

Integrální katolíci: kontroverze z r. 1947

Vojtěch Novotný

Stránky českého křesťansky orientovaného periodického tisku první poloviny 20. století jsou protkány nepříliš rozsáhlými, ale příznačnými diskusemi, v nichž se zrcadlí vývoj katolicismu i jeho rozmanitost a diferenciace. Mohlo by se také říci polarizace, neboť tento fenomén, který známe dnes, byl přítomen již tehdy, a názorové třibení probíhalo do jisté míry na stejných tématech. Autorské okruhy jednotlivých periodik se soustřeďovaly nejenom podle zaměření listu (literární, náboženský, sociální atd.), ale i podle jeho ideového zaměření, takže zmíněné diskuse probíhaly nejenom mezi přispěvateli, ale současně i mezi časopisy jako takovými.¹ Pozoruhodným příkladem tohoto fenoménu jsou debaty, k nimž v poválečné době došlo mezi autory, kteří publikovali na stránkách periodik *Na hlubinu: revue pro vnitřní život* a *Katolík: listu pro kulturu a život z víry*. Jedna z nejvýznamnějších se týkala přístupu katolíků k Janu Husovi.² Druhá, již je věnována této studii, byla věnována pojmu „integrální katolík“.

1. PROTAGONISTÉ

Jejími protagonisty byli Timotheus Vodička (1910–1967),³ překladatel, redaktor a lektor, který náležel k okruhu revue *Na hlubinu*, Adolf

¹ Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, Praha: Torst, 1998; Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1945–1989*, Praha: Torst, 2017.

² Vojtěch NOVOTNÝ, „Hus, klerikalismus a katolictví: kontroverze z r. 1946,“ *Studia theologica* 17, č. 4 (2015): 239–257.

³ Zdeněk ROTREKL, *Skrytá tvář české literatury*, Brno: Blok, 1993, s. 147–151; Mojmír TRÁVNÍČEK, „Timotheus Vodička,“ *Proglas: revue pro politiku a kulturu* 6–7 (1995): 58–61; Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha: Torst, 1998, s. 488–493; Ladislav SOLDÁN, „Teoretik a kritik Timotheus Vodička v časopisu Řád 1933–1936,“ in *Víra a výraz*, ed. Tomáš Kubíček – Jan Wiendl, Brno: Host, 2005, s. 236–245.

Kajpr SJ (1902–1959), kněz a redaktor listu *Katolík*,⁴ a Jindřich Středa čili Karel František Schwarzenberg (1911–1986), spisovatel a heraldik.⁵ Ve druhém sledu je třeba zmínit okruh staroříšského tisku *Archy*, jmenovitě vydavatele Josefa Vojtěcha Floriana (1915–2006) a spolupracovníka Dobrého díla Františka Pastora (1895–1961).⁶ Dále pak Silvestra M. Braitto OP (1898–1962), kněze, teologa a šéfredaktora revue *Na hlubinu*,⁷ a Miloslava Skácela (1914–1974), právníka, lidoveckého politika a filosofa.⁸ Nepřímo se do diskuse zapojili spisovatelé a básníci Jan Čep (1902–1973), Jan Zahradníček (1905–1960) a Jakub Deml (1878–1961).

2. TAŽENÍ PROTI KATOLICKÝM SPISOVATELŮM

Diskuse, již zde věnujeme pozornost, má svůj počátek v tom, co Timotheus Vodička nazval „tažení proti katolickým spisovatelům“:

V prosinci 1945 zaútočil na stránkách týdeníku *Kulturní politika* literární historik a kritik Václav Běhounek, za války vězněný nacisty, na

⁴ Vojtěch NOVOTNÝ, *Maximální křesťanství: Adolf Kajpr SJ a list Katolík*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2012; Vojtěch NOVOTNÝ, *Martyr Christi: P. Adolf Kajpr SJ (1902–1959)*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2020.

⁵ Petr PLACÁK, „Duch křesťanství a duch otroctví: Karel Schwarzenberg (1911–1987),“ *Střední Evropa* 85 (1998): 43–58; 86 (1998): 107–120; 87 (1999): 116–127; PUTNA, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, s. 622–665; Martin C. PUTNA, „Torzo díla Karla VI. Schwarzenberga,“ in Karel František SCHWARZENBERG, *Torzo díla*, vybral, sestavil a úvodní studií a poznámkami opatřil Martin C. Putna, Praha: Torst, 2007, s. 7–82.

⁶ Josef Vojtěch FLORIAN, *Tempora mea*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2013 – autor kontroverzi ve svém deníku (spíše občasníku) nezaznamenal; Anastáz OPASEK, *Dvanáct zastavení: vzpomínky opata břevnovského kláštera*, Praha: Torst, 1992, s. 106–108; PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, s. 443–445.

⁷ Ondřej SALVET, *Die sichtbare Gestalt des mystischen Leibes: die Ekklesiologie von Silvestr Maria Braitto OP (1898–1962)*, Frankfurt am Main: Lang, 2011; Benedikt MOHELNÍK, „Ekklesiologie Silvestra M. Braitto OP,“ in *Česká katolická ekklesiologie druhé poloviny 20. století*, ed. Vojtěch Novotný, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007, s. 73–83; Libor NEKVINDA, *Silvestr M. Braitto 1898–1962: Příspěvek k českému tomismu*, Hradec Králové: Ústav filosofie a společenských věd PdF VŠP, 1998.

⁸ Milan DRÁPALA, „Advokát pravdy Boží: Miloslav Skácel,“ in *Na ztracené vartě Západu*, ed. Milan Drápala, Praha: Prostor 2000, s. 511–520; Jiří HANUŠ, *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*, Brno: CDK, 2005, s. 136; Petr ANEV, „Procesy s údajnými příslušovači Zelené internacionály,“ *Paměť a dějiny* 4 (2012): 23–34.

Jana Zahradníčka a Václava Renče.⁹ Obvinil je z toho, že po Mnichově 1938 „dělali českou kulturu ve službách nacistických vrahů, přejímali jejich argumentaci o zbolševizované a požidovštělé české kultuře a tvrdili, že jsme dvacet let v republice bloudili po nesprávných cestách“. „I když si říkají spisovatelé, nejsou toho jména hodni, protože hniloba a vyšínutost jejich ducha z nich udělala jen služebníky nepřátelské propagandy v dobách, kdy národ víc než kdy jindy potřeboval lidi pevné a nezmátané a ne takové, kteří zvětšovali jeho duchovní utrpení a hanobili největší mravní hodnoty, jaké národ ve svých novodobých dějinách měl.“ Měli by proto odejít z českého kulturního života. Místo toho jsou tito lidé, „duchovně spřízněni s nacisty“, stavění „do čela našeho kulturního života“, takže „po všech očistách ještě tito lidé mohou redigovat časopisy, řídit divadla a vést kulturní ústavy“.¹⁰

Augustin Uher, vedoucí redaktor deníku Československé strany lidové *Osvobozený Našinec*, se za Zahradníčka postavil; označil ho za překážku nové despotie, kterou chce Běhounek vyloučit z národního života.¹¹ Tím ovšem kauzu rozdmýchal. Od této situace se následně odvinula řada prudkých útoků na celý autorský okruh časopisů *Rozmach*, *Akord*, *Tak*, *Řád*, (*Národní*) *Obnova*, zejména – vedle Zahradníčka a Renče – na Jaroslava Durycha, Jakuba Demla, Jana Čepa, Františka Lazovského, Josefa Kostohryze, Bedřicha Fučíka, Ladislava Jehličku, Zdeňka Kalistu atd.¹² „Všecky [tyto] krysy vylezly tehdy z kanálů a vrhly se s bezpříkladnou zuřivostí na mravní opory národa...“¹³

Na počátku r. 1947 přispěchal na pomoc těmto kritizovaným a osočovaným literátům Vodička.¹⁴ Tvrdil, že lidé jako Deml, Durych, Zahradníček (které osobně znal a s nimiž publikoval v uvedených časopisech) jsou kritizováni proto, že za druhé republiky „užívali svého svobodného

⁹ Václav Běhounek, *Zelený anton: (plíživé kontravzpomínky)*, Praha: Národní archiv, 2009, s. 147–148.

¹⁰ Václav Běhounek, „Co hledají v české kultuře?“ *Kulturní politika*, 1. 12. 1945, s. 1 a 4.

¹¹ Augustin UHER, „Zakřiknout Jana Zahradníčka,“ *Osvobozený Našinec*, 8. 12. 1945, s. 5.

¹² Např. Václav Běhounek, „Kolaborant před kolaboranty,“ *Kulturní politika*, 5. 1. 1946, s. 4; Václav Běhounek, „Koho budeme vydávat?“ *Kulturní politika*, 8. 2. 1946, s. 3; Václav Běhounek, „Jasnou odpověď!“ *Kulturní politika*, 8. 3. 1946, s. 4; Václav Běhounek, „Týdeník Dnešek uznal za vhodné publikovat některé anonymní dopisy...,“ *Kulturní politika*, 26. 4. 1946, s. 1; K. J. BENEŠ, „Větrat, dokud je čas,“ *Kulturní politika*, 12. 1. 1946, s. 1 a 4; K. J. BENEŠ, „A také odhmyzit...,“ *Kulturní politika*, 18. 1. 1946, s. 4.

