

KATOLÍCI A LEVICE

Pokus o rekonstrukci jednoho z „kontrakulturních“ intelektuálních proudů české společnosti meziválečného období

Martin C. Putna

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Catholics and the Left. An Attempt to Re-enact One of the „Counter-Cultural“ Intellectual Streams in the Czech Interwar Society

*Abstract: The motif of social justice has always been present in Christianity; however, it has gained a new actuality with the onset of capitalism. Nineteenth century Czech culture shows an acute tendency towards “social preaching” (J.Š. Baar). Two types of “Catholic anti-capitalism” begin to form. On one hand, there is the moderate “Christian socialism” or “Christian solidarity”, asserted by official church structures (after the encyclic *Rerum novarum*) and by Christian socialist parties (in the Czech region, the chief theorist of “Christian sociology” was Bedřich Vašek). On the other hand, there’s the radical “mystic poverty”, stemming into various forms of “Catholic anarchy” or “mystic communism” (the influence of Léon Bloy on Czech Catholic authors), which does not, however, entirely dismiss that these very authors have sympathy for the ultra right-wing (Jaroslav Durych). A special case of the 1920’s is the amalgamation of Christian and socio-revolutionary motifs in the works of young left-wing poets around Jiří Wolker. This synthesis lasts for a short time and only within the so-called naïve, “boyish” stylisation: some of these authors later abandon the utilisation of Christian metaphors (Jiří Wolker), others on the contrary abandon the political left and convert to Catholicism (Zdeněk Kalista). The 1930’s bring another model of co-existence: the co-operation of Catholic and left-wing authors – in the field of “pure poetry” and legendary personal friendships across the idea front (Halas and Zahradníček). However, this coalition fell apart under the pressure of objec-*

tive political events, especially the Spanish Civil War. After 1945, the social orientation of Catholicism is utilised by official propaganda of the Communist regime – a thus becomes untrustworthy and almost impossible for the Czech public to accept.

Keywords: *social Catholicism; Christian socialism; Czech literature*

Katolický antikapitalismus

Sociální kazatelství

Cítí-li se katolicismus v moderním sekulárním světě, počínaje 19. stoletím, do velké míry „opozičně“ – jako „kontrakultura“, vede to mnoho katolíků k hledání společenských alternativ směrem napravo, někdy až ke krajním radikálním pravicovým hnutím. Avšak stejný pocit vede mnoho katolických intelektuálů k hledání směrem nalevo. Od druhé poloviny 20. století, po praktické zkušenosti s pokusy o „reálný socialismus“ a s pronásledováním křesťanů coby jejich pravidelným průvodním jevem, se to jeví jako absurdní. Avšak 19. století a první polovina 20. století tuto zkušenost neměly. Tehdy se socialismus jevil jako teoretická, nevyzkoušená alternativa, která slibovala vyřešit jeden z nejproblematičtějších aspektů moderního světa – sociální nespravedlnost, zaviněnou podle mínění katolických intelektuálů kapitalismem a liberalismem.

Sociální téma se nezrodilo až se sekularismem a kapitalismem. Kontrast mezi sobeckým bohatstvím a bezmocnou chudobou, jež ničí lidi a volá o Boží pomstu, je jedním z nejstarších a nejsilnějších loci communes křesťanského písemnictví a zvláště kazatelství. Klíčovými autoritativními texty jsou evangelní perikopy o bohatém mladíkovi, ústící do pořekadla o „velbloudovi uchem jehly“ (Mt 19,16-26), podobenství o boháči a Lazarovi (L 16,19-31) a řada dalších výroků proti bohatcům, proti lpění na majetku a nejvíce proti bezcitnosti vůči sociálně strádajícím. Patristické myšlení pozdní antiky tuto nauku precizovalo v tom smyslu, že nikoliv samo vlastnění majetku je překážkou spásy – ale jeho sobecké užívání, nesdílející se s potřebnými. Boháč může žít v „duchovní chudobě“, pokud na majetku nelpí a vydává z něj na dobré účely. To je vyznění „normotvorného“ traktátu Klementa Alexandrijského *Tis ho sózomenos plúsios?* (Který boháč bude spasen?) ze druhého století, z něž pak vychází všech-

na křesťanská nauka v této oblasti. Dějiny křesťanské kultury jsou pak plné jak zpráv o trvající sociální nespravedlnosti a útisku, tak pranýřování sobeckých bohatců ze strany kazatelů a moralistů, ale ovšem také zpráv o křesťanské charitě, svědčících o tom, že alespoň někteří bohatci brali slova Evangelia a výtky kazatelů a moralistů vážně (Vašek 1941).

Kapitalismus přináší nový typ bohatce a nový typ chudáka: buržou a proletáře. Historikové sociálních vztahů se přou o to, zda a v čem se během 19. století v Evropě situace nižších vrstev reálně zhoršila a v čem případně zlepšila (Hayek 1963; Ashton 1968). V každém případě v písemné (a ostatně i výtvarné) kultuře 19. století existuje velmi silně převládající konsensus (chceme-li, *locus communis*) o tom, že se zhoršila, a že na vině je právě kapitalistický systém. Konsensus působí právě proto tak masivně a přesvědčivě, že se na něm podílejí (kromě mnoha a mnoha dalších, zvláště intelektuálů a umělců) reprezentanti dvou velkých táborů, které sice stojí navzájem v opozici, ale mají společného nepřítele, totiž kapitalismus. Katolíci pokládají kapitalismus za špatný z důvodu jak sociálního, tak ideového: Jde totiž ruku v ruce se sekularizací.

Proto se v katolické literatuře 19. a raného 20. století aktualizuje patos starokřesťanského sociálního kazatelství. Kupříkladu Jindřich Šimon Baar, autor jinak velmi laskavého srdce, je ve svých kázáních schopen takovýchto obrátů: „Žena buržoy sádlem zalitý zrak stápní v módních listech a studuje a namáhá svůj ptačí mozek, zda roba, kterou chce koupit sobě, má býti z kmentu, anebo z hedvábí: rozhodně musí být dražší, než má drahá přítelkyně“ (Baar 1936: 71).

Pokud pak jde o hnutí za sociální spravedlnost – i „bludný“, nekřesťanský socialismus je podle Baara lepší než žádný: „Kristus učinil z lásky k bližnímu lék k vyléčení všech sociálních neduhů, jimiž tak silně naše doba stůně. Cítíme všichni tíhu těchto nezdravých, nesnesitelných poměrů a hledáme všichni způsob, jak jim odpomoci. Jedni ten způsob jmenují socialismus, jiní komunismus, jednou se tomu říká individualismus, jindy kolektivismus, jednou nové křesťanství, jindy reformní katolicismus, jednou emancipace, jindy anarchismus nebo nihilismus, ale říkejme tomu, jak chceme, na formě nezáleží, běží-li o jádro, a tím je snaha pomoci bližnímu. Snad mnohé z cest, které jsem jmenoval, jsou cesty bludné, ale to faktum nikdo nepopírá, že vůle je jedna: pomoci bližnímu – a že ta snaha je květem křesťanství, a cítím, protože z něho vyšla, že k němu se opět vrátiti musí, že až snaha tato se vykvasí a pročistí, jako květ leknínový nad bahnem vzhůru vypluje stará idea Kristova: láska k bližnímu prakticky prováděná, že propukne pak idea ta zase svojí počáteční silou, jakou měla v obcích prvních křesťanů, že zachvátí srdce všech stavů a národů. Ježíš Kristus, král

světa, bílým praporem lásky mává nad našimi hlavami a v skutek uvede příští předpověděné království Boží na zemi: říši lásky“ (Baar 1936: 63).

