

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Nauka o stvoření
a teologie opomíjeného světa**

Rozhovor s O. Clémentem, R. Rohrem,
N. T. Wrightem a papežem Františkem

Bc. Štěpánka Paluchníková

Katedra: Ekumenický Institut
Vedoucí práce: Prof. Ivana Noble, Ph.D.
Studijní program: Teologie (N6141)
Studijní obor: Teologie – Spiritualita – Etika

Praha 2022

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Nauka o stvoření a teologie opomíjeného světa. Rozhovor s O. Clémentem, R. Rohrem, N. T. Wrightem a papežem Františkem* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Poděbradech 29. dubna 2022

Anotace

Diplomová práce s názvem *Nauka o stvoření a teologie opomíjeného světa: Rozhovor s O. Clémentem, R. Rohrem, N. T. Wrightem a papežem Františkem* má za cíl interpretovat nauku o stvoření a teologii světa tak, aby pomáhaly znovuobjevit význam současného opomíjeného světa jako obydleného a obyvatelného místa, které je stvořeno dobrým Stvořitelem, a které má skrze Krista eschatologickou orientaci a je mocí Ducha obnovováno. Hlavními postavami, se kterými vedu na toto téma rozhovor, jsou francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément, americký františkán Richard Rohr, britský anglikánský teolog a biskup N. T. Wright a původem latinskoamerický papež František. Každý z nich pomáhá svým specifickým způsobem porozumět, v jakém smyslu může a má opomíjený svět, spolu s člověkem, docházet transformace, aby se „svět pro smrt stal světem pro slávu“. Pomocí komparativní metody popisují specifické přínosy jednotlivých autorů a formulují svou tezi, že skrze perspektivu eucharistického, univerzálního, kontinuálního a dobrého stvoření lze přistoupit ke světu jako k dobrému a Bohem neopuštěnému místu.

Klíčová slova

stvoření, svět, Bůh, Kristus, člověk, tělo, hřích, smlouva, transformace, utrpení, oběť, univerzalita, partikularita, kontinuita, dobrota

Summary

This diploma thesis entitled *The Doctrine of Creation and Theology of the Neglected World: A Conversation with O. Clément, R. Rohr, N. T. Wright and the Pope Francis* aims to interpret the doctrine of creation and theology of the world as helping to rediscover the significance of today's neglected world as an inhabited and habitable place created by a good Creator who gave the world its eschatological orientation, which is renewed through Christ and in the Spirit. In this study I have a conversation with French Orthodox theologian Olivier Clément, the American Franciscan Richard Rohr, the British Anglican theologian and Bishop N. T. Wright and the Latin American Pope Francis. Each of them helps me, in a specific way, to understand in what sense the neglected world, together with man, can and does undergo transformations so that 'the world for death becomes the world for glory.' This perspective of creation which is eucharistic, universal, continuous and good shows how to achieve this goal.

Keywords

word, good creation, God, Christ, a man, universalism, particularism, sacrifice, covenant, suffering, transformation, sin, continuation, body

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucí práce prof. Ivaně Noble, Ph.D. za její provázení při tvorbě této práce, za její podnětné a věcné připomínky. Také bych chtěla poděkovat svému manželovi Mgr. Pavlovi Paluchníkovi, Ph.D. za jeho trpělivost a pomoc při finálních úpravách mé diplomové práce. A nakonec také našim třem dětem za shovívavost a povzbuzování.

Obsah

1	Úvod.....	7
1.1	Nauka o stvoření a teologie opomíjeného světa jako aktuální otázka současné teologie	7
1.2	Vymezení pole práce a teologická východiska	8
1.3	Cíl, výzkumná otázka a postup práce	12
2	Olivier Clément: eucharistická transformace světa	14
2.1	Život a myšlenková východiska	15
2.2	Slovo se stává tělem.....	16
2.3	Tělo se stává liturgií	20
2.4	Shrnutí.....	26
3	Richard Rohr: univerzální Kristus	27
3.1	Život a myšlenková východiska	27
3.2	Vnitrotrojční život jako základní struktura kosmu	29
3.3	Kontinuální inkarnace	34
3.4	Shrnutí.....	37
4	Nicholas Thomas Wright: kontinuita smlouvy a stvoření	39
4.1	Život a myšlenková východiska	39
4.2	Staré a nové stvoření.....	41
4.3	Smlouva a vykoupení.....	46
4.4	Shrnutí.....	50
5	Papež František: dobré stvoření a člověk	51
5.1	Život a myšlenková východiska	51
5.2	Člověk součástí řádu stvoření.....	53
5.3	Stvoření a svět.....	59
5.4	Shrnutí.....	63
6	Závěr: smíření teologie stvoření a teologie světa	64
6.1	Teologie stvoření a teologie světa v podání Clémenta, Rohra, Wrighta a papeže Františka	64
6.2	Teologie světa z perspektivy eucharistického, univerzálního, kontinuálního a dobrého stvoření	68
	Bibliografie	74

1 Úvod

1.1 Nauka o stvoření a teologie opomíjeného světa jako aktuální otázka současné teologie

Jeden z nejvýznamnějších evangelických teologů 20. století, Jürgen Moltann, k aktuálnosti nauky o stvoření napsal tato slova:

„Problémem nauky o stvoření bylo... *poznání Boha*. Problémem nauky o Bohu dnes je *poznání stvoření*... Teologickým protivníkem dnes je praktikovaný nihilismus v zacházení s přírodou.“¹

Věhlasný britský jezuitský teolog a biblista, Robert Murray, napsal:

„Nabyl jsem přesvědčení, že teologie stvoření – zvláště v podobě, do jaké se vyvinula mezi křesťany – nesprávně zúžila dosah a moc biblického učení o našem místě a odpovědnostech ve světě, v době, kdy ho potřebujeme víc než kdykoli před tím.“²

Tyto dva citáty jsem si jako motto práce vybrala proto, že ukazují dvojí provázanost. Stvoření spojené s Bohem a člověka svázaného se stvořením. Zároveň naznačují dvojí odpojenost. Člověka odcizeného od Boha Stvořitele a svět odtržený od člověka. Jako aktuální úkol současné teologie se tak jeví potřeba znovuuvést nauku o stvoření a teologii světa do vzájemné souvislosti a teologického dialogu.³

¹ Moltmann, J., *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 7. Moltmann se zde vrací ke střetu mezi církvemi v Německu v době nacistické diktatury ohledně teologie stvoření. Od této doby se podle něj nauka o stvoření nestala samostatným tématem evangelické teologie.

² MURRAY, R., *Teologie stvoření: reflexe o ekologii*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2017, s. 10.

³ Na potřebu věnovat se otázce stvoření z této komplexní teologické perspektivy nedávno upozornil ve své knize i Ctirad Václav Pospíšil, který konstatuje, že u většiny osobností dějin české teologie, zvláště té katolické, „nenalezneme soustavnější pasáž, kterou by se autor nebo autoři věnovali problematice české katolické teologie stvoření“. POSPÍŠIL, C. V., *I řekl Bůh: trinitární teologie stvoření*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2019, s. 28, pozn.17. Řada čerstvých publikací týkající se teologie stvoření v Česku i ve světě (některé zmiňuji v této práci - viz můj seznam bibliografie na konci práce) zdá se, že podtrhují rostoucí význam této otázky tváří v tvář současným krizím v oblasti ekologie, společnosti, ekonomie a v neposlední řadě i spirituality.

Tato diplomová práce se bude věnovat čtyřem způsobům, jak chápat teologii stvoření, aby se dobře propojovala s tolik potřebnou teologií světa. Půjde o eucharistické pojetí stvoření, dále univerzální, kontinuální a důraz na dobrotu stvoření. Hlavní přínos podle mne spočívá ve vzájemné provázanosti těchto přístupů do jednoho celku.

Čtyři výše zmíněné pohledy na teologii stvoření vychází z rozhovoru různých křesťanských tradic, které budou v této práci zastupovat konkrétně francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément, americký františkán Richard Rohr, britský anglikánský teolog a biskup Nicolas Thomas Wright a původem latinskoamerický papež František.

1.2 Vymezení pole práce a teologická východiska

Teologie stvoření a světa

Teologie stvoření je velmi širokým badatelským polem, ve kterém se však v průběhu dějin vlivem různých křesťanských tradic nejednou vytrácí komplexnost světa v propojenosti člověka a přírody, ale i různých druhů společností. V kontextu dnešního světa zároveň nesmí být opomenuta ani porušenost stvoření i světa a potřeba obnovy.

V této práci budu většinou používat termín „stvoření“ v kontextu prvotní stvořenosti (*creatio prima*) přírodního celku v rámci kosmu, který v sobě obsahuje materialitu, prostor a čas, a tedy i člověka. V práci se budu významně dotýkat také teologie pokračujícího stvoření (*creatio continua*) a eschatologického výhledu k novému stvoření (*creatio nova*).⁴

Termín „svět“ bude používán spíše v antropologických souvislostech, jako místo pro uskutečňování společností, mezilidských vztahů a interakcí s Bohem. Úžeji můžeme označení světa chápat jako geografický prostor, kam

⁴ „Slovo stvoření je vsutku víceznačné. Výrazem první stvoření (*creatio prima*) se označuje tajemství počátku existence našeho světa, tedy jeho materiality, prostorovosti a časovosti. S tím pak velmi úzce souvisí sousloví ustavičné stvoření (*creatio continua*), protože nesamozřejmost světa věřícímu vydává svědectví o nevyhnutelnosti udržování stvořené existence Bohem Stvořitelem...Vyloženě soteriologickou a eschatologickou valenci má takzvané nové stvoření (*creatio nova*), což je již v našem času se počínající a odehrávající vědomé putování člověka k cílovému tvaru stvoření.“ Ibid., s. 18.

je člověk zasazen, jako společenství jeden s druhým a v nejužším smyslu slova také jako prostředí církve.⁵

Jsem si vědoma, že pojmy „stvoření“ i „svět“ mají ještě širší význam, ať už jde o socio-ekonomický kontext či kulturně-politický. Rovněž v biblické tradici nabývá termín „svět“ někdy i konotace vyloženě negativní (např. v janovské literatuře), jakkoliv i zde „tyto výpovědi nelze relativizovat ve smyslu protisvětského dualismu.“⁶ V této práci se však, i díky vybraným autorům, se kterými povedu hlavní rozhovor, nebudu věnovat všem těmto biblickým a společenským významům, stejně jako nebudu rozvíjet jednotlivé ekologické důrazy v nauce o stvoření.

Rozlišení teologie stvoření od teologie světa má v této práci ukázat na to, že obojí má budoucnost v rámci dialogické a navzájem se doplňující struktury. Ono propojení teologie stvoření a teologie světa má zase poukázat na to, že dualistické pojetí světa (svět je zlý a stvoření je dobré) by mělo být překonáno. Člověk a ostatní svět nestojí vůči sobě jako konkurenti, ale jako spoluaktéři, kteří jsou na sobě závislí.

Dobrota stvoření a dobrota Stvořitele

Popis stvoření člověka (Gn 1,26) je ukotven v rámci příběhu stvoření světa. Je jeho součástí, proto shledávám jako potřebné začít v tomto kontextu, a to v kontextu prvotní „dobré“ stvořenosti. Tomuto tématu se budeme věnovat v kapitole s papežem Františkem, zde pouze nastíním pochopení dobrého stvoření, které odkazuje k dobrému Stvořiteli.

Stvoření má svoji důležitost, která spočívá ve spojení s dobrým Stvořitelem. Nejde o stvoření samo o sobě. Bůh sám o svém stvoření říká, že

⁵ „Pro člověka existují v podstatě tři způsoby obývání prostoru. Prvním z nich je lidské přebývání v krajinách tohoto světa, druhým spoluobývání míst těchto krajin ve společenství či obecnství s druhými lidmi a konečně třetím způsobem je obývání v prostoru, které bychom mohli nazvat náboženským, či z křesťanského pohledu přímo církevním.“ ŠTĚCH, F., Člověk jako tvor obývající krajinu. In: NOBLE, I., ŠIRKA, Z. (ed.), *Kdo je člověk?: teologická antropologie ekumenicky*. Praha: Karolinum, 2021, s. 232.

⁶ ROSKOVEC, J., *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 165.

„je dobré“ (Gn 1,12.18.21.25).⁷ V jakém významu je však stvoření dobré? Mnou vybraní autoři, jak uvidíme dále, poukazují na to, že dobré nemusí být ve smyslu dokonalé. Je tedy dobré, protože Bůh je dobrý? Dobrota Boha je bezesporu mnohem širší pojem, než jak mu rozumíme běžně. Dobrý Bůh se podle biblické zvěsti dokáže hněvat i trestat, a stále je dobrý. Mám za to, že podstata Boží dobroty v kontextu stvoření spočívá spíše v jeho rozhodnutí sebe-omezit na základě lásky. V tomto kontextu nelze o dobrotě stvoření uvažovat pouze v rámci něčeho krásného, milého a hodného. Bůh není hodný, On je spravedlivý. Bůh není milý, On je dobrý. Stvoření je prostoupeno Boží láskou, má hodnotu, protože je spjato s dobrým Stvořitelem a je to dobré místo k obývání. Dobrota stvoření je dána vztahem Stvořitele. A součástí tohoto stvořitelského díla je člověk. Dobrota stvoření a dobrota člověka spolu úzce souvisejí. Dobrotu člověka tedy musíme zkoumat na základě vztaženosti ke Stvořiteli, protože člověk je obrazem Božím.

Avšak je třeba v tomto kontextu pracovat i s konečností, přechodností, nedokonalostí a postupného dorůstání a hledat, co to v dané situaci a době znamená, čemuž se budeme věnovat dále. Důležitý je i biblický pohled (1 J 5,9) na svět ve zlém ležící (či pod mocí Zlého), který souvisí s hříšností člověka a týká se celého stvoření a jeho porušení.

Imago Dei: Boží obraz v člověku dorůstající do Boží podoby.

„I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ (Gn 1,26).⁸ Člověk je součástí stvoření, má však své specifické postavení a úlohu. Bůh člověka tvoří, už ne pouze slovem, jako ostatní stvoření, ale z prachu země ke svému obrazu a ke své podobě. Činí ho tedy svým obrazem či podle svého obrazu? Je možné o tento obraz přijít? Těmito a dalšími otázkami se zabývá teologická antropologie už od dob apologetů, jako byl Justin Martyr a další. S rozvinutím klasického jednoho konceptu ve dva samostatné koncepty – „obraz a podoba“ - pracují hojně už nejstarší

⁷ Není-li uvedeno jinak, cituji podle Bible - Českého ekumenického překladu, 2009 (dále ČEP).

⁸ „I řekl Bůh: Učiňme člověka k našemu obrazu, jako naši podobu.“

vykladači. Podle Noble, „církevní otcové obvykle mluvili o tom, že Boží obraz v člověku je cosi pevně daného, zatímco Boží podoba představuje dynamickou složku, to, k čemu člověk postupně dorůstá, potenciál, který je třeba naplnit na cestě, na níž se teprve stáváme těmi, kdo jsme.“⁹ Toto rozdělení umožňuje vnímat člověka v dynamickém kontextu, od počátku někam směřujícího s jasným cílem. Postavy církevní historie jako byl Irenej z Lyonu, Řehoř z Nyssy, Tertullián a další mluví podobně o *teozi*, o zbožštění, ke kterému člověk dorůstá právě skrze stále větší podobnost na základě obrazu Božího. Původním a nejdokonalejším obrazem je pak vtělený Kristus či Logos.

Člověk je tedy obdařen nesmírnou mocí, možností sjednocení s Bohem, na druhou stranu je stvořen z prachu, hlíny, a tedy bytostně spojen se stvořením, které nesmí zapomenout na svého Tvůrce. Toto rozlišení stvoření člověka jako obraz a podoba Boží je samo o sobě nosné i pro kontext této práce, proto se dále tohoto rozdělení přidržím. Může být pomocí i při našem přemýšlení o tom, kdo člověk je a čím má být. Boží obraz v člověku dorůstá do Boží podoby člověka ve světě. Takto je člověk neoddělitelně propojen se světem. Jde o netradiční, avšak podstatný pohled na pojetí člověka, protože ho znovu pojí se zemí.

⁹ NOBLE, I., Obraz a podoba Boží. In: NOBLE, I., ŠÍRKA, Z. (ed.), *Kdo je člověk?: Teologická antropologie ekumenicky*. Praha: Karolinum, 2021, s. 131.

1.3 Cíl, výzkumná otázka a postup práce

Tématem této práce bude nauka o stvoření a teologie dnešního světa. Jak pracovat s původní stvořeností, jejímž základem je vztaženost ke svému Stvořiteli, aby byla vyzdvihnuta důležitost opomíjeného světa, jehož je člověk součástí? Člověk je obraz Boží ve stvoření, který je definován dvěma vztahy – vztahem ke svému Stvořiteli a vztahem ke všemu okolo.

Cílem této práce bude pokusit se znovuobjevit důležitost světa na základě nauky o stvoření a teologie světa. Definujícími pojmy této nauky budou *eucharistie, univerzalita, kontinuita a dobrota*. Na základě provázanosti těchto přístupů se pokusím ukázat, že svět je důležitý a neztratil svůj počáteční význam. Proto je třeba tyto významy v jejich celistvosti znovu uvést do teologického myšlení a původní stvořenost propojit se světem, který lze v určitém smyslu slova nazvat opomíjeným. Téma této práce vychází z kontextu dnešní doby, z krize člověka ve světě a krize přírody pramenící z bezohlednosti člověka, kdy je třeba obnovovat sounáležitost jeden s druhým ve vztaženosti k Bohu Stvořiteli, a na tomto základě nechat zaznít opomenutou spojitost člověka se zemí, a tak znovu nahlédnout člověka uprostřed řádu stvoření.

Výzkumné otázky této diplomové práce je možné formulovat takto: Jak teologicky uvažovat o důležitosti a významu světa v dnešní době? Jak smysluplně teologicky mluvit o dobrém světě, když vidíme projevy opaku? Jakou roli měl a má člověk?

Na tyto výše zmíněné otázky se pokusím odpovědět na základě rozhovoru se čtyřmi autory, kteří se výrazně zaměřují na nauku o stvoření a teologii světa. Jde o autory publikující na přelomu 20. a 21. století. Jsou to zástupci různých křesťanských tradic z různých světových kontinentů. Francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément, americký františkán Richard Rohr, britský anglikánský teolog a biskup Nicolas Thomas Wright a původem latinskoamerický papež František. Některé jejich publikace, z kterých vycházím, nejsou akademickými pracemi, avšak jsou vlivné v církevním prostředí, proto je zohledňuji i pro zvolený systematicko-

teologický diskurz. S použitými zdroji v této práci pracuji pomocí výběrové rešerše a komparativní metody, na jejichž základě v závěru přicházím s konkrétní syntézou hlavních přístupů.

Po uvedení aktuálnosti tématu, významných autorů současnosti, vyjasnění teologických východisek a cíle práce (kapitola 1) se věnuji analýze přístupů jednotlivých autorů. Clément (kapitola 2) nabízí pojetí světa z perspektivy eucharistické oběti Krista, poté (kapitola 3) představím pohled Rohra s jeho důrazem na kosmického Krista. V následujícím oddíle (kapitola 4) se zaměříme na pojetí Wrighta s jeho přístupem ke světu z perspektivy smlouvy a vykoupení, a v poslední části (kapitola 5) necháme zaznít hlas papeže Františka, který vybízí k obnově světa jako domova stvořeného dobrým Stvořitelem. V závěru (kapitola 6) rekapituluji důrazy jednotlivých autorů, nabízím jejich kritické srovnání a na konec přináším vlastní východisko pro smíření nauky o stvoření a teologie světa.

2 Olivier Clément: eucharistická transformace světa

V této kapitole se pokusím s pomocí Oliviera Clémenta přistoupit ke světu z perspektivy Logu, ve kterém autor spatřuje už od počátku dějin svět otevřený inkarnaci vtělením a narozením v Betlémě. Smrtí a vzkříšením Krista pak svět dochází transformace a spolu s člověkem je eschatologicky připravován na přítomnost Boží slávy. Tímto propojením autor charakterizuje svět jako eucharistický, který svého naplnění dochází skrze liturgické slavení. Díky tomuto posvěcování se pak „svět pro smrt stává světem pro slávu“. Zásadní roli v této kapitole bude hrát tělesnost v jejím nejkonkrétnějším vyjádření, ať už jde o tělo člověka, Tělo Kristovo či „tělo“ světa.