¹³ BENEŠ, „Větrat, dokud je čas,“ s. 4.

¹⁴ Timotheus VODIČKA, „Tažení proti katolickým spisovatelům,“ *Akord* 13 (1946–1947): 177–185.

práva mravní kritiky, zrovna tak jako ho používali jejich levicoví antago-nisté“, a říkali prý i za změněných poměrů nadále totéž, co za republiky první, „jen s větším důrazem a zřetelněji, jak toho bylo třeba v takové chvíli“: „prováděli zpytování národního svědomí“. Toto *integrální kato-licko* resp. tito *integrální katolíci* byli za první republiky v opozici proti re-žimu. V kritice měli blízko k avantgardní a komunistické levici, v cílech se s ní ale rozcházeli. Právě proto ovšem byli katoličtí spisovatelé pro levici „nebezpečný konkurent, který chtěl napravit totéž zlo, ale zcela jinými prostředky“, a obnovit společnost způsobem, který by připravil levici o hlavní důvod její existence. A právě proto jsou nyní, po válce, napadáni. „Poněvadž nebudují na politické moci, nemohou být potře-ni zbraněmi čistě politickými; i mají být znemožněni na poli kulturním, mají být cejchováni jako zrádci národní cti a zbaveni možnosti zasahovat do kulturního života.“

3. REVIZE ZÁKLADNÍHO TÓNU KATOLICISMU

Jakkoli byla kritika, jež vinila katolické literáty z ideové kolaborace s na-cismem a častovala je přídomy český hitlerčík, věrozvěst fašismu, na-cistická hníloba a podobně, nespravedlivá, přeci jen je třeba přiznat, že druhorepubliková publicistika zmíněných autorů byla zatížena temný-mi rysy. Někteří z nich vyjadřovali expresivním až nenávistným způso-bem přesvědčení, že mnichovské události, interpretované jako čin Boží, potvrdily jejich kritiku politické a mravní slabosti prvorepublikové li-berální, humanistické a proticírkevní demokracie. Žádali umlčení veřej-ných osobností minulosti, kritizovali Tomáše Garrigua Masaryka, Karla Čapka, Edvarda Beneše, a vítali Emila Háchu. Novou politickou situaci vnímali jako příležitost k nápravě, jež měla spočívat v příklonu k autori-tativnímu stavovskému státu, jemuž byl dáván za vzor funkční systém fašistické Itálie a nacistického Německa. Tento stát měl být založen na víře v Boha a návratu českého národa ke katolickým tradicím, za jejichž vrchol bylo považováno baroko a svatováclavská tradice. Ozýval se rovněž požadavek důsledného „odžidovštění“ vlasti. Radikální a přík-ře vyjadřované názory těchto katolíků přiměly již tehdy Josefa Čapka k povzdechu: „Kde se, ve jméně Kristově, bere tolik surovosti a krvežíz-nivosti mezi katolickým literátskvem? Asi určitému typu věřících nestačí

jen Jeho krev.“¹⁵ S Protektorátem sice většina těchto hlasů dobrovolně umlkla, u mnoha Čechů však zůstala pachut, jež došla výrazu právě v poválečných výpadech.

Adolf Kajpr SJ, který se r. 1937 vrátil ze studií v zahraničí a vzápětí se stal redaktorem nepříliš významných jezuitských časopisů, byl jiného smýšlení. Vyslovoval se proti nacismu, rasismu, antisemitismu i nacionalismu a ve prospěch takového katolicismu, který je důsledně christocentrický, a právě proto soustředěný k evangelizaci přítomnosti a společensky angažovaný. Následování Krista mělo vést k pevnosti v principech až po připravenost k mučednictví, ale současně i k pokoře a tichosti, a to právě „dnes, kdy mnozí katolíci sní o tom, jak tvrdou mocí udělat zase z lidí křesťany“.¹⁶ Tak se již r. 1938 u Kajpra objevil názor, který později – po válce a po věznění v koncentračních táborech – rozvinul na stránkách listu *Katolík* v článku, jímž se v lednu 1946 vyslovil k „tažení proti katolickým spisovatelům“:

Tito horlivci založili týdeník *Obnovu*, jenž měl jasně a otevřeně vyslovovat křesťanské, katolické tradice většiny obyvatelstva. Byla to tribuna „nového řádu“ kulturního i politického. Tepaly se tam nedostatky a zlořády tehdejšího našeho stranického rozvrstvení, mluvilo se proti úpadkové demokracii a proti „partajnictví“. [...] Kult moci a autority tam byl ve velkém rozkvětu. [...] Spisovatelé a básníci, jejichž literární díla zůstanou navždy chloubou českého katolicismu, tam zasahovali přímo do veřejného života, bohužel ne vždycky šťastně. Zdá se, že nechápali vážnost situace, nepředvíдали tragický spád, do něhož se věci národní dostávaly, nevystihli, že doba je příliš vážná, že je v sázce všechno. Nikdo nemohl žádat, abychom všechno chválili a se vším byli spokojeni, ale bylo třeba vyznat, že jsme všichni na jedné lodi. [...] Říkati o nich, že se „rozešli s národem“, je nesmysl, který nemohou vyslovit a napsat lidé skutečně dobré vůle, lidé, jímž není svoboda mínění pouhou agitační frází. [...] Nelze však popřít, že mnohé jejich výroky jítily zbytečně zraněnou národní duši, která zejména od katolických intelektuálů potře-

¹⁵ Václav ČERNÝ, *Paměti 1938–1945: náš kulturní odboj za války*, Brno: Atlantis, 1992, s. 76. SROV. PUTNA, *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*, s. 581–592; Jaroslav MED, *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*, Praha: Academia, 2010; Jaroslav MED, „Antisemitismus v české kultuře druhé republiky“, *Soudobé dějiny* 1 (2008): 9–21; Jan GEBHART – Jan KUKLÍK, *Druhá republika 1938–1939: svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*, Praha; Litomyšl: Paseka, 2004; Jaroslav ŠEBEK, *Mezi křížem a národem: politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*, Brno: CDK, 2006; Markéta MACHÁČKOVÁ, *Reflexe druhé republiky v týdeníku Národní obnova*, diplomová práce, Brno: FSS MU, 2008.

¹⁶ REDAKCE, „Na sklonku roku...“, *Posel Božského Srdce Páně* 12 (1938): 226.

bovala slova opravdové sympatie a hřejivé důvěry. V onom nedostatku správného tónu pro tehdejší dobu tkví jejich tragická neprozíravost a příčina, proč jejich literární věhlas je dnes částečně ochromen, dnes, kdy by ho bylo tolik třeba ke skutečnému hájení ducha. [...] Je třeba, jak jsem již řekl, odmítnout veškeré podezření z kolaborantství. Je však stejně třeba přiznat se mužně a křesťansky k některým omylům. Nutno zrevidovali celý ten minulý postup, celý ten základní tón. A tam se, myslím, zapomínalo, že katolictví není pouze úcta k autoritě. Autorita je, řekněme, nádobou [...], jejím obsahem je však láska, soucit, bratrství, svoboda, mnoho to věcí, které píší na své prapory lidé, kteří jinak o autoritě neradi slyší. Chceme-li je přece pro ni vychovat, nesmíme jim přinést nádobu prázdnou. Alabastrová nádoba má těmto drahocenným hodnotám zachovat jejich parfum, má je chránit před zvětráním, ale musí je nutně v sobě mít. Jinak to není autorita katolická, nýbrž totalistická. Tato láska a soucit s chybujícími mnohdy chyběly našim katolickým bojovníkům. [...] Mám dojem, že tam chyběla ona soucitná pokora, která ví, že milostí Boží jsem, co jsem, která ví, že víra je nezasloužený dar, za nějž třeba vděčně děkovat a nezištně se oň sdílet. I kulturně politickou tvorbu bylo třeba provanout křesťanským optimismem, jak jej vyjadřuje Čep v *Modrá a zlaté*: „Vy si opravdu myslíte, že mizou věci je láska a radost?“ Tažení rytířů ducha za nové pokřesťanění národa svatováclavského šlo – mohu-li to vyjádřit analogií francouzskou – po stopách Léona Bloy, bylo by však mělo více jíti po stopách Claudelových a Maritainových. [...] I dnes jsou doby vážné. I dnes nás národ potřebuje. Chceme-li býti jeho vůdci, musíme jej nesmírně milovat velkou, odpouštějící mateřskou láskou. Mysleme na Krista a jeho podobenství o kvočně a kuřátkách. Pak budeme mít s pomocí Boží úspěch, pak přivedeme svůj národ opět ke Kristu.¹⁷

Celá tato dlouhá citace je ilustrací toho, co Kajpr nazval *základní tón* křesťanského přístupu k nábožensky vlašné a dechristianizované společnosti. Měl za to, že je nezbytné ho *zrevidovat*. Základní polaritu přitom vyznačil pojmy „kult moci a autority“ na straně jedné a „soucitná pokora“, „láska, soucit, bratrství, svoboda“, „křesťanský optimismus“ na straně druhé. Právě toho se týkala i kontroverze o pojmu *integrální katolíci*.

