

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Diplomová práce

DIALOG KATOLICKÉ TEOLOGIE S MARXISMEM

A

J. L. RUIZ DE LA PEÑA

Autor práce: Ing. Filip Malý

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Kolářová, Dr. theol.

Studijní program: Teologie (navazující magisterský kombinovaný)

2024

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích dne _____ Filip Malý _____

Poděkování

Děkuji Mgr. Lucii Kolářové, Dr. theol., za intenzivní a laskavé vedení práce, zejména za kritické připomínky od počáteční formulace záměru až po finální text. Dále děkuji prof. PhDr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D., za veškeré knižní dary a tipy, za podnětný seminář k marxistickému myšlení, jakož i řadu dalších jím vedených seminářů, které byly zdrojem inspirace a školou dialogu. Doc. ThDr. Rudolfu Svobodovi, Th.D., děkuji za upozornění na článek „Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka“. Knihovně J. P. Ondoka děkuji za obstarání kvalifikačních prací o J. L. Ruizi de la Peña ze španělských univerzit. Mgr. Jaroslavu Poláčkovi děkuji za zprostředkování některých článků.

Věnování

Se vzpomínkou na svou babičku Růženu Alešovou (1926–2001), která celý život aktivně pomáhala druhým lidem a zároveň byla přesvědčenou řadovou komunistkou a ateistkou a jejíž motivace a postoje jsem mohl díky přípravě diplomové práce alespoň částečně pochopit a docenit, jakkoliv jsme spolu nemohli souhlasit.

Obsah

Úvod.....	8
1. Marxismus	12
1.1 Marxovi doboví souputníci	12
1.2 Základní prvky Marxova myšlení	14
1.3 Ortodoxie a revizionismus	18
1.4 Humanistický marxismus.....	20
2. Vztah římskokatolické církve k marxismu	22
2.1 Různost vztahů a mnohost rovin dialogu	22
2.2 Stanoviska magisteria k marxismu	25
2.2.1 Prvotní reakce v 19. stol.	25
2.2.2 Antikomunistické dokumenty.....	29
2.2.3 Sociální nauka církve.....	30
2.2.4 Postupné rozlišení filozofie a historických hnutí.....	32
2.3 Církevní praxe.....	33
2.3.1 Křesťan se zbraní v ruce	33
2.3.2 Pakt z katakomb.....	35
2.3.3 Preferenční volba pro chudé	36
2.3.4 Setkávání marxistů a křesťanů.....	38
2.3.5 Křesťané za socialismus	39
2.4 Teologická reflexe	41
2.4.1 Chudí jako locus theologicus.....	41
2.4.2 Smysl dějinné praxe.....	44
2.4.2.1 Duch doby: vědomí dynamiky a krize.....	44
2.4.2.2 Teologie naděje	46
2.4.2.3 Teologie osvobození.....	48
2.4.3 Lidská přirozenost	50
2.4.3.1 Otevřenost lidské přirozenosti.....	50

2.4.3.2	Sociální dimenze člověka: struktury hříchu a třídní boj	52
2.4.4	Zákonitost vývoje a kumulativnost pokroku	54
3.	Juan Luis Ruiz de la Peña	57
3.1	Kontext: Španělsko 70. let 20. století	57
3.2	Životopis	60
3.3	Místo ve španělské teologii.....	62
3.4	Styl a obsahové zaměření teologie Ruize de la Peña.....	64
3.5	Kritické ohlasy	67
4.	Kniha „Smrt a humanistický marxismus“	70
4.1	Přehled textů Ruize de la Peña o marxismu.....	70
4.2	Shrnutí obsahu knihy	72
4.3	Zdůvodnění zvoleného přístupu.....	80
4.4	Ohlasy	81
	Závěr	85
	Příloha.....	89
	Exkurz: Adam Schaff „Marxismus a lidský jedinec“	89
	Seznam použitých zdrojů.....	93
	Publikace J. L. Ruize de la Peña	93
	Monografie, odborné články a kapitoly v knihách	93
	Vysokoškolské kvalifikační práce	100
	Církevní dokumenty	101
	Internetové a ostatní zdroje.....	103
	Seznam zkratk	105
	Abstrakt.....	107
	Abstract.....	108

Úvod

Téma

Juan Luis Ruiz de la Peña Solar (1937–1996) patří za jednoho z nejvýznamnějších španělských římskokatolických teologů své generace. Jeho publikace patří k povinné literatuře kurzů teologie stvoření, fundamentální i speciální teologické antropologie a eschatologie. Mezi významné oblasti jeho zájmu se řadí i dialog s marxismem.¹

Marxismu věnoval řadu textů, z nichž vybočuje kniha „Smrt a humanistický marxismus: teologický pohled“ kvůli překvapivému cíli seznámit intelektuální elity španělských marxistických politických stran s humanistickým marxismem, ve Španělsku dle názoru Ruize de la Peña tenkrát *de facto* neznámým.²

Publikaci je věnováno několik teologických analýz³, které se ale nezabývají důvody, proč je dedikována komunistům a socialistům. Přičemž jde o dvojí proč: 1. proč téma zajímá Ruize de la Peña a 2. proč se obrací na španělské marxistické strany.

Pro české prostředí může být téma zajímavé z hlediska negativní zkušenosti s komunistickým režimem a z ní plynoucího nepříznivého hodnocení marxismu křesťany. Proč se tedy křesťanům v jiných historických a politických konstelacích marxismus jevil jako relevantní a podnětný partner dialogu a jak se postoje k němu proměňovaly?

Cíle

Chceme zjistit, proč Ruiz de la Peña usiloval o dialog s marxisty, proč zvolil uvedenou formu a kde spatřoval styčné body pro společný rozhovor. Bude nás zajímat, jak byl tento pokus hodnocen a jaké byly jeho výsledky.

Neméně významným cílem práce je zasazení této snahy do širšího rámce postojů římskokatolické církve k marxismu a jeho proměn. Půjde o zmapování a popis

¹ Srov. Ruiz de la Peña, Juan Luis. In: Vivir Asturias [online]. 1996 [cit. 03. 09. 2022]. Dostupné z: <http://www.vivirasturias.com/asturias/vegadeo/ruiz-de-la-pe%C3%B1a-juan-luis/es>

² Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígame, 1978, s. 14.

³ Srov. např. ELIZONDO, Felisa. La muerte en la teología de J. L. Ruiz de la Peña. *Revista Española de Teología*. 1997, roč. 57, č. 1–3, s. 381–5.; CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología teológica en Juan Luis Ruiz de la Peña*. Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya, 2002, s. 342–363.

mnohovrstevnatého dialogického procesu, který se zdaleka neomezil na jednorázové věroučné zhodnocení marxistických premis a jejich historických realizací z pozice magisteria.

Postup

Nejprve bude třeba seznámit se s okolnostmi vzniku marxismu, jeho východisky, pojmy a hlavními proudy. To nám umožní pochopit křesťanské reakce na marxistické koncepty a návrhy. Dále bude zapotřebí popsat proměny vztahu církve ke světu a marxismu v průběhu 19. a 20. stol. Je nutno sledovat nejen naukovou rovinu, ale i bohaté předivo interakcí mezi světem, křesťanstvím obecně, římskokatolickou církví coby institucí, teology i věřícími. Třetím rámcem jsou dějiny Španělska 20. stol., které tvoří blízký kontext života a tvorby Ruize de la Peña. Na tomto pozadí proběhne zhodnocení zvoleného díla.

Jelikož jde o dialog teologa s marxismem, volíme optiku „křesťanství reaguje na marxismus“. Nabízí se i jiné postupy. Bylo by možno pojednat křesťanské inspirace v marxismu nebo marxismus traktovat jako pokračovatele křesťanství (tak pojal české dějiny J. Malejovský⁴), jiní hovoří o ekvivalentním významu obou směrů.⁵

Mapujeme především vstřícný pohyb v rámci křesťanství, tím nechceme zamlčet kritiku. Negativní postoj katolictví k marxismu považujeme za obecnou výchozí pozici, jak z hlediska časového, tak z hlediska současné životní zkušenosti českých křesťanů. Sledování postupného přibližování a snahy o vzájemné pochopení odpovídají podle našeho názoru jak pohybu v rámci posledních dvou století, tak i dráze, kterou při seznámení s marxismem procházíme nyní, pokud se tématu začínáme věnovat.

Struktura

Kap. 1 je věnována vzniku a vývoji marxismu a jeho základním konceptům. Díky tomu budeme moci zařadit humanistické marxisty, kterým se Ruiz de la Peña věnuje. V příloze připojujeme exkurz o A. Schaffovi, aby bylo možno hlouběji pochopit humanistický marxismus.

⁴ Srov. HAJÍČEK, Jakub. Vrata Národního památníku na Vítkově – učebnice československých dějin? *Marginalia historica*. 2016, č. 2.

⁵ Srov. LANDA, Ivan a Jan MERVART. Proměny marxisticko-křesťanského dialogu. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 11.

Kap. 2 se soustředí na širší kontext, ze kterého Ruiz de la Peña promlouvá. Ve středu našeho zájmu bude postoj římskokatolické církve k marxismu. Kapitola se věnuje 1. magisteriu, 2. praxi křesťanského společenství (s důrazem na perspektivní rozměr *sensus fidelium*) a 3. teologii. Analýza postoje magisteria je předřazena, protože výraznější reakce přišly nejdříve z této strany. Teologie je sice pojednána naposledy, její reflexe ale samozřejmě předcházela a provázela magisteriální výroky i praxi. Setkání s marxismem nebylo konfesně specifické, proto je věnován prostor i nekatolickým teologům. Kapitola je vůči ostatním nadproporčně rozsáhlá, což odpovídá šíři a bohatosti reakcí na marxismus v křesťanství.

Kap. 3 se věnuje situaci ve Španělsku, na kterou Ruiz de la Peña reaguje. Dále se seznámíme s jeho životem, dílem a charakteristikami myšlení, a také s kritickými ohlasy na jeho texty.

V kap. 4 využijeme takto vypracovaný trojí kontext pro analýzu zvolené knihy a v závěru k následnému zodpovězení otázek formulovaných v úvodu.

Zdroje

Vycházíme ze standardních manuálů církevních dějin (Franzen, Jedin, Aldea-Cárdenas) a přehledů dějin teologického myšlení (Gibellini, Mondin, Dussel, Anzenbacher). Východiskem pro zpracování tématu marxismu byla standardní Kořakowského trilogie doplněná o další přehledy (Walker-Gray, Bocheński) a slovníky (Gorman, Scruton). Pro zmapování vývoje postojů římskokatolické církve byly použity jednak církevní dokumenty, jednak studie k dílčím etapám a směrům (Sandoni, O'Malley, Kern, Skalický, Dussel).

Obecné dějiny Španělska byly studovány ze dvou přehledů patřících k odlišným historiografickým školám (Ubieto Arteta, Gil-Casanova). Podrobněji jsme se zaměřili na dějiny komunismu, socialismu a křesťanské levice ve Španělsku (Molinero-Ysás, Díaz-Salazar, Fiero Bardaji-Mate Ruperezer). Východiskem pro sestavení biografie Ruize de la Peña byl vzpomínkový sborník (González de Cardenal-Fernández Sangrador), nekrology (Díaz, Gesteira Garza) a dílčí studie (např. Saranyana).

Dílčí témata byla rozpracována na základě studií a vysokoškolských kvalifikačních prací o Ruizi de la Peña.

Pro získání hlubšího vhledu byla formou sond prostudována i literatura primární. Ke kap. 1 Schaff, pro kap. 2 řada církevních dokumentů, Teilhard či Moltmann a pro kap. 3 a 4 zejména Ruiz de la Peña.

Terminologická poznámka

V práci jsou některé termíny používány *promiscuae*. První skupinou je „křesťanství, církev, katolický a římskokatolický“. Práce je věnována vztahu římskokatolické církve a marxismu, ale neomezujeme se pouze na ni, protože zejména ve 20. stol. docházelo k intenzivnímu vzájemnému ovlivňování v rámci ekumeny. Proto někdy mluvíme o křesťanství ve smyslu společných rysů, jindy o specifikách římského katolicismu. Význam je patrný z kontextu.

V diskusi o alternativních modelech společnosti existovalo od 19. stol. několik příbuzných, socialismus, komunismus, anarchismus atd. Pro socialismy byl charakteristický důraz na rovnost příležitostí zajištěnou státním přerozdělováním. Marxisté tak označovali přechod mezi kapitalismem a komunismem. Komunismus je označením rovnostářské společnosti, ve které se vlastnictví omezuje na předměty spotřeby a rozděluje dle osobních potřeb. Marxismem se myslí přístupy odvolávajících se na Marxe. V dokumentech magisteria, vědeckých pojednáních či běžné mluvě se ale pojmy někdy užívají bez rozlišení. Např. *Rerum novarum* se vyjadřuje k socialismu, nicméně tou dobou již „Marx dosáhl mezi socialisty de facto hegemonie“⁶. Woronowicz⁷ užívá všechny termíny synonymně ve smyslu reálného socialismu. Tyto terminologické neostrosti se nesnažíme napravovat, je ale třeba mít je na paměti.

⁶ JANZ, Denis R. *World Christianity...*, s. 17. Tento a všechny další cizojazyčné citované texty přeložil – pokud není uvedeno jinak – autor práce.

⁷ Srov. WORONOWICZ, Ulrich. *Sozialismus als Heilslehre*. Bergisch Gladbach: Editions La Colombe, 1999.

1. Marxismus

1.1 Marxovi doboví souputníci

Centrálním tématem sociálního myšlení 1. pol. 19. stol. bylo osvobození člověka-dělníka od otroctví, do nějž díky transformaci společnosti a práce v rámci průmyslové revoluce upadl. „Jak vytvořit optimální podmínky pro lidské štěstí; jak proměnit lidskou existenci v takovou, která by odpovídala ideálu člověka, jeho ‚esenci‘? (...) [Jak] proměnit tento nelidský svět.“⁸ Odpovědi byly různorodé myšlenkové směry, které jsou dobovými souputníky, oponenty a partnery v dialogu.

K. Marx (1818–1883)⁹ patřil do skupiny hnutí socialistů, komunistů a anarchistů, pro něž byla cílovým stavem určitá forma beztrždní společnosti, ale lišili se v představě o způsobu dosažení a její finální podobě.

Zakladatelem teoretického socialismu byl C. H. de Saint-Simon (1760–1825). Kořenem sociálních problémů a krizí je podle něj konkurence a dědické právo, které některé obdarovává nezaslouženými výhodami. Společnost má být centralizovaně řízena moudrými lidmi. Podle Saint-Simona lze žádoucího stavu dosáhnout organicky, postupnými reformami na základě společenského konsenzu. Jeho vize není ateistická, nicméně jako J. S. Mill ve svém utilitarismu (jenž se Saint-Simonem inspiroval) se zaměřuje na řešení pozemských problémů. Křesťanem je především v tom smyslu, že se snaží podle evangelijních principů uspořádat společnost.¹⁰ Význam Saint-Simonova socialismu je spatřován mj. v tom, že při hledání cest společenské obrody nehledí zpět jako tehdy spíše restauračně laděný katolicismus, nýbrž „připravuje cestu pro nastolení zákona lásky, eschatologického věku“¹¹.

Ch. Fourier (1771–1837) navrhuje radikální přeuspořádání společnosti, aby lépe odpovídala lidské přirozenosti. Analýzou dochází k tomu, že existuje osm set deset osobnostních profilů. Společnost má být tvořena jednotkami, ve kterých má být zastoupena co největší škála charakterových typů. Počítá s úplným zrušením instituce rodiny a nastolením

⁸ SCHAFF, Adam. *Marxismo e individuo humano*. México, D. F.: Grijalbo, 1967, s. 16.

⁹ Životopis srov. GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Marxism*. Westport: Greenwood Press, 1986, s. 223 nn.

¹⁰ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 1: The Founders*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 188 nn.

¹¹ AUDI, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Ediciones Akal, 2004, s. 862.

rovnosti. Všichni budou nadáni základním příjmem. Na cokoliv, co jednotlivec získá nad to v rámci zdravé soutěže, nebude proto pohlíženo se závistí. Vláda bude demokratická a bude se zabývat jen ekonomickými záležitostmi. Všechny typy společnosti před dosažením finálního stavu – divoškou, patriarchální, barbarskou a civilizovanou – považuje za vnitřně rozporné. Tento rozpor má být odstraněn pomocí vědy.¹² Cestou k eschatologické plnosti je vědecké přizpůsobení společenského uspořádání neměnné lidské přirozenosti.¹³

P. J. Proudhon (1809–1865) byl velmi blízký Marxovi, protože považoval stav konkurence, nerovnosti a vykořisťování za nekompatibilní s lidskou přirozeností. Na rozdíl od Marxe nepočítal s nevyhnutelností dialektického dějinného pohybu, pokrok považoval za možnost, kterou si musí lidé vydobýt. Od Marxe se lišil i v tom, že nepovažoval komunismus za optimální zřízení. Obával se, že povede k potlačení důstojnosti člověka a rodiny a k úpadku do všeobecné chudoby, průměrnosti a bezmezného státního násilí.¹⁴ Proto navrhoval drobnější kolektivní vlastnictví po způsobu družstev a decentralizaci výroby. Stát má být volným sdružením lokálních komunit.¹⁵ Optimální syntézou komunismu a vlastnického práva, které se zdají být protichůdné, je pro něj anarchismus.¹⁶

Anarchista M. Bakunin (1814–1876) kladl důraz na absolutní svobodu člověka nejen proti státu a dalším institucím, ale např. i proti institucionalizované vědě. Odcizení člověka zmizí tehdy, až bude naprosto svobodný. A svoboda nastává jen tam, kde není co získat. Organizace společnosti shora, ať už politicky či vědecky, vede k tomu, že jedna skupina cítí možnost či nárok ovládat druhé. Eschatologická společnost nebude prosta solidarity, půjde ale o solidaritu zdola. Z tohoto důvodu Bakunin brojí i proti Marxově představě komunismu.¹⁷ S Marxem Bakunin sdílí představu o potřebě násilné revoluce a zrušení státu. Cestou k jeho ustavení není diktatura proletariátu, vlastní alternativu ovšem konkrétněji nenačrtl.¹⁸

¹² Srov. AUDI, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía...*, s. 434.

¹³ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism I...*, s. 200 nn.

¹⁴ Srov. SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, s. 566.

¹⁵ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism I...*, s. 204 nn.

¹⁶ Srov. SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 566.

¹⁷ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism I...*, s. 250.

¹⁸ Srov. SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 52.

1.2 Základní prvky Marxova myšlení

Marx do dobové diskuse zasáhl jak teoreticky, tak prakticky tvorbou či připomínkováním programových dokumentů (např. Komunistického manifestu z r. 1848) a svou politickou aktivitou (např. členstvím ve výboru První internacionály).

Jeho myšlení není možné shrnout do jednoznačného a vyčerpávajícího popisu. Pokusy o adekvátní interpretaci Marxe trvají dodnes. Příčinou různorodosti není pouze odlišnost dobových problémů, které se prizmatem Marxových teorií řeší, ale i nejednota v tom, co se v jeho myšlení považuje za primární a nosné. Hlediska se liší i podle světonázoru interpreta, resp. stanoviska, ke kterému reflexí dospěl.¹⁹ Marx nenabízí vždy jasnou a stabilní terminologii a samo vysvětlení zdrojů diferencí je hermeneutickým problémem, který rozděluje např. ortodoxní marxisty a revizionisty. S vědomím této nesnáze se pokusíme představit Marxův obraz světa.

Marx je primárně sociologem, ekonomem a filozofem dějin. Humanističtí marxisté zdůrazňují, že v centru jeho pozornosti stojí člověk jako jedinec, především příslušník dělnické třídy první poloviny 19. stol., jenž je v masovém měřítku obětí pauperizace vyvolané sociálními změnami způsobenými průmyslovou revolucí a liberálním kapitalismem. Dělnické rodiny žijí a živobytí si obstarávají v nelidských podmínkách, vykořeněné a ponechané napospas trhu práce jako anonymní pracovní síla. Marx hledá důvody a optimální cestu z tohoto stavu.²⁰

Základním rámcem Marxova výkladu je historický materialismus. Určujícím faktorem dějinného pohybu jsou materiální podmínky společnosti. Člověk usiluje o zabezpečení své biologické existence tváří v tvář přírodě. Prostředkem k tomu je práce. Prací jednak dobývá z přírody obživu, jednak produkuje výrobní prostředky, technologii. Ortodoxní marxismus hovoří o třech výrobních silách: práce (člověk), pracovní předmět (příroda) a pracovní prostředek (technologie). Stav technologie determinuje povahu výrobních vztahů, tj. organizaci

¹⁹ Příkladem je J. Jaurès (1859–1914), který marxismus uchopil z pozic panteismu nikoliv jako „teorii sociálního vývoje a nic jiného; [pro něj] byl vášnivým morálním apelem, novým a dokonalejším vyjádřením věčné lidské žití po spravedlnosti, jednotě a bratrské lásce.“ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2: The Golden Age*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 116. Socialismus je pro něj nositelem nejvznešenějších lidských hodnot a nástrojem pro dosažení finální harmonické jednoty světa, tedy primárně soteriologií, nikoliv však v podobě „násilného historického zlomu, ale postupným zlepšováním v každé oblasti, zvláště politických a právních institucí.“ *Ibid.*, s. 139.

²⁰ Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism, an American Christian perspective* [online]. Maryknoll: Orbis Books, 1980, s. 35. Dostupné z: <http://archive.org/details/marxismamericanc0000mcgo> nn.

výroby, formy vlastnictví a z nich odvozené uspořádání společnosti. Výrobní síly a výrobní vztahy tvoří tzv. základnu, všeurčující fundament společnosti. Marxova koncepce je dialektická (hegelovská). Každý stav společnosti v sobě nese rozpor, který je hybatelem jejích proměn, jež ve svém souhrnu představují vzestupný pohyb, pokrok (v osvícenském smyslu). Každý dějinný okamžik je tezí, ke které se nutně rodí antiteze. Teze a antiteze se usmiřují v rámci syntézy, ve které se oba protiklady neutralizují a generují nový stav, který přejímá to dobré z předchozích fází.²¹

Dějiny začínají vydělením člověka z živočišné říše prostřednictvím práce, díky níž si nejen bezprostředně obstarává obživu, ale rovněž vyrábí pracovní nástroje. Společenství prvních lidí používajících primitivní nástroje dává vznik prvobytně pospolné společnosti²² tvořené malými stacionárními skupinkami pokrevních příbuzných, ve kterých se materiální hodnoty rozdělují rovným dílem.²³ Zdokonalování výrobních nástrojů má za následek zvyšující se dělbu práce, nástroje se stávají soukromým vlastnictvím rodin a prvotní rovnostářské kolektivy se rozpadají. Dochází k rozdělení na pracovní sílu a vlastníky výrobních nástrojů, vznikají třídy. Dělení společnosti na třídy a historický vývoj traktovaný na sociální rovině jako důsledek třídního antagonismu je dalším z klíčových pojmů Marxovy teorie.²⁴

Rozdělení na vlastníky a pracující vede ke vzniku otrokářské společnosti. Hodnotou otroka je jeho práce. Jak jsme řekli výše, každá fáze vývoje s sebou přináší kvalitu, která bude zachována v následné syntéze. V případě otrokářské společnosti jí je vyvázání části lidí z manuální práce a tím nastartovaný rozvoj kultury. Další fází vývoje je feudální společnost, která prochází stádiu kooperace jednotlivých řemeslníků, manufakturní a konečně i strojové

²¹ Srov. Základy marxisticko-leninské filosofie: učeb. text pro posluchače stranického vzdělávání. Praha: Svoboda, 1975, s. 145 nn.

²² Cílem práce není polemika s faktickou správností Marxových tvrzení. Pro ilustraci upozorňujeme, že např. existence prvobytně pospolné společnosti se nemá za obecně prokázanou. Srov. KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. New York: Routledge, 1988, s. 6. Jiným příkladem je otroctví, které je dnes traktováno diferencovaněji. Např. v pozdním období římské říše neměla otrokářská práce v zemědělství výlučný charakter popisovaný marxistickou historiografií a byla navíc masivně kombinována s prací *de iure* svobodných chudých občanů, takže nelze o otrokářství mluvit jako o síle primárně určující historický pohyb. Srov. CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire: AD 284–430*. London: Fontana Press, 1993, s. 118. Obvyklý obraz otroctví je spíše stereotypem. V pozdní antice „začíná významná část otroků zastávat místa dohlížitelů či administrátorů ve službách bohatých a mocných pánů... Někteří z otroků kumulují významně více moci, bohatství, odpovědnosti a prestiže než většina svobodných obyvatel impéria.“ PERICÁS, Esther Miquel. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2007, s. 118 n.

²³ Srov. *Základy...*, s. 153.

²⁴ Srov. MILLER, Richard W. Social and political theory: Class, state, revolution. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 57 nn.

výroby.²⁵ Strojová výroba potřebuje významný objem prvotního kapitálu, který se tvoří ožebračením rolníků a řemeslníků. Vzniká kapitalistická společnost tvořená primárně kapitalisty a dělníky. Životní podmínky dělníků jsou velmi ubohé, a proto jsou srovnáváni s otroky s tím rozdílem, že dělník prodává práci zdánlivě svobodně na volném trhu. Kapitalismus je životní realita Marxe a jeho současníků, proto se mu věnuje nejpodrobněji.²⁶

Zdrojem bídy dělníků je, že prodávají pracovní sílu, svůj čas za nejnižší možnou cenu, za mzdu, která umožní jen prosté přežití. Při práci využívají kapitál (nástroje, stroje a další výrobní prostředky), které patří kapitalistům. Díky technologii vyprodukuje dělník víc, než činí jeho mzda a opotřebení výrobního prostředku, vytváří tzv. nadhodnotu. Nadhodnota připadá kapitalistovi a umožňuje mu nakupovat další výrobní prostředky. Vlivem úspor z rozsahu dochází ke koncentraci výroby do rukou stále omezenější skupiny kapitalistů na úkor malých a středních podnikatelů. Konkurence působí, že klesá mezní zisk. Stále bezvýhodnější situace proletariátu zhoršovaná zostřováním konkurence směřuje k sociální explozi, revoluci, která nastolí komunismus, společnost bez soukromého vlastnictví výrobních prostředků.²⁷

Marxova koncepce je eschatologická. Na počátku stojí ideální svět prvobytně pospolné společnosti, jejíž rajský charakter zvýrazňuje Engelsovo označení *Urkommunismus*. Vývoj ústí opět do světa bez soukromého vlastnictví výrobních prostředků. Nejde ovšem jen o prostý návrat, znovuoobnovení ztraceného ráje, ale o dosažení eschatologické plnosti, jejíž součástí jsou výtobytky předchozích fází.

V Marxově soteriologii je klíčová role proletariátu. Díky ubohým podmínkám se v něm rodí uvědomění nepatřičnosti kapitalismu a nutnosti revoluce a překonání třídního rozdělení. Dramatický antagonismus proletariátu a kapitalistů není ale traktován morálně. Touha kapitalistů po ziscích „je nevyhnutelným efektem třídní situace člověka, který je nucen

²⁵ Srov. *Základy...*, s. 155.

²⁶ Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. 34 nn.

²⁷ Srov. MILLER, Richard W. *Social and political theory...*, s. 80 nn. Marx sám počítal pouze s tím, že koncentrace kapitálu bude mít za následek snižování mezního zisku, což ovšem samo o sobě nevede v nějaké specifikovatelné době ke zhroutilí kapitalismu. R. Luxemburová (1871–1919) se věnovala této otázce důkladněji. Konec kapitalismu podle ní nastane, jakmile se ustaví ve všech zemích světa. Země (kolonie), které dosud nebyly zapojeny do kapitalistické ekonomiky, jsou jediným zdrojem růstu kapitalismu (jediným trhem, který umožňuje růst míry akumulace kapitálu). Ve chvíli, kdy bude celý svět organizován kapitalisticky, dojde k jeho kolapsu, protože vlivem silné konkurence klesne mezní zisk na nulu. Luxemburová – na rozdíl od Marxe – dokázala „vypočítat“ okamžik, kdy nastane eschatologická budoucnost. Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 66 nn.

krvelačnou konkurencí k vykořisťování svých bližních až do nejvyšší možné míry“.²⁸ Proletariát vykoupí i kapitalisty z jejich bezvýhodně odcizené situace a i pro ně vydobyde dobro neodcizené existence. Jde tedy o jakousi formu apokatastaze, kdy i ti, kdo stáli na straně zla, budou mít užitek z jeho definitivního odstranění, a to jaksi i proti své vůli. Komunismus je absolutní věčností, bude „poslední společností, v níž již nebude existovat žádný impulz či potřeba dalšího vývoje.“²⁹

Pro komunismus je důležitý kapitalismem akcelerovaný vědecko-technický pokrok. Dosažená úroveň promění podle Marxe práci v *de facto* volnočasovou aktivitu a umožní maximální rozvinutí tvůrčího potenciálu člověka. Zanikne dělba práce, prvotní zlo, skrz které do světa vstoupilo odcizení. „Lidé se nebudou omezovat na určitý druh práce, ale postupně se budou zabývat vším možným, a tak dosáhnou úplného rozvoje své osobnosti.“³⁰

Proč většina lidí neprohlédne nevýhodnost stávajícího společenského uspořádání? Marx to vysvětluje existencí nadstavby, filozofie, náboženství, morálky, práva, státu, jednoduše duchovního světa, který je sice jen „epifenomémem výrobních podmínek“³¹, nicméně je nadán setrvačností, trvá i při změněných materiálních podmínkách. Myšlení a instituce jsou odrazem stavu materiálního vývoje, podle nějž se formují a který zdůvodňují a představují jako přirozený a neměnný, a to nevědomě ve prospěch vládnoucí třídy. Jako extrémní příklad představy o odcizujícím účinku nadstavby se uvádí Leninův příslib, že „v komunistické společnosti bude i kuchařka schopna řídit veřejné záležitosti“³².

Neuralgickým bodem Marxovy soteriologie je vztah lidského jednání a historické nutnosti. Sled společenských forem představuje jako daný. Lidé se ale zakoušejí jako svobodní, a tudíž není jednoduché takovou danost prokázat. Různé směry marxismu proto oscilují mezi zanedbáním jedince a zdůrazňováním jeho aktivní úlohy v dějinách. Thomas dokonce tvrdí, že koncepce historického materialismu nepochází od Marxe, ale až od Engelse: „Marxovy zákony vývoje kapitalismu (...) nebyly nikdy zamýšleny pro aplikaci mimo kapitalistický způsob výroby.“³³

²⁸ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism I...*, s. 146.

²⁹ *Ibid.*, s. 141.

³⁰ *Ibid.*, s. 159.

³¹ *Ibid.*, s. 158.

³² SCHAFF, Adam. *Marxismo...*, s. 261.

³³ THOMAS, Paul. Critical reception: Marx then and now. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 41.

Engels Marxův socioekonomický postulát o závislosti vývoje na materiálních podmínkách rozvinul do metafyzického dialektického materialismu. Hmota je věčná, zdrojem pohybu jsou její vnitřní zákony, které platí i pro myšlení a společnost, protože duchovní je jen modelem materiálního.³⁴ Přestože je v ortodoxním směru dialektický materialismus pojmán jako integrální součást marxismu a bývá předřazen výkladu historického materialismu³⁵, jedná se až o rozvedení Marxových myšlenek.

Viděli jsme, že v rámci Marxovi blízkých hnutí existovaly v zásadě dva modely dosažení kýženého budoucího stavu: 1. postupná reforma, nebo 2. revoluce. Zastánci postupných reforem vycházejí z toho, že existuje možnost víceméně konsensuálního převedení současné společnosti do optimálního stavu. Přívrženci revolučního řešení vycházejí z potřeby radikální změny, která přinese nový řád, ve kterém se vytvoří optimální podmínky pro rozvoj lidské osobnosti do plnosti. Společnost je nereformovatelná, je třeba revoluce. Těmto dvěma přístupům určitým způsobem odpovídají i dva hlavní směry rozvíjení Marxových myšlenek v hnutích a politických stranách, které se na něj odvolávají: 1. revizionismus a 2. ortodoxní marxismus.

1.3 Ortodoxie a revizionismus

Pojem ortodoxní marxismus, který se stal synonymem pro ideologie vládnoucí ve 20. stol. ve východní Evropě, pochází od K. Kautskyho (1854–1938). Ortodoxie se brání nemarxistickým myšlenkám, protože ji nemohou nijak obohatit, když jsou pouhými ideologiemi.³⁶ Kautsky klade vlivem darwinismu důraz na deterministickou povahu historie³⁷ a tvrdí, že revoluce není důsledkem chudoby, ale třídního antagonismu. Jakmile jsou výrobní vztahy ve společnosti zralé k revoluci, revoluce nastane. Nevysvětluje, jak tuto zralost rozpoznat, verifikuje se prakticky. Neúspěch Pařížské komuny prokázal, že přišla příliš brzo.³⁸ V tomto navazuje na Marxe, který předpokládal, že revoluce začne v průmyslově nejrozvinutějších zemích, nikoliv v Rusku. Přitom právě směr, který v něm zvítězil,

³⁴ Srov. BOCHENŃSKI, Józef Maria. *Marxismus-leninismus: věda nebo víra*. Brno: Velehrad, 1994, s. 98 nn.

³⁵ Srov. např. výkladový postup v *Základy...*

³⁶ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 31.

³⁷ Srov. SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 366.

