UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Petr Novák

Univerzální inkluzivistická soteriologie (pavlovského typu?) dle Pierra Teilharda de Chardin

Bakalářská práce

Vedoucí práce: P. ThLic. Jan Houkal, Th.D.

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Nymburce dne 10. dubna Petr Novák

Bibliografická citace

Univerzální inkluzivistická soteriologie (pavlovského typu?) dle Pierra Teilharda de Chardin [rukopis]: Bakalářská práce / Petr Novák; vedoucí práce: Jan Houkal -- Praha, 2018. -- 74 s.

Anotace

Bakalářská práce rozpracovává téma ontologického a funkcionálního významu osoby Ježíše Krista podle francouzského filosofa a přírodovědce Pierra Teilharda de Chardin. V současnosti je jeho teologický přínos oceňován i papeži Benediktem XVI. a Františkem. Mnoho jeho myšlenek a geniálních spisů však bylo v katolickém předkoncilním diskurzu za jeho života cenzurováno a zakazováno. Všechny jeho hlavní práce byly vydány posmrtně. Stále však zůstává kontroverzním autorem. Práce si klade za cíl posoudit, zda je možné považovat funkcionální christologii Teilharda de Chardin za univerzální inkluzivistickou soteriologii pavlovského typu. Základem a referenčním rámcem pro komparaci jsou protopavlovské spisy Nového zákona (především List Římanům, První list Korintským a List Filipským). Inkluzivistické pojetí spásy v díle Teilharda de Chardin se tak může stát východiskem pro ekumenický dialog mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi, kterým je apoštol Pavel společný.

Klíčová slova

christologie, inkluzivizmus, Pierre Teilhard de Chardin, soteriologie, Svatý Pavel

Abstract

This bachelor thesis elaborates the topic of ontological and functional significance of the person of Jesus Christ, according to French philosopher and scientist PierreTeilhard de Chardin. At present time, his theological contribution is appreciated by Pope Benedict XVI and Francis. But many of his thoughts and genial writings were censored and forbidden in the preconciliar Catholic discourse during his lifetime. All his major works were published posthumously. However, he still remains a controversial author. The study aims to assess whether it could be considered the functional christology of Teilhard de Chardin as the universal inclusivist soteriology of Pauline type. The basis and frame of reference for coparison are proto-Pauline epistles of The New Testament (especially Romans, First Corinthians and Philippians). The inclusivist concept of salvation in the works of Teilhard de Chardin can be come the starting-point for ecumenical dialogue between the Christian denominations that share the Apostle Paul.

Keywords

christology, inclusivism, Pierre Teilhard de Chardin, Saint Paul, soteriology

Počet znaků (včetně mezer): 140 765

Poděkování

Dovoluji si poděkovat svému vedoucímu práce panu P. ThLic. Janu Houkalovi, Th.D., za modlitbu, erudované rady, odborné vedení a přátelský přístup. Rád bych též poděkoval své manželce Kateřině za lásku, podporu a trpělivost světice.

Obsah

1. Úvod 6
2. Inkluzivistické hledisko univerzální soteriologie (vymezení pojmů) 8
2.1 Soteriologie jakožto funkcionální christologie 8
2.2 Přístupy k soteriologické pluralitě 9
2.2.1 Exkluzivismus 11
2.2.2 Pluralismus 12
2.2.3 Inkluzivismus 13
2.3 Univerzalita Ježíše Krista 14
3. Christologie/soteriologie v díle Pierra Teilharda de Chardin 16
3.1 Evoluce jakožto cesta ke christogenezi 17
3.2 Spása skrze svatost hmoty 20
3.3 Divinizace světa a spásné dotvoření člověka 21
3.4 Kosmický Kristus jakožto univerzální Spasitel 24
3.5 Eschatologicko-soteriologický bod (konvergence veškerenstva) Omega 26
4. Pavlovská novozákonní christologie/soteriologie 28
4.1 Corpus Paulinum 29
4.2 Christologie oslaveného Pána 31
4.3 Mystické Kristovo tělo 32
4.4 Postavení zákona v pavlovské soteriologii 34
4.5 Pavlovská staurologie a moudrost kříže 36
4.6 Duch Kristův 38
4.7 Pavlovský inkluzivistický univerzalizmus? 40
5. Univerzalita spásy „veškerého stvoření“ v Pavlově a Teilhardově christologii (syntéza) 43
5.1 Přírodovědec Teilhard a pavlovská spiritualizace stvoření 44
5.2 Kristus jest Pán veškerého stvoření – univerzalita spásy 45
5.3 Konvergence veškerenstva v Kristu – inkluzivistická soteriologie 47
5.4 Cesta christifikace a divinizace člověka jako „pravá bohoslužba“ 50
5.5 Teilhard inspirovaný a ujišťovaný Pavlem 52
6. Závěr 55
Seznam literatury 57
Seznam použitých zkratek 64
Příloha č. 1: Stručný životopis Pierra Teilharda de Chardin 65
Příloha č. 2: Historický vývoj přístupů k soteriologické pluralitě 67

1. Úvod

„Čím hlouběji vystihujeme povahu tajemství, tím méně srozumitelné je to, co říkáme.“
Ctirad Václav Pospíšil

Nalezli bychom jen málo osobností, které se dokázaly takovým způsobem prosadit a získat celosvětovou proslulost zároveň na poli teologie i přírodních věd, jako Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), jezuita, kněz, teolog, geolog a paleontolog.[1] Pečlivé promýšlení tajemství přírodních zákonů a každodenní spirituální ignaciánská praxe přivedly Teilharda k objevu a mystickému zření nezměrné velikosti a univerzální moci Ježíše Krista, který je s to obejmout ve své lásce celý vesmír.

Dnes již není třeba psát k Teilhardovým teologicko-filosofickým esejím dalekosáhlé obhajoby a doba apologetických pojednání k mimořádnému dílu tohoto autora je již také dávno pryč.[2] *„Už se nemusíme obávat říci, že je Teilhard geniální myslitel, který dovedl přenést hluboké teologické reflexe i do přírodních věd.“*[3] Zájem o Teilharda se posunul a nyní je chápán spíše jako významný inspirátor duchovního života a každodenní modlitební praxe. Od Teilharda vědce se pozornost posouvá k Teilhardovi knězi a mystiku. Studium jeho literárního odkazu se již dotýká daleko větší šíře teologických témat. Současný zájem o návrat k dosud nevyčerpanému myšlenkovému bohatství a aktuálnost problematiky, kterou se zabýval, je možné doložit i faktem, že je jeho teologický přínos oceňován i papeži Benediktem XVI. a Františkem.[4]

Dílčím aspektem Teilhardova odkazu, kterým se hodlá tato práce zabývat, je univerzální inkluzivistická soteriologická koncepce, kterou se autor práce bude snažit komparovat s naukou o spáse, jak ji předkládá svatý Pavel ve svých autentických, respektive protopavlovských, novozákonních dopisech (především pak v Listu Římanům, Prvním listu Korintským a Listu Filipským). Potvrzení pracovní hypotézy o

[1] Podrobnější životopisná data jsou k dispozici v příloze č. 1.
[2] Srov. ALTRICHTER, Michal. *Teilhard de Chardin – duchovní aristokracie chudobného a přizvání k velkorysosti nepřijatého.* In CHAUCHARD, Paul et al. *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá hmota. Soubor studií.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, s. 10.
[3] ŠPIDLÍK, Tomáš. *Teilhard de Chardin*. In CHAUCHARD, Paul et al. *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá hmota. Soubor studií.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005, s. 171.
[4] Srov. BENEDIKT XVI. (RATZINGER, Joseph). *Duch liturgie.* Brno: Barrister & Principal, 2006, s. 23; BENEDIKT XVI. (RATZINGER, Joseph). *Eschatologie. Smrt a věčný život.* Brno: Barrister & Principal, 2017, s. 102 a 124 či FRANTIŠEK. *Laudato si´. Encyklika papeže Františka o péči o společný domov z 24. května 2015*. Praha: Paulínky, 2015, čl. 83, s. 54.

tom, že se jedná o soteriologii pavlovského typu, by se následně mohlo stát konstruktivním východiskem ekumenického dialogu mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi, kterým je apoštol Pavel společný. Teilhard a jeho správě interpretované dílo by se pak mohl stát mostem vzájemného porozumění mezi nešťastně rozdělenými křesťany a pokojnou sponou jedné, svaté, všeobecné, apoštolské církve Kristovy.

2. Inkluzivistické hledisko univerzální soteriologie (vymezení pojmů)

Následující kapitola, uvozující terminologické a epistemologické ukotvení celé práce, se bude zabývat v jednotlivých podkapitolách explanací a deskripcí soteriologie jakožto funkcionální christologie, jednotlivými recentními přístupy k náboženské pluralitě v rámci lineárního kontina a jejich soteriologické valence[5] včetně významu univerzality Ježíše Krista, jakožto spasitele veškerého lidstva.

2.1 Soteriologie jakožto funkcionální christologie

Samotnou soteriologii lze zjednodušeně etymologicky definovat jako teologickou nauku o spáse (z řeckého σωτηρία) člověka. Takto úzké vymezení soteriologie by však mohlo omezit naše uvažování „jen" na vykupitelský akt Ježíše na kříži jakožto pokračování prepaschální christologie bez vědomí velmi úzké souvislosti veledůležité ontologické a funkcionální stránky této skutečnosti pro celek stvoření. Jelikož však v reálném řádu spásy je již sám Bůh svým sebesdílením spásou člověka, lze prakticky každou skutečnost, jež je předmětem zjevení, pojímat ze soteriologického hlediska. Soteriologii tedy nelze jen tak jednoduše vyčlenit z celku dogmatické teologie.[6] V rámci biblické a patristické tradice tvoří nauka o osobě a díle Ježíše Krista nerozlučnou jednotu. K oddělení ontologické nauky o hypostatické unii Ježíšovy osoby a jejím funkcionálním rozměru, které zde bude pro metodologicky snazší uchopení použito pro komparaci výroků apoštola Pavla s christologickou koncepcí otce Teilharda, došlo v rámci struktury dogmatické teologie až v období pozdní scholastiky.[7] V žádném případě však nesmí být přehlížen též trinitární rozměr naší spásy.

Soteriologická nauka nalézá své těžiště nejen v evangeliích, ale též ve starozákonní výpovědi o stvoření i novozákonní nauce o druhém příchodu Krista (srov. Zj 21,5). Bůh ve své lásce tvoří člověka jako „velmi dobrého" (srov. Gn 1,31) a

[5] Vývoji přístupů náboženské, resp. soteriologické, pluralitě (od patristické doby, přes důležitá teologická místa včetně doby tvůrčí myšlenkové činnosti Pierra Teilharda de Chardin až do současného chápání této problematiky římskokatolickou církví) se autor práce následně věnuje podrobněji v příloze č. 2.
[6] RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník.* Praha: Vyšehrad, 2009, s. 364.
[7] Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastoraci.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 377.

ačkoli jsme Boží obraz v nás značně poškodili, nebyl nikdy kompletně vymazán a zničen, což je prazákladem možnosti jeho obnovy v novém stvoření.[8] Naše vykoupení tak dospěje svého naplnění teprve v eschatologické perspektivě konečného ustanovení Božího království Ježíšem Kristem. Ti, kteří budou spaseni, s ním budou sdílet slávu tohoto nového stvoření a Boží přítomnost jimi kompletně pronikne. Celé tvorstvo pak bude zářit jasem jeho tváře (srov. Mt 17,2) a Bůh bude všecko ve všem (srov. 1 K 15,28).[9] Ústřední postavení v soteriologii tedy zaujímá postava našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista. Spása znamená dovršení díla započatého stvořením. Soteriologická valence[10] ostatních náboženských systémů, tzn. jejich spásonosná hodnota a rozsah spásného působení, je tedy přímo odvislá od vztahu a nasměrování ke Kristu.

Při klasifikaci soteriologie se jeví jako užitečný dotaz po tom, jaký aspekt či aspekty Kristovy existence jsou viděny jako spasitelské. V dějinách křesťanského myšlení byla různými autory zaujímána různá stanoviska a pokládány různé akcenty. Každá volba tedy odráží základní teologické intence, které mají pro popis soteriologické koncepce jednotlivých autorů své důsledky.[11] Existuje tedy vedle sebe řada různě se lišících soteriologií a lze vypozorovat i různé soteriologie v rámci jednoho celku Písma svatého. Není nemožné hovořit například o soteriologii svatého Pavla, svatého Jana či Lukáše. Je však třeba mít stále na zřeteli, že o ortodoxii lze hovořit jen v celku biblické zvěsti. Výše uvedené soteriologické koncepce se tedy navzájem doplňují a tvoří různé úhly pohledu na tutéž spásnou Boží iniciativu. Nelze je tedy z celku zjevení jednoduše vydělovat.

2.2 Přístupy k soteriologické pluralitě

Existuje řada názorových proudů, které si kladou za cíl explanaci (často však především vytvoření hodnotícího stanoviska) „soteriologické valence“ nekatolických nebo dokonce mimokřesťanských filosoficko-náboženských systémů a tradic. Přední český christolog a profesor dogmatické teologie C. V. Pospíšil[12] nabízí několik způsobů,

[8] MTK. Některé otázky týkající se teologie vykoupení, čl. 3. In *Dokumenty MTK věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
[9] Tamtéž, čl. 78.
[10] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel.* Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakl., 2010, s. 364.
[11] Srov. FIORENZA, Francis, S. – GALVIN, John, P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva.* Praha-Brno: Vyšehrad a CDK, 1998, s. 28.
[12] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 364–367.

jakými lze tyto názory na spásu v christologii klasifikovat a třídit. Osnovu tohoto sporu, ve shodě názory Mezinárodní teologické komise,[13] rozepíná mezi polarity exkluzivismu a pluralizmu. Exkluzivismus chápe jako názor, který tvrdí, že mimo křesťanskou (resp. katolickou v užším slova smyslu) církev nelze dosáhnout spásy. Pluralizmus pak jako názorový proud, který přisuzuje shodnou míru spásy pro všechny světové náboženské-naukové systémy stavící na obecně platných etických pravidlech a zásadách. Spásná a výkupná oběť Ježíše Krista tedy zcela pozbývá z pluralistického hlediska smyslu. Jelikož s krajním pluralistickým postojem (ať teocentrickým či ateistickým) nelze už z pohledu prosté logiky (různé myšlenkové směry se nezřídka navzájem zcela vylučují) souhlasit, nabízí se tedy opět krajní exkluzivistická cesta ke spáse pouze skrze viditelnou církev. Mezi těmito extrémy lze však nalézt mírnější (citlivější, komplexnější, ohleduplnější a především konstruktivnímu teologickému dialogu otevřenější) hledisko soteriologicko-inkluzivistické, které vychází z přesvědčení, *„že mimokřesťanská náboženství mají určitý vlastní pozitivní význam pro dosažení spásy svých vyznavačů, ale tato spásonosná síla je vždy dlužna působení Božího a Kristova Ducha, který připravuje člověka na přijetí evangelia a zaměřuje ho jaksi předběžně ke Kristu.“*[14] Druhý vatikánský koncil též posunul uvažování o spáse od strohého rigorizmu exkluzivistické nadřazenosti katolické církve k pastorační otevřenosti celému světu a všem lidem ve všech zemích světa, tedy samozřejmě i u nás.[15]

Při podrobnější deskripci (viz podkapitoly níže) jednotlivých termínů uvedených v přecházejícím odstavci bychom se blíže podívali na výše citovaný dokument „Křesťanství a ostatní náboženství“ (dále jen KN), který se snaží o systematickou klasifikaci a strukturaci tématu relace mezi jednotlivými náboženskými diskurzy. Ačkoli se jedná o téma veskrze christologické, jeho autoři uvádějí především ekleziologické a pastorální důvody jeho vzniku.[16] Jedno od druhého však nelze jednoduše oddělovat a tvoří kompaktní celek. Nelze oddělit žitou ortopraxi a racionálně uchopovanou ortodoxii. Stejně tak nelze oddělit spíše akademické studium pluralit kultur a náboženských uskupení od konkrétní lidské zkušenosti s Bohem a druhým

[13] MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha: Krystal OP, 1999 (v textu dále většinou jen KN).
[14] POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 364.
[15] Srov. OPATRNÝ, Aleš. *Pastorační situace u nás.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1996, s. 10n.
[16] Srov. MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 2.

člověkem. Vždyť *„mezináboženský dialog není jenom technika či umění, je to také a zřejmě především určitý výraz velmi vznešené spirituality“*[17].

Dokument KN (který bude v následujících podkapitolách normativním referenčním rámcem) v čl. 9 nabízí různá paralelní terminologická rozlišení pozic této lineární klasifikace: 1. Kristus proti náboženstvím, Kristus v náboženstvích, Kristus nad a spolu s náboženstvími; 2. ekleziocentrismus, christocentrismus a teocentrismus a v neposlední řadě v českém teologickém prostředí nejběžnější[18] 3. členění na exkluzivismus, inkluzivismus a pluralismus:

2.2.1 Exkluzivismus

Exkluzivní pojetí spásy, které vede k ekleziocentrickému chápání soteriologie, považuje KN ve svém čl. 10 za nesprávné pochopení a nevhodnou interpretaci citátu kartaginského biskupa ze třetího století Cypriána „Salus extra ecclesiam non est“.[19] Není však vůbec jednoduché určit, co znamená být „uvnitř“ církve a co považujeme za bytí „vně“.[20] Druhý vatikánský koncil jasně potvrdil stanovisko, že Kristova církev se plně uskutečňuje v církvi katolické a jedině jejím prostřednictvím je dosažitelná plnost všech řádných prostředků spásy.[21] Není však na druhé straně pravdou, že nekatolické církve nemají s církví Kristovou nic společného. Mnoho prvků Kristovy pravdy a prostředků našeho posvěcení si zachovaly i církve, které se od katolické oddělily. Míru tohoto zachování lze vlastně považovat za míru církevnosti těchto společenství a jejich jednoty s katolickou církví.[22] Toto partikularistické stanovisko vylučuje ostatní náboženské systémy z jakékoli možnosti pravdivě poznávat transcendentní zkušenosti a uzurpuje si unikátní autenticitu cesty k Bohu. Zatímco členové této jediné úzké skupiny budou spaseni, všichni ostatní propadnou zatracení, budou odsouzeni a sami se vyloučí

[17] POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství.* In MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství, s. 17.*

[18] Srov. např. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 364, popř. HOUKAL, Jan. *Christologie a soteriologie III*, s. 15–17. Další možná členění a klasifikace základních postojů k náboženské rozrůzněnosti s odkazy na recentní teologické studie (zejména v románské jazykové oblasti v posledních deseti letech) nabízí ve své publikaci *Katolický pohled na náboženskou pluralitu* D. Červenková, která rozlišuje též přístup rekapitulačně-relacionální, fundamentálně-teologický, etické-eschatologický. Nejedná se však povětšinou o zcela nové koncepce, ale spíše o odlišné metodologicko-epistemologické zorné úhly pohledu na totéž členění (zde nastíněné a představené v následujících podkapitolách). Pro úplnost je možné ještě doplnit termín „postpluralismus“, kterým se známý český religionista P. Hošek pokouší v knize *Na cestě k dialogu* rozšířit a překlenout explanační kontinuum těchto tří základních přístupů.

[19] *„Mimo církev není spásy.“* (srov. Cyprianus *Epistola 73,21* cit. z ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu.* Praha: Karolinum, 2016, s. 59.)

[20] Srov. např. MACHULA, Tomáš. *Církev – dům Boží.* Svitavy: Trinitas, 2001, s. 85.

[21] LG 8, UR 3.

[22] Srov. MACHULA, Tomáš. *Církev – dům Boží*, s. 88.

z možnosti být spaseni skrze Ježíše Krista. V tomto kontextu lze hovořit o výrazné „soteriologické skepsi“ a „podcenění“ neomezené Boží spásné moci.[23] Po Druhém vatikánském koncilu již příkrá ekleziocentrická stanoviska exkluzivismu katoličtí teologové prakticky neobhajují. Jistá míra soteriologické valence je přičítána i vně viditelné katolické církve.[24] Jedná se tedy o jeden z krajních pólů tohoto explanačního kontinua.

2.2.2 Pluralismus

Pluralismus lze definovat jako názor, podle kterého je křesťanství jen jednou z mnoha různých, vzájemně rovnocenných, cest k transcendentálnímu božství. V zásadě se zde snižuje jedinečnost křesťanské zkušenosti a relativizuje hodnota evangelijní zvěsti. Křesťanství je z hlediska pluralistické pozice chápáno spíše kulturně-geograficky, tedy jako cesta a způsob náboženského života konkrétně podmíněná časem, místem a kulturním milieu daného člověka. Pluralismus tak vystupuje z pozice jakéhosi blíže nespecifikovaného teocentrismu, či ještě lépe z různých, často velmi odlišných, teocentrických pozic. Změnou perspektivy či jakousi koperníkovskou revolucí se chce stát překonáním christocentrismu. V čl. 12 dokumentu KN jsou rozlišeny tyto teocentrické postoje na ty, kde je Kristus uznán sice nikoli jako konstitutivní, ale alespoň jako normativní činitel spásy a formy teocentrismu, které Kristu nepřičítají ani tuto normativní úlohu. Radikální podobou teologického pluralismu je pak soteriocentrismus, který radikalizuje teocentrický přístup ještě mnohem více. Spíše než o boholidskou postavu Ježíše Krista se zajímá o imanentní nasazení každého náboženství ve prospěch lidstva a globálního étosu. Zde nelze nevidět výrazné podobnosti například s kontroverzní teologií prof. Hanse Künga[25] či tzv. teologií osvobození[26]. Pozitivním krokem pluralismu může být na druhou stranu to, že bere vážně ostatní náboženské systémy a snaží se je opravdově a bez předsudků poznat a pochopit. Častokrát vchází do upřímného dialogu a nespokojuje se pouze s akademickým prostudováním jejich pozic, jelikož je třeba poznat konkrétní stoupence jednotlivých směrů, předávání tradic v jejich kulturním kontextu a každodenně žitou

[23] Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*, s. 145n.
[24] Srov. např. LG 16, GS 22.
[25] Srov. např. KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství.* Praha: Vyšehrad, 2000.
[26] Srov. WOLF, Václav. Latinskoamerická teologie osvobození. Jak (ne)řešit celosvětové sociální problémy. In *Res Claritatis Monitor*, r. X. č. 16, 2013.

víru.[27] Sám dokument KN však logicky podrobuje na řadě míst pluralistickou pozici silné kritice, kdy např. v čl. 99 uvádí, *„že pluralistická teologie jakožto strategie dialogu mezi náboženstvími nejenže neobstojí vzhledem k nároku na pravdu svého vlastního náboženství, ale zároveň také eliminuje takový nárok u druhé strany.“* Ve snaze o kompromisní řešení tak nemůže přistupovat k názoru druhé strany s dostatečným respektem a zároveň relativizuje i jakékoli vlastní stanovisko.

