

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Leoš Procházka

**Apologetika křesťanství
Teilharda de Chardin**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D.

Praha 2017

Prohlášení

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

V Praze dne 23. 5. 2017

Leoš Procházka

Bibliografická citace

Apologetika křesťanství Teilharda de Chardin: Diplomová práce / Leoš Procházka; vedoucí práce: ThLic. David Bouma, Th.D. Praha 2017. 72 s.

Anotace

Práce se zabývá apologetikou, jak ji představuje Teilhard de Chardin. Začíná stručným úvodem do apologetiky a fundamentální teologie obecně, dále vychází z celku Teilhardova myšlení, představuje hlavní kritické postoje a řeší metodologickou otázku přístupu k jeho uvažování. V hlavní části pak postupně rozvíjí strukturu apologetiky od fenomenologického popisu vývoje světa, od prvků, živočichů přes vznik vědomí a člověka na podkladech „zákona komplexity a vědomí“, který ukazuje na nárůst vědomí s nárůstem složitosti celku. A dále pak přes noogenezi (vývoj ducha) dospívá k bodu Omega. Práce řeší otázku legitimacy takové extrapolace a dále pokračuje ve filozofickém vyvození charakteristik bodu Omega jako nezbytně transcendentního, na entropii nezávislého, přitažlivého a přítomného. Z filozoficky představeného bodu Omega se další teologickou úvahou snaží ukázat na možnosti ztotožnění Krista zjevení s tušeným bodem Omega, jako důkaz a obrana pravd křesťanství. Práce se snaží kriticky zhodnotit takto postavenou apologetiku, rozvinout filozofickou rovinu a zhodnotit argumenty pro ztotožnění Krista s bodem Omega.

Klíčová slova

Apologetika, fenomenologie, Kristus a bod Omega, Teilhard de Chardin.

Abstract

The thesis „Teilhard de Chardin's apologetics of Christianity“ starts with a brief introduction to apologetics and fundamental theology in general, on the basis of Teilhard's thought, presents the main critical comments and addresses the methodological question of the approach to his thinking. In the main part, develops the structure of apologetics from the phenomenological description of the world's evolution, from the particles and animals through the emergence of consciousness and man. This is showed on the basis of the „law of complexity and consciousness“, which shows the increase of consciousness with the increase of the complexity. And then, through noogenesis (evolution of the spirit), it reaches the point of Omega. The thesis addresses the question of the legitimacy of such extrapolation and continues to the philosophical deduction of Omega's characteristics, as essentially transcendent, to an entropy independent, attractive and present. From the philosophically introduced point of Omega, seeks to show the possibility of identifying Christ of revelation with the Omega point through the theological reflection, as proof and defense of the truth of Christianity. The thesis tries to critically evaluate the apologetics thus built, to elaborate the philosophical view and to evaluate the arguments for identifying Christ with the Omega point.

Keywords

Apologetics, phenomenology, Christ and Omega point, Teilhard de Chardin

Počet znaků (včetně mezer): 133241

Poděkování

Chtěl bych tímto poděkovat ThLic. Davidu Boumovi, Th.D, za velkou pomoc, ochotu a vstřícnost, které mi umožnily dokončit tuto diplomovou práci.

Obsah

Úvod.....	7
1. Stručný historický úvod do apologetiky	9
2. Apologetika a fundamentální teologie	11
2.1 Směry uvažování v apologetice.....	11
2.2 Obsah fundamentální teologie	12
3. Myšlení Teilharda de Chardin.....	14
3.1 Úvod do myšlení Teilharda de Chardin.....	14
3.2 Teilhardovy intuice.....	15
3.3 Věda a náboženství.....	17
3.4 Důsledky Teilhardova chápání Boha, vesmíru, stvoření.....	20
3.5 Shrnutí apologetiky v širším kontextu.....	21
3.6 Boj o Teilharda	22
3.7 Metodologické otázky	25
4. Teilhardova apologetika.....	28
4.1 Představení apologetiky v užším smyslu.....	28
4.2 Fenomenologií k bodu Omega	29
4.3 Charakteristiky bodu Omega – filozofie	39
4.4 Ztotožnění Krista s bodem Omega – teologie	48
4.5 Klíčové otázky „proč“ a „jak“	54
4.6 Argumenty ospravedlňující ztotožnění.....	60
5. Závěr	66
6. Seznam literatury	70

Úvod

Na úvod bych rád začal příběhem z mého života, na základě kterého jsem si často kladl otázky, jež mě nezadržitelně směřovaly k tomu číst Teilharda a v jeho myšlenkách nacházet spoustu odpovědí. Bylo to v sedmé nebo osmé třídě, kdy se učil v biologii vývoj člověka, za mnou přišla moje máma a se vši laskavostí a upřímnou oddaností Bohu mě poučila, že se budeme učit, že je člověk z opice, ať si to ve škole vyslechnu, ale že to tak ve skutečnosti není a člověk byl stvořen Bohem. Myslím si, že to byla hezká ukázka toho, jak se vlastně snažila vyjádřit to, že člověk a jeho hodnota a důstojnost není jen na úrovni vyššího stádia zvířete, ale jeho hodnota je dána tím, že je stvořen Bohem. To, že myšlenka správná byla často vyjádřena nevhodným způsobem, který pro myslícího člověka začal představovat překážku, protože není možné věřit v něco, co je proti rozumu. Byl to právě Teilhard, který se snažil popsat věci tak, že na otázku, jestli je člověk z opice, nedal buď nesprávnou odpověď, že člověk není z opice, nebo odpověď vyhýbavou nebo nepřesnou zodpovězením, že člověk je víc než opice, ale pokusil se opravdově skloubit evoluci a zrození člověka takovým způsobem, že odpověď je nejen pravdivá, uvěřitelná, ale navíc ještě vyšším způsobem ukazuje na krásu a způsob Božího stvoření.

Tím jsme se však dotkli pouze jednoho aspektu Teilhardova myšlení, a to je pokus o skloubení s aktuálním vývojem vědy. Dalším podstatným bodem jeho myšlení je celostní náhled na Boha a člověka, skoro bychom mohli říci teorie všeho, která je založena na hluboké vnitřní intuici toho, jakým směrem se pustit. Jeho pohled na apologetiku je potom odlišný od dosavadních snah na tomto poli, a to v několika ohledech. Jednak je jakýmsi přímým důsledkem takto myšlené teorie, již se snaží maximálně odůvodnit takovým způsobem, aby všechny souvislosti byly náležitě věrohodně osvětleny a otázky po věrohodnosti Boha a křesťanství z ní jaksi automaticky vyplývaly. V našem postupu se nejprve podíváme na historii apologetiky, a jakým způsobem byla uskutečňována v průběhu dějin, v další části se dostaneme k otázkám apologetiky a jejímu zahrnutí do současné struktury poznání, chápání a učení – ve fundamentální teologii. Již zde se začneme zamýšlet, co nového přináší Teilhard, když v této teorii všeho nutně musí skloubit různé pohledy na svět a tím také různé obory, jak jsou chápány v současnosti, a s nimi spojené také jiné předpoklady, jiné vědecké postupy a metody zkoumání.

V hlavní části se odrazíme od Teilhardova vlastního definování apologetiky a budeme pokračovat na základě jeho struktury, abychom se pokusili konzistentním způsobem předložit jednotlivé části mozaiky tak, aby co nejjasněji zapadaly do sebe v rámci jednotlivých metodologických omezení.

Naším cílem tedy bude prozkoumat, jakým způsobem Teilhard představuje apologii Boha a křesťanství, pokusíme se podívat na to, proč na jednu stranu jeho dílo vyvolává tolik vášně a na druhou stranu je velkou inspirací pro mnohé. Pokusíme se kriticky zhodnotit jednotlivé teze jeho apologetiky a podíváme se, nakolik je, pokud vezmeme v potaz toto kritické zhodnocení, stále platná, nakolik je jeho přístup stále aktuální a může tak být brán jako jeden z možných přístupů apologetiky i v současné době. Budeme hledat, zda předpoklady, na kterých Teilhard svůj koncept vystavil, jsou platné a dokážou tak věrohodně podepřít tuto apologetickou logiku. Jelikož Teilhard přesahuje ve své apologetice několik oborů (fyziku, filozofii a teologii), otázka metody a možnosti skloubení těchto přístupů bude jednou z klíčových, na které se pokusíme odpovědět a upozornit při čtení a zkoumání jeho díla. Pokusíme se navázat na ty oblasti, které v celém konceptu nejvíce vyžadují upřesnění a dopracování, a zahrnout je do celku apologetiky postavené na základech Teilhardovy logiky a posloupnosti a závěrem pak zhodnotit argumenty použité pro ospravedlnění takto vystavené apologetiky.

1. Stručný historický úvod do apologetiky

Výraz *απολογία*/apologia označoval v antice obrannou řeč na obhajobu sebe či někoho jiného (ve smyslu zastat se). V křesťanském kontextu pak apologetika prochází v dějinách různým chápáním a také různými cíli. Projděme si krátce, jak se vyvíjela otázka po základech víry až do dnešního dne.

Apologetika v Novém Zákoně v příběhu Ježíše Krista, jak je podán v evangeliích, ukazuje především důsledky pro víru, modlitbu a praktický život člověka. I přes to, že se jedná spíše o příběhy než o zdůvodněnou argumentaci, již zde se můžeme ptát, pokud budeme apologetiku chápat širěji, na kolik jsou motivovány snahou přesvědčit nevěřící a pomoci věřícím překonat pochybnosti a váhání. Pokud budeme chápat apologetiku v tomto smyslu, pak ji najdeme ve všech evangeliích, pro příklad zmiňme Matoušovo evangelium, někdy nazývané Evangelium pro židy, které s největší pravděpodobností bylo psáno pro skupinu konvertitů z judaismu. U Jana obsahuje přímo vyjádřený účel „abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřící měli život v jeho jménu“ (Jan 20,31). Z listů zmiňme například Petrův výrok: „Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslyšel o naději, kterou máte, ale činite to s tichostí a s uctivostí.“ (1Pt 3,15)

Na rozdíl od apologetiky následujících století se Nový Zákon nedostává do diskuze s nevěřícími a k otázkám, proč by měli být křesťany. Nicméně i tak se na mnoha místech ať už přímo nebo nepřímo ukazuje úsilí poukázat na důvěryhodnost zpráv a také zodpovědět řadu zřejmých námitek, které vychází jak z řad odpůrců, tak také obrácených a věřících.

V patristice dochází k posunu od vyjádření víry k její obhajobě. Apologie je žánrem, který objasňuje a poukazuje na základy víry a její obhajobu v dobovém kontextu především těm mimo církevní společenství. Od 4. století můžeme vidět, jak se daří díky pozitivnímu přístupu ke klasické kultuře ukázat, jak křesťanství zachovává, opravuje a převyšuje největší úspěchy řecké a římské kultury. Většina velkých apologetů dosahuje syntézy biblické víry s klasickou kulturou a napravují pohanské omyly ve světle biblického zjevení. Velikáni jako Clement, Origenes, Athanasius a Augustin nabízejí působivé filozofické zdůvodnění víry.¹ Připomeňme ještě Augustinovo „Věřím, abych

¹ Srov. DULLES, Avery. *A History of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005, str. 88.

pochopil, snažím se pochopit, abych věřil,“ které ukazuje provázanost a závislost myšlení, poznání, pochopení a víry.

V rámci dalšího vývoje apologetiky středověku uveďme Summa contra gentiles Tomáše Akvinského, která bývá v některých rukopisech nazývána „O pravdách katolické víry proti omylům nevěřících“. Po Tridentském koncilu směřujeme k rozvoji tzv. klasické apologetiky, dochází k odlišení traktátů dogmatických a apologetických, až se ustaluje jako racionální argumentace k obhajobě Boha, křesťanství a církve.

Od 19. stol. zaznívají časté kritiky limitů klasické apologetiky, která vycházela z aktuální dobové potřeby, ale již nepostačovala. Snaha nově reflektovat postavení a chápání člověka ve světě a otázky, jak k němu vztáhnout zjevujícího se Boha. Zmiňme na tomto místě především Blondela a Rahnera.

Po II. vatikánském koncilu dochází především na univerzitách k diskusi týkající se postavení apologetiky, v této době je již běžně používán pojem fundamentální teologie, se kterým se také mění šíře záběru a celkové pojetí apologetiky, jejíž základní otázky a cíle zůstávají, jsou však začleněny do širšího teologického rámce. Apologetika se stala jednou z funkcí, dimenzí fundamentální teologie.

2. Apologetika a fundamentální teologie

2.1 Směry uvažování v apologetice

Podívejme se nyní krátce, jak různě je nahlíženo na apologetiku a jaké důrazy jsou kladeny v apologetice v poslední době.

Jeden z proudů jde ve směru uznání, že není možné podat absolutní důkaz, a dochází k posunu akcentu k vlastnímu zažívání. Apologetika má vést člověka ke zkušenosti katolického vyznání, spíše než se snažit je přesvědčit argumenty, že toto vyznání je pravdivé.

U Tillicha má apologetika ukazovat, že symboly užívané v křesťanské zvěsti odpovídají existenciálním otázkám člověka. Apologetika tak není neteologickým úvodem do teologie, ale je pro něj „všudypřítomnou součástí, a ne speciální částí systematické teologie“.²

Ve snaze poukázat na důležitost svého oboru by apologeté měli mít na mysli, že není ani nutná ani postačující pro akt víry. Apologetika má mít mnohem skromnější úkol, a sice snažit se ukázat, proč je rozumné s pomocí milosti přijmout Boží slovo tak, jak k nám přichází z Písma a církve. A přijmout fakt, že argumenty nikdy nemohou dokázat pravdy křesťanství bez jakékoliv pochybnosti, ale mohou podložit, že je opodstatněné věřit a že argumenty proti křesťanství nejsou přesvědčivé a definitivní. Naopak má představit, jak celý systém křesťanského učení dokáže dát ucelenou odpověď na otázku, kým je člověk.

Z filozofického pohledu je to například Webick, který říká, že „zatímco absolutní charakter zjevení nemůže být ukázán filozoficky, filozofie může ukázat, že zjevení se Božího absolutního sebe-sdělení v dějinách je smysluplnou možností“.³

Další velcí teologové jako Rahner a Balthasar provádějí jistou apologetiku v jejich úsilí popsat proces, jakým lidé mohou odpovědně dospět ke křesťanské víře.

Jak jsme již zmínili, v době po II. vatikánském koncilu dochází na univerzitách k širokým debatám o místě apologetiky. Mnohem více jsou uvědomovány slabé stránky, kdy bylo předstíráno, že je apologetika sama schopná dokázat fakt zjevení. V rámci

² Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago, 1951), I:31, citováno z DULLES, Avery. *A History of Apologetics*, s. 310.

³ Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten: Eine Fundamentaltheologie* (Freiburg, 2000), s. 392. citováno z DULLES, Avery. *A History of Apologetics*, s. 339.

těchto diskuzí je to termín „fundamentální teologie“, který je preferován v oblastech popisujících křesťanskou apologetiku, která je již chápána především jako její funkce. Ve fundamentální teologii je pak na jedné straně rozlišena odpověď víry jako milostí dané, svobodné přijetí Božího slova, a druhý aspekt (apologetický), ve kterém se fundamentální teologie snaží ukázat, že Boží slovo, jak přichází v historii, je hodno přijetí a vyrovnává zjevení s požadavky a námitkami rozumu.

Bouillard staví větší důraz na subjektivní připravenost nutnou k víře, kde apologetika má ukazovat, jak víra může naplnit stálou podmínku toho, aby byla ve shodě s požadavky rozumu tím, že se apologetika snaží ukázat znamení takovým způsobem, že se jejich nadpřirozený význam stane pochopitelným. Ale skutečné poznání tohoto významu tak, aby vedlo k víře, vyžaduje navíc vnitřní osvětlení, které může přijít pouze od Boha.⁴

Na závěr ještě zmiňme zajímavý a nový přístup k otázce apologetiky v knize Agnostický tazatel⁵ s podtitulem Zjevení z filozofického pohledu. Autoři postupují tak, že nejprve pokládají základy teismu, a až od bodu, kdy ukážou, že není vysoce nepravděpodobné, že by existoval Stvořitel, pak dokazují, jakým způsobem je právě zjevení Boha důkazem jeho existence. V duchu analytické filozofie jde o velice precizně zpracovaný postup, který se zabývá Bohem a zjevením a klíčovou otázkou „Zjevil nám něco dobrý Bůh?“

2.2 Obsah fundamentální teologie

Pro naše celkové zasazení Teilharda do fundamentálně teologického rámce je důležité zastavit se nad současným chápáním apologetiky a fundamentální teologie. Jak bude dále zřejmé, klasický rozsah oblastí fundamentální teologie, jak je popisuje a definuje např. O'Collinsův Nový pohled na fundamentální teologii⁶, nám nebude postačovat a tento záběr bude nutné částečně rozšířit. V první kapitole představuje O'Collins hranice fundamentální teologie tak, že vymezuje jednotlivé obory a oblast jejich překryvu s fundamentální teologií, a to především filozofií náboženství, filozofickou teologií, dogmatickou a systematickou teologií a přirozenou (natural)

⁴ Srov. DULLES, Avery. A History of Apologetics, s. 327.

⁵ MENSSSEN, Sandra. – SULLIVAN, Thomas D. The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Standpoint. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing company, 2007.

⁶ O'COLLINS, Gerald. Rethinking Fundamental Theology. New York: Oxford University Press, 2011.

teologií. Sama fundamentální teologie je pak vymezena samotným obsahem knihy, kdy od druhé kapitoly, Víra v osobního Boha, přes Podmínky Člověka se dostává k Obecnému a speciálnímu zjevení, Ježíši Krisu jako plnosti zjevení, Víru odpovídající na zjevení, tradici, Bibli a inspiraci až po vznik církve.⁷

Jak z dalšího textu vyplyne, pro obsáhnutí Teilhardovy vize apologetiky bude potřebné naši oblast zkoumání rozšířit nad rámec klasicky chápaného ohraničení fundamentální teologie také o filozofii teologie a přirozenou teologii⁸ tak, aby se nám lépe podařilo postihnout celý rozsah Teilhardova myšlení.

Fundamentální teologie se již svým současným obsahem /vymezením nezaměřuje na snahu ukázat vysokou pravděpodobnost zjevení, a tuto úlohu pak přebírá právě filozofie teologie. Ta se v současnosti zabývá velkou řadou stejných témat jako fundamentální teologie, například zjevení, inspirace Písma, lidská zkušenost, víra a další. V rámci tohoto oboru je také přistupováno k tématům jako věřící a v duchu *crede ut intelligam* (věřím, abych rozuměl). Stejně tak jsou v poslední době zkoumány některé základy víry, které jsou studovány systematickou a dogmatickou teologií, kde ukazují nejen to, jak jsou tyto základy logicky koherentní, a mohou být podpořeny různými důkazními faktory, ale dokonce zkoumají rozumově, se vsí úctou k nepopsatelnému tajemství Boha, některé aspekty této víry.⁹

⁷ Obdobné vymezení a obsah nalezneme také například u WALDENFELS, Hans: Kontextová fundamentální teologie, 2 díl začíná Božím slovem, přístupy k Bohu, Boží zjevení, Ježíš Kristus prostředník, Víra a společenství víry, Církev, Poznání víry v lidském slově a tradici.

⁸ Přirozená teologie je nauka, která je součástí metafyziky a zabývá se rozumovou stránkou existence Boha.

⁹ Srov. O'COLLINS, Gerald. Rethinking Fundamental Theology, s. 10.

3. Myšlení Teilharda de Chardin

3.1 Úvod do myšlení Teilharda de Chardin

V dalším textu se budeme zabývat dvěma hlavními oblastmi. Za prvé to bude pohled na Teilharda v širokém kontextu, tj. jakési představení jeho myšlení, na kterém se budeme snažit ukázat, že celé jeho dílo je jaksi v pozadí prodchnuto jistou apologetickou motivací. Budeme se dále snažit poukázat na oblasti, které z jeho myšlení zvláště vystupují v našem kontextu apologetiky, především oblast souladu náboženství a vědy, zároveň bude tato část sloužit jako úvod do druhé části, ve které se blíže podíváme na to, jakým způsobem sám Teilhard apologetiku chápal.

V čem tedy spočívá Teilhardova apologetika: sám se vyjádřil tak, že jeho smyslem je ukázat svět srozumitelný, takový, ve kterém věřit je jen logickým vyústěním rozumu a celkového pochopení a smysluplnosti vesmíru.

O co se snaží Teilhard – sjednocení řeči duchovního světa, který zná, a světa teologie. Podle něj již stará teologická řeč nedokáže vyjádřit věci tak, aby moderní člověk pochopil, a pokud se mu podaří stejnou pravdu vyjádřit novou řečí, umožní to mnohým vidět pravdu, pochopit ji a přijmout.¹⁰

Před tím, než se dostaneme k samotnému jádru toho, jakým způsobem Teilhard definuje apologetiku, podíváme se na to, jakým způsobem Teilhard přispívá k obraně křesťanství a k jeho věrohodnosti.

To nejdůležitější pro pochopení jednotlivostí je fakt, že Teilhard svým způsobem vytváří ucelený systém popisující svět, člověka a Boha v jediném konzistentním obraze z pohledu fyziky, filozofie i teologie. Jeho snahou je poskytnout ucelený obraz, který zahrne jak vnějšek věcí, tak vnitřek, „pravdivá fyzika bude ta, které se jednou podaří integrovat celého člověka do soudržného obrazu světa.“¹¹ A jeho dílo je takovým pokusem.

