

ČESKÉHO ŠIONA SPISBA BOJOVNÁ

ANEB PROTESTANTSKÉ POLEMIKY
TOLERANČNÍ DOBY*

Zdeněk R. Nešpor



Pro oficiální religiozitu raného novověku bylo máloco tak charakteristické jako konstituce polemické teologie. Německý historik Ulrich Im Hof trefně poznamenal, že vznikla v 17. a první polovině 18. století na teologických fakultách nová stolice, zpravidla šlo o katedru kontroverzní teologie.¹ Proces konfesionalizace, který vedl k hlubší christianizaci lidových vrstev, tak současně (západní) křesťanství rozdělval nesmířitelnými hranicemi mezi „pravou“ vírou a „kacířstvím“, spásou a ne-spásou, jejichž pozemskou náležitost mělo alespoň teoreticky rozhodnout *bracchium saeculare*. Polemiky s „nepravým křesťanstvím“ obsahovala velká část barokní náboženské literatury, ať už šlo o díla určená učencům (dogmatika, církevní dějiny), nebo lidovým vrstvám (modlitební knížky, hagiografie, poutní literatura ad.),² případně prvním pro druhé (homiletika), zatímco jakýsi společný základ všech křesťanských konfesí, představovaný kupříkladu Písmem, se zjednával z katolické literatury poněkud vytrácel.³ V pobělohorském období představovalo vydávání Bible a jejích částí pouhá necelá dvě procenta českojazyčných náboženských knih a i písně a zpěvníky, které byly podle zjištění Marie-Elisabeth Ducreuxových mnohem méně konfesionalně polemické než jiné žánry,⁴ nepřesahovaly deset procent tisků; napro-

stá většina ostatní teologické literatury naopak vycházela z ostře konfesionalních pozic. Jak si stěžoval Jan Karafiát, nástup konfesionalizaci ortodoxie vedl k dočasněmu omezení vydávání Biblí i mezi „Pismocentrickými“ protestanty, jež v Sasku padlo až s nástupem pietismu na počátku 18. věku, zatímco v Uhrách se projevvalo ještě po polovině století.⁵ I na straně českých náboženských exulantů se proto v 17. a 18. století objevovaly konfesionalně polemické spisy, třeba rozsáhlý překlad Cyprianiho *Naučení o původu a zřístu papežstva*⁶, ale i kritiky druhého reformačního směru, případně (v konfesionalně tolerantnějším pietistickém prostředí) alespoň „nedostatečné“ a „nepravé“ zbožnosti.⁷

Radikální změnu tohoto stavu prakticky ve všech ohledech přinesl především na katolické straně konfesionalní hranice⁸ nástup osvícenství s jeho etickým a sociálním chápáním křesťanství. V praxi to znamenalo připuštění alespoň částečné tolerance dalších křesťanských vyznání, důraz na Písmo a tradici prvotní církve, orientaci na pastorační práci a sociální působení duchovních, což symbolicky (ale i institucionálně) shrnovalo upozadění polemické teologie ve prospěch nově zřízené pastorálky.⁹ „Kněz tak opouští své výlučné postavení zprostředkovatele komunikace s Bohem, tajemný sakrální prostor, vychází z chrámu a vstupuje do profánní krajiny složitých sociálních a psychologických vztahů, vyzbrojen pouze mravním kreditem a vírou ve své schopnosti.“¹⁰ I když tato změna měla jak pozitivní, tak také negativní důsledky, především ještě nápadnější podřízení církevní zbožnosti zásahům světských vrtů a zpovrchnění lidové víry v důsledku odvržení hluboce zakoreněné barokní spirituality a nepochopení osvícenské rekonceptualizace křesťanství, výraznou měrou ovlivnila veškerou další religiozitu. Na protestantské straně připravila nástup liberální teologie, jež se v podobě *Kulturprotestantismu* explicitně přihlašovala k sociokulturní modernizaci, a v katolickém prostředí vyvolala důležité stěpení na osvícence, reakcionáře a romantiky.¹¹ Alespoň v českém prostředí však nelze říci, že by osvícenství v podstatě automaticky a rychle nahradilo katolické i protestantské baroko, že by s jeho nástupem (respektive prosazením prostřednictvím teraziánské a josefínské nábožensko-reformní politiky¹²) polemická teologie beze zbytku a nadobro vymizela.

u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století, Acta Universitatis Carolinae (AUC) – Historica Universitatis Carolinae Pragensis 32, 1992, 1–2, s. 51–80; srov. také *Jiří Horák*, Naše lidová píseň. Praha 1946, s. 22.

⁵ *Jan Karafiát*, Rozbor kralického Nového Zákona co do řeči i překladu. S Hystorií našeho biblického textu. Praha 1878, s. 16. K tomu a pro poslední tvrzení srov. Z. R. Nešpor, Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století, *Religio. Revue pro religioznistiku* 13, 2005, 2, s. 231–258.

⁶ *Ernest Salomann Cypriani*, Naučení o Původu a Zřístu Papežstva spolu s Obranou Obnovení Cyrkve..., překlad T. Hybla. Wittenberg 1744.

⁷ Např. Těsna Brana a Uzka Cesta k Životu ukazana v opravdiviwe Reformacy Srdce zalezegjy... B. m. 1744, s. 20–29a.

⁸ Pro luterány něco podobného představoval již pietismus, proto lze do jisté míry souhlasit s tvrzením A. Ritschla a K. Bartha o soupodstatnosti obou duchovních proudů, byť se v řadě jiných ohledech lišily; *Karl Barth*, *Protestantská teologie* v XIX. století. Praha 1986–1988, s. 74.

⁹ Z. R. Nešpor, Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století, *Lidé města/Urban People. Revue pro antropologii: etnologii a etologii komunikace* 2006 (v tisku); z novější literatury srov. *Kamil Činádi*, *Katolické osvícenství a koncept pastorační teologie*, *Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny* 2, 2000, 2, s. 28–39; *Alois Křížán*, *Počátky pastorační teologie v českých zemích*, Praha 2004.

¹⁰ K. Činádi, *Katolické osvícenství*, s. 39.

¹¹ *Marrin C. Putna*, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 36.

¹² Kromě fundamentálního, dnes však již zastaralého díla *Eduarda Wintra*, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha 1945. srov. *Derek Beales*, *Enlightenment*

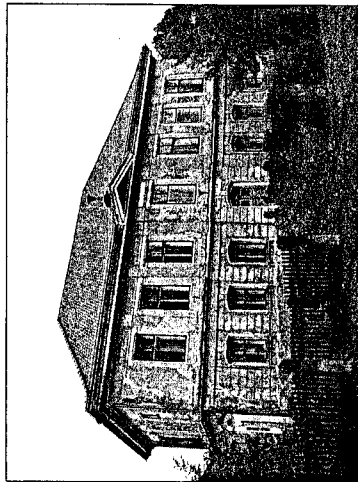
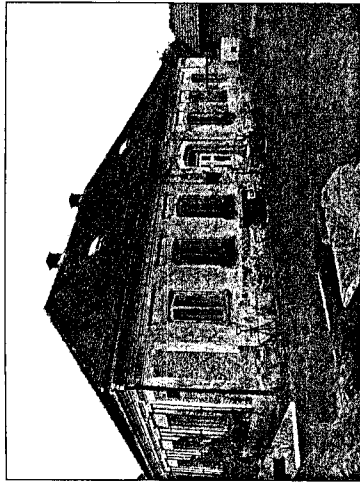
* Studie je výstupem grantu GA ČR č. 404/04/0980 „Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia“; autor za tuto podporu děkuje.

¹ *Ulrich Im Hof*, *Evropa a osvícenství*. Praha 2001, s. 142.

² Pěkným, pohříchu dosud málo známým příkladem jsou také polemické lidové letáky, vydávané v 18. století pražskými jezuity, např. *Druhé Rozmlouvání*, *Dvuch Přátelův ... o nepsaném Slovu Božím*, [Praha] 1750; *O Cti a Wážnosti Ostačků a Reliquii swatých*, [Praha], 1745; *O Pustů*, [Praha] 1745; *Rozmlouvání Gedného Luthera s Katolíkem o ctění Swatých v Nebi králůgických*, [Praha] b. d., případně polemika *Kdo lepší činí*, maskující se jako tajně-nekatolický spis, o níž jsem informoval ve studii *Zdeněk R. Nešpor*, *Náboženství nebo národ? Interkonfesionální spory a rozšiřování národního ohrožení jako zrcadlo identitní diferenciac* v 18. a 19. století, in: *Už*, *Mezi náboženstvím a politikou: lidová kultura raného novověku*. Praha 2005, s. 27–49, zde s. 31.

³ Jistou kvantifikaci představuje dnes již antikvaná studie *Josef Jireček*, *Theologická strana literatury české*, *Blahověst, Katolické hlasy* 2, 1856, 1, s. 27–37, vypracovaná na základě Jungmannovy Historie literatury české. Autorovy pokusy o aktuálnější rozhled na základě Knihopisu ovšem nevedou k výraznějším posudkům, i když je třeba počítat s případnými úpravami poté, co bude Knihopis dokončen – bylo by skvělé, kdyby se to Národní knihovně ČR podařilo kupříkladu ke stému výročí jeho započeti.

⁴ *Marie-Elisabeth Ducreux*, *Hymnologie Bohemica. Cantionnaires tchèques de la contrefortme*, 1588–1764 (nepubl. disertace na Université de Paris III). Paris 1982, s. 250–353, 389n; *Už*, *Čtení a vztah ke knihám*



Obr. 1-2. V některých obcích, kde po vydání Tolerančního patentu vznikly luterské i reformované sbory, mohly existovat i církevní školy obou konfesioní, samozřejmě vedle katolické obecní školy. To byl i případ východočeského Černilova. Foto autor, 2005.

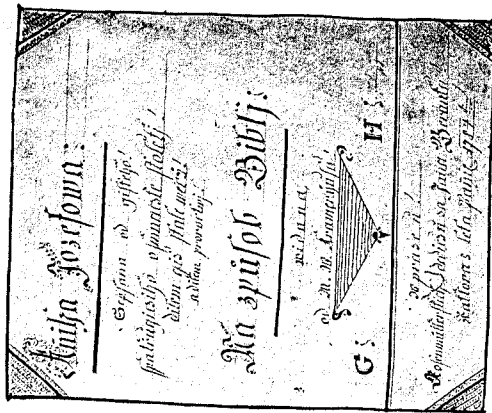
Uvedení křesťanské tolerance do českého království totiž znamenalo rozpoutání mezicírkevního soupeření o zachování nebo naopak získání věřících, kdy katolickému odporu vůči nově povolany vyznáním (omezovanému zásahy osvícenců) alespoň zpočátku účinně sekundovali bohoslovci obou protestantských konfesioní a později, když jim v tom bylo institucionálně zabráněno, obrátili ostrých polemik mezi sebe. Letákový a brožurový „boj o věřící“, který měl některé kořeny již v prostředí exulantských církví, se stal pro spisu českého Siona, jak si protestanti začali říkat, na konci 18. století naprosto charakteristickým. V pokročilejší Toleranční době¹³ došlo k jeho útlumu, takže se po pruském vzoru dokonce uvažovalo o možném spojení obou církví, stejně tak jako katolické polemiky proti protestantům ustoupily boji proti „nepravému“ osvícenství. Nebyl to však trvalý trend. Pozitivnější receptce protestantismu českou veřejností i další faktory ve čtyřicátých letech 19. století naopak vedly k nástupu katolické druhé konfesionizace, na niž protestanti samozřejmě odpovídali, a neúspěch revolučních unionistických snah k nové konfesionizaci podnítil i je. V období bachovského neoabsolutismu (tehdy ještě omezeném cenzurou) a především později tak můžeme sledovat další konfesionizaci vyhrocování, nástup novolutersví a reformované pravoslavné novooortodoxie, jež se do mezicírkevních vztahů promítaly po celý zbytek 19. století. I později, když v souvislosti

and Reform in Eighteenth-century Europe. London - New York 2005; Zárnek J. Medek, Na slunce a do mrazu. První čas josefinské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě. Praha 1982; Z. R. Nešpor, Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století. Ústí nad Labem 2006.

¹³ Označení Toleranční doba se vztahuje na období od vydání Tolerančního patentu (1781), který vedle panující katolické církve povoloval i luterství, reformovanou a pravoslavnou církev, i když jen jako trpěné a různé omezené konfese, do vydání patentu Protestantického (1861), jenž v návaznosti na Protestantické vizorium (1849) tato vyznání štalově katolicismu naroven (sensu stricto se to týkalo jen obou protestantských konfesioní, zatímco zrovnoprávnění pravoslavní a židovství přišlo až později, avšak tyto víry byly v českých zemích margiální).

s Hrejsovým výzkumy tradice české reformace¹⁴ a především se vznikem nové Československé republiky došlo ke sjednocení českých luteránů a kalvinistů do Českobratrské církve evangelické (ČCE), nevyvolávala unie na všech stranách jednoznačné pozitivní přijetí (mezi jejími známými odpůrci patřili luterán G. A. Skalský či reformovaný J. Karafiát). Věřící a jejich faráři se jí sice podrobili, v některých případech však bez valného nadšení, což lze pochopit především v případě menšinových luteránů, jejichž obavy z převládnutí kalvinského žitvu v ČCE se víceméně naplnily.