Baar tu nepromlouvá jako oficiální církevní představitel, ale jako jeden „řadový“, jakkoli v národním kontextu vlivný, kněz – a navíc jako představitel katolické moderny, která byla v českých zemích i v Evropě výrazně sociálně orientována. Církevní autorita byla výrazně zdrženlivější. Když se po dlouhých letech váhání, kdy některé církevní kruhy orodovaly pro podporu sociálního hnutí a jiné proti, vyjádřila encyklikou *Rerum novarum* (1891), bylo to vyjádření kompromisu: ani kapitalismus, ale ani socialismus ve smyslu násilného vyvlastnění soukromého majetku, ale snaha o sblížení tříd skrze křesťanskou účinnou lásku a konkrétně skrze „deproletarizaci“ proletariátu. V této linii „třetí cesty“, často zvané „křesťanským solidarismem“, pak kráčí křesťanská sociální nauka (Anzenbacher 2004).

Leckteří katolíci – a to často právě intelektuálové a umělci – však nejsou uspokojeni touto „třetí cestou“ a zdůrazňovanou mírností při jejím prosazování. Imaginují si radikální, často utopické řešení – a orientují se tudíž daleko více „doleva“ než oficiální církevní sociální nauka.

Formují se tak dvě podoby „katolického antikapitalismu“. Na jedné straně umírněný „křesťanský socialismus“ či „křesťanský solidarismus“, prosazovaný cestou oficiálních církevních struktur a s nimi spřízněných společenských, kulturních i politických institucí, zvláště křesťanskosociálních stran. Na druhé straně radikální „mystika chudoby“, objevující se v individuálních myšlenkových projektech a/nebo uměleckých dílech a ústící někdy až do různých forem „katolického anarchismu“ či „mystického komunismu“.

Křesťanský socialismus

V českém katolickém prostředí je umírněné křesťanskosociální cítění přítomno už v lidovýchovné restaurační literatuře 19. století od Štulce a *Blahověsti* přes Kosmáka až po Kopala a *Vlast*. Katolická moderna s restaurátory v mnohém vede spor, ale v sociálním akcentu se s nimi shoduje (Putna 1998). Publicisté z okruhu *Vlasti* (R. Horský, T. J. Jiroušek) založili křesťanskosociální stranu v Čechách a katoličtí modernisté, konkrétně Jan Šrámek, zase založili Moravskoslezskou stranu křesťanskosociální, základ pozdější Československé strany lidové. Příznačné je, že termín „křesťanskosociální“ jevil se v první polovině 20. století obecně přijatelným a srozumitelným – zatímco termín „křesťanskodemokratický“ zněl pro značnou část církevní veřejnosti stále kontroverzně.

Křesťanská sociální nauka byla také přednášena na teologických fakultách jako součást výchovy kněží. Jejím nejvlivnějším, byť nikoliv jediným meziválečným teoretikem v českých zemích byl sociolog Bedřich Vašek (1882–1959), autor spisů jako *Křesťanská sociologie* (1933), *Cesty k sociální spravedlnosti. Základní křesťanské zásady hospodářsko-politické* (1936) a dalších. Faktograficky zvláště cenné jsou *Dějiny křesťanské charity* (1941), neboť obsahují antologii výroků myslitelů křesťanského starověku a středověku o sociální otázce, a historicky zajímavé i tím, jak Vašek v protektorátní době opatrně, ale jasně naznačuje, že nacistická sociální péče, jakkoliv velkolepě koncipovaná, je v naprostém protikladu s křesťanskou sociologií i antropologií, neboť jí nejde o člověka, ale o stát.

Ve Vaškově výkladu vede křesťanská cesta v sociální oblasti vždy středem. Katolík má mít sociální citění, má se angažovat v sociálních věcech, ale nemůže být socialistou bez přívlastku – proto Vašek preferuje termín „solidarismus“. Poslušen encykliky *Quadragesimo anno*, používá Vašek pojmu „stavovské zřízení“, avšak: „Nesmí se zaměřovati stavovské zřízení a/ se středověkými cechy, b/ s fašistickými korporativními institucemi“ (Vašek 1937: 184). Naopak. Vašek opakovaně zdůrazňuje, že všechny sociální reformy se musejí dít na demokratickém základě: „Přes všechny choroby moderní demokracie, přes všechny krize parlamentů, přes všechno volání po ‚silných osobnostech‘, přes všechny diktátorské choutky, které se dnes ozývají v duších lidí opravdu velikých i duších žalostných – rozumově nebo mravně žalostných – trpaslíků, – přes to vše myslím, že při nynějším stavu musí býti normou: odstraňovati a bezohledně odstraňovati chyby demokracie, ale demokracii zachovati“ (Vašek 1933: 260). Radikalismus jakéhokoliv směru je podle Vaška v rozporu s křesťanskou sociální naukou.

Léta po světové válce však jsou právě léty radikalismu. Přinášejí novou aktualizaci sociálního tématu a celkový posun společenské i kulturní scény doleva. „Socialismus“ je slovem doby a mnozí katolíci se snaží zdůrazňovat, že socialisté marxističtí, ateističtí, nemají právo reklamovat si toto slovo jen pro sebe. Katolický studentský časopis *Život* si dává podtitul „Myšlenky o socialismu, umění, náboženství a politice“ a hojně diskutuje o potřebě jednoty katolicismu a socialismu. Spolek katolických středoškoláků nese název Sociální studentské sdružení. Později se ovšem místo pojmu „socialismus“, příliš spjatého se socialismem marxistickým, prosadí užívání pojmu „solidarismus“, kterýžto má být onou střední křesťanskou cestou mezi socialismem a liberalismem.

Jedna z nejradikálnějších českých kritik kapitalismu se snese z hierarchického centra. Arcibiskup František Kordač je muž teologicky velmi konzerva-

tivní orientace a politicky jednoznačný odpůrce socialismu a komunismu: „Přítom různí se socialismus od komunismu jen tím, že komunismus neguje, útočí na majetek přímo a otevřeně, socialismus nepřímou, používá ‚majestátu zákona‘, aby majetek vyvlastnil. Přítom je konec stejný ... diktatura a tyranie mocného, oloupení a otroctví bezmocného“ („Sociální autorita a svoboda“, *Lidové listy* 1927, č. 90, 17. 4., s. 1–2, přetištěno v Marek 2005: 346). Avšak roku 1931, na (tehdy ještě netušeném) sklonku svého arcibiskupského působení, vydává ke čtyřicátému výročí encykliky *Rerum novarum* dva ostré pastýřské listy proti kapitalismu. V nich jednak navazuje na tradici rozhořčených sociálních kazaletů, jednak se přibližuje levicové, ano marxistické terminologii, užívá formulaci jako „Tisk velkokapitálu zavírá důvěřivému lidu oči (...) Podobně ožebračují pracující lid různé kartely a trusty“ (Pastýřský list Františka Kordače o sociální otázce z 6. ledna 1931, přetištěno *ibid.*: 485) či klada rovnítko mezi zisk kapitalistů a tradiční teologický termín „lichva“. Tyto texty, které šokovaly tehdejší tisk, přitom nemají znamenat přiblížení k marxistickému socialismu, nýbrž právě naopak. Mají varovat před oběma zly, kapitalismem i socialismem, a podtrhnout význam církevní sociální nauky jako jediného léku na oba.