Jestliže vyjdeme z celku jeho myšlení, je důležité chápat, že jednotlivé části jsou součástí tohoto velkého konceptu, ale jsou také částečně jeho důsledkem. Ať už je to spiritualita, mystika, tak také apologetika, kterou se zde zabýváme, jsou spíše důsledkem jistým způsobem chápaného vesmíru a Boha v čase a prostoru. Takže

¹⁰ Srov. GIBELLINI, Rosino. Teologické směry 20. století. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 187.

¹¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1990, s. 32.

Teilhard se, můžeme říci, primárně nesnaží vytvořit apologetiku, ale ta jaksi automaticky vyplývá z jím chápaného obrazu světa.

Šíře Teilhardova záběru je obrovská, vezmeme-li souhrn, který kategorizuje Émile Rideau ve své velice obsáhlé knize „Myšlení Teilharda de Chardin“, je to oblast fenomenologie dějin (která je základem Teilhardovy apologetiky), oblast kosmologie a chápání vědy, antropologie, teologie a otázky stvoření, vtělení, vykoupení, eschatologické otázky až po spiritualitu.

To, co je na Teilhardově čtení tak obtížné, je způsob jeho prezentace. Jsou to jakési vize nebo intuice toho, jak by to všechno mohlo být dohromady, aby to dávalo smysl, a přes obtíže, které to způsobuje při zkoumání jeho díla, je na druhou stranou obrovskou inspirací, jakým směrem se můžeme v našem přemýšlení a zkoumání vydat. Ve stručnosti si představme alespoň ty hlavní intuice, které z jeho díla vyvstávají.

Člověk evoluce – vývoj hmoty a vědomí, přes člověka až k jeho dovršení v bodě Omega. Této oblasti se budeme podrobně věnovat v kapitole Fenomenologií k bodu Omega a souvisejících kapitolách.

Kosmický Kristus – Teilhardova Kristologie je jednou z nejméně kontroverzních a nejvíce oceňovaných oblastí, jeho snaha ukázat Krista většího, nově chápaného vesmírného Krista.

Mystika – tuto oblast rozvádí především ve své knize Božské prostředí. Ježíš ten, který je „Božské prostředí“ a který dává možnost spojit hmotu a mystiku směřování k Bohu. Teilhardovu mystiku však není možné redukovat pouze na vztah člověka a světa (jak by si ho chtěla přisvojovat New Age). Ani není gnostickým smířením Boha se světem víry a vědy, které by vynechávalo Krista. Jakkoli se z jeho výroků může zdát, tak Teilhardova mystika je kristovská.¹² V následující kapitole se pokusme tyto tři vize blíže rozvést, abychom si dokázali představit hlavní rámec Teilhardova uvažování.

3.2 Teilhardovy intuice

Pokud se zabýváme Teilhardovým dílem, je dobré si uvědomit několik věcí. Zprv je jeho dílo velice rozsáhlé, vyšlo více než 13 svazků, kde mezi největší a nejucelenější patří Vesmír a lidstvo, Božské prostředí, Jak věřím, Christikum a dalších více než 200 statí. Můžeme říci, že jako celek zůstalo uvažování Teilharda konsistentní, přesto

¹² Srov. MARTELET, Gustave. Teilhard De Chardin, prorok Krista vždy většího. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012, s. 40.

v průběhu svého života se často vracel a znovu promýšlel a formuloval klíčové otázky a odpovědi na ně. Neposledně je také nutné brát v úvahu, že celé jeho dílo bylo vydáno až po smrti, a tak sám nemohl reagovat na podnětné připomínky ke svému dílu, o které velmi stál.

Co je tedy jádrem Teilhardova uvažování? Jedním z klíčových myšlenek je **vyvíjející se vesmír** se všemi důsledky, které to bude mít pro další uvažování.

Pokusme se ve stručnosti nastínit jeho pohled, podrobněji potom celý proces uvažování rozebereme ve čtvrté kapitole.

Vychází z nejprvnějších částí hmoty a ukazuje, jakým způsobem dochází k navíjení této hmoty. Jeho svět prochází evolucí na základě zákona komplexity a vědomí, rozděluje energii na tangenciální (energie růstu komplexity) a radiální (energie centralizace či růstu vědomí). Během kosmogeneze se hmota (látka) stává stále komplexnější a ve své vnitřní stránce vědomější. Není to však pouze hmota v materiálním slova smyslu, ale je to jednota hmoty a ducha. Tento duch je již od počátku součástí světa a postupným narůstáním komplexity vědomí dochází k růstu fenoménu od prvků k vytvoření prvních aminokyselin, bakterií, rostlin a živočichů až po člověka s jeho myšlením. Zde ovšem fenomén lidstva nekončí a pokračuje v noosféře (tak nazývá jakousi paralelu biosféry, která pokryla celou planetu) vrstvou jakýchsi spojených lidských vědomí a ukazuje, jak svět pomalu směřuje k něčemu, co je konečný cíl ve své plnosti, personalitě, vědomí, něco, co je nejplnější ve své existenci, lásce. Celý svět směřuje ke sjednocení s posledním cílem, který nazývá bodem Omega.

Tento výklad by ovšem nebyl úplný, pokud bychom v okamžité návaznosti na dosud vyřčené nezdůraznili Teilhardův kristologický aspekt. Jako úvodní charakteristiku vezměme název knihy Gustave Martelea „Teilhard De Chardin, prorok Krista vždy většího“. To je výstižná charakteristika a pokračujme v dalším tak, jak se vyjádřil v knize Božské prostředí. Rozumí, že moderní člověk chápe vesmír (kosmos) tak jako on, jako kosmogenezi a ptá se“ „Může ještě Kristus evangelií, chápaný a milovaný v dimenzích středomořského světa, obsáhnout náš nesmírně zvětšený vesmír a stát se jeho středem? Nezačíná se nám svět zvolna jevit jako něco, co je ještě nesmírnější, bližší a oslnivější než Jahve? Nezačíná svět působit trhliny v našem náboženství? Nezačíná zastíňovat našeho Boha?“¹³

¹³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Chut' žít. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1970, s. 10.

Jeho odpovědí je snaha ukázat jednotu křesťanského Boha a našeho světa. Jeho pojem prostředí¹⁴ je chápán jako místo, ve kterém se Bůh projevuje, dále jako zprostředkování, skrze co Bůh působí, a nakonec jako centrum všudypřítomnosti a přitažlivosti. Když sám říká: „Bůh, pravý křesťanský Bůh, vstoupí náhle před vašimi zraky bez smíšení a bez nebezpečí záměny do vesmíru. Do našeho dnešního vesmíru, do vesmíru, který vás naplňoval strachem svou hroznou velikostí nebo svou pohanskou krásou. Pronikne jej, jako paprsek proniká krystal, a díky nesmírným vrstvám stvořeného stane se pro vás všestranně uchopitelným a aktivním – zcela blízkým a zároveň velmi vzdáleným.“¹⁵ Vtělením se Boží všudypřítomnost přetváří ve všudypřítomnou christifikaci.

Teilhard hledá univerzálního Krista a to v různých pohledech jako kosmického Krista, který je původcem všech věcí, Krista Omega, který směřuje k cíli, sjednocuje a dovršuje, Kristus evolutér, energie, afinita, která uvádí věci do pohybu.

V celém konceptu jeho myšlení se snaží promyslet setkání teologie a vědy a společně naznačit **konvergenci Božího království a lidského úsilí**. V tomto krátkém vyjádření se skrývá několik zásadních oblastí určujících pro jeho myšlení, a jehož důsledky se budeme dále zabývat. Je to právě setkání teologie a vědy a potom také důsledky týkající se spirituality a mystiky vyplývající ze zmíněné konvergence. Teilhard se snaží o takovou teologii, která bude přitažlivá a přesvědčivá. Takovou christologii, která vyřeší zdánlivý konflikt mezi Bohem zjevení a Bohem evoluce.

Povýšíme-li antropologický obrat z pohledu Teilharda, dostane podobný záměr a cíl vyložit křesťanství z pohledu člověka, kromě antropologického pohledu však přidává evolucionálně antropologický pohled, to jest z pohledu člověka, který je nejen ve vývoji, ale především člověka vyvinutého z hmoty, ale také člověka směřujícího k duchu, k nejvyššímu bodu Omega.

3.3 Věda a náboženství

Často je Teilhard zmiňován jako jakýsi průkopník – který osvětluje a jasně pojmenovává, kde není možné chápat doslovně, dává prostor zapálit oheň, což byl především důsledek jeho vědecké činnosti kněze, která se nemohla spokojit

¹⁴ Ve francouzském originále milieu, které i v překladu do angličtiny je použito pro nedostatek nezavádějícího termínu.

¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Chut' žít, Nakladatelství Vyšehrad, Praha, 1970, s. 11.

s jednoduchými odpověďmi. Jednou ze základních snah Teilharda byla aktualizace do dnešní doby. Jednak jde o změnu jazyka tak, aby odpovídal i jazyk teologie strukturám a způsobu myšlení současné doby. Co znamená taková aktualizace do dnešní doby, si ukažme na příkladu, jak dříve lidé chápali, že „Bůh je veliký a mocný“, zatímco dříve postačovaly zázraky a nevysvětlitelné skutky, v dnešní době vědy, atomové bomby je myšlenka velkého Boha jinde, je tam, kde přesahuje kosmos, mikrostruktury, kde je ještě větší, jde o vnímání Boha člověkem na takové úrovni, na jaké je v daný moment jeho myšlení.

Jednou z velkých snah Teilharda byla syntéza vědy a náboženství, vytvoření takového celku, který nejen nebude odporovat současnému vědeckému poznání, ale navíc bude jeho jakýmsi logickým vyústěním a doplněním.

Pro naši další analýzu bude důležité chápat, kde se ve vztahu vědy a náboženství nacházel Teilhard. Začneme kategorizací, kterou předkládá Haught¹⁶.

1. Spojení: tento způsob nerozlišuje mezi vědou a teologií, prolíná jednu s druhou, jde o záměrné překrývání oblastí, které jsou logicky odlišné a spočívají na odlišných metodách a cílech a které používají jiný způsob dokazování. V překrývání pak věda odpovídá na náboženské otázky a očekává od náboženských textů vědecké objasnění. Příkladem může být doslovné čtení knihy Genesis. Stejně tak na druhé straně vědečtí naturalisté spojují vědu a jejich víru, s tím, že svět může být plně porozuměn materialisticky.
2. Konflikt: vidí oba světy jako neslučitelně odlišné. Z pohledu vědy není možné jakékoliv teologické závěry ověřit, proto je nutné je odmítnout. Věda je jediný možný způsob, jak objektivně poznávat.
3. Kontrast: z tohoto pohledu věda a teologie odpovídají na dvě naprosto odlišné otázky, obě vedou k pravdě, ale jinými cestami. Protože jsou tak odlišné ve všech směrech, není zde žádný prostor pro soupeření. Ve zkratce je můžeme rozlišit na to, „jak“ se věci dějí proti „proč“.
4. Kontakt: „kontrastní“ přístup je viděn jako příliš zjednodušující pro to postihnout veškerou lidskou a světovou realitu. Není možné vědu a náboženství spojovat, ale věda přesto má své dopady na náboženskou víru a teologii. Není možné naprosto izolovat přirozenou teologii od výsledků vědeckého zkoumání. Tento přístup

¹⁶ HAUGHT, John F. *Christianity and Science: Toward a Theology of Nature*. New York: Orbis Books, 2007, s. 116-132.

zdůrazňuje, že je nutné odlišovat obě, ale především proto, abychom je mohli smysluplněji vztahovat.

5. Potvrzení: křesťanská teologie nemůže odpovídat na vědecké otázky, nicméně může potvrzovat (ve smyslu dávat podporu a sílu) celkové vědecké snažení. Věda je ospravedlnitelná pouze, pokud je svět pochopitelný. A tuto víru vědy sama věda nemůže potvrdit a je úkolem teologie tak učinit.

Teilhard říká, že tento vzájemný spor by se měl řešit jinak, ne dualitou, nýbrž syntézou. „Chce-li totiž věda dojít až na samy meze svého rozběhu i svých konstrukcí, musí se začít zbarvovat mystikou a přijímat náboj víry.“¹⁷

„Náboženství a věda jsou dvě sdružené tváře či fáze jednoho a téhož úplného aktu poznání, který jediný může zahrnout minulost i budoucnost evoluce, aby ji nazíral, měřil a dovedl do konce. Ve vzájemné podpoře těchto dvou zatím protichůdných možností a mohutností, ve spojení rozumu a mystiky, je lidskému duchu ze samé povahy jeho vývoje určeno proniknout až na samu mez i nalézt maximum své životní síly.“¹⁸

Teilhardovu pozici bychom tak nejen na základě těchto citátů, ale podle celkového směřování jeho díla (především jak sám popisuje v knize *Člověk a Vesmír*) mohli charakterizovat tak, že jeho výchozím bodem je „kontaktní“ přístup, ale ve svém extrému částečně až přesahující do „spojení“. Vychází to z jeho celkové snahy promyslet a navrhnout „novou“ metafyziku. Blíže ještě rozebereme tuto otázku v dalším textu. Shrňme tedy, že tento jeho novátorský postup prolínání vytváří obtíže ve způsobu, jak jeho myšlenky uchopit, a samozřejmě také velký prostor pro kritiku a to zvláště z pozice vědců „kontrastního“ přístupu, který byl a je také široce akceptován.

Přesto, že se o úspěchu Teilharda v této oblasti (sjednocení vědy a náboženství) vede široká diskuze¹⁹ a jeho úspěchy byly zpochybňovány nebo relativizovány, na rozsahu díla jeho pokračovatelů a autorů, kteří na něj navazují, můžeme vysledovat spíše pozitivní přijetí díla Teilharda v této oblasti a jeho dopracování v oblastech, kde sám Teilhard nebyl vzdělán nebo sám nabádal k jeho dopracování či upravení.²⁰

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. s. 235.

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. s. 236.

¹⁹ Srov. DULLES, Avery. *A History of Apologetics*, s. 301.

²⁰ Např.: Haight, Delio, Grumett, Duffy.

3.4 Důsledky Teilhardova chápání Boha, vesmíru, stvoření

Jak jsme již jednou uvedli, důsledkem Teilhardem chápaného světa jsou jeho charakteristiky „neukončený a vyvíjející se“, které mají dalekosáhlé důsledky pro uvažování nad Bohem a světem.

„Teilhard si více a více naříkal, že tradiční teologie, nakolik se soustřeďuje na esse (ideu bytí), jako taková nedovede kontextualizovat dramatický nový smysl pro svět, který teprve vzniká. Navíc teologie pojímá Boha příliš podle Aristotelovy myšlenky o Prvním hybateli, který věci uvádí do pohybu z minulosti. Evoluce vyžaduje, abychom o Bohu přemýšleli jako o tom, kdo svět vede zepředu a táhne ho do budoucnosti.“²¹

Takové uvažování má jasné důsledky také pro chápání stvoření, které je nazíráno především v oblasti filozofie teologie, jak například uvádí R. Collins: „Svět, kterému byla dána možnost stát se více a více samostatný, dokonce možnost pomoci tvořit sebe a nakonec dosáhnout lidského vědomí, má mnohem více integrity a hodnoty než jakýkoliv myslitelný svět pevně daný ve všech oblastech „božským designerem“.“²²

A jinými slovy to vyjádřil Haught: „Jakým způsobem mohl Bůh svět stvořit, aby byl napínavý, úchvatný a zároveň svobodný. Je to těžkopádná a náročná evoluce, která v průběhu miliónů let umožňuje vzniku právě takového vesmíru. Je zřejmé, že jakkoli by Boží stvoření dávalo světu nějakou danost (ve smyslu předem definovaného způsobu stvoření tak, jak bylo zamýšleno), takové stvoření a svět by byl rigidní a prost úchvatné a vzrušující nepředvídatelnosti.“²³

Z pohledu stvoření jako výchozího bodu fenomenologické reflexe Teilharda je potřeba se zastavit u dvou zásadních otázek, se kterými se musí jak Teilhard, tak současná teologie vyrovnat. Zprv je to fakt „neukončeného vesmíru“, právě fenomenologií vesmíru ukazuje, že vesmír se stále vyvíjí a mění. Teilhard tuto otázku řeší změnou metafyziky času, kde svět chápe jako samostatný, a to ne principiálně vycházející z Boha, ale Bohem přitahovaný, a druhý fakt, že vývoj vesmíru je spojitý, ale projevuje se nám v jistých skocích.

²¹ CHAUCHARD, Paul – VIALLET, Francois Albert. Pierre Teilhard de Chardin Svatá Hmota: Soubor studií. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005, Haught, s. 126.

²² FLINT, Thomas P. – REA, Michael C. The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 244.

²³ HAUGHT, John F. Christianity and Science, s. 94.

3.5 Shrnutí apologetiky v širším kontextu

Co je tedy jádrem apologetiky v širším kontextu? Pojďme vyjít ze srovnání Pascala a Teilharda, kterého Bruno de Solages označil největším apologetou křesťanství po Pascalovi. É. Borne poukazuje u Pascala na „dramatické střetnutí člověka s prostorem, u Teilharda je to dramatické střetnutí moderního člověka s časem“.²⁴ Z novověkého hlediska již nejsou Země ani člověk fyzikálním středem světa. Z toho vyplývá otázka: je snad člověk uprostřed všech věcí jen případem bez zvláštního významu, jedním z mnoha? Pascal poukazuje na rozdílnou váhu ve způsobu chápání lidství: člověk se sice v novém obrazu světa cítí z materiálního hlediska nepatrnějším, ale duchovně naopak vyrostl, a díky tomu se otevírá nová cesta k metafyzice ducha.

Počátek současného světa je spjat s objevem času, takže lidstvo již lze chápat jen jako výsledek dlouhé prehistorie, evolucionismus vede ke krizi obrazu světa, který hlásá věčnost kosmických struktur. I v tomto případě dochází ke krizi náboženského ducha: je snad duch pouhým epifenomémem světa? Jinak řečeno, jak vidíme, že se vyvíjí hmota až po člověka, není duch také jen vývojovým stupněm vzniklým ze světa, v tomto případě v rámci rozšířeného chápání světa o nehmotné, nicméně stále jako důsledek světa, který se vyvíjí sám ze sebe? Je vůbec myšlenka stvoření nutná, když existuje evoluce?²⁵

Nestalo se kvůli evoluci stvoření zbytečným? Teilhard odpovídá tím, že navrhuje nové pojetí evoluce a s pomocí zákona komplexity a vědomí vykládá „fenomén člověka“ jako onen fenomén, který proces evoluce konvergující k bodu Omega teprve činí srozumitelným a propůjčuje mu význam.

Pokusme se ve zkratce rozebrat tuto myšlenku konvergence, kterou můžeme chápat tak, že člověk je člověkem a existuje pouze tehdy, jestliže skutečně překračuje svou vlastní individualitu. Překračuje ji k něčemu většímu, nad-osobnímu, ultra lidskému, co je za ním samotným. Tento pohyb člověka k „většímu bytí“ jednomyslnému a globálnímu v sobě zahrnuje nezbytné překonání absurdna. Moderní člověk by rád věřil tomu, že může žít v absurdnu, ne-li přímo z absurdna. Možné završení člověka však může existovat pouze za pocitem absurdna (jež Teilhard identifikuje s „totální smrtí“), když dále rozvádí: „Vesmír, který by neustále namáhavě pracoval ve vědomém

²⁴ É. Borne, *De Pascal á Teilhard de Chardin*, Clermon-Ferrand 1963, s. 39, citováno z GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*, s. 187.

²⁵ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*, s. 188.

očekávání absolutní smrti, by byl stupidní svět, monstrum ducha, právě tak je možné říci chiméra. Svět tedy v sobě nese (musí v sobě nést) záruky konečného zdaru. Jakmile vesmír v sobě připustí myšlení, nemůže být dál prostě jen dočasný, ani nemůže mít limitovanou evoluci: musí se už svou strukturou vyjevit v absolutnu.²⁶ Jestliže je v člověku nějaká síla, o níž bychom mohli říci, že směřuje za absurdno, je tomu tak proto, že skutečně existuje Přitahovatel. Teilhard ho nazývá bodem Omega. Aby bod Omega dostál nejvyšším nárokům naší činnosti, musí mít tři charakteristické vlastnosti: musí být nezávislý na pádu sil, z nichž se tká evoluce (nezávislý na entropii), aby mohl existovat, musí být tedy transcendentní. O druhé charakteristické vlastnosti bodu Omega říká: „K oživení vesmíru tvořeného osobními prvky tak, aby nebyl zničen, k tomu je zapotřebí duchovního středu jeho samotného. Bůh není myšlenka, není něco, ale někdo. Transcendence bodu Omega je transcendencí osoby. Aby byl bod Omega vrcholně přitažlivý, musí být již svrchovaně přítomný.”²⁷ Tak vypadá Teilhardova dedukce Boha tušeného v rysech bodu Omega. „V takové vizi člověka a světa, která vyžaduje a postuluje bod Omega, se Zjevení v pravém smyslu slova stává vysoce přijatelným.”²⁸

Tímto jsme velice ve stručnosti popsali to, čím se budeme podrobněji zabývat ve čtvrté kapitole, kde se podíváme, jakým způsobem tyto výroky dokazuje a jak k nim dochází.