2.2.3 Inkluzivismus

Mezi oběma předchozími krajními póly tohoto explanačního kontinua stojí inkluzivistická pozice, kterou lze charakterizovat jako snahu zahrnout celé lidstvo do Božího spásného plánu, který se uskutečňuje v Ježíši Kristu. V celku Božího záměru se světem je právě Kristu připisována soteriologická normativita, a to i s ohledem na každou další náboženskou cestu k dovršení lidského vztahu k transcendenci. Autory inkluzivistické linie (zde nelze nezmínit taková jména jakými jsou například Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Maria Congar, Paul Tillich, Joseph Ratzinger a mnozí další) spojuje kromě přiznání určité pozitivní hodnoty jiných náboženských tradic i základní přesvědčení o Boží spásné iniciativě uskutečněné jednou provždy v Ježíši Kristu. Kristus je tedy svým specifickým způsoben přítomen i ve všem dobrém a pravdivém uvnitř ostatních náboženství, která jsou ovšem na Božím zjevení v Kristu závislá.[28] Dokument KN v čl. 11 hovoří o tomto způsobu uvažování jako o „christocentrimu“, který připisuje určitou míru soteriologické valence různým náboženstvím, nicméně jim upírá spásonosnou autonomii. Jedinečnost a univerzalitu spásné realizace připisuje pouze Ježíši Kristu. Christocentrický inkluzivismus se tak snaží sladit univerzální spasitelskou Boží vůli se skutečností, že každý jednotlivý člověk dochází svého naplnění v konkrétní kulturní tradici. Jsme tedy nuceni k pečlivému rozlišování a inspirování se Kristovým Duchem i mimo viditelné hranice církve (srov. Ř 8,1–11). Tento Duch pak jistě působí ve své církvi v plnosti, nelze však zcela popřít jeho působení i mimo její tělesně vnímatelné hranice. Toto spásné působení proto není ničím jiným než zaměřením ke Kristu a k jeho církvi.[29] Podle inkluzivistického projektu tedy bez Ježíše Krista není spása možná. Jak moudrost,

[27] Srov. STANKO, Ivan. *Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho vzat k některým světovým náboženstvím, jmenovitě islámu a buddhismu.* (nepublikovaná diplomová práce) Praha: HTF UK v Praze, 2011, s. 79.
[28] Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*, 147–149.
[29] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství,* s. 17.

tak i velmi dobří lidé, se samozřejmě nacházejí i v nekřesťanských náboženstvích. Spasitel veškerého lidstva je však jediný a univerzální.[30] Pokud bude spasen nekřesťan, tak opět jen skrze něho s ním a v něm.

2.4 Univerzalita Ježíše Krista

Adjektivum „univerzální“ (od substantiva univerzalita) zde chápeme jako všeobjímající či všezahrnující. Z etymologického hlediska lze tento pojem též vykládat i z latinského „versus unum“, tzn. „směrem k jednomu/jedinému“. Kdo je však tím jediným nám explicitně vysvětluje apoštol Pavel: *„Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, který dal sám sebe jako výkupné za všechny jako svědectví v určený čas (1 Tm 2,5n).“*

V okamžiku, kdy kněz pronáší slova proměňování v rámci eucharistické modlitby, aby následně pozdvihl kalich s krví Páně, slyšíme tyto věty: *„Toto je kalich mé krve, která se prolévá za vás a za všechny na odpuštění hříchů.“* Slova „za všechny“[31] značí Kristovu všeobjímající spásnou vůli. Bůh zde v Ježíši Kristu ustanovuje se všemi svými milovanými dětmi novou a věčnou univerzální smlouvu. Je dobré si uvědomit distinkci mezi jednotou a univerzalitou. Univerzalita se nesnaží o setření rozdílů, ale zaměřuje všechny k jednomu jedinému bodu, totiž ke Kristu.[32] Neexistuje jiný přístup k Otci než skrze Syna, ať už si to lidé vkládající důvěru do různých lidských zprostředkovatelů a různě sofistikovaných filosofických systémů přiznávají, či nikoli.[33] Všichni mohou dojít spásy, ale vždy jen skrze Vzkříšeného. Jakýkoli explicitní univerzalizmus (vyplývající z poznání pravé Ježíšovi identity a jeho soteriologického významu) však může dozrát až v rámci postpaschální víry.

Opětovné potvrzení úplnosti a definitivnosti křesťanského zjevení učinila Kongregace pro nauku víry deklarací *Dominus Iesus*, kde se důrazně vymezila proti domněnce o nedokonalém či neúplném zjevitelském charakteru události Ježíše Krista, která by pak mohla být chápána jako komplementární k jiným náboženským systémům. Aniž by zpochybňovala velký, především etický, význam ostatních náboženství, hovoří zde katolická církev o knihách „inspirovaných Duchem svatým“ pouze v souvislosti

[30] Srov. MACHULA, Tomáš. *Církev – dům Boží*, s. 90.
[31] Celá obsáhlá teologická diskuzi nad překladem „za všechny“, resp. „pro multis“, je zde ponechána stranou.
[32] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství,* s. 11.
[33] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 57.

s celkem Starého a Nového zákona. Zároveň striktně zavrhuje jakékoli oddělování osoby Slova od historického Ježíše, které je v rozporu s křesťanskou vírou a tradicí.[34]

Přechod od partikularismu židovského náboženského uvažování doby historického Ježíše k univerzálnímu hlásání evangelia však nebyl zcela neproblematický (srov. např. přijetí apoštola Petra bratry v Jeruzalémě, Sk 11,1–3).[35] Současný problém je tentýž, který se vyskytl již v raném křesťanském společenství. Dochází k napětí mezi univerzalismem biblické výpovědi víry (srov. např. příslib Abrahámovi, Gn 12,3) a monokulturním partikularismem. Rozdíl mezi apoštoly a židovskými zákoníky nelze hledat v konkrétních podobách v zásadě teologických představ, nýbrž v otevřenosti (resp. uzavřenosti) jejich univerzalistickému a eschatologickému překonání. Nadřazenost univerzalistické víry však musí nevyhnutelně doprovázet vědomí, že každý upřímně smýšlející a hledající člověk má v Božích očích obrovskou cenu a nezměrnou důstojnost.[36] Nezbývá než nadřadit sobecký imanentistický partikularismus a lpění na liteře pokornému transcendentalistickému univerzalismu. Chceme uctívat Boha v Duchu a pravdě, vždyť Duch Boží vane, kam on sám chce (srov. J 3,8) a jedinou skutečně pravdivou cestu našeho života je sám Ježíš Kristus (srov. J 14,6).

[34] KpNV. *Deklarace Dominus Iesus.* Praha: Sekretariát ČBK, zde především čl. 6, 8, 10.
[35] Srov. tamtéž, s. 109n.
[36] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 359–361.

3. Christologie/soteriologie v díle Pierra Teilharda de Chardin

K dobrému pochopení Teilhardovy christologie, potažmo celého jeho velkolepého díla, je nezbytné vidět jí v kontextu jeho životního příběhu. Filosof Jan Sokol není jistě daleko od pravdy, když o tomto autorovi píše: *„Teilhardův život je příběh hrdinského a zcela nepatetického obětování, spíš život světce než cokoli jiného. Svoji bohatou a vřelou osobnost, své schopnosti i ctižádost vědce dal svému kosmickému Kristu a sám si nenechal ani osobní život, ani vědeckou originalitu a ani žádný stesk po nich,“*[37] Teilhard, ač přírodovědec, se nezastavil na hranicích kosmického vývoje. Nechtěl být obyvatelem dvou oddělených světů. Pokusil se tedy o prodloužení kosmogeneze do christogeneze, čímž otevřel nejen nové christologické a soteriologické perspektivy, ale i nové otázky. Teilhard se nemohl vyhnout promýšlení vztahu mezi konečným eschatologickým cílem vývoje vesmíru – bodem Omega – v němž konvergují veškeré vývojové cesty a Kristem evangelií, Kristem svatého apoštola Pavla, Kristem, který se narodil z Panny Marie, zemřel na kříži, třetího dne vstal z mrtvých a který přijde ve slávě soudit živé i mrtvé. Perspektivu přírodovědeckých teorií, snažících se o troufalou deskripci celého hmatatelného světa, důsledně prodloužil až na nejzazší mez, zachycující na vrcholu antropogeneze existenci univerzálního středu – ohniska vědomí vesmíru, reflexe a osobního ducha, které oživuje, nese, řídí a vede žárem své absolutní lásky celé dějiny spásy.[38] V souladu s metodologií schématu christologické analýzy navrženou k hermeneutickému a epistemologickému uchopení tohoto tématu C. V. Pospíšilem[39] budou v této kapitole v krátkém nástinu prezentována nejzásadnější christologická témata zde studovaného autora, jimiž jsou: evoluční proces chápaný jakožto cesta ke christogenezi, spása zprostředkovaná bytím a činností ve hmotě, které se Teilhard nezdráhá přiřknout adjektivum „svatá“, aktivní proces divinizace světa a zbožťování (christifikace) člověka, který lze chápat jako klíčovou soteriologickou a morální otázku, teilhardovskou vizi univerzalizujícího „kosmického Krista“ jakožto

[37] SOKOL, Jan. *Teilhard tehdy a dnes.* In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci, s. 79.
[38] Srov. ŽELIVAN, Pavel (VRÁNA, Karel). *Pierre Teilhard de Chardin. Vědec a apoštol našeho věku.* Řím: Křesťanská akademie, 1967, s. 87–96.
[39] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria.* Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 278n.

Spasitele veškerenstva a v neposlední řadě též eschatologicko-soteriologické téma konvergence vývoje vesmíru a dějin spásy ve finálním „bodě Omega“, který Teilhard ztotožňuje s Kristem.

3.1 Evoluce jakožto cesta ke christogenezi

Teilhard pokládá své důrazy, ve shodě se svým přírodovědným zaměřením, zejména tam, kde křesťanství ve 20. století pociťuje velmi bolavé místo a kde především v moderním myšlenkovém světě trpí často významnými komplexy – v problematice vztahu vědy a víry. Nikdy však nestaví víru do defenzivní pozice. Neospravedlňuje, že víra není nerozumná a v rozporu s vědou, ale vždy se velice ofenzivně snaží konstruktivně demonstrovat, že poctivé vědecké úsilí nemůže ve finalitě ústit v nic jiného než v pravdivější poznávání křesťanského Boha.[40] Každý pokrok v poznání univerza by pak měl sloužit společné cestě ke Kristu, nikoli však *„z egoismu, nýbrž na základě tohoto pevného přesvědčení, že každému z nás je uloženo přispět – nepatrným, ale nepřenosným podílem – k divinizaci celého světa.“*[41] Teilhard se snaží vidět vesmír jako smysluplný celek a dílo Boží, které z Boha vychází a zase se do něj navrací. Necítí žádnou potřebu obhajovat myšlenku evoluce, postupný vývoj a zbožťování světa považuje za samozřejmý a činí si z evoluční myšlenky základní pilíř své spirituality.[42] Finálním stadiem oblouku od kosmogeneze k christogenezi, jak Teilhard ohraničuje zatím stále nedokončený evoluční proces, je konečná christifikace člověka, potažmo celého lidstva. *„V jistém pravdivém smyslu bude spasen pouze jediný Člověk: Kristus, Hlava a živý Souhrn lidstva. (...) V nebi budeme na Boha patřit my sami, ale jakoby Kristovýma očima.“*[43] Tento složitý proces dorůstání do Krista se Teilhard snaží (jazykem bližším spíše přírodovědě než filosoficko-teologickému traktátu) podrobně rozčlenit, popsat a vysvětlit.

Počátek a pramen, z něhož celý proces vychází, nazývá Teilhard „bodem Alfa“ a v rámci obou diskurzů je možné jej položit paralelně k Velkému třesku či prvnímu dni stvoření. První písmeno řecké abecedy zde používá pod zjevným vlivem Apokalypsy

[40] Srov. např. BENDLOVÁ, Peluška. *Teilhard de Chardin, nová naděje katolicismu?* Praha: Svoboda, 1967, s. 54.
[41] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*. In *Chuť žít.* Praha: Vyšehrad, s. 104.
[42] Srov. VÁCHA, Marek. *Evoluční myšlenka a její vliv na křesťanskou spiritualitu.* In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita*. Olomouc: CMTF UP v Olomouci, s. 110.
[43] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 105.

pro definici a označení reálného počátku stvoření.[44] Hmotě, která takto v průběhu „kosmogeneze“ vzniká (především kosmická tělesa a geosférický obal Země) neupírá Teilhard jistou, byť málo patrnou, málo strukturovanou a jednoduchou, úroveň vědomí, které však chápe odlišně, než jak jej postuluje současná psychologická či neurofyziologická věda: *„Zdánlivá omezenost fenoménu vědomí na vyšší formy života sloužila vědě dlouho jako záminka, aby tento fenomén ze svých konstrukcí vesmíru vůbec vyloučila. (...) kdyby se do systému světa mělo integrovat vědomí, bylo by třeba vzít v úvahu existenci nové stránky nebo nové dimenze vesmírné látky.“*[45] Vznik a vývoj biosféry, ke kterému se váže teorie evoluce Charlese Darwina, shrnuje pod pojem biogeneze a považuje ji pouze jen za jeden z úseků celkového pohybu života, nárůstu komplexity a vědomí, které dává do souvislosti právě s narůstáním složitosti stvoření. Zde nastiňuje hypotézu o psychologické, respektive epistemologické, povaze evolučního procesu. Tento proces pak vynáší vlnu života (samozřejmě jen tu v rámci evoluce fylogeneticky úspěšnou) ke stále vyššímu stupni vědomí.

S procesem cefalizace dochází v evoluci hominidů[46] k antropogenetickému procesu – vzniku člověka. Směrem dolů proti proudu času se všechny lidské linie stýkají v samém bodu reflexe. Člověk pro Teilharda vzniká reflexí či uvědoměním si vlastního vědomí. Od této chvíle už ve vědomí každého z nás spatřuje evoluce sebe samu. Bereme ji do rukou, jsme nikoli jejími otroky a služebníky, ale přáteli a pomocníky. Dostává se nám zde svobody rozhodovat se, kultivovat své lidství, vytvářet láskyplné vztahy, rozlišovat dobré a zlé, ale zároveň jsme obdrželi nezměrnou zodpovědnost ovlivňovat tok evoluce směrem k vyšší úrovni vědomí – ke Kristu. *„Myšlení není jen částí evoluce jako anomálie nebo průvodní jev, nýbrž evoluci lze redukovat na postup k myšlení a ztotožnit ji s ním do té míry, že pohyb naší duše vyjadřuje a měří postup evoluce samé.“*[47] Tento autopoietický proces, respektive další úsek evoluce, kdy si skrze člověka začíná vesmír uvědomovat sama sebe a vzniká tak

[44] MARTELET, Gustave. *Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího.* Olomouc: Refugium VelehradRoma s.r.o., 2012, s. 236.
[45] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 46n.
[46] Právě tomuto tématu – evoluci hominidů – věnoval Teilhard jakožto paleoantropolog s doktorátem z přírodních věd drtivou většinu své velmi úspěšné výzkumné vědecké kariéry. Pro velkou část vědecké obce je tak častokrát známější pro své objevy z oblasti fyzické antropologie a osteologie, než jako geniální katolický teologický myslitel a křesťansky orientovaný filosof (srov. např. SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005, s. 200–205.). Zde se však pravděpodobně nachází klíč k explanaci mnohé kritiky Teilhardova velkolepého multi či transdisciplinárního díla, které plynou z nepochopení křesťanského evangelijního poselství přírodovědci a neporozumění přírodovědného pojmově-terminologického aparátu, který Teilhard hojně užívá, křesťanskými teology.
[47] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 185.

další vrstva či obal Země „noosféra“, nazývá noogenezí. Tyto myšlenky jsou stálou inspirací nejen současné teologii, ale především recentním studiím v neurovědách, kybernetice a teorii systémů.[48] Stálé narůstání a propojování vědomí lidstva je pak v rámci tohoto procesu pravým opakem všudypřítomné entropie, která postihuje veškerou hmotu. *„V samém základu je živý svět tvořen vědomím, oděným v maso a kosti“.*[49] O návaznosti jednotlivých stádií až k noosféře pak Teilhard hovoří takto: *„…geogeneze přesídlila do biogeneze, která konečně není ničím jiným než psychogenezí. Krize reflexe neznamená nic menšího, než objevení dalšího člena této řady. Psychogeneze nás dovedla až k člověku. Teď se ztrácí, vystřídána či pohlcena funkcí ještě vyšší: předně zrozením a pak celým vývojem ducha – noogenezí.“*[50] Noosféra, jakýsi ideatorní či myšlenkový obal Země, je pak propojením jednotlivých individuálních vědomí/duší v jeden veliký supercelek. Nikoli však nediferencovaný kolektivní psychický obsah společný každému člověku, o kterém hovoří například Carl G. Jung, ale právě jeho opak. Personalizovaný souhrn všech myslí, ve kterém se jednotlivec neztrácí, zůstává sám sebou, ale v organické propojenosti s celým lidstvem.[51] Evoluce tedy postupuje směrem k čím dál větší komplexitě a vyšším formám personalizované reflexe.

V rámci takto pojatého přístupu k evolučnímu procesu je nezbytné vypořádat se s kritickými přechodovými body mezi anorganickým a organickým, rostlinou a živočichem, prehominidy a člověkem, tzn. mezi polymerem a aminokyselinou, jednoduchou mořskou řasou a prvokem, lidoopem a člověkem. Zde nemá zcela přesvědčivé vysvětlení ani současná přírodověda. My křesťané však nemůžeme považovat za příliš iracionální vysvětlení, že se jedná o inteligentní zásah Stvořitelův, který své tvory neopouští, ale v těch nejtěžších chvílích bere své tvorstvo do dlaní a poskytuje jim pro další cestu svou pomoc a milost. Zde se totiž nejedná o postupný vývoj, ale skokový předěl. Například *„přístup k myšlení představuje práh, který je potřeba překročit jediným krokem. (…)Tato bytost musí být buď ještě před – anebo je už za stavovou změnou.“*[52] Toto překročení příkopu reflexe pak ukazuje na prvního

[48] Zde si autor práce dovoluje pro nedostatek prostoru k podrobné explanaci implikací pouze odkázat například na studie profesora molekulární biologie H. R. Maturany či neurovědce, matematika a filosofa F. J. Varelu jednoduše shrnuté a pro čtenáře velmi přátelsky představené v jejich společné monografii *„Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu“* (viz seznam literatury).
[49] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 128n.
[50] Tamtéž, s. 153.
[51] Nabízí se otázka, co by asi Teilhard řekl na současnou informační globalizaci způsobenou používáním internetu.
[52] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 145n.

člověka osamoceného v celém vesmíru. Prvního Adama, kterému už nezbývá než se rozběhnout k úrovni dokonale vyšší – ke Kristu.

Další, již poslední, evoluční etapou je podle Teilharda christogeneze, kde lidstvo již směřuje ke svému vyvrcholení (předznamenané a připravené kolosální událostí Vtělení!) – k cestě hmotným světem oživeným Duchem k Vesmírnému Kristu konečnému bodu dějin spásy Omega.

3.2 Spása skrze svatost hmoty

Významný současný český filosof Jan Sokol nešetří na adresu zde představovaného autora komplimenty a píše,[53] že *„Teilhardovo pojetí evoluce vede k respektu a úctě ke všemu jsoucímu, k celku a hluboké vnitřní jednotě toho vesmírného dramatu, jemuž z nedostatku lepšího pojmenování říkáme evoluce.“* Kritika a odpor k Darwinově teorii měla kořen právě v tom, že redukovala člověka na pouhé zvíře obdařené rozumem a řečí. Teilhardova genialita spočívá mimo jiné v tom, že ukazuje tento vývojový proces z obráceného směru. V tom, co přírodovědec pouze popisuje bez možnosti pochopit a porozumět, nachází křesťan ze své zjevením poučené perspektivy smysl a Boží intencionalitu. Teilhard, aniž by musel redukovat člověka, pozdvihá hmotu a celé stvoření do kategorie dřímajícího lidství, potažmo Božství. Hmota je pro Teilharda svatá. Její svatost pramení nejen z faktu, že je stvořená Bohem a přijata Jeho Slovem (srov. Gn 1,1 a J 1,14), ale i v tom, že Kristus je dle Teilharda jejím srdcem a jeho Božská sláva ji celou od počátku proniká a konstituuje.[54] *„Teilhard se dívá na svět jinak: starou tragédii jenom konstatuje, ale hledí zachytit fáze poznenáhlého očišťování, které se děje přicházejícím Kristem. (…) Svět je krásný, když máme před očima to, k čemu směřuje.“*[55]

Hmota již není něčím, co uvěznuje ducha. Lidé si častokrát myslí, že hmota a duch, či tělo a duše stojí v nesmiřitelném souboji proti sobě jako dobro a zlo. Starý spor mezi materialisty a idealisty zde však zcela ztrácí své opodstatnění: *„Spiritualisté mají pravdu, když tak houževnatě brání určitou transcendenci člověka vůči ostatní přírodě. Ale ani materialisté se nemýlí, když zastávají názor, že člověk je jen další článek v řadě živočišných forem. I v tomto případě, tak jako v mnoha jiných, dvojí protikladná*

[53] SOKOL, Jan. *Teilhard tehdy a dnes*, s. 80.
[54] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Heart of Matter*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
[55] ŠPIDLÍK, Tomáš. *Teilhard de Chardin*, s. 172.

evidence vyústí nakonec v pohyb.“[56] Křesťan by tedy měl chovat velikou úctu k duchovním silám, které jsou dosud ve hmotě uzavřené a milovat ji nikoli jako materialistický ateista, který ji pouze konzumuje a zcela se na ni omezuje, ale aby ji ve/na svém tělem očistil a čerpal z ní sílu jí jednoho dne zcela uniknout.[57] Teilhard v tomto kontextu užívá i termín „ducho-hmota.“[58] Cílem a smyslem lidské činnosti je vskutku přetváření tohoto hmotného světa v Ježíši Kristu v nový duchovní Jeruzalém. Teilhard pro konkretizaci své spirituální zkušenosti a praxe užívá pro větší ilustrativnost několika zajímavých metafor. Například horolezce, který vystupuje v mlze po úbočí hory k vrcholu zalitého sluneční září či potápěče, který se vynořuje z mořské hlubiny. Oba musí na své cestě k dosažení konečného cíle (vrchol a světlo) používat hmotu (skalní římsy či vztlak vody) jako opěrných bodů.[59] Tak je tomu i s celým stvořením: *„… stvoření, jež podporováno Bohem stoupá po svahu bytí, někdy se věcí zachycuje, aby se o ně opřelo, jindy se od nich odtrhuje, aby je překročilo, a svým tělesným utrpením stále vyrovnává kroky zpět, způsobené morálními pády.“*[60] Není třeba tedy za každou cenu tělesností opovrhovat, ale naopak ji divinizovat.

