

# MÍSTO OSOBNOSTÍ Z PROTESTANTSKÉHO PROSTŘEDÍ V ČESKÉ KULTUŘE PO ROCE 1918<sup>1</sup>

*Martin C. Putna*

Fakulta humanitních studií UK, Praha

## The Place of Some Personalities from the Protestant Milieu in the Czech Culture after 1918

*Abstract: The Czech National Revival heavily exploited the rhetoric of the Czech Reformation, yet the real Protestant Churches remained in the position of a small isolated „milieu“, in numbers as well in intellectual creativity. Since 1918, the independent Czechoslovak Republic created a more supportive background for the growth of Czech Protestantism. The article presents the three main areas of its intellectual and cultural creativity. First, the development of Czech Protestant theology. The liberal theology represented is the major theological stream. The liberal theologians (J. B. Kozák, F. Linhart and others) considered T. G. Masaryk to be the central religious thinker of the time. To them, following Masaryk meant the reinterpreting of Christianity according to modern science (Jesus as a mere teacher of ethics et cetera). Against this tendency, the young theologian J. L. Hromádka introduced a renewed Protestant Orthodoxy in the steps of Swiss theologian Karl Barth. For this purpose, Hromádka used his journal Křesťanská revue (Christian revue). The younger generation of Czech Protestants mostly followed Hromádka, and not the liberals. Secondly, the development of Czech Protestant historiography. The most vociferous representative of Protestant historical studies, F. M. Bartoš, presented the history of Czech reformation in a highly polemical way, mixing historical science with a journalistic anti-Catholic agitation. Other historians of Protestant background (K. Krofta,*

---

<sup>1</sup> Studie je výstupem grantu GA AV ČR č. IAA700280701 „Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“.

*O. Odložilík) were capable to put together their engagement in the Protestant Church with scientific objectivity, and thus to present their subjects, taken from the history of Czech Reformation, in a non-polemical and non-anti-Catholic way. Thirdly, the relation of the Protestant milieu to the literary criticism and to the literary creativity. Literary historian J. B. Čapek was the only member of Protestant circles with a lasting interest for the Protestant tradition in Czech literature. His main work, Československá literatura toleranční 1781–1861, offered a new approach to the history of Czech literature, based on the continuity of writing in Czech language both in the Czech lands and in Slovakia. However, his effort to initiate a new artistic creativity in Czech Protestant circles was not successful. Instead, the debate in the journal Křesťanská revue (between Čapek himself, Hromádka, E. Rádl and others as participants) demonstrated that only few representatives of the Protestant milieu were ready to concede the autonomy of modern literature and arts. The article concludes that the Protestant milieu was in all discussed areas deeply divided in its relation to the modern world, always wavering between „internal“ and „external“ values.*

Keywords: *Protestantism; liberal theology; Protestant historiography; Protestant literary Criticism*

Situace českého protestantismu v české společnosti pozdního 19. a celého 20. století je paradoxní. Na jedné straně v době obrození tři protestantští intelektuálové, kteří byli protagonisty národního obrození, totiž Kollár, Šafařík a zvláště Palacký – první dva slovenského původu a tudíž bez vztahu k českému státnímu právu, třetí slovenského vychování – dokázali proměnit dějinné sebevnímání české společnosti od (post)barokního vlastenectví katolické a státoprávnícké svatováclavské tradice k identifikaci s husitstvím a bratrstvem. Ve druhé polovině 19. století se Hus a Žižka, Poděbrad a Komenský stávají národními emblémy a notorickými náměty děl výtvarných, literárních i hudebních. Jak praví literární historik Arnošt Kraus sarkasticky ve své (jinak zcela „prohusitské“) monografii o husitství v literatuře: „Znovu a znovu vzplávala hranice, zněl v dýmu žalm ... posli tryskem jezdili do Čech, zvony samy se rozhoupávaly, vozy okované se rozjížděly, zbraně řinčely, boží bojovníci se zastavovali u Baltu a u Lipan, Žižka a Prokopové veleli a nepřítel zbaběle prchal od Domažlic“ (Kraus 1924: 301).

Na druhé straně umělečtí či publicističtí oslavovatelé české reformace zůstávají formálně katolíky a náboženský motiv hraje v těchto oslavách podružnou roli. Protestantské církve tvoří uprostřed moderního českého národa relativně malou menšinu – komunitu, jejíž kulturní aktivita se omezuje na ryze vnitrocírkevní publikace typu modlitebních knih, zpěvníků a dalších lidovýchovných žánrů. Po protestantském patentu (Nešpor 2006) vznikají sice první tiskové orgány s intelektuálním a kulturním nárokem (kalvínské *Hlasy ze Sionu* a revue *Hus*, luterský *Evanjelický církevník*), avšak kulturní ani vědecká tvořivost českého protestantismu ani jeho přítomnost na veřejné scéně se tím nijak zásadně nepozvedají.

Český protestantismus do roku 1918 má jen jedinou výraznou kulturní osobnost, která vstoupila v širší národní známost, Jana Karafiáta (1846–1929). A i Karafiátova sláva je relativní: Jednak sláva dětské knihy *Broučci* (od 1876) přišla až relativně pozdě (teprve roku 1903 Karafiát prozradil, že je autorem této knihy), jednak *Broučci* jsou jen odštěpkem z Karafiátova celoživotního snažení o obnovu českého protestantismu a potažmo českého národa principy přísné zbožnosti v duchu kalvinistické ortodoxie, pro kterou se nadchl při pobytech v presbyteriánském Skotsku (Čapek 1948: 320-334), a jednak Karafiátovy reformní snahy, jakož i jeho Reformované listy, směřují vlastně naopak „zpátky do ghetta“: Ten jediný respektovaný český autor druhé poloviny 19. století, který je aktivním protestantem, zaměřuje své náboženskoreformní snahy spíše na to, aby protestantské církve pěstovaly své vydělení ze sekularizující se společnosti, než aby se vůči této společnosti otevíraly. I Karafiátovo dílo tudíž potvrzuje, že český protestantismus uprostřed moderní české společnosti skutečně představuje „milieu“ – názorově, sociálně i kulturně vydělenou společnost uvnitř společnosti.

Pojem „milieu“ bývá obvykle vztahován ke katolické komunitě, která se vyděluje v českých zemích během druhé poloviny 19. století jakožto „vedlejší“ důsledek sekularizace (Putna 1998) – podobně jako v řadě tradičně katolických zemí v Evropě (Gabriel 1992; Clark – Kaiser 2003). Protestantské milieu vzniká v českém prostředí „opačnou“ cestou, tedy nikoliv vydělením nábožensky aktivní menšiny z nábožensky stále více indiferentní většiny, nýbrž „legalizací“ náboženské menšiny. Přesto je situace protestantské komunity analogická k situaci aktivní komunity katolické: Obě tvoří uvnitř sekularizující se společnosti menšinu. Obě také reflektují problém, že intelektuální a kulturní kreativita, která vzhází z této komunity, buď není dostatečná svou kvantitou a/nebo kvalitou – a/nebo není na veřejné, „celonárodní“ scéně dostatečně vnímána a oceňována.

na. V českém katolickém prostředí se dlouhodobě mluví o problému „katolické inferiority“ (Putna 1998) – stejným způsobem jako v katolických komunitách v řadě evropských zemí nebo i v USA (Sparr 1990; Osinski 1993). Obě řeší v souvislosti s tím problém, zda a jak skloubit trvání na vlastní ideové specifčnosti se snahou získat širší místo a ohlas v sekulární veřejnosti a kultuře.

V českém protestantském prostředí je ohlasem tohoto problému zejména dílo J. B. Čapka, který se pokouší (re)konstruovat dějiny české kreativity na literárním poli (Čapek 1933, 1940, 1948). Dosud však scházejí soustavné kulturní a intelektuální dějiny českého protestantismu 20. století, které by jednak popsaly a zhodnotily dílo kreativních osobností, a to pokud možno všech uměleckých a intelektuálních oborů a žánrů, – a jednak reflektovaly vývoj vztahu tvůrčích osobností z protestantského prostředí k „celonárodní“ scéně a jejich místo na ní.

Předkládaný článek nemůže tyto dějiny suplovat. Chce přispět k jejich zpracování tím, že shrne a zhodnotí dílo hlavních tvůrčích osobností první poloviny 20. století aktivně se hlásících k protestantským církvím a účastných na náboženském a kulturním životě protestantského milieu – a současně akceptovaných na „celonárodní“ veřejné scéně. Dílo těch osobností, které svým dílem a svým veřejným působením český protestantismus (opět v analogii s českým katolicismem) vyváděly „ven z ghetta“. Ústředním motivem, který přitom bude sledován, bude právě motiv dialektiky mezi snahou protestantismu přibližovat se co nejvíce k sekulárním myšlenkovým proudům v přesvědčení, že to je hlavní podmínka a hlavní způsob, jak „vyjít z ghetta“, – a mezi snahou uchovat co nejvíce protestantskou náboženskou specifčnost, byť i za cenu „nonkonformity“ vůči převládajícím názorovým proudům.

V první kapitole bude krátce rekapitulováno společenské a politické pozadí situace českého protestantismu před rokem 1918 a po něm. V následujících třech kapitolách bude popsán vývoj, k němuž po roce 1918 dochází ve třech hlavních oblastech intelektuální a kulturní tvořivosti protestantského prostředí, vždy s důrazem na onu dialektiku, probíhající v každé z nich. Za první oblast teologie, v níž probíhá spor mezi liberální teologií a obnovenou protestantskou ortodoxií, projevující se především ve vztahu k Masarykovi a ke katolicismu. Za druhé oblast historiografie, v níž se formuje balanc mezi ryze církevní historiografií s otevřeně apologetickým aspektem a mezi historiografií „akademickou“. Za třetí oblast literární historie a kritiky, v níž dochází k diskusi o vztahu protestantismu k umělecké kreativitě. Tvůrčí a názorový vývoj hlavních pojednávaných osobností bude přitom vždy sledován (být v nejvyšší stručnosti) až do konce jejich dráhy.

## Renesance českého protestantismu před rokem a po roce 1918

V posledním desetiletí existence Rakouska-Uherska bylo lze pozorovat v prostředí českého protestantismu zintenzivnění intelektuální práce, a to jednak v oblasti historicko-teologického bádání, jednak v obnově sjednocovacích snah. Roku 1912 vydal své hlavní dílo *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* (1912) Ferdinand Hrejsa (1867–1953), první významný novodobý historik českého protestantismu. Smyslem jeho práce byl nejen čistě odborný zájem o předbělohorské církevní dějiny, ale především snaha ukázat českou reformaci, a to zvláště tu její větev, pro niž Hrejsa zavedl termín „novoutravkismus“, jako teologicky svébytnou náboženskou formu. Ta byla podle Hrejsových výzkumů méně závislá na „importovaném“ luteranismu i kalvinismu, než se dotud soudilo. Hrejsova vědecká práce podpořila sebevědomí českých protestantů a povzbudila je k obnovení pokusů o sjednocení luterské a kalvínské církve, jejichž protiklad se tváří v tvář této původní dávné jednotě „české konfese“ začal jevit jako méně významný. Platformami sblížení obou protestantských církví byla od roku 1903 Kostnická jednota a od roku 1914 jí vydávaný list *Kostnické jiskry*. Roku 1911 začala vycházet revue *Kalich*, která měla být tribunou intelektuální činnosti českých protestantů, rovněž obojí konfese. V *Kalichu* se zvláště v letech 1917–1918 představují František Žilka, František Linhart, Jan Herben, Emanuel Rádl, J. L. Hromádka či F. M. Bartoš – ty osobnosti, které budou tvořit společensky uznávanou protestantskou intelektuální elitu první republiky.

První republika pak přináší mohutný vzestup protestantského milieu: Ze dvou tradičních malých církví vznikla jedna sjednocená, k ní přibyla Církev československá a navíc malé církve, importované z USA. Ke sjednocené československé církvi přestoupilo na sto tisíc katolíků. Intelektuální centrum skýtá v Praze Husova evangelická fakulta bohoslovecká (která pak pojme i bohoslovecká studia Církve československé a přidá si slovo „československý“ do názvu). Prostřednictvím české pobočky mezinárodní YMČy protestantismus působí na mládež, zejména studentskou. Osobnosti protestantského vyznání, jako filosofové Emanuel Rádl a J. B. Kozák, historikové F. M. Bartoš, Kamil Krofta a Otakar Odložilík, literární historik J. B. Čapek, teolog J. L. Hromádka, masarykovský publicista Jan Herben, působí nejen ve vnitrocírkevních strukturách a orgánech, ale rovněž (někteří dokonce především) v institucích a periodikách necírkevních, zvláště v těch náležejících k vůdčímu, masarykovskému proudu.

Neboť tomuto rozkvětu svou autoritou a svým (ovšem spíše formálním) protestantstvím vydatně přispívá prezident Masaryk.

Uspokojení z tohoto rozmachu, které vyjadřuje například oficiální publikace *Deset let československé evangelické církve 1918–1928* (1928), však současně zakrývá zklamání: Zklamání z toho, že k evangelictví nepřestoupila většina českého národa, jak si v měsících euforie čeští protestanti představovali. I v nové republice, i při tiché podpoře protestanta na prezidentském stolci zůstali evangelíci početně menšinou – zůstali specifickým, třebaže daleko sebevědomějším a intelektuálně vlivnějším „milieu“. Toto postavení je o to více přivádělo k nutnosti reflektovat svou dvojznačnou pozici, svou „stejnost“ a „jinost“ ve vztahu k většinové společnosti.