Na závěr úvodní části ještě obecně k reakcím na Teilharda.

3.6 Boj o Teilharda

Potud jsme představili Teilharda v širším kontextu jeho myšlení a uvažování. Ještě před tím, než se pustíme do podrobnějšího rozboru jeho apologetiky, zmiňme ve stručnosti jeho nejdůležitější kritiky a obhájce. Již za života byly jeho myšlenky kontraverzní a toto, můžeme říci, pokračuje až do současnosti. Je dobré si uvědomit, že v reakcích na jeho spisy jde často o polarizaci buď velkých zastánců, nebo velkých odpůrců.

²⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Human Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973, s. 41.

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 223.

²⁸ MARTELET, Gustave. *Teilhard De Chardin*, s. 31.

Teilhard se narodil v roce 1881, v průběhu svého života až do své smrti napsal velké množství textu, jak sám popisuje, v řadě věcí své původní myšlenky často přepracoval nebo doplnil. Dochází tak v řadě oblastí, kterými se zabýval, k různým posunům, tím obtížnější je analyzovat jeho texty. Z jeho kritiků za jeho života zmiňme alespoň Dietrich von Hildebrand and Jacques Maritain, ze současných potom matematik a filozof Wolfgang Smith, ve své knize *Theistic Evolution – The Teilhardian Heresy* (Boží evoluce – Teilhardinská hereze).

Od roku 1926 mu nadřizení v jezuitském řádu neumožnili dále učit, od roku 1947 mu bylo Římem zakázáno publikovat a učit v oblasti filozofie. Po jeho smrti pak v roce 1962 vydává Svätý úřad upozornění týkající se prací Teilharda, které obsahují velké nejednoznačnosti až přímo vážné chyby, které jsou v rozporu s katolickým učením. Je potřeba však také dodat, že se jeho knihy nikdy nedostaly na seznam zakázaných knih (který existoval až do roku 1966).

Mezi největší obhájce můžeme řadit přítele Teilharda, Henri de Luback, který věnoval Teilhardovi několik svazků. Ze současných pokračovatelů potom například David Grumett, John Haught, Kathleen Duffy, Ilia Delio, Ursula King a Thomas Berry.

Spousta jeho myšlenek braných bez kontextu byla často špatně chápána a interpretována a celá řada kritiků upozorňovala, že mohou ve svém konečném důsledku vést k velice nesprávnému závěru. Jen pro příklad uvedme dvě oblasti – chápání dědičného hříchu a možný panteismus vycházející z díla Božského prostředí. Na druhou stranu je potřeba uvést, že již od počátku se ukazuje spousta autorů, kteří se snaží Teilhardovy texty chápat a komentovat v hranicích katolické víry, ale nově chápaných a nazíraných jiným pohledem.

Domnívám se, že základem častých nepochopení je otázka celkového vidění Teilharda. Jeho obhájci ho vidí jako vizionáře, který udává směr myšlení, a jeho novost myšlenek je ohromná. Zaměřují se na tento směr, který dále dopracovávají s tím, že oblasti, které v doslovném rozboru jsou nebo mohou být chápány v rozporu s katolickým učením, jsou interpretovány v kontextu nových vizí a v kontextu nového jazykového výkladu, zatímco jeho kritici často správně poukazují buď na nejednoznačné, nebo přímo zavádějící důsledky jeho spisů.

Jako příklad a následující možnou argumentaci uvedme citát z knihy *Srdce Hmoty*: „Tak jak Bůh „metamorfoval“ svět z hloubky hmoty až po vrchol Ducha, tak Svět musí

nevyhnutelně a stejnou měrou „endomorfozovat“ Boha ... Bůh je v procesu „změny“ jako důsledek souhry mezi jeho přitažlivou silou a naším vlastním myšlením.“²⁹

Takový text není těžké kritizovat, jak dělá například Ventureyra s poukazem na napsání textu blízko před smrtí, kdy už byly jeho myšlenky ustáleny. Bůh už není někdo, kdo „dozírá“ na evoluci, ale již sám je její součástí, tzn. jeho transcendentní povaha se vyvíjí, což by muselo notně znamenat zásadní změny v chápání pojmu Boha a transcendence.³⁰ Nicméně pokud jeho rozvíjení myšlenek dáme do souvislosti s jeho kristologií, kterou na následujících stránkách rozvíjí, a dalšími texty, „v pravdě je ten, který zachraňuje – ale neměli bychom okamžitě dodat, že zároveň s tím je to Kristus, který je zachráněn evolucí“³¹, kde vtělení způsobuje, že vztah Bůh-svět je vzájemný. A tak se dostáváme k Teilhardově úvahám a jeho „Kristologickému panteismu“, jenž se však snaží eliminovat obě chyby panteismu (identifikace Boha s přírodou i pohlcení přírody v Bohu) a to takovým způsobem, který neopomine lásku a pokusí se vytvořit rovnováhu mezi sjednocením a spojením.³² V návaznosti však například Smith poukazuje, že Teilhard v souvislosti se „změnou Boha“ nehovoří pouze o lidské stránce Krista nebo jeho mystickém těle, ale zmiňuje Boha jako „Absolutní Bytí“ a ukazuje tak, že v tomto případě nerozlišuje obě, i když je toho nepochybně schopen.

Na této krátké ukázce můžeme vidět, jak podstatně odlišné interpretace můžeme vyvozovat z odlišného kontextu. V dalších kapitolách se budeme dále zabývat konkrétními kritickými připomínkami, nicméně zobecněme přístup ke čtení slovy Karla Rahnera: „Je velice dobré varovat čtenáře před nebezpečím v Teilhardově učení a chybné interpretace, které z ní mohou vyplývat, ale bylo by lepší se stále mnohem víc obávat o vytvoření správného pohledu na víru na základě povahy současného světa.“³³

Na jeho obranu potom dodejme, že to, jakým způsobem je potřeba na jeho myšlenky nahlížet, je fakt, že jeho myšlenky jsou jaksi stále neukončeny, nikdy se navíc nesnažil o filozofickou syntézu mimo oblasti směru jeho pohledu, ani se nesnažil podobně o křesťanskou syntézu. Lubac poznamenává, že pokud by tak učinil, pravděpodobně by musel dát v tomto kontextu větší prostor například událostem hříchu a byly by tak

²⁹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *The Heart of the Matter*, New York: A Harvest Book, 1969. s. 52-53.

³⁰ Srov. VENTUREYRA, Scott. *Challenging the Rehabilitation of Pierre Teilhard de Chardin*. [2017-05-16]. <<http://www.crisismagazine.com/2015/challenging-rehabilitation-pierre-teilhard-de-chardin>>.

³¹ Teilhard, „The Consummation of Christ by the Universe,“ in „The Christic,“ 92.

³² Srov. COOPER, John W. *Panenteism – The other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006, s. 160-162.

³³ *La Foi du pretre, aujourd'hui* (katholikentag, Hanover, 1962), citováno z LUBAC, Henri de, *The Faith of Teilhard de Chardin*. London: Burns & Oates, 1965, s. 105.

v celkovém kontextu mnohem vyváženější. Takže se opět dostáváme k nutnosti chápat, že jeho vize bylo to, co ho hnalo vpřed, a z takového pohledu je dobré ho číst (aniž bychom se však vyhýbali kritickému zkoumání jeho vizí). I pokud jsou jeho základní vize velice hodnotné a přínosné, stalo se, že jejich vyjádření může být chybné, protože Teilhard nebyl dostatečně obeznámen s metodami náležejícími k metafyzice a teologii. V otázce jeho katolicity pak Lubac jednoznačně poukazuje, že s ohledem na „skutečnost jeho vnitřního života, ve kterém vidíme reflexi i činnost tak blízce propojenu, nemáme žádných pochyb o tom, že je v jeho díle zásadní správnost orientace (což je mimochodem mnohem více než jen správnost úmyslu)“.³⁴

3.7 Metodologické otázky

Ještě před tím, než se pustíme do podrobného zkoumání Teilhardovy apologetiky, je velice důležité zastavit se u metody. Jak jsme již představili, půjde o skloubení fenomenologického, filozofického a teologického pohledu.

Teilhard geolog a biolog tak často z pozice vědce vychází, ale směřuje k vyššímu poznání, směřuje k tomu, aby našel smysl, v nejobecnější rovině tuto filozofii nazveme fenomenologií (kterou sám chápe jako „generalizovanou fyziku“), která je jaksi vizí skutečnosti. Na rozdíl od předchozích fenomenologií Hegla a Husserla však „zahrnuje vědomí do objektivní reality obecného pohybu dějin“.³⁵ Jak jsme již naznačili a uvidíme dále, Teilhard se snaží vytvořit jeden konsistentní celek, snaží se najít koherentní pravdu o vesmíru. To, co je pro něj důležitější, je právě koherence celku a jeho schopnost vysvětlovat než důkazy, které je možné dát pro jeho izolované části. Právě na tento důraz celku budeme narážet v pozici kritiků, kteří poukazují na to, že Teilhard své výroky a myšlenky často nijak nedokazuje a nepodpírá a pouze spoléhá na to, že pokud se jednotlivé části logicky nepodpírají, pak je také nutné zavrhnout počáteční hypotézu. Kromě tohoto kritéria „intelektuální“ koherence však Teilhard přidává především existenciální prvek, propojenost se životem, takový svět musí být nejen myslitelný, ale musí se v něm dát i lidsky žít se všemi rozměry života. Právě toto jeho celoživotní směřování k faktu vyjádřil takto: „Zajímá mne méně metafyzická stránka věcí, co by mohlo nebo nemohlo být, abstraktní podmínky existence: to všechno se mi zdá

³⁴ LUBAC, Henri de, *The Faith of Teilhard de Chardin*, s. 109.

³⁵ Dopis Claudiu Cuénotovi, 11. 4. 1953. In CUÉNOT, C. s. 311, citováno z RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s. 91.

nepřekonatelně klamné nebo křehké. Vidím, že jsem až do morku kostí citlivý ke skutečnosti, k tomu, co fakticky je ... pro tento svůj sklon budu stále pro profesionální filozofy omezenec: cítím však, že má síla je v mé věrnosti být tohoto sklonu poslušný.“³⁶

Jeho fenomenologie je pozitivní, logická, ontologická, ale zároveň také historická. Protože je svět fenoménem historické povahy, je možné ho reflektovat. Ve své fenomenologii pak při výstavbě používá klasické metody, od faktu k teorii, od zkušenosti k ideji apod., tak aby logicky vystavěl celý systém.

Přestože jsme si na začátku zdůraznili, jak sám Teilhard poukazuje ke „skutečnosti“ a odklání se od „metafyziky“, ta je nedílnou součástí jeho díla a jeho celku, a tak budeme na tento jakýsi rozpor v důrazu nezbytně narážet. Nicméně toto Teilhardovo odmítání může být také způsobeno jeho „skromností“ ve vlastním hodnocení svého díla a dosahu jeho celostního myšlení a jím vytvořeného celku z postupně budované původní intuice „pouhým“ doplňováním a rozšiřováním jeho myšlenek v krátkých textech, které vždy přesahují svůj původní záměr, a tak si samy říkají o navazující rozvedení. Částečně může být toto odmítání také způsobeno Teilhardovým chápáním metafyziky jako něčeho naprosto odděleného od života a skutečnosti, i když tomu tak nezbytně nemusí být.³⁷

Teilhardovo bádání se snaží držet hranic přirozené zkušenosti, nutně ho však přesahuje (když se ve svém popisu samozřejmě nemůže vyhnout zavádění čistě filozofických kategorií bytí–nebytí, vnitřek–vnějšek, absolutní–relativní apod.), a tak se jeho popis „stává tím, čím skutečně je: filozofickou fenomenologií.“³⁸ Teilhardova fenomenologie obsahuje:

- kosmologii – filozofii hmoty a života,
- antropologii – vědu o přirozenosti a existenciálním povolání člověka,
- metafyziku – o původu bytí, zde dospívá filozofie k racionálnímu potvrzení existence Boží,
- ontologii – o úrovních bytí,
- teologii – o zjevených skutečnostech, nicméně pokud se děje v historickém kontextu, je také součástí vědy o fenoménech.

³⁶ Dopis z 21. 8. 1919. In *Genèse d'une pensée*, s. 396, citováno z RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2001, s. 92.

³⁷ Srov. RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s. 61-62.

³⁸ RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*, s. 63.

Sám Teilhard chápe svou metodu jako dialektickou fenomenologii, kdy střídá to, co zná (fenomenologie) a co se snaží poznat (hypotézy v oblasti filozofie).³⁹ Nově rozvíjí a ukazuje tak na vztah mezi bytím a vývojem. Umožňuje mu vyjádřit napětí mezi komplementárními a neoddělitelnými skutečnostmi – stupni bytí, člověkem a vesmírem, přirozenou skutečností a křesťanstvím apod. Jak ještě dále zmíníme, Teilhard je díky tomu principiálně nedualistický.

Tato jeho dialektická metoda je pak také přirozeně přenesena do teologického zkoumání. Vztah rozumu a víry, ale především přirozené skutečnosti lidstva a nadpřirozené skutečnosti lidstva v perspektivě křesťanské.

Tento přístup, kdy chápe a maximálně se snaží respektovat tento požadavek na oddělení a jednotu (spojení), je charakteristický pro jeho filozofické i teologické úvahy.

³⁹ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Let me explain. New York: Harper and Row, 1973, s. 77.

4. Teilhardova apologetika

4.1 Představení apologetiky v užším smyslu

Sám Teilhard definuje apologetiku jako: „**Dialektický proces zaměřený na ztotožnění kosmického Krista křesťanského zjevení s bodem Omega, kterého je dosaženo fenomenologickou extrapolací** (tím je poskytnut důkaz a obrana pravd křesťanství).”⁴⁰

„Ukazuje se jako dialektika, jinými slovy dialog, ve kterém rozum střídavě odráží, co už zná (fenomenologii) a co se snaží poznat (hypotézy v oblasti energie a filozofie vztahující se k bodu Omega).“⁴¹

Druhou část výroku musíme rozdělit na hypotézu bodu Omega jako cíle planetárního vývoje, ke kterému dospívá fenomenologickou analýzou a hypotézou charakteristik bodu Omega pomocí filozofie. Zatímco ke Kristu zjevení dospívá teologickým bádáním. Ve svých textech rozvíjí úvahy nad tím, jak lze ztotožnit Krista zjevení s bodem Omega evoluce. Z tohoto vidíme, že se budeme muset zabývat třemi metodologicky odlišnými způsoby myšlení a tím, jakým způsobem tyto oblasti propojit tak, aby předpoklady, na kterých je vystavěna, ji umožnili pravdivě popsat, aniž by si odporovaly.

V jednotlivých částech se pokusíme zkoumat, zda takto Teilhardem vystavěná pyramida bude mít pevné základy, zda jedna teze podpírá druhou jejím propojením z jiného úhlu pohledu a jsou logicky i věcně konzistentní.

Teilhard neukazuje různým popisem jednotlivých částí skutečnosti fenomenologické, metafyzické a teologické, ale jde o popis toho samého z perspektivy těchto tří oborů, jejich metodou a jazykem.⁴² Jádrem apologetiky Teilharda je tedy konsistentní propojení těchto tří oblastí, a to takovým způsobem, který na jeho konci bude mít za následek hluboké pochopení světa tak, jak on sám ho vyjádřil ve známém hymnu:

„Věřím, že vesmír je evoluce.

Věřím, že evoluce směřuje k duchu.

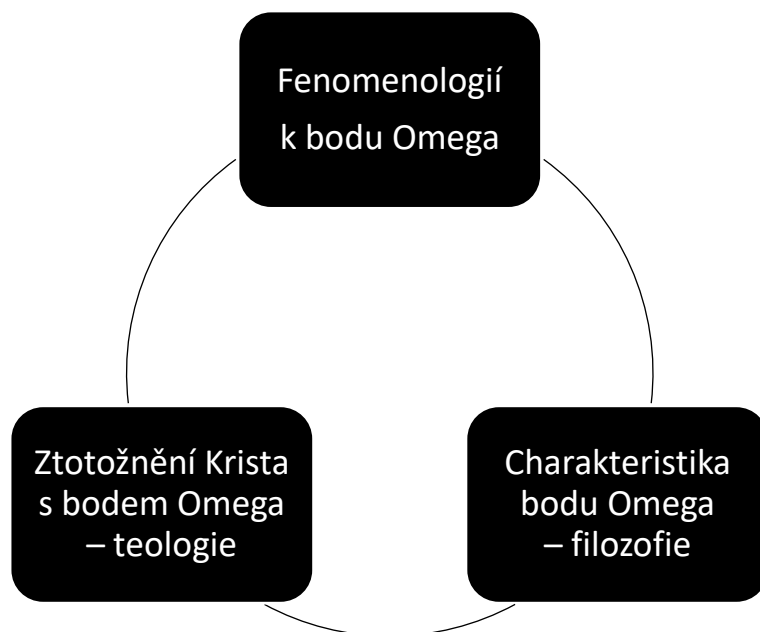
⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Let me explain, s. 77.

⁴¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Let me explain, s. 77.

⁴² Pozn.: Tento trojí pohled má samozřejmě nějakým způsobem poukázat na komplexnost celku, který má mnoho rovin, a postihnout ve své mnoho vrstevnatosti alespoň 3 základní roviny s tím, že již náš 3D model je nutné chápat jako jisté zjednodušení mnohem plastičtější a bohatší reality života.

Věřím, že se duch dovršuje v osobním.

Věřím, že nejvyšší stupeň osobního je kosmický Kristus.“⁴³



4.2 Fenomenologí k bodu Omega

Asi nejznámější dílo Teilharda napsané v letech 1938–1940, *Le Phénomène Humain*, vychází v roce 1955, v českém překladu jako *Vesmír a lidstvo*. Tato kniha stejně tak jako *Místo člověka v přírodě* (*Le groupe zoologique humain*) se obrací k širokému publiku bez nutnosti náboženské znalosti.

První věta této knihy začíná: „Má-li se knize, kterou zde předkládám, správně porozumět, nesmí se číst jako metafyzické dílo, tím méně jako teologický esej, nýbrž jedině a výlučně jako vědecká zpráva. Naznačuje to už zvolený název: nic než fenomén – ale za to celý fenomén.“⁴⁴ Fenomémem se zde rozumí to, co se ukazuje, co se jeví. Jak člověk vnímá, vidí, či slyší, bez vysvětlování, hodnocení, předpokladů. Nesnaží se poskytnout výklad světa, ale pouze úvod, sám upřesňuje, že se nesnaží o hlubší ontologické bytí, ale spíše popsat celkový směr, pohyb, a to směrem k jednotě.

⁴³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Jak věřím*. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1998, s. 19.

⁴⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 26.

Teilhard se snaží vidět, vidět člověka, vzrůstající vědomí, znamená více se spojit, a to je být více. Na posloupnosti před-životem, života a myšlení se Teilhard snaží odhalit perspektivu celku, který se vyvíjí. Celý tento výklad vesmíru ovšem zdůrazňuje, že musí zahrnout jak vnějšek věcí (hmotu), tak také vnitřek (ducha).

Z pohledu vnějšího začíná elementární hmotou, její pestrostí, mnohostí a na druhé straně štěpením na její jednotky, které jsou však spíše definovány pomocí vlivu na vše ostatní kolem nich. Nejsou toliko nezávislé, ale spíše svázané s ostatními. Tato otázka vzájemných vazeb je otázkou energie. Energie jako nejpůvodnější formy univerzální látky, jejíž tok vytváří vše pevné na světě. Pomocí dekompozice by pak svět nabýval stálost, držel by zdola. Již v tomto okamžiku však Teilhard otáčí perspektivu, když vyjadřuje: „Nepřikláním se k perspektivě konečné rovnováhy, kterou se tyto skutečnosti zdají navazovat. Úplnější pozorování pohybů světa nás postupně přinutí tuto perspektivu obrátit, to jest odhalit, že pokud věci drží a drží při sobě navzájem, je to jen díky komplexnosti, shora.“⁴⁵

Jsme teprve v první části vysvětlení, ale již v tomto bodě ukazuje něco, co dále rozebereme podrobněji, a to je úplná změna perspektivy zde vyjádřená zdola–shora, a později v pojmech „historicky vyvíjí“ versus „přitahován z budoucna“.

Vraťme se tam, kde jsme skončili: energii, hmotu není možné zkoumat samu o sobě jako nezávislý vzorek, ale jen jako systém, jako celek. Nejnovějším poznáním prostoročasu se to, co jsme považovali za body, stává průřezem sahajícím od hluboké minulosti až do budoucnosti na první pohled neomezené. „V této nové perspektivě se svět jeví jako masa, která se přetváří.“⁴⁶ Tato evoluce hmoty má svá pravidla, Teilhard začíná „nerozlišenou jednoduchostí světelné povahy“, dnes již blíže objasněnými kvarky, pokračuje částicemi protonů, neutronů, elektronů atd., prvky, sloučeniny, molekulární masa, pak přechází k životu. K tomuto zákonu „zkomplexňování“ se ještě vrátíme. Z pohledu energetického každá syntéza něco stojí, něco se definitivně ztrácí jako cena za tuto syntézu. Hmotný vesmír tak nemůže nekonečně pokračovat, ale je omezen, patří mezi „skutečnosti, které se rodí, rostou a umírají, stává se předmětem dějin.“⁴⁷

⁴⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 38.

⁴⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 41.

⁴⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 45.