Co znamená, že je svět eucharistický už od svého počátku? Jak potřebuje re-definovat liturgická role v životě církve, pokud se ta má stát nástrojem posvěcování a ne jen sdílení, tj. společného slavení?

2.1 Život a myšlenková východiska

Clément, celým jménem Olivier - Maurice Clément, pochází z Cevennes na jihu Francie, kde se roku 1921 narodil. Ve třiceti letech se rozhodl pro křesťanskou víru, a protože ho vždy fascinovalo východní myšlení, následně se nechal pokřtít v pravoslavné církvi v Paříži. Jeho celoživotním vzorem, učitelem a přítelem mu byl pravoslavný teolog Vladimír Lossky, který ho ovlivnil v dialogu mezi východem a západem. Clément sám pak tvoří jakýsi most v tomto dialogu a takto znovuobjevuje křesťanské kořeny pro moderní dobu. Těmto a dalším otázkám se věnoval na Institutu sv. Sergeje v Paříži, kde vyučoval teologii. Olivier Clément byl také filosofem, spisovatelem a žurnalistou. Zemřel roku 2009.

Teologický jazyk O. Clémenta je více poetický než dogmatický, avšak i tak výstižně vyjadřuje podstatu věci. Chtěl být člověkem dýchajícím „oběma plicemi“ západního i východního křesťanství.¹⁰ Tím je myšleno, že se navracel k pokladu tradice nesoucí církev před Velkým schizmatem roku 1054. A tyto myšlenky se pokoušel reinterpretovat jako možnost dialogu pro dnešní křesťanství. Ve svých publikacích se věnoval pravoslaví na západě, otázkám modernity z perspektivy křesťanské tradice a znovu objevení role člověka skrze eucharistické slavení a daru celistvého prožívání. Rád zdůrazňoval význam dialogu, ať už uvnitř rozdělených větví křesťanství či v širším měřítku mezi abrahámovskými rodinami judaismu a islámu. Clémentova celistvá vize křesťanské víry vychází z takového pochopení pravoslaví, které je otevřené vůči všemu, co je pravdivé a autentické, a to i mimo dogmatické a kanonické hranice historického pravoslaví. Vize plnosti a jednoty, která neznamená uniformitu ani výlučnost. Byl hluboce přesvědčen, že Kristus je ve všem přítomný a jako vtělené Slovo se ujal celého lidstva od počátku historie až do jejího završení.¹¹

¹⁰ CLÉMENT, O., *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2010, s. 5.

¹¹ CLÉMENT, O., *Jiné slunce: můj duchovní životopis*. Praha: Paulínky, 2012.

2.2 Slovo se stává tělem

O. Clément svoje teologické úvahy o Bohu, člověku a světu staví na pojetí „Logu“, skrze který je podle Janova prologu svět stvořen.¹² Clément nepracuje s klasickou naukou o stvoření jako spíše s teologií světa s důrazem na kontext člověka. V teologii Logu Clémentovi nejde pouze o konstatování, že Logos je *ten* Kristus. V tomto přístupu je podstatné propojení Slova, které se stalo tělem. Tělem, které na sobě neslo hřích, zakusilo smrt a bylo vzkříšeno. Toto tělo se tak stalo tělem eucharistickým, tj. obětovaným a oslaveným. Clément slovo „eucharistický“ chápe skrze kříž a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, na němž získáváme podíl ve víře skrze eucharistické slavení, tj. skrze víru a účast při Večeři Páně. Používá však toto vyjádření i v docela širokém smyslu slova, jako díkůčinění (od řeckého slovesa *eucharistein*), které by mělo být charakterem křesťanského života v oběti i oslavení.¹³ Clémentovi jde o to, abychom spatřili tento eucharistický prvek v Logu, protože jedině tak pochopíme, že svět je od počátku dějin nezvratně eucharistický. Celý svět je prostoupen eucharistií, Tělem Kristovým.

Toto propojení Logu s obětí Krista je jedna podstatná věc v Clémentovo teologickém myšlení a definuje jeho pochopení, co je „eucharistický svět“. Svět, který povstal skrze Slovo (Logos) a skrze ukřižované a vzkříšené Tělo Kristovo se stává světem eucharistickým. Jde o obraz, na kterém se vykresluje důležitost dnešního světa.

Logos je v podstatě to dítě v jesličkách, ten Ježíš. Stejně jako ten muž Ježíš, Kristus ukřižovaný a vzkříšený podle evangelijní zvěsti. Důraz na *dítě* a *muže* akcentuji úmyslně, protože Clément právě k tomuto důrazu na konkrétní tělesnost, jako nositelku účasti na Logu, směřuje, jak uvidíme dále. „Neexistuje víra, která by nebyla zapsaná v těle,“¹⁴ zdůrazňuje také katolický teolog Louis-Marie Chauvet a připomíná, že antropologie je místem každé

¹² „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ (J 1,1)

¹³ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 39.

¹⁴ CHAUVET, L.-M., *Symbol and sacrament: a sacramental reinterpretation of Christian existence*. Minnesota: Liturgical Press, 1995, s. 152.

teologie. Moltmann to samé říká jinými slovy, že „christologie předpokládá antropologii.“¹⁵ A o něco dále, že „inkarnace Logu předpokládá stvoření a dokončuje je.“¹⁶

Je patrné, že Clémentovy důrazy jsou klíčovými tématy v dnešní teologii světa. Vrhají netradiční avšak podstatné světlo do pochopení jak pašijního příběhu, tak celého světa.

Clément, jak už bylo řečeno, nepracuje tolik s termínem „stvoření“ odkazujícím ke klasické nauce o stvoření, jako spíše s pojmem „svět“, který je spíše vyjádřením prostoru obývaným člověkem v kontextu teologie světa. Je stvořen skrze Logos, ale skrze člověka také spojen s hříchem. Nahlíží na svět z antropologické perspektivy, protože, jak uvidíme dále, člověk hraje ústřední roli v proměně světa. Dalo by se říci, že bez člověka svět nedosáhne svého cíle, tedy transformace ze světa pro smrt ve svět pro slávu. Pojmy jako tělo člověka, tělo světa, což jsou u Clémenta metaforická vyjádření pro stvoření, a Tělo Krista, to vše se v jeho pojetí prolíná a úzce souvisí, až možná *perichoreticky* prostupuje.

„Křesťanství je náboženství *vtělení* a *vzkříšení těla*,“¹⁷ definuje Clément důraz na tělo, které obsahuje i duchovní složku. Tělo v původní stvořenosti není věčné ani božské. Clément nemá na mysli tělesnost jen jako materii, ale jako konkrétní tělo stvořené Bohem. „Tělo je tedy celý člověk, ale hned upřesněme, že ve své omezenosti stvořené bytosti. Bytost tělesná jsem proto, že jsem bytost omezená, nejsem Bůh.“¹⁸ Tělem, jakým má být, tělem, které má podíl na Slovu, se člověk teprve stává skrze inkarnaci Slova/Logu a účastí ve víře na Těle eucharistickém. Jinými slovy „Oslavení... se stává ve vykoupení těla (Ř 8,23), tzn. v proměně těla lidské poníženosti tak, aby se stalo podobným tělu slávy Krista, který vstal z mrtvých (Fp 3,21).“¹⁹ Tak se dle

¹⁵ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 15.

¹⁶ *Ibid.*, s. 174.

¹⁷ CLÉMENT, O., *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do poetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 1995, s. 9.

¹⁸ *Ibid.*, s. 11.

¹⁹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 180.

důrazu Clémenta stává lidská tělesnost zprostředkovatelem transformace pro tělo světa.

Posvěcení se v tomto pojetí děje skrze liturgii, jak uvidíme dále.

„V tomto živém a životodárném těle se člověk ukotvuje skrze liturgii, a to tělesnou liturgii. Rozpoznáváme skrze liturgii své tělo vzkříšované v eucharistické účasti na Těle Vzkříšeného.“²⁰

Tělo pro smrt se mění v tělo pro slávu. Jde o ústřední myšlenku celé Clémentovy teopoetiky vyjádřené stejnojmenným titulem knihy.

Vidíme, jak se v jeho pojetí do určité míry mísí christologie a antropologie, stejně jako stvoření a vykoupení, a eucharistické tělo s tímto světem. Clément nezapomíná ani na pád člověka, hřích a potřebu ospravedlnění. Tyto termíny, ač pravoslavnému knězi zní možná s rozlišnými důrazy než například reformovanému teologovi, přirozeně Clément zohledňuje ve svém teologickém přístupu, kde se prolíná a navzájem nevyklučuje univerzalizmus a partikularismus.

Clément zmiňuje, že

„když křesťan hovoří o těle, musí vycházet z vtělení Slova, z jeho umučení a vzkříšení... Ježíš činí svým lnutím k Otci ze svého těla utvořeného z látky tělo eucharistické. A proto je toto tělo, které je tělem individuality padlého světa, též tělem communia, tělem zahrnujícím, všelidským a kosmickým, tělem počátku a hlavně konce, neboť bere na sebe odění kůží nás všech.“²¹

Clément pracuje s představou, že inkarnace se musí dít bezpodmínečně do padlého lidství, aby tělo mohlo být proměněno. Byť tím se jistě nechce říci, že by Kristus zhřešil. On na sobě nesl hřích, aby tělo pro smrt mohlo být změněno v tělo pro slávu. „V Kristu se údy jeho těla stávají kněžstvími světa. Už není oddělení mezi sakrálním a profánním, všechno má být eucharistifikováno.“³⁷

Výraz „odění kůží“ odkazuje k stvořenosti po pádu, která na sobě nese stopy hříchu a smrti. „Bůh nestvořil smrt,“ říká Clément. „Bůh je nevinný.

²⁰ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 28.

²¹ Ibid., s. 23.

Smrt lidí mu působí kruté utrpení. Nakonec ji sám bere na sebe až ke Kříži, aby ji naplnil svým světlem a otevřel ji vzkříšení. Smrt tedy není přirozená, ale podstatně protipřirozená.²² A dále pokračuje: „přesto se smrt, převzatá a reinterpretovaná Bohem, stává blahodárnou: činí konec hříchu, a také nevyhnutelně klade otázku po smyslu.“²³ Smrt tedy v tomto pochopení není součástí prvotní stvořenosti, je to opravdu pavlovsky pojatá odplata za hřích (Ř 6,23), a tak člověku nakonec i nápomocná. Určitou pedagogiku hříchu rozpracovávají teologové napříč dějinami a tradicemi.²⁴ Zároveň, podle mého názoru, musí vždy zůstat jasné určení hříchu jako lidského svobodného selhání. Ježíš přišel na svět, aby zbavil svůj lid z jeho hříchů (Mt 1,21).

Stvořené „tělo“ člověka i světa je propadlé smrti skrze hřích. Ospravedlnění pak v Clémentově vyjádření znamená zbavení tíhy smrti, znovuposvěcení, znovunastoupení na cestu deifikace, obnovení cesty k transformaci světa, kde bude Bůh přebývat ve své slávě. Proto zopakujme, že ač Clément ve svém pojetí skrze Krista vidí svět univerzalisticky, svět neztrácí partikulární jedinečnost. „Tělo bude zbaveno clonivosti, nikoli získané zkušenosti – oděni z kůže.“²⁵ Bůh bere vážně život jak v jeho stvořenosti, darovanosti, tak v jeho zastřenosti a oddělenosti. Clément jasně poukazuje na to, že Bůh se světem počítá jak v jeho minulosti, přítomnosti, tak budoucnosti. „Věčný život tedy začíná už na této zemi, jako předjímání parúzie... Je jiný svět, ale je v tomto světě.“²⁶

Dalo by se říci, že Clément ve svém christologickém prostoupení světa spatřuje určitou návaznost mezi počátkem a koncem, mezi prvotním stvořením a eschatologickým výhledem pro lidi: „Slovo se vrací ke svému Otci a přivádí s sebou lidstvo.“²⁷ Podobně to vyjadřuje Moltmann, když říká, že „cílem dějin stvoření není návrat do rajskeho prastavu, nýbrž zjevení Boží slávy. Tento konec sice odpovídá počátku, protože představuje naplnění

²² Ibid., s. 117.

²³ Ibid., s. 120.

²⁴ U nás například i J. A. Komenský.

²⁵ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 133.

²⁶ Ibid., s. 125.

²⁷ Ibid., s. 123.

reálného zaslíbení, které je dáno v samotném stvoření, nové stvoření nebe a země v království slávy ale převyšuje vše, co lze říci o stvoření na počátku.“²⁸

Clément svou tezi vyjadřuje tak, že „celé veškerenstvo se ukáže jako Tělo oslaveného Krista, a tudíž jako naše společné tělo pro slávu,“²⁹ takže cílem Božích dějin je přeměna světa, která je zakódována ve stvoření od počátku, jelikož je „v něm a skrze něj vše stvořeno“ (Kol 1,16). Proto „už nebude vnějškovosti, neboť Bůh bude všechno v nás, vše ve všem, náš dech a náš život. Takto zbožštěný člověk bude sluncem vesmíru, znebeštělé země, středem veškerenstva.“³⁰ Takto Clément chápe proměnu světa s člověkem v jeho centru.

Tento Clémentův důraz na tělesnost lze podpořit znovu i vyjádřením Moltmanna, „obrazem Boha na zemi není duchovost lidí, ani to, co je odlišuje od zvířat, obrazem Boha na zemi jsou lidé ve své celé a zvláštní tělesnosti.“³¹

2.3 Tělo se stává liturgií

V této části budeme přemýšlet nad dalším podstatným aspektem teologie Clémenta, kterým je liturgie. Clément používá termín „liturgie“ jednak v užším smyslu slova, jako slavení Večeře Páně při mši, ale také v širším smyslu slova, jako službu tomuto světu. Vztah mezi oběma významy lze vyjádřit tak, že fyzické setkání věřících s tělem a krví Páně ve chlebu a vínu při eucharistii uschopňuje věřícího ke službě a transformaci tohoto světa. V obojím pochopení liturgie tedy hraje podstatnou roli tělo, které je nositelem vztahu.

V následujících odstavcích se zaměřím na to, jak Clément používá tělesnosti a vztahovosti nejprve v jeho prvním významu liturgie (společné slavení eucharistie při bohoslužbě), a poté v druhém významu (eucharistická služba světu).

²⁸ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 166.

²⁹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 133.

³⁰ *Ibid.*

³¹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 194.

Cestu, jak vycházet z hříšné uzavřenosti, vidí Clément v liturgii, která smí být nejen znamením jednoty, ale také prostředkem. Prostředkem, jak se zbavit samosvojnosti a uzavřenosti ve svých individualitách, tak cestou ke vzájemnému dialogu na cestě transformace.

Clémentovu myšlenku vztahu pěkně dokresluje Chauvet, pro kterého je tělesnost taktéž nositelka vztahu. A to trojím způsobem, trojím tělem zakládající vztah - tělem sociálním, tělem tradice a tělem kosmickým. Sociální tělo Církve je jako síť vztahů, Církve jako tradice je místem přebývání a uskutečňování rituálů, zkoumání svědectví apoštolů a připomínání Kristových činů, a kosmické tělo je místo, do kterého jsme vtahováni pomocí milostivých symbolických darů, myšleno, liturgické dary.³² Tělesnost je u Chauveta bytostně spojena s vírou a ve spojení se svátostmi vede člověka k plnosti lidství realizované a osvědčované v rámci konkrétního společenství.

Clément na základě potřeby společenství odkazuje ke kořenům: „Ve Starém zákoně být bez přátel má podobný význam jako být mimo Boha.“³³ A zároveň zdůrazňuje krásu různosti, která se projeví až ve vztahu.

„Jinakost je zakotvena v samotném Bohu, neboť náš Pán je natolik jeden, že v sobě nese jiného, tajemství jiného, dech lásky. Přijímat jiného v nesmírné jednotě těla Kristova znamená vstoupit do prostoru Trojice.“³⁴

Vztah jako obraz trojičního života zakládá otevřenost jinému a možnost společenství stát se eucharistickým společenstvím v liturgickém slavení. Liturgie nám umožňuje odkrýt v setkáních s lidmi i ve vztahu člověka a přírody nekonečný eucharistický potenciál. Kristus je Prvorozený všeho stvoření. „V eucharistii každý přijímá znovusjednocené lidství, poněvadž je účasten trojičního mysteria, v němž se jednota a jinakost neoddělitelně spojují.“³⁵ Clément v různosti spatřuje krásu stvořenosti, která má své kořeny

³² podle CHAUVET, *Symbol and sacrament*, s. 152.

³³ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 32.

³⁴ *Ibid.*, s. 84.

³⁵ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 37.

v trojičním životě. A právě liturgické slavení je místem, kde jsme voláni po jednotě v různosti a pravému bytí v tomto světě.

V Clémentově antropologii - oproti proudům vycházejícím z augustinovské negativní antropologie, na jejímž základě dochází k dualistickému oddělení ducha a těla - jde o důležitost těla a propojenost obou složek stvořených Stvořitelem ke konkrétnímu záměru. Tak jako celé stvoření je dobré a stvořené účelně, tak tělo je pro člověka darem, skrze které se má vztahovat k Bohu. Skrze smysly Duch působí a proměňuje. „Tělo je povoláno, aby si zvnitřněním slavení uvědomilo své vzkříšení ve Vzkříšeném. Cílem křesťanské askeze a spirituality je probudit díky Kristově velikonočnímu vítězství v „těle pro smrt“ naše „tělo pro slávu.“³⁶ A k tomu má sloužit liturgie na základě její eucharistické podstaty. „Ve všech cyklech časovosti odráží liturgie tragédii Velkého pátku a jásot Velikonoční neděle.“³⁷ Krása liturgie a síla modlitby – to je cesta v dnešní době přesycené slovy.

„Modlitba umožňuje člověku být plně sám sebou, neboť v hloubce své bytosti je vztahem k Bohu, jehož je obrazem.“³⁸ Tímto způsobem nás „liturgie zasazuje do Těla Kristova,³⁹ neboť v ní „se člověk učí stávat bytostí slavení.“⁴⁰ Liturgie je ve své podstatě podle Clémenta nástroj, skrze který participujeme na Kristově tajemství a obnovujeme tak původní Boží záměr spolupracovat s Bohem na eucharistickém díle stvoření. „V eucharistii, „tajemství všech tajemství“, se vtělený, ukřižovaný a zmrtvýchvstalý Bůh pro nás stává pokrmem a nápojem.“⁴¹

Opět, Clémentovo pojetí liturgie Chauvet vyjadřuje podobně, a to právě v kontextu konkrétního hmotného slavení. Nejde jen o duchovní složku, ale o celého člověka. Podle Chauveta jsou svátosti kamenem úrazu právě proto, že se křesťanství odtělesnilo.⁴² Užití hmotných elementů při slavení liturgie

³⁶ Ibid., s. 39.

³⁷ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 40.

³⁸ Ibid., s. 35.

³⁹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 29.

⁴⁰ Ibid., s. 34.

⁴¹ Ibid., s. 36.

⁴² CHAUVET, *Symbol and sacrament*, s. 153.

(chleba, víno) symbolizuje vztah a propojení člověka se zemí a bytím ve světě, a to i hlasem (tichem), gesty a tělesnými postoji.⁴³ Chauvetovi jde o vtažení celého lidského bytí do liturgického slavení, jedině tak se člověk může otevřít a propojovat s celým světem, které se má, dle Chauveta, v liturgii též oslavovat jako dar. Když odtělesníme liturgii, tak „jsou svátosti jen prostředkovatelem k duchovnímu světu, pravda je mimo tu svátost.“⁴⁴ Jde o podcenění matérie, kdy se neustále snažíme pozvednout z tohoto světa ke světu mimo tento svět, z tělesného k duchovnímu. Mimo jiné tak ale ztrácíme kontakt se stvořením i sami se sebou v rámci společenství. Chauvet upozorňuje, že „Kristovo tělo přichází v bytí, v liturgickém shromáždění konstituující základní svátost – reprezentující přítomnost v absenci.“⁴⁵ Archetypální svátost je neoddělitelná od partikulární.

Clément zde pochopitelně vychází z pravoslavného (resp. katolického) pojetí mše, ve které je centrem eucharistie, zatímco v liturgii protestantských církví se za ohnisko bohoslužby spíše považuje zvěstované Slovo, případně má protestantská bohoslužba ohniska dvě, Slovo a svátost.⁴⁶ Nicméně Clémentův důraz na důležitost zhmotnění samotného slavení a konkrétní setkávání ve společenství (ne pouze vznesení mysli do nebe) smí být bezesporu inspirativní i pro reformační církve.

