

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Dizertační práce

Praha 2016

Lukáš Štursa

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Dizertační práce

**Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna,
Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna
a jeho význam pro současné teologické myšlení**

**The Creation as Sacrament in the Writings of Alexander Schmemann,
Pierre Teilhard de Chardin and Jürgen Moltmann
and its Value for the Contemporary Theological Thinking**

Doktorský studijní program: **Teologie**

Studijní obor: **Husitská teologie**

Školitel:

Doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Vypracoval:

Mgr. Lukáš Štursa

Praha 2016

Velmi rád bych poděkoval svému školiteli docentu Jiřímu Vogelovi za trpělivost a vstřícný přístup a rád bych vyjádřil vděčnost kolegiu Husitské teologické fakulty UK v Praze za to, že mi byla poskytnuta možnost magisterského i doktorského studia a dána důvěra k sepsání a k obhajobě dizertační práce.

Lukáš Štursa, v Praze 29.4. 2016

Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci s názvem „**Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürгена Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení**“ vypracoval samostatně a uvedl jsem všechnu použitou literaturu.

V Praze, dne 29.4. 2016

Lukáš Štursa

OBSAH

| | |
|---|-----------|
| 1. ÚVODNÍ ČÁST: HLEDÁNÍ HODNOTY STVOŘENÍ | 4 |
| 1.1. EKOLOGICKÁ KRIZE JAKO VÝZVA K TEOLOGICKÉ ODPOVĚDI | 4 |
| 1.2. REFLEXE STVOŘENÍ VE DVOU VYBRANÝCH DOKUMENTECH CÍRKVE | 6 |
| 1.3. ZAMĚŘENÍ, POSTUP A CÍL PRÁCE | 12 |
| 2. ALEXANDER SCHMEMANN: EUCHARISTICKÁ VIZE STVOŘENÍ | 15 |
| 2.1. ŽIVOT A KNĚŽSKÁ SLUŽBA V KONTEXTU TEOLOGIE A. SCHMEMANNA | 16 |
| 2.1.1. <i>Léta zrání</i> | 16 |
| 2.1.2. <i>Působení ve Spojených státech</i> | 19 |
| 2.2. LITURGICKÁ TEOLOGIE A. SCHMEMANNA | 23 |
| 2.2.1. <i>Teologie liturgie a liturgická teologie</i> | 24 |
| 2.2.1.1. Liturgie jako theologia prima | 25 |
| 2.2.1.2. Vnitřní orientovanost bohoslužebného řádu | 26 |
| 2.2.1.3. Transformativní a anti-kultovní charakter liturgie | 27 |
| 2.2.1.4. Liturgická a svátostná zkušenost | 28 |
| 2.2.1.5. Zásada „lex orandi – lex credendi“ | 30 |
| 2.2.2. <i>Svátostný symbolismus</i> | 33 |
| 2.2.2.1. Svátost jako původní přirozenost stvoření | 36 |
| 2.2.2.2. Eucharistie jako pramen a vrchol svátostí | 37 |
| 2.2.3. <i>Liturgická eklesiologie</i> | 40 |
| 2.2.3.1. Univerzalita církve | 42 |
| 2.2.3.2. Liturgie jako poslání církve | 43 |
| 2.2.3.3. Pastorační rozměr liturgické teologie | 44 |
| 2.3. STVOŘENÍ V LITURGICKÉ TEOLOGII | 46 |
| 2.3.1. <i>Svět jako první teologie</i> | 46 |
| 2.3.2. <i>Svět jako eucharistie a kněžská úloha člověka</i> | 48 |
| 2.3.3. <i>Ztráta ráje jako neschopnost eucharistického života</i> | 49 |
| 2.3.4. <i>Dichotomie padlého světa a jednota světa původního</i> | 51 |
| 2.4. DISKUZE S LITURGICKOU TEOLOGIÍ A. SCHMEMANNA | 53 |
| 2.4.1. <i>Liturgie a zkušenost</i> | 54 |
| 2.4.2. <i>Holistická vize</i> | 56 |
| 2.4.3. <i>Transcendence kultického a náboženského v křesťanství</i> | 58 |

| | | |
|-----------|---|------------|
| 2.4.4. | <i>Vnitřní hodnota světa</i> | 60 |
| 2.4.5. | <i>Inspirace pro křesťanskou praxi a kontemplaci</i> | 61 |
| 3. | PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: KRISTOGENEZE KOSMU | 62 |
| 3.1 | ŽIVOT A VĚDECKÁ KARIÉRA TEILHARDA DE CHARDIN | 64 |
| 3.1.1. | <i>Mládí a formace</i> | 64 |
| 3.1.2. | <i>Nucený exil</i> | 65 |
| 3.2. | NÁSTIN MYŠLENEK TEILHARDA DE CHARDIN | 69 |
| 3.2.1. | <i>Základní intuice: Integrální věda</i> | 70 |
| 3.2.2. | <i>Bod Alfa: Podstata hmoty</i> | 71 |
| 3.2.3. | <i>Evoluce jako kosmogeneze</i> | 74 |
| 3.2.4. | <i>Noosféra a fenomén člověka</i> | 77 |
| 3.2.5. | <i>Pojem personality</i> | 81 |
| 3.2.6. | <i>Konvergence v bodu Omega a kosmický Kristus</i> | 84 |
| 3.2.7. | <i>Úkoly divinizace</i> | 86 |
| 3.2.8. | <i>Optimismus</i> | 88 |
| 3.2.9. | <i>Prvotní hřích a problematika zla</i> | 91 |
| 3.2.10. | <i>Apologetický aspekt de Chardinova díla a života</i> | 93 |
| 3.3. | ADORACE STVOŘENÍ | 95 |
| 3.3.1. | <i>Mše nad světem</i> | 96 |
| 3.3.2. | <i>Hymnus na věčné ženství</i> | 98 |
| 3.3.3. | <i>Srdce hmoty</i> | 99 |
| 3.4. | ZHODNOCENÍ DE CHARDINOVY VIZE STVOŘENÍ | 101 |
| 4. | JÜRGEN MOLTSMANN: NADĚJE PRO TRPÍCÍ STVOŘENÍ | 105 |
| 4.1. | ŽIVOT JÜRGENA MOLTSMANNA A KONTEXT JEHO TEOLOGIE..... | 107 |
| 4.2. | STRUČNÝ NÁSTIN MOLTSMANNOVY TEOLOGIE | 110 |
| 4.2.1. | <i>Teologie naděje</i> | 111 |
| 4.2.1.1. | <i>Naděje v Boží budoucnost</i> | 114 |
| 4.2.1.2. | <i>Naděje jako výzva</i> | 116 |
| 4.2.1.3. | <i>Teologie naděje jako diskuze s filozofií Ernsta Blocha</i> | 118 |
| 4.2.2. | <i>Teologie kříže</i> | 120 |
| 4.2.3. | <i>Trojedinost</i> | 123 |
| 4.2.4. | <i>Boží „pathos“</i> | 125 |
| 4.3. | MOLTSMANNOVA TEOLOGIE STVOŘENÍ | 128 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 4.3.1. | <i>Ekologická krize jako motivace k ekologické teologii</i> | 129 |
| 4.3.2. | <i>Kořeny krize mezi člověkem a přírodou</i> | 130 |
| 4.3.3. | <i>Příroda a překonání kategorií „subjekt“ a „objekt“</i> | 132 |
| 4.3.4. | <i>Symbióza člověka s přírodou</i> | 135 |
| 4.3.5. | <i>Přirozená teologie</i> | 137 |
| 4.3.6. | <i>Dualita „přirozeného“ a „nadpřirozeného“ a odpor k tělesnosti</i> | 143 |
| 4.3.7. | <i>Stvoření „ex nihilo“ jako sebeomezení Boha</i> | 145 |
| 4.3.8. | <i>Přítomnost Boží ve stvoření</i> | 147 |
| 4.3.9. | <i>Mystika sedmého dne</i> | 151 |
| 4.4. | DISKUZE S TEOLOGIÍ JÜRGENA MOLTMANNA | 156 |
| 4.4.1. | <i>Představa Boha</i> | 156 |
| 4.4.2. | <i>Křesťanství zaměřené na svět</i> | 158 |
| 4.4.3. | <i>Nevyšlapané cesty teologie stvoření</i> | 159 |
| 5. | ZÁVĚR: STVOŘENÍ, ČLOVĚK A BŮH | 161 |
| 5.1. | STVOŘENÍ A OBRAZ BOŽÍ | 162 |
| 5.2. | CELOSTNÍ VIZE SVĚTA..... | 163 |
| 5.3. | NEPŘEDMĚTNÁ DIMENZE STVOŘENÍ..... | 166 |
| 6. | EPILOG: SOUZZVUK S MYŠLENKAMI ENCYKLIKY LAUDATO SI' | 169 |
| 7. | BIBLIOGRAFIE | 175 |
| 8. | JMENNÝ REJSTŘÍK | 186 |
| 9. | SUMMARY | 189 |

1. ÚVODNÍ ČÁST: HLEDÁNÍ HODNOTY STVOŘENÍ

1.1. EKOLOGICKÁ KRIZE JAKO VÝZVA K TEOLOGICKÉ ODPOVĚDI

Po velkých tragédiích dvacátého století lidstvo ztratilo mnoho ze svého optimismu a zdá se, že dodnes chybí důvěra k velkým teoriím. Existuje nebezpečí, že postmoderní názorová roztříštěnost nebude schopna naši společnost nadále smysluplně vést. Spolu s Lyotardem by se chtělo říci, že „velké vyprávění“ (grand narrative) ve smyslu všeobecně přijímaného a koherentního výkladu světa ztratilo důvěryhodnost.¹ Neznamená to ani v nejmenším, že výzvy dnešní doby jsou méně naléhavé a méně volají po řešení. Také nelze říct, že člověk využívající moderní technologie a disponující téměř neomezenými informačními a komunikačními možnostmi méně postrádá smysl veškerého svého počínání. Často nevyřčeně, tápavě, často šifrovaně nebo zcela potají lidé hledají odpověď na existenční úzkost, na „osten smrti“, který s velkou nešikovností vytěsňují ze svého života.

Modernímu člověku se opět jednou dostalo bolestné zkušenosti. Jeho smrtelnost jej dostihla, když zjistil, že řeka se změnila ve stoku, země nerodí, biologické druhy vyhynuly a vzduch se nedá dýchat. Svět v minulých dobách často představoval pro člověka ohrožení. Ale právě ve chvíli, kdy se zdálo, že v boji o přežití začal díky svému důvtipu vítězit, zjišťuje, jak snadné je ztratit doslova „půdu pod nohama“. Vždyť jakou hrůzu vzbuzují zprávy o tání ledovců, kontaminaci půdy, rezistenci virů, sociálních turbulencích způsobených bojem o zdroje atd. Z *ekologie* jako specializovaného oboru přírodních věd o interakci biologických druhů s prostředím se stalo rázem téma humanitních věd, heslo společenských aktivistů a zaklínadlo ovlivňující politická rozhodnutí.

Vedle diskuzí, jak to udělat, abychom přežili a udrželi životní prostředí pro další generace, má problém ještě mnohem hlubší rozměr. Ekologická výzva se stává

¹ „The grand narrative has lost its credibility, regardless of what mode of unification it uses, regardless whether it is a speculative narrative or a narrative of emancipation.“ LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, s.31.

impulzem intenzivního náboženského a spirituálního hledání. Návrat keltských, indiánských, praslovanských či jiných domorodých pohanských tradic včetně šamanismu a uctívání Matky přírody, východní mysticismus v různých úpravách, antroposofie, ekosofie, ekospiritualita a hlubinná ekologie, stále více atraktivní přírodní léčitelství a mnoho dalších fenoménů je dnes nepřehlédnutelnou součástí naší kultury a religiozity, přičemž hluboký vztah k přírodě je jedním z jejich nejdůležitějších společných jmenovatelů.² V žádném případě nechci tyto spirituální proudy hodnotit (pro jejich množství a nepřehlednost to ani není snadné). Uvádím je proto, abych poukázal na zřejmý fakt: Zmíněná hnutí přebírají iniciativu tam, kde křesťané z nějakého důvodu téma životního prostředí opomíjejí.

Bezprostředním impulsem k sepsání práce o hodnotě stvoření v křesťanství je iritující zkušenost toho, jak váhavě a těžkopádně přešlapují křesťané nad ekologickou výzvou naší doby. Ještě nedávno se mnohým pozorovatelům zdálo, že navzdory naléhavosti „příroda křesťany nezajímá“.³ Věřící člověk je často konfrontován s výtkami, že židovsko-křesťanské pojetí světa a především desakralizace přírody ve jménu transcendence biblického monoteistického Boha je příčinnou současné ekologické krize,⁴ případně že judeo-křesťanská teologie přírody a její pohled na člověka je hybnou silou vědeckotechnologického západního přístupu, který má na svědomí bezohledné drancování přírody.⁵

Frustrace bude velká především pro ty, kdo věří, že křesťanská tradice má potenci formulovat hodnotu stvoření a adekvátně reagovat na znamení času. Na myšlenkové a spirituální půdě křesťanství přece vznikly vize světa prostoupeného Božskými energiemi u

² O průniku současné náboženské scény dobře informují publikacenašich předních religionistů: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004. nebo LUŽNÝ, Dušan. *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno: Masarykova univerzita, 2004.

³ LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení: Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. s. 37.

⁴ LUŽNÝ, Dušan; PAPOUŠEK, Dalibor. *Náboženství a ekologický problém*. s.3.

⁵ „We would seem to be headed toward conclusions unpalatable to many Christians. Since both science and technology are blessed words in our contemporary vocabulary, some may be happy at the notions, first, that viewed historically, modern science is an extrapolation of natural theology and, second, that modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful master over, nature.” WHITE, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. [on-line, cit. 18.1. 2016]. Dostupné z: [<http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>].

východních otců, poezie Františka z Asissi, mystika Hildegardy z Bingenu, mnišské způsoby kultivace půdy, básně Angela Silesia nebo texty o úctě ke stvoření Alberta Schweitzera.

Je zcela nesporné, že otázka životního prostředí v křesťanství nemůže být zodpovězena jinak, než zkoumáním jeho náboženské a etické hodnoty.⁶ Zdá se totiž, že téma bylo dlouhou dobu předmětem přírodních věd jako *živá a neživá příroda* nebo hospodářských věd jako *přírodní zdroj* a je na čase je zkoumat z teologického úhlu jako *stvoření*. Úkolem je hledat vyváženou hodnotu stvoření, ne snad jen kvůli pouhé formulaci, ale především jako podklad ke křesťanské životní praxi. A také k něčemu, co by se dalo označit jako křesťanská spiritualita stvoření, která s křesťanskou praxí vnitřně souvisí. Zkoumat v oceánu křesťanské tradice hodnotu stvoření je nesmírná práce. Zde se omezují na dva novodobé dokumenty církevních autorit předkládané věřícím k poučení a k osvojení správných postojů k životnímu prostředí. Jedná se o *Základy sociálně-etické orientace Církve československé husitské*⁷ schválené v srpnu 1981 shromážděním VI. řádném sněmu této církve a *Kompendium sociální nauky církve*⁸ vydané Papežskou radou pro spravedlnost a mír v roce 2004. Ohledně definice stvoření se držím definice co nejšířší: Stvořením rozumím v této práci veškeré Boží dílo na počátku i v jeho pokračování (*creatio prima et continua*), v jeho viditelné i neviditelné podobě, zahrnující veškerý Boží svět, neživou i živou přírodu včetně člověka.

1.2. REFLEXE STVOŘENÍ VE DVOU VYBRANÝCH DOKUMENTECH CÍRKVE

Samotné téma stvoření nestojí v dokumentech samostatně, nýbrž jako součást celkového sociálního rozměru člověka. Mezi oběma dokumenty je v pohledu na životní

⁶ „For the environmental question cannot properly be dealt with unless key religious and ethical values are brought into play.” MORALES, José. *Creation Theology*. s.240.

⁷ *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*. Praha: Ústřední Rada ČČSH – Blahoslav, 1983. Základy pojednávají téma stvoření především v kapitole 10. a částečně v kapitolách 2., 6. a 7. Za jeho autorstvím stojí Sociálně-etická sněmovní komise v čele s Anežkou Ebertovou.

⁸ *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. Kompendium pojednává o tématu v desáté kapitole. Odvolává se téměř výhradně na projevy, homilie papeže Jana Pavla II. a na jeho encykliky *Centesimus annus*, *Octogesima adveniens* a *Sollicitudo rei socialis*; u úvodu pak také na konstituci II. Vatikánského koncilu *Gaudium et Spes*.

prostředí a roli člověka v něm více podobností než rozdílů. Předně hodnotí stvoření, přírodu a naše životní prostředí jednoznačně kladně. Již na základě exegeze biblického textu není příroda nebezpečným soupeřem člověka (Kompendium, čl. 451), stvoření je zahradou svěřenou člověku a důvodem ke chválám (Kompendium, čl. 452). Člověk žije v sounáležitosti s přírodou (Základy, čl. 2.1). Bůh stvořil svět, aby v něm člověk měl radost a potěšení žít. Je mu taktéž zahradou a domovem (Základy, čl. 10.1).

Základy akcentují protikladnost biblické víry a všech forem gnosticizmu, které vyjímají hmotný svět ze vztahu ke Kristu (Základy, čl. 6.4), vedou k dualismu duše a těla či hmoty a duše (Základy, čl. 6.3). Do křesťanské odpovědnosti náleží svět s jeho biologickými, hmotnými i společenskými aspekty (Základy, čl. 6.5). Katolický pohled Kompendia si více všimá role stvoření, kterou hraje v Božím plánu s člověkem: „Pán přírodu používá jako služebníci svého vykupitelského poslání.” (Kompendium, čl. 453)

Místo a úloha člověka ve stvoření je rozvedena mnohem podrobněji. Člověk je v první řadě za stvoření odpovědný. Má chránit jeho harmonii a rozvoj (Kompendium, čl. 451), je zavázán zachovat stvoření pro budoucí generace (Kompendium, čl. 459 a 467), má k tomu použít právních, politických, ekonomických a technologických nástrojů (Kompendium, čl. 468, 469, 470 a 472). Základy vidí odpovědnost za stvoření jako homogenní součást odpovědnosti člověka za celek svého jednání, ke které náleží celý svět (Základy, čl. 6.5). K odpovědnosti za stvoření zavazuje člověka již jeho obecnství s Bohem (Základy, čl. 2.2) a k odpovědnosti člověka vyzývá také příslib obnovy celého kosmu. (Základy 2.4) Základy odmítají lhostejnost vůči řádům společnosti i přírody. (Základy, čl. 7.1)

Člověk sám je viděn jako součást přírody, ale zároveň ji překračuje. Má privilegované postavení (Kompendium, čl. 451), odlišuje se mírou své svobody (Základy, čl. 2.1) a kromě svobody se vymyká z řádu přírody také věděním a vědomím. (Základy, čl. 7.2) Lidské tělesnosti je přiznána kladná hodnota. Nikoli jen nitro, ale celá tělesnost je zasažena vykupitelskou spásou (Kompendium, čl. 455), ke Stvořiteli se vztahují všechny součinitele člověka včetně tělesných i duševních. (Základy, čl. 6.3)

Vliv člověka na stvoření, především v souvislosti s vědeckým poznáním a moderními technologiemi je posuzován v Kompendiu i Základech s ohledem na jeho pozitivní i

negativní roli. Přínosy vědy a techniky jsou úžasným projevem lidské tvořivosti (Kompendium, čl. 457), s uznáním je kvitován pokrok a nadvláda nad přírodou. (Kompendium, čl. 456) Je však nutno dbát na jejich správné užívání, které může vést jak k užítku, tak k degradaci. (Kompendium, čl. 458) Poznávání přírodních sil a zasahování do nich patří k poslání člověka. (Základy, čl. 2.2) Je vyzdvižen pozitivní vliv poznatků a jejich aplikace v různých oborech lidské činnosti. Na druhé straně se varuje před manipulací se životem a s přírodou a také před tím, že člověk nemusí být schopen zvládnout velké síly, jichž se zmocnil. (Základy, čl. 10.5) Je připomenuto, že věda se může stát zrovna tak nástrojem sebezničení člověka. (Základy, čl. 4.3) Kompendium v této souvislosti hlasitě vyzývá k respektování přirozeného řádu a důstojnosti života. (Kompendium, čl. 459) Člověk by neměl nakládat se zemí svévolně a stavět se do role Boha. (Kompendium, čl. 460)

Oba dokumenty tedy částečně vyznívají také jako obžaloba lidského konání, které vede díky nesprávnému užívání technologií k destrukci životního prostředí, k zneužívání přírody, k vyčerpání energetických zdrojů, k rizikům pro budoucnost. (Kompendium, čl. 466-480; Základy, čl. 10.2 a 10.3) Velký problém představují sociální důsledky související s krizí životního prostředí. (Kompendium, čl. 482) Zdrženlivost dokumenty zachovávají vůči neuváženým zásahům do Božího řádu a důstojnosti člověka stran eugenických a genetických možností (Základy, čl. 12.4), případně rozšířených možností rozvinutých biotechnologií. (Kompendium, čl. 472 a 473)

Příčinu porušeného vztahu mezi prostředím a člověkem vnímají oba dokumenty v poněkud jiném světle. V Základech se praví, že „demytologizace a odnáboženštění přírodních sil a kosmu přináší s sebou zároveň odosobnění a ztrátu smyslu pro transcendenci.“ (Základy, čl. 10.1) Základy podtrhují jako příčinu zejména odcizení člověka, které se kromě důsledku ve vztahu k sobě a k Bohu projevuje jako zpronevěra vůči přírodnímu a společenskému kosmu, čímž porušuje člověk řád života a ohrožuje jeho základy. (Základy, čl. 2.3) Kompendium vidí příčinu v pojetí člověka a světa odtrženého od transcendence, které ve svém důsledku brání přijímat tvory jako dar Boží (Kompendium, čl. 463) a v opomenutí vnímat ochranu životního prostředí jako kolektivní dobro. (Kompendium, čl. 466) Základy varují před bezohledností a chamtivostí (Základy, čl.

10.3), Kompendium dokonce přímo před scientistickou a technokratickou ideologií. (Kompendium, čl. 462)

Kompendium vyzývá ke změně mentality, k novému životnímu stylu, v němž by určujícími prvky byly střízlivost, umírněnost a sebekázeň a který by motivoval k solidaritě. (Kompendium, čl. 486) Základy považují životní prostředí za úkol křesťanské církve, za „prostor pro věrnou církev, aby hlasitě a bděle vyzývala k odpovědnosti za život i přírodní prostředí...“ (Základy, čl. 10.5) Kompendium připomíná možnost inspirace ve františkánské a benediktinské tradici. (Kompendium, čl. 454) Věřící jsou vyzýváni, aby rozvíjeli životní prostředí jako domov a zároveň zdroj ve prospěch člověka. (Kompendium, čl. 465)

Dostáváme se k nejpodstatnější otázce, a sice k pohledu na hodnotu stvoření. Kompendium charakterizuje hodnotu přírody, když říká: „Příroda totiž není nějaká posvátná nebo božská skutečnost, která by byla vyňata z lidského působení. Je spíše darem, který Stvořitel dává lidstvu a svěruje inteligenci a mravní odpovědnosti člověka.“ (Kompendium, čl. 473) V Kompendiu se výslovně odmítá biocentrické a ekocentrické pojetí životního prostředí z obavy před eliminací „ontologického a axiologického rozdílu“ mezi člověkem a jinými živými bytostmi. Hodnota a důstojnost jednotlivých živých tvorů nemá být rovnostářská. (Kompendium, čl. 463)

Zdá se, že hodnota přiznávaná stvoření v Kompendiu je svázána se vztahem k Bohu: „Jestliže je dán vztah k Bohu, pak je příroda zbavována svého hlubokého významu a ochuzována. Když se však dospěje k opětovnému odhalení její stvořenosti, je možno s ní navázat vztah komunikace, chápat její výmluvný a symbolický význam a tak pronikat do horizontu tajemství, které před člověkem otevírá cestu k Bohu, Stvořiteli nebe a země. Svět se nabízí pohledu člověka jako Boží stopa, jako místo, v němž se odhaluje Jeho stvořitelská, prozřetelnostní a vykupitelská moc.“ (Kompendium, čl. 487)

Z citovaného textu Kompendia sociální nauky je zřejmé, že stvoření není přisuzována v žádném ohledu svatá ani Božská hodnota. V žádném ohledu nestojí na stejné hodnotové úrovni jako člověk. Naopak je mezi oběma ontologický a hodnotový rozdíl. Proto jsou odmítnuty přístupy, které tento vzájemný poměr nerespektují stejně razantně jako agresivní přístupy scientistické a technokratické. Ani absolutizace přírody na úkor lidské osoby, ani

redukce přírody na předmět manipulace. Pokud má příroda nějaký jiný význam, než jen jako Bohem darované dispozitum k realizaci člověka, je to odhalení její schopnosti ukazovat na Stvořitele. Je schopna odhalit Boží stopu, takže se stává místem epifanie. Hlubší význam a schopnost komunikace stvoření je nutno chápat právě v tomto smyslu, tedy jako sdělovací schopnosti symbolu, skrze který člověk proniká do tajemství Boha.

A jaká je hodnota stvoření z pohledu Základů sociálně etické orientace? Základy se vyhraňují vůči gnosticizmu, který „přírodní, biologický a hmotný svět vyjímá ze vztahu k Bohu a k Ježíši Kristu.“ (Základy, čl. 2.4) Gnóze a doketismus mimo jiné svět „pokřivuje v nepravé hierarchizaci jednotlivých činitelů života, jež skutečnosti neodpovídá.“ (Základy, čl. 6.4) O vztahu Boha, člověka a světa se dozvídáme, že „porušený svět nepřestává být předmětem Boží lásky“ a „v hloubce Božího bytí se člověk stává účastným na bytí všeho a všech.“ (Základy, čl. 6.4)

Otázku hodnoty stvoření přibližují tyto věty: „Tím je však příroda zároveň integrována do hodnotového systému člověka a vyvolává hlubší problematiku, než pouze technickou. Postupná demytologizace a odnáboženštění přírodních sil a kosmu přináší s sebou zároveň odosobnění a ztrátu smyslu po transcendenci.“ (Základy, čl. 10.1)

Již na první pohled čtenář nabývá dojmu, že Základy sociálně-etické orientace formulují hodnotu stvoření jinak. Zatímco Kompendium si dává velký pozor, aby nepřekročilo u mimo-lidského stvoření hranici vnitřní oduševnělé podstaty a nepřiznalo přírodě kvalitu subjektu podobnou lidem, Základy naopak něco takového u přírody předpokládají. Jak si však takový „subjekt“ představit a jak se odehrává vztah mezi přírodou a člověkem, je naznačeno velmi mlhavě. Co je „hlubší problematikou“ a jak zvrátit odosobnění přírodních sil, když je mytologické myšlení zjevně překonáno, Základy také nerozvádí. Implikuje účast člověka na bytí hlubší vztah se stvořením? Zdá se, že příroda stejně jako lidský subjekt navazuje se Stvořitelem vztah. Navíc je příroda předmětem Boží lásky. Rozdíl mezi člověkem a stvořením se proto nezdá být „ontologický a axiologický“, přestože správná hierarchizace není naznačena. Zápasí-li Kompendium s rovnostářskými tendencemi v souvislosti s hodnotou stvoření, pak Základy odporem proti gnostickému vlivu obracejí svůj hrot spíše opačným směrem a hodnotu stvoření vyzdvihují.

Kompendium nevidí ve stvoření hodnověrného partnera člověka, ale prostředek jeho

spásy. Základy nechávají tušit hlubší hodnotu stvoření, ale blíže ji nerozvádějí. Nejspíš je to dáno zaměřeností obou dokumentů na církevní praxi věřících. Jak upozornil Zdeněk Kučera, Základy pojednávají ekologickou etiku v návaznosti na eschatologické dění.⁹ Podobný dojem mám ale i z Kompendia sociální nauky, kde stojí spásné dění na prvním místě a etika péče o stvoření je mu podřízena.

Oba texty udávají dobré důvody proč chránit životní prostředí, a v základních zásadách nelze popírat, že směřují správným směrem. Přesto se domnívám, že se při odůvodnění etického chování člověka vůči přírodě, kterou křesťan pokládá za Boží stvoření, nelze vyhýbat právě otázce její subjektivity. Jakkoli je pojem subjektu ve spojení s přírodou - s jejími částmi a jejím celkem problematický, chce přiznat přírodě vnitřní hodnotu analogickou lidskému subjektu a učinit z ní vedle Boha a člověka dalšího partnera vztahu. Mám za to, že tato dimenze problému není v dokumentech dostatečně reflektována. Dikce textů hypotetickou vnitřní hodnotu stvoření redukuje (Kompendium) nebo pouze naznačuje (Základy).

V následující řádcích se pokusím formulovat a zhodnotit význam myšlenek tří vybraných autorů pro současné ekologicko-teologické myšlení. Chápu je jako rozvedení, nikoli jako popření obou výše uvedených naukových dokumentů. Pamatuji přitom především na slova Leonarda Boffa: „Ekologické problémy představují pro teologii výzvu. Provozovat teologii přeci znamená stále se tázat: Nakolik to vše má co do činění s Bohem? Tímto způsobem se teologie cítí být povzbuzena přezkoumat představy minulosti a navrhnout jiné, což znamená: S ohledem na nové problémy znovu uchopit staré způsoby vidění, které se uchovaly jako poklad bohaté zkušenosti a nyní získávají nový význam.”¹⁰

⁹ Srov. KUČERA, Zdeněk. *Základní informace o teologické ekologii*. In: Sborník VI. celostátní konference Ekologická výchova se zahraniční účastí na téma: Vztah díla Jana Amose Komenského k ekologické výchově. s.32.

¹⁰ „Die ökologischen Probleme stellen für die Theologie eine Herausforderung dar. Theologietreiben heißt ja stets sich fragen: Inwiefern hat das alles mit Gott zu tun? Auf diese Weise fühlt sich die Theologie ermutigt, die Vorstellungen der Vergangenheit zu überprüfen und andere zu entwerfen, das heißt: in Anbetracht der neuen Probleme die alten Sehweisen wiederaufzugreifen, die sie sich im Schatz ihrer reichen Erfahrung erhalten hat und die nunmehr neu an Bedeutung gewinnen.“ BOFF, Leonardo. *Von der Würde der Erde: Ökologie, Politik, Mystik*. s.49.

V čem spočívá vnitřní hodnota a důstojnost stvoření? Řečeno slovy Jana Hellera¹¹ má být člověk pastýřem stvoření. Pokud má být dobrým pastýřem, pak musí mít vztah nejen ke stvoření, ale se stvořením. Vztah mezi člověkem - pastýřem a stvořením je pak životem ve společenství. Personalisticky se vztah naplňuje jenom v „Ty“ a nikdy ne v „ono“.¹² Naším předpokladem tedy je, že vnitřní hodnotu stvoření musí zakládat toto „Ty“. Můžeme reflektovat v personalistickém pojetí hodnotu tvorů a výtvorů, které učinil Hospodin, náš Bůh? Je subjekt přírody dostatečnou analogií k lidskému subjektu? Můžeme také o vztahu ke stvoření říci, že je odleskem vztahu k Nejvyššímu? Pokud odpovíme kladně, pak nesmí být zpředmětněno zvíře a v principu ani kus skály, stejně jako nesmí být zpředmětněna lidská osoba nebo živý Bůh.

1.3. ZAMĚŘENÍ, POSTUP A CÍL PRÁCE

K tomu abychom odpověděli na současnou ekologickou krizi a také abychom našli společnou platformu mezi environmentalisty a teologií, je nutno následovat tuto vnitřní „subjektivost“ stvoření a přistoupit ke stvoření z pozice partnera. Důležité je přitom jistě překonání dualismu mezi člověkem a světem přírody. Josef Dolista to vyjádřil těmito slovy: „Teologie stvoření musí především poukázat na to, že dualistické pojetí světa (míní se člověk a svět) je překonáno, budoucnost má jen dialogická/integrovanou alternativu pojetí světa. Člověk a ostatní svět nestojí vůči sobě jako konkurenti, ale jako interaktéři, kteří jsou na sobě závislí, mají-li přežít.“¹³

Každý ze tří myslitelů, který se zde dostane ke slovu, byl angažován pro věc křesťanství jinak. Všichni jistým způsobem vycházeli z vědomí, že křesťanství nedostatečně plní svoji úlohu. Schmemmann byl svědkem ztrácející se spirituality pravoslavných křesťanů, která vede k povrchnosti. Ve svých spisech mu šlo o to, srozumitelně vystihnout fundamenty ortodoxního křesťanství. Ukázal kromě jiného, jak velkou hodnotu a úlohu má svět v liturgickém životě ortodoxní církve. U Schmemmanna jde

¹¹ Srov. HELLER, Jan. *Člověk – pastýř stvoření*.

¹² Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 105.

¹³ DOLISTA, Josef. *Význam teologie stvoření pro zachování krajiny*. [on-line, cit. 24.9. 2015]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2001-5/Vyznam-teologie-stvoreni-pro-zachovani-krajiny.html>.

především o vnímání světa jako svátostného symbolu, který vede lidskou mysl a srdce k vnitřnímu poznání Boha. Účast člověka na tajemství liturgie odhaluje stvoření jako hluboce posvátnou záležitost, jako eucharistii, skrze níž vstupuje Bůh a člověk do společenství.

Teilharda de Chardin se osobně dotýkal rozpor v duši moderního člověka, jehož srdce je zapáleno pro vědu a svět a zároveň jeho srdce hoří pro Krista. Jeho náboženské spisy jsou především hledáním jednoty a celistvosti křesťanské ideje v moderním světě. Interpretace křesťanství, jako evoluce světa směrem k Bohu, je bez velkého přehánění revolučním myšlenkovým počinem v dějinách křesťanského myšlení. De Chardinova kosmologie pak odhaluje stvoření jako imanentní růst Boha k sobě samému. Jeho pohled na všechny úrovně a formy stvoření kontemplanuje skrytě přítomného Boha a vede člověka k participaci na jeho růstu a k jeho stále větší adoraci.

Jürgen Moltmann na sobě zakusil generační trauma německého národa a hledal teologii, která by vyjádřila jeho zkušenost s Bohem. Záhy si uvědomil, že naději nepotřebuje dnes jen lidstvo ale celé stvoření. Pokusil se o ekologickou teologii, jejíž ústřední myšlenkou je přítomnost Boha ve stvoření. Moltmann přistupuje ke stvoření skrze trojiční schéma a ukazuje vztah mezi člověkem a přírodou jako perichorézní síť vztahů analogicky ke vztahům Božských osob. Moltmannův Bůh je Bohem, který navazuje se svým stvořením blízký vztah, takže je přítomen ve svém stvoření skrze své hypostaze.

U všech tří autorů má rozprava o stvoření nepostradatelný mysticko-spirituální rozměr. Schmemmann je mystagog a uvádí nás do mystéria eucharistického života, které zažívá svět prostoupený Boží plností. De Chardin kontemplanuje pohyb Božího Ducha ve stvoření a vývoj vesmíru je pro něho kosmické drama univerzálního Krista. Spatřuje Boha v každém kousku hmoty. Moltmann zakládá spiritualitu stvoření na biblické tradici posvěcení sedmého dne a přítomnosti Boží slávy a Boží moudrosti ve stvoření a očekávání zaslíbeného spasení pro celý svět.

Schmemmann, de Chardin i Moltmann jsou zástupci značně odlišných životních zkušeností. Společného toho vlastně mají velmi málo. Každý z nich vychází z odlišné perspektivy, hledá odpověď na jiné otázky a působí na zcela odlišné straně vinice Páně. O to více fascinuje zjištění, že jejich koncepce směřují k eschatologickému naplnění, kdy

dosáhne vztah stvoření ke Stvořiteli vrcholu intimity, kterou lze vyjádřit slovy svatého Pavla, že „Bůh bude všechno ve všem”¹⁴.

Lidé, kteří žijí z víry v Boha tvořícího svět, z naděje ve spasení, jenž zvěstoval vzkříšený Pán Ježíš Kristus, kteří zakoušejí moc Ducha Svatého a sdílí svou víru ve svých církevních společenstvích, nemohou přírodu a své místo v ní dost dobře vyloučit z celku svého života. Environmentální krize vzbudila u náboženských lidí otázku integrity přírody s lidstvem, integrity přírody s Bohem, otázky svébytnosti přírody, otázky niternosti tvorů, stále více komplikované otázky spojení duše a těla a nakonec také silnější sklon vnímat Boha imanentně ve stvoření. Toto zakoušení a prožívání Boha ve stvoření je něčím, co bude právě v době zvyšujícího se odporu k reduktivnímu technicko-hospodářskému pohledu na přírodu pro mnoho lidí velmi atraktivní. Pro křesťanství tu však vzniká nebezpečí v podobě konfliktu s dekalogickou nezpodobitelností Boha nebo ještě hůře nebezpečí v podobě naivní regrese k různým druhům animismu. Právě sousloví *stvoření jako svátost* v názvu mé dizertační práce má upozornit na pro křesťany veledůležitou skutečnost, že stvoření nelze s Bohem jednoduše identifikovat, ale uvažovat jedině jako prostředkující a ke Svatému Bohu odkazující skutečnost. Vposledku zde tedy půjde o tuto rovinu vztahu, který člověk má ke stvoření a skrze stvoření k Bohu. Pojem *sacramentum (mysterion)* přece ve svém původním významu odkazuje na tajemství spojené s vírou a s Bohem.¹⁵

Můj projekt si bude klást otázku, jak v křesťanství vyjádřit hodnotu stvoření v souvislosti s představou Boha. Bude hledat odpověď v díle A. Schmemanna, P. Teilharda de Chardin a J. Moltmanna a pokusí se v závěru shrnout význam a inspiraci pro křesťanský život, který stojí na začátku 21. století před řadou problémů, z nichž pochopení stvoření a vztah k němu a v něm je jedním z těch důležitých.

¹⁴ Jde o verš Nového Zákona, který se na následujících stránkách objeví ještě několikrát. (1K 15,28.): „Až mu bude podřízeno všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil, a tak bude Bůh všechno ve všem.”

¹⁵ „Der Begriff Sacramentum hat im christlichen Sprachgebrauch eine doppelte Bedeutung: eine weite, die dem neutestamentlichen Begriff *μυστήριον* / *mysterion* (Geheimnis) entspricht und sich als Bezeichnung von Glaubengeheimnissen allgemein behauptet hat, und eine engere im Sinne bestimmter gottesdienstlicher Handlungen, die dem Gläubigen Anteil an der von Christus bewirkten heilbringenden Gnade geben.“ *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 7, heslo *Sakramente*, s.752.

2. ALEXANDER SCHEMANN: EUCHARISTICKÁ VIZE STVOŘENÍ

Dvacáté století přineslo křesťanskému světu řadu změn především ve způsobu komunikace mezi církvemi a okolním světem. Za jednu z těchto změn můžeme považovat i možnosti, které se rozdělenému křesťanskému světu otevřely směrem k částečnému sblížení nebo alespoň vyjasnění stanovisek mezi Východem a Západem. Nejde jen o fakt, že roku 1965 papež Pavel VI. a konstantinopolský patriarcha Athenagoras sňali vzájemnou exkomunikaci z dob velkého schizmatu, ale o vzájemné teologické obohacení. Z pohledu západní teologie se stávají předmětem zvýšeného zájmu pro teology mnoha denominací témata východní teologie a spirituality včetně patristiky, ikonografie, východního mnišství a hesychasmu, hagiografie, mariologie a tak podobně.

Na druhé straně je tu i zvýšené úsilí řady pravoslavných myslitelů vyjasnit pozice ortodoxie před výzvami západního světa, a to především tehdy, kdy mohli tyto autoři psát a mluvit svobodně. Právě takovou osobností je Alexander Schmemann, syn ruských emigrantů, teologická autorita v oblasti východní liturgie, presbyter snažící se o duchovní obrodu pravoslaví a autor, který se svými knihami snažil představit jádro pravoslaví ve srozumitelnějším světle.

Alexander Schmemann ve svém kněžském životě usiloval o větší integritu spirituality v životě své církve. Jako pastýř exilového společenství vnímal disproporci mezi tím, co lidé vyznávají, a tím, co pak skutečně žijí ve svém každodenním životě. Člověk dnešního světa a mnohdy i věřící je dezintegrován, vnitřně rozdělen. Není schopen svým životem správné služby Bohu. Teologicky tento problém uchoпил jako nesoulad mezi *lex credendi* a *lex orandi*. Připomínal, že úpadek církevního života se všemi nešvary má svůj kořen v nesprávném pochopení vztahu mezi církví, svátostmi a světem. Navazuje na to, co považuje za nejlepší a nejhlubší ve své tradici. Představuje církev jako svátostné společenství přechodu mezi světem, který je poručen zkaženosti a hříchu, a mezi světem, který je proměněný v království Boží. Přitom právě pojem světa se zdá být klíčový, protože

svět je předmětem transformace a je Schmemannem nazván jasně a přímočaře eucharistií.¹⁶ Role člověka, charakter a funkce církve a liturgie při této transformaci světa tvoří základy křesťanské nauky.

Z tohoto důvodu je Schmemannův přístup zajímavý také pro tuto práci, tedy téma hodnoty stvoření. Schmemann je autor, který nemluvil o ekologické krizi a morální odpovědnosti lidí za přírodu. Nemluvil výslovně o přirozeném a speciálním zjevení, jak je často zvykem u systematických teologů na Západě. Nepotřeboval hovořit o sporech mezi vědou a vírou. Věnoval se liturgii, jakožto hlavnímu smyslu církve, a přitom spontánně odkryl stvoření jako předmět přirozené svátostné úcty. Čtenář má dojem, že ve Schmemannově liturgickém díle čte o svátostné povaze světa jaksi mimochodem, ale přesto jako o samosebou zřejmém faktu, který vyplývá z liturgického života církve.

2.1. ŽIVOT A KNĚŽSKÁ SLUŽBA V KONTEXTU TEOLOGIE A. SCHMEMANNA

2.1.1. LÉTA ZRÁNÍ

Alexander Dmitrijevič Schmemann se narodil 13. září 1921 v estonském Revalu (dnešní Tallinn) v rodině ruských emigrantů. Rodiče se v jeho útlém věku přestěhovali nejprve do Bělehradu a poté do Paříže, kde Alexander vyrostl a získal vzdělání uprostřed ruské diaspory. Bouřlivé změny v Rusku a okolních zemích po revoluci v roce 1917 způsobily masivní přesun intelektuálního těžiště z Ruska západním směrem. V mnoha evropských metropolích vznikla centra východních komunit a později také vzdělávací instituce pro výchovu duchovních. Právě Paříž se stala důležitým centrem, pomyslným „hlavním městem“ ruské exilové inteligence.

Život v diaspoře pro první generace východních emigrantů nebyl vůbec snadný.¹⁷ Vykořeněnost, marně živená naděje na návrat do vlasti vyústil v ambivalentní vztah k západní společnosti, která nabízela svobodu ale nikoli domov. Ztráta kulturní identity

¹⁶ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*. s. 40.

byla vnímána jako ohrožení nejvážnější. Velké sociální a jazykové bariéry, chudoba, etnická diverzita a odlišné náboženské zvyklosti doprovázejí cesty východních emigrantů a to vše jsou také důvody jejich odtazitosti od západní majority.

Mladý Alexander vyrůstal ve světě ruské emigrace a nesl tíhu osudu své rodiny. Poznal tíživé ekonomické a sociální podmínky již jako dítě a později ve válečných letech na prahu dospělosti. Přesto mu ani tyto zkušenosti ani národní identita a náboženská příslušnost nijak nebránily stát se také dědicem západní kulturní tradice. Přestože byl od mládí součástí pařížské pravoslavné komunity, postupně jako ministrant, jáhen, seminarista a presbyter, nebyl nikdy izolován od vlivů, které probíhaly v západní teologii třicátých a čtyřicátých let a které později vyvrcholily Druhým vatikánským koncilem. Četl západní literaturu, účastnil se rodícího se ekumenického hnutí, udržoval řadu kontaktů mimo rámec své komunity. Velmi se sblížil s myšlenkami liturgického hnutí probíhajícího v římskokatolické církvi. Na počátku své kariéry se angažoval v hnutí YMCA a pracoval ve Světové radě církví v Komisi pro víru a řád (Commission on Faith and Order).

Ke kněžské dráze jej nasměřovala řada autorit již během chlapeckého věku. Ve svých deníkových vzpomínkách zachycuje také vnitřní zážitky¹⁸, které jej utvrdily v záměru věnovat svůj život církvi. Zapsal se na Pravoslavný teologický institut svatého Sergeje v Paříži. Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge byl založen roku 1925 a brzy se stal centrem ortodoxního myšlení, které poměry ve vlasti po revoluci roku 1917 ani v nejmenším nedovolovaly.

Složení studentů i vyučujících bylo heterogenní. Škole dominovala osobnost Sergeje Bulgakova. Z učitelů Alexandra Schmemanna je třeba jmenovat profesora kanonického práva A. V. Kartaševa, archimandritu K. Kerna, který učil liturgiku a patristiku, dále historika a filosofa V. V. Zeňkovského a pak zejména G. Florovského a kanonistu Nikolaje

¹⁷ O situaci v ruské diaspoře: RAEFF, Marc. *Russian Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919-1939*.; NOBLE, Ivana ed. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*. s. 181-189.

¹⁸ Jeden z nich měl Schmemann jako chlapec při návštěvě kostela cestou na lyceum. Šlo o hluboký náboženský zážitek, který podle vlastních slov založil jeho celoživotní intuici týkající se koexistence dvou heterogenních světů, přítomnosti něčeho absolutně a totálně jiného v tomto světě. Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983*. s.19n.

Afanasjeva, který Schmemanna inspiroval vizí eucharistické eklesiologie.¹⁹

Schmemann později hodnotí dogmatické směřování v ruské exilové teologii a pozoruje dvě tendence, které se snažily restaurovat pravoslavnou teologii.²⁰ Oběma směrům sice bylo vlastní rozvíjení témat ortodoxní tradice, nicméně jedna tendence podrobovala kritice také patristiku a helénské pojmové myšlení a vstupovala do větší syntézy se soudobým filozofickým myšlením, zatímco druhá tendence lpěla na patristice a helénismu jako na tradici odkázaném a závazném teologickém klíči pro ortodoxní křesťanství. První tendence zastupoval nejvýrazněji Sergej Bulgakov se svým originálním, ač pro mnohé kontroverzním, sofiologickým přístupem a filozofickými snahami. Vedle něho tu bylo rozvíjení témat předrevoluční ruské teologie a velká snaha o její restauraci návratem ke kořenům ortodoxní tradice, tedy především k patristice, kterou reprezentoval pro Schmemanna především Georgij Florovský.

Schmemann nebyl podle Meyendorffa nikdy přitahován spekulativním myšlením Bulgakova, ačkoli jej respektoval.²¹ Ve své teologii vycházel výrazně z přístupu, který se koncentroval na historický rozbor tradice a patristiku. Ve zpětném pohledu získala tato „neo-patristická“ teologie v západní ortodoxii silnější hlas a její nositelé, mezi které Schmemann bezpochyby patří, nabídli společnou vizi schopnou překonat národnostní pnutí exilového pravoslaví.²²

Schmemann během studií uzavřel sňatek s Julianou Osorguine, s níž měl později syna a dvě dcery.²³ Studia dokončil roku 1945 a rok poté byl vysvěcen na kněze metropolitou Vladimírem Tichonským. Na škole Schmemann zůstal a vyučoval církevní dějiny²⁴ až do

¹⁹ Srov. MILLS, William C. *Church, World, and Kingdom. The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemann's Pastoral Theology.* s.30, 32.

²⁰ SCHMEMANN, Alexander. *Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey.* [on-line, cit. 23.7. 2012]. Dostupné z: [<http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html>].

²¹ Srov. MEYENDORFF, John. *A Life Worth Living.* [on-line, cit. 23.8. 2013]. Dostupné z: [<http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.svtq1.meyendorff.html>].

²² Srov. NOBLE, Ivana ed. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ.* s. 99.

²³ Manželka Juliana se stala ředitelkou Spence School v New Yorku. Syn Serge Schmemann se stal dopisovatelem deníku New York Times v Moskvě. Jedna z jeho dcer se stává manželkou Schmemannova kolegy Thomase Hopka, církevního dogmatika, který se později stal na Seminári sv. Vladimíra také děkanem.

²⁴ Církevní dějiny byly dlouho hlavním Schmemannovým zájmem, dokonce svou disertaci psal na téma byzantské teokracie. Srov. MEYENDORFF, John. *A Life Worth Living.* [on-line, cit. 23.8. 2013]. Dostupné z: [<http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.svtq1.meyendorff.html>].

doby svého odchodu do Spojených států. Doktorskou práci věnovanou problematice liturgického řádu obhájil v Paříži roku 1959.²⁵

2.1.2. PŮSOBENÍ VE SPOJENÝCH STÁTECH

Roku 1951 se otec Schmemann s celou rodinou přestěhoval do USA a svůj život natrvalo spojil s Teologickým seminářem sv. Vladimíra v New Yorku. Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary je instituce založená roku 1938 a jde o jednu z nejdůležitějších institucí pravoslavného vzdělávání v USA, kde se vystřídala řada excelentních pravoslavných vzdělavců. Vyučoval zde liturgiku a od roku 1962 zastával post děkana až do své smrti 13. prosince 1983.

Problematickou pozici, kterou pravoslaví zažívá v kontaktu se západním světem a s jeho kulturou a hodnotami, si plně uvědomuje otec Schmemann právě v začátcích působení ve Spojených státech, kde jeho myšlení dozrálo. Pravoslaví bylo na americkém kontinentě přítomno již z dob aljašské misie, nicméně skutečný růst pravoslaví ve Spojených státech je spojen až s masivním přílivem východních přistěhovalců a také s přestupem katolických uniatů. Po staletí neměnný způsob náboženského života pravoslaví byl konfrontován s americkým náboženským pluralismem. Nastává problém, jak formulovat pravoslaví v podmínkách moderní společnosti tak, aby neztratilo vlastní identitu, ani aby se neuzavřelo do ghetta úporného lpění na tradici a samolibé zbožnosti. Alexander Schmemann později napíše, že zbožnost, která nabývá podoby zcela odtažitého života, lze považovat jediné za nebezpečnou.²⁶

Musíme si uvědomit, že i západní křesťanstvo bylo v druhé polovině dvacátého století nuceno reagovat na společenské změny a hledat nové cesty pastorace, nový způsob soužití s občanskou společností a znovu teologicky promýšlet křesťanskou zvěst. Pro pravoslaví znamenala sekularizovaná a nábožensky pluralitní americká společnost situaci, na níž tradiční, nábožensky víceméně homogenní a pevně se státním zřízením spojená církev, kterou známe například z předrevolučního Ruska, začala v této době pastorační

²⁵ Český název disertace je „Církevní řád: Uvedení do liturgické teologie.“ Práce vyšla v Paříži roku 1961 v nakladatelství YMCA-Press.

odpověď teprve hledat. Schmemann píše, že je to poprvé v historii, kdy musí pravoslavní žít v sekulární společnosti.²⁷

Dalším ze stálých problémů byl mnohonárodní charakter amerického pravoslaví a odtud pramenící nejednota - mnohost názorů, rozdílné důrazy na tradici, vlastní specifika teologie a zbožnosti. Nemalé množství Schmemannových textů můžeme číst jako snahu se s těmito nesnázemi teologicky vypořádat. Zdá se, že chtěl vymanévrovat mezi „amerikanizací pravoslaví“ na jedné straně a anti-amerikanizované podobě nacionálních podob pravoslaví na druhé.²⁸ Ideál spatřoval jen v takové podobě církve, která bude jednotná a katolická na základě víry a tradice.²⁹

Kromě řešení teologických a spirituálních příčin se otec Schmemann angažoval přímo na rovině církevně-politické a stal se členem nejvyššího grémia církve, tzv. Stálého synodu pravoslavných biskupů v Americe (The Standing Conference of the Canonical Orthodox Bishops in the Americas). Také přijal úlohu protopresbytera, což byla nejvyšší funkce, kterou může ženatý kněz v pravoslaví zastávat. Pravoslavná církev v Americe nabyla roku 1970 autokefality, která bohužel nebyla uznána Konstantinopolským patriarchátem.³⁰ Sám Schmemann byl srdcem hnutí za získání statutu autokefality pro americkou církev. Byl nositelem čestných titulů několika univerzit a na jiných bohosloveckých učilištích hostoval. Za jeho působení v děkanské funkci podle mnohých svědectví úroveň teogických studií na sv. Vladimíru vzrostla po stránce odborné i lidské. Jeho vliv na několik generací pravoslavných duchovních ve Spojených státech byl jistě

²⁶ SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983*. s. 93.

²⁷ „...and yet it is precisely this dichotomy of culture and religion that Orthodoxy has never known or experienced and that is totally alien to Orthodoxy. For the first time in its whole history, Orthodoxy must live within a secular culture.” SCHMEMANN, Alexander. *Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem*. [on-line, cit. 23.5.2013] Dostupné z: [http://www.jacwell.org/Fall_Winter99/Fr_Schmemann_The_canonical_problem.html].

²⁸ “What is important for us here, however, is that the concept of "Americanization" and merman Orthodoxy is thus far from being a simple one.... And any attempt to build the unity of Orthodoxy here by opposing the "American" to the traditional *national* connotations and terms will lead neither to a real unity nor to real Orthodoxy.” Tamtéž.

²⁹ „What is required, therefore, is not only unity and cooperation *among* various national "jurisdictions," but a return to the real idea of *unity* as expressing the *unity* of the Church and the catholicity of her faith and tradition.” Tamtéž.

nemalý.³¹

Jako řada jiných pravoslavných myslitelů se odvážil vstoupit do dialogu se západním myšlením. Navzdory původní vstřícnosti a množství ekumenických kontaktů se ukázal Schmemannův vztah k západní teologii velmi rezervovaným. Jak uvidíme, odmítá myšlenkové konstrukce, které převážily v západní teologii po patristickém období. Import západních konceptů na Východ v různých dobách označuje nevybíravě jako „západní zajetí východní mysli“³² nebo „zajetí církve“³³, případně jako „temný věk“ v dějinách ortodoxie.³⁴ Především scholastický přístup ke svátostem považuje za bludný a odpadlický od původní tradice.

Kritizuje analytický a racionálně spekulativní přístup západních teologů a zdůrazňuje naopak holistický a mystagogický teologický diskurz, který má za úkol věřícímu umožnit vstup do zkušenosti křesťanského života. Vliv západní teologie sice často pozoruje v ortodoxní církvi, nicméně věří, že tento cizorodý nános v liturgii i teologii není natolik hluboce zakořeněn, aby nezvítězil její stále živý původní charakter. Vždyť „duch tradice je v ortodoxní církvi příliš silný na to, aby umožnil změnu nebo podvrh starobylých forem bohoslužby.“³⁵ Hledání eucharistické obnovy, o který tak usiloval, není reformou ani přizpůsobením či modernizací, ale návratem k podstatě východního křesťanství. Je to síla tradice a stále ještě živá liturgická spiritualita, co přirozeně brání znetvoření ortodoxie.³⁶

Ekumenismus považoval za vzájemné naslouchání, nikoli za relativizaci doktrinárních rozdílů.³⁷ Schmemannův přístup je kritickým hodnocením katolicismu z pravoslavného pohledu. Jeho hodnota může být přínosná snad v tom, že se vyvaroval

³⁰Autokefálie byla Pravoslavné církvi v Americe poskytnuta Moskevským patriarchátem, nebyla však nikdy uznána Konstantinopolským patriarchátem, ale jen pravoslavnými církvemi v Gruzii, Polsku, Bulharsku a v Českých zemích a na Slovensku. Vedle ní existují ještě jiné pravoslavné církve v Americe.

³¹ Za teologa par excellence jej zejména v oblasti liturgie považuje M. Plekon: PLEKON, Michael. *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. s. 181.

³² „...western captivity of orthodox mind...“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. s. 46.

³³ Srov. tamtéž, s.216.

³⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. s.281-291.

³⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. s. 29.

³⁶ Srov. tamtéž, s.214.

³⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*. s. 9.

extrémů, jako je laciné zastírání rozdílů nebo naopak apriorní odmítání všeho římského či redukování veškerých problémů na otázku papežství. Petrův primát mimochodem uznává, nicméně jej považuje za charisma založené na moci milosti, nikoli na moci nad ostatními apoštoly. Byl přizván jako pozorovatel II. Vatikánského koncilu v letech 1962-1965, což jej inspirovalo k několika komentářům.

Pokud usiloval o opravdový společný dialog se západní církví, měl to být dialog založený na návratu k podstatě, tedy právě v návratu k základním společným pokladům víry jako Písmo, liturgie a odkaz patristiky. Ty jsou pro Západ i Východ společné. Návratem k takovým základům, přímo zdrojům (re-sourcement) je ekumenismus umožněn.

Největší význam přikládal tendencím snažícím se pozvednout liturgickou zbožnost a znovu objevit a obnovit význam liturgie. Odtud pramení jeho společný zájem s autory zmíněného liturgického hnutí. Liturgické hnutí bylo v římskokatolické církvi snahou dosáhnout aktivnější účasti věřících na liturgii. Rádus takových snah sahá od aktivit klášterů v Solesmes a v Beuronu v polovině 19. století, po snahy papeže Pia X., včetně práce desítek teologů především z řad kontemplativních řádů, ustavení liturgické komise, až po pomyslný vrchol, kterým je konstituce Sacrosanctum Concilium z roku 1963 a následná liturgická reforma. Liturgické hnutí mělo vliv i v anglikánské a luteránské oblasti a velmi prospělo dialogu s pravoslavným světem. S trochou nadsázky se dá říci, že liturgické hnutí předcházelo ekumenickým kontaktům mezi oběma církvemi dlouho žijícími ve svých vlastních oddělených myšlenkových světech již dávno před druhým Vatikánským koncilem.

U myslitelů jako Jean Daniélou, Louis Bouyler, Yves Congar, Henry de Lubac, Gregory Dix, Lambert Beauduin, Romano Guardini, J.A. Jungmann, H.A. Reinhold a u řady jiných spatřuje Schmemann společné prvky, a to přesto, že se staví k většině reformních pokusů západní církve skepticky. Za liturgickým hnutím na Západě pozoruje Schmemann ortodoxní inspiraci. Pravoslavnému světu naopak podle Schmemanna paradoxně západní pokusy o vzkříšení liturgického života pomohly lépe si uvědomit vlastní tradici uvězněnou pod nánosy heterodoxních vlivů.³⁸

Veřejnosti ve Spojených státech i na území Sovětského svazu byl otec Schmemann

znám projevy v ruském vysílání stanice Radio Liberty, které pronášel po tři desetiletí. Udržoval vztahy s řadou osobností kulturního a literárního světa. Vřelé přátelství jej spojovalo s ruským spisovatelem a disidentem Alexandrem Solženicynem, ačkoli se obě osobnosti ruského disentu názorově rozcházely. Knihy, bezpočet článků, kázání a projevů činí z otce Schmemanna osobnost daleko přesahující hranice akademického působení. Zůstává jedním z nejvlivnějších mužů ruské ortodoxní teologie 20. století.

2.2. LITURGICKÁ TEOLOGIE A. SCHMEMANNA

Schmemann je autorem knih i statí, na něž se můžeme podle úhlu pohledu dívat jako na teologii liturgického, pastorálního, historického, eklesiologického, sakramentologického zaměření. Vlastní jádro teologické práce A. Schmemanna pojednává o liturgickém životě církve, který považoval za esenci křesťanské existence ve světě. Na první pohled vypadá značná část jeho hlavních prací jako komentování a interpretace bohoslužebné a svátostné praxe ortodoxní církve, což by činilo z otce Alexandra Schmemanna teologa se specializací na liturgii a sakramentální teologii. Důvodem, proč u Schmemanna hovořit o něčem víc, je vnitřní charakter celého jeho teologického přístupu. Jak bude vzápětí vysvětleno, pro jeho teologii je bohoslužebný život východní církve primární zdroj. Teologická témata jsou probírána na základě liturgické, svátostné, především eucharistické křesťanské zkušenosti.