3.3 Divinizace světa a spásné dotvoření člověka

V současné době se sekundární literatura k Teilhardovi neprofiluje již tak ostře jako psaní apologetik pro et contra (ačkoli budí v rámci teologického i přírodovědného diskurzu stále mírné kontroverze), ale Teilhard je oceňován stále více jako inspirátor duchovního života a člověk s překrásným mystickým vhledem do reality přirozené i nadpřirozené.[61] K personálnímu evolucionismu a k vztahovosti transcendentální pravdy nás přivádí konkrétní prožitek Lásky. Jde o propojování zákona myšlení a milosti, vědy a spirituality, tajemství a reality. Jako je pro spiritualitu křesťanského východu důležitým tématem anamnéza – věčná paměť, která pořádá každý vývoj hmoty kvůli Srdci, tak existuje pro Teilharda nedispenzovatelná chuť žít a divinizovat svět, jako předpoklad duchovní aristokracie, jež chápe jako schopnost přijmout personální

[56] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 144.
[57] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 79.
[58] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Human Energy*. London: Collins, 1969, s. 57.
[59] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 67
[60] Tamtéž, s. 65
[61] Srov. např. ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2017, s. 119, popř. srov. též de la HÉRONNIÈRE, Édith. *Teilhard de Chardin. Mystika přerodu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2009, s. 242–245.

obdarování konkrétní Boží milostí.[62] Téma divinizace světa a spásné dotvoření člověka je pro Teilhardovu spiritualitu a duchovní prožívání hmotného světa vskutku velmi významné.

V procesu růstu hraje tvořivá láska nezastupitelnou roli, je zdrojem veškeré vzestupné konvergence, jedná se o prazákladní vůli k divinizaci světa, představuje esenci vývoje člověka a integrující sílu vesmírné hmoty. Láska disponuje člověka k nezadržitelné „chuti žít" a posvěcovat svou existenci. Tato chuť k životu však u člověka v touze po plnějším bytí implikuje morálně vyšší úkoly – ochotu k sebetranscendenci, sebeobětování a nasazení pro celek lidstva. Otevřít se těmto impulzům v nejniternějším středu své osobnosti by měl být základní úkol člověka. Tyto úkoly lze konkretizovat do tvořivé práce, vědeckého úsilí, kontemplace či služby druhým lidem. Jakékoli morální úsilí je v této perspektivě zcela ve službách evolučního procesu. Dobré a morální je to, co stojí ve směru kosmického pohybu. To, co vývoj kosmu brzdí a staví se mu na odpor, popřípadě se k němu nestaví dostatečně aktivním způsobem, je nemorální a zlé.[63] Pravdivá cesta našeho života [64] a potažmo celé evoluce je tedy cestou směřování k samotnému Bohu. Každý člověk se společně s celým lidským rodem každodenně rozhoduje spolupracovat či odvrhnout Boží plán. Teilhard se snaží člověku ukázat cestu divinizace, kterou mu vytyčil Bůh a s prorockým zápalem referovat o mystické vizi úkolů a překážek, které bude muset překonat a zvládnout na své cestě k Trojjedinému. V celé řadě textů se pak snaží zdůvodnit a vysvětlit naléhavost tohoto vznešeného úkolu: *„Očistěte svůj úmysl a i ta nejnepatrnější z vašich činností bude naplněna Bohem. (...) Nemají-li světské cíle hodnotu sami v sobě, můžete je milovat proto, že vám dávají příležitost dokázat Bohu svou věrnost. (...) Divinizace našich snah na základě hodnoty úmyslu do nich vloženého vlévá do všech našich činností drahocennou duši. (...) V srdci našeho vesmíru je každá duše pro Boha v našem Pánu. Ale všechna skutečnost – i hmotná – kolem každého z nás je pro naše duše. Tedy všechna smyslová skutečnost kolem každého z nás je prostřednictvím naší duše pro Boha v našem Pánu."*[65] Jsme tedy těmi, kdo pro Tvůrce posvěcujeme svět tím, že zdokonalujeme naše každodenní vnitrosvětské činnosti kongruencí a harmonizací s Jeho

[62] Srov. ALTRICHTER, Michal. *Teilhard de Chardin – duchovní aristokracie chudobného a přizvání k velkorysosti nepřijatého*, s. 8–15.
[63] Srov. ŠTURSA, Lukáš. *Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení* (nepublikovaná dizertační práce). Praha: HTF UK v Praze, 2016, s. 86n.
[64] Zde se velmi intenzivně nabízí srovnání s evangelijním textem J 14,6.
[65] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 16–19.

vítězným plánem spásy. Nejedná se však pouze o aktivní stránku naší existence. Spíše sám sebe v mnohém od Pána Boha dostávám, než vytvářím. Člověk nikdy nesmí zapomenout jak veliký je Bůh a že je to On, kdo dává spásu prostřednictvím své milosti. Spásu si nelze zasloužit. Nemáme nic (snad kromě našeho vlastního hříchu), co bychom byli od Boha nedostali. V životě, který pro nás v tomto čase znamená bytí ve hmotě, která nás živí a nese, je nutno nespočinout a nerezignovat na vyšší dary. Ty mají svůj původ mimo náš viditelný materiální svět. Lze pak následně říci, že v sobě shrnuje *„křesťanská mystika všechno to nejjemnější a nejsilnější, co pulsuje v mystikách lidstva, aniž však přijímá jejich špatné nebo podezřelé prvky. Prokazuje překvapující rovnováhu mezi aktivitou a pasivitou, mezi přivlastňováním světa a jeho opuštěním, mezi smyslem pro věci a pohrdání jimi.“*[66] Teilhardovská spiritualita je vždy striktně nedualistická, harmonizující a osvěžujícím způsobem vyvážená.

Duchovní život a jeho spiritualita, ke které se nás snaží Teilhard srdečně pozvat, v sobě neobsahuje nic marginálního a uchopuje člověka v jeho středu i celku. Duchovní život a jeho posvěcování je pro něj téměř stejně významné jako Bůh sám. Kristus zde září jako jeho nejvznešenější obraz. Kristus nejen vtělený a oslavený, ale Kristus pronikající veškerým bytím světa – kosmický univerzální Kristus.

3.4 Kosmický Kristus jakožto univerzální Spasitel

Vtělením a zmrtvýchvstáním Krista se podle Teilharda završuje proces stvoření univerza a člověka – tedy výše popsaný proces kosmogeneze, biogeneze a zčásti též noogeneze, která teď musí ústit do christogeneze. Kristus je tím, kdo odhaluje celý smysl a tajemství vesmíru a ke komu všechno stvořené konverguje. Kristus, který dovršuje celé dílo stvoření, je ten, ke komu všechno směruje v touze po dokonalé jednotě.[67] Termín „kosmický Kristus“, který velmi dobře vystihuje univerzalitu a velkolepost toho, co pro Teilharda osoba Slova znamená, se poprvé objevuje právě u něj (ačkoli vizi všepronikajícího Spasitele veškerého stvoření můžeme nalézt již u církevních otců ovlivněných řeckou novoplatónskou filosofií).[68] Teilhardova koncepce je obsahově podobná linii christocentrického pojetí františkána Jana Dunse Scota. Toto

[66] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 80.
[67] KRUMPOLC, Eduard. *Kosmický Kristus v Teilhardově pojetí*. In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci, s. 112.
[68] Více např. v dizertaci jezuity J. Lyonse (LYONS, James. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. Oxford: Oxford University Press, 1982).

pojetí primárního účelu stvoření předpokládá, že směřování ke spáse je starší než Adamův hřích. V tomto modu uvažování Bůh v ničem nezávisí na stvoření a jedná se o takový architektonický princip teologické reflexe, který v Kristu spatřuje exemplární i finální příčinu stvoření.[69] Scotistický způsob uvažování o Kristu, ke kterému se Teilhard přibližuje (nelze vyloučit ani přímou inspiraci touto myšlenkovou tradicí), je velmi vyvážený, jelikož vnímá Krista jakožto cíl plně darovaný Bohem, který je zároveň první v řádu úmyslu i poslední v řádu uskutečnění. Dochází tak k propojení a harmonizaci vzestupné linie kosmického směřování (tzn. vývoje i dějin) a sestupné linie Božího obdarovávání.[70] Jednu z dalších podobností lze u Teilharda hledat též s učením lyonského biskupa Ireneje. Důležitým podnětem ke strukturaci Teilhardových myšlenek mohla být právě christocentrická vize „rekapitulace/anakefalaiósis" (ανακεφαλαίωσις) všeho pod Krista, jakožto hlavu, je možné označit za centrální pojem celé Irenejovy christologie a soteriologie.[71] Autorů, se kterými lze v Teilhardově díle vidět mnohé podobnosti a na jejichž teologických výstupech mohl stavět, je však pochopitelně mnohem více.

Sám Teilhard pak hovoří o své vizi „kosmického Krista" například takto: *„Boží všudypřítomnost vstupuje do našeho vesmíru sítí organizujících sil celkového Krista. (...) A Kristus sám není v tomto procesu naprosto jen mrtvým a pasivním bodem konvergence, nýbrž centrem vyzařujícím energii, jež přivádí vesmír k Bohu. (...) V důsledku vtělení se pro nás Boží nesmírnost přeměnila ve všudypřítomnost christifikace."*[72] Kristova svátostná činnost právě proto, že svou přítomností posvěcuje hmotu a celý vesmír rozšiřuje svůj vliv na vše, co tvoří vnitřní i vnější okolí člověka. Tento titul, který od Teilharda Kristus dostává, nás nutí padnout na zem před Jeho velikostí, která se rozprostírá všude, ale sahá dále než vše. Uchopujeme-li však plně tyto implikace prakticky ve své každodenní modlitbě a spiritualitě, narážíme na jistou potíž. A to, že už nenacházíme místo vně ani uvnitř sebe, kam bych mohl před Pánem Bohem pokleknout, abych neklečel přímo na Něm. *„Neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme (Sk 17,28)."* Teilhard je tím, kdo káže Krista vždy většího, než kdy mohou být jakékoli naše představy.

Tato teologické reflexe kosmického Krista však rozhodně není zcela neproblematická. Je zde velmi důležité držet se striktně katolického učení a Písma

[69] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 221–226.
[70] Srov. tamtéž s. 338.
[71] Srov. tamtéž, s. 139; blíže viz příloha č. 2.
[72] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 83n.

svatého a nevnášet do Teilhardova díla jiné (heterodoxní) interpretace, které rozhodně neměl autor v úmyslu, a jsou mu často zcela neprávem vytýkána. Této skutečnosti si je velmi dobře vědom například i C. V. Pospíšil, když kriticky upozorňuje například na mnohoznačnost v interpretaci Teilhardem naznačeném konceptu „třetí (kosmické) Kristovy přirozenosti“ která může čtenáři splývat s onou lidskou, či jindy s onou božskou přirozeností. Upozorňuje též na oddělování kosmického Krista od historického Ježíše z Nazaretu, se kterým musí být tento Kristus vždy osobně dokonale ztotožnitelný.[73] Sám Teilhard si tohoto úskalí interpretace svých výstupů všímá a připomíná nám, že *„potlačíme-li historickou skutečnost Krista, pak boží všudypřítomnost, jež nás obklopuje, se stane neurčitou, mlhavou, konvenční jako všechny ostatní metafyzické sny. Bude mu chybět rozhodující zkušenostní ověření, jež by musela uznat naše mysl, a bude bez morálních směrnic, jimž by se mohl podřídit náš život. A proto (...) jeho půvab a jeho reálný obsah zůstane vždy závislý na hmatatelné a ověřitelné pravdě evangelijní události.“*[74] Na rizika hetorodoxní interpretace, například Teilhardovi mylně vytýkaného panteismu, naráží ve svých studiích nejeden katolický autor.[75] Teilhard však panteistou či deistou nikdy nebyl a tato nebezpečí desinterpretace[76] a kontaminace svých myšlenek jinými filosoficko-náboženskými směry se snaží opakovaně explicitně osvětlovat. Katolický kněz a vysokoškolský pedagog E. Krumpolc s ohromující erudicí v teologických i přírodních vědách používá[77] k demonstraci Teilhardovy katolické ortodoxie následující citaci: *„Kristus se nevytrácí uprostřed vesmíru (jak tomu byl v odsouzených formách modernismu), když se universalizuje; Kristus ovládá a asimiluje vesmír tím, že mu vtiskuje tři podstatné rysy své tradiční pravé skutečnosti: osobní povahu božského, propojení této nejvyšší osobnosti v historickém Kristu a nadzemskou povahu světa v Bohu. Universalizovaný Kristus se chápe nepopiratelných energií, skrytých v moderním panteismu, koriguje je a doplňuje; roste a přitom zůstává tím, čím byl dřív – lépe řečeno, aby zůstal tím, čím byl dřív.“*[78] Z panteismu tedy nelze Teilharda nikterak obviňovat. Teilhardova christocentrická soteriologie jako základní východisko jeho ekleziologie, potažmo celé

[73] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 338.
[74] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 77.
[75] K výše uvedeným výtkám lze přidat mnohem opodstatněnější kritiku Teilhardova někdy až přespříliš optimistického pohledu na lidskou přirozenost a upozadění koncepce dědičného hříchu.
[76] Mnohé příklady takové účelové desinterpretace lze nalézt např. v marxistické analýze teilhardismu dr. J. Bilase *„Katolícky modernizmus P. Teilharda de Chardina“*, viz seznam literatury.
[77] Srov. KRUMPOLC, Eduard. *Kosmický Kristus v Teilhardově pojetí*, s. 114.
[78] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Úvahy o obrácení světa*. In: *Chuť žít*. Praha: Vyšehrad, 1. vyd., 1970, s. 140n; zde je oproti vlastnímu překladu dr. Krumpolce (na kterého je odkazováno výše), obdobně jako ve většině případů citací Teilhardových spisů v této práci, použit dostupný překlad prof. Jana Sokola.

jeho teologie, jde tedy vždy striktně v linii inkluzivistického způsobu nahlížení na spásu. Nikoli tedy panteismus, ale univerzalita a inkluzivní konvergence všech věcí v jednom bodě Omega, který Teilhard reálně ztotožňuje se svým konceptem „kosmického Krista“.

3.5 Eschatologicko-soteriologický bod (konvergence veškerenstva) Omega

Celý vesmír se v Teilhardově teorii rozvíjí od zárodečného počátečního bodu, který označuje jako „prvotní atom“ či „bod Alfa“ až ke svému úplnému dovršení v absolutním ohnisku konvergujících vesmírných sil. Zcela analogicky jako v sobě počáteční bod zahrnoval naprosté veškerenstvo, shromáždí v sobě cílový bod opět veškeré stvoření a všechnu vesmírnou energii. Tentokrát však již v podobě divinizovaných a interiorizovaných psychických sil. Antropogenetický práh reflexe a člověk ustanovující noogenezi jsou místem, kde se univerzum začíná opět navracet (respektive zavíjet) k sobě (respektive opět samo do sebe). Univerzální ohnisko, kam tento konvergenční proces směřuje, nazývá Teilhard „bodem Omega“ a plně jej ztotožňuje s kosmickým Kristem[79] tak, jak o něm bylo hovořeno výše. Sám Teilhard, fascinován významem tohoto bodu konvergence pro celé stvoření a dějiny spásy, si jej představuje takto: *„A konečně v kosmické perspektivě, ať již vypadá sebefantastičtěji. Pokud se oživená hmota svou myslící částí skutečně sbíhá, musíme v pólu polokoule, která se před námi klene, vidět také jakýsi absolutní cíl vesmíru, odpovídající bodu noosférické reflexe. Současná astronomie počítá s existencí jakéhosi počátečního atomu, který mohl před několika miliardami let obsahovat hmotu celé hvězdné říše. Je jistě nápadné, že biologická extrapolace – provedená co nejdále dopředu – vede k analogické hypotéze univerzálního ohniska, které nazývám Omega, jež by nebylo ohniskem zvnějšňování a fyzické expanze, nýbrž psychického zvnitřňování, ohniska, k němuž by měla zemská noosféra, zkompletňováním soustředěná, v průběhu několika miliónů let dospět.“*[80] Je nám zde tedy nabízena představa určitého (graficky znázorněno) vřetenovitého vesmíru, sevřeného na obou koncích dvěma vrcholy, které

[79] Srov. ŠTURSA, Lukáš. *Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení*, s. 84.
[80] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě.* In *Místo člověka v přírodě. Výbor studií.* Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 89.

inverzním způsobem ztělesňují téhož Krista, který od Otce vychází a opět se k němu navrací. Nelze pak nevidět analogii v poslání a kenózi galilejského Mistra, kdy lze poslání Slova vnímat jako kruhový pohyb od Otce k Otci, kde se v tomto kruhu východisko a cíl překrývají a sláva Věčného se naplno zjevuje ve Vzkříšeném.[81]

V tomto bodě Teilhardovy reflexe se jeho myšlení stává více filosofickým, nepřestává však být v žádném případě uvažováním přírodovědce a teologa, nepřestává se opírat o empirická fakta a dovozuje, že tato nutná mez implikuje Boha jako svou podmínku. Boží existence není vůbec produktem dynamismu světa, nýbrž je jím nutně vyžadována a podmiňována. Síťové pletivo kuželu obecného vzestupu noosféry volá po Vrcholu, který je zároveň Počátkem a Základem. Iluze panteismu a materialismu rozprostraňování a rozvíjení absolutna neobstojí před faktem soustřeďování světa směrem k duchovnímu a personálnímu. Člověk je vyzýván, aby svým životem explicitně uznal tento směr a cíl veškerenstva, kam společně se vším stvořením směřuje. Tímto cílem nemůže být nic jiného, či spíše nikdo jiný, než sám Kristus. Toto vrcholné završení se připravuje a v čase postupně dozrává láskyplnou duchovní i fyzickou spoluprací svobodných bytostí působením právě tohoto bodu Omega.[82] Víra v personalitu eschatologicko-soteriologického bodu konvergence a sil k němu směřujících je u Teilharda zcela zřejmá když píše: *„Před reflexí na této úrovni, k níž jsem dospěl, však tento dojem neobstojí. Duch světa, jak se mi jeho rození vyjevilo, není nějaké fluidum, éter nebo energie. Je to něco zcela jiného než tyto mlhavé látky. Je to postupný růst vědomí, v němž se seskupují a pořádají esence nesčíslných výdobytků života. (...) Pokud jde o mne, neumím si vývoj k duchu představit jinak, než jako vyúsťující v nejvyšší osobnost. Konvergující vesmír nemůže mít svůj bod souběhu v něčem: stejně jak je tomu u člověka, musí mít své završení v Někom.“*[83] Aktivním pólem konvergence, k němuž směřuje celý evoluční proces a celé dějiny spásy je pro něj vždy a ve všech jeho úvahách věčný a preexistující Kristus.[84] Teilhard tak opouští jakékoli koncepce Boha, jehož neměnnost je strnulá a statická. Křesťanský život, evoluce celého stvoření i celé dějiny spásy jsou pro Teilharda jeden veliký pohyb ke spáse zpět ke svému Stvořiteli.

[81] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 220.
[82] Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 112n.
[83] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Jak věřím.* In *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 32n.
[84] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Kristus – aktivní pól evoluce*. In *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 55–65.

4. Pavlovská novozákonní christologie/soteriologie

Tato kapitola si klade za cíl ve stručnosti přiblížit základní pavlovské[85] christologické koncepty a obrazy. V rámci pavlovského souboru (Corpus Paulinum) bude představeno těžiště Pavlovy teologie v christologii oslaveného Pána, christologicko-ekleziologický obraz církve jakožto mystického Kristova těla a naznačena pavlovská staurologie (s důrazem na pohoršení a moudrost Kristova kříže). V pojednání o soteriologii svatého Pavla by nemohlo být v žádném případě opomenuto veledůležité téma „ospravedlnění z víry" překonáním litery „Mojžíšova zákona" pomocí oživujícího Kristova Ducha. Pavel ve všech těchto konceptech a důležitých bodech své christologie překonává dějinnou a kulturní partikularitu a ukazuje k univerzálnímu horizontu spásné události smrti a vzkříšení našeho Pána Ježíše Krista.[86] Čtenáře této bakalářské práce si však autor na tomto místě dovoluje upozornit na fakt, že se ve snaze postihnout rozsáhlý celek pavlovské christologie jedná jen o střípky z nejdůležitějších témat, nikoli ucelené vyčerpávající akademické pojednání, které by jistě zasluhovalo několikasvazkovou monografii a naprosto by tedy rozsahem překračovalo možnosti této studie. Další podrobné rozpracování zde nastíněných témat je možné dohledat v níže citované sekundární literatuře.