Přesto tu je jisté úskalí, které vidím v upnutí se ke konkrétnímu slavení, ke konkrétní svátosti, čili zůstávání u matérie samotné, kdy ona věc je zbavena funkce prostředkování a ukazatele k originální svátosti, ke Kristu. Tehdy se ze svátosti liturgického slavení může stát magický úkon. Clément sám si uvědomuje rizika při slavení eucharistie v západní a východní tradici, která vychází už z dob rozdělení církve a stále více se prohlubují:

„Dnešní liturgie je vystavena dvěma rizikům. Západní riziko je v rozumové a citové schematizaci, která vyprazdňuje smysl tajemství.

⁴³ Ibid., s. 94.

⁴⁴ Ibid., s. 154.

⁴⁵ Ibid., s. 186.

⁴⁶ viz FILIPÍ, P., *Hostina chudých: kapitoly o večeři Páně*. Praha: Kalich, 1991, s. 111–114.

Východní riziko je naopak v hypertrofii a takřka v magickém estetismu, který ruší pedagogickou úlohu liturgického slavení.⁴⁷

Teprve spojením obojího „liturgie zakládá poznání neoddělitelné od zkušenosti prostřednictvím symbolu a krásy. Ohlašuje Boží království a už je dává tušit.“⁴⁸ Liturgickým slavením, kde je principem kenotický vztah, může docházet k otevírání se druhému, tvořit jednotu na základě různosti, a tak skrze proměnu člověka proměňovat svět. Pokud člověk bude vzhlízet pouze k Bohu mimo kontext tohoto světa, pak se může minout nakonec se samotným Bohem ve světě. Otázkou zůstává, zda lze aplikovat tyto myšlenky i pro samotné společné slavení Večeře Páně pravoslavné církve, římskokatolické církve a protestantských církví, neboť zde se ona nejednota odhaluje možná nejbolestněji.⁴⁹

Jak lze čerpat z eucharistické liturgie inspiraci a posilu pro proměnu tohoto světa? Zde se dostáváme k onomu druhému významu slova „liturgie“, jak jej Clément používá. Clément tvrdí, podobně jako Buber ve své knize *Já-Ty*⁵⁰, že „mé tělo není věc ani nástroj, je to já světu, já druhým.“⁵¹ Člověk, jak říká Clément, je osobou, je tedy povolán ke společenství.⁵²

„Spojení Boha a člověka skrze svět proměněný v eucharistii – právě to nedokážeme a tuto trhlinu dál neustále zvětšujeme. Bůh se stal člověkem, Kristus, pravý Adam, jej neustále završuje. Svou smrtí na kříži a svým zmrtvýchvstáním přináší Syn obět' Otcí celého stvoření, ve skrytosti činí ze stvoření své oslavené tělo, hořící keř, který hoří, ale nikdy se nestráví v ohni Ducha. Zmrtvýchvstání roztránilo svět jakožto hrob, aby mohl být zjeven jako eucharistie.“⁵³

Opět se zde v první řadě zrcadlí Clémentův motiv transformace světa pro smrt ve svět pro slávu skrze oslavené Tělo Kristovo. V tomto rámci je pak zdůrazněna potřeba vztahu. Clément volá po obnově vztahu s Bohem

⁴⁷ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 40.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ FILIPI, *Hostina chudých*, s. 101–110.

⁵⁰ BUBER, M., *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005.

⁵¹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 10.

⁵² *Ibid.*, s. 21.

⁵³ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 41.

zakládajícím spolupráci na Jeho díle, tj. uvědomění si tělesnosti jako daru, který umožňuje vztahovat se k Bohu a ke světu. V tomto rámci je pak ukotven vztah jeden s druhým.

Eucharistické stvoření je podle Clémenta to, které se v liturgii pozvedá k Bohu, který je zároveň uprostřed liturgického slavení, a tak se v zahalenosti velkého eucharistického tajemství proměňuje smrtelný svět ve svět pro slávu. Pak je možné zahlédnout jiný svět, svět ve světle vzkříšení. Jde však o proměnu toho, co je už započato. „Existuje jiný svět, ale je v tomto světě, právě tak máme vnímat zmrtvýchvstání.“⁵⁴

Každopádně nelze nesouhlasit, že takto pojatý „eucharistický svět v sobě nese jak prvky Velkého pátku, tak Neděle vzkříšení. Hlásat vzkříšení neznamená hlásat nějaký další život, ale ukázat, že život může být ještě intenzivnější, a že všechny situace smrti, jimiž procházíme, se mohou stát příležitostmi ke vzkříšení.“⁵⁵ Dalo by se říci, že obrazem Božím ve světě je církev, která skrze eucharistické slavení vtahuje k Bohu vše živé.

Slovy Moltmanna bych tuto myšlenku doplnila tak, že „člověk je schopen a určen k tomu, aby vyjádřil chvalozpěv tvorů před Bohem... V tom spočívá kněžská dimenze před Bohem – kosmická liturgie.“⁵⁶ Podobně to vyjadřuje Špidlík: „Náš život v něm a celý život církve je přinášením oběti a dokonáním oběti: obětováním nás samotných, obětováním jedněch druhým a obětováním celého světa.“⁵⁷ Výrazně tuto spojitost Večeře Páně s proměnou stvořeného světa zdůrazňuje i Filipi:

„Kristovo vzkříšení, jak je křesťanská obec prožívá při setkání se Vzkříšeným u jeho stolu, nevylučuje stvoření, hmotný svět v jeho bolestné realitě... V perspektivě vzkříšení, a to znamená také u Večeře Páně, nabývají svět, hmota, tělo, vdovy, sirotci, hladoví, nemocní,

⁵⁴ Ibid., s. 109.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 63.

⁵⁷ ŠPIDLÍK, T., *Eucharistie: Lék nesmrtnosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2005, s. 26.

běženci, oběti kalamit, blízcí i vzdálení pro křesťanskou víru rozhodujícího významu.“⁵⁸

Slovy Clémenta se právě takto ze světa pro smrt stává svět pro slávu.

2.4 Shrnutí

„Slovo se stalo tělem.“ Tento výrok z Janova prologu je pro Clémenta výchozí myšlenkou pro celou jeho christologii a antropologii. Slovo se stalo tělem nejen v Marii, ale stává se jím v průběhu celých dějin. Díky Kristu, který je tím Logem, je svět už od počátku neviditelně spojen s tajemstvím eucharistie. „Svět byl stvořen, aby se stal eucharistií.“⁵⁹ To, co je v Logu započato, dovršuje se v Kristově kříži a vzkříšení. Jde o vztah Boha a člověka, na jehož základě se má stát svět tím tajemstvím, které je skryto v Logu a odhaleno v Kristu. „V knize Genesis dává Bůh člověku příkaz pojmenovat všechno, co žije. Neboť člověk náleží nebi i zemi současně. A Bůh mu dává darem svět, aby oba – Bůh i člověk – učinili ze světa úžasnou liturgickou báseň.“⁶⁰

Tělo hraje zásadní roli v transformaci světa ze světa smrti ve svět slávy. Slovy Clémenta: „Prací, uměním, slavením má tělo vyjadřovat teofanický a dialogický ráz světa: celým svým bytím, celým svým tvůrčím duchem plným úžasu a vděčnosti je Adam povolán ‚dát jméno všemu živému‘.“⁶¹ Clément vyzývá k hluboké ukotvenosti v nynějším světě, k přijetí stvořenosti dobrým Stvořitelem. Jedině prohloubením vlastní existence v Kristově oběti a vzkříšení může docházet k proměně světa ve svět eucharistický. „Ježíš říká: já jsem vzkříšení a život. Myslím, že se máme pokusit participovat trochu na této realitě, stát se lidmi vzkříšení.“⁶²

⁵⁸ FILIPI, *Hostina chudých*, s. 48.

⁵⁹ CLÉMENT, *Duchovní průvodce*, s. 40.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 41.

⁶¹ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 20–21.

⁶² *Ibid.*, s. 109.

3 Richard Rohr: univerzální Kristus

V této kapitole se na základě přístupu Richarda Rohra pokusím nastínit jeho pojetí Trojice jako vnitřní struktury kosmu a téma univerzálního Krista, který je skrze svou kontinuální inkarnaci od počátku spojen se stvořením. Boží přítomnost je „ve všech a ve všem“, svět je součástí této „Velké reality“.

Co to však znamená? A jak z této perspektivy chápat naši příběh? To jsou otázky, na které se pokusím odpovědět.

3.1 Život a myšlenková východiska

Richard Rohr se narodil v Kansasu roku 1943. Ve čtrnácti letech vstupuje do františkánského řádu, kde vystuduje teologii a je vysvěcen na kněze. V roce 1986 zakládá Centrum pro akci a kontemplaci. Jeho cesta má několik fází, od charismatické po kontemplativní. Vždy mu šlo o dovádění duchovních a teologických pravd do praxe.

R. Rohr se jako františkánský kněz osobně věnuje mužské spiritualitě, byť jeho myšlenky se dají aplikovat univerzálně na témata spirituality. Jeho hlavním záměrem je objevit, kým člověk je v Bohu a kým se má stát. Cesta z dětství k dospělosti. Jsem toho názoru, že tato myšlenka, se odráží i v jeho teologické interpretaci stvoření.

Poznal bídu tzv. třetího světa a to mělo velký vliv na jeho zaměření se na lidi na okraji. Rohrovi jde o integraci lidského utrpení do běhu života, která má potenciál transformace. Pokouší se tak o sjednocení vnitřního a vnějšího světa.

Rohr je rovněž světoznámým kazatelem, učitelem a v neposlední řadě autorem řady publikací. Věnuje se v nich převážně dvěma okruhům, spirituální tematice a teologickým otázkám. Spirituální tematikou se Rohr zabývá od začátku své tvorby, šlo to ruku v ruce s jeho aktivní službou mužské komunitě v Centru akce a kontemplace. Teologická témata podrobněji rozpracovává až v posledních letech. Mezi tato poslední díla patří *Božský tanec* a *Univerzální Kristus*, kde se věnuje nejpodstatnějším otázkám křesťanství. V knihách se spirituální tematikou jako jsou *Pád vzhůru*, *Adamův*

návrat a další, se věnuje krizi člověka v kontextu dnešní společnosti a hovoří zde o nápravě lidství skrze iniciační rituály. Skrze tyto přechodové etapy je třeba nahlédnout smysl života. Mužem se člověk nerodí, ale stává.⁶³

Rohr jakožto člen františkánského řádu je od mládí formován touto tradicí katolické církve. Františkánské důrazy jsou znát jak v jeho christologii, tak v pojetí stvoření. Od Boha, jenž je láska, pochází dobré stvoření, které v Duchu a skrze Ducha obsahuje a odráží tuto lásku. Proto je třeba vnímat i nejposlednějšího člověka jako součást tohoto láskyplného celku.

Rohra však od mládí sužuje rozpor mezi vnitřní a vnější zkušeností, mezi vnitřním zakoušením Boha a realitou tohoto světa, které je zdánlivě bez Boha. Jeho dlouholetá spirituální praxe v kontemplaci ho přivedla k poznání, že Bůh, jak o něm učí církevní tradice, je Bůh, který je bytostně přítomen ve svém stvoření, jak uvidíme v dalších kapitolách této práce. Tato touha po propojení obou „světů“ ho postupně vede ke kritice církve, ač jak sám říká, zůstává církevní tradici věren. Jeho kroky směřují více ven, na okraj církve, právě k těm potřebným, kde je třeba odhalovat Boží lásku, nespokojit se s exkluzivitou církve, ale snažit se o inkluzivitu, otevřenost, protože Bůh je tu pro všechny. Jeho přístup boří hranice mezi národnostmi, náboženstvími, socio-ekonomickými vrstvami.

Na pozadí těchto burcujících myšlenek Rohrova *univerzalizmu* a *präsentního panenteismu* nacházíme postmoderní volání člověka bojujícího s *nihilismem*. Pro Rohra je naprosto zásadní vnímat skutečnost ne jako něco, co bylo, je a bude, ani jakkoliv dualisticky, platónsky, ale celostně, holisticky. Nacházíme se neustále v rámci Reality, v rámci velkého Celku a vše musíme nahlížet z tohoto celku. Proto je pro něj důležité žít v plnosti teď a tady. A právě tím, že budeme plně prožívat život teď a tady se vším, co přináší, pokračujeme ve stvořitelském díle a vedeme celé stvoření k plnosti.

Rohrův způsob myšlení, kde se spojuje praxe s niternou zbožností, postupně vykrytalizovalo v potřebu rekontextualizovat teologické výpovědi

⁶³ ROHR, R., *Pád vzhůru. Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha: Vyšehrad, 2015.

o Bohu a člověku, které Rohr popsal v jeho posledních dvou dílech, která budou stěžejní pro následující kapitolu.

3.2 Vnitrotrojční život jako základní struktura kosmu

Pokud chceme spolu s Rohrem nějakým způsobem přemýšlet nad důležitostmi stvoření, musíme s ním začít u vztahu. Důležitou součástí dynamické teologie Rohra je vztah. Vztah je základem vesmíru, avšak tím prazákladním vztahem je vztah trojiční, zdůrazňuje Rohr. Trojice je základním stavebním kamenem veškerenstva. Rohrovi tolik nejde o přesnou definici jednotlivých osob, jako spíše o vztah mezi nimi, o akcentování Trojice jako celku. Chce ukázat na jednotný základ dokonalosti a plnosti, ze kterého vychází vše ostatní.⁶⁴ A proto Otec je otcem jen ve vztahu k Synu, stejně jako Syn je synem jen ve vztahu k Otci. Duch je pak proudění mezi nimi.⁶⁵

Základem tohoto vztahu je láska, která se sebe-vydává. Kenoze, sebevydávání se, je pak akcelerátorem dynamického proudění, „roztočeného kola, které se navždy točí jedním směrem“⁶⁶. Součástí tohoto neustálého sebevydávání je utrpení. Bůh, zjednodušeně řečeno, nemůže jinak než milovat a trpět. Podle Rohra „dvě věci jsou dost silné, aby nás udrželi v zapojenosti do tance: láska a utrpení“.⁶⁷ Podobně jinde říká, „božské proudění buď neustále vtéká a vytéká, nebo neproudí vůbec.“⁶⁸ V tomto kenotickém pohybu Rohr spatřuje určitý druh utrpení, který je bytostně spojen s láskou. Naznačený vzorec je podstatný pro další charakteristiku dynamického pohybu proudícího do celého kosmu, jehož je součástí i stvoření. Rohrova teologie stvoření více akcentuje kosmos jako celek, kterého je stvoření součástí.

Rohr říká, že emanací tohoto proudění dává Trojice vzniknout stvoření jako 4. hypostázi.⁶⁹ Jde o pokračující stvořitelskou činnost v kontinuální inkarnaci Syna a neustálé transformaci skrze proudění Ducha. Takto svou

⁶⁴ ROHR, R., *Božský tanec*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 44.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 48.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 162.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 156.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 44.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 56.

podstatou se svým Stvořitelem spojené stvoření vyvolává mnoho otázek, jako například, jestli Rohr nestírá rozdíl mezi transcendencí a imanencí a mezi Bohem a stvořením? Zdá se mi také, že takto pojatá pneumatologie nutně vede k poddimenzování osobovosti Ducha. Duch je u Rohra označení pro všechny typy vazeb, vztahů, forem komunikace, sdílení a interakcí. Duch nás zapojuje do proudění, a tak napomáhá k transformaci světa, kdy mnohost je zahrnuta do jednoho celku, univerzalita zahrne partikularitu. Duch ve spojení se stvořením představuje kreativitu, život, nestvořenou milost. A ve spojení s člověkem Duch zpřítomňuje Obraz Boží – *Imago Dei*, tvrdí Rohr.

Celý kosmos tedy spěje k plnosti díky vnitrotrojičnímu kenotickému pohybu lásky. Jde o dynamický pohyb, o tanec, který zve, abychom se zapojili. Důraz na všeobjímající proudění vychází z Rohrova univerzalistického pojetí kosmu, který je prostoupen tímto trojičním prouděním, což se odráží v jeho pochopení nauky o stvoření. Na stranu druhou, jeho myšlenka stvoření jako součást trojičního života takto poskytuje všemu kolem potřebnou hodnotu.

Podle Rohra, potřebujeme pochopit Trojici jako spirituální cestu spíše než hledat co nejpřesnější dogmatické výpovědi o ní. Rohr tak naráží na bezesporu častý křesťanský paradox, že ač „Trojice ... popisuje samo srdce Boží podstaty, přesto nemá téměř žádné praktické nebo pastorační důsledky pro většinu našeho života.“⁷⁰ Racionálně máme věci srovnané, tanec víří, ale my nejsme součástí, jsme pouhými přihlížeči.

Cesta, jak objevovat trojiční tajemství, tvrdí Rohr, je cesta kontempace. Kontempace znamená setrvávat v pozorující přítomnosti.⁷¹ A zároveň způsob otevírání se proudění, kdy se stáváme vnímavými pro Boha ve všech a ve všem, popisuje Rohr. „Svoboda *pak* spočívá v tom se zapojit nebo nezapojit.“⁷² Zde se mi zdá, že Rohr naráží na problematiku jistého druhu protestantismu jako výběrového náboženství. On naopak chce tímto výrokem podpořit

⁷⁰ Ibid., s. 10.

⁷¹ Ibid., s. 106.

⁷² Ibid., s. 57.

vidinu křesťanství jako přirozeného náboženství. Přirozeného ve smyslu vnitřní zkušenosti, nalezení Boha uvnitř sebe. Je-li Bůh ve všech a ve všem, je i v člověku. Cesta kontempace je pak nejen pozorující přítomnost, ale je cestou, jak v sobě rozpoznat Boha.

Toto pojetí souvisí s jeho přesvědčením, že Kristus je ve všech a ve všem přítomný, jak uvidíme v další části této kapitoly. Člověk je tedy, podle Rohra, schopen sám v sobě nalézt Boha. Tento koncept odpovídá jeho celému pojetí stvoření s důrazem více na univerzalizmus celého kosmu než na partikularismus odrážející se v realitě pozemského života. Ten pro něj v rámci přemýšlení o světě není příliš podstatný. A z toho pak můžou plynout i různá nedorozumění, jak v pojetí dobroty člověka, tak v pojetí dobroty světa, když zkušenost s člověkem i se světem je jiná.

Podle Rohra „k Bohu dospíváme, ne tím, že bychom dělali věci dobře, ale tím, že je neustále děláme špatně, to je dar.“⁷³ Jde, podle mého názoru, o překladování pedagogické úlohy hříchu. Dalo by se říci, že toto vnímání souvisí s Rohrovým bojem proti protestantskému pojetí ospravedlnění u apoštola Pavla. V satisfakční teorii Rohr nespátřuji nic dobrého, naopak tvrdí, že toto pojetí vykresluje Boha jako toho, kdo potřebuje zpět svou čest, a tak poslal svého Syna.⁷⁴ Opravdovým hříchem je pak, podle Rohra, že se uzavíráme proudění, že se neotevíráme ve vydanosti jeden druhému, nakonec ani Bohu.

Extrémním vyjádřením tohoto Rohrova postoje by bylo, že zlo je nakonec vlastně dobré, protože slouží vývoji jako jakási cesta z dětství k dospělosti. Cesta směřující nahoru musí vést nejprve dolů, jak se to ostatně odráží i v Rohrově iniciační spiritualitě. Utrpení je pak přirozenou součástí této cesty. Tento přístup určité pedagogiky můžeme do jisté míry vidět i u církevních otců, připomíná Seraphim Rose,

„svatí Otcové říkají, že strom poznání dobrého a zlého je něco pouze pro dozrání (dospělost) člověka. Protože máme svobodu, nemůže

⁷³ Ibid., s. 51.