¹⁷ Adolf KAJPR, „Obnova a co s ní souvisí,“ *Katolík: list pro kulturu a život z víry*, 20. 1. 1946, s. 2. Srov. Jan ČEP, „Moje články v Obnově,“ *Vyšehrad: list pro křesťanskou kulturu* 11 (9. 1. 1945): 6–8. Zde také: „Vytrhnou-li se některé věty, které jsem tenkrát napsal, ze svého kontextu a z psychologické atmosféry, kterou jsme dýchali v oněch krutých týdnech a měsících – v jakém zoufalství a v jakém zmatku jsme se tenkrát zmítali! – mohou znít dnes třeba i nespravedlivě. Dnes bychom snad byli schopni mluvit po příkladu presidenta republiky klidněji o době, jejíž chyby přece bijí do očí každému; byli bychom dnes s to uvarovat se jistého polemického tónu, v kterém tenkrát zazněl přízvuk drásavé bolesti; neboť jenom bolest nám diktovala zraňující slova, která snad tenkrát padla a kterých je mi dnes líto.“

4. NETŘEBA SE VRACETI K TOMU, CO SE NEUKÁZALO BLAHODÁRNÝM

Fakt, že Vodička charakterizoval kritizované spisovatele obratem integrální katolíci, přiměl Kajpra k tomu, aby se pokusil tento pojem definovat a ukázat, proč „netřeba znovu začínat mluvit o ‚integrálních katolicích‘ a ‚integrálním katolicismu‘“.¹⁸ Jeho text se opírá o citaci z encykliky Benedikta XV. *Ad beatissimi apostolorum* (1914), v níž je řeč o tom, že jménem církve formuluje závazná stanoviska pouze magisterium, o svobodě mínění a vyjadřování ve věcech ostatních a o tom, že v diskusích nesmí být zpochybňována ryzost víry nebo solidnost kázně oponenta pouze proto, že je opačného mínění. Přestat se mělo také s názvy, které se začaly užívat k rozlišování jedněch katolíků od druhých. „Jest podstatnou vlastností katolické víry, že k ní nelze ničeho přidati, ničeho nelze od ní odejmouti. Budťo ji celou zachováváme, nebo jí celou zavrhneme. Není tedy třeba žádných zvláštních přívlasků k označení naší katolicity. Nechť každému stačí, že může svoji víru vyznávat takto: Křesťan je mé jméno, katolický je mé příjmení; o to jen ať usiluje, aby byl skutečně tím, co jeho jméno značí.“ – Papež se tu zřetelně distancoval od antimodernistického tažení, které provádělo Sodalitium Pianum, jehož členové (v čele s Umbertem Benignim) sami sebe označovali za integrální katolíky. Kajpr k tomu uvedl:

Integralismus je opačným pólem modernismu. Protože ve snaze porozumět moderní době došli někteří příliš daleko, stali se heretiky, dostanou druzí tak panický strach před vším, co se tomu bude jakkoliv podobat, že ochromí takřka veškeren život v církvi, protože, jak známo, nic není více ochromující než stálý strach před nebezpečím, před pádem, před zblouděním. Tento strach pak vede k podezřívání všech druhých, u nichž se každé volnější hnutí vysvětluje jako nákaza modernismu, jako nedokonalá, kolísající víra. „Integrální katolíci“ utvoří zvláštní tábor, jenž jediný, podle jejich mínění, je skutečně věren papeži, jenž jediný má celou, neporušenou „integrální“ katolickou víru. [...] Slova encykliky jsou tak jasná, že nelze pochybovat, kdo je jimi míněn. Platí samozřejmě i dnes. Ani dnes není třeba rozlišovat katolíky na integrální a neintegrální. Někomu se možná zdá, že je to

¹⁸ Adolf KAJPR, „Integrální katolíci,“ *Katolík*, 9. 2. 1947, s. 2. K modernismu a integralismu srov. Claus ARNOLD, *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha: Vyšehrad, 2014 a ke specifikaci této problematiky pro české země a základní bibliografický přehled tamtéž Tomáš PETRÁČEK, „Modernismus a jeho historiografie,“ in Claus ARNOLD, *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha: Vyšehrad, 2014, s. 10–15.

pouhý spor o slovo, o jméno, o název. A přece pod tím jménem bývá celý velmi odlišný názor na život, celý velmi odlišný charakter lidský. V jednom theologickém slovníku je integralismus charakterisován takto: I. je ve své nejhlubší podstatě výrazem téže duševní konstituce na poli náboženském, jako totalismus na poli politickém.¹⁹ Zdůrazňuje sice svoji celistvost (integer: celý, nedotčený), tato celistvost však bývá mnohdy exaltovanou jednostranností, která zapomíná na složitost všech stvořených věcí, a tak se na poli theologickém ocitá proti své vůli v sousedství heretického spiritualismu a super-naturalismu, jenž zapomíná, že sice ne samým chlebem živ je člověk, ale přece také chlebem. Stejně tak se zvrací v nesnášenlivý klerikalismus, jenž je přímým opakem pravé katolické akce, která není ničím jiným než rozumná dělba práce v církvi Kristově [...]. A tatáž jednostrannost se pak jeví v názorech politických, sociologických, zkrátka ve všech oborech lidského života a kultury. V každé jednostrannosti bývá však vždy cosi nepřirozeného, co se mstí, co vzbuzuje právě onen zmatek a neklid, o němž mluví Benedikt XV. ve zmíněné encyklice.

Při své povaze nedokázal Vodička ponechat Kajprův článek *Integrální katolíci* bez odezvy. Tou se stal jeho text *Integrální katolictví*.²⁰ Tvrdil, že sice nelze hovořit o integrální katolické víře, neboť v tomto případě je ono adjektivum nadbytečné (jiná než integrální být nemůže), jinak je tomu ale u katolíků a katolictví.

Víra je jedna, ale způsobů, jimiž se projevují její účinky ve viditelném světě lidské tvorby, je na tisíce; a ty způsoby se mohou mezi sebou hodně rozcházet a přece mohou být všechny výrazem téže jednoty víry. Jsou stejně katolické, pokud jde o katolicitu víry; ale mají své zvláštní přívlastky. A mají-li je, pak je přirozené též možno a užitečno a někdy i nutno je specificky označit, chceme-li o nich mluvit a nemást jedny s druhými. [...] Lze tedy mluvit o dokonalosti a nedokonalosti katolictví, o jeho síle a slabosti, a také o jeho integraci nebo desintegraci, aniž se tím dotýkáme jakkoli víry a aniž se ocitáme „v sousedství heretického spiritualismu a supernaturalismu“. Lze mluvit o integrálním katolictví a nebýt integralistou, neboť integrální a integralistický jsou pro normálně myslícího člověka dvě různé věci a zaměňovat je není ani filosofické ani spravedlivé ani katolické. Integrální neznamená zajisté nic jiného než neporušený, úplný, a integrální katolictví tedy neznamená také nic jiného než katolictví, které uplatňuje řád víry ve všech oblastech života. Takový smysl měl také zcela jasně tento výraz ve článku, jež si vzal P. Kajpr za podnět k svému výkladu – výkladu, který se takto ukazuje při nejmenším zbytečný...

¹⁹ Kajpr volně parafrázuje a rozvíjí heslo: Oswald von NELL-BREUNING, „Integralismus“, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 5, *Hexapla – Kirchweihe*, 1. vydání, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933, sl. 798–802.

²⁰ Timotheus VODIČKA, „Integrální katolictví“, *Na hlubinu* 4 (1947): 151–153.

Tento důmyslný rozklad odbyl Kajpr třemi větami:

T. V. se znovu vrací k „integrálním katolíkům“. Nebudu se zase přít o slovíčka. Z kontextu encykliky a ze situace doby, kdy byla psána, je smysl toho názvu velmi jasný.²¹

Tam, kde Vodička teoreticky diskutuje o tom, zda lze užívat přívlastek „integrální“, jezuita míří k té podobě katolictví, jež se jím samo označilo a jež bylo papežsky usměrněno v tom smyslu, že si nemá prerogativu celistvé víry přisvojovat výlučně a v opozici vůči jiným katolíkům. Nechtěl dosáhnout odstranění slovního spojení, nýbrž objasnit, jaký typ katolicismu je jím míněn, a ukázat, proč „netřeba se vraceti k tomu, co se neukázalo nikterak blahodárným“. Jinak řečeno, zaujal tu stanovisko k tomu, jaká je a jaká není žádoucí podoba aktuálního katolicismu, jeho *základní tón*.