³⁸ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 43 nn.

marxismus-leninismus, se stal synonymem ortodoxie. Thomas si všímá, jak používání pojmu „ortodoxie“ navíc způsobilo, že vytvářela mylný dojem monolitu.³⁹

Ruští myslitelé inspirovaní Marxem se již před V. I. Leninem (1870–1924) snažili tuto anomálii vysvětlit. N. K. Michajlovskij (1841–1904) se domníval, že dialektický postup směrem ke komunismu je nutný logicky, ale netýká se nutně každé země jednotlivě. Na otázku, zda „lidstvo musí pro dosažení spásy nejprve sestoupit do pekla kapitalismu“⁴⁰, odpovídá, že „neexistuje nutný důvod, proč by Rusko mělo jít ve šlépějích Západu“.⁴¹

Zdrojem leninismu byla Engelsova radikální interpretace Marxe a nikoliv Marxe samotného⁴², převzatá J. V. Plechanovem (1856–1918)⁴³, který se věnoval kritice revizionistických „bludů“.⁴⁴ Revoluce popřela mnohé Marxovy premisy: uskutečnila se v zaostalé zemi s téměř absentující dělnickou třídou. Nebyla plodem třídního uvědomění, ale dílem stranické elity, profesionálních revolucionářů. „Pro Lenina (...) byly všechny teoretické otázky zcela instrumentální, a to vzhledem k jedinému cíli, revoluci.“⁴⁵ Na nekonzistenci politického oportunismu s marxistickými východisky upozorňovali např. Kautsky či Luxemburgová.⁴⁶ Nebylo by účelné popisovat další vývoj v Sovětském svazu za vlády J. V. Stalina (1878–1953). Marxismus se stal synonymem absolutní zvěle a arbitrárnosti ve všech oblastech lidského života. Nicméně na této půdě se zrodí humanistický marxismus, který bude později předmětem našeho zájmu.

Principem revizionismu je uznání možnosti korigovat Marxe z pozic myšlenkových směrů, které přišly později, a také ve světle pozdějšího sociálního a ekonomického vývoje, který Marx nepředpokládal. Revizionismus je primárně spojen se jménem E. Bernsteina (1850–1932). Za revizionistu byl označen Kautskym, a to pejorativně.⁴⁷ Bernstein postupně tváří v tvář úspěchům různých dílčích reformních pokusů zejména v Británii nabytí přesvědčení, že „představa o jednorázovém a definitivním pádu kapitalismu je doktrinářská iluze a že socialisté mají vložit své naděje v postupné sociální reformy a socializaci, které budou výsledkem

³⁹ Srov. THOMAS, Paul. *Critical reception...*, s. 34.

⁴⁰ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 322.

⁴¹ *Ibid.*, s. 323.

⁴² K této charakteristice se vrátíme v kap. 4.

⁴³ Srov. KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 340.

⁴⁴ GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Marxism*, s. 265.

⁴⁵ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 383.

⁴⁶ Srov. GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. Westport: Greenwood Press, 1985, s. 203.

⁴⁷ Srov. SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 598.

demokratického tlaku“.⁴⁸ Marxovou zásluhou bylo poukázání na ústřední roli technologie a výrobních metod pro pochopení historických procesů, nicméně společnost nelze redukovat pouze na ně, historie není plně uchopitelná výlučně materialistickým prizmatem. Společnost je stále komplexnější, postupně vznikla např. třída inženýrů a manažerů a procentní podíl proletariátu v populaci klesá.⁴⁹

1.4 Humanistický marxismus

V 50. letech 20. stol. se v socialistických zemích objevují marxističtí intelektuálové, kteří se snaží reflektovat prožité revoluční násilí. V Polsku např. L. Kołakowski (1927–2009) a A. Schaff (1913–2006), ve Východním Německu E. Bloch (1885–1977), u nás M. Machovec (1925–2003) s V. Gardavským (1923–1975). Reflexe probíhala i u marxistů na Západě, za všechny jmenujme R. Garaudyho (1913–2012) a E. Morina (nar. 1921). Jednotliví představitelé se liší co do životních osudů, i v závěrech, ke kterým dospěli. Všichni se stali komunisty, ale dostali se do konfliktu s ortodoxií. Morin již v r. 1949, ostatní většinou po revolučním roce 1968.

Po smrti Stalina se komunistické režimy rozhodovaly, jakou cestou se vydat. Na jednu stranu se snažily udržet hegemonii socialismu, zároveň hledaly výkladový rámec, který by umožnil distancovat se od stalinské iracionální tyranie. Představitelé marxistického humanismu se na tomto procesu podíleli od konce 50. let a v první polovině let 60. Tyto ideály byly přetaveny do obnovných snah, které shrnoval Dubčekův slogan „socialismus s lidskou tváří“. Socialistické státy ale nakonec v 70. letech obrodné proudy potlačily, což se dotklo *de facto* všech humanistických marxistů.⁵⁰

Díky větší otevřenosti socialistických států v 60. letech, ale také díky následným četným emigracím představitelů humanistického marxismu byl Západ obohacen o reflexi excesů ortodoxie z marxistických pozic. Přítomnost alternativy k dehumanizující ortodoxii je důležitá pro dialog křesťanství s marxismem, jak jej budeme sledovat dále.

Z potlačení humanistického marxismu pro sebe jeho představitelé vyvodili různé závěry. Kołakowski sepsal trilogii o marxismu, jejíž tituly – 1. Zakladatelé, 2. Zlatý věk, 3. Rozpad –

⁴⁸ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2...*, s. 101.

⁴⁹ Srov. *ibid.*, s. 106.

⁵⁰ Viz biografická hesla v GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*.

naznačují jeho hodnocení. „Komunismus přestal být, obecně vzato, intelektuálním problémem, zůstává pouze věcí vládní síly a útlaku. (...) Nikdo mu již reálně nevěří, ani vládci, ani ovládaní a všichni jsou si tohoto faktu vědomi.“⁵¹ Druhým extrémem je Schaff, který až do smrti věřil v marxistické hodnoty a propagoval demokratický socialismus. Jeho nekrolog nese příznačný název „Zemřel malý Don Quijote socialismu“.⁵²

Pro bližší seznámení s humanistickým marxismem je v příloze připojen exkurz věnovaný Schaffovi. Nechceme jím přetěžovat hlavní text, zároveň bude ale podrobnější seznámení s humanistickým marxismem užitečné pro kap. 4.

⁵¹ KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 3: The Breakdown*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 466n.

⁵² DER STANDARD. Kleiner Don Quijote des Sozialismus tot. *Der Standard* [online]. 2006 [cit. 04. 02. 2023]. Dostupné z: <https://www.derstandard.at/story/2658998/kleiner-don-quiote-des-sozialismus-tot>

2. Vztah římskokatolické církve k marxismu⁵³

2.1 Různost vztahů a mnohost rovin dialogu

Pro každý aspekt církevního života je charakteristický styk se světem, a tedy i marxismem, v jiných bodech a při jiných příležitostech. A ze setkání vycházejí zpět do církevního prostředí impulzy, jejichž forma a dosah se liší podle role daného aktéra v církvi. Studium dílčích případů jsme došli k následující typologii:

Kritické vypořádání spočívá v komunikaci nesouhlasných stanovisek. Integrální součástí marxismu byla kritika náboženství. Ze strany křesťanů šlo naopak o námitky proti východiskům marxismu či o negativní hodnocení praktických opatření v politické, právní, ekonomické nebo sociální oblasti. Příkladem je *Rerum novarum* Lva XIII. (1891) obsahující

⁵³ I když budeme v práci odkazovat i na teology mimo římskokatolickou církev, zejména pokud významně ovlivnili římskokatolický diskurz jako např. J. Moltmann, není naším cílem zmapovat přístupy k marxismu v ekumenické perspektivě. Škála postojů vůči marxismu a příbuzným proudům je velmi pestrá. V prostředí německého protestantismu vzniká na přelomu 19. a 20. stol. hnutí náboženského socialismu (*religiöser Sozialismus*). Podle něj není sociální bída jen důsledkem odvrácení lidí od Boha, ale jde i o otázku uspořádání společnosti, která je řešitelná její transformací do socialismu. Jeho představiteli byli Christoph Blumhardt (1842–1919), Hermann Kutter (1863–1931), Leonhardt Ragaz (1868–1945), v další generaci Paul Tillich (1886–1965), Günther Dehn (1882–1970), Carl Mennicke (1887–1959), Eduard Heimann (1889–1967). Fischer zdůrazňuje vliv náboženského socialismu na představitele dialektické teologie vč. Bartha. Srov. FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002, s. 39 nn.

V Severní Americe neměl marxismus historicky zásadnější vliv, nicméně v 19. stol. i zde někteří teologové pochybují o slučitelnosti kapitalismu volného trhu s křesťanstvím, a to v rámci hnutí Sociálního evangelia (*Social Gospel*) pocházejícího z puritánsko-kalvinistického prostředí. Srov. JANZ, Denis R. *World Christianity and Marxism*. New York: Oxford University Press, 1998, s. 53. Extrémním případem byl episkopální biskup W. M. Brown (1855–1937), který se stal komunistou, poněvadž považoval marxismus a náboženství za identické reality: „Všechny nadpřirozené spásné zvěsti (*gospels*) jsou zjeveny třídními bohy (Ježíš, Jahve, Alláh, Buddha) v zájmu kapitalistické třídy. (...) Socialismus marxistického typu je zvěstováním (*gospel*) svobody, neboť beztřídní bůh, příroda, ji zjevuje v zájmu beztřídního světa.“ BROWN, William Montgomery. *Communism and Christianity*. Galion: Bradford Brown Educational Company, 1920, s. 189. Přírodou přitom rozumí evoluci popsanou Darwinem, která – podle něj – anuluje představy o fungování světa zastávané církví. Postoj amerického evangelikalismu k marxismu je paušálně hodnocen jako negativní. Noll upozorňuje, že tímto prizmatem se pohlíží i na evangelikály mimo okruh Západu, což není vždy oprávněné. Jako příklad uvádí brazilské evangelikály, kteří na politické scéně spolupracovali jak s levicí, tak s pravicí. Srov. NOLL, Mark A. *Protestantism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011, s. 138. Ekumenickou dimenzi má i v práci pojednávaná teologie osvobození. Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2013, s. 133.

Ruská pravoslavná církev odsoudila bolševismus ústy nově zvoleného patriarchy Tichona (1865–1925) v r. 1918. Janz konstatuje, že čistě z historického hlediska přineslo období Leninovy vlády pro ruské pravoslaví určité uvolnění, neboť byl narušen dosavadní cízarskopapismus a navíc Lenin osvobodil pravoslavné věřící od jejich vlastní hierarchie, která měla značně autokratické rysy. Janz se odvolává na Solženicyna, který vyzdvihuje uvolnění, které oslabení pravoslaví znamenalo např. pro starověrce. Jmenované kvazipozitivní efekty byly ovšem jen vedlejší a Stalinova éra je ukončila. Od konce 60. let 20. stol. se pak ustavila jakási symbióza mezi státem a hierarchií, kterou Janz charakterizuje jako servilní spolupráci. Srov. JANZ, Denis R. *World Christianity...*, s. 34–42. Nejen pro pravoslaví, ale i pro další denominace platí, že v socialistických státech až na výjimky nevznikaly koncepty plédující pro marxismus.

obecnější kritiku socialistických návrhů nebo encyklika *Divini Redemptoris* Pia XI. (1937) hodnotící i konkrétní historické realizace.

Inspirativní dialog vychází z pocitu afinity daného sdílenými tématy a hledáním pravdy. Typicky jde o doménu teoretiků (ideologů) a akademiků. Příkladem budiž série setkání křesťanů a marxistů organizovaná Paulus-Gesellschaft v 60. letech 20. stol.⁵⁴ nebo výměna mezi marxistou E. Blochem a evangelickým teologem J. Moltmannem. Na Blochův *Das Prinzip Hoffnung* (1959) reaguje Moltmann ve společné disputaci následované článkem „*Das Prinzip Hoffnung*“ und die „*Theologie der Hoffnung*“ (1963) a posléze knihou *Theologie der Hoffnung* (1964). Část křesťanů a marxistů se vydala v 60. letech 20. stol. cestou dialogu, jiní jej odmítli, protože porozumění považovali buď za nemožné (tak Bocheňski⁵⁵), či za vykoupené slevením z vlastních hodnot. Woronowicz mluví o ideovém nudismu (*ideologische Freikörperkultur*)⁵⁶.

Citlivost a opce pro chudé a utlačované jsou typické jak pro marxismus, tak pro křesťanství. Praktické nasazení pro ně je proto místem setkání a spolupráce lidí angažujících se v řešení sociálních problémů na politické rovině, v pomáhajících profesích, v charitních organizacích apod.

Solidarizace s chudými a utlačovanými vyžaduje na rozdíl od „pouhého“ nasazení přijetí nebo alespoň přiblížení se jejich údělu vědomým a svobodným rozhodnutím založeným na přesvědčení, že je nestačí analyzovat a rozumět jim, ale že je zapotřebí sdílet jejich životní podmínky, protože taková praxe podstatně a žádoucím způsobem proměňuje vlastní vidění světa. Příkladem mohou být hnutí kněží-dělníků, skromnost některých řeholních rodin nebo závazek biskupů v rámci Paktu z katakomb (1965) „žít způsobem běžným pro naše obyvatele z hlediska bydlení, stravy, způsobu dopravy...“⁵⁷

Absence dialogu: Církev a křesťané se ovšem nemusí cítit povoláni k dialogu o uspořádání společnosti. V takové situaci byla např. prvotní církev jednak z důvodu očekávání blízkého konce světa, jednak pro společenskou nevýznamnost, kvůli níž nebyla vlastní aktivita za

⁵⁴ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Zápasy o zítřek, aneb, Quo vadis Ecclesia*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 69.

⁵⁵ Srov. BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Marxismus-leninismus...*

⁵⁶ Srov. WORONOWICZ, Ulrich. *Sozialismus...*, s. 125.

⁵⁷ Pakt z katakomb č. 1, cit. dle PIKAZA, Xabier a José ANTUNES DA SILVA, eds. *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.

účelem proměny sociálně-ekonomických podmínek pro křesťany tématem. Oba momenty najdeme v různých denominacích i dnes.

Jiným důvodem může být snaha vytvořit v církevním společenství atmosféru přijetí. Garbiol tak charakterizuje ekleziologii apoštola Pavla, jehož cílem bylo budovat společenství ukazující na Boha. „Téměř všechny konflikty, které Pavel řeší ve svých listech (neřkuli všechny), jsou traktovány jako problémy soudržnosti.“⁵⁸ T. Rendtorff vidí církev jako instituci svobody: „Pro lidovou církev je příznačné, že nevytyčuje hranice, nerozlišuje mezi dobrými a špatnými křesťany, mezi těmi, kdo k ní patří a kdo nikoliv. Lidová církev chce proto být všudypřítomná, a to i s rizikem, že proto nebude neposkvrněná, nýbrž ohrožená, v některých případech i vinna.“⁵⁹

Někteří teologové nevidí styčné body mezi zjevením a politickou či ekonomickou teorií. Např. „Barth vylučuje *přímé* převádění pohledů křesťanské víry na sociálně-etické či politické maximy jednání, ale i *nepřímé* převádění, které někdy hrozí blížít se problematicky konkrétním návodům.“⁶⁰ To neznamená, že se křesťan nemá angažovat ve společnosti. Barth byl od r. 1915 sociálním demokratem, ale rozuměl vztahu těchto sfér v intencích učení o dvou vládách.⁶¹

Konzervativní reakce a obrana identity: Marxisté poukazují na případy, kdy byla církev proponentem odcházejícího světa, věřící upozorňují na zločiny režimů hlásících se k marxismu. Redukce protivníka, jakkoliv podložená, se někdy stává nástrojem pro upevnění identity a diskreditaci oponentů ve vlastním táboře. Inovační proudy bývají označovány za neomarxistické s implicitní referencí ke zkušenosti s komunismem. Tím se uzavírá možnost diferencovanějšího dialogu o návrzích a zamítavý postoj se vydává za projev pravé víry⁶². Obdobné jednání identifikuje Gomes v Argentině 60. a 70. let 20. stol.: „Nasazení pro chudé a utlačované, představa o revoluci provedené ‚lidem‘, frontální kritika vládních a vojenských kruhů, teoretická i praktická opozice liberalismu, sympatie vůči revolučním akcím nejsou specificky marxistické, ani nepocházejí přímo z marxismu, ale mají i další kulturní zdroje. Při různých příležitostech sloužil pojem ‚marxismu‘ jako pejorativní etiketa, kterou používal

⁵⁸ GIL ARBIOL, Carlos. *Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 145.

⁵⁹ FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie...*, s. 222.

⁶⁰ Ibid., s. 91 n.

⁶¹ Srov. ibid., s. 40.

⁶² Srov. KAISER, Daniel. Katolictví čelí neomarxismu. Kardinál Dominik Duka o církvi i politice. *Týdeník Echo*. 2022, č. 28.

katolický konzervatismus pro označení ‚vzbuřeneckých kněží‘, aniž by ‚reálně‘ [existovala] vazba k marxistickým postulátům.“⁶³

Vliv politiky: Janz ukazuje, jak se střídaly postoje církví v USA k marxismu podle vnitřní ekonomické či mezinárodněpolitické situace.⁶⁴ Jiným příkladem je často zmiňovaná návštěva Chruščovova zetě u Jana XXIII. 7. 3. 1963. Papež navíc týž den „mnohé, kteří k němu vzhlíželi coby k vůdci tažení proti komunismu, šokoval, když řekl, že na poli mezinárodního soupeření, ať už ozbrojeného či čistě slovního, zastává církev naprostou neutralitu“⁶⁵.

Dobová atmosféra je nejobecnější úrovní zprostředkování. Při každodenním setkávání v různých skupinách, jichž jsme členy, prostřednictvím tradičních i nových médií, ve školském systému, díky sdíleným zvykům a normám v zaměstnání a ve společnosti či vlivem umění si neustále vyměňujeme pohledy na svět a modely postojů k němu. Marxismus (vedle jiných) dobovou atmosféru ve 20. stol. významně ovlivňoval.

2.2 Stanoviska magisteria k marxismu

2.2.1 Prvotní reakce v 19. stol.

První reakcí zřejmě⁶⁶ byla encyklika Pia IX. *Nostis et nobiscum*⁶⁷ (NN). Marxe nezmiňuje, ale naráží na návrhy Komunistického manifestu. Podle Manifestu není neuspokojivý stav světa morálním problémem: „Teoretické zásady komunistův nezakládají se na myšlenkách a principech, vynalezených nějakým kazatelem o špatnosti světa.“⁶⁸ Pius IX. namítá, že „člověk není zmocněn, aby zřizoval nové společnosti a svazky, které jdou proti lidské přirozenosti“. (NN 25) Komunisté a socialisté pomíjejí přirozenou nerovnost mezi lidmi a „obelhávají [nižší třídy] sliby lepších podmínek.“ (NN 18) Svoboda a rovnost referují k věčnosti, protože Bůh prokazuje stejnou péči všem a všechny bude spravedlivě soudit. (NN 24)

⁶³ GOMES, Gabriela. La radicalización católica en Argentina y Chile en los sesenta. *Cultura y Religión*. 2011, roč. V, č. 2, s. 61.

⁶⁴ Srov. JANZ, Denis R. *World Christianity...*, s. 53 nn.

⁶⁵ O'MALLEY, John W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, s. 183.

⁶⁶ Srov. JANZ, Denis R. *World Christianity...*, s. 17.

⁶⁷ Srov. PIUS IX. *Nostis et nobiscum* [online]. 1849 [cit. 17. 07. 2023]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9nostis.htm>

⁶⁸ MARX, Karel a Bedřich ENGELS. *Komunistický manifest*. Praha: Václav Šturc, 1919, s. 27.

Argumentace encykliky se do značné míry mýjí s argumentací Manifestu.⁶⁹ Cílem života je spása, k ní potřebujeme církve disponující nástroji pro podporu na této cestě. Zlepšení podmínek pozemského života může být přinejlepším předposledním cílem. V polovině 19. stol. se zdálo, že soustředění na předposlední cíl podporuje dosažení onoho posledního jen málo, pokud vůbec. Katolicismus spatřoval řešení sociální otázky spíše v dobročinnosti.⁷⁰

Ilustrací takového přístupu je i českobudějovický biskup J. V. Jirsík (1798–1883, biskupem od r. 1851), který se o sociální otázky intenzivně zajímal. Upozorňoval na nebezpečí nahrazení křesťanské charity státním nárokovým systémem či sdílením majetku na bázi komunismu, jež se v křesťanství děje dobrovolným následováním evangelních rad. „Svým myšlením [ale] zůstává v oblasti homogenního katolického státu. V katolické nauce vidí nejlepší teoretickou výbavu (...). Tato nauka pak dá všem spolehlivé směrnice k řešení sociálních otázek“.⁷¹

NN byla vydána po znovudobytí Říma Piem IX. Papež, původně „vnitřně otevřený novým úkolům církve“⁷² a snažící se o proměnu Papežských států v konstituční monarchii, obnovuje po vraždě prvního premiéra (1848) absolutistický režim.⁷³ Na setkání biskupů ve Spoletu (1849) přichází zřejmě první podnět pro sestavení seznamu chybných názorů. Přestože jeho hlavním tématem bude konfrontace s liberalismem, prvotní impulz se týkal „ani ne tak liberálních teorií, jako socialismu a komunismu, které byly velmi rozšířeny mezi širokými lidovými vrstvami během oněch dvou neklidných revolučních let: zvláštní obava shromážděných se evidentně týkala osobního vlastnictví“⁷⁴. Posun nastal až s encyklikou Lva XIII. *Rerum novarum*⁷⁵ (*RN*), která např. namísto nabádání chudých, že „nemají smutnit nad svou situací, neboť právě chudoba jim ulehčuje cestu ke spáse,“ (*NN* 22) promýšlí např. koncept minimální mzdy. (*RN* 32)

⁶⁹ Srov. JANZ, Denis R. *World Christianity...*, s. 18.

⁷⁰ Srov. MONDIN, Battista. *Storia della teologia. Epoca contemporanea (Vol. 4)*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997, s. 254.

⁷¹ KŘIŠŤAN, Alois. Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka. *Studia Theologica*. *Studia Theologica*, 2006, roč. 8, č. 2, s. 89.

⁷² JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990, s. 80.

⁷³ Srov. FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2009, s. 341n.

⁷⁴ SANDONI, Luca, ed. *Il Sillabo di Pio IX*. Roma: Casa Editrice Università La Sapienza, 2012, s. 27.

⁷⁵ Srov. *Rerum novarum* [online]. 1891 [cit. 17.07.2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

Genezi *Syllabu*⁷⁶ (1849–1864) popisuje Sandoni⁷⁷. Text uvozený encyklikou *Quanta cura*⁷⁸ (*QC*) označuje za hlavního protivníka liberální teorie a režimy, které pod rouškou volání po svobodě jen „podrývají základy katolického náboženství a občanské společnosti.“ (*QC*) Základním problémem je snaha nových hnutí narušit „vzájemnou pospolitost a souladnost záměrů oltáře a trůnu (*tra il sacerdozio e l'impero*), které byly vždy výhodné a spásnosné jak pro Církev, tak pro stát.“ (*QC*)

Našeho tématu se týká § IV „Socialismus, komunismus, tajné společnosti, biblické společnosti a kněžské liberální společnosti“ umístěný mezi články 18 a 19, který jen odkazuje na starší dokumenty. Na encykliku *Qui pluribus* (1846), první dokument odsuzující komunismus coby „učení nejvyšš odporující samotnému přirozenému zákonu“, jehož přijetí by způsobilo „úplnou zkázu všech zákonů, vlády, vlastnictví a dokonce i lidské společnosti jako takové“⁷⁹. Dále na promluvu *Quibus quantisque*⁸⁰ shrnující podobně jako další odkazovaná promluva *Singulari quadam*⁸¹ a encyklika *Quanto conficiamur moerore*⁸² politické události dosavadního pontifikátu Pia IX.

Strategie zvolená v *Syllabu*, zachovat víru a církev v naprosté čistotě, identifikovat omyly a izolovat se od nich, se následně ukázala ne zcela šťastnou, protože zásadně limitovala působení církve ve společnosti. V Itálii tento přístup vedl až k sebevyloučení věřících z politického života. V rámci konfliktu s novým italským státem Pius IX. „dekretem *Non expedit* zakázal italským katolíkům účast ve volbách“.⁸³ Postupně se ukázalo, že smysluplnější

⁷⁶ Srov. PIO IX. *Sillabo*. [Elenco] dei principali errori dell'età mpsyta che son notati nelle allocuzioni consistoriali, nelle encicliche e in altre lettere apostoliche del Ss. Signore Nostro Papa Pio IX [online]. 1864 [cit. 28. 11. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

⁷⁷ Srov. SANDONI, Luca, ed. *Il Sillabo...*, s. 25–48.

⁷⁸ Srov. PIO IX. *Quanta cura* [online]. 1864 [cit. 28. 11. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

⁷⁹ *Qui pluribus* [online]. 1846, č. 16 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quiplus.htm>

⁸⁰ Srov. *Quibus quantisque* [online]. 1849 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: https://la.wikisource.org/wiki/Quibus_quantisque

⁸¹ Srov. *Singulari quadam* [online]. 1854 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: <https://novusordowatch.org/pius9-singulari-quadam/>

⁸² Srov. *Quanto conficiamur moerore* [online]. 1863 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanto.htm>

⁸³ FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*, s. 342.

bude vstoupit do dialogu se světem a uznat, že část problémů a aspirací moderních lidí je nějakým způsobem relevantní a legitimní (tak GS 1⁸⁴).

Předčasně ukončený 1. vatikánský koncil (1869–1870) se námi pojednávanému tématu výslovně nevěnoval. V konstituci *Dei Filius* byly znovu odsouzeny materialismus a ateismus⁸⁵, ovšem nikoliv v reakci na Marxe, ale v kontextu problematiky víry, rozumu a zjevení. Druhý koncilní dokument, *Pastor Aeternus*, se soustředil na otázku papežského primátu a neomylnosti. Jejich slavnostní vyhlášení „učinilo církve více ultramontánní“.⁸⁶ Výhodou bylo upevnění charakteru církve jako nadnárodní instance schopné do jisté míry bránit místní církve před různými vlivy, neboť „vytrhovala lidi z provincialismu a nacionalismu a nutila je vnímat církve a také svět v širších souvislostech“.⁸⁷ Na druhou stranu centralizace autority v kombinaci s extenzívním vyjadřováním papeže k různým otázkám působila různé problémy.

Jedním z nich bylo rozšíření záběru magisteriálních výroků od definice principů k podrobnému posuzování a navrhování konkrétních řešení v sociální, ekonomické či politické oblasti. To se podle Sandoniho poprvé projevilo v *Syllabu*. „S definitivním vymezením principu (*tesi*) si papež nárokoval také výlučnou pravomoc stran její aplikace (*ipotesi*), jejímž jediným soudcem byl on; jinými slovy, jen Řím mohl rozhodovat, do jaké míry bylo možno odchylnit se od ideálu k historické realitě (...); *Syllabem* se zrušily prostor a legitimita pro jakýkoliv pokus, ať vnitrocírkevní či mimocírkevní, navrhnout způsob zprostředkování a kontaktu s moderním světem, který by nebyl autorizován Římem.“⁸⁸

Volba míry specifičnosti vyjádření ke společenským realitám je pro reprezentace církví trvalým dilematem. Jedním pólem je Gutiérrezovo stanovisko, že „církve, ať chce nebo ne, je *politickým faktorem*. Proto, ať zaujímá jakoukoliv pozici, také pozice proklamovaného nezasahování do politické oblasti ve skutečnosti znamená ‚dělat politiku‘, neboť svou ‚neutralitou‘ zastírá své pasivní napomáhání dané politické situaci.“⁸⁹ Druhým pólem je vědomí poslání ke všem lidem (viz kap. 2.1).

⁸⁴ Srov. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 1.

⁸⁵ Srov. *Dei Filius*. In: *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 65.

⁸⁶ O'MALLEY, John W. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, s. 226.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 227.

⁸⁸ SANDONI, Luca, ed. *Il Sillabo...*, s. 85.

⁸⁹ SKALICKÝ, Karel. Teologie osvobození Gustava Gutiérreze v odstupu čtyřiceti pěti let. In: *Náboženství a politika – dva pohledy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022, s. 25.

2.2.2 Antikomunistické dokumenty

Výlučně komunismu se věnuje encyklika Pia XI. *Divini Redemptoris*⁹⁰ (DR), která popisuje situaci v Rusku, Španělsku a Mexiku. Komunismem se myslí sovětský bolševismus, přičemž aplikace na španělskou situaci se některým nezdá oprávněná.⁹¹ Pojmenovává omyly marxismu: koncept vnitrosvětské „zdánlivé“ spásy, dialektický a historický materialismus, soukromé vlastnictví výrobních prostředků ad. (DR 8) Rovněž si všímá, jak sovětská propaganda využívá některá témata pro získání mas, zatímco „skrývá své skutečné záměry pod záštitou myšlenek, které jsou samy o sobě dobré a přitažlivé“, jako např. mír. (DR 58)

Encyklika obsahuje i teze, které církve nebude v budoucnu bránit, např. tvrzení, že aktuální bída není dána chybným rozdělením statků (DR 8), nebo ambice, že sociální nauka církve má univerzální platnost a je mimořádně užitečná i pro nekatolické národy. (DR 34) To neguje Pavel VI. v *Octogesima adveniens*⁹² (OA): „tváří v tvář tak rozdílným situacím je obtížné vyslovit jediné hodnocení a navrhnout řešení s univerzální platností.“ (OA 4) Úkolem církve je formulace principů. Analýzu situace a aplikaci principů mají provádět křesťané s pomocí Ducha svatého a v jednotě s biskupy.

V r. 1949 byl se schválením Pia XII. vydán dekret Svatého oficia⁹³, kterým se katolíkům zakazuje členství v komunistických stranách a podpora komunistických myšlenek, první s trestem exkomunikace, druhé nepřipuštěním ke svátostem. V dubnu 1959 je platnost se schválením Jana XXIII. potvrzena.⁹⁴

Ruggieri píše, že se nezachovaly prameny, podle kterých by bylo možno určit hlavní impulz pro vydání dekretu. Obvykle se za něj považují události Února 1948 a obecněji

⁹⁰ Srov. PÍO XI. *Divini Redemptoris* [online]. 1937 [cit. 05. 05. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

⁹¹ Srov. DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones Hoac, 2001, s. 16.

⁹² Srov. PABLO VI. *Octogesima adveniens* [online]. 1971 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

⁹³ Srov. SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII. *Decretum* [online]. Acta Apostolicae Sedis, 1949 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-41-1949-ocr.pdf>

⁹⁴ Srov. SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII. *Dubium* [online]. Acta Apostolicae Sedis, 1959 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-51-1959-ocr.pdf>

nastolování komunistických režimů. Poukazuje se i na rostoucí význam komunistických stran v Itálii a Francii po 2. světové válce nebo Hnutí katolických komunistů založeného v r. 1944.⁹⁵

Jan XXIII. později v encyklice *Pacem in terris*⁹⁶ (*PiT*) striktní odsouzení nepřímo neguje, když vybidne k diferencovanějšímu pohledu na proud marxismem inspirovaných hnutí. (*PiT* 59) Za implicitní potvrzení ústupu od kategorického odmítání komunismu se považují formulace Pavla VI. v encyklice *Ecclesiam suam*: „Naše odsouzení je ve skutečnosti spíše nářkem obětí než soudním verdiktem.“⁹⁷ A dále v čl. 48 navazuje na myšlenku Jana XXIII., že i marxistická hnutí se mění, a tudíž existuje naděje na otevření konstruktivního dialogu v budoucnu.

2.2.3 Sociální nauka církve

Nauka je explicitně formulována v řadě dokumentů začínajících *Rerum novarum*, jejichž výčet je uveden např. v čl. 87–103 Kompendia sociálního učení církve.⁹⁸ (*KSLK*) Etapizaci ilustrující i vztah církve k marxismu uvádí McGovern: 19. stol. v Evropě: církvev proti světu, 1890–1930: církvev čelí světu, 1930–1960: církvev hledá alternativy, 60. léta 20. stol.: proměna postojů, 70. léta 20. stol.: řeší se otázka křesťanského marxismu.⁹⁹

Rerum novarum byla věnována jak socialismu, tak liberálnímu kapitalismu. Z poměru prostoru věnovaného oběma vysvítá, že méně problematický se zdál být liberální kapitalismus. Z poměru délky pozdějších encyklik *Mit brennender Sorge* a *Divini Redemptoris* jako by vysvítalo cosi podobného. Franzen konstatuje, že „pro Pia XI. byl úhlavním nepřitelem křesťanství bezbožecký komunismus.“¹⁰⁰ Národní socialismus zřejmě více odpovídal přirozenoprávní koncepci s důrazem na svobodu odrážející se v soukromém vlastnictví. Zároveň se také v té době ještě naplno neukázaly jím páchané zločiny. Zdánlivé afinity využívaly fašizující režimy, např. Dollfußovo Rakousko prezentovalo (násilně) korporativisticky organizovanou společnost jako naplnění vize Pia XI. z *Quadragesimo anno*, podle níž „se měly stavy stát základem dobrovolně utvářených uskupení lidí z obdobných

⁹⁵ Srov. RUGGIERI, Giuseppe. La condanna dei comunisti del 1949. In: *Treccani* [online]. 2011 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-condanna-dei-comunisti-del-1949_\(Cristiani-d'Italia\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-condanna-dei-comunisti-del-1949_(Cristiani-d'Italia))

⁹⁶ Srov. JUAN XXIII. *Pacem in terris* [online]. 1963 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

⁹⁷ *Ecclesiam suam* [online]. 1964, č. 46 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html

⁹⁸ Srov. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.

⁹⁹ Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. vi.