### **Liberální teologie versus obrat J. L. Hromádky, Emanuel Rádl a *Křesťanská revue***

Základní teologickou orientaci českého protestantismu v okamžiku převratu lze označit zjednodušeně jako „liberální“. Teologové této doby přitom pojmu „liberální“ sami zpravidla neužívají a jejich inspirátor Masaryk už vůbec ne. Někdy se vyskytuje sebeoznačení „svobodný protestantismus“. Zpětně však lze pojem „liberální teologie“ na protestantismus této doby vztáhnout, pokud se jím ovšem chápe snaha učinit protestantismus náboženstvím co „nejmodernějším“, nejvíce vyhovujícím požadavkům pozitivistické vědy, a to až po odmítnutí nejen zázraků, ale samého principu zjevení. V základu moderního protestantismu má totiž ležet už nikoliv věrouka, ale etika. Ježíš sám pak zůstává v podstatě velkým učitelem etiky a vzorem etického chování. Hlavním soupeřem takto pojatého protestantismu v náboženském světě pak není moderní ateismus (natož mimoevropská náboženství), ale katolicismus. Ten v jejich očích ztělesňuje všechno nábožensky „zpátečnické“ – autoritu, dogma, víru postavenou na zjevení a na zázracích, popření rozumu a lidské svobody; a samozřejmě princip „nečeský“, „protinárodní“ a „rakouský“.

Tuto teologickou orientaci v různých variantách sdílejí téměř všichni hlavní představitelé českého evangelictví dvacátých let (Fundas 1993). První profesor Nového zákona na Husově fakultě a dlouholetý redaktor Kalicha František Žilka (1871–1944) přejal ze soudobé protestantské teologie v Evropě principy radikální biblické kritiky, která popírá kromě mnoha jiných tradičních křesťanských tezí i Ježíšovu božskou podstatu. Žilka napsal řadu spisů – o Ježíšovi, Husovi a Masarykovi (tato trojice je liberálními teology právě takto znovu

a znovu vyznávána), ale to nejnvlivnější z jeho díla tvoří překlady: překlad Nového zákona (1933), který zrcadlí biblickou kritiku i tím, že se programově co nejvíce vzdaluje od tradičního textu *Bible kralické*, a překlad „bible“ německé liberální teologie, *Dějiny dogmatu* Adolfa von Harnacka (1886–90, česky 1903).

Obdobné názory zastával i jeho kolega, profesor filosofie na Husově fakultě František Linhart (1882–1959). Ten si například ve spisku *Masaryk a náboženství* (1930) liboval, že Masaryk kritizuje i protestantismus, avšak že „jeho kritika týká se protestantismu tradicionelního, ortodoxního, nikoli však samého principu reformace“ (Linhart 1930: 52). Reformace pak podle Linhartova názoru pokračuje právě Masarykem a soudobou pokrokovou, tj. liberální teologií. Linhartův názorový vývoj je zajímavý tím, že za první republiky překládal práce švýcarského náboženského socialisty Leonharda Ragaze, zejména spis *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu* (1935) – a po roce 1945 prohlásil za další fázi reformace přijetí požadavků marxismu, ba přímo komunismu. V přednášce *Dialektický materialismus a křesťanství*, vydané roku 1945, píše, že „Neobstojí proto v nové době ... stará teologická víra v nadpřirozený nebo nadempirický pramen poznání. ... Ježíšovo ... pojetí Boha, světa a lidských dějin je realistické a dialektické. Úkolem křesťanů, kteří rozumějí znamením doby a chápou své poslání v ní, jest pracovat k tomuto cíli, k novému pojetí křesťanství a k jeho syntéze se socialismem a komunismem“ (Linhart 1947: 31, 36, 47). V témže duchu pokračuje i po bolševickém puči spiskem *Náboženství a světový názor* (1949), kde volá po rozloučení s „náboženstvím idealistickým“ a po „pokračování v Ježíšově revoluci“.

V necírkevní veřejnosti byl nad Žilku i Linharta známější filosof Jan Blahoslav Kozák (1888–1974). Ten zanechal dráhy evangelického duchovního právě proto, že se necítil být konformní s církevní naukou. Místo toho se stal roku 1921 docentem a později profesorem logiky, noetiky a dějin filosofie na pražské filosofické fakultě. Řada jeho knih se znovu a znovu polemicky vyrovnává s tradičním křesťanstvím: V přednášce *O otázce náboženské* (1922) horlí proti katolicismu a vůbec proti principu autority, ale i evangelictví označuje jen za přechodnou formu. V knize *Křesťanství a jeho vývoj* (1924) spílá apoštolu Pavlovi, že Ježíšovo učení „zhelénizoval“ a připodobnil orientálním kultům. V knize *Esej o vědě a víře. Příspěvek k problému náboženskému* (1924) chce budovat náboženství jako „vědeckou hypotézu, má-li býti vůbec možné“ (Kozák 1924: 8). Buduje ji na půdě noetiky – z faktu, že i v civilním životě je člověk odkázán na víru neboli na důvěru vůči informacím, které dostává a nemůže si je ověřit. Podstatou náboženské víry je mu ovšem jen víra v mravní hodnoty. Tuto víru

prohlašuje za jedinou možnou formu křesťanství v moderní době: „My proto setrváváme v evangelické církvi, abychom dokumentovali, že jsme to my, kteří představujeme někdejší původní, nyní tlumenou odvahu protestantismu“ (Kozák 1924: 149). V nic jiného než v mravní hodnoty věřit nelze, ani v Krista: „Vzývání Krista je mnohobožství, špatně oddisputované naukou o Trojici“ (Kozák 1924: 150). Další kniha *Ježíš ve víře a skepsi* (1929) obsahuje opět kritiku biblických pramenů (Kozák kupříkladu zastává názor, že Janovo evangelium pochází až z konce 2. století) a přehled moderních teorií o Ježíšovi.

Zbývá-li tedy z křesťanství etika, věnuje se Kozák jejímu budování v knihách *V boji o duchovní hodnoty* (1930), *Přítomný stav etiky* (1930) a *Věda a duch* (1938). Podle něj neexistuje žádná univerzální křesťanská mravnost, nýbrž jen individuální skutky, které plynou z víry. Druhou světovou válku strávil v exilu ve Spojených státech. Po bolševickém puči byl sice ponechán na filosofické fakultě, avšak publikovat směl jen překlady.

Mezi liberálními autory musí být ještě jmenován publicista, původně beletrista Jan Herben (1857–1936). Typický sekularizovaný a nacionalistický liberál druhé půle 19. století přestoupil k protestantismu jen proto, že miloval Masaryka a nenáviděl katolicismus. Za protestantskou věc, která mu splývá s věcí národní a věcí masarykovskou, se bil v řadě brožur jako *K Husovým oslavám* (1919), *Bílá hora* (1920) či *Tábor je náš program* (1920), souhrnem *Husitství a bratrství* (1926), vydaným původně anglicky jako informace o českých náboženských dějinách pro svět, sérií popularizačních spisů o Masarykovi a polemik s Josefem Pekařem.

Liberální orientace u českých protestantů této doby odpovídá jak vývoji v německojazyčné protestantské teologii pozdního 19. století (Adolf von Harnack a jiní), tak mentalitě sekularizované české společnosti, která je ochotna „tolerovat“ z náboženství právě jen etiku, velmi obecný princip „nějakého Boha“ a Ježíše redukováného Renanem a Tolstým na vzor humanity. A co pro tu chvíli hlavního, tato orientace se zdá souznít s náboženskými názory největší domácí náboženské autority – protestantského myslitele sedícího na Hradě. Představitel českého protestantismu v tomto duchu učí a píše jednak proto, že takto upřímně věří – a jednak proto, že doufají, že jim tento moderní přístup pomůže strhnout na evangelickou stranu většinu národa.

To se však ukázalo zásadním omylem. Peroutka píše v *Budování státu*, že čeští protestanti v popřevratových letech „pracovali ruku v ruce s Volnou myšlenkou, ačkoliv by v ní spíše měli vidět nepřítele, neboť toto hnutí sahá stejně nemilosrdně na jejich základní pravdy jako na katolické... Počínali si více poli-



ticky než nábožensky, mluvili častěji proti Římu než o Kristu. Náboženská roztekla se tu v jakýsi široký humanismus bez přísných náboženských břehů“ (Peroutka 2003: 276). O takovéto neurčité náboženství většina českého národa neměla zájem. Určitě ne natolik, aby k němu přestupovala.

Peroutka však nemá pravdu, když vzápětí pokračuje: „Český protestantismus dostal sice politickou injekci, ale náboženské tvořivosti v něm už nebylo“ (Peroutka 2003: 276). Náboženská tvořivost v českém protestantismu byla. Její zdroje otevřel jediný muž – J. L. Hromádka. Peroutka ho sice s úchvalou zmiňuje, ale nedoceňuje – v době psaní *Budování státu* snad ještě zřetelně nevidí – jeho epochotvorný význam pro české evangelictví 20. století.

Josef Lukl Hromádka (1889–1969), působící deset let jako luteránský duchovní, sdílel s celou evangelickou církví nadšení pro Masarykův politický a společenský étos, založený na víře v Boha. Na rozdíl od většiny svých kolegů však nesdílel názor, že Masaryk může být pro české evangelictví přímým náboženským vůdcem, neboť jeho náboženství je příliš málo křesťansky konkrétní. Tuto tezi vyloučil v habilitační práci z roku 1919 *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky*, po jejímž obhájení začal přednášet na Husově fakultě dogmatiku. V knize *Křesťanství a vědecké myšlení* (1922) tlumočil pak tuto tezi veřejnosti. Masaryk je „ve svém jádru jedním z nejvyšších a nečistších představitelů současné lidské kultury. Neznám po této stránce skvělejší osobnosti. Eticky bezúhonný, čestný, pravdivý... Ale náboženství je mu pouze jedním ze zdrojů, ze kterého čerpá jednotlivé složky svého ideálu humanitního. Nedejme se mýlití Masarykovým vřelým zájmem o křesťanství a jeho bojem o náboženství! Masaryk je naprosto pozemsky orientován; jeho filosofie je etický racionalismus ... Masarykův ideál humanitní není ideálem křesťanským; není projevem svrchované Boží vůle a zákona. Jeho původ je v rozumném a mravním lidském myšlení“ (Hromádka 1922: 30-31). Masarykovo pojetí Boha je podle Hromádky krajně neurčité. Jisto je jen tolik, že Bůh mu není Pánem, Spasitelem, dárcem milosti. Proto je jeho nauka stále jen „titánstvím“ a nemůže být pro křesťany cestou.

Jakou alternativu tedy Hromádka nabízí? Naznačuje ji už v citované knize *Křesťanství a vědecké myšlení*. Křesťan se nemusí bát vědy ani biblické kritiky, neboť nepotřebuje zázraky – kromě toho jednoho: Kristova vzkříšení. Na tom je třeba trvat. Hromádkovou alternativou je obnova „staré“ víry. Vzory pro tuto obnovu nachází jednak v české tradici, totiž v Janu Karafiátovi (roku 1925 vydává životopis *Jan Karafiát*), a jednak v Evropě, kde před válkou pobyl na několika teologických školách od Vídně po skotský Aberdeen. Zatímco jeho

kolegové si v Evropě našli vzory v liberální teologii pozdního 19. století, Hromádka se orientuje na proudy novější. Jeho hlavním inspirátorem je v první fázi švédský luteránský biskup Nathan Söderblom (se kterým se osobně setkal roku 1924 v Praze), později švýcarský kalvinistický teolog Karl Barth. Od Söderblo-ma přejímá ideu „evangelické katolicity“, tj. nalezení vztahu protestantství ke všemu pozitivnímu, co obsahuje *celá* křesťanská tradice od apoštolských dob po reformaci (Vokoun 1990). Barth se mu pak stane celoživotním vzorem pro obnovu původní reformační a speciálně kalvínské teologie, která vidí člověka jako podstatně postiženého hříchem a potřebného spasení, jež přichází z Boží strany jako nezasloužená milost a vyžaduje pak z lidské strany odpověď víry a z ní plynoucího jednání. Z uznání této objektivní duchovní skutečnosti pak plyne odmítnutí jakéhokoliv subjektivismu a teologického liberalismu, s nímž se Barth rozžehnal ve svém ostře polemickém díle *Geschichte der protestantischen Theologie* (1932, česky s názvem *Protestantská teologie v devatenáctém století*, 1985–1988).

Svůj boj za obnovu českého evangelictví Hromádka začíná tak provokativně, jak jen tehdy možno: Na stránkách Kalicha a Kostnických jisker publikuje v letech 1924–1925 sérii pozitivních článků o katolicismu. Ne proto, že by pokládal katolicismus za „lepší“ než protestantismus, ale proto, aby ukázal, co všechno protestanty a katolíky spojuje a v čem by se protestanti od katolíků mohli a měli poučit.