Mystika chudoby

Radikální „mystika chudoby“ se naproti tomu projevuje jako fenomén nikoliv společenský a politický (natož vědecký), ale jako jeden z aspektů uchopování světa v umělecké tvorbě a myšlení některých katolických intelektuálů. Nejde v ní jen o samotné zobrazování chudoby, respektive sociálních kontrastů, ani jen o motiv soucitu s trpícími; to vše se nachází v literatuře všech možných názorových odstínů a není pro katolíky nijak specifické. Jde o „mystiku chudoby“ v pravém slova smyslu, či ještě přesněji: o svéráznou „teologizaci chudoby“, „estetizaci chudoby“ a někdy dokonce „erotizaci chudoby“. Chudoba je v dílech autorů této orientace zobrazována nikoliv jako sociální problém, volající po vyřešení, ale jako zvláštní, vyvolený *stav*, sblížující chudého člověka bezprostředně s Kristem, Pannou Marií a svěťci. Analogicky je i bohatství „stavem“, ovšem stavem duchovní smrti, k níž bohatství jakoby nevyhnutelně předurčuje. V tomto bodě se „mystika chudoby“ jednoznačně odklání od hlavní křesťanské tradice výkladu evangelních textů, zahájené Klementem Alexandrijským.

Předzvěsti takovéhoho pojmání chudoby bychom sice našli i v domácí české literární tradici, zvláště v symbolismu a neoromantismu (v Zeyerových

Třech legendách o křížifixu se Kristus zjevuje na Inultově pohřbu jakožto Spasitel chudých – k pohoršení zpupných hierarchů), avšak hlavní genealogie vede do Francie, k Léonovi Bloy. Jeho mystické, útržkovité, často temné a nejasné – a právě tím vzrušující – texty, oslavující právě tuto vyvolenou chudobu, do češtiny převedl Josef Florian se svým společenstvím ve Staré Říši. Skrze autoritu Josefa Floriana se pak „mystika chudoby“ stává bezmála povinnou součástí duchovní výbavy katolických literátů, kteří přímo nebo nepřímo prošli staroříšskou školou. V různých transformacích, více nebo méně nápadnou, často ztišenou, ji najdeme u Reynka, Zahradníčka, Čepa a dalších. Její (o něco zci-
viltněné) ozvuky najdeme i u Bedřicha Fučíka, který motiv chudoby rád zdůrazňuje u svých vyvolených autorů: Zahradníčkův medailon ve *Čtrnáctery zastavení* nazve *Bujará chudoba*. Naopak mohutně až okázale včleňuje tuto „mystiku chudoby“ do své tvorby Jaroslav Durych. Durych tuto „tajnou“ nauku navíc nejen přejímá, ale i dále rozvíjí – totiž o rozměr erotický (Putna 2003). Mimořádně výrazně se pak „mystika chudoby“ projeví u posledních přímých žáků Florianových – Vladimíra Vokolka a Karla Schulze. V *Kameni a bolesti* tvoří protiváhu zkažené renesanční církve jedině ti kněží a věřící, kteří jsou – i jako epitheton constans – *chudí*.

Avšak, nelze hovořit o tom, že by mezi českými katolickými spisovate-
li a/nebo publicisty existovalo nějaké zvláštní uskupení „levicových katolíků“. V tomto zvláštním smyslu jsou více či méně „levicoví“ téměř všichni – což se nevyklučuje s jejich velmi „pravcovými“ postoji v jiných oblastech.

Plynou z tohoto zvláštního typu levicovosti vůbec nějaké politické důsledky? Přímé obvykle nikoliv. Z „mystiky chudoby“ totiž neplyne žádný „pozitivní“ program či recept na opravu společnosti. V bloyovské tradice souvisí „mystika chudoby“ s apokalyptismem, s vizí Krista, který jediný při svém druhém příchodu nastolí absolutní spravedlnost, ale ne s reformami. Snad i proto jsou katoličtí autoři bloyovsko-florianovské školy poměrně chladní vůči křesťanské sociální nauce. Jestliže tvorba Kosmákova či Kopalova v 19. století či tvorba Baarova na počátku 20. století byla do jisté míry ilustrací křesťanské sociální nauky, tvorba Durychova či Schulzova jí není. Asi s ní není v rozporu – ale není s ní ani v žádné zjevné souvislosti, v žádném explicitním dialogu.

Určitý dialog zato vedou někteří z těchto autorů s extrémními politickými proudy. Ne s těmi, které slibují umírněné sociální reformy – ale právě s těmi, které slibují radikální změnu, jakýsi druh „apokalypsy“. Jak s „levými“, tak s „pravými“. Pozitivní výroky Jaroslava Durycha z počátku dvacátých let na adresu sovětského komunismu míří právě tímto „apokalyptickým“ směrem –

slibuje-li komunismus zničit buržoazní svět, budiž vítán! Sympatie ke komunismu trvaly ovšem jen krátce a zůstaly na rovině „platonické“. Výroky téhož Durycha z pozdějších let ukazují rychlé zklamání z komunismu, jakmile se jen etabloval na české veřejné scéně, jakmile přestal být „zcela jinou“, utopickou a apokalyptickou silou a stal se součástí profánní reality. „Mystický levicoví“ autoři zato začínali hledět s rostoucími sympatiemi „napravo“.

Důvody tohoto zdánlivého paradoxu jsou zřejmé. Za prvé, vývoj sovětského komunismu ve Stalinově éře zaznamenal odklon od utopismu a apokalyptismu chaotických let Lenina a Trockého k „realistické“, ale „banální“ státní moci. V souvislosti s tím se upevnila i komunistická doktrína včetně vědeckého ateismu. Mohli-li tedy „mystičtí levičáci“ dříve doufat, že komunismus se nachází ve stadiu přerodu, z něhož vyjde nakonec jako hnutí nějakým způsobem křesťanské, pak tváří v tvář Stalinovi a jeho československému vyslanci Gottwaldovi tato naděje zcela zmizela. Za druhé, i fašismus a jiná autoritativní hnutí, a to včetně německého nacismu, se deklarovala jako hnutí *sociální*. Fašismus a jiná autoritativní hnutí – už ale nikoliv německý nacismus – se přitom více či méně oháněla křesťanskou rétorikou. Kdo z katolíků tedy cítil sociálně, ale nebyl spokojen s reformistickými programy křesťanskosociálních stran jakožto příliš kompromisnickými, kdo se přitom nechtěl spokojit s literární přitažlivostí, ale společenskou bezvýchodností „mystiky chudoby“ – mohl velmi snadno přivítat fašismus. To je vysvětlení překvapivého faktu, že čeští katoličtí intelektuálové jsou tak často „na straně chudých“ – a podporují krajní pravici.

Dvacátá léta: Revolucionářská náboženská

Kulturní význam má však také pohyb „z druhé strany“, totiž zájem socialistických a dokonce i komunistických kruhů o náboženství. Raný utopický socialismus 19. století se rád hlásil k odkazu raného křesťanství, jehož chtěl být obnovením. Socialismus marxistický toto přihlášení do jisté míry přejal, ale ideologicky přepóloval, tvrdě, že v pracích zvláště Karla Kautského odhalil v raném křesťanství hnutí vysloveně sociální, jen vnějškově se kryjící náboženskými formulacemi (Kautsky 1961). Od druhé poloviny 19. století už v socialistickém dělnickém hnutí dominuje zájem „negativní“, kritika náboženství a zvláště církvi coby ideologických opor vládnoucí třídy. Avšak i poté se vyskytují „protiproudy“, které se cítí být křesťanstvím osloveny a pokoušejí se vkloubit křesťanské myšlenky a/nebo motivy do marxisticky socialistického, ba komunistického světoobrazu. V textech racionálního, analytického, filosofické-

ho charakteru je ovšem takové vklubování nesnadné. Proto je častějším polem tohoto kloubení literatura a umění.