Protestantská unie, poprvé proponovaná v roce 1848 a nakonec uskutečněná o sedm desetiletí později, nicméně zastřela důležitou tematiku, kterou chceme sledovat v této studii.¹⁵ V důsledku spojení obou církví se zároveň začalo zapomínat na jejich někdejší nesmírné významné, k čemuž přispěla také shoda a polemiky, které byly pro konec 18. století a určitou periodu století následujícího nesmírné významné, k čemuž přispěla také malá přístupnost/zachovalost zejména raně toleranční literatury, na kterou si již v sedesátých letech 19. století stěžoval Heřman z Tardý.¹⁶ Ve vztahu ke katolické církvi a vice versa hrály po polovině 20. století podobnou úlohu ekumenické vztahy a současně pronásledování věřících v období vlády komunistického režimu, jež v neposlední řadě marginalizovalo obecně historické vědomí o náboženství. V důsledku toho může i tak brilantní znalec katolické literatury rodící se moderní doby M. C. Putna hovořit o jejím „zrození z ducha sekularizace“ v roce 1848 a po něm,¹⁷ ačkoliv alespoň v případě lidově-teologické literatury k něčemu takovému došlo prostřednictvím interkonfesionálních polemik již za vlády Josefa II. a tato „prehistorie“ nezůstala bez vlivu na katolickou druhou konfesionizaci. I kdyby pro nic jiného, autor těchto řádků tuto skutečnost doložil například znovuovivením



Obr. 3. Soudobý opis Krameriovy Knihy Josefový je dokladem zájmu o toto dílo v lidovém prostředí. Ze sbírek Polabského muzea v Poděbradech, inv. č. N10160.

¹⁴ Především Ferdimand Hrejsa, Česká konfese, její vznik, podstata, dějiny. Praha 1912; k tomu viz Rudolf Řičán, Od úsvitu reformace k dnešku. Praha 1947, s. 353-354. Jak ještě uvidíme dále, český potoleranční protestantismus byl historicky ze zásady, do té doby se však orientoval především na vylučnou tradici Jednoty bratrské; nadkonfesionální rozměr, ospravedlňující církevní spojení na národním základě, mu v tomto ohledu daly až Hrejsovy výzkumy specificky českého novotrukvismu. Jejich zpochybnění F. Hrubým ve třicátých letech proto zákonitě vyvolalo známou polemiku na stránkách Českého časopisu historického.

¹⁵ Protestantické polemické literatury dosud nebyla věnována soustavná pozornost, jistou výjimkou je jen J. Janata - Václav Šubert - Heřman z Tardý, Památka roku slavnostního... Praha 1864, s. 261-264; do určité míry také Jan Blažoslav Čapek, Československá literatura toleranční I. Praha 1933, s. 187-193; Jan Milíč Lochman, Náboženská myšlenka českého obrození I. Kořeny a počátky. Praha 1952, s. 207-249. Autor této studie se tomuto tématu okrajově věnoval v několika dřívějších textech.

¹⁶ J. Janata - V. Šubert - H. z Tardý, Památka roku slavnostního, s. 261.

¹⁷ M. C. Putna, Česká katolická literatura, s. 33-35, 135-141.

původně tolerančního pejorativního termínu „berani“ pro nekatolíky a všechny svobodomyšlné v revolučních letech.¹⁸ Naopak zase konfesionalizační historismus českých protestantů na počátku Toleranční doby namnoze pocházel z jejich starších (exilových) tradic a později ovlivnil unionistickou a nacionální agitaci roku 1848 i následný odpor proti ní. Úkolem této studie ovšem nemá být znovurozdmýchání těchto „starých vášní,“ křivd a vin, k nimž by se zajisté našly i významnější paralely, nýbrž především poukaz na skutečnost, že zvolna odcházející religiozita raného novověku bez nich „nemohla žít“. Náboženství konce 18. a následujícího století nelze porozumět bez analýzy jeho bojovných polemik, i kdyby to mělo vést jen ke zjištění, že takováto zbožnost se pro moderní dobu vůbec nehodí.

EXILOVÁ PREHISTORIE TOLERANČNÍCH SPORŮ

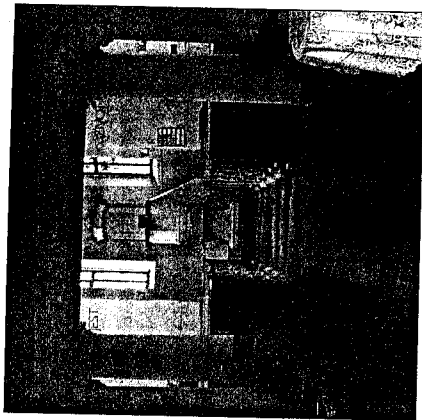
V romantických představách 19. věku, jež namnoze zakrývají pochopení dřívějších období, byli čeští náboženští exulanti 17. a počátku 18. století výrazně historicky orientovaní, uchovávali si vzpomínku na tradici a vrcholné zjevy české reformace, což brilantně vyjadřovaly údajné historické verše „Nevzali jsme s sebou Nic, po všem veta, Jen bibli Kralickou, Labyrint světa“. Myšlenkový svět nekatolického exilu a především velkolepé dílo J. A. Komenského byly pochopeny jako přímé pokračování a vyvrcholení domácí humanistické ultrakvističké a bratrské tradice, v níž někteří osvícenci spatřovali své vzory – jazykové, církevně-reformní, křesťanské tolerantní.¹⁹ Tak tomu ale vůbec nebylo. Útěsničkově museli věroučně splynout se zemskými církevními hostitelskými zeměmi, především s gnesioluterskou ortodoxií v Sasku a Uhrách, v případě Jednoty bratrské i s polskými reformovanými, nebo se vrátit do Čech a na Moravu, což se také stávalo (hlavně z existenčních důvodů). Snadnost tohoto splynutí bývá tradičně vykládána relativní náboženskou volností předbělohorské české teologie, dokumentovanou kompromisní Českou konfesií, ale možná je pravděpodobnější výklad, že silici luteranizace církve pod obojí prostě vedla k převládnutí reformančního učení o *ecclesia semper reformanda*, jež většímu utrakvistu bez větších nesází ukotvilo v luterských církvích a kalvinizované bratry vedlo k unii s reformovanými. V exilových církvích každopádně naprosto převládalo konfesionální vědomí nad národním/historickým a dávaly si dobrý pozor, aby ze své ortodoxie nijak neustoupily. Příznačné bylo například to, že se až do nástupu luterského pietismu (a na Slovensku, kde byl jeho vliv potlačen Ružomberskou synodou roku 1707, až do tří čtvrtin 18. století) prakticky neodvažovaly vydávat „staré“ české překlady Písma, zejména zmiňovanou Bibli kralickou.²⁰ Neměly k tomu nejmenší důvod, neboť jejich teologie vycházela z tradice německé (případně švýcarské) reformace a na husitství se dávaly přinejlepším jako na jim předchůdný duchovní proud, pokud v nich vůbec nezdomyšlně presvědčení o mnohem větší blízkosti husitů katolíkům, knižně poprvé formulované J. Lentfaitem.²¹

¹⁸ Z. R. Nešpor, Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18.–19. století, *Religio. Revue pro religionistiku* 10, 2002, 2, s. 215–236, zde s. 228–231; srov. [Ludvík Ritter von] *Rittersberg*, *Kapesní slovníček novinářský a konversační* I. Praha 1850, s. 75.

¹⁹ O dílu J. A. Komenského a především jeho Labyrintu světa takto psal např. již *Matěj Václav Kramerius* v *Schönfeldských Cys. Kral. Pražských Novinách* 1786, č. 20.

²⁰ Z. R. Nešpor, *Bible českých exulantů*, s. 238–241.

²¹ Srov. *Arnošt Kraus*, *Husitství v literatuře, zejména německé*, II. Praha 1918, s. 115–122.



Obr. 4. Interiér toleranční protestantské modlitebny v Soběhrdech. Foto autor, 2006.

Silně vědomí české reformanční tradice však přesto do exilových církví přicházelo, a to z prostředí domácích tajných nekatolíků, pro které představovalo důležitý sebedefiniciální předmět. Ačkoliv byly jejich věroučné znalosti z pochopitelných důvodů chabé, vědomí této návaznosti si čeští tajní nekatolíci udrželi po celou protireformanční dobu a pokud se v 18. století odhodlali k emigraci, prezentovali právě je. Hovořili o sobě jako o věřících české konfese, ačkoliv tím nemysleli vyznání z roku 1575 ani žádnou jinou písemně fixovanou konfesi, nýbrž své vlastní různorodé náboženské představy, zaštitěné tímto dědictvím. Z hlediska luterské ortodoxie tak „ztratili pravého poněh o náboženství; musili půl leta utvrzováni býti ve víře, a pak teprv připuštěni k přijímání svátosti oltářní“, a totéž bylo zaznamenáno i v novobratrském Herrnhutu, ačkoliv ten se na tradici „moravských bratří“ explicitně odvolával.²² Většina z nich se ortodoxním verzím evropské reformace nakonec podvolila, i když to vedlo ke konfesionálnímu štěpení a náboženskému sektarství,²³ ale i tak si od počátku 18. století někteří z nich uchovávali vědomí vlastní výlučnosti. Kleychův Nový Zákon, poprvé vydaný roku 1720 v Žitavě, však zároveň zdůraznil – s legitimizujícím odkazem na církevní starověk a na Martina Luthera – oslavu předků, pokud svým bližním zprostředkovávali Písmo.²⁴ Luterský požadavek laického biblického studia, vědecké přijetí a dále rozváděný pietismem, tedy v Kleychově podání směřoval k oslavě dědictví české reformace a jejího biblicismu, což se stalo pro další ediční činnost exilových církví naprosto typickým. Zatímco se však Kleych za něco takového ještě jakoby omlouval,²⁵ o pár let později to naprosto přestalo být nutné, protože jednotlivé církve spolu o dědictví české reformace začaly doslova zápasit. Důvodem bylo především konfesionální rozrušení českých exulantů v Berlíně a jeho okolí, k němuž došlo po smrti umírněného kazatele Jana Liberdy (1742) a jež nakonec vedlo k ustavení luterské, reformované a novobratrské církve.²⁶

Každá z těchto církvíček totiž cítila potřebu ospravedlnit vlastní existenci prostřednictvím polemické teologie, jejíž materií tvořilo dědictví české reformace, hlavně její – díky

²² *Antonín Rezek*, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy* I. Praha 1887, s. 96; obdobně *Josef Volf*, *Soupis nekatolické panství Opocenského roku 1742*. (Příspěvky k bouři opocenského roku 1732), *Věstník Královské české společnosti nauk* 1908, s. 2; *John R. Weir-Itick*, *Hrabě Žinendorf*. *Jindřichův Hradec* 2000, s. 70–74.

²³ Z. R. Nešpor, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektarství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2004, s. 142–148.

²⁴ *Nový Zákon...*, vyd. *Václav Kleych*. *Žitava* 1720, s. 46, srov. také s. 11.

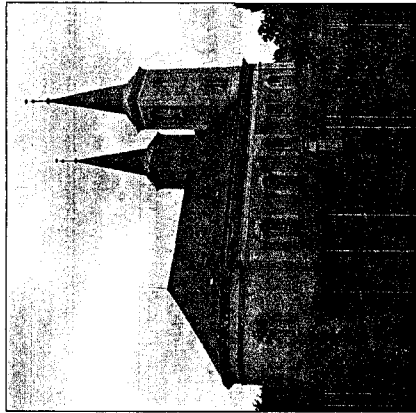
²⁵ *Tamtéž*, s. 47.

²⁶ *František A. Slavík*, *Česká církev v Berlíně*, *Osvěta* 6, 1876, 5, s. 321–339; viz také *Edita Šeráková*, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*. Praha 1999.