5. NÁBOŽENSKÝ PRAVIČÁK A NÁBOŽENSKÝ LEVIČÁK

O půl roku později zveřejnil Adolf Kajpr úvahu, v níž se sice pojem „integrální“ neobjevuje, je však věnována témuž rozcestí uvnitř katolicismu, jež je tentokrát označeno pojmy „levice a pravice“.²²

Náboženským pravičákem má být ten, pro něhož je Bůh „Otec nesmírné velebnosti, jenž všechno naplňuje, všechno oživuje, vše posvěcuje“, kdo si ale potom s jednostranností „řekne, že všechno ostatní nestojí za žádný zvláštní zájem, že všechno ostatní by se mělo nejraději rozplynout, nebo že všechno ostatní je zde jen proto, aby se to Bohu obětovalo“. „Ti lidé zapomínají, že to vše se děje z lásky pro člověka, že účelem příchodu Kristova je sice sláva Boží, které se však dosahuje tím, že se člověku přináší láska a radost a blaženost, že účelem příchodu Kristova je přivedení marnotratných synů nazpět do náruče Otcovy.“ To je činí „nevnímavé pro skutečný život“, „nesnášenlivé pro všechny méně chápavé a bludně chápající“, „tvrdé a příliš přísné k hřešícím“.

I náboženský levičák zná Boží velebnost, při tom však ví, že „všecko kolem nás je dílem jeho rukou, že ve věcech stvořených třeba hledati jeho a milovati jeho. Proto se takový člověk s bratrskou sympatií

²¹ Adolf KAJPR, „[T. V. se znovu vrací],“ *Katolík*, 6. 4. 1947, s. 4.

²² Adolf KAJPR, „Levice a pravice,“ *Katolík*, 24. 8. 1947, s. 2.

zajímá o všechno tvorstvo, snaží se je co nejlépe poznat“. Ví, že pokud Bůh člověka tolik miluje, pak musí být hoden lásky a úcty, a to – jak ukazuje Kristus – zejména člověk chybující a bloudící. Proto také „je to člověk vyjednávání, člověk, který doufá, chcete-li, člověk kompromisů, k nimž sahá však jedině proto, aby došel dál, aby zachránil, co se dá“. Kristův příklad ho pudí „k tomu, aby co nejvíce lidí co nejživěji pocítilo, že Kristus i pro ně přišel, aby tedy, máme-li být všichni křesťané, nebylo na jedné straně blahobytných a na druhé hladovějících, aby veliká slova o křesťanském bratrství a z něho vyplývající lásce nebyla pro nás pouhou obžalobou“.²³

Jak patrně, Kajpr sám preferoval to, co nazval náboženským levičáctvím. Zřetelně se zrcadlí v jeho postojích.

Vodička vzal jeho článek i postoje Jindřicha Středy (o nichž bude řeč dále) za podnět k tomu, aby tvrdil, že Kajpr, který dříve odmítl adjektivum „integrální“, nyní sám zavádí do náboženských věcí rozlišování podle politických pojmů levice a pravice, přičemž vychází najevo, že „náboženský levičák má všechny kladné stránky, kdežto náboženský pravičák je naproti tomu člověk jednostranný, omezený, estétský“, který nadto „podléhá snadno víře ve falešná zjevení“.²⁴ „V náboženském životě známe jen jedinou levičici a pravici, a to je levice zavržených a pravice vyvolených; o těch tedy je možno mluvit, ale přenášet do náboženství politické stranické pojmy je počínání pošestilé a neodpovědné.“ Navíc měl text za plný „nejasných narážek a insinuací, jež ukazují, že oba články byly podníceny projevy nesouhlasu s *Katolíkem*, ale nevyslovují s poctivou otevřeností, proti čemu vlastně jsou namířeny“.²⁵

²³ Srov. NOVOTNÝ, *Maximální křesťanství*, s. 125–133.

²⁴ TIMOTHEUS VODIČKA, „Náboženská levice“, *Na hlubinu* 9 (1947): 341–342.

²⁵ Srov. k tomu též [SILVESTR M. BRAITO], „Polemika anonymní“, *Na hlubinu* 10 (1947), s. 3 obálky: „Abych nepohoršil zase nějakou dušičku a protože v tomto případě sám se vtípí, koho se to týká, ale protože přemnoží o té polemice vědí, musím k ní říci několik slov: Jedná se o tak zvaný spor o integrální katolíky. Když spolupracovník Vodička užil tohoto slova, že musíme býti integrálními katolíky, jasně bylo ze souvislosti vidět, že tím myslí katolíky celé a důsledné. Bylo mu vytknuto, že chce zavádět ‚integralismus‘, jakési hnutí u nás neznámé, v cizině se objevivší před 30 lety a odsouzené. Jedná se o hnutí ve Francii, jehož stoupenci chtěli, aby katolíci, chtějí-li býti ‚integrálními‘, byli pravičáky a royalisty a podobně. Vodička se ohradil, že onoho slova užil jen jako se užívá slova katolík celý, důsledný a nic že ho není tak daleko jako zatahování tohoto svatého slova do politiky. Znovu ale byl napaden, a když se bránil, bylo jemu i nám vytýkáno, že přehání kritiku a její právo. Tedy, konstatuji jako redaktor, jak to bylo. Snad už konečně přestane tahle zábavná hra na slepou bábu.“

Kajpr v krátké odpovědi rozlišil: „Katolík je ten, kdo přijímá celou svou víru, všechno, co tvoří náš poklad víry. Kdo nevěří všechno, není katolík. Kdo nepřijímá celé, to jest integrální katolické učení víry, přestává tím být katolíkem, a z toho plyne, proč je zbytečné si dávat přívlastek integrální. Na tomto společném základě však může i v katolické církvi rozkvétat nevyčerpatelná pestrost.“²⁶ – Nutno ovšem podotknout, že tím Kajpr posunul význam pojmů. Pokud dříve vylučoval adjektivum „integrální“, pak proto, že označoval tu podobu katolictví, kterou nyní nazval „pravicovou“.

6. HLASY SYMFONICKÉ

Tím byla přímá polemika mezi Vodičkou a Kajprem o základním tónu katolicismu u konce. Kajpr se však na stránkách *Katolíka* k těmto tématu nepřímou vyslovil i dalšími příspěvky, jež přinesly souzvučné citáty jiných autorů.

Jedním z nich bylo resumé článku francouzského jezuita René d'Ouince SJ z revue *Études*, jehož obsah Kajpr prohlásil za platný i pro poměry české.²⁷ Popisuje situaci současného katolicismu, jímž prochází vědomí že „křesťanství jaksi pozbylo velmi mnoho své účinnosti“. Jsou tu „elitní skupiny, pocházející ze všech prostředí, skupiny vynikající svou ryzostí, svým zápallem apoštolským a jasným vědomím cíle“. Je tu masa lidu, která prodělává „pozvolný, ale neúprosný proces odkřesťanění“ a „vytlačuje katolíky systematicky do ghetta“. A je tu většina křesťanů, kteří se sice věnují liturgické a svátostné praxi, mají však „málo zájmu o apoštolát a ještě méně snahy vyzařovat svou víru“ a myslí hlavně na to, aby se ochránili před zkaženým okolím a zachovali své zásady v duchovním zmatku, jemuž rádi zlořečí. „Dnes žijí davy nevěrců po boku přesvědčených křesťanů, mají před očima církev, hlásající jasně svá dogmata, svou morálku, konající svou liturgii, a přece jim nenapadne, že by to nešlo tak vedle sebe žít, že je třeba se rozhodnout pro jednu nebo pro druhou stranu.“

Reakcí na tuto situaci je rozpolcení katolíků mezi dva směry, které sice již byly zamítnuty pod jménem modernismu a integrismu, ale „oba

²⁶ Adolf KAJPR, „[T. V. si v ‚Hlubíně‘],“ *Katolík*, 16. 11. 1947, s. 4.

²⁷ Adolf KAJPR (upravil), „Reformátoři Církve,“ *Katolík*, 16. 2. 1947, s. 1–2; srov. René D'OUINCE, „Les réformateurs de l'Église,“ *Études* 231 (1946): 145–151.

mohou znovu vzniknout“. „Nejvlivnější katolíci, ti, na které nevěřící ještě nejvíce dají, jsou lidé považovaní od průměrných věřících za neukázněné, jevící se jim jako enfants terribles (děti, které svou prostořekostí, divokostí a neuhlazeností ruší dobrý dojem), ne-li přímo jako synové ztracení. Takoví pionýři jsou pak ve velkém pokušení odvrátiti se od společnosti žijící jenom z rutiny, která je podezřívá, vžiti si do hlavy, že jsou nepochopeni, systematicky pohoršovat „správně myslící lidi“, kritisovati hierarchii a z touhy učinili křesťanské poselství přístupnější nevěřícím přetrhati pouta spojující je s viditelnou církví.“ Naproti tomu „pokušení pro tradičního věřícího, jehož duchovní život se klidně rozvíjí v rámci katolického společenství, je odmítnouti jakoukoliv zodpovědnost za odpad současníků a někdy, což je ještě horší, označovali prozíravější apoštoly, kteří upozorňují na nedostatky věřících a snaží se nalézt léky proti nim, za podezřelé z hříšné spolupráce s bludem.“