4.2.1 Vnitřní stránka věci

Tak, jak jsme se zabývali energií a hmotou, co se týká vnitřní podstaty věci, dochází k rozporu mezi materialisty a imanentisty (spiritualisty), bude to ale spojení obou, které se Teilhard pokusí předeštit. Pokud postupujeme od fyziky a chemie, je snadné vidět pouze „vnější“ stránku, problematické se to ale stává u rostlin a živočichů a u člověka již existenci „vnitřku“ lze jen těžko popřít. Jedná se tedy o výjimku, ptá se Teilhard, nebo je spíše zvýrazněním vlastnosti, přítomné všude, a tak v tomto výjimečném odhalujeme univerzální? Pokud je tak vědomí, které je nepochybnou skutečností člověka, rozšířeno do celého vesmíru, ukazuje se tím, že je nutné brát v potaz oboustrannou strukturu vesmíru. Musíme tím ale zodpovědět otázku, jakým způsobem se obě tyto strany spojují: je tedy možné mít mechanickou vědu o hmotě, ale podle jakých zákonitostí se mění vnitřek věci?

Uznáme-li, že vnitřní vědomá stránka všude provází vnější hmotnou stránku, Teilhard se ptá, podle jakých pravidel se tato vnitřní stránka, často skrytá, ukazuje a vystupuje. Podíváme-li se do historie a sledujeme homogenost hmoty, ta se pozvolna diferencuje, stejně tak jako vědomí, které tím můžeme definovat jako jakousi kosmickou vlastnost hmoty. Srovnáme-li dvě seskupení a jejich stavbu a stupeň vědomí, ve všech případech se ukazuje, že rozvinutějšímu vědomí odpovídá bohatší a lépe organizovaná hmotná stavba. „Duchovní dokonalost a hmotná syntéza (komplexnost) jsou jen dvě stránky téhož fenoménu.“⁴⁸ Na základě takového zákona pak je možné vidět vesmír jako přechod ze stavu velkého počtu jednoduchých prvků (podléhajících statistickým zákonům fyziky) do stavu s menším počtem komplexních seskupení a tím také bohatším vnitřkem (vymykající se fyzikálním pravidlům a ukazující spontánnost).

Zde se dostáváme k otázce, jakým způsobem spojit energii duše a těla, naše jednání je zároveň závislé i nezávislé. „Abych mohl myslet, musím jíst,... hmotná a duchovní energie jsou na sebe něčím vázány, pokud se je však pokusíme spojit, vystoupí jejich nezávislost.“⁴⁹ Teilhard se snaží navrhnout řešení, kterým se vyhne dualismu, ale zároveň zachová složitost vesmíru, když říká „v každém prvku se tato základní energie dělí na dvě odlišné složky, energii tangenciální, která spojuje daný prvek se všemi ostatními prvky téhož řádu, a energii radiální, která ho přitahuje směrem ke stále komplexnějším a centrovanějším stavům, směrem vpřed. Zde se dostáváme k otázkám:

1. Jaká energie působí tuto radiální energii ve směru vyšší komplexnosti?

⁴⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 51.

⁴⁹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 54.

2. Má hodnota radiální energie (jednotlivé a celkové) nějakou mez a cílový stav?
3. Existuje-li tento cílový stav (konečná forma radiálních energií), je odsouzena, aby se zpětně rozložila a upadla do nižších forem?

V dalším uvažování je to úchvatná cesta, kterou nás Teilhard vede od hvězdného prachu, Slunce, Země, krystalizace, polymerizace, až se ukazuje život. Dále od mikroorganismů až po bohaté větvení stromu života dochází k bodu, kde „vrcholky aktivních fyletických linií se všude, jak už víme, zahřívají vědomím. Ale ve zcela určité oblasti uprostřed savců, tam, kde se tvoří nejmohutněji mozky, jaké kdy příroda vytvořila, po tisících letech vzestupu pod obzorem vyšlehne v přesně určeném bodě plamen. Myšlení je tu!“⁵⁰

4.2.2 Paradox člověka

Věda dokáže popsat svět atomů, biologii, strukturu těla a jeho fyziologii, přesto je člověk z hlediska vědy tím nejtajemnějším předmětem. Člověk, jak ho věda dokáže klasifikovat, natolik splývá s lidoopy, že ho zahrnují do stejné čeledi hominoidů. „Nepostižitelný morfologický skok; a zároveň neuvěřitelný otřes ve sféře života: v tom je celý paradox člověka.“⁵¹ Tím Teilhard začíná a ukazuje, že tento paradox je důkazem chybějícího rozměru celého vesmíru v současném vědeckém chápání. Pro jeho vysvětlení je nutné, ale také dostačující vzít v úvahu jak vnějšek, tak vnitřek.

Reflexe – „schopnost vědomí obracet se samo k sobě jako k samostatnému předmětu, který má svou vlastní hodnotu; ne už jen poznávat – ale poznávat sebe; ne už jen vědět – ale vědět, že vím“⁵², tímto obrácením se k sobě se rodí nový svět. „Abstrakce, logika, promyšlená volba a vynalézání, matematika, umění, propočtené vnímání prostoru a trvání, úzkosti a sny lásky. Všechny tyto aktivity vnitřního života nejsou než vřením právě vzniklého středu, který sám v sobě exploduje.“⁵³ To důležité, co se zde ukazuje, je, že nejde jen o změnu míry, ale o úplnou změnu povahy. Ještě jednou nechme promluvit přímo Teilharda, který v analogii k varu vody, při kterém dalším zahříváním (již bez změny teploty) dojde k překotné expanzi uvolněných molekul páry, uvádí: „Psychická teplota v buněčném světě stoupala ke konci třetihor už víc než po pět set

⁵⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 135.

⁵¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 139.

⁵² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 140.

⁵³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 140.

miliónů let. Od kmene ke kmeni, od vrstvy k vrstvě se nervové soustavy zároveň komplikovaly a soustřeďovaly. Nakonec se mezi primáty vytvořil nástroj, tak podivuhodně pružný a bohatý, že bezprostředně následující krok musel přivodit jakousi přestavbu a vnitřní upevnění celé živočišné psychiky. Lidoop, který „mentálně“ dosáhl sta stupňů, dostal tedy ještě několik kalorií a nic víc nebylo třeba, aby došlo ke zvratu celé vnitřní rovnováhy. Nekonečně malým přírůstkem „tangenciálního“ se „radiální“ obrátilo a skočilo do nekonečna vpřed. Zdánlivě se v orgánech nezměnilo téměř nic. Ale v hloubi došlo k velkému převratu. Vroucí vědomí vytrysklo do prostoru.“⁵⁴ Zrodil se vnitřní život. Překročení tohoto prahu reflexe dochází ke skokově změně, která se stává počátkem nového vnitřního života.

Pro pravé vymezení místa člověka v přírodě nepostačuje jeho biologické vymezení, jak jsme zmínili dříve, ale je to tento moment, kdy dostává duši, který naprosto mění perspektivu a bez jehož pochopení se nám snadno může ztratit toto vyvrcholení, které by se redukovalo jen na jakýsi ať sebevýznamnější zoologický předěl.

Obdoba zoologického vývoje se teď přenáší k vývoji ducha. Na objasnění změn a pokroku už nestačí anatomie, ale musí ji následovat psychologie.

Psychika se stává hlavní částí fenoménu. Teilhard dále sleduje, jak se tento psychický obal dokáže spojovat a srůstat a dochází tak ke konvergenci ducha. Tato psychogeneze je vystřídána a nahrazena dalším stádiem – zrozením a vývojem ducha – noogeneze. Vytváří se jakási myslící vrstva, kterou Teilhard nazývá noosféra.

Jen krátce si ukažme, jakým způsobem dochází k evoluci noosféry tak, jak postupně narůstala oblast myšlení, od prehomínidů, neandertaloidů k homo sapiens. Dále přes neolitickou proměnu se dostáváme až k oblastem výrazné organizace. Izolované ohnisko Mayů, polynéské ohnisko příliš rozptýlené, další jsou pak nejvýznamnější v Asii a severní Africe. Zde se zastavme u popisu tohoto zápasu, který nám může ukázat na příkladu, jakým způsobem dochází k evoluci ducha a kam směřuje. Čína, které chybí chuť se obnovovat. Specializace a stabilita daná organizací půdy, stejně tak jako písmo se nemění a ještě v 19. století zde můžeme vidět prvky neolitu. „Hromadí pokusy a objevy, aniž by ji napadlo budovat nějakou fyziku.“⁵⁵ Indie se naopak nechává strhnout metafyzikou, filozofií, náboženstvím. A přesto, že tyto mystické vlivy nějakým způsobem poznamenávají celé lidstvo, pro svou pasivitu nejsou schopny jít kupředu a

⁵⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 143.

⁵⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 177.

budovat. „Když tyto nauky považují fenomény za přelud (maya) a jejich vazby za řetěz (karma), co jim ještě zbývá, čím by mohly prodchnout a řídit lidskou evoluci?“⁵⁶

A tak se dostáváme do oblastí středomoří, kde s příznivým poměrem toho, jakým způsobem rozum rozvíjí fakta a náboženství následuje jednání, podporují tak společně velkou vzestupnou sílu. Na tomto krátkém příkladu jsme ukázali, jakým způsobem může docházet k evoluci ducha, a další otázkou, kterou zbývá zodpovědět, je, kam tato evoluce směřuje.

Teilhard dále pokračuje v rozvíjení myšlenky evoluce až po úplné zobecnění, kdy evoluce není nějaká teorie, nebo hypotéza, ale stává se obecnou podmínkou, které se musí podřídit a vyhovovat všechny teorie a hypotézy, mají-li být správné. V tomto chápání pak myšlení není jen částí evoluce, ale postup myšlení (duše) měří postup evoluce samotné. Tento vzestup však ukazuje, že „člověk není, jak jsme se naivně domnívali, středem vesmíru, ale něčím daleko krásnějším. Je stoupajícím šípem velké biologické syntézy. Člověk sám tvoří nejmladší, nejsvěžejší, nejsložitější a nejbohatěji odstíněnou ze všech hladin života.“⁵⁷

Ve velikosti vesmíru a obširnosti času tak, jak se ukazuje v evoluci, však člověk právem může pociťovat úzkost a zdrcení touto bezhraničností. Tento nehybný čas a prostor nás může děsit.

Dospěli jsme až do tohoto okamžiku, kdy je to otázka budoucnosti, která musí být vyřešena. Budoucnost je však již otázkou víry. Jaká tedy tato budoucnost musí být, abychom v sobě našli radost přijmout její perspektivu? V tomto bodě zlomu přítomnosti a budoucnosti se před námi rozprostírá otázka, zda se svět zastavil, když došel k člověku? A odpověď nám dává jen dvě možnosti: „Buďto je příroda pro naše požadavky budoucnosti uzavřena: a pak se musí myšlení, plod úsilí miliónů let, zalknout jako mrtvě narozené dítě v absurdním vesmíru, který zmetá sám sebe. Anebo se nad námi otvírá východisko nad-duše; abychom však byli ochotni tudy jít, musí toto východisko vést bez omezení do bezmezných psychických prostorů, do vesmíru, jemuž se můžeme bez výhrad svěřit.“⁵⁸ Neexistuje zde střední cesta, buď nahoru nebo dolů, buď optimismus, nebo pesimismus. Budoucnost nám již nemůže podat hmatatelné důkazy, a tak se tento bod stává bodem racionálního pozvání k aktu víry.

⁵⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 177.

⁵⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 188.

⁵⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 194

Jinými slovy svět, aby nás zrodil, si hrál s příliš mnoha nepravděpodobnostmi a stejnými metodami celé dílo také může dokončit. Pokud svět dosáhl úrovně myšlení, musí již dále stoupat jen výš, potom můžeme vyvodit, že budoucnost přinese nějakým způsobem vyšší formy existence („nadživot“).⁵⁹

4.2.3 Reakce na Teilhardovu fenomenologii

První část kritiky, se kterou se setkáme, je reakce na Teilhardovo tvrzení, že je nutné ji číst jako vědeckou zprávu. Zde například P. B. Medawar (laureát Nobelovy ceny) kritizuje nevědecké a neurčité používání termínu (síla, energie, dimenze) často ve smyslu metafor, spolu s nadužíváním množství superlativů (nekonečný, nezměrný, hyper-, super-, ultra- a další).⁶⁰ Přesto, že taková terminologie byla v soudobých textech velmi neobvyklá, lze ji chápat v Teilhardově záměru nového pohledu a tím také snahy buď používat termíny v novém významu, nebo je adjektivy odlišit od doposud používaného.⁶¹ Dále je to používání termínů v odlišných významech, ve většině případů je například „vědomí“ použité jako *manifestace* energie (což samo o sobě příliš nepomůže, neboť samotný výraz energie je používán nejasně), jinde je „vědomí“ jako *dimenze* hmoty, celkově tedy námitky ve směru jeho vědecké neexaktnosti.

Velká část Teilhardova uvažování vyplývá z logické kauzality daných předpokladů. Zjednodušeně, pokud už se objevila malá komplexita, bylo jen otázkou času, kdy se objeví vyšší, kdy vznikne myšlení, a když to vzniklo, už nemůže zaniknout, ale musí se vyjevit dále. Tak jsou myšlenky knihy *Phenomenon of Man* založeny na předpokladu, že tím nejzákladnějším pohybem v celém vesmíru je evoluce (jako základní podmínka všech teorií a hypotéz) a zároveň „nic nemůže vzniknout v rámci evoluce ... co by již neexistovalo ve své zastřené prehistorické podobě. Nic není úplně nové, vždy existuje nějaký prapůvodní základ ... například láska, pokud by neexistovala tato afinita mezi atomy, nebylo by možné, aby se objevila výše. Ale především vědomí není nové, čímž samo popírá daný axiom evoluce, ... a právě naopak jsme donuceni předpokládat určité množství základního vědomí uvězněného v hmotě země.“⁶²

Jakou formu má toto základní vědomí, je zřejmé, když Teilhardův „vnitřek“ věcí je prvním bodem, na který musí být upozorněno. Jak upozorňuje Medawar, vědci ho zatím

⁵⁹ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 195.

⁶⁰ MEDAWAR, Petr Brian. *Critical Notice: The Phenomenon of Man*. *Mind*, roč. 1961, č. 30, s. 100.

⁶¹ Srov. LUBAC, Henri de *The Faith of Teilhard de Chardin*, s. 109.

⁶² MEDAWAR, Petr Brian. *Critical Notice*, s. 101.

nebyli schopni spatřit, Teilhard postuluje dva druhy energií, tangenciální (energie tak, jak je používána ve vědeckém světě) a radiální (jako duchovní energie), kde vědomí je někdy bráno jako ekvivalent, jindy jako projev a jindy jako důsledek. A kriticky poznamenává, že tam, kde vědecký argument končí, začíná metafyzický.

Dále se zaměříme na hlavní část kritiky týkající se zákona komplexity a vědomí. Smith nahlíží na myšlenky radiální energie a zákona komplexity-vědomí jako na bizarní koncepcce a jako vědecky znějící fikci, které, jak píše, však byly schopny přesvědčit množství teologů, že se jedná o vědecky založenou nauku.

Pokud se snažíme sledovat myšlenku Teilharda v otázce jeho apologetiky, je nutné si přiznat, že ta vychází z jeho základní premisy a koncepcce evoluce. „Evoluce, to není teorie, systém ani hypotéza, nýbrž daleko více: to je od nynějška obecná podmínka, jíž se musí podřizovat a jíž musí vyhovovat všechny teorie, hypotézy i systémy, mají-li být myslitelné a správné. Světlo, jež osvětluje všechna fakta, zakřivení, jež musí přijmout všechny rysy – to je evoluce.“⁶³ A dále pak v dalším textu přiznává, „Evolucionismus se totiž postupně stává prostým vyjádřením toho, že žádnou živou ani neživou bytost nejsme s to zkušenostně postihnout jinak než zařazením do nějaké časoprostorové řady. Proto už dávno není hypotézou, ale stává se podmínkou, jíž musí nadále vyhovovat všechny hypotézy ve fyzice i v biologii.“⁶⁴ Čímž jsme vedeni věřit, „že pravdy evoluce mohou být založeny ne na základě přímých empirických důkazů, ale jaksi a priori na základě analýzy podmínek, kterým se všechna pozorování musí podřídít.“⁶⁵ To jinými slovy znamená, že je nad jakoukoliv možnost ověření právě proto, že nemůže být empiricky ověřena, a tím je vše postaveno pouze na Teilhardově argumentu a na otázce, zda je tento argument správný. Teilhard je tak ve stavbě svého argumentu založený na předpokladu evoluce a přísné kauzality.

Zastavme se nyní u jedné z hlavních námitek k otázce zákona komplexity-vědomí, a tím je zjevný fakt, že vědomí není pozorovatelné. Každý z nás nějakým způsobem reflektuje svět okolo, jsme si tedy vědomi okolního a také jsme si vědomi tohoto vědomí. Nicméně nemůžeme si být vědomi vědomí někoho jiného, to pro nás není pozorovatelné.

„Pokud tedy vědomí není pozorovatelné, jak může být definováno experimentálně jako

⁶³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 183.

⁶⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 119, poznámka pod čarou.

⁶⁵ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution – The Teilhardian Heresy. Tacoma: Angelico Press, 2012, s. 27.

konkrétní následek organizované komplexity.“⁶⁶ A stejně tak druhá část výroku je neméně problematická, neboť komplexita není něco, co by Teilhard dokázal přesně vědecky definovat, zda se jedná o počet částí, atomů, pak je jednoznačné, že kámen nebude komplexnější než jednoduchý organismus, čehož si je vědom sám Teilhard, když upozorňuje, že takový „parametr komplexity“ není možné uplatňovat na živé organismy.⁶⁷

Nicméně i pokud bychom takový parametr našli, pokračuje Smith ve svém argumentu, a vědomí skutečně vzrůstá proporčně s komplexitou organismu, stejně by to tuto otázku nevyřešilo, stejně by nebylo potvrzením Teilhardovy teze oproti tradičnímu chápání. To, co v konečném důsledku z této teorie vyplývá a co je hlavním jádrem kritiky, je „zamítnutí zásahu nemateriálního či duchovního faktoru, který by nebyl „konkrétním důsledkem organizované komplexity“ a Teilhardova primátu hmoty, kde duch je pouze produkován či extrahován z podkladového materiálu“.⁶⁸

Základní odlišnost a hlavní námitka jeho kritiků je tak směřována k chápání hmoty a ducha. Tak, jak jsme si představili výše, z Teilhardova myšlení plyne přísná nedualita, každý prvek v sobě obsahuje jak hmotnou, tak také spirituální energii. Aby se vyhnul podle Teilharda protivědeckému základnímu dualismu“, předkládá vysvětlení, že všechna energie je v podstatě psychické povahy a dělí je na dvě energie tangenciální – spřáhá prvek s ostatními téhož řádu, a radiální – přitahující ke stále komplexnějším stavům. Zde však Smith jednak kritizuje Teilhardův nedostatek odůvodnění svých tvrzení o nevědeckosti dualismu, ale především poukazuje, že jen při nepatrných základech filozofie vědy musí být jasné, že věda ve skutečnosti ani nemá co k těmto věcem říci, kdy věda se zabývá fenomény, zatímco zkoumaný dualismus je nahlížen na základě metafyzických principů.⁶⁹ Tímto se ukazuje, jakým způsobem je možné kriticky nahlížet na Teilhardův axiom o jednom principu, jedné hmotě či spíše jedné duch-hmotě. Z takového axiomu je pak zřejmé, že jej sám chápe jako nemetafyzický, zatímco je možné v duchu současného dělení rozumět jeho výrokům a předpokladům metafyzicky, což byla častá námitka. V tomto duchu upozorňuje Haught, že kniha „Člověk a vesmír je mnohem více než věda a spolu s knihami Budoucnost člověka a

⁶⁶ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 54.

⁶⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. The Man's Place in Nature. New York: Harper and Row, 1966, s. 47.

⁶⁸ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 55.

⁶⁹ Srov. SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 56.

Lidská energie je potřeba uznat, že jsou v podstatě průniky do přirozené teologie, a nejen vědeckými traktáty“.⁷⁰

Teilhard sám, v protikladu k vědeckému materialismu, je hluboce přesvědčen o existenci vědomí a vesmír, ze kterého vzešlo, vyžaduje mnohem hlubší vysvětlení, jež jde nad rámec obvykle chápaného vědeckého pohledu. A právě tato jeho honba za hlubším vysvětlením je často nepochopitelná a nepřijatelná pro další vědce. Na druhou stranu je to Teilhardova kritika současné vědy, že se nesnaží postihnout tento fenomén vědomí a záměrně se od něj odvrací, přestože je jednoznačně skutečný, zatímco vědecký naturalismus předstírá, že je vesmír nevědomý. Teilhard ve svém díle vystupuje proti čistě materialisticky chápané vědě. Vědecký naturalismus není otevřený vůči Teilhardovi, především pro jejich přesvědčení o nutnosti odlišovat evoluci od materialistické filozofie. A tak je pochopitelné, že řada kritiky bude směřována právě z těchto pozic.