Komenskému – nejznámější části. Jednoty bratrské. Dovolávali-li se v Herrnhutu někteří Jednoty, berlínský reformovaný kazatel J. T. Elsner zase vydával Komenského a další bratrské spisy s „patričnými“, tedy kalvinizujícími předmluvami²⁷ a v podobném duchu koncipoval i svoji *Versuch einer böhmischen Bibel-Geschichte* (1765)²⁸ či známou předmluvu ke třetímu vydání Halické bible, vycházející z Kleychova dědictví.²⁹ Nejdůležitější však v tomto směru byly jeho německé spisy, vycházející obvykle pod pseudonymem Ignatius Bogislaus, v nichž ukazoval shody bratrského učení s reformováním (především v predestinatione, Kristova přitomnost ve večeri Páně, rozdělení Desatera), stejně jako s jeho náboženskou praxí (přijímání lámaného chleba namísto oplatky, prostá bohoslužba a výzdoba modliteben atd.). V díle *Fuszstapfen der ambetenswürdigen, weisen und gültigen Vorstehung des Allerhöchsten in wunderbarer und segensvoller Führung und Leitung der evangelisch-reformirten böhmischen Emigranten zu Berlin andächtlich bespüret und mit aufrichtiger Feder entworfen* (1751, znovu 1752) Elsner nadto tvrdil, že „reformovaní osadníci největších a největších překážek a protivností zakusili od svých vlastních krajanů, přihlásivších se k augsburskému vyznání, až konečně ujal se jich sám král Bedřich II.“³⁰ Něco takového samozřejmě

přímo volalo o pomstu, takže proti Elsnerovi se neméně ostrého pera chopil luterán O. Macher, a i když jeho polemika byla na zásah prvního zakázána ještě před svým vydáním (zpětně byl naopak z prodaje stažen spis Elsnerův), vzájemné vztahy českých církví v Braniborsku byly definitivně zpřehrány. Další polemické spisy, zdůrazňující buď luterský, nebo reformovaný charakter bratrství (případně české reformace vůbec, i když to upadalo v souvislosti s poznáním jejího „skoro-katolicismu“), na sebe nenechaly dlouho čekat³¹ a především „duch konfesijní nevráživosti z exulantských sborů se v době toleranční šířil i do Čech do tolerančních sborů“.³²

Jednodušší byla situace na území dnešního Slovenska, odkud byli byt i potenciální reformovaní exulanti (včetně Komenského)



Obr. 5. Od okamžiku, kdy protestanti směli své modlitebny stavět bez omezení, začali hned napodobovat (nebo ještě lépe: překonávat) katolické kostely. Novorománský chrám v Vanovicích. Foto autor, 2005.

²⁷ Např. *Katechismus Bratrské Církvě České Bratrské Berlínské*, vyd. J. T. Elsner. Berlín 1748. *Jan Amos Komenský*, Srděčné Napomenutí k Nawrácení se na prvni opustěnou Lásku Gednoty Bratrské. Berlín 1748 ad.

²⁸ Poněvadž nemám k dispozici německý originál Elsnerova *Versuch-u*, užívám o málo mladší latinský překlad *Johann Theophil Elsner, Periculum historico-ecclasiasticum, quo succinta diversorum verbi divini codicum bohemicorum delineatio exhibitur* Berlín 1768.

²⁹ *Biblia sacra, To gest Biblij Swatá...*, vyd. J. T. Elsner. Hále Magdeburské 1766.

³⁰ *F. A. Starík*, Česká církev, s. 333.

³¹ Tamtéž, s. 333–334.

³² *F. Hrejsa*, Čeští exulanti od 16. století, zvláště na Žitavsku, in: *A. Frinta – H. Rokyta* (edd.), Žitavsko v českých dějinách. Praha 1947, s. 100–169, zde s. 167.

rychle vykázaní a luterské pravověří na konci 17. a počátkem následujícího století důrazně odmítlo také jakékoli inklinace k pietismu. Uherské protestantské církve byly rozdělené v podstatě na etnické základy (maďarskojazyční reformovaní a „proto-slovenští“ luteráni) a nedocházelo mezi nimi ke sporům, snad i pro sílící rekatolizační tlaky, ale rozhodně nikoliv z důvodu vzájemné tolerance, spíše z nezájmu až odporu.³³ V této situaci bylo důležitější vzájemné vymezení luteránů proti katolíkům, o které se velmi mírným způsobem pokusil M. Markovič starší.³⁴ V díle *Innocens Apostata confessionis suae demonstrans aneb: Toužebné prokázání nevinnosti těch, kteří se k Augšpurskému vyznání připojují...* (1750), které také později zasáhlo do českých tolerančních polemik, uka-

zoval, že luterství „jak se slovem Božím, tak i zdravým rozumem se srovnává“³⁵, a zdůrazňoval fundamentální charakter Písma jako zdroje křesťanské teologie. Proti katolicismu hájil ospravedlnění z pouhé víry, Krista jako jediného přímluvce a samozřejmě přijímání pod obojí způsobou, přičemž připomínal, že je schválný i Kostnický koncil, což byl argument proti tomu, že katolická teologie je neměnná. Vedle biblických argumentů (1 Ko 11, 23) přitom uplatňoval i typicky osvícenské „rozumové“, že totiž žádné tělo není bez krve. Neznamenalo to však absolutní převahu rozumu, protože rozum sám podle něj nestačí, je lidský a může se tedy mýlit, což je doplňováno a korigováno srdcem, skrze něj je přijímána víra, chápána po luterském způsobu jako Boží dar.³⁶ Luterskou konfesi však pochopitelně bránil nejen proti radikálním osvícenským kritikům, ale především proti (nejčastějším) polemikům z řad katolických teologů; Markovič zdůrazňoval, že se ne- drží Luthera, ale pravé víry, že bez skutků není víry, avšak tyto skutky (například půst) k víře nevedou. Dále že katolické instituce a ceremonie, luterstvím odvžené, jsou pouhé lidské nálezy, manželství (včetně kněžského) je řádný a Bohem doporučený stav a že ušní zpověď, praktikovaná katolíky, hříchy spíše podporuje.



Obr. 6. První česká učebnice pastorální teologie, *Pocátkové opatrnosti pasijfické* od strahovského premonstráta Jilijino N. Chládky.

³³ Euanjelici v dejinách slovenskej kultury III. Liptovský Mikuláš 2002, s. 28–57.

³⁴ Markovičovo dílo bývalo někdy omylem připisováno jeho stejnojmennému synovi, který v Praze roku 1783 pořídil jeho druhé vydání s aktualizující předmlouvou.

³⁵ *[Matěj] Markovič*, *Newinný Odpadlec*, to gest: *Taužebné Prokázání Newinnosti těch, kteříž se k náboženství Wyznání Augšpurského připojují...* Praha 1783, s. 9.

³⁶ Zajímavé je, jak se v umírněně osvícenském spisku stále ještě – alespoň po formální stránce – odrážela dřívější, řecké barokní obraznost, typicky například v případě odvolání se k bratřím ve víře, „v stěvách Ježíše Krista mně milí“ (tamtéž, s. 62) aj.

Starší polemiky mezi jednotlivými protestantskými vyznáními a proti katolíkům našly zcela nové uplatnění v situaci, kdy byl v českých zemích vyhlášen Toleranční patent (1781) a současně výrazně uvolněna cenzura. Ačkoliv se původně předpokládalo, že nově povoleným protestantským církvím bude dovoleno vydat jen několik základních náboženských spisů,³⁷ ve skutečnosti je alespoň zpočátku nikdo moc neomezoval. V první polovině osmdesátých let ostatně vzplála i tzv. brožurová válka, jazykově sice převážně německá, avšak pokud jde o reformistické a nábožensko-polemické spisy proti „pověrečné“ barokní zbožnosti, neomezující prakticky nikoho.

BROSCHÜRENKRIEG ČILI VŠICHNI PROTI VŠEM

Zatímco v jiných částech habsburské monarchie nabývaly literární polemiky po uvolnění cenzury politických forem, v Čechách byl jejich obsah především náboženský. Pranířováním barokních „pověr“ a nebiblických (a zároveň „nemoderních“) institucí katolické církve chtěli osvícenci přispět k jejímu obrození, přičemž vedle návratu k tradici první církve a k Písmu jako jejímu stěžejnímu zdroji se začalo diskutovat také o nekatolické periodě českých dějin, kultu sv. Jana Nepomuckého či o zdobrovolnění kněžského celibátu.³⁸ Většina této literatury, brožur a efemerních časopisů sice neměla šanci proniknout do širšího publika, připravovala však půdu i pro českojazyčné náboženské diskuse a formovala religijní představy intelektuálů, především kněží a měšťanů, kteří potom na lid působili. Stejně důležité bylo, že cenzura skutečně nebyla zrušena, pouze se dostala do rukou osvícensky laděných intelektuálů ve službách státu. Ti totiž bez většího váhání udělovali *imprimatur* i poměrně radikálním projevům nové religiozity, ale zároveň konfiskovali literaturu ovlivněnou barokní zbožností,³⁹ z kramářských tisků „hlavně písně pověrečné, nábožensky štvavé a nemravné“, a kriticky se stavěli také vůči oblíbeným lidovým modlitebním knížkám z pera Martina von Cochem, *Pěti červeným korálkům* apod.⁴⁰ Proti barokní cenzurní restrikce přitom k formování religiozity nového typu přispěly možná více, než (často nehluboký) náboženský obsah polemik, zvláště když jejich hojnost a ostrý tón vyvolávaly přinejmenším rozpaky (a někdy i zpětné konfiskační závažky). F. F. Procházka k tomu později s odsudkem poznamenal, že „vše, co mělo hlavu a zdravé prsty, počalo psátí. Lidé, kteří měli na nohou ještě školský prach, chopili se pera, a čemu se špatně naučili, ještě hůře psali. Učedníci a začátečníci ve vědách učinili se učitelé lidu a klamali sebe i čtenáře.“⁴¹ také nijak nepřekvapuje guberniální nařízení z 23. března 1786, nařizující revizi všech knih vydaných po roce 1781.

³⁷ J. Janata – V. Šubert – H. z Tardý, Památka roku slavnostního, s. 253–254.

³⁸ Na tomto místě nemůžeme sledovat spletité dějiny české brožurové války, lze však odkázat alespoň na A. Kraus, Hnutí v literatuře, II, s. 183; J. M. Lochman, Náboženské myšlení, s. 207–249; Aladar Guido Przedak, Geschichte des deutschen Zeitschriftwesens in Böhmen, Heidelberg 1904, s. 66n; Josef Volf, Dějiny novin v Čechách do roku 1848, Praha 1930, s. 139. Mezinárodní komparace viz Leslie Bodi, Tauwetter in Wien, Zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781–1795, Frankfurt am Main 1977.

³⁹ To se týkalo i literatury zahraniční proveniencí; podle císařova nařízení z října 1781 byl zakázán dovoz všech zpevníků zahraniční proveniencí a v prosinci téhož roku bylo všem knihkupcům nařízeno pořídit soupis veškeré náboženské literatury, již mají na skladě, a poslat jej ke schválení guberniu. Uvádí to Z. J. Medek, Na slunce a do mrazu, s. 117.

⁴⁰ Josef V. Schejbal, Senzace pěti století v kramářské písmi, Hradec Králové 1990, s. 48.

⁴¹ J. M. Lochman, Náboženské myšlení, s. 209–210.

Nelze-li na tomto místě sledovat všechny rozměry a peripetie brožurové války, budíž řečeno alespoň tolik, že v Čechách a (mnohem méně) na Moravě její důležitou složku tvořilo vzájemné vyhranování katolické a obou Tolerančním patentem povolených protestantských církví. Šlo doslova o boj o věřící, které si katolíci chtěli udržet a protestanti nově získat z řad dosavadních tajných nekatolíků, ale i ve víře nepevných katolíků, a to samozřejmě i na úkor druhého z nově povolených protestantských vyznání. Náboženská tolerance, k níž vyzývali osvícenci,⁴² obvykle vzala rychle za své v okamžiku „lámání chleba“ (jak uvidíme níže, nejen v přeneseném významu). Asi prvním varováním před odpadáním od katolické víry byl *Hlas Pastýře k rozplášenému Státu Ovčince Krystovýho*,⁴³ jehož anonymní autor argumentoval katolickou poslušností od apoštolských časů, zatímco reformační teologie i za svůj krátký vývoj doznala řady změn, dále poslušností církvi, jež zbraňuje bludařství, a dalšími věroučnými rozdíly. Problém tolerančního přihlašování k nekatolickým vyznáním považoval za důsledek nedostatečné katecheze, přidržoval se však osvícenské reinterpretace křesťanské víry; namísto tradice totiž kladl nebyvale velký důraz na Písmo, přičemž na obranu katolické církve neváhal uvést i „důkaz“ z pozice „starých Čechů“, čímž myslil Jednotu bratrskou – podle ní totiž „Slovo Boží v církvi toliko místo své má ... jinde ho dojíti a v čistotě mu obcovati nelze“⁴⁴ –, aniž ovšem zaznamenal, že myslí zcela jinou církev (svou vlastní) než někdejší Jednotu. V duchu bratrského bohosloví, aplikovaného tentokrát na podporu moderního katolicismu, se však vydal ještě dál. Zdůraznil, že prvotní církve nebyla lidskými přídatky zkažena, protože tyto doplňky byly jen „prostředky [ke spáse] dopomáhajícími“ nikoliv „prostředky posvěcujícími“.⁴⁵ Zatímco náboženská bratrstva, kláštery a řeholní sliby, účta ke svatým a jejich obrazům – majli být uvedeny všichni dopomáhající prostředky podle tohoto spisu – byly podle autora lidskými institucemi, (dočasně) sloužícími k prohloubení víry, a jako takové mohly být aktuálně nebo do budoucna zrušeny, aniž by tím víra utrpěla, svátosti jako prostředky posvěcující tvořily pravý a neměnný základ katolické zbožnosti.