„Janem Křtitelem“ tohoto vklubování je v české literatuře sociálnědemokratický a později komunistický novinář a básník Antonín Macek. Macek na jedné straně vystupoval jako bojovný antiklerikál. Parafrázoval osvícenské protináboženské satiry v knize *Bezbožné povídky* (1910). Napsal několik agitačních brožur o „kněžských zázracích“ a „falešných svatých“, které pak shrnul do souboru *Protiklerikální úvahy* (1912). Na druhé straně se však cítil být křesťanem – jen toužil po křesťanství „jiném“, a tuto touhu vkládal i do svých básní a próz, nejvíce do své poslední, posmrtně vydané sbírky *Tři hodiny* (1923). Svou povídku *Robert Dábel* (1911), vycházející ze středověké legendy o titánském buřiči a zavrženci, uvedl vysvětlením „Můj spisek není protiklerikální, ale hluboce náboženský; celá tragédie středověku jeví se mi v tom, že síla a vroucnost jeho nestačila k nalezení Boha, posledního cíle lidstva“ (Macek 1972: 240).

Roku 1919 Macek otiskl v revui *Kmen* studii *Dělník a náboženství*: „Jakým protikladem zdá se to člověku, napíše-li vedle sebe tato dvě slova! A přece cítím, že v době, kdy třeba generálního zpytování svědomí ... máme-li do doby poválečné vstupovati do života jako noví, lepší lidé, kteří svlékli starého Adama doby předválečné i válečné, je nutno i s touto otázkou se vyrovnati. ... Trvám na tom, že třeba nám toho diskreditovaného, pohrdlivě odbývaného náboženství.“ Bůh je podle Macka „Nejvyšší Dobro“, vůči němuž je třeba učinit onu „generální zpověď“: „Nahá duše musí předstoupiti před něho, jak líčí symbolicky velká zvěst středověká o soudu posledním.“ „Náboženství je prvek tvůrčí, bez něhož nemožno si mysliti vybudování nové společnosti. ... Píseň Internacionála není již bez toho ztajeného religiózního prvku. I ona vyvolává představu onoho velkého Dies irae utlačených a ponížených, představu posledního soudu, poslední bitvy ... Nelze podceňovati tohoto religiózního, byť úplně ztajeného prvku v dělnictvu. ... V takových chvílích i strízlivý protiklerikální dělník je člověkem náboženským“ (Macek 1919: 141–142).

Mackovi se dostává velké pozornosti v letech po světové válce, v letech vzrušených diskusí o socialismu, jeho nutnosti, jeho charakteru i jeho slučitelnosti s jinými hodnotami. Citovanou studii otiskl v *Kmenu*, který tehdy redigoval F. X. Šalda. Ten pak Mackovi věnoval úctyplnou vzpomínku u příležitosti vydání posmrtného výboru (Šalda 1932–33: 138–145). Ale i na „druhé straně“, mezi „klerikály“, je o Macka zájem. *Lidové listy* otiskly roku 1923 po Mackově smrti jeho dopis nejmenovanému adresátovi, dodavše mu název *Jak pohlížel komunista Macek na náboženství*: „Jsem též z těch věřících socialistů, a sice

trvám v církvi katolické, poněvadž změnou poměrů i zde náprava musí býti zjednána. Ostatně souhlasím, že náboženství je věcí soukromou a dobrým sociálním demokratem může být evangelík, žid, bezvěrec, katolík, zvláště trvá-li pevně na zásadách strany“ (*Lidové listy* 2, 1923, 122: 3).

Antonín Macek chtěl brát *obě* hodnoty, náboženství i socialismus, v jejich silném významu. Výše citované formulace ovšem svědčí o tom, jak je to nesnadné, nemá-li se náboženství stát jen *metaforou* třídního boje. Leč právě tento proces metaforizování náboženství, jeho proměna v soubor obrazů, které jsou jen prostředkem k vyjádření skutečnosti docela jiné, je nesmírně typická pro sociálně vznícenou literaturu raných dvacátých let. Není to zajisté absolutní novinka, vždyť básník Antonín Sova používal náboženské metaforiky pro svoje sociálně utopické vize už na přelomu století v kontextu symbolismu (*Údolí nového království*, 1900).

V raných dvacátých letech se ovšem tento literární postup stává bezmála módou. Podílejí se na ní sice i příslušníci starší generace, zejména F. X. Šalda dramatem *Zástupové* z roku 1921 nebo Antonín Sova v *Básních nesobeckého srdce* (1922). Tito „staří“ jsou však v tom žáky mladých – „Wolkerovy“ generace. Tu spolu s Wolkerem tvoří Jaroslav Seifert, Zdeněk Kalista, A. M. Píša, Miloš Jirko, Jaroslav Hůlka a další. K téže generaci se přiřadil i Karel Schulz románem *Tegtmaierovy železárny* (1922). Ti všichni používají křesťanskou symboliku, chtějí hovořit o touze po krásném a spravedlivém světě. Jaroslav Seifert v *Městě v slzách* (1921), Zdeněk Kalista v *Ráji srdce* a *Zápisnicích* (1922), Antonín Matěj Píša v *Nesrozumitelném svatém* (1922, psáno 1920) či Jaroslav Hůlka ve svých prózách náboženské obrazy většinou užívají jako alegorie pro realie civilního světa (v rané Seifertově poezii „pavlač, to je náruč Marie Panny“; Seifert 1989: 37), pro dogmata své skutečné, totiž sociálně-revoluční víry (kupříkladu v Hůlkově povídce *Bůh* je Bůh kapitalistou a Josef s Marií dělníky, jejichž syn se jmenuje Revoluce, Boha svrhne atd. atd.) nebo pro exaltované vyjádření vlastního jinošského civilistního opojení životem (u Píši „Hroby se na vzkříšení otevírají / Láhve vína vybuchují na hostinném stole / ... Andělé měli veliká ústa / Jeden ke mně přiletěl / Aby mi pověděl / Okno“, nebo ještě plakátovitěji „Ale svět je Bůh / Bůh na nebi i na zemi / A já jsem jeho syn / Znovu a jinak mě udělal k obrazu svému“; Píša 1922: 25, 28).

Sám uznávaný vůdce této generace Jiří Wolker, s jehož jménem je tato metoda nejvíce spojována, je v používání náboženské metaforiky diferencovanější než jeho družinníci. Vychován reziduálně katolicky, ještě v *Hostu do domu* jí užívá v jejím původním smyslu, slučuje ji s obecným sociálním humanismem –

Bůh je u něho utěšitelem, přítelem dobrých a chudých lidí, garantem harmonie existující i chybějící. Když se však v období *Těžké hodiny* básník přikloní k radikálnějšímu socialismu a komunismu a současně i k ateismu (to mimo jiné pod vlivem svého přítele Zdeňka Kalisty, tehdy radikálního ateisty!) – křesťanské motivy téměř zcela opustí. Nehodlá je používat, nemíní-li je vážně (a kolegu Seiferta za jeho lehkost a nezávaznost biblických parafrází jeho *Města v slzách* kritizuje; Wolker 1954: 247n.). S náboženstvím v jednotlivých případech polemizuje (*Balada o ženě, bohu a muži v Těžké hodině*), ale nikdy si s ním nepohrává (Hájková 1958: 61–87; Putna 1992). V měsících svého předčasného umírání už vůbec ne. Ale umírání ho nevede ani k vážnému návratu k náboženství. Smrt je podle jeho proslulých předsmrtných veršů „kus života těžkého“, neboť „až umřu, na světě nic se nestane a nezmění / jenom já ztratím svou bídu a změním se ze všeho / snad stanu se stromem ...“ (Wolker 1953: 186).

