

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**EMIGRACE, INTEGRACE A MISIJNÍ STRATEGIE
MORAVSKÝCH BRATŘÍ V 18. STOLETÍ**

Alena Konečná

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Antropologie

Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Bakalářská práce

**EMIGRACE, INTEGRACE A MISIJNÍ STRATEGIE
MORAVSKÝCH BRATŘÍ V 18. STOLETÍ**

Alena Konečná

Vedoucí práce:

Jakoubková Budilová Lenka, Mgr. Ph.D.

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Poděkování

Chtěla bych touto cestou poděkovat hlavně mému manželovi, že trpělivě a snad i rád se mnou neustále diskutuje, i když jako můj spolužák má svých starostí nad hlavu. Za diskuze a připomínky ohledně mé práce jsem vděčná i několika mým milým přátelům a kolegům. Mé poděkování patří i paní doktorce Lence Jakoubkové Budilové hlavně za to, že mě od počátku naší spolupráce podporovala v mnou zvolené formě práce a plně mi ponechala, pro mě velmi důležitou, osobní invenci. Svým dvěma dospívajícím dětem děkuji, že se mnou zas až tolik nediskutovaly a snažily se být na svůj věk poměrně v klidu, abych mohla tuto práci dopsat. Celé své rodině pak děkuji hlavně za neuvěřitelnou, nezištnou a podle mého názoru ničím nepodloženou víru v mé schopnosti, což je pro mě stále největší motivací.

Obsah

1 ÚVOD

1.1 Cíl práce	7
1.2 Seznámení s tématem	7
1.3 Metody a prameny	9

2 JEDNOTA BRATRSKÁ

2.1 Stručná historie Jednoty bratrské	12
2.2 Život v řádu a kázni	16

3 EMIGRACE MORAVANŮ DO SASKA V 18. STOLETÍ

3.1 Nový domov	18
3.2 Život v bratrské komunitě	21

4 MORAVSKÉ MISIE

4.1 První úvahy o dalekých misijních cestách	27
4.1.1 Ujasnění pozice moravanů	29
4.2 Vybrané misijní oblasti	31
4.2.1 První významná misie do zámoří	32
4.2.2 Grónsko	34
4.2.3 Amerika	37
4.2.4 Tibet	39
4.3 Vnímání moravských misí	41

5 ZÁVĚR	46
6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	
6.1 Použitá literatura a internetové zdroje	50
6.2 Přednáška a filmy	53
7 RESUMÉ	54
8 PŘÍLOHY	55

„Neexistuje žádný člověk, žádný národ, žádné náboženství, žádná zkáza ve světě, jež by ohni Ježíše Krista mohly odolat, protože jiskry létají okolo a chytit může vše.“ Zinzendorf 1742 (Peter Zimmerling 1999: 123)

1 ÚVOD

1.1 Cíl práce

V této práci se budu zabývat způsobem života a misijním postojem moravských bratří. Pokusila bych se život těchto emigrantů a misionářů spojit s antropologickými aspekty. Zaměřím se na to, jak je v jejich počínání formovala doba, ve které žili. Pokud se mi to podaří, prostřednictvím textu zaznamenám, do jaké míry jsme ovlivňováni zaběhnutými představami a výslednými pocity při hodnocení minulosti a nakolik je předkládaný obraz té doby postaven na reálném základu. Můžeme dnes pochopit hloubku náboženského přesvědčení o tehdejších misijním poslání?

Zajímavá je i otázka, jak mohli tito prostí lidé zprostředkovat něco naprosto neznámého, jako byla víra v jednoho Boha, lidem s absolutně odlišnými kulturními vzorci.

1.2 Seznámení s tématem

Na konci léta roku 2012 jsem navštívila svého bratra Petra žijícího v německém městečku Karben. Tato sympatická obec se nachází v blízkosti metropole spolkové země Hesensko, města Frankfurtu nad

Mohanem. Měli jsme naplánováno pár výletů a mezi nimi byla i návštěva nedalekého hradu Ronneburg, pocházejícího ze 13. století. Den před jeho návštěvou jsme se o něm chtěli něco málo dozvědět. A právě čtením historie a pak samotným navštívením hradu Ronneburg začíná má zvědavost a následná cesta po stopách lidí, kteří zde krátce žili, celý svůj život zasvětili své víře a misijnímu putování a byli schopni se vzdát všech hmotných statků a žít v souladu s lidmi, jejichž kultura, normy a hodnoty i způsob jednání jim museli být zpočátku velmi nejasné. Zaujala mě skutečnost, že těmito misionáři byli prostí lidé, ne žádní vysvěcení kněží. Jednalo se prý o řemeslníky a bývalé sedláky, kteří se na misie vydávali vybaveni jen Biblí a svým zapálením pro společnou myšlenku. Začala jsem více pátrat po identitě těchto „Herrnhuter Brüdergemeine“.¹ K mému překvapení jsem zjistila, že se jednalo také o emigranty pocházející z Českých zemí. Při samotné návštěvě hradu jsme se dozvěděli, že skupinka těchto věřících žila také několik let v osadě Herrnhag, vzdálené od Ronneburgu jen několik kilometrů. Zkusili jsme se tam při svém putování také zastavit a našli jsme zde několik velmi hezky udržovaných domů v péči tří rodin. Zdejší správce nám sdělil, že on i místní rodiny se hlásí k historickému odkazu české Jednoty bratrské, a jsou členy církve Brüder-Unität, jež v Hesensku čítá dnes okolo 250 členů.

Přišlo mi osobně velmi zvláštní, že o této skupině osob, která pochází z Moravy, jsem nic nevěděla a dozvídám se o ní právě tímto způsobem a na tomto místě. Ano, Jednota bratrská je v Čechách samozřejmě známá, ale v době totality, kdy jsem navštěvovala střední školu, jsme se v dějepise rozhodně neučili o žádných protestantských skupinkách nelegálně emigrujících, byť v 18. století, do Německa a následně do celého světa, dokonce až do Grónska nebo Tanzanie. Ale jak je možné, že jsem o životě těchto moravských misionářů doposud

¹ Herrnhutští bratři – překlad z němčiny.

neslyšela? O důvodech mé neznalosti dnes můžu jen spekulovat. Bude to možná tím, že jsem nikdy nebyla vedená ke křesťanské ani jiné víře. Celý život žiji v pohraničí Západních Čech a Severní Moravu jsem zatím nenavštívila. Lidé jsou dnes zvyklí vnímat příslušnost k národu nebo etniku. Za jeden z ukazatelů příslušnosti je většinovou společností považován jazyk a tito moravští emigranti ve své většině mluvili německy. Měli hlavně německé předky, ale někteří byli i ze smíšených česko-německých rodin.

Současný protestantský teolog a kazatel Jednoty bratrské Pavel Černý se vyjadřuje k tomu, jak dnes u nás vnímají křesťané misie a evangelizaci: „Je třeba přiznat, že v českém prostředí již samotná slova misie a evangelizace, nejsou samozřejmá. Může to být jeden z pozůstatků dlouhé doby života našich církví v totalitním prostředí, kdy byly zachovávané limitované náboženské svobody pro liturgické projevy církve uvnitř kostelů a modliteben. Církvím nebylo dovoleno konat mnoho na veřejnosti. Církve a jednotlivé sbory si postupně zvykly starat se více o sebe, než konat misijní a evangelizační službu. Někteří křesťané dosud jen při vyslovení termínů misie a evangelizace reagují antagonisticky, až štítlivě, a považují je za určitý anachronismus“ (Černý 2011: 1). Tento pohled je jistě také jedním z důvodů neznalosti této významné misijní historické epochy mezi současnou českou veřejností.

1.3 Metody a prameny

Při mé práci jsem se snažila poskládat z různých publikací obraz náboženského života jednotlivců i skupinek, jež jsou svými názory a pravidly formovány a zcelovány do organického tvaru a struktury. Použila jsem k tomu metodu zpracování sekundárních dat. Z dopisů a životopisů uveřejněných v různých publikacích, které jsem v průběhu práce přečetla, se částečně vyjevovala kultura všedního dne těchto misionářů.

Vyhledávala jsem zmínky o tom, nakolik se moravští bratři snažili poznat odlišné zvyky, normy a hodnoty, a do jaké míry a jestli vůbec se začleňovali do majoritní společnosti. Také jsem se snažila najít nějaké konkrétní příklady, jakým způsobem misionáři zprostředkovali evangelium v místech, kde jim zpočátku nikdo nemohl rozumět. Další použitou metodou je analýza textů, které mají antropologický přesah a jsou dostupné v renomovaných časopisech u nás i v zahraničí. Seznámila jsem se i s několika teologickými pracemi a přečetla jsem i pár prací z oblasti historické antropologie. V teoretizujících úvahách vycházím z prací známých sociálních a kulturních antropologů.

Publikace, zabývající se touto problematikou, vycházejí hlavně z písemných pramenů, jakými jsou deníky osad či komunit. Jak uvádí Křížová (2007), zachovaly se převážně v opisech a výňatcích, které byly součástí zpráv Jednoty a dokonce se v určené dny a hodiny předčítaly shromážděným členům církve. Tím pádem představovaly významné pojítka církve rozptýlené po celém světě. K nejvýznamnějším patřil deník herrnhutské obce, jehož originál byl bohužel zničen při požáru v roce 1945, a jež se dochoval právě v opisech a výňatcích, které jsou v archivu Jednoty v Herrnhutu.

Zde bych ještě ráda ujasnila pojmy, označující popisovanou církev a její členy. V použité literatuře panuje nejednotnost ohledně psaní velkých či malých počátečních písmen, ale také ohledně samotného názvu církve. Jedná se především o označení *moravané*. V tomto případě sdílím pohled Markéty Křížové, která tento termín píše „s malým počátečním písmenem vzhledem k tomu, že označuje příslušnost k církvi, nikoli příslušnost etnickou či teritoriální“ (Křížová 2007: 195). *Moravané* s velkým počátečním písmenem tudíž píši jen v těch případech, kdy jde o vyjádření vztahu k rodné zemi. Je třeba podotknout, že již pět let po založení Herrnhutu nejméně polovina jeho obyvatel pocházela odjinud, než z Moravy (Peucker 2006: 31).

Název církve je rovněž uváděn proměnlivě. Obtíže s pojmenováním herrnhutské komunity nastaly již brzy po jejím založení, neboť jakákoli návaznost na husitství musela být často vyvracena a nějaký nový název by vyvolal mezi místními obavy ze sektářství. Již od příchodu prvních exulantů se ujal pojem *moravští bratři*, který jednak odkazoval k původní Jednotě bratrské, a pak také zachycoval „skutečnost, že naprostá většina exulantů přišla do Herrnhutu z Moravy“ (Štěříková 2009: 140). Herrnhutské počátky jsou někdy uváděny jako založení Obnovené jednoty bratrské (Svoboda 2007). V současnosti je církev s celosvětovou působností, hlásící se k odkazu Jednoty bratrské, označována jako Moravská církev – Moravian Church, Jednota bratrská – Unitas Fratrum, Brüder-Gemeinde či Moravští bratři – Moravian Brethren, Mährische Brüder (Unitas Fratrum 2014).

2 JEDNOTA BRATRSKÁ

2.1 Stručná historie Jednoty bratrské

Založení Jednoty bratrské spadá do období po husitské revoluci, které bylo stále ještě nábožensky a politicky poměrně neklidné, avšak mocenské i teologické střety již probíhaly více na poli diplomacie než na bojišti. V polovině 15. století působily v Čechách a na Moravě mnohé nevelké skupiny, které považovaly Basilejská kompaktáta – ujednání mezi basilejským koncilem a zástupci husitských Čech z roku 1436 – za příliš nedůstojný kompromis a kališnickou církev za příliš smířlivou vůči Římu. Většina z nich po vzoru valdenských či původních táboritů odmítala násilné prosazování vlastní víry a za jedinou autoritu pokládaly *Nový zákon*. V mezilidských vztazích prosazovaly nenásilí, vyžadovaly chudobu církve a odmítaly zásahy světské moci do otázek víry (Čornej, Bartlová 2007: 188). Jednou z těchto skupin bylo společenství, vedené bratrem Řehořem, hospodářským správcem kláštera Na Slovanech.

Tehdejší zemský správce Jiří z Poděbrad byl rozhodným zastáncem dojednaných smluv a nepřipustil vznik jakékoli nové církve ani nemohl ignorovat působení rozličných sekt. Ve prospěch Řehořovy komunity však zasáhl Jan Rokycana, zemským sněmem zvolený, ale nekanonizovaný arcibiskup pražský. Na sklonku roku 1457 nebo na jaře 1458 získal souhlas, aby se Řehořovo společenství mohlo usadit v Kunvaldu u Žamberka, paradoxně na panství Jiřího z Poděbrad, který byl v témže roce navíc zvolen českým králem. Zde, v podhůří Orlických hor komunita nebudila nežádoucí pozornost a zároveň byla daleko od velkých měst zkaženého pozemského světa (Čornej, Bartlová 2007).

Jako rok založení Jednoty se tedy obvykle uvádí letopočet 1457. Vzhledem k uznávání priority Božího zákona před církevní tradicí a jejími

institucemi nebylo možné, aby se začlenily do jakékoli dominantní církve. Radikálním krokem byla volba vlastních kněží v roce 1467, a to losem podle biblického vzoru, „čímž přerušila spojení s církví římskou i podobojí“ (Svoboda 2007: 76). Svého činu se bratři přeci jen zalekli a jednoho z kněží nechali opětovně vysvětit a tím opět navázali na apoštolskou církev. „Jednota bratrská se tak ustavila jako samostatná církev reformačního typu,“ která v době svého založení nedokázala a ani nechtěla získat masovější odezvu (Čornej, Bartlová 2007: 195).