¹⁰⁰ FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*, s. 370.

profesních kruhů zainteresovaných na společném dobru. Nepřehlédnutelná byla ovšem absence autoritativního prvku.“¹⁰¹

60. léta jsou nesena atmosférou uzdravení válečných ran, dekolonizace a oteplení vztahu mezi východním a západním blokem. Sociální problémy začínají být vnímány v globálním kontextu, nikoliv jen jako otázky dělnictva, ale i zemědělství, rozvoje, mezinárodní spolupráce, nerovností mezi zeměmi, zejména ve vztahu ke Třetímu světu atd. (*KSLK* 94) K proměně témat přistupuje i změna metody. „Dvě sociální encykliky JANA XXIII. (1958–1963) *Mater et magistra* (1961) a *Pacem in terris* (1963) znamenají *konec novoscholastiky* v katolickém sociálním učení. (...) Texty se mnohem více opírají o zkušenost, mají na zřeteli sociální proměny a otevírají se diskusi doby. Jejich styl je méně naukový a silněji zaměřený na dialog.“¹⁰²

Vedle přijetí témat nastolovaných v politickém diskurzu levicovými aktéry je možno z dokumentů vyzorovat i určité názorové sblížení. *Mater et magistra*¹⁰³ (*MM*) apeluje, aby se zabránilo „vytváření sociálně privilegovaných skupin v rámci národů nebo přímo mezi pracujícími; udržovala adekvátní poměr mezi mzdami a cenami...“ (*MM* 79) Nerovnosti se již netraktují jako přirozené, ale jako problém, který je třeba sledovat a nedopustit jeho vyhocení. *Pacem in terris* (*PiT*) uvádí standardy péče státu o občany. (*PiT* 11) Zároveň se ale vyslovuje proti revolučnímu řešení, protože „násilí vedlo vždy jen k ničení, ne budování; k zažehávání vášní, ne k jejich zklidnění...“ (*PiT* 162)

V duchu otevření a zájmu o svět se nese i 2. vatikánský koncil. Arntz uvádí, že když skupina biskupů shromážděných v rámci iniciativy Pakt z katakomb zjistila, že „koncil neodpověděl na potřeby a očekávání Třetího světa ani v rámci pastorální konstituce *Gaudium et spes*, požádal Dom Hélder Câmara Pavla VI., aby přislíbil encykliku na téma «rozvoje národů»“.¹⁰⁴ Byla vydána pod názvem *Populorum progressio*¹⁰⁵ (*PP*) a z hlediska našeho tématu sehrála významnou roli zejména v Latinské Americe. Pojednává o prohlubujících se

¹⁰¹ BERGER, Peter. *Kurze Geschichte Österreichs im 20. Jahrhundert*. Wien: facultas.wuv, 2008, s. 162 n.

¹⁰² ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 150 n.

¹⁰³ Srov. JUAN XXIII. *Mater et magistra* [online]. 1961 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

¹⁰⁴ ARNTZ, Norbert. El Pacto de las Catacumbas como legado subversivo del Vaticano II. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 93 n.

¹⁰⁵ Srov. PABLO VI. *Populorum progressio* [online]. 1967 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

rozdílech mezi státy a nezasloužené bídě. (PP 8) Problematizuje ztotožnění rozvoje s ekonomickým růstem. (PP 14) Revoluci odmítá, ale uznává, že existují situace „zjevné a dlouhodobé tyranie“, které povstání legitimizují, byť upozorňuje, že násilí plodí nové nespravedlnosti. (PP 31) Silný je apel na solidaritu bohatých zemí s chudými. (PP 49)

2.2.4 Postupné rozlišení filozofie a historických hnutí

Viděli jsme, že papežství 19. stol. zvolilo pro hodnocení přijatelnosti politických iniciativ a systémů hledisko správnosti východisek. Jenže sociální realita je dynamická, „praxe proto nestojí jednoduše v pozici následku k předem čistě teoreticky konstruované pravdě, nýbrž je pro poznání skutečnosti konstitutivní.“¹⁰⁶ Tento postřeh byl, jak píše Kern tamtéž, teologií ve 20. stol. intenzívně vstřebáván.

Jan XXIII. proto provedl korekci: „Je naprosto nezbytné rozlišit mezi chybnými filozofickými teoriemi o povaze, původu a cíli světa a člověka a mezi hnutími ekonomické, sociální, kulturní či politické povahy, i když mají tato hnutí svůj původ a podnět v těchto filozofických teoriích. Neboť nauka, jakmile je vypracována a definována, se už nemění. Naopak uvedená hnutí, která se vyvinula v rámci proměnlivých podmínek, jsou podrobena neustálé proměně. Navíc, kdo by mohl popírat, že do míry, kterou se podřizují nárokům správného úsudku a věrně odrážejí oprávněné lidské aspirace, mohou obsahovat morálně pozitivní prvky hodné schválení? (...) Někdy styky na praktické úrovni, kde se dosud zdály jako naprosto neužitečné, mohou být dnes naopak skutečně prospěšné nebo je možné, že se takovými stanou v budoucnu.“ (PiT 159–160) Tento přístup později rozvinul Pavel VI., když nezavrhuje spolupráci se socialisticky orientovanými hnutími, ale (zdrženlivě) spolupráci připouští pod podmínkou zvážení stupně propojení s jejich projekty. (OA 31)

O'Malley zmiňuje, že téma komunismu bylo jedním z dominantních v odpovědích diecézí na dotazníky předpřípravné komise 2. vatikánského koncilu.¹⁰⁷ Na koncilu se zformovala Mezinárodní skupina koncilních otců, kteří usilovali o jeho odsouzení *en bloc*.¹⁰⁸ Skalický popisuje alternativní trend, jak se během 50. a 60. let mění vnímání komunismu coby monolitu na diferencované.¹⁰⁹ Koncil nakonec neztotožnil a neodsoudil spolu s ateismem i komunismus. (GS 20) I když se tento krok vysvětluje mj. pragmatickou snahou dále nezhoršovat situaci

¹⁰⁶ KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 27.

¹⁰⁷ Srov. O'MALLEY, John W. *What Happened...*, s. 31.

¹⁰⁸ Srov. *ibid.*, s. 126 n.

¹⁰⁹ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Zápasy...*, s. 67.

církve v komunistických zemích¹¹⁰, za adekvátnější považujeme interpretovat jej v celkovém kontextu koncilu jako důsledek výrazného (byť ne nekritického) přitakání a dialogického otevření se církve současnému světu včetně jeho nenáboženských proudů jako byl marxismus.¹¹¹

2.3 Církevní praxe

2.3.1 *Křesťan se zbraní v ruce*

Benedikt XVI. kritizuje některé křesťany za aplikaci marxistické strategie ochuzování o revoluční potenciál.¹¹² Marxismem inspirovaná analýza skutečně dovedla některé k preferenci boje před charitou, emblematický je příběh kolumbijského kněze Jorge Camila Torres Rastrepa (1929–1966), kterého úsilí o proměnu společnosti postupně dovedlo až do řad Národní osvobozené armády a úmrtí při přestřelce s vládními vojsky.¹¹³

Zájem o sociologické metody, jejichž výsledky využíval pro hledání optimální podoby křesťanského angažmá ve společnosti, je v souladu s potřebou církve přijímat tento druh pomoci od světa. (GS 44) Roux charakterizuje jeho pojetí křesťanství (a kněžství) jako „výmluvný rozchod katolického prostředí se starým *konstantinovským spojenectvím* církve a státu“.¹¹⁴ Toto spojenectví identifikoval nejen v politické a ekonomické oblasti, ale šlo mu i o „odstranění sociologických a psychologických faktorů, které brání vědomému a osobnímu přilnutí k církvi (...) Kulturní, sociální a psychologický odstup kléru od věřících. Nedostatek solidarity s chudými. Absence vědeckého ducha v církvi...“¹¹⁵ Gutiérrez mu ovšem vytýkal angažmá v politice jako „projev levicového klerikalismu“¹¹⁶.

¹¹⁰ Srov. O'MALLEY, John W. *What Happened...*, s. 256.

¹¹¹ Srov. BALÍK, Stanislav et al. *Letnice dvacátého století: druhý vatikánský koncil a české země*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 9.

¹¹² Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*. Nakladatelství Paulínky, 2006, č. 31.

¹¹³ Biografie viz MALDONADO, Óscar, Guitemie OLIVIÉRI a Germán ZABALA, eds. *Cristianismo y revolución*. México, D. F.: Ediciones Era, 1970, s. 25–57.

¹¹⁴ ROUX, Rodolfo Ramón de. La iglesia colombiana desde 1962. In: DUSSEL, Enrique, ed. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela*. VII. Salamanca: Sígueme, 1981, s. 563.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 369.

¹¹⁶ LEVINE, Daniel H. Camilo Torres: Fe, Política y Violencia. *Sociedad y Religión* [online]. 2011, roč. 21, č. 34–35, s. 15 [cit. 24. 08. 2023]. Dostupné z: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812011000100004

*Libertatis nuntius*¹¹⁷ (LN) požaduje, aby se pomoc bližnímu odehrávala v prostoru individuální svobody za zprostředkování rozumu a vůle, které myšlenkové systémy zdůrazňující až absolutizující sociální dimenzi člověka upozadují ve prospěch důrazu na reformy společenských struktur a institucí. (LN XI.8) Torres hledá optimální řešení nouze svých bližních: „Objevil jsem, že křesťanství je život zcela soustředěný na lásku k bližnímu (...) Následně jsem pochopil, že v Kolumbii není možno tuto lásku uskutečnit pouze dobročinností, nýbrž že vyžaduje změnu politických, ekonomických a sociálních struktur, které vyžadovaly revoluci, s níž se ona láska úzce pojí.“¹¹⁸ „Není možno být skutečně věrný [Kristově] zvěsti a ignorovat její smysl: skutečná láska (*amor*) a skutečná charita (*caridad*) vyžadují jednání proměňující podmínky, které zapříčiňují, že je charita potřeba, a které kladou překážky společenskému životu.“¹¹⁹ Revoluce nemá prioritu vždy a všude. Torres se nejdříve „pokoušel ovlivňovat veřejné mínění a mobilizovat masy pokojnou cestou. Podílel se na veřejných programech v oblastech vzdělávání, družstevnictví a zemědělské reformy.“¹²⁰ Levine proto doporučuje číst Torresovu maximu povinnosti křesťana být revolucionářem v kontextu jeho přesvědčení o blízkosti revoluce a potřebnosti podstatné proměny kolumbijské společnosti, které vnímal jednak jako sociolog, jednak prizmatem své netrpělivé a idealistické povahy.¹²¹

Torres dochází analýzou k přesvědčení, že „navzdory tomu, že jsou známá a dostupná technická řešení problémů chudoby a bídy, nerealizují se, protože by byla v rozporu se zájmy vládnoucí menšiny.“¹²² Jelikož státní systém a vládnoucí vrstvy legitimizují zachování *statu quo* a brání změně prostředky ideologické nadstavby, je třeba rezignovat na komunikaci v rámci vládnoucího diskurzu a revolucí situaci změnit. (Iracionální) praxe se staví na první místo a ustavuje novou situaci, nový projekt, který je „základem její etické kvality; jedná se ovšem o dosud nevyhlášený projekt; je základem dosud nenastoleného zákona.“ Praxe jde proto „vždy za všechen řád, [není] pouhým chaotickým-chaosem, nicméně určitým chaosem

¹¹⁷ Srov. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libertatis nuntius* [online]. 1984 [cit. 04. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

¹¹⁸ MALDONADO, Óscar, Guitemie OLIVIÉRI a Germán ZABALA, eds. *Cristianismo...*, s. 407.

¹¹⁹ LEVINE, Daniel H. *Camilo Torres...*, s. 23.

¹²⁰ GABBAS, Marco. Camilo Torres, Liberation Theology, and Marxism. *Sacra*. 2021, roč. 19, č. 2, s. 43.

¹²¹ Srov. LEVINE, Daniel H. *Camilo Torres...*, s. 24.

¹²² *Ibid.*, s. 19.

a nihilismem ano, neboť bez prolomení zdi se jen stěží dá vyjít z vězení“.¹²³ Často se sice prokáže, že revoluce kýženou novou kvalitou nepřinesla, to ale neznamená, že tato forma inovace nemůže být ve společnosti přítomna i konstruktivním, žádoucím způsobem. I tento modus křesťanského jednání má proto místo v našem přehledu.

2.3.2 Pakt z katakomb

V Římě jej 16. 11. 1965 podepsalo asi čtyřicet biskupů. Zavazují se žít podle standardů a stylu běžné populace svých zemí. Zřikají se bohatství a vlastnictví. Odmítají symboly nadřazenosti a moci, např. oslovení „eminence“ či „excelence“. Primárně se chtějí věnovat apoštolátu a pastorači pracujících a chudých, podporovat spravedlnost a celostní rozvoj člověka.¹²⁴ Dokument náleží k žánru zrcadel pastýřů, popisů ideálního profilu duchovního, jejichž tradice vede od 1 Tim 3,1–14 po současného papeže zaměřujícího se na klerikalismus.¹²⁵

Pakt se odvolává na výzvu Jana XXIII., aby se církve stala sloužící a chudou.¹²⁶ V rámci přípravy Paktu se střetla dvě odlišná pojetí. Jedni chápali chudobu jako nutný předpoklad pro pochopení evangelia, druzí jako nástroj apoštolátu a pastorece vycházející ze znamení času.

Zastánci prvního přístupu poukazují na to, že „většina biskupů [na 2. vatikánském koncilu] patřila kulturně k buržoazii a (...) neznala problém třídních rozdílů.“¹²⁷ Přiblížení chudým podle nich závisí na zkušenosti a nedá se nahradit analýzami.¹²⁸ Chudoba je morálním závazkem, formou askeze, ale také „neoddělitelná součást zjevení Kristova tajemství“¹²⁹. Zhutněnou teologii tohoto přístupu přináší *Evangelii gaudium* požadující zájem o chudé nejen ve formě pomoci, ale také prostřednictvím přátelství a poznávání.¹³⁰

¹²³ DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973, s. 73.

¹²⁴ Text Paktu srov. PIKAZA, Xabier a José ANTUNES DA SILVA, eds. *El Pacto...*, s. 14–20.

¹²⁵ Srov. MADRIGAL, Santiago. Teología y praxis del ministerio episcopal. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 124 nn.

¹²⁶ Srov. JUAN XXIII. Radiomensaje a todos los fieles cristianos un mes antes de la apertura del Concilio Ecueménico Vaticano II. In: . 1962 [cit. 02. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html

¹²⁷ Srov. ARNTZ, Norbert. *El Pacto...*, s. 91.

¹²⁸ Např. Kulücke odmítal o chudých přednášet, ale zval zájemce, aby se s nimi přišli seznámit. Srov. PIKAZA, Xabier a José ANTUNES DA SILVA, eds. *El Pacto...*, s. 21.

¹²⁹ PLANELLAS BERNOSELL, Joan. Origen, evolución y crepúsculo del grupo llamado «Iglesia de los pobres». In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 73.

¹³⁰ Srov. FRANCISCO. *Evangelii gaudium*. Tipografía Vaticana, 2013, č. 197–201.

Proti P. Gauthierovi, zakladateli skupiny Církev chudých a proponentovi prvního přístupu, se stavěl Y. Congar s tím, že jde „o ‚cír'ovské zjednodušení‘, když se v církvi nehledí na nic jiného než na potřeby chudých“, a „de Lubac tvrdí, že jde o ‚záměr je výborný‘, ale není možno nepozorovat ‚určitou ideologii a stín zjevné propagandy“¹³¹. Pikaza si všímá, že „text jako takový není koncipován biblicky, nýbrž ‚biskupsky‘ či magisteriálně, protože mu východiskem není Písmo, které by osvěcovalo aktuální situaci, ale naopak: vychází z reality a aktuálního závazku chudoby, aby následně hledal v bibli řadu textů, jimiž podpírá svá tvrzení.“¹³² Požadavek chudoby není podle něj z dějin doložitelný, např. od biskupů ve 4. stol. se nežádala chudoba (ta byla pro jiné), nýbrž spravedlnost.¹³³

Congar souhlasí, že člověka „už neoslňme purpurem a zlatem, erby a tituly končícími na ‚issimus‘.“¹³⁴ Argumentuje ale jinak. Metody pastorační a evangelizační, jejichž součástí se postupně stala i pompa a elitní postavení zejména biskupů, jsou přežilé a jde o hledání nových způsobů na bázi triády *koinonia*, *diakonia*, *martyria*.¹³⁵ Tento přístup považujeme za přiměřenější, protože je otevřený různým situacím a neabsolutizuje chudobu.

2.3.3 Preferenční volba pro chudé

Latinskoamerická a karibská rada biskupů (*CELAM*) byla zřízena v r. 1955 Piem XII. coby koordinační orgán biskupských konferencí.¹³⁶ V námi sledovaném období se uskutečnila její setkání v Riu (1955) a Medellínu (1968).

Medellín věnovaný recepci 2. vatikánského koncilu reaguje na dekádu plnou turbulencí, v níž nechyběly ozbrojené konflikty, do nichž se křesťané aktivně zapojovali. V jihoamerické teologii jsou již přítomny proudy, které budou později označeny jako teologie osvobození. Významný je vliv Paktu z katakomb. Synonymem pro Medellín se stanou témata útlaku a chudoby.

Texty hovoří o dvoutrídím stavu (*biclasismo social*), ve kterém vládnoucí třídy „s malými výjimkami označují každý pokus o změnu sociálního systému, který podporuje přetrvávání

¹³¹ PLANELLAS BERNOSELL, Joan. *Origen, evolución y crepúsculo...*, s. 81.

¹³² PIKAZA, Xabier. La Iglesia de los pobres en el Nuevo Testamento. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 46.

¹³³ Srov. *ibid.*, s. 68.

¹³⁴ CONGAR, Yves J. *Za církev sloužící a chudou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 91.

¹³⁵ Srov. *ibid.*, s. 97.

¹³⁶ Srov. ALDEA, Quintín a Eduardo CÁRDENAS. *Manual de historia de la Iglesia X*. Barcelona: Herder, 1987, s. 708.

jejich privilegií, za podvratnou akci.“¹³⁷ Diagnóza se podobá marxistické, hovoří o „strukturách útlaku, které mají svůj původ v zneužívání vlastnictví a moci, ve vykořisťování pracujících a v nespravedlnosti ve směně.“¹³⁸ Na duchovní se apeluje, aby žili „ve skutečné chudobě“, jako rodiny, kterým slouží.¹³⁹ Mluví se o trojím druhu chudoby: 1. nedostatku, 2. duchovní a 3. závazku. Chudoba církve má být znamením „nezměrné velikosti chudého v Božích očích; závazkem solidarity s trpícími.“¹⁴⁰ Nejde ovšem jen o pastorační a evangelizační přístup: „Musí se to projevit v kritice nespravedlnosti a útlaku, v křesťanském boji proti nepřijatelné situaci, kterou musí často chudý snášet...“¹⁴¹

Medellín cituje GS 39 rozlišující mezi „časným pokrokem a Kristovým královstvím“, ale zároveň deklaruje, že „má tento pokrok pro Boží království veliký význam“.¹⁴² Jak liberální kapitalismus, tak marxismus „útočí na důstojnost lidské svobody“.¹⁴³ Apeluje – a to souvisí s následným hledáním „jiného socialismu“ –: „Musíme odmítnout, aby byla Latinská Amerika uvězněná mezi těmito dvěma možnostmi a závisela na jednom či druhém centru moci, které určují hospodářství.“¹⁴⁴

Následovala Puebla (1979), kterou někteří považují za „potvrzení kurzu zvoleného v Medellínu“.¹⁴⁵ Ratzinger oponuje, že „preferenční volba definovaná v Pueble je dvojitá: pro chudé a pro mladá. Je příznačné, že volba pro mládež byla zcela zamlčena.“ (LN VI.6) Lze namítnout, že preferenční volba pro chudé byla vyhlášena v Medellínu a že ji Puebla představuje jako primární zdroj sociálních problémů, když upozorňuje na rostoucí propast mezi bohatými a chudými a sociální hřích, různé důsledky chudoby a její obecnou rozšířenost, vykořisťované děti, mládež bez možnosti zaměstnání atd.¹⁴⁶ Distinkce mezi přednostní volbou

¹³⁷ *II Conferencia general del episcopado latinoamericano. Documentos finales de Medellín* [online]. 1968, s. Mír 5 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

¹³⁸ *Ibid.*, č. Úvod 6.

¹³⁹ *Srov. ibid.*, č. Rodina III.11.

¹⁴⁰ *Ibid.*, č. Chudoba II.7.

¹⁴¹ *Ibid.*, č. Chudoba III.10.

¹⁴² *Ibid.*, č. Spravedlnost II.5.

¹⁴³ *Ibid.*, č. Spravedlnost II.10.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Srov. KERN, Bruno. Theologie der Befreiung*, s. 134.

¹⁴⁶ *Srov. Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [online]. 1979, č. 28 [cit. 08. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

pro chudé¹⁴⁷ a pro mládež¹⁴⁸ je ovšem důležitá, neboť nejde o dva souřadné problémy. Problém chudoby apeluje na její odstranění, otázka mládeže je povahy pastorační.

Puebla také upozorňuje, že „obava z [nařčení z] marxismu brání mnohým postavit se situaci útlaku v liberálním kapitalismu. Dá se říci, že kvůli nebezpečí systému evidentně poznamenaného hříchem [socialismu] se zapomíná na kritiku a boj proti skutečnosti nastolené jiným systémem [kapitalismem] stejnou měrou poznamenaného hříchem.“¹⁴⁹ Oba systémy označuje za humanismy bez transcendence. Varuje před integrismem, který se snaží spojením církve a státu nastolit Království Boží, ale i před představou, že k jeho nastolení povede spojenectví s marxismem.¹⁵⁰

Následuje Santo Domingo (1992) charakterizované odklonem od Medellín, který je připisován intervencím Svatého stolce v 80. letech¹⁵¹ a zhroutení východního bloku.¹⁵² Aparecidu (2007) Kern označuje za znovunavázání na Medellín, nicméně bez konkrétnějších vyjádření k ekonomii a politice.¹⁵³

2.3.4 *Setkávání marxistů a křesťanů*

V Evropě setkávání iniciovala Paulus-Gesellschaft.¹⁵⁴ Dialog křesťanů a marxistů „byl na přelomu padesátých a šedesátých let spíše západní záležitostí a měl hlavně akademický ráz. (...) Tématem nebyl primárně Bůh, ale člověk (...), otázky smyslu lidského života a dějin, témata smrti, lásky, svobody či tvořivé činnosti.“¹⁵⁵ Setkání s postupně rostoucí reprezentací z Východu se uskutečnila v Salzburgu (1965), Herrenchiemsee (1966) a Mariánských Lázních (1967). Byla nesena nadějí, že kapitalismus a socialismus, vůči nimž křesťanství plní roli kritické instance, se mohou vzájemně obohacovat a konvergovat.

¹⁴⁷ Srov. *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [online]. 1979, [cit. 08. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, č. 1134. nn.

¹⁴⁸ Srov. *ibid.*, č. 1166 nn.

¹⁴⁹ *Ibid.*, č. 92.

¹⁵⁰ Srov. *ibid.*, č. 560 n.

¹⁵¹ Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 136 n.

¹⁵² Srov. MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 720.

¹⁵³ Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 137.

¹⁵⁴ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Zápasy...*, s. 69.

¹⁵⁵ LANDA, Ivan a Jan MERVART. *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 21 n.

V Československu existovalo několik platform setkávání. Od r. 1957 probíhaly bytové semináře J. L. Hromádky¹⁵⁶, které se v r. 1963 přemístily do Jirchářů. Podobná setkání se konala u M. Machovce na pražské filozofické fakultě.

Příkladem posunu ve vnímání křesťanství vlivem dialogu s ním byl již zmíněný marxista Schaff.¹⁵⁷ Zprvu¹⁵⁸ považoval za ideologii náboženství jako takové, později rozlišuje: „Náboženství samo o sobě není ideologie, jako jí nejsou ani víra v Boha, ve stvoření světa atd.“¹⁵⁹ Ideologií je až systém příkazů, které nás mají směřovat k ideálu a který se může z různých příčin obrátit proti náboženství a člověku. Rozlišení mezi náboženstvím-vírou coby progresivní silou usilující o lepší svět a náboženstvím-ideologií konzervující neutěšený stav, které je přítomné už u Marxe, „otevřít prostor pro plodný dialog s křesťanstvím“.¹⁶⁰ Schaff zřejmě vnímal, že i v církvi proběhla diskuse o rozlišení jádra a historických forem, řečeno marxistickým slovníkem, že i křesťané část svého dědictví vnímali jako odcizující.

Okupace Československa v srpnu 1968 setkávání ukončila. Garaudyho prohlášení nesené nadšením 60. let, že „budoucnost člověka nelze budovat proti věřícím a ani ne bez nich; a budoucnost člověka nelze budovat proti komunistům a ani ne bez nich“, pozbylo platnosti.¹⁶¹ V 70. letech se rozvíjí dialog křesťanů s tzv. eurokomunismem, který deklaroval nezávislost na Moskvě a zdůrazňoval nutnost demokratické cesty k socialismu. Francouzští a italští komunisté se zřekli doktríny diktatury proletariátu (Francie 1975) a marxismu-leninismu (Itálie 1979).¹⁶²

2.3.5 Křesťané za socialismus

Hnutí Křesťané za socialismus (CpS) vzniklo v Chile v 70. letech. Vycházelo z mnohovrstevnatého prostředí křesťanů hledajících východiska z neutěšené sociální situace pomocí formulace alternativy k liberálnímu kapitalismu. První setkání se uskutečnilo v Santiagu de Chile (1972).¹⁶³

¹⁵⁶ Srov. MORÉE, Peter a Jiří PIŠKULA. „Nejpokrokovější církevní pracovník“: protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945-1969. Benešov: EMAN, 2015, s. 282.

¹⁵⁷ Srov. MERVART, Jan. Historické perspektivy křesťansko-marxistického dialogu a konference v Mariánských Lázních 1967. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 67.

¹⁵⁸ Srov. SCHAFF, Adam. *Marxismo...*, s. 142.

¹⁵⁹ SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Crítica, 1979, s. 185.

¹⁶⁰ LANDA, Ivan a Jan MERVART. *Proměny...*, s. 13.

¹⁶¹ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Zápasy...*, s. 69.

¹⁶² Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. 66.

¹⁶³ Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 19.

CpS rozvíjeli možnost otevřenou chilským episkopátem, že církev a socialismus „mohou spolupracovat a uznávat jeden druhého, [která] představovala obrovský průlom v křesťansko-marxistických vztazích.“¹⁶⁴ Smyslem biskupského prohlášení ale nebyla preference marxismu, nýbrž připuštění spolupráce s demokraticky zvoleným socialistou Allendem. CpS šli o krok dál, neboť „byli přesvědčeni, že socialismus v Chile představuje osvobozující jednání samotného Boha ve prospěch chudých.“¹⁶⁵ Odůvodňují to analýzou dialektického typu, podle níž jednotlivé typy křesťanské politiky postupně sehrály v Chile pozitivní roli, ale pak byly překonány: 1. křesťanští konzervativci reprezentovaní velkými pozemkovými vlastníky získali nezávislost na Španělsku, 2. křesťanští reformisté ze střední třídy prosazovali sociální učení církve a zaměřovali se na kritiku poměrů z morálního hlediska, aniž by opustili půdu kapitalismu, 3. revoluční křesťané – jakkoliv jsou zatím v menšině – přicházejí, protože objevili „evangelní křesťanství a ‚bojovnou stránku Ježíše Krista‘.“¹⁶⁶ „Originalita [CpS] spočívá v praktickém i teoretickém obhájení *socialistické volby* (marxistické) v křesťanském světě na straně jedné a *křesťanskou volbu* ve světě revolučního marxismu na straně druhé.“¹⁶⁷ Svůj program realizovali účastí v politických a dělnických organizacích, boj za socialismus se stal spiritualitou. Biskupové hnutí v r. 1973 v Chile (a později i v dalších zemích) zakázali, protože ztotožnilo dobro a zlo s příslušností k určité třídě a tendovalo k redukci křesťanství na politiku.¹⁶⁸

Hnutí se záhy šíří i do Evropy a nabízí reimport marxistických myšlenek, které ovšem – na rozdíl od dialogu křesťanů s marxismem v Evropě – prošly kvasem extrémní sociální reality Jižní Ameriky. „CpS není přímým výsledkem slavných ideových a naukových dialogů mezi marxismem a křesťanstvím, ve stylu onoho v Salzburgu. Spíše vzniká z něčeho mnohem více založeného ve zkušenosti (*vivencial*), což se dá popsat následovně: jak je víra oslovena praktickým bojem za socialismus. (...) Ve Španělsku se CpS rodí v dělnických a lidových vrstvách.“¹⁶⁹ První setkání se uskutečnila v Ávile a Bologni (1973).

¹⁶⁴ MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. 221.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, s. 228.

¹⁶⁷ ALDEA, Quintín a Eduardo CÁRDENAS. *Manual de historia de la Iglesia X*, s. 834.

¹⁶⁸ Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. 231.

¹⁶⁹ GARCÍA-NIETO, Juan N. «Cristianos por el Socialismo» en España. *Revista de Fomento Social*. 1976, č. 122, s. 116.

2.4 Teologická reflexe

Marxismus byl pro teologii výzvou nejen jako alternativní kosmologie a antropologie, ale i díky rezonanci, kterou jím nastolovaná témata měla ve společnosti. Hlavní z nich představíme v této kapitole. Naopak ponecháme stranou problematiku ateismu, protože „už není problémem ani pro Marxe, ani pro mladohegelovce, ani pro současné myšlení: jde o zděděný fakt a tvoří východisko.“¹⁷⁰

2.4.1 Chudí jako locus theologicus

Podle Marxe se proletáři nacházejí v epistemologicky privilegované situaci, která umožňuje dohlédnout kořene zla a z níž se rodí vědomí „vlastní identity, zájmů a pohledu na svět. (...) Toto třídní uvědomění se projevuje smyslem pro solidaritu a utvářením vlastních politických organizací založených na přínaležitosti k třídě. (...) Díky rozvoji třídního uvědomění se proletariát stává z ‚třídy o sobě‘, kdy je třídní identita veskrze pasivní, ‚třídou pro sebe‘, kdy je třídní identita vědomá a aktivní.“¹⁷¹ Základem ale není chudoba, tou byl nejvíce stížen tzv. *lumpenproletariát*, který již rezignoval na snahu o zlepšování svých podmínek. Marx měl na mysli minoritně zastoupené (10 % pracujících) „průmyslové proletáře zapojené do specializované, kooperující, vzájemně propojené, byť nekvalifikované práce, kteří mají sklon k obraně svých osobních zájmů v práci obvykle kolektivní cestou“¹⁷². Jak jsme viděli, v ortodoxii ale nakonec role avantgardy připadla stranické elitě.

V židovsko-křesťanské tradici je také přítomno vědomí zvláštní pozornosti, kterou Bůh věnuje chudému a utlačovanému. Vysvobození z Egypta¹⁷³ ústí v dar „země oplývající mlékem a medem.“ (Ex 3,8) Každý je nadán pozemky coby základnou obživy (Joz 13–22), které nemají být dlouhodobě zcizovány (Lv 25, 23–28). Ožebračování a útlak bližních, zejména sociálně znevýhodněných skupin sirotků, vdov a cizinců, zjevné i skryté, je těžkým proviněním proti Bohu a Smlouvě. Utrpení postupně není jen projevem nespravedlnosti a objektem Božího

¹⁷⁰ MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 89.

¹⁷¹ WALKER, David a Daniel GRAY. *Historical Dictionary of Marxism*. Plymouth: Scarecrow Press, 2007, s. 56.

¹⁷² MILLER, Richard W. *Social and political theory...*, s. 63.

¹⁷³ Proti tomu např. Ratzinger: „Kdo prostě ztotožňuje osvobození s vítězným vyjitím z Egypta, ten na ně pohlíží jako na mocenskou událost, jejíž výsledek takřkajíc automaticky převádí jednotlivce i celý lid do stavu svobody.“ RATZINGER, Joseph. *Naděje pro Evropu? Církev a svět: stav, diagnózy, prognózy*. Praha: Scriptum, 1993, s. 49 n. Jádrem osvobození je podle něj dar zákona. Spravedlnost se realizuje v prostoru individuální odpovědnosti umožněné lidskou svobodou a zprostředkované rozumem a vůlí.

vykoupení, ale rovněž prostorem pro důvěrnější styk s ním, např. u Joba.¹⁷⁴ Podobně „chudý ze žalmů se tím ukazuje jako přítel a služebník Jahvův.“¹⁷⁵ Trpící se stává privilegovaným člověkem, který poznává Boha lépe než ostatní. „Postupem času označení *ani*, *'anau*, či *'anawim* nabývají i ryze duchovní podoby, aby se jimi označoval pokorný, uctivý a zkroušený postoj vůči Bohu.“¹⁷⁶ Deutero-Izajáš mluví o spásonosném utrpení Jahvova služebníka (Iz 53, 4n). V bibli (např. Lk 16,19nn) je dále přítomen „motiv bohatého a hříšného stojícího proti chudému a spravedlivému“.¹⁷⁷

Např. teologie osvobození, která tuto problematiku systematicky promýšlí, vychází z opce pro chudé a zaujímá „uprostřed konfliktní skutečnosti stranické společenské stanovisko. Tato společenská pozice ale je – a to je pro teologii rozhodující – zároveň *místem teoretického poznání*, které předurčuje první metodologický krok, sociálně-analytické zprostředkování“.¹⁷⁸ Podobně jako v marxismu se i zde předpokládá, že nejde o jednostranný pohled, nýbrž o „jedinou pozici, ze které lze nahlédnout systém jako celek“.¹⁷⁹ Chudému se díky vyloučení „otevřít možnost vyslechnout slova zjevení schopného prorazit do sebe uzavřený a soběstačný systém“.¹⁸⁰

Chudé coby *locus theologicus* lze chápat buď jako pramen teologie (třídně) či jako privilegovanou pozici pro hlubší prožívání a reflexi víry (spirituálně).

Příkladem prvého jsou křesťanské základní komunity (*comunidades eclesiales de base*), které „vyjadřují nové církevní sebeuvědomění: křesťanky a křesťané organizují svůj život jako křesťanské společenství v relativní nezávislosti na církevní hierarchii, utvářejí struktury společenství na principu rovnosti a mnohosti služebných úřadů (vedení, zvěstování slova atd.), které je uschopňují, aby se sami stali subjekty své vlastní evangelizace“.¹⁸¹ Společnost a církev jsou prostoupeny často nereflektovanými mechanismy dominance a útlaku, což limituje schopnost hierarchie a akademické teologie adekvátně promlouvat do situace chudých. Chudí

¹⁷⁴ Srov. MAZZINGHI, Luca. Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2012, s. 131.

¹⁷⁵ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965, s. 621.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ WORONOWICZ, Ulrich. *Sozialismus...*, s. 106.

¹⁷⁸ KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 36.

¹⁷⁹ Ibid., s. 39.