Můžeme říci, že podle Teilharda dává evoluční věda větší smysl v nemateriálním metafyzickém chápání, zvláště pak pokud si uvědomíme dosti těžko pochopitelný obrat a akcent, kterým je priorita budoucnosti proti minulosti. Celá evoluce je pak mnohem méně pochopitelná, pokud se vysvětluje čistě mechanicky a materialisticky, z příčin ležících v minulosti. Teilhard se snaží nahradit materialistickou „metafyziku minulosti“ „metafyzikou budoucnosti.“⁷¹ Nebo jinak řečeno se Teilhard ve své podstatě snaží vytvořit svou vlastní metafyziku, jakousi metafyziku jednoty, nicméně sám jeho blízký přítel Lubac podotýká: „Musíme přiznat, že se mu nepodařilo dosáhnout velice jasné a konzistentní formulace jeho myšlenek.“⁷²

Poté, co jsme si představili, jakým způsobem Teilhard uvažuje, je potřeba se zastavit také u zásadních námitek jeho přístupu. Přestože jeho záměr, jak sám říká, je ukázat jen fenomén, to, co se ukazuje, jeví, co člověk vnímá, vidí a slyší, zahrnuje do své fenomenologické posloupnosti nejen vnějšek (hmotu), ale i vnitřek (ducha). Ducha zde však nepojímá ontologicky, ale chápe ho opět fenomenologicky jako součást jednoty věci, jako jakousi fyzikální charakteristiku, která spíše vysvětluje způsob chování hmoty, než že by jí dávala charakteristiku bytí. Tuto vnitřní charakteristiku pak spíše nazývá energií, která má své vlastní „fyzikální“ zákonitosti.

⁷⁰ HAUGHT, John F. Christianity and Science, s. 73.

⁷¹ HAUGHT, John F. Christianity and Science, s. 72.

⁷² LUBAC, Henri de. The Religion of Teilhard de Chardin. London: Desclée Company, 1967, s. 200.

Teilhard tak dává za pravdu jak spiritualistům, kteří brání transcendenci člověka vůči přírodě, tak materialistům, kteří zastávají názor, že člověk je jen další v řadě živočišných forem. A to právě v důsledku jednoty věci, která má svou vnější i vnitřní část, a není je možné oddělovat.

Ukončeme tuto část charakteristikou, která výstižně postihuje charakter díla a postupy, které Teilhard používá z Huxleyho předmluvy ke knize „Vesmír a Lidstvo“: „Jeho pohled nepochybně obsahuje spekulace velké intelektuální odvahy, ale tato spekulace je vyvozena na základě velkého množství faktů, a je logicky uspořádána. Je to, pokud chcete, vizionář, ale výsledkem je vyčerpávající a ucelená vize.“⁷³

4.3 Charakteristiky bodu Omega – filozofie

4.3.1 Konvergence osobního a bod Omega

Doposud jsme od atomů přes člověka, civilizaci a vývoj myšlení a ducha došli až k budoucnosti. Jaký je tedy možný další směr? Směr do nad-lidského, který Teilhard předestírá, může vést jen přes kolektivní. Takový směr bude provázen syntézou po stránce tangenciální a tím i skokem radiálních energií. Taková syntéza není možná pro sobeckého jedince, který nemůže růst dál než se všemi ostatními, jen tam, „kde se všichni mohou spojit a dosáhnout dokonalosti duchovní obnovou Země.“⁷⁴

Nad osobní evoluce, jak jsme ji popsali, jako vzestup vědomí, „musí v budoucnu vyvrcholit v nějakém svrchovaném vědomí. Ale aby toto vědomí mohlo být svrchované, bude muset obsahovat v nejvyšší míře to, co tvoří dokonalost našeho vědomí: projasňující soustředění bytosti v sobě samé.“⁷⁵

A pokračujme další citací (zároveň jako ukázka velice specifické poetiky Teilhardova vyjadřování): „Protože časoprostor obsahuje a rodí vědomí, musí mít nutně konvergentní povahu. Proto se jeho nesmírné rozlohy, sledovány správným směrem, musí někde vpředu soustřeďovat do jednoho bodu – bodu Omega – který je spojuje a integruje v sobě. Celá oblast světa, jakkoliv nesmírná nakonec existuje, se dá zachytit jen tím směrem, kde se její paprsky spojují (možná až za hranicemi času a prostoru) ... Vesmír z tohoto hlediska neztrácí nic na své nesmírnosti a není tedy antropomorfní,

⁷³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. The Phenomenon of Man. New York: Harper, 1959, s. 16.

⁷⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 205.

⁷⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 215.

zato rozhodně dostává tvář, takže budeme-li chtít ho myslet, zakoušet a na něm jednat, musíme se dívat ve směru své duše a ještě dál za ni, v perspektivě noogeneze se čas i prostor skutečně polidšťují, nebo spíš stávají nadlidskými. Hledat pokračování našeho bytí v neosobním je tedy omyl. Vesmírná budoucnost může být jen hyper-personální, v bodu Omega.⁷⁶

Pokusme se ve zkratce rozebrat tuto myšlenku konvergence, kterou můžeme chápat tak, že člověk je člověkem a existuje pouze tehdy, jestliže skutečně překračuje svou vlastní individualitu. Překračuje ji k něčemu většímu, nad-osobnímu, ultra lidskému, co je za ním samotným. Tento pohyb člověka k „většímu bytí“ jednomyslnému a globálnímu, v sobě zahrnuje nezbytné překonání absurdna. Možné završení člověka tak může existovat pouze za pocitem absurdna (jež Teilhard identifikuje s „totální smrtí“). Jestliže je v člověku nějaká síla, o níž bychom mohli říci, že směřuje za absurdno, je tomu tak proto, že skutečně existuje Přitahovatel. Teilhard ho nazývá bodem Omega.

Tím, že člověk překročil práh reflexe, dokáže nejen poznávat, ale poznávat sebe, tím se stává novým nekonečným vesmírem. Teilhard, který uvažuje jako fyzik a geolog, domýšlí, že kromě biosféry se rodí další planetární myslící sféra, kterou obdobně nazývá noosférou. Přejít k ultra lidskému chápe jako budoucí stav noosféry a pohyb k tomuto cíli, a to především „díky intenzifikaci lásky a porozumění“.⁷⁷

„Bud' ze strachu připustit realitu a důsledky biologické konvergence lidstva k sobě samému, nebo kvůli tvrdošíjnému odmítání vidět v evolučním nárůstu duševního něco jiného než pomíjivý epifenomén, všechny v současnosti existující formy humanismu (i ty nejméně materialistické) se jeví stejně neschopné dát člověku povzbuzující (a nezbytnou) důvěru ke směřování k nejvýše žádoucímu cíli – a co je ještě důležitější – nezničitelnému cíli na konci jeho aktivit. Ať je to formou odosobňující kolektivizace jednotlivců nebo hrozbou totální smrti, zkrátka není ani jediné mezi náboženstvími zrozenými dosud z vědy, kde by vesmír nebyl směrem k budoucnosti beznadějně zmrazen a beznadějně uzavřen (totiž nakonec neobyvatelný) ve svých polárních zónách. Taková je pravda.“⁷⁸

⁷⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 216.

⁷⁷ Teilhard de Chardin, Sur l'existence probable, en avant de nous, d'Ultra-Humain (1950), in V, s. 360, citováno z MARTELET, Gustave. Teilhard De Chardin, s. 169.

⁷⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. The Heart of the Matter, s. 97.

4.3.2 Vlastnosti bodu Omega

Teilhard si klade otázku, jaký by měl být tento střed konvergence, tento horní pól evoluce, aby mohl plnit svou úlohu. V této souvislosti se zamýšlí nad posláním člověka, přestože zdůrazňuje vynálezy, výchovu a vůbec předávání jako důležité. I v tom nejlepším případě předáváme druhým jen stín nás samotných, potom něco jiného než naše dílo musí být pro náš život to hlavní, tím, že každý z nás v sobě buduje něco jedinečného, nenapodobitelného, svoji osobu, jinými slovy ohniska našeho vědomí, která jsou hlubší než to, co z nich vyzařuje. „Má-li se mé já sdělovat, musí, i když se vzdá sebe sama, přece přetrvat – jinak by se ztratil i jeho dar.“⁷⁹ Soustředování vědomého vesmíru k bodu Omega, který přitahuje tato ohniska, se však děje, jen pokud zůstávají sama sebou, a při konvergenci se nejen nerozplynou, ale právě naopak se individua ještě více zdůrazňují.⁸⁰

Jak se tato ohniska vědomí setkávají, tak nesplývají, ale naopak zdůrazňují hloubku svých bytí. Tím, jak se stávají víc tím druhým, tím víc zůstávají „sebou“. Vezmeme-li v úvahu tuto obecnou charakteristiku postupného spojování, ale zároveň diferenciaci (nerozpustnosti jednotlivosti v celku), vidí Teilhard na základě těchto zákonitostí Omega jako jednotnou, ale zároveň komplexní.

Je potřebné rozlišovat, jak fenomenologicky rozvíjí cestu od člověka, přes noosféru k bodu Omega z pohledu vývoje vesmíru a dějin, a z pohledu života člověka a jeho smrti. Jakým způsobem se člověk svou smrtí připojuje k tomuto bodu omega a jakým způsobem toto naše vědomí dospívá v konečnosti do bodu Omega. V takové úvaze je nutné se zaměřit jen na to, co posouvá člověka k tomuto spojení, to jest na to, co je podstatné. Takovému spojení dojde jen jako spojení středů (nás samých, jak jsme uvedli výše), pak se musíme zastavit nad tím, co povyšuje a rozvíjí tento střed.

Tím, co povyšuje, je láska jako energie, láska jako obecná blízkost, vztahovost mezi bytostmi na jakémkoliv stupni hmoty. Na vyšším stupni vývoje ji rozpoznáváme snadněji jako mateřský instinkt, solidaritu společenství atd., ale jdeme-li dál ve stromu života, pak z našeho pohledu slábne. Ale stejně tak Teilhard jako v otázce „vnitřku věcí“ poukazuje na to, že pokud by „jistě velice zárodečná vnitřní náklonnost ke spojení nezačínala už mezi molekulami, bylo by fyzicky nemožné, aby se výš mezi námi

⁷⁹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 217.

⁸⁰ Obecně se potvrzuje, že ať už jde o atomy, molekuly, buňky nebo jiné členy nějakého společenství, tak jejich spojení vždycky diferencuje, zdůrazňuje jejich odlišnost a zároveň nutnost a potřebnost pro celek.

objevila láska v lidské podobě.“ Můžeme ji tedy předpokládat u všeho při zrodu a tím také všude okolo nás v jakémkoli stupni vývoje vědomí. Teilhard říká: „Mají-li věci svůj vnitřek, můžeme kosmickou energii ve stavu zrodu najít jen ve vnitřní či radiální oblasti duchovních přitažlivostí. Láska ve všech možných odstínech není nic jiného a nic menšího než víceméně přímá stopa psychické konvergence vesmíru v nitru každého prvku.“⁸¹ Pokusme se v tomto bodě opět porozumět, jak terminologicky Teilhard spojuje lásku jako energii, jako zákonitost s něčím, co z našeho pohledu svobodného morálního jednání je překročením sebe sama a opět spojuje dva oddělené světy v jeden. A jen právě toto celostní pochopení, u kterého musíme naše myšlení pootočit ve směru chápání energie a zákonitosti jako něčeho živého, osobního majícího již ve svém nitru tento vývojový prvek, tak také na druhé straně je potřeba „zredukovat“ náš pohled na lásku jako něco nesouvisejícího se zemí a hmotou, jako něco odlišného, imanentního, a tak se nám může podařit tento dualistický pohled na věci sjednotit v porozumění jedinečnosti a zákonitosti vesmíru.

Vrátíme-li se zpět k lásce, jak jsme uvedli, je přítomná okolo nás. Ale jaká láska? Láska k muži, ženě, dětem... Ne, je to všeobecná vesmírná láska, nejzákladnější láska, která spojuje a dává vesmíru smysl. Je však možné milovat všechno, celý vesmír, nebo může člověk milovat jen několik osob? Člověk nemůže milovat všechno. „Kdyby však vesmír před námi dostal tvář a srdce, kdyby se – dá-li se to tak říci – „personifikoval“, v ovzduší, vytvořeném takovým ohniskem, by si přitažlivosti jednotlivých prvků hned našly cestu, jas se rozvinout.“⁸²

Tím jsme nakousli směr, kterým se vydáme v následující kapitole, ale jakým způsobem z tohoto bodu dospíváme dále? Věda se snaží redukovat vše na jednotlivé částice, ale stále více se prosazuje uznání faktu, že výsledek syntézy přináší něco, co je nezávislé, pevné a má svou vlastní hodnotu. V buňce je víc než v molekulách, ve společenství víc než v jednotlivci. V souladu s logickým pokračováním pak myšlenka, že se na vrcholu světa chystá jakási duše všech duší, není vzdálena současným rozumovým názorům. Taková jsoucná, která by vznikla z neuvěřitelné náhody, by však byla velice křehká a závislá na vratných energetických zákonech. Je tedy otázka vzniku duše duší otázkou vzdálené budoucnosti a nezbytnosti nepravděpodobného setkání všech prvků? Teilhard se snaží ukázat, proč takové uvažování a právě vzdálenost a křehkost jsou neslučitelné s povahou Omegy. Je to ze dvou důvodů. Kvůli lásce je

⁸¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 220.

⁸² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 222.

funkce Omegy dána z hlediska vnitřní energie, tím, že svým zářením zažihá a udržuje jednotu, ale jako láska a předmět lásky by však nemohl působit, pokud by jím nebyl už teď. Takové uvažování však předpokládá, že je to právě Omega, která vdechuje věcem od začátku lásku jako přirozenou vlastnost vnitřní energie. Teilhard dále poukazuje, že láska slábne se vzdáleností a časem, láska potřebuje být spolu. Omega by tedy nikdy nemohl působit, pokud by byl jen nějakým myšleným středem, ale jen pokud bude se stejnou silou přítomen v blízkosti, „má-li být Omega svrchovaně přitažlivý, musí být i svrchovaně přítomný“⁸³. Musí být tedy transcendentní, musí být duchovním středem samotného. Bůh není myšlenka, není něco, ale někdo. Transcendence bodu Omega je transcendencí osoby.

Druhým důvodem je přežití, hrozba zániku. Pokud se v tomto bodě zamýšlíme nad vlastností bodu Omega, jednoznačně musí být trvalý. Hlavní problém všech forem víry v pokrok je, že nemohou odstranit smrt. Pokud tedy i náš cíl evoluce, toto ohnisko dojde k zániku, k čemu by bylo dobré? Aby Omega mohl plnit svou úlohu, musí být nezávislý na zániku, musí být nezávislý na těch zdrojích, které vytváří cestu evoluce. Je tak principem, kterým můžeme vysvětlit jednak postup ke stále větší míře vědomí, tak i paradoxní stálost křehkých forem života.

V tomto bodě dochází k obratu v myšlení, toto je bod, ve kterém Teilhard dochází ke změně času. Tangenciální energie (komplexnost hmoty) je rozptýlena v prach kosmické hmoty, ale radiální energie (vědomí) je přitahováno kupředu přes všechny nepravděpodobnosti k bodu Omega, božskému ohnisku ducha.

Jak už jsme uvedli v předchozím textu, toto navíjení se často rozpadá a zase povstává až do bodů, které jsou již osobami, a ty již samy dokážou odpovídat na směřování k tomuto středu (ohnisku). Teilhard se v tomto ohledu zamýšlí nad tím, že u zvířete se radiální rozplyne v tangenciální. U člověka již nedochází ke stejnému zániku, ale „člověk se smrtí vymyká a osvobozuje. Uniká entropii a obrací se k bodu Omega. Tak se polidštila sama smrt.“⁸⁴

Tato zrnka myšlení, tyto středy osob, ega, „duše“ směřují ne ve směru rozpadu hmoty, ale ve směru shromažďujícího se vesmíru a vynoří se tam „kde navíjející se noosféra díky syntetickému působení personalizující jednoty hromadně dospěje do bodu konvergence – na „konci světa“.⁸⁵ Na základě vysloveného nás mohou okamžitě

⁸³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 223.

⁸⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 225.

⁸⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 226.

napadat otázky eschatologie jako přirozené vyústění celého Teilhardova schématu v této konkrétní oblasti. Pak můžeme tento příklad vzít jako další ukázkou, jakým způsobem se právě tato „prodloužená“ fenomenologie musí odrazit v teologickém chápání. A zároveň nám umožní promyslet teologická témata s mnohem větší otevřeností a přesahem směřujícím právě k realitě vesmíru tak, aby tato teologie byla přímo navazujícím mostem v okamžiku, kde se dostaneme do bodu nutnosti „víry“.

Teilhard v logice extrapolace konvergence ukazuje na noosféru jako další krok vývoje a tato noogeneze stoupá k bodu Omega. Jak je však zřejmé, v nějakém okamžiku je nutné, aby se odloučila od Země, čímž se dostáváme ke konci života na zemi. Jak bude noosféra vypadat, se nikdo neodvážá představit, ale Teilhard se snaží alespoň ukázat na jeho význam a jeho podobu. Jakým způsobem si tedy představit tento obrat noosféry? Jak jsme si ukázali, postupný růst vědomí stoupá dál a tato syntéza myšlení, až dosáhne takové kvality a komplexnosti, že k dalšímu sjednocení bude potřebovat další odražení, další bod reflexe, pak dojde k vyvrcholení ducha a „lidstvo zde opustí své organické a planetární podloží a přenesse se do transcendentálního středu svého rostoucího soustřeďování“⁸⁶. Tento konec světa bude znamenat finální mez složitosti a vědomí, tento druhý zvrát rovnováhy bude znamenat oddělení ducha, který plně spočine v Bohu – Omega. Toto vytržení, dané opět nadmírou vnitřního napětí (připomeňme příklad vařící vody a první reflexe člověka), je podle Teilharda „jediné biologicky možné a myslitelné východisko lidstva jako fenoménu.“⁸⁷

4.3.3 Legitimita Teilhardovy extrapolace

V předchozích kapitolách vidíme, že tato oblast Teilhardových myšlenek týkajících se noosféry a bodu Omega je oproti zákonu zkomplexňování ještě nesnázeji uchopitelná. Jednak se do jeho logiky mísí jeho „vědecká metafyzika“, ale navíc jde o myšlenky tak nové a odlišné, že jen těžko si lze něco pod samotnými termíny představit, proto o to obtížněji jde z jeho poetického, vizuálního a vizionářského popisu vyvodit ty správné charakteristiky.

První otázka, kterou si musíme klást, je, jakým způsobem tedy chápe tuto konvergenci: znamená to, že celý svět se v nějakém okamžiku jaksi zhroutl do jednoho bodu? A jakým způsobem chápat poznatky astrofyziky, že spíše, než že by svět konvergoval, tak všechny známé poznatky ukazují na to, že se z jediného bodu rozbíhá?

⁸⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 238.

⁸⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 239.

Opět se svým způsobem budeme muset vypořádat s velice obdobnou logikou, v podobě které Teilhard představuje svůj koncept směřování k jednomu cíli, vyššími formami shromažďování a konvergence, když říká: „Skutečně nevidím jinou možnost, jak souvisle a tedy vědecky uspořádat tuto nesmírnou posloupnost faktů, než ji chápat jako jakousi obrovitou psycho-biologickou operaci, jakousi syntézu ve velkém či super-uspořádání.“⁸⁸ Ne jednotlivci, ale jedině lidstvo jako celek může nějakým způsobem dosáhnout takového spojení, které dojde k duchovní obnově země.

Námítky jeho kritiků směřují k chápání zákona komplexity-vědomí jako biologického principu, který dále vede k super-organismu, kolektivní vrstvě. Je to Luback, který se snaží bránit Teilharda, když říká: „Neměli bychom dávat příliš mnoho důležitosti tomu, co říká o „super-organismu“ složeném ze všech lidských jedinců, tak jako ti jsou složeni z buněk.“⁸⁹ Co by však mohlo vycházet v důsledku z takových myšlenek? Teilhard si jistě nepředstavoval vývoj nějakého supermana, pro něhož by stávající forma člověka byla jen přechodnou, stejně tak jako se jistá zoologická forma stala pro člověka. Taková úvaha pak může být nebezpečná, pokud by se na „stávajícího“ člověka buď zapomínalo, nebo by se jakkoliv podceňoval. A ve stejném duchu je potřeba se dívat na jeho termíny super-lidské či ultra-lidské. Nesměřoval své myšlenky ve smyslu psychologické změny ani ve smyslu jakýchkoliv nových vyšších individuí, ale snažil se předjímat celkový pozemský směr lidstva.

Tyto myšlenky týkající se vývoje do nad-lidského až k bodu Omega, které Teilhard jistým způsobem vyjadřuje jako metafory, Smith napadá, když tvrdí, že se Teilhard stává obětí svých vlastních metafor, které začíná považovat za realitu, a argumentuje, že pro ty, kteří se dokážou oprostít od těchto obrazných řečí, je naprosto zřejmé, že „nic se neděje v časoprostoru a ten si nevyvíjí nějaké vnitřní zakřivení jen díky tomu, že já se dokážu zamýšlet nad stromem nebo horami“ a pokračuje, že neexistuje žádné „radiální“ ani konvergence do nějakého bodu. Existuje akt vědomí, který věda nedokáže vysvětlit, a tak uzavírá, že „oslavovaná konvergence do bodu Omega, která zažehla tolik euforie ve světě, se nakonec ukazuje nebýt nic víc než iluze, kterou Teilhard obratně vyčaroval kouzlem svých slavných metafor“⁹⁰. Domnívám se, že tato ukázka dobře ilustruje, jak Smith a jeho kritika stojí na úplně jiné pozici a obrazně řečeno nic z jejich světů se neprotíná, a tudíž jak východiska, tak také důsledky musí být absolutně odmítnuty,

⁸⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 204.

