



# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty  
Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

číslo 27 (2016)

Domov jako most  
Festschrift k padesátinám  
prof. Ivany Noble

# Domov jako most

Festschrift k padesátinám  
prof. Ivany Noble

Uspořádal Zdenko Š Širka

Recenzovali:

Prof. Pavel Ambros, Th. D.

doc. Michal Kaplánek, Th. D.

## Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Martin Prudký

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu

vydává Jan Keřkovský – Mlýn, Jihlava

Adresa a objednávky: Mlýn, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print): 1802-6818

ISSN (on line): 1805-2762

ISBN: 978-80-86498-59-1

VYCHÁZÍ U PŘÍLEŽITOSTI  
PADESÁTÝCH NAROZENIN  
PROF. IVANY NOBLE, PH. D.

PŘIPRAVILI S DÍKY JEJÍ ŽÁCI.



# Obsah

ZDENKO Š ŠIRKA

Předmluva . . . . . ix

TIM NOBLE

Ivana Noble – akademická dráha a jiné aktivity . . . . . 1

## I. ZKUŠENOST TEOLOGICKÉHO HLEDÁNÍ

FRANTIŠEK ŠTĚCH

Co je teologie? . . . . . 9

MICHAEL KIRWAN SJ

Goetheho ‚Rímske prázdniny‘: Utopická imaginácia pre teológiu sveta 23

PETR JANDEJSEK

„A Ježíš prospíval v moudrosti“: Rozprava o pneumatologické christologii . . . . . 37

## II. MOŽNOSTI A OMEZENÍ EKUMENICKÉHO Hnutí

JOOST VAN ROSSUM

Otec Jan Meyendorff a ekumenické hnutí . . . . . 55

MICHAELA KUŠNIERIKOVÁ

Cesta k vyjadreniu jednoty v spoločenstve v dokumentoch Svetovej rady cirkví a Svetového luteránskeho zväzu – spoločenstva cirkví . . . 69

PETER DE MEY

Vatikán II a Kréta I jako vykročení stejným směrem?  
„Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu“  
pod lupou . . . . . 83

ZDENKO Š ŠIRKA

Výzvy ekumenické hermeneutiky v současnosti a okolnosti jejího vzniku . . . . . 99

## III. TEOLOGIE RODÍCÍ SE Z DIALOGU

ARISTOTLE PAPANIKOLAOU

Tradice jako rozum a praxe: Podpoření současné ortodoxní teologie v rozhovoru s Alasdaiem MacIntyrem . . . . . 123

PARUSH RAYKOV PARUSHEV	
Integrálne poznanie a holistická vízia pre teológiu . . . . .	135
PANTELIS KALAITZIDIS	
Problém vývoje dogmatu v súčasnej pravoslavné teológii: První pohled . . . . .	147
KATEŘINA BAUEROVÁ	
Mezi uvnitř a vně: Překročení dualistického pohledu na prostor s Gastonem Bachelardem a Louis-Marie Chauvetem . . . . .	163
Na přípravě se podíleli . . . . .	177
Publikační činnost . . . . .	183



# Předmluva

Zdenko Š Širka

Ivana Noble je osobou mnoha darů a mnoha rolí. Někteří čtenáři ji budou znát jako husitskou farářku, která z kazatelny, při duchovních cvičeních a ve svých ranních meditacích promlouvá do duší. Jiní ji zase budou znát jako autorku biblických litografií. Studentky a studenti ji vnímají především jako přednášející, která dokáže srozumitelně vyjádřit hloubku různých teologických otázek a přitom posluchače současně inspirovat, aby samostatně prohlubovali své teologické zájmy. V teologických kruzích, jak domácích, tak zahraničních, je Ivana Noble známou teologickou osobností. Svědčí o tom nejenom velký počet publikovaných článků a knih, ale i přednášek proslovených na předních teologických institutech a konferencích v zahraničí. Jako mezinárodně známá teoložka je pověstná hlubokými znalostmi a pronikavým myšlením. Sám jsem byl svědkem, jak hlavní řečník na konferenci *Leuven Encounters in Systematic Theology* v okamžiku znejistí, když vidí, že se k otázce hlásí Ivana Noble, a vzápětí je slyšet odpověď: „Omluvám se, neumím na tuto otázku odpovědět.“ Již dlouhou řadu let organizuje Ivana Noble v Praze mezinárodní teologickou konferenci, která se stala svéráznou teologickou laboratoří.

Doktorandky a doktorandi, kteří se spolupodíleli na tomto sborníku, ale s jistotou ví, že její role *Doktormutter*, čili role vedoucí dizertační práce, je nejdůležitější. Na své studentky a studenty klade vysoké nároky, ale jenom proto, že dobře ví, že jich dokážeme dosáhnout, i když o tom ani sami nevíme. V roli mentora přistupuje ke svým studentům velmi citlivě a individuálně. Ví, co konkrétní člověk potřebuje, a jako průvodce jej vede správnou cestou, opakovaně vysvětluje a vymýšlí různé intelektuální hry k osvojení požadovaných schopností a dovedností. Až se nakonec z jejich studentů stávají její kolegové.

Je poměrně těžké přiřadit k Ivaninu jménu pouze jednu teologickou oblast, protože spojuje teologii, filosofii a spiritualitu. Proto jsme jako spojující článek příspěvků v tomto svazku zvolili ekumenicky vnímanou teologii. Ta představuje rozhodující prvek její teologické práce: Ivana Noble je vedoucí Ekumenického institutu na ETF UK, byla prezidentkou evropské organizace pro ekumenickou teologii *Societas Oecumenica* a první ředitelkou Institutu ekumenických studií, studovala na Ekumenickém institutu v Bossey, má doktorát z jezuitské školy, je členkou Československé církve husitské, učila v baptistickém semináři a je profesorkou na protestantské

fakultě. V poslední době se se svým týmem etablovala jako přední znalyně západního pravoslaví.

Je zřejmé, že Ivana Noble vnímá teologii především ekumenicky. Nejedná se ale o ekumenismus v podobě ekumenického dialogu, není to ani ekumenická teologie synkretického charakteru popírající partikularitu. Je to teologie ekumenicky vnímavá, která vychází z hluboké znalosti a upřímné lásky ke všem konfesím. Zároveň není nekritická, ani izolovaná. Ivanina teologie vzniká přímo v dialogu mezi kulturou a církví. Není to teologie, která ekumenicky pojednává o jiných, ale je to teologie, která se vytváří s jinými.

V prvním článku se Tim Noble věnuje akademické kariéře Ivany Noble, profesorky Karlovy univerzity, představuje klíčové momenty jejího života, které ovlivňovaly její teologickou práci, a prezentuje důležitá témata Ivaniných knih a článků. Název celého svazku je inspirován poslední větou tohoto článku.

Dále je Festschrift rozdělen do tří částí. V první části autoři tematizují zkušenost teologického hledání v současnosti. František Štěch otevírá tento oddíl v současné době zásadní otázkou „Co je teologie? Čemu se vlastně věnuji, když dělám teologii?“ a odpovídá náčrtem teologie jako auto/theobiografie. Jezuita Michael Kirwan zkoumá Goetheovu duchovní cestu a přispívá tak k teologickému výkladu kultury po vzoru teologie Ivany Noble, když urovnává vztah mezi tradiční zbožností a post-křesťanstvím. Petr Jandejsek ve svém příspěvku představuje linii teologického hledání, kterou charakterizuje snaha vystihnout dílo Ježíše Krista prostřednictvím Božího Ducha. Uvádí teology napříč ekumenickým spektrem a řeší, jak pracovat v teologii s pluralitou a jakou roli má mít v systematicko-teologické reflexi zkušenost.

Další část se zabývá ekumenismem a pojednává o teologii vznikající v tomto kontextu. Joost van Rossum z Paříže se věnuje otázce ekumenismu v pravoslaví prostřednictvím osoby otce Johna Meyendorffa, který rozlišoval mezi dobrým a špatným ekumenismem. Michaela Kušnieriková zkoumá historické modely jednoty církve v dokumentech Světové rady církví s důrazem na otázku plurality. Lovaňský teolog Peter De Mey porovnává proces a výsledky Vše-pravoslavného sněmu a Druhého vatikánského koncilu, blíže analyzuje jednotlivé dokumenty a komentuje vývoj pokoncilního ekumenismu a ekleziologie. Zdenko Širka se nakonec zabývá vývojem hermeneutických otázek v rámci ekumenického hnutí.

Poslední část tohoto svazku přináší příspěvky, ve kterých uvádí jejich autoři do dialogu o vybraném tématu odlišné osobnosti a tradice a tím představují jeden ze způsobů teologické práce v současnosti. Aristotle Papanikolaou nejprve diskutuje, jak se rozumí tradici v soudobé pra-

voslavné teologii, poté se opírá o práci Alasdaira MacIntyry, která umožňuje jak kritizovat, tak i rozšiřovat současné ortodoxní porozumění tradici. Článek Parushe Parusheva se zamýšlí nad způsoby, jak představa intelektu vzestupujícího k eschatologické realitě inspirovala filozofické teology Ivana Kirejevského a Jamesa McClendona, kteří přišli s podobným vnímáním celostního poznání. Řecký teolog Pantelis Kalaitzidis se věnuje problému vývoje dogmatu v pravoslavné teologii. Vychází z argumentu kardinála Johna Newmana, který byl prvním iniciátorem diskuse na toto téma, a věnuje se pravoslavným autorům s pozitivním přístupem k vývoji dogmatu, čili dílu Solovjova, Bulgakova, Florovského a Stăniloaea. Festschrift uzavírá Kateřina Bauerová, která se zabývá uznáním jinakosti druhého a s pomocí Gastona Bachelarda a Louis-Marie Chauveta usiluje překonat dualismus, který předpokládá existenci „uvnitř“ jako plnosti bytí a „vně“ jako absenci téhož, především proto, že takový dualismus přináší odcizení a asymetrii do vztahu mezi církví a společností.

Rád bych poděkoval všem, kteří podpořili vznik tohoto svazku, především autorům příspěvků, překladatelům, prof. Ambrosovi a doc. Kaplánkovi za recenzování celého Festschriftu, Camellii Isaac a Nadačnickému fondu ThDr. Čenka Duška za finanční podporu, a děkanovi Jiřímu Mrázkovi a Evangelické teologické fakultě za zaštitění celého projektu.



# Ivana Noble – akademická dráha a jiné aktivity

*Tim Noble*

**Ivana Noble – Academic Life and Activity.** This article examines the academic career of Professor Ivana Noble. It presents key moments in her life to the extent that these have had an impact on her theological work, as well as some other important factors that influence her as a theologian. The article also outlines important themes in Ivana Noble's books and articles.

Keywords: Ivana Noble, Academic work, Life, Charles University, Ecumenical studies

Ivana Noble se narodila v Plzni v roce 1966 jako Ivana Marková. Po absolvování základní školy v Plzni začala navštěvovat gymnázium v Blovicích. Během svého studia se stále více zapojovala do různých uměleckých aktivit (divadlo a výtvarné umění), které v ní probudily zájem o křesťanství. Po maturitě učila jeden rok výtvarnou výchovu ve škole pro děti se sluchovým postižením. V tomto období byla pokřtěna v Československé církvi husitské, ačkoliv se již od začátku stýkala s křesťany z různých konfesijních tradic, což se od té doby stalo typickým rysem jejího křesťanského a akademického života.

Následně byla přijata ke studiu českého jazyka a výtvarné výchovy na Pedagogické fakultě Západočeské univerzity. Během prvního roku studia však byli studenti pozváni na schůzi, kde se po nich žádalo, aby přísahali, že budou dobrými marxisty a ateisty. Ivana, která byla nedlouho předtím pokřtěna, nechtěla takovou přísahu složit a veřejně ji odmítla. Její následné vyhození z univerzity nebylo nijak překvapivé. Ivana si podala přihlášku na Husovu československou bohosloveckou fakultu, která se v té době nacházela v pražských Dejvicích, a byla přijata.

Mnoho učitelů (a někteří studenti) spolupracovala s StB a úroveň vzdělávání byla většinou špatná. Ivana (nyní již Dolejšová) se ukázala být přirozeným talentem ve studiu teologie a spolu s několika dalšími studenty dokázala překonat limity školního vzdělávání také díky účasti na bytových seminářích a dalších mimoškolních aktivitách. Bakalářská práce věnující se přístupu k Židům v českých zemích během války jí umožnila navázat zajímavé kontakty s víceméně podzemními židovskými komunitami. Židovsko-křesťanské vztahy zůstávají od té doby jedním z témat, kterým věnuje pozornost.

Na konci osmdesátých let se objevila omezená možnost studia v zahraničí. Ivana původně plánovala pobyt v indické Kalkatě, ale když studentům dorazily pozvánky, zjistila, že je pozvána k šestiměsíčnímu studiu na Ekumenickém institutu při Světové radě církví v Bossey ve Švýcarsku nedaleko Ženevy. Ivana využila nedůslednosti komunistické byrokracie, získala povolení vycestovat a navíc i prodloužené vízum, čímž se jí naskytla v té době mimořádná příležitost strávit šest měsíců v zahraničí počínaje podzimem roku 1988. Ačkoliv ze studia samotného měla smíšené pocity, velmi důležitá byla možnost setkat se s lidmi z celého světa, přičemž někteří z nich zůstali dodneška Ivaninými blízkými přáteli. Po skončení studia strávila Ivana několik dobrodružných měsíců cestováním po Švýcarsku. Přes určitou riskantnost to byla velmi obohacující zkušenost. Pobyt v Bossey jí také umožnil zdokonalit angličtinu, což přišlo později velmi vhod.