⁷⁴ ROHR, R., *Univerzální Kristus*. Brno: Barrister & Principal, 2020, s. 147.

to být tak, že bychom neměli poznání zlého. Jde pouze o výběr, jestli poznání zlého budeme docházet skrze chyby druhých, nebo skrze sami sebe překonáme zlo.“⁷⁵

A ve svém výkladu prvních kapitol knihy Genesis píše, že ráj je „tréninkové místo a škola pro lidského ducha.“⁷⁶ Je patrné, že Rohrův hlas v přístupu ke hříchu a utrpení odrážející se v porušenosti světa není ojedinělý. Podle Rohra totiž „duchovnost znamená ctít lidskou cestu, milovat ji a prožívat ji se vši její zázračností a tragičností.“⁷⁷

Rohrova antropologie je velmi optimistická, odpovídá to však jeho celkovému pojetí stvoření jakožto čtvrté hypostázi Trojice, jíž je člověk součástí. Vrchol naší existence je pak splynutí s Bohem, který je vetkán už do struktur stvoření. Slovy Rohra: „Náš konečný cíl, sjednocení s Bohem, je zakořeněn v samotném stvoření.“⁷⁸ Spása není žádný nahodilý přídavek. Do určité míry tento pohled sdílí i pravoslavní teologové, když mluví o procesu deifikace. „*Deifikace* nebo teoze je komplex pojmů obsahující antropologické a ekonomické části týkající se našeho lidství vrůstajícího do plnosti v Bohu, zatímco se uskutečňuje plán spásy,“ píše Russell ve své knize *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*.⁷⁹ Teoze je tedy proces proměny celého stvoření. Proměna, jak ji chápe Rohr i v souvislosti s konceptem teoze, znamená spíše dorůstání k dokonalosti, než proměna porušenosti světa. Protože „vodní kolo se jedinečně a navždy točí jedním směrem.“⁸⁰ Boží láska zračící se a vyvěrající z trojičného vztahu tu byla dříve než stvoření. Milost tu byla dříve než lidský hřích. Kolo je roztočeno, tanec je roztančen. Stvoření už je dávno vykoupeno, a to vtělením vetkaném do všech struktur světa od počátku. Rohr zdůrazňuje, že my vlastně součástí jsme, ať si to uvědomujeme, či ne, ať se člověk rozhodne se zapojit či ne.

⁷⁵ ROSE, Fr. S., *Genesis, creation and early man: the Orthodox Christian vision*. California: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000, s. 175.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 172.

⁷⁷ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 200.

⁷⁸ ROHR, *Božský tanec*, s. 17.

⁷⁹ RUSSELL, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*, s. 21.

⁸⁰ ROHR, *Božský tanec*, s. 162.

Tento přístup ale jistě není bez problémů. Zaprvé, v tomto Rohrově pojetí se ztrácí mikropříběhy, důležitost jednotlivce, ztrácí se i osobitost Hospodina, Boha Izraele, Otce, který konstituuje vztah s člověkem. Univerzalita u Rohra zahrnuje partikularitu až tak moc, že jednotlivosti ztrácí svůj význam a člověk místo aby měl alespoň povědomí, že je součástí celku, zdá se mi, naopak zůstává v tomto proudění sám.

Zadruhé, Rohrův odosobněný Bůh, který podléhá zákonu danosti, se podle mého soudu nachází ve střetu s realitou tohoto světa, který trpí - jakkoliv každé utrpení, podle Rohra, je součástí velkého utrpení Božího.⁸¹ Univerzálně pojaté utrpení jako nutnost pro zajištění proudění zřejmě nekoresponduje s Bohem, který je na druhé straně definován láskou. V kontextu reality našeho světa takovéto pojetí utrpení staví před člověka spíše velkou otázku namísto velkého smíření s realitou života. Opravdu může být utrpení nutnou součástí oné rohrovské „velké reality“⁸²? Pokud ano, tak je, podle mého názoru, potřeba nově definovat původní dobré stvoření i jeho eschatologickou perspektivu. Protože pokud je v hraniční podobě utrpení – tj. ve smrti – zakódován pozitivní charakter stvoření tím, že odkazuje ke vzkříšení, pak slova eschatologické naděje ze Zjevení dvacáté první kapitoly⁸³ pozbývají smyslu. Rohr se k tématu smrti vyjadřuje následovně: „...v každém lidském životě je strach ze smrti a snaha jí uniknout absolutní daností... Budeme-li umět rozpoznat, že jsme součástí takového rytmu a ekosystému, a naučíme-li se z toho těšit, začneme nacházet své místo ve vesmíru.“⁸⁴ Rohrovy důrazy vybízejí k přebývání ve Velké realitě, která dává jiný význam životu a smrti. A znovu vidíme, jak tyto důrazy odpovídají jeho pojetí stvoření, kde vítězí univerzalismus nad partikularizmem.

Zatřetí, ač Rohr ukotvuje naši existenci v přítomném čase a dává ji potřebnou hodnotu na základě stvořenosti prostoupené Bohem, zároveň

⁸¹ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 170–171.

⁸² *Ibid.*, s. 170.

⁸³ „...a setře jim každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude - neboť co bylo, pominulo.“ Zj 21,4

⁸⁴ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 65.

v takovém pojetí život ztrácí eschatologický náboj. Důvod spatřuji v tom, že vše je již vykoupeno, prostoupeno Kristem díky kontinuálnímu vtělení. Na to se zaměříme v další části této kapitoly. Role člověka je pak o tom, že tuto pravdu má už jen odhalit a pomocí Ducha se zapojit do proudění, jehož udržujícími silami je univerzální láska a univerzální utrpení. Opravdu to ale tak lze říci tváří v tvář zlu a aktuálnímu utrpení lidí na Ukrajině?

3.3 Kontinuální inkarnace

Dalším podstatným aspektem Rohrova teologického myšlení, z kterého vycházím pro tuto práci, je pojetí Krista. Tomuto tématu Rohr věnuje publikaci *Univerzální Kristus*. Vychází z janovského Prologu a listu Koloským, kde je Kristus vykreslen jako *Logos*, svět skrze něj povstává a zároveň skrze něj a pro něj je svět stvořen.⁸⁵ A dle Rohra je v něm zároveň takto plně obsažen. Rohrův koncept tance, jak jsme mohli vidět v předchozí části, prostupuje vše, Trojice emanuje do celého kosmu skrze dynamické proudění v sebevydávající se lásce. To souvisí s přesvědčením, že *Logos*, jakožto univerzální Kristus, je ten, skrze něž a pro něhož je vše stvořeno a skrze něž vše povstává. Rohrova teologie stvoření je zaměřená na kontext přírodního celku, jehož je člověk součástí. V tomto prostoru lze chápat Krista, který je ve všech a ve všem. Rohr, dle mého názoru, do této představy nezahrnuje tolik kulturní, sociální ani politické prostředí vytvořené člověkem.

„Co když je Kristus jiné jméno pro všechno...pro všechno v plnosti?“⁸⁶ ptá se Rohr a na základě hymnu z listu Koloským rozvíjí svůj inkarnační světonázor o „hlubokém uznání přítomnosti božského v doslova každé věci a v jednom každém člověku.“⁸⁷ Vnímat Krista z této kosmické univerzální perspektivy je hlavní myšlenkou jeho teologického přístupu, ve kterém de

⁸⁵ „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ J 1,1-3

„Neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi - svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti - a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.“ Kol 1,16

⁸⁶ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 15.

⁸⁷ Ibid., s. 28. (???)

facto představuje *panenteistické* pojetí Boha, který je ve všech a ve všem. A který spolu s trojičným dynamickým konceptem podporuje představu, že takto stvořený svět je to nejlepší místo k životu. „Místo abychom říkali, že Bůh vstoupil do světa skrze Ježíše, možná bychom měli spíše říkat, že Ježíš vzešel ze světa již prosyceného Kristem.“⁸⁸ Takto Rohr popisuje svoji transformační definici kontinuální inkarnace, kterou tedy Rohr nazývá jako „inkarnační světonázor“⁸⁹.

Moltmann, který se rovněž zabýval touto otázkou v teologii stvoření, však poukazuje na úskalí *panenteismu* v tom, že „panenteismus nemůže spojit imanenci Boha ve světě s transcendencí Boha nad světem. Toto je přednost trojiční nauky o stvoření v Duchu.“⁹⁰

Inkarnační světonázor je pochopení, ve kterém je narození Ježíše označeno jako *druhá* inkarnace. Druhá proto, že první již proběhla či probíhá v rámci stvoření. Stvoření jako přírodní celek, kosmos je pro Rohra to, co nese Božskou stopu a je třeba jej nově nahlédnout. Proto je pro něj důležité zdůraznit přítomnost Krista u stvořitelského díla jednak skrze trojiční perspektivu a jednak skrze to, že pojí Krista (podobně jako Clément) se Slovem, o kterém píše Jan ve svém prologu. Tak je Kristus rámcem celého příběhu Boha s člověkem, zároveň je jeho středem.

Rohr vyčítá západnímu křesťanství, že zužuje roli Krista jen na roli Ježíše. Namísto toho je třeba spojit pašijní příběh s kosmologickým přesahem. Avšak zároveň se sám dopouští toho, že Ježíše Krista uměle rozděluje na Ježíše a Krista. Důležitost Ježíše pak spatřuje v tom, že lidská podstata potřebuje zkušenost a v Ježíši máme ve své podstatě zkušenost s božstvím. To je důvod narození Ježíše. „Kristus je Bůh a Ježíš je historická manifestace Krista v čase.“⁹¹ „Bůh potřeboval něco – nebo někoho – aby upoutal naši pozornost.“⁹² Anebo ještě jinde píše, že narození člověka Ježíše se dalo

⁸⁸ Ibid., s. 24.

⁸⁹ Ibid., s. 28.

⁹⁰ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 87. Jakkoliv Rohr ve svém konceptu pracuje i s Trojicí.

⁹¹ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 28.

⁹² Ibid., s. 37.

předpokládat, protože láska potřebuje podobnost. Proto se Bůh stal člověkem. „Zmrtvýchvstání a vzkříšení jsou po pravdě univerzálním a pozorovatelným vzorcem všeho.“⁹³

Pašijní příběh se z této perspektivy jeví jako jedna kapitola z mnoha. Ne jako hlavní kapitola napsaná pro porušené stvoření. Rohr, jak už jsme viděli výše, nepracuje s koncepcí hříchu tak jako klasická teologie:

„...místo, aby ochotně přijímali Boží mistrovský plán pro lidstvo a svět... křesťané představu jak Ježíše, tak Krista sráželi a oklešťovali a náš spasitel se tak stal pouhou narychlo dodanou odpovědí na problém hříchu, který jsme si do velké míry způsobili sami... Místo Ježíšova života byla jako spásonosná definována jeho smrt.“⁹⁴

V otázce následování tkví, podle Rohra, důležitost Ježíše. Je pro nás živou zkušeností s božstvím. Pravoslavní vyčítají západnímu křesťanství přeakcentování kříže na úkor vzkříšení, Rohr přichází s kritikou pro oba tábory. „Spása se stala jednorázovou transakční záležitostí mezi Ježíšem a jeho Otcem, místo aby byla neustále se odvíjejícím transformačním poselstvím.“⁹⁵ Spása je, dle Rohra, Kristem nesený proces spějící k plnosti. „Náš konečný cíl, sjednocení s Bohem, je zakořeněn v samotném stvoření... spása není nějaký nahodilý přídavek.“⁹⁶ Na jednu stranu jde o důraz spojující spásnou roli Ježíše Krista se stvořitelskou rolí Logu, což rozšiřuje tradiční zúžený pohled na Krista jen jako na toho, kdo se narodil, zemřel a byl vzkříšen. Na stranu druhou, vymezením se vůči důrazu na satisfakční teorii, Rohr vylil vaničku i s dítětem, když se pro něj spása zúžila jen na proces dorůstání do jednoty s Bohem, kdy hřích nijak neodděluje člověka od Boha.⁹⁷

Rohr ve svém pojetí univerzálního Krista boří zaseté myšlenkové proudy zaměřené na osobu Ježíše z Nazareta úzce spjatého s pašijním příběhem. Naopak jeho novátorský pohled zasazuje evangelijní zvěst do

⁹³ Ibid., s. 105.

⁹⁴ Ibid., s. 67.

⁹⁵ Ibid., s. 145.

⁹⁶ ROHR, *Božský tanec*, s. 17.

⁹⁷ Ale jak pak vyložit texty jako je Ř 3,9-14 a jim podobné ve Starém a Novém zákoně?

univerzalistického rámce, kde Kristus je obsažen ve všech a ve všem dávno před narozením na tento svět. Dávno před betlémským příběhem o narození Mesiáše, příchodu Boha na zem. Veškeré stvoření, celý kosmos je prodchnut Bohem. V něm je plnost a my jsme její součástí. Toto rozšiřující pojetí nově promýšlí, co znamená „skrže Krista – v Kristu – pro Krista“, které v sobě zahrnuje jak vykupitelský akt, tak stvořitelický.

Přes mé výše vyřčené výhrady zde spatřuji inspirativní moment i pro tuto práci, která má za cíl znovuobjevit důležitost stvoření spolu s člověkem jako obyvatelem a správcem tohoto světa.

3.4 Shrnutí

Jak už bylo zmíněno, Rohr, jistě i pod vlivem františkánské tradice, prokazuje zájem o toho nejposlednějšího ze stvoření. Proto se jeho interpretace křesťanské zvěsti neomezuje pouze na člověka, ale je zvěstována celému stvoření, skrže které, a pro které, je odhalována inkarnovaná Boží Láska. Desetiletí se Rohr věnuje lidem, speciálně mužům, které vede k přijetí života jako cesty, která směřuje k dospělosti. Nedílnou součástí růstu je utrpení. Cesta dolů, znamená, cestu nahoru. Cestou k dospělosti je smíření se se životem ve všech jeho oblastech a fázích. Jak v jeho darovanosti, tak v jeho tragičnosti. Jsme vedeni vnímat vše z univerzálního celku. Jsme totiž součástí Velké Perspektivy, kosmického Života, jehož srdcem je trojiční Bůh. Bůh, který je Láska, je zároveň v Rohrovo pojetí Bůh, který je i velké Utrpení. Až žitím takového života odráží člověk opravdový obraz Boží a činí to, k čemu byl určen, a to je odhalovat ve stvoření Boha a tím celé stvoření uvádět na cestu k dokonalosti, plnosti.

Toto univerzální společenství je dáno skrže Krista, který je v kontinuální inkarnaci přítomný ve všech a ve všem, a tak podle Rohra dává stvořenosti už v tomto čase prožívat plnost Boží přítomnosti.

„Univerzální Kristus se snaží na nejhlubší intuitivní úrovni vyjevit, že na této zemi je jen Jeden život, Jedna smrt a Jedno utrpení.

Všichni jsme zváni plout na jedné vlně – jediné, která tu je. Nazývejte ji třeba Realita...jsme v tom všichni společně.⁹⁸

⁹⁸ ROHR, *Univerzální Kristus*, s. 170.

4 Nicholas Thomas Wright: kontinuita smlouvy a stvoření

S pomocí N. T. Wrighta bych se chtěla zamyslet nad tématem kontinuity starého a nového, původního dobrého stvoření a dnešního porušeného světa. K tématu budu vycházet z autorova důrazu na smlouvu a vykoupení.

Je ve stvoření už od počátku zakódovaná eschatologická perspektiva? Co znamená staré a nové stvoření? Jakou roli ve stvoření zaujímá smlouva a na co navazuje? To jsou otázky, na které v této části budu hledat odpověď.

4.1 Život a myšlenková východiska

Celým jménem Nicholas Thomas Wright se narodil 1. prosince 1948 v Morpeth, Northumberland ve Velké Británii. Má manželku a čtyři děti. Wright byl vysvěcen na kněze anglikánské církve a později se stal biskupem v Durhamu. Vzdělání v humanitních vědách a teologii získal na Exeter College v Oxfordu a na Merton College v Oxfordu.⁹⁹ Působí také na celé řadě dalších univerzit ve světě jako hostující profesor. Jeho současnou domovskou školou je Teologická fakulta st. Andrews ve Skotsku. V akademické sféře publikuje jako N. T. Wright, jinak je znám spíše jako Tom Wright.

Wright je renomovaným odborníkem na apoštola Pavla. V rámci akademické práce se hojně věnuje otázce Pavlovo vztahu k židovství po konverzi. N. T. Wright se řadí mezi biblické teology tzv. Nové perspektivy. Jde o fenomén týkající se problematiky výkladu židovství apoštola Pavla. Na základě tohoto bádání je Wright zastáncem kontinuity mezi židovstvím a křesťanstvím. Podle Lukeše,¹⁰⁰ celá nová perspektiva staví na tvrzení, že judaismus prvního století nebyl náboženstvím jedinců bojujících s požadavky zákona, které jsou prakticky nenaplnitelné, nýbrž se jedná o společenství smlouvy založené na Boží milosti. Wrightova snaha navrátit křesťanství

⁹⁹ <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/wright-nt-1948>

¹⁰⁰ LUKEŠ, J., Apoštol Pavel historický a apoštol Pavel z hlediska historie. In: *SALVE. Revue pro teologii, duchovní život a kulturu.*, sv. 26, č. 3/2016, s. 5–6.

k židovským kořenům na základě osoby apoštola Pavla, který byl a zůstal Židem i po osobním poznání Krista, je aktuální otázkou v dnešních novozákonních debatách. Dodržování Zákona je odpovědí na Boží milost, ne snaha se svojí silou dopracovat spásy. V centru stojí kolektivní záchrana Izraele skrze smlouvu. N. T. Wright chápe teologii apoštola Pavla tak, že k obnově Božího lidu nakonec dochází skrze Ducha a na základě smlouvy, která byla z Boží milosti uzavřena s člověkem v Kristu. Jde o obnovené volání ke svatosti, po které více volali proroci než Tóra.

Jedna z hlavních myšlenek N. T. Wrighta spočívá v propojenosti staré a nové smlouvy, Židů a křesťanů. Ježíš nepřišel zákon zrušit, ale naplnit. Nejde jen o problematiku, jak vnímat apoštola Pavla, zda jako žida či křesťana, ale také zde krystalizuje pochopení pro celé stvoření. Jako kříž není osamocená událost uprostřed dějin, tak smlouva není překonaná událost Stvořitele se svým stvořením. Vše se vším souvisí, nic není překonáno proto, aby nastalo něco zcela nového. Nýbrž vše spěje k plnosti, tak jak to Bůh zamýšlel od počátku.

Wright zdůrazňuje potřebu vnímat propojenost starozákonního Boha s novozákonním z hlediska spásy, kdy jde o jedny a týž dějiny Boha se svým stvořením. Spojení prvotního stvoření a spásy je koncept, který vyvolává řadu otázek a je výzvou minimálně pro protestantskou teologii, kdy osobní potřeba spásy je úzce spjata s pádem člověka a porušeností světa. To Wright nijak nerozporuje. „Ježíš, který je klíčem vesmíru, je samozřejmě Ježíš ukřižovaný a vzkříšený“¹⁰¹ z pašijního příběhu. Tvrdí však, že Ježíš je bodem, ve kterém přichází smlouva a spása zároveň.¹⁰² Wright tak přináší do současné teologie důraz na spojení smlouvy a spásy v Kristu, skrze kterého je svět stvořen. Bůh je vlastně ve své podstatě celé biblické dějiny věrný své smlouvě s člověkem na základě své neměnné milosti, nic víc, nic méně. Příběh inkarnovaného Božího Syna není jen ojedinělá událost v průběhu dějin, ale

¹⁰¹ WRIGHT, N. T., *Překvapivá naděje*. Praha: Biblion, 2018, s. 135.

¹⁰² WRIGHT, N. T., *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2009, s. 27.

stále probíhající proces, v kterém se máme stát tím, co zamýšlel Bůh už od počátku, a na jehož základě celé stvoření povstalo.

Ve svých přednáškách a publikacích se věnuje také dalším tématům jako jsou - otázka ospravedlnění, které označuje jako cestu, jak se stát součástí Božího lidu a dojít spásy. Další oblastí, které se Wright věnuje, je téma „historického Ježíše“. Klade důraz na Ježíše, který byl a zůstal židem, a který mluvil o Božím království jako o něčem současném i budoucím. Toto téma krystalizuje ve Wrightově eschatologii. Nové nebe a nová země je podle Wrighta pojem, který sjednocuje zemi a nebe, nejde pouze u duchovní metaforu, ale o nejskutečnější realitu. Takto právě oponuje radikálním evangelikálům čekajícím na doslovné vytržení. Publikace s eschatologickými motivy Wright píše proto, aby se křesťané více zaměřili na to, jak by jejich konečný cíl měl ovlivnit život tady a teď.

Krom působení v akademické sféře¹⁰³ se Wright intenzivně zapojuje i do popularizační tvorby, ve které srozumitelným způsobem předává své odborné znalosti z oblasti Nového zákona široké veřejnosti církve. Tyto knihy získaly ohlas po celém světě.¹⁰⁴ V této kapitole budu vycházet jak z jeho odborných publikací, tak především z jeho popularizačních titulů, které lépe odpovídají svým charakterem zde probíraným spisům autorů O. Clémenta, R. Rohra a papeže Františka.