Aby byl problém ještě komplikovanější: V další generaci přijdou po Wolkerovi básníci, kteří se budou výslovně hlásit ke křesťanství – ale přitom budou svou víru artikulovat stylem a vokabulářem převzatým z Wolkera: To je případ debutu Josef Koudeláka či Františka Neužila.

Náboženská metaforika u mladých levicových básníků je tedy nesnadno interpretovatelný fenomén. Autor od autora, sbírku od sbírky, někdy i báseň od básně se tu různým způsobem mísí rezidua křesťanské výchovy i záměrné (ale většinou ne zlomyslné) blasfémie, užívání náboženských obrazů jako čirých metafor i podléhání archetypální síle těchto obrazů, programová víra v komunismus i podvědomá touha po tom, aby bylo křesťanství do komunismu přece nějak integrovatelné. Je zřejmě marné hledat v tomto amalgámu pojmů, obrazů a postojů nějaký přísný systém. Co umožňuje mladým levicovým básníkům tak lehce překračovat ideové bariéry, není žádná myšlenková hloubka, ale naopak jejich *naivistická*, chlapecká stylizace, v níž „je všechno dovoleno“.

Jak na tuto explozi Bohů, Kristů, Panen Marií a zvláště andělů v poezii mladých komunistů reagovali tehdejší katolíci? Starší a konzervativní obvykle s nevolí. Karel Dostál Lutínov (do jehož prostějovské farnosti Wolker formálně patřil!) psal na adresu celé Wolkerovy generace: „Heslem umění básníků Proletkultu jest: Mysli si stále, že jsi ještě děckem, jemuž všechno jest dovoleno a jehož každý nápad rodiče poslouchají s nadšením. S naivní hloupostí mluv o nejhroznějších věcech a cinkej při tom ohlasy nevinné lidové písně a vzpomínkami z katechismu a biblické dějepavy. Ve výrazu nevaž se žádnými pravidly, ukrajuj verše, jak ti napadne. Zakončuj tak, aby si každý mohl myslet, co chce. ... Dejte pozor na malé děti, aby si nehrály se sirkami a s ručními graná-

ty! Krev osvobozuje, je-li to krev vlastní, obětovaná za jiné. Ale kdo chce prolévati krev jiných, ten nespasí“ (Dostál Lutinov 1923: 208–210). Nad zneužívání náboženských motivů wolkerovci se pohoršovala i revue *Archa* (Chudobka 1930: 159–161).

Naopak katolíci mladší a pozitivněji naladěni vůči moderním uměleckým politickým proudům i vůči levici, jejichž tribunou byl na počátku dvacátých let *Život*, poezii Wolkerovy generace spíše vítali. Jaroslav Durych v recenzi sborníku *Devětsilu* konstatuje, jak zmatené jsou ideje mladých levicových literátů, ale oceňuje literární talenty některých z nich, zvláště Wolkera, Nezvala a Karla Schulze (Durych 1922–23: 234–236). Redaktor *Života* Jano Šrámek prorojuje, že píšící básníci jako Zdeněk Kalista takto, musejí jednoho dne skončit v křesťanství (Šrámek 1922–23: 119).

Nejdříve ovšem skončila sama tato básnická metoda. Amalgám křesťanství a komunismu nebyl udržitelný déle, než se mohla udržet chlapecká stylizace jeho literárních pěstitelů. Už po několika letech se rozcházejí do různých literárních i názorových směrů. Na dalším vývoji se ovšem nepodílejí ti, kdo v onom věku umírají – Wolker a Hůlka. Nelze spekulovat o tom, kam by se zvláště sám Wolker, kritický k jiným i k sobě samému, básnický i názorově vyvíjel, kdyby se byl býval z tuberkulózy uzdravil.

Někteří z bývalých komunistických básníků přestoupili na pozice umírněně sociální, ale už ne revoluční – jinak řečeno, na pozice sociálnědemokratické. Jaroslav Seifert vzpomíná na své básnické začátky s vlídně ironickým odstupem: „Byl jsem při tom, když Hora radil Wolkerovi, aby zanechal preciózních alur s Pánem Bohem. To ostatně platilo i pro mě, který jsem se rovněž nedovedl zbavit biblické a náboženské terminologie a pokoušel jsem se spojit dělnickou pěst a Lenina s křídly andělů“ (Seifert 1999: 41). Náboženskou metaforiku tedy opustil. Roku 1929 ovšem opustil i komunistickou stranu.

K náboženské obraznosti se Seifert ještě jednou vrátil za války, kdy opěvoval krásy staré Prahy ve sbírkách *Světlem oděná* (1940) a *Kamenný most* (1944). I v těchto sbírkách jde o amalgám. Tentokrát je to ale amalgám motivů národních, náboženských a milostných, jako ve verších o svatém Václavu („Jak by mu ret žízní neokoral – / bez ustání spával na meči – / od věků už zaznívá tu chorál, / vroucí píseň jeho bezpečí. / Svatý, který zaclonen je křídly / andělů a štítem modliteb, / chudým země lámal bílý chléb, / drtil hrozny vína pod chodidly“), Janu Nepomuckém („Prst na ústech, svit mihotavý, / patera hvězdic kolem hlavy, / mlčí tu světec. Co chtěl říci, / řekl již rybám u pilíře. / Však žena podobá se lyře / a zní na ruce milující“) či o svaté Starostě v hradčanské Lore-

tě („Jak břečťan sochu obrůstá / a skrývá její krásu, / Bůh dal jí narůst na ústa / vous padající k pasu. / A kat jí s křížem zvedl výš, / aby měla ke Kristu blíž, / k té tváři plné jasu.“) (Seifert 1978: 14–15, 62, 70).

Podobným způsobem se vyvinul A. M. Píša. Ten se stal kritikem a editorem, zaměřeným prvotně na díla autorů levicové či obecněji pokrokové orientace. Vedle toho však věnoval pozornost také katolickým autorům. Pro jejich literární dílo jevil velké porozumění – pokud v něm ovšem nemanifestovali pravicové politické smýšlení.

Někteří mladí komunističtí literáti však opustili svůj komunismus ne k tolerantní pozici sociálnědemokratické jako Seifert a Píša, nýbrž k pozici jinak radikální – ke katolicismu. Šráčkovo proroctví naplnili svými konverzemi Zdeněk Kalista, jeho generační a názoroví vrstevníci Karel Schulz a Zdeněk Řezníček. Do wolkerovského okruhu ale patřil také Josef Knap, který sice neprošel žádnou dramatickou a efektní konverzí, ale stal se představitelem „konzervativního“ regionalismu a ruralismu, v souladu s čímž v sobě – bez dramatických konvertitských gest – obnovil víru svých venkovských předků. Kalista vypráví v pamětech *Po proudu života* o (dočasných nebo trvalých) konverzích ještě dalších přátel z levicového okruhu, z nichž některé k tomu vedlo zaujetí pro katolickou estetiku (Arnošt Vaněček), některé existenciální zážitky (Jaromír Berák). Velkou roli v přitažlivosti katolicismu podle něho sehrál Durych se svým bojovně „antikapitalistickým“ *Rozmachem*: „Jaroslav Durych, který řídil Knihy mladých autorů, nebyl sice ještě v této době do té míry rozkřičen na levice co reakcionář jako později, naopak se svou chválou františkánské chudoby připomínal spíše starý středověký (speciálně gotický) odpor proti bohaté Církvi a byl proto přijímán zleva tak trochu jako spojenec – mluvil však velmi bojovně proti bezvěrectví a proti ‚sektářům‘, jako byla církev československá a naši evangelíci. ... Ne, nedovedl jsem ani Jaroslava Durycha, ani Ladislava Kunciče ve svých myšlenkách předělat na buržoaz“ (Kalista 1996–97, I.: 761–762).