Zpět se vrátila do země, která již stála na prahu změn. 17. listopadu 1989 se v Plzni účastnila studentského setkání. Když však po návratu zjistila, co se stalo demonstrováním studentům, uvědomila si, že je čas jednat. Společně s kolegou se přidala ke studentskému stávkovému výboru, kde byli velmi překvapeni, že stále ještě existují teologové, a přijali je s otevřenou náručí. Následovalo téměř roční hektické období, které z počátku zahrnovalo podávání požadavků na podporu studentských cílů, poté účast na procesu přičlenění husitského semináře k univerzitě, a nakonec spolupředsednictví v prvním porevolučním Akademickém senátu Univerzity Karlovy. Ve stejné době pokračovala Ivana ve studiu. Ve své magisterské práci se věnovala Paulu Tillichovi, jehož metoda korelace měla trvalý vliv na její práci. Na začátek 90. let se také datuje její první kontakt s Heythrop College, přičleněné k Londýnské univerzitě, kde mohla tři měsíce studovat díky Masarykově stipendiu.

V lednu 1992 přijala Ivana kněžské svěcení v Československé církvi husitské a byla ustanovena farářkou v Berouně, kde strávila půldruhého roku obnovou dříve velmi zanedbávané farnosti, která ztratila své budovy. Tato pastorační zkušenost zahrnující práci s mladými i starými lidmi a také dobré ekumenické vztahy s představiteli většiny ostatních církví byla formativní a inspirovala mnohé v Ivanině teologii. Když byla v roce 1993 požádána, aby se vrátila zpět na Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy a vyučovala tam, nabídku přijala, ačkoliv předtím neuvážovala o akademické kariéře. Během prvního roku však zemřel děkan, který ji jmenoval. Jeho nástupce ji spolu s dalšími mladšími učiteli propustil, důvodem byl nejspíše strach.

Naštěstí se jí v této chvíli dostalo povzbuzení, aby se přihlásila k doktorskému studiu na Heythrop College. Finanční podporu k zaplacení studia

obdržela ke svému velkému překvapení a s vděčností od jisté anglické nadace. V letech 1994–1995 tak mohla strávit rok v Londýně, ujasnit si téma své doktorské práce a vybrat si supervizora, kterým se stal Dr. Joe Laishley SJ, britský jezuita a zkušený doktorandský školitel. Tento učitel měl z akademického i lidského hlediska velký vliv na Ivanin pozdější život a kariéru, a to až do své smrti v roce 2015.

Doktorská práce byla pokusem vytvořit post-fundamentální přístup ke křesťanskému svědectví (nebo, jak to tehdy nazývala, „apologii“). Základní otázkou bylo, jak žít křesťanský život, který není závislý na apriorních (a ne-křesťanských) ideologických tvrzeních. Jak se podoba odpovědí na tyto otázky vyvíjela a prohlubovala, zůstala tato problematika důležitou a stále aktuální ve všech jejích dalších textech. Ivana podnikala ročně dvě až tři studijní cesty do Londýna a doktorskou práci, která zahrnovala podrobnou studii několika filozofů a teologů, obhájila v roce 1999. Pod titulem *Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia* byla doktorská práce vydána jako první Ivanina kniha.

Po návratu z Londýna se Ivana stala ředitelkou nového projektu, který byl iniciován několika teology nacházejícími se v obdobné pozici. Byli totiž propuštěni z husitské a katolické fakulty novými děkany, jejichž chování připomínalo spíše předlistopadové časy. Tito mladí teologové (podporovaní dalšími, kteří si udrželi své pracovní pozice v akademické teologii nebo mimo ni) snili o ekumeničtějším způsobu teologické práce, což pro ně neznamenal studovat ekumenismus, ale čerpat z bohatství různých křesťanských tradic a umožnit vzájemné sdílení studentům pocházejícím z těchto tradic. Proto vznikl Institut ekumenických studií a Ivana měla po dobu prvních šesti let jeho existence na starost studijní program. Dokázala využít svých rozsáhlých zahraničních kontaktů a stala se schopnou vyjednávačkou, takže program byl nakonec uznán jako bakalářské studium na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy pod názvem Teologie křesťanských tradic.

V roce 2001, v době, kdy skončilo její první manželství, byla za okolností podobných předchozí zkušenosti z husitské fakulty vyšachována z pozice ředitelky institutu, ale zůstala na akademické půdě jako přednášející na Ekumenickém institutu Evangelické teologické fakulty UK. Na konci roku 2001 uzavřela druhé manželství s britským teologem a přijala jméno Ivana Noble. Již v této době se začala účastnit konferencí evropské asociace ekumenických teologů, *Societas Oecumenica*. V roce 2004 byla zvolena do výboru, později se stala tajemnicí organizace a v letech 2008–2010 její prezidentkou jako první žena a nejmladší kandidát, který byl kdy zvolen. Práce pro *Societas Oecumenica* umožnila Ivaně budovat vztahy k různým evropským univerzitám, zvláště ke Katolické univerzitě v Lovani, kde

se pravidelně účastnila konference LEST (Leuven Encounters in Systematic Theology – Lovaňská setkání nad systematickou teologií) a jiných událostí.

Ivana postupovala i ve své akademické kariéře. V roce 2004 se habilitovala prací *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, která byla později publikována také v anglickém překladu pod názvem *Tracking God: An Ecumenical Fundamental Theology*. Při práci na této knize strávila Ivana mnoho času v knihovně Mezinárodního baptistického semináře (International Baptist Theological Seminary – IBTS), který v té době sídlil v Praze. Díky tomu navázala kontakt s touto organizací a dostala nabídku pro ni vyučovat. Ivana a její manžel Tim nakonec pracovali pro seminář celkem devět let až do doby, než v roce 2014 přesídlil do Amsterdamu. Ivana působila především jako školitelka doktorandských studentů, podílela se na duchovním a liturgickém životě semináře a na vyučování v magisterském programu. V roce 2013 byla také navržena na jmenování profesorkou, pravděpodobně jako první žena v čisté teologické disciplíně v historii UK. Po překonání patové situace vyvolané prezidentem České republiky, který se cítil oprávněn zasahovat do akademických záležitostí, byla Ivana v roce 2014 jmenována profesorkou.

Během své kariéry pracovala Ivana na řadě grantových projektů, z počátku v oblasti hermeneutiky, poté po dobu pěti let jako hlavní řešitelka významného projektu s názvem *Pravoslaví na Západě*, který byl financován Grantovou agenturou ČR (GAČR). Na projektu spolupracovala s dalšími třemi kolegy (Kateřina Bauer, Tim Noble a Parush Parushev). V rámci projektu byly vydány tři knihy (dvě v češtině a jedna v angličtině).<sup>1</sup> Jedna z českých knih byla přeložena do angličtiny a ruštiny. Tento projekt umožnil Ivaně prohloubit zájem o pravoslavnou teologii, zlepšit odborné znalosti v tomto oboru a rozšířit kontakty se současnými pravoslavnými teology ve Francii, Řecku a Spojených státech. Díky těmto kontaktům obdržela Ivana několik pozvání přednášet na konferencích v těchto zemích.

Již dříve pořádala Ivana malé semináře pro doktorandy, jejichž cílem bylo setkávání jejich studentů z IBTS a z ETF. Díky grantovému projektu o pravoslaví se semináře rozvinuly a staly se navštěvovanějšími, ale vždy byly určeny pro omezený počet lidí tak, aby byla umožněna opravdová

<sup>1</sup> IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno: CDK, 2012 (revidované překlady do angličtiny: *The Ways of Orthodox Theology in the West*, Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2015 a ruštiny: *Пути православного богословия на Запад в XX веке / Пер. с чеш. Серия «Современное богословие»*. Moskva: Издательство ББИ, 2016); *Wrestling with the Mind of the Fathers*, Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2015; *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno: CDK, 2016.



výměna názorů a aby byl dostatek času pro vzájemnou komunikaci. O významu těchto seminářů svědčí to, že se jich rádi účastnili lidé z různých zemí Evropy i z Ameriky. Práce s doktorandy je důležitou částí Ivaniných akademických aktivit, které dále zahrnují vyučování úvodu do teologie na Institutu ekumenických studií a vyučování hermeneutiky v rámci magisterského oboru Diakonika na ETF UK. Kromě toho vyučuje Ivana řadu let kurzy pro mezinárodní studenty týkající se velmi různorodých témat a každý měsíc pořádá bytový seminář pro své doktorandské studenty, v jehož rámci jsou studenti vedeni k diskusi nad zadanými texty.

Před zakončením tohoto přehledu Ivaniny akademické kariéry je třeba zmínit několik skutečností, které, ačkoliv nejsou přísně akademické, doplňují v mnoha ohledech Ivaninu akademickou práci. Již více než 20 let slouží Ivana jako pomocný, neplacený duchovní v husitské farnosti na Zbraslavi a liturgická a pastorační práce je velmi důležitá pro její osobní a akademický život, protože právě toto je oblast, kde je teologie zakořeněna a prožívána. Ivana se také celou řadu let zapojuje do poskytování duchovních cvičení a duchovního vedení, což se částečně odráží v jejich textech, ale ještě více ve způsobu, jakým učí a promýšlí teologii. A konečně je třeba uvést, že Ivana je vynikající litografkou. Těto technice se začala věnovat až v posledním desetiletí, ale právě transformace duchovně a teologicky důležitých témat do obrazů má klíčový význam pro rozvoj její role teologa komunikujícího s ne-teology. Tato Ivanina role je také dobře viditelná v jejích velmi populárních ranních zamyšleních a ostatních příspěvcích pro Český rozhlas.

Nyní obrátíme pozornost k Ivaniným publikacím.<sup>2</sup> Ivana rozsáhle publikovala v češtině i v angličtině. Její články vyšly také v němčině, francouzštině, portugalštině, bulharštině a řečtině. Není samozřejmě možné zabývat se zde detaily, ale uvedme alespoň stručný přehled. Není jistě překvapivé, že Ivaniny první články byly spojeny s tématem její doktorské práce, ačkoliv tato spojení byla velmi rozmanitá. Jako anglicky mluvící a píšící teoložka byla Ivana často žádána, aby psala o Janu Husovi, a mnoho jejích článků se tak zabývalo jeho osobností. Témata článků zahrnovala Husovy filozofické postoje, jeho přístup k autoritě a jeho následné přijímání nebo odmítání v českých církvích. Ačkoliv má velmi ráda Wittgensteina, psala o něm překvapivě velmi málo, přímo k jeho dílu se vrátila relativně nedávno. Z práce na doktorátu si Ivana odnesla také zájem o současnou francouzskou filozofii, zvláště o Jaquese Derridu, o kterém napsala několik článků.

<sup>2</sup> Téměř všechny Ivaniny články a informace o knihách lze nalézt na adrese <https://cuni.academia.edu/IvanaNoble>.

Díky svým jazykovým schopnostem, kontaktům a zkušenostem byla Ivana často žádána, aby psala o současné náboženské situaci v České republice, což jí pomohlo vytvořit si pohled na náš stát jako na (alespoň donedávna) post-sekulární zemi a zaznamenat, jak velice je tato situace odlišná od ostatních evropských zemí, navzdory jasným statistickým údajům o nízké religiozitě.

Jiný přístup, který Ivana využívá, spočívá ve výběru dvou zcela odlišných postav, aby ukázala, jak je určité téma uchopeno v jejich textech. Tak psala např. o Ignáci z Loyoly a Simeonu Novém Teologovi nebo o Janu Klimakovi a rumunském intelektuálovi Petre Tuteaovi a o dvou současných liturgicích z různých křesťanských tradic, pravoslavném Alexanderu Schmemannovi a katolíkovi Louis-Marie Chauvetovi.

V posledních pěti letech napsala Ivana celou řadu článků o různých aspektech současné pravoslavné teologie. Věnovala se zvláště Georgeovi Florovskému, Alexandru Schmemannovi, Vladimíru Losskému a Johnu Meyendorffovi a nadále psala i o rumunském pravoslavném teologovi Otcu Dumitru Stăniloae. Díky této práci se stala jedním z předních odborníků na moderní pravoslavnou teologii pocházejícím z neortodoxního prostředí, což se projevuje i v pozváních na řadu konferencí.