Za ucelený vhled do celkové Schmemannovy teologické vize lze považovat podle mého soudu dvě díla. Stručný ale výmluvný spisek *The World as Sacrament* z šedesátých let, později upravený a znovuvydaný pod názvem *For the Life of the World* a především pak teologický spis *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, který dokončil krátce před smrtí.

Přiblížit Schmemannovy názory aspoň trochu strukturovaně, znamená abstrahovat je z jeho textů, které mají většinou charakter mystagogických výkladů liturgie. Je to poněkud násilné narušení hlubokých a kontemplativních úvah vedoucích mysl k prožitku a uvědomění si významu rituálního dění. Pokusil jsem se vyzvednout základní rysy Schmemannovy teologie. Samotné téma stvoření není u Schmemanna pojednáno odděleně

³⁸ Srov. tamtéž, s.8

od celku, a proto bylo nutné důležité principy osvětlit. Doufám, že budou následující statě dostatečně srozumitelné a srozumitelně objasní vizi světa jako svátosti, která odhaluje Boha, v kontextu Schmemannovy teologie. Nemohu než souhlasit s tezí, že „kdybychom opravdu takto rozuměli stvoření, svět by se nikdy nedostal do tak hluboké krize, v jaké se nachází.“³⁹

2.2.1. TEOLOGIE LITURGIE A LITURGICKÁ TEOLOGIE

Teologický přístup Alexandera Schmemanna není pouhou interpretací liturgických úkonů zprostředkovaných tradicí, ale vychází z přesvědčení, že liturgie není objektem teologie ale jejím zdrojem.⁴⁰ Základní pravdy o Bohu jsou v liturgii obsažené a nachází vyjádření skrze slova v díle teologa. Sama liturgie se všemi svými aspekty je tak živou a žitou teologií.

V pravoslavné teologii představuje liturgie tradičně nejvýznamnější prvek církve, jak napovídá už její název. Pro Schmemanna představuje liturgie fundamentální zkušenost církve vyjadřující podstatu křesťanské víry. Obsah křesťanské věrouky a principy křesťanského života jsou vyložitelné z bohoslužebného konání věřícího shromáždění. Pro Schmemanna to v základních obrysech platí od křesťanských počátků, a to navzdory různým podobám, které liturgie během svého vývoje nabývala. Na tomto základním přesvědčení staví svoji teologii a formuluje principy křesťanství.

Myšlení a jednání křesťanů musí vyvěrat z liturgie. Liturgie je nejvlastnějším posláním církve, je takřka jejím životem. Způsob křesťanského života je podle Schmemanna život liturgický a můžeme dodat zároveň také eucharistický, neboť svátost eucharistie je nejcentrálnějším bodem liturgie, je jejím vrcholem.

Schmemannovi velmi záleží na rozlišení mezi teologií liturgie (theology of liturgy) a liturgickou teologií (liturgical theology). Teologie liturgie je pouze jedna z dílčích teologických disciplín, která zkoumá bohoslužebný život církve a jeho vývoj jako svůj předmět. Naproti tomu liturgická teologie, kterou pěstuje Schmemann, nachází teologickou

³⁹ MACHÁČKOVÁ, Ivana. *Svátostná povaha světa a člověka v teologii Alexandera Schmemanna*. [on-line, cit. 27.8. 2014]. Dostupné z: [<http://www.getsemany.cz/node/1168#sdfootnote56sym>].

pravdu přímo v liturgickém dění. Schmemann nechce být jen odborníkem na liturgii, ale teologem, který čerpá svoji teologii z liturgie církve, která mu je nejpřirozenějším vyjádřením toho, co církev učí. Podle T. Fische objevil Schmemann liturgickou teologii „teologický obsah, který je liturgii vrozený.“⁴¹ Takové pojetí mělo dlouhé dějiny, ale Schmemannův přínos spočívá v tom, že je první artikuloval.⁴²

2.2.1.1. LITURGIE JAKO THEOLOGIA PRIMA

Tajemství Kristovu je rozuměno skrze liturgii a uvnitř ní. Je proto zcela zásadní pro reflexi víry, tedy pro teologii. Je přímým a prvním vyjádřením teologie – liturgie je „theologia prima“. Na rozdíl od Písma a tradice, což jsou zdroje teologických úvah (loci theologiae), představuje liturgie přímo teologii živoucí a uchovávanou v posvátných ritech sahajících ve svých základních obrysech do apoštolských dob. Liturgie ve svém původním významu reprezentuje víru lidu a tato víra není částečná, ale je „živoucí totalitou“⁴³ víry. Liturgii lze uvažovat jako živoucí tradici, z níž vyvěrá teologie jako slovní vyjádření této tradice. Písmo a písemná církevní tradice se svými rubrikami a církevními otci je tedy spíš způsob, jak tuto zkušenost slovně vyjádřit, a stojí v pořadí až za liturgickou zkušeností.

Podle Schmemanna jde o princip, na němž ortodoxní církve od počátku stojí, a to navzdory různým dobovým nánosům a formám, které v průběhu své historie pravoslavlí nabývalo. Znovuobjevení liturgie jako živoucí teologie souvisí se zmíněným liturgickým hnutím na Západě. Benediktin Odo Casel se ve svém díle *The Mystery of Christian Worship* snažil uchopit mystérium bohoslužby jako žijící přítomnost Krista a odmítal redukovat bohoslužbu na slavení oběti. Také Lambert Beauduin, benediktin z Lovaně, zastával názor, že právě liturgie tvoří podstatu teologie. Odtud jistě přejal Schmemann mnoho inspirativních myšlenek, respektive dokázal díky nim vyjádřit podstatu liturgie a její prioritu pro teologii.

⁴⁰ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Introduction to Liturgical Theology*. s. 38.

⁴¹ „This theological content which is inherent in the liturgy itself is named by Schmemann ‘liturgical theology.’“ FISH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*. s.4

⁴² Srov. tamtéž, s. 5.

V souzvuku s těmito názory upozorňoval Schmemann, že pod viditelnými liturgickými úkony a předpisy k jejich provádění se skrývá hlubší podstata, která orientuje podle Ducha Svatého a nedovoluje příliš se odchýlit od jejího smyslu a ortopraxe.

2.2.1.2. VNITŘNÍ ORIENTO VANOST BOHOSLUŽEBNÉHO ŘÁDU

Myšlenka, že v církvi byla vždycky implicitně přítomna liturgická vnitřní osnova navzdory jejím rozličným historickým formám či dokonce případnému úpadku, vede Schmemanna k rozvíjení nauky o liturgickém „ordo“. *Ordo* je pojem pro řád, v tomto smyslu užívaný především pro bohoslužebný řád.

Schmemann předpokládá, že existuje ale také vnitřní řád liturgie, který je patrný v základní vrstvě liturgického vývoje a promítá se do liturgie, do liturgické zbožnosti a do struktury církve. Kontinuita je udržována přítomností Ducha Svatého, ale navenek se projevuje jako viditelný řád. Podle Schmemannova přesvědčení sahá toto vnitřní bohoslužebné uspořádání do počátku křesťanství. Je předáváno spolu s tradicí od apoštolských dob a nachází vyjádření v konkrétních podobách a ustanoveních.

Významná funkce tohoto vnitřního řádu je garance jednoty. Dobrým příkladem, který je společný pro ortodoxní a katolické církve, je třeba apoštolská sukcese. I zde je předáván Duch Svatý důležitým znakem jednoty a kontinuity církve bránící zásadním odchýlkám.

Ordo ale není zcela totožný s konkrétními liturgickými předpisy a ustanoveními k provádění obřadů a svátostí. Je „hlubší“ orientací liturgie a svátostí. Tomuto pojmu je třeba rozumět jako základní struktuře (fundamental structure) či dokonce s odvoláním na Gregory Dixe jako tvaru (shape) eucharistie.⁴⁴

Ordo lze nalézat, rekonstruovat a formulovat na jeho základě principy bohoslužby i organizaci církve.⁴⁵ Navzdory proměnlivosti bohoslužebného života díky úpravám a okolním vlivům je tento základní tvar neměnný. Ordo dokonce může být zastřen nebo zapomenut a věřící si ho nemusí být vědomi. Nicméně stále je přítomen a je nutno po něm

⁴³ „And it is because liturgy is that living totality and that catholic experience by the Church of her own faith that is the very source of theology, the condition that makes it possible.“ Tamtéž, s.40.

⁴⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, . s.13.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s.90n.

pátrat a nacházet jej. Bohoslužebný řád souvisí s identitou církve a je nutno vždy pečlivě zvažovat, zda jsou s ním církevní rozhodnutí v souladu. Schmemann má velkou nedůvěru k liturgickým experimentům hlavně kvůli dojmům, že se ztrácí nebo zastírá tato základní vnitřní orientovanost liturgie a tím vzniká nebezpečí, že liturgie církve opustí svoji základní vnitřní orientaci, své ordo.

2.2.1.3. TRANSFORMATIVNÍ A ANTI-KULTOVNÍ CHARAKTER LITURGIE

V křesťanské liturgii jde o zjevení eschatologické dimenze tohoto světa, jeho původního poslání. To je jediná věrohodná interpretace křesťanského „posvěcení“ světa. Křesťanství nepředpokládá dva paralelní světy - Božský a lidský. Křesťanství odhaluje tento svět v pravých souvislostech, a tím jej posvěcuje. Liturgie svět posvěcuje skrze církev, která vstupuje do Božího dění. Křesťanství je do velké míry konec náboženství, neboť ukazuje, že rozdělení na náboženské a nenáboženské vzniklo následkem hříchu a postrádá skutečnou platnost. Křesťanství svým liturgickým životem toto rozdělení překonává, v eschatologickém dění je obnovena původní jednota, respektive rozdělení je odhaleno jako iluze. Samotná povaha svátosti je překonávat rozpor mezi světem, v němž se nachází, a světem, kam církev směřuje. Celá liturgie je vlastně transformace.⁴⁶ Tato transformace se dá charakterizovat jako obnovení božské dimenze stvoření.

Pozornost zaslouží úvaha, jak se vyrovnat s námitkou, že křesťanská bohoslužba má mnoho společného s náboženskými úkony starých kultovních systémů, konkrétně např. s kultury mysterijními. U pravoslavné bohoslužby jsou paralely s takovými kultury očividné. Podle Schmemanna je důležité si uvědomit, že navzdory všem podobným prvkům směřuje křesťanská bohoslužba k překročení kultického jednání na rovinu, která kult překonává a kterou křesťanská tradice popisuje jako *eschaton*.

Kult předpokládá rovinu pozemskou a nadsvětňnou a pomocí kultických obřadů se snaží nadsvětňnou rovinu ovlivnit, aby dosáhl jistého efektu zde na zemi. Křesťanské slavení naproti tomu vůbec nepředstavuje posvátné dění nebo ritus, který má zprostředkovat kontakt pozemského světa se světem nadsvětňným jako dvou odlišných světů. Radikální

⁴⁶ Srov. tamtéž, s.223.

oddělení mezi profánním a sakrálním se v křesťanství vůbec nepředpokládá. Schmemann křesťanské slavení vnímá jako cestu ve stopách Ježíše, který všechno, co mělo kultický charakter, činí naprosto nekultickým. Tento konkrétní svět a tento konkrétní život nabízíme Bohu a vstupujeme do jeho věčnosti. Jsme obětníci svátosti života a jeho proměny v život věčný.⁴⁷

Základní víra církve se týká něčeho ontologicky nového, nového aeonu, do kterého teď a tady vstupuje celý svět – aeonu Království nebeského. Liturgie není kult, přestože přebírá řadu jeho vnějších prvků. Nejde o posvěcení lidí z vnějšku, ale o stvoření Božího lidu jako těla Kristova. Akt spasení není nutno dotvářet nějakými úkony. Filologicky slovo *leiturgia* ani nemá v Septuagintě kultické konotace. Její vlastní význam spočívá toliko ve službě lidu připravovat cestu Páně. V poslušnosti Bohu a v následování Krista. Kristus byl někým, komu se podařilo dokonale obětovat svůj život v totální poslušnosti.⁴⁸

2.2.1.4. LITURGICKÁ A SVÁTOSTNÁ ZKUŠENOST

Eucharistie je především díkyvdání a díkyvdání je ve své podstatě zkušenost ráje.⁴⁹ V eucharistické vizi, ve stavu díkyčinění, se člověku otevírá nebe. Je schopen patřit na svět jako svědek věčného života. Takový je charakter křesťanské bohoslužby a křesťanského života. Schmemann se pokouší svým dílem přiblížit tuto svátostnou zkušenost (sacramental experience), která vždy tvořila srdce ortodoxního pohledu na svět: „Křesťanství je vždy vyznání, přijetí a zkušenost.“⁵⁰

Adam nepřestal vědět o Bohu (know about God), ale přestal jej znát (know God), tedy přestal s ním mít společenství.⁵¹ Schmemann naznačuje, že jde o víc, než o intelektuální uznání víry v Boha. V jeho teologickém přístupu je zkušenost jedna z klíčových charakteristik. Svátostná vize je celostní a svátost proniká všechny skutečnosti života církve. Bez této vnitřní účasti, bez prožívání, je přítomnost v kostele totožná s

⁴⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 40.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 40.

⁴⁹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 174.

⁵⁰ „Christianity is always confession, acceptance, experience.“ Tamtéž, s.221.

⁵¹ Srov. tamtéž, s.175.

návštěvou divadla.

V tomto smyslu je království Kristovo skryto v nás (within us).⁵² Zkušenost s církví a s liturgií, bez které jsou teologické teze pouhými frázemi – zcela bezobsažnými pro toho, kdo nezakusil církev a její život.⁵³ Bohoslužebné jednání je pozemská zkušenost o skutečnosti eschatologické. Zkušenost eschatologického je jádrem a účelem posvátné liturgie.

Právě náboženství na nejobecnější úrovni je hledáním Boha, žízeň po Bohu. Navzdory všem podobám, jak lidská náboženství mohou vypadat, stojí v jejich základech augustinovský neklid duše.⁵⁴ Něco z této základní intuice Boha je podle Schmemanna stvořenému člověku vrozené. Tento moment je tu často ještě dříve než vše ostatní mluvení o Bohu, byť jsme často svědky toho, že je tento přirozený sklon během života překryt jinými starostmi.

Pro Schmemanna odtud vyvstává další argument proti překotné snaze mnoha současných křesťanů přetlumočit křesťanství do jazyka moderního člověka, který ale ze své podstaty není schopen křesťanství pochopit, protože mu zkrátka popisovaná vnitřní zkušenost chybí.

Schmemannův postoj vůči tzv. „myšlení moderního člověka“ je vyhraněný. Křesťanství je primárně víra, zkušenost a setkání s realitou Boží. Až poté se obléká do slov.⁵⁵ Schmemann má dojem, že pokud tento vnitřní základ modernímu člověku chybí, není pro něho možné pochopit, o čem se mluví, neboť „slova, která neodkazují na tuto zkušenost ... se nevyhnutelně stávají jen slovy – nejasnými, lehce zaměnitelnými a zkaženými.“⁵⁶ Schmemann sílu slov nepřeceňoval a zavrhoval takové teologie, které hledají nové způsoby vyjádření, aby oslovily veřejnost, která tradičnímu jazyku nerozumí, aniž by se staraly o to, zda tu vůbec existuje u adresáta těchto slov pro víru úrodná půda.

Církev žije z hloubky zkušenosti svátostí, to je vnitřní vědění, vize, z níž vyvěrá

⁵² Srov. tamtéž, s.41.

⁵³ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *Church, World and Mission: Reflections on Orthodoxy and the West.* s.76.

⁵⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom.* s.102n.

⁵⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom.* s.149.

⁵⁶ „And thus words that are not referred to this experience or that are turned away from it inevitably become *only* words – ambiguous, easily changed and evil.“ Tamtéž, s.149.

vnitřní radost. Bez této vnitřní zkušenosti můžeme o církvi hovořit hodiny, ale vše budou jen slova o eklesiologii.⁵⁷ Podle axiomu *lex orandi, lex credendi* (viz níže) musí obsah našeho mluvení korespondovat se spirituální zkušeností. Jde o mystagogický aspekt, který teologii našeho autora doprovází. Nikoli abstraktní vědění (dogmata a doktrína) ale poznání, setkání, zkušenost a tedy účast na věčném životě.⁵⁸ Schmemann je sám člověk, který svojí zkušeností žije. Jeho deníkové zprávy vyjadřují afinitu k církvi, kterou vnímá jako domov⁵⁹, jako světlo, které vede jeho život.⁶⁰ Eucharistické zažívání světa vede k radosti. Radost je u něho nejčastější emoci doprovázející liturgickou zkušenost vzkříšení.

2.2.1.5. ZÁSADA „LEX ORANDI – LEX CREDENDI“

Starokřesťanská zásada *lex orandi, lex credendi*, doslovně přeložená jako *zákon modlitby je zákonem víry*, odkazuje k názoru, že náš způsob modlitby vede k víře, náš způsob bohoslužby odkazuje k zastávané doktríně církve. Přesvědčení, že způsob, jak se modlíme, odpovídá naší víře, lze převést analogicky na celé bohoslužebné konání, které má odpovídat tomu, co je deklarováným teologickým vyznáním. Dalo by se také říci, že poznání a oslava Boha v liturgii souvisí s věděním a zvěstováním Boha v teologii. Obojí patří dohromady jako vnitřek a vnějšek liturgické teologie. Tato zásada sahající k církevnímu otci Prosperovi z Akvitánie⁶¹ může také ve volnějším smyslu vyjadřovat, že v bohoslužebném životě církve panuje fundamentální jednota křesťanské zkušenosti víry a slovního vyjádření křesťanské nauky. Má-li pak bohoslužebný život odpovídat teologické výpovědi, pak především jako základ osobní víry jednotlivce i společenství. Jakým způsobem věřící bohoslužebně žije (*lex orandi*) a to, o čem hovoří jako o víře (*lex credendi*), musí být v základní jednotě. Pokud je jednota těchto základních oblastí narušena, vydalo se křesťanstvo špatným směrem.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 165.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 168.

⁵⁹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Schmemann 1973-1983*. s.23.

⁶⁰ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. s.149.

⁶¹ „...obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi.“ MIGNE, Jacques Paul ed. *Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus, vol. 51*. s. 209.

Schmemannovi se právě tato fundamentální jednota zdá být porušena. Shledává, že to, co namnoze křesťané deklarují jako svoji víru, nejsou schopni prožívat ani při liturgii ani ve svém každodenním životě. Jejich vnitřní zkušenost nevyvěrá z hlubokého prožitku liturgie a teologie se stává vágním racionálním uchopením křesťanské pravdy. Jádrem krize spočívá v „nedostatku spojení a soudržnosti mezi tím, co je naplněno v eucharistii, a tím, jak je to vnímáno, jak se tomu rozumí a jak se to žije.“⁶² Liturgie má však být mostem ke zkušenosti s Bohem, která se rozlévá do křesťanské existence v tomto světě. Pokud liturgii pochopíme jako povrchně symbolické jednání, jako zástupnou oběť nebo jako alegorii, ale neprožijeme ji jako vstup do Božího království, most k hluboké zkušenosti s Bohem bude ztracen.

Schmemann nalézá příčiny rozdělení doslova v duši křesťanů. Vyjadřuje obavu, že původní křesťanský přístup, který byl žitou zkušeností Boha, je přítomen u církvích otců, ale slábne v následujícím období díky odlišným teologickým přístupům. Jednota církve je přítom ohrožena nejvíce. Právě Prosperovův pořadavek „sacramenta ab apostolis tradita ... atque uniformiter celebrantur“ je v sázce.

Diskonexe mezi naukou a vnímáním, mezi teologií a prožitkem svým způsobem ohrožovala církev vždy, ale postupně se stal tento nešvar chronickým.⁶³ Pod tímto zorným úhlem se zdá, že křesťanství nedostatečně plní svoji zásadní úlohu, kterou hraje při posvěcování světa. Svým liturgickým podnikem má Schmemann na mysli opak - integraci liturgie a zkušenosti. Základem takového požadavku je přesvědčení, že společné prožívání mystéria vede k jednotě církve.

Velké scestí západního myšlení má příčinu ve vzájemném odtržení jednotlivých komponent křesťanství a ve zhroucení celku myšlenkové stavby. Vede to k řadě dichotomií, a to mezi způsobem modlitby a vírou, mezi teologií a liturgií, mezi jednotlivými aspekty liturgie a podobně. Věřící neproniká skrze zkušenost svátosti k podstatě a vyvstává nebezpečí, že zůstane toliko u povrchního intelektuálního názoru.

V sakramentální oblasti považuje za tragický důsledek takového vnitřního nastavení

⁶² „Essentially, this crisis consists in a lack of connection and cohesion between what is accomplished in the eucharist and how it is perceived, understood and lived.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. s.9.

⁶³ Srov. tamtéž, s.9.

analytický přístup k liturgii. Eucharistie je oddělena od církve a je také izolována od liturgie.⁶⁴ Schmemann však právě eucharistii, jakožto vrchol i zdroj svátostného života v církvi, nevidí nikdy odděleně jako samostatný, ohraničený prvek ve výčtu jiných svátostí či liturgických úkonů, ale jako prostupující princip celé liturgicko-svátostné praxe církve a odtud jako praxi celé církve obecně.

Analyzující přístup ke svátostem, který se soustředí na techniku, definice, vymezení konsekrační formule svátostí a snaha určit okamžik proměnění, zapomíná na samotnou podstatu svátosti a hlavně svátost redukuje na určitý vymezený akt a čas. To je nepochopení, protože působení svátosti proniká celou církev a v ní působí. Co zmizelo je pojetí eucharistie jako všeobjímajícího a všetransformujícího aktu církve a zbylo pouze definování esenciálního a neesenciálního, elementů či konsekrace.⁶⁵ Eucharistii bychom měli vidět v kontextu celé liturgie, je chybnou redukcí soustředit se pouze na moment proměnění a uplným extrémem je redukovat svátost na slova ustanovení.⁶⁶

Schmemann má za to, že moderní snahy hledají falešný smysl liturgie, dokonce svým myšlením doslova „odstranily smysl skutečného tážení po věčné a neměnné podstatě liturgie.“⁶⁷ Jedním z doprovodných jevů je podle něho i množství různých často protichůdných teologických přístupů.

Opomenutí zásady *lex orandi, lex credendi*, případně oddělení vnitřní podstaty od způsobu její manifestace, Schmemann často dává do souvislosti s nominalistickým myšlením. Moderní jevy jako kulturní pluralismus, sekularismus, racionalismus, individualismus a nakonec i ateismus mají kořeny právě v myšlení, které neuznává spojitost mezi jevy a jejich vnitřní podstatou. Pro něho nominalismus znamená popření vztahu mezi vnitřní skutečností a jejím vnějším vyjádřením. Především pro svátosti to znamená, že vnitřní smysl a vnější forma neodpovídají jedna druhé. Základní intuice pravoslavní však znamená vnitřní integritu svátostí s jejich vyjádřením. Alexander Schmemann svoji pozici ve sporu o univerzálie nikde nedefinuje, ale v pohledu na svátosti striktně odmítá redukovat

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 27, 29.

⁶⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*. s. 39.

⁶⁶ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.193

⁶⁷ Srov. tamtéž, s.198.

svátost na pouhé jméno nebo pouhý znak.

Samotný fakt, že je někdo schopen vnímat svět bez jeho „vnitřní“ dimenze, je pro něho důkazem naprostého odcizení od základní křesťanské vize. Z tohoto důvodu kategoricky odmítá pokusy moderní teologie hledat společnou řeč s moderním uvažováním. Teologie, která uvede v soulad tradici křesťanství a dichotomické uvažování současného člověka, bude zcela určitě chybná. Pokusy moderních reformátorů akomodovat se na potřeby sekulárního člověka vyžadují drastickou reinterpretaci.⁶⁸ Nelze najít společnou řeč s defektním myšlením. Schmemann nerozvíjí nic z toho, čemu se na Západě říká „mezikulturní dialog“ nebo „dialog se světem“. Nenachází totiž společnou platformu. Teologie totiž není nesena jen slovy ale především zkušeností církve. Bez této specifické zkušenosti není možný rozhovor o křesťanské teologii při jakkoli dobré vůli. Liturgická teologie znamená především syntézu života, liturgické zkušenosti a vyznání. Málokde je to tak zřejmé jako na Schmemannově koncepci svátostného symbolu.

2.2.2. SVÁTOSTNÝ SYMBOLISMUS

„Symbolické nejenomže není protiklad reálného, ale ztělesňuje reálné jako jeho skutečné vyjádření a manifestaci.“⁶⁹ Alexander Schmemann při vyjádření podstaty svátosti v ortodoxním křesťanství charakterizuje svátost pomocí pojmu *symbol*. Symbol v jeho pohledu vystihuje obsah svátosti natolik, že se může zdát, že jej používá téměř synonymicky. Svátost je ještě něco skrytějšího a vnitřního, symbol je viditelnou stranou svátosti, je médiem svátosti. Symbolem, který nese svátostný charakter, se může stát skutečnost z tohoto světa. V jeho pojetí je od prapočátku vlastně vše svátostné, a přestože to bylo zatemněno hříchem, nese vše ve stvoření tento původní boží svátostný otisk, který lze za jistých okolností poodkrýt: „Můžeme tedy říci, že symbol odhaluje svět, lidstvo a celé stvoření jako ‘věc’ jedné všeobjímající svátosti.“⁷⁰

Podle otce Alexandra západní teologové dekonstruovali podstatu symbolu, učinili ze

⁶⁸ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *For the life of the World Sacraments and Orthodoxy*, s. 119.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s.139.

⁷⁰ „We can therefore say that the symbol reveals the world, mankind and whole creation as the ‘matter’ of a single all-embracing sacrament.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. s.40.

symbolu „pouhý“ symbol. Redukovali jej na tzv. ilustrativní symbolismus. Ilustrací se rozumí pouze znakový charakter symbolu, který tak ztratil sílu spojení se skutečností. Symbolem se dnes na Západě rozumí v běžné řeči opak skutečného. Pro dnešní teologii symbol absentuje realitu, není nic než znak, něco jako kupříkladu chemický vzorec vody, který nemá s podstatou vody nic společného. Pro ortodoxní myšlení ale platí, že svátostný symbol je něčím, co má schopnost vytvořit spojení se symbolizovaným a na obou má nějakou měrou podíl. Pokud uvažujeme svátostný symbol, pak je spojnicí mezi realitou Boha a realitou stvořeného. Pregnantně to vystihuje ve své definici Zizioulas, pro něhož je symbol mostem mezi realitou Boha a světa, přičemž participuje na obou.⁷¹

Na Západě byla snaha vyhnout se riziku, že slovem *symbol* vyprázdníme reálnou přítomnost krve a těla Páně, kdežto na Východě si teologové podrželi symbol v původním smyslu.⁷² Podle Schmemanna vývoj v západní sakramentologii dospěl k nesprávnému závěru a zatemnil původní význam symbolu i jeho důležitost. V nejširším smyslu může být symbolem nejen materie použitá při liturgii (voda, chléb a víno) ale každá stvořená věc, neboť vše stvořené odkazuje ke Stvořiteli. Celý svět se může stát symbolem, a tedy předmětem svátosti. Skrze svátost se svět může stát epifanií Boha, jíž původně byl.

Schmemann upozorňuje, že tento náznak původního významu symbolu najdeme ještě u Tomáše Akvinského, který označuje stvořené za „signa rerum sacrarum“⁷³, tedy „znamení svatých věcí“. Podle této logiky je v nejširším smyslu vlastně celé stvoření „symbolem Boží přítomnosti, moudrosti, lásky a zjevení.“⁷⁴

Symbol souvisí s realitou symbolizované věci natolik úzce, že nám umožňuje přímo vstoupit do reality symbolizované skutečnosti. Skrze symbol máme účast na realitě jinak nesdělitelného světa. Účastí se nerozumí intelektuální nazření, ale schopnost celé lidské osoby vnímat a duchovně vstoupit do reality symbolizovaného. Skutečné poznání

⁷¹ “The symbol, then, in its function as a bridge between the world and God, *participates* in both these realities.” ZIZIOULAS, John D.; TALON, Luke Ben. *The Eucharistic Communion and the World*, s 85.

⁷² Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Eucharistie: Lék nesmrtelnosti*, s. 59.

⁷³ „Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.“ AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, III q. 60 a. 2 arg. 1. [on-line, cit. 27.5. 2014]. Dostupné z: [http://summa.op.cz/sth.php?&Q=60].

⁷⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *For the Life of the World*, s.14.

nespočívá v intelektuálním vědění ale v účasti. Trefně můžeme Schmemannovo pojetí symbolu označit jako participační.⁷⁵

V participaci symbolu na duchovní skutečnosti všechno v symbolu manifestuje tuto skutečnost. To ovšem neznamená, že symbol je totožný se skutečností. Symbol je omezen, je jen odleskem zobrazovaného. Tedy nikoli vše, co náleží do duchovní reality, je vtěleno do symbolu.⁷⁶ Musíme pamatovat na to, že schopnost symbolu zjevit skutečnost je omezena, tedy je pouze částečná.⁷⁷

Význam řeckého slova *synbalein* znamená sjednocovat, držet pohromadě. Symbol tedy označuje soupodstatnost reality označované věci s naší realitou. Svátostný symbolismus nás uvádí do reality svátosti, do její eschatologické dimeze. Symbol je eschatologický, neboť nás vede k novému věku (aeonu) zvěstovanému proroky a uskutečněnému Kristem.⁷⁸ Napětí mezi současným a budoucím stavem patří k základní zkušenosti církve. Svátostný symbolismus je jedinou cestou ke zkušenosti „odlišné“ reality, lépe řečeno „skutečné“ reality.

Podle Kadavila je Schmemannův symbolismus charakteristický právě tím, že je umenšen rozdíl mezi znakem a značeným. Znak i označované jsou jedné podstaty.⁷⁹ V liturgickém dění je distinkce mezi oběma ignorována.⁸⁰ Z pochopení svátosti vyplývá, že eschatologická dimenze není odlišným bytím. Její jinakost spočívá v tom, že je prohloubenou dimenzí stejného světa, který zažíváme nyní. Cíl křesťanského svátostného života spočívá právě v oné možnosti vstupovat do hlubší a pravdivější podoby všehomíra. Symbolem je možné vyjádřit a zprostředkovat nevyjádřitelné a nezprostředkovatelné dění

⁷⁵ Srov. TALPOVÁ, Martina. *Srovnání pojetí symbolu v díle Paula Ricoeura a Alexandra Schmemanna*. [online, cit. 23.8. 2015]. Dostupné z: [<http://www.getsemany.cz/node/2289>].

⁷⁶ „... in the symbol everything manifests the spiritual reality, but not everything pertaining to the spiritual reality appears embodied in the symbol.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.39.

⁷⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.7.

⁷⁸ Srov. FISCH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition. Theological Reflexions of Alexander Schmemann*. s. 125n.

⁷⁹ Srov. KADAVIL, Mattai. *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemann and Saint Ephrem*, s.179.

⁸⁰ Srov. FISCH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition. Theological Reflexions of Alexander Schmemann*, s.126.

ve svátostném Kristu. To je úkolem svátostného života: „Celá liturgie je symbolem, v celku i v každém svém ritu a úkonu.“⁸¹

2.2.2.1. SVÁTOST JAKO PŮVODNÍ PŘIROZENOST STVOŘENÍ

Svátost není v žádném případě existence něčeho, co nemá spojitost s tímto světem. Vždyť sama materie svátosti pochází z darů tohoto světa. Schmemmann se vymezuje proti názoru, že svátost je jsoucnem zvláštním, entitou „sui generis“. Svátost ztělesňuje a zjevuje původní přirozenost stvoření, které je sice poručeno hříchu, ale stále je Božím stvořením. Svátost je pak především zjevením svatosti stvoření.⁸²

Ve svátostném dění je zjevna skutečná, tj. Bohem zamýšlená podstata stvořeného, která byla dosud hříchem zastřena. Liturgie netvoří nic nového, ani nepřináší kulticky nadpřirozenou moc shůry. Její funkce leží v odkrytí skutečného určení věcí a jejich pravé přirozenosti. Jen eucharistická zkušenost dokáže ve světě, který se běžným zrakem zdá být poručen hříchu a zkaženosti, spatřit, čím byl na počátku. Smysl dění, které je v liturgii vyjádřeno jako vstup pozemské církve do nebe, spočívá v tom, aby se pozemský svět stal opět původním stvořením.

Svátost odkrývá skutečnost zastřenou mlžným oparem hříchu, rozpomíná nás na původní stvořenost a vede od stavu rozdělení k jednotě. Zjevení původní povahy stvoření doprovází jeho znovusjednocení s Bohem. Svět, ačkoli nyní porušený hříchem, je ve svátosti zjeven jako Boží svět.⁸³ Totéž platí o samotném člověku. Např. konfirmace jako obdržení Ducha Svatého znamená především stát se opravdově a plně člověkem. Nejde o redukci na duchovní, spirituální a náboženský život, ale na celek lidského bytí.⁸⁴ „Být

⁸¹ Srov. tamtéž, s.123.

⁸² SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.33.

⁸³ „[creation] is understood primarily as a revelation of the genuine nature of creation, of the world, which, however much has fallen as ‚this world,‘ will remain God’s world, awaiting salvation, redemption, healing and transfiguration in a new earth and a new heaven. In other worlds, in the Orthodox experience a sacrament is primarily a revelation of the sacramentality of creation itself, for the world was created and given to man for conversion creaturely life into participation in divine life.“ Tamtéž, s. 33n.

⁸⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 92.

pravým člověkem znamená být sám sebou.“⁸⁵ Eucharistie není nic jiného, než skutečný život.⁸⁶

2.2.2.2. EUCHARISTIE JAKO PRAMEN A VRCHOL SVÁTOSTÍ

V ortodoxní teologii je svátost eucharistie vrcholem liturgického konání, je vstupem církve do dimenze Božího království. Svátostí rozlišuje pravoslavní tradičně sedm, ale všechny ostatní svátosti mají svůj zdroj v prvotní svátosti, a sice v eucharistii. „Eucharistie je svátost kosmické památky: je skutečně obnovením lásky jako opravdového života světa.“⁸⁷ Proto, když píše Schmemann o svátosti v singuláru, má na mysli svátost eucharistie, případně všechny svátosti společně, jenž v eucharistii pramení. Eucharistie je pro pravoslavné křesťany základ i vrchol všech svátostí.

Znalec východní spirituality Tomáš Špidlík připomíná, že zkušenost eucharistie souvisí se spojením světa a Krista: „Eucharistie předjímá slavný Kristův návrat na konci časů, je také návratem světa ke Kristu.“⁸⁸ Jako nejvyšší vrchol liturgického slavení je nejdůležitějším úkolem církevního společenství na zemi. Je základní svátostí, z níž všechny ostatní vycházejí jako od svého počátku.

Slavením eucharistie se propojuje dimenze tohoto věku a věku, který má přijít. Svátost eucharistie zahrnuje mnohem víc než proměnění chleba a vína při mši, jak se běžně rozumí. Pro východní teologii se zdají západní limitující přístupy nepřirozenými, neboť omezit svátostnost eucharistie na okamžik přijímání znamená zúžit primární význam, to je reálnou a osobní přítomnost Krista mezi námi, který prostupuje celý život církve, všechny její svátosti a konání.

Eucharistická liturgie je nejlépe vyjádřena jako cesta či pout' (passage).⁸⁹ Schmemann hovoří o cestě do jiné dimenze, do dimenze Božího království. Můžeme tedy říci, že

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 93.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 40.

⁸⁷ „The Eucharist is the sacrament of cosmic remembrance: it is indeed a restoration of love as the very life of the world.“ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.42.

⁸⁸ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Eucharistie. Lék nesmrtelnosti*, s. 50.

⁸⁹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 26.

eucharistie je vstupem do Kristovy přítomnosti. Eucharistie neznamena odmítnutí světa, ale nabytí dalšího rozměru skutečnosti. Svět díky ní nabývá nového rozměru. Přítomnost svátostného Krista, je vstupem do čtvrté dimenze reality, dovoluje vidět poslední realitu života a světa hlouběji.⁹⁰ Právě tato „dimenzionální“ terminologie je nápadná. Církev tak není únikem z reality světa, naopak církev tento svět uchopuje a proměňuje. Je pozvednutím světa do jiné sféry, jeho radikálním prohloubením. Je hlubším, vícedimenzionálním způsobem existence.

Pravou eucharistií je Kristus. V eucharistii nabízí člověk spolu s částí našeho pokrmu sám sebe, celý svůj život. Jídlem je člověk živ, jídlo tedy znamená život. Celý svět byl obrazně stvořen podle Schmemannovy hyperboly jako zdroj jídla pro člověka. Celý svět je člověku darován, připraven k díkůvzdání a celý svět je také obětován. Jediný Kristus byl schopen takovou obět provést dokonale. Původní úkol člověka před pádem do hříchu bylo vše, co od Boha přijímá, nazpátek obětovat Bohu jako dík. Tento vztah darování, přijetí, proměnění a díkůčinění konstituje společenství mezi oběma stranami. Stvořitel a člověk, to je v lásce darující a ve vděčnosti obdarovaný.

Ve slavení eucharistie církev „vstupuje do nebe“, k nebeskému oltáři.⁹¹ Proto se hovoří mimo jiné o svátosti království Božího. Při poslední večeři zjevil Ježíš Boží království a totéž se děje při svátosti eucharistie.⁹²

Protože reciproční proces vzájemné lásky ustanovený stvořením světa byl narušen, přichází Kristus, který je viděn ve své dvojí funkci. Jednak jako pravý obětník, neboť on jediný dokáže opět dokonale přijmout a dokonale odevzdat v chvále díků dary od Otce, jednak je Kristus sám onou obětí, neboť obětoval dokonale sám sebe a stal se pravou eucharistií. V tomto smyslu Kristus reprezentuje svět, respektive podstatu či život světa, a je pojítkem mezi Bohem a námi jako dokonalá oběť, která svět porušený hříchem navrácí k jeho původnímu účelu. Při liturgickém přinášení darů pamatujeme v Kristu na všechny lidi i na celý svět. Kristus se narodil do tohoto světa, jedl a pil, měl účast na světě. Jeho život byl plně eucharistický, vše v něm bylo transcendováno do společenství s Bohem.

⁹⁰ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 30.

⁹¹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.199.

⁹² Srov. tamtéž, s.202.

Člověk může žít život bez vnímání Boží reality nebo naopak svým životem vstoupí do rozměru Božího království a žije eucharisticky. Sekularismus je zapomnění, že člověk je homo adorans a odmítá prožívat svůj život jako bohoslužbu.⁹³ Církev se svými svátostmi je prostřednicí, je branou či vstupem do jiné reality. „Víme, že jsme byli stvořeni jako celebranti svátosti života, jeho transformace do života v Bohu, společenství s Bohem. Víme, že skutečný život je ‘Eucharistií’, pohybem lásky a úcty vůči Bohu. Pohybem, v němž jediném může být hodnota všeho existujícího odhalena a naplněna.“⁹⁴

Pro Schmemanna je svátost především zjevením původní povahy stvoření. Svět ačkoli dnes porušený hříchem je ve svátosti zjeven jako Boží svět.⁹⁵ Zvláštní a nejvyšší moment v bohatosti bohoslužebného života představuje svátost eucharistie. Eucharistie je vrcholem liturgického života, vyjadřuje podstatu liturgie. Eucharistie vyjadřuje „sílu, svatost a plnost“ církve.⁹⁶ Mezi církví a eucharistií je závislost. To, co se týká církve, týká se eucharistie a naopak.⁹⁷ Život církve lze nazvat životem eucharistickým a nejen to. Církev sama nabývá svátostného charakteru. Tím, že žije svátostné tajemství, stává se sama tímto tajemstvím.

Eucharistie je obsažena v celé liturgii, takže ji nelze izolovat jako jeden z úseků liturgie. Projevuje se ve všech jejích částech a naopak všechny části se vztahují k eucharistii. Slavení eucharistie pak znamená vrchol těchto snah. V tomto místě dostupuje církev svého naplnění a odtud liturgický život vyvěrá. Podle Schmemanna tomu není tak, že by svátost představovala ohraničený prostor uvnitř bohoslužebného jednání. Spíše je tomu tak, že svátost je obsažena v celém liturgickém jednání. Božská liturgie je jediným

⁹³ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *For the Life of the World*, s.118.

⁹⁴ „We know that we were created as *celebrants* of the sacrament of life, of its transformation into life in God, communion with God. We know that real life is ‘eucharist’, a movement of love and adoration toward God, the movement in which alone the meaning and value of all that exist can be revealed and fulfilled.“ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 34.

⁹⁵ Srov. „[creation] is understood primarily as a revelation of the genuine nature of creation, of the world, which, however much has fallen as ‘this world,’ will remain God’s world, awaiting salvation, redemption, healing and transfiguration in a new earth and a new heaven. In other worlds, in the Orthodox experience a sacrament is primarily a revelation of the sacramentality of creation itself, for the world was created and given to man for conversion creaturely life into participation in divine life.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 33-34.

⁹⁶ Srov. tamtéž, s.24.

⁹⁷ „Everything pertaining to the eucharist pertains to the Church, and everything pertaining to the Church pertains to the eucharist ...“ Tamtéž, s.215.

svatým ritem, jedinou svátostí ve všech svých částech.⁹⁸ Je proto obtížné svátost nějak vymezovat, jak činí západní teologie, která je podle Schmemanna až posedlá snahou definovat platnost a neplatnost svátosti a zachytit okamžik transsubstanciacce. Zajímá se o „kdy a jak“.⁹⁹ Podle Schmemanna jde o kategorie lidské a nedostatečné, a proto by se měl člověk víc zajímat o to, co je eucharistií dosaženo, než ji analyzovat.

2.2.3. LITURGICKÁ EKLESIOLOGIE

Církev (ekklésia) znamená v překladu shromáždění věřících. Církev není organizace ale nový lid Boží.¹⁰⁰ Podle Schmemanna shromáždění lidu (laos) a svátost eucharistie stojí ve vzájemném a nerozlučitelném spojení. Církev je tak tělem Kristovým, což bylo přesvědčení již raného společenství věřících.¹⁰¹ Církev je skrze svátost zvěstovatelem eschatologické skutečnosti. Formulace těsného vztahu mezi církví, eucharistií a eschatologií lze právem považovat za myšlenku, kterou Schmemann v diskusi o liturgii obzvlášť zdůrazňoval.¹⁰²

Církev, jak vidíme, a také liturgie a svátosti společně tvoří u Schmemanna most mezi Bohem a světem. Děje se tak na základě proměnění Boží přítomností. Církev žijící liturgicky vystupuje skrze svátosti do nebeského království a eucharistie je svátostí tohoto vystoupení. To je jedno ze základních poselství Alexandra Schmemanna.¹⁰³

V církvi je Kristus přítomen skrze Ducha Svatého, neboť Duch je hybatel církve. Duch je kreativní silou ve stvoření a církev je znovustvořena jako nové stvoření,

⁹⁸ „For I see the entire task at hand in demonstrating as fully as possible that the divine liturgy is a single, though also ‘multifaceted,’ sacred rite, a single sacrament, in which all its ‘parts,’ their entire sequence and structure, their coordination with each other, the necessity of each for all and all for each, manifests to us the inexhaustible, eternal, universal and truly divine meaning of what has been and what is being accomplished.“ Tamtéž, s.160n.

⁹⁹ Srov. tamtéž, s.162.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s.222.

¹⁰¹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, s. 150.

¹⁰² Srov. FISH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, s.7.

¹⁰³ „I am endeavoring to say in this chapter - and not in it alone, but throughout this entire work – I deliberately say in feeble and insufficient words: about the essence of the Church as ascension to heaven, into the joy of the kingdom of God, and of the eucharist as the sacrament of this ascension.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.209.

manifestace nového věku - nového aeonu. Jednání církve je založeno na Duchu, který v ní působí. Duch vede církev k plnosti pravdy, plnosti svobody, k jednotě, církev se stává nástrojem Boha, pokud je poslušna jeho vůli.

Základ církve je pochopitelně víra¹⁰⁴ a láska Kristova - ta je počátkem, obsahem i cílem církve.¹⁰⁵ Církev je od Boha, není od lidí, tím je dána její Božská a nadpřirozená autorita. Přitom církev není institucí držící božsky zjevené dogmatické nauky a poučení o událostech minulosti a budoucnosti. Církev je samotným zjevením - epifanií¹⁰⁶ těchto událostí. Církev je prostředníkem toto zjevení a také z tohoto důvodu je zcela v souladu s ortodoxní tradicí považovat církev za svátost.¹⁰⁷

Eklesiologii postavenou na eucharistické vizi převzal jednak od svých učitelů, jednak nacházel v tomto bodě soulad také s liturgickým přístupem některých západních teologů, např. s axiomem Henryho de Lubaca, že eucharistie vytváří církev a církev vytváří eucharistii. Z teologů dvacátého století je církev svátostí kromě Lubaca také pro Karla Rahnera nebo Edwarda Schillebeeckxe. Myšlenka církve jako svátosti není nová, objevuje se u církevních otců, např. u Cypriána (církev jako sacramentum unitatis) či teologa pozdní patristiky známého jako Pseudo-Dionýsius Areopagita.¹⁰⁸

Církev je svátost v plném slova smyslu, protože je příslibem Boží přítomnosti ve světě. Tam, kde se proměňuje chléb, je církev. Účel církve je zjevovat a manifestovat království nebeské ve světě. Církev má viditelnou strukturu, ale její Božský život má neviditelný charakter. Viditelné je manifestací neviditelného. Mezi neviditelným a viditelným aspektem existuje nerozdělitelná jednota. Analogicky s liturgickou zkušeností je svátost znamením milosti v tomto světě. Liturgie je Boží vláda na zemi.¹⁰⁹ Odtud je také zjevením (epifanií) Božího království. Co jiného je svátost než zjevení pravé (Božské)

¹⁰⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983*, s.153.

¹⁰⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 115.

¹⁰⁶ Poukazuje na použití slova „epifanein“ v Novém Zákoně – Titovi 2,11.13: „Ukázala se (Ἐπεφάνη) Boží milost, která přináší spásu všem lidem ... a očekávali blažené splnění naděje a příchod (ἐπιφάνειαν) slávy velikého Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista.“

¹⁰⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *Theology and Eucharist*. In: FISH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, s. 77.

¹⁰⁸ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.12.

¹⁰⁹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *Liturgy and Theology*. In: FISH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, s.54n.

skutečnosti? A církev je především zvěstování Boha ve světě.

Církev je bytí v pohybu, na cestě (in statu viae). Schmemann často upozorňuje na dynamický a přechodný a jaksi „zprostředkovatelský“ charakter církve. Jakoby církev byla mediátorem mezi naší zkušeností a toužebným bytím v království Božím. Ve své monografii o liturgii pravoslavných Velikonoc připodobňuje velikonoční bohoslužebné slavení církevního shromáždění k pouti do Božího království, kde začátek této pouti je ve světě, a to ve světě stvoření, hříchu a vzkříšení.¹¹⁰ Církev jako viditelné společenství těch, kteří jsou povoláni tvořit lid Boží, odchází z porušeného světa do světa, který je novým stvořením. Tuto metaforu je nutno pochopit nedualisticky jako transformaci světa.

Povaha církve je oproti jiným druhům společenství odlišná a nelze ji jednoduše zařadit do výčtu vedle různých oborů lidské činnosti. Tezi *Církev je ve světě, ale ne ze světa*. lze u Schmemanna interpretovat jako *Církev odchází z porušeného světa do světa vzkříšeného*, případně ještě lépe *Církev znamená proměnu světa porušeného ve svět vzkříšený*. Církev je dynamická veličina ve vztahu ke světu především proto, že pojem světa má u Schmemanna ambivalentní charakter. Ambivalentní však také znamená, že nejde o světy dva, ale o různou kvalitu jednoho. Schmemann odmítá dualitu univerza. Dualita sama je vlastně klam, který není nejsme schopni překonat jinak, než návratem k původní jednotě. Svátosti mají schopnost odkrýt klam a vstoupit do zkušenosti původní jednoty. V liturgii jsme schopni spatřit realitu nerozděleně. Církev přináší mnoha svými viditelnými aspekty do duálního světa poznamenaného hříchem, ale má schopnost tvořit přechod do původní nerozdělené reality světa.

2.2.3.1. UNIVERZALITA CÍRKVE

Ve všech ohledech má církev kosmický a eschatologický charakter.¹¹¹ Církev je záležitostí celého lidstva nikoli jen jednotlivců, je zde stejně jako její hlava (Kristus) ke spáse všech. Představuje původní stvoření. Církev je ta část stvoření, která představuje či má představovat jeho ideální formu. Církev ve své svátostné podobě je obraz pro

¹¹⁰ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *Great Lent. Journey to Pascha.*, s. 66.

¹¹¹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of father Schmemann 1973-1983*, s.86.

dokonalost stvoření podle Božího plánu. Církev je nové stvoření.

Obraz církve jako těla Kristova znamená kromě jiného to, že je v církvi skrze Ducha přítomen a nestojí mimo ni. Ve svátostném dění se církev proměňuje v nové stvoření, vstupuje do království Božího. I liturgický oděv má naznačovat, že je církev oblečena do nového stvoření a že se stává novým lidem.

Církev je s odkazem na Jana Zlatoústého dům všech.¹¹² Velký důraz je tradičně kladen na společenství (synaxis, sobornost). Je zdůrazněno, že to jsou lidé, kdo tvoří církev. To je patrné i z toho, že považuje shromáždění věřících přímo za podmínku pro slavení eucharistie. Kněz je předsedajícím bratrem a vyslovené modlitby pronáší jménem společenství. Eucharistie je společné dílo, spolupráce, synergie. Schmemmann argumentuje i architektonickou stavbou chrámu. Ikonostas kupříkladu nemá oddělovat laiky od kněžiště, ale má spojovací funkci.¹¹³

Církev je svým rozsahem univerzální a odpovědná za všechny, a pokud omezí svůj náboženský život jen na své potřeby, zapomíná, že je povolána pronášet své modlitby, přímluvy a díkuvzdání za celé lidstvo.¹¹⁴

2.2.3.2. LITURGIE JAKO POSLÁNÍ CÍRKVE

Slavit liturgii je podle otce Alexandra hlavní funkcí církve, všechny její další aktivity jsou druhotné, respektive vycházejí z primární liturgické zkušenosti. Církev tak získává ke světu postoj jako zjevitelka Boží dimenze. Vztah mezi církví a liturgickým konáním je natolik těsný, že lze samu církev označit za svátost.

Tam, kde věřící oslavují Boha, vzniká církev. Církev není primárně skupina osob, která se zabývá sociálními, charitními či misijními aktivitami. Její účel je v tom, že žije liturgicky. Liturgie je zdroj všech jejích dalších aktivit. Skrze liturgii probíhá její svědectví v tomto světě. Liturgie, která je v pravoslaví charakterizována jako výstup k Bohu, je tím

¹¹² Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.15. Schmemannovo pochopení společenství vede až k tomu, že bohoslužebné shromáždění se podílí na koncelebraci ve smyslu obecného kněžství. Eucharistie je společné dílo, synergie shromážděného lidu.

¹¹³ Srov. tamtéž, s.20n.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s.56.

nejpádnejším zprostředkováním Boží skutečnosti tomuto světu. Je tím nejsilnějším svědectvím o Bohu. Přítomnost církve by měla být otvíráním nebe, směřováním k němu a svědectví o něm. Děje se tak skrze liturgii a svátosti. Křesťanské působení misijní a dobročinné má kořen právě v liturgickém životě a nikoli naopak. Zkušenost, kterou člověk zažil v přesvaté liturgii, si nese ve svém životě a díky ní posvěcuje svět. Pokud to tak lze říci, liturgie je bytí církve „o sobě“.

Tím není řečeno, že by dobročinnost, vzdělání a umění byly špatné a církve by o tento aspekt neměla usilovat. Spíš chce Alexander Schmemmann upozornit, že bez svátostného života církve vlastně takové aktivity postrádají hloubku a smysl. Mohou být svým způsobem vnitřně vyprázdňené, mohou se stát „aktivismem“.

Na druhé straně ortodoxii nejde o posedlost mystickými obřady a tradicemi, ze které může vnější pozorovatel církev snadno obvinít. Mnohdy je církev se svými rity a obřady považována za „fugis mundi“, za útěk před světem a jeho skutečnými potřebami. Liturgický život ortodoxie ale podle Schmemanna útekem do vnitřního světa v žádném případě není.¹¹⁵ Především proto, že nelze izolovat liturgii prožívanou v kostele a její působení v životě. Eucharistie je světlem celého života církve. Svátostná zkušenost věřících je výchozí bod, z něhož je věřící schopen transformovat svůj život včetně jeho praktických aspektů. Co však nemá velký význam, je snaha konat v tomto světě cokoli bez této vnitřní transformace. Proměna světa v pravém smyslu, tedy proměna ve svět vzkříšený, totiž není dosažitelná aktivitami tohoto světa. Pravou transformaci světa působí Bůh. Liturgie je v pravém smyslu právě z boží milosti vycházející proměna reality.

2.2.3.3. PASTORAČNÍ ROZMĚR LITURGICKÉ TEOLOGIE

Většina z toho, co Schmemann napsal nebo řekl, směřovala k hlubšímu a intenzivnějšímu prožívání liturgického života v církvi. Snažil se o poučení a zintenzivnění vnitřního života věřících.¹¹⁶ Zvěstný a pastorační charakter v jeho dílech je na předním

¹¹⁵ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 30.

¹¹⁶ SLESINSKI, Robert. *The Theological legacy of Alexander Schmemann*. In: SLESINSKI, Robert ed. *Essays in Diakonia: Eastern Catholic Theological Reflections*. New York: Peter Lang, 1998. 246s. ISBN 9-780-820437-842, s. 77.

místě.¹¹⁷ Již tím, že reagoval na aktuální potřeby věřících své církve a nepsal jen k bohoslovcům a církevním hodnostářům. Dílo je určeno i pro čtenáře a posluchače z řad laiků.¹¹⁸ Opět nejde jen o tématické zaměření, ale o vnitřní charakter jeho teologie. Pastorační zájem není věc stylu ale samotného jádra liturgické teologie. Liturgická teologie a její uvádění v život má být již směrodatnou pastorální praxí pro kněze a věřící. Pod inspiračním vzorem Nikolaje Afanasjeva je liturgie a eucharistie středem nejen bohoslužebného slavení ale církevního života vůbec, neboť účast na mystériu společenství odkrývá život církve i život v církvi.¹¹⁹

Liturgie formuje strukturu, aktivity, způsob myšlení, kvalitu vztahů církve. Liturgie skrze jednotlivé svátosti, skrze liturgické oslavy a liturgické doby formuje charakter společenství. Pro Schmemanna neexistuje pastorální teologie, která by nebyla zároveň liturgickou teologií. Slavení liturgie je praxí církve. Konání bohoslužebných ritů, praktikování svátostí, procesí a pusty se přímo „rozlévají“ do domovů a práce věřících. Slavení eucharistie činí celý život eucharistickým a odkrývá pravou podstatu církve. Proto otec Schmemann, jeho jazykem řečeno, chtěl učinit eucharistické slavení středem církevního života.

Liturgie netvoří speciální svatý prostor v tomto světě a nestává se žádnou modlou. Zcela naopak posvěcuje konkrétní komunitu s konkrétními aktivitami. Pravá misie církve spočívá v tom, že transformuje tento prostor a tento čas a naplňuje jej zkušeností věčnosti. Zkalený obraz světa ustupuje, aby byla odkryta nádhera a radost světa jako božího daru.¹²⁰ A právě v tomto odkrytí skutečné dimenze světa je nutno hledat pastoraci i skutečnou misii. Je pravda, že se Schmemann na rozdíl od řady jiných teologů neobtěžoval podobu misijní práce nějak konkretizovat. Nejspíš předpokládal, že si Duch Svatý svoji cestu najde.

¹¹⁷ Jako spíše diskriptivní než systematické reflektuje jeho dílo M. Leelamma Konoor. Navíc upozorňuje, že publikoval často v ruštině a v nevýznamných církevních tiskovinách, čímž je napovězeno, že jeho ambice byly spíše zvěstné než akademické. Srov. LEELAMMA KONOOR, Michael. *Taxis: Alexander Schmemann on Church Order. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*. Roma: Pontificum institutum orientale. 2008. 272s. bez ISBN, s.3.

¹¹⁸ Srov. tantéž, s.25.

¹¹⁹ AFANASIEV, Nicholas. *Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2007. 352s. ISBN 978-0-268-02030-9, s.25.

¹²⁰ „It means that the image of this world in Christ and through Christ becomes passing, dynamic, open, outreaching.” SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983*, s. 24.

2.3. STVOŘENÍ V LITURGICKÉ TEOLOGII

Stvořený svět patří u Schmemanna ke klíčovým tématům stejně jako církev, liturgie a eucharistie. Ani církev ani svátosti nejsou myslitelné mimo spojení se světem naší každodenní zkušenosti. Církev a svátosti nelze abstrahovat od přirozeného prostředí světa. V jeho teologické vizi je podstata a účel světa zřejmá prostřednictvím svátostné zkušenosti, kde svět slouží jako médium eucharistické oslavy Boha. Schmemann potvrzuje ve stvoření hodnotu, pro kterou byl stvořen a jakou dosud hraje v životě církve a v dějinách spásy jako místo Boží epifanie.

Svět je chrámem Krista. Skrze něho lze svět považovat za ikonu.¹²¹ Všechno ve stvoření může participovat na novém životě, protože původní záměr stvoření je naplněním božské ekonomie, aby byl Bůh všechno ve všem.¹²²

Svět jako místo epifanie zjevuje Boží přítomnost. Posvátnost stvoření je vyjádřena skrze požehnání. Požehnáním naplnil Bůh svět svou láskou. Vše bylo dobré. Neporušené stvoření hovoří o božství Boha. Dokonce i podstata člověka jako Božího stvoření vypráví o Bohu.

Svět jako Boží dílo byl na počátku naplněn Božím požehnáním a toto požehnání stvoření má trvalou platnost. Stvořený svět není nízkým ani druhotným. Svět je naplněn svatostí. Nese otisk Boží dlaně. Schmemann biblickou zprávu o stvoření čte liturgickými očima. Svět byl stvořen jako svátost, jako předmět díkůvzdání. Celý svět se stal předmětem liturgie. Neexistovalo nic, co by bylo méně dobré nebo nevhodné. Svět tak, jak je dán z Boží ruky, není nikterak rozdělen, pro svátostné účely se hodí všechny jeho části. Stvořitel nerozlišil věci božské a světské. Jeho velikost se zrcadlí ve všem, co stvořil.

2.3.1. SVĚT JAKO PRVNÍ TEOLOGIE

První teologií (theologia prima), se kterou se člověk v životě přirozeně setkává, je právě Boží dílo, tedy svět všední lidské zkušenosti. Svět je prvním objektem poznání a

¹²¹ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.177.

¹²² Srov. tamtéž, s.34.

zkušenosti, a tedy také zkušenosti o jeho Stvořiteli. Svět je také prvním symbolem. Symbolem se rozumí to, co spojuje. Symbol ve svátostech nás spojuje s Bohem a ve světě se člověk setkává s Bohem podobným způsobem. Tam, kde západní autoři mluví o přirozeném zjevení, vidí Schmemann přímo zkušenost Stvořitele ve stvoření. Jde o zkušenost, která je člověku intuitivně vrozena dříve, než se setká s rozumovou reflexí. Bůh „činí celé stvoření znamením a prostředkem své přítomnosti a moudrosti, své lásky a svého zjevení.“¹²³

Intuitivnost odkrývá Boha přirozeněji než logické úvahy. Srdce je zasaženo bezprostředněji než hlava nádherou stvoření. Bůh se ve stvoření dává poznat lidskému srdci přímo, takže zjevení Písma nebo nauka přichází jako poznání později, respektive až na základě zkušenosti. Zkušenost srdce je také silnější a prvotnější než světlo rozumu. Zkušenost Boha ve stvoření má u Schmemanna liturgický charakter. Člověk přirozeně uchopuje stvoření jako dar s pocitem vděčnosti. Neporušená přirozenost vede k poznání svátostné povahy světa. Porušená přirozenost tuto schopnost ztrácí a liturgie vede mysl zpět k odhalení svátostné povahy světa.