O svém vlastním přerodu pak Kalista píše: „Byl to podivný, paradoxní, a přece ne nepochopitelný pochod: zatímco z mých veršů, které v údobí Ráje srdce přímo přetékal náboženskou symbolikou, anděly, svatými, nebeskými zjevy apod., Bůh se svým představovým průvodem ustupoval a mizel ... – do mého nitra pronikal čím dál tím hlouběji jako veliký neklid“ (Kalista 1996–97, II.: 358).

Motivace a projevy katolických konverzí v této generaci levicových literátů jsou rozmanité. Jejich četnost je však příliš velká, než aby bylo možné nevnímat, že pro tuto generaci znamenají jedno z možných východisek: od mladistvé

horoucí víry v revoluci užívající náboženských symbolů – přes ztrátu komunistické víry – k návratu k těmto symbolům, ale pojímaným nyní již zcela vážně, jako atributy víry nové.

Pro následující generaci, dominující literatuře let třicátých, bude vztah mezi katolicismem a politickou levicí daleko méně snadný.

Třicátá léta: Pravolevá fronta a vztahy „přes frontu“

Ve třicátých letech jsou ideologické fronty mnohem jasněji vymezeny. Katolíci stojí politicky napravo, dokonce stále více napravo. Zato kvete mezi katolíky a levicí (a to jak komunistickou, tak sociálnědemokratickou – která je v řadě případů exkomunistická) jiný typ kontaktu, totiž obecenství na rovině umělecké, kulturně-organizační a lidské. Ti i oni mají své absolutní hodnoty, ale jsou schopni vést – ba: mají zájem vést – dialog přes hranice ideových táborů. Navíc, i toto obecenství má svůj skrytý politický rozměr. Ty i ony totiž spojuje společný protivník, totiž „střední proud“ prvorepublikové kultury se svým liberalismem, pragmatismem a relativismem, se vším tím, co katolíkům i levicovým umělcům připadá jako neinvenční, laciné, pohodlné, podbízivé a konzervativní.

Nejznámějším, na „kanonický příběh“ později povýšeným příkladem tohoto obecenství a tohoto dialogu je přátelství Františka Halase a Jana Zahradníčka, symbolizované obrázky Panny Marie a Lenina, visícími v jejich společném podnájmu. Tento příklad slouží jako jakási synekdocha bohatých dějin vztahů a spoluprací mezi lidmi levice a katolíky během třicátých let. Vedle „dvojice“ Halas – Zahradníček vešly do obecného povědomí i další „dvojice“, posilované krajan-skou blízkostí – Severomoravané Čep a Závada, Třebíčané Fučík a Nezval.

Mýtem se naopak pro katolické kruhy nestala manželská dvojice Marie Pujmanová – Ferdinand Pujman, v níž manželka byla komunistka a manžel katolík, tomistický estetik, spolupracovník Habáňovy *Filosofické revue*; bezpochyby proto, že to byla dvojice „nerovná“: Zatímco Pujman jevil zájem o levicové umění i o tomismus, Pujmanová pro katolicismus nikoliv. Navíc, Pujman se po bolševickém převratu nechal roku 1949 zneužít jako loutková figura v čele komunisty organizované rozkolné „Katolické akce“ a tím nabyl ódia kolaboranta.

Dále se pak na české scéně vyskytovalo ještě množství dalších „přesahů“, literárních účastí a/nebo osobních vztahů mezi jedním a druhým táborem. Tak bratr Viléma Závady Jaroslav byl jedním z tvůrců katolické revue *Poesie* či avantgardní režisér Jiří Frejka přispíval do „pravického“ *Řádu*, spolupracoval na divadelní půdě s Václavem Renčem a roku 1942 vydal ve Vyšehradu knihu

Outěchovice, lyrizované vzpomínky na dětství na „regionalisticky“ mýtizovaném jihočeském venkově (Rauchová 2005: 21–27). Podobných příkladů bylo by pak možné najít řadu.

Klíčovou roli v dějinách tohoto obcování a tohoto dialogu sehrál Bedřich Fučík. To on ze své moci ředitele Melantrichu i ze své osobní autority a přítavnosti svedl přední katolické a levicové autory do jednoho nakladatelství, do jednoho časopisu *Listy pro umění a kritiku*, do četných vzájemných přátelských vztahů – a zpětně i do jedné vzpomínkové knihy, která tato přátelství po celém půlstoletí připomíná, tedy do *Čtrnáctera zastavení*. Nepodnikl tuto operaci prvotně proto, že by usmiřování názorových protivníků bylo jeho hlavním programem, ale proto, že chtěl do Melantrichu soustředit vše z moderní české kultury, co pokládal za kvalitní. Přesto není ani Bedřich Fučík člověk apolitický. Ze vzpomínek na Nezvala, Vančuru či Závadu ve *Čtrnáctera zastavení* je vidět, že mu obcování s levicovými autory není proti mysli – zatímco o politicky pravicově angažovaných katolících kolem *Řádu* mluví spíše negativně. A koneckonců, Melantrich je nakladatelství volně spojené s národněsocialistickou stranou, neboli s levým středem politického spektra. Fučíkova nakladatelská strategie tomuto směru sice není přímo podřízena, ale nemůže a nechce jít zcela proti němu. Jeho strategii je tedy třeba ještě přesněji rozumět: Nejde v ní o propojování extrémních pólů, ale o vytváření široké platformy, na kterou se vejdou jak *někteří* katolíci, tak *někteří* levicoví umělci. Ti, které Bedřich Fučík uznává za velké a sobě blízké autory. Ti, kteří nemají proti takovému sblížení ideologické námitky. A konečně, ti, kteří mají aspoň částečně podobné názory na literaturu.

Tuto strategii lze in concreto ukázat na slavném pamfletickém článku *Jirí Wolker po desíti letech*, který vyšel ve Fučíkem řízených *Listech pro umění a kritiku*. Podíleli se na něm katolíci (Fučík) s lidmi levice (Halas, Závada; zpětně se o podíl na nápadu přihlásil i Jaroslav Seifert, viz Seifert 1999: 44) a s jedním Židem (Pavel Levit). Článek nemíří snad ani tolik proti Wolkerovi samému jako proti jeho sentimentálnímu, vlastně měšťáckému a tedy středoproudému kultu. O náboženské stránce Wolkerova díla se tu výslovně nemluví. Skrytý náboženský osten lze však číst ve výtce, že Wolkerově antropologii (a tudíž i poezii) chybí pevný střed: „Mluvil mnoho o lásce, nemaje ohniska, o splynutí s lidmi a nenašel pro ně polohy, natož aby viděl, co je to člověk uprostřed času a vesmíru. Chtěje povýšit člověka a zbožštit jeho bolest, udělal z něho ubohou a směšnou karikaturu“ (Hláz 1934: 5). Z citátu plyne, že tato kritika Wolkerova není ani „levicová“, ani „katolická“. Je to kritika ze zorného úhlu „spirituální poezie“

třicátých let, na jejíž půdě se někteří katolíci a někteří levicoví umělci setkávají.