Ivana si nepochybně při práci na nových projektech podrží svůj zájem o pravoslaví, ale ten bude téměř určitě doplněn návratem k rozsáhlejšímu dialogu s reprezentanty západní křesťanské tradice, ať už moderními, nebo staršími. Ivana bude nadále inspirovat své kolegy a studenty a zároveň se jimi nechá inspirovat při psaní a přednáškách o mnoha různých tématech, jejichž cílem bude pomoci dalšímu rozvoji teologie v českém prostředí a zároveň, jako vždy, získat pozornost širšího publika. Právě tato pozice mostu mezi vnitřním a vnějším, mezi její vlastní církví a ostatními církvemi, mezi křesťany různých tradic, mezi křesťany a nekřesťany a mezi Čechy a ostatními národy, se stala Ivaniným domovem, kde se snaží sloužit Bohu jako duchovní a jako teoložka.

*Překlad z angličtiny: Michaela Jandejsová*

# I. Zkušenost teologického hledání



# Co je teologie?

František Štěch

*Ivaně k narozeninám*

**What is Theology?** Today, it is often assumed that everybody knows what theology is. But we are taught by experience that these assumptions often vary in a considerable way. Disagreements in theological debates frequently result from deficient reflections concerning the meanings of theology. In order to avoid such problems, we need to ask the substantial theological questions again: What is theology? And how it is connected to real life? What do we do when we do theology? Seeking to respond, this text meditates about the possibilities and limits of defining theology. It asks if and in what sense it can be called “science”, and finally sketches theology as a holistic activity characteristic to all Christians instead of experts only. Each theology is auto/theobiography. Theology is the story of life which is not God-less, but where, instead, God has an indispensable place.

Keywords: Christianity, Theology, Definition, Science, Auto/theobiography

Pozvání přispět k souboru textů vycházejících u příležitosti oslavy životního jubilea jedné z nejvýraznějších osobností domácí teologie přišlo v době, kdy jsem byl opět konfrontován se základní otázkou: Co je teologie? Čemu se vlastně věnuji, když *dělám* teologii?

O teologii lze pojednat velmi široce, pro potřeby tohoto textu se však spokojíme s pohledem křesťanským. V akademickém prostředí, ale i v kontextu žitého křesťanství a jeho různých denominací či církví se vždy nějak předpokládá, že všichni mají jasno v tom, co teologie je. Zkušenost nás však učí, že se tyto předpoklady často velmi různí. Nedorozumění v konkrétních teologických diskusích, ekumenických i vnitro-denominačních, tak mohou pramenit z nedostatečné reflexe podstaty a významů teologie. Abychom se takových potíží vyvarovali, je nutné si stále znovu a znovu odpovídat na základní teologickou otázku: Co je teologie a jak se dotýká každodenního života? Díky takovému tázání lze vidět, že teologie je sama pro sebe otázkou. Je to s ní podobné jako s člověkem, který má podle Karla Rahnera schopnost sám sebe analyticky klást jako otázku, čímž dokáže základním způsobem sám sebe přesáhnout.<sup>1</sup> Teologie jako lidská aktivita tedy také přesahuje sebe samu, protože se sama ptá po svém původu

---

<sup>1</sup> Srov. KARL RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 61.

a smyslu. Avšak je teologie jen lidskou aktivitou? Můžeme považovat za její zdroj jen člověka?

Teologie bývá obecně definována jako lidská víra, která se táže a na své otázky také hledá odpovědi. Slovy sv. Anselma, teologie je víra hledající porozumění (*fides quaerens intellectum*).<sup>2</sup> Teologie je vždy kontextuální i partikulární, vychází z konkrétní situace a zkušenosti, avšak zároveň usiluje o svou univerzalizaci. Je tomu tak proto, že tuší (a touží poznat) svůj univerzální základ. Přítomný text si klade za cíl tuto skutečnost znovu připomenout, postihnout rozličné odstíny teologie a upozornit na její bytostně ekumenický charakter. K dosažení těchto předsevzetí bude užitečné se postupně zamyslet nad možnostmi a limity definice teologie, nad tím, zda a v jakém smyslu je teologie vědou, a konečně se pokusit v závěru načrtnout teologii jako celostní – holistickou aktivitu, která je vlastní nejen odborníkům, ale všem věřícím křesťanům. Každá teologie je auto/theobiografií,<sup>3</sup> je příběhem života konkrétního člověka, v konkrétním společensko-dějinném kontextu světa, života, který není Boha pustý, ale naopak, kde má Bůh své nezastupitelné místo. Isem toho názoru, že právě tento koncept má značný potenciál pro rozvoj ekumenické diskuse nad podstatou teologie, která je vždy, co do mnohosti svých odstínů, značně fragmentovaná, a přesto zůstává společným křesťanským dědictvím, každodenním úkolem, ale i společnou budoucností, neboť nás učí životu ve vztahu s tím, který je věčný.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Srov. např. STANLEY J. GRENZ – DAVID GURETZKI – CHERITH FEE NORDLING, *Pocket Dictionary of Theological Terms*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999, s. 52. Jak ale upozorňuje např. Matthew L. Becker, Anselm s největší pravděpodobností vychází z Augustinova „Nesnaž se porozumět, abys uvěřil, ale věř, abys mohl porozumět.“ Srov. MATTHEW L. BECKER, *Fundamental Theology: A Protestant Perspective*, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015, s. 70.

<sup>3</sup> PETE WARD, *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*, London: SCM Press, 2008, s. 2–4.

<sup>4</sup> Tomáš Halík, inspirovaný Nicolasem Lashem, v této souvislosti hovoří o „křesťanství po náboženství“, které bude školou víry, naděje a lásky. Srov. TOMÁŠ HALÍK, *Chci, abys byl*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012, s. 11. Budoucnost náboženství vidí Halík v individuální, zodpovědné náboženskosti člověka, která se nebude uskutečňovat v institucionální formě náboženství či církve, ale ve společenstvích rozpoznávajících a interpretujících zjevení, hledajících porozumění své víře, naději a lásce. Zdá se tedy, že autorita zkušenosti v teologii střídá juridickou autoritu klerikální či hierarchické církve, která ztratila svou sílu a společenskou relevanci během procesu sekularizace. Srov. PHILIP JENKINS, *The Next Christendom: The Coming Of Global Christianity*, New York, NY: Oxford University Press, 2011, s. 10–11.

## Jak definovat teologii?

Každý, kdo se ptá po významu slova teologie, narazí dříve či později na typicky slovníkové vysvětlení, že totiž termín teologie označuje „nauku o Bohu“ a vzniká složením řeckých slov „theós“ (bůh) a „logós“ (slovo), případně „lógia“ (výroky).<sup>5</sup> Všeobecně se má také za to, že teologie patří do hájemství křesťanství. Původ tohoto slovního spojení však křesťanský není. Užívají jej již Plátón a Aristoteles ve snaze postihnout myšlení a mluvení o bozích.<sup>6</sup> Velkým teologem předkřesťanského starověku byl pak také např. Marcus Terentius Varro, kterého Augustin ve svém díle *O obci Boží* označil za „nejučenějšího a nejbystřejšího ze všech Římanů.“<sup>7</sup> S trochou upřesnění můžeme také mluvit o teologii židovské a islámské, jak to činí například známý propagátor teologického dialogu mezi monoteistickými náboženstvími abrahámovské tradice David Burrell.<sup>8</sup>

Teologie se však postupem času stala téměř výlučně doménou křesťanství, v jehož strukturách pevně zakotvila. Stalo se tak ale až ve středověku.<sup>9</sup> Do té doby se slovo teologie vyskytuje spíše zřídka v patristické literatuře, aby povětšinou vyjádřilo kontrast mezi křesťanskou teologií a pohanskou mytologií.<sup>10</sup> V biblické řečtině pak pojem teologie zcela schází.<sup>11</sup> Čistě lingvistické představení teologie je ale velmi kusé a pobízí k hlubšímu hledání. Není s podivem, že v dějinách bylo podáno bezpočet mnohdy dosti

<sup>5</sup> Tento etymologický rozklad najdeme prakticky v každém „úvodu do teologie“. Např. DOMINIK DUKA, *Úvod do teologie*, Praha: Krystal OP, 1998, §28. Dále srov. např. FRANCIS S. FIORENZA, „Systematická teologie: úkol a metody“, in: FRANCIS S. FIORENZA – JOHN P. GALVIN, *Systematická teologie I: Římskokatolická perspektiva*, Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 1998, s. 16; ALISTER E. MCGRATH, *Christian Theology: An Introduction*, Malden, MA: Willey-Blackwell, 2011, s. 102; RICHARD J. PLANTINGA – THOMAS R. THOMPSON – MATTHEW D. LUNDBERG, *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 5; J. J. MUELLER (ed.), *Theological Foundations: Concepts and Methods for Understanding Christian Faith*, Winona, MN: Anselm Academic, 2011, s. 28.

<sup>6</sup> Srov. IVANA NOBLE, *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004, s. 14–15.

<sup>7</sup> JAN JÜPTNER, *Civilní náboženství: Nový pohled na to, na čem skutečně záleží*, Praha: Karolinum, 2013, s. 11.

<sup>8</sup> Srov. DAVID B. BURRELL, *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*, Malden, MA: Willey-Blackwell, 2011.

<sup>9</sup> Srov. MCGRATH, *Christian Theology*, s. 102. Fiorenza ve svém pojednání o podstatě a původu teologie upřesňuje, že dnešní význam získal pojem teologie až ve 13. století. Zároveň má za to, že dnes se pojmu teologie užívá více méně pro označení lidského poznávání Boha. Srov. FIORENZA, „Systematická teologie: úkol a metody“, s. 16–17. Osobně si myslím, že právě toto přesvědčení teologii značně ochuzuje, a proto dále v textu navrhuji možnosti jak znovu objevit kořatost významu pojmu teologie.

<sup>10</sup> Srov. MCGRATH, *Christian Theology*, s. 103.

<sup>11</sup> Srov. PLANTINGA – THOMPSON – LUNDBERG, *An Introduction to Christian Theology*, s. 5; NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 15.

odlišných definic teologie. Lze tedy jen uvítat pokus českého teologa Karla Skalického<sup>12</sup> o jejich typologii.

Skalický neuvažuje o jedné všeobslhlé definici teologie, ale uvádí ve svém výčtu hned tři: *teocentrickou*, *antropocentrickou* a *teo-antropickou*.<sup>13</sup> Všimá si totiž, že každá z jemu známých definic teologie zaujímá některou z uvedených perspektiv. Každá je určitým způsobem relevantní, ale rozhodnout, která z nich je nejpřesnější či nejlepší, by mohlo být ošidné. Skalického typologie se tedy vydává cestou dynamického chápání teologie, kterou je možné v „prvním přiblížení“<sup>14</sup> vymezit jako:

1. vědu/vědění o Bohu (teocentrická)
2. vědu/vědění o víře člověka (antropocentrická)
3. vědu/vědění o zjevení Boha člověku (teo-antropická)

První definice představuje teologii jako snahu o zjištění všeho, co bychom se o Bohu mohli dozvědět. Hovoří dokonce o Bohu jako o předmětu naší intelektuální zvědavosti. Není divu, vždyť Bůh je mysterium, tajemství, které člověka odpradávná rozechvívá a fascinuje, přitahuje pozornost a stimuluje touhu po poznání. Druhá definice však tuto perspektivu mění. Středobodem jejího zájmu už není Bůh, ale víra člověka. Co se můžeme dozvědět o tom, který nás nekonečně přesahuje, který je vždy větší (*semper maior*), a tedy v konečném důsledku nepoznatelný? Je-li něco zkoumatelného, můžeme-li něco promyšlet, je to víra jako antropologický fenomén. Třetí Skalického perspektiva pak spojuje dvě předchozí a prezentuje je jako komplementární. Obě totiž postihují důležitý aspekt vztahu mezi osobním Bohem a člověkem jako osobou. Teologie je jednak svobodným činem Boha, který ve svém zjevení sděluje člověku sám sebe, ale také svobodným činem člověka, který na toto zjevení odpovídá.<sup>15</sup> Čin, má-li být skutečně svobodný, musí být projevem vůle, též svobodné. Dalo by se tedy říci, že teologie ve třetí ze Skalickým zaujímaných perspektiv uvažuje o Bohu, který se ve své moci a skrze svou vůli zjevuje jako Láska a zve tím člověka do vztahu se sebou samým. Člověk pak na toto

<sup>12</sup> KAREL SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie, aneb pokus představit bohovědu přírodovědcům“, *Teologické studie*, 2002, roč. 3, č. 2, s. 33–42. Novější a zkrácená verze téhož textu byla otištěna také v časopise České křesťanské akademie „Universum“. KAREL SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie aneb Pokus stručně představit bohovědu“, *Universum*, 2004, roč. 14, č. 1, s. 14–19. V následujícím textu cituji ze starší, nezkrácené verze.

<sup>13</sup> SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie“, s. 33.

<sup>14</sup> Tamtéž.

<sup>15</sup> Zjevení jako vzájemné setkání Boha a člověka na základě reciproční svobodné aktivity (zjevování se – přijímání/rozpoznávání zjevení) prezentuje např. Věřoucná konstituce o Božím zjevení II. vatikánského koncilu „*Dei Verbum*“ (DV). Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Konstituce *Dei Verbum*. Zejména DV 2 a 6.



vyznání (L) lásky může odpovědět svou láskou, tedy přesněji tím, že svou moc napře pomocí vůle k Bohu, který je Láska.<sup>16</sup> Teologie je tak definována teo-antropicky, je reflexí vztahu Boha s člověkem/lidstvem.