Hlas Pastýře ovšem rozhodně nezůstal jedinou česky psanou katolickou polemikou s novými konfessemi. Podobná argumentace a její apologetické vyrocení, často až zneužití, stejně jako relativně malé znalosti soudobého protestantismu zůstaly pro tento typ literatury charakteristické po celou první polovinu dekády. Například blíže neznámý spis K. Vorla *Víra samospasitelná katolická ... v 52 kapitolách sepsaná*, vydaný v Praze v roce 1783, byl kvůli tomu na základě stížnosti pražských farářů augšpurského vyznání (a. v.) Markoviče a Schmidta po guberniálním vyšetřování zabaven,⁴⁶ a týž osud potkal přinejmenším ještě Rokosův *Důkaz, že kazatelé Augšpurského a Helvetského vyznání nejsou kněží*.⁴⁷ Lépe na tom byly jen spisy vyložené obranně.⁴⁸

⁴² Někteří autoři s náboženskou tolerancí počítali dokonce ještě před vydáním příslušného patentu, např. strahovský premonstrát *Giljí Chládek*, Počátkové Opatnosti Pastýřské, neb krátká Naučení, gáky se Pastýřové duchovní v povolání svém chováti měli, Praha 1780–1781, I, s. 124–127. O známém (i když nikoliv zcela vyjimečném) církevním listu královéhradeckého biskupa Haje viz Z. J. Medek, Na slunce a do mrazu, s. 171–184, kde je také novočeský přepis jeho Krameriova překladu.

⁴³ Hlas Pastýře k rozplášenému Státu Ovčince Krystovýho, Praha 1782.

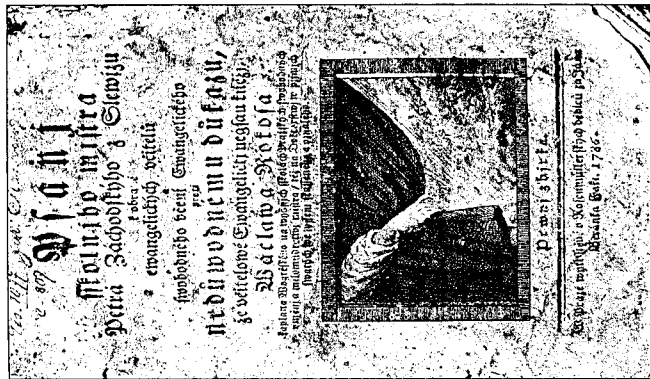
⁴⁴ Tamtéž, s. 6–7.

⁴⁵ O teologii věcí (k spáse) podstatných, služebných a případných B. Lukáše Pražského, navazující na Jakoubka ze Strábra, viz *Amedeo Molnár*, Bratr Lukáš, Bohoslovec Jednoty, Praha 1948, s. 19–32.

⁴⁶ *Josef Lukášek*, K dějinám doby toleranční, Praha 1939, s. 63.

⁴⁷ *Tyž*, Počátky evanjelické církve v Praze. Příspěvek k době toleranční, Praha 1914, s. 120.

⁴⁸ *Ján Hubbálek*, Důkaz ze Katholicy v pod gédným Spůsobem živého Těla, a Krwe Páně požívači... Praha 1785.



Obr. 7. Proti Rokosově protiprotestantské polemice z rané Toleranční doby se ozval Petr Záchodský ze Slewisu; pod tímto pseudonymem se ovšem skrýval katolický osvícenec Václav Stach.

První Rokosovou knižní obranou katolicismu nicméně byla *Zpráva o svaté večeři Páně*, ve které podával informaci o historickém vývoji a (z katolického hlediska) významu této svátosti, přičemž zdůraznil, že „Kristus ne obraz a figuru, nýbrž pravé své tělo a krev při svaté večeři dává zaslíbení,“ stejně jako že „Pán naprosto žádáho přikázání o lámání chleba nám nezůstavil“.⁴⁹ I když nepřijal osvícenský racionalismus, jeho teologie z velké míry vycházela z reformních katolických principů (biblicismus) a především směřovala k poučení laických věřících, byl i v rámci již upadlého žánru interkonfesijní polemiky. I v případě, kdy byl nucen obhajovat evidentně nebiblická ustanovení, jako význam mše jako oběti a veřejné vystavování svátosti oltářní, zdůrazňoval, že církve na jejich zavedení měla právo jakožto „lidská“, sociální instituce, jež tím posilovala víru svých údů, aniž použil argumentaci jejího transcendentního bytí a/nebo původu. Podobně tomu bylo i ve druhé, kratší a pamfletovější Rokosově knize. V předmluvě k *Důležitější Rokosově knize*. V předmluvě k *Důležitější Rokosově knize* opřel o dekret Josefa II. z 28. října 1784, podle kterého se protestantští duchovní svými pravomocemi (eo ipso důstojenstvím) skutečně katolickým farářům nerovnali, a teprve následně snesl důkazy pro své tvrzení z Písma, případně z tradice církevních sněmů (nikoliv však Otců a/nebo papežů).⁵⁰ Hlavní výhrady vůči (nevyslovenému, ale lidmi zřejmě očekávanému) „kněžskému nároku“ protestantských duchovních přitom samozřejmě vycházely z tradice katolické teologie,⁵¹ avšak Rokos se je především snažil racionálně argumentací přiblížit lidovému čtenáři, kterého nabádal, aby prozřel, a byl-li nekatolík, aby se vrátil ke katolicismu. Jisté mu šlo o to, že protestantští kazatelé podle jeho názoru nesprávně vykládali Písmo, neváhal však na druhou stranu použít i poněkud nenáležité argumentace využívající lidového magického chápání svátostí; nebyli-li totiž protestantští duchovní kněží, jak se čtenář dozvěděl, nebyli s to dávat odpouštění a při slavnosti večeře

⁴⁹ Václav Rokos, *Zpráva o svaté večeři Páně*. Praha 1784, s. 14, 147.

⁵⁰ Týž, *Důkaz, že kazatelé Augšpurského a Helvelského vyznání nejsou kněží*, ani řádní služebníci církevní... Praha 1785.

⁵¹ Šlo především o rozdíly kněžského, tj. svátostného svěcení, jehož protestantští duchovní nedosáhli, od „obecného“ (laického) svěcení v podobě křtu, a o neexistenci apoštolské posloupnosti v protestantských církvích, již upřítal i anglikánům (tamtéž, s. 2, 38, 60, 63). Zajímavé bylo, že i V. Rokos do své úvahy zahrnul Jednotu bratrskou, která se údajně rozdělila na dvě sekty, bratry boleslavské a litelské (tamtéž, s. 61–62), což sice byl pohled historicky nesprávný, svědčící však alespoň o zájmu tohoto kněze – a nepochybně nejen jeho – o české náboženské dějiny.

Páně podávali jen „obyčejný“ chléb a víno, jež samozřejmě neměly žádné zázračné účinky.⁵² Ačkoliv Rokosův *Důkaz sensu stricto* vlastně z velké většiny stál na pozicích josefinské tolerance, byl na příkaz gubernia konfiskován, což svědčí o snaze vyhnout se jakémukoli rozruchu a nepokojům, jichž byl počátek Toleranční doby beztažt plný. Proti této knize se totiž ozval i „protestantský“ polemik, za kterého byl nesprávně považován luterský kazatel M. Markovíc, ale ve skutečnosti to byl olomoucký katolický bohoslovec V. Stach (viz obr. 7).⁵³ A celá situace hrozila dále eskalaci mezikonfesijních střetů, tedy právě tím, čemu se státní správa snažila zabránit na prvním místě. Rokos proto dále publikoval jen neproblematická kázání, zatímco katolická polemická literatura, pokud ještě existovala, se orientovala spíše na systematické působení na protestanty. Překladová díla, která k tomu sloužila a jejichž vydávání na nějaký čas ustalo počátkem 19. století publikací rozsáhlého spisu Bossueta-va,⁵⁴ již musela vycházet z lepších znalostí opozičního bohosloví a neulpívat na prvopláchných urážkách a polopravdách. Publikaci dalších podobných spisů totiž zabránila cenzura, i když ještě v roce 1787 J. Dobrovský zachytil lidu rozdávanou píseň z pera katolického faráře, *Odu na P. Marri*, prosící o „zničení kacířských bludů, o zdrčení pekelných příšer luterského původu a vyhnutí všeho kacířstva z Království českého“.⁵⁵ Polemikám však učinily přítrž i další faktory, institucionální ztížení přestupů k protestantismu po skončení „mlostivého léta“ 1782, relativně nevelký rozsah tolerovaných církví, jak se ustálily v rané Toleranční době, a v neposlední řadě jejich reálné oddělení od katolické většiny lidu v podobě zákazu kontaktů katolíků s protestantskými faráři, jež vedly k jejich znepotřebnění. Pro první polovinu 19. století tak byly charakteristické spíše katolické polemiky s osvícenstvím, zejména s francouzskými a anglickými autory, jejichž učení však bylo vztahováno na všechny (nepravé) osvícence bez rozdílu.⁵⁶ Na tomto místě však pro nás budou důležitější nekatolické „odpovědi“ a další vzájemné polemiky.

PROTESTANTI SE BRÁNÍ – A VÁLČÍ MEZI SEBOU

Neklid rané Toleranční doby alespoň nakrátko umožnil i protestantským bohoslovcům otevřeně polemizovat s katolíky, bránit své vyznání a zároveň k němu lákat potenciální přestupující. V tomto případě však gubernium zasáhlo – zcela v duchu tolerančních předpisů, chápajících katolicismus jako panující konfesi – ještě rychleji a přísněji, takže

⁵² V. Rokos, *Důkaz*, s. 85.

⁵³ *Petr Záchodský ze Slewisu*, Psaní školního mistra ... proti neúvodnému důkazu, že učitelové Ewan-geletij nejsou kněží, Václava Rokosa... Praha 1786.

⁵⁴ *Jakub Benyigna Bossueta*, Jakuba Benyigna Bossueta ... Příběhové o změnách cýrkvij protestantských... Hradec Králové – Praha 1804–1805; *Aloys Merc*, Systematický Způsob Protestanty o pravdě Katolického náboženství přesvědčující. Praha 1786; *Antonijn Ulyřeh*, Sedmesatero Premyslovánj, aneb Sedmesát Důkladných Příjm, proč Rjmské, Katolické, Apoštolské Náboženství Augšpurského, Helweiskému, a tēm podobným sektám w křesťanstvu předčeno býti má. Praha 1785.

⁵⁵ J. V. *Scheybal*, Senzace pěti století, s. 98. Polemiky ze strany katolických duchovních se samozřejmě neomezily jen na tištěnou literaturu, nýbrž se ozývaly i z kázání, jak si stěžoval např. F. Szelecczyň z Hrubé Lhoby; Ústřední knižnica Slovenskej akademie vied (dále ÚK SAV), Lyceálna knižnica Bratislava, Rukopisný fond (fascikly), Korespondence M. Inštitutorie Mošovského, kt. 595/1, list z 2. 5. 1783.

⁵⁶ Počátkem století např. *Jan Rulík*, Westnického Faráře Rozmlauwání s swými Osadniky. Praha 1804, zejména s. 7–21; později *Franz Darup*, O srownalosti katolického náboženstw s rozumem, vyd. J. W. Sedláček. Plzeň 1822.

„závod o čas“ dokázalo vyhrát jen několik málo brožur. Historička nedochované *Zprávy, kterak a jak má přitlačující se evangelik svému, jej examinujícímu knězi katolickému odpovídati*, údajně vydané M. Markovičem v Praze v roce 1783, je přitom sporná.⁵⁷ Neobyčejně významná však byla dvojitá anonymní reedice *Newinného odpadlice*, již pořídil M. Markovič mladší (jednou s vročením 1780 a podruhé 1783) a ještě v téměř roce doplnil o biblická místa a výtahy z významných teologů, na které se spis odvolával.⁵⁸ „Oprav- něnost“ evangelického učení, hlásaná Markovičem starším, v kontextu rané české tolerance samozřejmě *ipso facto* znamenala „neoprávněnost“ panujícího vyznání a vhodnost od něj odstoupit. Tuto skutečnost ještě podtrhovala hojná čtenost díla,⁵⁹ způsobená patrně již tím, že české prostředí se s podobnou literaturou dosud nemělo možnost setkat. Proto byl mladší Markovič v srpnu 1783 za trest sesazen ze svého úřadu kazatele pražského českého sboru a. v. a znovunastolen byl až v listopadu, když se nepodatilo prokázat mu autorství. Další polemiky tohoto typu přestaly být možné, nicméně agilní duchovní se uchýlili alespoň k tomu, že (ještě před Stachem) vydal český překlad části Roykova spisu o Kostnickém koncilu, který samozřejmě měl působit stejným způsobem.⁶⁰ Ostatním protestantským duchovním nezbylo než anonymní a spíše implicitní působení prostřednictvím letáků⁶¹, nebo svěťování svých výhrad vůči katolické polemické literatuře nevydatelným rukopisům. Majitel níže zmiňované Institorisovy polemiky proti Bogislavovi (pravděpodobně luterán J. Borott) si k ní totiž připsal několikastránkové vyvrácení Rokosova *Důkazu*, ve kterém tvrdil, že „každý evangelický kazatel jest pravý biskup“, přičemž samozřejmě platilo, že „každý křesťanský biskup musí být kazatelem a učitelem pravdy Boží“.⁶²

Nemohli-li čeští protestanti rané Toleranční doby, respektive jejich duchovní, „lovit v katolických vodách“, neznamenalo to, že by žánr mezikonfesionálních polemik zcela zanikl. Tolerovaný charakter obou protestantských vyznání jim sice nedovoľoval obracet katolíky, ale nijak nebránil tomu, aby jejich polemická literatura neušilovala o vzájemné diskuse a v počátcích Toleranční doby především o získání co největšího počtu věřících na úkor konkurenčního vyznání či „třetí strany“, náboženských blouznivců. To však rozhodně neznamenalo, že by protestantské teologické diskuse byly méně ostré či prosty vzájemného osočování, přičemž hlavním argumentem se (podobně jako v Braniborsku) stávala návaznost na tradici české reformace. Zatímco luteráni „ztráceli čas“ obranami svého vyznání a diskusemi s katolíky, neznámý kalvinista (patrně z prostředí berlínských církví) do češtiny přeložil Bogislavův/Elsnerův spis o „reformistickém smyslu“ českých bratří.⁶³ Jako by tím dopředu rozhodl o církevní orientaci českého protestantismu, i když

⁵⁷ O existenci tohoto spisu jsou přesvědčeni J. Janata – V. Šubert – H. z Tarady, Památka roku slavnostního, s. 262; J. Lukášek, Počátky evangelické církve, s. 59. Pochybuje o ní naopak J. B. Čapek, Československá literatura toleranční I., s. 216. Knihopis *Zprávy* neuvádí, nicméně svědčila by pro ni katolická reakce *Ian N. Chmelaj*, *Katholická Odpověď na bezprávné narižení gáčekos tak nazvaného Newinného Odpadlice ... S přidáním věřícího zdání o správě, která a gáek má prohlášený se Ewangélik svému gég examenujícími knězy katolickému odpovídati*. [Praha] 1783.