Z článků vzešla kniha *Katolicism a boj o křesťanství* (1925), která zcela převrací dotavadní myšlenková schémata liberálního protestantismu. Hromádka vyzývá evangelíky, aby brali katolicismus vážně; aby proti němu přestali používat klišé ze starých brožur; aby si všimli, že po pádu Rakouska český katolicismus neupadl, ale naopak ožil; a hlavně, aby se zbavili pocitu, že je katolicismus jejich hlavním nepřítelem, kdežto jejich hlavním spojencem že je Volná myšlenka a jiní pokrokáři všech barev. Naopak! Místo evangelíků je po boku katolíků, neboť je spojuje to hlavní, totiž křesťanství, vážně míněný teismus. Evangelictví se musí přestat vyžívat v negativismu, to jest ve spílání Římu, a začít stavět svůj pozitivní program na reformačním dědictví: Jedině takto může nad katolicismem zvítězit – a to v boji ne politickém, ale skutečně náboženském.

Jádrem knihy je rozbor novodobého vývoje katolicismu, jeho silných a slabých stránek. Hromádka mluví s úctou o pevném teologickém systému katolicismu i s kritikou o zbujnění mariánského kultu a kultu kněžství, jakož i o sentimentalitě a smyslnosti, která se navěsila na katolickou zbožnost. Uvážlivě

posuzuje katolický modernismus, jeho sílu (v jeho základních idejích) i jeho slabost (v jeho českém provedení). Oceňuje radikalitu Florianovy Staré Říše i Durychova *Rozmachu*. Informuje o obnově katolické zbožnosti v Evropě, zvláště v podobě liturgického hnutí. Upozorňuje na to, že Masarykova kritika katolicismu se týká povýtce katolicismu předválečného, „rakouského“, vpravdě prohnílého – kdežto o těchto nových katolických proudech a hnutích Masaryk nikdy nic neřekl.

Z analýzy katolicismu pak plyne, jaký by měl být protestantismus, aby se s katolicismem shodl na všem, na čem se shodnout může, a aby nad ním zvíťazil v těch stránkách, kde je vůči němu teologicky i mentálně čistší. „Opravdově zbožná mysl se umí radovati ze zbožných lidí, ať jsou kdokoli; je potěšena upřímnou pokorou, s jakou katolíci se sklání a bije v prsa při oné velké chvíli, když mu od oltáře zní Beránku Boží..., je vděčna, najde-li lidi, kteří věří v realitu Božího světa a spasitelného díla Kristova. ... Protestant rozbíjí formu katolické víry bezohledně, ale rozumí katolíkově, který opravdu touží po odpuštění hříchů a smíření s Bohem. ... Reformační teism ... je odpovědí na nejvyšší náboženské touhy lidské, nepřitelem všelijaké náboženské limonády... Zliberálnělé, rozředěné náboženství nepomůže nikomu“ (Hromádka 1925: 224, 240, 263).

V úvodu ke své knize dává Hromádka nahlédnout do pozadí jejího vzniku. Píše o tom, jak ho překvapil prudký ohlas na jeho články v Kostnických jiskrách, i to, že se ho nikdo nezastal. Překvapen však může být spíše Hromádkův čtenář – tím, že byl Hromádka překvapen, když začal provádět „přehodnocení všech hodnot“. Zcela očekávatelně se stal terčem opakované kritiky ze strany liberálních protestantů. J. B. Kozák napsal v *Eseji o vědě a víře*, že Hromádkův postoj vede „k reakčním sympatiím se vším, co ukazuje dozadu“ (Kozák 1924: 145). František Linhart knihu *Katolicismus a boj o křesťanství* v Kalichu odmítl s poukazem na její „nečeské“ ideové kořeny: Čeští protestanti se musí orientovat podle Masaryka, ne podle Bartha! (Linhart 1925–26). A historik F. M. Bartoš, který se jinak k teologickým otázkám nevyjadřoval, ale sdílel stanoviska liberálního protestantství, ještě po málem půlstoletí hodnotí ve *Vzpomínkách husitského pracovníka* (1970) Hromádkův obrat záporně: „Tento obrat mladého profesora napravo ... měl vzápětí i Hromádkův odklon od Masaryka a kritický poměr k tomuto představiteli svobodného protestantismu“ (Bartoš 1970: 48).

Jak řečeno výše: Hromádka se od Masaryka odklonil pouze teologicky. Naopak svůj respekt vůči němu jakožto národnímu vůdci, mysliteli a etické osobnosti manifestoval ještě v několika publikacích (*Masaryk*, 1930; *Dostojevskij a Masaryk*, 1931; *Pochodeň Masarykova*, 1937; *Masaryk mezi věčejškem*

a zítřkem, 1940). Bartošova reakce však jasně prozrazuje, že v prostředí liberálního protestantismu se mezi jedním a druhým, Masarykem-teologem a Masarykem-národním vůdcem nerozlišovalo.

Bylo to bezpochyby i zklamání z podobných reakcí na jeho snahy o duchovní obrodu, i obecnější nespokojenost s dominancí liberální teologie v hlavní intelektuální protestantské revui *Kalich*, co J. L. Hromádku vedlo k založení vlastního časopiseckého orgánu. Roku 1927 začala vycházet *Křesťanská revue*. Redaktory byli Hromádka a jeho přítel Emanuel Rádl, vydavatelem Akademická YMCA.

Mezinárodní YMCA (*Young Men Christian Association* čili Křesťanské sdružení mladých mužů), necírkevní a nestátní organizace s protestantským zázemím, přišla do Československa roku 1921 na přímé pozvání Masarykovo, aby zde vytvářela platformu pro sdružování a výchovu mladých lidí v duchu moderního amerického křesťanství. Katolické (a taktéž i pravoslavné) kruhy ji přijaly nelibě, jako trojského koně protestantismu. V kruzích evangelické mládeže našla velkou oblibu, jak pro svou tehdy populární anglosaskou orientaci, tak pro moderní formy činnosti kombinující vzdělávání s pobytem v přírodě a kult mládežnického společenství – v čemž se YMCA koneckonců podobala tehdejší mládežnickým hnutím nejrůznějších ideových barev.

Teologicky nebyla Československá YMCA původně příliš vyhraněná. Proto se k ní mohl hlásit jak Hromádka, tak jeho názorový antipod Kozák. Když však došlo v letech 1926–1927 po rozkolu Obrodného hnutí československého studentstva k založení už vysloveně studentského spolku Akademická YMCA, stali se Hromádka a Rádl jeho vůdci a jeho platformou *Křesťanská revue* (Havranek 2004).

Emanuel Rádl (1873–1942) je v českých duchovních dějinách znám spíše v souvislosti s filosofií přírodních věd a s kritikou českého i německého nacionalismu (*Válka Čechů s Němci*, 1928, či *O německé revoluci*, 1933). Své teologické názory Rádl poprvé vyložil ve svazku *Náboženství a politika* (1921). V něm reflektuje utichající „kulturní boj“ s katolicismem. Konstatuje, že většina řečí v něm pronesených byla beznadějně plytká. On sám prvotně neagituje pro evangelictví, ba vůbec pro žádné náboženství – ale pro hlubší hledání náboženské identity každého jednotlivce: „První věcí není, abychom byli volnými mysliteli, československými, katolíky nebo protestanty; první věcí jest, abychom byli opravdoví a věděli, proč se rozhodujeme pro svůj směr. Agitace za vystupování z katolické církve dala nám mnoho příležitosti uvažovati o tom, jak lehkomyšlně si mnoho řečníků u nás tento problém řešilo. ... Otázka první dnes není,

pro jaký směr se kdo rozhodne, nýbrž jak opravdově se kdo rozhodne“ (Rádl 1921: 6).

V zájmu této opravdovosti Rádl nabízí charakteristiky jednotlivých konfesí a směrů, které jsou „na trhu“. Katolictví je v jeho pojetí beznadějně zkažené. Na druhou stranu však odmítá i laciné pokrokářské řeči, a zejména pokusy o jakékoliv „národní náboženství“. „Dnes jest vlastenectví hříchem proti Bohu“ (Rádl 1921: 66), dí Rádl vyhoceně – s poukazem na světovou válku, která právě z „vlastenectví“ vznikla. Stejně nepříznivě se vyjádří o pozitivismu, pokud by z něj měla vzniknout „víra ve vědu“, i o panteismu, z něhož se podle Rádla vyvinul spiritismus (zde pak tematicky navazují další Rádlovy svazky *Co soudím o spiritismu*, 1922, a *Moderní pověra a tzv. okultní vědy*, 1923), i o „estetickém náboženství“ dekadentů a symbolistů. Co zbývá? Polem, na němž se projeví, které náboženství je pravdivé a pro současnost vhodné, je společenská praxe, řešení sociální otázky: Moderní zbožnost se projevuje jednáním.

Z těchto úvah je zřetelné, že Rádl je Masarykovým následovníkem v tom, že odmítá tradiční církevnost, zvláště katolickou, a klade důraz na individuální poučení rozhodnutí a na praktické jednání, jež z rozhodnutí pro víru vyplývá. Na druhou stranu se distancuje od pokrokářsko-vlastenecké agitace, která se ve jménu Masarykově rozvinula. V tomto smyslu stojí Rádl o krok dále od liberálních teologů směrem k Hromádkovi. V pozdějších letech a pracích se k němu ještě o něco přiblíží: Ve svém prvním článku v *Křesťanské revui* s názvem *Filosofie a teologie* připustí pojem zjevení jako filosoficky možný – což by nikdo z liberálních teologů neučinil. Křesťanských vyznavačských formulací, jakými se vyjadřuje Hromádka, však Rádl neužívá. I nadále mluví řečí filosofických pojmů a teologickým úvahám *sensu stricto* se spíše vyhýbá.

Rádl tedy stojí mezi liberálními teology a Hromádku. Rozhoduje se však pro společenství s Hromádkou. Bezpochyby je to proto, že v něm vidí ducha hlubšího, než jsou oni. Jistě však také proto, že s ním sdílí zkušenost společnosti mladých kolem YMCA a že je jako Hromádka přesvědčen, že toto je nejperspektivnější prostředí, jemuž stojí za to věnovat síly.

Pod vedením těchto dvou „ymkařů“, staršího filosofa a mladšího teologa, tedy začala vycházet *Křesťanská revue*. V úvodním redakčním prohlášení lze vidět průnik stanovisek obou redaktorů: Programem je sledování křesťanského života ve všech církvích v duchu modernity a kritičnosti – ale přitom ze stanoviska konkrétně křesťanského: „Otázky o možnosti upřímné víry v moderní době, o politickém významu církví, o pravé podstatě katolictví se pokládají pořád za aktuální. ... Chceme být křesťany a chceme tedy poznávat v prvé řadě

zásady a metody křesťanství, kterými budeme měřiti všecken náboženský život. Nemá to býti snad dogmatické přehlížení kritiky ani modernosti; naopak, kritika a modernost mají míti největší práva v našem časopise, ale jednak musí míti kritik pevnou půdu pod nohama a jednak jest jediné křesťanství solidní náboženskou základnou. ... Křesťanstvím tu nerozumíme nějaké vymyšlené formule, nýbrž tu velikou duchovní skutečnost, která vskutku žila a působila v lidstvu od dob Ježíše Krista přes apoštoly, prvotní církev, usnesení sjezdů církevních, přes středověk, reformaci až do nové doby a která dosud žije, zakryta jsouc ovšem dnes moderními zmatky. Pokusy zakládati náboženství nové bývají sice zajímavé a chceme se z nich učit, ale pokrok náboženský ... může vzniknouti jen na základech daných skutečným náboženským životem“ (Red. 1927–1928: 1-2).

*Křesťanská revue* se zpočátku definovala jako časopis programově nekonfesní a vyzvala ke spolupráci autory ze všech církví. Z katolíků zde občas publikovali Alfred Fuchs a Josef Doležal, tedy lidé smířlivějšího ducha. Celkově se však katolíci od *Křesťanské revue*, ačkoliv se vůči nim deklarovala jakožto pozitivně naladěná, distancovali. Ve výsledku se *Křesťanská revue* přece jen stala časopisem evangelických autorů. Její autorský okruh tvoří lidé kolem třiceti, odchovanci YMCy, žáci Rádlovi a Hromádkovi, kteří ve svém životě a názorech propojují dva zdroje: Na rovině náboženské obnovenou reformační víru, jak ji v Barthově duchu zvěstoval Hromádka. Na rovině politické a společenské Masarykovo pojetí humanitní demokracie, jak je vyznávali Hromádka i Rádl. Vedle obou redaktorů je třetím hlavním autorem *Křesťanské revue* a po Rádlově onemocnění jejím spoluredaktorem Jaroslav Šimsa (1900–1945), který se ve svých příspěvcích zabývá zejména potřebou pozitivního vztahu mezi náboženstvím a socialismem. Jako autor článků a recenzí i překladatel duchovní poezie v *Křesťanské revui* působí J. B. Čapek. Jako Hromádkův teologický žák se prezentuje Josef Bohumil Souček (1902–1972), který bude po válce redaktorem obnovené *Křesťanské revue* a na evangelické fakultě profesorem biblistiky. K Hromádkovi se žákovsky hlásí také publicista a studentský aktivista Miloslav Kohák (1903–1996). Příležitostně sem přispívá i Přemysl Pitter (1895–1976), který je v době první republiky pokládán pro své radikálně pacifistické názory spíše za postavu extrémní (viz jeho spolek Hnutí pro křesťanský komunismus, policií po čase zakázaný), který se však těší podpoře Rádlově a který si později získá mezinárodní věhlas pro své organizování pomoci opuštěným a ohroženým dětem.