Podle Skalického je však možné opustit mělčinu teologie uvažované v genitivu objektivním (věda/vědění o něčem) a ponořit se do větší hlubiny. Pravý význam pojmu teologie totiž zůstává již ze své (mysterijní) podstaty obestřen tajemstvím. Skalický píše: „V druhém přiblížení lze říci, že teologie není jenom věda o něčem, ale též (a snad i přednostně) vědění-věda něčeho. Tento genitiv už není jen genitiv objektivní (o něčem), ale genitiv subjektivní v tom smyslu, že Bůh, víra a zjevení nejsou jen objekty vědy, ale jejími subjekty.“<sup>17</sup> Ve světle této „jazykové“ změny můžeme zahlédnout další významy. Teologie tak může být také definována (v genitivu subjektivním) jako:

1. věda/vědění Boha
2. věda/vědění víry člověka
3. věda/vědění zjevení Boha člověku.

Ve smyslu první definice tak můžeme hovořit o Bohu, který má skrze své Slovo (*Theou Logos*), které sám v sobě plodí, myslí a vyslovuje, poznání o sobě samém. Bůh vyslovuje sám sebe, říká své jméno, zjevuje se jako ten, který svobodně určuje nejen své vlastní bytí, ale i vše, co z jeho moci, vůle a lásky existuje. Z křesťanské perspektivy je prvním a nejzásadnějším Božím slovem Ježíš Kristus, Bůh Syn, preexistující Logos prologu Janova evangelia, Slovo Boha, skrze které Bůh vyslovuje pravdu o sobě samém, skrze které Bůh vyslovuje sám sebe, ukazuje, kým je, zjevuje sobě i celému stvoření sebe sama. Skrze Ježíše Krista, s ním a v něm má sám Bůh nejen sebepoznání, ale i sebe-vědomí a otevírá se společenství s člověkem. Odpoví-li člověk kladně na tuto výzvu, stává se jeho život také teologií. Slovo Boha se objevuje v lidském slově o Bohu. Již nyní můžeme vidět, jak zásadním způsobem souvisí „mělké“ významy slova teologie s „hlubokými“. I z mělčiny lze spatřit hlubinu. Ještě zbývá dodat, že teologickým způsobem existuje také celé stvoření, neboť je voláno k bytí tímto Božím „slovem“, které je zároveň i (stvořitelským) „činem“. Za teologii tak v širším slova smyslu můžeme považovat i veškerou existenci, neboť vše, co je, svým způsobem oslavuje Boha stvořitele. Tuto hlubokou intuici vyjadřují například některé žalmy (Ž 69, 35; 148, 7; 150, 6) či Zpěv tří mládenců v ohnivě peci z třetí kapitoly knihy proroka Daniela.<sup>18</sup> V moderním myšlení

<sup>16</sup> Srov. FRANTIŠEK ŠTĚCH, „Láska jako srdce teologie“, *Caritas et veritas*, 2011, roč. 1, č. 1, s. 24–29.

<sup>17</sup> SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie“, s. 33.

<sup>18</sup> Uvedený text je řazen mezi apokryfy a známe jej až z řecké Vulgáty či Jeronýmovy Septuaginty.

upozornil na teologickou existenci universa např. Pierre Teilhard de Chardin.

Užití genitivu objektivního v případě druhé definice odhaluje skutečnost, že jako teologii můžeme také označit vědění pocházející z transcendentální složky lidské víry. Křesťanskou víru tak můžeme chápat „jako nadpřirozený dar, tedy ne jen jako rozhodnutí, postoj či aktivitu člověka. Na rovině víry totiž dochází k vlastní, reflektované interakci stvoření se svým stvořitelem, a to právě na úrovni jejich láskyplného vztahu, který může vést až k vzájemné jednotě (1 Kor 6,17).“<sup>19</sup> Víra je zde zdůrazněna jako subjekt, který tajemně usiluje o své sebepochopení. Sama je skutečnou *fides quaerens intellectum*, ale zároveň chce být také dobrovolně a s vděčností přijata. Teologie je však také věda/vědění zjevení, které se samo ve své subjektivní formě prosazuje v nitru člověka (i vně) a vybízí k pochopení, následování, ke vztahu. Zjevení je totiž sám Zjevovatel, vtělený, umučený i zmrtvýchvstalý Ježíš Kristus, v němž se zjevuje láska, láska Boží i láska lidská.<sup>20</sup>

Křesťanskou teologii můžeme tedy definovat rozličnými způsoby. Základními koordináty však vždy jsou Bůh, člověk a jejich vztah. Teologie se uskutečňuje mezi lidským a božím. Bůh se ukazuje v lidských životech jako zjevující se Bůh (*Deus revelatus*), ale také jako Bůh skrytý (*Deus absconditus*), dává se poznat, ale stále zůstává tajemstvím. Může být ale takový Bůh předmětem našeho odborného zájmu? Může být teologie vědou?

## Je teologie vědou?

Abychom mohli na uvedené otázky odpovědět, musíme vztažnou dvojici Bůh – člověk rozšířit o třetí veličinu, a tou je svět.<sup>21</sup> Žádný vztah se neodehrává v absolutním vakuu, vztah potřebuje vždy svůj kontext. Právě v něm se může plně rozvinout a právě v něm je možné jej uchopit. Kvalita vztahu je pro vnějšího pozorovatele obtížně měřitelná, nicméně lze na ni usuzovat z toho, jak se k sobě i k okolí (k prostředí, v němž žijí) chovají ti, kdo jej mezi sebou mají. Každý vztah se projevuje v prostředí, v němž se uskutečňuje. Zahrada těch, kteří se mají rádi, kvete a je krásná, protože na ní společně pracují. Zahrada těch, kdo se sváří, zarůstá plevelem a ovoce stromů nikdo neskylá. Vztahy a jejich kvalita se projevují ve svých kon-

<sup>19</sup> ŠTĚCH, „Láska jako srdce teologie“, s. 26.

<sup>20</sup> Srov. JOSEF ZVĚŘINA, *Teologie Agapé I*, Praha: Scriptum, 1992, s. 79.

<sup>21</sup> Skalický má za to, že „vymezení křesťanské teologie se dá znázornit symbolem Davidovy hvězdy, v níž trojúhelník veličin (Bůh, člověk, svět) je překryt a tím udržován jak ve své dějinné stabilitě, tak ve svém eschatologickém dynamismu trojúhelníkem vztahů (stvoření, zjevení, vykoupení)“. SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie“, s. 41.

krétních kontextech. Kontextem teologie pojímané jako vztah svobodných osob (Bůh-člověk) je „zahrada“ světa a jeho dějiny. Teologie tak může být vědou o setkání Boha s člověkem ve světě. Teologie může být akademickou disciplínou o vztažnosti Bůh – člověk – svět, musí však přijmout, že nejmenší odstíny těchto vztahů jí zůstanou vždy skryté, neboť nejsou a ani nemohou být v čistě racionálním diskurzu postižitelné. Teologie má tedy na jednu stranu svůj předmět,<sup>22</sup> opírá se o lidské, rozumové uvažování, ale tím se rozhodně nevyčerpává, neboť je i vztahem svobodných bytostí, žije v intimních zákoutích srdcí jako víra, naděje a láska.

Někteří mají za to, že teologie je vědou, pokud „zřetelně označí svá východiska a prokáže se kontrolovatelným, a tím i v principu napadnutelným myšlenkovým postupem“.<sup>23</sup> Takové přesvědčení se v průběhu dějin prosadilo zejména díky tomu, že teologie musela obhajovat svou vědeckost proti pozitivismu přírodních věd i osvícenské kritice toho, že látku pro své reflexe čerpá z víry. I v průběhu 20. století pokračovala teologie v dokazování své vědeckosti a dlužno dodat, že se jí to vcelku úspěšně podařilo. Například domácí autorská dvojice Gallus a Macek má za to, že teologie vědou nepochybně je. „Její východiska mohou být ostatním těžko srozumitelná, avšak její dedukce a argumentace vědecké v moderním slova smyslu jsou“,<sup>24</sup> tvrdí Macek a Gallus dodává, že teologie „podléhá všem zákonitostem logického a vědeckého diskurzu“.<sup>25</sup> Zdá se tedy, že dnes již jen málokdo pochybuje o tom, že by teologie nebyla vědou.<sup>26</sup> Nestala se ale vědou až přesřilíš?

Snaha o prokázání vědeckosti tváří v tvář ostatním formálním, přírodním i interpretačním<sup>27</sup> vědám a důraz na akademičnost přivedl teologii

<sup>22</sup> Hovořit o „předmětu“ teologie je velice problematické. Zvláště proto, že Bůh je osobou, tedy ne věcí. Když pak křesťané vyznávají svou víru v Boha, nevyznávají víru v něco, ale víru v někoho. Proto přijímám Pospíšilovu tezi o tom, že v teologii je lépe mluvit o jejím „hlavním zájmu“, spíše než o „předmětu.“ Srov. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, s. 20. Ivana Noble je dokonce přesvědčena, že „Boha není možné poznat na základě předmětného vztahu.“ NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 14.

<sup>23</sup> TOMÁŠ MACHULA, „Teologie jako věda?“, in: PETR GALLUS – PETR MACEK (eds.), *Teologická věda a vědecká teologie*, Brno: CDK, 2006, s. 47.

<sup>24</sup> PETR MACEK, „Teologie mezi vědami“, in: PETR GALLUS – PETR MACEK (eds.), *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: CDK, 2007, s. 201.

<sup>25</sup> PETR GALLUS, „Orientující teologie“, in: PETR GALLUS – PETR MACEK (eds.), *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: CDK, 2007, s. 80.

<sup>26</sup> S výjimkou „opravdových“ ateistů, jako je v našem prostředí např. Otakar A. Funda. Srov. OTAKAR A. FUNDA, „Je teologie vědou?“, *Acta Filosofické fakulty Západočeské university v Plzni*, 2011, roč. 3, č. 1, s. 105–135. V uvedené studii Funda odmítá to, že by teologie byla vědou, a považuje ji za jistý druh poesie.

<sup>27</sup> Takto rozděluje současně vědy Ctirad V. Pospíšil, přičemž teologii řadí mezi vědy interpretační (či kulturní). Ty podle něj vycházejí vždy z nějakých předpokladů, které

do jakési pasti vědeckosti. Teologie se stala poněkud esoterickou záležitostí akademiků a často ji píšou jen vědci pro vědce.<sup>28</sup> Nutno také přiznat, že většině věřících křesťanů (o těch, kdo nejsou křesťané, ani nemluvě) připadá odborná teologie nesrozumitelná, nepřístupná, nudná, a mnohdy dokonce potouchlá. Některé teologické knihy se i přesto těší u čtenářů značné oblibě, avšak akademické prostředí je zhusta odmítá jako „nevědecké“. Poměrně často se také setkávám s názorem, že akademickou teologii ani nepotřebujeme. Čím to je? Je to nepochopením? Nepochotou veřejnosti zabývat se obtížnými texty? Je to tím, že všeobecně lidé dnes „nechtou“? Možná ale chyba není na straně „publika“, možná je chyba na straně odborné teologie, možná je čas znovu přehodnotit způsob, jakým se vyjadřuje. Možná akademickou teologii, tak jak se dnes píše a publikuje, opravdu nikdo nepotřebuje. Možná teologie není jen univerzitní bádání a psaní teologických textů. Možná musí teologie znovu zdůraznit to, že není jen prezentací svých vlastních obsahů (obsahů křesťanské víry), ale spíše procesem, aktivitou.<sup>29</sup> Možná se musíme znovu zeptat: „Co je teologie? Jak dělat teologii?“

Někteří autoři si v této souvislosti uvědomují důležitost návratu teologie od exkluzivní skupiny studovaných odborníků zpět mezi všechny křesťany, do středu křesťanských komunit. Při tom však nezpochybňují důležitost vědeckého diskurzu.<sup>30</sup> Vedle akademické teologie ale uvažují i o teologii laické (*lay theology*),<sup>31</sup> žité (*lived theology*),<sup>32</sup> každodenní (*eve-*

---

považují za základ svého uvažování. Teologie je tak vědou nikoliv ve smyslu formálním či přírodovědném, ale právě ve smyslu kulturním či interpretačním. Teologie je tedy vědou, která vykládá svět z křesťanské perspektivy. Srov. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, s. 138–144.

<sup>28</sup> Srov. THEODORE J. WHAPHAM, „Foreword“, in: JONATHAN C. ROACH – GRICEL DOMINGUEZ, *Expressing Theology: A Guide to Write Theology that Readers Want to Read*, Eugene, OR: Cascade Books, 2015, s. 8.

<sup>29</sup> Srov. STEPHEN B. BEVANS, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, New York, NY: Orbis Books, 2009, s. 1.