[85] Rozlišení termínů „Pavlův" a „pavlovský" je napříč prací nastaveno tak, že označení „Pavlův" se týká přímo svatého apoštola Pavla osobně a označení „pavlovský" pak záležitostí popisujících to, co rozvíjí jeho následovníci, jakou teologii předal prvokřesťanským obcím, které založil, či týkajících se celého „Corpus Paulinum" jakožto souboru textů včetně deuteropavlovských a popavlovských epištol a dalších spisů. Termín pavlovský tedy označuje jen určitou afinitu k svatému Pavlovi nikoli tedy jeho nejvlastnější proprium. V rámci tohoto metodologicko-terminologického rozdělení však bude existovat i určitý překryv.

[86] V rámci interpretace pavlovské christologie lze rozlišit dva možné přístupy (srov. např. PENNA, Romano. *L' apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia.* Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo Edizioni, 1991.), které český teolog Prokop Brož následně shrnuje a předkládá čtenáři ve svém příspěvku k tématu ospravedlnění v díle apoštola Pavla (in BROŽ, Prokop. *Ospravedlnění v Listu Římanům*. In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 37n.) jakožto cestu protestantské a katolické provenience. První tendence (reprezentované např. Rudolfem Bultmannem nebo Albertem Schweitzerem) upřednostňuje antropologickou dimenzi spásné události. Spekuluje nad tím, jak se projevuje Kristovo vykoupení na konkrétním člověku. Druhou tendenci, kterou zastávají spíše katoličtí teologové (zde např. Rudolf Schnackenburg či Lucien Cerfaux, na kterého bude odkazováno ještě níže) sleduje v první řadě objektivní dimenzi spásné události (dějinné „extra nos"), předcházející víře a lidským schopnostem. Klade důraz především na událost a osobu, které víru jako takovou činí možnou – to jest na Krista a jeho Velikonoční Tajemství. Základ Pavlovy christologie je tedy spatřován v prvotní zvěsti o smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, jež vypovídá nikoli o utváření zvěsti a následném církevním diskurzu, nýbrž přímo o Kristově osobě. Tímto zásadním christolocentrickým soustředěním se bude následně nechávat vést i naše interpretace pavlovské soteriologie v podkapitolách níže.

4.1 Corpus Paulinum

Protopavlovské listy, tzn. listy autenticky či nesporně připisované Pavlovi jakožto autoru epištoly, představují redakčně nejstarší knihy Nového zákona[87] a lze v nich tedy nalézat dech života prvotní křesťanské církve. Snaží se v nich definovat své porozumění evangeliu, které předává jednotlivým nově vznikajícím církevním společenstvím a zároveň argumentačně vyvracet nedorozumění a desinterpretace radostné zvěsti, které mohly vlivem nedostatečného pochopení, vlivů jiných náboženských směrů nebo nepochopení důrazů ostatních apoštolů v mladé formující se církvi snadno vznikat.[88] Pro pochopení pavlovské teologie je nezbytné pečlivé čtení a analýza právě těchto nejranějších křesťanských spisů.[89] Tyto listy jsou zde tedy pro nás primárním zdrojem následné teologické reflexe pavlovské christologie, potažmo soteriologie.

Přední čeští[90] i světoví[91] teologové se shodují v tom, že celá pavlovská christologie je výrazně, takřka neoddělitelně, spjata se soteriologií, tedy významem, který má Ježíš Kristus nejen pro nás a jeho učedníky, ale pro celé lidstvo v otázce spásy. Ontologická a funkcionální christologie, resp. soteriologie, jsou tedy v Pavlově učení od sebe jen velmi obtížně oddělitelné. C. V. Pospíšil[92] podrobně charakterizuje tři etapy vývoje a formování celku pavlovské christologie, kdy rozpracovává a precizuje chronologizaci a systematizaci pavlovských spisů belgicko-francouzského biblisty a teologa Luciena Cerfauxe:

Hlavními tématy takto strukturované první etapy vývoje Pavlovy christologie, zastoupené především prvním listem do Soluně a částečně listem Římanům, jsou Kristovo vzkříšení a paruzie. Eschatologické téma druhého příchodu Ježíše Krista a očekávání konečného dne Páně bylo v prvotní církvi jedním z nejzásadnějších témat a stává se tak též významným tématem prvního z mnoha listů svatého apoštola Pavla prvokřesťanským obcím. Pavel v tomto listě důsledně nabádá soluňské křesťany, aby si

[87] Srov. např. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět.* Praha: Nakladatelství Karolinum UK v Praze, 2014, s. 315–373.
[88] Srov. MARGUERAT, Daniel (ed.). *Úvod do Nového zákona. Historie, písmo, teologie.* Jihlava: Mlýn, 2014, s. 173.
[89] Stále je však třeba mít na paměti, že se jedná o příležitostné dopisy reagující na konkrétní události a situace adresáta/adresátů listu – je nezbytné tyto informace vždy číst a přijímat prizmatem dobového kontextu daného společenství, kterému byl určitý list napsán. Vyvození výstupů a konsekvencí je tedy možné jen při poctivém respektování výše uvedeného.
[90] Srov. např. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 91n.
[91] Srov. např. BERGER, Klaus. *Paulus*. München: Verlag C. H. Beck, 2002, MATERA, Frank J. *Strategies for Preaching Paul.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001 nebo McRAY, John. *Paul His Life and Teaching.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.
[92] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 91n.

neustále uvědomovali aktuálnost parusie a ačkoli sám předpokládá, že čas k tomuto příchodu již nebude dlouho trvat,[93] obrací otázku po přesném datu a hodině ke způsobu jakým má být Pán Ježíš očekáván. Je zde tedy patrný především etický a morální imperativ či parenetický akcent. Pavel ujišťuje nejen soluňskou církevní obec, ale také nás, o soteriologickém charakteru a významu výkupné oběti Ježíše Krista, abychom skrze jeho smrt a zmrtvýchvstání mohli při jeho druhém příchodu vstát také my (srov. 1 Te 5,1–11).

V druhé etapě, zahrnující listy Římanům, Galatským a obě kanonické epištoly do Korintu, Pavel vedle reality vzkříšení silně akcentuje soteriologickou hodnotu kříže, jakožto příčiny naší spásy. Kristův kříž a samotný akt ukřižování tak umísťuje mezi nejdůležitější témata svého učení a teologické reflexe (srov. např. Ř 6,6 nebo 1 K 2,2 a další). Pavel poukazem na kříž vyhrocuje polemiku se svými protivníky a prizmatem této události kriticky hodnotí všechno ostatní. Jeho argumentace křížem je provokující odpovědí všem, kteří se snaží kříž opominout či zlehčit.[94] Tato etapa pavlovské christologické reflexe prezentovaná ve výše uvedených dopisech prvokřesťanským obcím často staví mladou křesťanskou nauku do příkrého protikladu k judaismu i pohanství (srov. Ř 2,17nn). Společně s plnou realizací spásy v osobě Ježíše Krista – ukřižovaného Božího syna – pominula stará ekonomie Zákona. Ježíš je zde představen jako Někdo, kdo je nesrovnatelně vyšší než spisy židovského Zákona.[95] Pavel však nemluví o Židech či pohanech všeobecně, jako by mluvil z pozice historika náboženství nebo náboženského filosofa. Mluví – respektive přímo se obrací – ke konkrétním Židům a pohanům, kteří jsou konfrontováni s evangeliem, jakožto apoštol. Nyní již vidí pohany stejně jako Židy ve světle velikonoční události Ježíše Krista. Káže o něčem, co se nerozdílně týká Žida i pohana – ve světle Pavlova evangelia je totiž zřejmé, že se Bůh od stvoření světa stále zjevuje všem, ať je to člen „vyvoleného národa“ nebo pohan.[96] O tomto tématu postavení Zákona v celku pavlovské univerzální soteriologie bude pojednáno šířeji v následujících podkapitolách. Do stejného období konce padesátých let zřejmě spadá i velmi významný Pavlův List do Filipp s nádherným christologickým hymnem, jako svým vrcholem a středem (srov. Fp 2,6–11). Návodem k řešení řady

[93] Srov. KNOCH, Otto. *První a druhý list Soluňanům. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 12*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 46n; dále pak RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 411.
[94] Tamtéž, s. 386.
[95] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 91.
[96] Srov. BARTH, Karl. *Stručný výklad listu Římanům.* Praha: Kalich, 1989, s. 26.

sociálních otázek je pak Pavlův nejkratší kanonický List Filemonovi (a církvi v jeho domě).

Následující závěrečná etapa vývoje pavlovské christologie je reprezentovaná především deuteropavlovskými spisy (především christologie listů Efezanům a Kolosanům), kterým nikdo neupírá kanonicitu či závaznost, nelze je však považovat za autenticky napsané samotným Pavlem. V této třetí etapě (viz členění výše) dochází k jakési christologicko-ekleziologické syntéze a jednotlivá (především eschatologická) témata ustupují do pozadí. Do středu zájmu svatopisce/svatopisců se dostává tajemství Ježíše Krista sjednocujícího všechny křesťany.[97] Nelze zde nevidět důraz, jaký je zde kladen na tendenci k soustřednému pohybu všeho a všech ke Kristu a jeho univerzální prostřednictví v díle spásy (srov. např. Ef 2,13–18), který vrcholí přenádherným oslavným christocentrickým hymnem v listu Koloským (Ko 1,15–20). Z celku deuteropavlovských, resp. popavlovských, listů nelze vynechat též zmínku o tzv. pastorálních epištolách (někdy též již označovaných za „tritopavlovské“[98]) adresovaných dvěma z nejdůležitějších Pavlových spolupracovníků Timoteovi a Titovi, které reflektují Pavlovy důrazy na čistotu a růst raněkřesťanských církví a rozpracovávají důležitá pavlovská ekleziologická témata. Pro úplnost zde uveďme též 2. list do Soluně, který byl dlouho pokládán za autenticky Pavlův. Do pavlovského souboru (Corpus Paulinum) již není možné neproblematicky zařazovat jakkoli přenádherný List Židům[99], který nelze považovat ani za dílo pavlovské školy reprezentované výše uvedenými deuteropavlovskými listy.

4.2 Christologie oslaveného Pána

Za centrální událost Pavlova života lze bezesporu pokládat jeho setkání se Vzkříšeným na cestě do Damašku (srov. Sk 9,1–19; 22,5–11; 26,12–18; Ga 1,12–16). Pavel, farizeus z Tarzu, se s Ježíšem z Nazareta v době svého veřejného předvelikonočního působení osobně nikdy nesetkal. V jeho evangeliu tedy zpráv o prepaschálních historických událostech mnoho nenalezneme. C. V. Pospíšil proto nazývá Pavlovo svědectví o Kristu

[97] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 92.
[98] Srov. BROŽ, Vojtěch. *Pavel, farizejský rabín, Kristův apoštol, křesťanský teolog a svatopisec.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 20.
[99] V některých současných křesťanských publikacích a výborech Pavlových dopisů (např. SOCIETÀ SAN PAOLO. *Le Lettere di San Paolo.* (Secondaedizione). Milano: Conferenza Episcopale Italiana, 2014.) již List Židům v pavlovském souboru vůbec nenajdeme.

„christologií oslaveného Pána“.[100] Christologické tituly, reprezentující zkušenost víry a uznání tajuplné Ježíšovy osobní identity, které dominují Pavlovým listům, jsou právě „Pán“ a „Kristus“. Předvelikonoční Ježíš titulu „Kristus“ (pomazaný Mesiáš vyhlížený starozákonním Izraelem) možná z obavy před dobovým chápáním mesianismu sám neužívá. Pavel v něm však Krista jednoznačně rozpoznává. V titulu „Pán“ (Κύριος) předkládá Pavel svému auditoriu, znalému septuagintního řeckého překladu svatých knih, Ježíše jako pravého Boha. Ve své podstatě se oba tituly v Pavlově christologii stávají výpovědí o Ježíšově božském statusu a soteriologické funkci.[101] Tato „christologie oslaveného Pána“ pak nachází jeden ze svých nejvýznamnějších vrcholů v hymnu z 2. kapitoly listu Filipským, který je úchvatnou adorací oslaveného Krista a univerzálního Spasitele veškerenstva: *„Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán (Fp 2,9–11).“* S titulem „Pán“ je pochopitelně spjat i eschatologický moment očekávání druhého příchodu Páně: *„Není nutné, bratří, psát vám něco o době a hodině. Sami přece dobře víte, že den Páně přijde, jako přichází zloděj v noci.(…) Vždyť Bůh nás neurčil k tomu, abychom propadli jeho hněvu, nýbrž abychom došli spásy skrze našeho Pána Ježíše Krista. On zemřel za nás, abychom my, ať živí či zemřelí, žili spolu s ním. Proto se navzájem povzbuzujte a buďte jeden druhému oporou, jak to již činíte (1 Te 5,1–11).“* Teolog a odborník na východní spiritualitu Karel Sládek[102] hovoří o Pavlu jako o charismatické osobnosti, jejíž život byl prozářen „táborským světlem“ osobní mystické zkušenosti setkání se vzkříšeným Kristem.

4.3 Mystické Kristovo tělo

Ze zásadního setkání se vzkříšeným a oslaveným Pánem na cestě do Damašku vzniká i jeden z nejkrásnějších novozákonních christologicko-ekleziologických obrazů církve jakožto mystického Kristova těla. Pavel ležící na zemi a oslepen nebeským světlem slyšel následující slova: *„Saule, Saule, proč mne pronásleduješ? (…) Já jsem Ježíš,*

[100] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hledání základních christologických a trinitárních inspirací v listech sv. Pavla.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 23.
[101] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 76–86.
[102] SLÁDEK, Karel. *Ikony svatého Pavla v kontextu východokřesťanské spirituality.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 101–111.

kterého ty pronásleduješ (srov. Sk 9,4n).“ Vzkříšený Kristus se zde zřetelně identifikuje se svou církví a mluví za ni, jako by hovořil o sobě samém. Pavel si nemohl nevšimnout, že ji chrání jako své vlastní tělo. Rozvedení tohoto sdělení, či mnohem spíše zjevení v intencích katolického uvažování o dialogu Boha s lidmi, pak nacházíme na vícero míst pavlovské literatury.

Ve svém prvním kanonickém listě do Korintu důrazně upozorňuje adresáty, že jsou tělem Kristovým a tvoří tedy jeden organický celek (srov. 1 K 12,27). Každý má však v rámci organismu svou specifickou úlohu a poslání: *„Ale Bůh dal tělu údy a každému z nich určil úkol, jak sám chtěl. Kdyby všechno bylo jen jedním údem, kam by se podělo tělo? Ve skutečnosti však je mnoho údů, ale jedno tělo (1 K 12,18–20).“* Zde se dobře ukazuje Kristova univerzalita v mnohosti způsobů křesťanské existence, neboť *„On předchází všechno, všechno v něm spočívá, on jest hlavou těla – totiž církve (Ko 1,17n).“* Pavel nám však neříká, že je církev pouze organismem. Poukazuje na fakt, že se ve svátosti eucharistie stává reálně Kristovým tělem (srov. např. 1 K 10,16), které všichni společně přijímáme a skutečně se jím tak stáváme. Naplňuje se tak snubní tajemství a všichni se tedy stáváme jedním tělem a jedním duchem v Kristu Ježíši. Zde je jednoduchý sociologický obraz dalece překročen. Vyjevuje se pravá a hluboká podstata Kristovy pravé církve, totiž jednota všech pokřtěných v Kristu. Svatý apoštol nás všechny považuje za „jedno v Kristu“, odpovídající viditelnému znamení neviditelné Boží milosti jeho svátostného Těla.[103]

Systematický koncept těla Kristova[104] odkazuje na pavlovské christocentrické ukotvení církve.[105] *„Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši (Ga 3,28).“* My všichni, jakožto údy jednoho těla, se musíme Kristu ustavičně připodobňovat, dokud v něm nenabudeme jeho podoby (srov. Ga 4,19), v níž můžeme být spaseni. Obraz univerzální spásy skrze Krista v Kristově těle je vskutku něco nádherného. Není proto žádný div, že si tento překrásný obraz musel vypůjčit v 7. článku své dogmatické konstituce o církvi *Lumen gentium* i Druhý vatikánský sněm, který je měřítkem ortodoxie současného vnitrocírkevního diskurzu.

[103] Srov. BENEDIKT XVI. *Apoštol Ježíše Krista. Promluvy o svatém Pavlovi.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 55.
[104] Pro kontextuální historické ukotvení Teilhardova díla nelze opomenout poznámku, že 40. léta byla z teologického hlediska ovlivněna encyklikou papeže Pia XII. *Mystici corporis Christi* z června válečného roku 1943, která právě toto téma obšírněji zpracovává.
[105] Srov. BROŽ, Prokop. *Boží království a církev jako communio. Otázka po identitě církve.* In BROŽ, Prokop et al. *Církev a II. vatikánský koncil. Perspektivy současné ekleziologie.* Praha: Nakladatelství Pavel Mervart, 2015, s. 70.

4.4 Postavení zákona v pavlovské soteriologii

Apoštol Pavel striktně rozlišuje mezi základními existenciálními postoji, které člověk vůči Bohu a bližnímu před Bohem zaujímá. Člověk chce být ospravedlněn skrze dodržování Zákona nebo je ospravedlněn vírou v Ježíše Krista. Bazálním předpokladem tohoto rozlišení je postoj, který je dán porozuměním svému místu ve stvoření a vztahem ke svému Stvořiteli. Být ospravedlněn neznamená vlastně nic jiného, než se nacházet v adekvátním vztahu k Bohu, nikoli spoléhání na vlastní zásluhy.[106] Do protikladu je zde stavěno autosoteriologické spoléhání na vlastní spravedlnost a Kristova milost přicházející od Boha, na jehož místo se člověk ve své pýše někdy staví. Spoléhat na své samospasitelné skutky a svou vlastní zákonickou spravedlnost v závěrečném zúčtování ke spáse jistě nepovede. *„Pro něho (Krista) jsem všecko ostatní odepsal a pokládám to za nic, abych získal Krista a nalezen byl v něm, nikoli vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlností z Boha založenou na víře (Fp 3,8b–9).“* Pavel vše podrobně vysvětluje například i ve svém dopise římské církvi: *„Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčovaná zákonem i proroky, Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všecky, kdo věří. Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří (Ř 3,21–25a).“* Evangelický kazatel a novozákonní biblista J. Roskovec uvádí, že celý hlavní výklad listu do Říma je vlastně jen interpretací a rozvíjením základní teze Pavlova evangelia: Ježíš Kristus je prostředníkem Boží spásy a záchranné intervence vůči člověku, a to tím, že přináší zjevení, respektive odhalení Boží spravedlnosti.[107] O vykoupení nikoli vlastní „dokonalostí“, ale mocí Ježíše Krista pojednává Pavel i v listu do Galacie: *„Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni, tak abychom byli přijati za syny (Ga 4,4n).“* Celý list byl vlastně Galaťanům sepsán, právě k zodpovězení základní otázky po platnosti mojžíšského zákona pro pohanokřesťany. Ve hře však nebyla jen otázka disciplinární (zda se nechat nebo

[106] Srov. VOUGA, François. *Teologie Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009, 19.
[107] Srov. ROSKOVEC, *Jan. Kristova smírná oběť podle Ř 3,25*. In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference*. Olomouc: UP v Olomouci, 2009, s. 139.

nenechat obřezat), nýbrž především to, jaký je vlastně statut Ježíše Krista.[108] Nejedná se tedy o problém morálně-teologický, ale primárně christologický.

Zákon nepominul, Pavel pouze upozorňuje na jeho relativitu ve srovnání s absolutním Slovem, jímž k nám Bůh promlouvá skrze svého Syna (srov. Ř 3,20). Označení bez zákona (viz výše v Ř 3,21) zde neznamená mimo Zákon, či dokonce přímo proti němu. Ačkoli je důraz položen na vnitřní recepci zákona, nejsou Mojžíšův zákon a starozákonní tradice předávaného Božího slova v žádném případě zbytečné. U svatého Pavla sice nacházíme jisté zmírnění a relativizaci rituální části Tóry, zároveň však nalézáme zostřující a radikalizující výpovědi vztahující se k morálce Božího lidu (srov. Ř 6,15–23). Starozákonní Boží slovo a Boží přísliby mají hodnotu samy o sobě, nikoli však hodnotu konečnou. Jejich nejvlastnější hodnotou je schopnost uvádět nás do tajemství vtěleného Slova, vést nás neomylně ke Kristu, který je tou konečnou hodnotou.[109] Spravedlivé Starého zákona nelze volat jako svědky proti evangeliu, lze je však, obdobně jako celý Starý zákon, volat jako svědky pro evangelium – jako svědky Božího ospravedlnění věřících v Krista.[110] V teologické práci apoštola Pavla hraje Starý zákon zásadní roli, zároveň se však do jeho hermeneutiky zcela zásadně promítá christologická novost jeho pohledu.[111] 9. až 11. kapitolu epištoly do Říma lze považovat za vrcholné vyjádření Pavlova nového postoje k židovskému národu, z kterého sám vyšel. Jedná se o rozhodující novozákonní místa, která vymezují křesťanský postoj k Židům. Popisují specifickou roli Izraele a zavazují Pavlovy čtenáře k vyloučení antijudaistického stanoviska, které by mohlo vyplynout z nepochopení evangelijní zprávy.[112] Pavlova teologie ospravedlnění z víry je proto častokrát považována za dělící bod mezi vírou židovskou a křesťanskou.[113] Odpověď na otázku, zda je Ježíš pod nebo nad Zákonem, je zcela zásadní pro celou křesťanskou ekleziologii. Pokud by byl pod Zákonem, nezbylo by nám než konstatovat, že je celé křesťanství jen jakousi

[108] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hledání základních christologických a trinitárních inspirací v listech sv. Pavla*, s. 26.
[109] Srov. SCARANO, Angelo. *Setkání se svatým Pavlem ve všední den.* Praha: Pastorační střediska AP, 2008, s. 12.
[110] Srov. BARTH, Karl. *Stručný výklad listu Římanům*, s. 50.
[111] Srov. BROŽ, Jaroslav. *Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10.* In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference.* Olomouc: UP v Olomouci, 2009, s. 5.
[112] Srov. DUKA, Dominik. *Vyvolený národ u sv. Pavla podle kardinála Journeta.* In HANUŠ, Jiří (Ed.). *Svatý Pavel, synagoga a církev.* Brno: CDK, 1995, s. 9.
[113] Britský protestantský teolog a profesor biblických věd James D. G. Dunn věnuje nejen tomuto napětí mezi židovstvím a křesťanstvím, tedy starozákonní a novozákonní vírou, ale především výrazným kontroverzím mezi židokřesťanstvím a pohanokřesťanstvím v raně křesťanských obcích, značnou pozornost ve své publikaci *The New Perspectives on Paul* (viz seznam literatury), které v důležitosti předřazuje před spor s židovskými legalisty.

specifickou židovskou sektou s jedním z dalších z celé řady proroků. Zde se však jedná nejen o otázku statutu církve, ale neoddělitelně i celém středu Pavlova uvažování – Božské spasitelské moci Ježíše Krista. Tímto je pak vneseno světlo i do dalších častokrát pokládaných otázek týkajících se svatého Pavla: Je nebo není tento apoštol zakladatelem křesťanství?[114] Neučil nauku, s kterou by předvelikonoční Ježíš nesouhlasil?[115] Kdo je podle Pavla křesťanem?[116] Obecně platí, že je Pavel pro křesťanství v hodině nula nesmírně významnou postavou. Není však autorem nového náboženství ani zakladatelem církve. Naopak, rozhodně není tím, kdo by se snažil upravit nový vztah k Zákonu sobě na míru, ale veškerou svoji aktivitu odvozuje od setkání se Vzkříšeným. Pro Pavla je to Ježíš, ve kterém rozpoznává Krista a Pána a který jej nutí ve veškeré jeho korespondenci intenzivně promýšlet, co to znamená věřit. Komplexní novozákonní popis Pavlovy konverze má charakter naprosté kapitulace před něčím, lépe však Někým, kdo jej zcela přesahuje a co je od počátku pevně dané. Pavel se prudce obrátil k nauce a víře prvotní církve, kterou s takovým nasazením dříve potíral. Pavla není možné bez Krista vůbec správně pochopit.[117] Církev nevnímá jako nějaký svůj ekleziálně-filosofický projekt či myšlenkový výtvor, ale jako Kristovo tělo (viz výše).