¹⁸⁰ Ibid., s. 40.

¹⁸¹ Ibid., s. 21.

sami mají číst Boží slovo, vykládat ho ze své situace a odhalovat formy útlaku, kterému jsou vystaveni.

Druhý přístup akcentuje jednotu před třídními rozdíly: „Ekleziologie osvobození hovoří také o ‚církví, která se rodí z lidu‘, tato formulace však neznamená, že by lid byl principem, z něhož by církve vznikala. (...) Nemá se tím potvrzovat ani anarchická tendence, která vylučuje hierarchii a úřady. (...) Církve se ‚rodí z lidu‘, když se stává ‚církví chudých‘.“¹⁸² Podobně Dussel vychází z toho, že existuje jeden Boží lid, který netvoří jen chudí. Církevní komunita ovšem pochopila, že „pravý Bůh je Bůh *chudých*. Kritériem pro rozlišování Božího slova je *pozice chudých*. Stavíme se proto mezi chudé, abychom mohli naslouchat zjevení, abychom mohli tvořivě jednat a abychom poznali, zda je naše praxe *ortopraktická*. Chudí jsou Kristus *zde a nyní* a představují *cestu* k objevení jak mluvit o Bohu.“¹⁸³

Ratzinger kritizuje primát ortopraxe jako iracionální: „Pokud máme na mysli ortopraxi v politicko-sociálním smyslu, pak znovu vyvstává otázka stran toho, jaké politické jednání je správné. Teologie osvobození, které byly živeny přesvědčením, že nám marxismus jasně říká, co je správná politická praxe, pak mohly koncept ortopraxe používat naprosto smysluplně.“¹⁸⁴ Na obranu teologie osvobození by bylo možno říci, že k požadavku orientace na chudé nedošla marxistickou analýzou založenou na historickém materialismu, nýbrž rozlišováním v rámci společnosti věřících (srov. kap. 2.3.3).

Jiným problémem kritéria chudoby může být její výměr. Scruton uvádí jako její znaky: 1. nemožnost volby a 2. proměnu nemožnosti získat, co chci, v nemožnost nabyt, co potřebuji.¹⁸⁵ Jak stanovit hranici mezi „chci“ a „potřebuji“? Pro Marxe je část potřeb dána stupněm materiálního vývoje společnosti. Určitá úroveň technologie umožní uspokojit určité potřeby, ale vytváří nové: „Vyráběné zboží může sloužit falešným potřebám (vyvolaným reklamou nebo konkurenčním tlakem), k čemuž by bylo lze definovat alternativní sadu sociálně užitečnějšího zboží (kvalitní školy, kvalitní nemocnice, kvalitní veřejná doprava)“.¹⁸⁶ Reiman tamtéž uvádí jako slabinu marxismu, že nebyl schopen nabídnout obecně uznané kritérium

¹⁸² GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 391 n.

¹⁸³ DUSSEL, Enrique. *Ethics and Community*. Maryknoll: Orbis Books, 1988, s. 229.

¹⁸⁴ RATZINGER, Joseph. Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo. Salamanca: Sígueme, 2005, s. 112.

¹⁸⁵ Srov. SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 543.

¹⁸⁶ REIMAN, Jeffrey. Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 165.

odlišení relevantních a falešných potřeb, a tudíž prohrává s konzumním stylem života. Jako plodnější se ukázalo, rovněž marxistické, pojetí K. Kautskyho (1854–1939), který tvrdí, že „pocit křivdy pracovní síly pochází (...) nikoliv z absolutní chudoby, ale z ‚relativního strádání‘, koncept, který se od té doby ukázal jako přínosný, aby byla socialistická politika uvěřitelná i při absenci chudoby“.¹⁸⁷ Nejde jen o živoření, ale o útlak ve smyslu asymetričnosti sociální situace. Církev se nachází spolu s celým lidstvem v procesu neustálé identifikace nových forem chudoby: „Dějiště chudoby je možno neomezeně rozšiřovat, pokud přidáme ke starým podobám chudoby nové, které se často týkají i prostředí a společenských skupin, které sice nejsou v hospodářském ohledu bez prostředků, ale cítí se vystaveny nesmyslnému zoufalství, drogové závislosti, opuštěnosti ve stáří či nemoci, vyloučení či sociální diskriminaci.“ (KSLK 5)

2.4.2 Smysl dějinné praxe

2.4.2.1 Duch doby: vědomí dynamiky a krize

Období vzniku a rozvoje marxismu je charakteristické zájmem o kvalitativní změny světa. Evoluční teorie prokázaly silný explikační potenciál v přírodních, sociálních i humanitních vědách. Zájem o kvalitativní změny podněcuje vznik filozofií krize, v jejichž základu stojí „zkušenost nekonečně nových, naléhavých a pomocí stávajících prostředků tradic nezvládnutelných možností“.¹⁸⁸ Řešení se proto hledá pod zorným úhlem konce dějin. Do tohoto proudu patří i Marx.

Židovství a křesťanství vytvořila alternativu řecké cyklické koncepci času.¹⁸⁹ Podle jejich lineárního pojetí je období od stvoření po eschatologické vyústění dobou působení Boží milosti, na kterou můžeme odpovídat. Některé události mají pro spásu specifický význam. „V užším smyslu označují dějiny spásy prožívání a konkretizaci spásy, jež se v rámci všeobecných dějin spásy reflexivně a stále zřetelněji vydělují až k vlastnímu příchodu události spásy.“¹⁹⁰ Věřící společenství prožívá a reflektuje konkrétní dějinné události. Uvažování o postupném sledu těchto událostí má „také funkci teologickou: postupně vyjevuje Boží plány s člověkem“.¹⁹¹ Dějiny jsou místem Božího zjevení, které „se uskutečňuje činy i slovy, které

¹⁸⁷ SCRUTON, Roger. *Dictionary...*, s. 366.

¹⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2016, s. 210.

¹⁸⁹ Srov. IZQUIERDO URBINA, César. *Teología fundamental*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2015, s. 79 n.

¹⁹⁰ RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 61.

¹⁹¹ SLÁMA, Petr. *Nové teologie Starého zákona a dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2018, s. 50.

navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.¹⁹² Vrchol a plnost zjevení v Ježíši Kristu se pro zdůraznění dějinné a komplexní povahy označuje jako kristovský příběh.¹⁹³ Jde o kontrastní vyjádření teologie ke spíše propozicionálnímu pojetí charakteristickému ještě kolem 1. vatikánského koncilu (tzv. teologie Božího mluvení).¹⁹⁴

Pokud dějiny spásy a zjevení vrcholí v Ježíši Kristu, jak se k nim mají naše dějiny? Jedním aspektem je prožívání individuálních zvláštních dějin spásy, pro něž je specifická „dialogická struktura: Boží volání se obrací na svobodu jednotlivce, a je-li tato osvobozena milostí Boží, je svobodně ve víře přijato“.¹⁹⁵ Je tedy nový věk pouze „věkem, který již s Kristem nastal, a od té doby – provizorně a čekaje na naplnění při druhém příchodu Kristově – trvá“?¹⁹⁶ Disponujeme již uceleným souborem pravd, nebo dějiny pokračují a jsou zdrojem nových skutečností relevantních pro teologii? A má lidské jednání ve světě přímý vztah k pokroku směrem k eschatologickému vyústění dějin, nebo jde jen o spleť individuálních cest ke spáse?

Na příkladu vyrovnávání s evoluční hypotézou vidíme, že se v teologii uplatnil obojí přístup. Proces zmapoval Pospíšil¹⁹⁷, který ukazuje, že katolická teologie hypotézu reflektovala již v době, kdy o ní uvažoval i Marx. Když shrnuje pozdější příspěvek P. Teilharda de Chardin (1881–1955), relativizuje jeho význam s poukazem na dřívější autory, kteří problém již vyřešili. Pospíšil se soustředí na slučitelnost hypotézy s vírou ve Stvořitele. Evoluce (zejména člověka) je pro něj *causa finita*, a pro budoucnost tudíž irelevantní. Naopak pro Teilharda evoluce, a tedy i dějiny pokračují.

Teilhard akcentuje i sociální dimenzi evoluce a načrtl požadavky na praxi vyplývající z evolučního pohybu. Růst populace a vzájemné propojenosti lidí dané velikostí a tvarem Země znemožňují další soutěž individuí a skupin, lidé se musí spojit a s pomocí vědy najít nový způsob existence. „Daleko od konfliktů říší na nás čeká mír v radostném objevování a práci,

¹⁹² Věřoučná konstituce O Božím zjevení Dei verbum. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 2.

¹⁹³ Srov. LADARIA, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 1993, s. 70.

¹⁹⁴ Srov. SKALICKÝ, Karel. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehty a dohry. In: *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 25.

¹⁹⁵ RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*, s. 61.

¹⁹⁶ SLÁMA, Petr. *Nové teologie...*, s. 54.

¹⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Praha: Karolinum, 2017; POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Průkopníci a jejich odpůrci*. Praha: Karolinum, 2018.

(...) v jednomyslném budování ducha Země.¹⁹⁸ Kritizuje marxismus pro nedocení významu jednotlivce pro svět. Prosté předávání získaných poznatků od člověka k člověku mu nepřijde uspokojivé, neboť většina bez užitku zmizí. Je třeba garanta smyslu, u něž se výsledky pozitivní lidské kreativity střeďují a přispívají k dosažení cíle světa.¹⁹⁹

Problematickým bodem jeho koncepce je ztotožnění evoluce s dějinami spásy. Podobně jako v marxismu i zde vzniká konflikt nutnosti dějinného procesu a lidské svobody. Teilhard si to uvědomuje, ale eventualitu, že se lidstvo zničí nebo bude zničeno, než svět dosáhne svého cíle, nepřipouští.²⁰⁰

Teilhardův pokus vyložit kosmogenezi provázaně s dějinami spásy je velmi blízký Ruizi de la Peña, který na něj v tomto navazuje.²⁰¹

2.4.2.2 *Teologie naděje*

Stejnomenou Moltmannovu knihu charakterizuje parafráze Marxovy teze „filosofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*“²⁰², která u Moltmanna zní „z hlediska teologů nejde o to svět, dějiny a lidství jen jinak *vykládat*, ale je v očekávání Boží proměny *měnit*“.²⁰³ Jde o zrušení marxisty pocíťované dichotomie, podle níž „může člověk najít smysl své historické odpovědnosti jen tehdy, odmítne-li promítat ji do Boha; a může znovuobjevit naléhavost svých pozemských závazků jen tehdy, odmítne-li posmrtný život.“²⁰⁴

Křesťanství osciluje mezi zaměřeností na minulost a budoucnost. Objektivizací zjeveného se zjevení umrtvuje nebo se otevírá eschatologické budoucnosti, ale za cenu vydělení ze světa. To Moltmann vytýká významným proudům protestantské teologie své doby, dialektické (Barth ad.) a existencialistické (Bultmann ad.). Pro Bartha stojí každý okamžik dějin v bezprostředním vztahu k věčnosti. U Bultmanna jde o osobní rozhodnutí zde a nyní. Kvůli důrazu obou na přítomný moment se ztrácí schopnost říci něco podstatného k procesu světa.²⁰⁵

¹⁹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Human Phenomenon*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 1999, s. 173.

¹⁹⁹ Srov. *ibid.*, s. 185 n. K obdobné námitce u Ruize de la Peña viz kap. 4.

²⁰⁰ Srov. *ibid.*, s. 196 n.

²⁰¹ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica. *Studium ovetense*. 1980, č. 8, s. 354.

²⁰² MARX, Karel. These o Feuerbachovi. In: *Karel Marx – Bedřich Engels: Spisy, sv. 3 (1845–1847)*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 19.

²⁰³ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*, s. 74.

²⁰⁴ GIRARDI, Giulio. Církev tváří v tvář ateistickému humanismu. *Filosofický časopis*. 1968, roč. XVI, č. 5, s. 726.

²⁰⁵ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*, s. 44–54.

Moltmann upozorňuje, že zmrtvýchvstalý Kristus má před sebou stále budoucnost. Posílá učedníky, aby zvěstováním evangelia proměňovali svět.²⁰⁶ Úkol proměňovat přítomný svět poukazuje totiž na rozdíl mezi přítomným stavem a zaslíbenou budoucností, jde o svého druhu zjevení.

Svět není jen „předmětem povinnosti či techniky“²⁰⁷, pouhým médiem, v němž se v posledku odehrává zápas o individuální spásu. Posláním křesťanů je i proměna sféry mezilidských vztahů v rámci věčného zprostředkování (výroba, spotřeba, směna), protože nejvíce trpí zvěcněním a zpředmětněním. Soustředění na výrobu a spotřebu vytlačuje kulturu, náboženství a mravnost do privátní sféry. Lidé si v rámci soukromé domény hledají ostrůvky smyslu²⁰⁸, mj. i v náboženství. Církev přijetím této role podporuje odosobňující tendence, zejména atomizaci společnosti na zpředmětněné jednotlivce-aktéry ekonomického systému. Jejím úkolem je naopak proměna světa směrem k Bohem zaslíbené spáse, k „uskutečnění eschatologické *naděje na spravedlnost, zlidšťování* člověka, *zespolečenšťování* lidstva a *usmíření* celého stvoření.“²⁰⁹

Moltmann přijímá témata humanistického marxismu: 1. snaha o překonání odcizení, 2. nonkonformní postoj vůči stávajícímu uspořádání společnosti, 3. aktivita ve světě zaměřená na jeho zlepšování. Lidskou aktivitu nechápe jako spasitelskou činnost, ale ve vztahu k Božímu zaslíbení finálního stavu transcendingící lidské možnosti, spíše tedy jako součást křesťanské misie a svého druhu důkaz Boží existence z naděje, která motivuje smysluplnou, ale realistickou, neprométheovskou proměnu světa.

Fischer připisuje Moltmannova tvrzení duchu 60. let, kterého charakterizuje zájem o budoucnost, jenž následně opadá.²¹⁰ Coda s Fischerem souhlasí, ale zdůrazňuje, že aspekt naděje je křesťanství vlastní a měl by být rozvíjen.²¹¹ Woronowicz je skeptický ke schopnosti člověka dlouhodobě žít radikálně pod zorným úhlem eschatologické budoucnosti. To se děje ve vypjatých životních a dějinných momentech, ale „křesťané a socialisté si musí připustit pro obě skupiny bolestnou otázku, zda mají zůstat při tomto monistickém jednání pod časovým

²⁰⁶ Srov. *ibid.*, s. 73.

²⁰⁷ *Ibid.*, s. 267.

²⁰⁸ Srov. *ibid.*, s. 281 a 287.

²⁰⁹ *Ibid.*, s. 303.

²¹⁰ Srov. FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie...*, s. 180.

²¹¹ Srov. CODA, Piero. *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*. Roma: Lateran University Press, 2005, s. 125.

tlakem (*monistisches Termindruckverfahren*), či zda budou ochotni hledat i jiné základy.“²¹² Mondin připisuje rychlé opadnutí zájmu o teologii naděje úzké vazbě na marxistické myšlení a příliš optimistické vizi budoucnosti.²¹³

2.4.2.3 Teologie osvobození

Impulzem pro vznik teologie (teologií) osvobození²¹⁴ byla výzva 2. vatikánského koncilu k otevření církve světu, aby pro něj byla svátostí spásy²¹⁵, což v latinskoamerickém kontextu znamená postavit se otroctví a chudobě²¹⁶. Proto se také dá charakterizovat jako „kreativní přijetí koncilu z pohledu chudých“.²¹⁷ Recepce koncilu tato teologie nezačíná, neboť navazuje na různé podoby předchozí (nejen) křesťanské praxe tváří v tvář útlaku a chudobě.²¹⁸

Osvobození se chápe ve smyslu skutečného rozvoje, směřování k lidštějším životním podmínkám. Klíčovým principem teologie osvobození je chudoba, kolem něj je budován celý systém pomocí výkladových schémat marxismu²¹⁹ a teorie závislosti, tj. je „rozpracována jako kritika ideologie rozvoje“²²⁰ (více v kap. 2.4.4). Pro teologii osvobození „se spása neuskutečňuje pouze na nadpřirozené úrovni, ale i na přirozené; týká se celého člověka. A proto je výsostně sociální a politická, spása se uskutečňuje na lidské rovině a osvobozuje od sociálního, politického a hospodářského zotročení.“²²¹ Hermeneutickým provázáním teologického termínu vykoupení a sociologického termínu osvobození dochází k jejich identifikaci, „osvobození je vykoupení“.²²²

Vazba na marxismus vychází podle Dussela z boje latinskoamerických křesťanů za lepší budoucnost. Teologie potřebuje nástroje pro reflexi tohoto boje. Zdůrazňuje, že nepřebírají veškeré marxistické koncepty (např. dialektický materialismus) a obvinění z infiltrace

²¹² WORONOWICZ, Ulrich. *Sozialismus...*, s. 39.

²¹³ Srov. MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 698.

²¹⁴ Z jejích hlavních představitelů můžeme jmenovat H. Assmanna, C. Boffa, L. Boffa, E. Dussela, G. Gutiérreze či J. Sobrina. K jejím základním konceptům a chronologii srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry...*, s. 366–400.

²¹⁵ Další doplňují, že „církev je svátostí celostního (*integrale*) osvobození“ a „svou historicko-spásnou svátostnost uskutečňuje hlásáním a uskutečňováním Božího království v dějinách“. Srov. MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 723.

²¹⁶ Srov. OLIVEROS, Roberto. *Historia de la teología de la liberación*. In: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, 1990, s. 18.

²¹⁷ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry...*, s. 368.

²¹⁸ Srov. MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 717.

²¹⁹ Srov. *ibid.*, s. 718 nn.

²²⁰ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry...*, s. 370.

²²¹ MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 722.

²²² GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry...*, s. 374.

marxismem kvůli využití nástrojů sociálních věd považuje za nespravedlivá.²²³ Podle Skalického ovšem hlavní proud teologie osvobození (např. Gutiérrez) „přejímá marxistickou analýzu společnosti a usiluje o jakousi cestu k blíže neurčenému socialismu, i když tu více, tu méně rázně odmítá ateismus a materialismus marxistické filosofie.“²²⁴ Jako další slabinu uvádí nemožnost aplikovat ji univerzálně. Dokumentuje to myšlenkou Jana Pavla II., že „teologie osvobození musí být především věrná celé pravdě o člověku, aby tak ukázala netoliko v latinsko-americkém kontextu, ale též ve všech současných kontextech, co to je za skutečnost tato svoboda, ‚k níž nás osvobodil Kristus‘.“²²⁵

Mezinárodní teologická komise oceňuje zdůraznění problémů chudoby a utrpení v rámci teologie osvobození²²⁶, upozorňuje ale, že „teologie sama o sobě není schopna vyvodit ze svých vlastních principů specifické konkrétní směrnice pro politickou činnost. (...) Má uznávat pluralismus vědeckých výkladů sociální skutečnosti.“ (MTK 293) Tohoto úskalí si byla teologie osvobození vědoma: „Teologie osvobození nepředstavuje celou teologii. Je to T2 (druhá teologie), která předpokládá T1 (první teologii), tj. veškeré předcházející výklady o křesťanském zjevení a spáse, v nichž působí mnohostranné a různorodé zprostředkování: filologické, historické a filozofické.“²²⁷

Anzenbacher rozlišuje tři fáze zprostředkování, které je třeba vzít v potaz při posuzování návrhů teologie osvobození: 1. sociálně-analytické: nástroje pro uchopení sociální reality, 2. hermeneutické: kategorie interpretace a 3. praktické: návrh konkrétního jednání vedoucího ke změně. Zejména pro sociálně-analytické zprostředkování byl marxismus významným zdrojem konceptů, jejichž silnou stránkou byla konkrétnost, názornost a explikační síla. Slabinou bylo přílišné zjednodušení při vysvětlování zdrojů neuspokojivé sociální situace v jednotlivých zemích. Bez takového (marxistického) instrumentária budou ovšem výpovědi příliš obecné jako v sociální nauce nebo politické teologii²²⁸.

²²³ Srov. DUSSEL, Enrique. Teología de la liberación y marxismo. In: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, 1990, s. 122 nn.

²²⁴ SKALICKÝ, Karel. *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2001, s. 41.

²²⁵ Ibid., s. 40.

²²⁶ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. O lidském rozvoji a křesťanské spáse. In: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*. Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, č. 285. (MTK)

²²⁷ GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry...*, s. 373 n.

²²⁸ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika...*, s. 160 nn.

Teologie osvobození se uvádí jako inspirační zdroj černé a feministická teologie, teologie třetího světa, ekoteologie osvobození²²⁹ nebo gay teologie.²³⁰ Někteří poukazují na to, že po rozpadu Východního bloku ztratily její marxismem inspirované návrhy na aktuálnosti.²³¹

Konkurentem teologie osvobození se ukázalo být např. evangelium prosperity letničních hnutí. Jejich rozmach coby protiváhy levicové teologie osvobození se někdy připisuje podpoře USA a jihoamerických diktatur.²³² Dle Nolla ale jen nabízejí adekvátnější reakci na individualizaci a překotné změny společnosti: „Zdůrazňují, že Bůh mluví přímo k jednotlivcům, nabízejí jasný řád a vytvářejí podpůrná společenství souvěrců.“²³³ Poskytují mj. sociální síť umožňující vymanit se z dosavadních vzorců jednání a „lepší využití [stávajících] zdrojů, takže rodina se může kvalitně stravovat, kupovat si lepší oblečení, pořídit si elektrické spotřebiče a posílat děti do jiných škol.“²³⁴

2.4.3 Lidská přirozenost

2.4.3.1 Otevřenost lidské přirozenosti

Křesťanství chápe člověka jako tvora definovaného vztahem k Bohu, který garantuje jeho bytí a důstojnost, „tvor se bez Stvořitele ztrácí“ (GS 36). Ve Feuerbachově rozumnění je Bůh naopak nepřátelskou limitou.²³⁵ Marx souhlasí, že náboženství je coby součást ideologické nadstavby zdrojem odcizení, ale říká, „že jednoduchý ateismus – ateismus spočívající na prosté negaci a inverzi toho, co tvrdí teismus – je stejně ideologický jako teismus, který tak snadno zahrhuje.“²³⁶ Pro Schaffa jsou pojmy lidské přirozenosti a podstaty používané v běžné i odborné řeči buď triviálním konstatováním biologických a psychologických daností, či projevem zbytkového metafyzického myšlení.²³⁷ V marxistickém rozumnění se totiž člověk sebeutváří prací, aktivní proměnou světa, nebo přesněji společnosti. Nechce mít před sebou

²²⁹ Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 137.

²³⁰ Srov. PUTNA, Martin C. *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*. Praha: Torst, 2012, s. 21 n.

²³¹ Srov. COSTADOAT, Jorge. La «más latinoamericana» de las teologías. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 207. MONDIN, Battista. *Storia della teologia...* 4, s. 745.

²³² Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 22 n.

²³³ NOLL, Mark A. *Protestantism...*, s. 139.

²³⁴ CARTLEDGE, Mark J. Liberation Theology opted for the Poor, and the Poor opted for [Neo-]Pentecostalism: Illustrating the Influence of the „Prosperity Gospel” in Brazil. *International Academy of Practical Theology. Conference Series*. 2021, roč. 2, s. 83.

²³⁵ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 373.

²³⁶ TURNER, Denys. Religion: Illusions and Liberation. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 336.

²³⁷ Srov. SCHAFF, Adam. *La alienación...*, s. 243.

žádný model, ani negativní v podobě neexistujícího Boha. Lidská přirozenost je historické povahy, dynamická.

Představa o vnitrodějinném rozvoji člověka není pro křesťanství ani cizí, ani nová. Příkladem může být Irenej z Lyonu († 202), který počítal s tím, že „Kristovým vtělením se dává do pohybu *recapitulatio*, obnova stvoření. V rámci tohoto pohybu se lidstvo dostane výš, než bylo v okamžiku stvoření. Skutečnost, že zásadní roli v tomto procesu hrálo Kristovo vtělení – i jeho tělesné ukřižování a vzkříšení, ukazuje, že se celý proces týká nejen lidské duše a ducha, ale také lidského těla.“²³⁸

V křesťanském myšlení se nicméně z hlediska chápání přirozenosti prosadil spíše fixismus, jakkoliv nechybí proudy tematizující dynamičnost stvoření, např. procesuální teologie. „Ani duše není neměnnou substancí, která své zkušenosti nahlíží v duchovním odstupu. (...) Časová dimenze přináší nové zkušenosti Bohu i tvorstvu.“²³⁹ Moltmann v logice teologie naděje traktuje otevřenost novému jako konkrétně zacílenou. Na otázku, kdo je člověk, se odpovídá z pozice zaslíbené budoucnosti: „Člověk poznává, co znamená být člověkem, nikoliv ze sebe sama, nýbrž z budoucnosti, do které jej uvádí jeho poslání.“²⁴⁰ V okamžiku poslání jsou člověku jeho možnosti ještě skryty (*homo absconditus*).

To ale komplikuje etickou orientaci. Mravnost bývá v křesťanské etice tradičně odvozována od přiměřenosti lidské přirozenosti.²⁴¹ Její skrytost či neuzavřenost ztěžuje rozsuzování dobrého a špatného. Proto se v dynamických systémech objevuje požadavek primátu ortopraxe před ortodoxií. Tradičním místem konfliktu je od 19. stol. oblast rodinné etiky. Lev XIII. píše mj. o socialistech a komunistech, že „zlehčují přirozené spojení muže a ženy, které mají za svaté i barbaři; a pouto, jež drží rodinu ponejvíce pohromadě, oslabují a vydávají chtíči.“²⁴² Marx s Engelsem na podobná obvinění odpovídají, že „měšťácké manželství jest opravdové sespolečenštění vdaných žen. Mohlo by se komunistům vytýkati nejvýše to, že chtějí zavéstí místo skrytého sespolečenštění žen veřejně přiznáváné. Rozumí se ostatně samo sebou, že s ukončením nynějších výrobních poměrů zmizí také s nimi související

²³⁸ SLÁMA, Petr. *Nové teologie...*, s. 55.

²³⁹ EPPERLY, Bruce Gordon. *Procesuální teologie – příručka pro rozpačité*. Praha: Kalich, 2016, s. 47 nn.

²⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*, s. 263.

²⁴¹ Srov. PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 21.

²⁴² *Quod apostolici muneris* [online]. 1878, č. 1 [cit. 30. 08. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html

sespolečenštění žen, tj. veřejná i neveřejná prostituce.“²⁴³ Diskuse pokračuje a i dnes je nejviditelnější a nejmarkantnější na poli rodiny, sexuality a genderu.

Pokud bychom připustili, že lidská přirozenost je otevřená proměně, jak tuto změnu myšlení uchopit?

Teologie disponuje konceptem pokladu víry, který umožňuje rozlišit obsah a dobové vyjádření, např. diferencovat tvrzení o Kristově skutečné přítomnosti v eucharistii a jeho popis v kategoriích aristotelské fyziky a tomismu.²⁴⁴ Nebo se můžeme ptát, zda za neměnné nepovažujeme informace ze zjevení ve skutečnosti nedovoditelné. Nové se tedy objevuje při opouštění či znovupromyšlení starého. Příkladem je interpretace Gn 1,27. „Jako muže a ženu je stvořil“ se klasicky v etice chápe jako pohlavní diferenciaci a komplementaritu. Jiní jej ale primárně čtou jako odkaz na sociální dimenzi člověka²⁴⁵ a fundamentální rovnost lidí²⁴⁶, což otevírá prostor pro alternativní uchopení tématu intimních vztahů.

2.4.3.2 Sociální dimenze člověka: struktury hříchu a třídní boj

Jednou z otázek vzešlých ze setkání teologie s marxismem je vztah strukturálního a osobního hříchu.²⁴⁷ Pokud přijmeme optiku marxismu a zkoumáme společnost jako sumu vnějších podmínek, vzdáváme se křesťanského důrazu na svobodu člověka. Nežádoucí sociální situace je pro marxismus nadosobní a morální jednání se dostává mimo hru. Podle sociální nauky církve je naopak „hřích vždy aktem osoby, neboť je aktem svobody jednoho jediného člověka a nikoliv skupiny nebo společenství,“ byť má i sociální dimenzi. (KSLK 117)

I teologie začala ve 20. stol. více tematizovat sociální dimenzi lidské přirozenosti a korigovat dominantně biologické (augustinovské) pojetí prvotního hříchu. Člověk se stává člověkem socializací, a tudíž je společností do určité míry determinován. Prvotní hřích má dvojí následek: 1. člověk nemůže obnovit stav společnosti před hříchem, a proto potřebuje Kristovu spásu, a 2. hřích se dostává do pomyslné DNA společnosti. Jak osobní hřích (ad 1),

²⁴³ MARX, Karel a Bedřich ENGELS. *Komunistický manifest*, s. 32.

²⁴⁴ Srov. GESTEIRA GARZA, Manuel. *La eucaristía, misterio de la comunión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983, s. 553 nn.

²⁴⁵ Srov. LADARIA, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*, s. 93.

²⁴⁶ Srov. GARCÍA ÁLVAREZ, Emilio. *Antropología Cristiana I: Creación (cap. 4)*. Madrid, 2015, s. 4.

²⁴⁷ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika...*, s. 163.

tak struktury hříchu (ad 2) jsou „produktem lidské svobody a nikoliv špatně stvořené ‚přirozenosti‘. (...) Za hřích odpovídá člověk, nikoliv Bůh.“²⁴⁸

Magisteriální texty se proto snaží držet zásady, že struktury hříchu mají vždy kořeny v osobním hříchu. Výpovědi jsou často ovšem formulovány tak, jako by šlo o historicky zas ne tak vzdálený konkrétní hřích, který je možno – jakkoliv komplikovanou cestou – rozpoznat a napravit, např. odstraněním ziskuchtivosti a mocichtivosti. (*KSLK* 119) Ale „kolektivní rozměr hříchu není možno bez dalšího ztotožnit s abstraktní sumou individuálních hříchů.“²⁴⁹ K odstranění struktur hříchu je potřeba strukturálního zásahu, „pokud někdo [do společnosti] vnese postoje, které vytvoří struktury milosti, které rovněž ovlivňují chování druhých a svým dosahem jdou za rámec života jedince, který je vyvolal.“²⁵⁰

Dussel vychází z pojednání 2. vatikánského koncilu o charismatech: „Duch svatý (...) rozdává mezi věřící (...) milosti, kterými je činí schopnými a pohotovými přijímat různé práce a úkoly užitečné pro obnovu a další rozvoj církve.“²⁵¹ K nim patří i prorok, který „povstává *uprostřed, skrze a pro* Boží lid: jeho či její ortopraxe (novátorské, kreativní správné jednání, občas i revoluční) může být pro některé šokující. Ale ve skutečnosti jde pouze o prozíravý, historický [projev] pravé víry (*ortodoxy*), který bude jednoho dne zastávat každý (včetně magisteria).“²⁵² Analogií jsou předexilní proroci, kteří nekritizují pouze nedodržování pravidel, ale „promlouvají, aby zjevili nespravedlnost ukrytou pod závojem zdánlivé spravedlnosti.“²⁵³ Nespravedlnost není jen důsledkem hříchu, ale je skryta a prorok ji zjevuje.²⁵⁴ Nespravedlivá sociální situace je zapříčiněna vývojem společnosti, jejích institucí a materiálních podmínek, kterou musí jako již nespravedlivou identifikovat věřící obdařený charismatem.

A nastává konflikt popsaný Marxem, část společnosti (třída) se snaží o (revoluční) změnu, jiná část brání *status quo*. Revoluce plodí násilí, a to nikoliv na základě viny, ale z titulu příslušnosti k třídě. Kritika magisteria vůči teologii osvobození zdůrazňuje, že primární cestou změny je obrácení, a nikoliv proměna společenských a politických struktur. (*LN IV*) Využití marxistického instrumentária se připisuje netrpělivosti, snaze o rychlou a účinnou akci. Situace

²⁴⁸ GELABERT BALLESTER, Martín. *La astuta serpiente: Origen y transmisión del pecado*. Estella: Verbo Divino, 2008, s. 135 n.

²⁴⁹ *Ibid.*, s. 136.

²⁵⁰ *Ibid.*, s. 135.

²⁵¹ Věřoučná konstituce O církvi *Lumen gentium*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 12.

²⁵² DUSSEL, Enrique. *Ethics...*, s. 227 n.

²⁵³ ALONSO MERINO, Pedro Juan. *Profetas*. Madrid, 2015, s. 94.

²⁵⁴ Proti tomu např. Ratzinger, který Amose čte jako výtku vědomého nemorálního jednání. (*LN IV.6*)

v Latinské Americe je ovšem komplexní a marxistická analýza je jednostranná a založená na předpojatém vidění společnosti. (LN VII) Nesmíme vnímat člověka jen jako nepřítele kvůli příslušnosti k antagonistické třídě s tím, že bratrská láska je eschatologickou kategorií, která bude realizována po vítězství revoluce. (LN IX.7)

Pozdější dokument *Libertatis conscientia* (LC) ale oba přístupy nějakým způsobem uvádí do souřadného vztahu. Křesťan má jít primárně cestou dialogu a dohody²⁵⁵, revoluce není nikdy prostředek první volby (LC 78), je krajním řešením, před nímž ještě stojí pasivní odpor. (LC 79) Neuralgickým bodem je tedy rozpoznání onoho okamžiku, kdy jde o situaci těžkého a dlouhodobého porušování základních práv a zásadního ohrožení blaha celé země, která revoluční řešení legitimuje. (PP 31)

Ve prospěch zastánců revolučního řešení a teologie osvobození v Latinské Americe se uvádí, že 60. a 70. léta 20. stol. byla dobou překotných změn zapříčiněných industrializační politikou, která vyhrotila sociální problémy a vedla k radikalizaci obyvatelstva. Do situace zasahovaly USA prostřednictvím CIA, která se angažovala v nastolování pravicových vlád a diktatur.²⁵⁶ Lze si tedy představit, že mnoho zúčastněných považovalo revoluci za adekvátní prostředek. „Vznikaly početné iniciativy tzv. ‚bojovných křesťanů‘, rovněž tak iniciativy řeholníků, kněží a laiků, které se měly stát živnou půdou pro první formulace teologie osvobození.“²⁵⁷

2.4.4 Zákonnost vývoje a kumulativnost pokroku

Marxistická filozofie dějin vychází z konceptu historického materialismu založeného na představě o nutném a kumulativním postupu dějin. Podobně i křesťanství. Bůh řídí svět od stvoření k eschatologickému završení. Jelikož je Stvořitel a svrchovaný pán, jde o pohyb nutný. Jelikož má být budoucnost skvělejší než přítomnost, jde o kvalitativní růst.