Druhý text, jímž se *Katolík* k této věci vrátil, přinesl citaci proslovu, který na jaře 1947 pronesl arcibiskup v Toulouse, Jules-Géraud Saliège, jenž sám odkázal na pastýřský list pařížského arcibiskupa, kardinála Emmanuela Suharda, v němž se „slovo integrismus vůbec po prvé objevuje v oficiálním církevním dokumentu“.²⁸ Saliège kritizoval modernismus jako „stálé pokušení vysvětlovat nadpřirozeno přirozeným, víru rozumem, náboženství stavy svého vědomí, je to pokušení dívat se na dogmata jen jako na symbol pravd, uznávaných v jisté době, nebo spíše než uznávaných pravd směrnic k jednání“, i integrismus, „jenž směšuje všechno: věčné s dočasným, chrám s jeho pavučinami, tradice s Tradicí, měnlivé vnějšnosti s nezměnitelnou pravdou, jenž popírá jakýkoli pokrok v dogmatě, v morálce a ve způsobu života v církvi, jenž stále jen opakuje, jenž se vzpírá myslit a nechat druhé myslit, jenž pod záminkou boje proti modernismu, jehož úspěchy umožnil, upadl do protilehlé výstřednosti.“

Třetí text je prostá noticka, v níž *Katolík* s úchvalou cituje vzpomínku na Alfréda Fuchse, jež vyšla v lidoveckých *Obzorech* a korespondovala s jeho vlastním vnímáním rozcestí českého katolicismu:

Dr. Alfréd Fuchs byl v českém katolickém intelektuálním světě zjev zvláštní a více méně ojedinělý. Zatím co převážná většina našich „integrálních“ katolických

²⁸ „Vnitřní nepřítel církve,“ *Katolík*, 26. 10. 1947, s. 3. Srov. Emmanuel SUHARD, *Essor ou déclin de l'Eglise: lettre pastorale, Carême de l'an de grâce 1947*, Paris: Éditions A. Lahure, 1947, s. 95–108.

intelektuálů mezi dvěma válkami se zhlédla na nesmiřitelnosti, síle výrazů, ne ovšem vždy už tolik na bolestném utrpení a vyznavačství Chudého, jak se jim nabízely z díla francouzského obra Léona Bloye, představoval dr. Alfréd Fuchs jiný typ moderního evropského křesťana, typ, jehož nejdokonalejším ztělesněním a vzorem je patrně Angličan G. K. Chesterton. Oba, Chesterton i Bloy se stali českému katolickému světu důvěrně známí velmi brzy po první světové válce zásluhou Josefa Floriána, Kuncířova nakladatelství a kruhu kolem Durychova *Rozmachu*. Zasloužilo by si jednou zevrubnějšího vypsání, které rysy v české povaze (jistě na příklad sklon k vážnosti až tragické), které historické události z kulturních bojů v posledních desetiletích a které zjevy soudobé způsobily, že český intelektuální katolicismus se převážně ovlivnil bloyovskou inspirací a nikoliv jistě stejně věřící, ale veselejší, klidnější a bezpochyby také zdravější křesťanskou filosofií G. K. Chestertona. Dr. Alfréd Fuchs byl tedy spíše chestertonovec.²⁹

Jak patrně, i zde jde o hledání *základního tónu*, jímž by mělo rezonovat soudobé křesťanství.

7. HLASY DISONANTNÍ

Kajpr byl touto problematikou natolik zaujat, že v okamžiku, kdy psal text *Integrální katolíci*, nedomyslel, že by někdo mohl jeho kritiku náboženského totalitarismu domýšlet tak, že si i on sám přisadil proti katolickým literátům. Oni sami se ovšem obávali, že by jeho text mohl být takto vnímán. Čep a Zahradníček se cítili ohroženi. Když se to Kajpr dozvěděl, omluvil se jim, i když svůj primární cíl považoval za správný.³⁰ Deml

²⁹ „Hezká charakteristika Alfréda Fuchse,“ *Katolík*, 23. 2. 1947, s. 4. Jde o citaci článku JHL., „Kniha o Alfrédu Fuchsovi,“ *Obzory: týdeník pro politiku a kulturu*, 15. 2. 1947, s. 108.

³⁰ Jan Čep – Jan ZAHRADNÍČEK, *Korespondence*, sv. 1, Praha: Aula, 1995, s. 330 (dopis Jana Čepa Janu Zahradníčkovi č. CCVIII z 15. 2. 1947): „Kajprovy Integrální katolíky v minulém *Katolíku* jsi asi četl. Vyřizuje si tam na našich zádech svoje účty s Vodičkou a mudruje, za pomoci citátů z bohosloveckého slovníku atd., takovým způsobem, že vlastně potvrzuje rekriminace, s kterými proti nám operovala *Tvorba*, *K[ulturní] P[olitika]* atd. Hned jsem mu napsal; on mi odpovídá, že prý se nás nechtěl dotknout, že si nás váží atd. (...), že za to za všechno může Vodička, proč prý toho atributu (integrální) o nás užil, že prý už před rokem odmítl v *Katolíku* výtku z kolaborantství, která se adresovala kruhu *Obnovy*, že prý však tam poukázal na to, že způsob toho psaní byl v tehdejších kritických dobách nevhodný, že prý se už nemohlo zachránit nic odsuzováním Masaryka a Beneše a že se tím jenom dávala zbraň Němcům. – Nakonec zdůrazňuje, že prý je samozřejmé, že odsuzuje každou nespravedlnost, a tedy také obtíže, které lidé naprosto nehodní a z pohnutek nečestných dělají Zahradníčkovi, a je samozřejmé, že by ochotně otevřel sloupce *Katolíka* pro obranu každé spravedlivé věci, tedy i věci katolických spisovatelů. Sám prý však do věci nevidí a jiný se nehlásil.

reagoval soukromě a s jízlivostí sobě vlastní.³¹ Také Vodička měl za to, že Kajpr napadl spisovatele,³² vyčetl mu, že „vrhá nespravedlivé odium na ty, o nichž bylo užito výrazu ‚integrální katolíci‘ a na jejichž obranu proti štvavým útokům levice nemá zřejmě *Katolík* co říci“.³³ Podobný ráz měla i polemika s Miloslavem Skácelem, který v *Obzorech* obvinil *Katolíka*, že za štvance proti katolickým literátům zachoval opatrné mlčení a nyní si ještě přisadil polemikou o integrálním katolictví. Skácel to interpretoval jako mstu za „pošramocení“, které měl *Katolík* utrpět v polemice s re-

A přitom prý zůstává to, že mnohé, např. psaní Durychovo, by se poctivě hájit nedalo. – Končí politováním, že nemyslí prozřetelněji na důsledky (tj. že jeho argumenty mohou přijít vhod našim nepřátelům), a zdůrazňuje, že my jsme Vodičkovy obrany nepotřebovali. Tak nevím. Vodička ho mezitím zase napadl v *Hlubině* (kvůli jiným věcem), a tohle mu asi také nebude chtít prominout. Obávám se, aby se to všechno nesešínulo na cesty velmi nepříjemné. Nakonec budou ti dva tancovat po našich zádech, a divil bych se, že by komunisté byli takoví hlupáci a nevyužili toho proti nám.“

³¹ Kateřina ŠEVČÍKOVÁ, *Dopisy Jakuba Demla Timotheu Vodičkovi*, bakalářská práce, Olomouc: FF UP, 2010, s. 55 (dopis z 13. 2. 1947): „Tažení P. Kajpra proti Integrálnímu katolíku Piu X. a obhajování, ba inscenování T. G. M., panečku, to už je víc než paradox! [...] Ten můj text pro *Katolíka* můžete i pozměnit a znovu oklepat, i můj podpis... Plesám nad Vaším slovem v *Hlubině*!“ Tamtéž, s. 56–57 (23. 2. 1947): „Poslední číslo *Katolíka* nás sice nejmenuje, ale kvituje Váš poslední článek z *Hlubiny* a mé pérové skizy Drafa, Alfreda Fuchsa. [...] Proč mermomocí *Katolík* jej chce beatifikovat? A proč *Katolík* i v posledním čísle zase chválí zednáře a tvrdí o nich, že jsou ctitelé řím. katolické církve? Když ďábli Krista chválili a nazývali jej Synem Božím, necitoval si jejich výrocky jak *Katolík*, nýbrž poručil jim, aby mlčeli, a uděloval jim jedinou koncesi na jejich prosbu: aby vešli do prasat. A což Jindřich Středa se nepočítá mezi Integrální katolíky? S prominutím taxy je mu to prominuto asi proto, že je členem Mariánské družiny SJ, že obrátil na čtyřáku proti Francovi a hlavně: že píše do *Katolíka*. Proč *Katolík* ani slovíčkem nezavádí o takový melantrišský *Pramen*, když už zarputile mlčí o Titu Brožovi a de facto nic nechce vědět o katolické kultuře?“ Srov. „Hezká charakteristika Alfreda Fuchse“, „I zednáři se mění,“ *Katolík*, 23. 2. 1947, s. 4; „Bráníme se trochu,“ tamtéž; Silvestr M. BRAITO, „Také naše poslední slovo v otázce Husové,“ *Na hlubinu* 2 (1947): s. 3 obálky.