Spása se tedy neděje našimi skutky, silami a observancí židovských rituálů, například obřízkou (srov. Sk 15,5) na našem těle, ale na svatém těle našeho Pána v události kříže.

4.5 Pavlovská staurologie a moudrost kříže

Christologii, zvláště v listech svatého Pavla, nelze omezit na výklad Ježíšova předvelikonočního působení. Právě velikonočními událostmi přibyly v našem uvažování o spáse zcela jiné horizonty. Velikonocemi se výslovně potvrzuje postavení a funkce, které si předvelikonoční Ježíš mohl nárokovat, ale nebyly dosud zřejmé ani nejužšímu kruhu.[118] Právě s výkladem Ježíšovy smrti jako události kříže,[119] která usmiřuje,

[114] Srov. BOUMA, David. *Pavel – zakladatel křesťanství?*In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 83–92.
[115] Srov. BARNETT, Paul. *Paul Missionary of Jesus.* Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
[116] Srov. BERGER, Klaus. *Paulus*, s. 43–46.
[117] Srov. BOUMA, David. *Pavel – zakladatel křesťanství?*, s. 89.
[118] Zde se nabízí srovnání s událostí na hoře Tábor (srov. Mt 17,4), kdy apoštol Petr naprosto nepochopil význam toho, s kým dosud chodil a koho považoval za svého učitele. Mylně předpokládal, že Ježíše poctí

odpouští hříchy a působí spásu, byly konfrontovány různé starozákonně-židovské, helénistické a jiné obecně lidské modely uvažování nad obětí a smrtí obecně.[120] *„Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného (1 K 1,22).“* Pro Židy byla smrt na kříži bezpochyby velkým pohoršení a pro Řeky byla myšlenka ukřižovaného boha/Boha naprostým bláznovstvím, které zcela odporovalo jejich filosoficky vyhraněné racionalitě. Svým kázáním Kristova kříže se Pavel staví do opozice jak hledání spásy skrze ustanovení Zákona (viz výše), který byl pro Židy normou svatosti a zbožného života, tak proti jakékoli možnosti svou spásu jednoduše „odrozumovat“ ve spoléhání na moudrost v intencích vezdejšího světa. Hlásat Spasitelovu smrt na kříži a jeho následné vzkříšení jako „radostnou zvěst“ znamenalo pro člověka přicházejícího z obou kulturních okruhů radikální obrat v myšlení a zásadní změnu hodnotového systému.[121] Pavel důrazně předznamenává, že nechce *„znát nic než Ježíše Krista, a to Krista ukřižovaného (srov. 1 K 2,2)“* a zároveň se za nic nechce chlubit *„ničím, leč křížem našeho Pána (srov. Ga 6,14a).“* Kristův kříž se tak pro Pavla stává i zdrojem morálky, když podotýká, že jím je pro něj *„svět ukřižován“* a on pro svět (srov. Ga 6,14a).

Jelikož každý, kdo by chtěl přijmout Krista jako svého Spasitele a Pána, je nakonec (obdobně jako Abraham, srov. Gn 12,1–9 či jako izraelský národ a pohané, srov. Sk 26,17n) postaven před rozhodnutí opustit staré jistoty, vyjít ze zdánlivého bezpečí vlastní partikularity k univerzálním horizontům. Pohoršení kříže je nadkulturní, a právě z tohoto důvodu nás může otevřít pravé katolicitě – univerzalitě. Pavel hlásá právě toto pohoršení.[122] Kříž je pro nás místem, kde se víra a rozum (fides et ratio) mohou setkat. Dochází zde ke konfrontaci mezi „moudrostí“ tohoto světa a pravou Moudrostí, která se plně vyjevuje až v osobě Ježíše Krista. Každý lidský pokus redukovat soteriologii pouze na lidskou logiku a učené argumenty je předem odsouzen k nezdaru. Vždyť *„co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré (1 K*

---

tím, že jej postaví na úroveň proroků. Až povelikonoční víra v Ježíši z Nazareta s jistotou rozpoznává našeho Spasitele a Pána.

[119] K tématu Spasitelovy smrti na kříži se Pavel ve svých listech v rámci své soteriologické koncepce neustále vrací. P. Větrovec např. ve svém pojednání o pavlovském pojetí spásy (srov. VĚTROVEC, Pavel. *2 Kor 5,11–21 – paradoxní pavlovská soteriologie*, s. 202) katalogizuje protopavlovskou soteriologickou terminologii: a) osvobození od hříchu (Ř 6,18), b) vykoupení z otroctví (1 K 7,23), c) smrt hříchu a Zákonu (Ř 6,1–14; 7,1–6), d) smíření s Bohem (2 K 5,18), všeobecné vysvobození (Ř 8,21n), f) smírná oběť (Ř 3,25), g) ospravedlnění (Ř 5,9), h) důkaz lásky (Ř 5,8), i) smrt za nás (1 Te 5,10) a další.

[120] Srov. SCHIERSE, Franz Joseph. *Biblická teologie – Christologie.* Praha: ZVON, 1992, s. 40–49.

[121] Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 386–387.

[122] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hledání základních christologických a trinitárních inspirací v listech sv. Pavla*, s. 30.

1,27a).“ Kříž může dát rozumu poslední odpověď pravdy, kterou tak marně hledá. Vztah mezi naší křesťanskou vírou a učením filosofů naráží v apoštolu Pavlovi na skálu, na níž může ztroskotat, ale za níž se mu může otevřít nekonečný oceán pravdy.[123] Logika a spekulace tento problém nemohou vyřešit. Ve světě, kde je sláva nerozlučně spjata s úspěchem, světskou mocí a pohodlným životem, vyjadřuje Kristův kříž přesný opak toho všeho – tedy neúspěch, ponížení a bolestivé utrpení. Zde se, obdobně jako v jiných tajemstvích víry, střetávají protichůdné myšlenky. Lidský rozum naráží na paradox bipolarity. Ježíš Kristus, Bohočlověk, spojuje nespojitelné – lidskou a Božskou přirozenost. Boží Syn se pro nás a kvůli nám stal člověkem, ale nikdy nepřestal být Bohem. Vnesl své věčné štěstí do našeho utrpení, svou slávu do naší bídy a svou věčnost do našeho umírání a smrti.[124] Jako člověk mohu tento dar vděčně přijmout a každý den, v každé těžké chvíli se pokorně modlit *„Buď vůle tvá jako v nebi, tak i na zemi (srov. Mt 6,10).“*

Je jen málo věcí tak jednoduchých jako dva nahrubo na sebe přitesané kusy dřeva. Není však možné si myslet, že jsme Pavlovi a jeho teologii kříže (či jen střípku z jeho soteriologické staurologie) plně porozuměli, dokud nebudeme schopni nést s pokorou své vlastní kříže. To nám bude dáno jen s přispěním Ducha Kristova.

4.6 Duch Kristův

Pavlovu christologii, ač se zde specificky zaměřujeme právě na tuto oblast systematické teologie, nelze v myšlení tohoto novozákonního autora nikdy jednoduše oddělovat od pavlovské pneumatologie, natož pak vyčleňovat z celku jeho trinitárního uvažování. Pavlova christologie, či vlastně jakékoli uvažování o naší spáse, je vždy v úzkém sepětí s tajemstvím Nejsvětější Trojice. Pavlova mystická zkušenost je „christocentricko-trinitární“.[125] Krista ukřižovaného staví důsledně do středu svého soteriologického uvažování. Nikdy však bez zřetele na jeho úlohu v Trojici. Na mnoha místech Pavlových listů dochází v jistém slova smyslu k zásadní „christifikaci“ Božího Pneumatu.[126] Duch Boží je zde předkládán jako Duch Kristův. *„Vy však nejste živi ze*

[123] Srov. JAN PAVEL II. *Fides et ratio*, čl. 23.
[124] Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Apoštol národů svatý Pavel*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 42–45.
[125] Srov. SLÁDEK, Karel. *Ikony svatého Pavla v kontextu východokřesťanské spirituality*, s. 108.
[126] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hledání základních christologických a trinitárních inspirací v listech sv. Pavla*, s. 29. Dále pak např. ŽILKA, František. *Pavel z Tarsu a apoštolský věk křesťanské církve.* Praha: Kalich, 1974, s. 185–195.

své síly, ale z moci Ducha, jestliže ve vás Boží Duch přebývá. Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni (Ř 8,9n).“ Na jiném místě je pak například christifikace Ducha elegantně zasazena do trinitárního obrazu: *„Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče (Ga 4,6).“*

Pneumatická zkušenost patřila k realitě Pavlova hlásání a neotřesitelné víry. Křesťanská existence, jakožto zrození nového člověka, je dána právě darem Ducha našeho Pána Ježíše Krista. Duch Kristův je chápán jako oživující princip, z něhož lze pravdivě poznat Boha jakožto našeho Otce. Naším úkolem je tedy stát se synem s plnou participací na věčném synovství Kristově.[127] Jen ten, kdo je obdařen svatým Duchem může svými ústy vyznat Krista jakožto Pána (srov. 1 K 12,3). Pavel zbaven jakékoli nesvobody hlásá, že *„kde je Duch Páně, tam je svoboda (srov. 2 K 3,17b),“* a zároveň mu v raných církvích přičítá vedoucí prorockou úlohu: *„Plamen Ducha nezhášejte, prorockými dary nepohrdejte (1 Te 5,19n).“* Na pravoslavných ikonách je svatý Pavel nejčastěji oděn do červeno-modrého obleku, tedy barevně obráceně, než je tomu u ikon znázorňující Ježíše Krista, kdy ikonopisec představuje Pavla jako člověka (červená) s jeho touhou o připodobnění se našemu Pánu (okrajově vystupující modrá). Nezřídka je však oděv apoštola zelený, což je barva připisovaná Duchu svatému. Pavel je tedy na těchto ikonách naplněn Duchem svatým, skrze kterého dochází k jeho připodobňování se Kristu.[128]

Duch zde (a to nejen v protopavlovských spisech) univerzalizuje a internalizuje dějinné zjevení Ježíše Krista. Duchem svatým tak dochází k uskutečnění univerzální Boží milosti v Kristu a k zprostředkování univerzální spásné Boží vůle. Ducha Kristova lze v tomto pojetí chápat jako bezprostřední dynamický princip života v následování Vzkříšeného.[129] Bez trinitárního základu tak není možné u svatého Pavla, apoštola Ježíše Krista, jakoukoli soteriologii vůbec uvažovat.

[127] Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 411.
[128] Srov. SLÁDEK, Karel. *Ikony svatého Pavla v kontextu východokřesťanské spirituality*, s. 107.
[129] Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastoraci*, s. 398.

4.7 Pavlovský inkluzivistický univerzalizmus?

„Všem jsem se stal vším, abych získal aspoň některé (1 K 9,22b).“ Takto Pavel formuluje svůj postoj k multikulturalitě a pluralitě tehdejšího helénského světa. Adresáti jeho korespondence jej patrně často konfrontovali s množstvím různých názorů a malicherných sporů o společenském postavení žen, rituální čistotě a dietetických rituálech, manželské morálky a s celou řadou další rozličných parciálních a partikulárních témat. Pavel si však byl velmi dobře vědom, že osud jeho univerzalistického projektu, zahrnujícího všechny lidi, závisí na jeho schopnosti vymanit se ze střetů a konfliktů rozdílných zvyků. *„Každý nechť má jistotu svého přesvědčení (Ř 14,5b).“* Pavlova soteriologie je jakýmsi pohybem napříč světskými diferencemi a obratně se snaží vyhnout jakékoli kazuistice zvyků. Fakt, že je člověk Žid nebo Řek, je v pavlovském smyslu chápáno jako něco, co je na cestě ke Kristu současně něčím vnějším a současně je to s touto cestou plně slučitelné. Pavel vytrvale odolává různým tlakům ve prospěch kulturně specifických zákazů, příkazů, rituálů, zvyků a všemožných jiných observancí. V řádu partikularity neváhá tvrdit, že *„všecko je čisté“* (srov. Ř 14,20) nebo dokonce (v ostrém kontrastu ke svému vlastnímu příkladu) prohlásí, že je *„všechno dovoleno, ačkoli ne všechno prospívá“* (srov. 1 K 10, 23). Pavel pravděpodobně nechce, aby se lidé hašteřili o kulturně podmíněných zvycích a míněních. Rozkoly v církvích by následně mohly ohrozit zásadní bod jeho hlásání – univerzální spasitelskou Boží vůli v události ukřižovaného Krista.[130] Kristus, v Pavlově diskurzu, na sebe bere prokletí a hřích, abychom my mohli získat Boží požehnání a být ospravedlněni. Smyslem tohoto paradoxního jednání je, *„aby požehnání dané Abrahamovi dostaly v Ježíši Kristu i pohanské národy, abychom zaslíbeného Ducha přijali skrze víru (srov. Ga 3,14).“* Stejně tak, jako v jiných příkladech pavlovských paradoxů, zůstává i zde Boží jednání vůči lidem podivuhodné a nepříliš dobře vysvětlitelné pouze naší pomíjející lidskou logikou.[131] Zde je možné spatřit kromě univerzálního pojetí spásy i inkluzivitu připisovanou spáse v Kristu. Pavel přiznává spásu výhradně víře ve Vzkříšeného. V jeho myšlení je pak tento univerzální (tzn. partikularizující zákon litery překračující) zákon víry uskutečňovaný láskou k Bohu a bližnímu. Víra se pro Pavla uskutečňuje láskou (srov. Ga 5,6). Na tomto místě

[130] Srov. BADIOU, Alain. *Svatý Pavel zakladatel univerzalismu.* Praha: Svoboba Servis, 2010, s. 86–89.
[131] Srov. VĚTROVEC, Pavel. *2 K 5,11-21 - paradoxní pavlovská soteriologie*. In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference.* Olomouc: UP v Olomouci, 2009, s. 207n.

poukazuje na fakt, že přímým naplněním zákona je vzájemná láska. V Pavlových listech vždy nacházíme snahu rozvrhnout celkovou situaci takovým způsobem, aby se finální univerzalita mohla navrátit i přes různé partikularizující tendence a diference. Nestaví se přímo proti dobovým a kulturním zvyklostem (srov. např. potvrzení stávající sexuální morálky v 1 K 7,4a), ale vzápětí partikularitu ihned překonává následnou sekundární symetrizací (srov. druhou polovinu verše, v. 4b). To pak Pavlovi umožňuje vyhnout se bezvýchodným kontroverzím a dialektickému odporu v tom či onom konkrétním pravidle.[132]

Univerzalistické pojetí spásy lze najít i v Pavlově obrazu Krista jakožto nového Adama: *„Proviněním toho jediného, totiž Adama,*[133] *mnozí propadli smrti; oč spíše zahrnula mnohé Boží milost, milost darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu. (…) A tak tedy: Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život (Ř 5,15b.18).“* Evangelium předkládané apoštolem Pavlem mění podmínky spásy a vlastně celou strukturu Božího lidu. Má zcela všeobecný dopad. Jako kdysi Bůh ustanovil vyvolený národ, aby skrze něj udělil požehnání celému lidstvu, tak si nyní vyvoluje církev, ve které již převažují pohané, aby skrze ni požehnal všechny národy, samozřejmě včetně Izraele. Zdánlivá záměna rolí Izraele a pohanů je součástí tajemného Božího plánu ke všeobecné spáse (srov. Ř 11,25–32).[134] Kristus solidarizuje s celým lidstvem a Pavel o této propojenosti a solidaritě každého s každým dobře ví: *„První člověk byl z prachu země, druhý člověk z nebe. Jaký byl ten pozemský, takoví jsou i ostatní na zemi, a jaký je ten nebeský, takoví i ostatní v nebesích (1 K 15,47n).“* Může proto použít i úchvatného obrazu „nového stvoření“: *„Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové! To všecko je z Boha, který nás smířil sám se sebou a pověřil nás skrze Krista, abychom sloužili tomuto smíření. Neboť v Kristu Bůh usmířil svět se sebou (2 K 5,17–19a).“*

Inkluzivistickou pozici lze v pavlovském pohledu na pluralitu hledat ve snaze zahrnout celé lidstvo do Božího spásného plánu, který se v Kristu plně uskutečňuje. V celku pavlovské soteriologie je právě Kristu připisována univerzální spásná normativita překračující cokoli partikulárního. Vše se u Pavla sbíhá v jediném bodě, totiž v Kristu. Spása je určena všem v jejich rozdílnosti, vždy však s ohledem na sjednocující linii události kříže. K názornému pochopení inkluzivity v pluralitě a

[132] Srov. BADIOU, Alain. *Svatý Pavel zakladatel univerzalismu*, s.76–90.
[133] Z hebrejského אדם, což ukazuje na univerzální solidaritu s člověkem/lidstvem jako celkem.
[134] Srov. BROŽ, Jaroslav. *Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10*, s. 7.

důležitosti Ježíše Krista pro naši spásu může být použito i krásné Pavlovy metafory: *„Je to jako s hudebními nástroji, třeba s flétnou nebo s kytarou: kdyby nevydávaly odlišné tóny, jak by bylo možno rozeznat nápěv, který se na nich hraje? (srov. 1 K 14,7).“* Cesty jednotlivých životů se mohou v mnohém různit, cílem by však měl být náš oslavený Pán.

5. Univerzalita spásy „veškerého stvoření“ v Pavlově a Teilhardově christologii (syntéza)

Tato kapitola je pokusem o syntézu funkcionálně-christologických koncepcí předchozích dvou kapitol pojednávajících a analyzujících Kristovo spásné působení v mystických vizích Pierra Teilharda de Chardin a teologii svatého apoštola Pavla tak, jak ji představuje ve svých autorsky autentických, respektive protopavlovských, dopisech prvokřesťanským obcím. Zde především v Listu Římanům, Prvním listu Korintským a Listu Filipským, dále pak v Druhém listu Korintským a Listu Galatským. Pro větší názornost a konkrétnější ilustrativnost je v této kapitole použito množství přímých citací, a to jak z díla Teilharova, tak z výše uvedených protopavlovských listů. Největší podíl citací a argumentační prostor je věnován dvěma stěžejním Teilhardovým pracím – více mysticky a kontemplativně zaměřené eseji „Božské prostředí“ (orig. *Le Milieu Divin*) a evolučně-antropologické studii „Vesmír a lidstvo“ (orig. *Le Phénomène Humain*) napsané rigorózním jazykem přírodních věd. Oba tyto spisy jsou považovány za vrcholná díla Teilhardova literárního odkazu.[135] Rozbor obou autorů není možné provést bez metodologicky adekvátního přístupu k Písmu svatému, které lze jednoznačně považovat za primární „locus theologicus“ jakékoli další systematické práce. Pravdivé poselství Písma (zde vybrané perikopy z Pavlova souboru) lze však vykládat a aktualizovat, to jest alespoň částečně vyčlenit z jeho minulé dějinné podmíněnosti, aby bylo přesazeno do aktuálních kontextuálních vztahů. Pokus o správné čtení smyslu a kvalitní exegezi bude klást vybraným textům závažné otázky a lépe odhalovat celou jejich explanační nosnost a užitečnost. V rámci tohoto hermeneutického postupu nelze při pečlivém naslouchání Božímu slovu z hlediska přítomné situace vynechat rozlišování aspektů, které biblický text osvětluje nebo zpochybňuje. Díky aktualizaci tak může Písmo objasnit četné současné problémy.[136] Dalším metodologickým vodítkem je pak nejen pro tuto kapitolu schéma christologické analýzy C. V. Pospíšila, podrobněji již viz výše.[137] Sebepečlivější systematický rozbor

[135] Srov. ŽELIVAN, Pavel (VRÁNA, Karel). *Pierre Teilhard de Chardin. Vědec a apoštol našeho věku*, s. 19, popř. MIKEŠ, František. *Teilhard, evoluce a globální výzvy – optimismus navzdory zlu*. In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci, s. 135.
[136] Srov. PBK. *Výklad bible v církvi*. Praha: Zvon, 1996, s. 90–96.
[137] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*, s. 278n.

však samozřejmě nemůže nahradit čtenářův samostatný úsudek a ilustrativnost dvou vedle sebe postavených přímých citací v názorné juxtapozici.