V prvních desetiletích své existence Jednota stála do značné míry na učení Petra Chelčického. Jedná se o již zmiňované záležitosti, jako je nedůvěra ve světskou moc či odmítání násilí, ale především důraz na Písmo jako jediný zdroj křesťanova poznání. Odtud si Jednota nesla nedůvěru ke vzdělání a to až do konce 15. století. „V roce 1494 došlo k rozdělení Jednoty na velkou (světu otevřenou) a malou stránku a k výslovnému uzavření odkazu učitelů Jednoty Chelčického a Řehoře“ (Svoboda 2007:78). Nová generace bratří z městského i univerzitního prostředí Jednotu otevřela světu. Její odpůrci však vyvolali vlnu perzekucí, jež vyvrcholila roku 1508. Zemský sněm tehdy „uzákonil tzv. svatojakubský mandát, zakazující jednotě bratrské veškerou činnost a nařizující jejím členům vstup buď do církve kališnické, nebo katolické“ (Čornej, Bartlová 2007: 556).

Přesto, že byl mandát několikrát obnoven a definitivně byl zrušen až Rudolfovým majestátem z roku 1609, jeho dodržování nebylo výrazně prosazováno a někteří šlechtici drželi nad bratrskými sbory na svých panstvích ochrannou ruku (Čornej, Bartlová 2007: 556). Mezitím, za panování Maxmiliána II., byla roku 1567 na žádost českého sněmu vypuštěna basilejská kompaktáta ze zemských privilegií a v roce 1575 nekatolická šlechta předložila panovníkovi ke schválení Českou konfesi. Toto vyznání víry bylo kompromisem mezi konfesí augšpurskou,

husitskou tradicí a zásadami Jednoty bratrské (*Československé dějiny v datech* 1987: 164, 165).

Od 70. let 16. století se Jednota začala přiklánět ke kalvinismu, v němž nachází odstup od světské moci a větší pochopení pro sborovou kázeň (Svoboda 2007: 78). V tomto období se také Jednota začala vymaňovat z izolace vůči vzdělání. Zásadní postavou tohoto procesu byl vzdělanec a biskup Jednoty bratrské Jan Blahoslav. Svou *Filipikou proti misomusům* (1567) se postavil za vyšší vzdělání bratrských kněží. Jeho vrcholným dílem byl překlad *Nového zákona*, který vyšel poprvé roku 1564. Později se stal součástí *Kralické bible*, která byla vydávána postupně v šesti dílech v letech 1579 - 1594. „V tomto díle Jednota opustila svůj prvořadý zájem o *Nový zákon* a postavila se na úroveň velkým reformačním církvím, krom toho se jazyk tohoto díla stal až do 19. st. vzorem spisovné češtiny. ... [Jednota] definitivně překročila svůj původní rámec společenství žijícího v ústraní a v českých kulturních dějinách zaujala trvale významné místo“ (Svoboda 2007: 80).

V době, kdy byla vydávána Bible kralická, se narodil největší ze vzdělanců Jednoty a její poslední biskup Jan Amos Komenský. V jeho osobě a díle Jednota dosáhla vrcholu svého humanismu a vzdělanosti, ale i konce svého působení v českých zemích. Komenskému bylo vlastní renesanční pojetí člověka, které přiznává člověku možnost povznést se zpět k Bohu; svoboda vůle je pro něj základním statkem člověka, jež ho opravňuje oceňovat dobré skutky. Komenský se stal světově proslulým jako pedagog věřící v tvůrčí síly člověka, mimoto hodnoty získané v Jednotě vynesl „do proudů evropského myšlení“ (Svoboda 2007: 82).

Zmiňovaný konec Jednoty bratrské nastal po bitvě na Bílé hoře. Porážka stavovského povstání ukončila v českých zemích původní etapu české reformace a tím i vývoj Jednoty bratrské (Svoboda 2007: 82). Obnovené zřízení zemské z roku 1627 mj. uzákonilo katolictví jako jediné

legální náboženství v zemi. Mandát Ferdinanda II. téhož roku nařizoval nekatolickým stavům v Čechách buď přestoupit ke katolické víře, nebo opustit zemi. Oba patenty byly o rok později vydány i pro Moravu (*Československé dějiny v datech* 1987: 183). Protestantští učenci, šlechtici, duchovní i prostí věřící tak byli postaveni před zásadní volbu buď opustit svou víru, nebo opustit svou vlast. Někteří se nechtěli zříci svých práv a zvolili třetí možnost, tj. praktikovat svou víru ve své vlasti avšak v utajení.

Osobám spjatým s povstáním a uprchlíkům emigrujícím hlavně do sousedních protestantských zemí, jako bylo Sasko a Slezsko, byl zabavován majetek, na kterém se obohatila hlavně řada mocných českých katolických rodů. Konfiskace, která probíhala jako řízené drancování a zavádění vysokých daní, zahájila období měnové nestability a s ní spojené inflace. Za podpory vídeňského papežského nuncia Karla Carafy a jiných se Ferdinand II. v Čechách i na Moravě rozhodl pro úplné vymýcení kalvinismu a luteránství. Rekatolizační program vedl k několika neúspěšným vzpourám. Obnoveným zřízením zemským formálně skončilo náboženské soužití, eliminovala se práva stavů a Česká koruna se stala v habsburském rodě dědičnou. Byla nastoupena cesta k absolutismu. O něco lépe na tom bylo Slezsko, které leželo blízko Saska a Lužice. Císař si nechtěl znepřátelit saského kurfiřta, a proto byla této oblasti ponechána větší náboženská svoboda (Munck 1990).

Stavovské povstání rozpoutalo válku, která zasáhla téměř celý kontinent a způsobila obrovské materiální i lidské ztráty. Jelikož začalo být jasné, že žádnou z vojenských mocností není možné srazit na kolena, začaly se od počátku čtyřicátých let 17. století objevovat první snahy o mírové jednání. Definitivní konec však nastal až po podpisu Vestfálského míru v roce 1648. Zajímavostí je, že v Praze třicetiletá válka začala, ale i skončila (Štěpánek, Vaculík 2000).

Konfesionalizace, spojující státní autoritu a církev, na počátku 17. století v Českých zemích značně zesilovala. Náboženské vyznání se začalo prosazovat za pomoci státní správy. V období panovnického absolutismu začal stát zasahovat až do „nejnižších pater společenské struktury“ (Hrbek 1981: 123).

2.2 Život v řádu a kázni

Celými dějinami společenství se přirovnáním Rudolfa Říčana „jako červená nit“ vine myšlenka a snaha o udržení vlastního rázu a samostatného postavení vedle blízkých církví (Říčán 1957: 311). Jak dále Říčán historicky a teologicky mapuje ve své publikaci chod Jednoty, jako výrazně osobitý znak této církve vyzdvihuje především život ve sboru a s ním spojený bratrský řád podpíraný kázní. Pro takový život byly důležité velmi hluboké předpoklady. Jedním z nejdůležitějších předpokladů a podmínek je postavení celého života na oddanosti Ježíši Kristu. Poslušný život věřícího ve sboru, který je podtržen individuální odlišností každého člena, nutí jednotlivce ke zvýšené odpovědnosti. Víra podle bratrského řádu nevzniká a neroste jinde než ve společenství, a proto i poslušnost věřících má být pěstována a posuzována společně. Věřící vnímají toto společenství tak, že Bůh chce mít krásnou církev, v níž je oslavován poslušností celého sboru. Vzájemná pomoc jedněch druhým je proto neodmyslitelnou součástí jejich konání. Členové mají svá konkrétní doporučení, jak si počínat v různých životních situacích. Na toto chování a dodržování pravidel dohlíží celé společenství, které také slouží k tomu, aby napomínalo své členy, nechovají-li se podle daných norem. Neodmyslitelnou součástí společenství je tedy dozor a kázeň, jež ukazují každému jednotlivci jeho místo před Bohem i uprostřed společenství. Tím se samozřejmě ztrácí pocit soukromí, kde by byl člověk sám bez dohledu

a z dosahu řádu. Proto možná k církvi nikdy nepatřily zástupy lidí, ale jen dobrovolníci, kteří byli ochotni v těchto normách a řádech žít.

Se svou menšinovostí vždy tato církev počítala. Zároveň si její členové byli od počátku vědomi, že vstupem do Jednoty brali na sebe břímě nelibosti ze strany svého okolí, a až do doby, než bylo společenství definitivně uznáno za právoplatnou církev, nebyli členové chráněni žádným zákonem, který dříve zajišťoval ochranu obyvatel v Čechách a na Moravě. Neustálá nucená stěhování a s nimi spojená hmotná nouze a stálé bratrské kárání přepychu, touhy po požitku a zisku rozhodně nepřivodily do Jednoty enormní nával. Skutečně rozhodujícím zájmem pro vstup do společenství bylo „ujištění se svým spasením“.

Bratři museli často čelit i nařknutí ze sektářství. Kritické hlasy argumentovaly hlavně tím, že společenství pohrdá světskými řády založenými na vůli Boží a odmítá užívání světských soudů. Jednota byla církví výběrovou, to znamená, že člověk se k ní hlásil dobrovolně, ale do církve byl přijat až po prokázání určitých kvalitativních předpokladů. Z toho důvodu jí bylo vytýkáno, že vede k pýše. Ale i přes svou výběrovost Jednota vždy zásadně nařknutí ze sektářství odmítala (Říčan 1957).

3 EMIGRACE MORAVANŮ DO SASKA V 18. STOLETÍ

3.1 Nový domov

Na začátku 18. století za vlády Karla VI. rekatolizace v Českých zemích značně zesílila. Zároveň však byla Morava v té době zasažena německým pietismem. Pietistické hnutí se rozvíjelo v německých zemích jako „reakce na evangelickou ortodoxii“ a do značné míry se shodovalo „s tradicí Jednoty bratrské snahou o prosté nespekulativní křesťanství s důrazem na důsledky víry v denním životě, společná byla i nedůvěra ke světu s jeho pokušeními, pocit misijního úkolu každého křesťana, potřeba účasti laiků na duchovní správě či pořádání domácích pobožností a úzkých kroužků pro debaty nad písmem a zpěv duchovních písní“ (Křížová 2007: 63). Nekatoličtí věřící museli svou víru v době rekatolizace úzkostlivě tajit. Život v zakázané víře bez přetvářky a lži nebyl možný. Toto složité období, jež bylo poznamenáno náboženským útlakem, stvrzují různé patenty a reskripty, jež stanovují tresty pro ty, co nechtěli přestoupit na katolickou víru. Mnoho protestantů odchází do emigrace, aby zde žilo v pravdě a v souladu se svým přesvědčením.

Mezi těmito emigranty byla i skupina Moravanů, kteří odcházejí roku 1722 do Saska. Vedl je potulný tesař původem ze severomoravské Ženkavy Christian David, nazývaný svými současníky „moravský Mojžíš“ (Kubíčková, Novotný 2013: 60). Na hornolužickém panství hraběte Mikuláše Ludvíka Zinzendorfa,² známého svou náklonností k pronásledovaným protestantským skupinám, zakládají osadu s názvem Herrnhut, česky Ochránov. Tito Moravané, vesměs potomci německy hovořících obyvatel, jsou řemeslně velmi zruční. Začínají na vyčleněném pozemku ihned stavět domy, do kterých převádějí z Moravy nové a nové uprchlíky (Štěříková 2012a).

² V německém originále Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf.

Rozhodnutí nelegálně emigrovat není jistě v žádné době jednoduchým řešením bezvýchodné situace. Lidé se emigrací mnohdy nedobrovolně vzdávají svého sociálního postavení i majetku. Jak soudí Štěříková (2009) léta náboženské nesvobody v Českých zemích byla pro protestanty tak tristní, že se jim i přesto emigrace stala vysvobozením. Loučení s přáteli a příbuznými bylo velmi těžké a často museli lidé ze svých domovů odcházet i bez rozloučení. Příbuzní utečenců končili ve vězení a byli krutě vyslýcháni. Nejednou se stalo, že musela narychlo emigrovat jen část rodiny. Také útěk s malými dětmi byl velmi riskantní a namáhavý a často se stávalo, že nejmenší dítě muselo zůstat u prarodičů nebo známých. Emigranti měli snahu se pro své blízké vrátet, ale ti byli většinou velmi přísně střeženi a dostat je ze země nebylo možné (Štěříková 2009).

Zvláště důležitým předělem je rok 1724,³ kdy do Herrnhutu přichází pětičlenná skupina mladých mužů ze Suchdola nad Odrou. Byli to tři bratřenci stejného jména – David Nitschmann vyznavač (umírá jako mučedník v rakouském vězení v r. 1729), David Nitschmann tesař (v roce 1735 se stává biskupem Obnovené Jednoty) a David Nitschmann tkadlec (později syndikus – vyjednaváč s různými vládami), a dále Melchior Zeisberger (jeden z prvních pracovníků Jednoty v diaspoře) a Jan Teltschik (později se stává vůdčí osobností Jednoty bratrské v Anglii; Weinlick 2000: 68). Ti se dle mínění hraběte Zinzendorfa jako první přihlašují k tradici Jednoty bratrské a myšlenkovému odkazu jejího posledního biskupa Jana Amose Komenského a jsou tedy považováni za vlastní zakladatele Obnovené Jednoty bratrské (Štěříková 2009: 107).

Dalším důležitým datem je 13. srpen 1727. Dochází k početnému náboženskému probuzení věřících nejen z Herrnhutu. Tento den se považuje za počátek organizovaného společenství, kdy se lidé při společné Večeři Páně shodovali, že cítili silné působení Ducha svatého.