Nutnost ale konkuruje lidské svobodě.²⁵⁸ Každá filozofie dějin založená na nutnosti se musí vyrovnat s projevy lidské svobody: dobrým a špatným jednáním, přítomností nebo absencí potřebného poznání a kreativitou. Související faktory jsou „odpor, který pozemské

²⁵⁵ Srov. *Libertatis conscientia* [online]. 1986, č. 77 [cit. 04. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html

²⁵⁶ Srov. MCGOVERN, Arthur F. *Marxism...*, s. 210–221.

²⁵⁷ KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 19.

²⁵⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. *Naděje...*, s. 58.

situace kladou pozitivním změnám v dobrém smyslu, síla hříchu, různé dvojznačné účinky lidského pokroku.“ (MTK 305) To vedlo k doplnění úvah o teologii kříže a k rozlišení obecných dějin a dějin spásy, které teologie osvobození téměř ztotožňuje. Důsledkem je, „že hranice mezi životem víry a pozemskými úkoly, mezi Církví a světem, se uvolňují (...). Budování spravedlivé společnosti má hodnotu prosazování Království Božího.“²⁵⁹ Na osvobození z Egypta se dokládá, že „spása je tedy také vnitrodějinná skutečnost.“²⁶⁰ Jednání v dějinách je (nebo není) dílčím uskutečněním spásy, které má ale podle Mezinárodní teologické komise k finálnímu stavu vztah relativní, je jeho znamením a „připravuje látku Božího království. V Božím království nalezneme dobré plody své činnosti, ovšem očištěné ode všech negativních příměsí, přeměněné a projasněné, takže zůstane nejen láska (srov. 1 Kor 13,8), nýbrž i to, co láska vykonala.“ (MTK 304)

Jiným problémem je vymezení pokroku a otázka jeho kumulativnosti, protože představy o pokroku a metodách jeho dosažení si často konkurují. V 60. letech 20. stol. byla např. situace v Latinské Americe hodnocena jako ekonomická zaostalost. Měla být řešena industrializací taženou zahraničním kapitálem a technologiemi. Pokrok byl ztotožněn s ekonomickým růstem.²⁶¹ Tento přístup nazývaný španělsky *desarrollismo* překládá Skalický „rozvojovština“, čímž vystihuje posměšný nádech, který termín získal v teologii osvobození.²⁶² Jeho aplikace vedla ke zostření sociálního napětí. Situace se zdála odpovídat marxistické diagnóze: 1. (zahraniční) kapitál potřebuje expandovat, 2. cílem expanze v posledku není rozvoj, ale potřeba čelit zostřující se konkurenci, kvůli níž je třeba hledat nové zdroje a nové trhy, 3. tím dochází k vyostřování sociálních problémů, 4. společnost se polarizuje do dvou antagonistických tříd, ale zároveň 5. existuje alternativa v podobě socialismu. Pro teology osvobození proto není pokrok ekonomickým růstem, nýbrž osvobozením z područí euroamerického vidění světa, primárně kapitalistického, ale – jak jsme viděli u Dussela – i sovětského.

Marxismus počítá s tím, že odstraněním kapitalismu nastane eschatologický závěr dějin. „Marxův omyl či spíše *hybris* spočívá v tom, že Marx posunul konec dějin do budoucnosti

²⁵⁹ SKALICKÝ, Karel. *Teologie osvobození...*, s. 26.

²⁶⁰ *Ibid.*, s. 30.

²⁶¹ Srov. KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*, s. 18.

²⁶² Srov. SKALICKÝ, Karel. *Po cestách...*, s. 22.

[oproti Hegelovi] a domníval se, že ho poznal.“²⁶³ Marxismus ale spíše popisuje jen jednu podobu společenského konfliktu, což bylo třeba, protože „umožňuje nasazovat se pro překonání tohoto konkrétního typu sociálního antagonismu (...), aniž bychom si na druhou stranu dělali iluze, že odstranění zvláštního typu sociálního antagonismu povede k všeobecnému míru a k „incipit vita beata“.²⁶⁴

²⁶³ VOKOUN, Jaroslav. *Setkat se s Bohem v dějinách: úvod do teologické interpretace dějin*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020, s. 138.

²⁶⁴ SKALICKÝ, Karel. *Teologie osvobození...*, s. 86.

3. Juan Luis Ruiz de la Peña

3.1 Kontext: Španělsko 70. let 20. století

V době, kdy Ruiz de la Peña píše *Smrt a humanistický marxismus*, vrcholí proces přerodu Španělska z konfesijní monarchie v moderní demokracii. Pro církve šlo o období obtížných voleb.

Předehtou bylo osamostatňování latinskoamerických kolonií v letech 1810–14, které čelily „obtíži, jak se zároveň prohlašovat za katolíky, zastávce samostatnosti a republikány“.²⁶⁵ Pius VII. se zprvu postavil na stranu krále (encyklika *Etsi longissimo* z r. 1816), takže se diecéze řízené vikáři jmenovanými místními vládami staly *de iure* schizmatickými, což se ukázalo jako absurdní. Od r. 1827 proto papež jmenoval biskupy už bez ohledu na krále.²⁶⁶

Ve Španělsku již od konce 1. světové války soupeřili republikáni a monarchisté, mezi progresisty byli vlivní anarchosyndikalisté a socialisté, významně konzervativní roli hrály armáda a církve.²⁶⁷ Konflikt mezi protikatolickými republikány – modernizačními „francouzskými“ a revolučními „bolševiky“ – a jejich národovecky a katolicky laděnými odpůrci eskaloval ve 30. letech.²⁶⁸ V občanské válce se církve postavila na stranu odpůrců republikánské vlády. Papež v projevu ke španělským uprchlíkům v září 1936 potvrzuje nemožnost spolupráce s těmi, kdo nesouhlasí s církví. Implicitně říká, že spolupracovat lze pouze s frankisty. Zároveň ale připomíná, že obrana víry neopravňuje k páchání zločinů, že se lehko přežene a zamění za stranické zájmy.²⁶⁹ To se potvrdilo v poměru počtu obětí občanské války (republikáni zabili cca 60.000 lidí, frankisté cca 100.000)²⁷⁰ a za následné diktatury.

Ve španělské historiografii jsou přítomny dva narativy. Jeden líčí Franca jako zachránce, který se spojil s Hitlerem proti bolševismu, ale uchránil zemi před vstupem do války a totalitou

²⁶⁵ ESPONERA CERDÁN, Alfonso. *Historia de la Iglesia Contemporánea*. Madrid, 2015, s. 71.

²⁶⁶ Srov. JEDIN, Hubert, ed. *Manual de historia de la Iglesia VII: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, s. 283 nn.

²⁶⁷ Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia de España en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Ariel, 2009, s. 77 nn.

²⁶⁸ Srov. DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo...*, s. 16.

²⁶⁹ Srov. *La vostra presenza. Allocuzione di Sua Santità Pio XI ai vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna* [online]. 1936 [cit. 14.09.2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19360914_vostra-presenza.html

²⁷⁰ Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia...*, s. 196.

německého či italského typu.²⁷¹ Druhý jej považuje za bezohledného diktátora, kterého Hitler bral jako spojence proti demokraciím, ale vstup do války mu pro vojenskou a ekonomickou slabost Španělska zakázal.²⁷²

Katolická církev se spojila s Francem, obě strany se vzájemně legitimizovaly. Jedni hovoří o kultivaci fašismu církví²⁷³, jiní hodnotí spojení s režimem negativně jako jeho sakralizaci výměnou za hegemonii církve ve školství a dalších oblastech. Shodují se ale, že vlivem 2. vatikánského koncilu, změněné atmosféry ve světové církvi a generační obměny španělského episkopátu v 60. letech došlo postupně k odklonu od režimu²⁷⁴, který vyvrcholil distancováním se biskupů od označení občanské války jako křížového tažení.²⁷⁵

Ve Španělsku se od počátku 20. stol. nezformovali, na rozdíl od jiných zemí, křesťanští socialisté. Křesťanskou levici od 40. let představovaly Dělnické bratrstvo Katolické akce (*HOAC*) a Křesťanská dělnická mládež (*JOC*), které byly prizmatem stereotypů označovány za socialistické či komunistické, přestože jejich ideál ustavit Boží království na zemi měl jiné zdroje. Vlivná metoda „vidět-soudit-jednat“ přítomná v sociální nauce církve (*KSLK* 547) je právě přínosem *JOC*.²⁷⁶

HOAC (a posléze i *JOC*) se nicméně stalo významnou platformou dialogu katolictví a marxismu, protože od 40. let díky misii mezi dělníky docházelo ke konverzím komunistů, kteří se stávali křesťany, ale ponechávali si svá sociální přesvědčení. Dialog se odehrával také ve společných bojích levicových a křesťanských dělníků za lepší podmínky.²⁷⁷ Francův režim se v 50. letech snažil dostat dělnická hnutí pod kontrolu. Bylo zavedeno státem kontrolované kolektivní vyjednávání, kterého ovšem křesťanské i komunistické dělnické organizace úspěšně využily k proniknutí do režimně konformních struktur a k boji proti diktatuře. Dialog křesťanů s marxisty se rozvíjel i na teoretické úrovni. Od r. 1963 vycházely *Sešity pro dialog mezi*

²⁷¹ Srov. UBIETO ARTETA, Antonio et al. *Dějiny Španělska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999, s. 1123 nn.

²⁷² Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia...*, s. 263 nn.

²⁷³ Srov. UBIETO ARTETA, Antonio et al. *Dějiny...*, s. 1201.

²⁷⁴ Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia...*, s. 272–324.

²⁷⁵ Srov. UBIETO ARTETA, Antonio et al. *Dějiny...*, s. 1251.

²⁷⁶ Srov. DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo...*, s. 33–53.

²⁷⁷ Srov. ÁLVAREZ ESPINOSA, Daniel Francisco. *Cristianismo y marxismo: ¿un diálogo de otro tiempo?* *Historia Actual Online*. 2009, č. 18, s. 161 n.

křesťany a umírněnými marxisty.²⁷⁸ Příležitostí k osobnímu setkání intelektuálů obou stran byly akce Paulus-Gesellschaft.²⁷⁹

Plodem setkávání a spolupráce bylo uznání ze strany socialistů (1967) i komunistů (1975), že mohou mít s křesťany do značné míry společné cíle, a uznání „revolučního potenciálu víry [křesťanských straníků], kteří [tím] korigují marxistickou teorii o náboženství jako opiu lidu a překonávají leninské náhledy o nezbytném vykázání křesťanské víry do soukromí.“²⁸⁰

Uvedenými cestami pronikala do křesťanského levicového diskurzu postupně i marxistická metodologie. Tento proces vyvrcholil v 70. letech.²⁸¹ V r. 1973 se v Ávile koná první evropské setkání CpS.²⁸² Sdružení píše v září téhož roku španělským biskupům, aby neodsuzovali marxismus jako pouhou ideologii bez jakéhokoliv osvobodivého (evangelního) potenciálu, protože pak lze za ideologii, státní, označit i španělský katolicismus.²⁸³

Situace ve Španělsku po 2. světové válce byla podobná Latinské Americe. Západ šel v nastalém bipolárním rozdělení světa cestou legitimizace diktatury.²⁸⁴ Vůdci postupně sílícího odporu se staly levicové strany. Největší mobilizační potenciál prokázali ilegální komunisté.²⁸⁵ Po Francově smrti marxisté, tj. Socialistická dělnická strana Španělska a Komunistická strana Španělska, významně uspěli v prvních volbách (1977) a celkově získali přes 40 % hlasů.²⁸⁶ Socialisté se ovšem s cílem oslovit širší elektorát před dalšími volbami (1982), podobně jako dříve jiné levicové západoevropské strany, zřekli dogmatického marxismu a mety vybudování socialistické společnosti a zvítězili ziskem 49 %.²⁸⁷ Komunisté naopak neuspěli. „Straně, která stála za mobilizací proti diktatuře a která se zcela zasloužila dosažení demokracie, (...) [se] nepodařilo stát se (...) vládní stranou, stranou mas.“²⁸⁸

²⁷⁸ Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia...*, s. 302 nn.

²⁷⁹ Srov. ÁLVAREZ ESPINOSA, Daniel Francisco. *Cristianismo...*, s. 162.

²⁸⁰ *Ibid.*, s. 163.

²⁸¹ Srov. DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo...*, s. 54.

²⁸² Srov. FIERO BARDAJI, Alfredo a Reyes MATE RUPEREZER, eds. *Cristianos por el socialismo: Documentación*. Estella: Verbo Divino, 1977, s. 29.

²⁸³ Srov. *ibid.*, s. 156 n.

²⁸⁴ Srov. GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia...*, s. 321 n.

²⁸⁵ Srov. MOLINERO, Carme a Pere YSÀS. *De la hegemonía a la autodestrucción: El Partido comunista de España (1956–1982)*. Barcelona: Editorial Crítica, 2017, s. 4.

²⁸⁶ Srov. DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo...*, s. 110.

²⁸⁷ Srov. UBIETO ARTETA, Antonio et al. *Dějiny...*, s. 1284 n.

²⁸⁸ MOLINERO, Carme a Pere YSÀS. *De la hegemonía...*, s. 321.

3.2 Životopis²⁸⁹

Ruiz de la Peña se narodil 1. 10. 1937 a zemřel 27. 9. 1996. Pocházel z rodiny hudebníků (otec byl klavírista), intelektuálů (jeden bratr byl medievista, druhý filolog) a duchovních (strýc byl kanovníkem).

Podle Díaze byl velmi jazykově nadán. Během studií se naučil řecky a latinsky. Díky pobytu v Římě se naučil italsky. González Novalín zmiňuje jazykový pobyt v Osnabrücku za účelem studia němčiny. Z bibliografií v jeho knihách vysvítá, že ovládal francouzštinu. Otázkou je znalost angličtiny, neboť anglicky psané publikace uvádí mezi zdroji spíše výjimečně (což může mít ale i jiné důvody).

Jako místo zrodu svého duchovního povolání uvádí farní studijní kroužek Katolické akce, do kterého se zapojoval od školních let. Po maturitě v r. 1954 vstoupil do místního semináře, a to proti vůli otce, který chtěl, aby studoval medicínu. Kněžské svěcení přijal v r. 1961. Paralelně se studiem teologie absolvoval rovněž Královskou hudební akademii v Oviedu (1954–8).

V r. 1961 odchází do Říma jako stipendista Papežského ústavu církevní hudby, který absolvoval v r. 1964 jako bakalář v oboru varhanní hudby (o rok předtím ještě získal licenciát gregoriánského zpěvu a skladby). Namísto obvyklého ubytování ve Španělské koleji si vyjednal povolení přesídlit do farnosti Narození Páně za hradbami kousek od Lateránské baziliky, která podle životopisců intenzivně žila koncilním duchem. V r. 1964 též získal na Gregorianě licenciát teologie a vrací se do Ovieda.

Od r. 1965 se do Říma pravidelně vrací na delší pobyty v rámci doktorského studia (rovněž na Gregorianě), které absolvoval v r. 1970. Jeho školitelem byl J. Alfaro. V jednom z časopiseckých rozhovorů Ruiz de la Peña líčí, jak silně ho ovlivnil pobyt v pokoncilním Římě, kde mohl docházet na přednášky von Balthasara, de Lubaca, Schillebeeckxe, Congara a dalších. Nejvíce se cítil ovlivněn K. Rahnerem.

²⁸⁹ Zpracováno dle DÍAZ, Carlos. Juan Luis Ruiz de la Peña, in memoriam. *Acontecimiento*. 1996, roč. 12, č. 41; GESTEIRA GARZA, Manuel. Juan Luis Ruiz de la Peña (1937-1996). In *Memoriam. Revista Española de Teología*. 1997, roč. 57, č. 1–3; GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. Formación y andadura teológica del Prof. Juan Luis Ruiz de la Peña. In: *Coram Deo: Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Publicación Universidad Pontificia Salamanca, 1997; *Ruiz de la Peña...*

Od r. 1964 vyučoval teologii v oviedském semináři. Vedle toho byl ustanovován jako výpomocný duchovní v různých farnostech a do různých funkcí na úrovni diecéze (liturgická komise, odpovědnost za celoživotní vzdělávání kněží atp.). V letech 1971–77 přednášel eschatologii na teologické fakultě v Burgosu. V akademickém roce 1977–78 přesídlil na univerzitu v Salamance, kde bude působit až do konce života. Během této doby hostoval rovněž na mnoha dalších španělských univerzitách. Dlouhá léta se podílel v rámci španělské sekce na vydávání mezinárodní teologické revue *Communio*. Od r. 1987 byl členem redakční rady Španělského teologického časopisu.

Vedle své akademické práce byl poradcem biskupské komise pro víru, angažoval se v celoživotním vzdělávání kněží a věnoval se formaci řeholnic.

Do veřejného prostoru promlouval v rámci různých diskusních setkání a psal sloupky v regionálních i národních denících. Z životopisů nevyplývá, že by se angažoval např. v *CpS* či v jiných levicově nebo jinak politicky činných sdruženích. Mezi jeho přáteli najdeme ovšem řadu protagonistů křesťanské levice, např. anarchistu Díaze²⁹⁰ či dělnického kněze Andrése²⁹¹. Celý život setrval v roli akademického teologa angažovaného v dialogu se současným myšlením, kulturou a společností. Evidentně ovšem nebyl pro frankisty *persona non grata*, neboť byl např. Národní nadací Francisca Franca pozván na konferenci o naději konanou v říjnu 1977, na níž přednesl příspěvek o Garaudym²⁹².

Podle svědectví spolupracovníků byl příjemný a pokorný, se smyslem pro humor a krásu. Jeho profesní kolega Díaz popisuje další až úsměvné lidské rysy Ruize de la Peña, z nichž se dá vytušit, že láska k rodné Asturii a nechuť k cestování zřejmě způsobily, že se nestal celosvětově známým teologem. I když byl profesorem na prestižní univerzitě v Salamance, trávil tam vždy jen jeden semestr, aby se na druhou polovinu roku mohl vrátit domů do Ovieda, kde rovněž přednášel. Díaz to vysvětluje tím, že „mimo hranice svého kraje se cítil být méně

²⁹⁰ Srov. Carlos Díaz Hernández (Vida y obra). In: *SOBRE LA ANARQUÍA Y OTROS TEMAS* [online]. 29. 4. 2018 [cit. 01. 11. 2023]. Dostupné z: <https://sobrelaanarquiyotrostemasvidayobraadepensadoresy.wordpress.com/2018/04/29/carlos-diaz-herandez-vida-y-obra/>

²⁹¹ Srov. SALAZAR GARCÍA, Luis María. *Personas por amor: la gracia como constitutivo formal del concepto „persona“: un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2009, s. 12.

²⁹² Srov. obsah a rejstřík v *La tentación contra la esperanza*. Madrid: Centro de estudios sociales del Valle de los caídos, 1979.

sám sebou“, ale také protože byl vášnivým fanouškem oviedského fotbalového klubu (což jako významnou charakteristiku zdůrazňují i González de Cardenal a Fernández Sangrador).

3.3 Místo ve španělské teologii

Celkový počet publikačních výstupů Ruize de la Peña dosáhl 101²⁹³, z nichž bylo nemálo přeloženo do ostatních románských jazyků, němčiny a švédštiny.²⁹⁴ Vedle akademických výstupů eviduje hemerotéka Španělské národní knihovny 311 novinových článků spojených s jeho jménem.²⁹⁵

Námi analyzované dílo představuje vstup do nové etapy po období, ve kterém se Ruiz de la Peña věnoval zejména jím přednášeným tématům teologické antropologie a eschatologie. „Titulem *Smrt a humanistických marxismus: teologický pohled* chtěl přispět ve Španělsku k otevřené a plodné diskusi o autentické podobě marxismu jak z důvodů teoretických, tak z hlediska jeho politického působení.“²⁹⁶ Životopisec na témže místě uvádí, že Ruiz de la Peña psal knihu s velkým zápalem a považoval ji i za jednu ze svých nejlépe přijatých čtenáři.

Jedním z jeho hlavních projektů bylo „sepsat učebnice teologie, které nahradí ty, které předcházely koncilu“²⁹⁷. A to nikoliv jen kvůli postupně opouštěné latině, ale protože „staré pomůcky zjevně nezahrnovaly bohaté plody křesťanské tradice, ani aktuální témata jak z prostředí církve, tak současné společnosti.“²⁹⁸ Osnova jeho manuálů sleduje linii vytýčenou 2. vatikánským koncilem pro studium teologie obecně.²⁹⁹ Začíná biblickou analýzou a postupuje přes vývoj nauky církve, všímá si komentářů církevních otců a následné teologické

²⁹³ Bibliografie srov. GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario a Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR, eds. *Coram Deo: Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Publicación Universidad Pontificia Salamanca, 1997, s. 16–21; CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 557–562; Bibliografía de Juan Luis Ruiz de la Peña. In: *Universidad de La Rioja* [online]. 2023 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=637448>

²⁹⁴ Srov. GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. *Formación...*, s. 38.

²⁹⁵ Srov. Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional de España. In: [cit. 31. 10. 2023]. Dostupné z: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?o=&o=o&o=n&o=&o=o&o=n&w=%22Juan+Luis+Ruiz+de+la+Pe%C3%B1a%22&w=&w=&w=&w=&w=&f=text&f=text&f=text&f=text&f=text&f=text&p=0%7E0%7E0%7E0&g=p&g=o&g=e&d=date&d=&d=&l=10&x=&upload=&t=score-desc>. Katalog neumožňuje vyhledávat podle autorit a zobrazení je omezeno na terminály v knihovně. Osobní archiv Ruize de la Peña nebyl rodinou předán žádné paměťové instituci, takže je nedostupný. Srov. HIDALGO, Judit. *Información acerca del archivo de Prof. J. L. R. de la Peña Solar*. 2022. Jelikož žádný z životopisců necituje novinovou tvorbu Ruize de la Peña, dá se předpokládat, že nevynecháváme něco podstatného.

²⁹⁶ GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. *Formación...*, s. 39.

²⁹⁷ CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 17.

²⁹⁸ GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario a Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR, eds. *Coram Deo...*, s. 9.

²⁹⁹ Srov. Dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 15 n.

reflexe. Témata obvykle uzavírá širokou diskusí aktuálních témat jak v rámci teologie (nejen římskokatolické), tak sekulárních věd, přírodních, sociálních i humanitních.

Vytyčený úkol se mu podařilo naplnit postupným vydáním tetralogie „Teologie stvoření“ (1986), „Obraz Boží. Fundamentální teologická antropologie“ (1988), „Dar Boží. Speciální teologická antropologie“ (1991) a „Jiný rozměr. Křesťanská eschatologie“ (1975). Tyto knihy „se staly učebnicemi ve španělských seminářích a na teologických fakultách“³⁰⁰, jakož i v Latinské Americe.³⁰¹ A tomuto účelu slouží dodnes, byť se dá předpokládat, že v rámci generační obměny dojde k výměně za novější literaturu. Egbuogu zmiňuje hodnocení J. Lucase, který Ruize de la Peña „označil za jednoho z nejlepších autorů učebnic moderní doby“.³⁰²

Díaz našeho Ruize de la Peña označuje za „klíčovou osobu pro biskupskou konferenci ve formaci španělského kléru“.³⁰³ Na počátku 90. let byl pověřen řízením čtyřiatřicetisvazkové učebnicové řady *Sapientia fidei*, která měla podle pastoračního plánu biskupské konference vytvořit základ pro církevní vzdělávání ve Španělsku.³⁰⁴

Saranyana shrnuje, že Ruiz de la Peña vyvolal ve španělské teologii svými příspěvky „zásadní reflexi o přirozenosti duše, subsistenci odloučené duše po smrti, posmrtném očištění, možnosti věčné blaženosti nebo věčného trestu před vzkříšením atd.“³⁰⁵

Podle bibliometrické databáze Univerzity La Rioja³⁰⁶ začíná být Ruiz de la Peña častěji citován počínaje r. 2006. Autoři reagují především na jeho knihy vydané v 80. a 90. letech (86krát), téměř vůbec na časopisecké články (6krát). Námi analyzované dílo se mezi citacemi nenachází, což může být dáno jednak starším datem vydání (to platí pro mapování citačních ohlasů obecně), jednak tím, že téma pozbylo po pádu komunismu na aktuálnosti.

³⁰⁰ Ruiz de la Peña....

³⁰¹ Srov. DÍAZ, Carlos. *Juan Luis Ruiz de la Peña...*, s. 2.

³⁰² EGBUOGU, Martín Onyemma. Human Suffering and the Resurrection Faith. With Special Reference to the Works of Juan Luis Ruiz de la Peña. 1998, disertace, Universidad Pontificia de Salamanca, s. 306.

³⁰³ DÍAZ, Carlos. *Juan Luis Ruiz de la Peña...*, s. 3.

³⁰⁴ Srov. GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. *Formación...*, s. 40 n.

³⁰⁵ SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (IV). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 2001, č. 10, s. 350.

³⁰⁶ Srov. Métricas bibliográficas para Ruiz de la Peña, Juan Luis. In: *Universidad de La Rioja* [online]. 2023 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z: <https://dialnet.unirioja.es/metricas/investigadores/637448>

Již za života Ruize de la Peña začínají vznikat vysokoškolské kvalifikační práce o jeho teologii.³⁰⁷ Čtyři dohledané se věnují antropologii, eschatologii a teodiceji, žádná k našemu tématu. Ani mezi články v odborných časopisech jsme kromě jedné podkapitoly u Elizonda³⁰⁸ nenalezli žádný výlučně zaměřený na předmětné dílo, byť se na ně samozřejmě příležitostně odkazuje.³⁰⁹

V českém prostředí je Ruiz de la Peña neznámý (podařilo se nalézt jedinou citaci³¹⁰), což je zřejmě dáno jazykovou a geografickou distancí ke španělskému kulturnímu okruhu. Salazar García připomíná v souvislosti s malým povědomím o něm obecnější jev „zřídkaového rozšíření španělské teologie – *hispanica non leguntur*“.³¹¹

3.4 Styl a obsahové zaměření teologie Ruize de la Peña

Cuartas v nekrologu uvádí, že dílo Ruize de la Peña „se točilo kolem smrti coby hlavního předmětu jeho studia a reflexe“.³¹² Tato novinářská zkratka je nepřesná, správnější by bylo mluvit o smyslu, tedy kam (*a donde*) a proč (*para qué*) lidského života³¹³, který samozřejmě se smrtí coby prubířským kamenem úvah o něm úzce souvisí a Ruizi de la Peña velmi záleželo na zdůraznění její tragičnosti. Z tohoto důvodu věnoval mnoho prostoru polemice s latentním dualistickým chápáním člověka v křesťanském myšlení, které – z jiných dobrých důvodů – zdůrazňuje nesmrtelnost duše, ale tím „fatálně banalizuje událost smrti“³¹⁴. V tomto navazuje na požadavek K. Rahnera na odplatónštění (*Entplatonisierung*) eschatologie.³¹⁵ Tento jeho akcent vytváří jeden z významných styčných bodů pro dialog s moderním myšlením a moderním člověkem obecně.

³⁰⁷ Srov. EGBUOGU, Martin Onyemma. *Human Suffering...*; CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*; CARRETERO MARTÍN, Ángel. *Esperanza escatológica y compromiso histórico - Lectura reflexiva de la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. 2002, licenciátní práce, Universidad Pontificia de Salamanca.; CARRERA DIEZ, María Eloína. *La determinación escatológica de la antropología de J. L. Ruiz de la Peña*. 2007, licenciátní práce, Universidad Pontificia de Salamanca.

³⁰⁸ Srov. ELIZONDO, Felisa. *La muerte...*, s. 381–385.

³⁰⁹ Srov. SARANYANA, José Ignacio. *El marxismo ante el límite de la muerte*. *Anuario filosófico*. 1981, roč. 14, č. 1, s. 101.

³¹⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 157.

³¹¹ SALAZAR GARCÍA, Luis María. *Personas por amor...*, s. 16.

³¹² CUARTAS, Javier. Juan Luis Ruiz de la Peña, teólogo. *El País* [online]. 1996 [cit. 09. 01. 2022]. Dostupné z: https://elpais.com/diario/1996/09/30/agenda/844034404_850215.html

³¹³ Srov. EGBUOGU, Martin Onyemma. *Human Suffering...*, s. 356.

³¹⁴ ELIZONDO, Felisa. *La muerte...*, s. 378.

³¹⁵ Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. *La Escatología en España (I)*. *Anuario de Historia de la Iglesia*. 1998, č. 7, s. 240.

Jednotlícím zorným úhlem celého díla Ruize de la Peña je teologická antropologie.³¹⁶ Teologie je lidským tázáním po Bohu-Spasiteli. A veškerý přístup k Bohu se v posledku děje prostřednictvím Vtěleného Boha, takže se teologická antropologie prakticky kryje s křesťanskou teologií. V tomto náhledu navazuje dle Egbuoga na K. Rahnera.³¹⁷ Proto ve výuce i ve výše uvedené učebnicové tetralogii volí výkladový oblouk od stvoření po eschatologii. Uvědomuje si i jiné možnosti traktování, ale preferuje sledovat *ordo executionis*.³¹⁸ Patří do rodiny teologů, kteří za cíl dějin spásy nepovažují jen obnovení počátečního rajskeho stavu stvoření ztraceného hříchem, nýbrž také rozvoj možností přítomných zprvu jen v zárodku a zjevených v osobě Vtěleného Krista.³¹⁹ Ráj pro něj není popisem ztracené minulosti, ale symbolem budoucnosti, konkrétně Vtěleného Krista,³²⁰ „Ráj tedy (spíše) spočívá v tom, že je člověk ponořen do proudu nadpřirozené evoluce: spravedlnost a svatost jej orientují k eschatologické dokonalosti.“³²¹

Proto Ruiz de la Peña vykazuje takovou afinitu k sekulárním filozofiím (utopiím) zaměřeným na aktivitu ve světě a rozvoj lidských možností. Stále ovšem zdůrazňuje, že proces růstu je nesen milostí, která je cílem v zárodku (*fin incoado*). To dává smysl lidskému konání, i když během pozemského života fakticky cíle nedosahuje. Život v milosti odlišuje křesťanské pojetí růstu od sekulárních projektů jako jsou humanistický marxismus či víra v neomezený vědecký pokrok. Všechny určitým způsobem apelují na nasazení pro dobro (proexistenci), ale smrt je pro ně v posledku ztrátou.³²² Ruiz de la Peña se shoduje s Moltmannem, že budoucnost přítomného světa je pro křesťana zprostředkováním absolutní budoucnosti.³²³

Důraz Ruize de la Peña na aktivitu ve světě se promítá i do postoje ke zlu. Ježíš není pasivním asketou, ale mystikem, kterého na kříž přivádí nasazení proti zlu.³²⁴ Přítomnost zla není pro křesťana primárně intelektuálním problémem, ale výzvou. „Véra nenabízí teorii, ale

³¹⁶ Srov. CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 18.

³¹⁷ Srov. EGBUOGU, Martin Onyemma. *Human Suffering...*, s. 304.

³¹⁸ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Sobre la estructura...*, s. 348 nn.

³¹⁹ Srov. CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 546. Shodné hodnocení viz též EGBUOGU, Martin Onyemma. *Human Suffering...*, s. 347 n.

³²⁰ Srov. RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. Notas sobre el misterio del mal desde la antropología teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña. *CAURIENSIA Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*. 2008, roč. 8, s. 442.

³²¹ EGBUOGU, Martin Onyemma. *Human Suffering...*, s. 360.

³²² Srov. CABIEDAS TEJERO, Juan Manuel. La antropología teológica como cristología incoada: La relación entre Dios y el hombre según J.L. Ruiz de La Peña. *Salmanticensis*. 2008, roč. 55, č. 3, s. 509–513.

³²³ Srov. SEVILLA, Yelsin Oswaldo. El mal en la escatología de Juan Luis Ruiz de la Peña. *Estudio Agustiniano*. 2021, roč. 56, č. 2, s. 330.

³²⁴ Srov. SEVILLA, Oswaldo Yelsin. El problema del mal en la soteriología de Juan Luis Ruiz de la Peña. *Estudio Agustiniano*. 2021, roč. 56, č. 1, s. 88.

vybízí k praxi.³²⁵ Tento přístup, který Ramos Berrocoso nazývá eschatologickou etikou³²⁶, je jedním ze styčných bodů s marxismem.

Teologickou antropologii Ruiz de la Peña označuje za zárodečnou christologii (*crisología incoada*)³²⁷. Všechno podstatné pro člověka vstupuje do hry prostřednictvím Krista a osoba Krista je proto kritériem pro hodnocení sekulárních antropologických projektů. Za jeden z nejdůležitějších aspektů vztahu Otce a Syna považuje svobodný dialog Boha-lásky s člověkem. Procesy ve světě nejsou neseny účinnou příčinností, nýbrž tvůrčí láskou.³²⁸

Ruiz de la Peña projevuje enormní zájem o moderní myšlení, který zdůvodňuje evangelizačním (pastoračním) hlediskem. Aby mohl teolog věčné Boží slovo přibližovat svým současníkům aktuálním jazykem a prizmatem jimi kladených otázek a zastávaných konceptů, má využívat zprostředkování moderního myšlení, co nejvíce to je možné, ovšem bez falešných konkordismů a připouštění možnosti dvojí pravdy.³²⁹

Z témat pojednaných v kap. 2.4, jejichž promýšlení otevřelo teologii cesty k dialogu s marxismem, najdeme u Ruize de la Peña např. otázku sociální povahy člověka, která se promítá do pojetí svobody, prvotního hříchu a církve. Lidská svoboda je „tím, co Jaspers nazýval *situovanou svobodou*. (...) Je *skutečnou* svobodou, ale *vy-mezenu*, vyměřenou rámcem, ve kterém se pohybuje.“³³⁰ Jednou z těchto determinant je přítomnost hříchu. „Člověk se rodí jako člen společnosti, která je podle Nového zákona ‚královstvím hříchu‘, *společností bez milosti*.“³³¹ Vnímá úskalí úzkého provázání lidského jednání s dějinami spásy, na které upozorňuje Skalický, podle něž implikuje na jedné straně nebezpečí teokracie, na straně druhé nebezpečí splnutí církve se světem.³³² Principem rozlišení obecných dějin a dějin spásy, světa a církve, je Duch svatý: „Lidé tvoří Církev, či mystické Tělo Kristovo, teprve skrze Ducha

³²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Santander: Sal Terrae, 1995, s. 306. Cit. dle SEVILLA, Oswaldo Yelsin. *El problema...*, s. 93. Toto vyjádření se týká specificky otázky zla, jednání obecně (*praxis*) musí vycházet z étosu (*ethos*) založeného v rozumu (*logos*). Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte...*, s. 14.