5.1 Přírodovědec Teilhard a pavlovská spiritualizace stvoření

„Hmoto, fascinující a silná, hmoto, jež dáváš něžnost i mužnost, hmoto, jež obohacuješ i ničíš, vzdávám se tvým mocným vrstvám v důvěře v nebeské vlivy, jež očistily tvé vody. Do tebe vstoupila Kristova síla. Svou přitažlivostí mě uchvacuj, svou šťávou mě živ. Svým odporem mě zoceluj. Svými vykořeňujícími zásahy mě osvobozuj. A konečně vším, co jsi, mě zbožšťuj.“[138] Takto hovoří Teilhard o svaté materii, kterou bere každodenně do rukou. Do zkušených rukou paleontologa, aby ji prohlédl a prozkoumal kritickým pohledem vědce, ale též do posvěcených rukou kněze, aby ji při mši svaté mohl pozdvihnout jako třikrát svaté Tělo našeho Boha. Téhož Boha, kterého čte ve stvoření i svatý Pavel, když vytýká nedostatečnost zraku a pozornosti těm, kteří sice nepoznali Ježíše z Nazareta, ale Boha mohli snadno vyčíst ze stvoření: *„Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu (Ř 1,20).“*

Pro Teilharda, který se jakožto paleoantropolog po celou svou vědeckou kariéru soustavně věnoval somatologii předchůdců člověka dnešního typu, je příznačná spiritualita tělesnosti jakou někteří teologové[139] nacházejí již u svatého Pavla. Pro věřícího paleontologa a katolického kněze v jedné osobě je lidské tělo a samotné ponoření se do výzkumu na poli fyzické antropologie či lépe antropologické somatologie možností hlouběji kontemplovat το Σώμα του Χριστού. Nahlíží je z mnoha úhlů, prostřednictvím zkoumání kosterních pozůstatků těl a dávných osudů mnoha lidských bytostí. Logicky zjišťuje, *„že jedinou lidskou náruč, která může a je hodna obejmout Boha, vytvářejí společně teprve všechny lidské paže, otevřené, aby přivolaly a přijaly oheň. Jediným subjektem plně schopným mystické přeměny je celé společenství lidí, kteří v lásce tvoří již jen jedno tělo a jednu duši. A toto slynutí duchovních jednotek tvorstva vlivem přitažlivé síly Krista je nejvyšší vítězství víry nad světem.“*[140] Není nezajímavé připojit větu Apoštolovu: *„Ve skutečnosti však je mnoho údů, ale jedno*

[138] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 70n.
[139] Srov. např. KOHUT, Pavel Vojtěch. *„Získat Krista a být s ním spojen“ (Flp 3,8B-9A) Uvedení do pavlovské spirituality.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010, s. 79.
[140] Tamtéž, s. 107.

tělo (1 K 12,20).“ A doplnit jeho proklamací, že: *„Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů (1 K 12,27).“* Pavel pojmem tělo vyjadřuje spíše pojetí celé osoby. Nejenže tak plně zohledňuje materiální stránku, ale proniká ji zevnitř, takže lze snad hovořit i o výše uvedené pavlovské spiritualitě tělesnosti. Pavel nikdy tělesným rozměrem zcela nepohrdá a nikdy jej nestaví do tak příkrého metafyzického protikladu k duši, jak tomu činili například obyvatelé řeckého prostředí, v němž misijně působil.[141] *„Pokud jsme totiž v tomto stanu, sténáme pod těžkým břemenem, neboť nechceme, aby z nás bylo svlečeno naše pozemské tělo, nýbrž aby přes ně bylo oblečeno nebeské, aby to, co je smrtelné, bylo pohlceno životem (2 K 5,4).“* Pavel se vždy cítil být tělesnou bytostí a svůj kladný vztah ke své vlastní a Kristově tělesnosti používá v jedné ze svých nejnádhernějších metafor. Zároveň však neopomíjí skutečnost, že „skutky těla“ mohou být nezřídka hříšné a odporující záměrům Ducha svatého.

Když byl svatý Pavel doveden na Areopag a byl Athéňany požádán, aby pohovořil o tom svém „novém učení“ předestřel před ně jistě s velikou vírou, nadějí a láskou svou tajemnou mystickou vizi všeobjímajícího Boha: *„Neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme (Sk 17,28a).“* Většinou přihlížejících byl však vysmán a nepochopen. Dionysios či Damaris však jeho slovům uvěřili a připojili se k němu. Možná disponovali stejnou mystickou zkušeností Boží přítomnosti ve stvoření jako Teilhard, který píše: *„Prýštila tak univerzálně, byli jsme jí tak obklopeni a proniknuti, že už nám ani v našem nejhlubším nitru nezbývá místo, kde bychom mohli pokleknout. Božské do nás vniká a utváří nás prostřednictvím všech stvořených věcí bez výjimky. Představujeme si je jako něco vzdáleného a nedosažitelného, a zatím žijeme ponořeni do jeho žhavých vrstev.“*[142] Zde citovaný a analyzovaný autor si tak plně uvědomuje důležitost stvořitelského díla a ztotožňuje se s Pavlovou vizí všeprostupujícího Boha, který se nám dává poznat a zve nás k sobě skrze náš/Jeho stvořený svět.

5.2 Kristus jest Pán veškerého stvoření – univerzalita spásy

Teilhard si všímá, že se vznikem lidského druhu jsme mohli pozorovat v evolučních dějinách kosmu jisté zpomalení pasivních a somatických proměn uspořádání organismu

[141] Srov. KOHUT, Pavel Vojtěch. *„Získat Krista a být s ním spojen“ (Flp 3,8B-9A) Uvedení do pavlovské spirituality*, s. 79.
[142] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 72.

ve prospěch vědomých a aktivních proměn individuálního charakteru směrem k většímu zapojení do sociálních vazeb a socializace. *„Přes hranice národů a ras už probíhá nevyhnutelné zcelování lidstva.“*[143] Síly evoluce se dle Teilhardova názoru však nijak nezpomalují, ba naopak, zrychlují svůj postup směrem ke svému konečnému cíli – bodu Omega, který ztotožňuje se svým konceptem kosmického Krista. Do tohoto bodu však člověk nesměřuje individuálně, ale společně s lidstvem jako celkem a konečně s celým souhrnem veškerenstva, které od Boha vzešlo a znovu se do něho na konci času navrátí. Slovy svatého Pavla: *„(...) my přece víme, že je jediný Bůh Otec, od něhož je všecko, a my jsme tu pro něho, a jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všecko, i my jsme skrze něho (1 K 8,6).“* Teilhard si uvědomuje, že je to právě konvergentní moc Kristovy lásky, která nás může pozvednout až k němu. Máme-li být plně sami sebou, jak nás k tomu naše víra vybízí, musíme se zříci sebestředného individualizmu, kvůli kterému upadáme zpět do plurality – do hmoty. Musíme jít směrem opačným – k cestě personality, která nás propojuje s Láskou, která do hmoty pokorně vstoupila, ale opět z ní byla ve slávě pozvednuta. Cílem nás samých a vrcholem originality je osoba, spojení s ostatními v Kristu. Naše skutečné ego roste nepřímo úměrně našemu egoismu. Člověk se stává osobou jen ve vztahu.[144] *„Východisko světa, brána budoucnosti a vstup do nadlidské oblasti se neotevřou ani několika privilegovaným ani jednomu vyvolenému národu. Povolí jedině pod náporem všech, a to ve směru, kde se všichni mohou spojit a dosáhnout dokonalosti duchovní obnovou Země.“*[145] Tím správným a jediným směrem je cesta vstříc Ježíši Kristu našemu Pánu. Protože jedině: *„On promění tělo naší ponížености v podobu těla své slávy silou, kterou je mocen všecko si podmanit (Fp 3,21).“*

K navození stejného pocitu vzbuzuje Pavel prvokřesťanskou obec v makedonských Filippách použitím nádherného hymnu o Kristu ponízeném a vyvýšeném. Samotný hymnus není s největší pravděpodobností z Pavlova pera, ale používá jej při své argumentaci a oslavě našeho Pána. Jeho závěrečná část pak zní: „*Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán (Fp 2,9–11).“* Při rozboru této grandiózní a majestátné aklamace, která musela v posluchačích bezesporu evokovat

[143] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 230.
[144] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 218–222.
[145] Tamtéž, s. 204n.

intronizační akt nějakého velkého vládce a panovníka, používají nezávisle na sobě různí komentátoři[146] adjektivum „kosmický“, jež je terminologicky charakteristické pro celé Teilhardovo christologické vyjadřování. V Kristově kenozi, pokoře, ponížení a sestupu do hmoty, ze které a skrze niž je opět vyvýšen (se opět pozdvihl), spatřuje Teilhard v plné shodě s Pavlem za rozhodující událost pro naši spásu. Před jeho jménem, rovným se jménem Božím, se musí sklonit každé koleno. Tedy nejen lidé, nýbrž i bytosti nebeské, pozemské i podzemní, tedy celý vesmír.[147] Toto je vize zcela univerzální soteriologie.

Kristus, viděn Teilhardovýma očima, se nám zjevuje jako univerzální bod, v němž se sbíhají všechny skutečnosti. *„Prvky vesmíru, které se setkávají v tomto Středu, ztrácejí vzájemnou vnějšnost a nesourodost, základní obtíž lidských vztahů. Zde ať tedy hledají útočiště ti, jež skličuje tolik rozdělení, lakoty a marnotratnosti Země! Ve vnějších sférách světa stále člověka zraňuje oddělenost, která se mezi tělesy projevuje vzdáleností, mezi dušemi nemožností dorozumění; mezi životy smrtí.“*[148] Kristus je tedy nekonečně blízký, ačkoli je přítomen v celém vesmíru, právě proto, že je nekonečně hluboký a bodový a tak vyplňuje celou sféru stvoření právě tím, že je jejím univerzálním středem. Vlastností tohoto středu je tedy absolutní a definitivní schopnost spojovat a dovršovat v sobě všechny věci.[149] Univerzálně propojovat všechny skutečnosti, které se k Němu vydají radiálním pohybem ve směru christické konvergence.

5.3 Konvergence veškerenstva v Kristu – inkluzivistická soteriologie

Teilhard na mnoha místech svého díla[150] soudí, že po stránce psychologicko-antropologické ani morálně-teologické nemůžeme člověku plně porozumět ani správně předvídat jeho další vývoj, dokud si neuvědomíme, že míří k svému finálnímu určení a dovršení cestami vyšších forem shromažďování a konvergence. Konvergence, která se děje především, nikoli však výlučně, duchovním úsilím, vždy však skrze hmotu – „svaté

[146] Ze starších prací srov. např. SOUČEK, Josef Bohumil. *Výklad epištoly Pavlovy Filipským*. Praha: Kalich, 1937, s. 48, z novějších pak např. MAYER, Bernhard. *List Filipanům, List Filemonovi. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 11*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 27.
[147] Srov. SOUČEK, Josef Bohumil. *Výklad epištoly Pavlovy Filipským*, s. 47n.
[148] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 74n.
[149] Srov. tamtéž, s. 73-81.
[150] Srov. např. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 203; TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Activation of Energy*. New York: Harvest Books, 1970, s. 209 nebo TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Appearance of Man.* New York: Harper & Row Publishers, 1965, s. 271–273.

maso“, které obaluje naše vědomí. *„A my sloužíme tomuto dovršení i nejskromnější prací svých rukou. To je v posledku smysl a cena naší činnosti. Na základě tohoto vztahu mezi hmotou, duchem a Kristem přinášíme Bohu zpět tu část bytí, po níž on touží. A to ve všem, co děláme. Každý svým dílem přispíváme – atomicky, ale reálně – k budování pléromatu, to znamená: přispíváme něčím k dovršení Krista.“*[151] Hmota, kterou Teilhard ve svých dílech oslavuje a velebí jakožto základ a pramen života, a která je celou starší metafyzickou tradicí znevažována a podceňována, tvoří veledůležitý pól, od něhož se napíná celá plnost existence stvoření k druhému neméně důležitému pólu „ducha“. Bez jednoho i druhého se celá osnova a tkanivo univerza hroutí a padá. Vzhledem k faktu, že se stále nenacházíme na konci tohoto procesu, nemůžeme přehlédnout tuto skutečnost jedním pohledem. Pohled, který nám s úžasnou samozřejmostí dá nahlédnout nesmírnou krásu a bezmeznou slávu, nás však teprve čeká, ačkoli jej neuvědomovaně ve svých srdcích již dlouhou dobu toužebně očekáváme. Tuto výše popisovanou skutečnost již dříve reflektuje pravděpodobně i svatý Pavel když soudí 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 marnosti 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. A nejen to: i my sami, kteří již máme Ducha jako příslib darů Božích, i my ve svém nitru sténáme, očekávajíce přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla (Ř 8,18–22).*

Teilhardova eschatologie ani Pavlovo soteriologické uvažování o paruzii nejsou ve vlastním slova smyslu apokalyptické, jelikož je v něm podstatnou měrou obsažen též prézentní moment. Dvojí aspekt Pavlova eschatologického myšlení lze charakterizovat jako „již ano – ještě ne“. Člověk se již svou vírou, svým aktuálním bytím v Kristu podílí na vykoupení, ale spásy ještě zcela nedosahuje. Jednání člověka není jen jednáním tohoto světa, ale má i neopomenutelný rozměr eschatologický.[152] Člověk musí celým svým životem směřovat ke Kristu nejen jako k nebeskému nadpozemskému cíli, ale též k jako k vpravdě lidskému vzoru, ke kterému se má svým životem stále připodobňovat. Tato eschatologie se však u Pavla netýká jen lidí ale úplného celku stvoření.[153] Teilhard

[151] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 25.
[152] Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 408n.
[153] Srov. tamtéž, s. 410.

zde se ve svých úvahách o konečném údělu stvoření v těchto bodech s apoštolem Pavlem plně shoduje, když upozorňuje, že přítomnost Kristova, pozvolna narůstající v lidech a věcech tohoto světa se náhle zjeví jako blesk, který zazáří od jednoho pólu k druhému.[154] Nikdo sice nemůže vědět hodinu, kdy se tak plně stane, ale Kristovu božskou přítomnost pomalu naplňující celý svět, jak duchovní tak i hmotný, je již možné zde a tady tajemně zakoušet. *„Hvězda, kterou svět očekává – aniž ještě umí vyslovit její jméno, aniž přesně oceňuje její skutečnou transcendenci, aniž dokonce umí rozeznat její nejduchovnější, nejbožštější paprsky – to je nutně sám Kristus, jehož očekáváme. Abychom toužili po parusii, k tomu není třeba nic více, než abychom v sobě nechali tlouci samo srdce Země a činili je křesťanským.“*[155]

Hledat pokračování našeho bytí ve směru neosobního by byl podle Teilharda[156] veliký omyl. Budoucnost veškerenstva podle něj směřuje k „hyperpersonálnímu“ bodu Omega, který spolehlivě ztotožňuje s Kristem. Horního pólu evoluce a středu radiálního pohybu celého stvoření pak dosahujeme jen skrze milost Božího Slova vtěleného do hmoty: *„Moc vtěleného Slova vyzařuje až do hmoty; sestupuje až k nejtemnějšímu základu nižších sil, aby vytvářela a přiváděla ke spáse ony vyšší energie. A Vtělení bude dovršeno až tehdy, až se všechny části vyvolené látky obsažené v různých předmětech – zduchovnělé nejprve v našich duších a potom s našimi dušemi v Kristu – spojí s definitivním středem svého naplnění.“*[157] Každý jednotlivý člověk a tvor, to jest dle Teilharda každý bod reflexe světa, bude nakonec jedno s Bohem. Nikoli však ztotožněním, že by se Bůh stal vším ve smyslu panteisticky chápaného rozplynutí a zániku individuality, ale sdílením osudů všech v lásce, kde bude Kristus všechno ve všech a ve všem, jak již před ním ve své mystické vizi vnímá a popisuje i svatý Pavel: „*Tu nastane konec, až Kristus zruší vládu všech mocností a sil a odevzdá království Bohu a Otci. Musí totiž kralovat, ‚dokud Bůh nepodmaní všechny nepřátele pod jeho nohy‘. Jako poslední nepřítel bude přemožena smrt, vždyť ‚pod nohy jeho podřídil všecko‘. Je-li řečeno, že je mu podřízeno všecko, je jasné, že s výjimkou toho, kdo mu všecko podřídil. Až mu bude podřízeno všecko, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všem (1 K 15,24–28).“*

[154] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 113.
[155] Tamtéž, s. 117.
[156] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 216.
[157] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 24.

5.4 Cesta christifikace a divinizace člověka jakožto „pravá bohoslužba“

„Jsem tvůj kněz, Pane, a protože dnes nemám chléb, víno ani oltář, chci vztáhnout ruce nad nezměrný celek Vesmíru, který bude látkou mé oběti.“[158] Takto se Teilhard, paleontolog a jezuita, přiznává ke svému kněžství, které tvoří zásadní část jeho každodenní spirituality, ať už dělá cokoli a třeba i na samém konci světa v pouštích Číny, jižní Afriky nebo na vulkanických pohořích Jávy. Při svých paleontologických expedicích či geologických výzkumech je jeho spiritualita naprosto bezprostřední ba přímo haptická. Vnímá stvořený svět nejen vizuálně, pohledem filosofa, ale též taktilně a zažívá zaplavující spojení s celkem stvoření. *„Teď, když jsi mne ve všech věcech a všemi věcmi sjednotil se sebou, můj Bože, nepatřím už sám sobě.“*[159] Intenzivně vnímá, že skrze dotyk s hmotou a přijímání svátostí (hmotných a viditelných znamení z našeho světa, ukazujících na přesažnou a zároveň zcela imanentní přítomnost živého Boha) divinizuje svoji činnost, christifikuje své srdce a dorůstá do Krista. Dobře si uvědomuje, že *„… nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. (Ga 2,20a)“. „A tak dělník Země přestává zvolna patřit sobě. Velký dech vesmíru do něho postupně vnikl štěrbinou skromné, ale věrné činnosti a rozšířil ho, pozvedl ho a unáší ho s sebou. (...) Křesťan ví, že jeho úkolem je zbožšťovat svět v Ježíši Kristu.“*[160] Svým křtem a vírou se snaží o sjednocení svého bytí s naším Pánem. *„Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli (Ga 3,27).“* Stále však zůstává zcela synem tohoto světa, skrze nějž chce dosáhnout divinizace a vposledku samotného Krista. *„Celý můj vnitřní život se usměrňuje a upevňuje vždy více ve spojení s Bohem, a to nacházím ve všech vnitřních i vnějších silách světa. Ale aby se tento postoj plně uskutečnil, nesmíme z těchto sil nic vyloučit: ani smrt ani pronásledování v oblasti idejí. Všechno se dá proměnit v našem Pánu, pokud věříme. Už jsem vám snad řekl, že obecná formule křesťanského života pro mne zní takto: skrze věrnost mít společenství se světem, který je posvěcen vírou.“*[161]

S přihlédnutím k Pavlově zásadní zkušenosti se Zmrtvýchvstalým se zdá pochopitelné, že jeho osobní spiritualita je nerozlučně spojena s díkůčiněním.

[158] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Kněz*. In *Chuť žít.* Praha: Vyšehrad, 1970, s. 119.
[159] Tamtéž, s. 129.
[160] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*, s. 35.
[161] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Slova víry*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 16.

V protopavlovském souboru se neustále konfrontujeme s ustavičnou snahou poděkovat a s vděčností splatit obdrženou milost. Pavel považuje za ideál učinit ze všech svých činů jednu velkou bohoslužbu. Vděčnost a díkůvzdání je jakoby duší Pavlova duchovního života.[162] Pavlova spiritualita má častokrát až liturgický charakter. *„Vybízím vás, bratří, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé (Ř 12,1n).“* Teilhardovská spiritualita má obdobný ráz. Teilhard hovoří dokonce o veliké „mši nad světem“[163], kdy rozšiřuje pojetí transsubstanciace eucharistických způsob chleba a vína na celé stvoření, které je Kristem proměňováno v jeho mystické Tělo. Při eucharistické slavnosti dochází k divinizaci a christifikaci celého veškerenstva.[164] Teilhard ve svém evolucionistickém pohledu na vývoj vesmíru hovoří o neustálém nárůstu kvality a komplexity vědomí. Staré je vždy na vyšším stupni směrem ke Kristu nahrazováno novým, komplexnějším, strukturovanějším a vědomějším. *„Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové! (2 K 5,17)“* Nejedná se o posuny směrem k větší četnosti, ale vyšší jakosti. *„Ale je tu hlavně hodnota kvalitativní, která se jako u každého biologického pokroku vyjadřuje vznikem specificky nového stavu vědomí. Myslím tím křesťanskou lásku.“*[165] Teilhard věří a má naději, že ke Kristu dospíváme akty lásky a solidarity s ostatním tvorstvem. Moc dobře si uvědomuje, že *„největší z té trojice je láska (1 K 13,13b).“*

Lásku chápanou v křesťanském smyslu považují Pavel i Teilhard za nejvyšší a nejdůležitější hodnotu, která nás bezprostředně ke Kristu přivádí a sjednocuje s ním. Je zároveň tou silou, která nám umožňuje vzájemné bratrské obecenství, účinnou solidarizaci jedněch s druhými a smysluplný život ve společenství s ostatními lidmi. Jen vzájemná láska zprostředkovává opravdovou jednotu Kristovy církve.

---

[162] Srov. KOHUT, Pavel Vojtěch. *„Získat Krista a být s ním spojen“ (Flp 3,8B-9A) Uvedení do pavlovské spirituality*, 72n.