⁵⁸ *[Matěj Markovič]*, *Notae ad Innocentem Apostatam, To ggest. Povkázání mjest, na kteréz se odvolává Newinný Odpadlice*. Praha 1783.

⁵⁹ J. Lukášek, *Počátky evangelické církve*, s. 59, 62.

⁶⁰ *Kaspar Royko*, *Dekrét Sněmu Kostnického o Přigímání pod gjedným způsobem...* Praha 1783. Podle J. Lukáška (*Počátky evangelické církve*, s. 61–62) proti tomuto spisu polemizoval exjezuita J. Chmela.

⁶¹ Např. *Krátké a správné Ponačvení co Člověk činiti má, když rád spasen býti chce*. B. m. 1784.

⁶² *Knihovna Evangelické teologické fakulty UK v Praze*, sg. 1 S 395, rukopisné poznámky.

⁶³ *Ignác Bogislav*, *Reformirského smyslu bratří Čzeští...* Praha 1783.

jinak ve vzájemných polemikách rané toleranční doby byli mnohem čilejší. Luteráni, na jejichž straně stál jak časnější příchod do českých zemí, tak pochopitelně i znalost jazyka, s nimiž maďarští reformovaní kazatelé zápasili ještě řadu let.⁶⁴ Rozhodování některých tajných nekatolíků pro luterskou nebo reformovanou konfesi totiž rozhodně neprobíhalo na základě racionálních věroučných úvah, jak si to přáli architekti náboženské tolerance, nýbrž podle vnějších znaků, mezi nimiž hrála nevyznamnější úlohu praktická podoba bohoslužeb (přijímání s lámaným chlebem, absence křížů, svící, bohoslužebných rouch atd.). I když si přitom nekatolíci většinou zvolili luterské faráře, jakmile se s nimi skutečně setkali, zase je posílali zpátky do Uher a místo nich zvali kalvinisty.⁶⁵ Podle svědeckých luterána Paulimho, 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, děláni kříže při bohoslužbách a především odmítali luterské podávání večere Páně s oplatkou.⁶⁶ Měli-li zůstat luteráni, jejich duchovní se jim obvykle museli v těchto liturgických záležitostech přizpůsobit, a to ve zvolna rostoucí konkurenci s reformovanými. Křížlický farář Š. Šimko si totiž 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.⁶⁷

Nastalou situaci se pokusil řešit právě přešpurský superintendant M. Institoris Mossóczy (Mošovský), který v několika brožurách dokazoval návaznost luterství na utrakvismus i učení staré Jednoty bratrské,⁶⁸ přičemž řešil navýsost praktickou otázku bohoslužebného ritu. Jak již bylo zmíněno, dělicí linie mezi českými nekatolíky rané Toleranční doby spočívala v tom, že jejich velká většina od farářů při slavnosti večere Páně požadovala lámaný chléb, což ji zavedlo k reformované církvi, zatímco jen menšina se víceméně podvolila luterské oplatce. Institoris si to dobře uvědomoval, když psal, že jde o spor typický až pro Toleranční dobu, kdy „mnozí z Vás, ještě až po dnes nejhlavnější ... celý rozdíl mezi Augšpurského a Helvetského vyznání evangéliky v tom zakládají, že jedni bez lámání, druzí pak s lámáním chleba S. večeri Páně přísluhují“.⁶⁹ Nakonec mu a jeho církvi však nebylo nic platné, když zdůrazňoval, že „tato otázka o lámání chleba, ač snad sama v sobě nemnoho jest vážnější a užitečnější nad onu o umývání rukou před

⁶⁴ E. Kowalská sice správně cituje stesk lipátského faráře a. v. O. Lačného, že luterské brožury, které byly zpočátku tištěné v Prešpurku, byly dost drahé, zatímco reformovaní, kteří tiskli v Praze, tyto problémy neměli (*Eva Kowalská*, *Heretici, bludníci a prozelyti. Formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781*, *AUC – Philosophica et Historica* 5, 1999, s. 135–146, zde s. 141; srov. *UK SAV, Lyceálna knižnica Bratislava, Rukopisný fond (fascikly)*, *Korespondence M. Institorisie Mošovského*, kt. 595/2, list z 12. 8. 1783), jenže je třeba uvážit, že reformovaní do té doby – z důvodu své ještě malé přítomnosti v Čechách a na Moravě i neznalosti češtiny – tištěných protiluterských polemik vydali jen velmi málo. Dříve započatá polemická ediční činnost nicméně luteránům příliš nepomohla, protože o jejich knihy byl menší zájem, než očekávali. Institoris o tom informoval D. Botzko listem z 14. 5. 1783 (tamtéž, kt. 596/1).

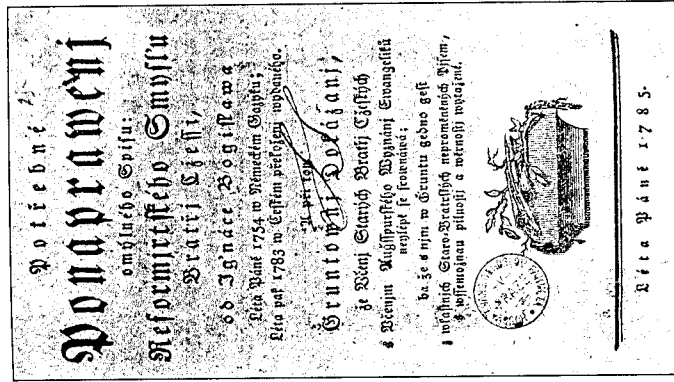
⁶⁵ Viz např. *Bedřich B. Bašus*, *Luterství a kalvinství v Polabí v době toleranční*, in: *Toleranční sborník*. Praha 1984, s. 109–113; *Josef Smolák*, *Život víry v toleranční církvi*, tamtéž, s. 79.

⁶⁶ J. Janata – V. Šubert – H. z Tarady, *Památka roku slavnostního*, s. 149.

⁶⁷ *UK SAV, Lyceálna knižnica Bratislava, Rukopisný fond (fascikly)*, *Korespondence M. Institorisie Mošovského*, kt. 595/1, list Š. Šimka z 13. 2. 1783.

⁶⁸ *Michal Institoris Mossóczy*, *Listovníj Odpověď k Augšpurského Wyznání Čzechum a Moravanům...* Praha 1783; *újz*, *Potrebné Ponapravenj omýlného Spisu: Reformirského Smyslu Bratří Čzeští...* B. m. 1785.

⁶⁹ *M. Institoris*, *Listovníj Odpověď*, s. 35.



Obr. 8. Luterská polemika proti tzv. Bogislavovi, hlásajícímu kalvinistickou podstatu Jednoty bratrské. Jejím autorem byl přešpurský superintendant Michal Institoris Mossóczy (Mošovský).

O dva roky později Institoris (podobně neúspěšně) reagoval na historizující spis Bogislavův/Elšnerův (viz obr. 8).⁷¹ Oprávněně přitom rozlišoval mezi starou Jednotou a obnovenou hernhutskou Unitas fratrum, nakonec ovšem přišel s fantastickou tezí, „vyvělující“ blízkost Kralické šestidíly a především jejího Nového zákona kalvinismu tím, že helvetská církev si „vypůjčovala“ od bratří a nikoliv naopak.⁷² Vedle teologických důkazů, potvrzujících blízkost starší Jednoty luterství,⁷³ přitom argumentoval i vylouženě „prakticky“, např. charakterem a počtem dochovaných předbělohorských knih v Čechách,

⁷⁰ M. Institoris, Listovní Odpověď, s. 4.

⁷¹ D. Botzko v listě Institorisovi zdůvodňoval malý zájem čtenářů o jeho spis tím, že „Husovo haraburdí snad by lépe kupovali“; ÚK SAV, Lyceální knižnice Bratislava, Rukopisný fond (fascikly), Korespondence M. Institorise Mošovského, kt. 596/1, list D. Botzka z 14. 5. 1783.

⁷² M. Institoris, Potřebné Ponaprawení, s. 8–10. Institorisovým důkazům již dříve oponoval vsetinský farář a. v. J. Hrdlička listem z 6. 1. 1784; ÚK SAV, Lyceální knižnice Bratislava, Rukopisný fond (fascikly), Korespondence M. Institorise Mošovského, kt. 596/4.

⁷³ M. Institoris, Potřebné Ponaprawení, s. 17, přitom ovšem neváhal demagogicky tvrdit, že berlínská vydání bratrských spisů jsou úmyslně změněná, což nebyla pravda; „reformované“ spisy z nich dělaly jen jejich předmluvy a kontext vydání.

jedením chleba⁷⁰, stejně jako snesení (zcela správných) argumentů o tom, že lámání chleba nebylo integrální součástí tradice české reformace, natož pak výklad o skutečných podstatných rozdílech mezi luterány a kalvinisty, protože čeští nekatolíci se rozhodli proti nim. Stalo se tak přesně z důvodu, jehož se Institoris obával, totiž z „nové nerozumné pověrčivosti“, která si víc zakládala na (magický pojímaném) „náležitém“ podávání večere Páně, bohoslužebném rouchu kazatele, ne/existenci oltáře, obřadů a kříže v kostele apod. Institorisovo dílo přitom mělo působit (a na luterány samozřejmě působilo) jako polemika s kalvinisty, ovšem polemika psaná v osvícenském duchu a vedená prostřednictvím osvícenských argumentů. Autorem totiž nevedilo samotné lámání chleba při eucharistické slavnosti, již proto ne, že konečně Ježíš chléb sám lámal, vadilo mu však to, že jej čeští nekatolíci („magický“) považovali za nezbytné ke spáse. Kromě dalších zdůvodnění přitom argumentoval i typicky racionalisticky, např. tím, že Ježíš chléb (při večeri) z vnějšího pohledu jako každé jiné) lámal, protože tehdy nebyly dostupné nože, zatímco dnes jsou a běžně se používají, takže k lámání chleba není důvod, nebo tím, že z „realii“ poslední večeře není dodržováno nic, proč se zjevně není nutné dodržovat ani lámání chleba.

nebo také kritiku Bogislavova zneužívání psychologie lidového čtenáře, kdy Elšner (svou) kalvinistickou církev zásadně nazýval „reformovanou“, zatímco augšpurskou „luterskou“, aby tak podtrhl „lidský“ charakter druhé uvedené.⁷⁴ Institorisovi, stejně jako všem osvícencům, totiž primárně nešlo o polemiku věroúčnou, nýbrž o polemiku náležitěho křesťanského života, takže například soudil, „co se předně X. Božích příkázání dotýká, nechť je kdo rozděluje a počítá na tento, aneb na jiný způsob, to všecko jest jedno; když jen podle nich svůj život spravuje“.⁷⁵

Další vývoj luterských polemik, jichž se z augšpurské strany účastnili především Š. Leška⁷⁶ a J. Laho a ze strany reformované anonymní autor *Vyznání a Vysvětlení úryvů čiré křesťanské*, se však ubíral jiným směrem. Zůstalo při učených disputacích, přičemž každá strana, i helvetská i augšpurská, ráda dovolávala se historie dřívějšího starého evangelictva českého ... [avšak] co jest to vše platné vynášeti se slavnými předky a nenásledovati je v jejich životě a v jejich ctnostech“.⁷⁷ Příliš „vysoká“, teologická orientace raně toleranční nekatolické polemické literatury, jež nebyla následována ani církevním rozdělením, vedoucím v důsledku odlišné náboženské praxe k výrazné převaze reformovaných, ani potomním vnitřním životem obou protestantských církví, vedla naopak k poměrně rychlému zániku tohoto literárního typu. Luterští a reformovaní faráři a později i laičtí sboroví pracovníci na konci 18. a v 19. století věnovali mnohem větší pozornost rozšiřování vlastní pozitivně orientované publikační činnosti (katechismy, agendy, kancionály, později i modlitební knihy) a o vzájemné polemiky ztratili zájem. Nebylo tomu tak ani tolik z důvodu jejich rostoucí tolerance, jako spíše pro vzájemné přisné odělení a ostentativní nezájem, který začal mizet až s nástupem mladší generace farářů ve druhé třetině 19. století. Polemiky sice ještě nějaký čas přežívaly v rukopisné lidové náboženské literatuře, stejně jako protestantské kritiky katolicismu (a *vice versa*),⁷⁸ avšak před zlomem století zmizely i z ní.