³ Stejně datum uvádí Weinlick (Weinlick 2000: 68). Rok 1725 uvádí Křížová (Křížová 2007: 64).

Na základě tohoto emotivního zážitku dochází ke všeobecnému smíření a duchovnímu zrození Obnovené Jednoty bratrské. Toto silné puzení údajně cítili herrnhutští i v místech, kde zrovna prováděli jedny ze svých prvních misí (Štěříková 2009).

Zpočátku chodí noví misionáři hlavně na Moravu, kde pořádají tajná shromáždění a náboženská vyučování. Misijní cesty byly velmi nebezpečné, neboť při chycení migranta hrozil trest smrti. Zde je důležité zmínit především misijní práci Christiana Davida, který po své emigraci až do roku 1727 podnikl dvanáct misijních cest na Moravu (Štěříková 2012a) a připomenout za jeho života opomíjenou zásluhu na znovuoobnovení Jednoty bratrské. Tento první moravský misionář zemřel na následky nemoci roku 1751 a je pochován na hřbitově Jednoty bratrské v Herrnhutu (viz obr. 1).

Nejdůležitější osobností tohoto období je však bezesporu hrabě Mikuláš Ludvík Zinzendorf (viz obr. 2), který svůj celý život zasvětil Bohu a aktivní dobročinnosti, jež vycházela z pietistického hnutí. Jedním z jeho záměrů bylo vybudování modelové křesťanské obce a následné začlenění Moravanů do saské luteránské církve. S prvotním záměrem vybudování křesťanské obce se moravští exulanti ztotožnili velmi rychle, ale to, že by měli být začleněni do luteránské církve, odmítali (Křížová 2007: 64). Odmítavé stanovisko, co se týče luterské otázky, souviselo nejspíš především s jejich pocitem předurčení, neboť „predestinace skýtá člověku obdařenému milostí nejvyšší míru jistoty, že bude spasen, jestliže se jednou ujistí, že patří k aristokracii těch nemnohých, kteří byli vyvoleni“ (Weber 1998: 304). Rovněž absence autority v podobě kněží, jež by jim radili a usměrňovali je, byla mimo jiné příčinou jejich počáteční neústupnosti v náboženských otázkách založených na zcela libovolném výkladu Písma. Při styku s luterány se pohoršovali nad jejich církevními institucemi, obřadními oltářími liturgiemi, krucifixy, vybíráním peněz při bohoslužbách a nad dalšími, pro

Moravany nepřijatelnými formami a praktikami luterského církevního života (Nešpor 2009).

Zinzendorf zprvu považoval moravské emigranty jen za jakousi skupinu náboženských nadšenců. Nevěděl nic o církvi jejich otců a ani sami emigranti neměli větší znalosti vlastní historie. Před již zmíněnou Večeří Páně v roce 1727, která je považována za duchovní zrození Obnovené Jednoty bratrské, narazil náhodou v městské knihovně v hornolužické Žitavě na výtisk verze stanov českých bratří *Ratio Disciplinae*.⁴ Tato náhoda se stala jedním z prvotních impulsů pro přehodnocování Zinzendorfových postojů k Moravanům a cestou k obnovení Jednoty. Po přečtení stanov a historické předmluvy, kterou k nim napsal v roce 1660 sám Jan Amos Komenský, si hrabě poprvé uvědomil, že jde o církev předcházející vlastnímu luteránství. Potvrdil, že se nejedná o sektu, ale o protestantskou církev s letitou tradicí. Stanovy přeložil do němčiny a předal je herrnhutským. Ti byli tak zaujati podobností spisu s jejich nedávno vypracovanými stanovami, že tuto skutečnost přičítali zásahu Božímu, a to ještě více upevnilo morálku v Herrnhutu (Weinlick 2000).

3.2 Život v bratrské komunitě

V komunitní osadě se brzy velmi osvědčilo zřízení určitých funkcí, jako funkcí starších, učitelů, dohlížitelů, napomínatelů a pečovatelů o nemocné. Ti, co byli do těchto laických úřadů jmenováni, měli hlavně pečovat o duchovní stránku věřících a usměrňovat jejich světskou marnivost. Většina těchto úřadů existovala paralelně pro muže i pro ženy, čímž zde postupně docházelo k téměř absolutnímu oddělení pohlaví v každodenním i duchovním životě (Štěříková 2009).

⁴ Vzdělávací systém – překlad z latiny.

Z osobní návštěvy Herrnhutu a z dopisů prostudovaných Štěříkovou (2009) se dále dozvídáme, že celý herrnhutský den je prostoupen oslavováním Boha. Už od rána probíhají modlitby, kterých se účastní celý sbor. Následně se lidé během dne sdružují do společných domácností rozdělených podle pohlaví, rodinného stavu a stáří, jež se nejprve označují jako bandy nebo společnosti, později se ujímá označení třída nebo kůr. Každý člen sboru zde měl své jasně dané úkoly, vše bylo pečlivě zorganizováno. Tyto stratifikované skupinky fungovaly také jako socioekonomické jednotky. Jejich členové bydleli ve společných domech, společně hospodařili a starali se o chudé a nemocné a scházeli se k odděleným pobožnostem. Často se konalo náboženské vyučování a nedílnou součástí se staly hodiny zpěvu v rámci zpívané bohoslužby, kde se věřící učili písně, kterými se během dne i večer před spaním opět povzbuzovali ve víře.

Se vznikem Herrnhutu se obnovila tradice Večeře Páně, sborová slavnost církve, jež má kořeny už v samém počátku vzniku Jednoty bratrské. Bratři věří, že prostřednictvím chleba a vína přijímají tělo a krev samotného Krista, a tím se ujistují v odpuštění svých hříchů a smíření. Také se dbalo na dodržování tradičních zvyklostí a pravidel, jakými byly např. odmítání přísahy věrnosti, vojenské povinnosti a potvrzování rozhodnutí prostřednictvím losu – tento zvyk, upozorňuje Křížová (2007: 66), je popsán v Novém zákoně v oddílu Skutkové svatých apoštolů kap. 1. odst. 25. a 26.

Odmítání přísahy je jedním z ústředních pokynů Jednoty bratrské. Stává se zároveň i ústředním bodem ve sporu o další orientaci společenství, neboť symbolizuje zásadní odstup od světa. Zpočátku byla přísaha tak tvrdošíjně odmítána, že se bratři nesměli ucházet o žádné veřejné funkce a ani se neúčastnili při soudních jednáních jako svědci. Postupně se postoj k přísaze mění. Přísaha se povoluje v případě, kdy by měla pomoci bližnímu. Také pravdivá přísaha, neužívaná nadbytečně se

nakonec dovoluje. (Halama 2003). V roce 1727 vydává Zinzendorf dva soubory pravidel – „Vrchnostenské příkazy a zákazy“ a „Bratrská vůle a jednota“, jež mají za úkol hlavně usměrňovat život v Herrnhutu a zahrnují povinnosti jeho obyvatel (Štěříková 2009).

Ve 30. a 40. letech pronikají do sborového života některé inovace, kterými se odlišuje herrnhutská komunita od staré Jednoty. Jedná se například o rituál provázející Velikonoční pondělí, který zahrnuje celonoční bdění s modlitbami, znázorňující akt Kristova zmrtvýchvstání. Dalšími inovacemi jsou „hostiny lásky“, při kterých účastníci při prostém jídle vedou zbožné rozhovory a rituál vzájemného umývání nohou, symbolizující bratrství a pokoru členů církve (Křížová 2007).

Jak Křížová (2007) dále uvádí, ani zde samozřejmě nemohlo být vše ideální. Už v počátcích založení Herrnhutu docházelo k rozepřím v otázkách víry. Kritici tohoto zřízení se snažili o úplné splynutí bratrské církve s luterskou farností. Jiní, na které toto nápadné společenství působilo rušivě, zase usilovali o jeho likvidaci. Zevnitř byla shoda v náboženských otázkách narušována nedůvěrou samotného Zinzendorfa do doby, než došlo k již zmíněnému kolektivnímu emotivnímu zážitku „sestoupení Ducha svatého“. Přibližně v této době navazuje hrabě kontakty s Danielem Arnoštem Jabloneckým, vnukem a pokračovatelem Jana Amose Komenského, žijícím v polském exilu a jedním ze dvou biskupů staré Jednoty bratrské. Jeho prostřednictvím se seznamuje ještě blíže s dílem a myšlenkami Komenského.

Ani feudální stratifikace se této komunitě nevyhnula. Emigranti byli dlouho v poddanském postavení vůči hraběcí rodině. Zinzendorf byl jako vrchnost vychován, a i když se postupem času dokázal stát herrnhutským spolubratrem, často s nimi z pozice vrchnosti jednal. Moravané byli lidé tvrdohlaví, samorostlí a prý o všem moc přemýšleli, což Zinzendorfa velmi často rozlaďovalo. Podle jeho mínění bylo těžké sjednotit je.

Nehodili se do „komorního tónu sboru“ (Štěříková 2009: 196). Dokonce kvůli tomu bylo několik lidí z Herrnhutu vyloučeno a pár jich i samo z vlastní vůle odešlo. Nemění to však nic na faktu, že i tyto Moravany Zinzendorf za některé jejich činy velmi obdivoval.

Dalším problémem byla skutečnost, že pověst Herrnhutu, jako křesťansky tolerantního prostředí, lákala různé fanatiky, odpadlíky ze státních církví a stoupence sekt, jejichž výklad byl založen na jiných, leckdy pokřivených zásadách, jichž se nechtěli vzdát. Příkladem je Johann Sigmund Krüger, jenž přišel do Herrnhutu v srpnu roku 1726 nikoli „pokorně jako člověk bez práce, ale jako mesiáš“ a jeho působení mezi zdejšími věřícími způsobilo krizi, která byla zažehnána až jeho odchodem koncem téhož roku. (Weinlick 2000: 72).

V důsledku těchto problémů byly zpřísněny podmínky pro příchozí, i pro ty, co zde již čekali na azyl. Přesto příliv nových věřících způsobil ve třicátých letech rychlý demografický nárůst, na který byla nucena reagovat saská vláda, což vyústilo v nařízení z října 1732 o zákazu přijímat v Horní Lužici uprchlíky z rakouského území (Weinlich 2000: 107). Nátlak saských luteránů na začlenění obyvatel Herrnhutu do luteránské církve spolu s vládními nařízeními si vynutily odchod části obyvatel do nově vzniklých osad. Jednou z nich byl již zmíněný Herrnhag v Hesensku, další například v Holandsku, ve Velké Británii apod. Některé z těchto osad byly však také po krátkém čase ze stejných demografických a nátlakových důvodů opuštěny (Křížová 2007).

Pro moravany byl Zinzendorf nejvyšší duchovní autoritou. Reprezentoval jejich společenství a hájil jejich zájmy u evropských dvorů. Také dlouho financoval výstavbu prvních exulantských osad i první misijní výpravy. Nikdo si nedovolil zpochybnit jeho absolutní pravomoc při rozhodování o dění ve sboru. On sám však své postavení neustále zpochybňuje (Křížová 2007: 70). Později také na vlastní kůži zažívá, co to

znamená být vyhnanecem. Od založení Herrnhutu je obviňován z podpory nebezpečných sekt a z iniciování útěků moravských poddaných. V roce 1736 je vypovězen na 10 let ze Saska. Uchyluje se na hrad Ronneburg, kde začalo mé putování po stopách moravských bratří, a následně do Herrnhagu v Hesensku, který svou velikostí překonal i Herrnhut a stal se na několik let důležitým místem v událostech kolem Jednoty.

V dějinách této osady se setkáváme snad s nejdiskutovanějším obdobím v celé historii církve. Je to takzvaná „doba tříbení“. Mládežnické hnutí založené samotným Zinzendorfem a pojmenované jako „Řád blázínků“, je popisováno jako lehkovážné a hravé pojetí víry v okázalých slavnostech s přecitlivělými liturgiemi. Hraničí až s fanatismem vyznačujícím se vulgárním uvolněním do té doby velmi přísných mravů. Bratři a sestry mezi sebou používají celou řadu zdobnělin, chovají se jako děti, Kristovu krev vnímají jako moře milosti, jeho rány jako útočiště a skrýš. Začal se zde vyskytovat silný sexuální podtext při vyjadřování lásky ke Kristu (Weinlick 2000). Sám Zinzendorf na toto období s odstupem času vzpomíná kritickými výroky, ve kterých přiznává, že se členové hnutí, a tedy i on sám, snažili přiblížit „Spasiteli neoprávněnými metodami“ (Štěříková 2009: 253). Zajímavý pohled na toto období nabízí text Paula Peuckera (2006), jež se zabývá přístupem této církve k otázkám sexuality mezi svými členy. Jejich bezbřehá láska ke Kristu měla být vnímána všemi částmi těla a stávala se téměř sexuální záležitostí. Na základě studia dobové korespondence Peucker připouští přítomnost sodomitních a homosexuálních praktik mezi bratry, zejména ve 40. letech 18. století. Je však opatrnější oproti tvrzení švýcarského pastora a psychologa Oskara Pfistera, který ve svém textu z roku 1910 obvinil Zinzendorfa z potlačované homosexuality a praktiky bratrů označil za zvrácenost (Peucker 2006: 32). Peucker poukazuje na to, že z dobové korespondence nelze jednoznačně říci, zda bratři v dopisech popisovali skutečné sexuální zážitky, nebo pouze vyjadřovali svou lásku ke Kristu

naturalistickým jazykem se silným sexuálním podtextem. Komplikovanost jejich vyjádření lásky ke Kristu potvrzuje jedna z nejpozoruhodnějších událostí, která je doložena v marienborském deníku. Je zde popisován obřad, ke kterému došlo v Herrnhagu roku 1748, kdy byli všichni přítomní bratři prohlášeni za sestry a posvěceni ve svém novém stavu se mohli stát nevěstami Krista (Peucker 2006: 54, 55).