[163] Tento koncept Teilhard podrobně rozpracovává ve svém eseji *„La Messe sur le Monde“* z počátku 20. let minulého století, jehož kvalitu oceňuje svou citací i papež Jan Pavel II. (blíže viz John Paul II. *Gift and Mystery: On the Fiftieth Anniversary of my Priestly Ordination*. New York: Doubleday, 1996.).

[164] Srov. TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Mass on the World.* In *The Heart of Matter*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979, 119–135.

[165] TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 244.

5.5 Teilhard inspirovaný a ujišťovaný Pavlem

O Pavlovi je možné víceméně neproblematicky prohlásit, že jeho teologické výpovědi k naší spáse jsou pevně spjaty s jeho životním příběhem a biografií.[166] Totéž je bez větších sporů možné říci i v případě Teilhardově. Ačkoli se oba životní příběhy značně odlišují, v mnoha aspektech různí, každý z nich vychází z jiné perspektivy, dochází jejich soteriologické koncepce obdobnému eschatologickému naplnění v Kristu, živém Bohu, který tak bude všecko ve všem. V teologické literatuře[167] se častokrát setkáváme s komentáři k tvrzení svatého Pavla, že stvoření ukazuje na svého Stvořitele a stává se tak důkazem Boží existence a platnosti jeho zákona. Teilhard jde v tomto směru dál, rozpracovává tyto myšlenky v rámci své geologické a paleontologické vědecké práce. Jeho kosmologické názory však dalece přesahují rámec, který mu mohla poskytnout „objektivní" přírodovědecká data. Člověk a lidská duše přesahují explanační možnosti jakékoli z přírodních věd.[168] Mluví o jednotě stvoření a univerzální moci kosmického Krista prostupující všechno a přitahující vše, aby v něm mohl dosáhnout spásy celý vesmír. Pavlova teologie spojuje vzkříšení Krista s novým stvořením světa jeho univerzální mocí. Teilhard musel v pavlovské korespondenci nalézat nejen inspiraci, ale v těžkých dobách neporozumění též spojence, přítele a bratra. Není proto divu, že v Teilhardových spisech nacházíme s Apoštolem národů tolik paralel a podobností.

Jedním z nejdůležitějších bodů Pavlových listů byla pro Teilharda především myšlenka mystického Kristova těla, často pouze úzce ekleziologicky vykládaná[169], nicméně podle Teilharda je lépe uplatnitelná na vesmír jakožto celek. Celé jeho dílo se dá v nadsázce shrnout jako komentář přírodovědce k listům apoštola Pavla.[170] Svatý Pavel samozřejmě nepoužívá slovník moderní přírodovědy, jeho terminologie je ovlivněna slovníkem Starého zákona a soudobou řeckou filosofií. Pavel zůstává v Teilhardově díle někdy nerozpoznán právě kvůli specifickému slovníku, který je velmi odlišný od vyjadřování přírodovědy 20. století. Pavel je veskrze městský člověk

[166] Srov. BERGER, Klaus. *Paulus*, s. 8; citovaný autor zde dokonce uvádí, že teologie je životopisem „Theologie ist Biographie".
[167] Srov. THEOBALD, Michael. *List Římanům. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 6*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 51–65.
[168] Srov. ŠTURSA, Lukáš. *Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení*, s. 81.
[169] Srov. ORTKEMPER, Franz-Josef. *První list Korinťanům. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 7*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 105–114.
[170] Srov. JIROUSOVÁ, Františka. *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin.* (nepublikovaná dizertační práce). Praha: FF UK v Praze, 2017, s. 64.

a jako takový používá spíše termíny řecké polis než mluvu venkovského lidu, zabývajícího se převážně zemědělstvím, chovem bravu či rybolovem a majícího tak mnohem blíže k přírodě než on. Je mu zároveň velmi cizí i rurální a agrární metaforika evangelií.[171] Kromě svatého Pavla odkazuje Teilhard často také na literaturu janovskou, především pak na Janovo evangelium a knihu Zjevení. Z Janovy apokalypsy si Teilhard propůjčuje christologické tituly „Alfa" a „Omega" (srov. Zj 1,8; 21,6 a 22,13), podle kterých pojmenovává první a poslední pól kosmického Krista, mezi nimiž je rozepjat, aby obejmul celé stvoření od jeho počátku až k jeho eschatologickému konci. Potvrzení svého konceptu konvergence veškerenstva ke Kristu, který je pro něj univerzálním sjednotitelem a spasitelem světa našel jistě v překrásném Janově citátu Ježíšových slov: *„A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všecky k sobě (J 12,32)."* Neustálý kosmický pohyb a stále se dopředu deroucí vývoj, který Pavel přirovnává ve svém dopise do Říma k „práci veškerého tvorstva k porodu" (srov. Ř 8,22) mohl vyčíst z Ježíšovy odpovědi Židům, kterou Jan Evangelista zachycuje v podobě: *„Můj Otec pracuje bez přestání, proto i já pracuji (J 5,17b)."* Teilhard Jana dobře zná, čte a miluje, ale podporu své univerzální inkluzivistické soteriologie nejpravděpodobněji nacházel u svatého Pavla a v jeho souboru.

Jediná víra v Krista je v Novém zákoně vyjadřována rozličnými způsoby, v nichž se setkáváme s pestrou škálou různých christologií. Každá však hlásá jednu a tutéž svatou apoštolskou víru. Existuje pouze jedna jediná víra, jejímž důsledkem je jednota společenství věřících, a to jak v synchronním, tak diachronním slova smyslu.[172] Pavlovská funkcionální christologie je od ostatních odlišuje právě svou do krajnosti dovedenou univerzalitou. Jsou to však oproti tomu evangelia, a zejména to redakčně nejmladší, evangelium Miláčka Páně, která vydělí židovství a budou na tomto oddělení a tedy i na jakési partikularitě poměrně striktně trvat. Po první židovské válce ukončené dobytím Jeruzaléma a zničením „Druhého chrámu" v roce 70, jejíž recepce poznamenala snad kromě Markova všechna kanonická evangelia, mohl tento diplomatický odklon od židovství vyvolat shovívavost římské okupační moci vůči „křehkému" rodícímu se společenství. Zároveň tím již však dochází k mírnému odchýlení od křesťanského učení o všeobecné spáse směrem k soteriologické

[171] Tuto skutečnost akcentuje i současný teolog David Bouma, když komentuje rozbor pavlovské literatury německým biblistou prof. Klausem Bergerem, blíže viz BOUMA, David. *Provokatér Klaus Berger: kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 125.
[172] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 58n.

diferenciaci výjimek a vyloučení. Jakýkoli špatný záměr nelze evangelistům v žádném případě přičítat, u Apoštola národů však po jakémkoli vylučování kohokoli není ani stopy. Jeho vztah k židovské partikularitě je veskrze pozitivní. Obvinění z „bohovraždy“, které připisuje Židům hrozné provinění, není u Pavla vůbec přítomno. Stanovování odpovědnosti v této záležitosti Pavla, pro kterého je důležité pouze vzkříšení, příliš nezajímá. V jeho textech bychom jen stěží hledali explicitně antisemitské formulace.[173] Klade důraz na spásu všech národů a jeho teologie soteriologická východiska značně univerzalizuje. Žádnou z novozákonních christologií však není možné považovat vzhledem k ostatním za něco druhotného. Zároveň však ne za cosi tak kompletního, aby nepotřebovala doplnění ostatními novozákonními svědectvími. Základním měřítkem každé další pozdější christologické či soteriologické koncepce je to, jak účinně dokáže postihovat jednotu víry v souhrnu všech novozákonních svědectví.[174] Dá se říci, že se to Teilhardovi v jeho mystických vizích, ač se nejvíce blíží funkcionální christologii svatého Pavla, zdárně podařilo.

[173] Srov. BADIOU, Alain. *Svatý Pavel zakladatel univerzalismu*, s. 88.
[174] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 59.

6. Závěr

Celou touto bakalářkou prací a především její pátou kapitolou, syntetizující významné soteriologické momenty a teologické koncepce spásného působení Ježíše Krista v díle Pierra Teilharda de Chardin a protopavlovském epistolariu (rozpracovávané v kapitolách třetí a čtvrté), se její autor snaží poukázat na podobnost mezi pavlovskou a Teilhardovou funkcionální christologií. Na základě systematické christologické analýzy významných perikop z Pavlova Listu do Říma, Prvního listu do Korintu a Listu do Filip je možné přesvědčivě vyjádřit hypotézu, že Teilhardova soteriologie zahrnující celý vesmír je v nejzásadnějších rysech ztotožnitelná právě s univerzalistickým pojetím spásy člověka v soteriologii svatého Pavla. Důrazně christocentrický pohled Teilhardův se pak zdá být teologicky obhajitelně komparovatelný s inkluzivistickou pozicí pavlovskou, kteroužto přijímá i současná katolická církev ve svém magisteriu. Christocentrický inkluzivismus univerzálního typu tak vytváří plný soulad mezi křesťanským konceptem všezahrnující spasitelské Boží vůle a skutečností, že každá jednotlivá lidská osoba může dojít svého spásného naplnění v konkrétní kulturní tradici, dobově podmíněném kontextu a své jedinečné životní situaci.

V závěru je snad i možné položit otázku, zda by monitum Kongregace posvátného oficia upozorňující v roce 1962[175] na mnohoznačnost Teilhardových teologických výpovědí, hodnotilo tohoto autora tak přísně a s tak nesmlouvavou rigorozitou i s plným vědomím změn, které do pohledu na pluralitu teologických názorů, vnesl do své církve Druhý vatikánský koncil. Teilhard vždy kázal Krista většího, než kdy bude jakákoli naše představa. Teilhard v Pavlovi nachází nejen důležitý zdroj rady a inspirace, ale v těžkých dobách odmítnutí a neporozumění též spojence, přítele a bratra. Místy někdy až nekritický obdiv k Teilhardovu odkazu lze tedy lidsky pochopit a odůvodnit upřímným přesvědčením autora zde předkládané bakalářské práce, že Teilhard není a nikdy nebyl hrozbou pro katolicismus – je však velkou nadějí pro jednotu křesťanstva. Inkluzivistické pojetí spásy v Teilhardově díle se však může stát východiskem nejen pro ekumenický dialog mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi, kterým je apoštol Pavel společný,[176] ale též pro dialog s ostatními náboženstvími a rozsáhlou skupinou nevěřících lidí, jakož i pro dialog mezi vědou a vírou.

[175] Srov. AAS, 54 (1962), s. 526.

[176] Dnešní křesťané sice svorně uznávají, že jsme všichni učedníky Ježíšovými, smýšlejí však rozdílně a jdou velmi odlišnými cestami, jako by Kristus sám byl vnitřně rozdělen. Tato situace ale naprosto

Autor práce pevně věří, že mezi zde studovanou a analyzovanou teilhardovskou mystickou vizí všezahrnujícího kosmického Krista a Pavlovou snahou sdělit pravdu o Vzkříšeném celému světu panuje harmonická shoda. Doufá tedy, že může práci zakončit Pavlovými slovy, které se sice týkají zcela jiné doby a zcela jiného Božího služebníka, dobře se však hodí i na celoživotní úsilí otce Pierra: *„Jsme-li tedy spolu spojeni, přijmi ho k sobě jako mne (Fm 17).“*

odporuje všeobjímající jednotící vůli našeho Pána, je pohoršením světu a poškozuje naši svatou věc hlásání evangelia veškerému stvoření (srov. např. UR 1).

Seznam literatury

Prameny[177]

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Appearance of Man.* New York: Harper & Row Publishers, 1965.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Human Energy*. London: Collins, 1969.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Božské prostředí*. In *Chuť žít.* Praha: Vyšehrad, 1970.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Úvahy o obrácení světa*. In *Chuť žít*. Praha: Vyšehrad, 1970.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Kněz*. In *Chuť žít.* Praha: Vyšehrad, 1970.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Activation of Energy*. New York: Harvest Books, 1970.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Heart of Matter*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *The Mass on the World.* In *The Heart of Matter*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě*. In *Místo člověka v přírodě. Výbor studií.* 2. vyd- reprint. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Jak věřím*. In *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1998.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Kristus – aktivní pól evoluce*. In *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1998.

TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Slova víry*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001.

[177] Písmo svaté citováno (včetně zkratek biblických knih) dle *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Podle ekumen. vyd. z r. 1985. Praha: Česká biblická společnost, 1991.

Sekundární literatura

ALTRICHTER, Michal. *Teilhard de Chardin – duchovní aristokracie chudobného a přizvání k velkorysosti nepřijatého.* In CHAUCHARD, Paul et al. *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá hmota. Soubor studií.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005.

ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2017.

BADIOU, Alain. *Svatý Pavel zakladatel univerzalismu.* Praha: Svoboda Servis, 2010.

BARNETT, Paul. *Paul Missionary of Jesus.* Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

BARTH, Karl. *Stručný výklad listu Římanům.* Praha: Kalich, 1989.

BENDLOVÁ, Peluška. *Teilhard de Chardin, nová naděje katolicismu?* Praha: Svoboda, 1967.

BENEDIKT XVI. (RATZINGER, Joseph). *Eschatologie. Smrt a věčný život.* 3. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2017.

BENEDIKT XVI. (RATZINGER, Joseph). *Duch liturgie*. Brno: Barrister & Principal, 2006.

BENEDIKT XVI. *Apoštol Ježíše Krista. Promluvy o svatém Pavlovi.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

BERGER, Klaus. *Paulus*. München: Verlag C. H. Beck, 2002.

BILAS, Ján. *Katolícky modernizmus P. Teilharda de Chardina*. Bratislava: Nakľadatelstvo Pravda, 1981.

BOUBLÍK, Vladimír. *Boží lid.* Řím: Křesťanská akademie, 1967.

BOUMA, David. *Pavel – zakladatel křesťanství?* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

BOUMA, David. *Provokatér Klaus Berger: kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.

BROŽ, Jaroslav. *Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10.* In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference.* Olomouc: UP v Olomouci, 2009.

BROŽ, Prokop. *Ospravedlnění v Listu Římanům*. In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

BROŽ, Prokop. *Boží království a církev jako communio. Otázka po identitě církve.* In BROŽ, Prokop et al. *Církev a II. vatikánský koncil. Perspektivy současné ekleziologie.* Praha: Nakladatelství Pavel Mervart, 2015.

BROŽ, Vojtěch. *Pavel, farizejský rabín, Kristův apoštol, křesťanský teolog a svatopisec.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu.* Praha: Karolinum, 2016.

de la HÉRONNIÈRE, Édith. *Teilhard de Chardin. Mystika přerodu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2009.

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

DOLISTA, Josef. Spása a náboženství pohanů. In *Studia theologica,* r. III. jaro 2001.

DUKA, Dominik. *Vyvolený národ u sv. Pavla podle kardinála Journeta*. In HANUŠ, Jiří (Ed.). *Svatý Pavel, synagoga a církev. Teologické úvahy nad židovsko-křesťanskými vztahy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995.

DUNN, James D. G. *The New Perspectives on Paul.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

FIORENZA, Francis, S. – GALVIN, John, P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva.* Praha – Brno: Vyšehrad a Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998.

FRANTIŠEK. *Laudato si´. Encyklika papeže Františka o péči o společný domov z 24. května 2015*. Praha: Paulínky, 2015.

FRANZEN, August. *Malé dějiny církve.* 3. dopl. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu.* Praha: Návrat domů, 2005.

HOUKAL, Jan. *Christologie a soteriologie aneb Črta o tajemství Ježíše Krista, Boha i člověka a Spasitele všech lidí III.* Nepublikovaná skripta pro studenty KTF, 2013.

JAN PAVEL II. *Gift and Mystery: On the Fiftieth Anniversary of my Priestly Ordination.* New York: Doubleday, 1996.

JAN PAVEL II. *Fides et ratio*. Encyklika adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. Praha: ZVON, 1999.

JIROUSOVÁ, Františka. *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin.* (nepublikovaná dizertační práce). Praha: FF UK v Praze, 2017.

KNOCH, Otto. *První a druhý list Soluňanům. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 12.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

KOHUT, Pavel Vojtěch. *„Získat Krista a být s ním spojen" (Flp 3,8B–9A) Uvedení do pavlovské spirituality.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

Kongregace pro nauku víry. *Deklarace Dominus Iesus. O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve.* Praha: Sekretariát Česká biskupská konference, 2000 (originál vydán téhož roku).

KRUMPOLC, Eduard. *Kosmický Kristus v Teilhardově pojetí*. In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci.

KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000.

LYONS, James. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

MACHULA, *Tomáš. Církev – dům Boží*. Svitavy: Trinitas, 2001.

MARGUERAT, Daniel (ed.). *Úvod do Nového zákona. Historie, písmo, teologie.* Jihlava: Mlýn, 1. vyd., 2014.

MARTELET, Gustave. *Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2012.

MATERA, Frank J. *Strategies for Preaching Paul.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

MATURANA, Humberto R. – VARELA, Francisco J. *Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu*. Praha: Portál, 2016.

MAYER, Bernhard. *List Filipanům, List Filemonovi. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 11*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

McGRATH, Alister E. *Dějiny křesťanství – Úvod.* Praha: Volvox globator, 2014.

McRAY, John. *Paul His Life and Teaching.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Křesťanství a ostatní náboženství* (překlad a úvod C. V. Pospíšil). Praha: Krystal OP, 1999.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Některé otázky týkající se teologie vykoupení, 1994. In MTK. *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologiido roku 1995* (překlad a úvodní studie C. V. Pospíšil). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

MIKEŠ, František. *Teilhard, evoluce a globální výzvy – optimismus navzdory zlu*. In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastoraci.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

OPATRNÝ, Aleš. *Pastorační situace u nás. Analýzy a výhledy.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.

OPATRNÝ, Aleš. *Pastorace zvláštních skupin.* Červený Kostelec: Nakl. Pavel Mervart, 2014.

Papežská biblická komise. *Výklad bible v církvi*. Praha: Zvon, 1996.

PENNA, Romano. *L' apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia.* Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo Edizioni, 1991.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi.* Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2007.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel.* 4. přepracované vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria.* 2. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství.* In MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha: Krystal OP, 1999.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hledání základních christologických a trinitárních inspirací v listech sv. Pavla.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník.* 2. revid. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009.

RIDEAU, Émile. Myšlení Teilharda de Chardin. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001.

ROSKOVEC, *Jan. Kristova smírná oběť podle Ř 3,25.* In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference.* Olomouc: UP v Olomouci, 2009.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět.* Praha: Nakladatelství Karolinum UK v Praze, 1. vyd., 2014.

SCARANO, Angelo. *Setkání se svatým Pavlem ve všední den.* Praha: Pastorační střediska Arcibiskupství pražského, 2008.

SCHIERSE, Franz Joseph. *Biblická teologie – Christologie*. Praha: ZVON, 1992.

SLÁDEK, Karel. *Ikony svatého Pavla v kontextu východokřesťanské spirituality.* In HOJDA, Jan – BOUMA, David – POLEHLA, Petr (eds.). *Pavel z Tarsu – Apoštol národů*. Ústí nad Orlicí: OFTIS, 2010.

SOCIETÀ SAN PAOLO. *Le Lettere di San Paolo.* (Secondaedizione). Milano: Conferenza Episcopale Italiana, 2014.

SOKOL, Jan. Teilhard tehdy a dnes. In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci.

SOUČEK, Josef Bohumil. *Výklad epištoly Pavlovy Filipským*. Praha: Kalich, 1937.

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005.

STANKO, Ivan. *Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho vzat k některým světovým náboženstvím, jmenovitě islámu a buddhismu.* (nepublikovaná diplomová práce) Praha: HTF UK v Praze, 2011.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Teilhard de Chardin*. In CHAUCHARD, Paul et al. *Pierre Teilhard de Chardin. Svatá hmota. Soubor studií.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2005.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Apoštol národů svatý Pavel*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008.

ŠTURSA, Lukáš. *Stvoření jako svátost v dílech Alexandera Schmemanna, Pierra Teilharda de Chardin a Jürgena Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení* (nepublikovaná dizertační práce). Praha: HTF UK v Praze, 2016.

THEOBALD, Michael. *List Římanům. Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon 6*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

VÁCHA, Marek. *Evoluční myšlenka a její vliv na křesťanskou spiritualitu.* In MIKEŠ, František (ed.). *Věda a náboženství 2005. Teilhard, evoluce a globální spiritualita.* Olomouc: CMTF UP v Olomouci.

VĚTROVEC, Pavel. *2K, 5,11–21 – paradoxní pavlovská soteriologie*. In TICHÝ, Ladislav – OPATRNÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo, Sborník z konference.* Olomouc: UP v Olomouci, 2009.

VOUGA, François. *Teologie Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009.

WOLF, Václav. Latinskoamerická teologie osvobození. Jak (ne)řešit celosvětové sociální problémy. In *Res Claritatis Monitor*, r. X. č. 16, 2013.

ŽELIVAN, Pavel (VRÁNA, Karel). *Pierre Teilhard de Chardin. Vědec a apoštol našeho věku.* Řím: Křesťanská akademie, 1967.

ŽILKA, František. *Pavel z Tarsu a apoštolský věk křesťanské církve.* Praha: Kalich, 1974.