Souvislost liturgie a stvoření zde má své hluboké důvody. Vysvětluje také zřejmě matoucí fakt, že Schmemann označuje svět za *theologia prima* a zároveň tak i liturgie je *theologia prima*. Vnímání světa a zkušenost eucharistie má jediný základ, obojí je epifanií království Božího a zjevuje Stvořitele.

Jde o přirozený proces, že člověk děkuje svému Bohu za dary stvoření. Ve zprávě o stvoření, dává Adam jednotlivým tvorům jméno. Tím vlastně rozpoznává jejich místo, hodnotu a funkci ve stvoření. Tím také odhaluje jejich Stvořitele. Na počátku je stvoření dobré, a to doslova ve své esenci. Podle líčení Geneze a podle předání církevních otců je stvořený svět bez chyb a je schopen zrcadlit dílo Stvořitele, je dokonalou epifanií a má svátostný charakter. Neporušený člověk byl schopen na svět patřit eucharistickým způsobem. Svět přijal jako dílo a dar od Stvořitele, jsa naplněn vděčností participoval na lásce Boha Otce jako Boží dítě a tvořil s ním obecenství. Totéž činí církev, když bere chléb, víno a vodu jako materii tohoto světa, a vzdává díky Bohu.

¹²³ „God ... makes all creation the sign and means of his presence and wisdom, love and revelation.“ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s 14.

2.3.2. SVĚT JAKO EUCHARISTIE A KNĚŽSKÁ ÚLOHA ČLOVĚKA

„Svět byl stvořen jako ‚hmota‘, jako materie jedné všeobjímající eucharistie, a člověk byl stvořen jako kněz této kosmické svátosti.“¹²⁴ Stvoření je prostředkem vzájemné lásky Boha k člověku. Schmemannovo liturgické vidění skutečnosti líčí stvoření jako dar. Látka stvoření je darovaná Bohem člověku proto, aby jej člověk konzumoval a uvedl v život, který nabídne opět svému Stvořiteli jako díkůvzdání. Člověk má ve stvoření kněžskou funkci. Přijímá dar a promění jej v díkůčinění. To je jeho místo ve světě. Člověk je z podstaty homo liturgicus.

Skrze bohoslužbu vstupuje křesťan do obecenství s Bohem. V liturgii zakouší sebe a svět díky přítomnosti Boha v jejich skutečné povaze, která je svátostná. Člověk Stvořitele při pohledu na jeho dílo vnímá, zažívá jeho přítomnost. Svět má jen jeden smysl, a to ten který mu byl dán na počátku: stávat se eucharistií, prostředkem díkůvzdání a obapolné lásky. Člověk nachází své pravé určení, stává se liturgem.

Liturgie nás mnohostranně poučuje o tom, že Kristus je inkarnace nového stvoření. Dary přinášené k oběti jsou svaté a božské, stejně jako lidství Krista.¹²⁵ „V novém životě, který je církev ‚v tomto světě‘ povolána ukazovat a naplňovat, je stvoření transformováno na dar a oběť a jen takto může být pozvednuto do nebe a stát se darem božského života a účastí na těle a krvi Krista.“¹²⁶ I v přímluvných modlitbách nejde ani tak o konkrétní uzdravení, ale o to, aby život byl uzdraven, obnoven a deifikován podle původního plánu stvoření.¹²⁷

Reciproční vztah daru a díku je vztahem lásky mezi Bohem a člověkem, jediným správným postojem k Bohu, k sobě a také ke stvořenému světu. Tento vztah by západní teologové poloviny dvacátého neváhali popsat jako personalistický vztah já-Ty. Hodnota světa spočívá v tom, že skrze něho kontemplujeme Stvořitele. Život, který je naplněn obětováním všeho, co přijímáme od Stvořitele, je životem eucharistickým. Eucharistický

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 16.

¹²⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.118.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s.118.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s.112.

život je podle Schmemann skutečným posláním křesťana a církve. Hmotný svět je látkou, kterou člověk mění v eucharistii. Člověk je stvořen jako kněz kosmické svátosti.¹²⁸

Eucharistie znamená, že v Kristu je naše pozemská potrava, figurativně vlastně naše tělo a krev, tedy naše skutečné já proměněno, aby mohlo být tím, čím bylo původně stvořeno, to jest účastí na božském životě - smrtelné je oblečeno v nesmrtelnost a smrt je nahrazena vítězstvím.¹²⁹ V Kristu tedy věřící participuje na eschatologickém životě. Eschatologická skutečnost je vlastně u Schmemanna originálním dokonalým a bezhříšným stvořením. Z tohoto důvodu může být řečeno, že naším cílem není nic jiného než návrat k původnímu stavu světa. Vstup do původní jednoty s Bohem, tedy dosažení svatosti, je cílem člověka.¹³⁰

2.3.3. ZTRÁTA RÁJE JAKO NESCHOPNOST EUCHARISTICKÉHO ŽIVOTA

Celé dějiny se dají vyložit ve zkratce tak, že člověk byl stvořen v ráji a pro ráj, který mu byl pro jeho odmítnutí Boha uzavřen a Kristus jej vede zpět do ráje.¹³¹ Člověk v jistém okamžiku ztrácí schopnost vnímat svět a sebe ve své původní posvátnosti. Je v něm sice silně přítomna vzpomínka na tento původní rajský stav. Ten vyvolává neklid, hlad po Bohu, který lze rozpoznat za rozličným náboženským nebo nenáboženským hledáním. Pokud přijmeme Schmemannovo oblíbené biblické podobenství o zahradě Eden jako o nebeské hostině, která byla nabídnuta člověku, pak člověk je s nadsázkou řečeno „hladový tvor“. Jeho hlad je ale v posledku hladem duchovním. Člověk je hladový po Bohu a po původním společenství s Ním.¹³²

Na počátku vidíme mezi stvořením a Stvořitelem společenství. Společenství s Bohem umožňuje vnímat povahu světa v její skutečné intenci - jako přirozeně svátostnou. Pokud je

¹²⁸ Srov. tamtéž, s. 15.

¹²⁹ „In Christ our earthly food, which is converted into our flesh and blood, into our very selves and our lives, becomes that for which it was created – participation in the divine life, through which the mortal is clothed in immortality and the dead is swallowed up in victory.“ Tamtéž, s.110.

¹³⁰ Schmemann při této příležitosti cituje myšlenku Leona Bloye, že jediná lidská starost spočívá v tom, že není svatý. Srov. tamtéž, s.102.

¹³¹ Srov. tamtéž, s. 174.

¹³² „Man is a hungry being. But he is hungry for God.“ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.33.

toto svátostné společenství přerušeno, je to proto, že se člověk uzavírá vůči obecnství s Bohem. Člověk přestává žít svátostným, eucharistickým životem. Odmítl tím doslova samotnou podstatu svého života. Člověk přerušením společenství s Bohem ztratil nejen společenství s Bohem, ale především ztratil sám sebe a své určení.¹³³ Člověk se tedy dostal díky odpadnutí do stavu, kdy není nadále schopen vnímat svět jako přirozeně posvátný. Svět se mu „zkazil“.

Je lidský omyl, považovat svět za materiální a oddělovat jej od oblasti ducha. Takové vnímání světa je následek pádu. Opravdový život v Bohu takové rozdělení nemůže nikdy připustit. Náboženství jako přístup, který rozděluje skutečnost na věci posvátné a neposvátné, je vlastně důkazem zkaženosti světa. „Hřích nebyl v tom, že [člověk] nedbal na své náboženské povinnosti. Hřích byl v tom, že přemýšlel o Bohu v termínech náboženství, to jest, postavil si Jej do protikladu k životu. Jediný skutečný hřích člověka je neeucharistický život v neeucharistickém světě.“¹³⁴

Všechno lidské trápení a temnou zkušenost se smrtelností je možno vyjádřit jako ztrátu společenství s Bohem. Prvotní hřích odpadnutí od Boha, ztráta života v jeho společenství je v posledku ztráta života vůbec.¹³⁵ Křesťanství poznává podle Schmemanna víc než kdokoli jiný deziluzi či existencialistický pocit absurdity, protože si je vědomo, že svět ztratil svoji podstatu, svůj život. Ztratil společenství s Bohem, a tím vlastně ztratil sám sebe.

Křesťanství nezastírá, že odplatou hříchu je smrt. Křesťané nepotřebují nihilistickou filozofii, ani nepotřebují čekat na moderní existencialisty hovořící o úzkosti ze světa a pocitu absurdity, protože tento stav dobře znají.¹³⁶ Křesťanství je obeznámeno se smutkem nad „ztrátou ráje“ a nad tragédií Golgoty jako odmítnutím nabízené spásy.

Důsledek hříchu není viditelný v první řadě ve světě ale v lidské duši, její slepotě, ve ztrátě onoho intuitivního patření a neschopnosti obětovat vše, co dostává, zase zpět

¹³³ „It exposes it in that it reveals sin as man's *falling away* not only from God *but also from himself*, from his true nature, from the 'honour of the high calling' to which God has called him.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.186.

¹³⁴ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 18.

¹³⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.126.

¹³⁶ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 24.

v obětování díky. Následkem pádu přestává být život člověka eucharistickým. Odmítnutí Boha je odmítnutím předpokladu pro vlastní život. Tím, že svět zabil Krista, zabil vlastně sám sebe. S Kristem umírá přirozený stvořený svět, jednotný a celistvý. Nastupuje opět svět ponořený do smrti, rozporů a dichotomií. Ukřížování znamená nejhlubší představitelné zoufalství.

V bodu absolutního zoufalství se objevuje radost. Konec a smrt je střídána novým začátkem a novým životem. Tato radost je stejně absolutní jako předtím bylo zoufalství. Schmemann považuje tuto velkou radost za základní kontext jakýchkoli dalších úvah uvnitř křesťanství. Z radosti vzkříšení pramení svědectví a ostatní skutky křesťanů. Velká radost stojí na počátku evangelní zvěsti. Drama eucharistické liturgie vyjadřuje tuto bezbřehou radost.

Přestože bylo stvoření porušeno a pro člověka byl přístup ke svátostné zkušenosti uzavřen, křesťané skládají naději v to, že je možné najít původní jednotu s Bohem a objevit původní určenost stvoření. A co více, díky vzkříšení Krista již zažívají obnovu stvoření jako nové stvoření. Kristus naplnil své poslání ve spáse celého světa, tím že obnovil svět a život jako svátost.¹³⁷ Dá se říci, že v něm našel svět svůj původní účel. Schmemann nikde nerozlišuje mezi novým stvořením a původním stvořením, takže můžeme předpokládat, že pro Schmemanna jde o totéž. Původní ráj je očekávaným královstvím Božím.

2.3.4. DICHOTOMIE PADLÉHO SVĚTA A JEDNOTA SVĚTA PŮVODNÍHO

Schmemann vyjadřoval namnoze až iritovanost nad touhou po spiritualitě a po náboženství povrchně pochopené jako opozitum k tělesnosti a přirozenosti. Měl dojem, že čím spirituálnější takový náboženský zápal je, tím sekulárnější a materiálnější se zdá tento pozemský svět. Přes úpornou snahu naplnit náboženské cíle zůstává nespojitost - dichotomie mezi náboženstvím a životem.¹³⁸

Dichotomie sakrálního a profánního, náboženského a světského, spirituálního a materialistického je nepravdivým obrazem skutečnosti, není biblický ani křesťanský, ačkoli

¹³⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.34.

¹³⁸ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 13.

je tento způsob nazírání světa v rozličných náboženských koncepcích a našel si cestu i do křesťanství. Myšlenkový rámec takového idealismu však sám zakládá materialismus.¹³⁹

Zmrtvýchvstáním Krista jsou předpoklady nového života již přítomny a s nimi i překonání dichotomie. Církev je svědectvím této jednoty, eucharistickou existencí nového stvoření. Eucharistie je jako vchod vedoucí církev do radosti našeho Pána a především navozující holistický způsob vnímání a myšlení. Křesťanský život se má stát vpravdě liturgickým a eucharistickým.

Svatý je vnímán jako absolutně jiný, nepochopitelný, nepoznatelný. Touha po tomto absolutně jiném je podle Schmemmanna vnitřní impuls všech náboženství. Lidem je, jak řečeno, vrozena touha po nebi. Tady však nastává pro Schmemmanna zásadní problém v tom, jak nebi rozumět. Nebe pro něho znamená vyjádření stavu původní jednoty nerozděleného světa, který měl svůj život v Bohu. Sám pojem nebe je dokladem, že jednota původního světa je porušena.

Analogicky také existence náboženství a sama idea svatého vypovídá o tom, že svět je porušen. Podstatou pádu je ztráta vědomí, že Bůh je vším ve všem. V neporušeném stvoření by nemělo smysl dělit cokoli na svaté a nesváte. Cílem křesťanské liturgie je zakusit svět takový jakým skutečně je - v jeho původní jednotě. Člověk neposlušností přerušil společenství se Stvořitelem. Adamův hřích je pád do duality, do světa, který je rozdělený a odcizený.

Právě v tuto chvíli přichází omyl náboženství do pravého světla. Náboženství padlého světa vykazalo Boha do oblasti nazvané „posvátná“, „spirituální“ nebo „supranaturální“. Druhá oblast se rázen stala „profánní“, „hmotnou“ a „naturální“. Člověk oddělil svůj svět jako nesourodý s božským světem. Lidská mysl již nedokáže vnímat svět jako jednotný, ztrácí schopnost kontemplovat v přirozeném světě stopy Stvořitele.

Důsledky pro lidský úděl se rovnají uzavřenému kruhu: Přirozený svět už netvoří prostředek ke společenství s Bohem, ale otroctví a závislost. Svět přestal být svátostí Boha. Člověk stále po něčem touží, ale samotným světem bez Boha touha není naplněna. Život není životem, spíše jen jeho zdáním.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s 14.

Pramenem všeho života ve světě je Bůh. Proto je svět, který Boha ztrácí, světem umírajícím. Společenství s takovým světem je společenstvím se smrtí. Svět oddělený od zdroje svého života se kazí jako jídlo, rozpadá se a navrácí se v prach. Člověk, který selhal, ztratil svoji kněžskou moc, není schopen „transformovat“ svět ve vděčnost vůči Stvořiteli a v konečném důsledku se stává otrokem stvoření.

Existuje pouze vědění o Bohu, nikoli však zakoušení Boha, neboť se člověk zřekl jeho společenství. Svátostné zakoušení nebe není ničím jiným, než zkušeností původní jednoty. Liturgie je návratem k blaženému eucharistickému vnímání světa.

Hřích znamená odtržení, oddělení od Boha.¹⁴⁰ Není vinou, tedy nedá se odčinit žádným kultickým jednáním, židovskou obětní praxi nevyjímaje. Hřích ve své podstatě může být překonán jen znovunavázáním vztahu s Bohem. Oddělení může překonat jen Bůh ve spásném jednání. Spása není od člověka, ten sám sebe zachránit nemůže, ale od Boha. Obět Syna Božího je právě taková – všechno stvoření přivádí ke společenství s Bohem. Vše je „manifestováno v celé své původní podstatě a plnosti“.¹⁴¹ Láska není v církvi ani tak příkázáním, ale projevem jejího obdarování.¹⁴²

Zrovna tak jako křesťanství přináší konec náboženství, představuje liturgie obecně a eucharistie konkrétně konec kultického náboženstvího jednání. Neexistuje již posvátné náboženské jednání odlišné od světského života společenství. „První podmínka pozorumnění liturgii“, píše Schmemmann s jistou dávkou ironie, „je zapomenout na jakoukoli zvláštní ‘liturgickou zbožnost’“.¹⁴³

2.4. DISKUZE S LITURGICKOU TEOLOGIÍ A. SCHMEMANNA

Teologický přístup otce Schmemanna, jehož charakter jsem se snažil v několika kapitolách přiblížit, je pohled východního křesťanství na církev, svátosti, Boha a svět, zakotvený v tradiční liturgické zkušenosti. Navzdory tradičnímu a konzervativnímu

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s.103.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s.105.

¹⁴² „And love was commanded only because, before the command, it was revealed and given to us.“ Tamtéž, s.136.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 26.

východisku naplňuje čtenáře Schmemannova teologie udivující vitalitou. Pokusím se zhodnotit jeho přístup a ukázat, kde je možné hledat inspiraci pro křesťanský pohled na stvoření.

2.4.1. LITURGIE A ZKUŠENOST

Nejprve několik kritických poznámek k přístupu. Alexander Schmemann se snaží zachytit celek křesťanského života, naznačuje, že racionálně-analytický rozbor ztratí koncentrovaností na jednotlivé aspekty ze zřetele její podstaty. Ukazuje církev, liturgii, svátosti jako provázanou organickou jednotu. Nechce oddělovat jednotlivé prvky, ukazuje že pochopení církve je možné jedině ve vzájemném vztahu a v kontextu liturgického života církve. Globální, holistické pochopení předpokládá, resp. přímo vyžaduje zkušenostní účast na mystériu, které se snaží pochopit.

Přestože je to fascinující cesta k pochopení ducha východního křesťanství a o její inspirativnosti a hloubce chci hned hovořit, považuji její metodu za problematickou vzhledem ke komunikaci s okolím. Ptám se, jestli bude mít lidem stojícím mimo svátostný provoz východní církve co nabídnout. Shoduji se s myšlenkou, že bez osobní zkušenosti víry nelze křesťanství porozumět. Bojím se však, aby se liturgický život církve nestal navzdory své hloubce a vnitřní pravdivosti světem neproniknutelné a nevyjádřitelné mystiky. Pro otce Alexandra se křesťanská zkušenost rovná liturgické zkušenosti. Založení křesťanské teologie jinde než na liturgické zkušenosti, je podle Schmemanna radikálně nesprávné. Nejde však ignorovat výpovědi nesmírného množství lidí, kteří zakouší Boha jinak než skrze liturgii. To vede k dilematu buď exkluzivisticky jejich zkušenost odmítnout nebo zpochybnit jedinečnost a výsadní postavení a hlavně univerzální platnost liturgie.

Schmemann dále položil velkou váhu na zkušenostní aspekt. Zkušenost s Bohem ve fundamentálním smyslu základ teologie určitě vytváří. Křesťanská víra, naděje a láska není myslitelná bez prožitku. Jak jinak než skrze lidské srdce vstupuje Kristus do našich životů. Ten jistě není přímo dostupný četbou teologických traktátů nebo teologickou disputací. Schmemann se dotkl aktuálního problému. Křesťanství je vskutku především žitá víra, prožívaná zkušenost, nikoli intelektuální názor stvrzený deklarací věrouky. Zkušenost také

zahrnuje celek lidského života, prostupuje všemi našimi činnostmi. Tato základní integrace vnitřního prožitku a vnějšího života implikovaná zásadou *lex credendi – lex orandi* je velkou výzvou pro člověka, jehož vyznání neodpovídá jeho kontemplativní zkušenosti, ale především jeho odpovědnému životu.

Souhlasit se dá do velké míry i s myšlenkou, že opravdová vnitřní zkušenost buduje v církvi fundament jednoty. Schmemann však, podle mého soudu, přeceňuje lidskou schopnost čistotu náboženské zkušenosti vyjádřit teologicky. Člověk a odtud také církvev má sklon přes vznešenost svého poslání pokřivovat čistotu Božího sebesdění. Zkušenost bude vždy spojena se zranitelným lidským subjektem a vždy se najde někdo, kdo „přečte“ liturgické ordo odlišným způsobem. Odstranit množství teologických přístupů a nahradit je jednotnou vizí liturgické teologie hrozí spíše uniformitou a vyústí v konec teologické diskuze jako takové. Nosné a žádoucí přesto stále zůstává, že bychom měli inspiraci k teologii čerpat z dimenze Božího království.

Kosmický a univerzální charakter liturgie i církve dovoluje nalézat analogie i mimo rámeček konkrétního bohoslužebného dění. Chronologicky je první takovou zkušeností stvoření, kde se člověk setkává přirozeným způsobem s pravdou o Bohu. Liturgická praxe křesťanů pak vlastně stojí v jedné linii s tímto „transparentním“ pohledem na svět. Taková přirozená teologie má sice svoje limity (hřích zastírá pravou povahu světa), ale ukazuje, že liturgie je ve své podstatě rozvinutím nejzákladnější intuice člověka. Kde bychom našli elegantnější interpretaci Tertuliánova výroku, že duše je přirozeně křesťanská.

Otázkou stále zůstává, nakolik je vstup do dimenze Božího království vázán na konkrétní liturgické a svátostné úkony. Zdá se jednoznačné, že Alexander Schmemann navzdory snaze rozšířit dosah působení liturgie na celý kosmos stále pevně spojoval liturgický život se starobylými tradičními formami východních obřadů. Takové pojetí bude jistě zpochybněno těmi, kdo jsou přesvědčeni, že vstup do Boží dimenze je možný i jiným způsobem a působení Ducha Svatého se neomezuje na svátostný život. Pravoslavná liturgie je mimořádná podoba křesťanského života a křesťanské existence, nicméně není jediná. Pro mnohé křesťany ekumenického věku jedna z nepochybně důležitých výtek by nejspíš směřovala na exkluzivitu Schmemannova pojetí východního pravoslaví.

2.4.2. HOLISTICKÁ VIZE

Znakem východní teologie je smysl pro celek, základní témata nemají být pojednávána odděleně. Církev uniká definici, protože je živoucí zkušeností nového života.¹⁴⁴ Provázanost fundamentálních témat jako církev, liturgie a svátost je tak těsná, že je nikdy nelze uvažovat odděleně. Odtud výtky vůči západní postpatristické teologii a její tendence, separovat, vymezovat, analyzovat a definovat. V pozadí stojí obvinění z degenerace eucharistické zkušenosti.¹⁴⁵

Tento přístup je pro teologii výzvou především tam, kde je snaha racionálně uchopit a analyzovat příliš silná, než aby byla vyvážena opětovnou syntézou. Přesto bych v tomto ohledu nikdy neodmítal analyzující přístup v teologii „en bloc”. Spíše bych se odvážil to, co připravila poctivá teologická analýza, označit za komplemetární prvek ke globalizujícímu a mystagogickému přístupu. Liturgická teologie vyznívá jako výzva, aby teolog pod množstvím precizně vypracovaných pohledů jednotlivých teologických disciplín neztratil ze zřetele podstatu předmětu teologie.

Jednota má pro Schmemanna nesporně velký význam - je znakem původního stvoření. Naproti tomu je znakem porušeného stvoření právě rozdělení a nejednota. Křesťanská radost je založena na tom, že ve své vizi světa vidí přicházet vše, co má porušenou strukturu, ke své původní svatosti. V liturgii církev vstupuje do nebeského království jako zástupce totality stvoření. Církev, svět a království Boží jsou tři dimenze křesťanské vize, které díky svátosti drží pohromadě.¹⁴⁶ V tom je křesťanský způsob existence odlišný, protože je schopen vnímat manifestaci spásy v totalitě univerza. Svět jako eucharistie je otevřením (entrance) Boží dimenze. Stvoření participuje na novém životě, který je naplněním božské ekonomie - Bůh je vše ve všem.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s.35.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, s.142n.

¹⁴⁶ “In the latter sacrament was not only ‘open’ to, it truly ‘held together’ the three dimensions or levels of the Christian vision of reality: those of the Church, the world and the Kingdom. And ‘holding’ them together it made them *known* – in the deepest patristic sense of the world knowledge – as both understanding and participation.” SCHMEMANN, Alexander. *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, s.144.

¹⁴⁷ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 34.

Schmemannova teologie se zdá být obecnou odpovědí na společnost a svět podlehající diverzifikaci na mnoho nesourodých prvků. Ukazuje, že tento stav je výsledkem lidského hříchu. Ukazuje také, že jde do velké míry o nesprávnou optiku lidské mysli porušenou hříchem. Svátostný život považuje za cestu schopnou diverzifikaci překonat, odhalit lidské mysli její klam. Eucharistický život je vnímání jednoty.

Nutnost sjednocující holistické vize, k níž liturgická zkušenost vede, je podle mého soudu stejně aktuální dnes jako v době, kdy otec Schmemann své texty psal. Jednota vyjádřena jako *lex orandi* a *lex credendi* vyzývá křesťana, aby k tomu, co vyznává, také zaujal odpovídající vnitřní postoj. Život „v pravdě evangelia“ vede k fundamentální jednotě, in-spiruje všechny aspekty existence a brání žít jeden život v Bohu a druhý život ve světě.

Smysl pro univerzalistický rozměr křesťanství a citlivost pro vnímání podstatné jednoty, kterou liturgický pohled umožňuje, nalézá vrcholný výraz v překonání antagonismu mezi profánním a posvátným. Ten je odhalen jako falešná vize padlého světa. V liturgii je „odhalen pseudokřesťanský protiklad spirituálního a materiálního, svatého a profánního, náboženského a světského jako velká lež o Bohu, člověku a světu.“¹⁴⁸

Mattai Kadavil dospěl k závěru, že jedním z nejdůležitějších momentů je u Schmemanna překonání dichotomie mezi sakrálním a profánním.¹⁴⁹ Podstatou problému je pro Schmemanna oddělení materiálního a spirituálního, svatého a profánního, přirozeného a nadpřirozeného. Toto rozdělení, které panuje křesťanskému myšlení po mnoho staletí je od základu nesprávné a zakládá myšlenkovou oporu materialismu a sekularismu. Materialisté jsou tedy dědici křesťanského rozdělení univerza na oblast ducha a hmoty, jako oddělených a proti sobě stojících opozit. Jak se s takovým dědictvím dichotomie vyrovnat a překonat je, věnuje otec Alexander značné úsilí. Proto také jeho vizi můžeme nazývat holistickou.¹⁵⁰

¹⁴⁸ „It is here, at this moment, that the pseudo-Christian opposition between the spiritual and material, the sacred and the profane, the religious and the secular is denounced, abolished, revealed as a monstrous lie about God and man and the world.” SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.92.

¹⁴⁹ „Our discussion on Schmemann has helped us to unravel the problem of so-called sacred-profane dichotomy.“ KADAVIL, Mattai. *The World as Sacrament, Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemann and Saint Ephrem*, s.227.

¹⁵⁰ Srov. NOBLE, Ivana. *From Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of Alexander Schmemann's and Louis-Marie Chauvet's Theology*. [on-line, cit. 20.10. 2015]. Dostupné z: [<http://www.iespraha.cz/node/47>].

Podle Schmemanna tvoří však skutečnost tohoto světa a Božího světa jeden celek: „Vše, co existuje, je Boží dar člověku a vše existuje, aby se Bůh dal člověku poznat, aby se stal lidský život společenstvím s Bohem. To božská láska učinila potravu, život pro člověka. Bůh žehná všemu, co stvořil a to znamená, biblickým jazykem řečeno, že činí stvoření znamením a prostředkem své přítomnosti a moudrosti, lásky a zjevení: ‚Okuste a vizte, jak dobrý je Hospodin.‘“¹⁵¹

Pokud je zaslíbeno, že bude stvořen nový svět, pak takový svět nebude jiný svět, ale ten samý svět, který byl stvořen Bohem a který jsme schopni zahlédnout pod vlivem Ducha Svatého.¹⁵² Ve svátostech je protichůdnost sakrálního a profánního odhalena jako naprostá lež. „Jediný skutečný chrám Boha je člověk a skrze něho svět.“¹⁵³ Každá z cest - tedy spiritualizace života nebo na druhé straně sekularizace náboženství - se bude se skutečným životem světa, za který Boží Syn umřel, beznadějně míjet.¹⁵⁴

Rozdíl je dán dimenzionálně. Svět propadlý hříchu je odhalován jako svět vzkříšení. To je způsob posvěcení světa křesťany, princip křesťanské spásy a cesta eschatologie. Schmemann se tím vyhnul teologickému dualismu, který přisuzoval kultickému jednání. Současný svět je transfigurován, přetvořen a transcendován do podoby zamýšlené Stvořitelem na počátku.

2.4.3. TRANSCENDENCE KULTICKÉHO A NÁBOŽENSKÉHO V KŘESŤANSTVÍ

Církev není náboženský kult, ale liturgie, která zahrnuje veškeré stvoření.¹⁵⁵ Takzvaný „náboženský“ život se dokonce stává neslučitelnou konkurencí života „světského“. Spirituální „market“ a posedlost mysticismem se stal na Západě znamením Schmemannovy doby. Knihy o spiritualitě lákají na mysticismus stejným způsobem jako dálniční poutače do občerstvení. Koneckonců to není obraz nepodobný naší současné

¹⁵¹ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s. 14.

¹⁵² „It is the same world, created through the love of God, which in the Holy Spirit we see and receive as God created it: heaven and earth, full of the glory of God.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.219.

¹⁵³ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.92n.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 13.

¹⁵⁵ Srov. SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.242.

situaci. Náboženství totiž nastupuje všude tam, kde je jednota mezi Bohem a zemí zrušena a náboženství má tuto jednotu prostředkovat. Kde taková jednota již je, nebude nutno o náboženství hovořit.

Člověk přestal celek světa vnímat jako Boží dar, přestal v něm vidět Boží stopy. Rozdělení světa na sakrální a profánní část je iluzivní. Způsob, kterým lze iluzi překonat, je liturgický život, kde nejde o překročení dvou různých oblastí ale o vstup do nového vnímání. Transcendence je překročení přirozeného v nadpřirozené v našem srdci. Církev je napětím, je eschatologickou veličinou, přítomnou v tomto světě jen do té míry, do které ještě nebyl lidský subjekt transcendován.

Křesťanství je v jistém smyslu konec náboženství. Doklad bychom mohli nalézt v Ježíšově rozhovoru se samařskou ženou, kde Ježíš mluví o příchodu času, kdy lidé nebudou Boha uctívat na konkrétních místech ale v Duchu a v pravdě (J 4,19-24). Ježíšovo poselství pro Schmemanna není v bibli nikde prezentováno jako kult nebo náboženství. Ježíš ustanovil nový život nikoli nové náboženství.¹⁵⁶

První křesťanské komunity mohly být celkem logicky obviňovány vnějšími pozorovateli z ateismu, vymykaly se z obvyklé představy přístupu k transcendentnu. Bylo to hnutí bez potřeby chrámů a svatých míst, protože jediným chrámem byl On přítomný v jejich shromáždění. Svoboda od všech starých náboženství a od chrámů postavených z kamene byla skandální. Schmemann má za to, že pro křesťany každé místo bylo svaté, pokud je „otevřeno nebe“. Církev je zkušeností nebe na zemi. Svátostná zkušenost křesťanství znamená dynamickou proměnu stávajícího jsoucná v jeho skutečnou podstatu.¹⁵⁷

Liturgická teologie tedy dochází k překvapivě podobnému závěru jako dialektická teologie. Zatímco pro Bartha je náboženství nesmyslné tváří v tvář poslušnosti zvěsti Ježíše Krista, pro Schmemanna se náboženství stává iluzí na základě prožitku Krista v eucharistii. Pro dialektickou teologii je opakem náboženství víra a médiem je Slovo zjevené v Písmu, v liturgické teologii vede mystická liturgická zkušenost ke zrušení duality světa i všeho náboženského.

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 20.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s.242.

Svět sám je otevřen transcenci všeho života, sám je objektem této proměny. Stává se nový stvořením, nachází svůj účel, dochází k naplnění. Propast mezi jeho sakramentalitou a profanitou je odhalena jako iluze. Vztah stvoření a Stvořitele je u Schmemanna nahlížen jako svátostné spojení. Posvěcování, které se v církvi děje, však nelze považovat za vytváření svatých objektů. Jde o poukázání na skutečnost, že všechny věci jsou v původním a definitivním smyslu svaté podle Božího záměru, protože „celý svět byl stvořen jako ‘oltář Boha’, jako chrám, jako symbol království.“¹⁵⁸

2.4.4. VNITŘNÍ HODNOTA SVĚTA

Pojem světa jako eucharistie na druhé straně není obranou před antropocentrismem zmíněném v úvodním hodnocení Kompendia sociální nauky. Schmemannův pojem světa jako symbolu nijak nerozvádí možnosti uvažovat přírodu z hlediska subjekt-objektové problematiky. Úloha světa mimo člověka by mohla být pasivním objektem spásného dění a aktivní úloha při transformaci by tak byla přiznána jen člověku. Stvoření vyjma člověka by byla upřena aktivní spolupráce na spáse.

Možnost považovat schopnost přírody zjevit nádheru Božího království za liturgii svého druhu se nabízí, ale není nijak pojednána. Zda činnost tvorů a živlů tohoto světa, kteří chválí a oslavují Boha v žalmu 148, je možno považovat za kosmickou liturgii a podílení se na transformaci světa, Schmemann nerozvádí. Předpokládat tedy u mimo-lidského stvoření kromě pasivní role také roli aktivní při posvěcení kosmu již není součástí Schmemannových myšlenek. Sám Schmemann zůstává u tvrzení, že svět je posvěcen skrze kněžskou službu člověka, která se plně realizovala v Kristu. Svět je v plném smyslu zahrnutý do univerzálního plánu spásy. Svět má stejně jako člověk svoji nezastupitelnou úlohu a je mu přiznána jednoznačně pozitivní hodnota Božího výtvaru, a to navzdory jeho porušenosti a tranzitivitě. Tato hodnota je nalezena a plně vyjádřena křesťanskou liturgií jako svátost a dovedena ve zkušenost. Svět je místem zjevení Boha, epifanie Boha. Svět jako první symbol prostředkuje člověku poznání o Stvořiteli. Symbol znamená pro Schmemanna participaci na symbolizovaném. Jak tedy svět participuje na skutečnosti,

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, s.61.

kteřou symbolizuje? Sakramentalita světa je vrozená všemu stvořenému, což člověk „v tomto padlém stavu“ není schopen vnímat a rozpoznat.¹⁵⁹

Slavením svatě eucharistie je tento pohled obnoven a svět před námi vystupuje jako království Boží. Děkuvzdání odhaluje v člověku jeho původní důstojnost, jeho Božskou podstatu a Božské povolání. Člověk je takřka obnoven Božskými energiemi (s odkazem na Řehoře Palamu), které obnovují celý svět, aby jej transfigurovaly do nové země a nového nebe.¹⁶⁰

2.4.5. INSPIRACE PRO KŘEŠŤANSKOU PRAXI A KONTEMPLACI

Člověk má ve stvoření nezastupitelnou úlohu přemostit eschatologické napětí svým životem, který má být celý svátostný.¹⁶¹ Křesťan má žít liturgicky a eucharisticky. Je tím, kdo ve všem vidí Stvořitele a vše nabízí Bohu k proměnění. Dnešní podoba světa je tranzitivní a jeho skutečná nádhera je odkryta v liturgii. Nicméně jde o jeden a tentýž svět.

Jak konkrétně se má člověk chovat ke stvoření, zejména v době ekologické krize, Schmemann ve svých knihách tematicky nerozvádí. Schmemann vlastně vůbec neřeší konkrétní podobu lidského chování ke společnosti a k okolí. Vychází z předpokladu, že život z eucharistie se sám „rozlije“ do života věřící církve a nalezne cestu do lidských vztahů a konkrétních posláních. Misie je život z hloubky eucharistie. Z jeho deníkových záznamů je zřejmé snad jen to, jak moc jej pozorování přírody fascinovalo a přivádělo k hraničním kontemplaním. Kontemplaním stvoření je tím nejlepším předpokladem pro praxi stvoření. Těžko to považovat za zamýšlený cíl Schmemannovy teologie, ale vize kosmu nerozděleného na spirituální a tělesnou rovinu, kde se všechny věci stávají znamením Boha a eucharistický život vede lidskou mysl k transformaci a patří na všechny věci jako na znamení Království, staví křesťanství v rámci environmentální diskuze do zcela jiné pozice než je lhostejnost či hostilita k mimolidské přírodě.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, s.222.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, s.185.

¹⁶¹ „This sacramental character of human living helps one to bridge the gap between sacred and profane keeping the eschatological tension of being concerned of the world and yet detached from the world.“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s.227.

3. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: KRISTOGENEZE KOSMU

Dílo jednoho z nejvýznamějších katolických myslitelů dvacátého století, Pierra Teilharda de Chardin, je ještě více než šedesát let po jeho smrti předmětem studia a inspirací jiným autorům. Teilhardova teorie fascinuje většinu jeho obdivovatelů smyslem pro jednotu a celek. Milan Machovec spatřoval příčinu obrovského ohlasu de Chardinova díla právě v tom, že nabídl modernímu západnímu člověku podléhajícího analytickému a atomizovanému přístupu ke skutečnosti opět ucelenou syntetizující pankosmickou dimenzi.¹⁶² Podobně soudí Karel Vrána, že vývojová perspektiva dovolila de Chardinovi podat soustavný a homogenní výklad organicky spojující nebe a zemi, horizontalitu s vertikálitou, člověka s Bohem, vědu s náboženstvím, Aristotela s Biblí, imanenci s transcendencí.¹⁶³ Jeho přístup chápe tedy katolicitu mnohem šířeji než v obvyklém teologickém úzu - zahrnuje přírodní vědy i teologii, nebe i zemi, hmotu i ducha.

Důvodů, proč se dnes stále ještě zamýšlet nad de Chardinovými texty a proč se jimi zabývat v kontextu hledání křesťanského postoje ke stvoření, je hned několik: Teilhardova „zbožná“ podoba úžasu tváří v tvář stvoření nabývající v některých textech až adoraci materie a přírodních procesů, v nichž se realizuje Bůh. Dynamické a kreativní bytování Ducha ve stvoření včetně jeho zdánlivě neduchovních aspektů. Nová perspektiva při zpracování fundamentů víry, ať jde o obraz Boha, člověka, etiky, spasení, viny, lásky, svátostí, mezináboženského dialogu. To vše činí z Teilharda de Chardin fascinujícího autora, který podle mého soudu ztratil dodnes pouze málo ze své nadčasovosti.

De Chardin stojí se svým průkopnickým dílem osaměle. Nesporně je ovlivněn soudobou filozofií - H. Bergsonem (tvořivá evoluce a vitalismus), později M. Blondelem (filozofie jako apologie křesťanství) a É. Le Royem (katolický modernismus). Nezdá se však, že by přímo navazoval na některé významné teology. Snaha některých encyklopedických publikací, které se jej snaží v dějinách teologického myšlení zařadit mezi

¹⁶² „Lépe řečeno, že vrací západnímu člověku onen *kosmický smysl*, pocit začlenění lidského individua v přírodních procesech, jehož ztráta byla kdysi daní, obětí za úspěchy v poznání a řízení jednotlivých věcí.“ MACHOVEC, Milan: *Doslov*. In: CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s. 170.

představitele francouzské katolické teologie obnovy vedle teologů jako D. Chenu, H. de Lubac nebo Y. Congar, je sice logická, ale působí uměle. Teilhard de Chardin zůstává ve své době teologickým solitérem.¹⁶⁴

Mezi teology panuje pochybnost, v jaké míře de Chardinovy duchovní spisy považovat vůbec za plnohodnotnou teologii, zda nejsou spíše přírodní filozofií, přesahem přírodních věd do filozofie a teologie, případně vlastním mysticko-náboženským systémem. De Lubac uvádí de Chardina jako excelentního vědce, ale mizerného teologa: „Otec Teilhard byl vědec prvního řádu ... nebyl ani teolog, ani filosof ve vlastním smyslu, ale mystik.“¹⁶⁵ Podle mého soudu jej kvůli těmto pochybnostem nemůžeme z teologického týmu diskvalifikovat. Navzdory limitům a nedostatkům jeho díla, které nedosahuje teologické a filozofické preciznosti jiných autorů a které disponuje vlastní terminologií, je podle mne de Chardin relevantním teologickým autorem jednoduše proto, že jeho výpověď je reflexí člověka, který odpovídá na otázky kladené životní situací z pozice víry.

Ani výtky z jednoho či druhého tábora kritiků, že nerespektoval hranice mezi vědou a vírou, nemůžou být považovány za skutečnou kritiku. Vždyť v tom právě spočívá Teilhardův génius, že hranice mezi vědou a vírou vědomě překročil.

Za obzvlášť cenné považuji také vyznání a zbožnost - kontemplativní a adorační charakter textů vzývající Boha skrytého ve hmotě až po mystické statě jako je *Mše nad světem* a *Litanie k Bohu evoluce*. De Chardin přinesl do intelektuálně unaveného křesťanství poloviny dvacátého století významný duchovní impuls a apologetický význam jeho díla je dodnes sotva některým z křesťanských teologů překonán.

Vzhledem k tématu své práce vidím užitek mnohý. Celé de Chardinovo dílo se zabývá stvořením a jeho smyslem. Zabývá se místem člověka v řádu stvoření. Zkoumá vztah mezi kosmem a Bohem a snaží se nově interpretovat základní křesťanské výpovědi víry. Jsem přesvědčen, že podobně jako u Schmemanna může de Chardinova nauka přispět

¹⁶³ Srov. ŽELIVAN, Pavel. *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol našeho věku*, s.107.

¹⁶⁴ Srov. GIBELLINI, Rosino: *Teologické směry 20. století*, s.181.

¹⁶⁵ „Père Teilhard was a scientist of the first order and had reflected deeply on the new evidence provided by science; but he was in addition, and integrally with his science, not a theologian nor a philosopher, strictly speaking, but a mystic. He was indeed, much less infamiliar with the problems of theology than has been said.“ LUBAC, Henry de. *The Religion of Teilhard de Chardin*, s.84.

k teologickému pohledu, který inspiruje křesťanstvo v postojích vůči sobě a celku všehomíra právě v době environmentální krize. Podle Cuénota jeho velikost spočívá v tom, že „smířil člověka s kosmem“ v době „neurózy způsobené světem“.¹⁶⁶ Proč by tedy stejná vize nemohla přispět k překonání krize mezi člověkem a životním prostředím?

3.1 ŽIVOT A VĚDECKÁ KARIÉRA TEILHARDA DE CHARDIN

3.1.1. MLÁDÍ A FORMACE

Pierre Maria Teilhard de Chardin se narodil 1. května 1881 jako čtvrté dítě v početné rodině provinciální aristokracie v usedlosti Sarcenat v kraji Auvergne poblíž Clarmont-Ferrandu v centrální Francii, kde prožil i své dětství. Otec byl nižší šlechtic se zájmem o přírodu a místní historii, matka, ačkoli potomek Voltairův, zbožná římská katolička, ovlivnila malého Pierra tradiční zbožností, např. kultem Božského Srdce Páně, a de Chardin na ni vzpomíná jako na člověka, který mu vštípil základní postoj k životu. Rodina pozitivně ovlivnila jeho základní životní směřování - tradičně věřící matka niternou zbožností a intelektuálně založený otec podpořil vědecké nadání přirozeně zvědavého chlapce.¹⁶⁷

Jedenáctiletý vstoupil do jezuitské koleje v Mongré u Lyonu a 1899 byl přijat do jezuitského noviciátu v Aix-en-Provence. Po dvou letech byl jezuitský řád z důvodů sporů státu a církve vykázán z Francie a de Chardin strávil několik let na britském ostrově Jersey. V letech 1905-1908 vyučoval fyziku a chemii na řádovém učilišti v Káhiře, poté dokončil studia teologie a paleontologie v anglickém Hastings. S velkou pravděpodobností se právě v tomto období seznamuje s myšlenkou evoluce – s autory jako Darwin, Lamarck, Lyell či Huxley. Především objevuje vitalistickou filozofii Henriho Bergsona, která jej tak významně ovlivní později při formulování vlastních myšlenek o evoluci. Roku 1911 byl

¹⁶⁶ „Teilhard’s greatness lay in this, that in a world revaged by neurosis he provided an answer to our modern anguish and reconciled man with a cosmos and with himself by offering him a ‘ideal of humanity that, through a higher and consciously willed synthesis, would restore the instinctive equilibrium enjoyed in ages of primitive simplicity’.“ CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin. A Biographical study*, s.399.

vysvěcen na kněze.

Formace a celoživotní řeholní příslušnost ovlivnila život de Chardina jistě významným způsobem a umožnila mu studium. Poznal zde celoživotní duchovní učitele a přátele jako třeba Augusta Valensina. Na druhou stranu se můžeme spolu s Rideauem domnívat, že řád, do něhož vstoupil hned po střední škole, jej poněkud izoloval od okolního světa.¹⁶⁸ Také nelze pominout skutečnost, že celé toto období bylo poznamenáno atmosférou zápasu římskokatolické církve s modernistickými myšlenkami.

Po obnovení Tovaryšstva Ježíšova ve Francii de Chardin pokračuje ve studiích v Paříži. Věnuje se paleontologii a geologii pod vedením významných odborníků jako Henri Breuil a Marcelin Boule. Přítel Le Roy jej seznamuje s Vladimírem Vernadským, jehož koncept noosféry si Chardin vypůjčí pro označení reflexivního života v evoluci.

Studia byla přerušena čtyřletou vojenskou službou a právě zkušenost z frontové linie první světové války znamená v de Chardinově životě významný předěl. Poprvé se setkává s krutou realitou života v těžkých podmínkách zákopové války a zdá se, že ve svých 34 letech prožívá něco jako „křest skutečností“.¹⁶⁹ Působí jako zdravotník, účastní se velkých bitev u Verdunu a ve Flandrech, je dvakrát vyznamenán za hrdinství,¹⁷⁰ jednou dokonce Řádem čestné legie. Během válečných let krystalizovala základní myšlenková schémata, která po zbytek svého života rozvíjel. Bylo to paradoxně právě uprostřed válečného běsnění, kdy jej intenzivně zaměstnávala myšlenka duchovní evoluce lidstva a kosmu. Jeho prvotní texty o duchovní moci hmoty jsou datovány již válečnými roky.

3.1.2. NUCENÝ EXIL

Po válce de Chardin dokončil doktorská studia prací o třetihorních savcích, vyučoval na Katolickém institutu v Paříži a pracoval v přírodovědném muzeu. Vydává *Božské prostředí (Le Milieu Divin)*, první knihu, kde nastiňuje své duchovní názory. Ve stejné době se dostává do konfliktu s představenými svého řádu a s vatikánskými úřady kvůli

¹⁶⁷ RIDEAU, Émile, *Myšlení Teilharda de Chardina*, s.26.

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, s.29.

¹⁶⁹ Srov. HERONNIÈRE, Édith de la. *Teilhard de Chardin. Mystika přerodu*, s.36n.

¹⁷⁰ Srov. CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*. s.22.

esejům o prvotním hříchu. Otec Pierre Teilhard de Chardin upadá v atmosféře přetrvávající antimodernistické mentality římskokatolické církve v nemilost navzdory přimluvám svých vědeckých kolegů i přátel z jezuitského řádu. Generální představený jezuitského řádu W. Ledochowski je nucen jednat, a de Chardinovi je zakázáno přednášet i publikovat jiné než odborné paleontologické nebo geologické práce, respektive musí podepsat prohlášení, že nebude šířit své teologické názory.¹⁷¹

S krátkými přestávkami pak tráví prakticky celý život vědeckou prací v zahraničí. Roku 1923 je pozván ke geologickému výzkumu v Číně, kde spolupracuje s Émile Licentem. Během dvacátých a třicátých let se účastnil řady vědeckých expedic: Výpravy do střední Asie pořádané Americkým přírodovědeckým muzeem, později pak slavné výpravy financované firmou Citroën a nazvané *Croisière jaune*. Na jiných cestách navštívil Somálsko, severní a střední Indii a Barmu po boku věhlasného vědce Helmuta de Terra. Na Jávě se podílel na objevu pitekantropa a bádal i na mnoha dalších místech v Evropě i v Africe. Na Dálném východě strávil od roku 1923 po boku paleontologa Émile Licenta a dalších kolegů více než dvacet let.

Mezi jeho nejvýznamější vědecké počiny patří bezesporu podíl na objevení sinantropa, paleolitického člověka v severní Číně poblíž Pekingu, na jehož vykopávkách pracoval téměř deset let. Spolu s otcem Pierrem Leroyem založil v Pekingu geobiologický ústav. Vedle velkých úspěchů v paleontologii člověka bychom neměli zapomínat na paleontologický výzkum savců (paleocénní fauna ve Francii, Belgii a Anglii, rozsáhlé mapování fosilní fauny severní a střední Číny). Velmi významná byla jeho geologická práce. Během pobytu na Dálném východě se de Chardin podílel na rozsáhlých geologických výzkumech, která mapovala území, jejichž vývoj byl pro vědu dosud takřka neznámý. Ve svém oboru se stal uznávanou autoritou, publikoval v odborných periodících a příležitostně přednášel na konferencích. V roce 1937 dostal ve Philadelphii za paleontologickou práci Mendelovu medaili.

Publikační činnost se týká převážně odborné paleontologické práce, souběžně se věnuje duchovním statím, které porůznu krystalizují v jeho mysli, ale z většiny vychází až

¹⁷¹ Srov. SCHIWY, Günther. *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit. Band 2, s.61n.*

posmrtně. Svě stěžejní teologické dílo, pokud tak lze hovořit o knize *Le Phénomène humain*, dokončuje během pobytu v Číně v době druhé světové války.

Na základě dochované obsáhlé de Chardinovy korespondence víme mnoho o jeho vnitřním životě a jeho vztahu k přátelům a rodinným příslušníkům. Ačkoli jde o jednostrannou korespondenci, tedy pouze dopisy, které psal Teilhard de Chardin ostatním, projevuje se v nich otec de Chardin jako vřelá a empatická osobnost.

V době po druhé světové válce jsou jeho duchovní názory v akademických kruzích ve Francii již známy a hojně diskutovány. Při krátké návštěvě Paříže využívá možnosti své názory veřejně přednést. Roku 1950 byl zvolen členem Francouzské akademie věd. Představenými Tovaryšstva Ježíšova však de Chardinovi není dovoleno přijmout nabídku akademického působení a zbytek života tráví odbornou prací ve Wenner-Grenově nadaci pro antropologický výzkum v New Yorku, stranou intelektuálního života ve Francii, kde zpracovává zejména nedávné jihoafrické výzkumy. Zde také umírá na srdeční selhání na velikonoční neděli 10. dubna 1955 a je pohřben na řádovém hřbitově St. Andrews on the Hudson.

Nedlouho po smrti Teilharda de Chardin vychází tiskem jeho dílo a rychle se stává předmětem studia a diskuzí akademického světa. Zásahu na publikaci i popularizaci de Chardinova odkazu mají jeho přátelé a obdivovatelé. Za všechny jmenujme osobnosti jako Julian Huxley, August Valensin, Henri de Lubac, A. J. Toynbee, Jean Hyppolite, Paul Chauchard a především Claude Cuénot, jehož biografie o Teilhardovi byla svého času asi nejčtější pramenem. Ustavuje se Teilhardova společnost. Popularita de Chardina je prokazatelná z objemu prodaných knih a nesčetného množství o něm publikovaných statí.

V českojazyčném prostředí je zájem o de Chardina navzdory politické cenzuře rovněž znatelný. Opisy jeho textů jsou čteny především mezi členy křesťanského disentu. Velké zaujetí dílem de Chardina projevovat mezi jinými biskup skryté církve Felix M. Davídek¹⁷² a logicky tajní stoupenci řádu sv. Ignáce v tehdejší Československu. Nejvlivnějším spisem o Chardinovi je studie teologa Karla Vrány vydaná pod pseudonymem jako

¹⁷² Srov. FIALA, Petr; HANUŠ, Jiří. *Koinótés: Felix M. Davídek a skrytá církev*, s.75.

samizdat.¹⁷³ Tiskem vychází dva výbory statí jeho vlastní díla.¹⁷⁴ Je určitě na místě zmínit, že o de Chardinových názorech se hojně diskutovalo mezi teology Československé církve (husitské) a jeho jméno je letmo zmíněno v naukových dokumentech v kontextu „nového způsobu myšlení a chápání světa“.¹⁷⁵

Křesťanům přináší jeho vize nový impuls v dialogu vědy a náboženství a atraktivním se stává také pro marxisticky orientované ale nikoli prorežimní intelektuály. Teilhardianismus a jeho obhájci nešli soudobé ideologické kritice jako „teologizující revizionisté“, „protivědečtí spiritualisté“ mimo jiné i proto, že de Chardin údajně fideizuje a mystifikuje všeobecně dokázané zdroje evoluce...¹⁷⁶ Z teologických pozic vedl s de Chardinovou koncepcí kritickou polemiku M. Habáň.¹⁷⁷ Z podzemí se česká teilhardiána dostává až v devadesátých letech. V překladu Jana Sokola vychází rok po revoluci *Le phénomène humain* pod názvem *Vesmír a lidstvo* a následuje vydání několika dalších knih péčí jezuitského nakladatelství.

Zajímavé je sledovat osud de Chardinova odkazu ve vlastní církvi, který byl více než komplikovaný. Ve dvacátých letech se zákaz představených týkal pedagogické činnosti na Katolickém institutu kvůli statím o prvotním hříchu. V roce 1933 mu bylo zakázáno vědecky působit v Paříži. Od roku 1947 nesmí publikovat filozofické spisy. Roku 1948 je mu zakázáno přijmout místo na katedře College de France. De Chardin se opakovaně snažil vysvětlit své postoje a získat pro své spisy církevní svolení, bohužel bezvysledně. Po jeho smrti byly z církevních institucí staženy jeho spisy a v roce 1962 vydává Svaté officium monitum, které varuje před omyly Teilharda de Chardin, které „způsobují škody katolické doktríně.“¹⁷⁸ Za pontifikátu Jana XXIII. dochází ke snaze poněkud otupit jednoznačné

¹⁷³ Viz. ŽELIVAN, Pavel. *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol našeho věku.*, Řím: Křesťanská akademie. 1968. Bez ISBN.

¹⁷⁴ Zásahu na rozšíření základních Teilhardových myšlenek mají zejm. jeho překladatelé Jan Sokol, Jiří Němec a Václav Frei.

¹⁷⁵ Srov. *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*, s.106.

¹⁷⁶ Srov. BILAS, Ján. *Katolícky modernizmus P. Teilharda de Chardina*, s.150.

¹⁷⁷ Srov. ALTRICHTER, Michal. *K české „teilhardiáně“*. In: RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s.5n.

¹⁷⁸ „Prescinding from a judgement about those points that concern the positive sciences, it is sufficiently clear that the above-mentioned works abound in such ambiguities and indeed even serious errors, as to offend Catholic doctrine.” Warning regarding the writings of father Teilhard de Chardin. [on-line, cit. 20.10. 2015]. Dostupné z: [<https://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFTEILH.HTM>].

odmítnutí de Chardinova díla díky nemalému úsilí mnohých příznivců, např. Henriho de Lubaca. Jako reakci na dopis kardinála Casaroliho vydává však v roce 1981 Kongregace pro nauku víry prohlášení potvrzující monitum z roku 1962.¹⁷⁹

Přesto se zdá, že obdiv k de Chardinovi neustává ani u křesťanských intelektuálů, ani mimo hranice křesťanství. Jeho myšlenky našly nesčetné množství následovníků. Jistou naději na revizi postojů oficiálních církevních úřadů k jeho názorům dávají kromě neslábnoucího zájmu také některá gesta, jako je homilie Benedikta XVI. z června 2009 v Aostě, kde ocenil de Chardinovu vizi kosmické liturgie¹⁸⁰, nebo očividná recepce de Chardinových myšlenek v encyklice *Laudato si'* současného papeže Františka.

3.2. NÁSTIN MYŠLENEK TEILHARDA DE CHARDIN

Třináctisvazkový opus duchovních spisů Teilharda de Chardin představuje materiál, který nabízí vícere pohledy na jeho nauku. Vzhledem k omezenému rozsahu práce se bude nutno omezit se na stručný ale doufejme dostatečný vhled do uvažování našeho autora a objasnit alespoň nejzákladnější pojmy. Téma stvoření je vlastně jádrem jeho nauky, která nabývá charakteru jakési moderní kosmologie provázané s teologií, antropologií a přírodními vědami. Navzdory různorodosti textů se zdají základní obrysy de Chardinovi nauky dostatečně koherentní. Texty, kde hovoří jako vědec o zkoumaném fenoménu, jsou doplněny texty, kde explikuje teologické konsekvence svých předchozích názorů, a doplňují je meditativní stati, které odhalují hlubší dimenze jeho názorů často poetickým jazykem, ale zato v nebyvalé ryzosti. Také tímto osobním duchovním zaujetím je de Chardin přitažlivý a obohacuje teologicko-environmentální vztah o další cennou hodnotu.

¹⁷⁹ „Far from being a revision of the previous stands of the Holy See, Cardinal Casaroli's letter expresses reservation in various passages—and these reservations have been passed over in silence by certain newspapers—reservations which refer precisely to the judgement given in the Monitum of June 1962, even though this document is not explicitly mentioned.” Tamtéž.

¹⁸⁰ „The role of the priesthood is to consecrate the world so that it may become a living host, a liturgy: so that the liturgy may not be something alongside the reality of the world, but that the world itself shall become a living host, a liturgy. This is also the great vision of Teilhard de Chardin: in the end we shall achieve a true cosmic liturgy, where the cosmos becomes a living host.” BENEDICT XVI. Celebration of vespers with the faithful of Aosta (Italy). Homily of the Holiness Benedict XVI. Cathedral of Aosta, 24. July 2009. [on-line, cit. 23.1. 2016]. Dostupné z: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/Documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta.html].

3.2.1. ZÁKLADNÍ INTUICE: INTEGRÁLNÍ VĚDA

Teilhard de Chardin se pokouší svým dílem vytvořit obecnou teorii či „nadvědu“ spojující vědecké poznatky o přírodě s filozoficko-teologickým poznáním. Chce „koherentním způsobem postihnout ducha i hmotu“ v „jedné racionální perspektivě“. Vybudovat „most mezi fyzickým a mravním břehem naší existence“. Hledá „intergrální vědu o přírodě“, chce „porozumět dynamickým vztahům mezi vnitřkem a vnějškem věci v kterémkoli bodě vesmíru“.¹⁸¹

Jednotný výklad fenoménu světa spojující vědu, filozofii a náboženství je hypotetický a de Chardin si toho byl sám dobře vědom. Snažil se respektovat odstup mezi myšlenkovými koncepcemi vědy, filozofie a náboženství, které se sice sbíhají v jednotný obraz skutečnosti, nicméně každá na různé platformě, takže nemohou splývat. Není moc důležité, jak pokus o tuto velkou syntézu myšlení pojmenovat, zda zůstat u označení *integrální věda* nebo nacházet označení jako *univerzální fenomenologie*¹⁸², *hyper-fyzika*¹⁸³, *kosmická fenomenologie*¹⁸⁴ apod. Důležitý je charakter jeho integrálního myšlení, který lze nejlépe přiblížit jako reflexi pozorované pravdy, která odmítá přijmout dualistické schéma.¹⁸⁵ De Chardin se v první polovině dvacátého století pokusil o něco, nač jeho současníci nejspíš již dávno zanevěřeli, pokusil se o vševysvětlující „teorii všeho“.

Kritice nemohl ujít samotný jazyk, který při vymezení „nové“ cesty de Chardin hledal a tvořil. Klasicky vzdělaným teologům i striktně uvažujícím vědcům jsou podezřelé termíny jako *živá hmota*, *noosféra*, *strom života*, *linie života*, *divinizace*, *kosmický Kristus* a mnoho dalších. Termíny jsou částečně přírodovědecké a částečně teologické. Podobné je to s jeho básnickými texty plnými metaforického vyjadřování, které nemohlo být „stravitelné“ pro jasné termíny operující přírodní vědu ale ani pro teologii, která neméně striktně požaduje jasné definované názory a termíny.

¹⁸¹ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.53.

¹⁸² Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s. 58n.

¹⁸³ Srov. tamtéž, s.27.

¹⁸⁴ Karel Vrána označuje Chardinův myslitelský počín nové syntetické vědy jako „kosmickou fenomenologii“ nebo „nadfyziku“. Srov. ŽELIVAN, Pavel. *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol našeho věku*, s 16.

¹⁸⁵ Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s.69.