4 MORAVSKÉ MISIE

Křesťanství je základem evropské kultury, komunikace, symboliky a dlouhou dobu nejvýraznějším zdrojem evropského pocitu nadřazenosti nad zbytkem světa. Od ostatních náboženství se liší v tom, že je výrazně misijním náboženstvím, toužícím pokrýt celý známý svět. Podle bible a dalších ekumenických textů má každý křesťan povinnost náboženství šířit. V protestantismu se objevuje představa o predestinaci, která je založena na přesvědčení, že jsou „vyvoleními“ (a tudíž hodnými spásy) jen někteří. Tito vyvolení by měli být misionáři vyhledáváni a mělo by být na ně aktivně působeno (Křížová 2013).

4.1 První úvahy o dalekých misijních cestách

Hned od počátku svého pobytu v Sasku, jak jsem již zmínila, chodili potají Moravané na své první misijní cesty do Čech, Slezska a na Moravu. O možnosti a potřebnosti misií mezi pohany v nejzapadlejších koutech světa je Zinzendorf seznámil 10. února 1728 na tzv. prvním sborovém dni „Gemeintag“. Ten den se sešlo v herrnhutské jídelně panského domu na sto padesát bratří a sester a hovořilo se zde o misijních plánech. Zinzendorf už tehdy přemýšlel o misiích v Turecku, Laponsku, Etiopii a Grónsku. V tento slavnostní den, jak jej členové sboru vnímali, se četly dopisy a zprávy z bratrských misií a jiných bratrských sborů. Později se stal nedílnou součástí sborového života a také dnem, kdy odcházeli misionáři na určené misie. Hned v počátcích velkých misijních plánů byla zřízena v jednom křídle sirotčince misijní škola pro dvacet šest svobodných mladých mužů, kteří tu měli využívat volný čas ke svému vzdělávání. Učili se zde číst a psát, a zároveň získávali znalosti, v té době ještě značně omezené, ale přece tak potřebné při budoucích cestách. Vyučovány byly také základy medicíny (Štěříková 2009).

O svém pojetí misie začal hrabě Zinzendorf uvažovat už při studiích na církevní škole v Halle v období od roku 1710 do roku 1716. Se spolužákem a přítelem Friedrichem von Wattewille ze Švýcarska si slíbili, že budou celý život pracovat na obrácení pohanů. V Halle již v té době existoval poměrně vypracovaný koncept misijní činnosti, na který Zinzendorf částečně navázal v misiích, které sám později zorganizoval (Zimmerling 1999). Navazuje zde především na práci svého učitele, filosofa Augusta Hermanna Francka, zástupce hallských pietistů, který na zdejší škole zakládá v roce 1710 „*Collegium Orientale*“,⁵ předobraz pozdějších moravských seminářů. Tím započaly první pokusy v misijním úsilí protestantského světa, které úzce souvisely s koloniální expanzí (Křížová 2007).

Zajímavým srovnáním tohoto nového misijního úsilí jsou metody jezuitských misionářů v Číně, Indii a Severní a Jižní Americe. O těchto metodách se zmiňuje, v souvislosti s rozmachem „misionářské etnografie“, Ivo. T. Budil: „Jezuitská metoda inkulturace, v jejímž rámci se otcové jezuité – vedeni snahou usnadnit evangelium – snažili o maximální přizpůsobení místním kulturním podmínkám a životnímu stylu, vyvolala kritiku především mezi dominikány a jansenisty (tzv. spor o akomodaci), a dokonce přiměla v roce 1742 papeže Benedikta XIV. k protijezuitskému zásahu“ (Budil 2003: 75, 76). Podobnou sondu předkládá i Evers, když ve své stati popisuje misijní metodu jezuitů, která „spočívala v přizpůsobování křesťanské zvěsti vžitému světu náboženských a kulturních představ čínské tradice. Tato akomodace byla motivována misionářským cílem obrátit čínský národ na křesťanství. Předpokládala na straně misionářů důkladnou znalost čínského jazyka, jakož i studium kulturního, filosofického a náboženského dědictví Číny. Předpokládala, že prezentace křesťanského učení bude brát ohled na způsob chápání typický pro čínskou tradici a že čínské zvyky, čínská

⁵ Vyučování pro přípravu budoucích misionářů.

filosofie a čínský způsob života budou respektovány“ (Evers 2008: 198). V tomto ohledu si jsou metody jezuitů a hallských pietistů, na které Zinzendorf navazuje, velmi podobné. Jinak je tomu snad s cíli, které u jezuitů vystihuje v tomto případě Budilem příhodně použitý termín „inkulturace“. Přes pokus o nalezení podobnosti nesmíme zároveň opomenout fakt, který zdůrazňuje Křížová (2007: 88), že se Zinzendorfovy přívrženci striktně odmítali inspirovat od jezuitů a františkánů, především ve své první fázi, kdy se její identita vytvářela právě v opozici ke všemu katolickému.

4.1.1 Ujasnění pozice moravanů

Uskutečňování misijních plánů od samého počátku nabývá nových rozměrů, podle nichž chudí lidé (misionáři) roznášejí svá poselství „v tichosti“. V samotné praxi to znamenalo několik hledisek, které misionáři měli splňovat: na misie odcházejí řemeslně zdatní jedinci, kteří se dokáží o sebe postarat finančně i existenčně; k tomu, aby mohli pohany obracet, jim stačí pouze jejich víra a bible; sžívají se s místními lidmi; nechtějí měnit kulturní vzorce celé společnosti; zakládají jen malá společenství ve společnostech s již existujícím zřízením; nechtějí ze všech lidí dělat křesťany; snaží se měnit myšlení předurčených pohanů pomalu a v jejich prospěch; nejde jim o osobní ani finanční prospěch. Zhruba takto shrnuje počátky misijní strategie Erika Geiger (2000) a rozvádí dále pozici moravanů v těchto strategiích, ve kterých osvětluje, proč se právě moravští bratři hodili do Zinzendorfovy koncepce.

Jak můžeme usuzovat z předchozí kapitoly, Zinzendorf svou misijní koncepcí navazuje na již vypracovaný misijní projekt z Halle, ale rozhodně musel své misijní strategie dále rozpracovat až po seznámení s moravany. Tato skutečnost má několik zjevných důvodů, které nám předkládají různí autoři, např. Štěříková (2009), Křížová (2007) nebo Geiger (2000). Shrnuji je do pěti, podle mého názoru, nejdůležitějších:

- Moravští bratři jsou zruční řemeslníci se silnou vírou v Boha a jeví se od příchodu do exilu jako horliví stoupenci a šířitelé své víry.
- Exulanti jsou v Sasku vnímáni jako uprchlí poddaní a měli by být podle platných zákonů vráceni na původní panství. Tento problém by pomohl vyřešit jejich odchod do míst, ve kterých by žili v souladu se svým vyznáním.
- Ani po kolektivním přihlášení k české Jednotě bratrské neustávají náboženské rozpory mezi bratry z Moravy a ostatními členy sboru. I tyto nesnáze je jistě povedou k rozhodnutí nynější exil opustit.
- Díky faktu, že moravští exulanti již jednou museli zpřetrhat rodinné vazby a čelit nepřízní osudu, jim byly přisuzovány předpokládané vlohy pro adaptaci na neznámé a drsné prostředí.
- Moravané žijící ve své rodné zemi v náboženské nesvobodě, která je dovedla až do vyhnanství, začnou misijně působit hlavně v místech, kterými jiné křesťanské církve pohrdají – vnímají se jako následovníci Ježíše Krista, který byl sám vyhnanecem v Egyptě (Křížová 2007: 108). Programově budou vyhledávat především skupiny utlačovaných pohanů a plnit úkoly v neznámých kulturních areálech.

Tyto důvody jsou zjevné. Z mého pohledu si dovolím jen doplnit, že tito misionáři museli disponovat ještě jinými předpoklady, než je zde uváděno. Moravané rozhodně museli být více než zruční řemeslníci. Museli se umět o sebe postarat i v nejdrsnějších životních podmínkách. Jejich intelekt tedy zajiště zahrnoval široké spektrum již naučených nebo alespoň podvědomě vštípených dovedností a strategií od schopnosti přežít v drsných podmínkách až třeba k postupnému perfektnímu zvládnutí místního jazyka. Pro šíření evangelií v rozdílně kulturně se vyvíjející společnosti bylo však zapotřebí toto zvládnutí nejen na praktické úrovni, ale nadto museli misionáři pochopit i symbolické systémy

domorodců, které jsou v jazyce zakódovány. Ani tyto dovednosti ještě nezaručují úspěch misionářů při převrácení domorodců. Jedním z nejdůležitějších předpokladů jsou zde jisté psychologické předpoklady jako např. schopnost empatie – k podobnému závěru dochází i Westmeier (1997), a také porozumění místním sociálním institucím. Nad to je ještě třeba vyzdvihnout jeden předpoklad, který zřejmě zásadně pomohl bratrům na počátku misijního úsilí, a tím je zjevná, až bezpodmínečná oddanost a vroucí pokora ve víře. Jak výstižně vyjadřuje Max Weber, když rozebírá představy lidí bez teologického vzdělání: „...víra je specifické charisma neobyčejné důvěry v osobní prozřetelnost boha... Díky tomuto charizmatu důvěry v boží pomoc, důvěry přesahující obvyklou lidskou sílu, může důvěrník obce, virtuos víry, jinak prakticky jednat a dokázat jiné věci, než je schopen laik. Víra zde dává jakousi náhradu za magické schopnosti“ (Weber: 1998: 299). O „odakademičtění teologie“ a jejím návratu „k niterné osobní zbožnosti“, k jejímuž „cíli měl vést... větší důraz na laické křesťanství“, a která „akcentovala individuální zbožnost“ píší v souvislosti s pietismem Horský a Nešpor (2005: 65).

4.2 Vybrané misijní oblasti

V následujících podkapitolách bych se chtěla zmínit o čtyřech konkrétních misích, a sice o první více zmapované misii na Panenských ostrovech, velmi náročné misii v Grónsku, o misii s rozměrem nových možností v Novém světě a nakonec o misii v Tibetu, kterou považují celkově za pozoruhodnou. Historický přehled všech misí od počátku bratrské misijní činnosti až do současnosti pak uvádí tabulka v příloze, jež byla převzata s laskavým svolením z Etnologického muzea v Herrnhutu (viz tab. 1).

4.2.1 První významná misie do zámoří

V roce 1731 zavítal Zinzendorf u příležitosti korunovace dánského krále Kristiana VI. do Kodaně. Zde poznává černošského sluhu, křesťana Antona, který mu vypráví o svých sourozencích, nesvobodných otrocích žijících na ostrově Svatého Tomáše v Karibiku. Anton dokonce přijíždí s hrabětem do Herrnhutu, aby bratrům osobně vyprávěl o svých sourozencích a těžkém údělu otroků na ostrově. Přivádí je na myšlenku, že kdo by chtěl otroky převrátit na víru, musel by s nimi jako otrok žít a poznat je (Zimmerling 1999).

Prvními moravskými misionáři se stali hrnčíř Leonhard Dober a tesař David Nitschmann, kteří se vydali na cestu v létě roku 1732. Dorazili nejprve do Kodaně, kde je místní varovali, že se na ostrově neuživí, a vysvětlovali jim všechny těžkosti tohoto pobytu. Oni se však nenechali zastrašit a věřili, že jako řemeslníci se vždy nějak uживí. Po těžké desetitýdenní plavbě lodí se v pořádku dostali na ostrov. Nitschmann, díky svému tesařskému řemeslu, zpočátku oba živil, neboť Dobnerovo hrnčířské řemeslo se zde neuplatnilo. Přesto nakonec na ostrově zůstal Dobner, který zde získal práci nočního hlídače a dostal se tak snadněji mezi černé otroky. Nitschmann se vrátil do Herrnhutu podat zprávy o misii. V červnu 1734 připlula z Herrnhutu na ostrov posila, která čítala osmnáct bratrů (Zimmerling 1999: 121). Štěříková hovoří v této souvislosti o patnácti bratrech a jejich pěti ženách (Štěříková 2009: 181).

Následně odcestoval do Evropy Dobner a vzal s sebou černošského sirotka, kterému moravané vykoupili svobodu. Nicméně, byl to jeden z ojedinělých případů, neboť misionáři neměli v úmyslu otroky vykupovat (Zimmerling 1999). Důraz byl kladen jen na individuální obrácení ke Kristu a misionáři přímo nenapadali společenský řád, i když zahrnoval sociální nespravedlnost (Frey a Wood 1998), dnes bychom v této souvislosti mluvili spíše o vykořisťování. Podle Freyové a Woodové

(1998) někteří misionáři dokonce shledávali christianizaci otroků a s ní spojenou změnu chování jako účinný prostředek pro potlačení myšlenek na vzpouru proti bílé populaci. Byli toho názoru, že tím předcházejí duchovnímu a fyzickému nebezpečí.