³²⁶ Srov. RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. *Notas...*, s. 449.

³²⁷ Rozvinutou christologií (*crisología desarrollada*) je pro něj eschatologie. Srov. *ibid.*, s. 447.

³²⁸ Srov. CABIEDAS TEJERO, Juan Manuel. *La antropología...*, s. 503 nn.

³²⁹ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Sobre la estructura...*, s. 349.

³³⁰ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 2011, s. 190.

³³¹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 2010, s. 188 n.

³³² Srov. SKALICKÝ, Karel. *Teologie osvobození...*, s. 50 n. To platí obecněji. Církev hledá mosty ke světu, ale „kde se vše zdá být vhodné ke zprostředkování, integrace už nezná žádnou hranici, vytrácí se vlastní identita jednotlivých účastníků dialogu.“ FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie...*, s. 319 n.

Svatého (...), naše spása není jen dílem vtělení Slova, ale také Ducha Svatého.“³³³ „Křest, svátost obnovy, nové narození, nás vytrhuje ze společnosti-království-hříchu a včleňuje do církve, Těla Kristova, společnosti-království-milosti“³³⁴, přičemž působení církve pojímá více sociálně, méně „magicky“.

Dalším příkladem pomyslného mostu k sekulárnímu myšlení je pro Ruize de la Peña vědomí nekompletnosti křesťanské antropologie. Píše, že „křesťanství nenabízí vlastní úplnou a uzavřenou antropologii. Vyznává to, čemu budeme říkat *antropologická minima*; pod nimi již nemůžeme mluvit o křesťanské vizi člověka; nad nimi, naopak, jsou možné – a vždy existovaly – různé výklady...“³³⁵ Jde o již zmíněnou snahu netvrdit v teologii s nárokem na konečnou platnost více, než lze dovodit ze zjevení.

3.5 Kritické ohlasy

Saranyana si všímá, že Ruiz de la Peña nemá, např. při pojednáních o eschatologii, dostatečně široký přehled v patristice a ve srovnání s detailními analýzami z biblické exegeze, kterým ovšem někdy chybí zájem o historii výkladu ve společenství věřících, postrádá i hlubší zájem o adekvátní interpretaci výroků magisteria ve středověku. Vytýká mu rovněž značnou závislost na německé historiografii.³³⁶

Castro Campolongo se domnívá, že Ruiz de la Peña někdy zbytečně podceňoval tradiční křesťanské koncepty a preferoval nové filozofie. Jako příklad uvádí nedostatečně personalistickou četbu Tomáše Akvinského a jeho hylemorfický výklad vztahu duše-tělo, která vedla Ruize de la Peña k jeho zamítnutí a příklonu k materialistickému emergentismu, aniž by reflektoval, že jeho „silná“ verze je právě s hylemorfismem *de facto* identická.³³⁷ Tuto kritiku je ovšem třeba doplnit vysvětlením, že Ruiz de la Peña označuje hylemorfismus za obsolentní, protože moderní člověk již o světě nepřemýšlí v kategoriích aristotelské (meta)fyziky, a proto hledá vhodnější aparát (metaforu) pro vyjádření člověka coby jednoty duše-tělo.³³⁸

³³³ SKALICKÝ, Karel. *Teologie osvobození...*, s. 58 n.

³³⁴ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios...*, s. 188 nn. Obdobně MTK 290.

³³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios...*, s. 145.

³³⁶ Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (II). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 1999, č. 8, s. 264.

³³⁷ Srov. CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 555.

³³⁸ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Las nuevas antropologías: un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983, s. 227. Sedm předchozích stránek dané kapitoly citované publikace Ruize de la Peña představuje ale naopak výčet pozitiv Akvinského koncepce.

Ramos Berrocoso upozorňuje na úskali antropocentrického (antropologického) přístupu Ruize de la Peña. Z obzoru mu např. mizí další možní aktéři dramatu světa, andělé a démoni.³³⁹ Ruiz de la Peña to ospravedlňuje tím, že „i pro bibli je kosmologie funkcí antropologie“³⁴⁰, nicméně např. patristické kosmologie dokázaly podržet obojí, což se Ruizi de la Peña podle Ramose Berrocosa právě nedaří.

Nejprudší kontroverze se týkaly jeho výkladů o mezistavu v eschatologii. Již v r. 1976 v této věci na něj kdosi upozornil Kongregaci pro nauku víry. Ruiz de la Peña totiž na základě Heisenbergových pojednání o pojetí času v moderní fyzice a v návaznosti na některé proudy v teologii považoval za adekvátní model splynutí individuální a kolektivní eschatologie. Jejich rozdělování je podle něj výsledkem tradiční představy o čase jako kontinuu, takže by mezi smrtí jedince a druhým příchodem Kristovým muselo existovat trvání paralelní k našemu času i na straně věčnosti. Představuje čtyři modely³⁴¹ a širokou diskusi k nim, kterou uzavírá konstatováním, že svůj považuje za nejvhodnější.³⁴² Vysvětlení, které podal kongregaci, bylo zřejmě uspokojivé, protože mu pouze uložila, aby náležitě zdůrazňoval tradiční nauku.³⁴³

Dohrou této události byl ediční zásah do posthumně vydané Paschy stvoření (přepřacovaná verze původní knihy). Nakladatelství text upravilo s tím, že jej autor nemohl finálně revidovat podle aktuální nauky církve.³⁴⁴ Jeho pojednání o mezistavu bylo *de facto* nahrazeno pasáží listu Kongregace pro nauku víry³⁴⁵, kterým se vyjadřovala k eschatologickým koncepcím vzešlým z živé diskuse v 70. letech. Saranyana úpravu považuje za opodstatněnou kvůli žánru učebnice, kterou budou číst i začátečníci, pro něž je problematika příliš subtilní a složitá.³⁴⁶ I sám Ruiz

³³⁹ Srov. RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. *Notas...*, s. 440.

³⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Sobre la estructura...*, s. 353.

³⁴¹ Mezi nimi i model Ratzingerův, který naopak polemizuje s řešením Greshakovým podobným koncepci Ruize de la Peña. Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie – smrt a věčný život*. Barrister & Principal, 1996, s. 164–167.

³⁴² 1. vydání v r. 1975, předmětná pasáž srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La otra dimensión: Escatología cristiana*. Santander: Sal terrae, 2011, s. 323–359.

³⁴³ Srov. GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. *Formación...*, s. 37.

³⁴⁴ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La pascua de la creación: Escatología*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2000, s. XV.

³⁴⁵ Srov. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* [online]. 1979 [cit. 18. 10. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_sp.html

³⁴⁶ Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. *La Escatología en España (IV)*, s. 339. Saranyana podrobně analyzoval list Kongregace ve vztahu k hypotézám Ruize de la Peña (zejména té o neexistenci mezistavu trvajícíchho v čase) a konstatuje, že jsou slučitelné, neboť list říká, že smrt a parúzie jsou odlišné (*distinto*), ale nikoliv nutně časově vzdálené (*distante*), a to zejména s přihlédnutím k omezenosti našich představ o vztahu časnosti a věčnosti. Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. *La Escatología en España (II)*, s. 273. Týž autor ovšem upozorňuje, že Mezinárodní

de la Peña prý uznával, že je ke zvážení, nakolik je prozíravé tyto hypotézy šířit mezi běžnými věřícími.³⁴⁷

Ke knize *Smrt a humanistický marxismus* jsme nenašli žádnou negativní reakci. Je chválena i recenzenty z *Opus Dei*, kteří jsou jinak k publikacím Ruize de la Peña velmi kritičtí.³⁴⁸

teologická komise se v dokumentu z r. 1990 k takové distinkci nestaví pozitivně. Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (III). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 2000, č. 9, s. 307–309.

³⁴⁷ Srov. SARANYANA, Josep Ignasi. *La Escatología en España (II)*, s. 275.

³⁴⁸ Srov. Notas en torno a la antropología de J. L. Ruiz de la Peña. In: *Recensiones del Opus Dei* [online]. 1991 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z: https://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/ruizpe_var.htm

4. Kniha „Smrt a humanistický marxismus“

4.1 Přehled textů Ruize de la Peña o marxismu

Zájem Ruize de la Peña o neomarxistickou filozofii je připisován sdílenému zaujetí pro naději a smysl života.³⁴⁹ Nejednalo se ale jen o marxismus, nýbrž obecněji o „dialog s kulturou zrozenou z osvícenství a Feuerbachem, Marxem, Nietzsche, Freudem, Heideggerem a Sartrem nasměrovanou k ateistickému antropocentrismu“³⁵⁰. Salazar García si nicméně všímá, že „zatímco přístup Ruize de la Peña k existencialismu byl více vyvážený (...), když analyzujeme jeho vztah k humanistickému marxismu, dá se říci, že jeho čtení vykazuje v některých momentech znaky opravdové sympatie“³⁵¹.

Nejčastěji píše Ruiz de la Peña o marxismu v rámci učebnic a přehledových publikací v částech věnovaných jednak diskusi pohledů alternativních ke křesťanskému, jednak přínosu sekulárních teorií pro uvažování nad teologickými tématy. V teologii stvoření diskutuje např. marxistickou představu o člověku jako skutečném stvořiteli³⁵², ve fundamentální teologické antropologii uvažuje nad marxistickým pojetím hodnoty člověka a roli práce³⁵³, ve speciální teologické antropologii o marxistickém prométheismu³⁵⁴, v eschatologii nad marxistickou utopií coby alternativou křesťanského nebe³⁵⁵ či nad marxistickým humanismem v rámci přehledu nových mimokřesťanských antropologií³⁵⁶.

Monografické texty Ruize de la Peña o marxismu se soustředí do let 1977–79. Nejprve vychází článek o Blochovi³⁵⁷, jenž se posléze stane kap. 2 námi analyzované knihy, a konferenční příspěvek shrnující styčné i konfliktní body marxistické a křesťanské thanatologie³⁵⁸, jehož pasáže Ruiz de la Peña včlení do úvodu a zejména do závěrečné kapitoly Smrti a humanistického marxismu.

³⁴⁹ Srov. Ruiz de la Peña....

³⁵⁰ GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario a Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR, eds. *Coram Deo...*, s. 9.

³⁵¹ SALAZAR GARCÍA, Luis María. *Personas por amor...*, s. 99.

³⁵² Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 2012, s. 130 n.

³⁵³ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios...*, s. 178, resp. 230.

³⁵⁴ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios...*, s. 156.

³⁵⁵ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La pascua...*, s. 220 nn.

³⁵⁶ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Las nuevas antropologías...*, s. 51 nn.

³⁵⁷ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la muerte y la esperanza: aproximación teológica a Ernst Bloch. *Burgense: Collectanea Scientifica*. 1977, roč. 18, č. 1.

³⁵⁸ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo. In: *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca: Fundación Juan March, 1977.

Následuje text věnovaný Blochově christologii³⁵⁹, ve kterém Ruiz de la Peña podrobně představuje Blochovo hledání historického Ježíše. Ten pro něj je především synem člověka ve smyslu hlasatele revolučního vnitrosvětského eschatologického obratu. Uskutečňuje naši divinizaci, ovšem ateistickou cestou: zrušením veškerého panství nad lidmi a odstraněním distance mezi ideálním a přítomným člověkem. Ruiz de la Peña oceňuje Blochovy intuice, ale rozporuje jednostranný výklad Ježíšovy osoby, který odpovídá spíše profilu starozákonního proroka. Upozorňuje, že divinizace je pro křesťany především darem a nikoliv výsledkem vlastního úsilí. Dále vidí rozpor mezi Blochovou nadějí a tím, čeho je možno na půdorysu lidského života ohraničeného smrtí reálně dosáhnout.

Sérii studií uzavírá článek o Garaudym³⁶⁰ a pojednání o sekulárních eschatologiích³⁶¹. Poslední zmíněný text začíná konstatováním vysoké aktuálnosti otázky po smyslu, kterou podle Ruize de la Peña znovuoživil Bloch a kterou vzali za svou filozofující vědci, neomarxisté i postmarxisté, a která se mezi běžnými lidmi projevuje fascinací budoucností. První přemýšlejí o budoucnosti v intencích neomezeného evolučního růstu, který ale prakticky vede ke zhoršování sociálního i životního prostředí, k odcizení a v posledku hrozí ztrátou budoucnosti. Marxismus spoléhá na revoluční průlom nového, ve kterém splyne realita s ideálem. Tím ale obětuje přítomného člověka budoucnosti. Křesťanská eschatologie nabízí model „již-ještě ne“, který propojuje přítomný život s metahistorickou budoucností. Úkolem teologie je vyložit důsledky eschatologie pro antropologii, pro přítomnost, které povedou k její humanizaci a aktivizaci lidí pro nasazení ve světě.

Ruiz de la Peña se sice k marxismu vrací ještě v r. 1986³⁶², ale od počátku 80. let se už převážně věnuje jiným tématům (pojetí člověka v přírodních vědách, ekologie atd.). Dá se předpokládat, že se pro něj téma jednak vyčerpalo, jednak ztratilo z důvodů popsaných dříve na aktuálnosti.

³⁵⁹ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta. *Revista Católica Internacional Communio*. 1979, roč. I, č. 4.

³⁶⁰ Text se nám nepodařilo získat.

³⁶¹ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Futurologías seculares y escatología cristiana. *Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo*. 1978, č. 6–7.

³⁶² Text se nám nepodařilo získat, ze zmínky u Ros Garcíi vyplývá, že referuje k neomarxistům 60. a 70. let. Srov. ROS GARCÍA, Salvador. Jesús en el marxismo humanista. *Revista de espiritualidad*. 1988, roč. 47, č. 186, s. 142.

4.2 Shrnutí obsahu knihy³⁶³

Na úvod klade Ruiz de la Peña tři otázky: 1. Po smyslu života tváří v tvář lidské konečnosti: máme mluvit o naději (*esperanza*), nebo skromněji o vyhlídkách (*expectativas*)? 2. Jakým způsobem je přítomnost prostředkem pro dosažení budoucího cíle čili zda existuje spása pro všechny lidi? 3. Jak se má kontingentní jedinec k daleko stabilnější společnosti, je neopakovatelný nebo představuje jen exemplář druhu?

Ruiz de la Peña deklaruje, že na prvním místě nepůjde o vědecké pojednání, ale o slovo do španělské situace konce 70. let. V té době vrcholila diskuse o tom, zda politicky úspěšný eurokomunismus založený původně na marxistické ortodoxii (kosmocentrické) půjde postavit na alternativní základy. Ruiz de la Peña se domnívá, že to možné je. Vhodným alternativním filozofickým zdrojem se podle něj mohl stát právě humanistický marxismus (antropocentrický), který se zrodil v lůně ortodoxie.

První kapitola je věnována interpretaci jediného Marxova pojednání o smrti, které se nachází v raných Ekonomicko-filozofických spisech. Smrt je nutnou vlastností jedince coby konkretizace druhu. Stejně jako autoři, v jejichž linii stojí, považuje Marx nesmrtelnost za nadindividuální vlastnost: u Hegela ducha, u Feuerbacha lidstva, u Marxe druhu a u Engelse života.

Ruiz de la Peña upozorňuje, že kritici (např. G. Martelet) namítají, že pro důraz na přežití druhu je nutno Marxův přístup klasifikovat jako naturalismus, nikoliv humanismus. Lidské úsilí se zaměřuje na sociálně podmíněné podmínky (prodlužování a kvalitu života), smrt je ale nepodmanitelná a nehumanizovatelná. Navíc, pokračuje s odkazem na jiného křesťanského autora (R. Belda), že nepostačí ani odvolávka na to, že se jedinec obětuje pro lidstvo, které je nesmrtelné, „jestliže jsou život člověka i trvání celého lidského druhu uzávorkovány mezi dvěma nic“³⁶⁴.

Engels, jehož interpretace bude v ortodoxním marxismu nejuživnější, podle Ruize de la Peña smrt banalizuje nejvíce, protože ve svém radikálním materialismu vidí jako nepodstatnou nejen smrt jedince, ale i druhu, protože věčný je koloběh hmoty (život). Engelsovo pojetí není

³⁶³ Kap. 4.2 je shrnutím obsahu knihy RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte...* Popis marxistických pozic, citace z autorů i jejich kritika vycházejí z textu Ruize de la Peña a jeho rozumění příslušným textům. Pokud uvádíme např. konstatování „Machovec si uvědomuje“, je tím myšleno, že Ruiz de la Peña takto interpretuje Machovcův postoj.

³⁶⁴ *Ibid.*, s. 24.

antropocentrické, nýbrž kosmocentrické. Strach ze smrti je pro něj jen psychologickým problémem.

Marxův nezáměr o smrt je ale podle Ruize de la Peña jen zdánlivý, protože součástí jeho kritiky kapitalismu je rovněž fakt, že všichni neumírají stejně. Části společnosti (proletariátu) je smrt vnucena jinou částí společnosti (vykořisťovateli) násilnějším způsobem v podobě umírání na podvýživu, důsledkem špatných pracovních podmínek atp. Revoluce tuto nerovnost odstraní. Jelikož Marx počítal s blízkostí revoluce, zabýval se prý více sociální než individuální rovinou problému. To bude úkolem jeho následovníků, humanistických marxistů, o nichž je kniha Ruize de la Peña. Proto je podle něj Marxovo myšlení v posledku přeci jen antropocentrické.

Druhá kapitola je věnována E. Blochovi. Bloch zastává materialismus, ovšem narozdíl od mechanistického materialismu nechápe svět jako uzavřený systém. Hmota je možností, tím, co ještě není (*Noch-Nicht-Sein*), proto reinterpretuje princip identity: $A = \text{ještě ne } A$. Z tohoto důvodu preferuje Bloch před klasickým kontemplativním přístupem ke světu coby hotovému jsoucnu aktivitu, která jej proměňuje (a uskutečňuje). Neexistuje ani lidská přirozenost, všechny vlastnosti považuje za získané.

Člověk je nejvyšším projevem hmoty a ve světě působí jako akcelerační usměrňovač jejích možností. V člověku si hmota uvědomuje sama sebe. Ontologickému *Noch-Nicht-Sein* odpovídá psychologické *Noch-Nicht-Bewusst*, ještě nevědomé, nové. K vědomí možnosti nového přichází člověk denním sněním a touhou. Narozdíl od Marxe, který se zabýval převážně lidskou prací, obrací Bloch pozornost i k dalším oblastem života (umění, štěstí ad.). Svoboda není podle Blocha (na rozdíl od ortodoxie) eschatologickým cílem lidského snažení, ale prostředkem a podmínkou uskutečňování lidských možností.

Motorem lidské aktivity ve světě je vědomí ontologického deficitu jsoucího. Dějiny jsou otevřeným procesem, který může vyústit v nic (*pessimum*) nebo v plnost (*optimum*). Bloch předpokládá, že pravděpodobnější je dosažení plnosti (obdobný postoj u Teilharda viz v kap. 2.4.2.1). Ruiz de la Peña hodnotí toto Blochovo přesvědčení jako produkt bojovného optimismu a projev voluntarismu. Bloch volbu vysvětluje tím, že pokud by proces nebyl završen úspěchem, pak jako by neexistoval ani proces, vše by pozbylo smyslu. Žádoucí finální stav (utopie, *novum ultimum*) je pro Blocha socioekonomické povahy, je tím nejzazším, čeho

může lidstvo dosáhnout. Nasměrovává nás k němu naděje, nejautentičtější vědomí deficitu všeho aktuálně jsoucího.

Proti utopii stojí smrt, které se bojíme a prožíváme ji jako zničení já. Jedinec je, vyostřeně řečeno, mučedníkem revoluce, který neuvidí to, za co pokládá život. Ruiz de la Peña dodává, že ani úchvatná etická příkladnost takového postoje nedokáže zakrýt jeho iracionalitu. Podle Blocha hrůzu ze zničení já kompenzuje její integrace do třídního uvědomění, komunistické solidarity, která představuje ono *novum* reagující na fakt smrti.

Jak ovšem chápat smrt po dosažení plnosti dějin? Bloch přichází s překvapivě dualistickým řešením. V člověku je nezničitelný kořen bytí. Počítá s nesmrtelností, kterou Ruiz de la Peña charakterizuje jako transfyziologickou. Podle Blocha na to ukazuje skutečnost, že lidstvo dosud nikdy neztratilo naději a nadšení. Jádro existence, ono dosud-nenastalé, musí být exteritoriální vůči všemu nastávání. Bloch je umisťuje do vlasti identity, kde budou usmířeny všechny protiklady. Námitky proti tomuto řešení Bloch označuje za chladně vědecké a vybízí k vřelému utopickému přístupu.

Proti přetrvávajícímu strachu ze smrti staví revoluční aktivitu, která charakterizuje rudého hrdinu. Takový přístup vyzdvihuje např. nad postojem křesťanských mučedníků, kteří disponovali jistotou věčného života, zatímco oběť rudého mučedníka, který věčný život očekávat nemůže, je radikálnější, a tudíž cennější.

Za hlavní slabinu Blochovy thanatologie považuje Ruiz de la Peña absenci garanta smyslu celého procesu. Pro věřícího je jím Bůh, a to nikoliv pouze ve vztahu k výsledku dějin, ale – díky osobnímu vztahu Boha a člověka – ke každému okamžiku lidského života. Křesťanská oběť se navíc děje po Kristově vzoru z lásky, což je kategorie Blochově filozofii cizí.

Třetí kapitola přibližuje myšlení R. Garaudyho. V ortodoxii podle něj převážila představa dějinné nutnosti, jako by dějiny nezávisely na lidském jednání. Člověk přestává existovat, podstatné jsou společenské vztahy. Proti tomuto strukturalistickému pohledu staví Marxovu premisu o člověku coby tvůrci a subjektu dějin, který není nikdy zcela sociálně předurčen (i otrok se může vzbouřit). Nepřijímá však Sartrův individualistický koncept osamocené svobody, protože základní lidskou zkušeností je svázanost s ostatními prostřednictvím společné práce, bolesti, boje atd. Svoboda není absolutní, protože vždy vychází z předchozí situace, ale není jí zcela určena, umožňuje zrod skutečně nového.

Do Garaudyho myšlení se promítá křesťanství, v němž vyrůstal a ze kterého chce pro marxismus udržet subjektivitu člověka, hodnotu lidské osoby a smysl pro transcendenci. Bůh coby nekonečné bytí pro něj neexistuje. Zatímco pro křesťany je přítomností a příslibem, pro ateistu se stává nepřítomností, nárokem a zároveň jistotou možnosti vytvořit kvalitativně novou budoucnost. Podobně jako Feuerbach, považuje ateismus za podmínku humanismu.

Skutečnost je možností nekonečného postupu vpřed, bez níž by celý proces postrádal smyslu. Transcendenci definuje jako touhu stát-se-něčím-víc (*nostalgía del ser-más*). V pozdějším období ji dokonce považuje za dar, čímž se afinita jeho koncepce ke křesťanství dále zvyšuje.

Absolutní hodnotu osoby zakládá v nároku, že revoluce má umožnit, aby se každý stal tvůrcem. Rozvoj jedince je podmínkou rozvoje všech. Významným aspektem člověka coby subjektu sociálních vztahů je vzájemné obohacování jedněch druhými.

Smysl je podle něj produktem kultury. Smyslem je tedy samo vytváření smyslu. Smrt se zdá být negací smyslu. Pro Garaudyho je ale neustálou připomínkou, že můj projekt není individuální podnik. Zatímco nesmrtelnost by nás uvrhla do bezmezného individualismu, smrt nás motivuje k oběti pro celek, mučedníci revoluce přecházejí od obzoru individua na horizont celku. Strach ze smrti proto vykládá jako projev individualismu. Vše, co jsem vykonal, je navždy vetknuto do pokračujícího procesu tvoření člověka člověkem. Vzkříšením rozumí vědomí podílu na nekonečném tvoření lidstva a dějin.

Za slabé stránky Garaudyho filozofie považuje Ruiz de la Peña náběhy k panteismu, představu o chronicky nedokončené skutečnosti a ztotožnění transcendence s budoucností. Pro humanismus je ale největším problémem nejasnost, zda přes všechnen důraz na osobu, není nakonec nositelem absolutní hodnoty spíše lidstvo (druh), protože jednotlivec nemůže nikdy dosáhnout plnosti. S tím souvisí i pojetí člověka coby *homo faber*. Kde se vyčerpá tvůrčí síla jedince, jako by končila jeho hodnota. Ruiz de la Peña to s nadsázkou glosuje, že člověk pro Garaudyho umírá odchodem do důchodu.

Čtvrtá kapitola se zabývá dvěma českými marxisty, M. Machovcem a V. Gardavským.

Machovec si uvědomuje, že člověk se rodí, roste, v produktivním věku tvoří, pak ale trpí, umírá a postupně je zapomenut. Je odpověď po smyslu pouze etiologická, že se tu prostě člověk díky evoluci objevil? K čemu jsou morálka, hodnoty a ideály? Pokud není smyslu, nemůžeme

po nikom žádat námahu, natož obět' pro abstraktní kolektiv. Smysl se ale nevynalézá intelektuální spekulací, nýbrž jej jedinec navrhuje (*propone*).

Náboženská odpověď po smyslu má historickou a logickou prioritu, byla tu dřív a podle Machovce odpovídá nižšímu stupni vývoje. Pozemská existence je pro ni zdánlivá a život je ve skutečnosti součástí něčeho vyššího.

Relevantní ateistickou odpovědí není epikureismus v tradičním pojetí, ale snaha o integraci bolesti a neštěstí, která potencuje intenzivnější prožívání života a místo užívání si vede ke kreativě (konzumovat znamená netvořit). Machovec nesouhlasí s kyniky, kteří radili spokojit se s tím, co člověk má, ani se stoiky, protože život podle poznané přirozenosti se pro něj rovná pasivnímu vydání se osudu (regresivní utopie). Naopak technické utopie 19. stol. patří k jím preferovaným progresivním utopiím. Utopie ale nezřídka vykazují tendence k netoleranci a fanatismu, k převládnutí nadosobní ideje nad jedincem.

Podobně nepřátelské jsou struktury útlaku, tzv. systém, vznikající tak, že držitelé moci vytýčí morálku a nepřizpůsobivé likvidují. Humanismus (a autentický marxismus) musí být antisystémem. Socialistické režimy jsou ale těmi nejhoršími systémy. Systém je potřeba kvůli dělbě práce a společnému vzdorování přírodě, nicméně komunismus má být podle Machovce systémem ve službě člověku. Primát jedince vychází z jeho postavení aktéra a příjemce výsledků dějinného procesu.

Člověk potřebuje druhého, kterého nevnímá jen jako objekt, ale jako subjekt. Druhé potřebujeme jako vzduch. Proto má etika přednost před politikou (účel nikdy nesvětí prostředky). Komunistická morálka navíc nemůže být třídní, protože věc komunismu nestojí nade vším, ale je ve službách všech, nejen jedné třídy.

Z hlediska vztahu přítomnosti a budoucnosti brání Machovec marxismus před nařčením z chiliasmu. Budoucnost je již přítomna v plně žitém životě.

Smrt vykládá jako dialog se světem beze mne. Umožňuje sebezpřekročení a motivuje prožít život tak, aby smrt moje ideály nezničila, ale byla jejich naplněním. Smrt je tedy integrální součástí bytí a katalyzátorem osobního zrání. S věčností, která je nekonečným časem, jsem spjat tím, že také žiji v čase.

Gardavský postuluje absolutní hodnotu člověka, protože je nenahraditelným subjektem dějin. Transcendenci definuje jako možnost překonat dosud jsoucí. Podnětem k neustálému

úsilí je absolutní budoucnost. Smrt nás upamatovává, že nedisponujeme vším. Jelikož není nastolení komunismu jisté, nelze zcela obětovat přítomnost budoucnosti. Smrt je základem společnosti, protože činí z každého setkání vzácný dar. Láska umožňuje integraci a přetavení individua do společnosti.

Ruiz de la Peña označuje přístup obou autorů ke smrti za panteistickou mystiku. Oba kladou na první místo jedince, ale předpokládají dialog mezi já a ne-já, postulují rovnost smrt = ne-já = svět. Tvrzení o absolutní hodnotě jedince je přitom těžko smiřitelné s vizí jeho finální a totální integrace do kosmického celku.

Pátá kapitola se zabývá polskými autory A. Schaffem a L. Kołakowským a Francouzem E. Morinem.

Podle Schaffa neměli marxisté ve fázi přípravy a realizace revoluce prostor zabývat se otázkou štěstí jedince. Poválečný marxismus podlehl scientismu, podle kterého není otázka smyslu a štěstí reálným problémem. Jedinec si ji ale klade a už to naznačuje, že má smysl žít. Věřící je v jednodušší situaci, protože smysl dodává vyšší bytí, zatímco nevěřící jej musí hledat. Filozof může jen načrtnout směry úvah, smysl musí najít každý sám.

Jaký je náš společný cíl? Podle Schaffa důstojný život. Osobní štěstí je uskutečnitelné pouze skrze štěstí společnosti. Na otázku po šťastném životě nelze dát univerzálně platnou odpověď, ale je možno odstraňovat negativní faktory, které štěstí brání. Socialismus tedy negarantuje osobní štěstí, ale překonává příčiny neštěstí mas.

Otázku smrti marxismus vyřešit nemůže. Smrt zůstává nejsilnějším podnětem k přemýšlení o životě. Z pohledu jedince smrt evokuje představu absence smyslu, nicméně nedá se o ní mluvit absolutním a kategorickým způsobem, odpověď musí najít každý sám.

Pro Kołakowského jsou centrálními problémy svoboda a smrt, jejichž společným jádrem je otázka smyslu. Smysl definuje jako zacílené jednání, nikoliv však k cíli individuálnímu, ale společenskému. Mít smysl znamená stanovit, resp. chápat smysl dějin (pro něj komunismus). Každodennost nám vnucuje řadu nespojitých a zvnějšku daných cílů. Ortodoxii vyčítá, že přehlíží hodnotu jedince. Podle něj se osobní svoboda a zájem společnosti vzájemně podporují.

Plnost života je možno chápat jako odstranění nevyhnutelnosti (revoluční přístup) nebo naopak přitakání (buržoazní postoj). Uznává ovšem, že některé danosti jsou nepřekonatelné. Mezi nimi smrt, která je strachem ze ztráty vzpomínek na minulost. Náboženské řešení

(nesmrtelnost) vede k přehlížení pozemské existence. Scientistické řešení trpí nadměrnou důvěrou v možnost zajištění neumírání. Jedinec ale kontingentní je a jedinou cestou překonání smrti je včlenění vlastní existence do celku světa.

Morin považuje smrt za nejvlastnější rys člověka. Náboženské nabídky nejsou platné, spásu je nutno zajistit v rámci tohoto života. Spásou je zajištění neumírání, které je technicky proveditelné. Jediným problémem bude smrt způsobená nehodou.

Ruiz de la Peña reaguje především na Morinovy závěry. Ptá se, zda jedinec, kterému budou postupně nahrazeny původní tělesné komponenty, bude stále člověkem. Podle něj spíše ne. Nebude takové vítězství nad smrtí i vítězství druhu nad jedincem, tedy negací humanismu? Neumírání navíc neřeší limity existence dané zánikem vesmíru. Pro Morina má popsána cesta i tak smysl, protože člověk „láskyplně“ splyne s univerzem. Na námitku, že dosažení technické úrovně, která zajistí neumírání, je daleko, Morin odpovídá, že to je fakt, se kterým se nedá nic dělat.

Šestá kapitola shrnuje dosud řečené a nastiňuje styčné body dialogu. Otázka po smrti je otázkou po neopakovatelnosti a absolutní hodnotě jedince. Vztah mezi jedincem a společností je nutný, ale nikoliv mechanický, protože do něj vstupují kreativita a transcendence.

Humanistický marxismus hledá střední cestu mezi existencialismem a determinismem, tedy subjektivitu, která nebude subjektivistická, imanentní transcendenci, která tvoří sama sebe, a svobodu, která není všemocná, ale respektuje historická, sociální a další omezení.

Tázání po kořeni absolutní hodnoty jedince zůstává nakonec bez odpovědi. Antihumanisté v čele s Althusserem považují člověka za průsečík společenských vztahů. Naopak Garaudy, Schaff či Machovec postulují jádro existence, v němž se hodnota zakládá, ale nenacházejí pro něj uspokojivý fundament. Řešení tak mívají buď charakter regulativní ideje kantovského ražení, či axiomu. Ruiz de la Peña klade toto jádro do vztahu s Bohem (viz dále).

Aby transcendence nepůsobila odcizení, musí být z hlediska humanistických marxistů vnitrosvětská a vnitrodějinná. Chápu ji jednak jako lidskou schopnost sebepřekročení, jednak jako vynořování nového. Ruiz de la Peña sice považuje takové pojetí za *contradictio in adiecto*, nicméně významné, protože se v něm projevuje touha po pozitivním absolutnu (Bohu), naděje a snaha nekapitulovat před zjevnou absencí smyslu.

Smysl lidského života neleží podle humanistických marxistů v oblasti bytí, ale praxe. Smyslem je překonat odcizení a integrovat člověka do jeho přírodního a sociálního prostředí. Ruiz de la Peña namítá, že u jednání bez zacílení nelze ale o smyslu hovořit.