NÁROD (KDYSI) NEKATOLICKÝ – NEMOHL BY BÝT ZAS?

Příhlášky tolerovaných nekatolíků, resp. jejich výslechy před náboženskými komisemi svědčí o touze být údy pravé Kristovy církve, již nazývali „beránkovou“, „apoštolskou“, „Pána našeho z ráje“ apod.,⁷⁹ přičemž měli značné problémy s její identifikací s reformo-

⁷⁴ Již v monografii Z. R. Nešpor, *Víra bez církve?*, jsem ukázal, jak hodné lidovým věticím záleželo na tom, aby jejich náboženství nebylo „lidské“ – luterské (pocházející od Luthera), kalvínské (pocházející od Kalvína), pravoslavné/nesjednocené řecké (pocházející od Řeka) či katolické (pocházející od kate) – ale beránkovou (=Kristovo), božské, andělské apod. Viz tamtéž, obrazová příloha, s. xiii.

⁷⁵ M. Institoris, *Potřebné Ponaprawení*, s. 39.

⁷⁶ Např. Rozmlauvaný gédnoho helwetského Wyslance s Ewangélickým Augšpurského Wyznání Čzechem. G. Hradec 1784.

⁷⁷ J. Janata – V. Šubert – H. z Tardý, *Památky roku slavnostního*, s. 263.

⁷⁸ Viz např. F. Hrejsa (ed.), *Z rukopisů musejních. VI. Rukopisy Tom. Zichy, Časopis českého musea 93, 1919, s. 49–56, 134–140, zde s. 54n.; Tomáš Jurek, Paměti kantora T. Jurena, 1750–1827, vyd. K. Čermák. Čáslav 1904, s. 24–26, 34–36; k tomu srov. J. B. Čápek, Československá literatura toleranční I, s. 181. O katolicko-protestantských slovních pútkách viz Z. R. Nešpor, *Náboženství nebo národ?*, s. 36–38.*

⁷⁹ Jan Čápek, *Víra Beránkova, Křesťanská revue 50, 1983, s. 222–226; Z. R. Nešpor, Vnější označení, s. 221–223. Výklad E. Melmukové (Eva Melmuková, Patent zvaný toleranční, Praha 1999) je v tomto i v řadě dalších případů sporný, k tomu viz polemiku v Studia Comeniana et Historica 35, 2005, 73–74, s. 239–260.*

vanou nebo luterskou ortodoxii. Podle názoru státní správy a později i jejich pastörů jim k tomu mohlo pomoci historické vědomí návaznosti na českou reformaci, jež bylo v této obecné rovině nepochybné, avšak sotva ji překračovalo. Například jedním, kdo o českých nekatolických hovořil jako o „husitech“, totiž byli vyšší státní úředníci, a podobně tomu bylo v případě odkazů na Jednotu bratrskou, proponovaných spíše duchovními obou nekatolických vyznání. Podle R. Pražáka tak nešlo o přetrvávání tradice někdejší Jednoty v lidu, nýbrž o „kult Komenského mezi maďarskou reformovanou inteligencí v českých zemích“, mezi faráři, kteří si jej přinesli spolu se svým teologickým vzděláním z Uher, a teprve svým působením jej rozšířili.⁸⁰ Nutno ovšem říci, že rozhodně nebyli sami. První po-proteformační domácí vydání Komenského *Labýrintu* totiž, jak známo, připravil katolický duchovní V. Stach, a vědomí jisté sounáležitosti s (umírněným) husitstvím a s Jednotou prokazovaly a popularizovaly i další katolíci bohoslovci.⁸¹

Podle R. Zuberu osvícenským revizorům Husova procesu (Royko, Wolff, Zitte ad.) nešlo ani tolik o Husa samotného, byť v něm viděli svého předchůdce a vyzdvihovali jeho katolicitu, jako spíše o kritiku zkažené církve, která jej poslala na hranici; tím však mimo-děk „přispěli podstatnou měrou k popularizaci Husa v českém prostředí, které zatím o něm mnoho nevědělo.“⁸² Současně byla v průběhu napoleonských válek státní ideologií k agitacním účelům využita a rozšiřována tradice válečných úspěchů husitských polních vojsk. Osvícenci a později obrozenci nakonec akcentovali i dědictví utrakvistického a bratřského humanismu, tvořící podle nové conceptualizace českých dějin jejich klíčovou část. Věrně katolický národ si tak – ve velké míře díky působení svých katolických duchovních – začal uvědomovat, že jistá perioda jeho historie, na kterou národní obrozenci odkazovali, katolická rozhodně nebyla, a to s patřičnými důsledky pro budoucí vývoj českého katolicismu. Ty na tomto místě můžeme nechat stranou, jejich nebezpečí si však nejpozději od počátku čtyřicátých let začali katolíci teologové uvědomovat. Zatímco do té doby *Časopis pro katolické duchovenstvo* (ČKD) obsahoval především vlastenecká provolání zdůrazňující potřebu kněžské sounáležitosti s národem,⁸³ později si již část duchovních uvědomovala, že „vydání se na cestu národní“ nemusí být církvi k užítku. Namísto „pravého“ a „nepravého“ osvícenství začalo být rozlišováno „pravé“ a „nepravé“ vlastenectví, i když vlastně s použitím stejných argumentů a skoro stejnými slovy.⁸⁴ Byl to důsledek skutečnosti, že někteří katolíci duchovní (např. J. L. Ziegler) a tím spíše liberálně orientovaní laici na řádné katolíky snad až příliš upřeli svůj zrak na nekatolickou národní minulost. Novověský vydavatel Blahoslavova životopisu Jana Augusty mohl přiznačně bez jakéhokoliv pohoršení s odkazem na Herdera tvrdit, že Jednota „byla nejdokonalejší (nejmrvnější) ze všech lidských jemu povědomých společností“⁸⁵ přičemž účel své edice

⁸⁰ Richard Pražák, *Maďarská reformovaná inteligence v českém obrození*. Praha 1962, s. 121–124; srov. J. B. Čapek, *Československá literatura tolerancí I*, s. 245.

⁸¹ Jiri Rak, *Zrod novodobé husitské tradice*, Husitský Tábor 2, 1979, s. 97–106.

⁸² Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století II*. Olomouc 2003, s. 270; obdobně A. Kraus, *Husitství v literatuře II*, s. 183.

⁸³ Např. *Josef Vlastimil Kamáříl*, *Proč má duchovní na české osadě ustanovený uměti dobře česky i má-li také něco vědět o české literatuře?* Časopis pro katolické duchovenstvo (dále ČKD) 5, 1832, 4, s. 590–604; *František Jabulka*, *Gak může duchovní své vlasti prospět?* ČKD 11, 1838, 2, s. 272–274; *Jan Valerian Jirsík*, *Reč o blahobytím působení katolického kněžstva*, ČKD 11, 1838, 4, s. 571–592.

⁸⁴ *Gothard Holabář*, *Kdo gés pravý vlastenec?* ČKD 19, 1846, 1, s. 175–180; *F. Patera*, *Co jest křesťanské vlastenectví?* ČKD 20, 1847, 2, s. 266–275.

⁸⁵ Jan Blahoslav, *Život Jana Augusty*, vyd. J. W. F. Šumauský [=Josef Franta Šumauský]. Praha 1837, s. xi.

viděl v tom, že jde o „jak pro lehkou a čistou řeč, tak též pro věc samu dosti důležitý a ve svém způsobu velmi zajímavý spis“.⁸⁶

Toto působení samozřejmě ideologicky přispívalo zcela marginálním protestantským církvím, i když ty na něm samy velký podíl neměly. Například údajný protiklad mezi Janem Husem a sv. Janem Nepomuckým, podle kterého byl nepomucký kult vytvořen v protireformačním období jako „náhrada za Husa“, antagonii, jež se později stala jedním z úhelných kamenů protestantské koncepce českých dějin a na ní stávala jakákoliv liberální protikatolická kritika, totiž v roce 1849 nevymyslel žádný protestant, nýbrž liberálně uvažující dramatik F. B. Mikovec.⁸⁷ Bylo to o to snazší, že spojení nacionalismu a liberálního modernismu s protestantstvím umožňovalo i přímo vyvolávala soudobá protestantská teologie, stejně jako některé zahraniční vzory, a toto spojení zároveň pro české protestanty představovalo náležitě zhodnocení vlastní reformační minulosti, na níž kladli velký důraz, stejně jako možnost povýšení omezeného tolerančního postavení v současnosti. Když proto velenický farář G. Šoltéz v říjnu 1848 vzpomínal na vydání Tolerančního patentu, neomezil se jen na kritiku předtolerančního útlaku a obvyklé díky císaři Josefovi, nýbrž zdůraznil přání, ať „se Slavnost Toleranční v slavnost konstituční promění“, naději na institucionální vyrovnání reformovaných katolíků a na budoucí růst této církve na úkor „středověkého“ katolicismu.⁸⁸ Anonymní brožura *Upřímné slovo ke katolickým křesťanům od jednoho českého evangelíka* z roku 1849, zabavená B. V. Košutovi, dokonce otevřeně nabádala katolíky k přestupům.⁸⁹ V průběhu revoluce roku 1848 se projevila široce založená (i když nakonec neúspěšná) snaha některých protestantských duchovních o „re-protestantizaci“ českého národa, související s odstraněním tolerančních omezení a pokusem o spojení obou církví. Zatímco poslední uvedený motiv se mohl odvolávat na pruskou církevní unii u příležitosti třicetileté výročí luterské reformace, radikální duchovní jako reformovaný B. V. Košut či luterán J. Růžička chtěli jít ještě dál, hodlali využít vzniklého národně-historického vědomí a liberálního



Obr. 9. Reformovaný kazatel Bedřich Vilém Košut (1819–1893), nejhalasnější proponenti spojení českých protestantských církví a jejich rovnoprávnosti během revoluce roku 1848. Dobová knižní ilustrace.

ho postavení v současnosti. Když proto velenický farář G. Šoltéz v říjnu 1848 vzpomínal na vydání Tolerančního patentu, neomezil se jen na kritiku předtolerančního útlaku a obvyklé díky císaři Josefovi, nýbrž zdůraznil přání, ať „se Slavnost Toleranční v slavnost konstituční promění“, naději na institucionální vyrovnání reformovaných katolíků a na budoucí růst této církve na úkor „středověkého“ katolicismu.⁸⁸ Anonymní brožura *Upřímné slovo ke katolickým křesťanům od jednoho českého evangelíka* z roku 1849, zabavená B. V. Košutovi, dokonce otevřeně nabádala katolíky k přestupům.⁸⁹ V průběhu revoluce roku 1848 se projevila široce založená (i když nakonec neúspěšná) snaha některých protestantských duchovních o „re-protestantizaci“ českého národa, související s odstraněním tolerančních omezení a pokusem o spojení obou církví. Zatímco poslední uvedený motiv se mohl odvolávat na pruskou církevní unii u příležitosti třicetileté výročí luterské reformace, radikální duchovní jako reformovaný B. V. Košut či luterán J. Růžička chtěli jít ještě dál, hodlali využít vzniklého národně-historického vědomí a liberálního

⁸⁶ J. Blahoslav, *Život Jana Augusty*, s. v.

⁸⁷ *Vit Vlas, Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha 1993, s. 229–230. Srov. *Radomír Malý*, *Religiozita v dramatu Českého[ní] národního obrození*. Frýdek-Místek 2003.

⁸⁸ *Gerson Šoltéz*, *Poslední Tolerance*. Kázání ... w den slavnosti Tolerance. Praha 1849, s. 22–23.

⁸⁹ J. Lukášek, *Bedřich Vilém Košut a náboženské poměry v revoluční době roku 1848 a za vlády absolutismu*. Praha 1927, s. 89–90.

odporu vůči katolíky nově nastoupené (druhé) konfesionalizaci⁹⁰ ve prospěch vlastních církví, resp. případně nově zřízené církve Českobratrské.