Přesto se pokřesťanštění otroků otrokářům nelíbilo a snažili se počínání misionářů všemožně znemožnit. I když se moravané nestavěli proti otroctví, neboť je vnímali jako součást „božího společenského uspořádání ve světě, ve stejné době vítali otroky do své multirasové karibské církve“ a chovali se k nim jako k sobě rovným (Gallagher 2008: 199). Tento vztah bývá vyjádřen evangelickými malíři, kteří na svých obrazech obklopují Ježíše Krista věřícími nejrůznějších barev pleti (viz obr. 3). Gallagher tak poukazuje na rozpor v misijní činnosti prováděné mezi karibskými otroky, kdy se na jednu stranu misionáři snažili zvěstovat rovnost všech lidí před Bohem a naději na lepší život, na stranu druhou tím, že se soustředili jen na kázání evangelia, ignorovali křivdy páchané na otrocích.

Je třeba zmínit také jednu podstatnou okolnost, které museli misionáři čelit. Záhy totiž zjistili, že na ostrovech v Karibském moři jsou velmi špatné klimatické podmínky. Tuto skutečnost zřejmě Zinzendorf podcenil, když se rozhodl založit na tomto ostrově moravskou kolonii jako základnu pro misii mezi černochoy v Karibiku. Nikdo z Evropanů nebyl připraven na drsné podmínky v tropech. Postupně umírali vyčerpáním a někteří na žlutou zimnici. Umírání pokračovalo i na ostrově Svatý Kříž, kde se později už tak nepočetná skupinka usadila. Bratři o své neutěšené situaci sice poslali do Herrnhutu zprávy. Ty však nestačily varovat dalších jedenáct lidí, kteří se na Svatý Kříž vypravili. Tato misie si vyžádala velké oběti ze strany misionářů (Štěříková 2009).

4.2.2 Grónsko

Vždy když přemýšlím o moravských bratřích, o jejich neuvěřitelné síle přesvědčení, odhodlání a vytrvalosti, spojí se mi tyto vlastnosti s jejich misijním působením v Grónsku. Možná to bude částečně tím, že pro nás Evropany je toto místo na zeměkouli antonymem moderního, pohodlného života. Tato misie byla pro mě první, na kterou jsem během svého seznamování narazila, a od začátku mi přišla svým průběhem prostě neuvěřitelná. Rovněž část expozice Etnologického muzea v Herrnhutu, věnovaná misiím v Grónsku, připoutala zřejmě nejvíce mou pozornost (viz obr. 4).

V lednu 1733 se na tuto misi vypravili tři exulanti pocházející z Moravy. Vedl je nejzkušenější a nejstarší z nich, již zmíněný Christian David. Jak se dozvídáme přímo ze životopisu dalšího z účastníků této výpravy Matouše Stacha, nemohly jim být poskytnuty žádné rady ohledně života v Grónsku. Misijní zkušenosti z těchto odlehlých oblastí teprve započaly. Herrnhutský sbor byl navíc v té době složen jen z chudých exulantů, a tak misionáři měli s sebou jen to nejnnutnější vybavení a finanční prostředky jen stěží vystačily na dalekou cestu (Štěříková 2009).

Obtížné začátky misie popisuje Kubíková (2001). Do Grónska bratři dorazili v dubnu téhož roku. Na ostrově již 12 let pobýval norský luteránský pastor Hans Egede. Moravské bratry s jejich specifickými názory zpočátku vůbec nechtěl přijmout, a vykázal je na nehostinné místo za osadou Godthab (dnes hlavní město Grónska Nuuk). Na tomto odlehlém místě si misionáři staví, po vzoru Inuitů,⁶ svou první zemljanku z kamení a zmrzlých drnů. Tento prozatímní příbytek pojmenovali Nový Herrnhut. Než loď odplula, napsali misionáři svým bratřím do Herrnhutu dopisy, ve kterých líčí první dojmy. Popisují zvláštnosti zdejší řeči, krajinu

⁶ Souhrnné označení pro domorodé obyvatele mongoloidního původu žijící v Grónsku, Kanadě, na Aljašce a na Sibiři. „Inuits“ v překladu znamená „lidé“. Obyvatelé Grónska sami sebe nazývají „Kalaallit“. Z praktických důvodů zůstávám u souhrnného označení Inuité.

a lidi, kteří přestože se jim posmívají, dobrosrdečně pomáhají. Jazyková bariéra se pro ně stává zpočátku skoro nepřekonatelnou překážkou. Pastor je sice začíná brát na milost, ale potraviny z Evropy nepřicházejí, sám má zásob málo a bratři jsou sužováni hladem. Lovit ryby, mořské savce a soby, jako to dělají místní obyvatelé, se učí velmi pomalu. Jejich jedinou obživou se stávají mořské řasy a korýši. Trápí je kurděje. Do toho naplno propukne epidemie černých neštovic a místní populaci velmi citelně zredukuje. Přesto započnou, pod vedením tesaře Davida, stavět dům ze dřeva dovezeného z Dánska. Také se pokouší zvěstovat domorodcům evangelium. Jenže ti se jim jen vysmívají, a někteří na ně dokonce nepřátelsky útočí. Zdejší nezdary se začínají odrážet na jejich psychice a vztahy mezi bratry se vyhrocují. To, že se jim daří tyto krize překonat a vytrvat ve svém díle, přičítá Štěříková (2012a) zejména jejich velké vnitřní kázni a křesťanské pokoře.

Specifikum inuitské kultury je pro moravany natolik neuchopitelné, že zpočátku nemají šanci jejich symbolům, významům a hodnotám porozumět. V grónštině, jak píše Geiger (1999), chybí slova jako hřích, bůh, právo, spravedlnost, jež jsou pro zprostředkování evangelií nezbytná. Původní animistické náboženství, praktikované po tisíciletí, je v Inuitech silně zakořeněno. Situace se však postupně, díky integraci misionářů do zdejší majoritní společnosti, začíná zklidňovat. V roce 1737 se zde rodí první potomek moravských exulantů (Štěříková 2012b).

Misionáři se začínají s místními konečně slušněji dorozumívat. Postupně se seznamují se zdejším náboženským a sociálním systémem. Začínají pronikat do myšlení místních obyvatel. Už nepřesvědčují domorodce, že zvířata, která jsou pro ně tak důležitá, nemohou přijít do nebe. Místo toho se snaží nalézt nějaká pojitka mezi kulturou domorodců a evangeliem. Ve svém počínání jsou schopni zajít tak daleko, že zaměňují i symbol beránka za tuleně. Místní tuto symboliku pak snáze přijímají (Motl 2012). Jelikož obrátit domorodce na víru se stále nedaří, je

o to více s podivem, že se někteří z misionářů už v roce 1736 rozhodnou zůstat zde natrvalo (Štěříková 2012b). Bratři jsou stále ještě sice odkázáni především na občasnou podporu z Evropy, ale už i zde se najdou lidé, kteří s nimi začínají alespoň soucítit a přijímat je do svého světa. Počínají se tu formovat první přátelské svazky. Jedním z nich je přátelské spojení (i když ještě poněkud rozpačité) s domorodcem jménem Ippegau. Ten bratry nejednou uchraňuje od hladu, když v jejich největší nouzi přiváží tulení maso. Na nějakou dobu u něj dokonce zůstává bydlet Matouš Stach, který se snaží na Ippegaua misijně působit a přitom se zlepšovat v konverzaci. Jeho misijní snažení je přesto stále bezvýsledné.

V roce 1738, po pěti letech misijního působení, konečně dochází k obrácení prvního domorodce. Byl jím Inuita jménem Kajarnak, který u bratrů často pobýval se svými krajany. Ti sem přicházeli převážně kvůli hladu a bratři se s nimi ochotně dělili i o to málo, co měli. Kajarnak a jeho švagr Simek s rodinami se nastěhovali do sousedství, a tak mohla konečně započít intenzivní misionářská práce. Konali s nimi ranní a večerní bohoslužby, vyučovali je věrouce a vysvětlovali jim oddíly z bible. Jejich pět dětí učili číst a psát. Tím prakticky začalo první školní vyučování. Tato skupinka se rozrůstala a v roce 1745 už měla misie asi dvoustčlennou kongregaci (Štěříková 2012b).

Postupně si bratři získávali důvěru jednotlivců a ti jim poté umožňovali přístup do širší domorodé komunity. Obdobná situace nastávala v misiích mezi Inuity nejen v Grónsku. Příkladem je eskymácká žena Mikak z Labradoru, která podporovala první herrnhutské misionáře a zprostředkovala jim kontakt se svým lidem (viz obr. 5).

Manželé Klempířovi, čeští cestovatelé a novináři, žijící střídavě v Grónsku a v Čechách, pátrající po stopách moravských bratří, zmiňují některé pozoruhodné osobnosti. Jedněmi z nejvýznamnějších, kteří v Grónsku působili, byli otec a syn Kleinschmidtovi. Otec pocházel

z Moravy a na misi připlouvá v roce 1793. Jeho překlad z Nového zákona byl vydán ve Velké Británii a první kopie dorazily do Grónska v roce 1823. Syn Samuel (obr. č. 6) se narodil již v Grónsku, ale odešel studovat do Evropy. Za několik let se vrátil, aby zde kázal a vyučoval. Byl to všestranně založený muž. Ovládal několik cizích jazyků, byl muzikant, výtvarník, a dokonce i vědec. Iniciuje zde hru na žesťové nástroje. Také vytváří písemnou formu grónštiny, která se zde v současnosti stále používá. Stopy misionářské činnosti, která v roce 1900 skončila, tu nalézáme dodnes (Motl 2012).

4.2.3 Amerika

Postavení moravských exulantů v Evropě, jak již víme, bylo velmi nelehké. Nezbyvalo moc prostoru, kde by bylo možno se usadit a žít v náboženské svobodě. Americký kontinent pro ně mimo jiné znamenal možnost nového domova, neboť v té době docházelo k jeho masivnímu obydlování rozličnými skupinami a příslušníky různých společenských vrstev a smýšlení. Ve srovnání s Grónskem a Karibskými ostrovy se Severní Amerika vyznačovala relativně příznivějším podnebím (Křížová 2007). To byl jeden z pragmatičtějších důvodů, proč do této oblasti směřovalo větší množství misionářů. Také skutečnost, že v této části světa byla ještě místa, která Evropan nestačil „zcivilizovat“, lákala k evangelizační činnosti založené na Zinzendorfově prohlášení, že nesmí být vynecháno žádné místo na světě, kde by mohli bratři zvěstovat evangelium (Křížová 2007: 108).

Prvotní nadšení, jež provázelo každou novou misi, bylo ve fázi poznání vystřídáno kritičtějšími výroky a snahou o jedincovu nápravu. Nejinak tomu bylo i co se týče indiánů. Misionáři odjížděli na americký kontinent s evropskou, poněkud zidealizovanou představou indiána jako

„ušlechtilého divocha“.⁷ Ovšem realita byla poněkud odlišná. Jak sám Zinzendorf po návštěvě Ameriky v roce 1742 píše do svého deníku, jsou pro něj divoši z národa Mohykánů podřadnou kastou, lidmi línými, holdujícími alkoholu, velmi chudými, a dokonce je přirovnává k cikánům. Tyto jejich negativní rysy jsou však podle Zinzendorfa důsledkem špatného příkladu ze strany kolonistů. Moravané by pak mohli být těmi, kteří jim budou lepším vzorem (Křížová 2007: 126). Bratři se proto nechávají v indiánských vesnicích najímat na práci, kupují půdu, staví nové budovy a usazují se nejprve v Savannah v Georgii. Jak vzpomíná jeden z misionářů Anton Seifert z Králík v Čechách: „Válka, která vypukla mezi Angličany a Španěly byla příčinou, že jejich těžká práce na stavbě obydlí odkud chtěli zvěstovat evangelium čerokíjským Indiánům byla marná; když je Angličané nutili pomáhat jim se zbraní proti Španělům, což bratří nechtěli a nemohli, rozhodli se v roce 1740 všecko, co v těch pěti letech zpracovali a postavili, nechat stát a obrátit se do Pensylvánie“ (Štěříková 2009: 186, 187).

Díky rychle postupující kolonizaci původní představy misionářů o nábožensky svobodné zemi vzaly za své. S nimi se pomalu vytrácejí i jejich veskrze multikulturní vize. Blízké styky s domorodci brzy začínají být pro koloniální úřady nepřijatelné. Vnímají je jako problém, který indiány odvádí od věrnosti britské koruně. Několik let ještě úspěšně útokům opozice odolávají a svou misijní činnost přesouvají na stále odlehlejší místa, mimo dosah koloniální správy. Po roce 1760, kdy umírá hrabě Zinzendorf, však začali mít i moravští misionáři asimilační tendence a konvertity stále více svazovali přísnými pravidly. Nutno podotknout, že i přes tyto praktiky stále považovali indiány za své „milované tmavé bratry“ (Křížová 2007: 125).

⁷ Mýtus, který se zrodil z okouzlení Kryštofa Kolumba indiány. Následně se tento mýtus objevuje v díle Jeana Jacquese Rousseaua a dalších (Budil 2003: 65, 66).

4.2.4 Tibet

Tuto misii zde zmiňuji proto, že mi přišlo až neuvěřitelné, jakým způsobem byla uskutečňována a jaké metody zde bratři používali. Už ji samozřejmě neprováděli moravští exulanti, ale mnohdy jejich potomci a členové Moravské církve. Stejně jako bratři v jiných končinách světa i tito během svých misí nashromáždili skutečně pozoruhodné artefakty, které jsou dnes také k vidění v Etnologickém muzeu v Herrnhutu (viz obr. 7).