Se smrtí se marxismus vypořádává redukcí na biologický fakt a tenduje k epikureismu a panteismu. Nejde o jedince, pro některé ani o lidstvo, ale o přírodu (Engels). Humanističtí marxisté cítí potřebu vypracovat pojem osoby, který by podpořil absolutní hodnotu jedince, ale nedaří se jim to.

Ruiz de la Peña vyzdvihuje, že se humanistickému marxismu podařilo znovunastolit otázky po subjektivitě, transcendenci, smyslu života a závažnosti smrti. Nicméně humanističtí marxisté odpovědi postulují téměř náboženským způsobem. Marxistický humanismus se stává aktem víry, revoluční volbou.

Křesťané při hledání odpovědi vycházejí z toho, že člověk není výtvozem přírody, ale stvořeným obrazem Božím. Subjektivita a absolutní hodnota jsou založeny v dialogu se Stvořitelem. Člověk je já nadané odpovědností ve vztazích, osobou. Křesťanský personalismus oproti individualismu počítá s tím, že já se nevyčerpává samo v sobě, není odděleno od ostatních, nýbrž otevřeno pro „my“. Bůh není člověku rivalem.

Závažným problémem marxismu obecně podle Ruize de la Peña je, že nepracuje se skutečně křesťanským pojetím Boha, ale s *cliché*. Příkladem je tvrzení, že Bůh je výtvozem touhy po nesmrtnosti. Ruiz de la Peña oponuje, že starozákonní víra zprvu nepočítala s nesmrtností.

Fakt smrti ale závažný problém je. Pro Ruize de la Peña je smrt i výzvou pro Boha, zda dovolí, aby dialog s člověkem skončil otázkou po Božím charakteru. Odpovědí je Ježíšovo vzkříšení. Podle humanistického marxismu dává smrti smysl, když položíme život za něco (rudý mučedník). Ruiz de la Peña namítá, že smrt je výrazem a shrnutím veškerých dílčích nespravedlností a bez vítězství nad smrtí neexistuje vítězství nad žádnou nespravedlností.

Humanistický marxismus došel podle Ruize de la Peña na hranici, kterou je možno překročit pouze uznáním možnosti existence transcendence v přísném smyslu slova, tedy možnosti budoucí skutečně kvalitativní proměny lidské existence.

4.3 Zdůvodnění zvoleného přístupu

Ruiz de la Peña chtěl zjevně ukázat, že se Španělsko po pádu diktatury a po očekávaném převzetí moci marxistickými stranami nemá a nemusí vydat po trajektorii komunistických zemí Východního bloku. Evidentně šlo o reálný scénář, protože – jak jsme viděli výše – cílem těchto stran bylo až do začátku 80. let uskutečnění socialistické revoluce, po níž by se dost možná země snažila navázat na Sovětský svaz.

Ruiz de la Peña chtěl ukázat, že po revoluční době, která by se jistě neobešla bez násilností, by se stejně jako ve východní Evropě uvnitř ortodoxie vynořily humanistické proudy. Pokud by se španělstí marxisté nechtěli profilovat jen jako despotičtí uchvatitelé moci, ale snažili by se pokračovat v boji o lepší budoucnost, který začali za diktatury, není třeba opakovat chyby Východu a je žádoucí se rovnou inspirovat humanistickým marxismem.

Ruiz de la Peña byl pravděpodobně přesvědčen, že pokud by se taková proměna španělských marxistických stran povedla, mohla by zabránit konfliktu s katolickou církví a otevřela by dokonce prostor pro vzájemnou spolupráci, jak to anticipovali Jan XXIII. a Pavel VI. (viz kap. 2.2.2). Taková spolupráce by mohla navázat na dialog a kooperaci křesťanů a marxistů v předchozích dekádách. Vymezit přesněji prostor cílů a konceptů, ve kterém humanistický marxismus a katolická teologie vykazují konvergence, je proto náplní knihy.

Pro Ruize de la Peña přitom nejde o jednostrannou afinitu humanistického marxismu ke křesťanství, ale i o očištnou problematizaci teologických konceptů. V kap. 3.5 jsme uvedli příklad mezistavu, v kap. 4.4 zmíníme nesmrtnost duše. Jak jsme viděli v kap. 3.4, Ruiz de la Peña klade důraz na sociální povahu člověka podobně jako marxisté, kteří uvažují o člověku z hlediska předurčeností společností, a zlepšení jeho situace se tudíž děje její proměnou. Pokud své lidství člověk nabývá podstatně socializací, potom změny ve společnosti proměňují i toto lidství. Ruiz de la Peña sdílí s humanistickými marxisty přesvědčení, že pro realizaci takových změn je zapotřebí svobody (Bloch, Schaff). Konkrétní podoba správných řešení není totiž dopředu známa. Svoboda umožňuje přicházet s návrhy na sociální inovace a vést o nich diskusi.

Kritériem pokroku je konkrétní člověk. Ruiz de la Peña je přesvědčen, že „dělicí čára mezi ideologiemi dnes nevede mezi teismem a ateismem, nýbrž mezi humanismem a antihumanismem“³⁶⁵. V tom se projevuje jeho antropocentrický přístup. Každý člověk hledá

³⁶⁵ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte....* , s. 12.

štěstí (a spásu) a tato otázka se vždy znovu prosazuje bez ohledu na okolnosti. Důkazem toho je pro Ruize de la Peña i celý proud humanistického marxismu, který se objevil v rámci marxistické ortodoxie. Implicitně naopak odmítá pojetí křesťanství založené na obraně určité sady tezí a hodnot, které bylo charakteristické pro Francovu diktaturu a starší generaci nemalé části španělských katolíků a ze kterého se španělská katolická církev začala vymaňovat díky proměně univerzální církve v souvislosti s 2. vatikánským koncilem.

Přístup Ruize de la Peña odpovídá postoji koncilu, že církev není autonomní, na světě nezávislou skutečností, ze které by jednosměrně plynula zvěst evangelia, ale že potřebuje dialog s kulturou v širokém slova smyslu, aby poznávala nové cesty k pravdě, které se lidstvu otevírají, a aby přizpůsobila kázání dobové situaci. (GS 44) K tomu je potřeba vést dialog se všemi lidmi bez ohledu na jejich vzdálenost od církve. (GS 92) A tento dialog se neomezuje na intelektuální rozpravu, ale má se projevit i v podílu křesťanů na společném úsilí o vybudování lepšího světa.³⁶⁶ Předpokladem dialogu je svoboda, která umožňuje každému, aby sám hledal pravdu a mohl se k ní přimknout osobním rozhodnutím.³⁶⁷

4.4 Ohlasy

Jelikož byla kniha určena španělským marxistům, měli bychom nejdříve popsat reakci z jejich řad. Bohužel se nám takový doklad nepodařilo nalézt. V kap. 3.3 jsme popsali příčiny obtížné dohledatelnosti ohlasů, zároveň ale i důvody pro závěr, že pokud nějaké byly, nebyly významné. Příčinou bude nepochybně i to, že španělští socialisté marxismus o pár let později opustili a komunisté jako politický subjekt zanikli (srov. kap. 3.1).

Ze strany křesťanů byla kniha posuzována jako běžný teologický text. Elizondo se omezuje na přetlumočení obsahu knihy, který shrnuje tak, že Ruiz de la Peña v podstatě ukazuje, že pokud humanistický marxismus poctivě vyhodnotí latentní tendence přítomné v jeho pokusech o konstrukci sekulárního humanismu tváří v tvář křesťanství, bude muset uznat, že dalším nutným krokem bude přijetí evangelijní zvěsti o spáse.³⁶⁸ Také Castro

³⁶⁶ Srov. 2. Vatikánský koncil. Dekret o misijní činnosti církve *Ad gentes*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 12.

³⁶⁷ Srov. 2. Vatikánský koncil. Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, č. 3.

³⁶⁸ Srov. ELIZONDO, Felisa. *La muerte...*, s. 385.

Campolongo³⁶⁹ obšírně reprodukuje obsah knihy bez jakékoliv zmínky o reakci ze strany marxistů.

Jak jsme uvedli v kap. 3.5, kniha byla teology přijata bez vážnějších výhrad. Dohledali jsme jeden kritický komentář Castra Campolonga ke koncepci lidské osoby.³⁷⁰ Všimá si, že Ruiz de la Peña sice v knize opakovaně označuje marxistickou definici člověka jako průsečíku sociálních vazeb za nedostatečnou. Když ale popisuje křesťanskou alternativu, zakládá jádro osoby výlučně na vztahu s Bohem, oproti klasickému pojetí osoby jako určitým způsobem samostatně existujícího individua (linie Aristoteles, Boëthius, Tomáš Akvinský).

Na tuto kritiku reaguje Salazar García³⁷¹, podle kterého Ruiz de la Peña v 70. letech skutečně popisoval vztah s Bohem jako kořen osoby. V 80. letech se ale k tématu vrací a vysvětluje, že mu šlo především o formulaci alternativy k převládajícímu tomistickému pojetí, které vztah považuje za konstitutivní pro osoby Trojice, ale nikoliv pro člověka. V teologii podle něj došlo k involuci, která se oproti biblickému důrazu na vztah s Bohem, lidmi a stvořením vrátila k aristotelskému pojetí vztahu jako akcidentu. Uvědomuje si, že za tím stojí snaha středověkých autorů odlišit člověka od ostatního stvoření pomocí konceptu rozumové duše. Absolutní hodnotu člověka Ruiz de la Peña neodvozuje od příslušnosti k lidskému druhu, ale z dialogického vztahu s Bohem, který je i principem individuace. Uznává, že dialog s Bohem musí mít na lidské straně jádro, ze kterého vychází, pokud má být člověk aktivním účastníkem. Tímto jádrem není jen rozumová složka člověka, ale celá psychoorganická jednota duše-tělo (protože tělo je prostředkem komunikace) potenciálně schopná rozhovoru se Stvořitelem. Jedinec se stává osobou (ve smyslu přechodu z potence do aktu) postupně díky probíhajícímu dialogu s Bohem. Ruiz de la Peña mluví o dialogické historii. Osoba je tedy definována přirozeností a vztahem, ale vztah má prioritu.

Řečené mj. souvisí s důrazem Ruize de la Peña na víru ve vzkříšení, kterou podle něj ohrožuje představa o nesmrtelnosti duše. Tvrzení, že teologie má tendenci utíkat se k mytologické (*sic!*) představě, která – jak podle Ruize de la Peña oprávněně kritizoval Feuerbach – implikuje menší zájem křesťanů o přítomný život³⁷², kritizují recenzenti z *Opus Dei* jako nespravedlivou, protože nesmrtelnost duše není totéž co nesmrtelnost a pro

³⁶⁹ Srov. CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 342–363.

³⁷⁰ Srov. *ibid.*, s. 554.

³⁷¹ Srov. SALAZAR GARCÍA, Luis María. *Personas por amor...*, s. 24 a 197–211.

³⁷² Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte...*, s. 207.

křesťanskou antropologii je nutností, nemá-li jít při vzkříšení o nové stvoření.³⁷³ Recenzenti nezmiňují, že se tento problém Ruiz de la Peña pokusil vyřešit jiným pojetím mezistavu (viz kap. 3.5).

Popsaný konflikt mezi pojetím Ruize de la Peña a kritiky z Opus Dei podle našeho názoru netkví v tom, zda se zachovává identita člověka před a po smrti, ale zda jde o konstatování filozofické nebo teologické. Ruiz de la Peña se domnívá, že v křesťanském myšlení převládá zdůvodnění filozofické, na víře jakoby nezávislé, ať už primárně kvůli přijetí starších řeckých koncepcí nebo sekundárně v podobě víry používající filozofii zprvu jako vysvětlující nástroj, který se následně transformuje do zdánlivě na víře nezávislého rozumového argumentu.

Rozdílnost přístupů můžeme ilustrovat jiným textem kritizujícím humanistický marxismus. Moltmann napadá Blochovo tvrzení o exteritorialitě jádra lidské existence, které jde podle něj na vrub mimokřesťanským představám o nesmrtelnosti duše. Tím se banalizuje tragičnost smrti. Křesťané naopak berou smrt radikálně vážně a jejich naděje je založena nikoliv v přesvědčení o nesmrtelnosti duše, ale na důvěře v Boží příslib zmrtvýchvstání. „Existuje identita, která se zachovává navzdory nekonečnému kvalitativnímu protikladu smrti a života. (...) Neleží ovšem v člověku, takže by ho smrt ponechala nezasaženého alespoň v jádru, nýbrž mimo smrt a život v uskutečnění Božího zaslíbení.“³⁷⁴

Moltmannova argumentace je ovšem bohatší a obstála by, podle našeho názoru, i v případě, že bychom trvali na tom, že nesmrtelnost duše je odvoditelná z rozumu i bez zjevení. Vychází z kritiky nenasměrovanosti procesu světa u Blocha, jehož cílem je dosažení vlastní identity. Jelikož je ale naděje coby motor budování budoucnosti založena sama v sobě, trpí nerozhodnutostí (*Noch-Unentschiedenheit*). Křesťané mají naproti tomu před očima jako kritérium pro jednání ve světě Boží zaslíbení a intenzivněji než ostatní si uvědomují, o co se tváří v tvář smrti hraje: „Kde je křesťanství, tam je pokušení; kde je víra, je i nevíra; kde je Kristus, tam je i antikřesťanství; (...) kde je ve slově přítomna Boží budoucnost, tam je přítomna krize.“³⁷⁵ Jednání ve světě se křesťanovi nejeví jen jako příležitost, ale i jako předmět Božího soudu.

Kromě výše citovaných kritických připomínek v literatuře je možno konstatovat určitý rozpor tkvící již v samotném pojetí publikace. Ruiz de la Peña deklaruje jako její účel

³⁷³ Srov. *Notas...*

³⁷⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*, s. 329.

³⁷⁵ *Ibid.*, s. 333.

dovzdělání elit španělských marxistických stran. Úkol by byl ale asi přiměřenější někomu, kdo humanistickému marxismu bezmezně věří. V kap. 4.1 jsme citovali svědectví o sympatiích Ruize de la Peña k humanistickému marxismu, nicméně kniha je rovněž protkána mnoha výtkami. Text proto vyznívá spíše jako kritický úvod do humanistického marxismu pro křesťany. A jako takový je používán a vykládán v sekundární literatuře.³⁷⁶

Vyznění knihy také problematizují životní osudy některých humanistických marxistů. Zatímco např. Schaff zůstal marxismu celoživotně věrný, Kołakowski v r. 1978, kdy vyšla naše kniha, dospěl k tomu, že nemá smysl hledat humanistického Marxe a že marxismus jako takový nenabízí nic pro interpretaci současného života.³⁷⁷ Machovec se v pozdější fázi života označoval za křesťana na volné noze.³⁷⁸ Hauser to vykládá tak, že marxismus byl symbolický řád, prostřednictvím něž humanističtí marxisté uchopovali svět a kladli otázky, které jsou řešeny i v křesťanství. Jakmile pro ně ztratil po exkomunikaci na přelomu 60. a 70. let tento symbolický řád exkluzivitu, „začali [si] uvědomovat, že nejsou marxisty a že ve skutečnosti s marxismem nikdy nesouhlasili“³⁷⁹. Garaudy mohl v humanistickém marxismu navazovat na evangelické a katolické křesťanství svého mládí, což si uvědomuje i Ruiz de la Peña³⁸⁰. Je tedy otázkou, zda právě rezidua křesťanství u této skupiny marxistů nebyla naopak zdrojem jejich inklinace k humanismu.

³⁷⁶ Srov. CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología...*, s. 342–363.; ELIZONDO, Felisa. *La muerte...*, s. 381–385.

³⁷⁷ Srov. MEYERS, David. KOLAKOWSKI, LESZEK. In: *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. 1985, s. 233 n.

³⁷⁸ Srov. HAUSER, Michael. Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 324.

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 319.

³⁸⁰ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte...*, s. 75–79.

Závěr

Nyní můžeme formulovat odpovědi na otázky položené v úvodu. Pokud jsme k řešení dospěli dříve, závěry již v plné šíři neopakujeme, pouze na ně kontextuálně odkazujeme.

Na otázku, proč Ruiz de la Peña usiloval o dialog se španělskými marxisty, jsme odpověděli v prvních třech odstavcích kap. 4.3. Cílem jeho snahy bylo, aby se Španělsko po pádu diktatury a po možném nastolení socialismu nevydalo cestou východoevropských totalitních režimů, ale inspirovalo se humanistickým marxismem, který – jak se spolu s humanistickými marxisty domníval – je autentickým marxismem pro socialistickou každodennost. Humanistický marxismus by díky svému zaměření na štěstí člověka, smysl lidského života a svobodu mohl být partnerem křesťanství, a nikoliv nepřítelem a potíratelem, jak tomu je u ortodoxie.

Pokud se ptáme, proč zvolil formu odborné monografie, je třeba mít na paměti řečené v kap. 3.2 a 4.1. Ruiz de la Peña projevoval sympatie k humanistickému marxismu a řada jeho přátel patřila k levici. Tuto svou afinitu ovšem nepřetavil do politické aktivity. Celoživotně setrval v roli akademického teologa. Na rozdíl od jiných křesťanů se Ruiz de la Peña neangažoval politicky, v charitativní nebo rozvojové práci. Jako teolog se nevyjadřoval ke konkrétním státoprávním uspořádáním, nehodnotil klady a zápory režimů v té které zemi. Jelikož chtěl oslovit marxistické intelektuály, jde o formu adekvátní (k dílčím problémům jeho koncepce viz kap. 4.4).

Témata, kteřá považoval za styčné body pro rozhovor s humanistickým marxismem, jsou popsána v závěru kap. 4.2. Základní pojiťko tkví v jeho již citovaném přesvědčení, že „dělicí čára mezi ideologiemi dnes nevede mezi teismem a ateismem, nýbrž mezi humanismem a antihumanismem“³⁸¹, které v jiném svém textu dokresluje Blochovým pojetím Ježíše coby „rebela, podvraceče, zastánce *anti-statu-quo par excellence* (...) [který] bojuje stejně tak proti římské i židovské moci“³⁸².

Otázky po štěstí a spáse vycházejí z lidské situace a jsou společné věřícím i nevěřícím. A úsilí o šťastnější budoucnost spojuje obě skupiny pod hlavičkou humanismu. Oproti tomu

³⁸¹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte...*, s. 12.

³⁸² RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Cristología antiteísta...*, s. 67.

systemy, které se snaží bránit nadčasové hodnoty v nějaké jejich konkrétní artikulaci pocházející z určité dějinné situace, se mohou naopak stát zdrojem odcizení. Přičemž podstatou humanismu není výměna jedné sady hodnot za jinou, ale znovunapojení se na životadárný zdroj naděje na lepší budoucnost.

Antihumanismem pro Ruize de la Peña byl jak ortodoxní marxismus Východního bloku, tak i katolictvím zaštitěný frankismus. Oba režimy redukovaly pravdu na dogmatický systém, který se snažily udržovat silou nesvobody.³⁸³ Život přináší stále nové otázky a je třeba udržet svobodný prostor, ve kterém na ně člověk v rozhovoru s Bohem hledá odpovědi. Na straně marxismu to velmi dobře ilustruje Schaffův požadavek svobodné diskuse, protože nikdo není vlastníkem poslední pravdy, ale všichni ji máme společně hledat.³⁸⁴ Ruiz de la Peña jako teolog zase požaduje, aby víra neustále komunikovala s kulturou.³⁸⁵

O tom, jak byl pokus Ruize de la Peña hodnocen a jaké byly výsledky jeho snahy, jsme pojednali v kap. 4.4. Jak jsme uvedli v kap. 3.3 a 4.4, kvůli nedostupnosti zdrojů se nepodařilo zjistit vliv pokusu Ruize de la Peña ve veřejném prostoru a zejména u adresátů, španělských marxistů. Jde o oblast, která by mohla být předmětem dalšího výzkumu, jenž by si vyžádal delší pobyt ve španělských archivech a knihovnách, který by umožnil analýzu časopisecké produkce Ruize de la Peña v rámci denního tisku.

Jak zapadá jeho podnik do širšího rámce proměňujících se vztahů církve a marxismu v 19. a 20. stol.?

V kap. 2 jsme viděli, že římskokatolická církev postupně upustila od přísně binárního hodnocení historických hnutí podle jejich východisek (potažmo názvu). Restaurační proudy chtěly pro církev znovudobýt pozici mentora a arbitra společnosti. I na příkladu frankistického Španělska, které tuto pozici církvi zajistilo, se ukázalo, že nejde o schůdnou cestu, protože státem nominálně zastávané „křesťanské hodnoty“ negarantují, že je režim skutečně orientován na dobro člověka, jak to žádá katolická sociální nauka. (GS 26)

³⁸³ Přičemž nesvoboda nemusí mít nutně podobu totalitní diktatury. Cerami popisuje obdobnou situaci v italské poválečné společnosti, kdy vedle sebe stály z tohoto hlediska *de facto* ekvivalentní maloměšťáctví zaštitěné institucemi státu a komunismus stížený ustrnutím kultury (*sclerosi culturale*). Srov. CERAMI, Vincenzo. Prefazione. In: *Ragazzi di vita*. Milano: Garzanti libri, 2014, s. 11.

³⁸⁴ Srov. SCHAFF, Adam. *Marxismo...*, s. 196 nn.

³⁸⁵ Srov. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Una fe que crea cultura*. Caparrós editores, 1997, s. 18.

Církev si uvědomila, že se nemůže „ztotožňovat s žádným sociálním systémem a nelze rovněž prohlašovat, že je s ním nutně a neodvolatelně spjata. Ačkoliv se církev musí varovat toho, aby byla vtahována do intrik těch, kdo usilují o moc, nicméně nesmí zaujmout čistě ‚neutrální‘ a ‚netečný‘ postoj, nebo se stáhnout do striktně ‚apolitické‘ sféry. (...) V mnoha konkrétních situacích je ponechána křesťanovi možnost svobodně se rozhodovat mezi různými způsoby, jak usilovat o společné dobro.“ (MTK 308–309)

V církvi se prosadil pohled, že se lidstvo nachází v procesu neustálého hledání a budování lepšího světa (nakolik to skutečnost hříchu dovolí) a že křesťané se do toho procesu mají aktivně zapojit. (GS 34) Svět je nahlížen spíše prizmatem jednoty než rozdělení. (GS 24) Jde tedy o společné hledání, ve kterém svět potřebuje církev, ale i církev potřebuje svět. Partnerem v dialogu je potenciálně každý poctivě hledající, tedy i marxisté.

V kap. 2 jsme ukázali šíři témat a řešení, které křesťané tváří v tvář marxismu zvolili. Počínaje absolutním odmítnutím (např. Bocheňski či Woronowicz), přes přijetí témat a metodologického instrumentária marxismu (např. teologie osvobození) až po ztotožnění socialismu s optimálním socioekonomickým řešením pro současný svět (např. Torres Rastrepo či CpS). Pozice úplného odmítnutí a bezvýhradného přijetí se neprosadily.

Hauser nabízí hodnocení výsledků marxisticko-křesťanského dialogu, které charakterizuje českou historickou zkušenost a její obvyklou interpretaci: „Někteří marxisté se možná pod vlivem tohoto dialogu zbavili vnitřních překážek, které jim bránily přiblížit se ke křesťanství. (...) Žádný křesťanský účastník dialogu však neopustil křesťanství a nepřiblížil se marxismu.“³⁸⁶ Tomu ovšem odporuje Skalického pohled opírající se o bohatou zkušenost z mezinárodního kontextu: „Kdokoliv však opravdu vstoupí do dialogu, nikdy z něj nevyjde nezměněn. To platí o marxistech, a to platí i o křesťanech. Marxisté z něj vycházejí otřesení ve svém ateismu, křesťané ve své sociální nauce.“³⁸⁷ Skalického hodnocení se zdá být ve světle řečeného v kap. 2 adekvátnější.

Přijata nebyla ani vize socialismu coby cílového modelu lidské společnosti: „Nám křesťanům může pomoci očistit «buržoazní» podobu naší víry, pokud ji podrobíme kritice z marxistické perspektivy (ne víru, nýbrž způsob, jak ji žijeme). (...) Víra v Krista a marxistický boj mohou ujít velký kus cesty pospolu při budování svobodné a spravedlivé

³⁸⁶ HAUSER, Michael. *Traumatické jádro...*, s. 320.

³⁸⁷ SKALICKÝ, Karel. *Teologie osvobození...*, s. 69.

společnosti, ve které zmizí veškerý útlak. Nicméně (...) pro křesťana může existovat «spása» či «osvobození» i předtím, než bude odstraněn i poslední stín útlatku; a navíc, může existovat, i kdybychom v rámci pozemské historie nikdy nedosáhli zcela svobodné a spravedlivé společnosti.³⁸⁸ *Et vice versa*, „pravá křesťanská existence může i v té nejlepší společnosti ze všech možných pouze – symbolicky řečeno – „stát pod křížem“. (...) I v „beztřídní společnosti“ budou křesťané cizinci a bezdomovci“³⁸⁹.

Domníváme se, že text Ruize de la Peña je zcela v souladu s výše uvedeným. Humanistické marxisty přijímá jako rovnocenné partnery v dialogu, jehož cílem je hledání antropologických základů, z nichž bude možno formulovat nároky na parametry optimálního uspořádání společnosti orientované na štěstí člověka. Marxismus jako historické hnutí vidí jako živý proud, který si v podobě své humanistické větve zachovává dynamiku a citlivost pro niterné potřeby lidského individua. A věří, že tento humanismus dokáže proměnit člověku nepřátelskou marxistickou ortodoxii. V souladu s řečeným v kap. 2.2.4 tedy neodsuzuje španělské marxistické strany *a priori* jen pro jimi zastávaná východiska.

Ruiz de la Peña přijímá důraz marxismu na sociální (vztahovou) dimenzi lidské přirozenosti – v křesťanství do značné míry upozaděnou – a zároveň ukazuje na potřebnost udržení absolutní hodnoty individua, kterou humanističtí marxisté tuší, ale nástroji marxistického myšlení nedokážou přesvědčivě ukázat. Jde tedy o příklad vzájemně obohacujícího dialogu, po kterém volá i 2. vatikánský koncil. (GS 41–44)

Domníváme se, že Ruiz de la Peña je teolog, který patří k těm, kdo v mnohém předznamovali aktuální trendy v římskokatolické církvi. Mezi jinými je možno uvést i jeho poetickou úvahu o účelu dialogu teologie se sekulární kulturou, který má být spíše evangelizací než obhajobou jediné pravdy: „Když se (...) teologický *logos* stane neústupným a omezí se na popis nízkých průletů nad Velesvatyní, aniž by riskoval přistání na Nádvoří pohanů, pak by nemělo překvapovat, že jej nevěřící myslitelé považují za mrtvé a jejich veškeré odkazy na něj mají výhradně podobu úmrtního listu.“³⁹⁰

³⁸⁸ MENÉDEZ UREÑA, Enrique. *Marxismo y cristianismo ¿Son compatibles como globales?* *Revista de Fomento Social*. 1976, č. 122, s. 214 n.

³⁸⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ukřižovaný Bůh. Kristův kříž jako základ a kritika křesťanské teologie*. Biblion, 2023, s. 41.

³⁹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Una fe...*, s. 18.

Příloha

Exkurz: Adam Schaff „Marxismus a lidský jedinec“

Jelikož se Schaff nerozešel s marxismem, ale snažil se jej stále znovu promýšlet z humanistických pozic, a zároveň byl aktérem stalinistické éry, takže jeho postoje vůči ortodoxii byly nesené bezprostřední zkušeností, je vhodným autorem, na němž je možno představit humanistický marxismus podrobněji, byť se stálým zřetelem k tomu, že jeho reprezentanti jsou si v mnohém nepodobní. Také je jedním z těch, na které odkazuje Ruiz de la Peña.

Podle Schaffa je třeba znovuobjevit Marxe-humanistu „zkoumajícího otázku lidského jedince bojujícího za své štěstí.“³⁹¹ Zanedbání tématu připisuje publikaci příslušných spisů až na začátku 30. let 20. stol. „V atmosféře 30. let [už] nebylo v oficiálním marxismu místa pro problematiku lidského jedince, filozofii člověka a humanismus.“ (s. 11n.) Revizionisté považovali za autentickou antropologii raného období, ortodoxní měli za to, že se tehdy ještě dostatečně nevymanil z vlivu Hegela a Feuerbacha. Schaff se domnívá, že je jen jeden Marx, u něž se antropologie raného období stane základem pro pozdější socio-ekonomické závěry. (s. 28nn.) Marx se soustředí na jedince v překotně se měnícím světě plném konfliktů, z nichž klíčovým je odcizení, kdy výsledky práce „získávají samostatnou existenci a podmaňují si lidi.“ (s. 37) Marx chce „dosáhnout optimálních podmínek pro rozvoj osobnosti a osobního štěstí lidského jedince.“ (s. 43)

Schaff píše na začátku 60. let 20. stol. v období přechodu od revolučního hrdinství a válečného komunismu ke každodennímu socialismu, kdy se znovu vynořuje potřeba hledání smyslu individuálního života a osobního štěstí, které, jak si všímá, socialismus nezajistí. (s. 46n.)³⁹² Potlačení individuálních zájmů během revolucí ospravedlňuje setrvačností nadstavby, kterou bylo třeba překonat a na nezbytně nutnou dobu upozadit zájmy jedinců ve prospěch vyšších cílů. (s. 50) Základna ani nadstavba neexistují samy pro sebe, centrální je lidský jedinec, který je jediným prostředníkem mezi nimi. (s. 55) Pokud někteří interpreti Marxe tvrdí, že podstatou člověka je souhrn jeho společenských vztahů, je to dáno jen snahou vytvořit

³⁹¹ SCHAFF, Adam. *Marxismo...*, s. 8. Jelikož budeme v následující pasáži odkazovat na totéž dílo, budou čísla stránek uváděna přímo v textu v závorkách.

³⁹² Tento motiv se opakuje v různých podobách i u dalších humanistických marxistů a jak můžeme vidět v kap. 4, je důležitým tématem dialogu Ruize de la Peña s nimi.

protiváhu Feuerbachovu naturalismu, který pojednává člověka o sobě bez zasazení do dějin. (s. 70nn.) Člověka nicméně charakterizují jak vlastnosti biologické, tak společensko-dějinné, je součástí přírody i společnosti. (s. 76) Marxismus sice pracuje s abstrakcemi typu obyvatelstvo či třída, ale ty nemají prioritu před jedincem, abstrakce je pouze způsob, jakým myšlení uchopuje konkrétní. (s. 82n.)

Člověk je svázán se světem a stvořen světem v tom smyslu, že se díky socializaci stává člověkem. Životní podmínky, společenské vztahy či systém hodnot netvoří jedinec, ale přejímá je od společnosti. (s. 86) A následně svou prací (*praxis*) přispívá k další transformaci světa a člověka. V tomto smyslu je práce jeho podstatou. Jelikož jí přetváří svět, jde o praxi revoluční. (s. 93)

Schaff stojí před obtížným úkolem, jak založit prioritu a hodnotu jedince vůči společnosti, resp. lidskému druhu. Musel odložit koncept neměnné lidské přirozenosti, ale zároveň se chce jako humanista vyhnout relativismu. „Lidé, bez ohledu na rozdíly okamžiku dějin, kdy žijí, civilizace, kultury, rasy atd., nejenže si navzájem rozumí, ale zakoušejí i obdobné stavy, zejména citové. Jde to na vrub společné fylogenezi, která u všech skupin druhu *homo sapiens* vedla k shodné anatomicko-fyziologické struktuře.“ (s. 111) Jedinec (reálný člověk) je exemplářem opravdového člověka, celku možností aktuálně omezených odcizením. (s. 114) Spása, odstranění rozdílu mezi reálným a opravdovým člověkem, spočívá v zajištění příznivých podmínky pro rozvoj jedince. (s. 116)

Proč jsou ale všichni jedinci stejně cenní, když někteří mají vysoký potenciál rozvoje, jiní jsou obdařeni velmi skromně. Schaff se odvolává na Marxovy Rukopisy, ve kterých se za orgány individuality považují nástroje styku se světem: „vidět, slyšet, čichat, chutnat, cítit, vykládat, tušit, zažívat smyslové vzruchy, chtít, jednat, milovat.“ (s. 117) Člověk je velmi složitou tělesně-duchovní jednotou s konkrétními rysy a vlastnostmi, které konstituují jeho osobnost. (s. 121) A konkrétní sada postojů, dispozic, konceptů, volních aktů a sklonů „představuje určitou neopakovatelnou hodnotu, která se ztrácí smrtí individua.“ (s. 124) Coby dále nedělitelná organická jednota je nadán autonomií a svým jednáním být historickým zprostředkováním mezi základnou a nadstavbou, tedy schopností utvářet svět i sebe sama. (s. 178nn.)