Seznam použitých zkratek

AAS – Acta Apostolicae Sedis
ČBK – Česká biskupská konference
GS – pastorální konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*
KN – dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*
KpNV – Kongregace pro nauku víry
LG – dogmatická konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*
MTK – Mezinárodní teologická komise
PBK – Papežská biblická komise
UR – dekret Druhého vatikánského koncilu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*
2. VK – Druhý vatikánský koncil

Příloha č. 1:

Stručný životopis Pierra Teilharda de Chardin

Pierre Maria-Joseph Teilhard de Chardin se narodil 1. května 1881 na venkovském zámečku Sarcenat nedaleko Clermont-Ferrand jako čtvrté z jedenácti dětí Emmanuela Teilharda de Chardin, jenž pocházel ze starého šlechtického auvergnského rodu. Od matky přejal hlubokou katolickou zbožnost a otec, vášnivý sběratel přírodnin, jej uvedl do světa vědy. Než byl v roce 1882 zapsán ke studiu jezuitského gymnázia ve Villefranche-sur-Saône, kde složil 1897 maturitu, byl vzděláván domácími učiteli. Již v průběhu gymnaziálních studií projevoval výrazné nadání pro přírodní vědy a velký zájem o filosofii. V roce 1899 vstupuje do noviciátu jezuitského řádu, který tráví Aix-en-Provence. V rámci své řeholní formace absolvuje tříleté studium filosofie na ostrově Jersey. V roce 1905 odjíždí vyučovat fyzice a chemii na řádové lyceum do Káhiry. Více než staroegyptské archeologické památky jej však zaujala poušť a vápencové sedimenty Mokattamských pahorků, kde sbírá fosílie a pozoruje faunu. V roce 1911 přijímá kněžské svěcení. Svá studia bohosloví započatá v roce 1908 zakončuje 1912 v Hastingsu v Anglii. Po mobilizaci v roce 1914 projevoval svou křesťanskou lásku jako nosič raněných v zákopech 1. světové války. V první linii prošel například tuhými boji u Yper, Marny či Verdunu. Ve volných chvílích píše a pomáhá při geologických pracích. V roce 1918 skládá slavné řádové sliby. Roku 1921 připojuje ke svým ostatním válečným vyznamenáním stužku rytíře Čestné legie. Ke studiu geologie, paleontologie a botaniky se vrací v roce 1919 do Paříže, kde 1921 obhajuje na Sorbonně svou dizertaci z paleontologie savců a je promován doktorem přírodních věd. Následně byla Teilhardovi nabídnuta možnost přednášet geologii na několika Pařížských vysokých školách. Jeho řádoví představitelé však toto podmiňují tím, že nebude šířit své názory o vztahu vědy a náboženství, o vývoji vesmíru a konvergenci lidstva k bodu Omega. To je však pro něj zcela nepřijatelné a raději se pokorně věnuje praktické paleontologické práci v terénu, o které pevně věří, že jej přibližuje Kristu mnohem více než planá akademická kariéra. V roce 1923 odjíždí poprvé do Číny, kde s krátkými přestávkami strávil na geologických a paleontologických expedicích více než 20 let. Ve 20. letech vzniká jedno z jeho hlavních děl „Božské prostředí“, na začátku 40. let pak dokončuje

své opus magnum „Vesmír a lidstvo“. Od roku 1948 zůstává trvale ve Spojených státech amerických, odkud podniká expedice do Afriky a po Severní Americe. V roce 1950 je zvolen členem francouzské Akademie věd. Umírá náhle na velikonoční neděli 10. dubna 1955 v New Yorku.[178]

[178] Zkrácený životopis Pierra Teilharda de Chardin byl sestaven sumarizací životopisných dat a informací z výše citované literatury. Pro získání obsáhlejších biografických dat lze zájemce odkázat například na rozsáhlý Teilhardův životopis zpracovaný prof. Janem Sokolem in TEILHARD de CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 12–15.
Fotografie převzata z http://theudericus.free.fr/Teilhard/Pierre_Teilhard_de_Chardin.htm.[cit. 6. 8. 2017].

Příloha č. 2:

Historický vývoj přístupů k soteriologické pluralitě

Pro přehlednost je tato příloha chronologicky rozdělena[179] na období patristické, dobu středověku, novověk (včetně 1. poloviny 20. století, kam spadá tvůrčí činnost zde studovaného Pierra Teilharda de Chardin) a recentní inkluzivistický postoj římskokatolické církve.

a) Inkluzivní pojetí spásy v období církevních otců

Inkluzivismus je cesta starých církevních (zejména předkonstatinovských) otců i současného magisteria.[180] Cesta k inkluzivistickému přístupu k otázce spásy v rámci náboženské plurality však nebyla vždy přímá. Tato příloha je tedy pokusem naznačit v hrubých obrysech její teologický vývoj.

Jednou z charakteristických vlastností soteriologie církevních otců[181] patristické epochy teologického myšlení je snaha o inkulturaci a zcela evidentně pozitivní přístup k legitimnímu teologickému a spirituálnímu pluralismu. Právě inkulturací Kristova evangelia se daná kultura otevírá skutečné transcendenci trojjediného Boha a dochází k dovršení toho, co k tomuto účelu již sama poskytla.[182] V tomto kontextu nelze opominout myšlenku apologety a křesťanského mučedníka Justina (cca 100–165) o „logos spermatikos“ (λόγος σπερματικός),[183] o semeni věčného Logu, který se nám v plnosti zjevuje v Ježíši Kristu. Tento Logos byl podle Justina určitým specifickým způsobem přítomen v každém člověku jako semeno připravené vzklíčit. Mezi křesťanstvím a pravou filosofií, jak ji například praktikoval antický svět, nemůže být tedy podle něho rozpor, ačkoli považuje jen křesťanství za jedinou řádnou cestu ke spáse. Vždyť má stejný nárok na univerzalitu jako sama pravda či pravá moudrost.[184]

[179] Období teologické reflexe dané problematiky lze takto rozdělit jen s plným vědomím nedokonalosti a neblahé „akademičnosti“ takovéhoto epistemologického postupu, jelikož daná období se názorově prolínají a vzájemně ovlivňují. Pozdější teologové vždy vycházeli a plodně stavěli na teologickém úsilí a výsledcích práce svých předchůdců.

[180] Srov. HOUKAL, Jan. *Christologie a soteriologie III*, s. 17.

[181] C. V. Pospíšil definuje ve své *Hermeneutice mystéria* církevní otce jako křesťanské autory, kteří působili zhruba v období od konce biblické epochy (2. st.) do začátku monastické teologie (7. st.), vyznačovali se svatostí života, pravověrností svého učení a jsou jako takoví uznáni církví.

[182] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*, s. 42–44.

[183] Např. v Justinově *I. Apol. 46.*

[184] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 136n.

Zde se jedná o jedinečnost nikoli vylučující, ale usmiřující. Věčný logos je tím rozumem, který sdílí celé lidstvo a ti, kteří s ním žili v souladu jsou Kristovi, i kdyby se jim nedostalo konkrétního poznání evangelia. V „logoi spermatikoi" v různých náboženstvích a filosofických systémech, ačkoli představují pouze jakýsi náznak, zárodek a předobrazy plného zjevení Božího Syna, lze nalézat určitou přípravu na přijetí evangelia. Otázka univerzality Kristova spasitelského významu a jeho spásné působení mimo viditelné hranice katolické církve je s výše uvedeným pochopitelně úzce spjata.[185]

V souvislosti se zde předkládaným tématem bude nutné též krátce zmínit další, neméně důležité jméno – Ireneje (cca 130–202/3), lyonského biskupa. Tohoto významného teologa jednoty dokonce označuje C. V. Pospíšil za „prvního velkého systematika křesťanské teologie" a „nejdůležitější postavu teologie druhého století".[186] Christocentričnost dějin spásy byla, dle Ireneje, připravena Duchem svatým již ve Starém zákoně, aby Otec v Kristu obsáhl a shrnul celý svět i lidstvo a vztáhl je s konečnou platností k sobě.[187] V myšlení Ireneje z Lyonu představuje Kristus pravzor veškerého stvoření, Duch svatý (který nemá žádnou „formu") pak oživuje Kristovo dílo mocí božského dynamismu.[188] Shrnující „rekapitulace/anakefalaiósis" (ανακεφαλαίωσις)[189] všeho pod Krista, jakožto hlavu, je možné označit za centrální pojem celé Irenejovy christologie a soteriologie.[190] Zde Irenej ve svých závěrech evidentně vychází z univerzalistické soteriologie protopavlovského souboru (srov. především Ř a 1 K), když tvrdí, že dochází k obnově celého stvoření a lidstvo tak znovu nabývá toho, co ztratilo vinou Adamovou. Na konci času bude tedy vše inkluzivně podřízeno a shrnuto v Kristu.

Nejvlivnější myslitel patristické doby Augustin z Hippo (354–430) se ve svém spisu *De civitate Dei* staví k dané otázce v obdobném duchu jako jeho dva výše uvedení předchůdci. V Augustinově díle lze nalézt zmínku o Židech jako nositelích tajemství věčného života, jejichž náboženství předznačilo budoucí naplnění v Kristu či úvahy o přirozeném náboženství, jemuž se přibližuje řada antických filosofů. Z jeho díla je tedy možné vyvodit, že nabídka spásy je určena všem, avšak je k ní zapotřebí Kristovy milosti a prostředkování ze strany církve. Explicitně se spásou nekřesťanů však zabývá

[185] Srov. tamtéž, s. 137.
[186] Srov. tamtéž, s. 138.
[187] Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium a pastoraci*, s. 443.
[188] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakl., 2007, s. 256.
[189] Srov. Adv. haer. 3, 16, 6.
[190] Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 139.

až Augustinův následovník Prosper Akvitánský (†455) ve svém *De vocatione omnium gentium*.[191] Následná Augustinova škola, především v ostré polemice se soteriologickým optimismem pelagianismu, názory svého učitele výrazně vyostřila a vyjadřovala spíše pesimistický charakter osudu lidstva, který Krista nepoznal. Poukazovalo se na pojem „massa damnata" a akcentovalo se především vědomí porušenosti lidské přirozenosti dědičným hříchem, nezbytnosti křtu a téměř absolutní absence spásy pro Židy, pohany a heretiky.[192] Tento exkluzivně ekleziocentrický názor však bohužel přetrval v katolické církvi po dlouhá staletí. Nebylo by však vhodné na vysvětlení opominout, že se mezi církevními otci v této době mělo za to, že se již celý (tehdy známý svět) mohl s Kristovým evangeliem bezpečně obeznámit. Výrazný obrat v tomto modu uvažování přinesla až doba velkých zámořských objevů.

b) Středověký církevní exkluzivismus

Patrně kvůli obrovské teologické autoritě Augustinově, přesvědčení, že je nyní již celý (tehdy známý) svět obeznámen s Kristovým evangeliem, a nutností vypořádat se s heretickými a schizmatickými proudy, došlo k názorovému propojení příslušnosti k církvi a možnosti spásy. Cypriánův výrok „extra ecclesiam nulla salus", byl zvláště na Západě, chápán exkluzivisticky. Pod vlivem Augustinova teologického uvažování byla ostatní náboženství považována jen za *religiones naturales* (tedy bez zvláštního působení nadpřirozené milosti), zatímco pouze křesťanství (chápáno církevní katolické křesťanství) jako *religio supernaturalis*, a proto by jako jediné mělo vést ke spáse. V období středověku, době celokřesťanské společnosti, jsou kultury orientu chápány jako ty, které se měly možnost s křesťanskou nabídkou spásy seznámit, ale byla od nich odmítnuta (a to i přes velké misijní úsilí).[193] Tato linie byla pak i dále opakovaně magisteriálně potvrzována.[194] Změnu ve smýšlení nepřinesl ani pokus Tomáše Akvinského, který rozpracoval teorii implicitní víry a touhy po křtu (*baptismum in voto*), z níž posléze vychází i koncil v Tridentu. Řešení otázky, jak obhájit Boží záměr spasit veškeré lidstvo a současně uhájit neopominutelné postavení církve a explicitní

[191] Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*, 61n.
[192] Srov. např. DOLISTA, Josef.Spása a náboženství pohanů. In *Studia theologica*r. III. jaro 2001, s. 20. nebo HOUKAL, Jan. *Christologie a soteriologie III*, s. 13.
[193] Srov. HOUKAL, Jan. *Christologie a soteriologie III*, s. 13n.
[194] Viz např. list papeže Inocence III. *Eiusexemplo* (1208), dokument 4. lateránského koncilu proti albingenským a katarům (1215), bula papeže Bonifáce VIII. *Unam sanctam*, list papeže Klementa VI. *Super quibusdam*, dokument Florentského koncilu *Cantate Domino* (1442) a další.

lidské spolupráce pro spásu, se příliš neposouvají. Vztah křesťanství s ostatními náboženstvími řeší později především apologetika jako samostatný teologický obor.[195]

c) Novověk a Teilhardova doba

Soteriologickou otázku v době raného novověku otevřela realita zámořských objevů a naléhavá misijní problematika. Zde se jedná o naprosto jiný případ, než tomu bylo u jinověrců na východě. Tito lidé neměli vpravdě možnost se s evangeliem jakkoli setkat. Povinnost být svědky Ježíše Krista „až na samý konec země“ (srov. Sk 1,8) zde nabývá úplně jiného rozměru. Jedná se o dobu horečného misijního úsilí. Vždyť, kdo může být spasen mimo církev? V 18. a 19. století se pak vztahy mezi církví a společností značně zkomplikovaly. Rostoucí náboženská indiference a lhostejnost spojená s osvíceneckou a modernistickou krizí vedla spíše k opevňování se na starých pozicích, než otevírání se pluralitě. Výjimku nelze spatřovat ani v závěrech Prvního vatikánského koncilu. Návrat k „pavlovsky“ chápané univerzalitě spásného úkonu Ježíše Krista pro nekřesťany v rámci jeho „tajemného Těla“ oficiálně přinesla až encyklika papeže Pia XII. *Mystici Corporis* z válečného roku 1943.

S odstupem času je více než zřejmé, že tehdejší církev nebyla s to pochopit prorocký duch otce Pierra Teilharda de Chardin. Byl knězem i vědcem, dokonalým prostředníkem dvou světů, které se v této době navzájem naprosto odcizily. Předkoncilní teologické posluchačstvo ve 20., 30. a 40. letech, kam spadá těžiště Teilhardovy práce, nebylo zralé k pochopení myšlenek o Spasiteli skrytém a působícím v prasilách hmoty, o univerzálním kosmickém Kristu, v němž a pro něhož bylo vše stvořeno a který je alfou, nosnou osou, pravým srdcem i omegou dějin spásy celého lidského rodu a veškerého bytí. Doba 1. poloviny 20. století nenazrála k pochopení člověka, který ve svém myšlení předznamenával revoluční Druhý vatikánský koncil, když prohlašoval: *„že je stále více přesvědčen, že se něco velkého rodí v srdci církve. Něco, co svou nakažlivou mocí obrátí zemi a že se tomuto úkolu naprosto zasvětil.“*[196]

[195] Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Katolický pohled na náboženskou pluralitu*, 82.
[196] Srov. ŽELIVAN, Pavel (VRÁNA, Karel). *Pierre Teilhard de Chardin. Vědec a apoštol našeho věku*, s. 3–13.

d) Druhý vatikánský koncil a současná inkluzivistická pozice

Zcela neopomenutelným milníkem k pochopení církevního pohledu na náboženskou pluralitu je bezesporu četba a pozorné studium dokumentů Druhého vatikánského koncilu. Lze se jistě shodnout, že mezi nejzásadnější témata, které Druhý vatikánský koncil (respektive jeden z jeho nejdůležitějších dokumentů – věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium)* přináší, je osvětlení velikého „tajemství církve“[197] ve světle spásné smrti a vzkříšení našeho Pána Ježíše Krista, na kterém má v rámci „Božího lidu“[198] účast každý člověk. *„Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný (J 3,16).“* Tento Boží lid je vlastně celým lidstvem, které je milostí Boží se svým světem a ve svých dějinách pozvolna přetvářeno v jednu všeobecnou (v úplném slova smyslu katolickou) církev Kristovu.[199] Velmi důležité je pro konstituci praktické a citlivé rozlišování jednotlivých členů církve (s velkým ohledem na jejich potřeby a úkoly) dle jejich všeobecného povolání ke svatosti v rámci hierarchického rozdělení a příslušnosti k jednotlivým stavům (nově včetně laiků).[200] S nadějí na budoucí nebeskou slávu konstituce nezapomíná ani na eschatologický rozměr putování vezdejší církve s plným zřetelem na společenství svatých v čele s Pannou Marií.[201]*„Všichni věřící v Krista nechť ustavičně přednášejí Matce Boží a Matce lidí své prosby, aby ona, která svými modlitbami pomáhala prvotní církvi, také nyní (…) ve společenství všech svatých se přimlouvala u svého syna, dokud se všechny rodiny národů – ať už mají čest nazývat se křesťanskými, nebo dosud svého Spasitele neznají – nespojí šťastně v míru a svornosti v jeden Boží lid, (…).“*[202] Z tohoto úryvku, který se nachází v závěru celého dokumentu, si není nesnadné uvědomit poselství, které je duší celého dokumentu. Každý člověk je Bohem pozván, aby se stal součástí Božího lidu, což platí nejen pro katolické věřící, ale i pro ostatní křesťanské denominace a dokonce i pro lidi, kteří dosud evangelium nepřijali.[203] V duchu této konstituce (znatelně nesené ekumenickým přáním budoucí jednoty Božího lidu) je též nutné chápat celou široce pojatou pastorační péči, jejímž objektem není jen věřící křesťan, ale též jakýkoli potřebný člověk, bez ohledu na to, zda již víru v Ježíše

[197] LG 1–8.
[198] Tamtéž, 9–17.
[199] Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Boží lid.* Řím: Křesťanská akademie, 1967, s. 6.
[200] LG 18–47.
[201] Tamtéž, 48–69.
[202] Tamtéž, 69.
[203] Srov. tamtéž, 16; Ř 2,14n

Krista přijal či nikoli.[204] Konstituce *Lumen gentium* důrazně akcentuje téma ekumenického a inkluzivistického pohledu na spásu skrze Ježíše Krista, jakožto spasitele všech lidí.

Již první odkaz na Písmo svaté, které tato věroučná konstituce používá, směřuje univerzalisticky k celku všech lidí a všeho stvoření: *„Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření (Mk 16,15).“* Nikoho nevyčleňuje a do spásného Božího úradku započítává úplně celé stvoření. Toto vyjití ze sebe v duchu pozitivního a konstruktivního zapojení se do světa lze považovat za jeden z nejvýznamnějších rysů koncilu, pro který byla charakteristická právě vznešená velkorysost vůči jiným nekatolickým církvím, včetně důrazu na příslib respektujícího navázání kontaktu s jinými tradicemi víry. Tento nový postoj katolické církve byl chápán jako významný posun v nesmírně důležitém procesu smíření často v té době dosti znesvářených náboženských postojů a tradic.[205] Heslo „aggiornamento“ neznamenalo pro koncil jen vnějškové přizpůsobení se „dnešnímu světu“, ale předpokládalo především radikální změnu smýšlení (nově například tedy i v postoji k jiným křesťanským církvím a mimokřesťanským náboženským směrům).[206]

Konstituce neomylně spatřuje v Ježíši Kristu zdroj spásy pro celé lidstvo (nikoho nevyjímaje) a podtrhuje misijní ráz církve, která je vedena Duchem svatým, aby uskutečňovala univerzální spásný Boží plán. Vše tak činí *„k oslavě Boha, k zahanbení ďábla a k štěstí lidí.“*[207] Ekumenické hnutí, silně posíleno touto věroučnou konstitucí o církvi, vyžaduje od všech křesťanů, aby bylo slovo Kristovo hlásáno vždy jednotně a aby bylo mezi křesťany uskutečněno opravdové společenství. Konstituce vyvrací předkoncilní předpoklad, že je katolická nauka o církvi ve všem dokonalá a vyžaduje přijetí ostatními křesťanskými denominacemi. Rozpracování důležité ekleziologické otázky povahy církve a vyjasnění tak jednoho z nejzávažnějších bodů křesťanské nauky se tudíž stává hlavním z mnoha předpokladů jednoty ve víře, která může následně vést k plnému sjednocení ve všeobecné/katolické církvi Kristově.[208] Konstituce přistupuje ve svém misijním úsilí s velikým respektem a velmi citlivě též k lidem, kteří dosud evangelium nepřijali nebo jsou již kulturně plně zakotveni v jiném náboženství. *„Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium*

[204] Srov. OPATRNÝ, Aleš. *Pastorace zvláštních skupin.* Červený Kostelec: Nakl. Pavel Mervart, 2014, s. 20.
[205] Srov. McGRATH, Alister E. *Dějiny křesťanství – Úvod.* Praha: Volvox globator, 2014, s. 502.
[206] Srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, s. 293n.
[207] LG 17.
[208] Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Boží lid*, s.17.

a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svého svědomí.“[209] Toto prohlášení však v žádném případě neumenšuje eminentní (nanejvýše řádný) přístup ke spáse skrze následování Božské cesty našeho Pána a Mistra Ježíše Krista, Spasitele všeho tvorstva.

Pro úplnost nelze vynechat, že věroučná konstituce LG není jediným dokumentem Druhého vatikánského koncilu, který postuluje inkluzivistickou cestu ke spáse. Zde lze též například uvést výrok pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*: *„Na křesťana jistě doléhá nutnost a povinnost bojovat v mnoha trápeních proti zlu a vytrpět i smrt; ale ve spojení s velikonočním tajemstvím, připodobněn Kristově smrti a posilněn nadějí, jde vstříc vzkříšení. To neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost. Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“*[210] Obdobně inkluzivisticky pojaté pasáže je možné v hojném množství nalézt i v řadě dalších dokumentů 2. VK. Dekret o ekumenismu a o misijní činnosti církve *Unitatis redintegratio* a *Ad gentes* či v tomto kontextu neopomenutelné deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím a o náboženské svobodě *Nostra aetate* a *Dignitatis humanae*.

V linii uvažování nastavené 2. VK pak následně pokračují další věroučné a magisteriální dokumenty, z nichž nelze opominout například apoštolskou exhortaci papeže Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* z roku 1975, „vstupní“ encykliku papeže Jana Pavla II. *Redemptor hominis* z roku 1979, či jeho další encykliky *Dominum vivificantem* (1986) a *Redemptoris missio* (1990) nebo encykliku o integrálním lidském rozvoji v lásce a pravdě *Caritas in veritate* papeže Benedikta XVI. z roku 2009. Současné teologický diskurz k tomuto tématu je v neposlední řadě utvářen též různými dokumenty dikasterií římské kurie jako např. společný dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů *Dialogo e annuncio* (1991), popř. výše podrobněji rozebraný dokument MTK *Křesťanství a ostatní náboženství* (1996) nebo deklarace Kongregace pro nauku víry *Dominus Iesus* (2000). Z výše uvedeného je zřejmé, že univerzální spásná moc Ježíše Krista v inkluzivním

[209] LG 16
[210] GS 22

pojetí je důležitým a aktuálním tématem nejen uvnitř katolické církve, ale i mimo její smysly vnímatelné hranice.