V publikacích o myšlení Teilharda de Chardin se většinou čtenář dozví, že základní motivací jeho díla bylo překlenout propast mezi poznatky moderní vědy a pravdou evangelia. To je nesporná pravda, nicméně impetus de Chardinových snah je nutno hledat mnohem hlouběji. De Chardin odpovídá na existenciální krizi. Člověk jeho doby dospěl do bodu, kde vesmír, který se odhalil díky vědeckému poznání, ztratil svoji „bezpečnost“. Nezměrná velikost, složitost a dynamika kosmu vyvolaly nevýslovnou úzkost. Zhroutila se představa o nebeské klenbě a země přestala být domovem lidstva.¹⁸⁶ Stejně jako řada současníků, také on vnímal tuto úzkost lidské existence. Nejde ale říci, že ji považoval za tragickou - mnohem spíše v ní viděl výzvu. Příčinou byla dezorientace a závrať při setkání s novými dimenzemi vesmíru, které se modernímu člověku otevřely. Jakoby člověk jeho doby stál před dilematem „sebevraždy nebo adorace“¹⁸⁷, což se dá interpretovat tváří v tvář jeho novým úkolům jako dilema mezi ustrnutím a zmařením lidské potenciality nebo nalezením nové cesty duchovního růstu. Člověk stojí před existenciálním rozhodnutím mezi absolutním optimismem a absolutním pesimismem.¹⁸⁸

De Chardinova syntéza má být nastíněním nové cesty, která se ukazuje na současné etapě lidského vývoje jako adekvátnější a především jako jediná možná. Jedním z důležitých aspektů je zde právě překonání zdánlivého sporu mezi vědou a vírou. Tento „spor by se měl řešit docela jinou formou rovnováhy: ne vytlačení, ani dualitou, nýbrž syntézou“ s poukázáním na to, že se „jedna bez druhé se nemohou normálně vyvíjet“.¹⁸⁹ Na praktické úrovni je však také potřeba překonat úzkoprsé pojetí vědy a přeprocovat základní koncepce křesťanství, respektive interpretovat křesťanství v našich podmínkách.

3.2.2. BOD ALFA: PODSTATA HMOTY

Jádro de Chardinova přístupu lze shrnout do základní myšlenky, že celý vesmír se

¹⁸⁶ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.168.

¹⁸⁷ Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s.57n.

¹⁸⁸ „Optimismus nebo pesimismus, obojí absolutní a mezi nimi žádné střední řešení, neboť povahou pokroku je všechno nebo nic.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.194.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s.235.

vyvíjí a jeho hybná síla, počátek i dovršení spočívá v Bohu osobního charakteru.¹⁹⁰ Myšlenka evoluce veškerého univerza (tedy celku stvoření) je nemyslitelná bez základní látky, která tu je k dispozici v počátečním stavu.

Elementární látka vesmíru je na počátku evolutivního procesu určena řadou pojmů jako *mnohost*, *homogenita* a také *energie*. Surový stav všeho je rozložitelný na substrát prvků na „prach“ postrádající definici a ostrost. Stav úplné rozdrobenosti hmoty je totožný s „nihilum“, se stavem světa před stvořením a v podstatě není uchopitelný a uniká naší pozornosti. V teologickém smyslu je pro de Chardina pomyslným peklem. Jakoby hmota na této úrovni byla jen možností. Jednota počátku, prahmota, praenergie by se dala nejlépe ztotožnit s povahou vesmírného záření, jak ji zkoumá dnešní fyzika elementárních částic.

Přesto existuje most mezi fyzikou a biologií, pokud jednou takové záření vykáže život. Život totiž z fyzikálního hlediska vypadá jako „anomálie hmoty“, jako její velmi nepravděpodobný stav. Život ale není anomálií kosmické látky, je její vlastností.¹⁹¹ De Chardin k tomuto základnímu poznání dochází na základě vazby mezi zkomplexňováním hmoty a objevování fenoménu života.¹⁹² Předpokládá, že materie není pouhou mrtvou bezduchou entitou, ale obsahuje vedle struktury měřitelné fyzikálními metodami ještě něco, co lze popsat jako *vědomí*, *psychika* nebo *duch*. Tato duchovní složka je zatím skrytá. Její formy vědomí můžeme jen předpokládat jako implicitně přítomné zárodky ducha připravené se později rozvinout. Viditelný začne být „život“ až ve stádiu organizovanosti do složitějších struktur a naplno se projeví až u vyspělých živých organismů. „V samém svém základu je živý svět tvořen vědomím, oděným v maso a kosti.“¹⁹³

Základní vlastnost hmoty je tendence se organizovat a tvořit stále složitější struktury, což je vlastnost, kterou nazve *komplexita*. Platí zákonitost, že čím složitěji je organizovaná vnější struktura hmoty, tím více patrná bude vnitřní struktura ve formě vědomí nebo psychiky. De Chardin pozoruje, že energie kosmické látky působí, že prvky vesmíru jednak

¹⁹⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s.19.

¹⁹¹ „... život není epifenomémem, ale podstatou samotného fenoménu.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.14.

¹⁹² „Budu v této své práci stále opakovat, že z hlediska zkušenostní vědy je život *hmotným projevem komplexnosti*.“ Tamtéž, s.14.

¹⁹³ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.128n.

navzájem udržují svůj stav, ale nadto zároveň kooperují a vytvářejí stále složitější struktury.

Dynamiku spojující prvky navzájem nazve *energií tangenciální* a druhou dynamiku pudící hmotu růst ve stále komplikovanější tvar nazve *energií radiální*. Chce se vyhnout dualismu, a proto vyslovuje představu jedné energie projevující se ve dvou odlišných formách. Tangenciální energie organizuje hmotu ve fyzikálním smyslu, radiální energie je vnitřní impetus hmoty vyvíjet se a vytvářet organizované struktury. Koncept kosmické energie projevující se tímto dvojím způsobem tak vzdáleně připomíná dialektickou aristotelskou představu látky a formy.

De Chardin je přesvědčen, že „věci mají svůj vnitřek“.¹⁹⁴ Hmota se mu tak jeví od počátku jako živá ve svém základu či středu: „Uznali jsme, že v ní existuje vnitřní vědomá stránka, která nutně všude provází stránku vnější, ‚hmotnou‘, na níž se běžně omezuje věda ve svém zkoumání.“¹⁹⁵ Hmota je tedy bio-psycho-fyzická veličina. Teilhard se nezdráhá hovořit o „duchohmotě“.¹⁹⁶

Život jako fenomén vykazuje sílu, expanzi, tok kreativity, který za optimálních podmínek vytváří stále složitější stavbu. Duch směřuje kupředu a nikdy nazpět. Proces růstu je nevratný, pohyb ducha je ireverzibilní.¹⁹⁷ Toto poznání je odvozeno z pozorování přírodních procesů: „Ve všech případech si můžeme být jisti, že rozvinutějšímu vědomí bude vždy odpovídat bohatší a lépe uzpůsobená stavba. ... tato složitost roste geometrickou řadou od protozoí k vyšším živočichům.“¹⁹⁸ Formuluje zákonitost, která zní: „Duchovní dokonalost (nebo vědomá „středovost“) a hmotná syntéza (nebo komplexnost) jsou jen dvě stránky téhož fenoménu.“¹⁹⁹

V tomto pohledu nestojí materialistické a idealistické vidění světa nikterak proti sobě, obojí je jednou stranou stejné mince. Konflikt mezi duchem a hmotou je vlastně ukázán jako nesmyslný a později také jako nekřesťanský. Duch je komplementárním nikoli

¹⁹⁴ Srov. tamtéž, s.46; 239.

¹⁹⁵ Tamtéž, s.50.

¹⁹⁶ „There is neither spirit nor matter in the world; the ‘stuff of the universe’ is *spirit-matter*.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Human Energy*, s.57n.

¹⁹⁷ „... the growth of the spirit must be taken as irreversible.“ Tamtéž, s 40.

¹⁹⁸ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.51.

¹⁹⁹ Tamtéž, s.51n.

antagonistickým pojmem vůči hmotě, ani rozum a duše nestojí proti tělu a instinktu. Platonizující pohled, podle něhož křesťanství postavilo přirozené proti nadpřirozenému, navrácí de Chardin svojí koncepcí duchovní hmoty k holistickému pohledu. Myšlenka, že duch se vynořuje z hmoty jako její kvalita a hmota se stává nositelkou ducha, se jeví jako popis světa, jehož skutečnost je nedělitelná a jehož aspekty se nedají od sebe izolovat.

3.2.3. EVOLUCE JAKO KOSMOGENEZE

Bylo řečeno, že hmota již na nejelementárnější úrovni vykazuje vlastnost komplexity a je možno jí uvažovat jako duchovní energii. Popsali jsme dvojí podobu této energie a také de Chardinův názor, že skutečnost má svůj „vnitřek“. De Chardinova nauka o kosmogenezě vychází z poznání (či spíše ze základní intuice), že celý kosmos podléhá vývoji nikoli jen biologicky a fyzikálně na základě poznatků přírodních věd, ale také duchovně. Předpokládá se, že psychické nebo duchovní (oba pojmy na této úrovni není třeba rozeznávat) se vynořuje z tělesného stále více, aby později nabývalo stále větší důležitosti. Vesmír, který vnímáme jako hmotný, pomalu (v řádu miliard let) vyjevuje svůj nemateriální aspekt. Za organizováním struktur a směřováním ke stále větší psychice předpokládá de Chardin „vnitřní princip“ nebo „základní elán“²⁰⁰. Hmotně-tělesné, které pozorujeme nejprve jako hmotu zdánlivě prostou ducha, vyjevuje, doslova „rodí“ svoji netělesnou potenci. Projevem vesmíru je pak život, psychika, vědomí, duch. Nutno mít stále na paměti společný zdroj obojího - duchovní i hmotná stránka jsou jen aspekty jednoho celku.

Osa myšleného vývoje neboli osa kosmogenezě probíhá podle jasného schématu a protíná jednotlivé úrovně od anorganických struktur po organické a dále po nebuněčné, jednobuněčné a mnohobuněčné organismy. Obrovské časové úseky tvoří vývoj rostlinné říše, než se přejde ke zrodu prvních živočichů. Pak se objevují vedle jiných kmenů strunatci a jako podskupina savci až k řádu primátů. Co pozorujeme na hmotné úrovni, je stále větší složitost struktur až po objevení druhu homo. Podle de Chardina se tedy vývoj kosmu odvíjí jako geogeneze, která umožňuje biogenezi, a ta zase umožňuje psychogenezi.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s.127.

Jednotlivé etapy evoluce se tedy dají oddělit myšlenými mezníky, tzv. „prahy“ evoluce a popisovat vlastní terminologií. Počáteční fázi jsme naznačili jako existenci amorfnní a nerozlišené hmoty, která se organizuje na subatomární, atomární a molekulární úrovni a v obrovských masách formuje vesmír. Tato fáze kosmogeneze popsaná jako geogeneze přechází z anorganických v organické struktury a začíná vytvářet krystalizací a polymerizací to, co již obvykle nazýváme životem nebo organickou hmotou. Přechod kosmogeneze v biogenezi nelze zcela jasně vymezit. Hranice mezi živým a neživým na úrovni předbuněčného života jsou velmi neostré.²⁰¹ V jisté fázi však již lze mluvit o předživém, které se vyděluje z hydrosféry, atmosféry, litosféry, barysféry jako před-biosféra.²⁰²

Práh života s sebou přináší znásobení komplexity hmoty. Cesta vývoje pokračuje od organických makromolekul po buněčný organismus. Buněčný život se organizuje v nesmírnou masu, která poskytuje stavební materiál pro další stádia kosmické látky, nyní plně projevené jako život. Složitost buněčného života připravuje cestu psychickému vědomí, které je zatím přítomno jen implicitně. Na této úrovni pozorujeme už také symbiózu struktur, tedy společný život a spolupráci.²⁰³ Dalším jevem této „živé buněčné blány“ Země je diferenciacie a základ pro tvoření jednotlivých fyl. Život je plně přítomen a projevuje se rozmnožováním, přizpůsobováním, seskupováním ve větší celky a dalšími vlastnostmi charakteristickými pro živé organismy. Dochází k obrovské expanzi života na mnohobuněčné úrovni a k prvnímu větvení rostoucího stromu života.

Na základě pozorování je vědec schopen vidět dnes nejen současnou rozmanitost fauny a flóry, ale je schopen zahlédnout její vývoj daleko do minulosti. Rekonstruuje činnost radiální energie, která dala vesmírné hmotě vytvořit nepřeborné množství struktur. Tento vývoj je představitelný jako stromová struktura, kde z každé nové formy vyrůstá několik dalších organizovanějších forem živé hmoty. Expanze růstu je ale doplněna na druhé straně ubýváním předchozích forem, které odumírají nebo jsou transformovány v nové druhy. Paleontolog může jen odhadovat, kolik našich biologických předstupňů odešlo

²⁰¹ „Na úrovni jednobuněčných organismů už nelze (jak dávno víme) vést určitou hranici mezi živočichem a rostlinou. A na úrovni velkých molekulárních shluků je stále obtížnější udržovat určitou hráz mezi ‚živou‘ protoplazmou a ‚mrtvými‘ proteiny.“ Tamtéž, s.67.

²⁰² Tamtéž, s.62.

²⁰³ Tamtéž, s.81.

do zapomnění a o jejichž existenci se nikdy nedozvíme. „V současné přírodě přežívá už jen nepatrný počet organismů, které vyrašily na kmeni života.“²⁰⁴

V evolutivním procesu je podle de Chardinova zdání vypořadatelná linie, kudy se ubírala stoupající radiální energie. Nazývá ji *osou vývoje*, *osou kosmogeneze*, případně také v jejím vyšším stádiu *osou ortogeneze*. Zatímco ve většině dosažených podob organizované hmoty proces vývoje komplexity vnější struktury a vnitřního vědomí ustrnul, jinde pokračoval a ústil do další fáze. Strom vývoje roste tak, že některé druhy se stanou vedlejšími větvemi nebo zcela vymřou a jen určité druhy zůstanou v hlavní linii vývoje. Není to tak, že by tento vývoj byl předem naplánován. Pozorovateli se zdá, že vývoj se ubírá vždy takovou cestou, která se ukáže jako možná. Osa kosmogeneze tedy kopíruje možnost, která je hmotě (životu, vědomí) k dispozici.

Další etapa, další směr osy evoluce směřuje od biogeneze k ortogenezi. Ortogenezi rozumí de Chardin onen proud kosmogeneze, kterým kosmická látka přechází z korpuskulárních struktur ke strukturám psychickým.²⁰⁵ Tato linie jako pomyslná „Ariadnina nit“ vede skrze strunatce k savcům a placentálům až po primáty. Dalšími prahy jsou předpoklady ke vzniku vyvinutějších psychických forem. Od primitivní nervové soustavy na konci třetihor až po vytvoření cefalu. Spolu s diferenciací hmoty sílí vědomí a psychická stránka kosmu. Další etapa evoluce bude probíhat zcela pod nadvládou psychických potencií ke stále většímu zduchovnění. Vesmír, který se doposud projevoval skrze hmotné struktury, se touží projevit skrze duchovní struktury. Během miliónů let doslova „stoupá psychická teplota v buněčném těle“.²⁰⁶

Nastává etapa hominizace a s příchodem člověka nastává zlom týkající se vyvinuté psychiky schopné reflektujícího rozumového vědomí. Díky němu se vývoj trvající miliardy let konečně počíná ubírat směrem překračujícím tělesné struktury. Utváří se reflexivní vědomí, které přírodovědec de Chardin rozliší od ostatní biosféry a nazve *noosférou*.

Druh homo stojí v ose evoluce jako její nejmladší „výhonek“. Zdá se, že život již nadále netvoří jiné živé tvory, ale vyvíjí se výhradně skrze člověka. Další vývoj obnáší

²⁰⁴ Tamtéž, s.102.

²⁰⁵ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.70.

²⁰⁶ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.143.

zdokonalování lidské tělesné formy, které umožňují posílení psychických sil. Následuje používání nástrojů, objev ohně, vývoj řeči, později vynález písma, fenomén vědy a tvoření, umění, touha po poznání atd. Člověk stojící na špici vývoje touží překročit sám sebe k dalším fázím vývoje. V člověku kulminuje vesmír. „Nic nemůže být srovnáváno s příchodem reflexivního vědomí, vyjma vědomí samotného.“²⁰⁷

3.2.4. NOOSFÉRA A FENOMÉN ČLOVĚKA

Překročením prahu reflexe začíná nová etapa vesmíru. Ke zrození reflektivního vědomí - noosféry vedla však delší a poněkud komplikovaná cesta, která se kryje do velké míry s převážnou částí de Chardinových paleontologických výzkumů. Život musel připravit celý svazek faktorů než dospěl k člověku. Otázka, kde leží v lidské ontogenezi hranice mezi ještě-zvířetem a už-člověkem, je těžko vymezitelná. Teilhard de Chardin k tomu dodává pouze: „Co záleží na tom, kde – nebo dokonce zda – tu najdeme dělicí čáru.“²⁰⁸ Objevení rozumu je práh, který se v určitém okamžiku odehrál, nedá se již opakovat a experimentálně ověřit. Každopádně je zcela jinou dimenzí biologického života než dosud.²⁰⁹ Zřetelnost prahu můžeme spatřovat v nálezech prvních pohřbů a v neolitickém umění.²¹⁰

Postavení člověka je zvláštní, je součástí celku světa a zároveň jej překračuje. Vše pokračuje jako u jiné zoologické skupiny – rozmnožování, růst, zápas o život, zvědavost, radost, sdružování s ostatními. Ale každá z takových vlastností nabývá díky reflexivnímu myšlení nové dimenze. Instinkt se stává myšlením, sdružování společností, zvědavost střídá bádání, pud je citem a láskou atd. Reflexe zachovává všechny charakteristiky druhu, ale dává jim kvalitativně novou tvářnost. Evoluce takového stavu nedosáhla novou

²⁰⁷ „Nothing can be compared with the coming of reflexive consciousness except the appearance of consciousness itself.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Vision of the Past*, s.63.

²⁰⁸ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.145.

²⁰⁹ „Je to transexperimentální interval, o němž se nedá vědecky říci nic; za ním se však ocitáme na docela nové biologické úrovni. Tamtéž, s.146.

²¹⁰ Tamtéž, s.170.

organizovaností buněk, ale zrozením psychiky. Člověk paradoxně vše změnil, aniž by změnil cokoli biologického na svém druhu.²¹¹

Zpětně lze pozorovat, co již bylo patrné dříve v nezřetelných obrysech: „Od splývavých obrysů mladé Země jsme neustále sledovali postupná stadia těžce velké záležitosti. Za geochemickými, geotektonickými a geobiologickými pulzacemi probíhal stále jeden a tentýž základní proces, který bylo vždy možno rozeznat, proces, který se zhmotnil v prvních buňkách a pokračoval ve výstavbě nervových soustav. Řekli jsme, že geogeneze přesídlila do biogeneze, která konečně není ničím jiným než psychogenezí.“²¹²

Na lidstvu se podle de Chardinova zdání projevila zvláštní vlastnost jeho druhu. Od určitého stádia se homo sapiens nevětví v další nové druhy. Zdá se, že místo větvení začal probíhat opačný proces, tedy sbíhání v jeden celek. V antropogenezi vymezuje dvě chronologicky navazující tendence, které budou mít nedozírný vliv na budoucnost. Jde o počáteční individualizaci, která vedla člověka k uvědomění si sama sebe a která generovala jedince, kteří měli vědomí vlastního odděleného já. *Individuace* je jeden z výsledků pokročilé hominizace - noosféra vyvíjí ke skutečnému vědomí sebe sama. Příroda se snaží o co nejdokonalejší jedince v rámci obce a společnosti. Podle de Chardina je však tento stav střídán opačnou tendencí - sklonem k opětovnému spojení vymezenému pojmy *totalizace*, *konvergence* a *kolektivizace*.²¹³ Nemá na mysli pochopitelně totalitu ani kolektivizaci v politickém smyslu, jde o srůstání lidského druhu v celek (totum) ve smyslu spolupráce. V poslední fázi půjde ještě o fenomén *centrace*, kdy člověk bude skrze své nitro prohlubovat své vědomí a dosahovat nejvyšší stupeň svého bytí.

Již nejde o vývoj k nejdokonalejšímu „já“, ale o propojení s dalšími jedinci, které znásobuje individuální síly a vede vývoj směrem k vyšším formám vědomí díky spolupráci na kolektivním úkolu lidstva. Navzdory přetrvávajícímu vědomí individuality se jednotlivé izolované reflexe spojují v ko-reflexi. Lidstvo již započalo tendenci ke sjednocování. Tento proces je stále v chodu a nelze jej zastavit, jakkoli se jej lidé snaží ignorovat. Sám tuto tendenci pozoruje kolem sebe: „Životní potřebu seskupit se cítí dnešní lidstvo zřejmě v té

²¹¹ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of man*, s.223.

²¹² CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.153.

²¹³ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.73.

míře, v jaké si uvědomuje svou jednotu, a to nejen směrem zpět v pokrevních svazcích, ale také směrem vpřed, v pokroku.”²¹⁴

K tomuto bodu došlo lidstvo dlouhou cestou od svého zrodu. Teilhard de Chardin vidí historii jako jednolitou součást předchozí geneze přírody. Chce se dívat na lidstvo jako na celistvý fenomén, proto se snaží metodicky včlenit historii do evoluční biologie. Pokračující noogenezi spatřuje ve vynálezech a vědeckých revolucích, v politickém přeskupování národů, vývoji náboženských forem. Má za to, že lidstvo se stále větší intenzitou srůstá v jeden celek. Na celoplanetární úrovni očekává jednou zrod vyšší formy života. Půjde o další etapu evoluce, která se bude odehrávat na rovině ducha, příležitostně ji označuje jako *nadživoť*²¹⁵, *ultralidství* či *superhumanizaci*.²¹⁶

Společná konvergence lidstva je odpovědí na obavu, zda se lidstvo nevyhubí navzájem. Individueace měla za úkol rozšíření lidského druhu, tedy noosféry na planetě, čehož už bylo podle de Chardina dosaženo. Po individualizované etapě lidstva dojde lidstvo „od dilatace ke kontrakci“. Dilatací se rozumí právě kvantitativní rozšíření lidstva na planetě, aby bylo vytvořeno dostatečné množství jedinců disponujících individualizovaným vědomím. Kontrakcemi se v medicíně rozumí porodní stahy provázené bolestmi signalizující brzký porod. De Chardin zde má záměrně na mysli něco analogického. Rozptýlené lidstvo začíná pociťovat záchvěvy (porodní bolesti) rodící se nové úrovni lidstva, a k tomu je nutno spojit a koncentrovat veškeré síly.

Chvíli se zdálo, že nejvyšším vrcholem noosféry jsou oddělení individualizovaní jedinci. Nyní si je de Chardin jistý, že další etapou bude jiný proces, že humanita bude socializována. „Svět, náš pozemský svět, nabývá před našimi zraky nezadržitelně stále více podoby gigantického, giganticky složitého motoru, který je připraven ke každé práci a ke každému výboji ...”²¹⁷ Přestože takový „výhled světa“ blokuje různé války a krize, de Chardinova vize budoucnosti je nadmíru optimistická. Očekává lidstvo, které spojí své síly na všech úrovních svého počínání. Super-humanita znamená dosáhnout mocných sil

²¹⁴ Tamtéž, s.124.

²¹⁵ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.195.

²¹⁶ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.143.

²¹⁷ Tamtéž, s. 148.

organizování pomocí vzájemné sympatie mezi lidmi a sil náboženství.²¹⁸ Naše odpovědnost je nesmírná, protože evoluci doslova „držíme ve svých rukou“.²¹⁹

Sjednocující tlak vesmíru vyvolává v lidství jednotící energii, přímo „zvyšuje teplotu“ lidstva. Tato teplota je rostoucí vnitřní zápal po sblížování a sdružování v kooperaci, bytostná touha po superhumanizaci.

Člověk má v dosavadním procesu evoluce roli „duchovní proměny“. Svoji tělesnost a živočišnost přeměňuje, přímo „sublimuje“ pomocí svých schopností poznávat a milovat. Jakoby vědomí rozptýlené dosud ve vesmíru našlo v lidské osobě své centrum. Lidská schopnost reflexe znamená, že se začíná psychická stránka vesmíru koncentrovat dovnitř. Pro Chardina má člověk schopnost dosáhnout niternosti. Člověk v sobě objevuje propastnou hloubku, stává se plně osobou. Objevuje napětí ve vztahu ke svému cíli v Bohu. Důležitým médiem tohoto procesu je láska. „Jenom láska může přivést individuální bytosti k jeho dokonalému naplnění...“²²⁰

Teilhard de Chardin má za to, jakkoliv utopisticky to z dnešního pohledu zní, že lidstvo bude v budoucnu směřovat v zásadních oblastech své civilizace ke stále větší spolupráci. Že se člověk jako jedinec nespokojí s dosaženým individuálním vědomím jen pro sebe, ale zatouží spojit své síly a poznatky s ostatními v touze po větší duchovnosti. Že příroda v člověku překoná již nyní nežádoucí sobecké požadavky jednotlivých lidských individuí v touze společného posouvání hranic poznání a spiritualizace. Z možností dnešní internetové a globálně komunikující společnosti by byl Teilhard nejspíš nadšen a považoval by ji přes všechny její rizika za další krok evoluce.²²¹

Pro další růst ducha považuje za důležité jak vědecké poznání, tak náboženské vytržení. Věda i náboženství jsou výrony stejné touhy, která vede vývoj světa k cíli. Načrtnuté úvahy mohou znít současnému posluchači často skeptickému k výsledkům

²¹⁸ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of man*, s.125.

²¹⁹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.189.

²²⁰ „Only love can bring individual beings to their perfect completion ...“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymn of the Universe*, s.150.

²²¹ „Obtížnost úkolu, samy jeho regresní fáze, by Teilharda de Chardin nepřekvapily, ani by ho neobraly o nadšení. Uznal by v nich pokrok v souladu se svou intuicí o noosféře – úžasné pokroky výzkumu a komunikací, uvědomění si ekologických nároků a solidarity, důkazy o světě stále menším.“ CAMDESSUS,

západní „vědecké“ civilizace jako nebezpečně idealistické. Obavy vzbuzují hlavně snahy vydat se cestou vědeckého zkoumání, naznačující takřka dobývání vesmíru. Nutno ale hned dodat, že de Chardin anticipuje postupné srůstání stupňujícího se vědeckého pokroku s mystickým zduchovněním. Náboženství a moderní věda jsou „sdružené tváře téhož aktu poznání“.²²²

Teilhard de Chardin předpokladem duchovní energie spojil jednotlivé jevy pozorované přírodní vědou do spojitě teorie s duchovními vědami. O vysvětlující teorie se jistě snažili i jiní přírodovědci před ním. Dílčími teoriemi, jak vysvětlit svá pozorování, byly i Darwinovy a Lamarckovy hypotézy, nicméně de Chardin se pokusil o nadstavbu propojující poznatky fyziky, biologie a věd o člověku. Kromě inspirace soudobou filozofií se pokusil svou teorii uvést v soulad s křesťanskou teologií (inspirace Janovým evangeliem, pavlovskými epištolami, Órigenem). To již není zkoumání přírodních fenoménů minulosti a přítomnosti, ale anticipace budoucnosti. Vidíme totiž zcela zjevně, že kosmologické názory přesahují vědecká data. Člověk a lidská duše přesahují rámec přírodních věd. Duše uniká esenci analytické vědy a najít ji může jen „vhled filozofické reflexe.“²²³

Proces kosmogeneze směřuje k člověku a zdá se, že člověk ve vývoji kosmu dostává klíčovou úlohu, protože v něm přechází vesmírná látka od svého víceméně hmotného způsobu projevu k sílicímu projevu své duchovní stránky. Neměli bychom však kvůli tomu celý systém považovat za antropocentrický. Ve svém principu je teocentrický. Lidstvo není cílem, ale prostředkem evoluce, cíl evoluce spočívá v Bohu.

3.2.5. POJEM PERSONALITY

Podstatným prvkem pro pochopení Teilhardova myšlenkového konceptu je pojem osoby, personality. Personalitu si de Chardin představuje jako střed, centrum či ohnisko

Michel. *Pierre Teilhard de Chardin – globalizace a budoucnost lidstva*. In: ALTRICHTER, Michal ed. *Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota (Soubor studií)*, s.159.

²²² CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.236.

²²³ „Now this soul, entirely synthetic in its activities, escapes science, the essence of which is to analyze things into their elements and material antecedents. Only insight and philosophical reflexion can find it.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of man*, s.57.

vědomí a citu.²²⁴ Přítomnost duchovní složky, která se skrze hmotu stále více projevuje, činí samu hmotu duchovní do té míry, do níž se je duchovní potence hmoty schopna projevit. Dověšení spiritualizačního procesu předpokládá existenci osobního. Skrze svojí personalitu dostává individuální osoba schopnost se propojit s jinými personalitami okolo sebe.²²⁵ Jedině skrze to, co je osobní, lze dosáhnout spojení se vším ostatním. Růst vědomí je vlastně stále hlubší koncentrací vědomí do svého psychického středu, tedy stále hlubší stávání se osobou, personalizací, jak tento proces nazývá de Chardin. Konečná fáze plně centrované osoby je dosažena až v člověku.²²⁶ Na vrcholu takové personalizace dosáhne ohraničená struktura vědomí spojení s centrem všeho, což se rovná završení své osobnosti v bodě Omega, v centru všech center, v Kristu. Bod Omega je ohniskem všech individuálních vědomí. Tento proces je vnitřní, probíhá v tom, co je uvnitř ohraničené reality přítomné jako její vědomé centrum, v tom, co je osobní. Vesmír sám nabývá povahy osobního.²²⁷

Vesmír „rostoucí“ od původní rozptýlenosti hmoty po vrcholný bod Omega musí být vysvětlen jednak jako dostatečně homogenní skutečnost, jednak musí brát dostatečný zřetel na individuální jedinečnost jednotlivých stádií vesmíru a jednotlivých osob. Musí pak také dostatečně vysvětlit koherenci mezi hmotou a duchem. Teilhard zastával názor, že vše ve známém vesmíru spěje k jednotě. Tuto obecnou vlastnost vesmíru uchopil ve svých textech jako kreativní unii a formuloval jakési její zákony.²²⁸ Unie má kreativní schopnost. Pokrok na hmotné a psychické úrovni je spojen s mnohem větší schopností se spojovat a vytvářet centrum. Unie má pak také schopnost diferencovat a vytvářet strukturu, která posiluje svoji sílu nikoli tím, že jednoduše znásobí počet, ale tím, že organizuje jednotné prvky do specializované struktury kolem jednotného centra jako u hmyzí kolonie. Důsledkem takového spojení je personalizace. Právě diferenciací umožňuje personalizaci.

De Chardin ukazuje, že zrnka vědomí a myšlení vznikají právě agregací jednotlivých center. Skrze své centrum, tj. skrze osobní, komunikují jednotlivá centra navzájem. De

²²⁴ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s. 33n.

²²⁵ Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s.217.

²²⁶ „With man and in man, the perfected and centred element, that is to say *person*, is finally constituted.” CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Human Energy*, s.30.

²²⁷ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s. 214n.

²²⁸ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Activation of Energy*, s.115n.

Chardin pozoruje, že v pracovním týmu, mileneckém vztahu nebo kontemplaci platí, že jednotlivá vědomí se stávají tím silnějšími, čím více se centrují, a čím více se centrují, tím blíže přicházejí sami k sobě, aniž by museli splynout a zrušit svou individualitu. Evoluce je tedy svým způsobem centrogeneze.²²⁹

De Chardin odmítal přijmout představu nejvyššího stupně vesmíru jako neosobního bytí, jako oceánu neosobních energií. Nejvyšší bytí si představovat jako „Někoho“, jako „supercentrum“ nebo „supervědomí“, zkrátka v personálních kategoriích. Naše představy se musí osvobodit od prostorového myšlení, a jen tak můžeme předpokládat ohnisko na způsob našeho vědomí, v němž vše konverguje. „Má osobnost – to zvláštní centrum vnímání a lásky, v jehož rozvíjení spočívá můj život – to je můj největší poklad... A právě proto si ono centrum, k němuž se sbíhá všechno sublimované bohatství vesmíru, nemůže tuto část mého bytí – tuto jeho část par excellence - nechat ujít.“²³⁰

Všechno ve vesmíru je tedy nějakým způsobem centrováno samo v sobě, v nás samých se toto centrum projevuje jako naše osobnost. Skrze tyto centra komunikujeme s celkem a tento celek komunikuje s námi. Život díky tomu drží pohromadě a nic není izolováno.²³¹ Čím se zvnitřňujeme do svého centra, tím více jsme spojeni se super-centrem kosmu a naopak, čím více jsme přitahováni centrem osobního v kosmu, tím více se stáváme osobností sami v sobě. „Centrum působí svým vlastním způsobem, totiž tím, že ještě víc sjednocuje. Rozpustit se ve vesmíru pro lidskou monádu znamená se ‘super-zosobnit’.“²³² Nejvyšší stupeň osobního je právě univerzálně pochopený Kristus.

Pro de Chardina je lidský jedinec nadán duší, která je jedinečná a nesdělitelná, oproti vnitřku nebo duševnosti všech předchozích stádií je jaksi dokončená. O člověku je možno hovořit jako o osobě v plném smyslu. Rideau informuje o tom, že de Chardin byl obeznámen s filozofickými díly soudobého existenciálního personalismu, a nadto považuje de Chardinův přístup ke zkoumání lidské duše doslova za introspekci.²³³

²²⁹ „Expressed in this new form, the principle of centrogenesis enables to formulate, in its most intimate essence, the nature of cosmic evolution.“ Tamtéž, s. 117.

²³⁰ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Tak věřím*, s. 33n.

²³¹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time of War*, s. 22.

²³² Srov. tamtéž, s. 34.

²³³ Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s. 218n.

3.2.6. KONVERGENCE V BODU OMEGA A KOSMICKÝ KRISTUS

Vesmír se vyvíjí od hypotetického bodu počátku, který Teilhard někdy označuje jako prvotní atom²³⁴, po hypotetický cíl vesmíru v absolutním ohnisku konvergujících sil. Stejně jako počáteční bod zahrnoval v sobě celý vesmír, konečný bod v sobě shromáždí opět veškerou energii, tentokrát však v podobě vnitřněných psychických sil. Zlomem, kde se fyzické rozpínání láme a mění se v sbíhání psychických sil, je noosféra. Člověk je prahem, kde se univerzum začíná navracet samo k sobě. Hypotetické univerzální ohnisko, kam tato konvergenze směřuje, nazval de Chardin bodem Omega a ztotožnil jej s Bohem.

„Takto definovaný bod Omega leží, přesně vzato, za hranicemi zkušenostního procesu, který se uzavírá: K tomu, abychom se k němu dostali ... musíme totiž opustit prostor a čas.“²³⁵ Myšlený bod, kam se sbíhají všechny psychické snahy, tedy ohnisko, kde vesmír naplňuje sám sebe absolutním zkomplexněním a zvnitřněním, předpokládá de Chardin na samém konci vývoje. Toto ohnisko jaksi z budoucna táhne k sobě celé stvoření, představuje pól, k němuž se napínají vlákna stvoření.²³⁶ Evoluce tedy není vývoj ke stále dokonalejším tělesným formám, ani k dokonalejším technickým vynálezům. Evoluce najde mnohem spíše vyústění v takovém stavu vědomí, kde individuální osoby splynou v jednotě s univerzálním, aniž by se samy musely nutně popít.

Tajemství inkarnace spočívá v tom, že Kristus evangelií je ztotožněn s univerzálním středem kosmu, který vše řídí, cítí, a který se stává dovršitelem všeho.²³⁷ Kristus pochopený ve smyslu janovského Logu je osou dějin světa, osou evoluce, jejím počátkem a koncem, řečeno jazykem knihy Zjevení: alfou i omegou. Kristus je hybná transformativní síla stojící za touhou světa po stále větším zduchovnění. Kristus je nazván Kristem univerzálním a kosmickým. De Chardin se odvolává na pavlovský eschatologický text o

²³⁴ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s. 89n. Dnes bychom místo tohot označení G.E. Lamaíttra použili hypotézu velkého třesku G.Gamowa a R. Alpheru.

²³⁵ Tamtéž, s.90.

²³⁶ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s. 222n.

²³⁷ „Před námi se pak rýsuje jakýsi univerzální kosmický Střed, do něhož všechno ústí, v němž se vše vysvětluje, v němž je vše cítěno, z něhož je vše řízeno. Kristovu plnost je podle mne třeba umístit do tohoto bodu, tam je třeba ji vidět.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s.42.

Bohu, který bude „vším ve všech“ (1K 15, 28).²³⁸ Kristův kříž se stává symbolem a cestou i aktem pokroku.²³⁹

Vnitřní orientovanost látky vesmíru a vlastnost směřovat jednak tangenciálně k propojení s ostatními prvky a zároveň radiálně směřovat k vyššímu stavu ducha má mnoho podob a ve svém základu stojí za touto silou imanentně přítomný Bůh. Projevuje se v mnoha fázích vývoje různými podobami, respektive skrze různé „síly kosmu“. Jako instinkt, touha, pud, chuť žít, přátelství a láska v mnoha nesčetných podobách, vědecké nadšení, náboženské zanícení, obětování se, služba atd.

Kosmický Kristus je úhelným kamenem kosmu. Vystupuje jako základ stvoření²⁴⁰, princip a hybatel světa²⁴¹, je evolutorem a posvětitelům světa²⁴², je identitou a vzájemným poutem celku světa²⁴³, jeho centrem²⁴⁴. Kosmogenezi lze označit jako christogenezi v tom smyslu, že je jejím prohloubením, sublimací jejího celku.²⁴⁵ De Lubac připouští, že kosmogeneze u de Chardina „spadá v jedno“ (come together) se zjevením a parúzií Krista.²⁴⁶

Mezi texty, které odhalují de Chardinovo pochopení Krista evoluce doslovně „ve své nahotě“, patří publikovaný text jeho litaní k Bohu evoluce.²⁴⁷ Z těchto několika řádků lze vyčíst specifickou podobu tradiční katolické zbožnosti (Nejsvětější Srdce Ježíšovo), která zápasí s intelektuálním nazřením Boha zaníceného věřícího vědce. Výsledkem jsou invokace jako „Trans-Kriste“, „Hybná sílo evoluce“, „Podstato vší energie“, „Proude kosmické konvergence“ apod.

V této souvislosti je dobré také zmínit de Chardinovu eucharistickou zbožnost, která na některých místech vystupuje a podobným způsobem jako litanie nás zasvěcuje do samé

²³⁸ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s. 243.

²³⁹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chuť žít. Výbor studií a meditací*, s.126.

²⁴⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time of War*, s.297.

²⁴¹ Srov. tamtéž, s.106n.

²⁴² Srov. tamtéž, s.63n.

²⁴³ Srov. tamtéž, s.142.

²⁴⁴ Srov. tamtéž, s.297.

²⁴⁵ „Christogenesis is thus seen to be a sublimation of the whole of cosmogenesis.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Toward the Future*, s.104.

²⁴⁶ Srov. LUBAC, Henry de. *The Religion of Teilhard de Chardin*, s.124.

²⁴⁷ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*. s.167.

podstaty de Chardinova náboženského uvažování a cítění. Také pro de Chardina je eucharistie svátost mezi jinými jedinečná, k níž se vztahují svátosti ostatní.²⁴⁸ Eucharistie je zapojení se do christogeneze, která je univerzální kosmogenezí: „Pro křesťana, který toto hluboké dění pochopil a kterého zároveň prostoupil pocit organické jednoty vesmíru, není proto přijímání pouze jedním sporadickým, lokalizovaným dílčím aktem. Když takový křesťan přijímá hostii, uvědomuje si, že se dotýká samotného srdce vývoje.“²⁴⁹

3.2.7. ÚKOLY DIVINIZACE

Člověk se nachází v kosmu, který je prostorem prostoupeným Božskými energiemi a směřuje ke svému vyššímu stavu, který je možno označit jako nad-lidství nebo ultra-lidství. Lidstvo tak „roste“ k Bohu, dochází k postupnému naplnění Bohem až k divinizaci a splynutí s Bohem. Teilhard vlastně medituje o unio mystica, o nejzažším cíli života. Hnací silou je zde přitažlivá síla Krista, neboť On je to, kdo nás pohání a vyvolává v kosmu touhu po evoluci, daruje nám chuť žít, elán k rozvoji všech sil a lásku.

U člověka implikuje tato chuť žít etický úkol²⁵⁰ jako touhu po plnějším bytí, sebezpřekonání, ochotou oběti a nasazení pro celek a pochopitelně milovat. Otevřít se tomuto impulsu ve svém nitru je základním úkolem lidstva. De Chardin úkoly konkretizuje jako vědecké úsilí, jako kontemplaci, službu pro druhé. Dlouhá řada textů ukazuje, jak důležité je pro Teilharda ukázat lidem význam jejich údělu na božském plánu evoluce. S prorockým zápalem vytyčoval lidstvu cestu divinizace, uvažoval o úkolech a překážkách, o úsilí, které je třeba vyvinout, a o energii, kterou je nutno obětovat a transformovat na cestě k cíli. Morálka je u Teilharda jednoznačně ve službách evoluce. To, co stojí ve směru kosmického pohybu, je dobré a morální. Nemorální a temné je to, co vývoj brzdí a staví se mu na odpor, případně se k němu staví pasivně. Cesta evoluce je cesta k Bohu, ke konečnému cíli lidského života a dovršení celého stvoření. Lidská monáda má možnost se rozhodnout spolupracovat na tomto růstu k bodu Omega.

²⁴⁸ Srov. tamtéž, s.80n.

²⁴⁹ Tamtéž, s.81.

²⁵⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chuť žít. Výbor studií a meditací*, s.181.

Teilhard utilitarizoval veškeré zdroje a možnosti včetně lidských bytostí ve prospěch růstu k bodu Omega. Měl za to, že v naplnění tohoto svatého úkolu lidstva jsme stále příliš pomalí, takřka na počátku.²⁵¹

Je za potřebí nasadit všechny síly k následování vznešeného úkolu, který leží před námi. Jednotlivé ctnosti slouží tomuto úkolu. Teilhard vyzývá ke koncentraci na tento jediný cíl. Čistota je přímost, elán a průzračnost soustředění nasměrované k Bohu bez uzavřenosti ve vlastním egoismu.²⁵² Víra není souhlas s dogmatem, ale faktické důvěře ve Stvořitele a finalitu jeho vesmíru.²⁵³ Věrnost je nabídka veškeré vášně Bohu a otevření se Božímu přání.²⁵⁴ Lidská účast může nabývat podobu pasivního nebo aktivního růstu. De Chardin odlišil aktivní fázi divinizace (s naším snažením a plným nasazením) od pasivní, kde Kristus evoluce sám přichází a dovršuje své dílo v nás a od nás očekává překonání všech těžkostí, které nám v tomto přijetí brání.

Láska hraje klíčovou roli v procesu růstu, neboť láska je zdroj vší konvergence vzhůru, v pravém smyslu se vyskytuje až na rovině lidského ducha, ale ve svých mnoha formách je láska prazákladní vůlí k zduchovnění, představuje trest vývoje, je stmelující a sjednocující silou. Představu lásky jako vyjádření nejvyšší tvořivé Božské síly ve vesmíru nalezneme u řady dalších autorů, velká podobnost v tomto bodě existuje např. s myšlenkami V. Solovjeva.²⁵⁵

Na cestě divinizace přichází člověk jako ten, koho Bůh stvořil jako střed a ohnisko reflexivního života, a který vědomě svojí aktivní činností i pasivním odevzdáním nalezne sám sebe a skrze své nitro Boha. Pléróma našeho prostředí zjevuje pravdu o nás samých jako části organické jednoty kosmu, která vrůstá v Boha. Náš úkol v tomto božském dění je dokonalejší a intenzivnější spojení s Bohem. V tomto smyslu evolučně dorůstáme až k odpovědnosti za celek stvoření, s nímž máme na různých úrovních symbiotický vztah.

²⁵¹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Human Energy*, 132.

²⁵² Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*, s.95.

²⁵³ Srov. tamtéž, s. 97n.

²⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 100.

²⁵⁵ Srov. TRUHLAR, Karl Vladimír. *Teilhard und Solowjew: Dichtung und religiöse Erfahrung*, s. 35.

Právě proto nás s ním spojuje vzájemná solidarita produkovaná společným proudem kosmické konvergence.²⁵⁶

Mystika lidské aktivity a tolik akcentovaná snaha o zdokonalení člověka vede k zamyšlení, nakolik se de Chardin přiblížil k pozicím pelagianismu. De Chardin ale nikdy nepopíral smysl Boží milosti, navíc lidské snažení chápal spíše jako jednu z fází dlouhého a rozsáhlého procesu divinizace, v němž stojíme takřka na počátku. Aktivní strana divinizace jako práce na zdokonalení nachází svůj protějšek v diminizaci, snížení se a pasivním přijímání a také například ve snášení bolesti a utrpení. Divinizace má tedy obě fáze: aktivní a pasivní, přičemž první je přípravou té druhé. De Chardin v jedné souvislosti napsal, že Boží láska a žár může padnout jen do takového srdce, které je připraveno potravou země.²⁵⁷ De Lubac dokonce soudí, že pasivní fáze divinizace hraje u Teilharda de Chardin důležitější roli než aktivní.²⁵⁸

3.2.8. OPTIMISMUS

Optimismus Teilharda de Chardin je do očí bijící charakteristikou většiny jeho textů. Evolutivní proces je sám o sobě pozitivní. Radiální či axiální růst kosmu je v podstatě duchovní růst k Bohu. Z tohoto důvodu nepocit'uje žádnou obavu z konce lidstva nebo světa navzdory otřesným zkušenostem současníků i jeho samotného. Věří, že žádné jiné vyústění, než cesta duchovní konvergence, není ani možné. „Nic, absolutně nic“, nezabrání člověku „řízeného vnitřním pudem kosmické povahy“ sejít z cesty výzkumu a invence.²⁵⁹ Dokonce ani lidská svoboda postupu vývoje nezabrání.²⁶⁰ Nepotlačitelný elán bádání potřebuje víru a náboženský zápal. Věda přechází v mystiku vědy: „Práce, která díky vědění rozvíjí naše vědomí o světě, v jistém skutečném smyslu navazuje na kněžství a připravuje

²⁵⁶ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Activation of Energy*, s. 209.

²⁵⁷ It must surely be obvious that, however transcendent and creative they may be, God's love and ardour could only fall upon the *human* heart, that is to say upon an object prepared (from near or from apart) by means of all the nourishments of the earth." CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Divine Milieu*, s. 110.

²⁵⁸ Srov. LUBAC, Henry de. *Religion of Teilhard de Chardin*, s. 34.

²⁵⁹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Apearance of man*, s. 255.

²⁶⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.132.

předmět pro jeho působení: při tvořivé činnosti pomáhá o krok dál tomu vesmíru, do jehož lůna vstupuje Bůh.”²⁶¹

Možné scénáře děsící společnost, jako sebezničení nebo vyčerpání energetických zdrojů, nepovažuje za relevantní nebezpečí vzhledem k budoucímu spění k větší spiritualizaci Země. Řešení těchto dílčích problémů spatřoval opět ve vědeckém úsilí. Vítal proto až nekriticky nástup technologií, aniž by si příliš uvědomoval jejich nebezpečí a ambivalentnost: „Na druhé straně, nevidíme snad v tomto vyhroceném okamžiku naše fyziky právě vkládat ruce na jadernou energii – a naše chemiky postupně snižovat problémy organické syntézy?”²⁶² Čtenář si je skoro jist, že také současné ekologické problémy by de Chardin s velkou pravděpodobností považoval za marginální vzhledem k velkým úkolům lidstva na cestě vpřed.

Nezdolný optimismus de Chardinův tváří v tvář tragédiím osobním i kolektivním mnozí hodnotili jako přehlížení zla kvůli vizi cíle. Zaujetí pro nové úkoly lidstva nutilo nahlížet věci v horizontu evoluce. V „křečích války” vidí „rození nového světa”, utrpení jako by bylo „horečkou růstu”.²⁶³ Nesmíme tomu rozumět jako necitlivost k utrpení. Zlo a utrpení de Chardin prožíval a vedlo jej k několika hlubokým úvahám. Filozoficky a vědecky však zlo hodnotí jako doprovodný jev evoluce. Evoluce má z pohledu de Chardinovy teologie obojí dimenzi, je cestou kříže a cestou vzkříšení, obojí je jen odlišným aspektem cesty k bodu Omega.

Přesto musíme být, pokud chceme zůstat nohama na zemi, k některým de Chardinovým výrokům pozorní. Některé pasáže popisující pozitivní stránky kolektivizace a spolupráce lidstva, byť myšlená ve smyslu spojení individualizované noosféry v jednotné lidstvo (totalizace), působí nedomyšleně v době, kdy masy lidí zažívali kolektivizaci a spolupráci lidstva v totalitních režimech na vlastní kůži. Přejít utrpení lidí s tím, že jde o počáteční formu nové evoluční fáze, ukazuje málo citlivosti. Mohl snad částečně považovat smysl pro pokrok a kolektiv marxistického ražení za částečně stejnosměrný s evolučním

²⁶¹ Tamtéž, s. 114.

²⁶² „But, on the other hand, at this appointed moment, do we not find our physicists just putting their hands on nuclear energy – and our chemists gradually reducing problems of organic synthesis?” CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of man*, s.251.

²⁶³ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.136.

procesem, což rozhodně neznamená, že by vůči marxismu trpěl „neskrývanými sympatiemi“.²⁶⁴ Karla Marxe řadí k myslitelům, kteří rozpoznali význam „náboženství vědy“²⁶⁵, ale nesouhlasí s jeho materialismem.²⁶⁶ Rychlý vzestup marxismu je mu znamením touhy po dobytelském optimismu. Plně si však uvědomuje, že komunismus i fašismus jsou falešnými podobami konvergence lidstva. Považuje obojí za jakýsi sociální pokus, který však zakládá své úsilí na „impersonálním lidstvu.“²⁶⁷

Jisté pochybnosti vzbuzují texty, v nichž „mimochodem“ nadnesl otázku eugeniky lidstva. Tázal se, jaký přístup má lidstvo zaujmout vůči „neprogresivním etnickým skupinám“.²⁶⁸ Taková dikce je z dnešního pohledu šokující. De Chardin uvažoval o maximálním užitku, kterému by měly být podřízeny naše morální hodnoty vůči ostatním. Lidskou energii chtěl využít ve prospěch celku. Volal po obecné ekonomice a politice, jednotné kontrole energetických zdrojů.²⁶⁹ To jsou právě pasáže, kde čtenář přemýšlí, zda v extatickém nadšení a ryzí fascinaci možnostmi lidské energie neztratil de Chardin soudnost a uvědomoval si potencionální nebezpečnost při praktickém uskutečňování takových vizí.

Pochopitelně v žádném případě nevolal po politické despotii. Za tímto idealismem lze spatřovat spíše jakousi anticipaci a konkretizaci eschatologického dění, kde je jediným cílem Kristus, Pán všeho vesmíru, působící i skrze lidská srdce. Měl za to, že postupný růst ke Kristu rozvine v lidstvu samovolně takové poznání, které povede ke stmelení, k vzájemné lásce a spolupráci a také k překonání společných problémů lidstva.

De Chardin očekával obecný pokrok hominizace v horizontu dalšího půlstoletí.²⁷⁰ Věda, jedna z klíčových oblastí nového evolutivního snažení lidí, je podle něho již nyní oblastí, kde „navzdory egoistickým krizím“ jsou „duše přiváděny blíž k sobě“ a „vědění

²⁶⁴ Rozhodně se nedá plně souhlasit s názorem Milana Machovce, že se Teilhard „vyjadřoval s neskrývanými sympatiemi o marxistickém smyslu pro pokrok, budoucno, kolektiv ...“, MACHOVEC, Milan. *Doslov*. In: CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s. 173.

²⁶⁵ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Human Energy*, s.172.

²⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 64.

²⁶⁷ „The mistake, as we have said, of modern social doctrines is to present enthusiasts for human effort with an impersonal humanity.” Tamtéž, s. 152.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, 132n.

²⁶⁹ Srov. tamtéž, 133n.

²⁷⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of man*, s.236.

spojí dohromady nejen mozky, ale i srdce”.²⁷¹ Taková proroctví se ukazují jako naivní. Více než šedesát let po jeho smrti sice žijeme v komunikačně propojené globalizované společnosti. Informací o světě máme mnohem více a také nástrojů a možností máme více. Že by ale duše lidí byly sobě navzájem blíží, je ideál dosud nedosažený, někdy dokonce a bohužel i mezi členy jedné rodiny. Špičková vědecká pracoviště sice přicházejí s dechberoucími objevy a vynálezy, ale zda to odpovídá spojování vědeckých mozků a srdcí (nebo aspoň původní myšlenky univerzity) velmi pochybuji.

De Chardinův neskrývaný optimismus můžeme pozorovat na více rovinách. První a nejspíš nejhlubší rovinou je vnitřní založení Teilharda de Chardin. Hluboký a racionálně těžko uchopitelný pocit ve smysl kosmu. Tato základní intuice motivuje celou jeho křesťanskou víru od stvoření po parúzii. Nakonec pak nalézá zdůvodnění v knize přírody. Pohled geobiologa do evolutivního procesu přírody mu dodává odvalu i vědecký materiál k rozvinutí celé jeho integrální vize kosmu, že vše směřuje „dopředu“. Toto Chardinovo „cítím – vím“, případně „– věřím“ stojí tak těsně, že generuje jedno druhé: „Častokrát a po dlouhou dobu jsem se skláněl nad tváří ‘matky Země’. A z tohoto důvodu cítím a vím, že není nic pro budoucnost světa tak bezpečné a konec konců ani nic méně vyplývající z přírody samé než falešná rezignace a falešný realismus ... cítím nutnost volat na ty, kdo mě obklopují: Proč se tak bojíte malověrní?...“²⁷²

Navzdory zmíněným těžkostem je však třeba de Chardinův optimismus hodnotit kladně. Křesťanská existence je přece založena na víře v pozitivní finalitu univerza. Prorocké starozákonní knihy i novozákonní odkazy na stvoření nového nebe a nové země to potvrzují.

3.2.9. PRVOTNÍ HŘÍCH A PROBLEMATIKA ZLA

Teilhard nazíral celý tvar stvoření jako strom života, který se neustále rozvíjí a rozrůstá, jeho větve rostou a hledají vhodné místo, kam by mohl celý strom ve svém růstu pokračovat, každá jeho část je takovým detektorem hledajícím místo na slunci (les tykadel

²⁷¹ Srov. tamtéž, s.256.

²⁷² CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*, s.130.

vztyčených do budoucna). Přestože tento strom dnes není celý zjevný, neboť z jeho prastaré stavby dochovaly se jen některé „ostrovy“, které se dnes zdají izolované, lze vytušit jednotný celek s jednotným záměrem po stále větší dokonalosti, komplexnosti, složitosti, psychologické mohutnosti. Teilhard věřil ve vývojový typ stvoření. Stvořené věci jsou stvořeny tak, aby se sami dotvořovaly. Křesťané mohou však v tomto bodě spatřovat zásadní problém. Jak je možno uvést v soulad myšlenku všemohoucího a milostivého Boha s myšlenkou evoluce, která „tápe“ při hledání nového směru vývoje a která za sebou nechává „vedlejší účinky“ ve formě bolestného hnutí nežádoucích forem života?

Sám Teilhard neuměl tento problém vyřešit jinak, než tak, že zahrnul zlo a utrpení do kosmického procesu a nepřímo jej tak připsal jako „nutnou“ součást stvořeného světa. Zlo a utrpení v mnoha svých formách, především pak evolutivní zlo, které v naší zkušenosti předpokládá nejen práci a úsilí, ale i chyby, bolesti, tápání, stárnutí a smrt²⁷³, ztotožňuje s křížem. Kristův kříž je tak kříž evoluce.

Příběh o prvotním pádu považoval Teilhard za nedůstojný moderního myšlení.²⁷⁴ Navrhl v otázce prvotního hříchu řešení, které je „transhistorické“ a především neodporuje vývojové teorii kosmu. Protože je evoluce nevratný proces (duch nejde nazpátek), není ani možné uvažovat svět jako degenerativní proces. Naprosto nemyslitelné je doslovné čtení Geneze o okamžitém stvoření Adama a nepochopitelně působí také prvotní pád. Teilhard se kloní k přístupu exegetovat první kapitoly Geneze jako učení o povaze člověka a chce prvotní hřích vysvětlit univerzálně ve smyslu evoluční kosmogeneze.

Je inspirován pankosmickým přístupem, který připisuje alexandrijské teologické škole.²⁷⁵ Ta zastupuje schéma, kdy Bůh tvoří Adama, který selhává, a stvoření se propadá do stavu mnohosti, odkud je vykoupeno posláním nového Adama v Kristu. De Chardin s takovou představou polemizuje. Prvotního Adama identifikuje s hmotou v počátku stvoření. Vývoj této v podstatě nehříšné materie je identický s vtělením a vykoupením, které směřuje k Bohu. Takový přístup ve skutečnosti s prvotním pádem nepočítá, přestože vznik života a vývoj zahrnuje i bolest. Vina je vyjádřením potřeby kosmu být vykoupen. V

²⁷³ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s.135n.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 107.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, s.106.

morálním smyslu je hříchem to, co odporuje vývoji nebo jej brzdí.²⁷⁶ Potřeba člověka být spasen je totožná s určeností člověka a s „navíjením“ kosmu ke kosmickému Kristu. V pohledu de Chardina je hřích i zlo takřikajíc překonaným pojmem: „Nedokonalost, hřích, zlo, tělo se nám ukázaly především jako krok zpět, obrácený aspekt věcí a přestaly pro nás existovat, když jsme pronikli dále do Boha.“²⁷⁷

De Chardinovu nauku je možno lehce pochopit jako specifický pokus o explikaci otázky zla ve světě. Jinými slovy předkládá názor, že zlo a utrpení je nutnou součástí kosmického procesu. Navíc s pohledem na finalitu vesmíru v bodě Omega, má i zlo a utrpení svůj význam a hodnotu, kterou nejsme s to nyní pochopit. Na morální úrovni je utrpení možno pomocí víry přijmout a transformovat v ještě větší dobro.²⁷⁸ Sám píše: „Ale přijmu na základě tvého slova peklo jako strukturní prvek vesmíru... Existence pekla tedy nic neničí a nekazí v božském prostředí, jehož pokrok kolem sebe jsem s nadšením sledoval. Ale cítím, že navíc způsobuje cosi velkého a nového. Dodává božskému prostředí důrazu, závažnosti, výraznosti a hloubky, jaké by jinak nemělo. Horský vrchol lze patřičně změřit jen propastí, nad níž ční... Plameny nebe a plameny pekla nejsou dvě různé síly, nýbrž protikladné projevy téže energie.“²⁷⁹

3.2.10. APOLOGETICKÝ ASPEKT DE CHARDINOVA DÍLA A ŽIVOTA

Jezuitský vědec se ukázal být prorokem budoucnosti, když s dosti omezenými poznatky správně odhadl mnohé aspekty dnešního vývoje vědy a společnosti. Moderní přírodověda poukazuje na celistvost a život na zemi uvažuje jako biosféru, někdy dokonce samotnou živoucí planetu jako superorganismus. Svým imanentním pojetím života a evoluce mohl Chardin také anticipovat nejdynamičtější obor současné biologie – genetiku. Překladatel českého vydání Jan Sokol si posteskl, že se „Teilhard nedožil vzniku

²⁷⁶ „Sin only interests us here in so far as it is a weakening, a deviation caused by our personal faults ...“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Divine Milieu*, s. 80.

²⁷⁷ „Imperfection, sin, evil, the flesh, appeared to us mainly as a retrograde step, a reverse aspect of things, which ceased to exist for us the further we penetrated into God.“ Tamtéž, s.147.

²⁷⁸ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time of War*, s 241.

²⁷⁹ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*, s.111n.

molekulární biologie.²⁸⁰ V de Chardinově planetarizačních tendencích lidstva a spění ke stále jednoduššímu organismu lze rozpoznat předzvěst globalizace a medializace našeho věku. V tomto smyslu byl de Chardin poprávu geniálním apoštolem moderního věku, přestože konkrétní představy jeho optimismu nutno považovat, jak bylo naznačeno, za příliš ukvapené.

Nesmírnou zásluhu má Teilhard de Chardin na stržení falešné nevraživosti vědy a náboženství: „Mnozí by v ní byli rádi viděli střetnutí rozumu a víry, ale mnohem spíš to byl zápas dvou nepřátelských mystik o vládu nad lidským srdcem.”²⁸¹ Ne všichni pochopitelně budou nekriticky přijímat de Chardinův integrální pohled, kde mystika vědy kráčí ruku v ruce s mystikou kříže. Většina však pochopila, že vztah mezi vědou a vírou není možné vnímat nadále jako konkurenční.