V prvních letech *Křesťanská revue* systematicky sleduje dění v křesťanském světě – vývoj v ruském exilovém pravoslaví, v českém pravoslaví, anglikatoli-

cismu, liberálním protestantismu (ten sklízí největší kritiku!), ale také v sionismu a nejvíce samozřejmě dění v partnerských YMCách po celém světě. Dalším rozměrem vztahu křesťanství a světa, kterým se *Křesťanská revue* zabývá zvláště v letech 1929–1933, je poměr náboženství a konkrétně protestantismu k umělecké tvorbě.

Od roku 1933 *Křesťanská revue* stále napjatěji pozoruje dění v Německu a v tamních křesťanských církvích. Se sympatiemi sleduje vznik Vyznavačské církve, která odmítá podrobit křesťanskou nauku a praxi nacistickým požadavkům, – a naopak s hrůzou to, jak se nacistický režim obmyslně dovolává Luthera a jeho důvěry „vrchnostem“ a jak mnozí němečtí luteráni tomuto vábení podléhají. V tomto kontextu nabývá aktuálního rozměru Hromádkova kniha *Martin Luther* (1935), která vidí Lutherovo dobrovolné zřeknutí se odpovědnosti církvi za svět jako největší slabinu jeho nauky. O to více se Hromádka v následující knize *Calvin. Kardinál a reformátor* (1936) přimyká ke Kalvínovi, který naopak vidí v odpovědné činnosti ve světě hlavní úkol, jenž plyne z přijaté víry. V knize o Kalvínovi také Hromádka znovu vyzdvihuje Bartha jako největšího moderního dovršitele Kalvínovy reformace tváří v tvář nástupu nedemokratických režimů. Barth je všude po Evropě „církevním učitelem těch evangeliků, kteří buď nezakolísali, nebo se vzpamatovali a na troskách začali budovat takřka novou církev“ (Hromádka 1937: 3).

Svět se mezitím z perspektivy *Křesťanské revue* stále zhoršuje. V reflexích španělské občanské války stojí *Křesťanská revue* jednoznačně na straně republikánů. To ji rozkmotruje s českými integrálními katolíky, které do té doby sledovala s poměrnými sympatiemi, viz Hromádkovu reflexi *Hádání s katolíky* v *Křesťanské revui* roku 1937. O to více je *Křesťanská revue* roztrpčena agresivní dikcí revue *Obnova*, a to už na jaře 1938 – viz Hromádkův text *O demokracii, Španělsku a našich katolicích*. Když pak masarykovská první republika, v níž *Křesťanská revue* kladla takovou důvěru, padne, nereaguje žádnou hysterií, ale zvroucněním svého křesťanského vyznání, příkrým odmítnutím antisemitismu a novým a novým připomínáním Masaryka – jakožto člověka náboženského. Roku 1939 je pak *Křesťanská revue* zastavena (Svoboda 1993). Její odchovanci v nastávajících letech války i poválečného bezpráví prokázali, že hodnoty, které hlásali, jsou připraveni hájit „až do hrdel a statků“. Mnozí z nich se zapojili do odboje. V Dachau zahynul Jaroslav Šimsa, jen o vlásek unikl smrti Miloslav Kohák. Přemysl Pitter dál pomáhal dětem, a to vždy těm, které byly právě nejohroženější. Těsně po válce tudíž organizoval pomoc pro děti německé a prokázal se tak jako pravý žák „antinacionalisty“ Rádl.

Hromádka odešel na počátku války do exilu, kde působil ve prospěch české věci publicisticky. Kromě jiného vydal roku 1940 další knihu o Masarykovi a roku 1943 knihu *Don Quijote české filosofie. Emanuel Rádl 1873–1942*, která není odbornou monografií, ale poctou příteli, který mezitím doma zemřel, byv už několik let předtím vyřazen nemocí z aktivní činnosti.

Z Rádlovy pozůstalosti vyšla pak roku 1946 kniha, kterou psal v těchto posledních letech: *Útěcha z filosofie*. „Útěcha z filosofie“ je vlastně útěchou z vědomí pozitivního řádu, který ve světě vládne navzdory jednotlivým dějinným hrůzám a který se projevuje mimo jiné v takových institucích, jako je rodina. Rádl se tu obrací proti filosofům, kteří podřívají víru v objektivně existující morální zákony (Hume, Locke) či hlásají „morální anarchii“ (Rousseau a celá moderní „dekadentní literatura“), a definuje svou finální víru v Boha. Bůh jedná v moderním světě jako „Bůh bezbranný“. Působí tak, jako působil Kristus: „Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování ... poučuje, vede, chválí, dává příklady, napomíná, varuje. A jak tuto metodu provádí? Posílá na svět hodné lidi, kteří jsou vzorem pro okolí“ (Rádl 1946: 24). Rádl tak předjímá ono teologické myšlení „Boha bezbranného“, jež se rozšíří po válce; ostatně ten, s jehož jménem bude nejvíce spojeno, německý protestantský teolog Dietrich Bonhoeffer, je formuluje v těchže letech jako Rádl – v nacistickém vězení.

Pro čtenáře Rádlových předválečných spisů, zvláště jeho *Dějiny filosofie* (1932–1933), musí být četba *Útěchy z filosofie* překvapením. Předválečný Rádl totiž stavěl křesťanství do opozice antické filosofii, jež křesťanství zbavila jeho původní síly. Finální Rádl naopak velebí kontinuitu mezi antikou a křesťanstvím ve víře v morální a kosmický řád, za počátek moderního chaosu pokládá renesanci, zvláště Galilea s jeho chápáním kosmu coby pouhého mechanismu, a volá po duchovnímu návratu k řádu středověkému, v němž byly antika a křesťanství sjednoceny. Raději Tomáš Akvinský než Galileo!

*Útěcha z filosofie* je hodnocena protichůdně. Někteří myslitelé ji pokládají za syntézu Rádlova díla, překračující jeho dřívější fáze (Floss 2004). Naopak Erazim Kohák, syn Rádlova spolupracovníka Miloslava Koháka, ji vnímá jako vpravdě pouhou „útěchu“ ve chvílích největší krize světa, kdežto jádro Rádlova odkazu podle něj tkví v jeho dílech předválečných, aktivistických a masarykovských. (Kohák 2004)

Lze-li hovořit u Rádla v letech válečných o obratu či posunu – tím více to platí pro J. L. Hromádku. Hromádka, šokován druhou světovou válkou, dospěl k závěru, že v situaci, kdy západní liberální demokracie nedokázaly zajistit mír a stabilitu, není pro křesťany jiného východiska než se přiklonit k socialismu,



a dokonce ke spolupráci s komunismem a se Sovětským svazem. Tuto tezi Hromádka předkládá ihned po válce v knihách *Z druhého břehu. Úvahy z amerického exilu* (1946) a *Mezi Východem a Západem* (1946).

Tento Hromádkův „druhý obrat“ není obratem teologickým. Teologicky Hromádka i nadále setrvává na pozicích víry reformační a barthovské a nepokouší se o žádné přizpůsobení křesťanské teologie marxismu jako František Linhart. Jde o obrat ryze politický. Hromádka se domnívá, že tak, jako bylo za první republiky možné spojit křesťanskou víru s občanským nasazením ve prospěch Masarykovy humanitní demokracie, bude cosi podobného možné i za „lidové demokracie“ – a že to bude dokonce v duchu Masarykově! Ostatně, už řada článků v předválečné *Křesťanské revui* mluvila pro spolupráci křesťanů s marxisty (Šimsa 1938, Rádl 1938). Proto Hromádka už v březnu 1948 v obnovené *Křesťanské revui* přivítal komunistický puč a od té doby jménem své církve, v níž byl tehdy už neotřesitelnou autoritou, soustavně vyhlašoval loajalitu novému společenskému zřízení. Mnozí z jeho bývalých spolupracovníků smýšleli jinak a odešli do exilu – tak Miloslav Kohák, Přemysl Pitter či historik Otakar Odložilík.

Subjektivně se Hromádka domníval, že se mu podaří spoluprací křesťanů s komunisty na díle socializace společnosti – o němž věřil, že je v zásadě dobré – komunisty kultivovat, že jejich ateismus je jen přechodným jevem, který se s časem oslabí. Ve skutečnosti se mu podařilo uchránit evangelickou církev od brutálního pronásledování, jaké postihlo církve katolickou – ale za cenu servilních prohlášení a legitimizování komunistické moci svou účastí na mezinárodních křesťanských kongresech. Ve druhé polovině šedesátých letech, kdy nastalo uvolňování režimu a v Praze začaly slavné „rozhovory marxistů s křesťany“, měl Hromádka pocit, že se jeho očekávání začínají naplňovat a že jeho úsilí a sebezpřemáhání nebylo marné. Jeho poslední vydaná kniha také nese název *Na prahu dialogu* (1964). Sovětská okupace Československa v srpnu 1968 ho naopak uvrhla do bezmezného zoufalství, které uspíšilo jeho smrt. Českobratrská církev evangelická se dodnes vyrovnává s problémem odkazu osobnosti tak veliké – a ve své poslední životní fázi tak rozporuplné (Dobeš 2006). Z hlediska perspektivy tohoto článku nejde tolik o morální hodnocení Hromádkova vývoje – ale o to, že jeho akceptace komunismu po druhé světové válce je případem pokusu o podobné sblížení s moderní společenskou formou, při současném trvání na protestantské specifičnosti, jako v případě první republiky.

## Protestantská historiografie: F. M. Bartoš, Kamil Krofta, Otakar Odložilík a další historikové

Českou protestantskou historiografii v první polovině dvacátého století nelze definovat na základě tématu. Tématy souvisejícími s českou reformací (od předchůdců husitství až po tajné nekatolictví před Tolerančním patentem) se zabývají historikové nejrůznějších orientací, od katolických církevních historiků (práce Jana Sedláka či A. A. Neumanna o Husovi a husitství) až po autory proklamativně levicové (Zdeněk Nejedlý se svými *Dějiny husitského zpěvu*) a snad ještě typičtěji po autory, které reformační témata zajímají z důvodů národních, kdežto náboženská a teologická stránka zkoumaných postav a dějů je pro ně podružná. Pojem „česká protestantská historiografie“ dává smysl teprve na základě nábožensky rozumějícího a/nebo přímo nábožensky angažovaného přístupu autorů k látce. Míra a způsob tohoto rozumění a angažmá může být přitom rozmanitá.

V české univerzitní historiografii, vedené žáky Jaroslava Golla (Kutnar – Marek 1997), lze mluvit spíše o „proreformačním“ křídle, oponujícím křídlu „prokatolickému“: „Prokatolické“ křídlo tvoří Pekař a jeho přátelé a žáci, kteří pokládají dotavadní vyzdvihování české reformace za příliš jednostranné a upozorňují na pozitivní aspekty duchovních dějin českého katolicismu. „Proreformační“ křídlo v čele s Václavem Novotným (1869–1932) i nadále vidí reformaci jako hlavní osu českých dějin, kterýžto názor se po autoritě Palackého může nově opírat i o autoritu Masarykovu. Újeji teologické stránce reformačních dějin se nevyhýbá, ale většinou ji nestaví do centra bádání. Případná protestantská církevní příslušnost jednotlivých historiků je pak něčím, co do jejich práce zásadně nevstupuje.

Polemiky Novotného a jeho žáků a přátel s Pekařem nebyly ovšem jen názorové, ale především metodologické: Vytýkali Pekařovi, že jeho průlomové teorie a velké koncepce nejsou dostatečně založeny na faktografii. Novotného škola bývá proto nazývána „faktografickou“ či „pozitivistickou“, tou, která vyniká v detailní práci s materiálem, ale někdy může mít problém zobecnit ho a případně s jeho pomocí posunout ustálená myšlenková schémata.

Zcela jinou tradici představuje církevní dějepis, pěstovaný přímo v prostředí evangelické komunity a jejích vlastních struktur. V něm je předem dáno ideové zaměření i porozumění pro teologické otázky – a metodologie je až druhotná. Výše již byl jmenován první historik z tohoto okruhu, který překročil úzce církevní význam – Ferdinand Hrejsa. Ten se stává na Husově fakultě prvním

profesorem církevních dějin, roku 1921 zde zakládá a vede Reformační sborník, roku 1931 vydává monografii *Toleranční patent* a další knihy.

Podobný typus církevního historika, který má erudici teologickou i historickou, který je osobně spjat s církevní komunitou a svou historickou práci chápe jako součást služby této komunitě, představuje i mladší Rudolf Řičan (1899–1975). Ten byl prvotně kazatelem, a teprve mnohem později se stal profesorem církevních dějin na Husově fakultě. Řičan patří už ke generaci, která se nadšeně připojila k „Hromádkově obratu“. Proto se Řičan coby historik zaměřil na ty aspekty české protestantské tradice, v nichž viděl zdroje nejčistší reformační duchovnosti – na Jednotu bratrskou a speciálně na Komenského. Hlavní Řičanovy práce o evangelických dějinách vyšly však až po válce (*Dějiny Jednoty bratrské*, 1957; *J. A. Komenský, muž víry, lásky a naděje*, 1970 aj.).

Leč daleko nejvýraznějším a pro mimocírkevní veřejnost nejviditelnějším protestantským historikem se stal za první republiky představitel zcela odlišné varianty protestantské historiografie – F. M. Bartoš.