<sup>30</sup> To si uvědomuje Ivana Noble, když píše: „Teologie není vědou ve smyslu přírodních věd. Ale to neznamená, že není vědou vůbec.“ Vědeckost teologie podle ní spočívá v její adekvátnosti vůči jejímu „předmětu“ i vůči jejím adresátům (publiku). NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 26. Skalický pak v této souvislosti nehovoří o adekvátnosti, ale o „vytyčení hranic přijatelnosti“ teologie, přičemž má, dle mého soudu, na mysli to samé. SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie“, s. 41. V návaznosti pak můžeme vědeckost teologie popsat jako snahu o hledání správných vztahů (přijatelných a adekvátních) mezi Bohem, člověkem/lidmi a světem.

<sup>31</sup> Srov. THOMAS HOEBEL, *Laity and Participation: A Theology of Being the Church*, Bern: Peter Lang, 2006.

<sup>32</sup> Srov. CARRIE DOEHRING, *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2015.

ryday theology)<sup>33</sup> či běžné (*ordinary thelogy*).<sup>34</sup> Všechny uvedené přístupy považují teologii za nedílnou součást každodenního života a navrhují, aby opustila svou urputnou snahu o vědeckost a vrátila do centra svého zájmu lidskou zkušenost setkání s Bohem, s druhým člověkem i se světem. Především ale také zájem o sdílení takových zkušeností. Akademický způsob teologie totiž vyrůstá z teologie lidové a také se po jejím boku rozvíjí. „Teologie začíná, když osoba usiluje o porozumění své životní cestě a zjišťuje, že má-li být (*toto porozumění*) úplné, musí zahrnovat též duchovní rozměr, ba co víc, že tento duchovní rozměr je zdrojem života pro všechny ostatní oblasti naší existence.“<sup>35</sup> Navíc, jak podotýká Hans-Peter Geiser: „Nevím o žádném obecně přijímaném pravidle, které by jednoznačně říkalo, jak má akademická teologie vypadat.“<sup>36</sup> Běžná teologie i ta akademická se tak mohou vzájemně prolínat, inspirovat a spoluutvářet. Teologie se může stát způsobem života, který zahrnuje racionální i duchovní dimenzi, teoretické reflexe stejně tak jako praktické aktivity. Teologie je víc než jen věda či vědění. Kdyby byla teologie jen vědění bez lásky nebo jen věda bez praktických přesahů či motivace ke každodenní konverzi, byla by jen mrtvou ortodoxií. Teologie, má-li být živá, musí v sobě sjednocovat ortodoxii s ortopraxí.<sup>37</sup>

Vědeckost teologie musí být zachována. Má-li však zůstat aktuální, má-li se dotýkat srdcí lidí, má-li být krásná, přesvědčivá, angažovaná,<sup>38</sup> srozumitelná a existenciálně relevantní,<sup>39</sup> nesmí být jen vědou, musí překonat jednostranný důraz na svou akademičnost a vejít v těsný kontakt

<sup>33</sup> Srov. KEVIN J. VANHOOPER – CHARLES A. ANDERSON – MICHAEL J. SLEASMAN, *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

<sup>34</sup> Srov. JEFF ASTLEY, *Ordinary Theology: Looking, Listening, and Learning in Theology*, Burlington, VT: Ashgate, 2002.

<sup>35</sup> IVANA NOBLE, *Tracking God: An Ecumenical Fundamental Theology*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010, s. 235.

<sup>36</sup> HANS-PETER GEISER, *The Community of the Weak: Social Postmodernism in Theological Reflections on Power and Powerlessness in North America*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013, s. 438.

<sup>37</sup> Srov. NOBLE, *Po Božích stopách*, s. 15. Domnívám se, že teologii můžeme v tomto ohledu také nazvat (spolu s Vladimírem Boublíkem) „vědou lásky“. „Scientia caritatis – nestačí pouze vědět, že láska je hezká věc, pět ódy na ni, vyslovovat sladce její jméno. To konečně nikdo nepopírá. Ale vědět, kde mohu zapůsobit svou láskou, kde ji mohu uplatnit. Hledat příležitosti, kde bych mohl projevit svou lásku k bližnímu, ke každému bez výjimky. Milovat – ne slovy, ale skutky. Milovat – ne jen čekat, ale hledat příležitost k projevu lásky.“ VLADIMÍR BOUBLÍK, *Duchovní deník*, Olomouc: Refugium, 2010, s. 125.

<sup>38</sup> Srov. JONATHAN C. ROACH – GRICEL DOMINGUEZ, *Expressing Theology: A Guide to Write Theology That Readers Want to Read*, Eugene, OR: Cascade Books, 2015, s. 19–22.

<sup>39</sup> Srov. ŠTEFAN ŠTOFANÍK, „Popularization and Autobiography: Towards an Accessible Theology“, *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 2014, roč. 4, č. 1, s. 68.

se světem. Jedině v něm je teologie uchopitelná jako interpretační věda. Jedině v jeho prostředí je schopna reflektovat předivo příběhů, setkání a vztahů lidí s Bohem. Plodem rozumu, nebo chcete-li racionální vědy, totiž může být jen hypotéza Boha, idea Boha může vzniknout až na rovině žité víry. „Hledáme-li smysl lidského přebývání ve světě, a tedy i smysl tohoto světa, je potřeba opustit hypotézu Boha a najít odvahu vstoupit do vztahu s ním.“<sup>40</sup> Pozornost pro zkušenost a její sdílení, cit pro vztah, ale také reflexivní metoda a rozumové uvažování musí v současné teologii opět srůst v jedno. Teologie se musí vrátit sama k sobě, ke své pravé podstatě, ke košatosti svých významů. Snad bychom takovou proměnu odborné teologie mohli analogicky k tzv. teologickému obratu ve francouzské filosofii nazvat teologickým obratem v teologii. Teologie nejsou jen manuály jednotlivých traktátů systematické teologie. Teologie se nedá dělit na teoretickou a praktickou. To jsou jen některé z možných způsobů teologie a jejich oddělování a rozlišování je jen technické. Teologický obrat v teologii se musí pokusit setřít tato tradiční rozdělení, musí se pokusit o holistickou – celostní teologii. Všechny části teologické reflexe našeho života mohou být setkány do barevného goblénu žité teologie. I akademici musí praktikovat teologii, ne jen o ní psát.<sup>41</sup> Žít teologicky či teologii praktikovat znamená vidět naše životy ve světle písma, církevní tradice, ale (a snad především) i ve světle zkušeností víry, naděje a lásky, i ve světle zkušeností Božího zjevení. Žít teologicky znamená vyprávět svůj život jako auto/theobiografii.

## Teologie jako auto/theobiografie

Zatím jsme měli možnost vidět, že nelze podat vyčerpávající definici teologie a nelze ani tvrdit, že teologie je jen vědou (nebo že jí vůbec není). Jestli lze o teologii něco prohlásit, tak to, že je způsobem života, je reflektovaným vyprávěním životního příběhu člověka, který žije ve vztahu s jinými lidmi, se svým životním prostředím (se světem) a s Bohem. Teologie je zásadně autobiografická a tím vždy i určitým způsobem zakotvená ve všech zmíněných vztazích. V roce 2008 mi v jednom z osobních dopisů kardinál Avery Dulles napsal: „Předtím, než jsem teologem, jsem křesťanem a katolíkem. Teologie je uskutečňování víry, teologie předpokládá víru. Jako přemýšlivý věřící si kladu otázky stran obsahu, základů a implikací své

<sup>40</sup> FRANTIŠEK ŠTĚCH, „Fundamentální teologie a křesťanská identita“, in: FRANTIŠEK ŠTĚCH – ROMAN MÍČKA (eds.), *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2014, s. 30.

<sup>41</sup> ROACH – DOMINGUEZ, *Expressing Theology*, s. 17.

víry.<sup>42</sup> Osobní příběh je tedy pro každou teologii velmi důležitý. Štefan Štofanič má za to, že právě autobiografie činí vědeckou práci teologů přístupnou široké veřejnosti<sup>43</sup> a navrhuje vyprávění jako nový styl pro psaní současné odborné teologie. K podobným závěrům dochází také Hans-Peter Geiser, když říká: „Nová témata, nové debaty, nové odkazy a nové souputníci z řad společenských věd, kulturních studií, etnografie či teorie hudby a umění přispěli k odlišnému vzezření a stylu (teologie), který nemusí být tradičním akademickým kruhům srozumitelný. A přesto vše nachází svůj společný střed v teologii jako autobiografii.“<sup>44</sup> Myslím, že je tomu tak proto, že příběh teologie není jen osobním příběhem, ale má svůj společenský rozměr. Je součástí daleko rozsáhlejšího příběhu, příběhu Bible, příběhu Starého a Nového zákona. Příběh teologie je příběhem víry, naděje a lásky lidí prožívajících své radosti i strasti ve světě. Příběh teologie je ale také příběhem Boha, který víru, naději a lásku podněcuje, sám je jejich zdrojem a sám člověka miluje. Teologie tedy není jen autobiografií, ale spíše auto/theobiografií, příběhem lidského života vztaženého k Bohu a příběhem Boha vztaženého k člověku.

Termín „auto/theografie“ není novinkou. V teologii jej zavádí Pete Ward, aby popsal svou teologickou metodu, která stojí na principu reflexivity. „Reflexivita je záměrná a ukázněná forma reflexe toho, jak osobní, společenské a kulturní kontexty badatele nejenže ovlivňují to, co je zkoumáno (...), ale také způsob, jakým je výzkum prováděn.“<sup>45</sup> Reflexivita však není rezervována jen akademikům. Obecně totiž označuje proces, kdy se člověk vztahuje sám k sobě, přemýšlí o svých zkušenostech, o tom, co prožil a na základě takového procesu pak činí další rozhodnutí a upravuje svou životní praxi. Ward zdůrazňuje, že reflexivní metoda může teologii pomoci lépe aplikovat její teorie na konkrétní kontexty a tím být srozumitelnější a užitečnější.<sup>46</sup> Reflexivita jako metoda je založena na autobiografii a hovoříme-li o autobiografii křesťanského života, je nasnadě, že Bůh bude mít v takovém příběhu svou zřetelnou úlohu. Auto/theografie je tedy formou reflexivity adaptované pro potřeby teologie. Auto/theografie umožňuje lépe provázat teologické teorie s konkrétní praxí a kontextem. Je meditací, rozmyšlením nad životem, který je Bohu a člověku společný. „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus,“ říká sv. Pavel (Gal. 2,20). Tato jednota však není totožná s prostým sjednocením, kdy větší subjekt jaksi vstřebá či

<sup>42</sup> FRANTIŠEK ŠTĚCH, *Tu se jim otevřely oči: Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese, SJ*, Olomouc: Refugium, 2011, s. 14.

<sup>43</sup> Srov. ŠTOFANIČ, „Popularization And Autobiography“, s. 72.

<sup>44</sup> GEISER, *The Community of the Weak*, s. 437–438.

<sup>45</sup> WARD, *Participation and Mediation*, s. 3.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 2–3.

pohlí ten menší nebo slabší.<sup>47</sup> Jednota, o které mluví apoštol Pavel, spočívá v neoddělitelnosti, ale rozlišitelnosti Boha, člověka a světa.

Auto/theobiografii tak můžeme považovat za relevantní teologickou metodu,<sup>48</sup> neboť se formuje v průběhu života, v procesu utváření teologie. Teologie se tvoří z přítomné chvíle, avšak její metoda se formuje během reflexivních momentů, během chvil, kdy teologové ustávají ve své činnosti a přemítají o tajemstvích života ve světě, s lidmi a s Bohem. „(...) teologická metoda je tak trochu znovu-promýšlení (*after-thought*). Je to přestávka, kterou si uděláte po práci, je to způsob, jak dobijíte svůj teologický motor, je to úsilí, které vyvíjíte, abyste znovu naplánovali svůj teologický kurz. Metoda nepřijde na začátku vašeho teologického počínání. Nedefinujete a neomezujete – není-li definování již omezování? – co byste měli dělat ještě předtím, než začnete.“<sup>49</sup> Auto/theobiografie není vyprávění, které by si předem stanovilo svou cestu i cíl, ale odvíjí se tím, jak je vyprávěno. Není to jen konkrétní teologická metoda, ale spíše teologický způsob života, neboť každá křesťanská teologie je ozvěnou meziosobního setkání lidské osoby / lidských osob s osobním (Trojjediným) Bohem. Je to setkání mého příběhu s božím, přičemž „já“ v mém příběhu není nikdy osamoceno, ale spíše uskutečňováno ve společenství s jinými „já“ ve světě. Můj příběh tak není nikdy jen můj, je to také příběh ostatních lidí, světa i Boha. Nizozemský teolog Edward Schillebeeckx to vyjádřil velmi přesně, když jednu ze svých knih nazval *Lidé jako Boží příběh*.<sup>50</sup> Podle něj jsou lidé slova, kterými Bůh vypráví svůj příběh. Jestliže je tomu tak, může být teologie něco jiného než vyprávění příběhů?<sup>51</sup> Auto/theobiografická teologie není jen studium a kritická reflexe pramenů křesťanské víry, je to také procházka krajinou, mytí nádobí, pomoc bližnímu, vodění dětí do školy, modlitba, sekání dřeva na zimu, radost z příchodu jara, pohlazení partnera, společná večere s přáteli, návštěva koncertu či vynášení odpadkového koše.