Jeho dílo lze tedy pochopit jako jakousi novou formu křesťanské apologetiky. Koncept Kristova náboženství se mu po úvahách nad jinými náboženskými a myšlenkovými směry zdá být nejvhodnějším vyjádřením chodu světa. Jakoby křesťanská tradice zvítězila v darwinovském zápase o přežití a stala se nejvhodnějším kandidátem dalšího pokračování života. Je si jist, že právě křesťanství „směřuje k tomu, stát se hlavní osou hominizace.”²⁸² Obhajoval pak také katolictví jako nejadekvátnější a nejbližší „kmenu” stojící formu křesťanského náboženství. „Být katolík je způsob, jak být v plné míře křesťanem.”²⁸³

De Chardin připodobňoval dějiny lidského myšlení k tělesu kuželovitého tvaru. Diverzifikované množství lidských názorů (filozofických i náboženských) tvoří plochu základny kužele, které se v čase sbíhají ve vrcholu kuželu. Spojnice mezi různými body základny a vrcholem nejsou totožnými přímkami, ale postupně konvergují, dokud se nesetkají ve společném bodě na vrcholu kužele. Křesťanství oproti ostatním směrům myšlení ztotožnil de Chardin s pomyslnou přímkou vedenou středem kuželu vyznačující se nejkratší možnou vzdáleností od vrcholu. Tento model je zajisté odvážným ekumenickým

²⁸⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*, s.77.

²⁸¹ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, s.112.

²⁸² Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s.99.

²⁸³ Tamtéž, s.83.

modelem, ale především de Chardinovi umožnil zůstat pravověrným, aniž by musel zcela odvrhnout názory heterodoxní. De Chardin sám se považoval za pravověrného křesťana, který věří v budoucnost světa navzdory zdání a navzdory falešnému pravověří, které si plete pokrok s materialismem, změnu s liberalismem a zdokonalování člověka s naturalismem.²⁸⁴ Přitom uměl být také velmi kritický. „Církev již delší dobu nedělá dojem, že by ‘cítila s lidstvem’. To je základní důvod pro atmosféru nepřátelství a lhostejnosti, která ji obklopuje ... a je to také vysvětlení současné sterility Církve.“²⁸⁵ V tomto bodě spatřuji de Chardinův profétismus a svědectví vůči znamení času.

Apologetickou hodnotu lze spatřovat koneckonců i v tom, že Teilhard žil naplno svou vokací, což je např. pro de Lubaca navzdory kritickým diskusím o jeho nauce nezpochybnitelný fakt.²⁸⁶ Sám byl přeci naplno člověkem své doby, zapáleným vědcem, věrným „synem země“ a zároveň věřícím člověkem, katolickým knězem, členem řádu věrným svým slibům a poslušným svým nadřizeným. Těžiště apologie leží v textech, kde Teilhard odkrýval svou vlastní víru, aniž by odmítal racionální objektivitu svého filozofického díla. Tímto nepolemickým a spíše inkluzivním způsobem apologetiky se měl podle Lubaca inspirovat právě třeba u M. Blondela.²⁸⁷

3.3. ADORACE STVOŘENÍ

O stvoření pojednává u Teilharda de Chardin vlastně celá jeho nauka. Stvoření je pro něho dynamický proces evoluce, který má svůj počátek, své pokračování a svůj cíl v Bohu. Kristus proniká celým objemem pohybující se přírody.²⁸⁸ Celé stvoření je oduševnělé, je prostoupeno Duchem ve všech svých částech od neživé přírody k živé až k člověku.

²⁸⁴ „... and I feel that my mind is made up to declare myself a ‘believer’ in the future of the world in spite of a false orthodoxy that confuses progress and materialism, change and liberalism, the perfection of man and naturalism.” CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Letters from a Traveller 1923-1955*, s.100.

²⁸⁵ „The Church no longer gives the impression of ‘feeling with mankind’. This is the basic reason for the atmosphere of hostility and indifference which surrounds her, even – indeed particularly – in the most progressive areas of society. And this, too, is the explanation of the Church’s present sterility.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Toward the Future*, s.26n.

²⁸⁶ „He could, as many of us, be mistaken, but loyal as he was to his vocation ... he could never falsify it.“ LUBAC, Henry de. *Teilhard de Chardin. The man and his meaning*, s. 118.

²⁸⁷ Srov. tamtéž, s.129.

Evoluce světa znamená rozvoj Ducha.²⁸⁹ Stvoření není pojednáno odděleně a samostatně. Stvoření jako proces, stvoření jako jeho materiální část (hmota), stvoření jako jeho nehmotná část (duše), stvoření předživé a stvoření jako život, stvoření ve své mimoreflexivní a i navazující reflexivní podobě, vždy máme před sebou různé fáze a různé úhly pohledu na koherentní nauku.

Mám za to, že pokud toužíme pochopit hodnotu a úctu, kterou stvoření přikládal de Chardin, musíme se zabývat právě texty, které mají spíš poeticko-spirituální charakter. Obrazy zde používané odhalují podstatu de Chardinova přístupu ke světu, hmotě, vesmíru, přírodě a Bohu, kterého v nich a skrze ně tak silně vnímal.

3.3.1. MŠE NAD SVĚTEM

V kontemplativním textu *Mše nad světem (La messe sur le monde)* z roku 1923 se Teilhard de Chardin vyznal ze své posvátné fascinace světem, který je ochoten adorovat jako Nejsvětější svátost oltářní.

Již během války, kdy vykrytalizovaly základní de Chardinovy vize, napsal stať *Kněz (Le Prêtre)*, kde podobným způsobem spojuje celek univerza s eucharistickým Kristem: „Jsem tvůj kněz, Pane, a protože dnes nemám chléb, víno, ani oltář, chci vztáhnout ruce nad nezměrný celek Vesmíru, který bude látkou mé oběti.“²⁹⁰ Kristus, který je ve svátosti reálně přítomen pod způsobou chleba a vína, je stejným způsobem přítomen ve světě. De Chardin rozšiřuje pojetí svátosti.

Svět je „Jeho tělo“. „Když Kristus v prodlouženém pohybu svého vtělení sestupuje do chleba, který zastupuje, jeho působení není omezeno na hmotnou částičku, již jeho přítomnost na chvíli zbavila tíže. Transsubstanciace se obklopuje září skutečného – i když odstupňovaného – zbožštění celého vesmíru.“²⁹¹ Identifikace světa se svátostným Kristem nachází styčný bod mezi nadějemi a bolestmi světa a Kristovým ukřižováním: „Ať se krev

²⁸⁸ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*, s.126.

²⁸⁹ „...to explain the shape of the world means to explain the genesis of Spirit.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time of War*, s.154.

²⁹⁰ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*, s. 119.

²⁹¹ Tamtéž, s.120.

Ježíšova vlévající se i vylévaná, krev úsilí i krev odříkání, mísí s utrpením a námahami světa.²⁹²

Samotná adorace není nikdy adorace před světem bez Boha, ale před světem prostoupeného Bohem, který je „bezdná hlubina“, „plnost“ a „dovršení“ světa.²⁹³ Bůh de Chardinův působí skrze všechny věci. Hostie, v níž se nachází jeho podstata, se rozlévá do celého bytí. Přijetím tohoto svátostného Krista se přijímá celý vesmír. Svátostný Kristus způsobuje, že se přijímající pasivně odevzdává proměně, která je v něm způsobena, a že aktivně říká svoje „fiat“ skrze své veškeré konání, protože v něm působí oheň Kristovy lásky. „Kristus zaplavuje mne i můj vesmír.“²⁹⁴

Ve stejném duchu a obohacen o další hluboké aspekty „své liturgie“ formuluje myšlenky ve *Mši nad světem*. „Přijmi, ó Pane, tuto celou hostii, kterou Ti za úsvitu nového dne nabízí stvoření uvedené do pohybu tvým magnetismem.“²⁹⁵ Vnímání jednoty a celku všeho stvoření je de Chardinovi vlastní. Neumí se dívat na skutečnost jinak než v celku, neomezuje se na separování jedné parciality, aniž by opomíjel jinou. Kromě člověka se celé stvoření logicky účastní jeho eucharistické slavnosti, celé stvoření je prostoupeno pléromatem božské esence: „Všechno je jsoucí; všude, kde je jsoucí a nic než jsoucí, zachraň před fragmentací tvorů a zničením jejich atomů.“²⁹⁶ Společný osud je společnou cestou a společnou spásou. V Kristu neexistují skutečné hranice a vše je plné Boha. Celé bytí je prostoupeno univerzálními zákony bytí - „každý prvek, každá energie a každé spojení“.²⁹⁷

Přijetí této všeobjímající jednoty v Kristu vede de Chardina k bezmezné pokoře před nezměrnou velikostí, hloubkou a moudrostí. Ba co víc, přijímání svátostného Krista, který je obětován v podobě celého vesmíru, zapaluje v duši oheň touhy po adoraci. „Tak, můj Bože, klaním se před tvou přítomností v univerzu, která se nyní stala plamenem... Je to

²⁹² Tamtéž, s.122.

²⁹³ Srov. tamtéž, s. 124n.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 127.

²⁹⁵ „Receive, O Lord, this all-embracing host which your whole creation, moved by your magnetism, offers your at this dawn of day. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymn of the Universe*, s.13.

²⁹⁶ „Everything is being; everywhere there is being and nothing but being, save in the fragmentation creatures and the clash of their atoms.“ Tamtéž, s.14.

²⁹⁷ Srov. tamtéž, s.16.

strašlivá věc být zrozen: Myslím, ocitnout se, aniž bych to předtím chtěl, nenávratně stržen dravým proudem ohromné energie, jenž vypadá jako by chtěla zničit vše, co nese s sebou.²⁹⁸ Ano, právě účast, plná a vědomá účast, na tomto kosmickém dramatu je tím, co Teilhard rozpoznává jako skutečný křesťanský život. Naprosté odevzdání se všeprostupujícímu Pánu, který je tajně skryt v hlubinách hmoty.

3.3.2. HYMNUS NA VĚČNÉ ŽENSTVÍ

Další z mysticko-básnických textů, kterým chci ukázat na de Chardinovu spiritualitu, je *Hymnus na věčné ženství* (*Hymne à l'éternel féminin*) z roku 1918, kde Teilhard vyjádřil stvoření v sexuální rovině. Země, materie, příroda je vnímána v hlubokém hnutí myslí jako žena, panna, matka, spolutvůrkyně a nádhera Božího díla, v neposlední řadě identifikovaná s Ježíšovou matkou Marií a církví.²⁹⁹ Autor je nádherou této ženské stránky stvoření uchvácen, noří se do ní, je proniknut její silou, identifikuje se s ní, spolu s ní touží po spasení. Toto ženství je tajemstvím života, kouzlem svatosti, něžná spoluúčast a vposledku je spojujícím médiem mezi Bohem a světem.

Tato část de Chardinovy poezie právem vyvolává hlubokomyslné a místy také psychoanalytické úvahy a komentáře o jeho poměru k mariánskému kultu, k pohlavní sexualitě, k duchovní lásce apod. Především je to ale doklad o jeho hluboké fascinaci stvořením a vnitřním spřízněním s osudem světa. Teilhard de Chardin tu přiznává stejný druh spirituality stvoření jako v hymnu na hmotu a dalších pasážích roztroušených v jeho díle. Vyjadřuje zejména dvojí: svoji naprostou osobní sounáležitost se stvořením a Božský prvek přítomný ve stvoření. Zcela přirozeně jej spojuje především s Matkou Boží. Paralelu můžeme spatřovat ale také s dalšími Božími aspekty vyjadřované ženským rodem, jako starozákonní Moudrost Stvořitelova nebo všeoživující Boží Rúach.

²⁹⁸ „So, my God, I prostrate myself before your presence in the universe which has now become living flame... It is a terrifying thing to have been born: I mean, to find oneself, without having willed it, swept irrevocably along on a torrent of fearful energy which seems as though it wished to destroy everything it carries with it.“ Tamtéž, s. 22n.

²⁹⁹ „Zwischen Gott und die Welt gestellt, wie ein Feld gemeinsamer Anziehung, führe ich sie beide zusammen, leidenschaftlich... Bis daß in mir die Begegnung stattfindet, worin sich das Geschlecht und die Fülle Christi ereignen, durch die Ewigkeit hindurch. Ich bin die Kirche, Jesu Braut. Ich bin die Jungfrau Maria, aller Menschen Mutter.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymne an das ewig Weibliche*, s. 13.

Konkrétně na tomto místě je věčné ženství vyjádřením esence bytí, které zjevuje Boha.³⁰⁰ Teilhard de Chardin nalézá za pozorovanými jevy duchovní souvislosti a nabízí je jako model psychofyzické skutečnosti. Za fenoménem člověka se zjevuje takto transcendentní Boží síla směřující k jednomu bodu, v evolučním procesu vystupuje Bůh hybatel a zjevovatel. V křesťanství je nutno spatřit inkarnaci Boží a v životě církve je také nutno vidět Krista jako Omegu.³⁰¹ Objevení ženství, které je zcela klíčové v moderních ekologických spiritualitách, ukazuje de Chardinova intuice bezesporu jako jeden z aspektů důstojnosti Božího světa přírody bez křečovitosti návratu k prehistorickým kultům.

3.3.3. SRDCE HMOTY

De Chardin často mluví o své vrozené víře ve svět, o víře v neotřesitelnost a neotřesitelnou dobrotu světa.³⁰² Tuto víru ve svět a v duchovní aspekt světa by bylo možné považovat za ryzí panteismus, pokud by na druhé straně nevěřil de Chardin v osobní. Odlišuje ze totiž dva druhy panteismu. Jeden panteismus vede k rozplynutí prvků. Druhý druh panteismu představuje dovršení prvků skrze své centrum, jehož prohloubením dosahují prvky splynutí skrze jakési hlubší supercentrum, aniž by pozbyly svoji jedinečnost.³⁰³

Tato de Chardinova mystická cesta k centru všech center lze interpretovat jako vnímání Boha skrze svět. Bůh se projevuje ve své imanenci jako supercentrum všech věcí v kosmu. Vesmír zjevuje Boží dimenzi: „Bud' požehnána, univerzální hmota, nezměřitelný čas, nespoutatelný étere, trojitá propasti hvězd a atomů a generací: Ty, která nám zjevuješ dimenze Boha tím, že nás zahrnuješ nezměrností a rušíš naše omezené standardy a

³⁰⁰ Henry de Lubac v rozsáhlém komentáři dochází k závěru, že toto zření Boha spojované s mariánskou zbožností není nijak v rozporu se zjevením v Kristu. Srov. tamtéž, s.160.

³⁰¹ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Activation of Energy*, s.150n.

³⁰² Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s. 21n.

³⁰³ „Podle druhého se prvky dovršují dosažením hlubšího Středu, který je nad nimi a který jejich středy v sobě umocní. Platí-li zásada (teoretická i experimentální), že jednota členy, jež sjednocuje, nesměšuje, ale diferencuje, pak jedině tato forma 'panteismu' je intelektuálně platná a mysticky uspokojivá. A právě ona nachází vyjádření v křesťanském postoji.“ Tamtéž, s.51n.

měřítka.³⁰⁴ Dá se říci, že Teilhard de Chardin intenzivním vztahem ke světu dohlédá Boha. Bůh „mluví“ skrze svět, de Chardin Boha vnímá takřka v každém atomu kosmu.

Pro de Chardina není materie světa totožná s Bohem. Materie je přes svoji nezměrnost smrtelná a pomíjivá. Její velikost, jak vidíme, vypovídá o jejím zdroji v Bohu. Temnota a mohutnost hmoty, s níž jako lidé zápasíme v sobě i kolem nás, zjevuje Boha. Proto se může de Chardin odvážit říci, že v základu hmoty je Kristus. Tím, že se sklání před hmotou, znamená jen jediné - sklání se před Bohem, který ji vytvořil a před Kristem, který ji proniká, před věčností, na níž hmota ukazuje.

Není to však tak přímočaré, jak by nás mohla svádět interpretace jeho textů. Hmota má svůj vnitřek, své srdce, ale ani to ještě neztotožní de Chardin přímo s Bohem. Tento vnitřek je jen médium. Kristus je Srdcem tohoto srdce hmoty. Jeho litanie k Bohu evoluce akklamují vůči Kristu dokonce dvakrát „Srdce srdce hmoty“.³⁰⁵

U de Chardina se setkáváme s pojetím, že svět je Božské prostředí, že hmota představuje prostor prostoupený Božským Duchem, že země je proniknuta Božím ohněm, ale zcela „Božská“, ve smyslu „identická s Bohem“, hmota ani země ještě není. Jestli je možné o ní hovořit v takových pojmech, pak jen proto, že její nejhlubší zdroj a nejzazší cíl spočívá v Bohu.

Přítomnost Boha ve stvoření je vyjádřena skrze Krista, který je centrem, kam všechny věci spějí. „Pane Ježíši, ty jsi centrum, k němuž se všechny věci pohybují...“³⁰⁶ Toto spění ke Kristu je vysvobozením z chaosu, spásou a tvořením nové země. Hmota sama má v tomto kosmickém procesu divinizace přípravnou funkci na spásu v užším smyslu. Masa hmoty, tvoření biosféry je přípravou na vtělení Krista: „Všechny tyto přípravné procesy byly kosmicky a biologicky nezbytné, aby mohl Kristus vkročit do našeho lidského

³⁰⁴ „Blessed be you, universal matter, immeasurable time, boundless ether, triple abyss of stars and atoms and generations: you who by overflowing and dissolving our narrow standarts or measurement reveal to us the dimensions of God.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymn of the Universe*, s. 66.

³⁰⁵ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak Věřím*, s.167.

³⁰⁶ „Lord Jesus, you are the center toward which all things are moving: if it be possible, make a place for us all in the company of those elect and holy ones whom your loving care has liberated one by one from the chaos of our present existence and who now are being slowly incorporated into you in the unity of the new earth.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymn of the Universe*, s.74.

stádia.³⁰⁷ Ve skutečnosti stojí za touto fází kosmu zase jen Bůh, který pořádá vesmír skrze svého Ducha. Bůh je esencí každého bodu univerza a žádné vědecké teorie nejsou ve striktním smyslu takovou existenci Boha vyvrátit. Věda nabízí anatomii života, ale nikoli vysvětlení života.³⁰⁸ Hmota se stává pro Boha transparentní (translucentní)³⁰⁹ a svět je naplněn Bohem.³¹⁰

„Čím hlubší je stupeň, na němž se s Tebou člověk setkává, Mistře, tím víc si uvědomuje univerzalitu tvého působení.“³¹¹ Samotné jádro velkolepého životního díla otce Teilharda de Chardin je nakonec v této epifanii. Svědectví o tom, že vědci se zjevil Bůh skrze předmět jeho životního studia. Stvoření odhalilo ve svém nitru Boha, Bůh se zjevil skrze stvoření tomu, kdo otevřel své srdce.

3.4. ZHODNOCENÍ DE CHARDINOVY VIZE STVOŘENÍ

De Chardinova interpretace křesťanského učení vede k dosti odlišným názorům, nakolik se mu podařilo vyjádřit podstatu křesťanství, případně nakolik se jí vzdálil. V této stati bych se pokusil zhodnotit pouze to, kde vidím jeho hlavní přínos k problematice stvoření. Zdá se mi totiž, že pro současnou teologickou diskuzi o stvoření, je reflexe některých jeho názorů nezbytná.

U de Chardina vystupuje člověk jako vrchol dosavadní přírody. Sám člověk je pokračováním vesmíru jako noosféra a sám směřuje k dalším stádiím jako ultra-člověk. Teilhard de Chardin přibližuje, jaký vztah má lidstvo k celku přírody, jak „komunikuje se zemí“ a jakou roli v tom hraje vztah k Bohu, větou: „Existuje společenství s Bohem a společenství se zemí, a společenství s Bohem skrze zemi.“³¹² Východiskem ze současného

³⁰⁷ „All these preparatory processes were cosmically and biologically necessary that Christ might set foot upon our human stage.“ Tamtéž, s.75.

³⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 79.

³⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 88.

³¹⁰ „...the world is filled, and filled with Absolute.“ Tamtéž, s. 99.

³¹¹ „The deeper the level at which one encounters you, Master, the more one realizes the universality of your influence.“ Tamtéž, s. 29.

³¹² „There is a communion with God, and a communion with earth, and a communion with God through earth.“ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time o War*, s.14.

odcizení člověka a kosmu (v ekologii pak člověka a přírody) je zkrátka konstatování, že svět je v základu propojeným celkem, kde každá část má smysl jen ve vzájemné propojenosti. Jedno se projevuje skrze druhé, stejně tak člověk.

Možno popsat mnoho podob vztahu člověka k zemi. Od náboženského uctívání země, které odhaluje vše jako pravdivé a hodnotné bez rozlišování³¹³, po ovládnutí tajemství země a opanování její moci, kdy úrodná náruč matky je vystřídána tajemnou sfingou ukrývající svojí moc.³¹⁴ Přes další fáze, kdy se lidstvo povýšilo nad přírodu ve snaze ji exploitovat, nebo fázi, kdy se snaží osvobodit ducha od hmoty v různých náboženských a filozofických pokusech až po fázi, kdy se navrácí k přírodě a objevuje, „že kosmos je součástí jeho vnitřního života“.³¹⁵ Duše světa je něco, co pocítujeme jako něco většího než jsme my sami. Je zde jakýsi pocit posvátné bázně: „Naše duše není přece jedinečná. Bude bezpochyby kontradikcí podoby světa a mechanismu unie, jíž se vyvíjí svět, představovat si, že bude in natura rerum jedinečná.“³¹⁶

Teilhardovu koncepci odmítá rázně především německý teolog von Hildebrand, kterému vadí mimo jiné nedostatečné rozlišení lidské osoby od ostatního stvoření.³¹⁷ V této souvislosti je nutno se ptát na obojí: zda je ještě člověku jako noogenezi ponechána dostatečná důstojnost a nevzniká nebezpečí, že je (biologicky viděno) lepším zvířetem; a zda naopak na druhé straně neexistuje nebezpečí, že mimo-lidská biogeneze bude považována za „pouhý“ předstupeň, jehož bytí a nebytí je lhostejné, bylo-li dosaženo vyššího stupně života v lidstvu.

De Chardinova hypotetická odpověď Hildebrandově výtce mohla znít, že antropocentrický pohled, který příliš zdůrazňuje individualitu a odmítá vidět celek a pozici člověka v nezměrných horizontech neodpovídá současnému poznání. Vesmír je charakterizován celkovostí a jednotou. Sjednování světa je nakonec pro de Chardina tím

³¹³ Srov. tamtéž, s.28.

³¹⁴ Srov. tamtéž, s.33.

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 41.

³¹⁶ „Our soul, however, is not unique. It would even, no doubt, be contradiction of the world's design and of the mechanism of union by which the world develops, to imagine it to be unique 'in natura rerum'. Tamtéž, s.181.

³¹⁷ Srov. HILDEBRAND, Dietrich von. *Trojský kůň ve městě božím*, s.254.

nejvyšším štěstím.³¹⁸ Svět je jedním a neopakovatelným organismem či kvantem, čímž de Chardin rozumí, že každý bod prostoru je vyplněn energií, která jako vlna proniká každou částí celku. Holistická vize světa je vyjádřena jako pléróma nebo Božské prostředí. Člověk sám musí být pochopen jako součást tohoto koherentního duše-hmotného prostoru, jen v tomto spojení má svůj smysl. Člověk je naplněním psychogeneze kosmu. Kosmos dochází svého vrcholu v lidské noosféře.

Pro ekologické myšlení má holistické vidění světa zásadní význam. V tomto směru bude de Chardinův smysl pro celek světa, lidské postavení ve světě a prognóza postupné planetarizace vědomí inspirativní pro současné environmentálně myslící křesťany stejně jako pro heterodoxní autory jako je Fritjof Capra nebo Marilyn Ferguson.

Kristus je nejhlubší hlubinou hmoty i hlubinou nás samých. Právě takový pohled na Krista, Krista krále, Krista rozšířeného na celý svět, Krista stále většího, se zdá de Chardinovi hodnověrný a vhodný pro dnešní stav myšlení a poznání. Přitom samotný Kristus se nemění, neboť ten je stále tentýž. To, co se mění, je náš pohled na Něj.³¹⁹ Jako bychom stále odkrývali další a další dimenze Boží. Kosmický Kristus je výrazem imanentního pohledu na Boha. Univerzální Kristus proniká vesmír a skrze vesmír se dovršuje tento původně vtělený Ježíš až na konci evoluce v bodu Omega, který se jeví jako transcendentní aspekt Boha a leží svým způsobem mimo svět a naši zkušenost.³²⁰

De Chardinova nauka staví na zjištění, že hmota na různých úrovních své geneze má svůj vnitřek, který je v plnosti projeven až v noosféře. Stěží se konkretizuje způsob, jakým se tento vnitřek projevuje a zda jsme schopni jej vnímat. Není řečeno, jak se projevuje vědomí kamene či rostliny, nakolik je schopné zvíře dosáhnout svého středu, a pokud vůbec. Nicméně je z de Chardinova pohledu velmi zřetelně patrný vnitřní „subjekt“ jednotlivých prvků světa. Podle mého soudu se i zde nabízí možnost, jak pro lidstvo objevit důstojnost mimo-lidské přírody a respekt k jejímu vlastnímu způsobu existence.

Člověk objevuje v přírodě Krista jako kosmického Krista. Základní charakteristika nás samých, přírody a celého vesmíru je omniprezence Krista. Čím lépe poznáváme svět,

³¹⁸ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writings in Time o War*, s.14.

³¹⁹ Srov. ŽELIVAN, Pavel. *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol*, s.90.

tedy nejen jeho fyzické a biologické souvislosti, ale také jeho vnitřní souvislosti, tím lépe poznáváme Boha. „Zavřu oči v radostném úžasu nad průzračností a univerzálním vzplanutím.“³²¹ De Chardinův pohled na Boha skrze svět je vize mystického zbožštění světa - theosis nebo theopoiesis. Návrat k právě takovému pohledu je aktuální pro moderní lidstvo a jeho environmentální přístup. Pohled na svět jako na Boží pléróma, jako na Božské prostředí jako na navíjení kosmu k bodu Omega je pravou environmentální spiritualitou, která navíc zůstává zcela v mantinelech křesťanského pohledu na svět a křesťanského zjevení, a dokonce neodporuje současnému stupni poznání. Jsem přesvědčen o tom, že Teilhard de Chardin svojí vizí poskytl možnost, jak můžeme nahlížet sebe sama a mimo-lidský svět s ohledem na jeho Božskou „hlubinu“ – můžeme nahlédnout svatost světa a nás samých v něm.

³²⁰ Srov. CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*, s.44.

³²¹ Tamtéž, s.46.

4. JÜRGEN MOLTMANN: NADĚJE PRO TRPÍCÍ STVOŘENÍ

Církevní společenství bývá v protestantském prostředí myšlenkově formováno vůdčími teologickými osobnostmi mnohem bezprostředněji než římský katolicismus orientovaný na precizované autoritativní výpovědi Magistéria. Na výsostném místě evangelické teologie dvacátého století stojí nepřekonatelný Karl Barth. Vedle něho vyrostli myslitelé, kteří jeho myšlenkový odkaz v různé míře rozvíjeli, nebo se mu naopak vzdalovali. Nikdy jej však nemohli zcela ignorovat. Mezi ty, kdo vyrostli z Bartha odkazu a později zanechali svébytnou stopu v teologii německého protestantského prostředí, patří bezesporu také tübingenský profesor systematické teologie Jürgen Moltmann.

Záběr jeho díla je široký - od eschatologie se dostával k systematickému pojednání všech klíčových otázek křesťanského učení. Zejména politický a sociální aspekt jeho eschatologicky a staurologicky orientované teologie, s níž vystoupil poprvé v období šedesátých let a prostřednictvím které chtěl „vzbudit naději v Boží budoucnost“ pro tehdejší poválečný „smrtelně ohrožený svět“³²², byl nepřehlédnutelný a v době měnícího se politického paradigmatu byl nadšeně přijímán.³²³ V českém prostředí věnoval Moltmannovi pozornost například systematický teolog CČSH Zdeněk Kučera v rámci své trinitární teologie³²⁴ a o jeho práci informovali také evangeličtí teologové Josef Smolík a Petr Pokorný.³²⁵ Studii mu věnoval také Karel Skalický.³²⁶

³²² Srov.: Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964, ISBN 3-459-01137-8, Vorwort, s.8.

³²³ Srov. MOLTMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s 143.

³²⁴ Kučera se zabývá dialektickou stránkou Moltmannovy teologie. Srov. KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L.Marek, 2002, s.233-238.

³²⁵ Články těchto autorů publikované původně v interních periodících CČE byly zahrnuty do sborníku věnujícího se diskuzi o Moltmannově teologii W. D. Marsche: MARSCH, Wolf-Dieter ed. *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1967.

³²⁶ SKALICKÝ, Karel. *Moltmannova teologie naděje pod lupou*. In: SKALICKÝ, Karel; POLÁKOVÁ, Jolana. *Za nadějí a smysl*. Praha: Zvon, 1995, s. 98-143.

Teologie stvoření, k níž se zanedlouho propracoval díky rozvíjení základních vizí své vlastní teologie, byla výzvou doby a Moltmann nebyl zdaleka jediným, kdo rozpoznal její naléhavost. Každopádně byl jedním z prvních teologických autorů, který ji zpracoval tematicky a zúročil úctyhodné množství vlastní erudice. Nad tématy stvoření vede dialog nejen s široce pojatou křesťanskou tradicí, ale také s německou idealistickou filozofií, s marxismem a hlavně s židovskými autory.

Teologické texty o stvoření, Moltmannova „ekologická teologie“, vychází z již vypracovaného přístupu vyznačujícího se silným důrazem na eschatologické očekávání Boží budoucnosti vyjádřené jako teologie naděje s důrazem na teologii kříže v souvislosti s trojičním pohledem. V neposlední řadě jsou to právě myšlenky inspirované židovskou tradicí - koncepce Boží Šechíny, učení o posvěcení šabatu a nauka o cimcum, které doplňují a podporují trojiční a staurologický pohled.

Pokud se pozorovatelé do té doby u Moltmanna dočetli především o naléhavém poselství naděje navzdory zdánlivě beznadějně situaci jedince a společnosti, která motivuje život křesťana aktivně jít vstříc zaslíbené budoucnosti, a pokud četli o Bohu, který není lhotejný a přichází v Kristově kříži vstříc lidské bezvýchodnosti, setkávají se nyní v jeho teologii stvoření s nadějí pro trpící přírodu a spásu zahrnující spolu s lidstvem také mimolidskou část stvoření. V pozadí je pocit spoluodpovědnosti křesťanství za současný stav životního prostředí, a odtud požadavek po silnější angažovanosti křesťanů v této dosud málo reflektované otázce. Kristus trpí také za tu část stvoření, které říkáme příroda a životní prostředí. Tato část stvořeného bude také součástí očekávaného vzkříšení.

Skutečnost, že byl Moltmann v letech 1984 a 1985 přizván k účasti na prestižních Giffordových přednáškách, aby hovořil právě o teologii stvoření, svědčí jistě o jeho tehdejší vědeckém renomé a také o aktuálnosti tématu.

Již v názvu těchto později vydaných přednášek o stvoření čtenáře provokuje otázka vztahu mezi Bohem a stvořením. Vztah Boha a přírody je popisován jako hluboký vzájemný vztah, jako perichoréze, případně jako starozákonní vztah mezi Hospodinem a ztělesněním jeho nádhery a moudrosti. Uvažovat o stvoření jako o místě, v němž Bůh našel zalíbení a v němž přebývá, a hlavně patřit na Boha „skrze

přírodu“ se zdá být překonáním barthiánské nedůvěry k přirozené teologii. Moltmann jí učinil naopak „úkolom křesťanské teologie“.³²⁷

Moltmann hledal alternativu k analyzujícímu západnímu přístupu ke stvoření. Vyznával „nové“ ekologické myšlení, jehož předobraz tvoří křesťanská trojiční nauka. Ukázal svůj příklon k přístupu, pro nějž se později vžilo označení *procesuální teologie*. Příroda, člověk a Bůh tvoří dynamickou síť vzájemných vztahů.

4.1. ŽIVOT JÜRGENA MOLTMANNA A KONTEXT JEHO TEOLOGIE

Jürgen Moltmann, narozený 8. dubna 1926 v Hamburku, je dosud žijící německý evangelický teolog, který vyrůstal bez zvláštního vztahu k víře.³²⁸ Jako u mnoha jiných myslitelů jeho generace stojí na začátku hledání Boha zkušenost válečných událostí – zde konkrétně vojenské nasazení a bombardování rodného města. Moltmann zažil v červenci 1943 spojeneckou operaci Gomorrha a podle vlastních slov se po těchto otřesných zážitcích poprvé začal tázat po smyslu života.³²⁹ Zkušenost bezprostřední smrti, později spojenecké zajetí, deprese a pocit studu za selhání vlastního národa vyústí u Moltmanna v hledání adekvátní odpovědi.

Ve skotském zajateckém táboře se setkal poprvé se zvěstí Písma³³⁰ a později napsal, že si je jist, že jej tehdy v zajateckém táboře navštívil Ježíš, přesněji, „že mu Ježíšova opuštěnost Bohem na kříži ukázala, kde je Bůh přítomen“.³³¹ Ve vzdělávacím táboře, který zřídila britská YMCA, začal navštěvovat kurzy teologie a zažil nejintenzivnější duchovní období svého života.³³² Po roce 1948 se vrátil do Německa a studoval teologii na univerzitě v Göttingenu. Mezi vyučujícími jej nejvíce ovlivnili Hans Joachim Iwand³³³, Otto Weber³³⁴

³²⁷ Srov. tamtéž, s.95.

³²⁸ Moltmann vzpomíná, že v místě, kde vyrůstal nestál ani kostel, dostalo se mu velmi skromného náboženského vzdělání během přípravy na biřmování a jako dospívajícímu mu církev i náboženství bylo zcela cizí. Srov. tamtéž, s.25n.

³²⁹ Srov. tamtéž, s.29.

³³⁰ Nejsilněji jej v jeho tehdy bezútěšné situaci oslovuje žalm 39. Srov. tamtéž, s.41.

³³¹ Srov. tamtéž, s.42.

³³² Srov. tamtéž, s.44.

³³³ Hans Joachim Iwand (1899-1960) byl německý luterský teolog a duchovní. Profesor systematické teologie v Göttingenu. Během nacismu mu byl pro organizaci ilegálních seminářů nařízen zákaz veřejného projevu.

a Ernst Wolf³³⁵. Přiznává, že v té době pro něho díky trojici těchto osobností stěží existoval jiný teolog než Karl Barth.³³⁶ Ve své disertační práci věnoval pozornost otázce predestinace v díle reformovaného teologa ze sedmnáctého století Moýseho Amyrauta. Od roku 1952 působil jako pastor v malé obci nedaleko Brém a také jako studentský duchovní. Habilitoval prací o Christophu Pezelovi, německém reformovaném teologovi první poloviny 17. století. V roce 1952 se Jürgen Moltmann oženil se svojí spolužačkou a pozdější představitelkou feministické teologie Elisabeth Moltmannovou-Wendelovou.³³⁷

Jürgen Moltmann nejprve působil na církevní vysoké škole ve Wuppertalu, poté několik let vyučoval na Univerzitě v Bonnu, absolvoval roční stáž na Duke University v Durhamu v Severní Karolíně a od roku 1967 působil na Eberhard-Karls-Universität v Tübingenu jako systematický teolog až do roku 1994.

Vstup do širšího teologického povědomí znamenal vydání knihy *Theologie der Hoffnung* v roce 1964 inspirované řadou aktuálních problémů evangelické teologie a kromě toho také dílem marxistického filosofa Ernsta Blocha, kterého později označil za židovského universalistu.³³⁸ Blochův „princip naděje“ uchopil jako silné vyjádření eschatologického očekávání.³³⁹ Položil velký důraz na Boží zaslíbení, které došlo naplnění ve zmrtvýchvstání Krista, ale které také stále očekává celé tvorstvo jako svoji budoucnost.

Po válce se angažoval politicky, spolu s Josefem L. Hromádkou a Wernerem Schmauchem byl v roce 1958 spoluzakladatelem Křesťanské mírové konference. Moltmann, který patřil ke kruhu jemu blízkých studentů, jej považuje za svůj první „teologický zážitek“ a přiznává, že pod vlivem tohoto Luterského ctitele napsal v roce 1972 knihu o ukřižovaném Kristu. Srov. tamtéž, s. 50n.

³³⁴ Otto Heinrich Weber (1902-1966) byl německý reformovaný teolog a duchovní, děkan teologické fakulty v Göttingen a později rektor univerzity v Göttingen. Před válkou se zabýval převážně biblickou vědou a odkazem Jana Kalvína. Jako člen NSDAP, krátce také člen Německých křesťanů, zástupce reformované církve na Ministerstvu pro kulturní záležitosti a církevní funkcionář kolaboroval s nacistickým systémem. Přestože byl po válce v protinacistickém řízení shledán nevinným, veřejně vyznal vinu za svá selhání. Weber byl vedoucím Moltmannovy dizertace a blízkým přítelem. Srov. tamtéž, s.56.

³³⁵ Ernst Wolf (1902–1971), církevní historik a systematický teolog v Göttingenu, člen Vyznávající církve, po válce opět jeden z teologů činných v mírovém hnutí. Pro Moltmanna také jeden z důležitých učitelů. Srov. tamtéž, s.57.

³³⁶ Srov. tamtéž, s.56.

³³⁷ Evangelická teoložka dr. Elisabeth Moltmannová-Wendelová (narozená 1926) patří spolu s katolickou teoložkou Helen Schüngelovou-Straumannovou mezi první představitelky feministické teologie v německy mluvících zemích.

³³⁸ „Bloch war ein jüdischer Universalist.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, s.85.

³³⁹ „... damals mit Bloch und mir nicht die marxistische Idee, sondern die messianistische Hoffnung zur eigentlich antiexistentialistischen Alternative wurde.“ Tamtéž, s. 162.

V atmosféře šedesátých let vyzněla Moltmannova kniha částečně i jako politicko-společenský apel a vyvolala prudké teologické diskuse.

Po příchodu na univerzitu v Tübingenu Jürgen Moltmann teologické názory rozpracovává systematicky a rozvádí je. Jeho teologie nepřestává mít silný politicko a sociálně angažovaný rozměr. Spolu s katolickým fundamentálním teologem Johannem Baptistou Metzem a mnoha jinými reflektuje ve svém díle otázku nespravednosti, sociální nerovnosti a utrpení, což jej v některých očích staví do jedné řady s černou teologií a s latinskoamerickou teologií osvobození.

Styčnými body s teologií osvobození jsou kromě téměř souběžné doby vzniku výrazná orientace na chudé a utlačované, náklonnost k levicovému zaměření, eklesiologie odpovídající potřebám společnosti, teologie kříže uvedená do praxe apod. Teologii osvobození hodnotí Moltmann jako „nejlepší etickou a politickou teologií pro dnešek“.³⁴⁰

Moltmann se od šedesátých let všestranně účastnil ekumenických a mezikulturních rozhovorů. Ohledně svého angažmá v Ekumenické radě církví napsal, že od té doby začal „dělat teologii pro celé křesťanstvo na Zemi.“³⁴¹ V atmosféře Pražského jara na konci dubna 1967 se účastnil rozhovorů mezi marxisty a křesťany v Mariánských Lázních. Napsal později: „Socialismus s lidskou tváří v ČSSR přivedl socialisty a křesťany na společnou frontu.“³⁴² Kladně hodnotil osobnost Milana Machovce, Vítězslava Gardavského a v neposlední řadě také dnes poněkud spornou postavu Rogera Garaudyho.³⁴³ Od roku 1978 pracoval v Křesťanské mírové konferenci, podílel na činnosti Komise Ekumenické rady církví pro víru a řád, byl předsedou Společnosti pro evangelickou teologii (Gesellschaft für Evangelische Theologie). Z množství čestných doktorátů a ocenění stojí za pozornost Cena Ernsta Blocha v roce 1984 a americká Grawemeyer Award in Religion v roce 2000.

Moltmann vstoupil významně do dialogu mezi židy a křesťany. Jednak byl ve svých

³⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s. 23.

³⁴¹ „Ich begann, Theologie für «die ganze Christenheit auf Erden» zu machen, nicht mehr nur in der eigenen Kirche und im eigenen Land.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s. 91.

³⁴² „Der <Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht> in der CSSR brachte Christen und Sozialisten an eine gemeinsame Front.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung*, s.92.

³⁴³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, s.124n.

teologických úvahách ovlivněn židovskými autory Ernstem Blochem, Franzem Rosenzweigem, později Martinem Buberem, Abrahamem Henschelem a Geršomem Scholemem, jednak vedl rozhovory s Emilem Fackelheimem, SchalOMEM Ben-Chorimem a PinchaseM Lapidem.³⁴⁴ V letech 1979 a 1980 byly uveřejněny proslulé rozhovory s posledně jmenovaným. Silná afiliace k židovskému myšlení citelně ovlivnila Moltmanna v otázce očekávání Božího království a v teologii stvoření. Ve svých vzpomínkách přiznává: „Nové židovské myšlení mě ovlivnilo příliš hluboce, než abych si od něho mohl zachovat odstup.“³⁴⁵

„Nechtěl jsem být žákem žádných velkých teologických mistrů předcházející generace. Nechci také zakládat žádnou novou teologickou školu.“³⁴⁶, říká o sobě Moltmann v bilanci svého života. Přiznává také, že není spisovatelem teologických pravd, že jeho koncepcí je svobodný dialog s ostatními názory a tématy jako reakce na aktuální otázky doby. Přesto můžeme říct, že dopad jeho díla na teologii následujících generací je znatelný. Je považován za inspirační zdroj teologů osvobození, politické teologie a jednoho z průkopníků mezináboženského a ekumenického dialogu. Svébytnost jeho teologických myšlenek ovlivnila mnoho teologů a jiné vyprovokovala alespoň k reakci.

4.2. STRUČNÝ NÁSTIN MOLTMANNOVY TEOLOGIE

Po uvedení *Theologie der Hoffnung* se objevily knihy *Der gekreuzigte Gott* a *Kirche in der Kraft des Geistes*. Obě navazují na silný eschatologický impuls teologie naděje. První je pokus o trinitárně založenou christologii, druhá je eklesiologie jako společenství pod vlivem Ježíšova Ducha. V letech 1980 až 1995 se Moltmann pokusil zpracovat svoje myšlenky systematicky a vydal postupně pojednání o trinitologii (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*), teologii stvoření (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*), christologii (*Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen*

³⁴⁴ Srov. tamtéž, s.255.

³⁴⁵ „Das neue jüdische Denken hat mich zu tief beeinflusst, als dass ich davon Abstand nehmen könnte.“ Tamtéž, s.264.

Dimensionen), pneumatologii (*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*) a eschatologii (*Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*).

Nad dílem Jürgena Moltmann stojí člověk s rozpaky, jak se vypořádat s rozsáhlostí jeho dialogicky pojaté teologie, odlišit originální myšlenky a vystihnout nejpodstatnější základní obrys Moltmannovy teologie. Teologie stvoření, o níž pojednává v knize *Gott in der Schöpfung*, vychází jednoznačně z myšlenek předchozích knih. Je bezprostředním pokračováním Moltmannovy trinitologie a stojí nejbližší pneumatologii. Bude tedy nezbytné aspoň v základních obrysech naznačit Moltmannovu teologii naděje, teologii kříže a Moltmannův pokus zpracovat trinitární dogma ve smyslu jeho předchozích myšlenek o utrpení Boha.

4.2.1. TEOLOGIE NADĚJE

Nadějí jako základním křesťanským tématem se teologie monotematicky nezabývala a Moltmann usoudil, že pojem *naděje* je klíčový k vyjádření toho, o co v křesťanství jde. Radikálně následoval myšlenku, že křesťanství je žitá eschatologie, což znamená především výhled do budoucna, nastavení života směrem dopředu a život v horizontu očekávání příchodu Božího království. Proto se naděje zdála nejvhodnější charakteristikou křesťanství právě pro současný poválečný svět, který tak těžko hledal východisko z prodělané celospolečenské katastrofy.

Eschatologie jako nauka o posledních věcech, která se někdy jeví jako přílepek křesťanské nauky, pro Moltmanna vyjadřuje samu podstatu křesťanství. Je médiem křesťanské víry.³⁴⁷ V situaci tehdejší evangelické teologie, která byla rozdělena do dvou táborů, mezi nimiž se nezdálo být příliš společných styčných bodů, vystoupila Moltmannova teologie jako „třetí cesta“. Dialektická teologie Karla Bartha se jako reakce na selhání liberální teologie vracela k ortodoxii Písma jako jediného zjevení, uzavírala však

³⁴⁶ „Ich wollte kein Schüller der großen theologischen Meister der vorgegangenen Generation sein. Ich will auch keine neue theologische Schule gründen.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*, s. 12.

³⁴⁷ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.12.

podle Moltmanna církev do ghetta vlastní zbožnosti, která se zdála zcela odtaziť od společnosti a jejích problémů. Teologický projekt Rudolfa Bultmanna se naproti tomu odvážil smělého pokusu nově interpretovat zvěst o Kristu existenciálním způsobem, který však hrozil rozmělněním základní křesťanské pravdy. Moltmannův pokus byl snahou odpovědět na výzvu doby a zároveň udržet jasné dogmatické kontury křesťanství.

Ačkoli eschatologie vyrůstá a žije ze zaslíbení Krista v jeho příchod, o křesťanské nauce vlastně konkrétně nevyovídá. Vyjadřuje spíše charakter křesťanské zvěsti a existence.³⁴⁸ Bůh očekávání, zaslíbení a naděje, o němž je řeč v textech Starého i Nového zákona, není podle Moltmanna zastoupen v žádném jiném náboženském systému. Bůh, v něhož jako křesťané věříme, je spojen s budoucností. Židovské, a odtud tedy křesťanské náboženství, je mnohem spíše než náboženstvím epifanie náboženstvím očekávání a zaslíbení. K základnímu poznání lidu smlouvy totiž patří, že rozeznává působení svého Boha v dějinách.

Židovské zaslíbení orientuje dějiny jako dějiny spásy a vztahuje je k budoucímu stavu, které později spojuje s myšlenkou mesianismu. Zaslíbení vyjadřují různé biblické obrazy, jedním z nejpůsobivějších je např. oživení suchých kostí v 37. kapitole proroka Ezechiele. Bůh nejenže existuje a doprovází nás, ale otevírá před námi nový horizont, který dává našemu životu smysl. Víra očekávající a doufající, připravená začít znova, je víra, která překračuje náš současný obzor a otevírá novou budoucnost.

Skutečná teologie je teologie orientovaná na budoucnost. Hospodinovo zaslíbení Izraeli a Kristovo zaslíbení apoštolům sděluje, že na konci naší cesty je připraveno Boží království, jehož „první plody“³⁴⁹ jsou téměř hmatatelné již v současné situaci. Pro Moltmanna jde o základní zvěst pro lidský život, o to silnější, že současná situace je pocíťována často jako opak zaslíbení. Hledat v eschatologii základ křesťanství není myšlenka zcela nová. Protestantská teologie objevila již v devatenáctém století rozdíl mezi eschatologickou zvěstí a životem Ježíše Krista a tuto zvěst interpretovala především jako

³⁴⁸ „Eschatologie ist das Leiden und die Leidenschaft, die am Messias entstehen. Darum kann die Eschatologie eigentlich kein Teilstück christlicher Lehre sein. Eschatologisch ausgerichtet ist vielmehr der Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche.“ Tamtéž, s.12.

³⁴⁹ Moltmann sám hovoří o „Angeld des Geistes“, což lze přeložit jako „peněžní záloha Ducha“. Jakoby chtěl evokovat představu, že účet je již zaplacen, ale zboží ještě tak úplně nemáme. Srov. tamtéž, s.60.

hlásání budoucího Božího království. V tomto směru lze snadno navázat i na teologický postoj Karla Bartha, který v listu Římanům napsal často citovanou větu, že „křesťanství, které není zcela a naprosto eschatologií, nemá zcela a naprosto nic společného s Kristem.“³⁵⁰

Vztah mezi vírou a nadějí je těsný a jedna bez druhé není myslitelná, nicméně každá vyjadřuje odlišný aspekt křesťanské existence. Víra je tím prvním ve smyslu základu křesťanského života, ale bez naděje není možné toto poznání víry uvést v život. Naděje má tedy primát ve smyslu důležitosti. Eschatologická naděje spočívá na víře jako na fundamentu. Bez ní by se stala naděje jen utopií a fantazií bez orientace na základní zjevení křesťanské pravdy o Bohu. Víra bez naděje by ale zase nemohla být vůbec uvedena v život a byla by nejspíše jen zastávaným názorem: „Skrze víru přichází člověk na stopu pravého života, ale sama naděje jej udržuje na této stopě.“³⁵¹

Teologie naděje se tedy odkazuje na dvojí zaslíbení. První je smlouva Hospodina s Izraelem ústící v očekávání příchodu spravedlnosti a později k očekávání Mesiáše a panování Boha na Siónu. Druhá se týká zjevení Boha v Ježíši Kristu. Starozákonní zaslíbení Boha patriarchům a Izraeli pro Moltmanna objasňuje odvahu, s níž se praotcové v důvěře v Boha nebáli vykročit do neznáma. Tuto odvahu považoval za jednoznačné vyjádření skutečné víry. Boží slib v lidském srdci probouzí naději, navzdory tomu, že jsme schopni konkrétní podobu Božího zaslíbení zatím jen nejasně vnímat.

Křesťanská naděje vychází původně z židovského očekávání, ale nadto navazuje na bezprostřední zkušenosti apoštolů s Kristem. Kristův čin na Golgotě je realizace starozákonního zaslíbení. Zvěst je pak nesena dále jako zpřítomnění či památka Jeho života. Zde má Moltmann za to, že víru v konkrétní život a odkaz Ježíše Krista lze nadějí uvést v přítomnost. Zpřítomnění Jeho životního příběhu otevírá nové horizonty naší konkrétní reality. Naděje pak znamená žít v přítomnosti zmrtvýchvstalého Krista a obrazně natahovat ruku po přicházejícím Božím království. Vše na tomto světě pak činíme s vědomím, že na

³⁵⁰ „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“ BARTH, Karl. *Der Römerbrief*, s. 298.

³⁵¹ „Durch den Glauben kommt der Mensch auf die Spur des wahren Lebens, aber allein die Hoffnung erhält ihn auf dieser Spur.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.16.

nás někdo čeká na konci našeho putování. Vzpomínka na událost, kterou Izrael zakusil ve své dějinné zkušenosti, otevírá naději pro budoucnost.³⁵² Nový čas je pokračováním „červeného vlákna zaslíbení a naděje spásy.“³⁵³

4.2.1.1. NADĚJE V BOŽÍ BUDOUCNOST

Budoucností rozumí Moltmann budoucnost, která není nikdy abstraktní, ale má přímý vztah k přítomnosti. Německý výraz *Zukunft*³⁵⁴, překládaný nejvhodněji latinským *adventus* či řeckým *parúsia*, ale nikoli slovem *futurum*, používá Moltmann jako klíčový pojem pro osmyslnění naší situace. Budoucnost v tomto smyslu lépe ilustruje, co pro nás znamená zaslíbení. Je vhodnější než pojem věčnosti, protože věčnost je pouze opozitum časnosti. Budoucnost, kterou operuje Moltmann, je „novým stvořením času“. Čas sám je příchodem Boží nádhery proměněn ve věčný čas. Čas sám je transcendován. Odtud je Bůh naděje Bohem, který přichází (Iz 35,4; 40,5).³⁵⁵ Čas směřující k budoucnosti končí a začíná věčný čas.³⁵⁶

Moltmann se spojením naděje s křížem Ježíše Krista brání tomu, aby se naděje stala obecnou vírou v pokrok nebo utopistickou fantazií, případně projekcí člověka či dokonce politickou ideologií. Životní příběh Ježíše je ukazatelem, jak cesta k takové budoucnosti vypadá a na koho se vztahuje. Vtělení Krista ukazuje, že nejde o „pouhou budoucnost“, ale budoucnost přinášející království Boží do naší temné reality. Jde o vstup do bídy a utrpení tohoto světa, cestou vtělení se stává identifikace s ubohostí a bolestí. Zpřítomněním života Krista, Jeho smrti a zmrtvýchvstání se v nás otevírá naděje na nový život navzdory zažívané temnotě. Tedy nikoli laciný optimismus v lepší zítřek ani naděje na úspěch.

³⁵² „Von der erfahrenen Treue Gottes wird berichtet, um neues Vertrauen auf ihn in der Zukunft aufzurichten.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.131.

³⁵³ Srov. tamtéž, s.133.

³⁵⁴ Moltmann činí rozdíl mezi výrazy *Wiederkunft Christi* a *Zukunft Christi*. *Wiederkunft* ponechává přítomnost prázdnou, ale *Zukunft* vyjadřuje vztah budoucnosti k přítomnosti, vyjadřuje dynamické napětí současnosti směrem k zaslíbené budoucnosti.

³⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, s.41.

³⁵⁶ Srov. tamtéž, s.43.

Naděje se týká podstaty - vítězství života nad smrtí navzdory temné zkušenosti tohoto věku. Právě naděje vyjadřuje něco, co nám dodává sílu pohybovat se v našem bytí vpřed.

Z chronologického pohledu je víra orientovaná spíše na minulost. Pevným bodem je zkušenost, které se člověku dostalo, ať už v jakémkoli smyslu. Naděje je naproti tomu orientována na budoucnost. Jestliže víra znamená výchozí bod, který nás podepírá, pak naděje je síla, která nás přitahuje.

V Novém zákoně se toto zaslíbení otcům konkretizuje ztotožněním s křížem Ježíše Krista, který relativizuje absolutnost smrti. Příchod této budoucnosti je také vyjadřován silnými obrazy - ve Zjevení Janově je líčen jako pád Babylóna a příchod nebeského Jeruzaléma. Takové pojetí spásy přesahuje lidskou zkušenost. Hranice smrti naznačují, že zaslíbená budoucnost přesahuje všechny limity lidské existence. Právě zpochybnění absolutnosti smrti je nejsilnější moment Ježíšova příběhu a vnáší do dějin lidstva zcela novou zkušenost.³⁵⁷

Ježíšovo zmrtvýchvstání dosahuje kosmické dimenze. Co je řečeno ve Starém zákoně o Boží Moudrosti, je řečeno v první kapitole Koloským o kosmickém Kristu. Kristus přišel jako prvorozený spasit lidstvo a celé stvoření.³⁵⁸ Jeho čin odkazuje na jeho druhý příchod, odkazuje na budoucnost, o níž již mnoho podstatného bylo zjeveno. Apoštolská zkušenost vzkříšeného Pána je dosvědčením této budoucnosti a motivací pro křesťanský život, pro nasazení a snahu jít Božím volání maximálně naproti s vědomím, že nás tato budoucnost očekává. Naděje přímo anticipuje Boží budoucnost.³⁵⁹

Moltmann uvažuje o motivaci lidského života na těch nejhlubších a nejvíce platných základech. Má-li mít naše bytí nějaký smysl, musí to být smysl absolutní. Naděje v Boží království přímo uchopuje náš život a tvoří v nás život nový. Naše utrpení činí snesitelným a učí nás překonávat zklamání láskou.

³⁵⁷ „Nur wenn der Erwartungshorizont über die als letzte Schranken des Daseins empfundenen Grenzen, also über den Tod, hinausgeht, ist ein eschaton, ein non plus ultra, ein novum ultimum erreicht.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.119.

³⁵⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*, s.278.

³⁵⁹ „Die christliche Hoffnung nimmt im Geist Christi die Zukunft vorweg und realisiert sie unter den Bedingungen der Geschichte. Indem diese Zukunft in Hoffnung und Gehorsam antizipiert wird, ist sie selber im Kommen begriffen. Wir sind nicht nur Interpreten der Zukunft, sondern auch schon Mitarbeiter der Zukunft, deren Macht in Hoffnung wie Erfüllung Gott ist.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Umkehr zur Zukunft*, s.164.

4.2.1.2. NADĚJE JAKO VÝZVA

Lidé zasažení nadějí v Boží budoucnost žijí v „horizontu naděje“. Proto apeluje Moltmann na angažovanost křesťanského společenství, které se má stát ukazatelem této nové budoucnosti, a to skrze službu všem lidem a celému stvoření. Křesťané mají na základě prožívané naděje projevovat vědomí o svém posledním určení prakticky, a to jako lásku k bližním a službu. Mají být nadějí pro dezorientovaný svět na všech úrovních lidské společnosti. Moltmann nalézá v moderní společnosti novou pozici pro církev, neboť doba triumfalizující církve podle něho i řady dalších teologů jeho generace nenávratně skončila. Má za to, že angažování křesťanů sociálním a politickým způsobem, především jako jejich účastná solidarita s chudými a trpícími, bude pro společnost nejlepším svědectvím o Bohu.

Moltmann svou teologii naděje nabízí jako řešení soudobé hodnotové a existenciální skepse. Poukazuje na skutečnost existenciálního vakua. Má za to, že od bohorovných ambicí německého idealismu 19. století došla společnost v polovině dvacátého století k velkému zlomání, doslova od Prométhea k Sisyfovi: „Neexistuje ani naděje, ani žádný Bůh.“³⁶⁰ Je třeba nyní uvažovat eschatologii, která není ani troufalým očekáváním, ani skeptickým realismem.

Platí však zcela striktně, že křesťanské očekávání je jiným způsobem myšlení. Apoštol Pavel pohlíží na skutečnost z jiné perspektivy než filosofové a metafyzici. Život a jednání křesťanů se zakládá na hluboké naději. Křesťanství je životem a jednáním z perspektivy zaslíbení. Pokud Anselm z Canterbury vyjádřil svůj přístup jako *fides quaerens intellectum*, pak Moltmann uvedl svoji teologii jako *spes quaerens intellectum*.³⁶¹

Naděje jakoby představovala v duši křesťanů „téměř jistotu“ Jeho příchodu a zvala je k jednání v souladu s vůlí svého Otce. Proto naděje nemůže nikdy nikoho nechat chladným nebo lhostejným. Ze síly naděje se stáváme již zde na zemi spolupracovníky Božího království a účastníky Ježíšovy přicházející říše, která přináší nové stvoření. Kategorie nového (Novum), o níž Moltmann často mluví, je obrat, který charakterizuje eschatologickou budoucnost jako nové stvoření, nové nebe, nový čas atd. Platí však na

³⁶⁰ „Es gibt keine Hoffnung und keinen Gott mehr.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.20.

³⁶¹ Srov. tamtéž, s.28.

druhé straně, že novost neznamená popření předcházejícího a původního. Nové znamená kontinuitu, která překračuje přítomnost směrem do zaslíbené budoucnosti. Jde o vyjádření naděje pro tento poškozený svět – *nové* neznamená tedy naději pro *jiné*, ale pro *současné*.

Naděje zakládá motivaci aktivně se podílet na příchodu Krista. Právě naděje Velikonoc právě činí všední lidský život „napínavým a živým.“³⁶² Cílený křesťanský aktivismus v misijní, charitativní a sociální oblasti, politická odpovědnost za stav světa a společnosti odůvodňuje touha jít ze všech sil vstříc prožívané naději. Žitá naděje již zde v naší situaci ukazuje světlo z budoucího Království Božího. Pro Moltmanna, jehož východisko bylo předznamenáno lidským selháním a situací totálního zoufalství, se ukazuje naděje jako jediná smysluplná, ne-li jako jediná možná cesta.

Podle Moltmanna může vést nedostatek naděje ke stejně tragickým koncům jako nejhlubší lidské hříchy. Zdroj hříchu, kterým je vzdálení se Bohu, není tedy pouze pýcha, kterou se jedinec staví na roveň Bohu. Pýcha má protějšek v beznaději, rezignaci, nečinnosti a smutku.³⁶³ Starokřesťanská položka penitenciáře označovaná jako *acedia* či *tristitia*, česky překládaná jako *lenost duše* či *sklíčenost*, kterou řada patristických autorů pokládá za jeden ze smrtelných hříchů duše, může být vlastně stavem bez-naděje.