František Michálek Bartoš (1889–1972) pocházel původně z katolické rodiny, ale – jako tak mnoho mladých mužů jeho generace – pozbyl víry (mimo jiné skrze bližší kontakt s církevními strukturami, byl i žákem v konviktu v Mladé Boleslavi), dospěl k ateismu. Pak se pod vlivem Masarykovým přiklonil k ideji moderního náboženství a po roce 1918 vstoupil do sjednocené evangelické církve. V ní zůstal stoupencem liberálněteologického křídla: Ve *Vzpomínkách husitského pracovníka* (1970) se hrdě hlásí k tomu, jak společně s Herbenem vystupoval na schůzích Volné myšlenky, a naopak negativně komentuje Hromádkův obrat. Toto duchovní zázemí pak objasňuje i zaměření Bartošovy historické práce: Je opravdu „husitským pracovníkem“ – tím, kdo se cítí být „husitou“, kdo se stal evangelíkem z důvodu protikatolického a národního. Hrejsa chápal svou historickou práci prostě jako mapování dějin své komunity, k níž „dědičně“ patří, kdežto Bartoš jako součást boje o „pokrok“ ve smýšlení národa v současnosti. Historie mu slouží jako materiál v tomto boji. Jeho přístup k českých dějinám je vyhroceně stranický a je na to hrd.

Při studiu historie na pražské filosofické fakultě se Bartoš orientoval na Václava Novotného. Habilitovat na filosofické fakultě se mu nepodařilo, proto se habilitoval na Husově fakultě u Hrejsy a od roku 1931 zde zastával místo mimořádného profesora. Zaujetím této pozice potvrdil svou roli jakéhosi oficiálního mluvčího protestantské historiografie, kterou si už dekádu předtím budoval početnými odbornými nebo popularizujícími publikacemi, ale ještě více články v tisku (zejména v legionářském Národním osvobození a sociálně-demokratickém Právu lidu) a dalšími veřejnými vystoupeními.

Bartošovy texty podávají spletené problémy českých duchovních dějin srozumitelně a jednoznačně: Husité, bratři a jejich následovníci a stoupenci byli vždycky v právu a jejich historická tradice byla založena na pravdivých faktech, kdežto katolíci byli pravidelně v nepravu a jejich tradice spočívala na legendách, vymyšleninách a podvodech.

Poprvé se Bartoš dostal do centra pozornosti roku 1921 sporem s Pekařem o Jana Nepomuckého (*Jan Nepomucký, světec doby temna*, 1921), následoval další spor s Pekařem o místo Husova narození (*Nejstarší životopisy Husovy a jejich svědectví o Mistrově rodišti v Českém zápase*, knižně 1926). Poté se pustil do obhajoby pravosti ostatků Jana Žižky (*O Žižkův hrob*, 1923, a *O čáslavské ostatky Žižkovy*, 1924). Ke svatováclavskému miléniu roku 1929 přispěl „antilegendou“ o tom, že důvodem Václavovy vraždy byl vlastně úmysl Drahomíry a Boleslava přispět polabským Slovanům, ohroženým německou invazí; Václavův kult v průběhu dějin pak Bartoš vidí jako slabý, uměle udržovaný a neživotný (*Kníže Václav Svätý v dějinách a v legendě*, 1929). Méně efektní, ale materiálově obsažnější a zajímavější je spis o zahraničních inspiracích a kontaktech husitů (*Husitství a cizina*, 1931). Naopak spisek *Lipany* (1934) je výslovně určen pro „naše venkovské osvětové pracovníky“, tj. jako sebrání argumentů a formulací pro masovou nacionální agitaci: „Po dvanáct let stál Husův národ v nerovném, ano chvíli zoufalém zápase o dědictví Mistra Jana, ba o samo bytí a nebytí“ (Bartoš 1934: 5). Spis *O Husa a o Husovi* (1935) má cenu jako – ač samozřejmě stranická – metakritika novější husovské literatury domácí i zahraniční. Soubor studií *Knihy a osudy* (1939) črtá v efektní paralele jednotlivých osobností a textů osudy reformace a protireformace: Luther proti Ignácovi z Loyoly, utrakvistický kronikář Martin Kuthen proti katolíku Václavu Hájkovi a tak dále, až po zasloužené vyhnání jezuitů z Prahy.

Autorským výběrem z dotavadního díla, ještě více podtrhujícím jeho celkové polemické zaměření, je pak velký soubor portrétů *Světci a kacíři* (1949): Katoličtí světci jsou vždy vymanipulovaní anebo vůbec vymyšlení (svatí Ivan, Jan Nepomucký), reformační „kacíři“ naopak za všech okolností skvělí a následováníhodní – to jsou skuteční světci, líčení v opravdu až hagiografickém stylu: „Žižka ... válčil jen na obranu. Na husitské straně nepozbyla válka za Žižkova vedení nikdy rázu války obranné, ryze křesťanské, ano, svaté, zjev to skoro jedinečný v dějinách a téměř neuvěřitelný za hrůz, jaké v Čechách dovedli rozpoutati zhovadilí křižáci. Rytířský a křesťanský způsob boje vysvětluje hlavně Žižkovy a husitské úspěchy. ... Nezdolná tato síla a všecko podivuhodné kouzlo Žižkovy osobnosti vyvěrá z ryziho jeho života a na něm založeného důvěrně dětinného vztahu k Bohu“ (Bartoš 1949: 116-117).

Toto otevřené stranictví a černobílé vidění dějin, podané navíc takto sugestivním až patetickým – a jindy zase, při líčení odpůrců, pamfletickým – jazykem, dodávalo Bartošovým textům široké popularity v laických kruzích naladěných proreformačně (nebo alespoň protikatolicky) a budilo podobně vyostřené reakce na katolické straně. Současně ho však činilo méně důvěryhodným v odborné historické obci. Bartoš si v pamětech trpce stěžuje na Josefa Pekaře, který údajně brzdil jeho vědeckou dráhu a jeho publikace na odborné půdě. Leč současně sám přiznává, že jeho habilitaci na filosofické fakultě nebyl nakloněn a neumožnil ji ani jeho učitel a „proreformačním“ zaměřením mu blízký Václav Novotný.

Problém Bartošových textů totiž nespočíval jen v jejich neskrývaném stranictví a agitačním tónu, ale také v jeho účelovém nakládání s materiálem a v jeho někdy zcela fantaskních konstrukcích (jako ona teorie o vraždě svatého Václava kvůli polabským Slovanům). Bartoš se ideově hlásil k Novotnému – ale metodologicky byl od jeho pozitivismu vzdálen. Naopak, sklonem formulovat raději velkolepé ideologické koncepty než věnovat se drobné materiálové práci, jakož i ochotou vystupovat z akademického prostředí ven do publicistických zápasů, se typově podobal Pekařovi. Na historickopublicistické scéně první republiky se tak rýsuje dvojice věčných oponentů: vášnivý konzervativce a filokatolík Pekař – a vášnivý antikatelík, liberální protestant Bartoš. A přece ani tato paralela není přesná: Pekařovo stranictví nebylo nikdy tak vyhrcoané a jeho konstrukce nikdy tak divoké (snad s výjimkou pokusu umístit Husovo rodiště do Husince u Prahy) jako Bartošovy. Vědecké renomé Pekařovo i jeho veřejná autorita také stály mnohem výše než renomé a autorita Bartošova. Snad i proto se Pekař zjevuje v Bartošových pamětech jako zloduch nepřejícník, jehož smrt je pro vypravěče vysvobozením. Bartošovo místo však ve skutečnosti není na jedné rovině s Pekařem, ale spíše na jedné rovině s katolickými kněžskými historiky apologetického zaměření typu A. A. Neumanna. Bartošovy odborné zásluhy spočívají spíše v té nenápadnější, veřejnosti méně známé části jeho díla – v práci s rukopisy z husitské doby, v edicích některých z nich (zejména nejstarší husovské biografie *Život M. Jana Husi od Jiřika Heremity*) a v soupisech díla jednotlivých husitských autorů.

Po roce 1948 nebyl Bartoš ani zvláště proskribován, ani protežován. V pamětech se zmiňuje, že „ve zmatku“ podepsal v červnu 1948 přihlášku do KSČ (předtím byl členem sociální demokracie), ale do služeb další bolševizace už se nedal. Zlomem pro něj byl okamžik, kdy začala oficiální propaganda zatracovat osobnost, jíž se Bartoš povždy držel i jako evangelík, totiž T. G. Masaryka.

Mimo hlavní historickou a veřejnou scénu, skryt v evangelickém církevním prostředí, které zaštiťovala autorita (Bartošem nemilovaného) Hromádky, publikoval řadu dalších husitologických textů knižně i časopisecky, z nichž pak sestavil výbor *Ze zápasů české reformace* (1959). Syntetizující životní dílo, *Husitskou revoluci*, však marxističtí recenzenti dlouho odmítali povolit k tisku, takže vyšla až v letech 1965–1966 (Hrdlička 2006).

I v pozdních textech Bartoš zůstává věren svému přesvědčení. V jednom důležitém ohledu však přece došel k revizi: ve vztahu ke katolicismu. Po dlouhá léta jeho činnosti mu byl katolicismus synonymem všeho zlého, nenárodního a reakčního. V metakritické knize *O Husa a o Husovi* tak kupříkladu píše o benediktinovi K. J. Hefelem: „Ušlechtilý benediktin, v němž člověk přemáhá katolíka“ (Bartoš 1935: 102). Když se však v šedesátých letech seznámil s pracemi benediktina Paula de Vooghta o Husovi a vůbec s počínající „změnou paradigmatu“ v katolické církvi v letech kolem II. Vatikánského koncilu, začal být vůči katolicismu na stará kolena smířlivější (Hrdlička 2005).

Na jedné straně tedy univerzitní historiografie zabývající se reformačními tématy, která dává najevo sympatie, ale nikoliv konfesní příslušnost a teologický zájem. Na druhé straně církevní historiografie, která své konfesní a někdy přímo apologetické zaujetí deklaruje od počátku. Přece však existuje ještě třetí možnost: Univerzitní historiografie, která současně sdílí i aktivní církevní příslušnost k modernímu evangelictví, a tudíž niterné porozumění pro náboženské otázky – ale varuje se zaujatosti a apologetismu. Takovýto případ reprezentují v daném období přinejmenším dva významní historikové: starší Kamil Krofta a mladší Otakar Odložilík.

Kamil Krofta (1876–1945) byl vyznáním protestant a celý život se zabýval českou reformací, a to v přímé návaznosti na evangelickou historiografii, konkrétně na Hrejsu. Přitom však nebyl „antipekařovcem“. Naopak, byl Pekařovým žákem a přítelem. Jejich názory se s postupem času, zvláště během „kulturního boje“, v němž se Pekař angažoval na straně katolíků, více a více rozcházel (poslední díl Pekařova *Jana Žižky* je do velké míry polemikou s Kroftou) – ale vždy se udržely na korektní rovině. Svědkem je jejich korespondence. Krofta tehdy, konkrétně roku 1920, Pekařovi píše ad vocem sporu o Nepomuka, který je pro něj částí zásadního sporu o smysl českých dějin: „Vaše články v Národních listech o Janovi Nepomuckém zarmoutily mne nesmírně... Ale zdá se mi, že jste v polemickém rozohnění zašel příliš daleko, projevuje ne-li přímo souhlas s katolickými důvody ‚svatosti‘ Johánkovy, aspoň shovívavost k nim, která se ostře odráží od nevlídné přísnosti, jíž jste častoval Herbena.

... Vlastní otázka svatojanská je mi velmi lhostejná, ale otázka našeho názoru na náš pobělohorský katolicismus má pro mne takový význam, že jsem nemohl číst bez pohnutí a bez bolesti Vaše projevy o něm přičítají se všemu mému citění a smýšlení“ (Čechura – Čechurová 1999: 44).

Tak, jako nebyl „antipekařovcem“ i při prudkém nesouhlasu s Pekařovým směřováním, nebyl Krofta ani „antikatolíkem“. Naopak, v letech 1920–1921 působil jako velvyslanec ve Vatikánu, kde se snažil v této krajně nesnadné době působit v zájmu co nejlepších vztahů mezi papežem a novým státem. Diplomatická činnost u Krofta není pouze vnější okolností. Role diplomata, prostředníka, smiřovatele je blízká jeho naturelu; mimo jiné se pokoušel prostředkovat i mezi Pekařem a Masarykem. Co více: souzní se směrem jeho interpretace českých duchovních dějin. Krofta se totiž v recenzi Hrejsovy *České konfese* přihlásil k jeho tezi o svébytnosti českého novoutrakvismu a ve svých vlastních studiích se pokusil tuto tezi rozvést na příkladech řady osobností české kultury 15. až 17. století. Do světové války vydal zejména monografie *Mistr Jan Rokycana* (1911), *Václav Koranda mladší* (1913), *Jižní Čechy do válek husitských* (1913) a další. V době, kdy se pro politické úkoly nemohl příliš věnovat bádání (místo toho psal popularizační texty o československém státě), přátelé z Historického klubu sestavili z jeho menších prací výbor *Listy z náboženských dějin českých* (1936) jako dar k autorově šedesátce.

Z těchto *Listů z náboženských dějin českých*, seřazených podle chronologie pojednávaných událostí, vyplývá Kroftovo stanovisko nejpřehledněji: reformační je mu osou českých dějin. Avšak osou této osy není ani radikální husitství, ani radikální Jednota bratrská, nýbrž podceňovaný, nenápadný, málo efektní utrakvismus. Neboť utrakvismus byl schopen pojmut z předreformační české minulosti vše pozitivní a spojující (kult svatého Václava!) a uvést v život národa reformací umírněnou a kulturotvornou. Krofta připomíná nebo někdy vůbec rehabilituje utrakvistické osobnosti, jako byli Václav Koranda mladší, Bohuslav Bilejovský či Pavel Stránský.