4.2 Staré a nové stvoření

Wright se věnuje nauce o stvoření z perspektivy protologie a eschatologie. Podle něj musí eschatologická naděje pro život vezdejší i budoucí vyvěrat z prvotního příběhu o stvoření. To, jak vnímáme počátek,

¹⁰³ Vedle jeho menších odborných publikací a studií jde především o řadu obsáhlých monografií v (dosud nedokončené) sérii *Christian Origins and the Question of God*, která v současnosti čítá čtyři díly (*The New Testament and the People of God*, *Jesus and the Victory of God*, *The Resurrection of the Son of God*, *Paul and the Faithfulness of God*), přičemž poslední díl se sestává ze dvou samostatných svazků.

¹⁰⁴ Řada komentářů ke všem novozákonním spisům v sérii *For Everyone* čítá 19 knih. Mezi bestsellery patří i série jeho monografií na klíčová křesťanská témata (*Simply Christian*, *Simply Jesus*, *Surprised by Hope*, *The Challenge of Jesus*, *Bread and Wine*), z nichž některé se dočkaly již překladů do češtiny.

ovlivňuje naše pochopení konce. Wright ve svém teologickém myšlení týkající se stvoření, potažmo příběhu Boha s člověkem, zdůrazňuje myšlenku kontinuity. A to jak ve výpovědích o Bohu, kde zdůrazňuje potřebu propojovat Boha ze starozákonní perspektivy s Bohem Nového zákona, Boha Stvořitele s Bohem Vykupitelem, tak také staré a nové stvoření na základě vnitřní kontinuity. Bůh netvoří nové tak, že zničí staré. Již od počátku prvotní stvoření směřuje ke své plnosti v budoucím čase. Ve své knize *Paul and the Faithfulness of God* to Wright popisuje následovně:

„Když by nebyla budoucnost uprostřed stvořeného světa ve vesmíru, došlo by ke sloučení sfér v čase a hmotě, šlo by o gnosticismus. Je důležité udržet rozdíl mezi nynějším časem a budoucím. Je to cesta k ujištění v dobrotě stvoření a víře ve Stvořitele, který vše vysvobodí z nynějších podmínek. Bůh Izraele zaslíbil učinit něco nového. A tento věk pro Řeky znamenal nový život – věčný život.“¹⁰⁵

Wright zdůrazňuje kontinuitu stvoření právě proto, aby bylo zjevné, že nemá být stvoření překonáno a zároveň, že musí být obnoveno v budoucnosti. Spatřuje v něm původní dobrotu, zároveň vidí potřebu vysvobození z nynějších podmínek. Proto je Wright zastáncem eschatologie, která se dá vyjádřit slovy „už a ještě ne“ ve smyslu, že Boží království sestoupilo na zem v Ježíši Kristu, ve své plnosti však bude moci být spatřeno až s druhým Kristovým příchodem. Wright propojuje klasickou nauku o stvoření s teologií světa skrze Boží království. Na jednu stranu potřebuje zdůraznit dobrotu stvoření, které nikdy nebylo předurčeno k zániku, na straně druhé uznává, že nynější podmínky k životu musejí být napraveny, obnoveny. Cestu pro obě strany vidí v sestupujícím Božím království.

Stejně jako má Izrael své specifické místo ve vztahu s Bohem, který s ním vstoupil do smlouvy, tak stvoření má význam pouze ve vztahu ke svému Stvořiteli. Jde o charakter Boha Stvořitele, který je zároveň tím Vykupitelem na základě smlouvy. „Izrael bude zachráněn, protože tento Bůh

¹⁰⁵ WRIGHT, N. T., *Paul and the Faithfulness of God: Parts III and IV*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013, s. 1059–1060;

dodržuje zaslíbení.“¹⁰⁶ V tomto smyslu i Moltmann poukazuje na to, že stvoření je univerzálním horizontem zvláštní historické zkušenosti Boha v Izraeli. Tento pohled zahrnuje jak protologické stvoření, tak eschatologické.¹⁰⁷ Od počátku příběhu setkávání Boha s člověkem je patrná linka, která vede odněkud někam, než, že by rajská stvořenost vedla odnikud nikam. Časová linearita patří k lidské stvořenosti.

Nejprve se zaměříme na to, jak Wright nahlíží podstatu stvoření: „Posledních 200 let západní myšlení příliš zdůrazňovalo jednotlivce na úkor širšího obrazu Božího stvoření.“¹⁰⁸ Wright však neklade takový důraz, který by centralizoval stvoření jako hodnotu samu o sobě, nýbrž nabízí pohled, že důležitost stvořenosti poskytuje její Tvůrce. „Dobrý charakter stvoření je dobrý jakožto stvoření, nikoli jako nezávislá soběstačná příroda.“¹⁰⁹ Jediným nosným důvodem existence celého stvoření je Boží láska, a nesmí tedy dojít k oddělení stvoření a Stvořitele, jinak hrozí nebezpečí zbožštění přírody, které jí nenáleží. Stvoření bez svého Stvořitele je protimluv, jelikož Stvořitel dává svému stvoření důvod existence.

Zadruhé, Wright zdůrazňuje potřebu vnímat v kontextu stvoření eschatologický přesah, a to nejen u stvoření po pádu, ale už v otázce protologie stvoření. Je třeba však mít na paměti, že Wright se ve svých eschatologických úvahách vymezuje jak proti *evolučnímu optimismu*, tak i jakékoli formě *panteismu* či *panenteismu*. Na druhou stranu určitý vývoj naznačuje.

„Na tom, že stromy na podzim shazují listí, není nic špatného... Pomíjivost stvoření slouží jako ukazatel k jeho vyššímu účelu. Stvoření bylo dobré, ale vždy bylo spjato s pohledem kupředu. Přechodnost slouží jako Bohem daný ukazatel, který ovšem neukazuje cestu ze světa hmotného do světa nehmotného, ale od světa, jaký je, ke světu, jakým se jednou má stát.“¹¹⁰

¹⁰⁶ WRIGHT, *Paul III and IV*, s. 1054.

¹⁰⁷ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 50–51.

¹⁰⁸ WRIGHT, *Překvapivá naděje*, s. 106.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 123.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 124.

Konečnost totiž nemusí znamenat totéž, co smrt, píše i Moltmann:

„v království slávy bude člověk moci vnímat čas a dějiny, budoucnost a možnost, a sice bez zábran a nikoli už ambivalentně. Místo o bezčasé věčnosti bychom měli mluvit o věčném čase a místo o konci dějin o počátku věčných dějin.... Konečnost není nutně spojena se smrtelností...¹¹¹

Tato přechodnost je vnímána jako pozitivní součást s účelem odkazovat nejen „nad sebe“ ke Stvořiteli, ale i „před sebe“ k budoucnosti, není však uzávorkována pozemskou linearitou a konečností, ale je už od počátku transcendentně otevřena horizontálně i vertikálně. Lze tedy říci, že rajska stvořenost v sobě nese potenciál budoucí dokonalosti. Moltmann dodává, že

„cílem dějin stvoření není návrat do rajskeho prastavu, nýbrž zjevení Boží slávy. Tento konec sice odpovídá počátku, protože představuje naplnění reálného zaslíbení, které je dáno v samotném stvoření, nové stvoření nebe a země v království slávy ale převyšuje vše, co lze říci o stvoření na počátku.“¹¹²

Wright se tedy shoduje s Moltmannem, jak v důrazu na původní stvořenost, tak na očekávání nového, které je však nerozlučitelně spjato s původním stvořitelem plánem. Bůh nepotřebuje stvořit něco zcela nového. A nejen, že to nepotřebuje, on to díky své smlouvě také nikdy neudělá. Zde by mělo zaznít, že důvodem jistě není, že by Bůh nemohl, neboť není se světem bytostně spojen. Bezsporu ale chce být i nadále určitou součástí světa. V Moltmanově terminologii by šlo o Boží přítomnost, o Boží slávu, která bude teprve plně zjevena na zemi. Předzvěstí je už starozákonní šekína či chrám, v novozákonní době Boží přítomnost na zemi prezentovaná v Duchu svatém.

Wrightovo pochopení budoucích věcí nás tedy přivádí zpět k prvotnímu stvoření na základě spojení stvoření a vykoupění, které odkazuje k věčnosti. To Wright shrnuje v dalším typickém vyjádření. „život ,po životě po

¹¹¹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 107.

¹¹² *Ibid.*, s. 166.

smrti.¹¹³ Toto kontroverzní vyjádření trefně popisuje Wrightovu představu věčnosti a jeho kritiku tradičních představ o nebi. „Nebe je důležité, není ale naší finální destinací.“¹¹⁴ Na jednu stranu nepopírá představu nebe, zároveň mu přisuzuje naprosto jiný charakter, než je klasické učení církve. Nebe je, podle Wrighta, místem, kde je vše ukryto a chráněno do dne, než se vše stane realitou na zemi, až se naplní čas.

Fráze „Boží království“ nebo „království nebeské“ v Matoušově evangeliu se často chápe jako jít po smrti do nebe. To ale opravdu není ten správný význam. Nezáleží na tom, z jaké náboženské tradice jste – katolické nebo protestantské, liberální nebo konzervativní – mnoho lidí má tento chybný předpoklad. O tom tato věta není. Je to o tom, že se Bůh stane králem jak na zemi, tak v nebi. Je to o nebi a zemi, které se spojí a ne o lidech, kteří uniknou zemi a jdou do nebe.¹¹⁵

„Nové nebe a nová země“ dojde naplnění. Wright však upozorňuje na mylné pochopení těch křesťanů, kteří očekávají něco zcela nového a naprostý zánik starého. Stejně jako Ježíš nepřišel zákon zrušit, ale naplnit, tak Wright očekává obnovení nebe a země ve smyslu sjednocení, naplnění, ale ne zrušení. „Nové nebe a nová země je pojem, který sjednocuje zemi a nebe, nejde pouze u duchovní metaforu, ale o nejskutečnější realitu.“¹¹⁶ Podle Wrighta, Bible neříká o nebi to, čemu věří dnešní křesťané, naopak stvoření bude obnoveno skrze neustále se rozvíjející Boží království. Stvoření, myšleno příroda a vše kolem nás bude skrze Boží království opět spojeno se světem, tedy s člověkem.

¹¹³ FRANKLIN, R., 'Life after Life after Death': Is Wright Right about the Afterlife? In: *Theology*. sv. 2007, č. 854.

¹¹⁴ BASHIR, M., Bishop's Heaven: Is There Life After the Afterlife? In: *ABC News* [online]. 2008. Dostupné na internetu: <https://abcnews.go.com/Nightline/FaithMatters/story?id=4330823&page=1>.

¹¹⁵ WRIGHT, N. T., Bible musí být chápána v kontextu. In: *U.S. Catholic 3/2020 (přeloženo do češtiny)*. 2020, sv. 2020/3, č. 2.

¹¹⁶ WRIGHT, N. T., The New Testament Doesn't Say What Most People Think It Does About Heaven. In: *Time* [online], 2019. Dostupné na internetu: <https://time.com/5743505/new-testament-heaven/>.

4.3 Smlouva a vykoupení

Smlouva a vykoupení jsou, podle Wrighta, tou vnitřní strukturou stvoření, které dojde proměny spojením nebe a země.

Stvoření není u Wrighta jen eschatologicky předznamenáno, ale je bytostně spojeno s vykoupením, protože Bůh tvoří skrze Krista v Duchu. Stvoření se děje skrze Syna a vykoupení se děje skrze Syna¹¹⁷. Kristus je Alfa i Omega.¹¹⁸ Eschatologické čtení stvoření je tedy bytostně spojeno s christologickým. A nakonec tedy skrze antropologii i s teologií světa, protože Bůh uzavírá svoji smlouvu s člověkem. Smlouva tedy, dalo by se říci, zaslubuje vykoupení v Kristu již od počátku. Smlouva pojí starozákonního Boha Stvořitele s novozákonním Bohem vykoupení.

Jaké místo ve stvoření smlouva tedy zaujímá? Nejen to, že stvoření nebude na základě smlouvy Boha s člověkem zcela zničeno.¹¹⁹ Bůh má od počátku ke stvoření definovaný vztah, a to svou láskou. Proto můžeme s jistotou říci, že člověk má od počátku ve stvoření své místo. Ať odpovídá Božímu obrazu či ne, dalo by se říci, že Bůh své plány se stvořením nemění, i když člověk do světa vnáší chaos namísto pokračujícího stvořitelského řádu.

Smlouva demonstruje Boží svázanost s příběhem člověka, s celým světem, kde Bůh přebývá, ať je to skrze šekínu, chrám či Ducha v celém stvoření. Ke Stvořiteli odkazuje tento Ježíš, který snášel probíjející hřeby do rukou a nohou, a který přinesl vykoupení skrze velikonoční vzkříšení.

Wright ve své knize *The Resurrection of the Son of God* připomíná, že „vzkříšení bylo aktem izraelského Boha Stvořitele světa demonstrujícího, že Ježíš byl vždy Jeho Syn.“¹²⁰ Proto je pro Wrighta důležitým spojením smlouva a vykoupení. Jde o vnitřní příběh odkazující k Bohu Stvořiteli a Vykupiteli. Bůh, který uzavírá se svým lidem smlouvu, je tentýž, který celé stvoření vytvořil a je to ten samý, který celý svět dovede do věčnosti, kde bude v slávě

¹¹⁷ Chvalozpěv Krista Kol 1,15-20

¹¹⁸ Zj 22,13

¹¹⁹ Gn 9, 8-11

¹²⁰ WRIGHT, N. T., *The Resurrection of the Son of God* [online]. Fortress Press, 2003, s. 733.

přebývat uprostřed. Podobně to vyjadřuje Moltmann: „Stvoření na počátku je otevřené stvoření a jeho dokončení spočívá v tom, že se stane domovem a příbytkem Boží slávy.“¹²¹

Wright uvádí, že „smlouva je vnitřním vyjádřením vztahu Izraele a charakteristikou Boha Izraele.“¹²² Smlouva vystihuje Boha Stvořitele, Hospodina i Boha Otce, kdy jde o jednoho a téhož Boha milujícího člověka od počátku. Význam vykoupění v Kristu nesmí být odpojen od této Boží věrnosti vystižené ve smlouvě s Abrahamem, potom by se vytratil jak vnitřní příběh spásy, tak vnější vzorec Božího kosmologického plánu v Kristu. Wright takto propojuje stvoření se světem. Vertikála je spuštěna do horizontály stvořenosti už od počátku, ne až křížem Kristovým. „Ježíšův první vtělený život, jeho přechod do smrti a jeho vzkříšení do stále pokračujícího života Krista je archetypní předlohou celého vzorce stvoření. Je to mikrokosmos celého kosmu,“¹²³ upozorňuje Wright. Kristus je Alfou i Omegou, počátkem i koncem.

Není třeba tedy redefinovat a rozšířit naše pochopení vykoupění? Již nejde jen o vykoupění ve smyslu obnovy toho, co se pokazilo, ale o Boží plán, který Bůh dovede do svého naplnění.

„Z pohledu dobrého stvoření se Ježíšův příběh vykresluje jako něco, na co celé stvoření čekalo. Lidi byli stvořeni jako Boží správci stvoření. Tak se tedy ten, skrze kterého bylo vše stvořeno - věčný syn, nekonečná moudrost – stává člověkem, aby se tak mohl opravdu stát Božím zplnomocněným správcem, vládcem nad celým světem. Stejně tak z pohledu lidské vzpoury, hříchu a mrti, které uvěznilo celý svět, se Ježíšův příběh opět jeví jako moment, na který celé lidstvo čekalo.“¹²⁴

Z této perspektivy spojení stvoření a vykoupění máme nahlížet celý svět. „Když spojíte tyto dva způsoby vyprávění, zjistíte, že parafrázujete Kol

¹²¹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 14.

¹²² WRIGHT, N. T., *Paul and the Faithfulness of God: Parts I and II*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013, s. 1054.

¹²³ WRIGHT, *Překvapivá naděje*, s. 175.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 126.

1,16. Toto je skutečně kosmologická christologie Nového zákona,¹²⁵ říká Wright. Wrightova eschatologie je *presentní* i *futurální*. Žijeme s nadějí v očekávání nové skutečnosti, ale přijímáme apel konat dobře už v nynějším životě.

Jak jsme mohli vidět, ve Wrightově přístupu v nauce o stvoření je podstatný důraz nejen na původní stvořenost, ale také na to, že se vykoupení nějakým způsobem udává skrze lidi, skrze Izrael, a to právě na základě smlouvy. Wrightovi nejde jen o prvoplánové připomenutí vazeb židovství a křesťanství, staré a nové smlouvy, jako více o to, aby si na základě správného pochopení Ježíše Krista křesťané znovu uvědomili, že jejich kořeny jsou židovské. Ježíš byl v plnosti lidství Židem. Toto pochopení je důležité pro celý příběh Boha s člověkem. Křesťanství je, podle Wrighta, náboženstvím smlouvy a vykoupení. A nejen to, člověk si potřebuje uvědomit svoji návaznost na prvotní stvořenost, jinak není možné zahlédnout dobrotu světa ani dobrého Stvořitele.

Pokud by stvoření bylo od počátku takto eschatologicky předznamenáno, jakou roli pak hraje kříž a vzkříšení? Wright se opírá o odkaz z první kapitoly listu Koloským z třináctého verše,¹²⁶ „Kol 1,13 dokazuje, že kříž patřil už do židovské eschatologické představy.“¹²⁷ Židé očekávali Boží vykoupení. „Otázka po Bohu vychází hlavně z období babylónského zajetí a druhého chrámu. Židé se ale neptali, jaký je Bůh, kde je, ani jak, ale kdy – je vysvobodí?“¹²⁸ Dále, říká Wright, „kříž není jednoduše definice Boha, nebo klíčový pilíř, kolem kterého je Boží účel dokončený.“¹²⁹ Je vyjádřením Boží věrnosti smlouvě uzavřené s Abrahamem a otevírá cestu ke vzkříšení a novému stvoření. „Vzkříšení mělo demonstrovat, že Ježíš je Syn

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ „On nás vysvobodil z moci tmy a přenesl do království svého milovaného Syna.“

¹²⁷ WRIGHT, *Paul III and IV*, s. 1067.

¹²⁸ Wright ve své knize *Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters* zdůrazňuje bolestnou zkušenost exilu, latentně přítomnou v tehdejší židovstvu, jako formující i pro Ježíšovo vystoupení. Ježíš dle něj ohlašuje návrat z exilu, blízkost Božího království a založení nového chrámu.

¹²⁹ WRIGHT, *Paul III and IV*, s. 1071.

Boží,“ což je raně křesťanský christologický titul vycházející z židovského očekávání mesiáše.¹³⁰ Podle Wrighta, právě „solidní židovské a křesťanské učení víry ve vzkříšení jako součást nového stvoření připisuje větší, ne menší, hodnotu přítomnému světu a našim současným tělům.“¹³¹

Křesťanské očekávání, zdůrazňuje Wright, je v Kristu na kříži započato, ale dovršeno bude až v budoucím věku. Wright neustále zdůrazňuje ono „už a ještě ne“, díky kterému je potřeba žít život teď a tady, zároveň s nadějí vyhlížet do budoucna. „Naděje stále přichází – skrze Ježíše a skrze Ducha – jde o současnost, tak budoucnost.“¹³² Jde o redefinovanou a realizovanou naději skrze Krista,¹³³ která není odtržena od počátku, od prvotního stvoření, jež bylo stvořeno skrze Krista.

Tato dvojí kontinuita je u Wrighta podstatná. Kontinuita mezi původním stvořením a novým stvořením, a kontinuita mezi smlouvou a vykoupením. Obojí je vlastně, podle Wrighta, oním propojením nebe a země. A propojením původní stvořenosti a světa, který potřebuje vykoupení.

To, že je celé stvoření předznamenáno skrze Krista, židovského Mesiáše, tvrdí i Moltmann: „Křesťanská nauka o stvoření je pojetím světa Mesiáše Ježíše a z hlediska mesiášské doby, která jím začala a je skrze něj určována.“¹³⁴ V tomto spojení se snoubí celý příběh Boha, člověka a celého stvoření. Na příběhu Izraele se zrcadlí původní záměr stvoření i s jeho otevřeností do budoucnosti. Slovy Moltmanna: Stvoření je univerzálním horizontem zvláštní historické zkušenosti Boha v Izraeli, tento pohled zahrnuje jak protologické stvoření, tak eschatologické.¹³⁵

Klíčovou roli smlouvy spatřuje v teologii stvoření také Murray. Domnívá se, že kosmická smlouva vyjadřující vztah Hospodina se svým stvořením, popisovaná v hebrejské bibli, ale i v raně židovských a křesťanských textech, byla známá i v sousedních kulturách starověkého

¹³⁰ WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 723–724.