Moltmann jako bystrý pozorovatel odhaluje stinnou stránku mnoha současníků, jejichž život postrádá vnitřní radost a kteří žijí, aniž by stáli v souladu se svým „posledním základem“. Ztráta naděje, malověrnost a sklíčenost vede k pochybnosti o Bohu a v neposlední řadě k pasivitě. K pasivitě tváří v tvář nutnosti vyjádřit solidaritu s bezmocnými a potřebnými tohoto světa. Vzpomínka na příčiny zničující války opět ožívá, když Moltmann v této souvislosti píše, že věřícím hrozí nikoli zlo, které činí, ale dobro, které opomíjí.³⁶⁴

Život v naději přímo odporuje pasivitě. Horizont naděje implikuje u Moltmanna horizont etiky. Naděje se realizuje jako spolupráce na příchodu Krista. Díky působení

³⁶² „In der schöpferischen Erwartung des Kommens Christi machen wir die alltäglichen Erfahrungen des Lebens. Wir warten und eilen, wir hoffen und dulden, wir sind geduldig und neugierig zugleich. Das macht das christliche Leben spannend und lebendig.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Im Ende – der Anfang: Eine kleine Hoffnungslehre*, s.101.

³⁶³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.18.

³⁶⁴ Srov. tamtéž, s.18.

Ducha se Boží budoucnost realizuje skrze naději a poslušnost již zde a nyní. Již zde jsou patrné plody budoucího království. Konečně Kristus sám je předobrazem pro lidský život, který je naprostým opakem pasivity a apatie. U Ježíše je vášně pro svět a obětování se pro druhé zcela evidentní. Ježíšův život není vůbec apatický, Ježíšův život je vášně a podle Moltmanna tato Boží vášně k životu znamená sílu čelit smrti.³⁶⁵

4.2.1.3. TEOLOGIE NADĚJE JAKO DISKUZE S FILOZOFIÍ ERNSTA BLOCHA

Moltmannova teologie naděje je z velké části teologickou odpovědí na filozofii marxisticky orientovaného myslitele židovského původu Ernsta Blocha. Moltmann pochopil, že ústřední téma Blochovy knihy *Prinzip Hoffnung* je totožný s ústředním motivem křesťanské teologie. V Blochově ateistické filozofii jde o člověka a jeho poslední určení. Člověk žije v existenciální situaci nevyhnutelné smrti. Lidské dějiny filozofie a náboženství považuje ve své esenci za hledání odpovědi na otázku vznesenou lidskou konečností. Blochova otázka zůstává bez konkrétní odpovědi a její smysl se přelévá do tématu motivace lidského života. Lidský život nemá cenu bez víry v budoucnost a život není možný bez „horizontu naděje“. Teolog Moltmann reaguje učením o Božím zaslíbení a křesťanskou eschatologií vzkříšení z mrtvých.

Mesianistická myšlenka se zrodila v judaismu. Stejnou ideu odlišným způsobem, ale o to silněji, vyjádřil Bloch v knize *Geist der Utopie*. Podle Moltmanna Bloch nevyjadřuje pouze konkretizovanou politickou či sociální utopii, ale „naději v nestvořenou hloubku okamžiku zažívaného v současnosti.“³⁶⁶ Bloch univerzalizoval myšlenku návratu Šechíny z exilu, když vyjádřil, že svět není pravdivý, ale chce skrze člověka a pravdivosti dosáhnout domova.³⁶⁷

³⁶⁵ „Mich aber ermutigt es immer wieder, wenn ich mir das Bild Christi vor Augen halte. Seine Leidenschaft für das Leben führte ihn in das Leiden am Kreuz. In seiner Leidenschaft und seinem Leiden wird mir die *Leidenschaft Gottes* klar, die mir Kraft gibt, dem Tod zu widerstehen.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, s.13.

³⁶⁶ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, s.50.

³⁶⁷ „Die Welt ist nicht wahr, aber sie will durch den Menschen und die Wahrheit zur Heimkehr gelangen.“ BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*, s.254.

Bloch interpretoval dějiny v marxistickém duchu jako osvobození člověka. Dějiny myšlení a náboženství, především pak Bible, mu byly dokladem o touze člověka překonat svůj trpký úděl. Z křesťanství „vytěžil“ Bloch především naději, kterou politický rebel Ježíš zapálil ve svých učednících předtím, než byl popraven. Moltmann díky Blochovi znovu objevil biblickou naléhavost naděje a apel k Boží budoucnosti. Přečetl Blochův princip naděje jako křesťanskou naději v Boží zaslíbení. Neměl ambici konkurovat svým křesťanským pohledem Blochově metanáboženské teorii. Mnohem spíše ji vnímal jako filozofii, která klade současným jazykem základní otázky lidského života. Stejným způsobem jako Bloch postavil za základ problém rozpolcení mezi současnou situací a ideálním stavem, a to jako rozdíl mezi existencí a esencí.³⁶⁸

Moltmann uvažuje, nakolik Blochova vlast identity (Heimat der Identität) jako výraz stavu, kde člověk překonává rozpolcenost v sobě, k druhým a k univerzu, odpovídá křesťanskému konceptu království Božího. Dospívá k názoru, že zmrtvýchvstání není tak úplně totožné s „dialekticky zprostředkovanou vlastní identity“, ale že má co dělat s úplným vítězstvím pozitivního nad negativním, kterým je spíše „vlast usmíření v novém stvoření z ničeho“.³⁶⁹

Zdá se, že Moltmann bral velmi vážně Blochovy výzvy k solidaritě, svobodě, které v posledku identifikoval s požadavky evangelia. Opakovaně se táže, zda u Blocha má navrch mesianismus nad marxismem, či naopak.³⁷⁰ Nutno však vidět, že jeho obdiv měl své jasné meze. Pokud totiž socialistická revoluce obrátí negativní v ekonomice, společnosti a politice v pozitivní, pak to ještě podle Moltmanna neznamená vítězství nad nicotou tohoto světa.³⁷¹ Jinými slovy Moltmann měl za to, že Blochův koncept identity se týká jen

³⁶⁸ „Ernst Bloch geht noch einen Schritt weiter: Religion ist Hoffnung, und Hoffnung gründet in der ontischen Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was noch nicht ist, zwischen Existenz und Essenz, zwischen Vorhandenheit und Zukünftigkeit; und zwar sowohl im Menschen wie im Kosmos.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s.315.

³⁶⁹ „Die Eschatologie der Auferstehung der Toten spricht nicht von einer ‘Heimat der Identität’ in einer dialektischen Vermittlung, sondern von einer ‘Heimat der Versöhnung’ in der neuer Schöpfung aus dem Nichts.“ Tamtéž, s.326.

³⁷⁰ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung*, s. 31, 73.

³⁷¹ „Die sozialistische Revolution hat dann Negatives am Dasein, ökonomisches, soziales und politisches Negatives, ins Positive gewendet. Sie hat aber nicht das nihil selbst, in dem alles Dasein zu versinken droht,

lidského Dasein, ale nedotýká se ontologického problému zla. Moltmann také považoval Blochovu koncepci nesmrtelnosti duše, u Blocha vyjádřenou pomocí pojmu „exteriorita“, za neslučitelnou s křesťanskou naukou o vzkříšení těla.³⁷² Blochův princip naděje má tedy pro Moltmanna spíš význam a důležitost jako „optativ“, na jehož naléhavosti můžeme rozvinout křesťanskou eschatologii.

4.2.2. TEOLOGIE KŘÍŽE

Je možné až zbytečné opakovat, jak velkou roli v Moltmannově zkušenosti hraje utrpení v lidských dějinách. Utrpení miliónů nevinných lidí a vlastně také celého stvoření jej překvapivě nevede k otázce ospravedlnění Boha, ale k otázce po Jeho roli a skutečné totožnosti v lidských dějinných dramatech a tragédiích. V evangeliu nalézám obraz Boha, který stojí nablízku člověku v nejhlubší nouzi. Nachází koncept Boha spolutrpicího se svým stvořením. Je přesvědčen, že Bůh, který by panoval neúčastně v nebesích, zatímco tvorové nesnesitelně trpí, může být dnes těžko akceptován.³⁷³

Teologie kříže jako téma o utrpení Páně a utrpení celého světa je vyvážením a doplněním teologie naděje. Bez teologie kříže Ježíše Krista, jak bylo již řečeno, by se teologie naděje mohla stát pouze další utopií vedle mnoha jiných. Moltmannova kniha o ukřižovaném Bohu se dá chápat jako manifest proti „oficiálnímu optimismu a víře v pokrok“, který má také na svědomí nemálo lidského utrpení.³⁷⁴

Moltmann chce dále rozvíjet myšlenku, že eschatologická naděje a christologický fundament křesťanství ve zjevení Boha na kříži spolu nerozlišitelně souvisí. Christologie je eschatologie a eschatologie je christologie. Zmrtvýchvstání anticipuje Boží zaslíbenou budoucnost. Právě tím, že překonává smrt jako neprostupný práh a odhaluje dimenzi světa, která má nastat a působením Kristova Ducha již nastává.

im ein gelungenes totum aufgehoben. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s. 323.

³⁷² Srov. tamtéž, s. 329n.

³⁷³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.28.

³⁷⁴ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s. 145.

Moltmann však klade otázku, co nám právě smrtí svého Syna na kříži chce zjevit Bůh o své podstatě. Bůh se podle Moltmanna identifikuje svým křížem právě s těmi, pro které žádná budoucnost není. Boží budoucnost je tu tedy pro ty, kteří jsou obětí utrpení, pohrdání, přehlížení či násilí. Zjevení Ježíše spočívá právě v tom, ukázat, jak moc je Bůh pohnut utrpením světa. Ukázat, jak moc mu záleží na slabých a vyloučených. Christologie v eschatologické perspektivě nejde psát v moderní době jinak než soteriologicky, a tedy jako terapie na situaci naší civilizace trpící chorobou hříchu. Musí si být vědoma barbarství třetího světa, ekologické krize i nukleárního zastrašování.³⁷⁵ Identita a relevance Ježíšova vystoupení má svůj „Sitz im Leben“ ve společenství následovníků jako praxe a životní styl. Křesťané slyší a dosvědčují svými činy.

Pouhá „teorie Krista“ je nepřiměřená poznání Krista.³⁷⁶ Společenství je vedeno k péči o chudé, nemocné, sociálně potřebné a utlačované.³⁷⁷ Moltmann tvrdí, že cesta Ježíše Krista či dokonce politika Ježíše Krista je jednoznačně účast s trpícím stvořením.

Podle jeho názoru nemá středověký obraz Krista jako soudce s mečem v ruce mnoho společného s Kristem evangelia. Poslední soud musíme pochopit nikoli jako konečné zúčtování našich skutků a rozhodnutí v podobě trestu nebo odměny, ale jako příchod Boží spravedlnosti, tedy konečného odstranění nespravedlnosti.³⁷⁸ Taktéž obraz ohně používaný Pavlem v prvním listu do Korintu i na jiných místech Písma nemusí mít charakter trestu, ale charakter spalující a očišťující lásky, v níž to, co se protiví Bohu, shoří, aby byl člověk zachráněn.³⁷⁹ Ježíš tedy přichází nikoli jako ničitel, ale jako napravovatel křivd.

Na individuální rovině zachraňuje oběti bezpráví a otevírá oči těm, kteří zaslepeně bezpráví páchají. Na všeobecné rovině vystupuje jako kosmický Kristus, jako posel nového stvoření. Citlivost k celkovému stavu světa, tedy v této souvislosti nejen k obětem, ale i k pachatelům, vychází nejspíše opět z Moltmannovy zkušenosti, kdy byl jako mladý příslušník Wehrmachtu zajat spojenci a konfrontován z nacistickými zvěrstvy, kterých byl

³⁷⁵ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*, s. 56n.

³⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 61.

³⁷⁷ „Die Christo-praxis führt die Gemeinde zuerst zu den Niedrigen mit Notwendigkeit zu den Armen, den Kranken, den sozial Überflüssigen, den Unterdrückten.“ Tamtéž, s. 61.

³⁷⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. „Sein Name ist Gerechtigkeit“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, s.126.

prakticky spolupachatelem, ale o nichž se v plné míře dozvěděl vlastně až po skončení války.

Že si Jürgen Moltmann záměrně nechce klást otázku po ospravedlnění Boha jako mnozí jeho současníci tváří v tvář tragédiím dvacátého století, je pozoruhodný fakt: „*Kde je Bůh?* To byla moje existenciální otázka, s níž jsem se pustil do teologie kříže. Otázka směřující k theodicee mě nezajímala.“³⁸⁰ Moltmannova teologie kříže tedy není theodicea a neměla by být čtena jako odpověď na otázku zla.³⁸¹ Bůh se nepotřebuje hájit, protože je to Bůh, který trpí spolu s námi. Právě Ježíšovo spolutrpení, opuštění Bohem a potupná smrt, musí zůstat základním východiskem pro křesťanské uvažování. O to více, že se dotýká také naší přirozenosti.

Dalším významným upřesněním Moltmannovy teologie kříže je důraz na homogenitu světa. Zmrtvýchvstání není protiklad přirozeného světa. Moltmann odmítá dualitu světa a tam, kde tradice hovoří o nadpřirozeném oproti přirozenému, vidí Moltmann nadpřirozené jako přirozenost proměněnou v Boží budoucnost. Zkušenost vzkříšeného Krista nebyla vizí nadhmotného světa. Je zdůrazněno vidění očima, dotýkání se hmotného těla a přijímání potravy. Nicméně jde o přirozenost proměněnou, jde o nové stvoření. „V současnosti přicházejícího vidíme a zakoušíme skutečnost jinak než za podmínek smrti a pomíjivosti.“³⁸² Zakoušíme odlišně život, dějiny i přírodu, která se jeví „v perspektivě svého naplnění k věčnému stvoření.“³⁸³

Inkarnace Boha v Ježíši Kristu znamená, že všemohoucí Bůh se zjevil v nemohoucnosti svého Syna ukřižovaného na kříži a opuštěného Otcem. Ve svém utrpení se Bůh v Synu identifikoval se všemi Bohem opuštěnými a vstoupil do jejich bytí jako vykupující síla. Jde o paradox zjevení Boha všemohoucího skrze svoji

³⁷⁹ Srov. tamtéž, s.127.

³⁸⁰ „Wo ist Gott? Das war meine existenzielle Frage, mit der ich an die Theologie des Kreuzes ging. Die anfällige Theodizeefrage interessierte mich nicht.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s.186.

³⁸¹ „Der ganze Unverstand entsteht daraus, dass meine Kritiker die Kreuztheologie als »Antwort« auf ihre Theodizeefrage verstehen.“ Tamtéž, s.268.

³⁸² „In der Gegenwart des Kommenden sehen und erfahren wir die Wirklichkeit anders als unter den Bedingungen des Todes und der vergänglichkeit.“ MOLTSMANN, Jürgen. *„Sein Name ist Gerechtigkeit“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, s. 54.

³⁸³ Srov. tamtéž, s. 54.

nemohoucnost. Zjevení Boží velikosti skrze kříž, skrze „skandalon“, s nímž se měli apoštolové problém vypořádat. Moltmann zjevení identity Boha skrze svůj opak popisuje jako dialektický způsob zjevení. Bůh se nám odhaluje skrze kontradikci. Utrpení Kristovo je jádrem novozákonní zvěsti. Moltmann v utrpení Krista pociťuje bolest Boha samého.³⁸⁴

4.2.3. TROJEDINOST

Jürgen Moltmann si při výkladu křesťanských pravd osvojil trinitární hermeneutiku. Pro Moltmanna je křesťanský monoteismus důsledně trinitárním, nikoli monoteismem patriarchálním. Trinitární pohled u Moltmanna úzce souvisí s událostí kříže, která je v jeho teologii centrální. V popředí nutno mít před očima vztah Otce a Syna a také vztah Boha a Boží dimenze stvořeného světa. Starší monoteistické formy Boha kopírovaly obraz Boha jako absolutního vladaře, případně jako autoritativního otce patriarchální kultury. Podle Moltmanna ale vystoupení Ježíše Krista přináší trojiční zkušenost, která v podstatě osvobozuje pojem Boha. Bůh v Ježíši Kristu ukazuje své působení v dějinách a nezůstává skrytým.

Moltmann uvažuje takového Boha, který byl zjeven v Ježíši Kristu a zároveň ve stvoření. Ten se mu jeví jako Bůh vztahu. Společenství lásky božských osob je pramenem lásky ke stvoření. Imanentní a ekonomická trojice je v jednotě. Společenství osob trojice považoval za jednotu perichorézních vztahů. V perichorézi je to, co rozděluje, zároveň i tím, co spojuje. Moltmannovi přijde geniální, že perichoréze dovoluje osoby Trojice vidět jako krevní oběh, jako jednotu v cirkulaci Božského života.³⁸⁵

Moltmann staví svoji trojiční teologii na sociálních vztazích jednotlivých Božských osob. Z modelů, které se snaží vysvětlit Boží Trojici, pro něho vychází nejlépe obraz Trojice jako trojjednosti. Jde o ideál společenství, kdy jednotlivé osoby žijí v jednotě lásky. Tím chce na základě trojičního dogmatu rozvinout trojiční myšlení jako předpoklad

³⁸⁴ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, s.15.

³⁸⁵ „Perichoretisch verstanden, bilden die trinitarischen Personen durch sich selbst ihre Einheit im Kreislauf de göttlichen Lebens.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s. 191.

budoucího vztahu mezi Bohem a lidmi, Bohem a lidstvem, Bohem a stvořením.³⁸⁶ Usuzuje, že Hospodinu záleží na osudu stvoření. Viditelnou vlastností Boha patrnou ze zjevení Ježíše Krista není nic menšího než láska. Tato láska má základ v Boží Trojjedinosti, ve vzájemnosti Božích osob, a přelévá se do celého stvoření.

Moltmann pocítuje těžkosti nad rozdělením trojičního učení na pojednání o imanentní a ekonomické Trojici. Má za to, že toto rozdělení následuje starokřesťanský platonismus, v novodobé podobě pak převedený na „Boha o sobě” a „Boha pro nás”. Metafyzické rozlišování lze vztáhnout na svět, ale nikoli na Boha. Takové myšlení: „klade trojičnímu Bohu omezení, které nebylo ustanoveno od Něho, ale z lidské zkušenosti se světem.”³⁸⁷

Rozlišování mezi imanentní Trojicí a ekonomickou Trojicí Moltmann respektuje nanejvýš jako uznání Boží svobody vůči kategoriím stvoření. Je také možné je vnímat jako doxologické vyjádření skutečnosti, že Bůh, kterého poznáváme není ještě plně poznán. Eschatologicky viděno se Trojice vyjádřená jako ekonomická plně naplní v imanentní Trojici.³⁸⁸ Přesto ani jedno nelze od sebe navzájem separovat.

Právě láska je pro Moltmanna kategorií, která překračuje rozdíl mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. „Láska je to, co je Bohu samozřejmé.” („Liebe ist das Gott Selbstverständliche”). Z této teze Moltmann vyvozuje, že láska, která je Bohu vlastní, je stejná jako láska, kterou miluje svět.³⁸⁹ Zdá se, že pojem lásky souvisí u Moltmanna se sebe-zjevením Boha - jakoby láskou ukázal Bůh nejen svůj vztah k nám, ale také odkryl svoji vlastní podstatu.

Směr trojičního uvažování o utrpení Syna na kříži jako o sebezjevení celého Boha dochází k logickému závěru, že netrpí jen Syn, ale všechny osoby Trojice. Ježíšova kenóze je zároveň kenózí Boha. Na Kalvárii měl skrze zakoušení bolesti a

³⁸⁶ „In Unterschied zur Substanztrinität und zur Subjekttrinität werden wir versuchen, eine soziale trinitätslehre zu entwickeln. Wir verstehen die Schrift als das Zeugnis von menschen- und weltoffenen Geschichte der Gemeinschaftsbeziehungen der Trinität. Diese trinitarische Hermeneutik führt zu einem Denken in Beziehungen und Gemeinschaften und löst das subjektive denken ab, das ohne Trennung und Isolierung seiner Gegenstände nicht arbeiten kann.“ Tamtéž, s.35.

³⁸⁷ „Sie legt dem dreieinigen Gott Schranken auf, die nicht von ihm, sondern von der menschlichen Welterfahrung gesetzt worden ist.“ Tamtéž, s.175.

³⁸⁸ Srov. tamtéž, s.178.

utrpení účast také Otec, stejně jako Syn a skrze ně i Duch. Událost kříže je interakce mezi Bohem a Bohem. V Duchu Svatém trpí smrtí Syna i Otec. Smrt se stává událostí zasahující celou Trojici.

Myšlenka utrpení Boha není zcela novým směrem uvažování. Již Karl Barth se věnoval teologii kříže ve své církevní dogmatice a o trpícím Bohu psal ve svých dopisech Dietrich Bonhoeffer. Kriticky lze namítnout, zda Moltmann svými formulacemi a důrazem teologicky nerehabilituje dogmaticky kontroverzní názory theopaschismu a patripassionismu. Tuto relevantní námitku nyní ponechám bez odpovědi a vrátím se k ní až v pozdější diskuzi na konci celé kapitoly o Moltmannovi. Rád bych totiž nejprve rozvedl onen důležitý aspekt, který leží v základu jeho představy Boha.

4.2.4. BOŽÍ „PATHOS“

Boží blaženost není blaženost na základě nepřítomnosti utrpení. Právě naopak. Vášnivá a trpící láska je naplněním Boha. Věčná radost Trojice neznamená vyhnutí se bolestem, ale jejich přijetí a proměna ve věčnou nádheru.³⁹⁰ Trinitologie u Moltmanna souvisí s „patickou teologií“ (od řeckého slova „pathos“).

Moltmann odmítá teistický obraz Boha, který by byl naprosto nedotčen tím, co se děje ve stvoření. Bůh je podle něho ze své podstaty Bůh vztahu. Kritika monoteismu a snaha o důslednou trojiční stavbu se zakládá na jeho pokřivených formách jako monarchistické struktury v politickém nebo klerikálním podání, evokuje hierarchickou strukturu kosmu, která odporuje dialogickému a sociálnímu pojetí Boha Trojice.

Bůh komunikuje se svým stvořením. Od počátku je Bohem smlouvy, mluví s proroky, sklání se ke svému lidu. Nejsilnějším odhalením této pravdy o Bohu je Moltmannovi událost Ježíše Krista. V osobě Ježíše vstoupil sám Bůh do tohoto světa. Měl účast na lidské konečnosti, na lidské bolesti. Klíčové je, že nejen zjevil sám sebe, ale že byl Bůh ochoten tímto způsobem skrze svého Syna spolu s námi a se sténajícím

³⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 168n.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 50.

světem trpět a prožívat bolest. Právě tato skutečnost odporuje mnoha tradičním pohledům na Boží přirozenost.

Pokud by měl být Bůh ten, kdo stojí mimo lidské osudy, stojí jaksi nad nimi a Jeho osoba jimi není nijak dotčena, jako tomu je u klasického deismu, pak podle Moltmanna není schopen vztahu a citu. Takový Bůh není schopen lásky. Křesťanský Bůh je však ten, kdo od počátku přetéká láskou, není apatický ani nedostupný. Bůh, který není schopen utrpení, není ani schopen milovat.³⁹¹ Proto Moltmann místo Boha netečného ale nemilujícího věří v Boha trpícího ale milujícího.

Ukřižování je událost probíhající mezi opuštěným Synem a opuštějícím Otcem. Moltmann se staví proti tradičnímu názoru, že v události kříže trpí jen lidská přirozenost Ježíše Krista a jeho božská přirozenost není utrpením dotčena. To by muselo znamenat, že na kříži není Bůh vůbec přítomen. Považuje takový směr uvažování za doketistický a podezírá jej opět z platonizující představy apatického Boha.³⁹² Moltmannova vyhrocená polemika vůči učení o dvou přirozenostech Ježíše Krista se zakládá právě na tom, že striktně odmítá vyloučit Boha z účastného vztahu se stvořením.³⁹³

Původní biblický Kristus nebyl podle Moltmanna tak silně zatížen antropocentrickou optikou ve smyslu moderního západního myšlení. Byl vnímán jako cesta, jako rozvoj k odkrytí vždy většího Krista. Je bratrem lidí i celého stvoření. Moltmann sleduje zvyšující se působnost a rozsah jeho spásy – je Mesiášem národa, lidským synem všech národů a hlavou kosmu.³⁹⁴

V Ježíši Kristu vstupuje Bůh nejen do konečnosti člověka, ale vstupuje do jeho utrpení. Kříž je centrální kritérium Moltmannovy teologie. Zjevuje základní pravdu o Bohu. Bůh je schopen utrpení, které podstupuje pro svět z lásky. Kristův čin je čin celého Boha. Snaží se nalézt solidní biblické doklady. Zdůrazňuje, že to byl Bůh, kdo

³⁹¹ „Wäre Gott auch in dieser Hinsicht leidensunfähig, dann wäre er auch unfähig zur Liebe. Got leidet nicht aus Mangel an Sein, sondern am Überflusses seines schöpferischen und liebenden Wesens. In dieser Hinsicht kann Gott leiden, will Gott leiden und leidet er an der Widersprüchen seiner geliebten Welt.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s.189.

³⁹² MOLTSMANN, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, s.215.

³⁹³ MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*, s 65n.

³⁹⁴ Srov. tamtéž, s.298.

poslal svého jediného Syna (J 1,14.18) a vydal jej (Ř 4,25; 8, 32). Pro naši spásu byl Syn učiněn hříšným (2. K 5,21; Ga 3,13).

Moltmann upozorňuje, že výraz *Passion* má v německém jazyce (i řadě jiných evropských jazyků) dva významy: *vášeň* i *utrpení*. Moltmann přiznává Bohu obojí jako protiklad k apatii.³⁹⁵ Bůh, který byl často prostředkován pomocí antických pojmů, aby se poukázalo na jeho věčnost a nepomíjivost vůči prchavému a pomíjivému světu, učinil z živoucího Boha vztahu jeho opak, vyrobil „díky apatii z živoucího Boha modlu.“³⁹⁶

Kritika Boží apatie a rozvíjení trinitologie spolu souvisí. Důvodem, proč rozvíjet trinitární pohled, je u Moltmanna dynamika vztahu a dynamika Boží vášnivě lásky. Na základě zjevení usuzuje náš autor, že Bůh se zjevuje jako činný a zasahující nikoli jako pasivní: „Čím silněji se dbá v učení o Bohu na axiom apatie, tím slabší se stává schopnost, identifikovat Boha s utrpením Krista.“³⁹⁷

Podle Moltmanna by to vedlo ke konci křesťanské víry a také křesťanské praxe. Apatie je moderní smrt! Lidé budou lhostejní vůči bezpráví.³⁹⁸ Proto je nutno vytvořit takový pohled na Boha, který odpovídá zjevení v Ježíši Kristu. Ježíšův život není apatický, Ježíšův život je vášeň.³⁹⁹ Vzor Boha prožívajícího utrpení a vášeň je předobrazem pro lidský život - apatie chce zachránit život, ale ztrácí jej, vášeň pro svět obětuje život a nelézá jej.⁴⁰⁰

Patický obraz Boha tedy zákonitě vede ke správné církevní praxi, vede k činu. Teprve praxe verifikuje teorii, neboť skutečnost se stává dějinným světem člověka.⁴⁰¹ Kontemplace vede k akci. První je láska a služba, teologie přichází až druhotně.⁴⁰² Kontemplace, meditace (především meditace kříže) a doxologie jsou jistě neméně důležité pro život

³⁹⁵ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.39.

³⁹⁶ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, s. 13.

³⁹⁷ „Je stärker das Apathieaxiom in der Gotteslehre beachtet wird, desto schwächer wird die Fähigkeit, Gott mit der Passion Christi zu identifizieren.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.37.

³⁹⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, s.12.

³⁹⁹ Srov. tamtéž, s.13.

⁴⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 19.

⁴⁰¹ „Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert. Erst die Praxis verifiziert eine Theorie, denn die Wirklichkeit ist zur Geschichte des Menschen geworden.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.21.

⁴⁰² Srov. tamtéž, s. 23.

křesťana, ale zase především jako příprava k praxi. Eticismus a praktičnost vedou od „mrvapočetného monoteismu“ k trinitární nauce⁴⁰³. Sám Moltmann se pokouší teologii kříže myslet trojičně a Trojice nachází zase svůj vrcholný výraz v teologii kříže.⁴⁰⁴

4.3. MOLTMANNOVA TEOLOGIE STVOŘENÍ

Zájem o stvoření projevující se jako ekologická angažovanost, je pokračování nastíněné politické a sociální angažovanosti Moltmannovy teologie naděje: „Teologie «obrácená obličejem ke světu» se musí stát také teologií ekonomickou a ekologickou, pokud chce čelit mocnostem naší doby.“⁴⁰⁵ Moltmann již od počátku sleduje svým diskursem především eschatologický rozměr stvoření. Zahrnuje důsledně celé stvoření se všemi jeho vztahy do spasitelského díla Ježíše Krista. Stvoření je říše nádhernosti Boha, ačkoli v tomto stavu jen provizorně. Všechno stvořené nicméně nalezá svůj nestvořený zdroj, což podle židovské i křesťanské tradice neznamena nic jiného, než spočinutí Božího Ducha rozptýleného ve stvoření opět ve svém zdroji, tedy v Bohu.

Otázka stvoření byla během válečných let odsunuta a ještě po válce byla zatížena spory mezi německými křesťany, kteří v přirozené teologii nacházeli obhajobu nacistické ideologie, a vyznavačskou církví, která cítila silnou potřebu vyvrátit jejich argumenty teologií zjevení, jak je to vyjádřeno např. v tzv. Barmenském prohlášení z roku 1934 (Teologické prohlášení k současné situaci německé evangelické církve).⁴⁰⁶ Moltmann otázku stvoření otevřel po válce znova, protože mu otázka stvoření přišla stejně naléhavá jako byla prve nutnost odmítnout nacistické učení o krvi a půdě, rase a národě.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Srov. tamtéž, s. 24.

⁴⁰⁴ „Ich selbst habe versucht, Kreuztheologie trinitarisch zu denken und die Trinitätslehre kreuztheologisch zu verstehen.“ MOLTMAN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s.176.

⁴⁰⁵ „Theologie «mit dem Gesicht zur Welt» muss darum auch eine Ökonomische und Ökologische Theologie werden, wenn sie den Mächten unserer Zeit begegnen will.“ Tamtéž, s. 158.

⁴⁰⁶ „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“ *Die Barmer theologische Erklärung*. [on-line, cit. 18.8.2014]. Dostupné z: [[http://www.uekonline.de/downloads/handzettel_barmer_theologische_erklaerung .pdf](http://www.uekonline.de/downloads/handzettel_barmer_theologische_erklaerung.pdf)].

⁴⁰⁷ Srov. MOLTMAN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, s. 11.

Naléhavost otázky stvoření je dána vědomím krize životního prostředí, které nabylo apokalyptických rozměrů a vede k ohrožení života na planetě. Stejně jako nacismus představoval odcizený přístup k člověku, manifestuje přístup dnešní společnosti k přírodě „bezbožnost moderního světa a odstrašující Boží odloučenost.“⁴⁰⁸ Podle Moltmanna musíme krizi životního prostředí vnímat jako krizi celku, a odtud jako krizi člověka a jeho vztahu k sobě i k okolí. V samotném kořeni je to krize duchovní: „Moderní nihilistické ničení přírody je praktikující ateismus a pachatelé se sami exkomunikují ze společenství stvoření.“⁴⁰⁹

4.3.1. EKOLOGICKÁ KRIZE JAKO MOTIVACE K EKOLOGICKÉ TEOLOGII

Moltmann si přiznává, že (marxistickou terminologií řečeno) „vykořisťování přírody“ (Ausbeutung der Natur) má původ v nesprávně pochopeném Božím pokynu, aby člověk panoval nad přírodou.⁴¹⁰ Je ochoten přiznat vinu západního křesťanství za náboženské ospravedlňování zneužívání přírody, a tedy vinu za současnou ekologickou krizi.⁴¹¹ Industriální státy jsou státy křesťanské kultury a je nutno připustit, že dlouhou dobu byly hodnoty a smysl systému „potvrzovány“ biblí a církví.⁴¹² Moltmann přiznává vinu křesťanství pouze jako ospravedlňování praxe industriální společnosti na základě mylného pohledu. Samotné drancování nerostných zdrojů a barbarské pustošení životního prostředí není počinem křesťanství, ale antropocentrické ješitnosti a chamtivosti novověké společnosti, která k tomu dostala technické nástroje.

Zmíněný text Genese (Gn 1, 26 - 28) o rozmnožení se a panování člověka nad přírodou, který je tak často právě v ekologickém kontextu zmiňován hlasy kritizujícími judeo-křesťanskou tradici, považuje Moltmann za falešně vykládaný a zneužitý k vlastním

⁴⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 11.

⁴⁰⁹ „Die moderne nihilistische Naturzerstörung ist nichts anderes als praktizierter Atheismus. Die Täter exkommunizieren sich selbst aus der Schöpfungsgemeinschaft.“ MOLTSMANN, Jürgen. „Sein Name ist Gerechtigkeit“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, s. 39.

⁴¹⁰ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, s. 33.

⁴¹¹ „Der christliche Schöpfungsglaube, wie er im westkirchlichem, europäischen und amerikanischen Christentum vertreten wurde, steht also nicht unschuldig in der heutigen Weltkrise da.“ Tamtéž, s. 33.

⁴¹² Srov. tamtéž, s. 42.

mocenským zájmům.⁴¹³ Soudí, že křesťanská teologie má povinnost chránit výklad biblických textů před antropocentrickým výkladem na úkor teocentrického výkladu zvláště v otázce teologie stvoření.⁴¹⁴ Jinde dokonce interpretuje tento konkrétní verš (Gn 1,28) o podmanění si země jako výzvu k vegetariánské stravě.⁴¹⁵

Pro adekvátní nauku o stvoření, o kterou se chce Moltmann pokusit, je nutné kritické nazření vlastní tradice. Věřící člověk si musí uvědomit, že Boží stvoření není příroda, ale že příroda je Božím stvořením. Podobnou podmínkou je adekvátní řeč a aktuální kontext tradiční mluvy o stvoření. Moltmann hledá věrohodnou řeč o stvoření. Vymezuje se vůči kreacionistům tím, že „biblická kosmologie“ rozhodně nepatří mezi rovnoprávné partnery současného vědeckého poznání. Jejich přístup je nutno označit za návrat k nauce o stvoření minulosti, ale rozhodně ne za porozumnění stvoření z víry.⁴¹⁶ Na druhé straně nelze akceptovat, aby některá ze současných kosmologických teorií nahradila fundament křesťanství. Rovněž tak se ani nelze spokojit s teologickým přístupem, který přenechává záležitosti přírody vědecké sféře. Příroda je přeci součástí dějin spásy a do teologické rozpravy neoddiskutovatelně náleží. Moltmann pocítuje oprávněnost nároku, aby se teologové v kontextu křesťanské tradice zabývali a vyslovovali k ekologickým otázkám. Jako u jiných témat je nutné i o přírodě teologicky uvažovat. Konkrétně se musí teologové pokusit rozplétat kořeny krize vztahu člověka přírody a nalézat postoj odpovídající křesťanskému poznání účastného vztahu Boha ke stvoření. Je nutné, aby ekologicky orientovaná teologie ukázala východisko z ekologické krize.⁴¹⁷

4.3.2. KOŘENY KRIZE MEZI ČLOVĚKEM A PŘÍRODOU

Moltmannovi se jeví ekologická krize jako krize celého systému života moderního

⁴¹³ Srov. tamtéž, s. 43n.

⁴¹⁴ Srov. tamtéž, s. 44.

⁴¹⁵ „Von der *Erde* unterscheidet ihn der göttliche Auftrag, sich die Erde »untertan zu machen«, was freilich nach Gen. 1, 28 nichts anderes als die Anweisung zur wegetarischen Ernährung meint.“ Tamtéž, s. 195n.

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, s. 35n.

⁴¹⁷ „Die heute notwendige, ökologische *Theologie der Natur* ... soll Orientierung in der ökologischen Weltkrise geben.“ Tamtéž, s. 51.

světa.⁴¹⁸ Zahrnuje nejen viditelné ekologické škody, ale široké sociální, ekonomické, psychické problémy. Jde především o problém hodnot, odkud vede spojnice ke kulturní tradici a smyslu života. Problém také není rozhodně řešitelný pouhými technickými prostředky.

Jádro problému nepředstavuje věda a technologie, ale moc, která z nich vyvstává. Snaha po dosažení štěstí je ryze antropocentrická snaha, kvůli níž bylo po dlouhá léta zneužíváno oddémonizování a profanizování přírody vyjádřené v textech Starého zákona. Až novověké uchopení vědění jako moci bylo totiž impulsem, který umožnil člověku stát se pánem nad přírodou. Dnešní bludný kruh neustálého pokroku a zvyšování produkce má kořeny v novověké touze využít přírodu jako materii, která je člověku dána k dispozici. Z toho je patrné, že z odpovědnosti za krizi životního prostředí nelze obvinít judeo-křesťanskou tradici jako celek, ale její falešnou interpretaci, pomocí níž bylo drancování přírody umožněno. To nijak neumenšuje velkou odpovědnost za pochopení vlastní tradice, kterou její nositelé měli a mají.

Přírodní novověká věda orientovaná na získání moci musí být vyvážena poznáním přírody za účelem většího porozumění a větší účasti. „Vědění pro panování“ (Herrschaftswissen) má být ve vědě i v její aplikaci nahrazeno „vědění pro společenství“ (Gemeinschaftswissen).⁴¹⁹

Soužití vědy a víry podle Moltmanna vstupuje do jakéhosi třetího stadia po prvním dlouhém období, kdy panovala nábožensky vykládaná kosmologie založená na ptolemajském obrazu světa a výkladu šesti dnů stvoření, a po druhém období vzájemné irelevance mezi oblastí přírodní vědy a oblastí náboženské víry. Třetí stadium charakterizuje reciproční vztah mezi teologií a vědami. Ten je umožněn proto, že původní vědecký světonázor se z přírodních věd postupně vytratil a zejména pod hrozbou krize si podle Moltmanna sami vědci uvědomují, že teologie je „partnerem k ekologickému vědomí světa.“⁴²⁰

Vztah teologie a vědy, jakkoli může být sporný, je potřebný a nutný. Moltmann

⁴¹⁸ Srov. tamtéž, s. 38.

⁴¹⁹ Srov. tamtéž, s. 47.

⁴²⁰ Srov. tamtéž, s. 48.

varuje před osvojenou „taktikou“ teologie přenechávat přírodu vědě a soustředit se na lidskou duši. Oddělování zvěsti víry a konkrétního stupně poznání v biblických spisech, které je chápáno jako osvobození zvěsti od pomíjivého lidského názoru, by neměla vést k separaci dějin lidské spásy od přirozeného prostředí. Spása patří celému světu, proto je zcestné omezovat spásu na doménu lidské niternosti a ignorovat svět. Tuto dichotomii podle něho přijala moderní protestantská teologie (Schleiermacher, Gogarten, Bultmann, Brunner i Barth).⁴²¹ Na druhé straně by neměla být teologie poplatná nějakému konkrétnímu vidění světa a přijmout takový obraz světa ideologicky. To není ani při rostoucím stavu vědomostí a rychlým změnám vědeckého paradigmatu dost dobře možné. Vědecké teorie mají spíše charakter přechodných návrhů a rovněž teologická teorie přírody bude provizorní.

Mezi úkoly, které taková teologie přináší, patří ukázat přírodu jako stvoření Boží. Jistě je důležitým úkolem ukázat přírodu jako živé společenství a zamezit tak myšlenkové základně, která dopouští odcizení přírody (Entfremdung der Natur) a vede ke krizi nadvlády nad přírodou (Herrschaftskrise). S tím souvisí nutnost překonat vědecké rozdělení světa na subjekt a objekt, a naopak zdůraznit hodnotu stvoření zahrnutého do dějin spásy.

4.3.3. PŘÍRODA A PŘEKONÁNÍ KATEGORIÍ „SUBJEKT“ A „OBJEKT“

Moltmann shledává, že s přírodou se novověk naučil zacházet jako s věcí, a hledá kořeny tohoto odcizení. Připomíná, že podle raných spisů Karla Marxe je komunismus nejen osvobozením člověka, ale také přírody, která dospívá ke svému naplnění. Humanizace přírody a naturalizace člověka je výrazem osvobozeného bytí a Moltmann připomíná, že pomocí tohoto konceptu Ernst Bloch charakterizuje svoji vizi *vlasti identity*.⁴²² Tak jako odstraněním soukromého majetku a překonáním odcizující práce člověk dojde k pravdě, tak objeví i lidské bytí přírody a v sobě pak přírodní bytí člověka. Tato myšlenka se sice v pozdějších dílech Karla Marxe již neobjevuje, nicméně Marx tenkrát spolu s německými idealisty trefným způsobem vyjádřil možné dialektické splnutí

⁴²¹ Srov. tamtéž, s. 50.

protikladů mezi subjektem člověka a objektem přírody.

Již několikrát bylo naznačeno, že Moltmann nevyklučuje v žádném případě mimo-lidskou část stvoření z Boží spásy. Boží láska se sklání k člověku i k světu přírody. Přes všechna úskalí hodnotí pozitivně většinu pokusů spojit kosmologii s dějinami lidstva a s eschatologií - především Teilharda de Chardin⁴²³ a Alfreda Northa Whiteheada, ale také pokusy romantických naturfilozofů F. W. J. Schellinga, Franze von Baadera a dalších, v neposlední řadě Blochův pojem „Natursubjekt“, který z této filozofické linie vychází.

Ernst Bloch rozvíjí myšlenku, že příroda není jednoduše předmětná záležitost. Jeho pojem *Natursubjekt* vyjadřuje, že příroda nese v sobě vnitřního činitele ve smyslu Spinozově *natura naturans*. Z toho vyplývá, že příroda není pouhý objekt lidského subjektu. Místo technického vykořisťování člověk tvoří s přírodou alianci. Jinými slovy mezi člověkem a přírodou je vztah spolupráce dvou subjektů. Blochova přírodní filozofie se v tomto bodě velmi vzdálila od jádra ortodoxních marxistů držících se striktně Marxova pozdějšího *Kapitálu* a přiblížila ho romantickým představám německého idealismu.

Moltmann na jedné straně jednoznačně odmítá, že příroda je pouhým předmětem. Nicméně se zdráhá o ní hovořit jako o subjektu. Pokud Moltmann připouští, že příroda může mít charakter subjektu, tak je to subjekt, který může mít podobný vztah k člověku jako člověk k ní. Příroda jako subjekt vytváří mezi stále novými formami života člověka, takže člověk je vlastně její objekt.⁴²⁴

V jistém období rozvoje poznání světa byla osobní spása oddělena od kosmické dimenze a směřována do nitra člověka. To vytvořilo podklady pro vnímání člověka jako subjektu a přírodu odtrženou od univerzality spásy naopak zvěčnilo. Objekt přírody byl

⁴²² Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s. 325.

⁴²³ Moltmann se pouští v pojednání o prakřesťanské myšlence kosmického Krista do do diskuze s Teilhardovou podobou kosmického Krista jako hybatele evoluce. Moltmann sice smělou vizi Teilhardovu obdivuje, nicméně má problém hodnotit evoluci jako jednostraně optimistický proces. Selektce a vítězství nejlépe schopných a překročení slabých a nemocných, který může lehce vést k eutanázii podle Moltmanna odporuje smíření. Evoluce není jako u Teilharda jednoznačně pozitivní proces ztotožnitelný se spásným procesem, je sama více než dvojznačná: „Die Evolution hat in ihrer Zweideutigkeit als solche keine erlösende Wirkung und darum auch keine Heilsbedeutung. Christus muß zum Erlöser der Evolution werden, wenn er mit ihr zusammengedacht werden soll.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*, s.321.

vázán na poznávací činnost lidského subjektu. Člověk sám přírodu objektivizoval. To je však postup, který je z hlediska dnešního stavu poznání i pro nové teologické pochopení přírody podle Moltmanna překonán.

Pro vzájemné soužití nachází Moltmann jiný způsob vztahu než je vztah subjektu a objektu: „Život je komunikace. Život stvoření je komunikující společenství stvoření ... Subjektivita lidského bytí a zvěcnění přírodního bytí se navzájem podmiňují. Pokud nemá toto rozdělení společného světa vést ke vzájemnému zničení přírody a lidí, musíme je nahradit novým paradigmatem komunikujícího a založeného na společné vzájemnosti kultury a přírody.“⁴²⁵ Moltmann vidí problém především v objektivizující lidské mysli, která izoluje jednotlivé aspekty přírody a zachází s nimi jako s objekty a sebe sama pozoruje zcela pomýleně mimo jejich rámec. Přimlouvá se za holistický přístup, který integruje celek světa jako celek vztahů mezi sebou a stvořením. Opuštěním analytického rozlišování na subjekt a objekt se chce Moltmann vrátit k předmodernímu pojmu participace, k antické *methexis*, která podle něho slibuje v tomto směru více než analyzující přístup moderních věd.⁴²⁶

Právě moderní vědecké disciplíny přinesly poznání, že předmět je lépe poznatelný právě na základě vztahů, které vytváří s okolím. Život je komunikace ve společenství. Jestli má člověk poznat živý svět, musí jej uzнат jako společenství. Podle Moltmanna musí změnit přístup z analytického poznání za účelem ovládnutí na poznání za účelem spoluúčasti.⁴²⁷ Vyzývá jednoznačně k vnímání světa jako celku, jako psychosomatické jednoty a společenství (Schöpfungsgemeinschaft). K teologii, která kromě tradice bude čerpat ze zkušenosti, vědeckého poznání i z intuice, k teologii, která se nebude zdráhat využívat kreativně symboly a fantazii.

⁴²⁴ „Die Natur ist das große Subjekt, das immer neue Lebensformen und Lebensgestalten hervorbringt, zuletzt den Menschen. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 64.

⁴²⁵ „Das Leben ist Kommunikation. Das Leben der Schöpfung ist die kommunizierende Schöpfungsgemeinschaft.... Soll diese Spaltung der gemeinsamen Welt nicht zueinander gerichteten Zerstörung von Natur und Menschen führen, dann müssen wir sie durch ein neues Paradigma einer kommunikativen, auf Wechselseitigkeit beruhenden Gemeinschaft von Kultur und Natur ersetzen.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Ethik der Hoffnung*, s. 85n.

⁴²⁶ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.17.

⁴²⁷ Srov. tamtéž, s.18.

Na základě poznatků moderní fyziky subatomárních částic říká, že věc sama a její vztah k okolí jsou stejně původní, že vše, co existuje, nečiní tak samo ze sebe, ale žije a je utkáno ve vzájemném kosmickém vztahu.⁴²⁸ Cituje Buberovu tezi, že na počátku je vztah, a všímá si stejně tak postřehu fyzika F. Capry, že přítomnost se manifestuje jako spolupůsobení.⁴²⁹

Na příkladu líčení potopy světa, která je biblickým vyjádřením vědomí zkaženosti světa, si Moltmann všímá skutečnosti, že lidé zde jsou vnímáni v těsném spojení se světem jako s celkem - nikoli jako izolovaná entita, ale jako součást biosféry. V příběhu o potopě je katastrofa způsobená člověkem katastrofou celé přírody.⁴³⁰ Moltmann zdůrazňuje přechod ke společnosti, která vzájemnou sounáležitost s celkem přírody bere vážně jako alternativu k univerzálnímu zničení, k němuž se před několika desítkami let společnost zdála směřovat.

4.3.4. SYMBIÓZA ČLOVĚKA S PŘÍRODOU

Člověka vidí Moltmann jako veskrze dialogickou bytost. Má dvojí funkci. Představuje zástupce stvoření před Bohem a naopak zástupce Boha před stvořením. Na jedné straně je příbuzný všeho stvořeného. Je živým tvorem a v základu se od ostatních živočichů neliší. Podle biblického tvrzení pochází ze země a je oživen duší. Nedá se říci, že člověk stojí vůči světu izolovaně nebo naproti. Člověk vykazuje souvislost se stvořením. Jeho mimořádné postavení je dáno faktem, že byl stvořen jako poslední. Jako kdyby spojoval sám v sobě vše, co bylo doposud stvořeno. V tomto smyslu je člověk reprezentantem stvoření, neboť v sobě obsahuje všechny evolučně předcházející systémy. Je obrazem světa, imago mundi, či podle alchymické symboliky je mikrokosmem, který reprezentuje celý makrokosmos.⁴³¹

Zároveň je ale člověk podle svědectví Gn 1,26 označen jako obraz Boha. To podle Moltmanna znamená, že reprezentuje Boha před svým stvořením, ale také reflektuje a

⁴²⁸ „Denn nichts in der Welt existiert, lebt und webt *aus sich*. Alles ist, lebt und webt *in anderen*, ineinander, miteinander, füreinander in der kosmischen Zusammenhängen des Göttlichen Geistes.“ Tamtéž, s.25.

⁴²⁹ Srov. tamtéž, s.26.

⁴³⁰ Srov. MOLTMAN, Jürgen. Im Ende – der Anfang: Eine kleine Hoffnungslehre, s.48.

⁴³¹ Srov. MOLTMAN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 197.

oslavuje Boží nádheru, která je ve stvoření přítomna.⁴³² Z tohoto pohledu pramení jeho kněžská a zároveň eucharistická funkce. „Lidé jsou současně *imago mundi* a *imago Dei*.“⁴³³

Vedle pojetí přírody jako zdroje potravy a materiálu pro lidské potřeby zdůrazňuje, že příroda tvoří pro lidi také domov, přímo vlast. Vlast již není předmět čistého využití, ale vyžaduje velký stupeň symbiózy. Porozumění cyklům a zákonitostem není poznáním vedeným z čistě utilitaristických důvodů efektivnějšího využití. Přírodní prostředí, které je pochopeno jako domov, již není cizí a předpokládá „příbuzenský“ vztah. Míra odcizení je umenšena a projevuje se jako nechuť k další industrializaci přírodního prostředí. Vědomí, že příroda je domov, v němž bydlím, vede k ekologickému postoji: „Ekologický postoj k přírodnímu prostředí musí překonat jednostranný pragmaticko-utilitaristický postoj.“⁴³⁴

Na základě vnějšího pozorování složitých vztahů mezi přírodou a člověkem nelze tak snadno říci, kde je hranice mezi člověkem a přírodou. Samotný člověk jako bytost je vhodným příkladem překonání právě výše zmíněné dichotomie mezi subjektem a objektem. Člověk je kus přírody pozorovatelný a objektivizovatelný a zároveň subjekt pozorující a objektivizující. V člověku nelze provést rigorózní rozlišení mezi přírodou a lidstvím dokonce ani mezi jeho tělesnou a duševní stránkou, soudí Moltmann.⁴³⁵ Důkazem může být i psychosomatické lékařství. Celistvost člověka vyžaduje tělo i duši a samotné tělo nelze učinit u živého člověka tak snadno objektem.

Osoba je tělesně-duševní jednotou. Tělo podléhá přírodním rytmům a pokud jej člověk pochopí jen jako nástroj k práci, odcizí se mu. Je tedy podle Moltmanna nutné osvobodit vedle zdecimované přírody stejně tak lidskou tělesnost či tělesnou přirozenost.⁴³⁶ Člověk z přírody nejen pochází, ale je její součástí. V tomto smyslu je opravdu naturalizován. Neměl by se považovat za protějšek přírody. Tělesnost člověka a stejně tak tvorů patří ke spáse. Konflikt mezi tělem a duchem v Bibli Moltmann reflektuje jako antropologické vyhocení apokalyptiky. Křesťanská zkušenost Ducha Božího nás

⁴³² Srov. tamtéž, s. 196.

⁴³³ „Menschen sind *imago mundi* und *imago Dei* zugleich. In dieser Doppelrolle stehen sie zeitlich gesehen vor dem Sabbat der Schöpfung. Sie bereiten das Fest der Schöpfung vor.“ Tamtéž, s. 197.

⁴³⁴ Srov. tamtéž, s. 62.

⁴³⁵ Srov. tamtéž, s. 61.

⁴³⁶ Srov. tamtéž, s. 63.

neodděluje od světa. „Nebudeme proto spasení od světa, ale se světem.“⁴³⁷ Spaseny nebudou jen věřící duše, ale i jejich těla budou vzkříšena.⁴³⁸ Moltmann upozorňuje, že člověk si musí být nejprve vědom své stvořenosti. Jeho privilegovaná funkce v rámci stvoření, jeho zástupnost je až druhotná. Nejprve je člověk oním *imago mundi* a pak až *imago Dei*.⁴³⁹

Společenství mezi světem jako stvořením a člověkem je obrazem původního poděkování za dar a vede k chvále Stvořitele. Moltmann uznává tutéž eucharistickou povahu stvoření, kterou v plné síle rozvíjel právě A. Schmemmann. Na rozdíl od něho však nedochází k takovému poznání z liturgie, ale svědectvím Písma, například starozákonních stvořitelových žalmů (žalm 8, žalm 19, žalm 104). Pokud bereme vážně svět jako Boží stvoření, je v nás probuzena radost z pouhé existence. Pokud nabídneme svět Bohu jako dík, pak je probuzena svoboda naší existence.⁴⁴⁰

Člověku nutně náleží také ona kněžská funkce, resp. je mu přiznána kněžská dimenze⁴⁴¹ a jeho dík má podobu kosmické liturgie, neboť si je vědom skryté přítomnosti Boha.⁴⁴² Kněžská funkce je ale u Moltmanna vztažena spíše do eschatologické budoucnosti: „...staneme se snad jednou knězi, kteří zastupují Boha před Zemí a Zemi před Bohem, abychom cítili Boha ve všech věcech a na všech věcech vnímali odlesk Jeho krásy.“⁴⁴³

4.3.5. PŘIROZENÁ TEOLOGIE

Hodnota přírody je uznána hlavně skutečností, že příroda je rozpoznána jako stvoření. Jakkoli to zní banálně, stvoření již není nekonkrétní pojem přírody jako pozorovaného

⁴³⁷ „Wir werden darum nicht *von* der Welt erlöst, sondern *mit* der Welt.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*, s.101.

⁴³⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, s.298.

⁴³⁹ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 64.

⁴⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 83

⁴⁴¹ Srov. tamtéž, s. 84

⁴⁴² „Darum ist der Mensch in der Lage, die Schöpfung im Dank bewußt zu empfangen und die Schöpfung im Lobpreis Gott bewußt wieder darzustellen.“ Tamtéž, s. 84.

⁴⁴³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. „Sein Name ist Gerechtigkeit“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, s.41.

fenoménu, ale teologický pojem, který odkazuje na Stvořitele. Trinitární optikou je skrze Ducha ve stvoření Bůh přítomen, bydlí ve stvoření, a to v jeho celku i v jeho jednotlivých výtvorech, a udržuje jej silou svého Ducha při životě.⁴⁴⁴

Poznání světa jako stvoření je odhaleno skrze dějinné zjevení Boha, tedy nikoli pouhým pozorováním světa. Je-li svět poznán jako stvoření světa, stává se Boží zjevení univerzálním a univerzum se naopak stává dějinami Božího působení, dějinami spásy. Podle Moltmanna je právě v době Ježíše Krista zjeven podrobený svět jako stvoření orientované k zaslíbené budoucnosti a ke spáse.⁴⁴⁵ Stvoření není jen *creatio originalis* a *creatio continua* ale také *creatio nova*.⁴⁴⁶

Moltmann vychází z biblické zprávy o stvoření z ničeho, která dokazuje, že Boží stvoření je svobodný tvůrčí akt. Obhájí Boží majestát, vůli a nepodmíněnost, jak nás učí křesťanská tradice: *creatio ex nihilo, non e deo, sed ex nihilo, creatio e libertate Dei, creatio ex amore*.⁴⁴⁷

Moltmann staví před sebe problém vztahu mezi přirozenou teologií a teologií zjevení. Táže se, co přináší pojem Boha ohledně poznání přírody.⁴⁴⁸ Má jednoznačně za to, že svět můžeme uznat jako Boží stvoření jedině na základě víry. Zjevení Boha jako Stvořitele musí předcházet, neboť „svět se nedá poznat jako Boží stvoření sám ze sebe.“⁴⁴⁹ Moltmann také upozornil, že židovský způsob nazírání na svět neznal pojem přirozené teologie. Svět byl evidentním Božím stvořením na základě zkušenosti z dějin víry.⁴⁵⁰ Přirozená teologie je pojem související s řeckým myšlením, konkrétně se stoickou filozofií, odkud přešel do křesťanské teologie. Křesťanské myšlení začalo přirozenou teologií (*theologia naturalis*) rozumět poznání Boha ze světla přírody. Příroda již nebyla jako v řeckém myšlení chápána jako věčná ale jako stvořená a omezená skutečnost, skrze níž je přirozeným světlem

⁴⁴⁴ „... dann *wohnt* der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf *ein* und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Leben.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 12.

⁴⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 69.

⁴⁴⁶ Srov. tamtéž, s.166.

⁴⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 86n.

⁴⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 67.

⁴⁴⁹ „Nicht aus sich heraus gibt sich die Welt als Gottes Schöpfung zu erkennen.“ Tamtéž, 67n.

⁴⁵⁰ „Schöpfung ist der universale Horizont der besonderen geschichtlichen Erfahrung Israels.“ Tamtéž, s. 68.

rozumu možno poznat Stvořitele. Křesťanská tradice tedy hovořila o Božím zjevení přirozeném a nadpřirozeném pocházejícím od Ježíše Krista, které nám je dnes přístupné z Písma a tradice. Zjevení v Ježíši Kristu bylo považováno za zjevení úplné, kdežto zjevení přirozené mělo spíše rudimentální a přípravnou funkci.

Přirozená teologie odkazuje k podmínkám původního stvoření, kde příroda je symbolem původního ráje a po pádu je podřízena stavu hříchu. Naproti tomu zjevená či dějinná teologie odkazuje k milosti, kdy člověk poznal Boha bezprostředně tváří v tvář na události kříže a vzkříšení. Šlo o poznání přímé, nikoli zprostředkované jeho výtvoř, které nesou Jeho otisk. Moltmann však postupně dochází k závěru, že obě teologie spějí k naplnění v teologii milosti, která je jednotící teologií naplňující zaslíbení obou. Mluví závěrem o celé teologii (die ganze Theologie)⁴⁵¹, v níž je teologie zjevení speciální součástí přirozené teologie za konkrétních historických podmínek rovněž tak, jako teologie odkazující k ráji je teologií zjevení za podmínek původního stvoření. Moltmann tedy vystupuje jako obhájce přirozené teologie jedině tak, že rozdíl mezi teologií přirozenou a speciální transcenduje.

Moltmann diskutuje s teologií Karla Bartha, který víceméně odmítal přirozenou teologii, ale oceňoval význam novozákonních podobenství z běžného každodenního života a uznával je jako znamení a zpřítomnění nebeského království.⁴⁵² Divadlo světa má pasivní funkci a je prostorem, kde se zjevuje Bůh. Svět je podobenství, které vypovídá o nebi tím, že mu není nijak podobno. Analogie je možná, pokud se Stvořitel rozhodne zjevit v každodenním životě svou říši skrze Ježíše Krista. Pro Bartha byl Stvořitel od stvoření kromě osoby Ježíše Krista důrazně oddělen. Barth se ale podle Moltmanna příliš nezabýval stvořením jako kontinuálními dějinami, rozlišoval stvoření jako stav a zjevení jako triumf smíření. Podle Moltmanna novozákonní podobenství odkazují na „skrytou přítomnost budoucnosti přicházející říše“.⁴⁵³ Podobenství se dají interpretovat jako pozemská výpověď o nebeské nádheře. Jde o výpověď eschatologickou, nikoli ontologickou. Myšlenka, že tento svět je příprava na Boží království, přišla u Bartha zkrátka.

⁴⁵¹ Srov. tamtéž, s. 73.

⁴⁵² Srov. tamtéž, s. 74.

⁴⁵³ Srov. tamtéž, s. 75.