Kroftův výklad je klidný a nevzrušený, pravý opak bojovného stylu Bartošova. Přesto má i on svou zřetelnou politickou aktualitu: Utrakvismus raného novověku má být vzorem i pro československou současnost. Pro tu je národní reformační tradice základní orientační linií – ale katolíci, zvláště se svou předreformační kulturou, nemají být z národní jednoty vylučováni.

Do poválečné diskuse o českých dějinách a současnosti už Krofta nevstoupil. Za protektorátu se totiž zapojil do odboje, roku 1944 byl zatčen, dožil se sice osvobození v Terezíně, ale na následky věznění zemřel už v létě 1945.

Otakar Odložilík (1899–1973) byl muž jiného školení. Byl totiž žákem Václava Novotného a po jeho smrti jeho nástupcem na stoličce československých dějin na pražské filosofické fakultě. Od svého učitele převzal jak trvalý zájem o českou reformaci, tak pečlivou faktografickou práci. Avšak, v jednom ohledu se od něho odlišoval: Odložilík byl totiž schopen jednak jemnějšího vhledu do náboženské problematiky, jednak scelujícího nadhledu, který soubor fakt povyšuje na celistvé portréty osobností a/nebo náboženských hnutí. Odložilík si vybíral jednak osobnosti z období těsně před Husem (monografie *Jan Milič z Kroměříže*, 1924), jednak méně známé epizody z dějin pobělohorské emigrace (řada studií v Časopise Matice moravské). Odložilíkovým *chef-d'œuvre* v čase první republiky se stala monografie *Karel Starší ze Žerotína* (1936), v níž skrze osobnost klíčového československého politika zobrazuje nejen celou dramatickou dobu kolem stavovského povstání, ale i velké téma protestantské duchovnosti, totiž stýkání a potýkání reformační víry a humanistické kultury.

Zabývání se osudy exulantů jako by předurčilo Odložilíkův další osud. Poprvé emigroval do Ameriky roku 1939 (v exilu spolupracoval s J. L. Hromádkou), podruhé roku 1948. Do vlasti se už nevrátil, ale – jako pobělohorskí exulanti, o kterých psal – věnoval všechny síly udržování české kulturní a náboženské tradice v exilu a propagaci české věci ve svobodném světě. V názorově roztržité exilové komunitě se stal jednou z nejuznávanějších, scelujících autorit. Z řady jeho prací (*Masarykova idea demokracie*, 1951; *The Hussite King, Bohemia in European Affairs – Husitský král. Čechy v evropských záležitostech*, 1965 aj.) má zřejmě největší odborný význam monografie *Jednota bratrská a reformování francouzského jazyka* (1964), v níž novodobý český evangelický exulant pokračuje ve zkoumání stop svých předchůdců.

Postavení Odložilíkova díla v kontextu českého exilu by rozhodně zasluhovalo podrobnější zkoumání. Stejně jako další vývoj protestantského dějepísectví však už leží mimo obzor tohoto článku. V každém případě ale pohled na vývoj žánru protestantské historiografie ukazuje tutéž dialektiku mezi snahou uchovat protestantskou specifickou a úsilím o celospolečenskou relevanci v jiném aspektu: v problému historiografické metodologie a v problému stylu psaní o historii. V tomto posledním bodě pak souvisí s třetí oblastí – s literární historií a obecně s „literárností“ českého protestantismu.



## Protestantská literární historie: J. B. Čapek

Protestantskou literární historii představuje v celých moderních dějinách českého protestantismu jediný muž: Jan Blahoslav Čapek (1903–1982), který ve svém životě a díle spojuje univerzitní působení s církevní angažovaností a literárněvědnou odborností s reformační zbožností hromádkovské orientace. Podobá se tak onomu typu evangelicky věřícího vědce, který mezi historiky předznamenává Krofta a naplňuje Odložilík.

Čapek vystudoval v Praze českou a anglickou filologii. Svou aktivitu pak rovnoměrně dělil mezi literární a církevní prostředí: roku 1934 se habilitoval z české literatury na pražské filosofické fakultě, paralelně však přednášel o české literatuře na Husově fakultě a pracoval jako knihovník a sekretář YM-Cy a redaktor *Kostnických jisker*. Přispíval na jedné straně do *Kalicha*, na druhé straně do regionalistického *Severu a východu*, *Kritiky* a dalších „necírkevních“ literárních časopisů. Na církevní půdě byl trvalým propagátorem významu literatury pro život a sebevnímání české protestantské komunity. Na literární půdě stejně trvale připomínal význam autorů vzešlých z protestantské tradice nebo jí inspirovaných – aniž by vlastní církevní příslušnost zdůrazňoval jako velké téma; z jeho volby témat a přístupu k nim byla zřejmá (Štěpán 2004).

Čapek sám začal svou literární dráhu beletrií a nikdy ji zcela neopustil. Jeho první kniha (*Zlomený kmen*, 1925) i poslední kniha doma vydaná (*Za jazyk přibitý*, 1970) jsou historické prózy z období kolem Bílé hory (*Za jazyk přibitý* je příběh pražského písaře Mikuláše Diviše, který byl v rámci staroměstské exekuce odsouzen k přibití za jazyk k šibenici) nebo z prostředí evangelického exilu. Psal rovněž básně: na počátku byl ovlivněn Fráňou Šrámkem, na což ve zralých letech ve stati *Fráňa Šrámek a mladá generace* vzpomínal jako na poblouznění („my chvátali za jeho flétnou“), neboť ho to odvádělo od křesťanského pohledu na svět, nabízejíc „laciné mesiášství pro moderní romantiky“ a „útek od kříže života“ (Čapek 1948: 405). Čapkovy knižně vydané verše už jsou vážnější, křesťansky meditativní.

Jádro Čapkova díla však tkví v práci literárněhistorické, nejvíce v habilitační monografii *Československá literatura toleranční 1781–1861* (1933). V ní popsal zapomenutý literární kontinent, k jehož objevu byl disponován právě jakožto evangelík a literární vědec v jedné osobě. Sám pojem „československá literatura toleranční“ je konceptem. Čapek jej vytvořil jako souhrnné označení, pod nějž je možno zahrnout veškeré písemnictví, jehož autoři splňují tři kritéria: (1.) byli protestantského vyznání; (2.) psali v letech 1781–1861, tj. v „době

toleranční“, mezi Tolerančním patentem, který existenci protestantských církví povolil v podobě nerovnoprávné a mnoha přehradami oddělené komunity, a Protestantským patentem, který evangelíky zcela zrovnoprávnil, ale tím de facto i zbavil této výlučnosti; (3.) psali česky, ať už žili v českých zemích, nebo na Slovensku.

Poslední kritérium je nejdůležitější. Teprve ono totiž umožňuje Čapkově vytvořit obraz širokého literárního proudu s mnoha desítkami autorských jmen. Evangelická produkce v českých zemích (Čapek říká starobyle „korunních zemích“) byla totiž kvantitou i kvalitou nepatrná – kdežto na Slovensku této doby naopak autoři protestantského vyznání píšící česky tvořili jádro domácího písemnictví až do Štúrova jazykového rozkolu (jehož Čapek otevřeně želí a pokládá ho za tragédii – zvláště pro kulturu českých protestantů). V Čapkově líčení tak Kollár a Šafařík, dvě nejznámější literární osobnosti evangelického vyznání, slovenského původu a českého literárního jazyka, neční jako osamocení velikáni, ale jako špička ledovce tvořeného lidovými písmáky, autory kancionálových písní, klasicistními veršovci anakreontik i Kollárovými epigony. Význam tohoto česko-slovenského evangelického literárního kontinua pro českou národní kulturu je podle Čapka fundamentální: Oni, slovenští evangelíci, podle jeho názoru zachránili sám český jazyk tím, že v době úpadku češtiny v korunních zemích i nadále používali *Kralickou bibli* a Třanovského kancionál a tím udrželi tradici čisté češtiny („bibličtiny“) a umožnili vznik národního obrození.

Toleranční písemnictví má tedy v Čapkově podání trojí jednotu času, jazyka i konfese. Naopak nemá vnitřní soudržnost ani v ohledu v pravém smyslu náboženském, ani v ohledu estetickém. Autoři protestantského vyznání většinou ani nepíší o náboženských tématech a své náboženské přesvědčení často vůbec nedávají najevo – ani se oproti soudobým autorům katolického vyznání neliší stylem; jsou to prostě osvícenci nebo klasicisté nebo romantici. Čapek sám ví o těchto možných slabých stránkách svého konceptu. Pokouší se proto stanovit metodologická kritéria, kdo vlastně má být do konceptu toleranční literatury zařazen a jak v ní pojednáván. Čistě formální příslušnost k protestantské církvi není dostatečným důvodem – v tvorbě by mělo být patrné i souznění s ní: „Celistvě a pokud možno úplně jsou předváděni autoři, který byli celým svým typem a činností náboženští; dále autoři, oddávající se také čistě uměleckým snahám, ale posud málo známí (např. Gerson Šoltész). Autoři proslulí a známí, a působící z větší části kulturně než nábožensky, jsou studováni jen ve svých projevech duchovně básnických a ve svých ... vztazích k reformačnímu

křesťanství. Některé ovšem, kteří zcela ztratili styk se svou matkou církví, je velmi těžko hledat. Někdy je lze určit podle reformačních nebo biblických ohlasů v jejich dílech – ale zde lze se snadno mýlit...“ (Čapek 1933: 10).

V průběhu knihy však autor sám často zjišťuje, jak nesnadné je uplatňování tohoto kritéria. Na závěr proto podává „sociologické, formální a ideové poznámky k československé toleranční literatuře“ (Čapek 1933: 361). Příznačně, sociologie je jmenována na prvním místě, neboť sociologické aspekty toleranční literatury jsou zřetelnější než formální a ideové. Čapek musí konstatovat, že v protestantském prostředí této doby se nezrodilo žádné velké náboženské hnutí za duchovní očištění a prohloubení (maje na mysli takové, jaké později hlásal Karafiát a prosadil Hromádka) a místo toho rostl nacionalismus a havlíčkovský realismus. Ten evangelíkům imponoval, neboť za Havlíčkovou ironií tušili duchovní vážnost – a dovedl je až k přijetí Masaryka. Pokud však jde o religiozitu v užším slova smyslu, tu „celkově jest třeba konstatovat, že je tu málo pravé žhoucí poezie spirituální, která se přímo obrací k Bohu, která zápasí s Bohem, vzývá, ptá se... Jest jen několik autorů tohoto posvěcení; svědčilo by však o neznalosti celé doby, kdybychom to vytýkali jako vinu“ (Čapek 1933: 373). Tyto a další otázky a problémy, které se kolem toleranční literatury vynořují, však nevyvracejí fakt, že Čapkův koncept je jedním z nejpozoruhodnějších pokusů o popis vztahu literatury a náboženství, jaký kdy v české literární historii vznikl.

Ve třicátých letech se v české kultuře stává módním pojem „baroko“. V souvislosti s ním bývá stále častěji vyzdvihována katolická větev národní kultury, zatímco větev reformační buď bývá označována za kulturně málo plodnou nebo je na ni rovněž roubován pojem „baroko“. Zde se J. B. Čapek coby literární historik a evangelík cítí potřebu ozvat. Jeho hlas je tak jedním z nemnoha, jež jdou na sklonku třicátých let proti „barokní“ vlně. Své polemiky shrnul do knihy *Z kulturních dějin českých XVII. a XVIII. století* (1940). Polemika jde obojím směrem: Na jednu stranu Čapek kritizuje konfesní stranickost chválených barokologických prací, a to i Vašicových, natož pak Bitnarových, které přebírají formulace barokních kazatelů, mluví o českých evangelících jako „bludařích“ a podceňují jejich kulturní tvořivost. Na druhou stranu se ohrazuje proti tomu, aby byli čeští (Komenský) a evropští (Milton, Bach, Rembrandt) umělci protestantského vyznání označováni za barokní: barok je podle jeho soudu výhradně katolický!

První směr polemiky je pochopitelný, ale intelektuálně zajímavější je druhý. V něm totiž konečně dochází k propojení náboženství a literární estetiky.

Podle Čapka totiž barok nemůže být protestantský, neboť protestantská mentalita se zakládá na biblickém jazyce a na střídmosti vyjadřovacích i životních forem – a to vše je baroku přímo protikladné: „Chápu barok jako směr extremistický a voluntaristický, jako vrcholný a přece nedořešený svár renesančního sensualismu a nové mystiky, jako výbušný přetlak, který však již tuhne a upadá do studené bezživotnosti a svou frenézi často jen hraje, nikoli žije – odtud barokní manýrism a silný prvek teatrality“ (Čapek 1940: 45). Reformace podle Čapka nutně souzní s humanismem, protireformace s barokem. Čapek v této polemice ukazuje, že jeho konfesní zaujetí mu nedovoluje přistoupit ke kontroverznímu tématu baroku jako k „nadkonfesnímu“, obecně estetickému a historickému fenoménu. V tomto ohledu je jeho přístup přesným zrcadlem přístupu katolických autorů této doby. Čapek se od nich liší tím, že svou polemiku prezentuje méně exaltovaně – méně „barokně“. I svým vlastním stylem je tudíž svému konfesně-literárnímu programu práv.