⁸⁹ LUBAC, Henri de. The Religion of Teilhard de Chardin, s. 208.

⁹⁰ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 105.

protože žádná z nich nezapadá do jeho „vědeckého“ konceptu. Nicméně ani on sám se nepouští do hlubší analýzy toho, zda by Teilhardem novým způsobem postulovaný pohled nemohl rozšířit aktuální pohled, ale a priori tento nový pohled odmítá a pak jen konstatuje, co vše je z pohledu aktuálního vědního obrazu buď nemožné, nebo vůbec nad rámec jeho oblasti, takže správně nemyslitelné.

A nyní k několika zřejmým otázkám vyplývajícím z Teilhardovy vize noosféry a bodu Omega. Pokud předjímá, že vědomí v jistém bodě dosáhne jisté kritické hodnoty, odpojí se od planety a připojí k Omega jako nevratnému bodu. Co to znamená pro všechny, kteří zemřeli před tím, pokud i oni přežijí tak, jak doufáme a jak učí křesťanství? Proč by navíc bylo ještě potřeba, aby lidstvo nevyhnutelně směřovalo k tomuto dalšímu kritickému bodu? Co víc by měl přinést? A pokud nic dalšího pro člověka nepřináší, proč bychom měli dedukovat jeho nevyhnutelnost? Stejně tak ze stejného bodu vyplývá námitka týkající se jednoty hmoty a ducha, kdy Teilhard představuje, jak blízce jsou spolu spojeny a jak je vědomí důsledkem komplexity hmoty – jak by najednou mohl existovat tento „důsledek“ (vědomí po smrti) bez své příčiny a tím se osamostatnit? Celkově můžeme poukázat na to, že se Teilhard snaží uniknout obtížím vyplývajícím ze smrtelnosti planety, a to takovým způsobem, že v nějakém bodu své vývojové teorie nutně dospěje k dualitě.⁹¹

Jaké další nesnáze nacházíme: Teilhard ze své fenomenologie dospívá k bodu Omega, problematické tak nastává spojení dějin s Bohem. Konečná konvergence vědomí přes noogenezi musí ve svém konečném důsledku skončit v absolutnu, nicméně přestože je absolutno tímto cílem, a i pokud svět dospěje k jakési finální dokonalosti vědomých bytostí jako podmínka přechodu k Bohu, stále zůstane od jeho transcendence nekonečně vzdálen.

Pohyb dějin tak spíše dospívá k určité mezi, než aby byl schopen dosáhnout cíle. Tento konečný přechod tak stále zůstává tajemstvím. Rideau navrhuje, že je možné odstranit tuto vzdálenost mezi Bohem a člověkem chápáním stvoření jako obrazu Stvořitele, čímž ho uzpůsobuje k vyššímu než přirozenému poslání. Teilhardovi však tato argumentace nemůže zapadat do systému tak, jak ho fenomenologicky staví.

Otázka aktuálního stavu vývoje, pokrok lidstva, je navíc jen těžko vědecky pozorovatelný, proto také extrapolace, kterou zde představujeme, je ve svém konečném důsledku pozorovatelná pouze z pohledu dimenze „spásy“. „Pohyb kosmického a

⁹¹ Srov. SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 107.

lidského vývoje jejich dějin k Cíli je jistě autentický, ale bude se po něm žádat, aby uznal, že je darem a že může být dovršen jenom díky nezaslouženému sestupu Absolutna k člověku.⁹² Tím uzavírá svou výtku Rideau.

Další významná námitka se týká otázky svobody. Teilhardova teze navíjení, zkomplexňování a konvergence jaksí automaticky v podstatě v podobě fyzikálního zákona dospívá do cíle. Nakolik však existence svobodného člověka mění tento automatický postup? Nakolik osobní volby mohou zabránit tomuto postupu a obráceně, není pak osobní svoboda zcela zbytečná a nerozhodující o výsledku? Teilhard nesnižoval význam osobní svobody, ale jeho důraz na celek tak, aby pasoval do celé jeho syntézy, a osobní svoboda nebrání možnému dokončení a vítězství Ducha.

⁹² RIDEAU, Émile. Myšlení Teilharda de Chardin, s. 122.

4.4 Ztotožnění Krista s bodem Omega – teologie

Je zajímavé, že právě základy pro myšlenku Krista a jeho jakési teoretické východisko Teilhard rozvíjí ve své fenomenologické knize *Vesmír a lidstvo*, v kapitole neuzávaně nazvané *Fenomén křesťanství*. Zde se zamýšlí nad tím, zda je možné nějakým způsobem zahlédnout přítomnost této velké mimolidské osobní energie, která přitahuje. Avšak i zde se nejprve zabývá touto otázkou z pohledu fenomenologického. Hledá a dívá se, zda křesťanství tak, jak ho vidíme ve své historii, ve své existenci ve světě jako fenoménu nějakým způsobem splňuje nebo ukazuje k něčemu, co bychom mohli vidět jako možný způsob, kterým by se Omega stal Přítomným.

Pokud by byl Omega jen jakési vzdálené ohnisko, které teprve vznikne konvergencí sil na Zemi, žádným jiným způsobem bychom nebyli schopni ho zahlédnout než zkoumáním povahy konvergence samotné. „V této chvíli by na Zemi nebylo znát žádnou jinou energii osobní povahy než souhrn energií lidských osob.“⁹³ Pokud však Omega existuje a již jsou na zemi myslící středy, již může nějakým způsobem vyzařovat jako střed na středy, klade si Teilhard důležitou otázku – bylo by možné, že by to nedělal? A dále se dívá a zkoumá, zda v nějaké formě, či podobě není možné tuto Přítomnost nějakým způsobem zahlédnout a zkoumá dále fenomén křesťanství. Jeho rozbor a zkoumání se snaží opět dělat jaksí nezávisle, z pohledu vědy, přírodovědce, nikoli jako teolog, či věřící. Snaží se ukázat, že ve vesmíru, jehož vrchol je osobní povahy, je křesťanství právě tím potvrzením.

Jaký je další směr uvažování? Z hlediska apologetického se musíme zamýšlet nad tím, pokud jsme fenomenologicky dospěli k bodu Omega a jeho vlastnostem, zda vůbec je nutné, aby se zjevoval nějakým způsobem ve světě. Musíme obhájit nutnost toho, že pokud má být svrchovaně přitažlivý, musí být přítomný. Jestliže je tato afinita, energie lásky jako inherentní součást vesmíru od jeho počátku, která způsobuje postupné navíjení zákona komplexnosti a vědomí, proč je nutné, aby v jednom bodě byla nutná přítomnost ještě jiným způsobem? Proč není možné předpokládat, že by stejné zákony dospěly svým sjednocováním přes noogenezi až k bodu Omega? Toto bude klíčová otázka a jen za předpokladu, že se nám podaří ukázat, že taková přítomnost je nejen možná, nebo řekněme jednou z variant, ale je vysoce předpokládatelná, i s ohledem na popis způsobu této přítomnosti, jen potud se nám může podařit ji najít a ztotožnit. Jen za

⁹³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 241.

předpokladu, že je vysoce pravděpodobné, že by se měl Omega určitým způsobem zpřítomnit ve světě, můžeme hledat, zda se daný způsob již opravdu uskutečnil.

Teilhard podrobně analyzuje všechna velká náboženství včetně křesťanství a zkoumá ho z jeho fenomenologické stránky a dospívá k tomu, že je to právě křesťanství, které svým obsahem víry, hodnotou existence a schopností růstu je nejen v souladu s personalitou vesmíru, ale tím, že má právě tyto charakteristiky, které bychom teoreticky očekávali, ji také potvrzuje. Pojdme se na tyto důvody podívat blíže.

4.4.1 Obsah víry

Co je obsahem víry, co je podstatou křesťanství? Tak jako v dalších oblastech Teilhard poukazuje na to, že přestože se může zvenčí zdát jako složitou spleť různých dogmat, je ve skutečnosti velice jednoduchým řešením světa. „Uprostřed stojí neústupné tvrzení osobního Boha – tak nápadné, že až zaráží – Boha Prozřetelnosti, který s péčí řídí vesmír, a Boha Zjevení, který se člověku sděluje na rovině a prostředky jeho chápání.“⁹⁴

„Bůh tvoří, dovršuje a očišťuje svět tak, že ho sjednocuje a organicky připojuje k sobě – tak čteme už u Pavla a Jana. A jak ho sjednocuje? Tak, že se zčásti ponořuje do věcí, že se stává „prvkem“, a pak na základě tohoto opěrného bodu v lůně hmoty se ujímá vedení a staví do čela toho, čemu dnes říkáme evoluce. Kristus, původ vesmírné vitality, se stal člověkem mezi lidmi. Tak může – už odjakživa – vést, očišťovat, řídit a podněcovat to obecné stoupání jednotlivých vědomí, do něhož sám vstoupil. Trvalým aktem společenství a sublimace k sobě připojuje celou psychiku Země. A až nashromáždí a promění všecko, vrátí se nakonec do božského ohniska, které nikdy neopustil a uzavře se v sobě a v tom, co získal. Potom „bude Bůh všechno ve všech“, říká svatý Pavel.“⁹⁵

Na této tak typicky teilhardovské ukázce vidíme, jak nesnadné je proniknout do hloubky a šířky jeho sdělení. V dalším pak pokračuje a definuje Království Boží jako „biologická operace vykoupení Vtělením“⁹⁶. Jelikož Teilhardovo zdůrazňování Vtělení vyvolalo řadu rozporuplných reakcí a kritiky, zastavme se krátce u toho, jaké důrazy byly pro něj důležité, a to především z pohledu naší snahy sledovat jeho apologetickou linii. Vtělený Kristus je pro Teilharda středem vesmíru, který se nemůže bez Krista

⁹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 242.

⁹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 243.

⁹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 243.

obejít. Omega je ve svém důsledku symbolickým označením Boha Zjevení, nicméně zároveň tušeného z evolučně chápaného světa, a Krista tak shledává v obrysech bodu Omega. „Protože je Kristus Omega (to znamená, že hraje roli středu a konce), je vesmír fyzicky prosycen až do samotného jádra vlivem jeho přirozenosti, jež je nadlidská.“⁹⁷

Aniž by odsouval vykupitelský rozměr, snaží se nově nahlédnout na vtělení, kdy Bůh přijímá člověka a svět skrze Krista, a to především díky Boží lásce již na počátku všeho stvoření (než aby výlučnou příčinou byl hřích). Vykoupení (kterým je sám Kristus) může obnovit vesmír jen tak, že se nejprve rodí ve hmotě. Vtělení (do světa v evoluci, procházející smrtí) je však pro Teilharda neoddělitelné od Vzkříšení. Vtělení vidí jako svobodný zásah Boha do světa (ne pouze jako podmíněnou nápravu hříšného světa, nicméně nemůžeme nevidět, že přes všechna jeho vyjádření chápe svět jako místo opozice vůči Bohu a tím světem hříchu)⁹⁸ a spása má pak smysl ve vztahu k člověku, pokud je zjevujícím dílem stvoření ve Zmrtvýchvstalém. „Kristus vstal z mrtvých. Příliš se snažíme hledět na Vzkříšení jako na událost okamžitou a apologetickou, jako na Kristovu malou individuální odplatu za hrob. Vzkříšení je však něco o mnoho jiného, něco mnohem víc. Je to úžasná událost kosmického dosahu. Označuje převzetí funkcí Kristem coby Středem vesmíru.⁹⁹ A pokračujme dalšími slovy Teilharda: „Vesmír se dovršuje syntézou středů, zcela v souladu se zákony spojování. Bůh jako střed středů. V této konečné vizi vrcholí křesťanské dogma. A to je právě a přesně bod Omega.“¹⁰⁰ K této finální myšlence Teilhard dochází jaksi intuitivně spojením toho, co zkoumá jako vědec a co zná z víry, tedy ne jen myšlenkový model, ale toho, kterého zná jako živou skutečnost.

4.4.2 Hodnota existence

Vraťme se nyní zpátky k dalšímu bodu Teilhardovy obhajoby křesťanství. Co je však podstatné a potřebné zdůraznit, že tento střed není jen myšlenkový model, ale živou skutečností. Tak jako žádný z velkých myslitelů, Platón, Hegel nedokázali vytvořit systém, který by překročil meze jakési ideologie, tak naopak křesťanství se ukazuje jako proud, hnutí, které se obrací ke všem a ukazuje se jako jedno z nejpłodnějších směrů

⁹⁷ Teilhard, P. *Mon Univers* (1924), in IX, s. 85-86. citováno z MARTELET, Gustave. Teilhard De Chardin, s. 34.

⁹⁸ Srov. MARTELET, Gustave. Teilhard De Chardin, s. 34-36.

⁹⁹ Teilhard, P. *Mon Univers* (1924), in IX, s. 92 citováno z MARTELET, Gustave. Teilhard De Chardin, s. 36.

¹⁰⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, s. 243.

v dějinách noosféry, jehož vliv a důsledky můžeme pozorovat všude. Kvantitativně se rozšiřuje, ale je to především její kvalitativní stránka, „křesťanská láska“. A vidíme, že tato láska k Bohu je něčím skutečným, co překonává každou lidskou lásku a bez níž by se všechny obřady, učení a církve okamžitě rozpadla. Vidíme, že se skutečně někde na zemi zrodilo takové myšlení, ve kterém je všeobecná láska, která je možná a účinná.

4.4.3 Schopnost růst

Je třetí podstatnou charakteristikou křesťanství. Jak jsme si již ukázali na příkladu civilizací, tak stejně tak s dalšími náboženstvími se ukazuje, s novým chápáním vesmíru, že jsou často v úpadku (ať už byly příliš postaveny na neudržitelných mýtech, nebo jsou spjaty příliš s pasivní a pesimistickou mystikou). A je to křesťanství, které vypadá také otřesené, ale ukazuje nové cesty, které s ještě větším zápalem zdůrazňují to podstatné a novým způsobem zakomponovávají tyto proudy a stávají se tak jednak silnější, ale také věrohodnější.

Ukazuje se, že evoluce se stává prostředkem, jak být více Božím a více se Bohu dávat, kromě toho však posouvá také chápání Krista, který se ve staticky chápané přírodě může jevit jako vnějšně dosazená vnucená moc, pak v duchovně sbíhavém vesmíru se Kristus stává jeho středem.

Teilhard se snaží ukázat, že pokrok lze očekávat, jen pokud na vrcholu ducha vládne osobní (personální) prvek. Křesťanství je jediným myšlenkovým proudem, kde se víra a naděje uzavírají v lásce. Spojuje celek i osobu.

Co by tak očekávané náboženství mělo splňovat? Křesťanství jako fenomén, jako rozvoj fyly, chápané jako evoluce, syntéza na základě lásky. V tomto postupu vzhůru je obsažen skutečný přítomný vztah k tomuto duchovnímu, transcendentnímu pólu vesmírné konvergence.¹⁰¹

¹⁰¹ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Vesmír a lidstvo, s. 246.

4.4.4 Sporné důsledky Teilhardovy teologie

Jak si tedy stojí Teilhardovo učení z pohledu teologie? Tu kritici vidí především jako Teilhardovy soukromé mystické teorie zabalené do vědeckého hávu s tím, že je velice těžké oponovat mysticismu jeho knih. Zmíňme tak alespoň některé připomínky.

Kristus má místo na vrcholu času, je však zřejmé, že je to vrchol mimo časoprostor, a nemůžeme tak uvažovat, že by byl považován na vrcholu ve fyzickém smyslu. Jen upřesněme, že mluvíme o vtěleném a zmrtvýchvstalém Kristu, ne o Kristu Logos jako předkosmickém slově Božím. Mohl se však Kristus svým vzkříšením postavit na vrchol tím, že by vstoupil do časoprostoru a tím by dosáhl onoho bodu Omega? Nemůžeme zamítnout argumentaci jen proto, že uvažuje o těchto věcech v mystickém smyslu imunnímu proti vědeckému argumentu. Smith upozorňuje: „Je základní a docela jednoduchý princip fyziky, že vektor změny ukazuje do budoucnosti. A tím pádem tento postulovaný vrchol by byl místem, odkud by záření nemohlo vůbec proniknout do vesmíru, tím spíše mít maximální působící a aktivační sílu. Kristus by se tím tak umístil na to nejhorší místo.“¹⁰² To znamená, že pokud by byl tím prvotním hybatelem, měl by být na začátku. Proti takovému argumentu se nabízí samozřejmě poukázat na obrácené chápání Teilharda ve smyslu Přitahovatele a jeho změny metafyziky času. Další námitka: „První Hybatel, který se zařadí doprostřed evolučního procesu, je absurdita. Nebo máme předpokládat, že byl nejprve jiný První Hybatel, který byl následně nahrazen Vstalým Kristem?“¹⁰³

Toto je legitimní námitka, zde se dostáváme k otázce, nakolik Teilhard chápe toto vyzařování ve fyzickém smyslu a nakolik v duchovním. Můžeme souhlasit a křesťanství tak kosmického Krista může chápat jako střed přitažlivosti a vlivu, ale spíše duchovního vyzařování, které můžeme ztotožnit s Duchem Svatým.

V otázce christologie je namítáno, že Teilhard odkládá plně historického Krista, jak mu evoluční logika nedává jinou možnost.

Otázkou také zůstává, nakolik se Teilhardovi vytrácí imanence. Může se zdát, že Bůh nemůže být imanentní ve vesmíru, aniž by byl vtělen. Ještě před tím, než byl Kristus vzkříšen, byl přítomen (imanentní) ve všech věcech jako věčné Slovo Boží, to nepřišlo někdy v průběhu historie, tzn. že jde o metafyzický stav, který nesouvisí s vtělením.¹⁰⁴

¹⁰² SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 111.

¹⁰³ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 111.

¹⁰⁴ Srov. SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 140.

Podle křesťanského učení však byl Bůh vždycky přítomen, tzn. že svět nikdy nebyl bez svého středu. Nicméně přesto, že byl jaksi uvnitř vždy, ne vždy byl přítomen „s námi“.

„I kdyby nějaký převrat ve mně způsobil, že bych postupně ztratil víru v Krista, v osobního Boha, v Ducha, myslím si, že bych stále a neotřesitelně věřil ve svět. Svět (hodnota, naprostá spolehlivost a dobrota světa) je nakonec tím prvním i posledním a jediným, v co věřím.“¹⁰⁵

Pokud vezmeme například tento výrok do slova bez zasazení do kontextu, mohlo by se zdát, že Teilhard přijme Boha a Krista jen potud, pokud pasuje do jeho evolučního přesvědčení, že v podstatě Boha Otce nepotřebuje, neboť věří ve vnitřní dobro světa. Mohli bychom vyvodit, že panteismus je skutečně něco, co je mu velice blízké a že svět získal jaksi přednost před Bohem. Z takového chápání by pak samozřejmě muselo vyplývat, že „Teilhardova teologie je nejen ořezaná, ale především posvětštěná“.¹⁰⁶

Pravděpodobně ať budeme hledat argumenty, proč tak tomu není, a odkazovat na zahrnutí v celku a jeho snahu nově ukazovat věci a promýšlet, je jasné, že v obdobném kontextu jeho kritiky, jak jsme si ukázali například výše z pohledu zákona zkomplexňování, ani v otázce jeho teologických myšlenek, se snadno nedobereme k jednoznačnému závěru, jakým způsobem to sám myslel a v jakých souvislostech a kontextu je ho potřeba chápat. Ponechme proto nyní tyto námitky a posuňme se v naší snaze ukázat, jakým způsobem můžeme dále rozvinout Teilhardem načrtnutou apologetickou linii.

¹⁰⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 22.

¹⁰⁶ SMITH, Wolfgang. Theistic Evolution, s. 146.

4.5 Klíčové otázky „proč“ a „jak“

Na podkladě dosud probrané struktury tak, jak ji Teilhard postupně rozvíjí od fenomenologie k filozofii, se nyní pokusíme o její podrobnější filozofické rozvinutí, abychom na ni v závěrečné kapitole navázali s pokusem zhodnotit oprávněnost důvodů ztotožnění.

V předchozích úvahách hrála klíčovou roli otázka konvergence. Co je tedy nutné k dosažení této konvergence, jaká síla je jádrem dosavadního vzrůstu vědomí, jaká síla posouvá dopředu a jaká síla je podstatou konce směřování. Zpět k otázce, zda je oprávněné očekávat, že je potřebné, aby se tato síla „lásky“ ukázala uvnitř světa a jakým způsobem by se měla zjevit ve světě, aby dokázala naplnit, jaksi pošťouchnout tuto konvergenci. Je možné nebo je pravděpodobné, že by nebyla potřeba? A druhá otázka: jakým způsobem by se toto případně mohlo přihodit?

Můžeme se pokusit vymyslet nějaký způsob, který by dokázal ve světě přispět k tomu stejnému? Tuto otázku si můžeme položit nejprve v obecné filozofické rovině bez znalosti zjevení a vtělení Krista. A potom si ji můžeme položit jako paralelu k tomu, jakým způsobem se toto zjevení skutečně odehrálo – mohlo se uskutečnit jiným způsobem, nebo se nám vlastně nepodaří najít jiný možný způsob, který by nějakým způsobem mohl být lepší, efektivnější?