Podobenství představují anticipaci zaslíbení a jako takové mají přesáhnout naše současné zkušenosti a odkázat ke skutečnosti, která je nám zatím překvapivě cizí. Moltmann takové pojetí podobenství vztahuje na zkušenost s přírodou a konstatuje, že zakoušené skutečnosti nás „osvětlují jako odhalení naší vlastní pravdivé budoucnosti.“⁴⁵⁴ Podle Moltmanna to není závislé na nás, ale sama skutečnost tvorů a přírody má schopnost anticipace Boží budoucnosti. Proto je potřeba teologicky vidět stvořené věci jako skutečná zaslíbení (Realverheißungen) říše Boží a v obráceném pořadí rozumět Boží říši jako naplnění nejen dějinných, ale i přírodních zaslíbení.⁴⁵⁵

Moltmann jistě zachází mnohem dál než Barth. Stvořený svět je zaslíbením, náleží k dějinám a není pouhým pasivním dějištěm. Moltmann ohledně stvoření přijímá tradici o vestigia Dei tak, že příroda není jen dílo Boží, ale stopy a znamení Jeho skryté přítomnosti.⁴⁵⁶ Stopy Boží jsou jednak stopy Boží Trojice ve stvoření, jsou stopami Jeho vlády ve stvoření, stopami Jeho tvořivého Ducha.⁴⁵⁷ Je celkem obvyklé tvrdit, že stvoření ukazuje na svého Tvůrce a stává se tak „důkazem“ Boží skutečnosti. Řada lidí také rozpoznává s odkazem na sv. Pavla, že také příroda je zasažena hříchem a potřebuje Boží spásu. Moltmann ale patří mezi ty teology, kteří činí krok dál a mluví o solidaritě lidí se stvořením a dokonce o společenství lidí se stvořením.⁴⁵⁸ Vždyť součástí spasení je smíření člověka s přírodou. Tak jako Kristův pokoj přináší smíření s Bohem, se sebou samým, se sebou navzájem, přináší i smír do vztahu člověka se stvořením, který byl v dějinách a je i v současnosti pokřiven. Co lidé zažívají mezi sebou a na sobě jako smíření, přesahuje do celého kosmu, říká Moltmann a cituje list Koloským, že všechno je skrze něho smířeno, ať na nebi, tak na zemi (Ko 1,20).⁴⁵⁹ Pokud potom máme před očima toto eschatologické smíření, jsme již zde a nyní zasaženi paprskem nadcházející budoucnosti a nemůžeme dost

⁴⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 76.

⁴⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 76.

⁴⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 77.

⁴⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 77.

⁴⁵⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*, s.108.

⁴⁵⁹ „Was Menschen von Gott an sich selbst und untereinander als Versöhnung erfahren, führt sie über sich selbst und über ihre menschliche Welt hinaus in die Weite des Kosmos: Alles ist durch ihn versöhnt, es sei auf Erden oder im Himmel (Kol 1,20).“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 331.

dobře zaujímat nepřátelský nebo lhostejný postoj k jakékoli části světa, který bude spasen. Ba naopak, naše jednání vůči celému světu vyvěrá z našeho života v „horizontu naděje“.

Zdánlivé mlčení Nového zákona o stvoření klame. Podle Moltmanna kérygma vzkříšení a zkušenost Ducha Svatého, který je silou nového stvoření, zakládá novou interpretaci Božího tvoření.⁴⁶⁰ Filologicky zdůvodňuje eschatologický význam nového stvoření jako nového probuzení k životu.⁴⁶¹ Zmrtvýchvstání je křesťanská podoba víry ve svoření.⁴⁶² Zmrtvýchvstání není jen zmrtvýchvstání Krista, ale zmrtvýchvstání v Duchu a probuzení stvořitelské svobody: „Kdo věří, je uchopen světlem nového stvoření.“⁴⁶³

Důrazně interpretuje pavlovské spisy spolu s novozákoníkem Käsemannem ve světle nové přítomnosti stvořitelského Ducha, který je „silou zmrtvýchvstání“.⁴⁶⁴ Nové stvoření se týká univerzálně celého stvoření a také je podle Moltmanna silou, která nově tvoří naši tělesnost. V tomto smyly je nutno vidět pavlovský pojem *duchovní tělo (sóma pneumatikon)*.⁴⁶⁵

Moltmann čte apoštola Pavla tak, že již v tomto čase máme možnost ucítit prvotiny Ducha. Právě proto jsme si vědomi toho, že tento svět trpí. Protože jsme si vědomi (na příkladu vzkříšeného Pána jsme poznali), co znamená svoboda dětí Božích, jsme si bolestně vědomi dosud trvajících pout. Křesťan tedy žije v tenzi. Na jedné straně vidí osvobozující moc, která přichází a v níž skládá svoji naději. Na druhé straně si je bolestně vědom, že ta zde ještě není a celý svět je zatím poručen hříchu. Skrze své tělo je spojen také s celým tělesným stvořením a očekává osvobození od „těla hříchu“ (Ř 7,24) i osvobození padlé a nicotnosti propadlé přírody.

Moltmann vyvozuje, že „tato vnitřní dialektika přivádí věřící k hluboké solidaritě s celým podrobeným tvorstvem.“⁴⁶⁶ Spása tedy není pro Moltmanna osvobození od těla a od ostatních tvorů, ale svoboda pro tělo i pro ostatní tvory. V eschatologickém „novém“

⁴⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 79.

⁴⁶¹ Srov. tamtéž, s. 79.

⁴⁶² „Auferstehungsglaube ist also die christliche Gestalt des Schöpfungsglaubens.“ Tamtéž, s. 79.

⁴⁶³ „Wer glaubt, wird vom Licht der neuen Schöpfung erfaßt.“ Tamtéž, s. 80.

⁴⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 80.

⁴⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 80.

⁴⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 81.

stvoření vidí paralelu k původnímu protologickému stvoření s tím rozdílem, že původně předcházelo stvoření ostatní živé přírody člověku a nyní člověk bude osvobozen a skrze něho celá podrobená příroda.

Duch je přítomen v tomto procesu již nyní v zoufání, v bolesti a touze. Moltmann tvrdí, že sám Bůh je přítomen ve stvoření skrze svého Ducha. Vlastně je Duch tím, kdo způsobí probuzení zevnitř podrobených tvorů. Člověk ve stavu hříchu je odloučen nejen od Boha, ale také od ostatní přírody, a právě vysvobození způsobí otevřenost člověka vůči přírodě a recipročně otevřenost přírody vůči člověku. Člověk i příroda tak mají společný „osud“.

Moltmann se vyrovnává také s otázkou zničení světa. V pojednání o eschatologii je to pro velkou část protestantského světa relevantní otázka. Vyslovuje se jednoznačně pro věrnost Boží ke stvoření, aniž by popíral totální Boží svobodu vůči stvoření. Anihilace světa je jeho transformace, pokud můžeme mluvit o anihilaci, pak o anihilaci zlého ve světě. Zničení světa odporuje Božímu záměru se stvořením.⁴⁶⁷

Anihilace světa je uzavřena uvnitř transformace světa, nové stvoření nebe a země předpokládá zničení současného stavu světa. Anihilace je jakási negativní stránka přerodu, transfigurace světa. Ono „tvořím vše nové“ (Zj 21,5), znamená přetvářet formu a tvar toho, co bylo stvořeno.⁴⁶⁸ Transformace je zásadní a podstatnou proměnou světa, vychází ze starokřesťanské a východní teologií zachovávané představy „zbožštění světa“. Málokde je tak patrný univerzální charakter spasení. Východní církve nikdy nerozlišovala mezi člověkem a světem jako západní teologové.⁴⁶⁹ Moltmann se přiznává k tomu, že celý kosmos vnímá jako „imago Dei“. Dokonce se odvažuje říci, že není spasení bez světa: „Nula salus sine terra.“⁴⁷⁰ Moltmann vnímá lásku Stvořitele ke svému dílu jako univerzální a staví se proti exkluzivitě v jakékoli formě. Všechny součásti stvoření zdánlivě nepatrné jsou přeci dílo Boží.

⁴⁶⁷ „Wer eschatologisch die Weltvernichtung lehrt, der will die Schöpfung rückgängig machen und scheint mehr vom Nichts als vom Dasein fasziniert zu sein.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, s.297.

⁴⁶⁸ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.299.

⁴⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 300.

⁴⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 301.

4.3.6. DUALITA „PŘIROZENÉHO“ A „NADPŘIROZENÉHO“ A ODPOR K TĚLESNOSTI

Stvoření by nemělo být podřízeno duální dogmatice. Jde totiž víc než o dialektiku stvořeného a Boží milosti. Podle středověké zásady *Gratia not destruit, sed praesupponit et perficit naturam*, není přirozené a nadpřirozené v nesouladu. Naopak se obojí prostupuje. Moltmann v této souvislosti také odkazuje na Rahnerovu tezi, že antropologie je nedokonalá christologie a christologie je naplněná antropologie.⁴⁷¹ Nepovažuje ji ale za zcela přesnou. Má za to, že vlastní osobní naplnění a dosažení kristovství jsou odlišné distinkce. Vyjadřuje obavu z podcenění vnitřního významu samého stvoření a jeho nádhery, která by mohla být zastíněna triumfalismem. Formuluje tedy vlastní teze: *Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed preparatio messianistica mundi ad regnum Dei.*⁴⁷²

Pro Moltmanna je důležité, že eschatologická dimenze překračuje distinkci přirozené/nadpřirozené. Boží království přirozenost světa a člověka ani neruší, ani ji nenechává beze změn. Spíš než v kategoriích nadpřirozeného musíme mluvit v kategoriích „nového“. Pavlova teologie spojuje vzkříšení Krista právě s novým stvořením světa (Řím 8,11 ; 1Kor 6,14 ; 2Kor 4,14). Pro Moltmanna vzkříšením proces nového tvoření začíná: Bůh je ten, který vzkřísí z mrtvých, a je Bůh naděje (Řím 15,13). Víra souvisí pro Pavla také s novým stvořením (2Kor 4,6). Charismata nové církve jsou odkazeny na tvořícího Božího Ducha.

Moltmann chce sdělit, že v procesu spásy je obsažena jak příroda s celou svojí „přirozeností“ a nádherností, tak „nadpřirozená“ milost. Obojí je tak naplněno ve vzájemném vztahu. Jednak je tím potvrzena vnitřní hodnota samotného stvoření, jednak je její kristovství nikoli naplněním, ale otevřením, přípravou ke skutečnému naplnění. Křesťanství je stejně jako židovství otevřeno naději v budoucnost. Křesťanství je přípravou na spásu - nikoli však jen lidských kultur, ale celé přírody, je *preparatio messianistica naturae*.

⁴⁷¹ „...Antropologie defiziente Christologie und Christologie verwirklichte Antropologie ist.“ cit podle: MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.22.

⁴⁷² Srov. tamtéž, s.22.

Moltmann se chce vyhnout antagonistickému pojetí spásitelského dění, kde stojí na jedné straně stvoření a na druhé milost Boží jako navzájem protichůdné prvky. Vidí oboje v dialektickém procesu jako dva komplementární aspekty. Uvažuje tak proto, že samotná podstata stvořeného není Boha zcela prosta. Boží Duch v ní skrytě působí.

V křesťanství často převládla poněkud jednostranná spiritualita duše mající strach z tělesného. Dílo Boží je však tělesné. Hledat Boha v zásvětné oblasti odporuje biblické tradici. Proto je nutná spiritualita bdělých smyslů, mystika tělesnosti a úcta k Zemi: „Když miluji Boha, miluji krásu těla, rytmus pohybu, třpyt v očích, obětí, pocity, vůně, tóny tohoto pestrého stvoření.“⁴⁷³ Proto považuje za nutné integrovat obraz přírody do konceptu dějin.⁴⁷⁴

Církev vnímá Moltmann také jako zástupce celého světa: „Je moderní úzkoprsostí vztahovat církev jen na lidský svět; byla a stále také je orientovaná kosmicky.“ Církev je společenství a jako takové je nutno jej rozšířit. „Oddělení soukromé *existence* a reálných *dějin*, rovněž tak jako lidských *dějin* od nelidské *přírody* je přeci umělé a nedá se prakticky provozovat: Lidská existence je tělesná existence a se všemy smysly přirozeného světa je spojená a na ně odkázaná. Lidský život, to je účast na přírodě.“⁴⁷⁵ Rozšířit pojem církve o mimolidský svět se zdá jako originální myšlenka. Nicméně i zde může Moltmann odkázat na biblické prameny o přírodě a přírodních živlech, které jsou zahrnuty do chvalozpěvu stvoření. Tam, kde moderní člověk ztratil schopnost vnímat tuto dimenzi přírody, chce ji Moltmann opět nalézt a obnovit.

Ježíšovo zmrtvýchvstání dosahuje jenožnačně kosmické dimenze. Co je řečeno ve Starém zákoně o Boží Moudrosti, je řečeno v první kapitole Koloským o kosmickém Kristu. Kristus přišel jako prvorozený spasit lidstvo a celé stvoření.⁴⁷⁶ Moltmann rozvádí, že Kristus sám je přechodem do nového stvoření. Zdůrazňuje přitom vzkříšení těla a tělesného: „Tělesně vzkříšený Kristus je počátek nového stvoření smrtelného života v

⁴⁷³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s.334.

⁴⁷⁴ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.136.

⁴⁷⁵ „Die Trennung der Bereiche von privater Existenz und realer Geschichte sowie von menschlicher Geschichte und nichtmenschlicher Natur ist jedoch eine künstliche und läßt sich praktisch nicht durchführen: Menschliche Existenz und mit allen Sinnen der natürlichen Welt verbunden und auf sie angewiesen. Menschliches Leben ist Teilnahme an der Natur. Tamtéž, s.286n.

⁴⁷⁶ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*, s.278.

tomto světě.”⁴⁷⁷ Moltmann měl vždy na paměti, že spása se týká celku stvoření, tedy tělesného a netělesného. Zdůrazňoval, že člověk není jen duše a příroda není jen tělo.⁴⁷⁸

4.3.7. STVOŘENÍ „EX NIHILO“ JAKO SEBEOMEZENÍ BOHA

Stvoření „z ničeho“ vyjádřené v Písmu je spojováno s absolutností Stvořitele a s důrazným odmítnutím věčnosti kosmu. Bůh ve stvořitelské zprávě tvoří ve snaze odlišit Boží konání od stvořitelských blízkovýchodních mýtů nebe svým mocným slovem, což je vyjádřeno slovesem „bará“, odkazující ke konání, ke kterému těžko v tomto světě najdeme analogii.⁴⁷⁹ Stvoření je svobodný tvůrčí akt Stvořitele, který je činěn z lásky. V základech stvoření je láska. Bůh, který by nebyl tvořivý, by nemohl být Bohem.⁴⁸⁰ Moltmann nejen zcela přitakává Božímu tvoření z ničeho, ale rozvádí tento stvořitelský akt ve smyslu teologie kříže. Nezůstává u události Ježíšova utrpení, ale ukazuje, že kříž prostupuje celé dějiny, je paradigmatem, podle něhož Bůh jedná, a to doslova od počátku světa.

Moltmann pozoruje již právě v aktu stvoření „z ničeho“ sebeobětující charakter Boha. Nachází paralelu s kabalistickým učením o sebeomezení Boha, s tak zvaným učením o „cimcum“. S odkazem na středověkého židovského myslitele Izáka Luriu znamená cimcum koncentraci a kontrakci Boha v sobě samém, tedy jakési vtažení Boha zpět do sebe. Až v uvolněném prostoru, který Bůh odlišuje od sebe sama, vyvstává prázdno, boha-pustý prostor, kde je Bůh činný jako Stvořitel. Moltmann tuto spekulativní myšlenku přejímá a interpretuje jako dobrovolné utrpení Boha z lásky pro stvoření: „Již aby stvořil nebe a zemi, vzdal se Bůh své všenaplňující všemocnosti a přijal jako Stvořitel podobu služebníka.“⁴⁸¹

⁴⁷⁷ „Der leiblig auferstandene Christus ist der Anfang der Neuschöpfung des sterblichen Lebens in dieser Welt.“ Tamtéž, s. 280.

⁴⁷⁸ „Im Geist ... wird der Horizont des Göttlichen über die Seele und Leib eröffnet.“ Tamtéž, s.289.

⁴⁷⁹ „Weil das göttliche Schaffen analogielos ist, ist es auch nicht vorstellbar.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 86

⁴⁸⁰ „Denn es ist kein Gott denkbar, der nicht schöpferisch wäre. ... ist auch die göttliche Liebe seliger im Geben und im Nehmen.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.121.

⁴⁸¹ „Schon um Himmel und Erde zu schaffen, entäußerte sich Gott seiner alles erfüllenden Allmacht und nahm als Schöpfer Knechtsgestalt.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 100.

Nihilum vyvstává jen tam, kde Bůh omezuje svoji moc.⁴⁸² Tento Bohem opuštěný prostor, kde není Bůh a který ještě není naplněn svořením, je vlastně peklem a absolutní smrtí.⁴⁸³ U Moltmanna již v tomto stvořitelském aktu sebeomezení začíná Boží sebeponížení (Selbstniederung), které má vyvrcholení na kříži. Od počátku je tedy možno sledovat stopy teologie kříže.

Následný pohyb od počátečního sebeomezení Boha směřuje k opětovnému nalezení Jeho místa ve stvoření, kdy své stvoření naplno pronikne a stane se podle svatého Pavla „vším ve všem“. Moltmannova interpretace axiomu *creatio ex nihilo* anticipuje kříž a na konci stojí zaslíbení spásy. Jakoby stvoření z ničeho mělo na konci znamenat zničení samotné nicoty. *Creatio ex nihilo* je „přípravou a zaslíbením“ *annihilatio nihili*.⁴⁸⁴ Již stvoření tedy znamená Kristův kříž v pankosmickém smyslu, které má za cíl konec všeho zla, vší nicoty, která u Moltmanna stále doléhá jako ozvěna zkušenosti Osvětímy a Hirošimy. Přestože samotný Moltmann myšlenku Boží viny odmítá klást, můžeme zde možná spatřit teodiceu svého druhu nebo lépe řečeno příspěvek k pokusům o vysvětlení původu zla v kosmických dějinách. Naděje, kterou v kříži Moltmann spatřoval, měla být nadějí ve víc než jen ve vítězství dobra nad zlem manicheistické provenience. Eschatologická naděje očekává nové stvoření, konečné a absolutní vítězství nad tímto negativním „nic“. Událost zmrtvýchvstání je filozoficky shrnuta jako *negace nebytí a předpoklad nového bytí*.⁴⁸⁵

Ignorovat Boží utrpení brání nejen důsledný trojiční pohled, ale také mimořádný Moltmannův pohled na samotné základy stvořitelské činnosti. Boží utrpení je pro Moltmanna pokračováním kreativní činnosti. Již samotným stvořením přijal na základě své nekonečné lásky utrpení. Tak je Boží utrpení svobodné a je tou nejvyšší formou stvořitelské činnosti, které nikterak neumenšuje jeho majestát. Pro Moltmanna spíše

⁴⁸² „Nur indem und soweit wie der allmächtige und allgegenwärtige Gott seine Gegenwart zurücknimmt und seine Macht einschränkt, entsteht jenes *nihil* für seine *creatio ex nihilo*.“ Tamtéž, s. 99.

⁴⁸³ Srov. tamtéž, s. 100.

⁴⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 103.

⁴⁸⁵ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. „*Sein Name ist Gerechtigkeit*“: *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, s.62.

naopak, vždyť Boží láska je víc než Boží moc a zjevení v Ježíši Kristu nám zjevilo Boha jako lásku schopnou utrpení a ne Boha jako vladaře, který jen soudí a trestá.

4.3.8. PŘÍTOMNOST BOŽÍ VE STVOŘENÍ

Moltmann vybudoval teologii stvoření na trinitárních základech. Otec stvořil nebe a zemi skrze Syna v Duchu Svatém.⁴⁸⁶ Trojiční teologie vztahů a společenství, jak ji Moltmann vyvinul s přijetím pan-en-teistického modelu a námětů židovské a široce pojaté křesťanské tradice, je hluboce ekologická.⁴⁸⁷ Musíme dodat: ekologická ve smyslu společenství mezi Bohem a stvořením a mezi jednotlivými částmi stvoření. Základní myšlenkou je, že vztahy Božských osob umožňují Bohu být vůči světu transcendentní a zároveň imanentní. Imanence se projevuje jako přítomnost Boha ve stvoření, která se podle Moltmanna projevuje na různých úrovních (lidská duše, lidská tělesnost, tvorstvo a příroda) a jsou vyjádřovány vícerozpůsobem. Bůh je přítomen od počátku stvoření jako prokreativní Duch Boží a jako janovský Logos, skrze něhož byl svět stvořen, který se vtěluje jako Spasitel skrze ženu a přijde ve slávě na konci věků. Kristus je základem existence celého stvoření, je kosmickým Kristem. Skrze mnohé výpovědi Pavlovy prototeologie Moltmann připomíná Krista jako toho, kdo je prostředníkem stvoření. Koneckonců sama perichorétická jednota trojjediného Boha odpovídá zkušenosti Kristova společenství.⁴⁸⁸ Trojice je předobrazem církve. Tady je viditelný dialogický a sociální charakter celé Moltmannovi teologie. Vše odráží Boží trojiční přirozenost, ve všem se projevuje vztahovost a schopnost komunikace.

Moltmann je v posledku veden základní ideou, že univerzum je tak či onak vedeno, určováno a přímo prostoupeno dynamikou Božího působení: „Neboť tyto trinitární dějiny

⁴⁸⁶ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 106.

⁴⁸⁷ „Denken in Beziehungen und Gemeinschaften wird hier aus der Trinitätslehre entwickelt und im Verhältnis des Menschen zu Gott, zu anderen Menschen, zu der Menschheit sowie mit der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung zur Geltung gebracht. Mit der Aufnahme panentheistischer Gedanken aus der jüdischen und christlichen Traditionen sollen Gott, Mensch und Welt in ihren Beziehungen und Einwohnungen ökologisch gedacht werden.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s. 35.

⁴⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 174.

nejsou nic jiného, než věčná perichoréze Otce, Syna a Ducha Svatého v jejich spásném jednání, t.j. v jejich otevřenosti pro přijetí a sjednocení celého stvoření.”⁴⁸⁹

Na základě biblických textů, např. osmé kapitoly listu Římanům a mnoha jiných odkazů, můžeme rozvíjet nauku o prokreativním přebývání Ducha Svatého ve stvoření. Duch Svatý pak ale nesmí být nikdy pochopen jako jedna z Božích sil, ale důsledně jako jedna z Božích osob. Bůh sám přebývá jako dárce života v dějinách světa, v jednotě dějin přírody i lidí. Je silou a strážcem bytí tohoto světa, a navzdory katastrofám a chybným vývojovým směrům udržuje svět před pádem do nebytí. Pokud by Duch Boží přestal být přítomným ve stvoření, propadlo by se do nicoty.⁴⁹⁰ Právě kosmický Duch je přes všechna rizika takového pojmu, vhodnou definicí přítomnosti Boha ve stvoření. Je obranou proti novověkému zmechanizovanému obrazu světa, kterému Bůh vládne „z venku“. Podle Moltmanna křesťanství nedostatečně zhodnotilo přítomnost Ducha při stvoření, ve zkušenosti křesťanské obce a také jako síly působící vstříc eschatologickému zaslíbení.

Moltmann nalézá vztah mezi habitací Ducha ve stvoření a vtělení Logu. Obojí vnímá jako jiný popis stejné skutečnosti přítomnosti Boha skrze jednu nebo druhou z osob Trojice. Inkarnace Logu a přebývání Ducha se v tomto smyslu překrývají, přestože bychom měli dodržet rozdíl mezi oběma způsoby kontaktu Boha se stvořením. Obojímu je společný kenotický charakter. V Duchu stejně jako v Synu se Bůh sklání, omezuje, sebevydává a poníží.⁴⁹¹ Moltmann rozvinul pneumatologickou teologii kříže. Ježíšův akt je doprovázen a rozšířen skrze sestoupení Ducha. Duch Svatý, který je totožný s Duchem Kristovým univerzalizuje obět' a vzkříšení Ježíše Krista na celý svět. Kenoze třetí osoby Trojice podepírá také tvrzení, že skrze Ducha spolu se svým stvořením Bůh trpí.⁴⁹²

Konečně ve svém přístupu, v němž tolik akcentuje „Boží pathos“ ke stvoření, přijímá koncept Boží Šechíny, Boží nádhery, která je zabydlena v lidu Izraele a skrze

⁴⁸⁹ „Denn diese trinitarische Geschichte ist nichts anders als die ewige Perichorese von Vater, Sohn und Heiligem Geist in ihrer Heilsveranstaltung, d.h. in ihrer Öffnung für die Aufnahme und Vereinigung der ganzen Schöpfung.“ Tamtéž, s.174.

⁴⁹⁰ „Im Geist ist darum der Schöpfer selbst in der Schöpfung präsent. Durch die Präsenz seines eigenen Seins erhält Gott seine Schöpfung gegen vernichtende Nichts.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 108.

⁴⁹¹ Srov. tamtéž, s.121n.

ní trpí Bůh se svým lidem. Pro Moltmanna rabínské myšlení vytvořilo díky hypostazování Šechíny dvoj-osobnost v Bohu, aby vyjádřilo vztah a sympatii Boha se svým zkoušeným lidem.⁴⁹³ Bůh nachází oddělení od sebe sama, což je vyjádřeno v mystické židovské tradici o Šechině a analogicky v trojičním modelu křesťanského Boha.⁴⁹⁴ Koncept Šechiny odpovídá Moltmannovu účastenství Boha na osudu stvoření a také jeho teologii naděje jako anticipaci Božího království. „Představa Šechiny zahrnuje tyto tři hlediska: Přítomné *zabydlení se* Hospodina v Izraeli, formu *ponížení se* Věčného a *předjímání* nádhery toho, který přichází.“⁴⁹⁵ Pro Moltmanna stojí židovská nauka o Šechině a křesťanské učení o inkarnaci Logu a habitaci Ducha těsně vedle sebe. Jsou „jinou formou odpovědi“ na stejnou otázku. Obojí vykazuje tolik paralel, že se zdá jedno z druhého vycházet.⁴⁹⁶ Ať již je Kristus ztotožněn se starozákonní Božskou Moudrostí nebo s Logem, je důležité, že zjevením Syna dostala tato Moudrost či Logos osobní a hypostatický charakter.⁴⁹⁷

Moltmann si byl vědom panteistického nebezpečí, které by nerozlišovalo mezi stvořením a Bohem vůbec a mohlo by vést člověka k ignorování transcendence na úkor nerozlišené imanence. Z myšlenkových konstruktů, které by byly schopny diferencovat mezi Boží transcendencí a imanencí vychází nejlépe pan-en-teismus.⁴⁹⁸ V Moltmannově pneumatické nauce o stvoření je panenteismus implicitně obsahem toho, co již vyjádřil jako vztah Boha ke stvoření pomocí trojičních pojmů.

Stvoření existuje v Duchu, je zformováno skrze Syna a stvořeno Otcem. Podle Moltmanna trojičnost stvoření vyjadřuje vyváženě charakter stvoření mezi póly

⁴⁹² „Durch den Geist leidet er die Leiden seiner Geschöpfe mit. An seinem Geist erfährt er ihre Vernichtungen.“ Tamtéž, s. 108.

⁴⁹³ „Das Judentum der rabbinischen Epoche hat den Gedanken einer solchen Zwei-Personalität in Gott entwickelt, um die Erfahrung des Mitleidens Gottes mit Israel ausdrücken zu können...“ MOLTSMANN, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, s.263.

⁴⁹⁴ Srov. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, s.116.

⁴⁹⁵ „Die Vorstellung von der Schechinah umfaßt diese drei Gesichtspunkte: die Gegenwärtige Einwohnung des Herrn in Israel, die Gestalt der Herablassung des Ewigen und die Vorwegnahme der Herrlichkeit des Kommenden.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, s.43.

⁴⁹⁶ Srov. tamtéž, s.332.

⁴⁹⁷ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s. 107.

⁴⁹⁸ Srov. tamtéž, s.119.

transcendence a imanence. Jednostranná transcendence Boha vede k deismu, jednostranná imanence zase k panteismu. Trojice tedy vyjadřuje moment pravdy monoteismu i panteismu a vede Moltmanna k pan-en-teismu: „Panenteismus ... se dá opravdu myslet a znázornit jen trinitárně.“⁴⁹⁹ Panenteismus je model, který neuvádí vztah Boha a světa ani jako zbožštění světa ani jako koncept, kde by byl svět zbaven Boha.

Moltmann má za to, že interpretace starozákonního rozlišení mezi Bohem a světem jako legitimizace bezohledného vykořisťování přírody je jeho překroucením. Součástí učení o stvoření zůstává, že Bůh je nadále ve svých výtvorech skrze svého Ducha přítomen.⁵⁰⁰ K problému Boží transcendence a imanence je nutno říci, že akt stvoření neznamena pouhé zapříčinění světa. Stvoření předpokládá neustálou přítomnost vztahu, neboť Božská prvotní příčina stvoření musí být chápána jako příčina tvoření vůbec.⁵⁰¹ Stvoření znamená ochraňování, zachovávání, naplnění, spolutrpitelství atd. Stvoření zkrátka předpokládá Boží účastný vztah.

Trinitárně je nesprávné definovat Stvořitele a stvoření jako opak. Stvořitel není „zásvětný“ stejně tak, jako svět není „bezbožný“. Napětí je přítomno uvnitř Boha, kdy On tvoří svět, ale zároveň do něj vstupuje, vyvolává bytí a zároveň se v něm manifestuje. Bůh, který je světu transcendentní a Bůh, který je světu imanentní, je jeden Bůh.⁵⁰² Otec tvoří skrze svého Syna v Duchu svatém. Stvoření je tak od Boha, skrze Boha a v Bohu. Stvoření je pneumatické - skrze energie Ducha je ve stvoření Bůh sám přítomen. Aby obhájil přítomnost Ducha Svatého ve stvoření, obrací se Moltmann jak k biblickým svědectvím jako je Žalm 104 (Ž 104,29-30) a stať o Boží Moudrosti z knihy Přísloví (Přís 8,22-31), tak k různým postavám křesťanských dějin. Cituje církevního otce Basila z Kaisareie, že Duch je ve stvoření přítomen a vede je k naplnění, z protestantské tradice pak tezi Jana Kalvína o Duchu Svatém, který vše prostupuje a oživuje.⁵⁰³

⁴⁹⁹ „Der Panentheismus, nach dem Gott, der die Welt, die er geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt, und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, läßt sich in der Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.“ Tamtéž, s. 109.

⁵⁰⁰ Srov. tamtéž, s.28.

⁵⁰¹ Srov. tamtéž, s.28.

⁵⁰² Srov. tamtéž, s.29.

⁵⁰³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.25.

4.3.9. MYSTIKA SEDMÉHO DNE

Není možné porozumět správně stvoření, pokud opomineme sedmý den stvoření, kdy Bůh posvětil a požehnal celé své dílo.⁵⁰⁴ Jürgen Moltmann ve své teologii stvoření zdůraznil v křesťanství zanedbávaný význam šabatu jako dokonání Božího stvořitelského díla, jako vyjádření obrovské hodnoty, kterou do něho Stvořitel svým žehnáním vložil, a konečně zdůraznil i význam šabatu jako anticipace Boží spásné budoucnosti. Šabat nese příslib přicházejícího světa.

Sedmý den stvoření je ze stvoření ten nejdůležitější. Křesťanské tradici vytýká Moltmann přílišnou zaměřenost na prvních šest dnů stvoření, kdy Bůh působí ve své svrchovanosti jako tvůrčí a aktivní síla. Sedmý den je naopak zdůrazňován výjimečně, přehlížen a zastíněn aktivní stvořitelskou činností. Přitom „kvůli tomuto svátku bylo stvořeno nebe a země a vše, co existuje a žije.“⁵⁰⁵ Den, kdy Bůh odpočívá, žehná a oslavuje své dílo, je dnem dovršení stvoření předchozích dnů.

V nauce o šabatu nejde Moltmannovi jen o pozornost k tradicím judaismu. Nauku o šabatu rozvíjí na půdě křesťanské teologie jako nové téma proto, že „v ekologické krizi moderního světa je nutné a případné, aby se také křesťanství upamatovalo na šabat stvoření.“⁵⁰⁶ Moltmann jde tak daleko, že navrhuje křesťanům slavit „ticho šabatu“ v předvečer neděle. Následující ráno je přeci oslava vzkříšení jako oslava nového stvoření logickým vyústěním. Vzkříšení se má stát ekologickým dnem klidu, kdy věřící mají oslavovat stvoření bez znečišťování, ať již svůj postoj vyjádří omezením jízdy automobilem nebo jiným způsobem.

V první zprávě končí stvoření světa šestý den (Gn 1,31). Podle druhého podání je dobré dílo dokončeno sedmého dne (Gn 2,2). Na otázku, v čem spočívá ono dokonání stvoření, odpovídá Moltmann, že v Božím klidu a odpočinku. V Moltmannově interpretaci je Boží klid metafora pro odstup od stvořeného. Odlišuje pak způsob bytí Boha před

⁵⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 279.

⁵⁰⁵ „Um dieses Festes des ewigen Gottes willen wurden Himmel und Erde und alles, was drin existiert und lebt, geschaffen.“ Tamtéž, s. 280.

⁵⁰⁶ „Es ist in der ökologischen Krise der modernen Welt notwendig und an der Zeit, daß sich auch das Christentum auf den *Sabbat der Schöpfung* besinnt.“ Tamtéž, s. 398.

stvořením, během stvoření a po něm. Po stvořitelské činnosti není jeho stav stejný jako před stvořením, neboť je obohacen. Nyní odpočívá sice sám v sobě od svého díla, ale zároveň odpočívá s ohledem na ně. Bůh není odtažený od svého stvoření, které vytvořil, ale žije s ním a před ním.

Díky Božímu odpočinku či klidu se podstoupením Stvořitele otevírá stvoření svoboda k vlastnímu rozvoji. Když se Bůh vzdává svého tvoření, stvoření zažívá svou tvářnost a skrze svou existenci je mu podle Moltmanna umožněno se rozvíjet a vnímat svého Stvořitele. „To znamená, že [Bůh] dílo nejen vytvořil a udělal, ale nechal je také, aby existovalo před Jeho tváří a koexistovalo s ním: konečný, dočasný svět koexistuje s nekonečným, věčným Bohem. Svět tedy nebyl *od* Boha jenom stvořen, nýbrž existuje také *před* Bohem a žije *s* Bohem. Zatímco Bůh odpočívá, nechává dílo tak, jak je. V jeho přítomném odpočinku přicházejí všichni tvorové sami k sobě a rozvíjejí svoji vlastní tvářnost. V jeho odpočinku všichni získávají svoji podstatnou svobodu.“⁵⁰⁷

Tvrdíme-li tedy, že se Bůh sedmého dne vzdal zasahování do stvoření pro svobodné bytí svého výtvoru, neznámá to, že není vnímavý pro radost a bolest svého výtvoru. Právě naopak! Moltmann nechává v sobotní den Boha odpočívát i „ve svých dílech“, čímž chce ještě radikálněji zdůraznit, že odpočívání Boha neznámá odloučení od stvoření. Bůh je přítomný v existenci svého díla. Šabat ukazuje na imanenci Boha ve stvoření, neboť zde Bůh svou věčnou přítomnost se stvořením spojil. O šabatu je Bůh přítomen. Tvořivá činnost šesti dní poukazuje na Boží transcendenci, odpočinutí sedmého dne poukazuje na Boží imanenci: „Dokonáním tvoření je klid, dokonáním konání je bytí. Stvoření je Božím dílem, šabat je ale přítomné Dasein Boha. Vůle Boha je vyjádřena v jeho dílech, v šabatu je ale zjevná jeho podstata. Ve svých dílech se Bůh otevírá, v šabatu přichází sám k sobě. Tajemství šabatu je proto hlubší než tajemství stvořitelských děl.“⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ „Das bedeutet, daß er [Gott] die Schöpfung nicht nur geschaffen und gemacht hat, sondern sie auch vor seinem Angesicht existieren und mit sich selbst koexistieren läßt: eine endliche, zeitliche Welt koexistiert mit dem unendlichen, ewigen Gott. Die Welt koexistiert mit dem unendlichen, ewigen Gott. Die Welt ist nicht nur *von* Gott geschaffen, sondern sie existiert *vor* Gott und lebt *mit* Gott. Indem Gott zu seiner Ruhe kommt, läßt er die Schöpfung sein, wie sie ihrerseits ist. In seiner präsenten Ruhe kommen alle Geschöpfe zu sich selbst und entfalten ihre eigene Gestalt. In seiner Ruhe gewinnen sie alle ihre wesentliche Freiheit.“ Tamtéž, s.282.

⁵⁰⁸ „Die Vollendung des Schaffens ist die Ruhe, die Vollendung des Tuns ist das Dasein. Schöpfung ist das Werk Gottes, der Sabbat aber ist das präsenten Dasein Gottes. In seinen Werken wird Gottes Wille ausgedrückt, im Sabbat aber wird Gottes Wesen offenbar. In seinen Werken geht Gott aus sich heraus, im

Bůh povolal stvoření z nebytí do bytí, a proto všemu stvořenému hrozí opětovný návrat v nebytí. Vše hledá svou transcendenci, místo mimo ohrožení, vše hledá útočiště v Božím pokoji. Právě ve své pasivní roli Bůh nechává svému stvoření možnost plně se rozvinout. Veškeré stvořitelské dílo ústí v šabat jako v oslavu. Tento eschatologický aspekt sedmého dne Moltmann vyzvedává a šabat je mu zaslíbením spásy v židovství i v křesťanství.

Požehnání se vztahuje na tvorstvo a má souvislost s plozením. Příkaz prokreace obsahuje výzvu k využití vlastních sil stvoření, které již nemá přímou souvislost se Stvořitelem, nicméně Hospodin žehnáním vlastně takovému jednání přitakává.

Posvětit pak oproti tomu znamená vyvolit něco za své vlastnictví, učinit nedotknutelným. V judaismu platí sedmý den za svatý a jeho slavení je legislativně ošetřeno. Smysl slavení šabatu se vysvětluje jako snaha o intenzivní vnímání přítomnosti Boží. Ve slavení sobotního svátku lze také spatřit obranu před ospravedlněním ze skutků. Světit šabat není touhou po výkonu, spíše vnímáním Boží milosti přítomné ve všech věcech.

Požehnání i posvěcení šabatu ukazuje, jak důležitá je pro Izrael orientace na čas. Požehnán je univerzálně sedmý den, tedy čas, nikoli jednotliví tvorové. Šabat je proto zprostředkování Božího pokoje univerzálně všemu stvoření. Příkázání svěcení sobotního dne znamená změnu v prožívání, vnáší také do lidského života rytmus a dělení času. Moltmann s citlivostí pro židovské náboženství vyzvedává izraelskou tradici nahlížející šabat jako zvláštní oslavu celého stvoření, oněch předcházejících šesti dní skrze ten sedmý. Připomíná, že šabat je jistým způsobem chrám. V chrámu se stýká nadpřirozené a přirozené, nebe a země. V šabatu se tak stýkají čas a věčnost. Posvěcení šabatu jest posvěcením času. Šabat je tedy neobrazným zpřítomněním Boha.

Moltmann hovoří o dvojím rozměru šabatu, a to o prvním šabatu stvoření a o posledním šabatu vzkříšení. V židovském myšlení nacházíme dva velké symboly svobody. Exodus jako symbol svobody vnější a šabat jako symbol svobody vnitřní. V exodu Hospodin jedná, v šabatu je přítomen a oba se doplňují.

Schöpfungssabbat kommt er zu sich selbst. Das Geheimnis des Sabbat ist darum tiefer als das Geheimnis des Schöpfungswerkes.“Tamtéž, s.283.

V šabat je pak obsažen ještě další aspekt, a tím je vykoupení a spojitost s budoucím Mesiášem. Spasení je možno chápat jako věčný šabat a současně jako nové stvoření. Šabat korunuje dílo šesti dní a je koncem. Odtud je i koncem všeho. Koncem, který je navýsost dobrý. Šabat otevírá stvoření cestu Království Božímu. Mesiášské naděje futurizují šabat. Moltmann připomíná, že věčný šabat byl vnímán jako spasení celého kosmu ve zjevené Boží přítomnosti.

„Proto je nutno chápat spasení jako «věčný šabat» a současně jako «nové stvoření». Když «všechny země jsou plné jeho slávy (Iz 6,3), až bude Bůh «všechno ve všem» (1K 15,28), až bude Bůh «bydlet» v celém svém stvoření (Zj 21,3): pak budou stvoření a zjevení v podstatě totožné.⁵⁰⁹ Sobotní odpočinek se stává předobrazem spasení. Zachráněný svět je svět nádhery šabatu. Šabat znamená také svobodu mezi člověkem a přírodou.⁵¹⁰

Jürgen Moltmann se podrobněji věnuje také problematice milostivého léta. Sedmý den a zvláště sedmý rok (jako den odpočínutí) je svátkem nejen lidí ale celého stvoření. Odtud kosmický charakter sobotního dne. Sedmý rok slaví celá země. Později je jeho rozvinutím milostivé léto každý padesátý rok, které pro Izrael znamená okamžik znovunastolení spravedlivého řádu jak v oblasti sociální tak v celém přírodním stvoření. Ačkoli nevíme, zda byla instituce milostivého léta v praxi aplikována nebo zda jde o ideál, tato myšlenka sama o sobě předjímá konečné vítězství spravedlnosti na konci věků. Každý šabat v čase vystřídá všední den, ale věčný šabat bude bez konce. Ten druhý je v tom prvním zpřítomněn. To jen podtrhuje eschatologický náboj šabatu, básnický řečeno „sen o dokonání“.⁵¹¹

Moltmann nenechává stranou otázku soboty u Ježíše. O postojích Ježíše vůči židovským předpisům, konkrétně vůči svěcení soboty, toho bylo napsáno mnoho. Křesťanská tradice vidí většinou u Ježíše posun v postoji k šabat u vůči židovské tradici.

⁵⁰⁹ „Die Erlösung muß deshalb als der «ewige Sabbat» und zugleich als die «neue Schöpfung» verstanden werden. Wenn «alle Lande seiner Ehre voll sind» (Jes. 6,3) wenn Gott sein wird «alles in allem» (1.Kor. 15, 28), wenn Gott seiner ganzen Schöpfung «einwohnen» wird (Offb. 21,3): dann sin Schöpfung und Offenbarung tatsächlich eins. Tamtéž, s. 290.

⁵¹⁰ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, s.87.

⁵¹¹ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.292.

Křesťan zde řekne, že přikázání lásky stojí výše než přikázání šabat. O tom, že šabat je kvůli člověku, se můžeme poučit však i z židovské tradice, a to z povstání Makabejských, kde byli bojovníci zbaveni povinnosti zachovávat šabat. Jürgen Moltmann však popírá, že by Ježíš svým působením zlehčoval zákon nebo jej odstranil na úkor dobrých skutků jako vyšší hodnoty. Ačkoli se takové chápání brzy prosadilo v církvi, není správné.

Jádrem Ježíšova vystoupení je pro Moltmanna zvěstování Božího království. Boží království se přiblížilo, dokonce již je přítomné, neboť slepí vidí, hluchí slyší atd., jak slyšíme z evangelia. Podle Moltmanna svoboda vůči šabat vyplývá z toho, že Ježíš má na mysli šabat nové doby, šabat mesiášský, šabat bez jakýchkoli kultovně-historických omezení. Ježíš v žádném případě šabat nezrušil, ani nemusí být nikdo nucen vybírat ze dvou alternativ: Ježíš nebo šabat. Mesiášská doba, kterou Ježíš přináší je naplněním smlouvy s Hospodinem v míře, která překračuje jeho dosavadní chápání. „Nezrušil šabat ve prospěch dobrých děl a dobrých pracovních dnů. Spíše pozvedl pracovní dny k oné mesianistické slavnostnosti života, jejíž jedinečnou předtuchou je šabat Izraele. Pod Ježíšovým zvěstováním blízkého Království se celý život stává svátkem šabat.“⁵¹² Ježíš v sobotě odstranil rozdíl mezi svatým a profánním, mezi čistým a nečistým, protože jeho mesiášským posláním začíná věčný šabat, a proto se celý život a tedy i naše všední dny stávají svátkem.⁵¹³ Zkušenost Krista dnes vede ke změně etiky ke stvoření. Moltmann je přesvědčen, že na základě této zkušenosti, kterou přináší svým životem Kristus, se člověk stává v plném smyslu partnerem stvoření. Žije ve vztahu se stvořením a uznává mimolidský život. Snaží se respektovat právo zvířat i rostlin. Židovské ustanovení sedmého roku, jako roku odpočinku, kdy si má stvoření odpočinout od lidského vykořisťování, vidí znak smlouvy Boha se zemí podobně jako sedmý den odpočinku je znak smlouvy s vyvoleným národem.⁵¹⁴ Šabat znamená svobodu mezi člověkem a přírodou.⁵¹⁵

⁵¹² „Er hat nicht den Sabbat zugunsten guter Werke und guter Werkstage abgeschafft. Er hat vielmehr die Werkstage in jene messianistische Festfreiheit des Lebens aufgehoben, von der der Sabbat Israels ein einzigartiger Vorgesamck ist. Unter Jesu Verkündigung des nahen Reiches wird das ganze Leben zum Sabbatfest.“ Tamtéž, s.294.

⁵¹³ „Er hat die Trennung von kultisch und profan, rein und unrein, Sabbat und Alltag nicht zugunsten der alltäglichen Profanität, sondern zugunsten der messianischen Festlichkeit des ganzen Lebens aufgehoben. Ist seine Sendung eine messianische, dann beginnt mit ihm auch der endzeitliche Sabbat. Das ganze Leben wird zum Fest.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, s.88.

⁵¹⁴ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi. Christologie in eschatologischen Dimensionen*, s. 334.

4.4. DISKUZE S TEOLOGIÍ JÜRGENA MOLTMANNA

Jürgen Moltmann předává čtenářům obdivuhodné teologické dílo, které představuje nové akcenty křesťanské reflexe a v řadě teologických otázek rozvíjí neobvyklé pohledy vůči tradici. V mnoha bodech může být obrovskou inspirací, jinde vzbuzuje také otázky.

4.4.1. PŘEDSTAVA BOHA

Oblast, kde Moltmannova teologie vzbudí asi největší kontroverze je pohled na Boha. Aby zdůraznil blízkost Boha a zájem Boha o stvoření, nechává Moltmann trpět nejen Syna, ale také Ducha a Otce, čímž pro mnohé překračuje ustálené „pravověrné“ teologické názory, které zdůrazňují absolutní transcendenci Boha a které mají dojem, že se zde nerespektuje „aseitas Dei“. Jako zjevný teopaschitismus hodnotí Moltmannovu teologii kříže komentátor jeho díla Richard Bauckham.⁵¹⁶ Tento pohled spojovaný s učením Jana Maxentia v 6. století upadl v nemilost spíše z důvodu zavádějící terminologie. Existovalo riziko, že nebude dostatečně zachováno chalcedonské dogma o dvojí přirozenosti Krista. Tím, že Moltmann trval na tom, že celý Kristus trpí, tedy jeho lidská i Božská přirozenost, se k takovému názoru přiblížil, ačkoli nikde nepopírá samu myšlenku dvojí přirozenosti. Popírá pouze názor, že trpí jen lidská přirozenost.⁵¹⁷ Je nutno také podotknout, že Moltmannovi šlo o obranu před doketismem a před představou apatického Boha teismu. Vnímal celkem oprávněně jako vážnější nebezpečí, že byla oslabena účast Boha v dějinách stvoření a Jeho role na spáse stvoření.

Mnohem větší riziko představuje patripasianismus, který by ignoroval rozlišení mezi jednotlivými osobami Trojice. Patripasianismus vyčítá Moltmannovi třeba Karl Rahner, který se navíc táže, jak jsme schopni o Bohu něco přesně vědět.⁵¹⁸ Zdání této podoby modalismu může být evokován zvýšeným důrazem na jednotnou vůli všech tří Božských osob při stvoření, při kontaktu se stvořením i celém v eschatologicko-spásném dění.

⁵¹⁵ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, s. 87.

⁵¹⁶ Srov. BAUCKHAM, Richard. *Theology of Jürgen Moltmann*, s.61n.

⁵¹⁷ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi. Christologie in eschatologischen Dimensionen*, s.65.

⁵¹⁸ Srov. IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert. *Karl Rahner: Im Gespräch. Band 2: 1978-1982*, s.245.

Moltmann kladl důraz na účast všech Božích osob Trojice. Přesto lze argumentovat, že rozdíly mezi jednotlivými osobami nebyly pro Moltmanna nijak zdánlivé. Moltmann Trojici často popisoval jednotu sociálních vztahů, které předpokládají kromě společenství také odlišnost. Právě znovunalezený pojem perichoréze, který Moltmann uplatnil, zachovává trinitární dogma v plné míře.

Otec, Syn i Duch Svatý trpí na kříži společně, ale každý odlišným způsobem. Proto se zde zdá být možný Tertuliánův tolerovaný pojem patrikompassianismu, doplněný v Moltmannově případě také logicky o pneumatokompassianismus. V tomto smyslu Moltmannovu pojetí Trojice přitakává Zdeněk Kučera: „V kříži jsou Otec a Syn v opuštěnosti odklonění a zároveň jednotni. Z dění mezi Otcem a Synem vychází Duch sv.. který ospravedlňuje bezbožné, opuštěné naplňuje láskou a oživuje mrtvé.“⁵¹⁹

Kde naopak pro mě osobně tkví mnohem více kontroverze, se týká druhé části výše uvedené Rahnerovy výtky, která se táže, jak jsme schopni o Bohu něco „přesně“ vědět. Moltmann geniálním způsobem odkryl křesťanský pohled na Boha jako na toho, který sám sebe vydává pro člověka a pro svět. Erudovaně a v dialogu s mnoha myšlenkovými proudy vyjádřil zkušenost křesťanství s Bohem v Ježíši Kristu a rozvinul na jejím základě svoji „angažovanou“ teologii. Málo si ale uvědomoval, že takový pohled Boha nemusí být úplně ve smyslu pravého bytí Boha „o sobě“. Dokonce i pojmy jako společenství a láska jsou vzaty z naší zkušenosti a nemusí jistě odhalovat o Bohu absolutní konečnou pravdu. Tradice nás sice poučuje, že ekonomická Trojice koresponduje s Trojicí imanentní, ale tvrdit, že zjevení Boha v naší situaci odhaluje Boha jaký skutečně je sám o sobě, může snadno vést k mylnému domnění, že jsme přečetli „identitu“ Boha beze zbytku.

Moltmann ve svém patickém a trojičním pohledu precizně vyjádřil nekonečnou blízkost Boha k nám, ale nedostatečně či velmi slabě rozvíjel myšlenku nekonečné propastnosti mezi námi a Bohem. Bůh však vzhledem k naší realitě zůstává „totaliter aliter“. A to přesto, jak se nám Bůh dává poznat, jak vstupuje do intimního společenství s námi skrze svého Syna a Ducha. Více respektu k Bohu jako skrytému tajemství by jistě nevedlo k tak snadnému opuštění Boží všemohoucnosti na úkor Boží sympatie a

⁵¹⁹ Srov. KUČERA, Zdeněk. *Trojční teologie. Základ teologie ve zjevení*, s. 237.

spolupříspěvků. Moltmannova teologická rozprava o Bohu zvěstující právem Bohu sestupujícího do naší situace by měla být doplněna, řekněme, o „apofatický“ pohled.

4.4.2. KŘESŤANSTVÍ ZAMĚŘENÉ NA SVĚT

Bod, v němž se Moltmannova teologie zdá být naprosté opozitum k teologii Alexandera Schmemmanna, je poslání a funkce církve ve světě, tedy křesťanská praxe. Zatímco Schmemmann smysl církve a Božího lidu spatřoval primárně v liturgickém slavení, kterým se obnovuje vztah mezi Bohem a lidmi a Boží milostí, proměňuje lidský život v život eucharistický, je u Moltmanna křesťan zasažený vírou v Ježíše Krista ten, kdo všemi silami nasazuje svůj život za druhé a za svět. Moltmannova teologie není mystickým vstupem do Boží dimenze skrze liturgii a není ani de Chardinovým mystickým vytržením snoubícím se s vědeckým zapálením. Moltmann pro křesťany nachází místo v tomto světě, tady a teď. Následování Krista má podobu starosti o potřebné tohoto světa, zastávání se jich, solidarita s nimi a praktická pomoc a obětování se za ně.

Moltmannův život v horizontu naděje opřený o Kristův kříž je vydání se pro potřeby světa a bližních, snaha o změnu politických, ekonomických a sociálních a v neposlední řadě také ekologických podmínek. Přes všechna rizika můžeme snad takto pojatou existenci Božího lidu považovat za způsob, jak najít adekvátní roli v dnešní moderní společnosti. Politická teologie, ke které Moltmannovy spisy přímo provokují, se může stát pro mnohé lehce kamenem úrazu. Existuje vážné nebezpečí, že se křesťanství stane v dobré víře spojencem nějaké formy správně zamýšlené politické ideologie, jejíž výsledky již tak správné být nemusí. Moltmann si chce být takového rizika vědom a věří, že pohled na Kristův kříž, bude dostatečnou ochranou před pádem do tohoto druhu pokušení. Žádná utopie není natolik radikální jako kříž Ježíše Krista, jenž svým vzkříšením překonal smrt. Jestli je u Moltmanna přítomen nějaký výraznější prvek kontemplace, pak je to kontemplace kříže Kristova. Kříž Ježíše Krista je podle Moltmanna onou pomyslnou „vertikálou“, odkud čerpají inspiraci a sílu jeho následovníci.

Schmemmannovou praxí bylo posvěcovat svět tím, že bude odhalena posvátnost světa skrze liturgické konání, de Chardin přikl zaslal zase člověku úkol použít všechny síly a možnosti

na cestě evolutivního růstu ke kristovskému bodu Omega. Moltmannova vertikála vyjádřená jako Boží budoucnost pro tento svět nevidí pro soudobé křesťany lepší cestu než aktivní spoluúčast na příchodu této Kristem zaslíbené budoucnosti jejich světa a jejich životů. Na eschatologické budoucnosti, která se již prolamuje a zakládá to, co bychom mohli označit jako posunování nebo otevírání nového horizontu. Pro Moltmanna je ústředním zakotvením praxe povědomí či přímo prožívání právě této budoucnosti, která zakládá naději a očekávání.⁵²⁰ Pokud je takové následování dostatečně radikální, nelze jej považovat za povrchní občanskou nebo politickou angažovanost bez vertikály v Bohu, ale za svědectví. Jako flagrantní příklad můžeme uvést například dceru kolegy Ernsta Käsemanna, která byla jako mladá sociální pracovnice roku 1977 v Argentině unesena, mučena a zabita vojáky diktátorského režimu za to, jak poznamenává Moltmann, že „chtěla stát po boku utlačovaných v souladu s radikálním učením svého otce“.⁵²¹

4.4.3. NEVYŠLAPANÉ CESTY TEOLOGIE STVOŘENÍ

Moltmannův příspěvek k tématu křesťanského pohledu na stvoření, jeho pokus o ekologickou teologii, patří podle mého názoru v teologii dvacátého století k těm důležitým. Teologie naděje byla jistě smělým pokusem o interpretaci zvěsti a podobně odvážná je i Moltmannova pneumatická nauka o stvoření. Teologie stvoření je konec konců novým pohledem na vztah člověka a přírody ve světle přicházejícího zaslíbeného Království, k němuž se naše neděje upíná.

Samotné obrácení se k tématu přírody a zahrnutí ne-lidského světa do dějin spásy je překonáním lidské exkluzivity v teologii. Nadále již není možno uvažovat o spáse jako o spáse individuálních duší. Jürgen Moltmann vytvořil koncept teologie, který nahlíží na stvoření jako na celek, respektuje složitost jeho vztahů a uvažuje Boha, který se sklání k dějinám přírody stejně jako k dějinám člověka. Moltmann rozšiřuje svoji teologii naděje

⁵²⁰ „Will man das Geheimnis ihrer Existenz und ihrer Handlungsweisen begreifen, so muss man nach ihrer Sendung fragen. Will man ihr Wesen ergründen, so muss man nach jener Zukunft fragen, auf die sie ihre Hoffnungen und Erwartungen setzt.“ MOLTSMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, s. 300.

⁵²¹ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, s.224.

kosmicky a tomu odpovídá i exegeze. Rozpomíná křesťanstvo na to, že Bůh obnoví tvář celé země, že Kristus je světlem celého světa a rovněž smířením celého stvoření s Bohem.

Kromě toho, že se Moltmann opírá o poznatky přírodních věd, které odhalují mnohohrstevnatou propojenost světa a komplikují pojem individuality a striktní oddělování duše, zakládá svůj teologický přístup na radikálním pochopením Boha jako perichorétické jednoty trojičních vztahů. Nedostupný Bůh skrze Krista pochopeného kosmicky proniká již na počátku celým stvořením jako Logos a je přítomen jako Boží moudrost a Boží nádhernost, kterou pro křesťanství Moltmann znovu nalézá. Přítomnost Boha ve stvoření je silně zažívána jako přítomnost Ducha Svatého, který působí jako síla, která udržuje a hlavně vede stvoření ke spáse.⁵²² Díky důsledné trinitární optice je Bůh přítomný v celku stvoření a navazuje s ním vztah, zabydluje se v něm.

Právě trojiční optika umožňuje vnímat Boha ve stvoření, aniž by byl Bůh se stvořením ztotožněn. Bůh není ani vytěsněn ze stvoření, ani s ním není totožný. Model panen-teismu je obranou před nebezpečím panteismu, ale rovněž tak před nebezpečím deismu.

Bez významu nezůstává ani skutečnost, že Moltmann zpytoval křesťanské svědomí ve věci životního prostředí. Přitom se tu nesnaží ani o „masochistické“ přehánění viny, neboť za přímou exploitaci přírody může prokazatelně lidská chamtivost a lhostejnost v součinnosti s technologickým pokrokem, ale ani o zamlčování mylných interpretací a trestuhodného opominutí na straně křesťanů. Vzhledem k ekologickým potřebám doby, za které cítí Moltmann spoluodpovědnost, je nutno zaujmout adekvátní etický postoj. Výzva k partnerskému či dokonce bratrskému vztahu a ke vzájemnému respektu a úcty namísto panování vedoucí k destrukci je bez přehánění ideálem enviromentálního postoje. Moltmannův ideál se však upíná i v tomto tématu na Boží budoucnost a jeho harmonie mezi člověkem a přírodou je eschatologický průhled, kterému bychom měli jako křesťané jít aktivním způsobem vstříc.

⁵²² „In der Gabe und durch die Kräfte des Heiligen Geistes wird eine neue Präsenz Gottes in seine Schöpfung erfahren. Gott der Schöpfer nimmt Wohnung in seiner Schöpfung und macht sie zu seiner Heimat.“ MOLTSMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, s.107.

5. ZÁVĚR: STVOŘENÍ, ČLOVĚK A BŮH

Na následujících řádcích nabízím celkový „facit“ svého úsilí a pokusím se odpovědět na úvodní otázku ohledně hodnoty stvoření v křesťanství. Chtěl jsem vědět, jak má člověk praktikující svou víru vnímat a prožívat vztah ke stvoření v souvislosti se svým vztahem k Bohu. Na základě diskutovaného díla tří uvedených teologů se ukazuje jako užitečné ukázat závěry dizertační práce o stvoření na třech rovinách. První rovinou je představa o Bohu, která by dovolila vyjádřit Boží přítomnost ve stvoření. Ukazuje se, že Boží imanence je nezbytným fundamentem pro environmentální snahy v teologii. Na druhé rovině chci ukázat, že příroda a člověk jsou provázány na mnoha úrovních, což vede k celostní vizi stvoření.

Konečně chci hovořit o tom, že stvoření se nedá tak snadno zpředmětnit, což je závěr, k němuž dospívají naši autoři ze zcela jiných pozic. Nezpředmětnitelnost stvoření se dá rozvíjet na základě Schmemannova pojetí světa jako svátostného symbolu, určitě také na evolutivní vizi růstu vesmíru ke Kristu v bodu Omega u de Chardina a zcela nepochybně pak na základě trojiční teologie Jürgena Moltmanna, který akcentoval přítomnost Boží ve stvoření skrze Boží hypostaze. Pokud naznačené impulzy vezmeme vážně, pak vystoupí důstojnost stvoření v plné síle a „posvátná“ a „zbožná“ úcta k jeho jednotlivým součástem povede křesťany ke zcela novému pohledu a jednání vůči přírodě.