Po válce Čapek vydává opět knihu „pozitivní“, nepolemickou, která svým významem stojí vedle monografie o toleranční literatuře a doplňuje ji – *Záření ducha a slova. Literární stati a studie československé* (1948). Tato kniha, třebaže je „jen“ souborem pojednání o jednotlivých literátech od středověku po současnost, jak se jim Čapek postupně věnoval, vlastně může být nazvána náhradou za nenapsané dějiny české literatury z evangelického pohledu. Čapek si totiž vybírá z literárních dějin ty autory, kteří buď přímo patřili k utrakvistické nebo bratrské církvi a v jejich duchu psali, nebo v jejich díle hrají významnou roli biblické a/nebo reformační motivy, ovšem pojaté alespoň trochu v původním náboženském smyslu. Na rozdíl od mnoha liberálů, kteří se při výkladech dějin české kultury dovolávají husitství a bratrství, J. B. Čapek důvěrně ví, o čem mluví. Bible se v tomto souboru jeví jako ústřední text české kultury, kolem něhož se všechno točí a k němuž všechno odkazuje.

Světlymi postavami knihy jsou tak kralický žalmista Jiřík Streyce a další autoři duchovních písní, exulantský historik Pavel Skála ze Zhoře a další protestantští kronikáři, samozřejmě Komenský, toleranční písmáci, Dobner coby vyvratitel katolického Hájka z Libočan. Pozoruhodný je pokus ukázat kontinuitu ve vyjadřování mezi evangelickým kancionálovým pěvcem Třanovským a Kollárem – a pak zase mezi Kollárem a Máchou: To spojující je vždy biblický patos, který romantikové vztahují ke světským skutečnostem, ale mluví o nich stále, vědouce to nebo už ani nevědouce, biblickými obraty. Čapek tudíž navazuje Máchu na starší literární a náboženskou tradici velmi podobně, jako to činí – z opačné konfesní perspektivy – Albert Vyskočil a další „barokizátoři Máchy“.

U moderních autorů se Čapek zabývá speciálně jejich religiozitou. Posuzuje ji z hlediska obnovené barthovsko-hromádkovské ortodoxie. Z ní neustupuje, i kdyby mu to mělo pomoci přiřadit další slavné jméno do galerie svých světlých postav. U J. V. Sládka tak konstatuje „přece však obojí milosti v mnohých básních Sládek hrdinně dosáhl“ (Čapek 1948: 298), naopak u Svatopluka Čecha není nalezen sebemenší vztah k Bohu, jen „deistická rezerva sebevědomého vzdělance“ (Čapek 1948: 287). Velké chvály se samozřejmě dostane Janu Karafiátovi (přičemž ve studii *Dva synové Vysočiny* je překvapivě položen vedle Josefa Floriana jako osobnost typově mu svou zbožností a nekompromisností podobná; Čapek tím ukáže, že je schopen i pohledu nadkonfesního) i Masarykovi, vážně jsou brány reformační motivy u Antonína Sovy. Naopak kritický je Čapek tam, kde shledává duchovní postoje s křesťanstvím neslučitelné, ať v Dykově národním mesianismu nebo ve Šrámkově „pohanství“. Bezvýhradně nadšen není ani z Jiráska, neboť u něj shledává sice etické sympatie pro reformaci – ale estetické sympatie pro baroko.

V knize *Záření ducha a slova* tedy stále jde literární historik pospolu s angažovaným křesťanem. Není tu žádný „rozbor textu“ pro sám rozbor. Čapek to jasně říká v předmluvě, kde se dovolává práva postupovat i v moderní literární vědě, vedle „časových tendencí analytických a diferencujících“, také dle „hlediska celostního“ (Čapek 1948: 9) a posuzovat literární dílo vzhledem k etickým a náboženským hodnotám v něm obsaženým.

Čapkova skrytě polemická poznámka směřuje proti strukturalismu. Polemiky proti marxismu se už tehdy neodvážil. Po bolševickém puči byl na filosofické fakultě, kde byl pár let předtím jmenován řádným profesorem, ponechán, ale směl přednášet jen starší literaturu. Věnoval se tedy tomuto poli a v rámci možností na něm dále rozvíjel svou tezi o přirozené souvislosti mezi reformací a humanismem. Roku 1959 byl z fakulty odstraněn, roku 1968 se směl vrátit na několik málo let.

V rámci starší literatury věnoval Čapek v této době velkou pozornost Komenskému a jeho nábožensko-filosofickému myšlení. Jím inspirovaný vytvořil dokonce jakousi vlastní filosofickou soustavu, pro kterou vymyslel termín „anthropismus“. Mínil tím křesťanský humanismus, který stojí v protikladu k titánskému antropocentrismu. V pozdních letech psal rukopisné studie o potřebě tohoto nového humanismu, který půjde ve šlépějích linie Komenský – Masaryk – Schweitzer. V samizdatu vyšla roku 1980 jeho „pansofie“, úvaha *Zápas o nové lidství a program nového českoslovenství*. Podle vši pravděpodobnosti však jádrem jeho odkazu zůstanou pouze jeho práce literárněhistorické.

V souvislosti s jeho dílem však musí být ještě zvlášť pojednáno téma „protestantské literatury“ – a to spíše jako teoretické možnosti, jakožto diskuse o možnosti protestantské literatury než jako o reálně existujícím proudu uvnitř české literatury.

## Protestantská literatura?

Tam, kde se v evangelické komunitě vyskytoval J. B. Čapek, se vyskytovala i krásná literatura: V Kostnických jiskrách, které redigoval v letech 1931–1936 a otiskl zde desítky článků a recenzí o soudobé literatuře domácí i světové. V *Kalichu*, kde tiskl své vlastní básně, prózy i literárněhistorické studie. V *Křesťanské revui*, kam překládal autory nejrůznější národní i církevní příslušnosti pro rubriku Ze světové poezie náboženské, od Williama Blaka a Friedricha Hölderlina po Paula Claudela či Vasilije Žukovského.

Leč, vedle J. B. Čapka v evangelické komunitě jevil o krásnou literaturu, natož o aktivní tvorbu, zájem už jen málokdo. Vlastně už jen jedna osobnost se angažovala v církvi i v literatuře a vstoupila alespoň trochu do širšího kulturního povědomí: Samuel Verner (1897–1976). Ten pocházel z rodiny hlásící se k Jednotě česko-bratrské (tj. ochranovské), patřil do Hromádkova okruhu, psal do *Křesťanské revue* i *Kostnických jisker* a podílel se na přípravě nového evangelického kancionálu. Přitom se současně přátelil i s katolickými literáty, zvláště s Jakubem Demlem (Vernerův bratr Jan Amos Verner měl v Demlově okruhu přezdívku „Skautík“) a s Františkem Chrysostomem Mastikem alias Jetřichem Lipanským a jeho revuí *Gedeon*. Verner psal původní poezii, ovlivněnou na jedné straně jazykem Kralické bible a na druhé Otokarem Březinou. Poezii rovněž překládal (Rilkeho, Werfela a další autory), obvykle užívaje pseudonymu Jozef Tkadlec (Štastný 2005).

Kromě Vernera tu však byla už jen Věra Vášová (1879–1963), literárně spíš usdlá opěvatelka hodnot evangelické rodiny veršem i prózou, a aktivistka Armády spásy Marie Rafajová (1896–1978), vtělující do beletrie své evangelizační a charitativní krédo. Z evangelického prostředí sice vyšel básník František Nechvátal (1905–1983), ten se však od něj odklonil směrem k angažovanosti komunistické.

Jen v jednom krátkém okamžiku došlo k pokusu o zformování evangelického literárního tábora – za protektorátu. V ročníku 1941–42 se revue *Kalich* náhle rozšířila o literární sekci, v níž tiskli poezii Vilém Závada a Jarmila Urbánková, prózu František Kožík, literárněhistorické studie Antonín Hartl

a Jaroslav Nečas. V následujícím roce však byl *Kalich* protektorátními úřady zastaven a k dalším pokusům na tomto poli už nedošlo. Tím se potvrdilo, že literatura byla pro evangelickou intelektuální komunitu spíš dočasnou únikovou oblastí v čase ohrožení než trvalejším zájmem.

Proč tato chudoba? Evangelické společenství nebylo v čase první republiky tak malé, natož tak nekulturní, aby ze sebe nemohlo vydat četnější a/nebo výraznější literární osobnosti (význam J. B. Čapka i Samuela Vernerera tkví jinde než v jejich původní tvorbě). Avšak zdá se, že na stupnici hodnot, které toto společenství vyznávalo, nestála literární a vůbec umělecká tvořivost příliš vysoko. Zřetelné důvody jsou dva.

Prvním důvodem je tradiční skepse reformačních komunit vůči *novému* slovu, zvláště pak slovu „vymyšlenému“, „jen“ básnickému, kdyžtž jsou komunity natolik soustředěny kolem hojného pokladu slova *starého*, totiž Bible. Práce a studie teologické, historické, apologetické, výchovné jsou žádoucí, neboť jsou obranou a výkladem „starého slova“. Ale „literatura pro literaturu“ jeví se stále jako cosi okrajového, ne-li podezřelého.

Druhým důvodem je naopak menší přehrada mezi protestanty a moderním světem, než jaká stojí mezi katolíky a moderním světem. Protestantismus se ve svém (zvláště kalvínském) přitakání modernímu světu, civilizaci, industrializaci, vědě a demokracii necítí ve světě tak izolovaně, tak protiproudě, aby měl potřebu vymezovat se vůči němu i vytvářením specifické literatury, hájící „zcela jiné“ hodnoty. A tak, jelikož zvláště čeští protestanti měli dobrý důvod pokládat Masarykovu republiku za svůj stát a sebe za přirozené podílníky hlavního proudu tehdejší kultury, neměli ani zvláštní motivaci vytvářet zvláštní „protestantskou kulturu“, zvláště pak ne „protestantskou literaturu“, po vzoru „kontrakultury“ integrálních katolíků.

Rozkvět evangelické církve za první republiky tedy vůbec neimplikuje rozkvět zvláštní „evangelické literatury“. Nevznikl žádný protestantsky orientovaný literární či kulturní časopis, žádná literární skupina. Ti autoři „hlavního proudu“, kteří byli církevní příslušností evangelíci, jako Vilém Závada, necítli potřebu se sdružovat na základě této příslušnosti. Místo toho se přátelili tu s kruhy levicovými, tu s kruhy katolickými. Až roku 1941 se Závada objevil ve zmíněném literárním ročníku *Kalicha*.

Protože tu však byla a zvláště ve třicátých letech se na kulturní scéně stále více prosazovala katolická literatura, byli evangeličtí publicisté donuceni vzít ji na vědomí a zabývat se jí. A tak se v této době sice nezrodila žádná „protestantská literatura“ – ale zato teoretická diskuse o vztahu náboženství a litera-

tury. Hlavním impulsem byla tvorba Durychova, zejména *Bloudění*, hlavním polem diskuse v letech 1929–1933 pak *Křesťanská revue*. Ohlasy se však ozvaly i v *Kalichu* a v *Kostnických jiskrách*. V rozpravě zaznívaly tři nejvýraznější hlasy: Čapkův, Hromádkův a Rádlův.

Čapek jednoduše volá po tom, aby moderní protestantismus uznal autonomii umění, zbavil se jednostranného intelektualismu a moralismu a dohnal katolicismus i na poli umění: „Mnohým počíná svítat, že básnická neplodnost a jalovost jest osudnou trhlinou českého protestantství novodobého“ (Čapek 1928–29: 235). Příliš utilitární, „sociologické“ pojetí literatury později vytkl dokonce i jinak milovanému Masarykovi (Čapek 1930).

Hromádka se příležitostně vyjadřoval v podobném duchu, to jest steskem na chudobu umělecké produkce českého evangelictví (Hromádka 1931). Především však přistoupil k celé věci jako teolog. Svůj první článek na toto téma, *Umění v katolictví a protestantismu* ve 2. ročníku *Křesťanské revue*, napsal o nevyhnutelnosti dvojího přístupu k umění, vyplývajícího prostě z dvojí teologie. Durych má podle Hromádky pravdu se svou provokativní tezí, že „všechno pravé umění je katolické“ – neboť katolictví je nejvyšší náboženská kultura přirozeného člověka. Jenomže v protestantismu právě nejde o „přirozeného člověka“ a jeho harmonické nacházení Boha v kráse světa! Protestantismus vidí hlavně porušenost světa a člověka. Svět není protestantovi „předmětem rozjímavého zření, měření a obdivu, nýbrž stálým předpokladem jeho pokání a radosti z odpuštění. Povaha, principy evangelického umění jsou docela odlišné od hieratického, liturgického umění katolického“ (Hromádka 1928–29: 25). Hromádka nevylučuje možnost protestantského umění – ale principy tohoto umění musejí být teprve vymyšleny: „Není pravda, že protestantism je zabijákem umění. Je-li v základech reformace velká, mocná, otrásavá idea, musí tu být předpoklady velkého umění. I rigorism a puritanism mohou být velkou inspirací. Ale postihnout povahu uměleckých forem evangelických je našemu člověku velmi těžko. Kdo se o to u nás pokusí?“ (Hromádka 1928–29: 25).

Čapek se pokusí na Hromádkovu výzvu odpovědět v témže ročníku *Křesťanské revue* úvahou *Náboženské poznání a umělecká intuice. Poznámky k noetice víry* a v ní postulovat za základ protestantské umělecké tvorby ono „nové Já“ věřícího umělce, odhodivší „starého člověka“, a intuici, která z tohoto „nového Já“ plyne. Místo však, co by debata pokračovala na této interdisciplinární rovině mezi teologií, psychologii a estetikou, přenesla se jinam: k otázce morálky v literatuře.