Shora v textu jsem uvedl, že teologie má být krásná, přesvědčivá, angažovaná, srozumitelná a existenciálně relevantní. Teologie však má být především pravdivá. Bude-li pravdivým vyprávěním člověka o Bohu, bude i vše ostatní. Pravdivost teologie spočívá v její autenticitě, a proto se domnívám, že i náš život se musí stát teologií a teologie naším životem.

<sup>47</sup> Srov. SKALICKÝ, „Současná křesťanská teologie“, s. 41.

<sup>48</sup> Jedním z prvních, kdo uvažoval o biografii jako metodě teologie, byl James William McClendon mladší. Srov. JAMES WILLIAM MCCLENDON, JR. *Biography as Theology? How Lifestories Can Remake Today's Theology*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1974.

<sup>49</sup> Srov. CHOAN-SENG SONG, „Five Stages Toward Christian Theology In The Multicultural World“, in: PETER C. PHAN – JUNG Y. LEE (eds.), *Journeys at the Margin: Toward an Autobiographical Theology in American-Asian Perspective*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999, s. 2.

<sup>50</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008.

<sup>51</sup> SONG, „Five Stages Toward Christian Theology In The Multicultural World“, s. 3.



Teologie se může stát pravdivou, protože prvním teologem je Bůh, který říká pravdu o sobě, o světě i o nás a k účasti na této pravdě nás také, skrze svého Syna, který je cesta, pravda i život (Jan 14,6), zve. Můžeme tedy shrnout, že teologie je volání Boha a člověka, které se nese světem. „Člověče“! „Bože“! Ti dva se hledají, kráčí k sobě, až jednou, snad, padnou si do náruče a nebude už Bůh a člověk oddělen, ale bude Bůh a člověk jedno (Jan 17,21–22) v pevném objetí, Bůh a člověk ve svobodě osobního bytí rozlišitelný, ale v rozhodnutí vůle a v milosti lásky nerozdělitelný. K tomu ukazuje, tomu nás učí a toto také svým bytím ztělesňuje pro křesťany všech vyznání Ježíš Kristus – vtělené a zmrtvýchvstalé Boží Slovo, vtělená a zmrtvýchvstalá „Theo-Logie“.



# Goetheho ‚Rímske prázdniny‘: Utopická imaginácia pre teológiu sveta

Michael Kirwan SJ

## Goethe’s “Roman Holiday”: Utopic Imagination for a Theology of the World.

The article attempts a ‘theological interpretation of culture’ along the lines proposed by Ivana Noble in her book by this name (2010). It examines the spiritual journey of Johann von Goethe, and the moment of tense questioning in *Faust* when she asks her lover Faust about his religious beliefs – the *Gretchenfrage*. Is there a way of reconciling her traditional devotion and Faust’s sophisticated post-Christian ‘religion of striving’? Professor Noble suggests such a reconciliation in a theology of the world as both *gift* and *task*. This article explores the hints of such a synthesis, not in *Faust*, but in an earlier work, *Italian Journey*, the narrative of the poet’s life-transforming visit to Rome in 1786.

Keywords: Theology of the world, Theology and culture, Rome, Johann Wolfgang von Goethe, the *Gretchenfrage*.

## „Gretchenina otázka“

Začnime s *Gretchenfrage*, s ‚Gretcheninou otázkou‘\*. V hovorovej nemčine tento termín znamená ‚rozhodujúca‘ otázka, strohý priamy dotaz, ktorý sa zarezáva priamo do srdca každej diskutovanej záležitosti. V pôvodnom význame, ku koncu prvej časti *Fausta* od Johanna Wolfganga Goetheho, je to otázka náboženskej viery, viery v Boha, o ktorú sa jedná. Faust, anti-hrdina, vstúpil do svojho zúfaleho paktu s diablom Mefistofelom. Tiež sa však zúfalo zalúbil do Gretchen, nádherného dievčaťa, jednoduchej a úprimnej zbožnosti, a snaží sa ju zviest’. Ona sa tiež do neho zalúbila, avšak predtým, ako to môže spraviť z celého srdca, musí byť zodpovedaná otázka jeho viery.

GRETCHEN: Povedz mi naozaj.

FAUST: Ak môžem.

GRETCHEN: Povedz mi. Čo tvoje náboženstvo? Si dobrý a láskavý človek. Ale neverím, že ti na náboženstve záleží.

FAUST: Nechaj to tak. Vieš, že ťa mám rád. Zomrel by som pre tých, ktorých milujem. Nechávam ľudí cítiť a klaňať sa tak, ako si vyberú.

\* Pozn. prekladateľa. V slovenčine sa meno Gretchen môže preložiť aj ako Margaréta alebo Gréta. V našom texte sme sa však z dôvodu kontinuity prekladu rozhodili zachovať verziu prekladu autora článku.

GRETCHEN: To nie je dostatočné. Musíš veriť.

FAUST: Musíš?

Gretchen vyjadruje svoj záujem o Faustov nedostatok náboženských prejavov. ‚Rešpektuje‘ sviatosti, ale netúži po nich. V odpovedi na jej otázku ‚Veríš v Boha?‘ Faust protestuje, že odpovede, ktoré ponúkajú kňazi a filozofi znejú ako výsmech – avšak toto, samé o sebe, nie je popretím viery.

FAUST: Necháp ma zle, drahá. Kto ho môže pomenovať a povedať: Verím v neho? Kto môže s úctou smelo vyriecť: Neverím v neho? On, ktorý udržiava a obklopuje všetky veci, neudržiava a neobjíma teba, mňa a seba? Nie je zem pevne pod našimi nohami? Netýči sa obloha priamo nad nami? Nestúpajú priateľské hviezdy nahor? Nehľadíme jeden na druhého tvárou v tvár? Nie je tu niečo, čo naplňa tvoje srdce a tvoju myseľ, niečo večne tajomné, čo sa deje viditeľne, či neviditeľne vo svete nad tebou? Naplní tým svoje srdce tak veľmi, ako to pôjde, a keď tým budeš naplnená, pokojne naplnená, nazývaj to, ako sa ti páči: šťastie, srdce, láska, Boh. Nemám na to slov. Cit je všetko. Slová sú len zvuk a dym, zahmlené svetlo nebies.

GRETCHEN: Znie to správne. Je to takmer to, čo vraví farár, aj keď nie celkom to isté.

FAUST: Je to to, čo všetci ľudia pod slnkom hovoria, každý vo vlastnom jazyku. Prečo by som to nemal povedať vo svojom?

GRETCHEN: Keď to počuješ povedané, môže sa to zdať dostatočné. Ale to nie je správne. Pretože ty nie si kresťanom.

FAUST: Ach, moje drahé dieťa.<sup>1</sup>

Zmena subjektu je v tomto bode významná: Gretchen práve vyjadruje svoju úzkosť pri tom, ako sleduje Fausta v spoločnosti ‚toho muža‘ (Mefistofela), ktorého hrozná tvár ju poburuje, ktorého prítomnosť robí modlitby nemožnými a takmer úplne ničí jej lásku voči Faustovi.

Navrhujem vrátiť sa ku ‚Gretcheninej otázke‘ povedľa snahy profesorky Ivany Noble o jej teologickú rekonštrukciu v rámci kontextov súčasnej európskej kultúry. Noble priamo netematizuje Goetheho Fausta, avšak skúma adaptáciu Faustovej legendy vo filme *Mephisto* od Istvána Szabóa z roku 1981, založenom zase na románe od Klausu Manna z roku 1936.<sup>2</sup> Vo filme *Mephisto* protagonista Hendrik, reprezentujúci Fausta a Mefistofela v jednej osobe, tragicky podľahne démonickému ztročeniu, ktorému Goetheho Faust uniká – v neposlednom rade, vďaka požehnanému príhovoru svätice Gretchen. Tak, ako komentátori rozoznali vo Faustovom

<sup>1</sup> Z „Marthe’s Garden“, *Faust Part I*, in: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Selected Works*, New York – London – Toronto: Everyman’s library, 1999, s. 836–837.

<sup>2</sup> IVANA NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*, Farnham: Ashgate, 2010, s. 146–150.

grandióznom projekte v druhej časti Goetheho básne ‚proroctvo‘ totalitnej modernity, podobne Szabóvé filmové stvárnenie Mannovho románu robí explicitným zostup do dystopie na pozadí prvého nacistického Nemecka a komunistického Maďarska.

Podľa Noble, skúsenosť ‚sekularizácie‘ na bývalých komunistických územiach je značne odlišná od západu, najmä z dôvodu jej spojitosti s brutálnymi náboženskými represiami, skôr ako by bola intelektuálnou emancipáciou z nej.<sup>3</sup> Cituje text piesne Jaromíra Nohavicu s metaforou ‚podzemných zdrojov, neznámych prúdov‘, aby naznačila duchovné túžby, ktoré neboli premožené alebo nahradené komunistickými a postkomunistickými kultúrnymi tlakmi. Noble poukazuje na skutočnosť, že hlavným prostriedkom pátrania po transcencii neboli mainstreamové cirkvi, ani formálne teologické úvahy – oba boli počas obdobia komunizmu silne obmedzené – ale kultúrne prejavy: hudba, umenie, film a literatúra. *Teologická interpretácia* podáva vysvetlenie náboženskému významu, a preto sa objavuje v konverzácii medzi teológiou a kultúrou.

Táto kapitola sa bude zaoberať Johanom Wolfgangom von Goethem, nie primárne prostredníctvom Fausta, ale odkazuje na jeho skoršiu prácu, *Taliansku cestu*, ktorá je jeho výpoveďou o návšteve Ríma a Talianska v rokoch 1786–1788.<sup>4</sup> *Talianska cesta* precízne drammatizuje Tillichovskú konverzáciu, o ktorej Ivana Noble uvažuje. Jedná sa o opis Goetheho ‚úniku‘ z periférie do centra: z hraníc provinčného Weimaru do Ríma, ‚Prvého mesta na svete‘. Jeho novinové zápisky a listy z obdobia od septembra 1786 do apríla 1788 zachytávajú cestu, ktorá je súčasťou ‚veľkej cesty‘, čiastočne púte, a zároveň nadobro skúsenosťou seba-objavovania a transcencie.

Je ťažké dostatočne zdôrazniť význam danej odysey na tejto úrovni Goetheho života. Návšteva Talianska premostuje skorý úspech *Utrpenia mladého Werthera*, romantického románu, ktorý priniesol Goethemu skorý, no nejednoznačný úspech, a jeho neskoršie diela. Expedícia mala viac osobnostný rozmer, ako poznamenal Auden v úvode k jeho prekladu *Talianskej cesty*. Goethe zanechal vo Weimare platonický vzťah so Charlotte von Stein, ktorý ho už nenapĺňal. Hoci zápisník tomu očividne nevenuje pozornosť, Rímska cesta je jednou z neskorých sexuálnych, no rovnako aj kultúrnych a umeleckých objavov.

*Taliansku cestu* zhrniem vo svetle zhodnotenia kultúry a umenia profesorkou Noble ako nástroja náboženského skúmania a významu. Dúfam,

<sup>3</sup> IVANA NOBLE, „Culture as a Theological Theme“, in: NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in a Post-Communist Context*, s. 1–4.

<sup>4</sup> JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Italian Journey*, London: Penguin Books, 1999, s. 389–720.

že vyzdvihnem dva významy, v ktorých môže byť Goetheho odysea označená za ‚ekumenickú‘. Po prvé, vyjavuje neutíchajúcu túžbu po ľudskom naplnení, ktorá presahuje bežné kategórie náboženskej oddanosti a neviery. Toto je to ‚nekonečné úsilie‘ neskôr zosobnené v postave Fausta, ktoré sa zameriava na cieľ expanzívne duchovný a zároveň univerzálne ľudský; expanzívnosť, ktorá sa odráža vo Faustovej odpovedi na *Gretchenfrage*.

Po druhé, Goetheho cestovný denník ukazuje prekvapivo milosrdný postoj voči mnohým aspektom rímskeho katolicizmu, a to spôsobom, ktorý je snáď viac v súlade s Gretcheninou tradičnou zbožnosťou. Goethe nie je explicitným kresťanom, oceňuje však kult svätcov, takisto pápeža, dokonca aj jezuitov, aj keď, na druhej strane, protivia sa mu excesy a výstredný formalizmus barokového kresťanstva. Keď premýšľame nad týmito dvoma významami slova ‚ekumenický‘, podivuhodné ‚Rímske prázdniny‘ Johanna von Goetheho vyzerajú byť analogické kultúrno-teologickému projektu Ivany Noble.