Na úplný závěr se pak jako dodatek nabízí zamyšlení nad texty papežské encykliky *Laudato si'* z roku 2015. Římskokatolická část západní církve zde poskytuje svůj nový pohled na environmentální otázku. V projektu pochopitelně nebyla žádná komparace tohoto druhu původně plánována, ale jako mimořádná okolnost byla shledána vhodným doplněním mé práce. Je také důkazem, že myšlenky vyjádřené v dílech uvedených autorů nacházejí v současném církevním uvažování úrodnou půdu. Byl jsem velmi překvapen množstvím společných myšlenek některých článků encykliky s postoji autorů, jejichž díla jsem v té době právě zpracoval, a tento překvapivý souzvuk jejich závěrů s textem encykliky v krátkosti předkládám.

5.1. STVOŘENÍ A OBRAZ BOŽÍ

Nalézt obraz Boha odpovídající současnému pojetí světa, který se od dob Aristotela i od dob Tomáše Akvinského hodně změnil, je velký úkol moderní teologie. Tento úkol nevede k odstranění dosavadního pojetí pojmu Boha, ale spíše k jeho rozšíření o další aspekty, případně k osvobození doposud příliš úzkého pohledu. Jak poznamenává Karl Rahner: „Pro soudobé chápání křesťanství je základním problémem, jak může být Bůh skutečně Bohem a nejen prvkem, součástí světa a jak ho přesto v našem náboženském vztahu ke světu musíme chápat nikoli jako někoho, kdo stojí mimo svět. Dilema ‚imanence‘ a ‚transcendence‘ Boží je nutno překonat, aniž bychom přitom obětovali jedno či druhé.“⁵²³

Alexander Schmemmann nevyjádřil ve svém díle potřebu nikde hledat nový obraz Boha. V jeho optice byl svět a Bůh původně ve vzájemném společenství lásky, což je vlastně dokonalá jednota vyjádřená nejlépe Pavlovou představou Boha, který bude „vším ve všem“ (1K 15,28). Zdá se, že Schmemmann nikdy plně nepřijal kultickou představu duality světa rozděleného na přirozenou a nadpřirozenou sféru. Bůh mu byl přirozeně Pánem nerozděleného světa. Právě naše náboženské a kultovní představy jsou znakem naší neschopnosti vnímat Boha v plnosti, tedy také jako přítomného ve stvoření. Podle jeho koncepce je člověku umožněno skrze svátosti prožít tuto původní dimenzi jednoty. Svět je opět „divinizován“ ve svaté liturgii, svět pronikají božské energie, Kristus se stává opět živoucím srdcem světa a člověk „poznává“ Boha skrze svět.

Narozdíl od Schmemmannovy „liturgické epifanie Boha“ je vědec de Chardin veden instinktem nahlédnout Boha uvnitř vývojového procesu stvoření. Způsobem poznání Boha není primárně liturgie, ale kontemplace smyslu a účelu kosmu a člověka v něm. De Chardin se noří do hmoty, probádává hlubiny světa a nachází Boha jako zdroj, jako imanentně přítomný udržující a oživující faktor a smysl každého prvku vesmíru. Kontemplanuje Boha jako kosmického Krista a jako finalitu vesmíru v bodu Omega. Rozšiřuje tím představu Boha, respektive rozšiřuje náš úhel pohledu na Něj. Bůh se dává poznat skrze vědecké poznání a zaujetí mystéria stvoření, tak kontemplanací, modlitbou a láskou. Se

⁵²³ RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*, s.136.

Schmemannem se navzdory velkým odlišnostem v přístupu určitým způsobem setkává, když dospívá ke své vlastní podobě kosmické liturgie.

Jürgen Moltmann uchopuje téma Boha dogmaticky a vypracovává trojiční model, který překonává deistickou představu Boha a umožňuje účast Boha na stvoření skrze své hypostaze. Pojem Krista a jeho kříže je rozšířen skrze Ducha na celé stvoření od počátku světa. Významná je souvislost s představou Boží Šechíny, která se stává přítomností Boha ve stvoření, stejně jako představa Logu a představa Ducha Svatého jako Boží kreativní síly působící ve stvoření. Bůh je se svým stvořením v blízkém vztahu, zabydluje se v něm, spolu se stvořením trpí a působí v něm jako vykupující moc.

Můžeme shodně konstatovat, že ve stvoření je Bůh imanentně přítomen a ve stvoření působí. Ale na druhé straně žádný z uvedených názorů netvrdí, že by Bůh byl zároveň se světem ztotožněn. Svátostná přítomnost není ztotožněním Boha s materií tohoto světa. Představa kosmického Krista vede k představě stvoření prostoupeného Bohem, ale k úplnému ztotožnění Boha se stvořením dojde až na samém konci konvergence kosmu v bodě Omega. Moltmann se vyslovil pro pan-en-teistický model křesťanského Boha, čímž se vyhnul nebezpečí deismu na jedné straně a panteismu na druhé. Můžeme tedy snad shodně s naznačenými názory konstatovat, že „Bůh odhaluje svůj život také skrze svět.“⁵²⁴ Můžeme dodat, že odhaluje sám Sebe také skrze hmotu, tělo, zvířata a rostliny. Lidské nitro nelze považovat za jediné „důstojné“ místo, kde dochází k sebesdělení Boha. Naopak, také mimo-lidský svět je dostatečně hoden Boží blízkosti a Božího sdílení.

5.2. CELOSTNÍ VIZE SVĚTA

Problematika jednoty světa se dá označit za typicky postmoderní téma a ukazuje v plné míře současné těžkosti nad definováním reality pomocí duálních pojmů jako tělo/duše, duch/hmota, živé/neživé, člověk/zvíře, konečně i přirozené/nadpřirozené, svaté/nesváte či světské/náboženské. Zdá se, že analyzující přístup ke skutečnosti je střídán sklonem k syntetizujícímu pohledu a vede k překračování duality a k holistické vizi světa. U každého z našich autorů byla tato myšlenka vyjádřena odlišným způsobem.

Schmemannova liturgická vize odhaluje dichotomie tohoto světa jako falešné představy neeucharistické mysli způsobené hříchem. Není žádného skutečného rozdělení světa na sakrální a profánní část. Celé stvoření bylo stvořeno jako svaté, a celé stvoření je také ve svátosti odhaleno jako svaté. Dualitu vyjádřenou kategoriemi sakrálního a profánního, náboženského a světského, kultického a nekultického Kristus odhalil jako klam a jako klam ji stále odhaluje církev. V církvi zažívá shromáždění lidu tuto holistickou a univerzální přirozenost stvoření a otevírá se skrze liturgické úkony a za přispění Ducha Svatého zkušenosti původního stavu stvoření. Svátosti mají svým hlubokým symbolickým charakterem přemostit eschatologický rozdíl mezi naší porušenou dimenzí a dimenzí království Božího. Jak říká Schmemann: „... všechno ve stvoření bylo původně prohlášeno a určeno k dovršení božské ekonomie – ‘potom Bůh bude vším ve všem.’“⁵²⁵

Teilhard de Chardin uchopil vesmír kosmologicky jako spění od rozptýlenosti světa k jeho jednotě. Svět je na cestě konvergence, vrůstá skrze vývojová stádia do bodu Omega, který leží mimo oblast naší zkušenosti. Bod Omega tak překračuje hranice našich představ a je jiným vyjádřením eschatologické dimenze. Svět je pozorován jako jeden fenomén ve svém dynamickém pohybu, takže protiklady ducha a hmoty, duše a těla jsou pochopeny jako odlišné aspekty jednotné kosmické duchohmoty, jako vnitřek a vnějšek jedné kosmické látky. Vesmír je provázaný organismus, kterým proniká kosmický Duch. Divinizace probíhá jako kosmogeneze a zahrnuje všechny aspekty našeho světa, dokonce zlo je zahrnuto do divinizačního procesu jako jeho temný a pro nás neproniknutelný aspekt. De Chardinova nauka je opět pouze odlišnou interpretací stejné Pavlovy vize, že Bůh bude vším ve všem. Nakonec, holistická vize vesmíru je v jeho očích zrcadlením jednoty Boha, což vyjadřuje doznání: „Termín ‘celek’ je však pro mne pouze jakýmsi matným nástinem myšlenky vesmíru a nutně mne vede k výrazu určitějšímu. *Svět je utvářen Vším.*“

⁵²⁴ KUČERA, Zdeněk. *Trojčinná teologie. Základ teologie ve zjevení*, s. 202.

⁵²⁵ „If in baptism water can become a ‘laver of regeneration’, if our earthly food – bread and wine – can be transformed into partaking of the body and blood of Christ, if with oil we are granted the anointment of the Holy Spirit, if to put it briefly, everything in the world can be identified, manifested and manifested as a gift of God and participation in the new life, it is because all in the creation was originally summoned and destined for the fulfilment of the divine economy – ‘then God will be all in all.’“ SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, s. 34.

Stejný výrok o prostoupenosti Boha a světa (1K 15, 28) můžeme číst i u Moltmanna, který v něm vidí naplnění spásy světa. Eschatologie pro Moltmanna znamená již přicházející milost, která se projevuje již nyní skrze rozličné působení Božího Ducha. Toto Boží spásné působení se prolíná celými dějinami a proniká stvořením.

Hospodin je nablízku svému lidu a celému stvoření. Jeho Moudrost proniká celým univerzem. Právě u Moltmanna je silně zdůrazněna spása pro celé stvoření. Vztah mezi lidským a nelidským stvořením je zde nahlížen jako vzájemná jednota, a také hranice mezi tělesností a duševností je překlenuta integrálním viděním komplementárnosti celku. S odkazováním na vztah mezi osobami Boží Trojice jsou vzájemné vztahy ve stvoření také perichorétickými včetně vztahu mezi člověkem a okolní přírodou. Takové pojetí je pro Moltmannovu ekologickou nauku o stvoření charakteristické.⁵²⁶ Celé stvoření tvoří jeden celek, který je společenstvím vůči Bohu i společenstvím s Bohem.

Holistické přístupy ke skutečnosti nás vedou k novým závěrům ohledně vztahu člověka, okolní přírody a Boha. Ukazuje se, že svět a jeho jednotlivé součásti a aspekty lze pochopit jedině vzhledem k jeho celku a také jedině ve vztahu k sobě navzájem a ve vztahu k Bohu. Atomizovaný přístup vede k nesprávné vizi skutečnosti. Člověka vytrhává z kontextu přírody a staví jej do protikladu k ní. Duši separuje od těla a kosmos staví proti Bohu. Konečně samotný význam slova ekologie odkazuje k „předivě vztahů ve společném domě“. Jedině pohled, který je celostní, naplňuje tuto vizi také teologicky.

Globalizující pohled nás přitom vede až na hranice procesuálního přístupu. Člověk, okolní svět a Bůh jsou ve vzájemném účastném vztahu a vzájemně se ovlivňují. Vidět a zažívat universum v této okouzující jednotě je vskutku přístupné jedině eucharistické či kontemplující mysli. Bez této celostní vize není možno dojít ke smíření ani se sebou, ani se stvořením. Jednota však vyvěrá právě z Boha. K této jednotě vede církev skrze eucharistii. Království Boží i bod Omega jsou vyjádřením ideálu této jednoty.

⁵²⁶ „Die Trinitätslehre formuliert Unterschiedenheiten und Einheit in Gott. Die soziale Trinitätslehre formuliert die Wechselseitliche Einwohnungen und die durch sie manifestierte ewige Gemeinschaft ... Die trinitarische Lebensbegriff der wechselseitigen Durchdringung, der Perichorese, wird darum diese ökologische Schöpfungslehre bestimmen.“ MOLTMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, s.30n.

5.3. NEPŘEDMĚTNÁ DIMENZE STVOŘENÍ

Zdá se, že pohled církve často vyjadřuje prostředkující a funkční úlohu mimolidské přírody - příroda je Boží dar, který je člověku dán k užívání, zrcadlí stopy Stvořitele svojí důmyslností a krásou a v tomto smyslu je symbolem Boží velikosti, všemouhouncnosti atd. Ve zmiňovaném Kompendiu sociální nauky církve se přeci říká, že odhalením stvořenosti přírody „je možno s ní navázat vztah komunikace, chápat její výmluvný a symbolický význam, a tak pronikat do horizontu tajemství, které před člověkem otevírá cestu k Bohu, Stvořiteli nebe a země.“ (Kompendium, čl. 473) Na druhé se velmi málo hovoří o samotném životě světa, málo se dozvídáme o svébytnosti či „subjektivitě“ přírodních společenství, která by mohla vystupovat v roli partnera vůči lidskému světu a vztahovat se k Bohu podobným způsobem jako člověk.

Schmemann také vidí svět stejně jako Kompendium v jeho symbolické a zprostředkující funkci, a přesto můžeme zaznamenat v jeho pojetí světa významový posun. Ve svátosti je celé stvoření odkryto jako svaté. Participační pojetí svátostného symbolu dovoluje, aby se Kristus částečně identifikoval se světem a stal se skutečným životem světa. Ve Schmemannově pojetí totiž symbol na symbolizovaném participuje a k tajemství Boha nejen vede, ale umožňuje dokonce naši účast na Boží dimenzi. Naše adorace a naše liturgie vede k pojetí světa, který je proniknut božskou láskou a stává se v Kristu všeobjímající eucharistií.⁵²⁷

Schmemann bohužel nikde nevěnuje pozornost tématu „identity“ světa. Z jeho textů je nicméně patrná jakási spojitost světa a člověka, což je již vyjádřeno zástupnou kněžskou funkcí člověka ve stvoření. Člověk není vyňat ze stvoření, ale je jeho zástupcem před Bohem. Nabízí Bohu společně svůj život i život celého světa. Eucharistie zde má „kosmický“ rozměr, je obnovením pravého života nejen pro člověka, ale pro celý svět.⁵²⁸ Rozdíl mezi člověkem a ostatním stvořením zůstává, ale společná potřeba „obnovy života“

⁵²⁷ „We offer the world and ourselves to God... The liturgy has led us into the all-embracing Eucharist of Christ, and has revealed to us that the only Eucharist, the only offering of the world is Christ.“ SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*, s.41.

⁵²⁸ „The Eucharist is the sacrament of cosmic remembrance: it is indeed a restoration of love as very life of the world.“ Tamtéž, s. 42.

skrze Krista nemůže vést k vyjádření tohoto rozdílu jako něčeho naprosto propastného. Ve Schmemannově chápání je stvoření svátostí a ve své skutečné, hříchem nezastřené a původní dimenzi, která je nám zjevena v liturgii, není ve světě nic, co by se dalo označit jako nesvaté nebo nebožské.

Teilhard de Chardin předpokládá oduševnělost světa od jeho nejelementárnějších stupňů. Schopnost vesmíru se centrovat označil jako „vnitřek“ a nejednou také z nedostatku lepšího názvu přímo „duší světa“.⁵²⁹ Na rozdíl od pohledu, který by akcentoval vydělenost člověka z řádu přírody, pozoruje de Chardin člověka jako extenzi této světové duše.⁵³⁰ Zdá se, že zde můžeme najít originální odpověď na otázku položenou v Základech sociálně-etické orientace CČSH po hlubší problematice stvoření, aniž bychom se museli vrátit k mytologickému uvažování nebo naopak odosobnit přírodu a vyjmout ji ze vztahu ke Stvořiteli. U de Chardina je příroda jen různým stupněm rozvinutého vědomí stejně jako její speciální součást - noosféra. Náš vztah ke stvoření je dán „společnou přitažlivostí“ všeho ke kosmickému Kristu, kde my sami sebe pozorujeme jako zatím nejvyšší (nejosobnější) stav stvoření a vyhlížíme stav ještě vyšší, chardinovsky řečeno, stav ultra-lidského. Lidstvo je radiálním i tangenciálním způsobem spojeno s celkem kosmu a v hloubce Božího bytí se člověk stává účastným na bytí všeho a všech.

Všeobjímající de Chardinova vize umožňuje nahlédnout smysl člověka i smysl celého stvoření a vede ke kontemplaci Boha skrze kosmos. Je zcela vzdálena objektivizaci kosmu, ale naopak ukazuje na „komunium“ člověka a kosmu v té nejhlubší úrovni. Podle mého soudu zakládá v době ekologické krize tento druh „kosmické spirituality“ křesťanský postoj ke stvoření na mnohem hlubších a stabilnějších základech než mnohdy povrchně chápané učení o vestigia Dei nebo racionálně a morálně vyslovovaný apel zachovat náš společný životní prostor budoucím generacím.

Moltmann má oproti Schmemannovi a de Chardinovi možnost poznat v plné síle důsledky environmentální krize. Může cíleně rozpracovat takové aspekty křesťanské nauky, o nichž soudí, že odhalí stvoření jako svébytnou entitu vůči člověku a odůvodní

⁵²⁹ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writing in Time of War*, s.180.

⁵³⁰ „Whichever road we follow, we cannot withdraw from superficial plane of day to day relationships without finding *immediately behind us, as though it were extension of ourselves, a soul of the world.*“ Tamtéž, s. 182.

nový vztah člověka k přírodě, který nepovede k zpředmětnění a k exploitaci přírody. Moltmann se zamýšlí nad různými modely od humanizace přírody a přírody jako subjektu. Obecně ale zdůrazňuje, že stvoření je otevřeným systémem a člověk je jeho součástí. Analyzující subjekt-objektové myšlení bude lépe nahradit komunikativním a integrujícím myšlením. Proto je důležité hovořit o společenství stvoření. Relace mezi člověkem a mimolidským stvořením se odehrává na pozadí vzájemného společenství, vzájemné „sympatie všeho bytí“ ve stvoření a na pozadí naděje v nadcházející eschatologickou budoucnost, která je pro celé stvoření společná. Takový vztah je konkretizován na etické úrovni jako partnerství a bratrství a respekt k ostatním živým tvorům. Moltmannova výzva ke změně postoje, kde je odcizení nahrazeno symbiózou, vede k explicitnímu odmítnutí antropocentrismu a vyzdvihuje respekt člověka k vnitřní nezpředmětnitelné dimenzi mimo-lidského stvoření.

Ať již člověk žijící z víry ve vzkříšeného Pána kontempluje svět skrze Schmemannův svátostný symbol, de Chardinovu christogenezi kosmu nebo se inspiruje Moltmannovým pojetím Boha, který je stvoření nablízku, nemůže dost dobře stvořený svět se všemi jeho aspekty vnímat jako Boha-pustý a bez-duchý. Stvoření jako hostie nebo jako oduševnělé plérómatem prostoupené bytí nejde učinit objektem vůči lidskému subjektu. Zvláště tehdy ne, pokud lze vyjádřit naději ve společný osud lidstva a tvorstva podle textu Písma svatého (Ř 8, 18-22): „Soudím totiž, že utrpení nynějšího času se nedají srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena. Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marností vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu.“

6. EPILOG: SOUZZVUK S MYŠLENKAMI ENCYKLIKY LAUDATO SI'

Je nespornou skutečností, že v západní církvi dochází od nástupu nového vedení římskokatolické církve k intenzivnější orientaci na problémy současného světa. „Zelená“ encyklika *Laudato si'*⁵³¹ papeže Františka je jedním z dokladů obratu k bolestem dnešního světa. Aniž bych po vzoru některých médií sdílel touhu mluvit o senzaci, jde o církevní dokument, který překročil mnohá očekávání. Environmentální otázky jsou jistě v církvi již dlouhou dobu diskutovanou otázkou, nicméně neobvyklost až odvážnost některých formulací a jejich etická naléhavost, která nabádá církevní společenství zaujmout jednoznačný a vyhraněný „ekologický“ postoj (výzva k ekologické konverzi), je přelomová.

S odkazem na patriarchu Bartoloměje encyklika říká, že ničení biodiverzity Země je hříchem, vposledku dokonce hříchem proti Bohu. Hledá logicky příčinu v nenasytnosti a dalších vlastnostech lidské porušenosti a přivádí pozornost ke vztahu mezi člověkem a přírodou jako živým společenstvím. (čl. 200) Podobně jako Jürgen Moltmann si papež připomíná nejen obecnou porušenost světa, ale hledá nový vztah člověka k přírodě.

Zdá se, že papež František interpretuje texty svatého Františka nejen jako poeticky vyjádřený obdiv ke Stvořiteli skrze krásu přírody, ale jako obdiv ke Stvořiteli skrze jasně vyjádřený bratrský vztah k přírodě: „Přistupujeme-li k přírodě a k životnímu prostředí bez této otevřenosti k úžasu a obdivu, nemluvíme-li ve svém vztahu ke světu jazykem bratrství a krásy, budou naše postoje podobné postojům vládce, spotřebitele anebo pouhého vykořisťovatele přírodních zdrojů, neschopného klást meze svým bezprostředním zájmům. A naopak, pokud se cítíme vnitřně sjednoceni se vším, co existuje, pak se spontánně rodí střídmost a péče.“ (čl.11)

Právě tímto „vnitřním sjednocením se vším, co existuje“ překonal nebo aspoň narušil onen „axiologický a ontologický“ rozdíl mezi člověkem a ostatní přírodou vyjádřenou v

⁵³¹ FRANTIŠEK, papež. *Laudato si' (Bud' pochválen). Encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky, 2015.

Kompendiu sociální nauky církve.⁵³² Je sice ve stejném smyslu řečeno, že všechny bytosti nelze klást na stejnou rovinu, a tak odpírat člověku osobitou hodnotu a také se píše, že Země není božská a rozdíl mezi lidmi a ostatní přírodou je významný (čl.90), ale na druhé straně je plně recipována pomocí slov Františka z Assisi spiritualita stvoření: „Všechno je ve vztahu, a my, všichni lidé, jsme sjednoceni jako bratři a sestry na podivuhodné pouti, spojeni láskou, kterou chová Bůh ke každému svému tvorů a která něžným citem pojí také nás k bratru slunci, sestře luně, sestře řece a matce Zemi.“ Každý organismus je „dobrý a obdivuhodný sám o sobě, protože je tvorem Božím“. (čl. 140)

Těžiště a hlavní morální apel encykliky je nesporně ve snaze ukázat, že devastace životního prostředí je úzce spojena s nesmírným sociálním strádáním nezanedbatelné části lidstva. Křik země souvisí s křikem chudých. (čl. 49) Papež však nezůstává němý ani k mimo-lidské části biosféry. Vyjadřuje lítost nad umenšováním biodiverzity a dochází ke konstatování hodnoty každého a vzájemné potřeby. „Poněvadž všichni tvorové jsou mezi sebou spojeni, musí se citlivě a s obdivem uznávat hodnota každého z nich; my všechny stvořené bytosti se navzájem potřebujeme.“ (čl. 42) Je také řečeno, že „každý tvor má svůj úkol a že žádný tvor není zbytečný.“ (čl. 84) Zapovězeno je tvorům svévolně škodit, a to z důvodů společenství a bratrské spřízněnosti. „Nikdo není z bratrství vylučován“, „krutost k ostatním tvorům tohoto světa“ souvisí v důsledku s chováním k lidským bytostem. (čl. 92)

V upamatování na tristní skutečnost naší planety, kde vedlejším produktem hospodářského rozmachu je při globální nerovnosti světa poníženi těch marginalizovaných lidských bytostí, je nutno stejnou měrou pamatovat, že mezi ubohé z ubohých patří také zvířata, rostliny a jejich společenstva. V encyklice zaznívá, že sestra země se připojuje svým nářkem k chudým tohoto světa a že máme společný domov. (čl. 53)

Těmito texty se encyklika spolu s Moltmannem přihlašuje k pohoršení za nesprávnou interpretaci biblické pasáže o podmanění si země a rovněž tak volá po nové hermeneutice.⁵³³ K hodnotě stvoření se encyklika vyjadřuje s odkazem na stočtvrtý žalm a

⁵³² *Kompendium sociální nauky církve*, článek 463.

⁵³³ „Ačkoli je pravdou, že křesťané někdy interpretovali Písmo nesprávně, dnes musíme důrazně odmítnout úsudek, podle něhož z toho, že jsme stvořeni k Božímu obrazu, a z příkazu podmanit si zemi, lze odvozovat absolutní vládu nad ostatním tvorstvem. Je důležité číst biblické texty v jejich kontextu a se správnou

konstatuje, že „zatímco můžeme věci zodpovědně užívat, jsme povoláni uznat, že ostatní živé bytosti mají před Bohem svou vlastní hodnotu.“ (čl. 69) Překvapivě stejným způsobem jako Jürgen Moltmann upozorňuje papež František na starozákonní respekt vůči stvoření a také na význam šabatu. (čl. 72, 73) Encyklika myslí rovněž na zákon o týdenním odpočinku, který se podle knihy Exodus vztahuje také na domácí zvířata a cizince. (čl. 237)

Když encyklika připomíná, že Bonaventura prohlásil o svatém Františkovi, že se svým všeobecným smířením se všemi tvory vrátil jistým způsobem do stavu prvotní nevinnosti (čl. 66), dostává se tím do blízkosti s názory Alexandra Schmemanna, podle kterého eucharistický člověk rozeznává svět v jeho původní stvořitelské dokonalosti.

Podle Schmemanna stvoření dává Hospodin člověku jako dar, který člověk přijímá s láskou a navrácí zpět s vděčností na důkaz společenství s Ním. Papežova věta, kterou by mohl uvést i Alexander Schmemann téměř stejně, zní: „Avšak stvoření může být pochopeno pouze jako dar, který vychází z otevřené ruky Otce všech, jako realita osvěcená láskou, která nás svolává ke všeobecnému společenství.“ (čl.76) Pravoslavná liturgie má právě tento jediný úkol – odhalit a zažít tento původní charakter stvoření nezkaleného hříchem. S odkazem na Biskupskou konferenci Kanady je v encyklice řečeno, že formy života v přírodě jsou „neustálým zjevením božského.“ (čl.85) Paulem Ricouerem je konstatováno, že v kontemplaci je odhalena vlastní posvátnost skrze posvátnost přírody. (čl.86) Právě to měl na mysli A. Schmemann, když charakterizoval otevřenost vůči vnímání Stvořitele skrze patření na nádheru jeho díla jako „první teologii“.

Eucharistie je „kosmickým aktem lásky“ a „v jistém smyslu se vždy slaví na oltáři světa“. Eucharistie „sjednocuje nebe a zemi“ a „svět, který vyšel z Božích rukou, se vrací k Němu v radostném a plném klanění.“ (čl. 235) U Schmemanna je eucharistie vždy sjednocením s nebem, je proměnou světa, vstupem do jeho hlubší skutečnosti, transfigurací padlého světa v království Boží. V de Chardinových textech se pak setkáme takřka v doslovném znění s eucharistií coby vyjádřením živoucího centra vesmíru, který se také slaví na „oltáři světa“. (čl. 236)

hermeneutikou a pamatovat, že nás vybízí *obdělávat a chránit* zahradu světa (srov. Gn 2,15). *Obdělávat* znamená orat či pracovat na půdě, „chránit“ znamená ochraňovat, opatrovat, hájit, zachovávat, bdít. Předpokládá to vztah odpovědné vzájemnosti mezi člověkem a přírodou.“ Článek 69.

Moltmannem zastávaná nauka o cimcum, kde všeobjímající Bůh omezuje své bytí a rovněž tak de Chardinovy myšlenky o zlu jako součásti přírodních bolestí spojených s vývojem a také imanentní pohled na Boha, to vše nachází paralely s následující pasáží: „Bůh chtěl určitým způsobem omezit sám sebe, když stvořil svět, který potřebuje vývoj a kde jsou mnohé věci, které my považujeme za zlo, hrozbu či zdroje utrpení, ve skutečnosti součástí porodních bolestí, jež nás podněcují ke spolupráci se Stvořitelem. On je přítomen uvnitř každé věci, aniž by ovlivňoval samostatnost svého stvoření, což také dává základ legitimní autonomii pozemských skutečností. Tato Božská přítomnost, která zajišťuje trvání a rozvoj každého bytí, „je pokračováním stvořitelské činnosti.“ (čl. 80)

V encyklice *Laudato si'* nalezneme mnoho sentencí, které se zdají recipovat ústřední de Chardinovy myšlenky. Oddíl nadepsaný jako *Evangelium stvoření* hovoří o sounáležitosti tvorů, o jejich vzájemné závislosti a dokonce dospívá k bodu, kde se říká, že „člověk obdařený inteligencí a láskou a přitahován Kristovou plností je povolán přivést všechno tvorstvo k svému Stvořiteli.“ (čl. 83) Pro de Chardina znamená výskyt noosféry v dosavadní kosmogenezí předěl, který svým zvnitřněním akceleruje navíjení kosmu k bodu Omega. Ke kosmickému Kristu, kterého adoroval právě de Chardin, pak ukazuje encyklika, když vedle pozemského Ježíše hovoří také o Kristu „vzkříšeném a oslaveném, přítomném v celém stvoření svojí všeobecnou vládou.“ (čl 100)

Mimořádným způsobem rozvíjí církevní dokument trinitologii ve smyslu sociálních vztahů jako vzoru pro vztahy ve stvoření: „Božské osoby jsou subsistující vztahy a svět, stvořený podle božského vzoru, je pletivem vztahů... To nás vybízí nejen k tomu, abychom obdivovali nejrůznější vazby, které mezi tvory existují, ale vede nás také k tomu, abychom objevovali klíč k naší vlastní realizaci. Lidská osoba totiž roste, dozrává a posvěcuje se tím víc, čím víc vstupuje do vztahu, když vychází ze sebe samé, aby žila ve společenství s Bohem, s druhými a se všemi tvory. Tak ve své vlastní existenci uskutečňuje ten trojiční dynamismus, který jí už od jejího stvoření vtiskl Bůh. Všechno je propojené a to nás zve k tomu, abychom rozvíjeli spiritualitu globální solidarity, která pramení z trojičního tajemství.“ (čl. 240)

Rehabilitace trojičního učení u Jürгена Moltmanna zdůrazňuje obdobně sociální vztahy. Tyto sociální vztahy vyjádřené jako láska sdělují podstatu Boha a slouží jako

předobraz budoucího eschatologického stavu, který již nyní přichází roztroušeně ke slovu skrze Ducha Kristova. U Moltmanna je motivací pro křesťany, aby tuto naději dosvědčovali svým životem, kromě jiného také solidaritou s trpícím stvořením.

Boží imanence, o níž čteme ve značné části teologického díla Jürgena Moltmanna a v jiné podobě i u de Chardina, je vyjádřena v článku, kde se mluví o Boží přítomnosti v přírodě a také o oživujícím Duchu, který „spočívá v každém stvoření“, ačkoli bychom neměli zapomínat na nekonečnou vzdálenost obojího, protože „věci tohoto světa nemají Boží plnost.“ (čl.88) Boží Logos Janova evangelia, který se vtěluje do celku světa, skrze něhož je všechno stvořeno, je jeden z pilířů jak de Chardinova tak Moltmannova přístupu. U obou se setkává také s teologií kříže. U Teilharda v jeho meditacích o zlu čteme, že kříž je cestou kosmu, který v evoluci zažívá muka a utrpení. Moltmann kontemplanuje Krista vtěleného do utrpení Božího lidu, obecných lidských dějin a trpící přírody. Můžeme konstatovat, že i papež František zcela souzní s naznačeným směřováním teologických úvah o Kristu: „Jedna Osoba Trojice vstoupila do stvořeného kosmu a sdílela jeho úděl až na kříž. Od počátku světa, ale především počínaje vtělením, působí Kristovo tajemství v celku přirozené reality, aniž by tím narušovalo její autonomii.“ (čl. 99)

„Výzvy k ekologické konverzi kritizují pasivitu věřících a upozorňují na povolání střežit Boží dílo jako součást ctnostného života. (čl. 217) Moltmann, který volá po angažované teologii a po ekologickém myšlení, tady nachází společnou řeč s ekologickou etikou a s integrální ekologií v mnohém smyslu. Především klade stejně jako encyklika důraz na propojenost stvoření, stejným způsobem vnímá nutnost zachovávat respekt člověka k sobě samému, k integritě vlastního těla, integritě lidské společnosti a k mnohovrstevnatému společenství přírody.

Spolu s Teilhardem de Chardin a jeho vizi světa jako kosmogeneze - jako tkanivem vztahů zevnitř propojenému celku - nekontemplanuje ani encyklika naše vztahy se světem přírody pouze zvenčí, ale také zevnitř, přičemž uznává pouta, jimiž nás Otec sjednotil se všemi bytostmi. (čl. 220) „Každé stvoření odráží něco Božího a sděluje nám jisté poselství, nebo jistotu, že Kristus na sebe přijal tento hmotný svět a nyní jako vzkříšený přebývá v nitru každé bytosti, objímá ji svou láskou a prostupuje svým světlem.“ (čl. 221) Stejně tak

pro de Chardina je kosmický Kristus přítomný v celém vesmíru, je hybatelem jeho evoluce právě skrze lásku, touhu, oheň vývoje.

S odkazem na súfíjského mystika Alí Al-Khawwase „se vesmír rozvíjí v Bohu, jenž ho veskrze naplňuje“ a tajemství Boha skrývají skutečnosti jako „list, cestička, rosa, tvář chudého.“ (čl. 142) Člověk se otevírá Božímu působení nejen v duši, ale ve všech věcech (čl.143) a ve všech zkušenostech světa. Encyklika připomíná texty křesťanských mystiků Bonaventury a Jana od Kříže.⁵³⁴ Eucharistický člověk je pro Schememanna právě ten, jehož svět přechází v posvátné liturgii do dimenze, která strhává falešný rozdíl mezi svatým a nesvatým. Celý svět je tak dílo Boží, a stává se eucharistií. Encyklika to potvrzuje, když říká, že „skrze bohoslužbu jsme zváni objímat svět na jiné úrovni“, a když se výslovně přihlašuje ke spiritualitě křesťanského Východu. (čl. 145)

Konečně zcela proti sebemenšímu zdání nepravé gnóze „křesťanství neodmítá hmotu, tělesnost; naopak plně zdůrazňuje její hodnotu v liturgických úkonech, v nichž lidské tělo projevuje svou vnitřní přirozenost chrámu Ducha a sjednocuje se s Pánem Ježíšem, jenž se též stal tělem pro spásu světa.“ (čl. 236)

Tento stručný komparující vhled konstatuje v samém závěru nejen aktuálnost tématu ekologie v teologii, ale především dokládá, že myšlenky artikulované v mé práci skrze díla uvedených autorů, se v mnoha základních bodech setkávají s tendencemi nového církevního pohledu. Encyklika vyjadřuje myšlenky, které byly již delší dobu patrné v teologii dvacátého století. Dílo Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna jsou důkazem. Environmentální výzva vede k novému paradigmatu tématu stvoření v křesťanství.

⁵³⁴ Článek 143 např. cituje následující pasáž *Duchovní písňe* Jana od Kříže: „Ne proto, že omezené věci světa jsou skutečně božské, nýbrž proto, že mystik zakouší vnitřní pouto mezi Bohem a všemi bytostmi, a tak ‘cítí, že Bůh je všemi věcmi’.“

7. BIBLIOGRAFIE

A. Monografie a sborníky

AFANASIEV, Nicholas. *Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2007. 352s. ISBN 978-0-268-02030-9.

ALTRICHTER, Michal ed. *Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota (Soubor studií)*. Olomouc: Refugium, 2005. 178s. ISBN 80-86715-43-4.

BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1926. 528 s. bez ISBN.

BAUCKHAM, Richard. *Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T and T Clark, 1995. 276s. ISBN 0-567-29277-0.

BAUCKHAM, Richard ed. *Good will be all in all: The Eschatology of Jürgen Moltmann*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. 295s. ISBN 0-8006-3296-6.

BEAUDUIN, Lambert. *Liturgy: The Life of the Church*. Hampshire: Saint Michael's Abbey Press, 2002. 95 s. ISBN 9-7809-0707-740-4.

BENDLOVÁ, Peluška. *Teilhard de Chardin, nová naděje katolicismu?* Praha: Svoboda, 1967. 66 s. bez ISBN.

BENDLOVÁ, Peluška. *Hodnoty v existenciální filozofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003. 152s. ISBN 80-200-1070-X.

BILAS, Ján. *Katolícky modernizmus P. Teilharda de Chardina*. Bratislava: Pravda, 1981. 184s. bez ISBN.

- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung. Band I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. 520s. bez ISBN.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 351s. ISBN 3-518-07635-3.
- BOFF, Leonardo. *Von der Würde der Erde: Ökologie, Politik, Mystik.* Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994. 186s. ISBN 3-491-72308-6.
- BUBER, Martin. *Já a Ty.* Praha: Kalich, 2005. 166s. ISBN 80-7017-020-4.
- CASEL, Odo; NEUNHEUSER, Burkhard ed. *The Mystery of Christian Worship.* New York: Herder and Herder, 1999. 99s. ISBN 9-78-082-45180-80.
- CORBISHLEY, Thomas. *The Spirituality of Teilhard de Chardin.* London/Glasgow: Collins, 1971. 128s. bez ISBN.
- CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin: A Biographical Study.* London: Burns and Oates, 1965. 492s. bez ISBN.
- ČAPEK, Jakub ed. *Filozofie Henry Bergsona: Základní aspekty a problémy.* Praha: Oikumené, 2003. 190s. ISBN 80-7298-071-8.
- FIALA, Petr; HANUŠ, Jiří. *Koinótés: Felix M. Davídek a skrytá církev.* Brno: CDK, 1994. 178s. bez ISBN.
- FISH, Thomas ed. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemmann.* Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 157s. ISBN 0-88141-082-9.
- GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20.století.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. 648s. ISBN 987-80-7195-177-3.

- GÖRRESOVÁ, Ida Friederike. *Syn země: Člověk Teilhard de Chardin*. Olomouc: Refugium, 1998. 121s. ISBN 80-86045-07-2.
- HAAS, Adolf. *Teilhard de Chardin-Lexikon A-H: Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte*. Freiburg: Herder, 1971. 384s. Bez ISBN.
- HAAS, Adolf. *Teilhard de Chardin-Lexikon I-Z: Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte*. Freiburg: Herder, 1971. 398s. Bez ISBN.
- HELLER, Jan. *Člověk – pastýř stvoření*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2002, 50s. bez ISBN.
- HÉRONNIÈRE, Édith de la. *Teilhard de Chardin: Mystika přerodu*. Olomouc: Refugium, 2009. 252s. ISBN 978-80-7412-036-7.
- HILDEBRAND, Dietrich von. *Trojský kůň ve městě božím*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999. 270s. ISBN 978-80-7266-034-6.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Appearance of Man*. London: Collins, 1965. 286s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymn of the Universe*. New York: Harper and Row, 1965. 171s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Vision of the Past*. London: Collins, 1966. 186s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Letters from a Traveller 1923-1955*. London: Collins, 1967. 317s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *The Divine Milieu*. New York: Harper and Row, 1968. 160s. ISBN 0-06-090487-9.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Writing in Time of the War*. London: Collins, 1968. 320s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Hymne an das ewig Weibliche (Mit dem Kommentar von Henry de Lubac)*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968. 164s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Human Energy*. London: Collins, 1969. 192s. bez ISBN.

- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Activation of Energy*. New York: A Harvest, 1970. 416s. ISBN 0-15-602860-3.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Chut' žít. Výbor studií a meditací*. Praha: Vyšehrad, 1970. 243s. bez ISBN.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Briefe an eine Marxistin*. Olten: Walter-Verlag, 1971. 160s. ISBN 3-530-87382-9.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Toward the Future*. New York: A Harvest, 1975. 224s. ISBN 0-15-690780-1.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. 268s. ISBN 80-7021-043-5.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993. 168s. ISBN 80-205-0309-9.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1997. 168s. ISBN 80-7021-208-X.
- CHAUCHARD, Paul. *Věda a smysl života*. Praha: Vyšehrad, 1971. 158s. bez ISBN.
- IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert. *Karl Rahner: Im Gespräch*. Band 2: 1978-1982. München: Kösel-Verlag, 1983. 319 s. ISBN 978-3-466-20235-5.
- KADAVIL, Mattai. *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*. Leuven: Peeters, 2005. 332s. ISBN 90-429-1636-2.
- KING, Ursula. *Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions*. London: Collins, 1980. 318s. ISBN 0-00-215826-4.
- KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno: L.Marek, 2002. 296s. ISBN 80-86263-21-5.
- KUČERA, Zdeněk. *Základní informace o teologické ekologii*. In: Kol. aut. *Sborník VI. celostátní konference Ekologická výchova se zahraniční účastí na téma: Vztah díla Jana Amose Komenského k ekologické výchově*. Fulnek, 1992, s. 27- 37.
- LEELAMMA KONOOR, Michael. *Taxis: Alexander Schmemmann on Church Order. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*. Roma: Pontificum institutum orientale, 2008. 272s. bez ISBN.

- LIBROVÁ, Hana. *Pestří a zelení: Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno: Hnutí Duha, 1994. 218s. ISBN 80-85368-18-8.
- LUBAC, Henry de. *Teilhard de Chardin: The Man and his Meaning*. New York: Hawthorn Books, 1967. 206 s. bez ISBN.
- LUBAC, Henry de. *The Religion of Teilhard de Chardin*. London: Collins, 1967. 380 s. bez ISBN.
- LUŽNÝ, Dušan; PAPOUŠEK, Dalibor. *Náboženství a ekologický problém*. Brno: CERM, Akademické nakladatelství, 1994. 14s. bez ISBN.
- LUŽNÝ, Dušan. *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno: Masarykova univerzita 2004, 108s. ISBN 80-210-3492-0.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 112s. ISBN 0-8166-1173-4.
- MARSCH, Wolf-Dieter ed. *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. 240s. bez ISBN.
- MARTELET, Gustave. *Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího*. Olomouc: Refugium, 2012. 256s. ISBN 978-80-7412-118-0.
- MATIĆ, Marko. *Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1983. 424s. ISBN 3-8204-7741-1.
- MIKEŠ, František ed. *Teilhard, evoluce a globální spiritualita (sborník příspěvků z 2. mezinárodní interdisciplinární konference)*. Olomouc: UPOL, 2008. 155s. ISBN 978-80-244-2182-7.
- MILLS, William C. Church, World, and Kingdom. *The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemmann's Pastoral Theology*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2012. 128s. ISBN 978-1-59525-038-4.
- MOLTMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966. 340s. bez ISBN.
- MOLTMANN, Jürgen. *Perspektiven der Theologie: Gesammelte Aufsätze*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968. 292s. bez ISBN.

- MOLTMANN, Jürgen. *Umkehr zur Zukunft*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1970. 187s. bez ISBN.
- MOLTMANN, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1973. 320s. bez ISBN.
- MOLTMANN, Jürgen. *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. 153s. ISBN 3-459-01105-X.
- MOLTMANN, Jürgen. *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1976. 96s. ISBN 3-459-01048-7.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1980. 244s. ISBN 3-459-01308-7.
- MOLTMANN, Jürgen. *Mensch: Christliche Anthropologie in der Konflikten der Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1983. 175s. ISBN 3-579-03756-0.
- MOLTMANN, Jürgen. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1985. 332s. ISBN 3-459-01590-X.
- MOLTMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianistischen Dimensionen*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989. 380s. ISBN 3-459-01794-5.
- MOLTMANN, Jürgen. *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1991. 335s. ISBN 3-459-01906-9.
- MOLTMANN, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. München/Stolzenau: Chr. Kaiser Verlag, 1995. 380s. ISBN 3-579-02006-4.
- MOLTMANN, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1999. 304s. ISBN 3-579-02631-3.
- MOLTMANN, Jürgen. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*. Brno: CDK, 1999. 288s. ISBN 80-85959-25-9.
- MOLTMANN, Jürgen. *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2006. 384s. ISBN 978-3-579-05233-5.
- MOLTMANN, Jürgen. *Im Ende – der Anfang: Eine kleine Hoffnungslehre*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2007. 192s. ISBN 978-3-579-05206-9.

- MOLTMANN, Jürgen. „*Sein Name ist Gerechtigkeit*“: *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2008. 232s. ISBN 978-3-579-08033-8.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ethik der Hoffnung*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2010. 272s. ISBN 978-3-579-01929-1.
- MORALES, José. *Creation Theology*. Dublin: Four Courts Press, 2001. 262s. ISBN 978-1-85182-264-5.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*. München: Gütersloher Verlagshaus, 2000. 208s. ISBN 43-579-02633-X.
- NICHOLS, Aidan. *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasjev (1893-1966)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 312s. ISBN 978-05-2109-147-3.
- NOBLE, Ivana ed. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*. Brno: CDK, 2012. 411s. ISBN 978-80-7325-290-8.
- PLEKON, Michael. *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002. 337s. ISBN 978-026-8033-51-4.
- RABUT, Olivier A. *Gespräch mit Teilhard de Chardin: Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes*. Freiburg: Herder, 1961. 238s. bez ISBN.
- RAEFF, Marc. *Russian Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919-1939*. Oxford: Oxford University Press, 1990. 239s. ISBN 0-19-505-683-3.
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2004. 644s. ISBN 80-86036-99-5.
- RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*. Olomouc: Refugium, 2001. 528s. ISBN 80-86045-74-9.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. Lanham: Sheed and Ward, 1987. 222 s. ISBN 0-934134-72-3.
- SCHIWY, Günther. *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit*. 2 Bände. München: Kösel, 1981/90, ISBN 3-466-20211-6 (Band 1), ISBN 3-466-20212-4 (Band 2).

- SCHMEMANN, Juliana. *My Journey with Father Alexander*. Montreal: Alexander Press, 2007. 101s. ISBN 978-1896800-66-0.
- SCHMEMANN, Alexander. *The World as Sacrament*. London: Darton Longman and Todd Ltd., 1966. 142s. bez ISBN.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Crestwood, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977. 343s. ISBN 0-913836-47-8.
- SCHMEMANN, Alexander. *Church, World and Mission: Reflections on Orthodoxy and the West*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979. 227s. ISBN 978-091383-649-1.
- SCHMEMANN, Alexander. *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1986. 152s. ISBN 978-0-913836-08-8.
- SCHMEMANN, Alexander. *Great Lent. Journey to Pascha*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1990. 140s. ISBN 0-913836-04-4.
- SCHMEMANN, Alexander. *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1997. 170s. ISBN 978-09138-36-10-1.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2002. 356s. ISBN 0-88141-200-7.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 245s. ISBN 0-088141-018-7.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 220s. ISBN 978-091383-618-7.
- SKALICKÝ, Karel; POLÁKOVÁ, Jolana. *Za naději a smysl*. Praha: Zvon, 1995. 236 s. ISBN 80-7113-150-4.
- SLESINSKI, Robert ed. *Essays in Diakonia: Eastern Catholic Theological Reflections*. New York: Peter Lang, 1998. 246s. ISBN 9-780-820437-842.

- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Eucharistie: Lék nesmrtelnosti*. Olomouc: Refugium, 2005. 93s. ISBN 978-808671-539-1.
- TRUHLAR, Karl Vladimír. *Teilhard und Solowjew: Dichtung und religiöse Erfahrung*. Freiburg: Alber Verlag, 1966. 114s. bez ISBN.
- TAFT, Robert F. *Život z liturgie: Tradice Východu i Západu*. Olomouc: Refugium, 2008. 431s, ISBN 978-80-86715-95-7.
- VOJTEK, František. *Cesty k Teilhardovi de Chardin*. Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996. 148s, bez ISBN.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál 2004, 464s. ISBN 80-7178-798-1.
- WENZ, Gunther. *Schöpfung. Protologische Fallstudien*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 2013. 420s. ISBN 978-3-647-56711-2.
- ZIZIOULAS, John D.; TALON, Luke Ben. *The Eucharistic Communion and the World*. London/New York: T and T Clark Int., 2011. 160s. ISBN 978-0-567-32660-7.
- ŽELIVAN, Pavel. *Pierre Teilhard de Chardin: Vědec a apoštol našeho věku*. Řím: Křesťanská akademie, 1968. 171s. bez ISBN.

B. Dokumenty a slovníky

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona* (Český ekumenický překlad). Česká biblická společnost 1995. ISBN 80-85810-08-5.
- FRANTIŠEK, papež. *Laudato Si' (Bud' pochválen)*. *Encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6.
- MIGNE, Jacques Paul ed. *Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus*. Paris, 1891.
- Kol. autorů. *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*. Praha: Ústřední Rada CČSH – Blahoslav, 1983, 200 s. bez ISBN.
- Kol. autorů. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft*. Band 7. Tübingen: Mohr Siebeck, ISBN 3-16-146947-X.
- Kol. autorů. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, 536 s. ISBN 978-80-7195-014-1.

C. Internetové zdroje

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*. [on-line, cit. 27.5. 2014]. Dostupné z: [http://summa.op.cz/sth.php?&Q=60].
- BENEDICT XVI. *Celebration of vespers with the faithful of Aosta (Italy). Homily of the Holiness Benedict XVI. Cathedral of Aosta, 24. july 2009*. [on-line, cit. 23.1. 2016]. Dostupné z: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2009/Documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta.html].
- COREY, George.S. *Protopresbyter Alexander Schmemann: A Celebration of Life and Death*. [on-line, cit. 27.8. 2011]. Dostupné z: [http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.02.word-corey.html].
- DOLISTA, Josef. *Význam teologie stvoření pro zachování krajiny*. [on-line, cit. 24.9. 2015]. Dostupné z: [http://www.teologicketexty.cz/casopis/2001-5/Vyznam-teologie-stvoreni-pro-zachovani-krajiny.html].
- HOPKO, Thomas. *No Longer Merely an Echo*. [on-line, cit. 23.8. 2013]. Dostupné z: [http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.12.01.toc-hopko.html].
- MACHÁČKOVÁ, Ivana. *Svátostná povaha světa a člověka v díle Alexandera Schmemanna*. [on-line, cit. 27.8. 2014]. Dostupné z: [http://www.getsemany.cz/node/1168#sdfootnote56sym].
- MEYENDORFF, John. *A Life Worth Living*. [on-line, cit. 23.8. 2013]. Dostupné z: [http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.svtq1.meyendorff.html].
- NOBLE, Ivana. *From Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of Alexander Schmemann's and Louis-Marie Chauvet's Theology*. [on-line, cit. 20.10. 2015]. Dostupné z: [http://www.iespraha.cz/node/47].
- SACRED CONGREGATION OF THE HOLY OFFICE. *Warning regarding the writings of father Teilhard de Chardin*. [on-line, cit. 20.10. 2015]. Dostupné z: [https://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFTEILH.HTM].
- SCHMEMANN, Alexander. *Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey*. [on-line, cit. 23.7. 2012]. Dostupné z: [http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html].

- SCHMEMANN, Alexander. *Problems of Orthodoxy in America: The Canonical Problem*. [on-line, cit. 23.5.2013] Dostupné z: [http://www.jacwell.org/Fall_Winter99/Fr_Schmemann_The_canonical_problem.html].
- TALPOVÁ, Martina. *Srovnání pojetí symbolu v díle Paula Ricoeura a Alexandra Schmemanna*. In: Getsemany, Praha, duben 2009. [on-line, cit. 23.8. 2015]. Dostupné z: [<http://www.getsemany.cz/node/2289>].
- VOGEL, Jiří. *Kompendium sociální nauky církve v diskusi se sociální etikou Církve československé husitské*. [on-line, cit. 23.8. 2015]. Dostupné z: [<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-4/Kompendium-socialni-nauky-cirkve-v-diskusi-se-socialni-etikou-Cirkve-ceskoslovenske-husitske.html>].
- WHITE, Lynn. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. [on-line, cit. 18.1. 2016]. Dostupné z: [<http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>].
- Die Barmer theologische Erklärung*. [on-line, cit. 18.8.2014]. Dostupné z: [http://www.uekonline.de/downloads/handzettel_barmer_theologische_erklaerung.pdf].

8. JMENNÝ REJSTŘÍK

- Afanasiev, Nicholas ... 19, 42
Akviský, Tomáš ... 35
Altrichter, Petr ... 69
Al Khawwas, Alí ... 175
Angelus Silesius ... 6
Amyraut, Moysse ... 109
Aristoteles ... 63, 74, 163
Athenagoras, patriarcha ... 15
Baader, Franz von ... 134
Basil z Kaisareje ... 151
Barth, Karl ... 106, 108, 109, 112, 114,
126, 133, 140, 141
Bauckham, Richard ... 153
Beauduin, Lambert ... 26, 23
Benedikt XVI., papež ... 70
Ben Chorim, Schalom ... 111
Bergson, Henry ... 63, 65
Bilas, Ján ... 69
Bloch, Ernst ... 109-111, 119-121, 133,
134
Blondel, Maurice ... 63, 96
Boff, Leonardo ... 11
Bonaventura z Bagnoreggia ... 172, 175
Bonhoeffer, Dietrich ... 126
Boule, Marcelin ... 66
Breuil, Henri ... 66
Brunner, Emil ... 133
Buber, Martin ... 12, 111, 136
Bulgakov, Sergej ... 18, 19
Bultmann, Rudolf ... 113, 133
Capra, Fritjof ... 104, 136
Casel, Odo ... 26
Congar, Yves ... 23, 64
Cuénot, Claude ... 65, 68
Cyprián ... 42
Daniélou, Jean ... 23
Darwin Charles ... 65, 82
Davídek, Felix M. ... 68
Dix, Lambert ... 23, 27
Dolista, Josef ... 12
Ebertová, Anežka ... 6
Fackelheim, Emil ... 111
Ferguson, Marylin ... 104
Fish, Thomas ... 26, 41, 42
Florovský, Georgij Vasiljevič ... 18, 19
František, papež ... 170, 172, 174
František z Assisi ... 6, 170-172
Gardavský, Vítězslav ... 110

Garaudy, Roger ... 110
 Gogarten, Friedrich ... 133
 Guardini, Romano ... 23
Habáň, Metoděj ... 69
 Heller, Jan ... 12
 Henschel, Abraham ... 111
 Hildebrand, Dietrich von ... 103
 Hildegarda z Bingenu ... 6
 Hopko, Thomas ... 19
 Huxley, Julian ... 65, 68
 Hyppolite, Jean ... 68
Chardin, Pierre Teilhard de ... 13, 14, 15,
 63 – 109, 134, 159, 162, 163,
 165, 168, 169, 172 - 175
 Chauchard, Paul ... 68
 Chenu, Dominique ... 64
Iwand, Hans Joachim ... 108
Jan od Kříže ... 175
 Jan Zlatoústý ... 44
 Jungmann, Josef Andreas ... 23
Kadavil, Mattai ... 36, 58
 Kalvín, Jan ... 109, 151
 Käsemann, Ernst ... 142, 160
 Käsemann, Elisabeth ... 160
 Kartašev, Anton Vladimirovič ... 18
 Kern, Kyprián ... 18
 Kučera, Zdeněk ... 11, 106, 158
Lamarck, Jean-Baptiste ... 65, 82
 Lapide, Pinchas ... 111
 Ledochowski, Wlodimir ... 67
 Le Roy, Édouard ... 63, 66
 Leroy, Pierre ... 67
 Librová, Hana ... 5
 Licent, Émile ... 67
 Lubac, Henry de ... 23, 69, 86, 89, 96
 Lužný, Dušan ... 5
 Lyell, Charles ... 69
 Lyotard, Jean-François ... 8
Machovec, Milan ... 67, 114
 Marx, Karel ... 137, 138
 Maxentius ... 161
 Meyendorff, John ... 23
 Metz, Johann Baptist ... 114
 Mills, William C. ... 23
 Moltmann, Jürgen ... 17 – 19, **110 – 165**,
 166, 169, 170, 172 - 179
 Moltmann-Wendel, Elisabeth ... 113
 Noble, Ivana ... 22, 23, 62
Pavel VI., papež ... 15
 Pezel, Christoph Johann ... 113
 Pius X., papež ... 27
 Plekon, Michael ... 26
 Pokorný, Petr ... 110
Rahner, Karl ... 46, 162, 167

Reinhold, Hans Ansgar ... 23
 Ricoeur, Paul ... 176
 Rideau, Émile ... 70, 76, 87, 88
 Řehoř Palama ... 66
 Schelling, Friedrich ... 138
 Schillebeeckx, Edward ... 46
 Schleiermacher, Friedrich ... 137
 Schmemmann, Alexander ... 17 – 19, **20** –
 66, 68, 142, 162, 163, 166 –
 169, 171 – 173, 176, 179
 Schmemmann, Juliana (Osorguine) ... 23
 Scholem, Geršom ... 115
 Schweitzer, Albert ... 10
 Skalický, Karel ... 110
 Smolík, Josef ... 110
 Sokol, Jan ... 73, 98
 Solovjev, Vladimir ... 92
 Solženicyn, Alexander ... 28
 Spinoza, Baruch ... 138
 Špidlík, Tomáš ... 39, 42
 Terra, Helmut de ... 71
 Tertulián ... 60, 161
 Tichonský, Vladimír ... 23
 Toynbee, Arnold Joseph ... 72
 Truhlar, Karl Vladimír ... 92
 Valensin, Auguste ... 70, 72
 Vernadský, Vladimír ... 70
 Vojtíšek, Zdeněk ... 9
 Vrána, Karel ... 67, 75
 Weber, Otto Heinz ... 108, 109
 White, Lynn ... 9
 Whitehead, Alfred North ... 138
 Wolf, Ernst ... 109
 Zeňkovský, Vasil Vasiljevič ... 18
 Zizioulas, John ... 39

9. SUMMARY

It seems that most Christians still neglect or pay scant attention to the matter of Creation, however important and even burning this topic appears to be in the environmental crisis our world is facing. It looks like Christianity needs to remake the definitions and to strike a new attitude. Who else ought to reveal that the current environmental problems are essentially neither technical nor political, but spiritual in their very roots? In my thesis I explore the work of the orthodox theologian and liturgist Alexander Schmemmann, the French paleontologist and Jesuit priest Pierre Teilhard de Chardin and German, and the theologian Jürgen Moltmann in search of theological answers.

The first author, Alexander Schmemmann, in his liturgical theology brings together the notion of the Eucharist and the world. According to him the sacrament is characterized by the notion of a symbol. The Symbol in his original meaning signifies the ability to create a bridge between that which is symbolized and the matter of the symbol. The world as sacramental symbol leads to the understanding that the world originally reveals the original creation in its perfect communion with God. As a negative consequence of sin are we nevermore able to see the world as a banner for the divine presence. Only the liturgy of the Christian church can reveal the world in its true nature and overcome the gap between our false perspective and the truth about the universe. In the eucharistic experience the dichotomy of the antagonistic framework of sacred and profane or natural and supernatural disappears. The outcome of the liturgical and truly eucharistic Christian life is perception of the holiness of the world.

The Jesuit scientist Teilhard de Chardin interprets the universe as the evolutionary process of matter (geogenesis), of nature (biogenesis), of consciousness in humankind (noogenesis) to the supreme consciousness in the Omega Point which is identified with God. This point of view leads to the psychic and physical unity of humankind with the cosmos. But the primary perception is of the dynamic structure of the entire world as a spiritual pleroma, as a creation in the process of unification with God which tends to become all in all. (1Corinthians 15:28) My thesis looks at Teilhard's legacy with great

respect and proposes his teachings as one of the possible spiritual fundamentals for new Christian approach to Creation.

The outstanding ecological theology of the German scholar Jürgen Moltmann is a continuation of his former theology of hope and staurological christology with a strong emphasis on the trinitology and social involvement. Moltmann discovers God in all created beings and finds his life-giving Spirit in the community of Creation. God is present in all his Creation through his hypostasis, as expressed for example in the Jewish concept of Shekinah or the New Testament concept of Logos. Moltmann calls for a new ethical attitude to non-human creation described as partnership or brotherhood that has to replace anthropocentrism and the exploitation of nature.

Regarding the legacy of the above-mentioned thinkers, I come to conclusion that the new theology of Creation is based on the insistence of God's immanency, on a holistic vision of Creation and on a notion of Creation that cannot be objectified. Under these conditions it is possible to establish a more ecological spirituality within the realm of Christianity and put environmental values into practice. Finally, I note that the ideas formulated in my thesis are remarkably similar to some of those expressed by Pope Francis in his encyclical *Laudato si'*.