Třetí hlas, Rádlův, je totiž hlasem moralisty. Rádl reaguje na Čapkovu celkem (byť daleko ne bezvýhradně) kladnou recenzi Durychova *Bloudění* „metodologickou“ úvahou *Literární kritika v křesťanském listě*. Má-li podle Rádla literární kritika v křesťanském listě vůbec místo – pak proto, aby posuzovala nikoliv literární estetiku, ale náboženskou a mravní stránku zkoumaných děl. A takto měl být posouzen a odsouzen Durych! Rádl cituje několik – podle jeho soudu – obscénních míst z *Bloudění* a táže se rétoricky: „Jak mohu takový román uznat za zbožný?“ (Rádl 1930: 236).

Čapek se v replice se shodným názvem *Literární kritika v křesťanském listě* pokoušel Rádlovi namítat, že nejde o jednotlivá „pohoršlivá“ místa, ale o to, jakou funkci mají v daném uměleckém textu. Rádl však nejenže trval na svém, ale začal se zabývat otázkou etického působení literatury systematicky. Jeho studie *O čtení děl básnických v Křesťanské revui* 1933 je co do metody filosofická (jde o téma noetické, konkrétně o téma sloučení zkušenosti básníka se zkušeností čtenářovou), ale co do výsledku se vlastně obrací proti „nemravnosti“ moderní literatury, zejména autorů jako Proust či Woolfová. Oblíbeným předmětem Rádlovy kritiky je psychoanalýza, kterou pokládá za jeden z nejhorších zdrojů morální zkaženosti moderního světa. Studie *O čtení děl básnických* vyšla knižně roku 1935 a stala se tak pro budoucnost nejtrvalejším výsledkem zmíněné debaty. Rádlovo moralistní stanovisko podpořili pak další autoři *Křesťanské revue*, mimo jiné Josef Laichter článkem *Stanovisko Ch. G. Masarykové ke krásné literatuře*, v níž chválí puritánství Masarykové jako nejlepší protijed na zvrhlý obraz Ameriky, jaký podává moderní literatura (Laichter 1934). Naopak Samuel Verner ve vší úctě naznačil, že Rádl literatuře vlastně nerozumí, neboť ji nebere vážně jako autonomní skutečnost (Verner 1934).

Po roce 1933 už se *Křesťanská revue* věnovala jiným, politicky aktuálním tématům. Co však z diskuse vyplynulo? V podstatě nic než to, že protestantský tábor je rozdělen zcela stejně jako tábor katolický: na jedné straně jsou hledači spojitosti teologie a estetiky a hlasatelé autonomie umění – na druhé moralisté, pro které má umění především vyhovovat požadavkům katechismu. Argumenty jedné i druhé strany sporu jsou v protestantské i katolické verzi velmi podobné. Rozdíl je „jen“ v tom, že na katolické straně tu byla především rozsáhlá a mnohostranná tvorba katolických autorů, již bylo možno argumentovat „pro či proti“ – kdežto protestantští autoři se znovu a znovu vracejí pro důkazy a exempla k jednomu jedinému dílu – ke Karafiátovým *Broučkům* (Hladký 1932).

## Místo závěru

Na přehled hlavních osobností a témat české protestantské kultury by bylo jistě možno navázat teoreticko-metodologickými úvahami o vztahu náboženství a kultury. Autor tohoto článku se jimi zabývá dlouhodobě (Putna 1998, 1999, 2003). Smyslem tohoto článku bylo aplikovat toto téma na konkrétním materiálu, který dotud podobným způsobem a z podobně mezižánrové a mezioborové perspektivy zpracováván nebyl. Místo závěru však je možné i užitečně provést dílčí shrnutí, které problematiku neuzavírá, ale spíše otevírá pro příští fáze bádání.

Diskusi o literatuře v *Křesťanské revui* lze pokládat za pars pro toto pro celé téma vztahu českého protestantského milieu k moderní kultuře a společnosti: v ní se definitivně potvrzuje, že teze o „pro-protestantské republice“ a „pro-masarykovském protestantismu“ platí jen do jisté míry – že čím více český protestantismus reflektuje své teologické kořeny, tím více si uvědomuje svou „jinakost“, svou pozici specifického „milieu“. Teologická dialektika mezi „být ve světě“ a „nebýt ze světa“, mezi systémem „vnějších“ a „vnitřních“ hodnot, vytváří zdroj trvalé dynamiky pro tento vztah. V jednotlivých případech může vztah nabývat podoby harmonické, dialogické nebo konfliktní. Jednotlivé „vnější“ hodnoty a hodnotové systémy (liberální společnost, masarykovská filosofie, katolicismus, socialismus, moderní umění) mohou být vnímány v měnících se kontextech jako oponenti nebo naopak jako spojenci. Jediné, co zůstává neměnné, je právě ona „dvojitá identita“, typická pro každé názorově definované milieu v moderní společnosti.

Patrně nejpodnětější aspektem této dialektiky pro příští zkoumání a reflexe je zjištění, že ona „dvojitá identita“, konkrétně teologická ortodoxie ve spojení s demokratickým politickým angažmá (Hromádka) či literárněhistorická práce, jejímž pozadím je takováto teologická ortodoxie (Čapek), neznamená „cestu zpět do ghetta“, nýbrž naopak – umožňuje takto „dvojjediným“ autorům zaujmout na celospolečenské scéně svébytné, výrazné místo.

**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 Filosofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–08 pobýval na Fulbrightově badatelském pro-

gramu na Boston College v USA. Spoluzaložil revui *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. Vydal monografie *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (Praha 1998), *Órigenés z Alexandrie* (Praha 2001), *Řecké nebe nad námi aneb antický košík* (Praha 2006), edice Karel VI. Schwarzenberg: *Torzo díla* (Praha 2007) a další knihy původní či překladové. Spolupracuje jako autor a moderátor s Českou televizí a Českým rozhlasem. Další informace na [www.mcputna.cz](http://www.mcputna.cz).

## Použité prameny a literatura

- Bartoš, František Michálek. 1934. *Lipany*. Praha: Svaz národního osvobození.
- Bartoš, František Michálek. 1935. *O Husa a o Husovi*. Praha: Svaz národního osvobození.
- Bartoš, František Michálek. 1949. *Světcí a kacíři*. Praha: Husova čs. evangelická fakulta bohoslovecká.
- Bartoš, František Michálek. 1970. *Vzpomínky husitského pracovníka*. Praha: Kalich.
- Clark, Christopher – Kaiser, Wolfram (eds). 2003. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Čapek, Jan Blahoslav. 1928-29. „Umění a protestantism, zvláště český.“ *Křesťanská revue*, 2, 1928–29: 235
- Čapek, Jan Blahoslav. 1930. „Nábožensko v Masarykově pojetí literatury.“ *Křesťanská revue* 3, 1930: 183–188.
- Čapek, Jan Blahoslav. 1933. *Československá literatura toleranční*. Praha: Čin.
- Čapek, Jan Blahoslav. 1940. *Z kulturních dějin českých XVII. a XVIII. století*. Praha: Pokrok.
- Čapek, Jan Blahoslav. 1948. *Záření ducha a slova*. Praha: J. R. Vilímek.
- Čechura, Jaroslav – Čechurová, Jana (eds.). 1999. *Korespondence Josefa Pekaře a Kamila Krofty*. Praha: Karolinum.
- Dobeš, Jan. 2006. „J. L. Hromádka – hlas pravého nebo falešného proroka?“ Pp. 462-475 in Pavel Marek – Jiří Hanuš (eds.): *Osobnost v církvi a politice. Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*. Brno: CDK.
- Floss, Karel. 2004. „Emanuel Rádl a český tomismus.“ Pp. 479-485 in Tomáš Hermann – Anton Markoš (eds.): *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha: OIKOYMENH.
- Funda, Otakar Aleš. 1993. „Náboženství pro moderního člověka.“ Pp. 60-66 in Jiří Gabriel – Jiří Svoboda (eds.): *Náboženství v českém myšlení – první polovina 20. století*. Brno: Ústav etiky a religionistiky FF MU a AV ČR.
- Gabriel, Peter. 1992. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg: Herder.
- Havránek, Jan. 2004. „Akademická mládež mezi křesťanstvím a ateismem a Rádlova profesura na univerzitě.“ Pp. 523-529 in Tomáš Hermann – Anton Markoš (eds.): *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha: OIKOYMENH.
- Hladký, B. 1932. „O protestantském umění, Broučcích, Švejkovi a jiných věcech.“ *Křesťanská revue* 5, 1932: 136-142.

- Hrdlička, Jaroslav. 2005. *František M. Bartoš a Paul de Vooght*. Pp. 323-330 in Jiří Malíř – Pavel Marek (eds.): *Andros probabilis. Sborník přátel a spolupracovníků prof. Miloše Trapla k jeho 70. narozeninám*. Olomouc – Brno: Katedra historie FF UP – Maticе moravská.
- Hrdlička, Jaroslav. 2006. „Cesta Františka M. Bartoše k vydání Husitské revoluce.“ Pp. 29-48 in Jaroslav Hrdlička – J. B. Lášek (eds.): *My Jan bratr Žižka*. Brno: L. Marek.
- Hromádka, Josef Lukl. 1922. *Křesťanství a vědecké myšlení*. Valašské Meziříčí: Českobratrské tiskové a nakladatelské družstvo.
- Hromádka, Josef Lukl. 1925. *Katolicism a boj o křesťanství*. Praha: Bursík a Kohout.
- Hromádka, Josef Lukl. 1928-29. „Umění v katolictví a protestantismu.“ *Křesťanská revue* 2, 1928–29: 21-25.
- Hromádka, Josef Lukl. 1931. „Český protestantismus a literární tvorba.“ *Křesťanská revue* 4, 1931: 148–149.
- Hromádka, Josef Lukl. 1937. „Náš program se nemění.“ *Křesťanská revue* 10, 1937: 3.
- Kohák, Erazim. 2004. „Filosofie jako program a útěcha.“ Pp. 226-236 in Tomáš Hermann – Anton Markoš (eds.): *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha: OIKOYMENH.
- Kozák, Jan Blahoslav. 1924. *Esej o vědě a víře. Příspěvek k problému náboženskému*, Praha: Okna.
- Kraus, Arnošt. 1924. *Husitství v literatuře zejména německé III. Husitství v literatuře devatenáctého století*. Praha: ČAVU.
- Kutnar, František – Marek, Jaroslav. 1997. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepísectví*. Praha: NLN.
- Laichter, Josef. 1934. „Stanovisko Ch. G. Masarykové ke krásné literatuře.“ *Křesťanská revue* 7, 1934: 37-41 a 85–89.
- Linhart, František. 1925–26. „J. L. Hromádka, Katolictví a boj o křesťanství.“ *Kalich* 10, 1925–26: 23–30.
- Linhart, František. 1930. *Masaryk a náboženství*. Praha: Kostnické jiskry.
- Linhart, František. 1947. *Dialektický materialismus a křesťanství*. Tábor: Akademický klub.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby*. Ústí nad Labem: Albis International.
- Osinski, Jutta. 1993. *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn: F. Schöningh.
- Peroutka, Ferdinand. 2003. *Budování státu I–II*. Praha: Academia.
- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 1999. *My poslední křesťané*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2003. *Jaroslav Durych*. Praha: Torst.
- Rádl, Emanuel. 1921. *Náboženství a politika*. Praha: J. Vetešník.
- Rádl, Emanuel. 1930. „Literární kritika v křesťanském listě.“ *Křesťanská revue* 3, 1930: 234-237.
- Rádl, Emanuel. 1938. „Proti antimarxismu.“ *Křesťanská revue* 11, 1938: 266-270.

- Rádl, Emanuel. 1946. *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin.
- Red. 1927–28. „Úvodem.“ *Křesťanská revue* 1, 1927–28: 1-2.
- Sparr, Arnold. 1990. *To Promote, Defend, and Redeem. The Catholic Literary Revival and the Cultural Transformation of American Catholicism 1920–1960*. New York: Greenwood Press.
- Svoboda, Jiří. 1993. „Křesťanská revue mezi dvěma válkami.“ Pp. 33-39 in Jiří Gabriel – Jiří Svoboda (eds.): *Náboženství v českém myšlení – první polovina 20. století*. Brno: Ústav etiky a religionistiky FF MU a AV ČR.
- Šimsa, Jaroslav. 1938. „Křesťanský antimarxismus.“ *Křesťanská revue* 11, 1938: 131–132.
- Šťastný, Radko. 2005. „Samuel Verner (Jozef Tkadlec) 1897–1976.“ Pp. 334-340 in Tomáš Kubíček – Jan Wiendl (eds.): *Víra a výraz. Sborník z konference „...bývalo u mne zotvíráno...“*. Východiska a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století. Brno: Host.
- Štěpán, Jan (ed.). 2004. *Jan Blahoslav Čapek. Jubilejní sborník 1903–2003*. Brno: L. Marek.
- Verner, Samuel. 1934. „Rádl a literatura.“ *Křesťanská revue* 7, 1934: 227-234.
- Vokoun, Jaroslav. 1990. „Hromádkův boj o křesťanství. Hromádka a evangelická katolicita.“ Pp. 24-35 in *Nepřeslechnutelná výzva. Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce J. L. Hromádky 1889–1969*. Praha: OIKOYMENH.