Prvotní impulz pro misii v Tibetu dává Bray (1985) do souvislosti s vládou Kateřiny Veliké, která roku 1760 pozvala moravské bratry v naději, že zakládáním osad ve středním Rusku podpoří rozvoj průmyslu a obchodu. V roce 1765 založili bratři osadu Sarepta nedaleko dnešního Volgogradu. Kromě obchodování s místním obyvatelstvem si ještě předsevzali kázat evangelium. Vybrali si západomongolské Kalmyky vyznávající buddhismus. Zatímco obchodu se dařilo, misie upadala. Bratrům se podařilo obrátit jen hrstku místních. Nakonec ruská vláda v roce 1822 misii zakázala. Nicméně tato zkušenost přinesla moravským bratrům přímý kontakt s buddhistickou kulturou, takže Sarepta se stala startovací misí pro budoucí misii v Tibetu.

Původním záměrem moravských bratří bylo pokřesťanštění Mongolů. Proto se také dva z nich, A. W. Heyde a E. Pagell, začali v roce 1851 učit ještě v Německu mongolsky. Také oba studovali základy lékařství. Dne 4. 4. 1854 stanuli v indické Kalkatě. Měli v úmyslu dostat se do Mongolska ze severní Indie přes Tibet. Jejich geografické znalosti nebyly ještě v té době na moc dobré úrovni. Mysleli si, že přejdou Himálaje, protože jim cesta do Mongolska nebyla povolena ani z Ruska, ani z Číny. Z Kalkaty putovali devět měsíců až k hranicím Tibetu. Byli nuceni usadit se u Panggongského jezera, kde ve velmi těžkých životních podmínkách strávili dva roky. Byli sužováni krutou zimou, místní lidé jim odmítali prodat jídlo a dlouho neměli ani střechu nad hlavou (Bray 1985).

Po třech neúspěšných pokusech o přechod indicko-tibetské hranice a po všech útrapách, jež byly spojeny s pobytem v této oblasti, se rozhodli požádat indickou vládu o povolení zřídit misijní stanici v Kyelangu ležícím 120 km od tibetské hranice na území dnešního státu Himáčalpradéš. Povolení dostávají a k němu ještě 50 kusů borovic na stavbu první misijní stanice v Indii. Na další cestu už nepomýšlejí. Po všech přestálých útrapách se zde zabydlují. Tím se z mongolské misie stala misie tibetská a moravané v pohraničí trpělivě čekali, až se pro ně hranice do Tibetu otevře. V Tibetu stejně jako v Mongolsku je hlavním vyznáním buddhismus. Víra moravských bratří je ale natolik pevná, že stále věří v úspěch misie, i přes počáteční absolutní jazykovou bariéru (Palcová 1997).

Ladakh je jednou ze tří oblastí indického státu Džammú a Kašmír. Situace v tomto státě je poněkud složitá. Část z něj si dnes nárokují také Pákistán a Čína. Indie ovládá území *de jure*, nikoli však *de facto*. Ladacká oblast byla v minulosti součástí tibetské říše, ale i po jejím rozpadu si toto území udržovalo určitou autonomii s Tibetem. Zdejší obyvatelé se hlásí většinou k buddhismu (Hollmann 2007). Přesto zde nacházíme poměrně velkou náboženskou rozrůzněnost – stoupence hinduismu, muslimy, sikhy a křesťany. Přítomnost moravských bratří zde je považována za malý zázrak (Palcová 1997). Jednu z příčin lze jistě spatřovat i v jejich vynalézavých metodách.

Bratři se postupně pouští do učení místního jazyka a do vymýšlení různých metod, jak svá poselství zprostředkovat. Každou neděli pořádají bohoslužby, při nichž používají vlastnoručně vyrobený jednoduchý projektor z petrolejové lampy (nazývají ho kouzelnou lucernou) a velkých skleněných obrázků pomalovaných příběhy a výjevy z bible a Kristova ukřižování. Při malování se nechávají inspirovat malovanými trojrozměrnými obrázky, kterým buddhisté říkají *thangky*. Nápady s křesťanskými verzemi v duchu buddhistických tradic se zdají být účinné.

Začínají proto uskutečňovat další: zpívají duchovní písně oslavující Ježíše Krista ve východních melodiích a vytesávají texty z Písma do skal a kamenů podél cest. Také hrají krátké hry s biblickou tematikou. Každé léto tráví jeden nebo dva měsíce na evangelijních cestách. Chodí většinou pěšky a na svých poutích používají hlavně bibli, obrázky a „kouzelné lucerny“ (Bray 1985). Dostanou se až do velmi odlehlých a špatně přístupných oblastí. Takto zřejmě došli moravští bratři až do Ladakhu.

Je pravda, že v této části Země neměli moravští misionáři až takový úspěch, co se týče počtu konvertitů. Jejich velkým přínosem však bylo především to, že v této oblasti velkou měrou přispěli k rozvoji školství (Palcová 1997). V tomto směru navázali na tradici svých ideových předchůdců, neboť už z dějin Jednoty bratrské můžeme sledovat, že na výchovu a vzdělání je v její historii kladen mimořádný důraz (Uhlířová 2009). Jak autorka Uhlířová ve svém textu uvádí: „Vyvrcholení vzdělávacích tendencí a aktivit v Jednotě nelze než spatřovat v Janu Amosi Komenském... Základní myšlenka, s níž přistupuje ke školním reformám, je zpřístupnění vzdělání všem, kdo se narodili lidským bytostem. Vzdělání je jeho nezadatelné právo, neboť má člověku umožnit naplnit jeho lidský úděl – tj. být člověkem.“ (Uhlířová 2009: 105)

4.3 Vnímání moravských misí

Proměnu pohledu na misie nám přibližuje ve své přednášce Křížová (2013): Tradiční heroický obraz se soustřeďuje na civilizační poslání misí, jež je doprovázeno úsilím misionářů o zavedení evropského životního stylu a evropských hodnot na území jiných kultur. Přelom nastává od 60. let 20. století, kdy je zdůrazňován mnohdy negativní dopad na životy původních obyvatel, hlavně po stránce kulturní a biologické.

Jak je na misie a kulturu z počátku osmnáctého století nazíráno na počátku století dvacátého můžeme vidět v práci J. Taylora Hamiltona (1901). Tento autor nám osvětluje, že hlavní náplní moravských misií bylo získat duše pro „Beránka Božího.“ Misionáři rozhodně odmítali představu, že je třeba někoho spasit za každou cenu. Cílem není bránit provádění místních zvyklostí, slavností ani změna životního stylu. V misijních kongregacích začali bratři uplatňovat stejné regule, které se ukázaly hodnotné pro občanský i náboženský život v Herrnhutu. Má být postupováno tak, aby každý, kdo je obrácen na víru, měl Krista jako osobního spasitele. Úsilí by mělo být zaměřeno především na morální a duchovní hodnoty. Náboženství nemá být něco, co je uměle přidáno k životu, není to oblast, která se diametrálně odlišuje od nenáboženské. Má to být něco, co prostupuje všemi aktivitami života, neboť jen potud má obrácení smysl.

Metody, které moravští bratři ve svých misiích praktikovali, roztřídil Hamilton (1901) do několika bodů. Cíle misií se v nich samozřejmě odrážely. Misionáři společně s evangeliem prosazují vzdělání a sociální pomoc pro marginalizované skupiny a za nejúčinnější nástroj zprostředkování vyznávaných hodnot je považována síla vlastního příkladu. U obrácených mají misionáři ovlivňovat nejen rozum, ale hlavně srdce. Speciální péče měla být věnována hlavně jednotlivcům, kteří se rozhovorům vyhýbají. Můžeme zde již cítit rozpor ve vnímání toho, co to znamená, když někdo nechce měnit kulturu místních obyvatel, ale zároveň jejich kulturní systém pomalu, možná nevědomě, přetváří. Do jaké míry bylo toto počínání etnocentricky situované, nám pomalu odkrývá doba, kterou jsou různé kulturní teorie nahlíženy.

Současný přístup k raným bratrským misiím, který vedle přínosných aspektů poukazuje také na jejich záporné důsledky, předkládá například Robert L. Gallagher (2008). Ve svém textu rozebírá klíčové charakteristiky misijní teologie hraběte Zinzendorfa, které určovaly

činnost prvních moravských misionářů a které se soustředily na utrpení a smrt Krista, význačnou roli Ducha svatého a sklizeň „prvních plodů“ tj. získání prvních konvertitů. Následně se autor zabývá tím, jak tato teologická teorie vyústila v misijní praxi. Vysvětlováním teologických motivací i praktických důsledků misijní činnosti raných bratří vymezuje hlavní pozitiva i negativa jejich práce. Jako hlavní teoretický přínos moravských bratří Gallagher uvádí pochopení skutečnosti, že duchovní obroda předchází obrodu misijní, dále že smírná smrt Krista se stala ústředním bodem misijní teologie a také uznání protestantovy povinnosti vykonávat misijní činnost. Naopak mezi zásadní záporné prvky jejich teologie řadí posedlost fyzickou smrtí Krista, přehlížení širších společenských problémů a lhostejnost k sociální nespravedlnosti.

V praxi byly tyto misie přínosné v mnoha ohledech. Gallagher zde uvádí takové okolnosti, jako je práce s menšinami na okraji společnosti, kázání evangelia v mateřštině domorodců či důraz na kázání s kulturní pokorou. Kulturní tolerance misionářů byla patrná v přístupu k domorodým manželstvím, neboť údajně nenutili domorodce rušit polygamní manželství a nebránili ani novým takovým sňatkům. Věřili, že s poznáním evangelia tito lidé sami pochopí problém a uvědomí si posvátnost manželství (Gallagher 2008: 198).

Významným příspěvkem byla jejich činnost v oblasti výuky domorodých lidí a poznávání jejich jazyků. Ranní moravští misionáři si byli vědomí významu domorodého jazyka při kázání evangelia. Mnozí z bratrů překládali bibli a další texty do těchto jazyků. Avšak zdaleka ne všichni misionáři byli v tomto směru úspěšní. Jako příklad výjimečně obtížného jazyka Gallagher uvádí řeč severoamerických Čerokiů, kterou se údajně nedokázal naučit žádný moravský misionář.

Ačkoli byli moravští misionáři svým chováním i učením domorodým lidem cizí a nepochopitelní, získali si často úctu a důvěru těchto lidí svým

prospěšným jednáním, svou prací či vzděláváním jejich dětí. A to dokonce i v takových případech, kdy jejich jednání odporovalo místním kulturním tabu. Tak tomu bylo například u zmiňovaných Čerokiů, kteří pokládali pití krve a jedení masa svého boha, jak to prováděli křesťané, za ohavnost (Gallagher 2008: 190).

Negativním důsledkem výhradního soustředění se bratří na kázání evangelia bylo jejich ignorování křivd páchaných na otrocích a neochota zabývat se komplexními sociálními otázkami. Kladem bratrské činnosti pak bylo provádění misie spíše laskavým přesvědčováním a nikoli silou. „Toužíce se identifikovat se svými potenciálními konvertity jako rovnocenní a nikoli jako nadřazení, [tito misionáři] vítězili skrze svou trpělivost, lásku a péči spíše, než skrze vyučování a kázání doktrín“ (Gallagher 2008: 207).

Zmíněné texty jsou uvedeny jako příklad studií misijní činnosti v odborné literatuře. Autoři zabývající se misionářskou problematikou často vycházejí z historiografického nebo teologického pohledu a ke kultuře přistupují z hlediska axiologického pojetí. Toto pojetí je výrazně hodnotící a „omezuje rozsah třídy kulturních jevů pouze na sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti“ (Soukup 2000: 15). Misionáři ve zmíněných textech vystupují jako šířitelé vzdělání, zastánci marginalizovaných skupin a ochránci tradičních kulturních hodnot. Přestože jsou zde postupně zmiňovány také negativní stránky misijní činnosti, zejména přehlížení společenských problémů a lhostejnost k sociální nespravedlnosti, dopad nenásilného šíření morálních a duchovních hodnot křesťanství mezi domorodými kulturami není v těchto textech středem zájmu. Jeho význam se však zdůrazní, přistoupíme-li k domorodým kulturám z hlediska antropologického, nehodnotícího pojetí kultury, které zahrnuje „nejen pozitivní hodnoty, ale všechny nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se člověk

jako člen společnosti adaptuje k vnějšímu prostředí“ (Soukup 2000: 15). V textech dále nacházíme zmínky o jazykových dovednostech moravských misionářů. Dokladem jsou četné překlady bible a vytváření gramatik pro misijní účely i potřeby domorodců. Misionáři tedy zřejmě překonávali bariéru neporozumění tím, že začleňovali do popisu reality svá vlastní slovní spojení a vymýšleli slova, důležitá pro evangelizaci, která v jazycích chyběla. Zde je možné zmínit Sapirovu a Whorfovu teorii, která se zakládá na tom, že „1. veškeré ‚myšlení je jazykové‘; 2. každý jazyk vytváří specifickou ‚vizi reality‘; 3. jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky se vzájemně liší“ (Budil 2003: 294). Domorodá vize reality musela být nejprve misionáři pochopena, aby byla následně modifikována vizí křesťanskou.

5 ZÁVĚR

Moravští bratři přijímají misijní úděl, jenž je součástí teologie tohoto náboženského společenství. Veškerá činnost je založena na víře, že jsou součástí Božího plánu, který je jimi uskutečňován prostřednictvím Ducha svatého (Křížová 2007). Snaží se praktikovat zásady rovnosti a bratrství se všemi lidmi po celém světě. Sami na sebe byli velmi přísní a tvrdí, ale navenek působili jako pokorní a velmi zbožní (Štěříková 2009).