¹³¹ WRIGHT, *Překvapivá naděje*, s. 53.

¹³² WRIGHT, *Paul III and IV*, s. 1078.

¹³³ *Ibid.*, s. 1061.

¹³⁴ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 13.

¹³⁵ *Ibid.*, s. 50–51.

Izraele, zejména v Egyptě a Mezopotámii. Podobně jako Wright hovoří o sňatku nebe a země, ale Murray oproti němu zastává názor, že smlouva s Abrahamem je podřízena této kosmické smlouvě.¹³⁶

4.4 Shrnutí

Wright přistupuje ke stvoření na základě smlouvy a vykoupení. Tedy z perspektivy konkrétního Božího příběhu s člověkem. Jeho důrazem je kontinuita, která je potřebná pro celistvé pochopení Boha, jakožto Boha starozákonního a novozákonního. Tento přístup osvětluje, že křesťanství navazuje a úzce souvisí s židovstvím. Wright shledává v propojení stvoření a eschatologie paralelu k vnitřní struktuře stvoření, kterou je smlouva a vykoupení. Jde o jakousi dvojí kontinuitu, kterou u Wrighta nacházím. Wright zdůrazňuje *creatio continua* právě proto, aby bylo zjevné, že nemá být stvoření překonáno a zároveň, že musí být obnoveno v budoucnosti. Spatřuje v něm původní dobrotu, očekává však i obnovení toho, co bylo porušeno.

¹³⁶ Murray rozpracovává svou teologii stvoření v následujících bodech v pořadí, které odpovídá jeho hypotéze: 1. zavázání kosmických prvků smluvní přísahou 2. porušení této smlouvy vzpurnými božskými bytostmi 3. její znovu-ustanovení Bohem jako *věčná smlouva* 4. pozemské následky porušení *kosmické smlouvy* 5. rituální zachovávání kosmického a pozemského řádu 6. ideální představa kosmické harmonie: lidé a zvířata. MURRAY, *Teologie stvoření*, s. 21.

5 Papež František: dobré stvoření a člověk

Tato část diplomové práce se bude zabývat kontextem prvotního stvoření podle kapitol ze začátku knihy Genesis. Budu vycházet z přístupu papeže Františka, který ve své encyklice *Laudato si* vyzývá k znovuoobjevení domova v tomto ohroženém světě.

Jaké je místo člověka v původním příběhu o stvoření? Co znamená, že Bůh o stvoření říká, že je dobré? Co nám sděluje Bůh sám o sobě skrze stvoření? Zodpovězením těchto otázek se pokusím poukázat na dobrotu současného světa, který byl stvořen dobrým Stvořitelem a určený k obývání.

5.1 Život a myšlenková východiska¹³⁷

Původním jménem Jorge Mario Bergoglio se narodil 17. prosince 1936 v Buenos Aires jako nejstarší z pěti dětí. Po maturitě na chemické průmyslové škole pracoval nějaký čas jako dělník. Ve 21 letech vážně onemocněl a dostal se do bezprostředního nebezpečí smrti. Následně se rozhodl pro kněžství. V roce 1958 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova (jezuité), kde získal vysokoškolský titul. V letech 1964 až 1966 vyučoval literaturu a psychologii. 13. prosince 1969 byl vysvěcen na kněze. Vyučoval na teologické fakultě a působil jako rektor semináře Colegio Máximo San José v Buenos Aires. 31. července 1973 byl zvolen provinciálem argentinských jezuitů a tuto funkci vykonával po šest let.

V situaci velkých ekonomických existenčních rozdílů byl aktivní v pomoci chudým a podporoval iniciativy, které s chudými pracovaly. V době kruté vojenské diktatury v Argentině (1976-1983), kdy například beze stopy zmizelo 30 000 lidí, Bergoglio skrytě pomáhal mnoha pronásledovaným. V letech 1980 až 1986 byl rektorem semináře a filozofické i teologické fakulty. V roce 1986 pobýval v Německu. V roce 1992 jej papež Jan Pavel II. jmenoval

¹³⁷ podle SCAVO, N., *Bergogliův seznam*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014; GRAMMATICA, A., *Ve stopách papeže Františka*. Plzeň: Koinonia Jan Křtitel, 2021; Leonardo Boff: „This pope will change the church“. In: *dw.com*. 2013 (<https://p.dw.com/p/19Cpc>; <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=17968>)

pomocným biskupem v Buenos Aires. 3. června 1997 byl jmenován arcibiskupem v Buenos Aires.

13. března 2013 byl zvolen papežem a přijal jméno František. V dlouhé řadě předchůdců je současný papež prvním, kdo si zvolil jméno František, po sv. Františkovi z Assisi, zakladateli významného mnišského řádu a také patronovi ekologů (papež František je však prvním jezuitou, nikoliv františkánem, který se stal papežem). Na setkání s novináři mimo jiné uvedl: „A tak vstoupilo do mého srdce toto jméno: František z Assisi. Člověk chudoby, člověk pokoje, člověk, který má rád a chrání stvoření.“¹³⁸ Podle papeže totiž svatý František „naslouchal Božímu hlasu, naslouchal hlasu chudého, naslouchal hlasu nemocného, naslouchal hlasu přírody. A to vše přetvořil v určitý životní styl. Upřímně si přeji, aby toto zaseté semeno svatého Františka rostlo v mnohých srdcích.“(FT48)

Po třech letech svého pontifikátu přichází právě s encyklikou, která je zaměřena na životní prostředí, na naši odpovědnost vůči planetě zemi a životu na ní: „Naše sestra matka země... patří mezi nejvíce opuštěné a trýzněné chudé.“(FT1). Pro název encykliky zvolil papež název podle Chvalozpěvu stvoření od svatého Františka, který je mu podle jeho slov hned po Kristu největším životním vzorem. Poslední dvě papežovy encykliky (*Laudato si*¹³⁹ a *Fratelli Tutti*¹⁴⁰) jsou tzv. sociálními encyklikami. Spolu s nejaktuálnější sociální encyklikou *Fratelli Tutti* tak máme v rukou nejpodstatnější akcenty duchovního myšlení papeže Františka. Podstatným a inspirativním momentem ve výzvách papeže Františka je jeho univerzalizmus v otázce bratrství, jemuž se věnuje právě v encyklice *Fratelli tutti*. Jeho celistvý pohled je ukotven na základě „dobré zprávy“ o Boží lásce, jakožto základního rámce veškerých papežových úvah a přístupů. V otázce bratrství

¹³⁸ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=17968>

¹³⁹ FRANTIŠEK, papež, *Laudato si (Buď pochválen): encyklika o péči o společný domov*. Praha: Paulínky, 2015.

¹⁴⁰ FRANTIŠEK, papež, *Fratelli Tutti: encyklika papeže Františka o bratrství a sociálním přátelství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2021.

zdůrazňuje nutnost téma vnímat napříč rasou, náboženstvím, sociálním postavením, geografickým umístěním.

Papež rád dává důraz na celistvost. Jak vyplývá z jeho děl, chce mít otevřené srdce pro každého člověka napříč společností, národností i náboženstvím. Chce být věrný křesťanskému učení, zároveň přináší čerstvý vítr do zkostnatělých církevních dogmat. Jeho životním mottem je žitá víra. Jde o způsob života, který je motivovaný láskou a praktikovaný v lásce. Papež často hovoří o životě v moci evangelia, čímž v jeho pojetí není myšlena evangelizace s cílem dobývání neobrácených a náprava hříšných, či konání mocných skutků se zázračným leskem. Cílem je jít ve stopách žité lásky po vzoru Ježíše Krista. *Kérygmatem*, dobrou zvěstí, je evangelium o Boží lásce k člověku, k celému stvoření - zpráva o daru vztahu a daru společenství. Jde o všezahrnující princip, skrze který je třeba nahlížet vše ostatní - ať vlastní život, životy ostatních, hřích či odpuštění. „Život není jen čas, který ubíhá, život je čas pro setkávání.“(FT46) Bůh miluje a proklamuje to ve svém Synu.

Moje práce jistě nemá ambice podat vyčerpávající výklad teologického myšlení papeže Františka, spíše popsat jeho vnímání stvoření. Pro tuto část budu vycházet převážně z jeho encyklik a dalších papežských dokumentů. *Laudato si* bude jedna ze zásadních publikací pro tuto práci. V myšlení papeže Františka budu sledovat nejprve pojmy jako vzájemnost, sounáležitost, bratrství, zodpovědnost, na jejichž základě se zaměřím na teologii stvoření s antropologickým záměrem. Encyklika není dogmatický dokument, není ani vědeckým či sociologickým pojednáním. Má duchovně zvěstný charakter se záměrem zaujmout a položenými otázkami burcovat až provokovat. Tak k němu budu přistupovat i já. Výchozím nástrojem pro teologickou práci s těmito dokumenty mi bude hermeneutika specificky církevních dokumentů na základě teologického obsahu.

5.2 Člověk součástí řádu stvoření

K nauce o stvoření papež František přistupuje z perspektivy otázky: Jaké je místo člověka v původním řádu stvoření? Jak uvidíme níže, na tuto

otázku papež odpovídá tak, že skrze výjimečné propojení se Stvořitelem má člověk výjimečný vztah nejen ke všemu stvořenému, ale i jeden k druhému. V této kapitole tedy budu postupovat tímto naznačeným způsobem. Nejprve se zaměříme na papežův důraz na propojení člověka se svým Stvořitelem. Poté otevřeme otázku, že člověk je součástí celého stvoření. Nakonec se zaměříme na téma, jak se má člověk vztahovat k druhým lidem.

K prvnímu tématu papež František říká toto:

„nejlepší způsob, jak postavit člověka na jeho pravé místo a zastavit jeho chtivost po absolutní nadvládě nad zemí, je návrat k uznání osoby Otce, Stvořitele a jediného vládce světa, protože jinak bude mít člověk vždy sklon vnucovat realitě svoje zákony a svoje zájmy.“¹⁴¹

Podle papeže Františka je pozapomenuta myšlenka, že člověk má pozvednout stvoření, být spolutvůrcem a ruku v ruce s Bohem dokonávat stvoření. Papež přináší způsob, jak překroucené postavení člověka opět narovnat. Papež František takto poukazuje na podmínky „našeho“ světa, kde člověk zapomněl na své postavení v rámci prvotního stvoření. Cestu, jak dojít obnovy, vidí papež v rozpomenutí se na toto původní postavení a vztah.

Tak i Marek Vácha v podobném duchu tvrdí, že „člověk je sice posledním příchozím do již zabydleného světa, ve kterém se má stát obrazem svého Stvořitele.“¹⁴² Svět sám o sobě ale existoval mnohem déle bez člověka než s člověkem.¹⁴³ Je zde zdůrazněna samostatnost stvoření, nezávislost přírody na člověku. Jde o pohled, který akcentuje potřebu vidět přírodu, situaci celé planety jako něco, co nemá být překonáno, ale přinejmenším zachováno.

Samozřejmě tím není myšleno zbožštění stvoření, které vede k *panteistickému* pojetí přírody, protože je to stále stvořenost, která má odkazovat ke svému Stvořiteli, ne sama k sobě. Příroda je člověku dána do péče, do vlastnictví, zároveň je mu darem a ukazatelem ke Stvořiteli. Je jakousi ikonou, skrze kterou probleskuje věčnost. Hlavním mottem nauky o

¹⁴¹ FRANTIŠEK, *Laudato si (Buď pochválen)*: encyklika o péči o společný domov, s. 52.

¹⁴² VÁCHA, M., *Tváří v tvář Zemi*. Brno: Cesta, 2016, s. 46.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 115.

stvoření z pohledu papeže Františka a dalších v této kapitole je tedy, že stvoření je pro člověka a člověk pro stvoření, a to vše v uznání Boha jako Stvořitele.

Papež František spolu se svatým Františkem zdůrazňuje provázanost stvoření a člověka tak, že je třeba vše okolo nás vnímat jako projevy Boží lásky, jako ukazatele na milostivého Stvořitele. Nejvyšším principem je Boží láska, která přitom neruší a nezastírá potřebu pokání z lidské zakřivenosti do sebe a nutnost odpuštění.

Druhé téma týkající se vztahu ke všemu stvořenému papež František chápe tak, že člověk je učiněn pro stvoření a stvoření pro něho. Tuto myšlenku vyjádřil Vácha ve své knize, která volně komentuje encykliku *Laudato si*:

„Z logiky nejstaršího sourozence máme povinnost se starat o „malé bratry a sestry“ a o náš společný dům Země, neboť tento dům je chrámem, který Bůh vytvořil, kde přebývá a který miluje. Duše i tělo i nebe i země pocházejí od Boha a nebesa dodnes vypravují o Boží slávě. Zemi potřebujeme nejen kvůli potravě a ošacení, ale především proto, že je pro nás cestou k nebi, ikonou, skrze kterou vidíme druhou stranu věcí, je knihou, ve které každý živý tvor je písmenem. Tuto knihu máme kontemplantovat na všech úrovních svého duchovního života, na každém místě Cesty máme čist polní lilie a let havranů. Ano, z víru křesťanství se zrodila věda a z ní technologie, úkolem člověka je však ruku v ruce s Bohem je využít k dobrému, dokončovat stavbu stvoření. Země je naše společné dílo. Není třeba jeden svět opustit kvůli druhému, neboť věčnost začíná zde a nyní.“¹⁴⁴

Vidíme zde, že člověk je stvořen jako tělesná a duchová bytost. Tělesná část podle biblického vyprávění souvisí se zemí. Člověk je utvořen z prachu země (Gn 2,7).¹⁴⁵ A duchová složka souvisí s dechem života, s dechem Božím.

¹⁴⁴ Ibid., s. 40.

¹⁴⁵ podle Biče (Bič, M., *Starý zákon - kniha stále živá*. Brno: TWR, 1997, s. 22) se vede diskuze o správný překlad tohoto spojení buď „z prachu země“, nebo „jako prach země“, které vyjadřují zásadně něco jiného. Bič se více se přiklání k překladu v jeho obrazném použití „jako“, než že by šlo přímo o materii – prach, hlínu, jíl. Výraz pro člověka jako „hliňáka“, tedy toho, kdo je utvořen a uhněten dobrým hrnčířem z hlíny země, Noble naopak nachází u P. Slámy (NOBLE, *Obraz a podoba Boží*, s. 134).

Hospodin vdechuje člověku dech života (Gn 2,7)¹⁴⁶ Člověk je tedy bytostně spojen se zemí, čili se stvořením, zároveň mu je dán dech života, který ho propojuje s Hospodinem. Vykladači tvrdí, že tento akt odlišuje člověka od ostatního stvoření. Na druhé straně v pokračujícím stvořitelském příběhu čteme dále o člověku - prach jsi a v prach se navrátíš. (Gn 3.19) Tuto myšlenku zdůrazňuje autor v knize *Kazatel*, a odkazuje k Bohu, který rozhoduje o začátku i konci.¹⁴⁷ Člověk si ve své svobodě nesmí myslet, že je pánem nad životem a smrtí. Člověk by neměl zapomínat na toho, kdo ho Stvořil.

Avšak vlivem dualismu, i na základě výše zmíněných veršů, dochází k oddělování duše a těla, kdy duši se připsal nesmrtelný potenciál, a tak je člověk vyzdvižen z řádu stvoření, dle Váchy.¹⁴⁸ A tělu byla připsána hříšnost vedoucí ke smrti. Určitá paralela by se dala vysledovat i v tzv. dvojstupňové antropologii, kterou popisuje Moltmann, kdy hříchem je postihnuta podoba, nikoli obraz.¹⁴⁹ Poukazuje na rozlišování obrazu a podoby Boží. V tomto kontextu by to pak znamenalo, že obraz v člověku je hříchem nezměněn, člověk o něj nemůže přijít, zatímco podoba, tedy tělesnost, je pod mocí hříchu a spěje ke smrti. Odtud je blízko k pojetí nesmrtelné duše namísto vzkříšení těla. Avšak je nutno si uvědomit, že pojetí rozlišování obrazu a podoby u církevních otců se týkalo protologického příběhu o stvoření před pádem člověka, kdy stvoření „je dobré“.

Opět Vácha na základě svého pochopení papeže Františka říká, že „člověk je stvořen jako poslední ze všech, jako jediný má dar rozumu, jako jediný je schopen artikulovat modlitbu, je mluvčím stvoření, knězem stvoření a jeho odpovědnost za svět pochází z odpovědnosti nejstaršího

¹⁴⁶ Čapek (ČAPEK, F., *Kazatel: Zneklidňující kniha pro neklidnou dobu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2016, s. 136) poukazuje opět na mylné terminologické použití v novozákonní perspektivě, kdy je tento dech života *ruach* mechanicky spojen s užitím *pneuma* a *psyché*.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ VÁCHA, *Tváří v tvář*, s. 32.

¹⁴⁹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 182.

sourozence.¹⁵⁰ Takto Vácha usazuje člověka do vztahu ke stvoření. Dnešní individualistická a antropocentrická doba potřebuje slyšet, že člověk je „pouze“ součástí stvoření, to znamená, že není vyčleněn, je stvořen *do* stvoření. Není ani vyvýšen *nad* stvoření, byť jak poukazuje Moltmann, „člověk je posledním tvorem a do té míry také nejvyšším tvorem, není ale korunou stvoření, tou je šabat, kterým Bůh korunuje stvoření, jež nahlíží jako velmi dobré.“¹⁵¹ A nakonec z perspektivy hříchu, ani pak člověk není *mimo* stvoření. Může být mimo rajskou stvořenost, na což poukazuje Rose, který zároveň říká, že člověk je vykázán do země, z které vzešel. „Člověk byl stvořen mimo zahradu Eden, a do toho světa byl pak vykázán.“¹⁵² Což se může, dle mého, pojit opět s veršem „prach jsi a v prach se navrátíš“ (Gn 3,19). Podobně Jan Heller ve své studii *Člověk – pastýř stvoření* uzavírá, že „být k obrazu Božímu vlastně znamená, že člověk dostal za úkol zobrazovat Boha, a to také svým vztahem ke stvoření.“¹⁵³

Třetí rozměr zasazení člověka do řádu stvoření je vytvořen jedinečným vztahem lidí mezi sebou. Náležitý vztah ke stvoření na základě vztahu ke Stvořiteli, se nutně propisuje do mezilidského společenství. Papež tento princip přináší v apoštolské exhortaci z roku 2013, *Evangelii Gaudium*¹⁵⁴. „Pastorační péče nesměřuje k tomu, aby člověk zakusil záchranu od hříchu, ale k tomu, aby cítil, že Bůh, který ho miluje a zachraňuje, je blízko“¹⁵⁵, parafrázuje Alvaro Grammatica ve své publikaci *Ve stopách papeže Františka* ústřední myšlenku této exhortace. Tento postoj je viditelný i v papežových přístupech k homosexuální problematice a dalším. Papežova starost o chudé, nemocné, opomenuté, nevyhází ani tak z etického či morálního kodexu, jako spíše právě z perspektivy Boží lásky.

¹⁵⁰ VÁCHA, *Tváří v tvář*, s. 47.

¹⁵¹ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 150.

¹⁵² ROSE, *Genesis, creation and early man: the Orthodox Christian vision*, s. 217.

¹⁵³ HELLER, J., Člověk - pastýř stvoření. In: *Člověk - pastýř stvoření*. Brno: Cesta, 1994. Universum - review for science and religion, s. 27.

¹⁵⁴ FRANTIŠEK, papež, *Evangelii Gaudium: Radost evangelia*. Praha: Paulínky, 2013.

¹⁵⁵ GRAMMATICA, *Ve stopách papeže Františka*, s. 16.

Vědomé prožívání této zvěsti je motivací ke vzájemnému setkávání a péči o náš společný domov, k čemuž vyzývá papež v encyklice *Laudato si*, jak bylo zmíněno v úvodu kapitoly. Navrací se k otázce stvoření a vztahu člověka k prvotní stvořenosti. U papeže Františka jde o správné pochopení postavení a úkolu člověka v řádu stvoření s pochopením lidského ukotvení ve vztahu, jehož počátkem i koncem je trojiční Bůh, který je nám vzorem a my odrážíme tuto vztahovost v celém světě.