Mezi katolickými a levicovými umělci však nepanuje žádná idyla, jak by se zdálo ze zpětné projekce ve *Čtrnáctery zastavení*. Naopak, je to obecenství plné napětí a vzájemných otázek. Existence tohoto obecenství i jeho vnitřní rozpornost se staly tématem ankety *O katolictví v mladé české literatuře*, kterou roku 1931 uspořádal časopis *Index*. *Index* byl časopis výslovně levicový, redigovaný Bedřichem Václavkem, J. L. Fischerem a Jiřím Mahenem. Náboženství nebyl nikterak nakloněn. Filosof Josef Ludvík Fischer píše roku 1929 o potřebě inovovat stará „protiřímská“ hesla, neboť vzhledem k nové vlně religiozity už nepostačují: „Náboženská renesance je právě proto tak nebezpečná, že spočívá na pevných pilířích víry; běžný protináboženský boj právě proto tak bezvýsledný (a tím opět nebezpečný), že je živěn negací, mnohdy velmi plochou, a prost jakékoli pevné opory. Neznamená to, že náboženské renesanci třeba čelit jejími vlastními zbraněmi: pevným a jasným názorovým řádem a prací stejně hodnotnou, jako jest její?“ (Fischer 1929: 1).

V tomto kontextu je tedy třeba číst anketu o katolictví. Je to anketa zkoumající jev z hlediska redakce znepokojivý. Otázky zněly: „V posledních letech se v mladé literatuře české uplatnil značně vliv katolicismu. Které jsou příčiny tohoto jevu? Co dává katolicismus umělci v jeho umělecké tvorbě? Mladí katoličtí spisovatelé se často sešli ke spolupráci (v časopisech apod.) s radikální mladou uměleckou modernou. Byly příčinou toho stejné cíle, nebo stejní odpůrcové, nebo jiné důvody?“ (viz *Index* 3, 1929: 37).

Oslovení katolíci (Fučík, Čep, Skoumal) na otázku vlastně příliš neodpověděli. Místo toho se rituálně pohoršovali nad nesmyslností termínu „katolická literatura“ – čímž ale skýtali jistý druh odpovědi: V kontextu „spirituální poezie“ třicátých let, v kontextu Fučíkovy melantrišské strategie a celého katolicko-levicového obecenství působí pojem „katolická literatura“ jakožto příliš násilný a vnějškově vydělující, a proto ho katolíci tak zuřivě odmítají.

Přímější odpověď poskytli vlastně respondenti „z druhé strany“ – Halas, Vančura a kritik židovského původu a šaldovské orientace Pavel Fraenkl, který trvale psal nadšené recenze na katolické autory do *Severu a východu*, *Naší doby* či *Listů pro umění a kritiku*. Ti všichni totiž, každý po svém způsobu, jasně řekli, že jim do jisté míry imponuje katolicismus jakožto ucelený myšlenkový a estetický, pro uměleckou tvorbu nesmírně přitažlivý svět; že mají v umělecké úctě a lidské lásce *některé* konkrétní katolické literáty a jejich díla; a že je opravdu sblížuje společný odpor k „středocestnému žoviálnímu liberalismu ř la pan Peroutka“. Jinak ale zůstávají každý na svém. Jak napsal František Halas:

„Mám několik kamarádů, kteří jsou katolíci, a znamenitě se s nimi snáším. Nic to neubírá mému komunismu. Zůstává stejně horoucí a pevný. Pojí nás jedno – společná řeč krásy – jinak si nerozumíme, i když je dobrá vůle pochopiti. Styk je usnadněn tím, že jejich víra nemá nic společného s politikou klerikálních stran, že jejich nenávisť se v mnoha směrech ztotožňuje s mojí, a pak, že jejich katolictví není žádné literátství, estétství neb móda – je jim dechem a krví. Dostalo se jim něčeho, co já absolutně postrádám – náboženské výchovy a daru víry (Halas 1971: 452).

Věru, jakmile došlo na to, co je pro katolíky „to hlavní“, tedy na samotnou víru – byli vždy připraveni se s levicovými přáteli pohádat do krve. Když František Halas napsal do *Lidových novin* roku 1936 článek s názvem *Netřeba víry k tvorbě*, Čep mu oponoval v *Akordu* článkem stejného názvu, ale opačného vyznění – a dosti ostrého ladění (Halas 1971: 128–129; Čep 1993: 196–197).

Snáze se spolupracovalo tam, kde se ideová východiska dávala do závorky, kde šlo vskutku o „společnou řeč krásy“, o témata výhradně estetická (téma překladu, téma barev v poezii a podobně). Příkladem takovéto „mimoideologické“ platformy, ležící ale přitom na víceméně levicové půdě, byla revue *Kvart*, vycházející od roku 1930 a zaměřená na nejnovější trendy v evropském i českém umění, ale současně i na esteticky podnětné artefakty z dějin světové kultury. Redaktor Vít Obrtel, sám orientován levicově a avantgardně, zval jako autory a překladatele jak Halase, Nezvala, Seiferta, Jindřicha Hořejšího či Bohuslava Brouka, tak Jana Zahradníčka, Jana Čepa, Josefa Vašicu, Karla Schulze či Břetislava Štorma. Mezi překládanými autory pak byli jak James Joyce, Le Corbusier či Louis Aragon a dokonce Lev Trockij, tak Abraham a Santa Clara, Jan od Kříže či anonymní barokní autor *Písní o posledních věcech člověka* – ale také mystikové předkřesťanských a mimokřesťanských kultur.

Zlomem ve spolupráci katolíků a levice je vypuknutí španělské občanské války roku 1936. Tehdy se fronty přeskupují. Jestliže do té doby stáli katoličtí a levicoví intelektuálové ve volné koalici proti středoproudému liberalismu, nyní se pod vlivem stanoviska vůči španělským událostem ocitají na jedné straně levicové kruhy v koalici společně s liberálními – a na druhé katolíci sami.

Tehdy lze pozorovat zlom ve vztahu levicové kultury ke katolíkům. Ideologické bariéry se nadále jeví jako silnější než „společná řeč krásy“. Za příklad může sloužit vývoj A. M. Píši. Ten během dvacátých let psal do *Práva lidu* velmi pozitivně o tvorbě Demlově i Durychově, vítal katolickou kulturní renesanci a hájil ji proti liberální skepsi Ferdinanda Peroutky: „Znám několik mladých katolíků, snad i konvertitů, a mohu ubezpečit p. Peroutku, že jsou to lidé vel-

mi nenápadní a diskrétní, kteří nemají nejmenší touhu, aby tímto dekorativním způsobem dobývali si zájmu ‚dév‘. Odvážuji se tvrdit, že jejich katolictví je jim opravdovou vnitřní skutečností. ... Fronta protirelativistické reakce stojí u nás in signo crucis. V relativistické a mdlé pragmatické toleranci dneška tkví u nás četné kořeny katolické renesance“ (Píša 1969: 258, 265). Ve „španělské době“ však mění tón: recenze na Čepovu *Modrou a zlatou* se jmenuje *Od katolictví ke klerikalismu*. Podobně *Index* nazývá glosu o novém Kuncířově časopise *Brána* roku 1937 prostě *Fašističtí katolíci*. „Fašističtí katolíci“ je v letech španělské občanské války téměř epitheton constans. Bývalé obecenství se stále více trhá. Co z něj zbylo, roztrhala pak druhá republika, respektive účast katolických literátů na druhorepublikové publicistice.

Válka sice přivedla množství příslušníků levicově a/nebo liberálně orientovaných elit opět blíže k náboženství. Avšak, tu šlo povětšinou o motivace národně obranné a/nebo existenciální – ne o souvztažnost mezi tématem sociálním a náboženským. Jediným výrazným případem válečné konverze autora dotud velmi sociálního (byť ne vyhraněně levicového), která se odrazila v meditacích o obojím tématu v literárních dílech za války psaných, je Karel Dvořáček, jehož vývoj válka přervala.