Liberální protikatolicismus institucionálně podporovaný protestanty představovala například pod pseudonymem vydaná kniha *Početí roku 1620...* s příznačným podtitulem „řádných jezuitů v Čechách a na Moravě“, podávající nacionálně vyhrcozený přehled českých náboženských dějin a jednoznačně odsuzující protireformační působení ve prospěch husitské periody českých dějin.⁹¹ Češi v ní byli vyliční jako kdysi demokratický a mocný národ, jehož zlatý věk nastal v období údajné posthusitské náboženské tolerance a byl pak udušen jednak vlivem německé vojenské a politické moci, jednak působením protireformačního jezuitského katolicismu. Možnost úniku z tohoto „dvousetletého otroctví“, úniku, který by zároveň pomohl všem slovanským národům,

podle autora přineslo až národní obrození v první polovině 19. století a následný politický vývoj, jenž by však měl dále směřovat k demokracii a národnímu vyrovnání, k lepší lidové osvětě a ne-li konfesionalní změně, tedy alespoň k důkladné reformě katolické církve. Vysokomýtského spisek však rozhodně nezůstal osamocen, vedle mnoha dalších J. Malý přispíchal s (umírněnějším) vyjádřením Rudolfova Majestátu a konsekventních církevních záležitostí,⁹² zatímco další anonymní autor (podle Malého K. Sabina) v prostředí německého katolicismu vydal oslavný životopis Husův.⁹³ Podobně proti soudobému katolicismu brojil třeba L. Ritter von Rittersberg, který se současně zastával „zvláště ubohé české církve Helvetského vyznání v Praze“, tj. B. V. Košuta,⁹⁴ a mnozí další, Havlíčka a Klácela nevyjímaje.

Část protestantských duchovních tak na konci čtyřicátých a na počátku padesátých let 19. století v intencích aktualizací racionalistické teologie nabídl emancipační roli se/nově vytvořenému národu koherentní alternativní pohled na své vlastní dějiny.⁹⁵ K jeho podpoře měly sloužit jednak



Záměr záměť v Hospodina. Tě, kteří se zkrátí
přesvědčí, a proto-ovčím bji budau.

Záměr záměť v Hospodina. Tě, kteří se zkrátí
přesvědčí, a proto-ovčím bji budau.

Obr. 10. Titulní obrázek z modlitební knihy B. V. Košuta, vydané jeho bratrem Benjaminem, na reformovaného faráře docela „modlářský“.

⁹⁰ K pojmu druhá konfesionalizace viz alespoň *Olaf Blaschke*, Argumenty pro zavedení pojmu „druhé konfesionalní období“, *Teologický sborník* 4, 2001, s. 8–24.

⁹¹ *Antonijn Hlaváček*, *Teologický sborník* 4, 2001, s. 8–24.

⁹² *Antonijn Malý*, Vymození Rudolfova Majestátu od stavů českých roku 1609. Praha 1850.

⁹³ *Ján Hus z Husince*, Lipsko 1846. Viz *Riegrův Slovník naučný* VIII. Praha 1887, s. 8.

⁹⁴ *L. Ritter v. Rittersberg*, *Kapesní slovníček* I, s. 12; srov. také tamtéž, I, s. 147; II, s. 243–245.

⁹⁵ Poprvé v článku *Církev evangélická a národnost česká*, *Českobratrský hlasatel* I, 1849, 18, s. 69–71. Na toto téma podrobněji *Z. R. Nespřor*, *Náboženství na prahu*, s. 520–530.

historizující protikatolické výtky, směřující především proti Tovaryšstvu Ježíšovu,⁹⁶ ale i poukazy na kulturu českých náboženských emigrantů⁹⁷ a na sounadstatnost protestantského učení s požadavky a výzvami moderní doby. Košut se přitom záměrně stylizoval do podoby jakéhosi novodobého Jana Husa.⁹⁸ V této studii však nebudeme sledovat jeho další vývoj, relativní neúspěch protestantů a transformaci do „romanticko-liberálního“ pohledu na národní historii, nýbrž nové konfesionalizační reakce, které zákonitě vyvolal jak na katolické, tak (po svém pádu) na protestantské straně. Pokud jde o postoj státu, budíž řečeno alespoň tolik, že Protestantické provizorium z roku 1849, které rusilo většinu tolerančních omezení, lze chápat jako snahu vlády vyhovět alespoň části revolučních požadavků, aby nemusela vyhovět všem, zejména potenciálně nebezpečnému propojení české národní identity s protestantismem. Naprostě většinu údů protestantských církví to úplně stačilo.

NOVÁ KONFESIONALIZACE

České apologie katolického náboženství sice v první polovině 19. století směřovaly hlavně proti radikálnímu osvícenství, nicméně měli jsme již možnost vidět, že ve čtyřicátých letech došlo i na „nepravé vlastence“ a znovu také na protestanty. Od „teoretických“ provolání na stránkách ČKD přitom nebylo daleko k činům, resp. k obnovení protiprotestantských literárních polemik, jejichž prvním případem asi byla týnská kázání pozdějšího profesora pastorální teologie Antonína Hory.⁹⁹ Polemika s protestantismem, resp. důkaz, že jediná katolická církev má právo na toto označení, však ani tolik nesloužila boji interkonfesijnímu, jako spíše protiliberálnímu. Hora se vyrovnával hlavně s antipodickými argumenty, že žádná církev není od Boha, a naopak že Bůh je původcem všech, k nimž toho času (jště) nevedl protestantský boj za získání českého národa, nýbrž laxní postoviscenský nezajímá o dogmatiku a církevnictví. Jak tuto epochu charakterizoval J. Jakubec, „v Čechách tkvěl na mysli předních duchů – mezi nimi bylo i dost kněží – hloub historismus a z něho také povědomí o dějinném významu alespoň Husa a husitství ... [a zároveň] u jungmannovců patřil ne-li odpor, alespoň lhostejnost k dogmatům a ke konfesijním znalostem k názoru životním“.¹⁰⁰ Katolická apologetika se oprávněně vnitřně orientovala hlavně proti tomuto „nepříteli“ a současně manifestačně bojovala proti protestantům, jak to pěkně vyjadřoval již název překladového moravského katechismu V. Janelky, *Která Církev jest Církev Kristova? aneb Katechismus o naukách, v nichž Církev protestantská od katolické odstupuje*.¹⁰¹

Potíž tohoto „zabíjení dvou much jednou ranou“ nicméně byla v tom, že let každé z nich sledoval vlastně jen dočasně podobnou trajektorii, nehledě na skutečnost nebez-

⁹⁶ Např. *Českobratrský hlasatel* 1, 1849, s. 539–540.

⁹⁷ Tamtéž, s. 348, 356–357.

⁹⁸ *Milan Hlaváček*, *Konflikt skrytý v toleranci*. Církev a stát v předbreznové době, in: *Zdeněk Hojda – Roman Práhl* (edd.), *Bůh a bohové*. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Praha 2003, s. 139–144, zde s. 142.


⁹⁹ *Antonijn Hora*, *Není církev jako církev! Která vede k spasení? Praha 1842.*

¹⁰⁰ *Ján Jakubec*, *Dějiny literatury české II*. Praha 1929–1934, s. 620.

¹⁰¹ *Která Církev jest Církev Kristova? aneb Katechismus o naukách, v nichž Církev protestantská od katolické odstupuje*, vyd. *Wincenc Janelky*. Holomaut 1845.

**Řeč má pravdu,
nekatolijf — čili katolijf?**

Katechismus
ob
Pantaleonem Neumannem,
přeloženém z německého katechismu, vydaném v Praze
u Kallina-Grony



Státním Dědictvím Svatojánskýho
širo 1851. Číslo XXVIII.
Cena 10 fr. na řádek.

1851
Tiskárna Dědictvího Kallina-Grony v Praze
Svatojánskýho 1851. Číslo XXVIII.
Cena 10 fr. na řádek.

Obr. 11. Katolická polemika proti protestantům z poloviny 19. století.

mi. Právě proto mohl ve svých kázáních oslovovat relativně široké publikum a mohl se dovolávat i některých revolučních národních programů blízkých katolických kněží, aniž by tím dal nejmenší šanci katolické církvi jakožto instituci. S podobnými protikatolickými argumenty ostatně ještě dříve přišli tzv. němečtí katolíci, kteří svou kampaň do českých zemí orientovali především na husitsko-protestantskou památku.¹⁰² Liberálové, přející si rozchod s církví (Sabina), nebo alespoň její důkladnou reformu (Havlíček) ovšem se svými reakcemi nezůstali nijak pozadu.

Nehledě na tyto problémy, resp. jim navzdory, se však zejména nově založené Dědictví

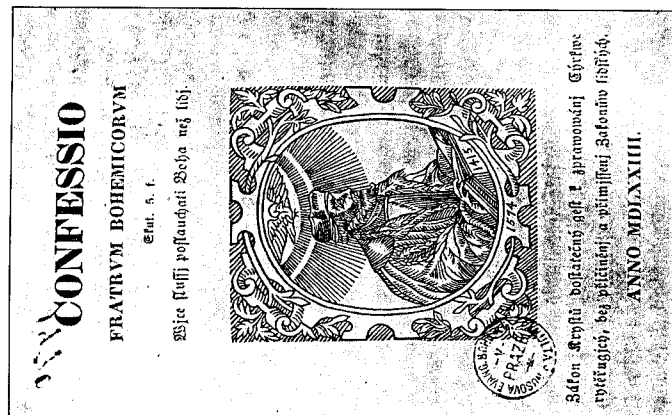
¹⁰² Košutova kázání a jejich sociální recepce byly zaznamenány prostřednictvím policejního sledování od května 1850 do října následujícího roku, z protokolu pořídil výtahy J. Lukášek, K dějinám doby tolerancí, s. 7–103.

¹⁰³ Tamtéž, s. 11, 14.

¹⁰⁴ Stručný přehled dějepisu a rozdílu učení a náboženství evangelického a římsko-katolického. Nördlingen 1844; z německokatolických tiskáren dále vycházely např. spisy Komenského, Rosacíny ad. K vlivu německého katolicismu v Čechách a na Moravě viz J. Lukášek, Josef Růžička – jeho život a dílo, Příspěvek k dějinám evangelické církve v Praze. Praha 1929, s. 169–171; *František Roubík*, Český rok 1848. Praha 1948, s. 34. Viz také *Kristina Kaiserová*, Kontexty myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století. Úvaly u Prahy 2003, s. 39.

svatojanské orientovalo právě na rozšiřování katolické protiprotestantské propagandy, v níž v polovině 19. století prosul především Pantaleon Neumann, ke katolické apologii přiznačně „konvertující“ od vlastivědných spisů. Neumannův katolický katechismus z roku 1850¹⁰⁵ (viz obr. 11) se proto vydal ve slépejích již zmiňovaného katechismu Janalíkova. Neumann hned v úvodu zdůraznil, že „v 16. století po K. Lutr a Kalvin mnohé pravdy z křesťanské katolické víry vypustili, mnohé porušili, a tak víry nové zavedli, které jména jejich nesou“,¹⁰⁶ načež následoval exkluzivistický, dogmaticky pojatý rozbor „správnosti“ katolického učení vzhledem k oběma protestantským, pojednávající o rozdílech v chápání tradice, kněžského svěcení a dalších svátostí, soteriologie, predestinace, kultu svatých a liturgických obřadů. Zatímco krátce potoleranční (i starší) katolické polemiky na protestanty útočily „světsky vpravlňované“, např. obviňováním zakladatelů reformace ze sexuální zádostivosti, Neumannova díla lze srovnávat spíše s teologicky vyspělým, proto však ne méně demagogickým Institutem. V dialogu *Lutr, jak stál pro víru a církev katolickou* totiž na sebe vzal obtížný úkol „dokázat“, že doktor Martin vlastně svého vystoupení litoval a katolické instituce zavřené protestanty chválili.¹⁰⁷ Čtenáře samozřejmě nabádal, aby v samospasitelné církvi setrvali či se do ní vrátili, aniž pochyboval například o tom, že Luther vždy, když hovořil o Kristově Církvi, měl na mysli církev římskou. Všeobecně zaujetí pro boj se „zjevným nepřitelem“, početné malými protestanty, nicméně vedlo k tomu, že katolíci apologeti poněkud ztráceli ze zřetele liberální většinu národa a jejich působení tímto směrem nemělo adekvátní dopad. I Neumann se sice kupříkladu v konkrétní otázce pojmání zpovědi dostal k potřebě „vědeckého svědectví“ o významu této svátosti, avšak jednak tím myslil jen „stranu protivnou“ – protestantské teologii, a zadruhé jeho argumentace notně připomínal situaci, kdy Svědkové Jehovovi dokazují „vědeckost“ vlastních náboženských představ.¹⁰⁸ Cesta do „katolického ghetta“, o níž nám leccos pověděl M. C. Putna,¹⁰⁹ tím byla otevřena.

Ambiciózní a za stávající situace nespílitelný plán na propojení národní české identity



Obr. 12. Sluníčkové vydání bratrské konfese z roku 1848 mělo ukázat, že Jednota bratrská i česká reformace jako celek byly ve své podstatě luterské.

¹⁰⁵ *Pantaleon Neumann*, Kdo má pravdu, nekatolijf – čili katolijf? Praha 1850. Viz také *Týž*, Zůstanu katolickými, Praha 1850.