Papež František je ovlivněn latinsko-americkým prostředím a teologií osvobození. Projevuje se to v jeho myšlení a duchovních apelech i v rámci nauky o stvoření. A naopak nauka o stvoření, tak jak je pojímána papežem Františkem, ovlivňuje teologii dnešního světa. Zvláště v důrazech na sociální rovnost, bratrství, sounáležitost, zodpovědnost za bližní v rámci planety. Přinášet milosrdenství namísto soudu. Jelikož máme jednoho Otce Stvořitele, tak všechny lidi bez rozdílu musíme vnímat jako své bratry a sestry. V tomto je mu opět vzorem svatý František, který takto nahlédl celé stvoření. Lidé mu byli bratry a sestrami a veškeré další stvoření menšími bratry a sestrami. „Svrchovaným zákonem bratrské lásky je, že každý člověk bez ohledu na svůj původ, rasu nebo náboženství má nezcizitelnou důstojnost.“(FT39) Vytržením člověka z kontextu přírody, celku stvoření navíc dochází k tomu, že člověk opouští bezpečný rámec, který Pán Bůh stvořil pro život, a hledá tento bezpečný prostor někde jinde. Stvoření tu pak není pro člověka a člověk pro stvoření. Ztrácí tak i prostor, v kterém má nacházet svého Stvořitele.

V této kapitole jsem popsala trojí rozměr pochopení člověka v řádu stvoření podle papeže Františka a můžeme ho dobře shrnout slovy Noble: „Biblické příběhy o počátcích života charakterizují člověka jako stvořenou bytost dvěma vztahy: vztahem ke Stvořiteli a vztahem ke všem a všemu dalšímu.“¹⁵⁶

¹⁵⁶ NOBLE, *Obraz a podoba Boží*, s. 127.

5.3 Stvoření a svět

V této části se spolu s papežem Františkem budeme nejprve zamýšlet nad klasickou naukou o stvoření, a to částí o prvotním stvoření před pádem člověka, kdy rajská zahrada byla slovy svatého Bonaventury „v harmonii, kterou svatý František prožíval skrze smíření se všemi tvory tady na zemi.“(LS66) Tak toto téma uvádí papež František ve své encyklice *Laudato si*, kde se věnuje vztahu člověka k přírodě jako společnému domovu, o který je třeba pečovat, ne ho vykořisťovat, ne panovat, ale obdělávat (LS66).

Co znamená „dobré“? Dokonalé či pro člověka dostačující? Bůh, když tvoří svět, podle veršů z první kapitoly knihy Genesis, po každém stvořitelském dni hodnotí své dílo jako dobré (např. Gn 1,25), jako by snad měl Stvořitel sám nad svým dílem radost. Papež František poukazuje na křesťanský důraz vlivný v různých tradicích a historických obdobích, kdy svět je okrádán o svoji prvotní dobrotu a je lidmi označen za špatný, kdy vítězí představa, v které bude svět zničen a Bůh stvoří nový. Papež naopak tvrdí, že svět je darem, ne něčím, co musí být překonáno či tiše trpěno, natož použito a „vyhozeno“. „Svět je něčím víc než jen problémem, který je třeba vyřešit. Je radostným tajemstvím, jež kontemplujeme s radostí a chválou,“(LS12) byť nepopírá, že „svět ve zlém leží“ (1J 5,19). Důvodem tohoto pohledu je právě ona rozpojenost stvoření, člověka a Stvořitele.

Jak chápeme počátek, ovlivňuje naše chápání cíle našich eschatologických představ a v neposlední řadě také život teď a tady. „Ekologická nauka o stvoření implikuje nové myšlení o Bohu. V jejím centru už nestojí rozlišování Boha a světa, nýbrž poznání Boží přítomnosti ve světě a přítomnosti světa v Bohu.“¹⁵⁷ Takto Moltmann opodstatňuje potřebu věnovat se z křesťanského pohledu teologii světa, která není odtržena od Božího stvořitelského plánu. Stvoření není jen kulisou pro život člověka ani pro příběh Boha s člověkem, je jeho plnohodnotnou součástí. „Země je ikonou

¹⁵⁷ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 20.

Boží, oknem do absolutna, knihou, kterou napsal Bůh. Skrze zemi kontemplujeme Boha,¹⁵⁸ popisuje Vácha.

V křesťanské historii, nejen tedy vlivem Augustina, dochází k negativnímu pojetí lidského těla, které bylo vnímáno jako nositel hříchu, protože bylo smrtelné.¹⁵⁹ Toto pojetí se nakonec přeneslo na vnímání celého světa, který byl pokazen hříchem, a který je tedy naopak potřeba překonat. Rovněž protestantský důraz na jednotlivce vztahující se k Bohu, na osobní víru, není sám o sobě chybný, ale jeho překcentování může vytrhnout člověka z původního řádu stvoření, a tak se rozpojenost nauky o stvoření a teologie světa zvětšuje. Papež František obrací tento křesťanský pohled na člověka a svět k opomenuté podstatě stvoření, která je ale učiněna dobrým Stvořitelem. „Stvoření může být pochopeno pouze jako dar, který vychází z otevřené ruky Otce všech, jako realita osvícená láskou, která nás svolává ke všeobecnému společenství.“(LS76). „Základním důvodem veškerého stvoření je Boží láska.“(LS77) Jiný předpoklad stvoření není. A tento předpoklad se nezměnil.

V rámci stvoření se Bůh sebe vydává, upozaduje se, protože miluje. Niterným vzorem nám v tomto obraze může být sama Trojice a její vnitrobožský život, který můžeme vidět jak okolo nás, tak v nás samotných, jelikož jsme stvoření k obrazu Božímu. Slovy papeže Františka: „Jestliže dojdeme až k základnímu prameni této lásky, kterým je vlastní život trojjediného Boha, setkáváme se společenstvím tří Božských osob, původem a dokonalým vzorem veškerého života ve společnosti.“(FT85) Boží láska je předpokladem stvoření. Nejde o nás, nejde ani o přírodu jako takovou, ale jde o vztah Boha ke svému stvoření. Moltmann na tuto věc ukazuje ve své knize slovy „svět lze vnímat pouze ve vztahu ke Stvořiteli. Ne sám o sobě.“¹⁶⁰ Heller jinými slovy vyjadřuje podobnou myšlenku: „Vše, co tu je, je tu proto, že si to Bůh přál. A to je jádro zprávy o stvoření.“¹⁶¹ Pokud toto člověk přijme, pak už, podle

¹⁵⁸ VÁCHA, *Tváří v tvář*, s. 52.

¹⁵⁹ Mzdou hříchu je smrt. (Ř 6,23)

¹⁶⁰ MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 50.

¹⁶¹ HELLER, *Člověk*, s. 31.

papeže Františka, nebude mít problém se světem, nebude potřeba svět překonat a vyhlížet k něčemu novému. „Když se podíváte na kteréhokoli člověka, na květinu, včelu, horu – na cokoli – vidíte inkarnaci Boží lásky k vám a svět můžete nazývat svým domovem.“(LS86) Dobré stvoření s dobrým Stvořitelem už nebude v protikladu k realitě tohoto světa.

Lze však přehlušit realitu tohoto světa prostoupeného smrtí pohledem upnutým ke stvoření? Jinými slovy se tu ptáme, lze sloučit rozdělenou nauku o stvoření s teologií světa? Papež jistě vnímá porušenost světa, ale cestu k proměně vidí právě v pohledu zaměřeném na to, co je ve světě dobré, co odkazuje ke Stvořiteli. Dalo by se říci, že vybízí k obrácení perspektivy. V první řadě má na mysli, abychom hledali, co je dobré dnes, teď a tady, a nevyhlíželi s očekáváním dobrých věcí jen k věčnosti. Vácha dodává, že „totiž nelze oddělovat zájmy věčné od zájmů časných... příliš doslovně interpretujeme ideu, že svět není našim domovem, a že jsme poutníky do nebeské vlasti...“¹⁶² Poukazuje na podobný motiv papeže Františka, který apeluje na křesťanství, které vyvýšilo člověka na úkor stvoření.

Zadruhé je potřeba na základě dobrého stvoření hledat stopy dobrého Stvořitele i v kontextu padlého světa. Jen tak se ubráníme vidění světa, kde Bůh není, viz Ž 10,4 a oddělování původního jako něčeho, co se nás netýká. Je nesprávné ve víře přehlížet zemi, ať z důvodu teologie světa jakožto špatných podmínek k životu, či teologie stvoření jako něčeho překonaného. Slovy Váchy: „Nelze pohrdat zemí z důvodu zájmu o nebe!“¹⁶³ Na tom nic duchovního není.

Papež František v nauce o stvoření v kontextu nedokonalého světa pracuje s teorií postupného vývoje. Nejde v jeho případě o evoluční důraz, ale o pochopení prvotního stvoření v centru s člověkem, jako něčeho dobrého, ale nedokonalého, nebo spíše nedospělého. Pokud tedy uznáme, že stvoření musí od počátku projít určitým vývojem, není pak ale třeba reinterpretovat slova Gn 1 “Bůh viděl, že to je dobré“? To jest, že stvoření je dobré, ale

¹⁶² VÁCHA, *Tváří v tvář*, s. 80.

¹⁶³ *Ibid.*, s. 56.

nedokonalé? Mám za to, že je třeba si uvědomit, že termín „dobré“ v kontextu prvotní stvořenosti nesouvisí s morálními kategoriemi, jak jej chápeme a používáme v rámci společnosti. Dobré stvoření nemusí stát v protikladu s nedokonalým světem.

„Bůh chtěl určitým způsobem omezit sám sebe, když stvořil svět, který potřebuje vývoj a kde jsou mnohé věci, které my považujeme za zlo, hrozby či zdroje utrpení, ve skutečnosti součástí porodních bolestí, jež nás podněcují ke spolupráci se Stvořitelem.“(LS80)

Papež František na tomto místě neřeší podstatu zla, ale chce poukázat na pozitivní aspekt nedokončené stvořenosti, která má za úkol směřovat a odkazovat k věcem budoucím, dopředu, k Bohu. Papež František se tak přihlašuje k pedagogické roli utrpení a hříchu.

Vácha se k tématu vyjadřuje následovně:

„Svět byl stvořen spolu s časem, což znamená, že byl stvořen jako nehotový, jaksi v zárodku, a to kvůli tomu účelu, aby to v průběhu dějin probudilo proroky a dobré dělníky a aby vznikla možnost spolupráce mezi Božím působením a lidským úsilím, která bude trvat až do dne, kdy zárodek dospěje ke konečné zralosti.“¹⁶⁴

Vše má tedy ve stvořenosti nějaký účel, který nebyl zrušen ani pádem člověka, spíše by se dalo říci z výše nastíněného, že v něm byl zahrnut. Bůh s člověkem počítá pro spolupráci na svém díle i po lidském odcizení, proto je potřebné vnímat prvotní stvoření a člověka společně.

Opět se vracíme k podstatě teologie stvoření, jak ji vnímá papež František - spojení stvoření a člověka. Tímto obrazem může být i dokonalé společenství, bez zakřivenosti do sebe.

„Život existuje tam, kde jsou svazky, společenství, bratrství, a život je silnější než smrt, jestliže je budován na pravých vztazích a svazcích věrnosti. Život naopak neexistuje, pokud prohlašujeme, že jsme soběstační, a když žijeme jako ostrovy, v těchto postojích převládá smrt.“(FT87)

¹⁶⁴ Ibid., s. 67.

Věci časné mají vliv na věci věčné, a zároveň u papeže Františka jde i o opačný směr. Poznání dokonalého, věčného, všezahrnujícího trojičního Boha jako pramene lásky zvěstovaného v evangeliu, ovlivňuje pojetí života a celé stvořenosti. Postupuje od věcí nejpodstatnějších k věcem nejpraktičtějším, zároveň ve věcech nejpraktičtěších vidí nutnost směřování k věcem nejdůležitějším. Svět a vše, co je v něm, od počátku směřuje k plnosti.

5.4 Shrnutí

Papež František ve svých ekologických výzvách obrací pohled k Bohu Otci jako dobrému Stvořiteli. Až na základě uznání této skutečnosti, tohoto vztahu můžeme přemýšlet nad stvořením a nad člověkem. Jeho apely se opírají o Kristovu lásku a vzor žité víry u svatého Františka a mají formu doporučení spíše než dogmatického nařízení.

Na základě papežových úvah o stvoření bylo snahou v této kapitole poukázat na potřebu vnímat stvoření jako dobré. Z toho vychází apel pro lepší zacházení s přírodou či vlastní orientaci ve světě. Člověk je součástí tohoto dobrého stvoření a příroda mu byla dána jako dar a úkol zároveň. Dar poznávání Boha a úkol spolupráce s Ním na pokračujícím díle stvoření. Pokud v obou oblastech člověk znovu neobjeví své pravé místo, těžko nalezne dobrotu stvoření i samotného Stvořitele.

6 Závěr: smíření teologie stvoření a teologie světa

Ve své práci jsem interpretovala čtyři způsoby, jak je možné, za pomoci současné teologie, nahlížet na teologii stvoření. Eucharistický způsob, univerzální, způsob zdůrazňující kontinuitu a nakonec způsob zdůrazňující dobro. Primární autoři, z nichž jsem vycházela, francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément, americký františkán Richard Rohr, britský anglikánský teolog a biskup Nicholas Thomas Wright a papež František původem z Argentiny, mi nabídli způsoby, jak k sobě vztáhnout nauku o stvoření a teologii světa tak, aby byla pomocí pro znovuobjevení významu současného světa jako obydleného a obyvatelného místa, které je stvořeno dobrým Stvořitelem, jenž znovu a znovu v Kristově Duchu obnovuje eschatologickou orientaci stvoření.

6.1 Teologie stvoření a teologie světa v podání Clémenta, Rohra, Wrighta a papeže Františka

Konkrétní přínos výše zmíněných autorů byl krátce shrnut po každé části této práce. V této kapitole se zastavím u zhodnocení specifického přínosu jednotlivých autorů v otázce stvoření a teologie světa. Dále se zaměřím na společné charakteristiky a také na hlavní rozdíly mezi jednotlivými autory.

Specifický přínos autorů v otázce stvoření a teologie světa

Clément nepracuje tolik s klasickou naukou o stvoření, spíše s teologií světa jako místa pro člověka a jeho vztahy. V eucharistickém těle Krista spatřuje probíhající transformaci celého světa, kdy na základě Slova, které se v průběhu dějin stává tělem, narozením v Betlémě, smrtí a zmrtvýchvstáním se svět pro smrt, svět skrze hřích propadlý smrti, stává světem pro slávu. To znamená, že skrze eucharistické tělo Krista (tělo obětované pro tento svět na Golgotě, které je v chlebu a vínu přijímané při eucharistii) se stává i svět eucharistickým (oslaveným skrze obětovaného a vzkříšeného Krista, kterého věřící následují životem oběti a lásky). Objevováním působení Ducha v tomto

světě, následováním Krista a liturgickým slavením napomáhá člověk této proměně.

Rohr zdůrazňuje, že Ježíš je kosmický Kristus. Není jen řešením naší hříšnosti, ale celý svět vtahuje v Duchu do trojičního života, v němž je stvořen. Propojuje pašijní příběh Ježíšův s širším rámcem věčného Krista, který je od počátku ve stvoření přítomen. Jeho pojetí stvoření a světa vychází ze stvoření jako přírodního a kosmického celku spíše než z teologie světa jako přírodního a kulturního komplexu. Úkolem člověka je objevit hodnotu tohoto světa i sebe samého skrze univerzálního Krista v rámci života Trojice.

Wright důrazem na spojení smlouvy a vykoupení navrácí křesťanství k židovským kořenům a Boha Stvořitele pojí s Bohem Vykupitelem. Z této perspektivy zdůrazňuje eschatologickou orientaci stvoření, propojuje staré s novým a přináší tak kontinuální pohled na celé stvoření. Wright zdůrazňuje kontinuitu stvoření právě proto, aby bylo zjevné, že stvoření nemá být překonáno, zároveň však musí být v budoucnosti obnoveno. Spatřuje v něm tedy původní dobrotu, ale ukazuje na potřebu vysvobození od hříchu. Wright tak propojuje klasickou nauku o stvoření s teologií světa skrze přicházející Boží království.

Papež František svým apelem k praktickému způsobu života v lásce čerpá z přístupu ke stvoření u sv. Františka. Papež obnovuje důraz na dobré stvoření, které má být a bylo pro člověka domovem, protože je odrazem Boží lásky. Ve svém přístupu k nauce o stvoření chápe člověka jako toho, kdo je učiněn pro stvoření a stvoření pro něj, a kdo přijímá Boha jako svého Stvořitele. Výchozím bodem jeho teologie je teze, že prvotní stvoření bylo dobré, a proto i učiněný svět má svou důstojnost.

Společné charakteristiky autorů v otázce stvoření a teologie světa

Nyní bych se ráda zastavila u toho, co je primárním autorům této práce společné a v čem se naopak ve svých přístupech rozcházejí.

Nejprve bych zmínila společný přístup autorů. Někteří kladou větší důraz na svět jako ohrožené místo ke společnému životu (Clément). Jiní si více všímají stvoření jako přírodního celku v rámci kosmu, který v sobě

obsahuje materialitu, prostor, čas, a tedy i člověka (Rohr, Wright). Papež František se věnuje oběma tématům v obou encyklikách.

V první řadě jde autorům o pochopení stvoření v jeho komplexnosti, celistvosti. Shodují se v tom, že stvoření od počátku někam směřuje, má svoji důležitost v minulosti, přítomnosti, tak i v budoucnosti. Je to prostor, kde má konkrétním způsobem spolupracovat Bůh a člověk na pokračujícím stvořitelském díle. Ať jde z pohledu Clémenta o spolupráci při transformaci světa, Rohrovo pojetí odhalování Boží přítomnosti ve všech a ve všem, či Wrightův důraz na kontinuitu tohoto světa se světem budoucím, a v neposlední řadě o objevování Boží lásky ve stvoření očima papeže Františka. Zde všude tito autoři spatřují spolupráci Boha s člověkem na přeměně světa. Toto pochopení je výzvou pro nové promyšlení nejen nauky o stvoření, ale i antropologie a christologie.

Dalším společným východiskem těchto křesťanských myslitelů je důraz na Boží lásku, kterou je třeba nově kontextualizovat. Každý z nich nahlíží význam Boží lásky v jiných souvislostech. Pro Clémenta jde o Boží obětující se lásku v těle. Rohr zdůrazňuje trojiční lásku jako kosmologický princip. Wright připomíná Boží lásku v souvislosti se smlouvou a Boží věrností. Papež František vyzdvihuje Boží lásku, jakožto primární smysl celého stvoření.

Zatřetí, co bych chtěla zmínit jako společný průsečík autorů v přístupu ke světu, je propojenost antropologie, nauky o stvoření a teologie světa. Jaké postavení má mít člověk v kontextu dnešního světa? Jaké měl člověk postavení v původním řádu stvoření? Těchto otázek se dotýkají všichni čtyři zmínění autoři. Člověk není vyvýšen z řádu stvoření svou podobností Bohu, ale ani není z něj vyčleněn svým hříchem. Svět je tu pro člověka a člověk tu má být pro svět, to vše na základě vztahu s Bohem.

Rozdíly mezi autory v otázce stvoření a teologie světa

V čem se primární autoři shodují, v tom se ale i drobně rozcházejí. Příkladem je jejich pochopení role člověka, které vychází z rozdílného čtení příběhu Boha s člověkem.

Pro Clémenta jde o christologický příběh s vnitřní a vnější strukturou. Tělo je u Clémenta nositelem vztahu a nositelem transformace. Pojí Kristovu spásonosnou úlohu se stvořitelským Logem na počátku, kdy stvoření je otevřené inkarnaci, podobně jako to vidíme u Rohra. To, co je v Logu započato, dovršuje se v Kristově kříži a vzkříšení. Díky tomuto spojení je stvoření v podstatě od počátku neviditelně spojeno s tajemstvím eucharistie. Jde o vztah Boha a člověka, na jehož základě se má stát svět tím tajemstvím, které je skryto v Logu a odhaleno v Kristu. Pašijní příběh je vnitřní strukturou tohoto velkého příběhu Boha s člověkem a je v něm od počátku tajemně přítomný. Není tím myšleno, že Bůh předurčil, že člověk zhřeší, spíše Boží svrchovanost lidský hřích a následnou smrt zahrnula do svého plánu proměny světa. Člověk pak má ve světě výsostné postavení skrze liturgické slavení napomáhat transformaci světa.