Dovětek: Po vítězství levice

Na sklonku války, kdy se k českým hranicím blížila Rudá armáda, se pak chystal další obrat: jak ve vztahu náboženského a sociálního tématu, tak ve vztahu mezi českými katolickými a levicovými umělci a intelektuály. Za prvé, znovu vzrostla popularita myšlenek o socialismu a komunismu, a to i mezi mnohými dotud katolickými autory. Po válce se jedním z hesel doby stal „křesťanský socialismus“, chápáný ne už jako rovnocenná alternativa k socialismu marxistickému, ale jako jeho skromný doplněk. Neboť, k dotavadním obviněním kapitalistického systému se nyní připojilo i nové, že kapitalismus to byl, kdo zavinil druhou světovou válku. Obvinění šířila především komunistická propaganda, ale shodovala se na něm i velká část veřejnosti, včetně mnoha křesťanských (a též „exkřesťanských“) autorů. „Křesťanský socialismus“ tak započal další, ještě rozpornější kapitolu svých dějin.

Za druhé, katoličtí autoři začali být hned po roce 1945 vytěšňováni na okraj veřejné scény s poukazem na jejich publicistické angažmá v letech španělské občanské války a druhé republiky. Mnozí autoři proto „přešli frontu“ a z katolických kruhů odešli na nyní perspektivnější levici. Ti, kteří zůsta-

li v katolickém táboře, doufali v obnovení předválečného obecnství s literáty levicovými. Doufali jistě i v sebezáchovné naději, neboť z mnohých levicových spisovatelů (Halas, Nezval, Olbracht) se nyní stali vlivní ministerští činovníci. Jejich bývalí katoličtí přátelé však doufali marně. Obecnství se v jejich generaci už nikdy vrátit nemělo.

Komunistický puč roku 1948 znamenal kromě jiných negativ také přerušení kontaktu s vývojem svobodného intelektuálního světa. Čeští katoličtí a/nebo socialističtí intelektuálové neměli možnost kontaktu – či případné konfrontace – s fenoménem „katolické levice“, který se vyvinul zvláště od šedesátých let v USA (Dorothy Day a křesťanské mírové hnutí odvolávající se na ni) a později v Latinské Americe (teologie osvobození). Pokud se přece děly kontakty – pak to byly kontakty „oficiální“, vedené na úrovni „mírových organizací duchovenstva“, zřízených a podporovaných komunistickým režimem. Právě tato „mírová rétorika“, zneužívaná komunistickým režimem, tak vlastně v českých zemích způsobila dosud nejradikálnější diskreditaci myšlenky na „levicový katolicismus“.

Výzkum a dokumentování konkrétního průběhu tohoto vývoje mezi lety 1945–1989 náleží k úkolům budoucího bádání. Předmětem ještě dalšího bádání, sahajícího až do současnosti, by pak měla být otázka, zda se v případě „křesťanského socialismu“ či „levicového katolicismu“ jedná o zcela uzavřenou historickou kapitolu – nebo zdá má či bude mít pokračování, jak toto pokračování bude vypadat a jaký (pokud nějaký) odraz má či bude mít v kultuře a umělecké tvorbě. Právě pro účely tohoto budoucího bádání je však užitečné rekapitulovat dějiny této „nemožné možnosti“ v rámci intelektuálních proudů českých zemí.

Martin C. Putna je literární historik, specializuje se na vztah kultury a náboženství. Vystudoval filologii a teologii, v roce 1998 se habilitoval ze srovnávací literatury. Od roku 1992 vyučuje na Karlově univerzitě (do roku 2006 na Filozofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–2008 pobývá na Fulbrightově badatelském programu na Boston College v USA. Spoluzaložil revui *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. Vydal monografie *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (1998), *Órigenés z Alexandrie* (2001), *Řecké nebe nad námi aneb antický košík* (2006), edici Karel VI. Schwarzenberg: *Torzo díla* (2007) a další knihy původní či překladové. Spolupracuje jako autor a moderátor s Českou televizí a Českým rozhlasem. Další informace na www.mcputna.cz.

Použité prameny a literatura

- Anzenbacher, Arno. 2004. *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK.
- Ashton, Thomas S. 1964. *The Industrial Revolution, 1760–1830*. Oxford: Oxford University Press.
- Baar, Jindřich Šimon. 1936. *Ke Kristu blíž*. Přerov: Společenské podniky.
- Čep, Jan. 1993. „Netřeba víry k tvorbě.“ Pp. 196–197 in Jan Čep: *Rozptýlené paprsky*. Praha: Vyšehrad.
- Durych, Jaroslav. 1922. „Revoluční sborník Devětsil.“ *Život* 5, 1922–23: 234–236.
- Dostál-Lutinov, Karel. 1923. *Hovory dne*. Brno.
- Fischer, Josef Ludvík. 1929. „Náboženská renesance.“ *Index* 1, 1929, 6: 1.
- Hájková, Alena. 1958. „Náboženské prvky v básnické tvorbě Jiřího Wolкера.“ Pp. 61–87 in *Sborník vědeckých prací Vyšší pedagogické školy v Brně*, sv. 5. Praha: SPN.
- Halas, František. 1971. *Imagena*. (Dílo Františka Halase, sv. 4). Praha: Československý spisovatel.
- Hayek, Friedrich A. (ed.). 1963. *Capitalism and the Historians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hlz, F. 1934. „Jiří Wolker po desíti letech.“ *Listy pro umění a kritiku* 2, 1934: 5.
- Chudobka, A. 1930. „Naši „moderní“ básníci a náboženství.“ *Archa* 18, 1930: 159–161.
- Kalista, Zdeněk. 1996–97. *Po proudu života*. 2 sv. Brno: Atlantis.
- Kautsky, Karl. 1961. *Původ křesťanství*. Praha: SNPL.
- Macek, Antonín. 1919. „Dělník a náboženství.“ *Kmen* 2, 1919: 141–142.
- Macek, Antonín. 1972. *Robert Dábel a jiné prózy*. Praha: Odeon.
- Marek, Pavel. 2005. *Arcibiskup pražský prof. dr. František Kordač*. Olomouc: FF UP.
- Piša, A. M. 1922. *Nesrozumitelný svatý*. Praha.
- Piša, A. M. 1969. *Dvacátá léta*. Praha: Československý spisovatel.
- Putna, Martin C. 1992. „Wolker – básník náboženský?“ *Souvislosti* 1, 1992: 93–100.
- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2003. *Jaroslav Durych*. Praha: Torst.
- Ruchová, Jitka. 2005. „Motivy venkovanství v české divadelní avantgardě.“ Pp. 21–27 in *Ruralismus. Jeho kořeny a dědictví*. Semily: SOKA.
- Seifert, Jaroslav. 1978. *Světlem oděná. Kamenný most*. Praha: Československý spisovatel.
- Seifert, Jaroslav. 1989. *Město v slzách*. Praha: Československý spisovatel.
- Seifert, Jaroslav. 1999. *Všecky krásy světa*. Praha: Eminent.
- Šalda, František X. 1932–33. „O dvou zapomenutých.“ *Šaldův zápisník* 5, 1932–33: 138–145.
- Šrámek, Jano. 1922–23. „Naše naděje, víra a práce. Manifest Literární skupiny brněnské.“ *Život* 5, 1922–23: 119.
- Vašek, Bedřich. 1933. *Křesťanská sociologie I*. Praha: Matice cyrilometodějská.
- Vašek, Bedřich. 1937. *Rukojeť křesťanské sociologie*. Olomouc: Lidové knihkupectví.
- Vašek, Bedřich. 1941. *Dějiny křesťanské charity*. Olomouc: Velehrad.
- Wolker, Jiří. 1953. *Básně*. Praha: SNKLHU.
- Wolker, Jiří. 1954. „Město v slzách.“ Pp. 247n. in Jiří Wolker: *Próza a divadelní hry*. Praha: SNKLHU.