Mnoho otázek, na které se budeme snažit najít odpověď. Kristus přemohl smrt, a tak ukázal na život věčný – pokud bychom uvažovali první dvě fáze Teilhardových úvah, dospějeme také k závěru, že v tomto smyslu existence personálního Omega a s prahem reflexe musí existovat život věčný v duchu vyřčeného: „Jakmile vesmír v sobě připustí myšlení, nemůže být dál prostě jen dočasný, ani nemůže mít limitovanou evoluci: musí se už svou strukturou vyjevit v absolutnu.“¹⁰⁷

Co nového nezbytného, nutného tedy Kristus přináší? Nakolik je jeho vyskytnutí se někde ve středomoří v období římské nadvlády stejným způsobem srovnatelné s výskytem myšlení kdesi v třetihorách? A stejně tak je součástí vývoje fyly lidské rasy, která od tohoto okamžiku již ve svém vývoji obsahuje nejen schopnost vědomí a myšlení, ale zároveň bytostně zpřítomněnou lásku, energii, která jednotlivé větve lidské civilizace již vede za přítomnosti tohoto světla v okamžiku, kdy je již zřejmé, že celkové sjednocení (myšleno především z pohledu informačního) lidstva na celé planetě

¹⁰⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Heart of the Matter*, s. 97, citováno z MARTELET, Gustave. *Teilhard De Chardin*, s. 169.

je jen otázkou času. Taková úvaha by dávala odpověď na otázku, proč se Kristus vyskytne právě v této době v tomto místě stejně tak, jak se myšlení vyskytne v určitém bodě a to v nejbližším možném, kdy překročilo práh, tak se také tento střed, ohnisko, láska ukazuje v prvním možném podhoubí daném společenskou přijatelností jediného Boha. V době, ve které je tento jediný Bůh brán natolik vážně, že samotné prohlášení se za něj je potrestáno smrtí, jen takto citlivé posluchačstvo dokáže slyšet slova Krista mluvícím o jediném milosrdném Bohu, a je to Římské impérium rozkládající se v té době, které umožní rozšíření myšlenek tak, že nezapadnou v malém specifickém národě někde na periferii dění světa.

Stále jsme však ještě neprokázali nutnost takového zjevení, pouze to, že pokud by taková nutnost byla, nebo případně byla dobrá, potřebná, je dost pravděpodobné, že by mohla proběhnout právě takovým způsobem, jak proběhla. Také již neřešíme nutně, zda se myšlení zrodilo v pozdních nebo raných třetíhoročích, zda a jaké klima zrovna vládlo a proč to nešlo jinak, myšlení se zjevilo tam, kde tomu okolní podmínky daly první možnost, ale od tohoto okamžiku již právě tímto zrozením vědomí nezůstal vesmír stejný a stejně tak je to u zjevení Krista.

V tomto duchu se můžeme ptát stejně: je zrození člověka, myšlení, vědomí ducha něco nezbytného, bylo potřebné pro Boha, pro spasení člověka? Jak absurdně se může v tomto případě zdát takto položená otázka, stejně absurdně je možné, že bude ve stejné položené otázce na Ježíše. Pokud budeme takovou otázku pokládat za absurdní, odpovědí může být, že tento vývoj, tento zrod myšlení byl jakýmsi způsobem nezbytným na své cestě světa k Bohu, nikoli však nezbytný pro něco, nebo pro někoho, nebyl tedy nezbytný pro člověka, stejně tak nebyl nezbytný pro Boha, ale je jakýmsi způsobem nezbytný, že v duchu přitahování osobního Boha lásky energie (Omega) je to jakýsi další krok, který ve finální fázi dojde ke sjednocení právě s takovým Omega, takže z pohledu finálního sjednocení je tento krok nezbytný.

Přejdeme-li k úvaze nezbytnosti Krista, je možné se ptát, zda vtělení Krista bylo nezbytné pro člověka, nezbytné pro možnost jeho sjednocení s Bohem. Zamysleme se nad touto nezbytností jak pozitivně, tak negativně. Pokud by tato nezbytnost neexistovala, předpokládalo by to, že vesmír v podobě, v jaké se odvíjel od svého počátku (ať už to byl velký třesk nebo jiná forma vzniku), již v sobě obsahoval veškerou vnějškovou charakteristiku i vnitřní charakteristiku včetně dříve zmíněné afinity (lásky, přitažlivosti), které by svým navíjením komplexnosti vědomí dokázaly dospět až k bodu

sjednocení¹⁰⁸ s Bohem. To znamená, že tento svět by již v jakési zárodečné podobě obsahoval veškeré charakteristiky bodu Omega.

A jak jsme výše uvedli, aby byl bod Omega dostal nejvyšším nárokům naší činnosti, musí mít tři charakteristické vlastnosti: musí být nezávislý na pádu sil, aby mohl existovat, musí být tedy transcendentní a musí být již přítomný.

A zde se můžeme ptát, zda je možné, aby všechny tyto charakteristiky byly nějakým způsobem zárodečně přítomny ve vesmíru. A to z našeho pohledu v jakési antiformě, opačné reflexi charakteristiky Omega. Jestliže mluvíme o potřebě Omega být transcendentní, nezávislý na možnosti entropie, tak jdeme ve směru k počátku, jdeme k Alfa vzniku, kde ve své finalitě (limitě k minus nekonečno) můžeme chápat tento prvotní prvek (se svou vnější i vnitřní charakteristikou) jako jakýsi zárodek bez entropie.

Druhá charakteristika se týká Boha jako osoby, není to myšlenka, ale skutečné osobní bytí, zde opět můžeme potvrdit, že právě k této osobě vesmír od prvotního prvku směřuje, a jak vidíme možná prozatím částečně, možná nedokonale u člověka tato charakteristika Boha je již přítomna ve světě a ve své finální podobě by se měla ukázat právě těsně před tím, nebo spíše právě v tom bodě, kdy dosáhne takové charakteristiky, že přeskočí tento druhý práh reflexe a jakýmsi způsobem „vysublimuje“ do Omega (tzn. zde se bavíme o bodu limity k plus nekonečno).

Jakým způsobem do toho zapadá nutnost být svrchovaně přítomný, aby mohl být vrcholně přitažlivý? Vraťme se do bodu, kde zkoumáme, zda by svět mohl v růstu své komplexnosti a vědomí dospět k bodu Omega, i když by Omega nebylo jiným způsobem přítomno ve vesmíru. Má svět již všechno, co potřebuje, aby tím, jaký je již sám od sebe, ať už za sebe déle nebo sebeobtěžněji, dospěl jaksi přednaprogramován až do cíle? Nebyla by taková myšlenka právě proti všemu, co jsme až doposud řekli, nepředpokládalo by takové uvažování již jakýmsi způsobem zase jen statický vesmír? (I když možná pochopený s hlubšími zákonitostmi?)

Jestliže jsme za základní charakteristiku zvolili tuto vrcholnou přitažlivost, jedna rovina úvah nás vede v negativním vymezení, zda by Omega z pohledu komplexnosti vědomí hmoty a ducha dokázal od bodu reflexe člověka dál působit tak, že by stejným způsobem dokázal pozdvihnout ducha. Jde tedy o otázku dalšího směřování a toho, zda

¹⁰⁸ Pozn. zde jen upozorňujeme na chápání tohoto sjednocení v souladu s poznámkami Teilharda, nejde o smíšení, panteismus, ale o povýšení, které se při sjednocení dostává každé částici při tomto zahrnutí do celku.

již komplexnost hmoty od tohoto bodu nehraje roli, ale hledáme to, co již zkomplexňuje ducha. Tak jako se do bodu člověka komplexnost hmoty a vědomí navzájem podpíraly a posunovaly, tak se bodem reflexe člověka objevila nutnost, aby na další cestě touto dvojící podpírající se byl duch a něco, co stejným způsobem dokáže přitahovat, dokáže vytvářet komplexní strukturu, něco, co stejným způsobem podírání dokáže ducha posunout dál ve směru Omega. Takovou nutnost vzniku této další síly, dalšího zákona přitažlivosti, můžeme vyvodit právě z konce času, ve kterém to byla komplexnost hmoty, která hrála roli, a v tomto bodě se tato vnitřní afinita prvku musí transformovat do jiné podoby, do podoby nemateriální duchovní komplexnosti a přitažlivosti. Pokud by se taková ve vesmíru nezrodila, zůstal by duch osamocen bez možnosti podpory dalšího růstu a zůstal by statický na tomto dalším stupni vývoje. Dá se však předpokládat, že pokud považujeme Omega za vrcholně přitažlivou, tak tato afinita se dokáže stejně tak přeměnit v jistou vyšší afinitu, která bude paralelou stupně vědomí v bodě reflexe člověka a vzniku ducha, jádra, středu tak, aby tento skok ve vědomí byl doprovázen skokem v afinitě (lásce). Pokud by tedy tento skok ducha nebyl podpořen a podepřen skokem afinity tak, aby se navzájem podpírali v růstu, směřoval by k entropii.

Ukázali jsme si tedy, že naše chápání vesmíru není, že by se vyvíjel kamsi do neznáma náhodně a s nepředvídatelným cílem, ale že je vlastně přitahován a ve svých charakteristikách se čím dál více blíží a podobá charakteristikám tohoto konečného cíle Omega, tak stejným způsobem jakéhosi nekonečného skoku při zrození člověka (ve směru od Alf) je možné předpokládat nutnost nekonečného skoku Omega (ve směru od Omega) takového, který by byl stejným skokem rovnajícím se skoku zrození člověka a dokázal být jakousi protiváhou, partnerem, podpěrou tak, aby dokázal vybalancovat vzniklou „nerovnováhu“ vědomí na poli afinity.

Navážeme-li na danou charakteristiku přitažlivosti, pak můžeme předpokládat, aby byl Omega takto maximálně přitažlivý, pak už tato přitažlivost, (afinita, energie láska) musí být přítomná a existující ve vesmíru. A tato afinita je zároveň tou stejnou afinitou, o které jsme v přechozím textu mluvili jako skoku Omega, zpřítomnění.

Vezmeme-li tuto myšlenku z druhého konce, hledáme opět odpověď na již dříve položenou otázku, zda tato nutnost existence/přítomnost přitažlivosti je již obsažena v jakési „přirozené“ afinitě vesmíru, nebo zda je logické očekávat určitý přerod této afinity. Na tuto otázku jsme se pokusili odpovědět pozitivně ve smyslu očekávání přerodu afinity z materiální komplexnosti na „duchovní přitahování“.

Pokročíme-li dále, pak za předpokladu očekávání nějakého skoku bodu Omega (chápaného z jedné strany) a skoku afinity hmoty (z druhé strany) se musíme zamyslet, jakým způsobem by k takové akci, kterou budeme chápat jako jednu, mohlo dojít. Hledáme tedy způsob, jakým způsobem by bylo možné, aby se osobní transcendentní Bůh stal maximálně přítomným ve vesmíru a zároveň aby se stal protipólem, protiváhou, přitahovatelem již vzniklého člověka. To znamená, že se na jedné straně musí nějakým způsobem dostat na roveň ducha člověka, protože jen tak, že bude na jeho úrovni, tak může být zároveň partnerem, pozdvihovatelem, sjednotitelem, afinitou ducha, ale na druhé straně musí splňovat všechny charakteristiky bodu Omega, aby splňoval roli přitahovatele, aby splňoval tuto roli afinity, lásky ve směru k nekonečnému Omega. Najde se takové řešení, které dokáže přemostit tento bod zvratu tak, aby se celý vesmír stále posunoval, byl přitahován k Omega nyní však již na další, vyšší úrovni?

Mohla by se tímto skokem stát nějaká síla, nějaká láska energie povznesená na vyšší imateriální úroveň? Pravděpodobně mohla, ale jakým způsobem zajistit, aby s ní člověk přece jen mohl navázat vztah? Jak je již člověk na jisté úrovni osobou, tak je nutné, aby tato síla nejen byla jakousi transcendentní osobní silou, ale aby tento vztah bylo možné navázat, musí být i na úrovni hmotou přikovaným duchem.

Nebo jak jsme v předchozím srovnali reflexi a skok ducha, tak by tento skok afinity mohl vypadat jako obdobný skok, stále však na úrovni hmoty v jakémsi vyšším řádu, v takovém případě by byl stále partnerem ducha člověka a jeho protiváhou, aniž by však byla transcendence její vlastností. Otázka možnosti podpory ve směru k Omega by byla v takovém případě velice diskutabilní a právě tato její vlastnost jakési transcendentální afinity má být právě zárukou možnosti přitahování.

Možná jsme se v tomto bodě ztratili, pro přehlednost tedy ve zkratce: snažíme se ukázat zde v charakteristikách vesmíru, jak jsme je definovali, že je možné, pravděpodobné či přímo očekávané, aby došlo k nějakému skoku, či z pohledu vývoje se můžeme dívat jako na jakýsi automatický nezbytný krok ve vývoji vesmíru, který ukazuje, co vše je nutné, aby se ve vesmíru přihodilo na úrovni vnějšího a vnitřního, aby vesmír dospěl tam, kam směřuje nebo spíše tam, odkud je přitahován.

Pokud se nám podařilo zdůvodnit a ukázat předpokládanou nutnost skoku afinity-Omega přitažlivosti, můžeme se dále zabývat dalšími teoretickými úvahami o tom, jak asi by takový skok mohl vypadat. V dalším textu se tak již podíváme stejným způsobem, jako Teilhard zkoumá fenomény a zkoumá fenomén křesťanství, zda je

možné tento předpokládaný „skok“ ztotožnit s osobou Ježíše Krista. Zda předpokládané charakteristiky daného skoku budou naplněny v této události dějin.

4.6 Argumenty ospravedlňující ztotožnění

V této závěrečné kapitole se pokusíme shrnout veškerou argumentaci, která by nás opravňovala dojít k tomu, o co se sám Teilhard snaží. Jednak je to ukázat, že zjevení není jen logicky přijatelné, ale je přímo očekávané, a navíc je to právě samo zjevení, které dává světu svůj smysl. V této větě je mnoho podstatných formulací, které se pokusíme rozčlenit do hlavních směrů argumentace.

V předchozích kapitolách jsme se pokusili v duchu Teilhardova rozvíjení dospět k tomu, aby byl bod Omega přitažlivý, musí být svrchovaně přítomný => z čehož dedukujeme Boha, zjevení, které se tak logicky (v duchu očekávaného) musí stát přijatelným. Otázku tohoto „musí“ jsme se pokusili rozvinout v předchozí kapitole a odpovědět nejen na otázku, „proč musí“ nebo v duchu dalšího „proč by bylo vysoce očekávané, že by to bylo dobré“. Ale pokud jsme přijali argumentaci, proč musí v logice našeho „skoku afinity (lásky)“, potom se logicky dostáváme k druhému bodu, kterým opět naváže na naše předchozí „jak“.

Hledání zjevení, které by odpovídalo hledaným charakteristikám. V tomto bodě se pokusíme rozlišit dva způsoby argumentace.

1. Hledání takových teologických charakteristik zjevení, které budeme moci co nejlépe připodobnit jejich opaku tušeného nebo popisovaného z pohledu fenomenologicko-filozofického (v podstatě jaksi teoreticky rozvinutého přirozeného pohledu).
2. Druhý způsob argumentace půjde částečně ve stopách Teilhardova celostního myšlení, neargumentujeme přímo pro a proti, neboť to není možné z toho důvodu, že v celém konceptu bereme některé věci jako axiomy, jakési předpoklady. A protiargument může být postaven jen na tom, že přinese úplně jiný, celkový model, který ještě lépe vysvětlí „svět“. Z našeho pohledu bude taková logika založena na tom, že jsme již našli naše zjevení v Kristu. A Kristus nám právě svou charakteristikou vyplývající ze zjevení (Bůh i člověk) dává smysluplnou odpověď na otázku světa, jeho stvoření a finality.

A tak se ve finále oba způsoby argumentace, nacházení teoretických vlastností v Kristu a pozorování, zda vlastnosti Zjeveného Krista nedávají sami za sebe odpověď na naše teoretické otázky po smyslu světa, setkávají. Pokud se nám podaří v podstatě oba pohledy sjednotit, poskytne nám tak důkaz toho, že se jedná o jeden a tentýž

fenomén, nahlížený jednak z pohledu rozumu a přirozenosti a jednak z pohledu víry a smyslu.

4.6.1 Od teoretického ke zjevenému

Navážeme na předchozí teoretické rozvinutí a pokusíme se zhodnotit důvody a argumenty, které opravňují ztotožnit historického Krista s tušeným bodem Omega. V předchozích kapitolách jsme již prošli charakteristiky křesťanství, které podpírají právě oprávněnost takového ztotožnění. Poté co jsme rozvinuli teoretické „jak“ Omega, pojďme se ještě jednou vrátit a na ni navázat v hledání oprávněných důvodů tohoto ztotožnění.

Jakým způsobem je tedy nutnost přítomnosti promítnuta do našeho dalšího uvažování. Je tedy tato předpokládaná nutnost také podmínkou našich očekávání v hledání kde a jak historicky? Jakým způsobem pak je možné tento případný Boží nezasloužený dar považovat jako důsledek nutnosti? Tu uvažujeme na základě nezbytných charakteristik Omega, které se každá nějakým způsobem musí také „nutně“ projevit ve světě.

Dále vycházíme z předpokladu, že tato nutnost způsobuje historickou událost toho, jak se to stalo a naše další uvažování nad tím, zda je možné historické „jak“ ztotožnit s naším předchozím teoretickým „jak“.

Pokud by se nám tedy podařilo nejprve ukázat v předchozí kapitole nejlepší možné teoretické „proč a jak“, které by předpokládalo historickou událost jako důsledek nutnosti, a ztotožnit je, podařilo by se nám to, o co Teilhard usiluje ve svém apologetickém postupu.

Před tím, než budeme pokračovat v našich úvahách, pokusme se alespoň krátce vypořádat s důležitou otázkou svobody Boha. Na základě celého předchozího textu tak, jak jsme postupovali, by se nakonec mohlo zdát, že v přísně logické kauzalitě dospějeme k tomu, že naše „proč a jak“ bude jaksi čistou nezbytností a následující historické události jsou tak jen logickým důsledkem takové nutnosti. V takovém případě bychom však odpírali naprostou svobodu Božího jednání v dějinách spásy. Na druhou stranu však „Boží svoboda není svévolí bez vztahu k moudrosti, a tak lidský rozum osvěcený vírou může post eventum odhalovat tuto moudrost jako důvody vhodnosti

takového Božího jednání.“¹⁰⁹ V takovém duchu budeme pak na celý tento apologetický pokus nahlížet.

Kristus musí být Alfa i Omega, začátek i konec, aniž by ztrácel svou lidskost, musí být také nad časem a prostorem. Jeho osobnost se musí rozpínat (nebo spíše soustřeďovat), dokud se nestane univerzální. Kristus se svým vtělením ukazuje právě jako ten, který vykonává funkci Omega, a tím přirozeně musí nabýt některých charakteristik. Zprvč fyzicky i obrazně je tím, který naplňuje všechno, čas i prostor. Ve svém teoretickém zamyšlení hledáme událost, která bude tím skokem z hmoty a zároveň tím, co dává světu a hmotě smysl. A zde můžeme vidět, že Kristus je tímto organickým principem, součástí celého vývojového procesu, celý vesmír je tak prodchnut jeho povahou, a tvarován podle něj. Je tím, který dává ucelenost Hmotě i Duchu.

Dále můžeme podrobněji analyzovat Ježíše a zkoumat, zda to, jakým způsobem vidí Ježíše teologie, a to především ve své christologii, soteriologii a trinitologii, je možné přirovnat k našim závěrům z předchozí kapitoly, ke kterým jsme dospěli v rámci filozofie teologie. Tak, jak jsme poukázali na to, že tento případný „skok“ má nutně v sobě dvě polohy (které se nutně kloubí v jeden celek), tak také vidíme Ježíše a jeho vtělení jako jeden pól. Nicméně samo vtělení má samozřejmě jak trinitární důsledky, tak také soteriologický význam. Bez vtělení není možné zbožštění člověka. Druhý pól našich teoretických úvah pak představoval skok afinity – Omega přitažlivosti – který zde přirovnáme k rovině soteriologické, tedy pohled na Ježíše z funkcionální stránky z hlediska spásy člověka a světa. Tak jako náš pokus teoreticky vymezit možný způsob zpřítomnění Omega byl nahlížen nejméně ze dvou stran, tak také paralelně můžeme poukázat na vztah soteriologie a christologie jako na dva pohledy na totéž tajemství. „Pro jedny bude Ježíš Božím Synem právě proto, že je univerzálním Spasitelem. Pro druhé bude Ježíš univerzálním Spasitelem naopak proto, že je Božím Synem...je tím, co koná a zároveň opravdu koná to, čím nebo spíše kým je.“¹¹⁰

A tak můžeme vidět, že to, co popisujeme teologickým slovníkem, je ve své podstatě jedno a totéž popsáno fenomenologicko-filozofickým pohledem.

Podíváme-li se na tutéž skutečnost z pohledu dějin, mezi přirozenými dějinami a dějinami křesťanského zjevení se ukazuje analogie (ba přímo totožnost), jde opět o nahlížení na tutéž realitu ze dvou úhlů. Zrod lidstva ve světě a zrod Krista v lidstvu jsou v podřízené závislosti.

¹⁰⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel. Praha: Krystal OP, 2006, s. 179.

¹¹⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, s. 284.