¹⁰⁶ *Týž*, Kdo má pravdu, s. 3.

¹⁰⁷ *Týž*, Lutr, gak stál pro víru a církev katolickou. Praha 1850.

¹⁰⁸ *Týž*, O Zpovědi. Praha 1851, s. 99–102.

¹⁰⁹ M. C. Putna, Česká katolická literatura, zejm. s. 145n.

s identitou protestantskou na druhou stranu vyvolal protichůdné reakce i mezi samotnými protestanty. Nadšení pro Košutův a Růžičkův projekt totiž ani v letech 1848–1849 nesdíleli všichni, nebo si unii obou církví představovali spíše jako „náležitě“ převládnutí vlastní konfese. Pražský měšťan J. Sluníčko, který v roce 1848 vydal bratrský *Počet z víry* s Lutherovým, Melancthonovým a dalšími schváleními z řad augšburských teologů (viz obr. 12), tak učil jednak proto, aby si čeští protestanti i česká veřejnost jako celek uvědomili vlastní bratrskou minulost, ale zároveň proto, aby ji identifikovali se soudobým pravověrným luterstvím.¹¹⁰ Naopak zase Kubešův helvetský katechismus z téhož roku sice hovořil o evangelické církvi, ale mluvil ji výlučně církve reformované.¹¹¹ Vůči příslušníkům jiných konfesi nebo i náboženství sice vyzýval k toleranci, avšak stejně jako zmínované katolické katechismy z téže doby se zabýval především přesným věroučným rozhraněním různých typů křesťanství. Poněvadž šlo o dílo vycházející ze starší tradice, resp. sepsané před nástupem protestantské konfessionalizace, hlavní polemiku autor vedl proti katolicismu. To se však brzy mělo změnit.

Když totiž projekt protestantské unie a rostoucího vlivu v národně uvědomělé společnosti nespěl, dostala slovo nová konfessionalizace, snažící se o hlubší upevnění luterského/reformovaného pravověří. Na luterské straně k ní docházelo především prostřednictvím D. B. Molnárových edičních činností, dále zejména Löheho výkladu k Lutherovu *Malému katechismu*, ostře pravověrného *Meklenburského katechismu* atd.¹¹² Druhá konfessionalizace však zároveň nepochoybně byla reakcí na seznání relativně malé pravověrnosti dosaďadního českého protestantismu, která i v pozdější Toleranční době vedla k neshodám mezi faráři a jejich sbory, nebo k nezájmu laiků o vlastní náboženskou aktivitu. Pro tento výklad by svědčila skutečnost, že to byl právě Molnářův bratr, křesťický farář a. v. a dlouholetý český superintendant M. J. Molnár,¹¹³ kdo si ve Vidni stěžoval na skutečnost, že „náš lid nemá ducha Kristova, on nemá žádné náboženství, u nás jsou nejvíce Adamiti“.¹¹⁴ Druhý z Molnářů se pak přijetím radikálního novoluterství pravděpodobně snažil o revizi tohoto stavu, byť to zákonitě vyvolávalo odpor značné části církevníků. Novoluterství a později i reformovaná konfessionalizace ve svém duchu reinterpretovaly i dějiny české reformace, především Jednoty, na niž oba směry podle svých představitelů navazovaly. Jak již bylo uvedeno, J. Sluníčko na jedné straně soudil, že bratrská konfese nebyla něž variantou Augustany, zatímco F. Šádek na straně druhé nárokoval bratrské dědictví výlučně pro reformované. Vyvrcholením znovu vzniklých konfessionalizačních polemik se pak stalo opětovné vydání Bogislava v roce 1874,¹¹⁵ zatímco k jejich postupnému zániku došlo až díky opětovnému příklonu k nacionalizované ideji českobratrství před první světovou válkou a v jejím průběhu. Stejně jako v případě českého národa jako celku o necelých sto let dříve se totiž objevil nový nepřítel, identifikovaný ne už konfessionálně, nýbrž

nacionalně. Zuberťův oprávněný postulát, že „v 19. a 20. století ... se idea konfesi přelila do nacionalismu“¹¹⁶ převážně ovšem ve svém negativním působení, tak postupně s opouštěním „šhetta druhé konfessionalizace“ zasáhl i zbývající české protestanty a ještě později katolíky, o nově zrozené Církvi československé nemluvě. To už je však „úplně jiná pohádka“.

ZÁVĚRY

Novodobý český Sion, jak si protestanti rádi říkali, nebyl po vzoru Chelického trpělivým beránkem nastavujícím druhou tvář, ale docela bojovným společenstvím – nadto konfessionálně rozděleným na dvě nestějně velké části, i když je pravda, že značná část jeho bojů měla obranný charakter. Na předcházejících stránkách jsme sice sledovali pouze literární polemiky Toleranční doby, ale i v nich bylo skryto nemálo jedu, podivných argumentů i zjevných dezinterpretací. Jejichž jediným cílem bylo obhájit vlastní vyznání (téměř) za jakoukoliv cenu. Tato „nenáležitost“ i další důvody jistě později vedly k rychlému zapomnění, k tomu, že tyto polemiky zapadly, jako bychom proměně konfessionalizačního náboženství do jeho moderních podob mohli rozumět i bez nich. Nemohli.

Přestože cíle osvicenských reformátorů byly právě opačné, první reakci, již náboženská tolerance na konci 18. století vyvolala a kterou na čas spolumožnilo i omezení cenzury, byl katolický boj proti nově povoleným vyznáním. Jeho jediným cílem byla jejich dehonestace a popření, což mělo zabránit „odpadání“ od samospasitelné víry. I když proti tomuto boji zasahovaly státní orgány a později (asi i vlivem veřejného mínění) se stal přinejmenším teologicky náležitějším, na jeho vymizení měla hlavní podíl skutečnost, že nebylo proti komu bojovat. České toleranční církve se ukázaly slabé a málo žádoucí, zatímco osvicenský a později obrozenský katolicismus se jim alespoň v některých ohledech chtít nechtě přiblížoval. Než k tomu došlo, katolické polemiky ovšem nenechaly chladnými právě zrozené protestanty. Jejich obrany pak přecházely ve vzájemný boj, protože nebylo-li možné nabídat katolíky k přestupům (k těmž ostatně vedl zákaz kázat komukoliv mimo vlastní věřící), vzájemně rozhraničování se mohlo dít jen mezi luterskou a reformovanou církví. I ono po čase ustalo, protože hlavní rozhodnutí již padlo (zhruba třicetivíťově ve prospěch kalvinistů), z nezájmu publika, a možná také proto, že neměl kdo bojovat. Toleranční církve totiž kvalitními teology neoplyvaly (ale český katolicismus první poloviny 19. století také ne, do jisté míry i z týchž důvodů – podvázání styku s cizinou) a apologetická literatura, již do té doby vytvořily a která teologicky stála na bytelnějších základech než katolická, v naprosté většině pocházela z ciziny. Ať už šlo o aktualizovaná starší díla, spisy významných soudobých bohoslovců nebo i právě příšeďších pastorů, jež do povědomí českých protestantů nově implantovaly bratrskou a husitskou tradici (v majoritním katolickém táboře se totéž podařilo obrozencům a osvicencům, alespoň zpočátku většinově také kněžím), nic z toho v následujícím století nebylo následováno. Úpadek mezikonfessionálních bojů, charakteristický pro „středovou fázi“ Toleranční doby, nebyl (alespoň na teologické rovině, sousedské vztahy jsou jiná záležitost¹¹⁷) ani tak důsledkem rostoucí tolerance,

¹¹⁶ R. Zuber, *Osudy II.*, s. 454.

¹¹⁷ K tomu viz např. *Alice Veltrouš*, *Skladba obyvatelstva na tzv. státních statcích roku 1802*, Historická demografie 29, 2005, s. 109–137, zde zejm. s. 118–124.

¹¹⁰ Jan Sluníčko (ed.), *Confessio fratrum bohemicorum...* Zákon Krystův dostatečný gest k zprawowanju Cýrkwe ryteřující... Praha 1848, s. i–xiv.

¹¹¹ *Matěj Kubeš*, *Katechismus křesťanský pro mládež ewangelickou*. Praha 1848, zejm. s. 34–54.

¹¹² *Wilhelm Lohé*, *Malý katechismus Doctora Martina Lutthera*, vyd. *Daniél B. Molnár*. Praha 1853; srov. *Rudolf Řičan*, *Vyznání a vyznavači. Z historie českého protestantismu XIX. století*. Praha 1940, s. 41.

¹¹³ K rodinným poměrům farářské rodiny Molnářů a jejich vlivu na české luterství té doby viz *Jan Toul*, *Jubilejní kniha českobratrské evangelické rodiny. K 150letému výročí Tolerančního patentu 1781–1931*. České Budějovice 1931, s. 125–127.

¹¹⁴ *Českobratrský hlasatel* I, 1849, 68, s. 372.

¹¹⁵ R. Řičan, *Vyznání a vyznavači*, s. 61.

jako spíš ostantativního nežámu a intelektuální neschopnosti polemizovat, případně snad i cenzurních zásahů „shora“.

Rozorávání „role národní“ (fáze B národního obrození v terminologii M. Hrocha), které přeci jen k nějaké vzájemné spolupráci vést muselo, nicméně mezi částí katolického kléru vyvolalo oprávněné obavy. Zčůrazňování Husovy a husitské katolicity, vlivu a významu předbělohorské české kultury na úkor té pozdější atd. nemohlo zakrýt přeci jen větší blízkost nekatolických vrcholů českých dějin soudobému protestantismu, i když ten dlouho neměl na to, aby to sám připomínal. Zvolna se vzdávající kritika/snaha o reformu římské církve, již bychom mohli srovnat s pozdějším německým hnutím *Los von Rom*, v Čechách a na Moravě (na rozdíl od Německa) sotva mohla vést do jiných církví, ale většinové konfesi proto nebyla méně nebezpečná. Potíž byla jen v tom, že katolíci špatně odhadli nepřitele. Druhá konfesionální strategie, k níž na katolické straně začalo docházet počátkem čtyřicátých let 19. století, proto dlouho – „ze zvyku“ – bojovala proti protestantům, aniž si všimla, že jí utíká většina lidu. Rodící se veřejné mínění jednak už nebylo tak hloupé, aby k jeho uspokojení stačily kdysi užívané protiprotestantské argumenty, a zároveň dobře rozumělo protestantským obranám, i když na luterskou či kalvínskou (nebo jakoukoliv jinou) víru přestupovat nechtělo. Katolická druhá konfesionální strategie vlastně cířev zahnal do obranného, sice pevného, ale pramálo přitažlivého postavení, z nějž nevedly ani jiné nacionálně historické argumentace a legítimizace.¹¹⁸ Situaci však plně neodhadli ani protestanti. Velkým činem revolucionářů roku 1848, i v tomto případě se opírajícím o zahraniční vzory (němečtí souvěrci, ale i tzv. německý katolicismus), byl přechod z obrany do útoku – využití odporu vůči katolické konfesionální strategii k prosazení vlastního programu teologicky volné „re-protestantizace“ českého národa na základě českobratrské ideje. Národ však o tak velké činy zjevně nestál, stejně jako jim bránili stannými věřící i mnozí (tehdy) „méně viditelní“ duchovní obou protestantských církví. Jen co uspokojili své požadavky na formální zrovnoprávnění s katolicismem, k němuž došlo částečně již protestantským provizoriem (1849) a definitivně Protestantickým patentem (1861), dostala i na protestantské straně volný průběh nová konfesionální strategie, která o církevní unii natož o dalším nechtěla ani slyšet.

Katolická, helvetská i augsburská teologie měly v 19. století dvojitou možnost, buďto se dát osudem vést, nebo se jím nechat vléci. Bohoslovci všech vyznání zvolili po jistých peripetických druhou možnost, nové konfesionální rozhraničení,¹¹⁹ které slibovalo věrnost vlastním teologickým názorům, avšak vedlo k dechristianizaci velké části národa, jež je odmítla. Pro křesťanství následujícího století se naopak staly charakteristickými pokusy napravit tento stav teologickou liberalizací a nacionalizací, vedoucí ke spojení obou protestantských církví do Českobratrské církve evangelické, ke vzniku Církve československé (husitské) a nakonec i k zásadním změnám uvnitř římského katolicismu. Jejich výsledky však nebyly, alespoň pokud jde o církevní zbožnost, o nic lepší.¹²⁰ Je jistě otázkou, jakou cestou se církevní (ale už i necírkevní) křesťanství vydá dál – avšak tu *jako dějepisci* nemusíme řešit.

¹¹⁸ *Petr Pabíran*, *Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století, Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny* 7, 2005, 1–2, s. 93–99.

¹¹⁹ Podobný vývoj proběhl i na Slovensku, viz *Jozef M. Hurban*, *Církev Ewangélicko-Lutheránska w její wnitřních zřivlech a bojích na světe se zvláštním ohledem na národ slowenský... Skallice 1861*, s. vii.

¹²⁰ K sociologickému zhodnocení současné české religiozity viz *Z. R. Nešpor* (ed.), *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha 2004.