Jak se má autonomie k nutnosti postulované historickým materialismem? „Lidská činnost je – podle marxismu – vždy sociálně podmíněna, nicméně nikdy není dána jednoznačně

předem. (...) Volba, podmíněná, ovšem nikoliv daná zvenčí.“ (s. 188n.) Schaff zdůrazňuje roli svobody v tomto procesu a cituje Marxe: „Není snad první povinností člověka hledajícího pravdu jít přímo za pravdou a nehledět vpravo ani vlevo?“ (s. 194) Z tohoto důvodu je pro socialismus nezbytná svobodná diskuse, „protože nikdo nezná dopředu výsledek. (...) *Žádný* typ dogmatu, *žádný* typ neměnné koncepce; všechno musí být přezkoumáno.“ (s. 196n.) Samozřejmě ví, že svoboda byla v socialismu potlačována. Jde prý o „přechodnou a politováníhodnou nutnost“. (s. 199) I tak vyzývá ke svobodné diskusi, protože „i za špatnými a reakcionářskými koncepcemi se mohu skrývat správné ideje (...) a z toho důvodu stojí za to riskovat nebezpečí kontaminace negativními prvky nesprávných teorií.“ (s. 197)

Marxisté předpokládali, že zrušením soukromého vlastnictví výrobních prostředků zmizí odcizení. Realita socialismu tuto představu falzifikovala. Vedle setrvačnosti nadstavby (ideologií) a nemožnosti zániku instituce státu dané bipolaritou tehdejšího světa si Schaff všímá, že se objevily nové zdroje odcizení, kult osobnosti či vznik nových společenských skupin. Ukázalo se, že např. úplná samospráva není realizovatelná, je třeba specializovaných skupin řídicích pracovníků (nová třída, rudá buržoazie). Třídní rozdělení bylo odstraněno, ale nezmizela sociální stratifikace. Správa se obrací ve vládu nad lidmi. (s. 164nn.) Nezmizelo ani odcizení práce samotné, i v socialismu je realitou namáhavá a monotónní práce. Stále je třeba pracovat na zlepšování pracovních podmínek. (s. 169n.) Schaff věří, že „nadřazenost socialistického zřízení nad kapitalistickým nespočívá v tom, že by byl prost veškerého odcizení, ale že socialismus disponuje lepšími podmínkami pro vědomé odstraňování tohoto odcizení.“ (s. 174) Slevuje z vize spásy, kterou nabízel marxismus 19. stol., protože Marx nemohl předvídat technický vývoj a z něj plynoucí charakter dělby práce, a proto jsou některé jeho přísliby utopické. (s. 233)

Co je pro Schaffa štěstí? „Stav, jehož základním prvkem je subjektivní pocit a subjektivita postojů a který se nedá definovat (...), ani kodifikovat pomocí norem a příkázání.“ (s. 222) Není tedy jedno štěstí pro všechny. (s. 225) Jediné, co můžeme, je vymezit je negativně jako nepřítomnost obecných strážní typu hlad a zima, nemoc, válečné nebezpečí atp. A tyto zdroje neštěstí je možno eliminovat sociálními opatřeními. Nicméně nikomu nelze zaručit osobní štěstí, protože i v příznivých podmínkách se může člověk cítit nešťastný kvůli nenaplněné lásce, životním neúspěchům apod. (s. 226n.) Štěstí jedince je podle něj vázáno sociálně. Odstraněním fundamentálního odcizení ve společnosti daného třídním rozdělením došlo

k principiálnímu zrušení antagonismu jedinec–společnost. Právě osobní štěstí je tedy jedno se štěstím společnosti. (s. 308)

I když se Schaff brání, že nejde o opakování pozic utilitarismu, jeho výměr štěstí není nepodobný Millovu „potěšení a nepřítomnost bolesti“³⁹³ včetně načrtnutí možností jeho nastolení: „Většinu velkého pozitivního zla na světě lze odstranit. (...) Chudoba, (...) nemoc (...) Krátce, všechny velké zdroje lidského utrpení lze do velké míry – mnohé z nich skoro úplně – odstranit lidskou péčí a lidským úsilím.“³⁹⁴

Marxismus se profiloval jako imanentní eschatologie, nicméně jeho aplikací se ukázalo, že slibovanou spásu v rámci tohoto světa nepřinesl do té míry, že by se prokázala jeho jednoznačná nadřazenost kapitalismu. Schaffovým přínosem je formulace humanistického ideálu z ortodoxních pozic. Cílem je štěstí jedince, nejde o vítězství jedné třídy nad druhou, o porážení kapitalismu socialismem. Centrálním polem přemýšlení o východiscích má být filozofická antropologie, nikoliv filozofie dějin, ekonomická teorie či sociologie.

³⁹³ MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 42.

³⁹⁴ SCHAFF, Adam. *Marxismo...*, s. 58 n.

Seznam použitých zdrojů

Publikace J. L. Ruize de la Peña

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Santander: Sal Terrae, 1995. ISBN 978-84-293-1154-9.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El don de Dios: Antropología teológica especial*. 3. vyd. Santander: Sal Terrae, 2010. ISBN 978-84-293-0911-9.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta. *Revista Católica Internacional Communio*. 1979, roč. I, č. 4, s. 66–77.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Futurologías seculares y escatología cristiana. *Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo*. 1978, č. 6–7, s. 187–202. ISSN 0211-0741.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. 6. vyd. Santander: Sal Terrae, 2011. ISBN 978-84-293-0812-9.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La otra dimensión: Escatología cristiana*. 6. vyd. Santander: Sal terrae, 2011. ISBN 978-84-293-1020-7.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La pascua de la creación: Escatología*. 2. vyd. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2000. ISBN 978-84-7914-478-4.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Las nuevas antropologías: un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983. ISBN 978-84-293-0647-7.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo. In: *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca: Fundación Juan March, 1977, s. 212–219.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígame, 1978. ISBN 84-301-0751-7.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica. *Studium ovetense*. 1980, č. 8, s. 347–360. ISSN 0211-0741.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Sobre la muerte y la esperanza: aproximación teológica a Ernst Bloch. *Burgense: Collectanea Scientifica*. 1977, roč. 18, č. 1, s. 183–222. ISSN 0521-8195.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. 6. vyd. Santander: Sal Terrae, 2012. ISBN 978-84-293-0736-8.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Una fe que crea cultura*. Caparrós editores, 1997. ISBN 978-84-87943-65-2.

Monografie, odborné články a kapitoly v knihách

ALDEA, Quintín a Eduardo CÁRDENAS. *Manual de historia de la Iglesia X*. Barcelona: Herder, 1987. ISBN 84-254-1523-3.

- ÁLVAREZ ESPINOSA, Daniel Francisco. Cristianismo y marxismo: ¿un diálogo de otro tiempo? *Historia Actual Online*. 2009, č. 18, s. 161–177. ISSN 1696-2060.
- ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-030-6.
- ARNTZ, Norbert. El Pacto de las Catacumbas como legado subversivo del Vaticano II. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 87–96. ISBN 978-84-9073-157-4.
- AUDI, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. ISBN 978-84-460-0956-6.
- BALÍK, Stanislav et al. *Letnice dvacátého století: druhý vatikánský koncil a české země*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012. ISBN 978-80-7325-268-7.
- BERGER, Peter. *Kurze Geschichte Österreichs im 20. Jahrhundert*. 2. vyd. Wien: facultas.wuv, 2008. ISBN 978-3-7089-0354-5.
- BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Marxismus-leninismus: věda nebo víra*. Brno: Velehrad, 1994. ISBN 80-901614-5-6.
- BROWN, William Montgomery. *Communism and Christianity*. Galion: Bradford Brown Educational Company, 1920.
- CABIEDAS TEJERO, Juan Manuel. La antropología teológica como cristología incoada: La relación entre Dios y el hombre según J.L Ruiz de La Peña. *Salmanticensis*. 2008, roč. 55, č. 3, s. 501–517. ISSN 2660-955X.
- CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire: AD 284-430*. London: Fontana Press, 1993. Fontana History of the Ancient World. ISBN 978-0-00-686172-0.
- CARTLEDGE, Mark J. Liberation Theology opted for the Poor, and the Poor opted for [Neo-]Pentecostalism: Illustrating the Influence of the „Prosperity Gospel” in Brazil. *International Academy of Practical Theology. Conference Series*. 2021, roč. 2, s. 82–89. ISSN 2628-0000.
- CASTRO CAMPOLONGO, Carlos Alberto. *La antropología teológica en Juan Luis Ruiz de la Peña*. Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya, 2002. Col·lectània Sant Pacià. ISBN 978-84-86065-81-2.
- CODA, Piero. *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*. 2. vyd. Roma: Lateran University Press, 2005. ISBN 978-88-465-0493-7.
- CONGAR, Yves J. *Za církev sloužící a chudou*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. ISBN 80-7192-006-1.
- COSTADOAT, Jorge. La «más latinoamericana» de las teologías. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 205–222. ISBN 978-84-9073-157-4.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones Hoac, 2001. ISBN 978-84-85121-80-9.
- DUSSEL, Enrique. *Ethics and Community*. Maryknoll: Orbis Books, 1988. ISBN 0-88344-619-7.

- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973.
- DUSSEL, Enrique. Teología de la liberación y marxismo. In: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, 1990, s. 115–144. ISBN 84-87699-01-4.
- ELIZONDO, Felisa. La muerte en la teología de J. L. Ruiz de la Peña. *Revista Española de Teología*. 1997, roč. 57, č. 1–3, s. 375–388. ISSN 0210-7112.
- EPPELRY, Bruce Gordon. *Procesuální teologie – příručka pro rozpačité*. Praha: Kalich, 2016. ISBN 978-80-7017-233-9.
- FIERO BARDAJI, Alfredo a Reyes MATE RUPEREZER, eds. *Cristianos por el socialismo: Documentación*. Estella: Verbo Divino, 1977. ISBN 978-84-7151-177-5.
- FISCHER, Hermann. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. ISBN 978-3-17-015754-5.
- FRANZEN, August. *Historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2009. ISBN 978-84-293-1816-6.
- GABBAS, Marco. Camilo Torres, Liberation Theology, and Marxism. *Sacra*. 2021, roč. 19, č. 2, s. 41–51. ISSN 1214-5351.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Emilio. *Antropología Cristiana I: Creación (cap. 4)*. Madrid, 2015.
- GARCÍA-NIETO, Juan N. «Cristianos por el Socialismo» en España. *Revista de Fomento Social*. 1976, č. 122, s. 115–125. ISSN 0015-6043.
- GELABERT BALLESTER, Martín. *La astuta serpiente: Origen y transmisión del pecado*. Estella: Verbo Divino, 2008. ISBN 978-84-8169-812-1.
- GESTEIRA GARZA, Manuel. *La eucaristía, misterio de la comunión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. ISBN 84-7075-337-3.
- GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-177-3.
- GIL ARBIOL, Carlos. *Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015. ISBN 978-84-9073-102-4.
- GIL, Carlos a Julián CASANOVA. *Historia de España en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Ariel, 2009. ISBN 978-84-344-3491-2.
- GIRARDI, Giulio. Církev tváří v tvář ateistickému humanismu. *Filosofický časopis*. 1968, roč. XVI, č. 5, s. 721–738. ISSN 0015-1831.
- GOMES, Gabriela. La radicalización católica en Argentina y Chile en los sesenta. *Cultura y Religión*. 2011, roč. V, č. 2, s. 53–72. ISSN 0718-472.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario a Jorge Juan FERNÁNDEZ SANGRADOR, eds. *Coram Deo: Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Publicación Universidad Pontificia Salamanca, 1997. ISBN 978-84-7299-396-9.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis. Formación y andadura teológica del Prof. Juan Luis Ruiz

de la Peña. In: *Coram Deo: Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Publicación Universidad Pontificia Salamanca, 1997, s. 25–41. ISBN 978-84-7299-396-9.

GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Marxism*. Westport: Greenwood Press, 1986. ISBN 0-313-24851-6.

GORMAN, Robert A. *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. Westport: Greenwood Press, 1985. ISBN 0-313-23513-9.

HAJÍČEK, Jakub. Vrata Národního památníku na Vítkově – učebnice československých dějin? *Marginalia historica*. 2016, č. 2, s. 21–41. ISSN 1804-5367.

HAUSER, Michael. Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 313–332. ISBN 978-80-7007-481-7.

IZQUIERDO URBINA, César. *Teología fundamental*. 4. vyd. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2015. ISBN 978-84-313-3033-0.

JANZ, Denis R. *World Christianity and Marxism*. New York: Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-511944-4.

JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990.

JEDIN, Hubert, ed. *Manual de historia de la Iglesia VII: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978. ISBN 978-84-254-0691-1.

KERN, Bruno. *Theologie der Befreiung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2013. ISBN 978-3-8252-4027-1.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 1: The Founders*. Oxford: Clarendon Press, 1978. ISBN 0-19-824547-5.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 2: The Golden Age*. Oxford: Clarendon Press, 1978. ISBN 0-19-824569-6.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism 3: The Breakdown*. Oxford: Clarendon Press, 1978. ISBN 0-19-824570-X.

KŘIŠŤAN, Alois. Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka. *Studia Theologica*. *Studia Theologica*, 2006, roč. 8, č. 2, s. 80–90. ISSN 12128570.

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. New York: Routledge, 1988. ISBN 978-0-415-00903-4.

LADARIA, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 1993. ISBN 84-7151-930-5.

LANDA, Ivan a Jan MERVART. Proměny marxisticko-křesťanského dialogu. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 11–30. ISBN 978-80-7007-481-7.

LANDA, Ivan a Jan MERVART. *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017. ISBN 978-80-7007-481-7.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.

- LEVINE, Daniel H. Camilo Torres: Fe, Política y Violencia. *Sociedad y Religión* [online]. 2011, roč. 21, č. 34–35 [cit. 24.08.2023]. ISSN 1853-7081. Dostupné z: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812011000100004
- MADRIGAL, Santiago. Teología y praxis del ministerio episcopal. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 122–137. ISBN 978-84-9073-157-4.
- MALDONADO, Óscar, Guitemie OLIVIÉRI a Germán ZABALA, eds. *Cristianismo y revolución*. México, D. F.: Ediciones Era, 1970.
- MARX, Karel. These o Feuerbachovi. In: *Karel Marx – Bedřich Engels: Spisy, sv. 3 (1845-1847)*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 17–19.
- MARX, Karel a Bedřich ENGELS. *Komunistický manifest*. Praha: Václav Šturc, 1919.
- MAZZINGHI, Luca. *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2012. ISBN 978-88-10-20664-5.
- MCGOVERN, Arthur F. *Marxism, an American Christian perspective* [online]. Maryknoll: Orbis Books, 1980. ISBN 978-0-88344-301-9. Dostupné z: <http://archive.org/details/marxismamericanc0000mcgo>
- MENÉDEZ UREÑA, Enrique. Marxismo y cristianismo ¿Son compatibles como globales? *Revista de Fomento Social*. 1976, č. 122, s. 211–215. ISSN 0015-6043.
- MERVART, Jan. Historické perspektivy křesťansko-marxistického dialogu a konference v Mariánských Lázních 1967. In: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017, s. 61–86. ISBN 978-80-7007-481-7.
- MEYERS, David. KOLAKOWSKI, LESZEK. In: *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. 1985, s. 232–234. ISBN 0-313-23513-9.
- MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-140-1.
- MILLER, Richard W. Social and political theory: Class, state, revolution. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 55–105. ISBN 978-0-521-36694-6.
- MOLINERO, Carme a Pere YSÀS. *De la hegemonía a la autodestrucción: El Partido comunista de España (1956-1982)*. Barcelona: Editorial Crítica, 2017. ISBN 978-84-16771-60-8.
- MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2016. ISBN 978-3-579-08228-8.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ukřižovaný Bůh: Kristův kříž jako základ a kritika křesťanské teologie*. Praha: Biblion, 2023. ISBN 978-80-88642-00-8.
- MONDIN, Battista. *Storia della teologia. Epoca contemporanea (Vol. 4)*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997. ISBN 978-88-7094-248-4.
- MORÉE, Peter a Jiří PIŠKULA. „Nejpokrokovější církevní pracovník“: protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945-1969. Benešov: EMAN, 2015. ISBN 978-80-88060-03-1.

NOLL, Mark A. *Protestantism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011. ISBN 978-0-19-956097-4.

OLIVEROS, Roberto. Historia de la teología de la liberación. In: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, 1990, s. 17–50. ISBN 84-87699-01-4.

O'MALLEY, John W. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018. ISBN 978-0-674-97998-7.

O'MALLEY, John W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03169-2.

PERICÁS, Esther Miquel. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores: El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2007. ISBN 978-84-8169-715-5.

PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-718-9.

PIKAZA, Xabier. La Iglesia de los pobres en el Nuevo Testamento. In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 44–67. ISBN 978-84-9073-157-4.

PIKAZA, Xabier a José ANTUNES DA SILVA, eds. *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015. ISBN 978-84-9073-157-4.

PLANELLAS BERNOSELL, Joan. Origen, evolución y crepúsculo del grupo llamado «Iglesia de los pobres». In: *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015, s. 68–86. ISBN 978-84-9073-157-4.

POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-123-0.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Průkopníci a jejich odpůrci*. Praha: Karolinum, 2018. ISBN 978-80-246-4051-8.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost*. Praha: Karolinum, 2017. ISBN 978-80-246-3441-8.

PUTNA, Martin C. *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*. Praha: Torst, 2012. ISBN 978-80-7215-434-0.

RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 978-80-7113-088-8.

RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel. Notas sobre el misterio del mal desde la antropología teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña. *CAURIENSIA Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*. 2008, roč. 8, s. 433–421. ISSN 1886-4945.

RATZINGER, Joseph. *Eschatologie - smrt a věčný život*. Barrister & Principal, 1996. ISBN 978-80-85947-19-9.

RATZINGER, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005. ISBN 84-301-1519-6.

- RATZINGER, Joseph. *Naděje pro Evropu? Církev a svět: stav, diagnózy, prognózy*. Praha: Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-27-4.
- REIMAN, Jeffrey. Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 143–167. ISBN 978-0-521-36694-6.
- ROS GARCÍA, Salvador. Jesús en el marxismo humanista. *Revista de espiritualidad*. 1988, roč. 47, č. 186, s. 121–166.
- ROUX, Rodolfo Ramón de. La iglesia colombiana desde 1962. In: DUSSEL, Enrique, ed. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela*. VII. Salamanca: Sígueme, 1981, s. 559–589. ISBN 84-301-0832-7.
- RUGGIERI, Giuseppe. La condanna dei comunisti del 1949. In: *Treccani* [online]. 2011 [cit. 10.09.2023]. Dostupné z: [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-condanna-dei-comunisti-del-1949_\(Cristiani-d'Italia\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-condanna-dei-comunisti-del-1949_(Cristiani-d'Italia))
- SALAZAR GARCÍA, Luis María. *Personas por amor: la gracia como constitutivo formal del concepto „persona“: un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2009. ISBN 978-84-96611-54-2.
- SANDONI, Luca, ed. *Il Sillabo di Pio IX*. Roma: Casa Editrice Università La Sapienza, 2012. ISBN 978-88-491-3648-7.
- SARANYANA, José Ignacio. El marxismo ante el límite de la muerte. *Anuario filosófico*. 1981, roč. 14, č. 1, s. 101–111. ISSN 0066-5215.
- SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (I). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 1998, č. 7, s. 229–248. ISSN 1133-0104.
- SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (II). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 1999, č. 8, s. 253–276. ISSN 1133-0104.
- SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (III). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 2000, č. 9, s. 295–315. ISSN 1133-0104.
- SARANYANA, Josep Ignasi. La Escatología en España (IV). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 2001, č. 10, s. 325–352. ISSN 1133-0104.
- SCRUTON, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. ISBN 978-1-4039-8952-9.
- SEVILLA, Oswaldo Yelsin. El problema del mal en la soteriología de Juan Luis Ruiz de la Peña. *Estudio Agustiniano*. 2021, roč. 56, č. 1, s. 65–96. ISSN 2792-260X.
- SEVILLA, Yelsin Oswaldo. El mal en la escatología de Juan Luis Ruiz de la Peña. *Estudio Agustiniano*. 2021, roč. 56, č. 2, s. 327–357. ISSN 2792-260X.
- SCHAFF, Adam. *La alienación como fenómeno social*. Barcelona: Crítica, 1979. ISBN 978-84-7423-112-0.
- SCHAFF, Adam. *Marxismo e individuo humano*. México, D. F.: Grijalbo, 1967.
- SKALICKÝ, Karel. *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad

Kněžnou: Ježek, 2001. ISBN 978-80-85996-29-6.

SKALICKÝ, Karel. Teologie osvobození Gustava Gutiérreze v odstupu čtyřiceti pěti let. In: *Náboženství a politika - dva pohledy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2022, s. 19–90. ISBN 978-80-7325-554-1.

SKALICKÝ, Karel. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přede hry a dohry. In: *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 18–31. ISBN 80-85929-85-6.

SKALICKÝ, Karel. *Zápasy o zítřek, aneb, Quo vadis Ecclesia*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. ISBN 978-80-85996-20-3.

SLÁMA, Petr. *Nové teologie Starého zákona a dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7429-353-5.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-206-0.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Human Phenomenon*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 1999. ISBN 978-1-902210-29-2.

THOMAS, Paul. Critical reception: Marx then and now. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 23–54. ISBN 978-0-521-36694-6.

TURNER, Denys. Religion: Illusions and Liberation. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 320–337. ISBN 978-0-521-36694-6.

UBIETO ARTETA, Antonio et al. *Dějiny Španělska*. dotisk 1. vyd. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999. ISBN 978-80-7106-117-5.

VOKOUN, Jaroslav. *Setkat se s Bohem v dějinách: úvod do teologické interpretace dějin*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020. ISBN 978-80-7566-174-6.

WALKER, David a Daniel GRAY. *Historical Dictionary of Marxism*. Plymouth: Scarecrow Press, 2007. ISBN 978-0-8108-5458-1.

WORONOWICZ, Ulrich. *Sozialismus als Heilslehre*. Bergisch Gladbach: Editions La Colombe, 1999. ISBN 978-3-929351-10-1.

Vysokoškolské kvalifikační práce

CARRERA DIEZ, María Eloína. *La determinación escatológica de la antropología de J. L. Ruiz de la Peña*. 2007, licenciátní práce, Universidad Pontificia de Salamanca.

CARRETERO MARTÍN, Ángel. *Esperanza escatológica y compromiso histórico - Lectura reflexiva de la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. 2002, licenciátní práce, Universidad Pontificia de Salamanca.

EGBUOGU, Martin Onyemba. *Human Suffering and the Resurrection Faith. With Special Reference to the Works of Juan Luis Ruiz de la Peña*. 1998, disertace, Universidad Pontificia de Salamanca.

Církevní dokumenty

1. Vatikánský koncil. Dei Filius. In: *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 60–83. ISBN 80-85929-85-6.

2. Vatikánský koncil. Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 563–574. ISBN 80-7113-089-3.

2. Vatikánský koncil. Dekret o misijní činnosti církve *Ad gentes*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 465–507. ISBN 80-7113-089-3.

2. Vatikánský koncil. Dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 354–359. ISBN 80-7113-089-3.

2. Vatikánský koncil. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 183–265. ISBN 80-7113-089-3.

2. Vatikánský koncil. Věřoučná konstituce O Božím zjevení *Dei verbum*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 107–123. ISBN 80-7113-089-3.

2. Vatikánský koncil. Věřoučná konstituce O církvi *Lumen gentium*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 183–265. ISBN 80-7113-089-3.

BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*. Nakladatelství Paulínky, 2006.

CELAM. *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [online]. 1979 [cit. 08. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

CELAM. *II Conferencia general del episcopado latinoamericano. Documentos finales de Medellín* [online]. 1968 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libertatis conscientia* [online]. 1986 [cit. 04. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libertatis nuntius* [online]. 1984 [cit. 04. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

FRANCISCO. *Evangelii gaudium*. Tipografía Vaticana, 2013.

JUAN XXIII. *Mater et magistra* [online]. 1961 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

JUAN XXIII. *Pacem in terris* [online]. 1963 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

JUAN XXIII. Radiomensaje a todos los fieles cristianos un mes antes de la apertura del

Concilio Ecuménico Vaticano II. 1962 [cit. 02. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html

LEO XIII. *Quod apostolici muneris* [online]. 1878 [cit. 30. 08. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html

LEÓN XIII. *Rerum novarum* [online]. 1891 [cit. 17. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. O lidském rozvoji a křesťanské spáse. In: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*. Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, s. 283–311. ISBN 978-80-244-5221-0.

PABLO VI. *Ecclesiam suam* [online]. 1964 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html

PABLO VI. *Octogesima adveniens* [online]. 1971 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

PABLO VI. *Populorum progressio* [online]. 1967 [cit. 28. 07. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006. ISBN 978-3-451-29078-7.

PIO IX. *Quanta cura* [online]. 1864 [cit. 28. 11. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

PIO IX. *Sillabo. [Elenco] dei principali errori dell'età nostra che son notati nelle allocuzioni consistoriali, nelle encicliche e in altre lettere apostoliche del Ss. Signore Nostro Papa Pio IX* [online]. 1864 [cit. 28.11.2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>

PÍO XI. *Divini Redemptoris* [online]. 1937 [cit. 05. 05. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

PIO XI. *La vostra presenza. Allocuzione di Sua Santità Pio XI ai vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna* [online]. 1936 [cit. 14. 09. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19360914_vostra-presenza.html

PIUS IX. *Nostis et nobiscum* [online]. 1849 [cit. 17. 07. 2023]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9nostis.htm>

PIUS IX. *Quanto conficiamur moerore* [online]. 1863 [cit. 18. 07. 2023].

Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanto.htm>

PIUS IX. *Qui pluribus* [online]. 1846 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quiplu.htm>

PIUS IX. *Quibus quantisque* [online]. 1849 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: https://la.wikisource.org/wiki/Quibus_quantisque

PIUS IX. *Singulari quadam* [online]. 1854 [cit. 18. 07. 2023]. Dostupné z: <https://novusordowatch.org/pius9-singulari-quadam/>

SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII. *Decretum* [online]. Acta Apostolicae Sedis, 1949 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-41-1949-ocr.pdf>

SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII. *Dubium* [online]. Acta Apostolicae Sedis, 1959 [cit. 10. 09. 2023]. Dostupné z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-51-1959-ocr.pdf>

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* [online]. 1979 [cit. 18. 10. 2023]. Dostupné z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_sp.html

Internetové a ostatní zdroje

ALONSO MERINO, Pedro Juan. *Profetas*. 2015, vysokoškolská skripta, Universidad Domuni.

Autor neuveden. Bibliografía de Juan Luis Ruiz de la Peña. In: *Universidad de La Rioja* [online]. 2023 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=637448>

Autor neuveden. Carlos Díaz Hernández (Vida y obra). In: *SOBRE LA ANARQUÍA Y OTROS TEMAS* [online]. 29. 4. 2018 [cit. 01. 11. 2023]. Dostupné z: <https://sobrelaanarquaiayotrostemasvidayobraderpensadoresy.wordpress.com/2018/04/29/carlos-diaz-hernandez-vida-y-obra/>

Autor neuveden. Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional de España. In: [cit. 31. 10. 2023]. Dostupné z:

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/results?o=&o=o&o=n&o=&o=o&o=n&w=%22Juan+Luis+Ruiz+de+la+Pe%C3%B1a%22&w=&w=&w=&w=&w=&f=text&f=text&f=text&f=text&f=text&p=0%7E0%7E0%7E0&g=p&g=o&g=e&d=date&d=&d=&l=10&x=&upload=&t=score-desc>

Autor neuveden. *La tentación contra la esperanza*. Madrid: Centro de estudios sociales del Valle de los caídos, 1979.

Autor neuveden. Métricas bibliográficas para Ruiz de la Peña, Juan Luis. In: *Universidad de La Rioja* [online]. 2023 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z: <https://dialnet.unirioja.es/metricas/investigadores/637448>

Autor neuveden. Notas en torno a la antropología de J. L. Ruiz de la Peña. In: *Recensiones del Opus Dei* [online]. 1991 [cit. 15. 10. 2023]. Dostupné z:

https://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/ruizpe_var.htm

Autor neuveden. Ruiz de la Peña, Juan Luis. In: *Vivir Asturias* [online]. 1996 [cit. 03. 09. 2022]. Dostupné z: <http://www.vivirasturias.com/asturias/vegadeo/ruiz-de-la-pe%C3%B1a-juan-luis/es>

Autor neuveden. *Základy marxisticko-leninské filosofie: učeb. text pro posluchače stranického vzdělávání*. Vyd. 3. vyd. Praha: Svoboda, 1975.

CERAMI, Vincenzo. Prefazione. In: *Ragazzi di vita*. Milano: Garzanti libri, 2014, s. 5–11. ISBN 978-88-11-68835-8.

CUARTAS, Javier. Juan Luis Ruiz de la Peña, teólogo. *El País* [online]. 1996 [cit. 09. 01. 2022]. Dostupné z: https://elpais.com/diario/1996/09/30/agenda/844034404_850215.html

DER STANDARD. Kleiner Don Quijote des Sozialismus tot. *Der Standard* [online]. 2006 [cit. 04. 02. 2023]. ISSN 915914-9. Dostupné z: <https://www.derstandard.at/story/2658998/kleiner-don-quiote-des-sozialismus-tot>

DÍAZ, Carlos. Juan Luis Ruiz de la Peña, in memoriam. *Acontecimiento*. 1996, roč. 12, č. 41, s. 1–8. ISSN 1698-5486.

ESPONERA CERDÁN, Alfonso. *Historia de la Iglesia Contemporánea*. 2015, vysokoškolská skripta, Universidad Domuni.

GESTEIRA GARZA, Manuel. Juan Luis Ruiz de la Peña (1937–1996). In Memoriam. *Revista Española de Teología*. 1997, roč. 57, č. 1–3, s. 5–6. ISSN 0210-7112.

HIDALGO, Judit. *Información acerca del archivo de Prof. J. L. R. de la Peña Solar*. 2022, email.

KAISER, Daniel. Katolictví čelí neomarxismu. Kardinál Dominik Duka o církvi i politice. *Týdeník Echo*. 2022, č. 28, s. 16–21. ISSN 2336-4971.

Seznam zkratk

Biblické knihy

Použity zkratky dle *Lekcionář I. Nedělní lekcionář*. Česká liturgická komise, Praha 1979.

Církevní dokumenty

CA	Centesimus annus
DCE	Deus caritas est
DF	Dei Filius
DR	Divini Redemptoris
DV	Dei Verbum
EG	Evangelii gaudium
ES	Ecclesiam suam
GS	Gaudium et spes
KSLK	Kompendium der Soziallehre der Kirche
LC	Libertatis conscientia
LG	Lumen gentium
LN	Libertatis nuntius
LS	Laudato si'
MM	Mater et Magistra
MTK	O lidském rozvoji a křesťanské spáse
NN	Nostis et nobiscum
OA	Octogesima adveniens
OT	Optatam totius
PiT	Pacem in terris
PP	Populorum progressio
QA	Quadragesimo anno
QC	Quanta cura
RN	Rerum novarum
SRS	Sollicitudo rei socialis

Ostatní

ad. a další

atd.	a tak dále
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (ze španělštiny, Latinskoamerická a karibská rada biskupů)
CIA	Central Intelligence Agency (z angličtiny, Ústřední zpravodajská služba)
cit.	citováno
CpS	Cristianos por el socialismo (ze španělštiny, Křesťané za socialismus)
č.	číslo
DNA	deoxyribonucleic acid (z angličtiny, deoxyribonukleová kyselina)
ed.	editor
et al.	et alii (z latiny, a jiní)
HOAC	Hermandad obrera de Acción católica (ze španělštiny, Dělnické bratrstvo Katolické akce)
ibid.	ibidem (z latiny, tamtéž)
JOC	Juventud obrera católica (ze španělštiny, Katolická dělnická mládež)
kap.	kapitola
l.	léta
mj.	mimo jiné
n., nn.	následující stránka, následující stránky
např.	například
pol.	polovina
r.	rok
resp.	respektive
roč.	ročník
s.	strana
srov.	srovnej
SSSR	Svaz sovětských socialistických republik
stol.	století
sv.	svazek
tj.	to jest
tzv.	takzvaný
USA	United States of America (z angličtiny, Spojené státy americké)
vyd.	vydání

Abstrakt

První část práce mapuje různé formy dialogu římskokatolického křesťanství s marxismem v 19. a 20. stol.: reakce magisteria, praxi jednotlivých křesťanů a teologickou reflexi. Druhá část práce je věnována popisu a zhodnocení konkrétního pokusu o dialog s marxismem ze strany španělského římskokatolického teologa, Juana Luise Ruize de la Peña Solar (1937–1996). Kapitola 1 shrnuje hlavní koncepty a proudy marxismu a zasazuje jejich vznik a vývoj do dobového kontextu. Zvláštní pozornost je věnována marxistické ortodoxii a humanistickému marxismu. Kapitola 2 mapuje mnohvrstevnatý proces kontaktu římského katolicismu s marxismem z hlediska vývoje postojů magisteria, církevní praxe a teologie. Kapitola 3 popisuje situaci ve Španělsku ve 20. stol., která tvořila blízký kontext života Ruize de la Peña, přináší základní biografii a popisuje jeho teologické zaměření a styl, význam pro španělskou teologii a přináší přehled kritických ohlasů na jeho dílo. V kapitole 4 jsou shrnuty texty Ruize de la Peña věnované marxismu a podrobně analyzováno dílo „Smrt a humanistický marxismus: teologický pohled“. Práce je doplněna podrobnějším exkurzem do myšlení humanistického marxisty Adama Schaffa.

Klíčová slova

Juan Luis Ruiz de la Peña Solar, španělská teologie, římskokatolická teologie, marxismus, dialog křesťanství s marxismem.

Bibliografická citace práce

MALÝ, Filip. *Dialog katolické teologie s marxismem a J. L. Ruiz de la Peña*. České Budějovice 2024. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologických věd. Vedoucí práce Mgr. Lucie Kolářová, Dr. theol.

Abstract

The first part of the thesis traces the various forms of dialogue between Roman Catholic Christians and Marxism in the 19th and 20th centuries: the reactions of the magisterium, the practice of individual Christians, and theological reflection. The second part of the thesis is dedicated to description and evaluation of a specific attempt at dialogue with Marxism by a Spanish Roman Catholic theologian, Juan Luis Ruiz de la Peña Solar (1937–1996). Chapter 1 summarizes the main concepts and currents of Marxism and sets their emergence and development in a contemporary context. Special attention is paid to Marxist orthodoxy and humanist Marxism. Chapter 2 traces the multilayered process of Roman Catholicism's contact with Marxism in terms of the development of the attitudes of the magisterium, ecclesiastical practice, and theology. Chapter 3 describes the situation in Spain in the 20th century that formed the immediate context of Ruiz de la Peña's life, provides a basic biography, and describes his theological orientation and style, his importance for Spanish theology, and provides an overview of the critical responses to his work. Chapter 4 summarizes Ruiz de la Peña's writings on Marxism and provides a detailed analysis of the book “Death and Humanist Marxism: A Theological Perspective”. The work is complemented by a more detailed excursus into the thought of the humanist Marxist Adam Schaff.

Key Words

Juan Luis Ruiz de la Peña Solar, Spanish theology, Roman Catholic theology, Marxism, dialogue between Christianity and Marxism.