Do obtížných misí se jistě tito první misionáři vydávali také z pocitu viny za to, že ještě před odchodem do exilu mnozí pod nátlakem složili přísahu věrnosti katolické víře. Věděli dobře, co znamená žít v nesvobodě, proto jako misionáři nechtěli lidem měnit jejich kulturní návyky. Snažili se je spíš zahrnovat do svých evangelií, což by bylo pro jiné náboženské skupiny absolutně nepřijatelné. Dokázali tím srozumitelněji zprostředkovat svá přesvědčení, svou víru v jediného Boha a v Krista jako jediného, opravdového spasitele pro všechny lidi z celého světa i v místech, která křesťané navštívili vůbec poprvé. To samozřejmě představovalo notnou dávku tolerance a až sklony ke kulturnímu relativismu. Také metody, které bratři používali k šíření evangelií, jsou v kontextu s jejich snahou zachovat cizí kulturu její vnější specifický ráz. Učí se místní jazyky, začleňují se do společnosti, přizpůsobují se okolnímu životu a k šíření evangelií používají vědomosti získané z pozorování místních obyvatel. Mnoho misionářů se zabývalo jazykem. Později někteří z nich překládali knihy, sestavovali gramatiku a vydávali slovníky. Ti literárně zdatní dokonce píší rozsáhlejší práce o místech svého pobytu a zabývají se pracemi s etnografickým přesahem. Příkladem je Heckewelderova práce z roku 1876, zabývající se historií, způsoby a zvyky indiánských národů v Pensylvánii a okolních státech.⁸

⁸ John Gottlieb Ernestus Heckewelder. 1876. *History, manners, and customs of the Indian nations: who once inhabited Pennsylvania and the neighboring states*. Philadelphia : The Historical Society of Pennsylvania.

Určitá svobodomyšlnost občas vyvolávala střety s ostatními křesťanskými skupinami. V době prvních moravských misí ještě nebylo úplně běžné, že by byla víra postavena jen na intimním spojení jednotlivce se Spasitelem a věřící se zpovídal jen Bohu, který jej neustále doprovází fyzicky i duševně. S novými příchozími do Moravské církve a následně na misie, přichází též nový přístup k domorodcům, v jehož důsledku převrácení pohané procházejí podstatnější změnou životního stylu. Tento posun je patrný v amerických misiích na konci 18. století (Křížová 2007), kde jsou již zřejmé známky evropocentrismu. Do jaké míry byl proces kulturní změny přáním konvertitů, nebo samotných členů Moravské církve, se dnes můžeme jen dohadovat.

Zbožnost, která ovlivňovala veškeré chování a jednání raně novověkého jedince, je vnímána z pohledu moderního člověka jako více méně odlišná od podoby současného vnímání víry (Křížová 2013). Jednání těchto jedinců, kteří v dnešním slova smyslu nerozlišovali mezi posvátným a profánním, je velmi těžko pochopitelné a uchopitelné. S desakralizací, jež pomalými krůčky měnila tvář a vnímání Západu v době osvěcenství, se nám také pomaličku vytratila esence dřívějšího žití. Co však zůstává, jsou některé počiny, které mají důsledek až do současnosti a z nichž si tuto kulturu konstruujeme. Nakolik je naše počínání objektivní, zůstává dnes otázkou. Zprávy v bratrských životopisech a denících, jak již vyplývá z výzkumu Křížové (2007), nebyly úplné, neboť už hrabě Zinzendorf nabádal k tomu, aby v nich nebyly zbytečně líčeny obtíže a nesnáze. Pisatelé i přepisovatelé se spíše měli zaměřit na popisy o cestách Spasitele. Z toho důvodu se stávalo, že z originálů dokonce určité problematické pasáže mizely, takže zde máme mimo jiné svědectví o cenzuře a zatajování skutečnosti. Řada památek a spisů, které by mohly církev jakkoli kompromitovat byla později dokonce ničena a likvidována.

Po sestavení těchto střípků mozaiky můžu konstatovat, že první vlna exulantů vzešla z převážné části z bratrů pocházejících z Moravy dokázala přistupovat k „těm druhým“, vůči kterým se evropská společnost tak ráda vymezuje, jako k sobě rovným „bratrům“ a integrovat se do jejich společnosti. Je ovšem také otázkou, nakolik by se v drsných podmínkách, které museli mnohdy v odlehlých částech světa snášet, mohli misionáři chovat jinak. Určitá asimilace do marginální společnosti byla u prvních misionářů jistě nevyhnutelná i z důvodu přežití. Na těchto místech člověk zřejmě musel pochopit, že evropská vyspělost ničím nepřevyšuje tu místní, a že lze tyto různé světy hodnotit pouze jako jedinečné a neopakovatelné entity. Misionáři chodili převážně do kolonizovaných míst. Přesto se museli potýkat s velkými těžkostmi, neboť programově vyhledávali zvláště odlehlá místa, kde se domorodci často s Evropany běžně nesetkávali. Nicméně od druhé poloviny 18. století, kdy veslo po prvních moravských emigrantech převzala mladší generace většinou již narozená v zaběhlých komunitách a misijních stanicích, se situace začíná měnit.

To, že „náboženství je skutečně jednou z nejživějších oblastí etnocentrického myšlení“ (Murphy 2008: 170) a tím pádem v sobě zahrnuje morální soudy, diskvalifikuje členy náboženské skupiny v možnosti řídit se pouze myšlenkami příznačnými pro kulturní relativismus, ač je to jejich původním záměrem. První misionáři byli však mnohdy odkázáni jen sami na sebe a to je staví do poněkud jiného světla. Individualita byla v těchto odlehlých místech zřejmě samozřejmostí a nutností. Jejich individuální vědomí se samozřejmě stále, i když na takovou dálku, muselo krýt s vědomím kolektivním, neboť jak již Durkheim ze svých výzkumů vyvozuje: „náboženství je záležitostí výsostně společenskou“ (Durkheim 2002:17). Společenství tak neztrácí svůj transcendentální charakter, jako v případě organické solidarity, ale drží si svou mechanickou, kolektivní solidaritu. Pro tuto předmoderní

společnost je mechanická solidarita příznačná (Nešpor, Lužný: 2007). Myšlení pionýrů této církve se v počátcích misí snad vyvíjelo poněkud stranou hodnotící náboženské ideologie a naučili se žít v souladu s místními obyvateli.

Také v dnešní době jsou lidé schopni se pro druhé obětovat. Slýcháme o nečekaných záchranách životů. Tak to vnímali i tito první exulanti z moravských řad. Chodili „zachraňovat“ životy. Nešlo jim, ani tak o záchranu pozemského života, jako spíše o záchranu duše, pro kterou je připravena možnost spásy. Vždy se jednalo o nesmírnou obětavost jednotlivců nebo malých skupinek. Mnoho bratří i jejich žen a dětí zaplatilo životem za pobyt v neznámém prostředí z důvodu geografické neznalosti klimatických podmínek. Při provádění prvních misí byla povědomost o jiných krajích mizivá. Postupem let, díky hojné korespondenci mezi bratry, již však sami museli tušit, do jakých mnohdy krutých podmínek se vrhají. Toto společenství v počátku svých misionářských aktivit stavělo na individualitě svých členů a neusilovalo o davy stoupců. Stačila jim pouze hrstka „obrácených“. Zůstávali vždy jen „potůčkem v jezeře“ (Štěříková 2009: 339). Možná i proto jejich metody nebyly nikdy násilné, donucovací, ale spíše až prostě naivní a jejich dopad na kulturu domorodých společností nebyl snad ještě tak fatální.

„Bud' v světě, dokud tě tam nechávám, pouťníkem, podruhém, příchozím a hostem: u mne pak zde domácím mým, právo nebešťanství tobě se dává.“ (Komenský 1958: 163).

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

6.1 Použitá literatura a internetové zdroje

Bray, J. 1985. A History of the Moravian Church in India. In *The Hamalayan Mission. Leh: Moravian church.*

Budil, Ivo. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie.* Praha: Triton.

Černý, Pavel. 2014. *Misie současné církve: Reflexe misijní praxe evangelia v sekulárním prostředí České republiky* [online].

[cit. 15. 6. 2014]. Dostupné z: <http://pavel.onesim.net/cs/misie-soucasne-cirkve-reflexe-misijni-praxe-evangelia-v-sekularnim-prostredi-ceske-republiky>

Československé dějiny v datech. Vydání II. 1987. Praha: Nakladatelství Svoboda.

Čornej, Petr, Milena Bartlová. 2007. *Velké dějiny zemí Koruny české.*

Svazek VI. 1437 - 1526. Praha: Paseka. Durkheim, Emil. 2002.

Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii.

Praha: Oikoymenh.

Evers, Georg. Křesťanství v Číně – dějiny zmeškaných příležitostí? in *Getsemany – křesťanský měsíčník* [online]. [cit. 25. 6. 2014]. 2008, č.

10, s. 198. Praha: Síť s. r. o. Dostupné z:

<http://www.getsemany.cz/node/1840>

Frey, Silvia R., Betty Wood. 1998. *Come Shouting to Zion: African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830.* Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Gallagher, Robert L. 2008. The Integration of Mission Theology and Practice: Zinzendorf and the Early Moravians. In *Mission Studies.* 25 (2): 185-210.

Geiger, Erika. 1999. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.

Halama, Jindřich. 2003. *Sociální učení Českých bratří*. Brno: CDK.

Hamilton, J. Taylor. 1901. *History of the missions of the Moravian church, during the eighteenth and nineteenth centuries*. Bethlehem, Pa: Times Pub. Co.

Hollmann, Gaby. 2007. A Short History of Ladakh – of Thrangu Rinpoche [online]. [cit. 2. 4. 2014]. Dostupné z: <http://www.rinpoche.com/stories/ladakh.htm>

Horský, Jan, Zdeněk R. Nešpor. 2005. Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století. In *Český časopis historický*. 103 (1): 41 – 86.

Hrbek, Jiří. 2012. *Evropa a absolutismus v 17. a 18. století (1648 – 1789)*. Praha: Triton.

Komenský, J. A. 1958. *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Naše vojsko.

Křížová, Markéta. 2007. *Ideální město v divočině*. Praha: Lidové noviny.

Kubíčková, Petra, Lubomír Novotný. 2013. *Ad gloriam Dei. Moravští misionáři v 16. - 18. století. Katalog výstavy*. Olomouc: Vědecká knihovna v Olomouci.

Kubíková, Jiřina. 2001. *Křesťanské misie v 16. – 18. století*. Brno: L. Marek.

Munck, Thomas. 2002. *Evropa sedmnáctého století 1598-1700*. Praha: Vyšehrad.

Murphy, Robert F. 2008. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Druhé vydání. Praha: Sociologické nakladatelství.

Nešpor, Z. R. 2009. „Luteráni v českých zemích v období protireformace a náboženské tolerance (1620 - 1831).“ Pp. 127-211 in Just, J. Nešpor, Z.

R. Matějka, O. et. al. 2009. *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.

Nešpor, Z. R., D. Lužný. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha. Portál, s. r. o.

Peucker, Paul. 2006. Inspired by Flames of Love: Homosexuality, Mysticism and Moravian Brothers around 1750. In *Journal of the History of Sexuality*. 15 (1): 30-64.

Říčan, Rudolf et. al. 1957. *Jednota Bratrská 1457-1957; sborník k pětistému výročí založení*. Praha: Kalich.

Soukup, Václav. 2000. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, s. r. o.

Svoboda, Jiří. 2007. Jednota bratrská – 550 let. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická = Studia philosophica*. [online]. 56 (B 54): 75-84. Dostupné z: http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/106750/B_Philosophica_54-2007-1_8.pdf?sequence=1

Štěpánek, K., J. Vaculík. 2000. *Obecné dějiny novověku II. – III. (17. a 18. století)*. Brno: Masarykova univerzita.

Štěříková, Edita. 2009. *Jak potůček v jezeře: Moravané v obnovené Jednotě bratrské*. Praha: Kalich.

Štěříková, Edita. 2012a. *Christian David. Zakladatel obnovené Jednoty bratrské*. Suchdol nad Odrou: Moravian.

Štěříková, Edita. 2012b. *Matouš Stach. Moravský misionář v Grónsku*. Suchdol nad Odrou: Moravian.

Uhlířová, Jana. 2009. „Vzdělání – charakteristický fenomén Jednoty bratrské.“ Pp. 97-108 in Wernich, M. (ed.). *Unitas Fratrum 1457 – 2007: Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*. Jihlava: Mlýn.

Unitas Fratrum. 2014. *About the Unitas Fratrum* [online]. Moravian Church [cit. 21. 7. 2014]. Dostupné z: <http://www.unitasfratrum.org/#>

Weber, Max. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.

Weinlick, John R. 2000. *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec: Stefanos.

Westmeier, Karl-Wilhelm. 1997. Becoming All Things to All People: Early Moravian Missions to Native North Americans. In *International Bulletin of Missionary Research* 21 (4): 172–175.

Zimmerling, Peter. 1999. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeinde*. Holzgerlingen: Hänssler Verlag.

6.2 Přednáška a filmy

Křížová, Markéta. *České země, Evropa a svět – Misie a dobývání Ameriky*. In: *Youtube* [online]. 20. 11. 2013. [vid. 2. 3. 2014]. Kanál uživatele knihovnavaclavahavla. Dostupné z:

<http://www.youtube.com/watch?v=l792SMcQzBY>

Palcová, V. *Moravané na konci světa*. In: *Youtube* [online].

Dokument České televize. 1997. [vid. 10. 3. 2014]. Dostupné z:

<http://www.youtube.com/watch?v=1X1Z-JJprac>

Motl, Stanislav. *Stopy, fakta, tajemství: Moravané mezi Eskymáky*. In: *Youtube* [online]. Dokument České televize. 2012. [vid. 12. 3. 2014].

Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=l1LiwWFGle0>

7 RESUMÉ

This work describes an already defunct group of Moravian exiles from the 18th century, the ideological roots of which were in the Unity of the Brethren, a church of Christian denomination from the period preceding the Battle of White Mountain. The description of this particular group is rather difficult as the available information comes only from written records and we have no certainty whether the content of these written materials is exact or to what extent they may have been altered by the authors or distorted in any way throughout the centuries.

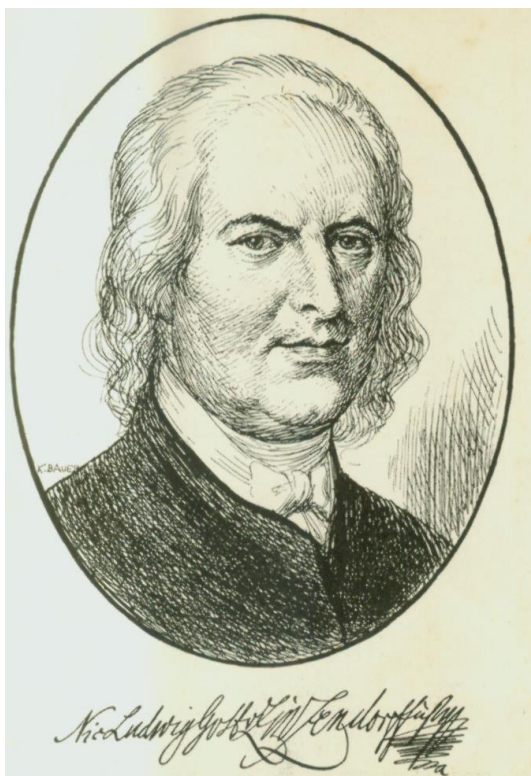
The information, both historical and ideologically adapted, serves here as a bridge to the understanding of the times and situations in which the exiles in the early 18th century found themselves. They appear first as a small community formed in the village of Herrnhut, a settlement founded by them, to emerge finally as a strong, distinctive group with strict rules and regulations from which the Renewed Unity of the Brethren could arise.

The last aspect is the result of many years of religious oppression leading to frustration, that, however, subsequently gave rise to a specific free-thinking spirit, that was then fully reflected in the missionary zeal of the Moravian Brethren.

8 PŘÍLOHY



Obrázek 1: Hrob prvního z moravských misionářů jednoho ze zakladatelů Herrnhutu Christiana Davida na hřbitově Jedonty bratrské v Herrnhutu (Der Gottesacker der Brüdergemeine Herrnhut). Zdroj: vlastní.



Obrázek 2: Portrét hraběte Nikolause Ludwiga von Zinzendorfa.

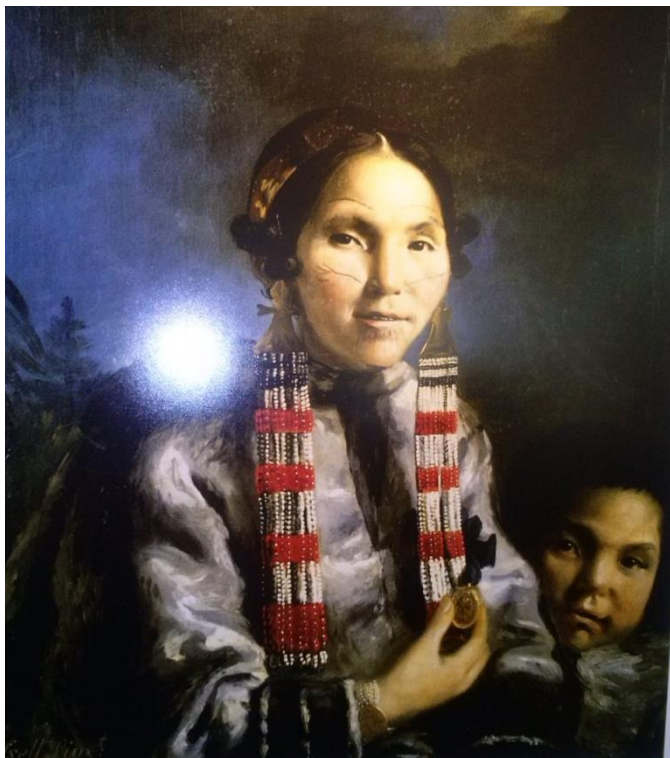
Zdroj: <http://www.alt-herrnhut.de/displayimage.php?album=43&pos=2>.



Obrázek 3: Johann Valentin Haidt: „Das Erstlingsbild“. Originál obrazu se dnes nachází ve městě Zeist v Holandsku. Haidt zde údajně namaloval první pokřtěné pohany, kteří zemřeli do roku 1748. Zdroj: <http://www.kulturpixel.de/bildverzeichnis/herrnhut-cooper-erstlingsbild.htm>.

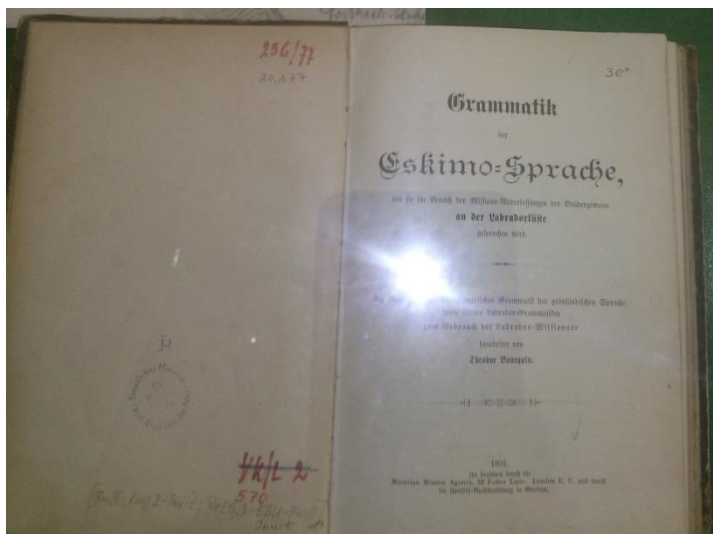
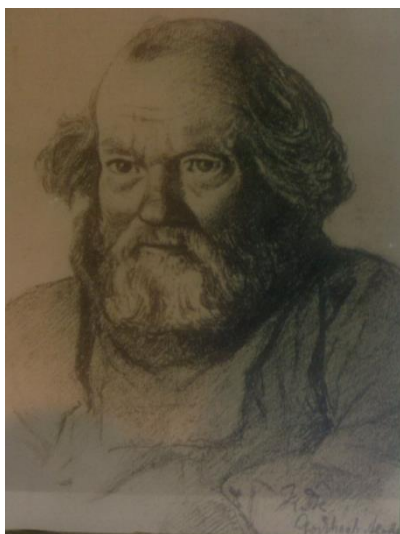


Obrázek 4: Část expozice věnovaná moravským misiím v Grónsku a v Severní Americe. Etnologické muzeum v Herrnhutu (Völkerkundemuseum Herrnhut). Zdroj: vlastní.



Obrázek 5: John Russel: „Mikak a její syn Tutauk“. Reprodukce olejomalby z roku 1769 zachycuje eskymáckou ženu Mikak z Labradoru, která podporovala první herrnhutské misionáře po příchodu k jejímu lidu.

Etnologické muzeum v Herrnhutu (Völkerkundemuseum Herrnhut).
Zdroj: vlastní.



Obrázek 6: Portrét Samuela Kleinschmidta a jeho Gramatika eskymáckého jazyka vydaná roku 1811. Etnologické muzeum v Herrnhutu (Völkerkundemuseum Herrnhut).
Zdroj: vlastní.



Obrázek 7: Expozice předmětů dovezených moravskými misionáři z misí v Tibetu. Etnologické muzeum v Herrnhutu (Völkerkundemuseum Herrnhut). Zdroj: vlastní.

Tabulka 1: Údaje k dějinám misí – regiony a etnické skupiny. Tabulka byla zpracována podle předlohy z Etnologického muzea v Herrnhutu. Pojmenování etnik bylo přeloženo s využitím Antropologického slovníku Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity.

Rok	Událost	Regiony	Etnické skupiny
18. století			
1732	Počátek herrnhutských misí	Karibik: Sv. Tomáš, později další ostrovy	afroameričtí otroci
1733	Misie (do 1900)	Grónsko	Inuité (Eskymáci)
1734	Misijní pokus	Laponsko (Švédsko)	Sámové (Laponci)
1735	Indiánské misie (do 1816)	Surinam (Nizozemská Guayana)	Arawakové, Karibové, Warauové
1735	Misijní pokus (do 1740)	Georgia (jihovýchod Sev. Ameriky)	Čerokiové
1736	Misijní pokus	Archangelsk (Rusko)	Samojedi
1737	Misijní pokus (do 1744)	Jižní Afrika (západní Kapsko)	Khoiové (Hotentoti)
1737	Misijní pokus	Západ. Afrika: Zlaté pobřeží (Ghana)	akanské národy
1737	Diaspora (do 1918)	Livonsko a Estonsko (Pobaltí)	Estonci, Lotyšů
1738	Misijní pokus (do 1854)	Jižní Karolína (jihovýchod Severní Ameriky)	afroameričtí otroci
1738	Misie (do 1763)	povodí Berbice (Guayana)	Arawakové
1739	Obnovený misijní pokus	Laponsko (Švédsko)	Sámové (Laponci)
1740	Misijní pokus	Ceylon (Srí Lanka)	Sinhalci
1740	Misijní pokus	Valašsko (Rumunsko)	Rumuni
1740	Misijní pokus	Alžírsko	křesťanští otroci
1741	Misijní pokus	Pennsylvánie, později Ohio, Kansas a Oklahoma	Irokézové, Delavarové, Mohykáni a Šauníjové
1742	Misijní pokus	Rusko: dolní Volha	Kalmykové
1746	Misijní pokus	Persie (Írán: Isfahán)	Gauernové?, Gebernové?
1752	Misijní pokus	Labrador	Inuité (Eskymáci)
1752	Pokus o kontakt (do 1783)	Koptská církev etiopská (Káhira, Džidda)	Koptové, Egypťané, Arabové
1753	znovu jihovýchod Severní Ameriky	Severní Karolína, Georgia, později Oklahoma	Čerokiové, Kříkové
1754	Misie	Karibik: Jamajka a Antigua	afroameričtí otroci
1759	Misijní pokus (do 1803)	Trankebar (Indie: Coromandelské pobřeží)	Tamilové
1763/1764	Obnovený misijní pokus	Labrador	Inuité (Eskymáci)
1765	Misie (do 1822)	Sarepta (Rusko)	Kalmykové
1765	Misie	Karibik: Barbados, později St. Kitts, Tobago	afroameričtí otroci
1765	Misijní pokus (obnov.)	Ceylon (Srí Lanka)	Sinhalci
1766	Misie	Surinam: oblasti plantáží a buše	afroameričtí otroci (Kreolové), Maroon (Buschneger)
1768	Obnovený misijní pokus	Západ. Afrika: Zlaté pobřeží (Ghana)	akanské národy

1768	Misijní pokus (do 1787)	souostroví Nikobary	Nikobarci
1770	Misie	Labrador	Inuité (Eskymáci)
1776	Misijní pokus (do 1792)	Bengálsko (Kalkata, Patna, Serampur)	Bengálci
1781	Misijní pokus	Tbilisi (Gruzie, Kavkaz)	Gruzíni
1792	Misie	Jižní Afrika: západní Kapsko	Khoiové (Hotentoti)
19. století			
1828	Rozšíření misie	Jižní Afrika: východní Kapsko	Nguni (Xhosové)
1835	Misijní pokus z Antiguy	Guayana (dříve Berbice)	Afroameričané
1843	Misie z Jamajky; spolu s basilejskou misí	Západní Afrika: Zlaté pobřeží (Ghana)	akanské národy
1849	Misie	Nikaragua: Moskytské pobřeží	Miskitové, Mayanga (Sumové), Rama
1850	Misie (do 1907)	Austrálie: jihovýchod	Aboriginové
1853	Misie	Západní Tibet (Lahoul, Ladakh)	Tibeťané
1867	Ošetřování nemocných	Palestina / Izrael (Sternberg)	Arabové
1878	Misie z Barbadosu	Guayana (dříve Berbice)	Afroameričané, Indové
1885	Misie (z USA)	Aljaška	Inuité (Eskymáci)
1889	Misie (z USA)	Kalifornie	Yumové, Morongo
1890	Misie	Karibik: Trinidad	Afroameričané
1891	Misie (do 1919)	Austrálie: severovýchod	Aboriginové
1891	Misie	Východní Afrika: oblast Nyasa (včetně Zambie)	Nyakyusa, Nyika, Safwa a další
1897	Misie	Východní Afrika: oblast Unyamwezi	Nyamwezi
20. století			
od 1901	Rozšíření misie	Surinam	Indové, Indonésané, Číňané
1904	Zakládání sborů	Karibik: Dominikánská rep.	Afroameričané
1930	Misie (z Nikaraguy)	Honduras	Miskitové
1941	Misie (z Nikaraguy)	Kostarika	Miskitové
1962	Práce s uprchlíky	Severní Indie: Rajpur	Tibeťané
1992	Misie	Východní Sibiř	Jupikové (Eskymáci), Čukčové
2005	Misie	Kongo	
2005	Misie	Zambie	
2007	Misie	Malawi	
Další regiony, kde probíhá v současnosti misijní činnost:			
Burundi, Belize, Francouzská Guayana, Keňa, Kuba, Peru, Rwanda, Uganda, Sierra Leone, Nepál			
Zdroje: Müller a Schulze; 1931/32. Beck; 1981. New World Witness Areas; 2007. Unitätsstatistik 2010.			