## Talianska cesta

Dňa 3. septembra 1786 sa Goethe ‚o tretej hodine ráno vykradol z Karlových Varov‘, bez vedomia svojich priateľov z Weimaru, ktorí sa tam s ním zdržiavali, a ktorí by sa ho snažili zadržať.<sup>5</sup> Iba jeho zamestnávateľ, veľkvojvoda z Weimaru, vedel o jeho snahe dostať sa na slobodu (keďže pri dlhšej absencii bolo vojvodovo dovolenie potrebné). Goethe bol naplnený dlhoročnou túžbou navštíviť Taliansko a Rím – ‚Prvé mesto‘ – tým viac, čím boli jeho pocity umeleckého a existenciálneho uväznenia vo Weimare neznesiteľnejšie. Jednou z prvých Goetheho zastávok je Regensburg, kde navštevuje jezuitské kolégium a zúčastňuje sa študentskej výročnej hry: herecké výkony neboli o nič horšie, než výkony akejkoľvek inej skupiny neskúsených amatérskych hercov, a ich kostýmy boli vskutku krásne, takmer veľkolepé. Ich výkony mi opäť pripomenuli svetskú múdrosť jezuitov. Neodmietali nič, čo by mohlo mať vplyv a vedeli, ako to použiť s láskou a starostlivosťou. Ich múdrosť nebola len chladnou, neosobnou kalkuláciou; všetko robili s chuťou, sympatiou a osobným potešením z práce, podobne ako dáva len samo žitie.<sup>6</sup>

Goetheho obdiv k ‚jezuitskej múdrosti‘ je zrejmý – konkrétne, k zdrojom tejto múdrosti: k radostnej účasti vyvierajúcej z *das Gebrauch des*

<sup>5</sup> Odkazy na strany z *Talianskej cesty* odkazujú na 1999 zväzok Goetheho *Vybraných prác* z Everyman's library. GOETHE, *Italian Journey*, s. 389.

<sup>6</sup> „Hier ist nicht Klugheit, wie man sie sich in Abstracto denkt, es ist eine Freude an der Sache dabei, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauche des Lebens entspringt.“

*Lebens*, čo môžeme lepšie preložiť ako ‚obyčaj života‘. K tejto skúsenosti sa vrátíme neskôr, no Goetheho cesta do Talianska pokračuje, podstupuje ju s odhodlaním byť otvorený skúsenosti tak, ako to len pôjde, ‚pozeráť na veci jasnými, čistými očami‘ a ‚zahľadiť stopy po starých mentálnych návykoch‘. Goetheho príchod do ‚Prvého mesta sveta‘ je extatický:

Všade, kam kráčam, narážam na známe predmety v neznámom svete; všetko je presne tak, ako som si predstavoval a napriek tomu je všetko nové. (...) Nemal som jediný nápad, ktorý by bol úplne nový alebo prekvapujúci, no moje staré nápady sa stali omnoho pevnejšie, vitálnejšie a koherentnejšie, až by sa dali nazvať novými.<sup>7</sup>

Rím je ‚škola pre celý svet‘, kde sa ‚ten najobyčajnejší človek stáva niekým,‘ s myslou rozšírenou akýmsi prerodom: ‚Ktokoľvek, kto sa na tomto mieste pozerá na seba serióznejšie a má oči, ktoré pozerajú, je nútený stať sa pevnejším charakterom: získava pocit sily dovtedy mu neznámej.‘ Jeho duša obdrží ‚pečať odolnosti, serióznosti bez puntičkárstva a radostnú duchapritomnosť.‘<sup>8</sup> Goethe prehlasuje, ‚napriek tomu, že som stále sám sebou, bol som zmenený až od samého špiku kostí.‘<sup>9</sup>

Toto ohromne estetické a morálne (a, ako nám W. H. Auden pripomína, erotické) oslobodenie má však nepochybne náboženský rozmer – ten, ktorý je neoddeliteľný od Goetheho mnohých stretnutí s funkcionármi a s populárnym rímskym katolicizmom. Skutok milosrdenstva, ktorý čoskoro vykoná pre spolucestujúceho ako prejav úcty ‚mocnému Svetlu nebies‘, znie ako typický opis Goetheho osobnej nábožnosti. Ďalšie príbehy sú prekvapivo viac tradičné: napríklad lútosť, ktorú preukáže dvom zmäteným katolíckym pútnikom z Nemecka, dokonca pomoc, keď im pomáha šíriť náboženskú literatúru na ich ceste do Benátok.<sup>10</sup> V jednej z najdramatickejších epizód *Talianskej cesty*, kde Goethe takmer stroskotá na pobreží Capri, karhá panikáriacich cestujúcich, volajúc ich k modlitbe:

Skúmajte svoje srdcia a následne predneste svoje modlitby Matke Božej, pretože ona sama môže rozhodnúť, či sa za vás prihovorí svojmu Synovi, a potom On môže urobiť pre vás to, čo urobil pre apoštolov na búrku zmietanom Tibe-riatskom mori.<sup>11</sup>

Pripomínajúc obraz spiaceho Pána, ktorý sa zobúdz a utiňuje búrku, vrátil sa Goethe, podobne ako Jonáš, do podpalubia; s ťažkou morskou chorobou, no spokojný, že všetko bude v poriadku.

<sup>7</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 503.

<sup>8</sup> Tamtiež, s. 512.

<sup>9</sup> Tamtiež, s. 523.

<sup>10</sup> Tamtiež, s. 444–445.

<sup>11</sup> Tamtiež, s. 693.

Po návrate na pevninu Goethe často navštevuje kostoly, aby rozjímal a obdivoval ich umenie.<sup>12</sup> Na sviatok svätého Františka stojí vo dverách a všima si čudne antifonický účinok hlasne hovoriaceho kapucínskeho mnícha sláviaceho omšu a výkriky pouličných predavačov vonku.<sup>13</sup> Dokonca čítame o Goetheho sklamaní, keď sa sviatočné dni neslávia podľa jeho očakávania: napríklad Sviatok všetkých Svätých v Ríme, ktorý má povzbudzovať vo veriacich lásku ku svätcom. Goethe sa tu mylne domnieval, že tento sviatok bude impozantným divadlom. So svojím priateľom Tischbeinom sa účastní sviatku pamiatky zosnulých v pápežovej súkromnej kaplnke: „pomyslenie, že som pod jednou strechou s námestníkom Krista, spôsobovalo vo mne zvláštny pocit.“ Svätý Otec je „nádherný a úctyhodný muž“:

Náhle ma pochytilo podivné želanie, aby Hlava Cirkvi otvorila svoje zlaté ústa a, počas reči o uchvátení radosťou, ktorú pociťujú požehnané duše, rovnako aj nás uchvátila radosť. Keď som ho videl sotva sa hýbať z jednej strany oltára na druhú a mrmlať presne ako ktorýkoľvek obyčajný kňaz, pohol sa vo mne dedičný hriech protestantov a necítil som už nijaké potešenie v obeti omše, ako je tu tradične slávená. Vari Kristus, už ako dieťa nevykladal Písmo nahlas? (...) Čo by povedal, pomyslel som si, keby videl svojho zástupcu na zemi stonáť a potácať sa okolo? Na myseľ prichádzajú slová *Venio interim crucifigi* (...) <sup>14</sup>

Sklamaný Goethe štuchne svojho spoločníka a obrady opustia, namiesto čoho si prezrú fresky a obrazy vo zvyšnej časti paláca.

Vo všeobecnosti je Goethe štandardným reformátorom, práve vo svojej neznášateľnosti k „cirkevným hokus-pókusom“<sup>15</sup> a zároveň svojimi štipľavými poznámkami: znechutený z „hlúpych biskupov a kňazov,“ ktorí rozšírili príliš veľa všedných obrazov, tvrdí, že „viera prvá zušľachtila umenie, až následne ho povera prevzala a zničila.“<sup>16</sup> Možno všetky stopy raného kresťanstva boli zničené pokriveným barokovým pohanstvom, vnesené na ich čisté, jednoduché počiatky. Opäť premýšľa nad Kristom v legende o potulnom židovi vracajúcom sa do Ríma, aby ho po druhýkrát ukrižovali. Čo barbari zo starovekého Ríma zanechali, stavitelia moderného Ríma zničili.

Po vianočnej omši v Bazilike sv. Petra pripúšťa, že je „starým protestantským Diogenom,“ a tak nemôže byť nezaujatý. Goetheho estetické a náboženské námietky k rímskym excesom spolu úzko súvisia. Je zdesený obradom požehnaní sviec v Sixtínskej kaplnke – tých sviec, ktorých pou-

<sup>12</sup> Tamtiež, s. 442.

<sup>13</sup> Tamtiež, s. 457.

<sup>14</sup> Tamtiež, s. 504–505.

<sup>15</sup> Tamtiež, s. 450.

<sup>16</sup> Tamtiež, s. 483.



žívanie spolu s kadidlom počas storočí očiernilo fresky, popri incenzovaní, ktoré „zahaluje slnko umenia do mračna.“<sup>17</sup> Hľadá „slnko majestátneho umenia a jednoduchej ľudskosti“ pridržiavajúc sa námietky reformátorov, že je zahalené vonkajším rituálom, akokoľvek dôstojnej a trúfalej seba-interpolácie kňazov a klerikov. Rovnako, hrubý architektonický vývoj Prvého mesta je neodpušiteľným zatemnením čistejších, posvätnějších základov: Goethe túži po „Večnom Ríme, nie po takom Ríme, ktorý je nahradený iným dekádu, čo dekádu.“

Avšak, presne ako Goethe hovorí o „dedičnom hriechu protestantov“, jeho reformátorské inštinkty sú rozpačito, takmer apologeticky uznané.<sup>18</sup> Zaryto nekreštiansky, uznáva svoju inštinktívnu protestantskú alergiu viac s rozpakmi, než s presvedčením. Preukazuje rešpekt k jedinečnej pokornej zbožnosti, avšak nablízku Rímskej povere a mnohým jeho súcitným pozorovaniam a reakciám, svedčí o niečom väčšom ako je len reformátorská nevrlosť. Keď sa Goethe a Tischbein na návšteve Baziliky svätého Petra na sviatok svätej Cecílie odhodlali odložiť svoju „zjemnenú malichernú kritiku“, prežili nádherný čas: „A tak to bolo so mnou, ako to bolo s Balámom, zmäteným prorokom, ktorý požehnával, keď prišiel preklínať.“<sup>19</sup>

Najvýraznejším príkladom je Goetheho postoj k úcte svätých. Všimli sme si jeho sklamanie, keď slávenie sviatku Všetkých svätých a Dušičiek nebolo viac povznášajúce. „Existuje dobrý dôvod, ktorý hovorí v prospech skutočnosti, aby sme mali veľa svätých.“ Deklaruje predstavujúc svojho obľúbeného svätca, Filipa Neriho.<sup>20</sup> Pozoruhodným je tu srdečné ocenenie muža, ktorý spájal najčistejší zdravý rozum, absolútnu lahostajnosť voči pozemským veciam a aktívnu charitu. Neri tiež ukázal robustnú nezávislosť voči cirkevnej autorite. Goethe si uvedomuje podivuhodnú iróniu, že aj v srdci Katolíckej cirkvi možno nájsť svätosť, ktorá je jediným možným protijedom na náboženské excesy a skreslenia:

Ale najzaujímavejším faktom zo všetkého je, že priamo uprostred Ríma a v rovnakom čase ako Luther, nadaný, bohobojný a energický človek by mal, rovnako ako reformátor, premýšľať nad spojením duchovného, dokonca posvätného so svetským, a spájať nadprirodzený poriadok s prirodzeným, pretože toto je jediný kľúč, ktorým možno odomknúť väzenie papalizmu a obnoviť slobodný svet s Bohom.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Všimnime si Faustov komentár Gretcheniných otázok o náboženstve: „Slová sú len zvuk a dym, stmievanie svetla z nebies.“

<sup>18</sup> W. H. Auden konštatuje, že preklad *Talianskej cesty* klerikom z 19. storočia odstraňuje všetky súcitné referencie na katolicizmus; toto muselo byť spravené kvôli rozsiahlemu skráteniu textu!

<sup>19</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 484.

<sup>20</sup> Tamtiež, s. 700–701.

<sup>21</sup> Tamtiež, s. 701.