³² *Je to s tím Akordem velký kříž: vzájemná korespondence Timothea Vodičky a Jana Zahradníčka*, ed. Natálie Trojková – David Jirsa, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, 2017, s. 131 (Vodička Zahradníčkovi, nedatováno [cca únor 1947]): „Odezva na můj článek patrně ještě bude, že se nic neděje, je asi tím, že se shromažďuje střelivo k bubnové palbě. Vyčkávám tedy. Zatím se ozval jen Kajpr v *Katolíku*, a to tak, že vlastně zaryl do vás, když nemůže přímo do mne. Čep mu poslal rozhořčený dopis. Možná tedy že bude třeba se nakonec hájit ne proti *Kulturní politice*, alebrž proti *Katolíkovi* (neintegrálnímu). Tohle je asi ještě neočekávanější, než že *K[ulturní] P[olitika]* neodpovídá, že? Možná, že to bude dobrá příležitost, aby se vyčistilo ovzduší mezi katolíky i ve věcech tohoto druhu. Leccos naznačuje tomu, že zase začíná nevráživost mezi extrémey. Zatím však ještě chvíli počkáme. Něčeho se jistě dočkáme.“

³³ Vodička, „Integrální katolictví,“ s. 153.

vue *Na hlubinu* o Jana Husa, a označil to za způsoby charakteristické pro marxistický tisk.³⁴

Proti oběma těmto nařčením se Kajpr rázně vymezil.³⁵ Je ostatně signifikantní, že po celou dobu „tažení proti katolickým spisovatelům“ vědomě poskytoval publikační prostor kritizovaným spisovatelům, jichž se na stránkách *Katolika* i jinak zastávali.³⁶

Rozhořčená a polemická reakce na Kajprovu kritiku integrálního katolictví přišla i z okruhu Staré Říše. Josef Vojtěch Florian, který se po smrti svého otce ujal vydávání *Archů*, zostra uvedl: „*Katolík* se stává svou hloupostí pomalu nebezpečným. A šíří především povážlivý blud: že jsou katolíci Bloyovští, Šrámkovští, Bernanosští, Florianovští, Braitovští atd. *Katolík* je jaksi katolíkem standardním, umírněným [...]. To je na-

³⁴ Miloslav SKÁCEL, „O svobodě,“ *Obzory*, 22. 2. 1947, s. 124–125.

³⁵ Adolf KAJPR, „[T. V. se znovu vrací],“ *Katolík*, 6. 4. 1947, s. 4: „Podle T. V. prý můj článek vrhá nespravedlivé odium na ty, o nichž bylo užito výrazu ‚integrální katolíci‘, t. j. na některé katolické spisovatele. Já však se o nich vůbec nezmíním, nebylo vůbec mým úmyslem se jich dotýkat, protože oni sami o sobě tohoto výrazu nepoužili a jeden z nich mi řekl výslovně, že se nikdy nevydával za integrálního katolíka.“ [Adolf KAJPR], „Demokracie je diskuse?“ *Katolík*, 2. 3. 1947, s. 4: „Jsme přesvědčeni, že sotva většina čtenářů *Obzorů* čte *Katolika*. Bylo nám jich proto líto, když jsme tam v ‚Dopisech redakci‘ četli výtky nám činěné. Myslíme, že jim vůbec nemohli rozumět, nemohli se vyznat v těch ‚nějakých modernistech‘, kteří si patrně říkali integrální katolíci, v tom, co plyne nebo neplyne z encykliky Benedikta XV., v tom, co bylo nebo nebylo v naší polemice o Husovi a v ostatních otázkách. Vysvětlením nám byla jen slova, která praví v knize Job: ‚Sed conceptum sermonem tenere quis poterit? – Kdo může zadržeti řeč, jež se nám v hlavě zrodí?‘ Je třeba tedy hledat tribunu, ať je vhodná nebo nevhodná. Tato byla ale rozhodně nevhodná.“

³⁶ Srov. redakční (Kajprovu) poznámku uvádějící ukázkou ze sbírky básní Jana Zahradníčka *Stará země* (*Katolík*, 5. 5. 1946, s. 2): „Nejlipsí apologie proti nedávným útokům, v nichž byla národnostní ryzost básníkova v dobách zkoušky podezírána.“ Dále Jan ČEP, „Tváře mrtvých,“ *Katolík*, 3. 11. 1946, s. 1; Jan ZAHRADNÍČEK, „Hymnus na korunovací Pia XII,“ *Katolík*, 17. 3. 1946, s. 1; Jan ZAHRADNÍČEK, „Pouť,“ *Katolík*, 5. 5. (1946): 2; Jan ZAHRADNÍČEK, „Ke dni svěcení,“ *Katolík*, 7. 7. 1946, s. 1; Jan ZAHRADNÍČEK, „Ke dni svěcení,“ *Katolík*, 8. 12. 1946, s. 1; Jan ZAHRADNÍČEK, „Svatý Václav,“ *Katolík*, 28. 9. 1947, s. 1, 2; Jan ZAHRADNÍČEK, „K biskupskému svěcení,“ *Katolík*, 23. 11. 1947, s. 1; Jakub DEML, „Svatý Vojtěch se loučí s vlastí,“ *Katolík*, 31. 8. 1947, s. 1; Jaroslav DURYCH, „Jsem křesťan,“ *Katolík*, 12. 10. 1947, s. 1; Jaroslav DURYCH, „Modlitba farizeova,“ *Katolík*, 7. 12. 1947, s. 1; Jaroslav DURYCH, „Kříž,“ *Katolík*, 25. 1. 1948, s. 1, 2. Dále Růžena VACKOVÁ, „K šedesátinám Jaroslava Durycha: (2. prosince),“ *Katolík*, 1. 12. 1946, s. 3. Celou situaci lépe doceníme, pokud si uvědomíme, že Kajpr „zastupoval ve spektru tehdejšího katolického tisku spíše progresivní, moderní orientaci, a přesto poskytoval prostor konzervativně a tradicionalisticky založenému Durychovi“: Karel KOMÁREK, „Náboženská publicistika Jaroslava Durycha,“ in Jaroslav DURYCH, *Poutní zboží: výbor náboženských úvah*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2003, s. 8.

prostý blud: katolík a křesťan může být jen jeden, jako katolicismus je jen jeden...“³⁷ Ještě ostřejší pak byl výpad Františka Pastora, který nejprve prudce reagoval na text, v němž architekt Jaroslav Čermák kritizoval výtvarné dílo Georgese Rouaulta,³⁸ a potom se obul i do Kajpra samého, jehož častoval slovy „důstojný principál toho krámku se smíšeným zbožím“ s dovětkem, že Kajpr „způsobem na pohled zcela nevinným jakoby jen varuje před užíváním toho přívlastku, ale ve skutečnosti mu běží o to, aby tomuto přívlastku podložil to, čím v nějakém theologickém slovníku je charakterisován ‚integralismus‘“, což ovšem povede k tomu, že největší část čtenářů *Katolika* „z těch ‚integrálních katolíků‘ udělá fašisty a heretické spiritualisty a supranaturalisty“.³⁹ – Tento výpad zůstal bez odezvy.

³⁷ Josef Vojtěch FLORIAN, „Do třetice k těm ‚typům moderních křesťanů‘“, *Archy* ř. II, 6 (1947): 4–6. Zde také: „Vidíme-li to bezútesné kotrmelcování ‚českého katolicismu‘ od ‚křesťanství německého‘ ke ‚křesťanství slovanskému‘, od slovanského k evropskému, od veselejšího až k tragicky vážnému, od ‚křesťanství integrálního‘ ke ‚křesťanství smířlivosti a sympatie‘, od ‚křesťanství bloyovského‘ ke ‚křesťanství zcela nehysterickému, křesťanství vpravdě salesiánskému‘ – pak jest spasitelné utrzovali se napomenutím svátého Jeronýma: ‚Pakli kde uslyšíš, že ti, jenž se nazývají Kristovi, ne od Pána Ježíše Krista, ale od někoho jiného své jméno mají... věz, že to není církev Kristova, nýbrž synagoga Antikrista.“

³⁸ František PASTOR, „Georges Rouault a ‚Katolík‘“, *Archy*, ř. II, 7 (1947): 1–8. Srov. Jaroslav ČERMÁK, „Útěk do Egypta‘ a útěk od křesťanské ethiky“, *Katolík*, 26. 1. 1947, s. 1 a následné reakce: Václav BOŠTÍK, „Útěk do Egypta‘ a útěk od věčné kritiky“, *Katolík*, 9. 2. 1947, s. 1; Adolf KAJPR, [Abychom dokázali svou objektivitu], *Katolík*, 9. 2. 1947, s. 1; Růžena VACKOVÁ, „Malíř Rouault a náboženské umění“, *Katolík*, 16. 2. 1947, s. 3, 4. Srov. též A. S., „[Není to malá věc]“, *Vyšehrad* 5–6 (1947): 84–85; Břetislav ŠTORM, „[Poznámka o Rouaultově výstavě]“, *Vyšehrad* 7 (1947): 103; G. G., „A ještě Rouault!“ *Vyšehrad* 8–9 (1947): 132. – Stanovisko listu *Katolík* i Kajpra k Rouaultovi nebylo šťastné. Nicméně, podobně jako se Kajpr vrátil k otázce katolických literátů tím, že otiskl jejich texty, vrátil se i k polemice o Rouaultovi tím, že otiskl jeho díla a krátký redakční dovětek: „Debatu o Rouaulta vzbudila zbytečně mnoho zlých krve. Vynesla nám přívlastky ‚zpátečníci‘, ‚zkostnatělci‘, ‚lidé, kteří chtějí všemu rozumět‘ atd. Snad se tedy někdo při tomto novém Rouaultově obraze zamyslí, do jaké míry ony tituly zasloužíme, do jaké míry jsme nepřáteli pravé krásy a pravé umělecké tvorby.“ Srov. „Georges Rouault: Útěk do Egypta“, *Katolík*, 26. 1. 1947, s. 1; „Georges Rouault: Bičování“, *Katolík*, 23. 3. 1947, s. 1; „Georges Rouault: Veronika“, *Katolík*, 20. 4. 1947, s. 1.