U Rohra můžeme vidět podobný motiv univerzálního příběhu Boha s člověkem, opět založeném na Kristu, který je tím stvořitelským Logem. Rohr však na tomto spojení chce ukázat, že Bůh se od počátku vtěluje do tohoto světa, ale ne ve smyslu jako u Clémenta, který ve svém pojetí tělesnosti spatřuje materiální svět jako přípravu na Kristovo vtělení. Podle Rohra se Bůh vtělil do tohoto světa již při stvoření a konkrétní narození Ježíše je jen zjevením této primární inkarnace. Pravým postavením člověka ve světě je pak v odhalování této skutečnosti, přítomnosti Boha ve světě, a jeho úkolem je tak svět uvádět do plnosti Boží reality.

Rohrovu přítomní *panenteistickou* pozici nezastává Wright, který sice spatřuje Boží otisk ve stvoření, ale Bůh podle něj není takto bytostně se stvořením propojen. Wright přichází s vnitřní strukturou univerzálního příběhu Boha s člověkem jako Clément a Rohr. Podle Wrighta je však tato vnitřní struktura vyjádřená smluvním vztahem a potřebou smíření. Oproti Rohrovi je tento vnitřní příběh klíčem pochopení vnějšího příběhu stvoření. Wright vidí ve smluvním vztahu vedoucím k vykoupení paralelu ke stvoření, které ústí do svého eschatologického završení. Jde o dvojí kontinuitu v Božím vztahu k člověku a k celému stvoření, která má zdůraznit Boží charakter, Boží

věrnost. Wright asi nejvíce zdůrazňuje konkrétní příběh Boha a člověka jako základ kontinuity stvoření.

Papež František vnímá potřebu postavit dnešní svět na původní základy dobroty stvoření. Stvoření máme nahlížet z perspektivy Stvořitele, který vše stvořil jako „dobré“ a z perspektivy jeho lásky, která je klíčem v přístupu ke světu a jeden k druhému. Papež podobně jako Rohr ve své teologii stvoření nepokládá tak silný důraz na zásadní porušenost stvoření, které potřebuje vykoupení skrze tělesnou oběť Kristovu (Clément), jež je konkrétním vyjádřením Boží věrnosti ke smlouvě s Abrahamem (Wright), ale spíše na potřebu znovuobjevit původní dobrotu stvoření v dnešním světě jako stopy Boží lásky.

Olivier Clément, Richard Rohr, N. T. Wright, papež František, ač z rozdílných tradic, míst a kultur, přinášejí podobným směrem zacílený pohled na stvoření. Zdůrazňují, že stvoření je potřeba vnímat v jeho celistvém charakteru, s jeho počátkem i eschatologickou budoucností. Je třeba obnovit dobrotu stvoření danou dobrým Stvořitelem i na pozadí dnešního pokrouceného světa a s nadějí vyhlížet plnost, ke které má člověk, co říci díky tomu, že je stvořen k obrazu a podobě Boží. Jde o dar, který v sobě zároveň nese i nárok. Zdá se mi, že tato koncepce je nosným východiskem pro uvažování autorů nad dobrým, ale nedokonalým stvořením. Člověk tak ruku v ruce s Bohem má úkol, nejen spravovat, starat se, ale i objevovat. Tímto způsobem můžeme stvoření směřovat k eschatologické naději a plnosti. Každý z autorů představuje tuto vizi skrze různé apely, pohledy a výzvy.

6.2 Teologie světa z perspektivy eucharistického, univerzálního, kontinuálního a dobrého stvoření

Primární autoři mi nabídli způsoby, jak přistoupit k nauce o stvoření a teologii světa tak, aby byla pomocí pro znovuobjevení významu dnešního světa. Jejich přístupy ke stvoření jsem nazvala jako eucharistické, univerzální, kontinuální a dobré. Zároveň jsem se pokusila v jednotlivých kapitolách tyto pohledy reflektovat i s pomocí dalších teologů. Domnívám se, že tyto

perspektivy však samy o sobě, bez provázanosti jeden s druhým, plnohodnotný význam světa nepřinášejí. Je třeba čtyři důležité způsoby uvažování o stvoření a světě provázat a nahlížet z této celistvé perspektivy.

Na základě čtyř uvedených přístupů naznačím vlastní pochopení nauky o stvoření a teologie světa jako výzvy pro znovuzrození významu stvoření a lidmi obývaného světa jako dobrého místa.

Dále se pokusím odpovědět na otázku, na kterou jsme naráželi v průběhu této práce, jak rozumět dobrému stvoření v kontextu ohroženého světa, který je zbaven své důležitosti, důstojnosti a dobroty. Respektive, jak lze smysluplně hovořit o dobrém světě, když čelíme zlu. Na tyto otázky, podle mého soudu, lze odpovědět právě zmíněnými čtyřmi přístupy k teologii stvoření.

Na konec bych ráda načrtla perspektivu, jak lze smířit nauku o stvoření a teologii světa na základě vidění světa skrze eucharistické, univerzální, kontinuální a dobré stvoření.

Čtyři přístupy ke stvoření

Zaprvé, tento hmatatelný svět je zásadně spojen s Kristovou obětí v těle. Díky jeho oběti za nás smíme spolupracovat na přeměně „světa pro smrt ve svět pro slávu“ a uvádět jej do jednoty s Bohem. Tak jako se při Večeři Páně propojují živly stvoření, chleba a víno, s Kristovou smrtí za porušené stvoření, tak má křesťanova existence v tomto světě propojovat péči o stvoření a praktický život oběti v následování Krista, a takto svět proměňovat. Eucharistie, díkůčinění, je pak charakterem takového života pro eucharistický svět.

Zadruhé, stvoření je od počátku spojeno se Synem skrze stvořitelský akt Otce. Kristovo vtělení a narození v Betlémě je pak konkrétní ztotožnění s člověkem, ve kterém Syn přišel ukázat cestu návratu k Bohu Stvořiteli. Člověk má na základě tohoto univerzálního pochopení kosmického Krista objevovat Boží přítomnost v celém stvoření.

Zatřetí, stvoření je od počátku eschatologicky předznamenáno, má své *před* i *po*. Nové nebe a nová země neznamenaají zánik starého. Věci věčné mají

vliv na věci časné a naopak. Bůh na základě své věrnosti smlouvě uzavřené s člověkem počítá se stvořením, i když se od něj „všichni odvrátili a jsou daleko Boží slávy“ (Ř 3,23). Stvoření má kontinuální charakter.

Začtvrté, stvoření je dobré. Stvoření je prostoupeno Boží láskou, má svoji důležitost, protože je spjato s dobrým Stvořitelem a je to dobré místo k obývání. Avšak je třeba v tomto kontextu pracovat i s konečností, přechodností, nedokonalostí a postupným dorůstáním, a hledat, co to v dané situaci a době znamená.

Dobré stvoření v kontextu ohroženého světa

Je stvoření dobré i po pádu člověka? Společně s autory jsme konstatovali, že stvoření je dobré, i když je nehotové. Nicméně, nedokonalým stvořením se nesmí zakrýt porušenost světa skrze hřích člověka. V kontextu dobrého stvoření nesmíme opomíjet roli hříchu, který stvoření viditelně poznamenává. Na straně druhé, vlivem negativní antropologie člověk zbavil svět veškeré dobroty a označil ho za zlý, což nám teď problematizuje vidět svět jako dobrý.

Jak tedy vážně nahlížet dobré stvoření skrze reálnou přítomnost utrpení a zla ve světě? V kontextu této otázky se musíme nejprve vrátit k pašijnímu příběhu. Jaký význam v kontextu univerzální stvořenosti má? Nejde jen o nadbytečnou epizodu v kontextu univerzální stvořenosti, ke které křesťané upnuli svou pozornost jako vyřešení vnitřního rozporu mezi dobrem a zlem, jak poukazuje Rohr?

V kontextu kosmického Krista je nutné neopomenout význam vtělení na přelomu letopočtu, ukřižování, smrt a zmrtvýchvstání konkrétního Ježíše, a to nejen proto, že je hodný následování, nýbrž hlavně proto, že to byl Boží Syn, který se ztotožnil s hříchem vedoucím ke smrti, aby tělo pro smrt proměnil svou obětí v tělo pro nebeskou slávu na základě lásky a věrnosti Otci. Bez tohoto vnitřního příběhu milosti a spásy nelze uvažovat univerzální stvoření spojené s kosmickým Kristem. To, že Bůh je láska se konkrétně projevilo v Božím Synu, Mesiáši. Toto napětí mezi univerzalismem a partikularismem musí být zachováno.

Pedagogické pojetí utrpení, obávám se, rovněž dostatečně nepodporuje chápání Boha jako dobrého Stvořitele. Mám za to, že může být vhodně použito pro vysvětlení přechodnosti a konečnosti, kdy dochází k vývoji stvoření skrze to, že něco končí. Avšak tváří v tvář zlu je toto vysvětlení nedostačující. Ani univerzálně pojaté utrpení, jakkoliv nahlížené z perspektivy lásky, není v partikulárně zakoušeném utrpení obhajitelné.

Jak tedy smířit trpící ohrožený svět s dobrým Bohem tak, aby se pro člověka stal svět znovu domovem, v kterém nachází stopy Boží lásky a o který je třeba pečovat?

Domnívám se, že cesta smíření nakonec nespočívá v hledání vysvětlení na otázku „proč“, jako spíše na otázku „jak“. V tomto smí být pomocí výše nastíněné definice stvoření, které je eucharistické, univerzální, kontinuální a dobré.

Eucharistické stvoření vyjadřuje cestu, *jak* se Bůh v Ježíši Kristu solidarizuje s člověkem skrze svou vlastní oběť v těle.

Univerzální stvoření nás vysvobozuje z našich uzavřených individualit a je cestou, *jak* se otevírat Bohu, který je větší než hřích, utrpení a smrt.

Kontinuální stvoření odkazuje k Boží věrnosti a je tak cestou, *jak* spatřit to, že Bůh svět neopouští přes samosvojnost člověka a nabízí východisko k nápravě.

Dobré stvoření je ukazatelem k Boží lásce a cestou, *jak* s vírou a nadějí vyhlížet obnovu, kdy bude celá země a nebe „vypravovat o Boží slávě“ (Ž 19).

Smíření teologie stvoření a teologie světa

Pochopení světa, stvoření, ovlivňuje naše pochopení Boha a naopak. Když ve stvoření nespatřujeme nic dobrého, jak můžeme věřit, že Stvořitel je dobrý? Podobně, pokud věříme, že charakteristikou trojičního Boha je oběť, tak oběť Božího Syna se netýká jen potřeby spásy člověka stvořeného k obrazu Božímu, ale týká se celého stvoření, protože vše bylo „skrze něj a pro něj stvořeno“ (Kol 1,16). Kristus se svou láskou otiskuje do stvoření a dává charakter celému světu. Nové stvoření bytostně navazuje na první stvoření. Kontinuita je důkazem Boží věrnosti vůči stvoření. Nemůžeme

odtrhnout Boží lásku od Boží věrnosti, protože na kříž nedovedla Božího Syna jeho všeobjímající láska, ale láska, která se projevila v jeho věrnosti Otci, který sám zůstal věrný své smlouvě. Bůh se se zjevil v konkrétním příběhu s člověkem ve světě, zároveň je univerzálním Bohem nad světem, „ten který je, který byl a který přichází, Všemohoucí“ (Zj 1,8). Příběh Boha s člověkem je bytostně spojen s evangelijní zvěstí o Božím Synu trpícím za hřích člověka, je však také příběhem o člověku, který je v kosmologickém příběhu ztělesněním Boha celého kosmu.

Nežijeme v izolované bublině, v hranicích našich vlastních světů. Ani nežijeme ve vzduchoprázdnu. Jsme stvořeni do vztahu, nejen do vztahu s Bohem, ale se svými bližními. Zároveň jsme postaveni doprostřed stvoření. Tato nezrušitelná a nerozlučitelná skutečnost nám má tendenci v poslední době unikat v rámci křesťanské teologie. Překcentováním vztahu Boha s člověkem jsme opomenuli přírodu a celý svět zahrnout do tohoto vztahu. Ponechali jsme ji někde opodál, místo abychom ji měli neustále před očima jako úkol, ale také jako místo, kde se zjevuje Bůh. Na jedné straně stojí tedy příroda jako dar, kde se zjevuje a komunikuje Bůh, jehož opomináním se člověk ochuzuje o celistvost, s kterou ho Bůh tvoří. Na straně druhé je dán člověku v rámci stvoření úkol.

Zde však také narážíme na problém. A to v lidské chtivosti, majetnictví. Člověk vnímaný jako střed vesmíru, umí použít a zahodit, ale už je dalek toho, aby pečoval. Úkol daný člověku není o panování, ale o pečování a tvoření. Příroda je dána člověku a člověk je dán přírodě. Pokud se mineme těmito spojeným nádobám, ochuzujeme sami sebe o celistvost vztahu s Bohem skrze stvoření. Jde o dar, jehož kontemplací nejen, že poznáváme Boha, ale spějeme i k pravému společenství jeden s druhým. Teprve na základě teologie stvoření smíme tvořit spletitou a jedinečnou mozaiku vzájemných vztahů, a pak smíme dojít poznání, že každý bližní je můj bratr. Teologii světa potřebujeme nahlížet z perspektivy zmíněných čtyř přístupů teologie stvoření. Můžeme pak říci s Hellerem, že apel pro dnešní dobu se skrývá v Božích otázkách Adamovi („Adame, kde jsi?“) i Kainovi („Kde je tvůj bratr?“):

„Tam v těch prvních kapitolách jsou dvě otázky, ve kterých je vlastně opsán celý lidský úděl... I nás se ptá ‚Kde jsi? Kde stojíš, jak si stojíš? Kam se přede mnou skrýváš?‘ A ta druhá otázka zní: ‚Kde je tvůj bratr?‘ Tyto dvě otázky nejsou nic jiného než staré dvojí přikázání lásky k Bohu a bližnímu. Ovšem jestli chceme naslouchat také ekologicky, nesmíme zapomenout na to, co jsme si již minule tak velice zdůraznili, že naše bratrství přesahuje naše lidství. Kde jsou všichni ti tvoji bratři nejmenší, které jsi vyhubil? To je tak nesmírně aktuální otázka, že považuji za hrubou chybu, když někdo tyto příběhy vykládá jako minulou historii, která se nás dnes už netýká. Kain řekne ovšem vzpurně: ‚Nevím. Zda-li jsem já strážným bratra svého?‘ Jsi, jsi strážným bratra svého.“¹⁶⁵

¹⁶⁵ HELLER, *Člověk*, s. 44.

Bibliografie

- BASHIR, Martin, Bishop's Heaven: Is There Life After the Afterlife? In: *ABC News* [online]. 2008. Dostupné na internetu: <https://abcnews.go.com/Nightline/FaithMatters/story?id=4330823&page=1>
- BIČ, Miloš, *Starý zákon - kniha stále živá*. Brno: TWR, 1997.
- BOFF, Leonardo, PRANGE, Astrid, Leonardo Boff: „This pope will change the church”. In: *dw.com* [online]. 2013. Dostupné na internetu: <https://p.dw.com/p/19Cpc>
- BUBER, Martin, *Já a ty. třetí, v Kalichu první*. Praha: Kalich, 2005. Kairos ; sv. 2. ISBN 80-7017-020-4.
- CLÉMENT, Olivier, *Duchovní průvodce pro naši dobu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2010. ISBN 978-80-7412-045-92010.
- CLÉMENT, Olivier, *Jině slunce: můj duchovní životopis*. Praha: Paulínky, 2012. ISBN 978-80-7450-045-9.
- CLÉMENT, Olivier, *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do poetiky těla*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 1995. ISBN 80-86715-17-5.
- ČAPEK, Filip, *Kazatel: Zneklidňující kniha pro neklidnou dobu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2016. ISBN 978-80-87287-91-0.
- FILIPÍ, Pavel, *Hostina chudých : kapitoly o večeři Páně*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-336-X.
- FRANKLIN, Richard, 'Life after Life after Death': Is Wright Right about the Afterlife? In: *Theology*. , sv. 2007, č. 854, s. 118–125.
- FRANTIŠEK, papež, *Evangelii Gaudium: Radost evangelia*. Praha: Paulínky, 2013. ISBN 978-80-7450-118-0.
- FRANTIŠEK, papež, *Fratelli Tutti: encyklika papeže Františka o bratrství a sociálním přátelství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2021. ISBN 978-80-7566-217-0.
- FRANTIŠEK, papež, *Laudato si (Buď pochválen): encyklika o péči o společný domov*. První vydání. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6.

- GRAMMATICA, Alvaro, *Ve stopách papeže Františka*. Plzeň: Koinonia Jan Křtitel, 2021. ISBN 978-80-270-8138-7.
- HELLER, Jan, Člověk - pastýř stvoření. In: *Člověk - pastýř stvoření*. Brno: Cesta, 1994. Universum - review for science and religion, s. 15–67.
- CHAUVET, Louis-Marie, *Symbol and sacrament: a sacramental reinterpretation of Christian existence*. Minnesota: Liturgical Press, 1995. ISBN 0-8146-6124-6.
- LUKEŠ, Jiří, Apoštol Pavel historický a apoštol Pavel z hlediska historie. In: *SALVE. Revue pro teologii, duchovní život a kulturu.*, sv. 26, č. 3/2016, s. 29–51.
- MOLTMANN, Jürgen, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 53. ISBN 80-7021-233-0.
- MURRAY, Robert, *Teologie stvoření: reflexe o ekologii*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2017.
- NOBLE, Ivana, Obraz a podoba Boží. In: NOBLE, Ivana, ŠIRKA, Zdenko. (ed.), *Kdo je člověk?: Teologická antropologie ekumenicky*. Praha: Karolinum, 2021 ISBN 978-80-246-4779-1.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *I řekl Bůh: trinitární teologie stvoření*. Vydání první. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2019. Teologie. ISBN 978-80-246-4261-1.
- ROHR, Richard, *Božský tanec*. první. Brno: Barrister & Principal, 2018. ISBN 978-80-7364-073-6.
- ROHR, Richard, *Pád vzhůru. Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-542-3.
- ROHR, Richard, *Univerzální Kristus*. první. Brno: Barrister & Principal, 2020. ISBN 978-80-7364-112-2.
- ROSE, Fr. Seraphim, *Genesis, creation and early man: the Orthodox Christian vision*. California: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2000. ISBN 1-887904-02-6.
- ROSKOVEC, Jan, *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020. ISBN 978-80-87287-72-9.

- RUSSELL, Norman, *Fellow Workers with God: Orthodox thinking on theosis*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009. ISBN 978-0-88141-339-7.
- SCAVO, Nello, *Bergogliův seznam*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014. ISBN 978-80-7195-753-9.
- ŠPIDLÍK, Tomáš, *Eucharistie: Lék nesmrtelnosti*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2005.
- ŠTĚCH, František, Člověk jako tvor obývající krajinu. In: NOBLE, Ivana, ŠIRKA, Zdenko. (ed.), *Kdo je člověk?: teologická antropologie ekumenicky*. Praha: Karolinum, 2021, s. 232–249.
- VÁCHA, Marek, *Tváří v tvář Zemi*. Brno: Cesta, 2016. ISBN 978-80-7295-212-0.
- WRIGHT, N. T., *Paul and the Faithfulness of God: Parts I and II*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013. Christian origins and the question of God. publisher: SPCK. ISBN 0281071373.
- WRIGHT, N.T, Bible musí být chápána v kontextu. In: *U.S. Catholic 3/2020 (přeloženo do češtiny)*. 2020, sv. 2020/3, č. 2, s. 28–31.
- WRIGHT, N.T, *Paul and the Faithfulness of God: Parts III and IV*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013. Christian origins and the question of God.
- WRIGHT, N.T., *Paul: In Fresh Perspective*. (1.vyd. 2005). Minneapolis: Fortress Press, 2009. ISBN 978-0-8006-6357-5.
- WRIGHT, N.T, *Překvapivá naděje*. Praha: Biblion, 2018. ISBN 978-80-87282-34-2.
- WRIGHT, N.T, The New Testament Doesn't Say What Most People Think It Does About Heaven. In: *Time* [online]. 2019, sv. 2019. Dostupné na internetu: <https://time.com/5743505/new-testament-heaven/>
- WRIGHT, N.T., *The Resurrection of the Son of God* [online]. Fortress Press, 2003. Christian origins and the question of God. ISBN 978-0-8006-3615-9. Dostupné na internetu: https://books.google.cz/books?id=RoD5_bN-WxUC