Teilhard tak ve svém uvažování dospívá k tomu, že materiálně, bod Omega vědy a zjevený Kristus, svou povahou středu středů splývají. Otázku, kterou si však klade, je, zda je možné je ztotožnit z pohledu jejich působení. Funkcí Omega je, že k němu míří vědomí vesmíru a dosahují v něm vyšší syntézy – spása skrze obdrženou milost, a proti tomu Kristova funkce pozvedat a zachraňovat – skrze realizaci lidského díla. Zde nemůžeme nevidět opět dva pohledy na tutéž věc, v tomto případě spása „podle člověka“ a nutnost vlastního nasazení jako podmínka vstupu do Božího království, ale také spása „podle Boha“, zbožštění, obnovení a dokonalé zpodobnění člověka s Bohem, které však může učinit pouze Bůh sám.¹¹¹

Pokusili jsme se zde alespoň na těch nejdůležitějších charakteristikách ukázat, proč se domníváme, že je oprávněné toto ztotožnění. Nicméně naše snaha hledat, zda jsou oba pohledy natolik podobné, že je můžeme spolu přirovnat a z nich dedukovat, že se jedná o tutéž věc, bude vždy zatížen odlišným přístupem a rozdílnou výchozí pozicí mezi filozofií a teologií. Proto se snažíme tento přístup podepřít naší druhou argumentací – celkem.

4.6.2 Od smysluplnosti celku k teoretickému

Druhý způsob, argumentace, kdy v podstatě a priori předpokládáme, že se jedná o stejnou věc, a to z toho důvodu, že v takovém případě by všechno vysvětlení týkající se všech stran (fyziky, filozofie, teologie) dávalo smysl. A pokud není možné najít jiný lepší způsob vysvětlení, pak je to důvodem, proč v to věřit.

U prvního způsobu je možné podrobovat jednotlivé charakteristiky kritice a individuálně tak zhodnocovat, zda je možné je použít jako argument pro ztotožnění, u druhého přístupu je pak možné pouze odmítnout celek na základě nepřijetí apriorního předpokladu. Případně přijít s lepším vysvětlením, které bude dávat ještě lepší pochopení celku.

Pokračováním našeho hledání důvodů ztotožnění teologického zjevení s naší filozofickou představou je hledání takového zjevení, které dá úplný smysl vesmíru, pokud tedy budeme sledovat nějakou historickou událost a budeme se snažit o její ztotožnění s možnou teoretickou představou, zároveň s tím nesmíme opustit další hledisko, kdy kritériem pravdivosti pro nás bude to, že nejen svět je koherentní a pochopitelný, ale sama událost nám tento smysl podhaluje.

¹¹¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, s. 290–291.

Tento smysl se pokusíme hledat v lásce (v předchozím textu teorie jsme používali pro odlišení slovo afinita) a právě tato Boží afinita byla ve svém důsledku tím hlavním a jediným důvodem, proč byl náš teoretický skok afinity „očekávaný“.

A tak zkoumáme, zda má tato „historická situace“ (křesťanství) dostatek lásky tak, aby dokázalo být tím přitahovatelem, aby dokázalo proměňovat lidské duše a směřovat k Omega. Je tak možné z evoluce dedukovat směr k vyšším stavům vědomí a duchovna, stejně tak jako působí křesťanství a jeho „tři základní personalistní tajemství jsou ve skutečnosti tři tváře jednoho a téhož procesu (Christogeneze), nahlíženého jednou v principu svého pohybu (Stvoření), podruhé ve svém mechanismu sjednocování (Vtělení) a potřetí ve svém úsilí povznášet (Vykoupení). To všecko znamená evoluci.“¹¹²

Je však důležité chápat, že ve svém plném smyslu nejsou pouze fakty v historickém čase a prostoru, ale jsou dimenzemi světa. „Právě v této základní myšlence, že nejvyšší ohnisko Jednoty nejen přitahuje vědomí a odráží se v každém jeho prvku, ale že se k dosažení konečného sjednocení muselo „zhmotnit“ v určitém prvku vědomí, spočívá přitažlivost a osobitá povaha křesťanství. Aby Střed středů dosáhl účinnosti, odrazil se ve světě formou středu-Ježíše.“¹¹³

Tímto způsobem se snažíme poukázat, že je to právě křesťanství, které všemi výše zmíněnými dimenzemi je právě to, které dokáže odpovědět na otázky smyslu světa a dát mu tu správnou perspektivu.

Další část argumentu ztotožnění má následující logiku: křesťanský univerzální Kristus (Alfa i Omega) by byl nemyslitelný, kdyby vesmír již neměl přirozené centrum konvergence, odkud vtělené Slovo může působit, a obdobně pokud by evoluce (s lidským myšlením) nevyústila v univerzálního Krista, byla by jakýmsi tápáním, bez ambicí a směru. „Evoluce zachraňuje Krista (tím, že ho umožňuje), a Kristus zachraňuje evoluci (tím, že ji činí konkrétní a žádoucí)“.¹¹⁴ Přestože je takováto argumentace opět spíše mystická (a tím také těžko napadnutelná), je potřeba se podívat hlouběji, v našem případě pak pro náš účel nejde jen o jakési ztotožnění, které hledáme jako důkaz věrohodnosti křesťanství, ale právě v jejich spojení, tzn. v konečném důsledku jedné a téže události pouze chápané a vysvětlené z různých úhlů pohledu nám ve svém důsledku dá právě toto potvrzení ztotožnění. Z našeho terminologického hlediska tak

¹¹² TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 72.

¹¹³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 51.

¹¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 73.

evolucionismus (naše fenomenologické rozvinutí) a křesťanství vzhledem ke své komplementaritě se potřebují vzájemně obohacovat a vytvářet syntézu. Pokud tedy tyto dvě strany života, lidská touha tvořit a touha dosáhnout nebes, budou odděleny, musí nutně způsobovat nejistotu a tápání. Pokud se je podaří sjednotit, pak toto sjednocení může být dalším důkazem v naší snaze ukázat pravdivost a oprávněnost vidět v Kristu právě tohoto sjednotitele, tím, že je to právě on „někdo“, kdo je postaven na vrchol časoprostoru na vrchol evoluce nejen směřující k zosobnění, ale už zosobněné.¹¹⁵

A tak se na závěr našich úvah slovy Teilharda podívejme, jakým způsobem on vidí právě tento smysl celku.

„Zkusme si opravdu ztotožnit kosmického Krista víry s bodem Omega vědy. Všechno je hned jasnější, plastičtější, harmoničtější. Na jedné straně, pro rozum, ztrácí fyzicko-biologická evoluce světa svou neukončenost. Našla určitý konkrétní vrchol, srdce, tvář. A na druhé straně, pro víru, všechny ony zvláštní vlastnosti, vnucené tradicí vtělenému Slovu, opouštějí oblast metafyziky a právnictví a zařazují se zcela realisticky a nenásilně do čela těch nejzákladnějších proudů vesmíru, které mu dnes věda přiznává.“¹¹⁶

Ve své finalitě tak z předchozích dvou směrů argumentace může vyvstat jejich vzájemné podepření a propojení, které nám ukáže, že zjevený Kristus je skutečně tím tušeným v obrysech Omega a tím, který dává všemu smysl.

„Dvě Omega (omega zkušenosti a omega víry) se v lidském vědomí chystají – nuceny k tomu pokrokem hominizace a ještě víc tím, že jsou svou podstatou totožné – reagovat jedna na druhou a nakonec vytvořit syntézu. Kosmické dodá fantastické rozměry kristovskému a kristovské (jakkoli se to zdá nepravděpodobné) „zamorizuje“ (tj. nabije maximální energií) kosmické.“¹¹⁷

A tím ukončíme náš pokus ukázat, jakým způsobem je možné argumentovat ve směru našeho cíle ztotožnění Krista a bodu Omega.

¹¹⁵ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 73.

¹¹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 94.

¹¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. Jak věřím, s. 164.

5. Závěr

Cílem naší práce bylo jít ve stopách Teilharda a podívat se blíže, nakolik jeho apologetika může přinést podněty i v dnešní době. Nakolik ve světě rychle se rozvíjející vědy, nových objevů, ve světě, ve kterém na jedné straně dochází k velkému snižování vlivu a dosahu náboženství (zmiňme obrovský úbytek věřících, kněží i kostelů v celé západní Evropě), na druhé straně však ve světě rostoucí angažovanosti všech lidí, angažovanosti také v tom klást si otázky po celkovém smyslu života a světa a ochota a snaha hledat na tyto otázky znovu a pravdivě odpovědi vlastním upřímným hledáním a bádáním.

V takto charakterizovaném světě musí být Teilhard brán jako průkopník, jako plamínek ve tmě takového upřímného hledání. Co z jeho díla je tedy tímto plamenem, jsou jeho teorie již překonané nebo může být stále inspirací?

Hlavním tématem, které jsme si zvolili, byla apologetika Teilharda de Chardin. Tedy jakási obrana nebo v jeho podání spíše útok, útok na zastaralé rigidní pohledy, které je potřeba buď totálně odstranit, nebo radikálně přeměnit. To, co je obtížné ve sledování Teilhardovy apologetiky, je jednak to, že celé jeho dílo je v podstatě primárně prodchnuto apologetickými důvody, zadruhé pak, že jeho apologetika vlastně není jen jakýmsi malým výsekem teologie, který použijeme jako výchozí předpoklad pro další teologické zkoumání, ale jeho apologetika je sama o sobě v podstatě obrovským teologickým pojednáním o tom, jak dát světu a člověku smysl, a protíná se tak v ní velká řada úvah a pojednání, které bychom v úzkém smyslu do apologetiky vůbec nezahrnuli.

V našem sledování jsme se tak pokusili vyjít z historie a současného vnímání apologetiky, až po její zahrnutí do fundamentální teologie. Jako jeden z cílů našeho snažení bylo zařadit Teilhardovu apologetiku do fundamentálně-teologického kontextu. Jak je vidět již z nadpisů tří hlavních kapitol – fenomenologií k bodu Omega (fyzika), charakteristiky bodu Omega (filozofie) a ztotožnění s bodem Omega (teologie), nutně jsme se museli dotýkat mnohem širší oblasti, než jak jsme si ukázali, že je v současnosti definován rozsah kurzu/oboru fundamentální teologie. Nicméně je důležité říci, že tato užší specializace se nevyhýbá ani teologii a ta se tak začíná mnohem více specializovat, ale zároveň s tím plodně překrývá a propojuje až doposud často oddělené oblasti. Tak se nám může právě tento Teilhardův multidisciplinární přístup ukázat jakýmsi

průkopníkem dnes již chápané multidisciplinarity, fundamentální, dogmatické, spirituální teologie, filozofie tak, aby jejich vzájemné propojení obohacovalo zpět jádra svých oborů.

Po krátkém úvodu jsme se vydali cestou představení Teilhardova myšlení, tak abychom chápali celkový kontext jeho práce, který je pro naše zkoumání velice důležitý. Zároveň s tím jsme museli poukázat na historii jeho tvorby a jeho přijetí okolím, neboť to bylo důležité pro naši následující snahu analyzovat slabé body jeho uvažování. Proto je dobré porozumět východiskům jeho kritiků a právě tuto kritiku použít k úpravě a vylepšení jeho směřování. Co se ukazuje jako velká překážka u Teilharda, která brání, řádnému kritickému zhodnocení jeho díla, je naprostá a obrovská novost jeho myšlenek. Navíc tato novost vychází ze svým způsobem celkově postaveného konceptu „teorie všeho“, který je precizním logickým důsledným pokusem lépe vysvětlit svět, který se však nutně nemůže neobejít bez postavení na a priori přijatých premisách. Navíc je tento celkový kontext jaksi zahalen do specifického slovníku charakterizovaný jako vize, intuice, mystika. A v důsledku je obtížné použít logickou argumentaci a v podstatě tak dochází pouze k limitované diskuzi mezi jeho kritiky a žáky. Tento nedostatek diskuze je dán, jak jsme ukázali například již na počátku, odlišným výchozím postojem (např. dualita hmoty a ducha), na druhou stranu pak jeho žáci spíše navazují v duchu vize a intuice a přejímají tak stejné premisy a ty rozvíjejí.

V přípravě na hlavní část práce jsme se zastavili u otázky metodologické. Ta je klíčovou jednak právě v tom, z jakých metodologických východisek je možné jeho myšlenky kritizovat, ale především jak jeho dílo chápat. Podívali jsme se na rozpory, které právě z této metodologické nejasnosti vyplývaly. Kdy sám Teilhard velkou část svých úvah své klíčové fenomenologie dějin, která je základem jeho apologetiky, chápal jako vědecké pojednání, jako zkoumání fenoménů, jako něco nemetafyzického. Nicméně panuje široká shoda i z pohledu jeho obhájců, že jeho rozvinutí fenomenologie bychom měli zařadit spíše do filozofických úvah. Před započítím konkrétních úvah jsme si ukázali obecné námitky k celkovému dílu tak, aby nám to umožnilo plastičtější čtení Teilhardova konceptu apologetiky.

V hlavní části práce jsme postupně budovali Teilhardem představený logický koncept. Přestože jsme se pokusili u jednotlivých tezí podívat na hlavní kritiky, hlavní nedostatky a slabiny dané teze, celou tuto Teilhardovu teorii je velice obtížné kritizovat právě ze dvou důvodů: pokud vyjdeme ze „současných“ metodologických předpokladů,

je v podstatě nutné z velké části odmítnout jeho myšlení a priori jako nevědecké, zavádějící, kryjící se za mystický háv. Na druhou stranu, pokud se dokážeme oprostít od těchto „klasických“ východisek a naopak přijmeme premisu toho, že sám Teilhard se snažil právě tato metodologická východiska celkově a nově promyslet, aby ona sama nebyla tím limitujícím faktorem, který nám neumožní popsání světa a Boha takovým způsobem, který bude pro moderního člověka nejen snadno odmítnutelný, ale právě obráceně jako něco vysoce atraktivního a přitažlivého, jako něco, co může v člověku vyvolat jakýsi vnitřní pocit uspokojení v tom, co by mohlo hluboce dávat smysl a mohlo být tím směrem uvažování, potom nám může být Teilhardovo uvažování velice blízké, podnětné a ukázat nový, plastičtější, širší, ale také jiným způsobem vědecký pohled.

A tak jsme stavěli tento koncept od otázky hmoty a ducha, vnější a vnitřní stránky věci, přes navíjení a zkomplexňování hmoty, která sebou nese vzrůst vnitřní komplexnosti, tedy vědomí. A v evolučním vesmíru je to vzrůst tohoto vědomí až po člověka, u kterého tento skok již nemůže skončit totální smrtí, ale ze své povahy musí směřovat k absolutnu. Legitimitu této extrapolace jsme se pokusili zhodnotit a právě k ní jako ke klíčovému bodu Teilhardovy teorie směřuje řada námitek. Tento bod se tak ukazuje jako asi nejslabší část Teilhardovy logiky a otázkou zůstává, nakolik z tohoto navíjení můžeme skutečně vyvodit vývoj přes noogenezi až ke sjednocení s tušeným bodem Omega. V některém bodě totiž Teilhard ze své pečlivě budované neduality musí uniknout smrtelnosti planety a skončit v dualitě. Také zde tak platí obdobný přístup: pokud přijmeme celek jako jakýsi axiom, či pravdu proto, že je nejlepším vysvětlením celku, pak se nám taková extrapolace bude zdát jako možná, logická, a dokonce vysoce pravděpodobná.

V navazujícím pak domýšlíme filozoficky, jaké vlastnosti musí tento extrapolovaný bod mít, aby dokázal dostát tomu, co od něho jako finálního nezávislého, ale přitažlivého bodu očekáváme. Z takto tušeného bodu se pak v závěrečné části přesouváme k otázce zjevení a naší možnosti toto zjevení ztotožnit s dedukovaným bodem Omega.

Pro tuto naši závěrečnou úvahu jsme se nejprve pokusili filozoficky rozvést, proč je možné nějakým způsobem toto postulovat. A na podkladech vlastností bodu Omega, jak by toto zjevení mohlo teoreticky vypadat v „hmotném“ světě, ve světě přítomnosti člověka a jeho aspiracemi směřujícími za absolutno, směřujícími k Bohu.

Na takto položené základy jsme se pokusili shrnout všechny argumenty a jejich logiku, které by nás opravňovaly ztotožnit nalezeného Krista zjevení s bodem Omega, a to jak po stránce funkcionalistické, tak také po stránce historického uskutečnění.

Jaký je tedy závěr naší snahy prozkoumat Teilhardovu apologetiku? Nakolik dokážou být jeho úvahy a směr podnětem a přínosem pro apologetiku křesťanství?

Ať už budeme na straně Teilharda a přijmeme jeho předpoklady a spolu s ním uvidíme v jeho celkové teorii smysluplné vysvětlení světa, nebo ho odmítneme jako „nevědecké a mystické“, jedna věc, domnívám se, zůstane jako hlavní bohatství celého snažení, a tím je právě ukázka toho, jak naprosto nově je možné uvažovat o celé řadě teologických otázek. A tato novost je tak ve svém důsledku tou hlavní apologetikou, i přes všechny nesnáze v přijetí všech bodů představené teorie. Je to tato principiální novost, převratnost intuice a vize, která nám může ukazovat tu hlavní naději, že je možné svět promýšlet naprosto jiným novým způsobem, díky kterému se nám může podařit otázky včetně apologetiky křesťanství zodpovědět novým, smysluplnějším způsobem.

6. Seznam literatury

- BALTHASAR, Hans Urs von. *The Theology of Henri de Lubac*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- CARDAL, Roman. *Bůh ve světle filosofie*. Praha: Krystal OP, 2001.
- COOPER, John W. *Panenteism – The other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- COWAN, Steven B. *Five views on apologetics*. Michigan: Zondervan, 2000.
- CRISP, Oliver D. – REA, Michael C. *Analytic Theology: new essays in the philosophy of theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- DELIO, Ilija. *Christ in Evolution*. New York: Orbis Books, 2008.
- DELIO, Ilija. *From Teilhard to Omega: Co-Creating an Unfinished Universe*. New York: Orbis Books, 2014.
- DELIO, Ilija. *The Emergent Christ: Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*. New York: Orbis Books, 2011.
- DELIO, Ilija. *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love*. New York: Orbis Books, 2013.
- DUFFY, Kathleen. *Teilhard's Mysticism: Seeing the Inner Face of Evolution*, New York: Orbis Books, 2014.
- DUFFY, Kathleen. *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2010.
- DULLES, Avery. *A History of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.
- FLINT, Thomas P. – REA, Michael C. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- FUCHS, Jiří. *Filosofie – 4. Bůh filosofů*. Praha: Krystal OP, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.
- GÖRRESOVÁ, Ida Friederike. *Syn země: Člověk Teilhard de Chardin*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 1998.
- GRUMETT, David. *Teilhard de Chardin: Theologz, Humanitz and Cosmos*. Leuven: Peeters, 2005.
- HAUGHT, John F. *Christianity and Science: Toward a Theology of Nature*. New York: Orbis Books, 2007.
- HÉRONNIÈRE, Edith. *Teilhard de Chardin – Mystika přerodu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009.
- CHAUCHARD, Paul – VIALLET, Francois Albert. *Pierre Teilhard de Chardin Svatá Hmota: Soubor studií*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2005.
- LUBAC, Henri de. *The mystery of the supernatural*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2013.
- LUBAC, Henri de. *Teilhard de Chardin The Man and His Meaning*. New York: The New American Library, 1967.
- LUBAC, Henri de. *The Religion of Teilhard de Chardin*. London: Desclee Company, 1967.
- LUBAC, Henri de. *The Faith of Teilhard de Chardin*. London: Burns & Oates, 1965.
- MARTELET, Gustave. *Teilhard De Chardin, prorok Krista vždy většího*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012.
- McGRATH, Alister E. *A Fine-Tuned Universe: the quest for God in Science and Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

- McGRATH, Alister E. *The open secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- MEDAWAR, Petr Brian. *Critical Notice: The Phenomenon of Man*. *Mind*, roč. 1961, č. 30, s. 99-106.
- MENSSEN, Sandra. – SULLIVAN, Thomas D. *The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Standpoint*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing company, 2007.
- MILBANK, John. *The Suspended Middle*. London: SCM Press, 2005.
- O'COLLINS, Gerald. *Rethinking Fundamental Theology*. New York: Oxford University Press, 2011.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2006.
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2004.
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2008.
- RIDEAU, Émile. *Myšlení Teilharda de Chardin*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2001.
- SMITH, Wolfgang. *Theistic Evolution – The Teilhardian Heresy*. Tacoma: Angelico Press, 2012.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Let me explain*. New York: Harper and Row, 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Jak věřím*. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1998.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Chuť žít*. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1970.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*. Nakladatelství Vyšehrad: Praha, 1990.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Activation of Energy*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Let me explain*. New York: Harper and Row, 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Human Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Christianity and Evolution*. New York: A Harvest Book, 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Science and Christ*. New York: Harper and Row, 1968.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Divine Milieu*. New York: Harper and Brothers, 1960.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Appearance of Man*. New York: Harper and Row, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Vision of the Past*. New York: Harper and Row, 1966.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Future of Man*. New York: Image books, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Human Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper, 1959.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Man's Place in Nature*. New York: Harper and Row, 1966.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Toward the Future*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Heart of the Matter*. New York: A Harvest Book, 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Hymn of the Universe*. New York: Harper and Row, 1965.
- VENTUREYRA, Scott. *Challenging the Rehabilitation of Pierre Teilhard de Chardin*. [2017-05-16]. <<http://www.crisismagazine.com/2015/challenging-rehabilitation-pierre-teilhard-de-chardin>>.
- WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.