³⁹ František PASTOR, „Georges Rouault a ‚Katolík‘“, s. 5, 7–8. Zde také: „Bylo by jistě už plýtváním energie i papíru, kdybychom se ještě dále zabývali novinami P. Kajpra. Tu a tam jsou tam i dobré věci, jež bychom si přáli vyjmout a uchovat. Míjíme tím především papežské projevy. Co je tam dobrého, je utopeno ve spoustě toho, co přinesla na jazyk žurnalistická slina. Nikdy to nemá té účinnosti, jakou by to mělo samo o sobě

8. HLAS SÓLISTY

V přehledu sledované polemiky nelze pominout snad nejpilnějšího a přitom solitérního přispěvatele: Jindřicha Středu čili Karla Františka Schwarzenberga, pro něhož bylo dané téma velmi osobní záležitostí. Před válkou i za ní měl blízko právě k těm autorům, proti nimž bylo zahájeno „tažení“, i k těm, s nimiž nyní vedl Kajpr polemiku. Sám také přispíval do periodik, jež měla nábožensky pravicové zaměření (*Řád, Na hlubinu, Obnova*) a sepsal dokonce jakousi apologii *integrálního slohu*.⁴⁰ Po válce se ovšem sblížil s Kajprem. Zatímco ten se hlásil k tomu, že katolík musí být moderní, současný, a zřetelně optoval pro levicovou politiku křesťanského socialismu, Středa představoval v redakci listu *Katolík* mluvčího katolických tradicionalistů a výslovně se zařadil mezi katolíky, kteří jsou klerikální a politicky pravicoví, cítí „metafysický smysl doby a blízkost Absolutna“ a upínají se k příchodu Páně, který má naplnit přítomnost svou svatou velebností; „ať už správně či nesprávně, jsou zvaní integrální“.⁴¹

Stál na tom, že pokud církevní představitelé použili slovo integralismus „pro označení omylů, které se na straně katolických tradicionalistů vyskytly, pak tito se musí zříci onoho označení a držet své názory ve zdravých mezích“. Současně však je třeba nalézt pojmenování jiné, protože skutečnost sama existuje. Také „pokárání těchto omylů naprosto nečiní – bohužel – zbytečnou obranu proti modernismu a snahám při-

nebo v jiném sousedství. Místo světla a řádně, živě podané nauky spousta málo účinného durdění a horlení. [...] Vládne tam zkrátka duch žurnalismu, a to tvrdošíjně.“

⁴⁰ Jindřich STŘEDA, „Sloh integrální,“ *Na hlubinu* 6 (1942): 364–365: „Škola, která bývá označována jménem integrálních katolíků a která zahrnuje Donoso Cortese, Mellu, Veuillota, Bloye, Floriana – abych jmenoval několik známých – si vytvořila určitý literární sloh. [...] sloh integrálních je záměrně dělán tak, aby útokům dával co nejvíce možnosti: je záměrně vyzývavý. [...] Připustíme-li jeho literární význam – jak působí sloh, který s bludaři mluví spatra a s bezbožníky sprostě? Inu, všechno má své místo. [...] A pro katolíky samé je také dobré, když od omlouvání a smlouvání, od hledání menšího zla občas obrátí oči na čistou pravdu, nesmlouvavou, neodstínovanou, černou a bílou jako dominikánský kříž pochopí inkvisice.“ Jindřich STŘEDA, „Ještě integrální sloh,“ *Na hlubinu* 1 (1943): 49–51: Třeba znát, na co je „tento sloh půl slavnostní, půl sprostácký“, reakcí: na „zvuk knourání, pění a nyvých vzdechů“. „A co znamená heslo Integralismu, ne-li naprosté odmítnutí dát katolický život něčím omezit, ne-li opravdové umínění užít katolických zásad vždy a všude, ne-li vědomí závazku využít všech možností všeobslhlého života církve?“

⁴¹ Jindřich STŘEDA, „V čem bloudíme?“ *Katolík*, 31. 8. 1947, s. 1–2.

způsobili katolické chování pokrokovým zásadám i tam, kde to není možno“.⁴² Proto také Středa své mínění vylíčil těmito slovy:

Katolík musí držet neoblomně a s náboženskou věností vše, co je věroučnou nezbytností církve. Ale je povinen také věrně držet vše, co podle dějinné zkušenosti je církvi prospěšné, co věřící staletí ke službě církve (a lidstva) vytvořila. Z katolického života podržím nejen to, co je podle božského zaslíbení nezrušitelné, nýbrž vůbec vše, co je katolické: celou katolickou tradici. Odtud tedy toto hnutí nazývá se po své náboženské stránce integralismem, po stránce politické tradicionalismem. Na to odpovídá církevní autorita: Povinnosti katolíka jsou dány neomylnou věroukou. Nelze je libovolně rozšiřovat. [...] Cokoli není v církvi neomylně dáno, to je svobodné: „V nezbytnostech jednota; v pochybnostech svoboda; ve všem pak láska.“ Není tedy přípustno, aby skupina katolíků užívala dvojsmyslného názvu katolíků integrálních, jakoby oni byli držitelé celého pokladu víry. [...] Ale ve jménu té svobody, kterou sami žádají, ať nechají také mluvit nás. Ať nám nechají naše politické názory. Tyto nejsou zásadní v tom smyslu, jak si to druzí představují. Je nesmyslem tvrdit, že tradiční katolík je nebo musí být nepřítelem republiky. [...] Konstatujeme pouze, a konstatujeme to z nejoficiálnějších projevů nových režimů samotných, že určité režimy zvané demokratické nebo republikánské byly dílem aktivních antiklerikálů a neznabohů, a byly od nich samých prohlašovány za nástroj ke zničení církve. A nebyti ani toho, je konečně věcí čistě světskou a ne věroučnou posoudit, který režim zájmům církve a vlasti slouží lépe [...]. V žádném případě ovšem nezapomínáme, že katolík nesmí vzbudit občanské rozbroje a nesympatickou vládu ranit přes tělo vlasti.⁴³

Politické dilemma, jež je tu nastoleno, vymezil Středa jako otázku přípustnosti spolupráce katolíka s parlamentními režimy a vládami, jež jsou církvi nepřátelské a antiklerikální. Zatímco tradicionalista je v této věci zdráhavý, protože nechce volit menší zlo, nýbrž větší dobro, „lidovci a liberální katolíci“ se hlásí k volbě menšího zla, za něž považují svou účast ve vládě, ať je jakákoli. „Musíme pracovat v těch poměrech, kam nás Prozřetelnost postavila. Každá faktická vláda je legální a historic-

⁴² Jindřich STŘEDA, „[Sensační novinka!],“ *Katolík*, 16. 2. 1947, s. 4; Jindřich STŘEDA, „Několik časových otázek,“ *Katolík*, 9. 11. 1947, s. 1–2.

⁴³ Jindřich STŘEDA, „Tedy ještě integralismus,“ *Katolík*, 11. 1. 1948, s. 3. S podivem si lze povšimnout, že jasnozřivý Středa tu v lednu 1948 psal: „Vidíme, že mnoho z těch otázek kolem integralismu vůbec přiléhá jen na poměry jiných zemí, zejména středozemních. Kde vláda je skutečným orgánem národa a kde vláda nezná otevřeného boje proti katolicismu, tam nemohou také mezi katolíky vzniknout tyto politické případy konfliktu povinností. V tomto směru jsme lépe postaveni než naši bratři jinde.“

ká legitimita je překonané stanovisko. Musíme upřímně spolupracovat s režimem, který je za daných poměrů jedině možný.“ Tradicionalista ovšem namítne: „není toto program kolaborace – zásada spolupráce s vládou, kterou sám považuji za banditství“?

Proti jednomu ovšem musíme my, tradicionalisté, protestovat: proti názoru, jakoby náš názor svědčil o nedůvěře ve vnitřní sílu církve. Ne, my naopak věříme, že církev může obsáhnout a že jí máme vše podrobit: ut in omnibus glorificetur Deus! A nám se naopak zdá, jakoby druzí nějak pochybovali o síle církve, jsou-li tak hotoví přenechat svět lidem světským, a zařídít se v poměrech, které jsou dané oněmi. Ale křivdíme-li jim, ať nám odpustí! Chápou-li oni lépe potřeby doby, jsou-li bez opor starých křesťanských institucí volnější ve své činnosti, zatím co se nám stýská po posvěceném prostředí křesťanstva, – pak tedy pokorně vyznáváme se svátým Pavlem: Vy jste moudří, my pak nemoudří; vy silní, my pak slabí...’ A nakonec: budeme-li věrni své tížádosti být nejvěrnějším sborem bojující církve; budou-li oni opravdoví ve svém úsilí, vše obnovit v Kristu; pak si navzájem posloužíme, navzájem si pomůžeme držet správnou cestu. [...] Je jenom jeden Kníže tohoto světa a jeho princip: nenávisť. A je jenom jeden Bůh a jeho jméno: Láska. A Láska přemáhá všechno. Ale o tom čtěte sv. Pavla! Ne mne.

9. FINÁLE

O čem vlastně celá tato polemika vypovídá? Je především vhladem do dané doby a má tedy hodnou poznání historického a biografického. Osvětluje něco z interpersonálních a ideových dynamik poválečného katolicismu. Ukazuje zejména to, jak se z „tažení proti katolickým spisovatelům“ odvinula diskuse o *základním tónu* moderního katolictví, tedy o tom, jaký je jeho vztah k současnému světu, o tom, jakým způsobem mají věřící se soudobou společností komunikovat, a o potřebě *revize* tohoto přístupu. V tomto ohledu se stanovisko Adolfa Kajpra jeví jako zřetelné předjímání intencí, s nimiž byl o patnáct let později zahájen 2. vatikánský koncil, který měl být nástrojem evangelizace současnosti.⁴⁴

⁴⁴ Zřetelně to ukazuje proslov Jana XXIII. z 11. října 1962, jímž se distancoval od „proroků zkázy“, kteří „v moderních dobách nespátřují nic jiného nežli zvůli a rozvrat“, a žádal, aby koncil při plném respektu k apoštolské tradici a církevní nauce hledal cesty k tomu, aby „byla prohloubena a předkládána takovým způsobem, který odpovídá požadavkům naší doby“. Důraz byl položen na „formu“, na „způsob prezentace“, který by více odpovídal pastorální povaze magisteria. Papež Pavel VI. toto vše shrnul do pojmu „dialog“. II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI., ed. Ctirad V. Pospíšil,

Česká kontroverze z r. 1947 nastolila problematiku *základního tónu* moderního katolictví prizmatem obrátů integrální katolictví, integrální katolíků, náboženský pravičák a levičák. Vycházela ze zřetelného vědomí, že náboženskou situaci českých zemí, stejně jako dalších zemí Evropy, charakterizuje dechristianizace mas a vlažnost většiny praktikujících křesťanů, kteří mají „málo zájmu o apoštolát a ještě méně snahy vyzařovat svou víru“ (slovy papeže Františka: jsou církví autoreferenciální, nikoli vycházející). Vedle těchto dvou skupin pak stojí i dvě další, jež jsou sice horlivě věřící, mají však podstatně odlišné teologické a duchovní akcenty s nemalými důsledky v konkrétních projevech ve způsobu komunikace víry:

Integrální katolík čili náboženský pravičák je představen jako člověk, kterého jeho horlivá víra v Boha vede k jakémusi totalismu, k jednostrannosti, jež má blízko ke spiritualismu, super-naturalismu a klerikalismu. Tatáž jednostrannost se pak jeví v jeho názorech politických a sociologických. „Ti lidé zapomínají, že to vše se děje z lásky pro člověka, že účelem příchodu Kristova je sice sláva Boží, které se však dosahuje tím, že se člověku přináší láska a radost a blaženost, že účelem příchodu Kristova je přivedení marnotratných synů nazpět do náruče Otcovy.“ To je činí „nevnímavé pro skutečný život“, „nesnášenlivé pro všechny méně chápavé a bludně chápající“, „tvrdé a příliš přísné k hřešícím“. Pěstují „kult moci a autority“. Jejich sloh je „půl slavnostní, půl sprostácký“ a ve jménu černobílé, neodstínované pravdy „s bludaři mluví spatra a s bezbožníky sprostě“.

Katolický levičák je pak představen jako člověk, kterého jeho neméně horlivá víra v Boha vede k tomu, aby se „s bratrskou sympatií“ zajímal o všechno tvorstvo, snažil se je co nejlépe poznat a přistupoval k němu s důvěrou, jež se zakládá na tom, jaký vztah má k tvorům Bůh v Ježíši Kristu: „pokud Bůh člověka tolik miluje, pak musí být hoden lásky a úcty, a to – jak ukazuje Kristus – zejména člověk chybující a bloudící“. Je to „člověk vyjednávání, člověk, který doufá, chce-li, člověk kompromisů“, který usiluje o to, „aby co nejvíce lidí co nejživěji pocítilo, že Kristus i pro ně přišel, aby tedy, máme-li být všichni křesťané, nebylo na jedné straně blahobytných a na druhé hladovějících“. Je to tedy člověk levicový i politicky, sociálně. Charakterizuje ho „soucitná pokora“, „láska, soucit, bratrství, svoboda“, „křesťanský optimismus“.

V dějinách českého katolicismu první poloviny 20. století měla tuto alternativu personifikovat recepce zahraničních spisovatelů, jimiž byl Léon Bloy na straně jedné a Paul Claudel a Jacques Maritain na straně druhé.

Takto nastolená alternativa má tu výhodu, že výrazně odlišuje krajnosti polarizace. Nečiní ovšem zadost komplexnosti života víry, který není převoditelný na apriorní pozice. Jindřich Středa k tomu napsal:

Ten tradicionalismus, který mě vede, abych zdvojeným úsilím se hleděl vyrovnat křesťanským bohatýrům minulosti, který mě učí milovati slávu domu Božího a zůstat mu bezpodmíněně věrný – ten je od Boha; a ten konservatismus, který by mi znechutil živé lidi a práci mezi nimi, ten není z Boha. A podobně ta modernita, která vedla sv. Pavla z těsných zdí farizejské synagogy mezi přistavní proletariát a do úřadoven římských prokonsulů – to je duch Boží; a ten oportunismus, který nechá všecko plavat a hledí s vlky výt nebo aspoň křučet vedle jejich žranice – to je duch tohoto světa.⁴⁵

Adolf Kajpr pak poukázal na to, že

Lidé pravice a lidé levice budou vždycky na světě; jsou to dva věčné lidské temperamenty; člověk se rodí pravičákem nebo levičákem, jako se rodí sanguinikern nebo flegmatikem. Ke skutečnému důstojnému životu je třeba mít současně jak ctnosti pravice, totiž věrnost a smysl pro čest, úctu k minulosti a smysl pro pořádek, tak ctnosti levice, totiž zájem o pokrok a netrpělivý hlad a žízeň po spravedlnosti, a z tohoto spojení extrémů by pak mohl vzniknout opravdový ideál blahodárné politické činnosti katolíků a všech rozumných lidí vůbec.⁴⁶

Právě proto, že život víry koření v postojích, jež jsou takřka vrozené, a proto, že jeho základem je bytostně paradoxní povaha tajemství víry, je asi polarizace církevního společenství nezbytná a v dějinách ho také vždy ve více méně vyhraněných podobách provázela. Protože však život víry není redukovatelný na postoje apriorní, nýbrž je to život ctností, není polarizace církevního společenství nepřekonatelné *fatum*. Úsilí, které je tu zapotřebí, podle mého mínění dobře vyjádřil Kajpr, který rád a mnohokrát opakoval, že *člověk je bytost osudově jednostranná, jež však má usilovat o vnitřní i vnější jednotu protikladů, a to tím, že zůstává až do mučed-*

⁴⁵ Jindřich STŘEDA, „Otázka tradice,“ *Katolík*, 16. 11. 1947, s. 2.

⁴⁶ Adolf KAJPR, „O trojském koni a danajském daru,“ *Katolík*, 2. 2. 1947, s. 3; Adolf KAJPR, „Levice a pravice“.

*nické krajnosti věrná poznané pravdě a poznanému dobru, ale současně se také neustále vzpíná k pravdě větší a k dobru většímu.*⁴⁷

Integral Catholics: the Controversy of 1947

Keywords: Adolf Kajpr SJ; Timotheus Vodička; Jindřich Středa; Integralism; Keynote of Modern Catholicism

Abstract: The study presents a controversy among Czech Catholics, culminating in 1947. It explains the interpersonal and intellectual dynamics of post-war Catholicism and demonstrates how the so-called campaign against Catholic writers unfolded the debate on *the basic tone* of modern Catholicism, i.e. its relationship to the contemporary world, about how believers are to communicate with contemporary society, and about the need to *revise* this approach. The controversy was led by a reflection on turnovers: integral Catholicism, integral Catholic, religious rightist and leftist. Its main protagonists were Adolf Kajpr SJ, Timotheus Vodička, and Jindřich Středa (Karel František Schwarzenberg).

prof. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.
Katedra systematické teologie a filosofie
KTF UK
Thákurova 3
160 00 Praha 6
novotny@ktf.cuni.cz

⁴⁷ Srov. Antonín MANDL, „Fanatik jednoty,“ *Via: časopis pro teologii* 1 (1968): 11–12.