Tušiac debatu dvadsiateho storočia o 'náboženstve', Goethe sa zdá byť zajedno s Karлом Barthom, ktorý bol „[n] espokojný s lacnými úspechmi dosahovanými proti chrámovým stavbám, obradom a sväteniu, proti teológiám, ideológiám a mytológiám vonkajšieho náboženstva.“<sup>22</sup> Rovnako ako Barth, Goethe sa menej venuje katolícko-protestantským polemikám, než hlboko zakoreneným, patologickým stavom srdca všetkých náboženstiev, ako „tovární na idoly“, ktoré stratili svoj zdroj života – čím je zjavenie „k-nám-prichádzajúcej pravdy.“<sup>23</sup>

## Goetheho ‚utopická imaginácia‘

Čo máme spraviť s Goetheho mimoriadnym svedectvom? Snažil sa o duchovné a estetické prebudenie v ‚podhubí sveta‘, Ríme. Od čoho presne utekal? Zaznamenali sme dusivú osamelosť, ktorá robila z Weimarského dvora miesto umeleckej a emocionálnej sterility. Jeho [dvor] duchovný úpadok bol obnažený v poviedke *Die Wahlverwandtschaften*, zatiaľ čo *Sturm und Drang*, estetika *Mladého Werthera* vyčerpala samu seba. Naproti tomu, Veľká talianska cesta je, ako to opísal Nicholas Boyle, ‚kontrolovaná, premyslená, pokojná‘:

[*Talianska cesta*] je príbehom zberania žatvy, ktorú Werther nikdy nezažil. Werther sa pozeral len dovnútra svojho vlastného srdca a skončil v implózií do ničoty. V Goetheho Taliansku sa vlastná osoba a svet stretnú, prelínajú a podporujú sa navzájom... Nie je to cesta k Arkádii, ale cesta vnútri nej.<sup>24</sup>

*Talianska cesta*, okrem iného, skúma paradox, že dokonca aj tí najnezávislejší a najneprístupnejší z cestovateľov – Goethe sa snažil zostať v anonymite, kým bol v Taliansku – nedokážu existovať bez spoločenstva. Goethe utekal od svojich pút s Weimarom, keď sa vytratil z Karlových Varov, ale urobil tak s pohľadom na ich opätovné začlenenie do svojej cesty, a to prostredníctvom svojich listov a denníka. Je to pozvanie pre nich zdieľať s ním jeho dobrodružstvo v čo najväčšej miere a v jeho meniacich sa možnostiach. Rozprávanie končí Goetheho návratom z Neapola, s vedomím ‚spoločenstva cestopiscov, ktorí inšpirujú a radia svojim nástupcom:

Ak by bol každý ľudský jedinec považovaný iba za doplnok ku všetkým ostatným, ak nie je nikdy taký užitočný alebo taký roztomilý, ako keď spokojne hrá

<sup>22</sup> KARL BARTH, *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*, London: T&T Clark, 2006, s. 83.

<sup>23</sup> Tamtiež, s. 57.

<sup>24</sup> NICHOLAS BOYLE, „Introduction to Goethe“, in: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Selected Works*, New York - London - Toronto: Everyman's library, 1999, s. xi-lii; tu, s. xlv. Pozri tiež NICHOLAS BOYLE, „Goethe: the Poet and the Age“, in: *The Poetry of Desire*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

svuju rolu, obzvlášť to musí byť pravda pre cestovateľov a pisateľov cestopisov. Osobnosť, účel, časy, šanca na šťastie a nešťastie sú rozdielne od prípadu k prípadu. Ak by som poznal predkov cestovateľa, našiel by som potešenie v jeho čítaní a s radosťou by som privítal jeho nástupcu, aj keď som medzitým mal to šťastie navštíviť rovnakú krajinu sám.<sup>25</sup>

Goetheho život a dielo demonštrujú niečo zo stavu neuspokojivej sekularizácie, ktorú Noble prisudzuje súčasnej centrálnej/východnej Európe a jej následnej otvorenosti ‚podzemným zdrojom, neznámym prúdom‘. Vo svojej námietke voči autoritárskym požiadavkám oficiálneho náboženstva je určite post-kresťanský. Chýrne sa rozhorčuje napríklad nad trúfalým cirkevným privlastnením si ľudských dohier, akým je manželstvo. A napriek tomu, ako postava Gretchen z Fausta, prejavuje úctu jednoduchej zbožnosti, aj keď v skutočnosti nerozoznateľnej od povery. *Talianska cesta* široko osciluje medzi ‚estetickými‘ a ‚duchovným‘ stretmi, často ukazujúc drobné rozlíšenie medzi týmito odlišnými druhmi nadšenia. Goethe udržuje po celé dielo vášnivú nádej na znovu-oživenie, zúfalo hľadajúc znovuspojenie s večnou civilizáciou: ‚dobrým miestom‘, ktoré je ‚ne-miestom‘, Rímom, Prvým mestom.

Náboženstvo vlastne funguje pre Goetheho ako ‚reťazec pamäti‘, dvesto rokov predtým, ako je tento termín spojený so sociológom náboženstva Danièle Hervieu-Légerom. Hovorí o vzájomnom pôsobení medzi novými a tradičnými náboženskými úlohami, ktoré čerpajú zo zdroja viery, predstáv a príbehov ako ‚oblaku svedectiev‘, vytvárajúc útočisko pamäti a tradícií, podstatným prvkom v akte viery samotnej. Metaforizácia, intelektualizácia a spiritualizácia viery následne pôsobia ako stimul pre tradičné náboženstvá, aby sa ‚vy-novili‘ – niečo po čom túžil Goethe, aby spravila Katolícka cirkev, keď navštevoval bohoslužby v Bazilike sv. Petra. Je dostatočne protestantom, aby uznal, že je ťažké zlúčiť duchovné a svetské, nadprirodzený a prirodzený poriadok tvárou v tvár pápežským predpokladom. Toto samé o sebe je kľúčom k ‚obnoveniu slobodného sveta Božieho‘. Je to ideál, ktorý je viditeľný v životoch svätých, dokonca tých katolíckych, a ktorý Goethe tuší ako ‚svetskú múdrosť‘ jezuitov: dôvera v ich extatickú slobodu, pretože je prísne a priamočiaro nasmerovaná, zatiaľ čo zdieľa božský *telos*.

Goethe vo svojom geniálnom nadaní rozpoznáva ako ďaleko zašla reformačia a jej potomok romantický subjektivismus. Dychtí po spoločenstve, dokonca aj v anonymite – po spoločenstve priateľov, ktorých nechal vo Weimare, po spoločenstve spolucestovateľov, po spoločenstve s utopickou minulosťou Ríma. Táto hlboká túžba je, aj napriek jeho inštinktívnemu protestantizmu, prenikavo znázornená v jeho žiadosti po spoločenstve

<sup>25</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 720.

svätých. Podľa Nicholasa Boyla, Goethe zobrazuje a odhaľuje sebedeštruktívny nihilizmus svojej doby, „hypnotickú a dravú samotu,“<sup>26</sup> ktorá vidí svet ako výzvu, ale nevie ho prijať ako dar, pretože odmieta Darcu. Tragicky zbavený svojho Boha, slobodný svet nedokáže vytvoriť spoločenstvo, ktoré Goethe potrebuje a dychtí po ňom.

## Späť ku Gretchenfrage

Vráťme sa k otázke Gretchen. V kontexte Fausta, špeciálne v kontexte konverzácie Gretchen a Fausta, sa erudovaná, filozoficky osvietená odpoveď staršieho akademika zbožnému dievčaťu javí ako cynický únik. Ona si intuitívne uvedomuje, že jeho panenteistický pohľad, aj keď zdanlivo nevyzerá byť príliš rozdielny od farárovej kázne, „nepostačuje“ – a to špeciálne, ako poukazuje Gretchen, keď Mefistofeles číha v pozadí.

Akokoľvek by sme mohli Fausta v tomto bode posudzovať, v prípade jeho tvorca (prinajmenšom Goethe v *Talianskej ceste*) je *Gretchenfrage* vskutku zložitejšia. Ako súvisí Goetheho duchovné hľadanie so širšou témou nášho článku: dôveryhodnosť viery, *Gretchenfrage*, v súčasnej európskej kultúre? Môžeme navrhnúť dve potenciálne odpovede, ktoré budú následne stručne preverené: prvá, pod titulom ‚anateizmus‘, kde do istej miery splyva Faustovo postnáboženské krédo. Je to však odpoveď, ktorá nie celkom uspokojí Gretchen, chýba jej totiž explicitný kresťanský záväzok. Ako náhradu, alebo určitý doplnok k ‚anateistickej‘ možnosti, navrhujem skúmať náznaky obsiahnuté v začiatkoch *Talianskej cesty*, keď sa Goethe vyjadruje k ‚jezuitskej múdrosti‘, ktorá vyplýva z ‚obyčaje života‘.

Koncept anateizmu je cieľavedome preskúmaný Richardom Kearneyom v jeho knihe *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2012, tu však odkazujem na jeho skoršiu eseje o Paulovi Ricoeurovi a ‚post-náboženskej viere‘.<sup>27</sup> Ricoeurove chápanie viery je citované ako „radost z áno v smútku nie“ (ang. the joy of yes in the sadness of no) a „príležitosť premenená na osud cez stálu voľbu.“ Kearney sa pýta: čo príde ‚po Bohu‘ – *ana-theos* – pre tých, ktorí nasledovali majstrov podozrenia a zbavili sa ‚Boha‘, ale zároveň stále Boha hľadajú? A radí pozíciu transcendentujúcu dogmatický teizmus a militantný ateizmus, „hľadanie a odkrývanie vecí, ktoré považujeme za posvätné, ale nikdy ich nemôžeme ovládnuť.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> BOYLE, „Introduction to Goethe“, s. xlvii.

<sup>27</sup> RICHARD KEARNEY, *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2012; „Ricoeur and Post-Biblical Hermeneutics“, in: SCOTT DAVIDSON (ed.), *Ricoeur Across the Disciplines*, New York: Continuum, 2010, s. 30-43; 30-31. Pre nadchádzajúce odseky pozri tiež eseje v TONY CARROLL – RICHARD NORMAN (eds.), *Religion and Atheism: Beyond the Divide*, London: Routledge, 2016.

<sup>28</sup> KEARNEY, „Ricoeur and Post-Biblical Hermeneutics“, s. 31.

Táto post-náboženská viera je „posvätno chápané ako možnosť opätovného prijatia toho, čoho sme sa vzdali; tak ako (parafrázujúc Kierkegaard) sa Izák vracia k Abrahámovi, nie ako k patriarchálnemu projektu, ale ako k daru.“ Oba, teizmus aj ateizmus, vyrastajú z rovnakej ‚primárnej scény‘ náboženstva: stretnutie s radikálnym Cudzincom, ktorého si volíme alebo nevolíme volať Bohom, a ktorého Kearney spája s Ricoeurovým ‚tenzióнным‘ modelom metafory – stretnutie medzi známym a neznámym. Anateizmus je:

proces opätovného získavania božského vo svete priamo Bohu odcudzenom, obnovujúc posvätné v čase rozčarovania (*Entzauberung*) – čo Charles Taylor opisuje ako sekularizované univerzum, kde Božia existencia už viac nie je považovaná za samozrejmosť.<sup>29</sup>

V takomto procese sa obnovená viera stáva ‚voľbou‘, priestorom slobodných možností z toho, čo ‚môže byť‘. No znamená to, že toto sa nikdy nemôže stať *fait accompli*. V Goetheho odozve prichádza Kearney k záveru, že „stávky sa vyžadujú, znova a znova.“<sup>30</sup>

Toto je iste zmyslom Faustovho tvrdenia Gretchen a pravdepodobne podstata Goetheho vlastnej viery. Ale pre Gretchen to ‚nie je dostatočné‘. Omnoho sľubnejšia odpoveď, z jej perspektívy, by mohla byť objavená v skúsenosti, ktorú Goethe získava na začiatku *Talianskej cesty*, keď obdivuje hru v podaní jezuitských študentov v Regensburgu. ‚Jezuitská múdrosť‘ je radostnou účasťou vyvierajúcou z *das Gebrauch des Lebens* – ‚obyčaje života‘. Pre lepšie pochopenie toho, čo Goethe tak obdivuje, môžeme premýšľať nad dvoma kľúčovými momentmi z konca *Duchovných cvičení* Ignáca z Loyoly.

Na začiatku *Exercícií*, ‚Prvý princíp a základ‘ prehlasuje, že *telos* alebo účel ľudskej osoby je ‚chvála, úcta a služba Bohu‘: ak by sme dokázali tento účel len udržať na mysli, dokázali by sme prísť k spásu. Toto je kalkulácia, podľa ktorej je potrebné posúdiť všetky stvorené veci: či nám k božskému cieľu pomáhajú alebo nás brzdia. Precízna jasnosť tohto tvrdenia je pravdepodobne vzdialeným pôvodom jezuitskej reputácie pre utilitárnu kazuistiku.

Ku koncu *Exercícií*, vo vrcholnej vízii ‚Kontemplácia k dosiahnutiu lásky‘ alebo *Contemplatio*, nás Ignác pozýva k zamysleniu sa nad cestami, ktorými Boh pracuje pre nás a zdieľa s nami sám seba – tak ako milujúci pracuje a zdieľa sa so svojimi milovaným. Božia prítomnosť preniká nie len celé jeho stvorenie ako spířška fontány alebo slnečné lúče, On prebýva v každom z nás ako v chráme. Rozpoznanie tejto skutočnosti vedie osobu

<sup>29</sup> Tamtiež, s. 30.

<sup>30</sup> Tamtiež, s. 40.

do ústrania k povzdychom úžasnej vďaky. On, či ona sú tiahnutí vykonať extatické seba-ponužnutie, *Suscipe*, modlitbu, ktorá pozýva Boha, aby ‚vzal a prijal celú moju slobodu, moju pamäť, moje porozumenie a celú moju vôľu.‘

Alfa a omega *Exercícií* nie je nič menej ako toto: prijatie absolútne nezasluženého daru daného ‚zhora‘, *de arriba*, čo je tiež Boží trojnásobný dar seba, prítomný ako ‚ten, ktorý pracuje, zdieľa a prebýva‘. Boh nás volá ako dar a výzvu k spolupráci a vzájomnosti.<sup>31</sup> Môžeme tu rozoznať dva póly ‚jezuitskej múdrosti‘: po prvé, nekompromisná podriadenosť a usmernenie všetkých vecí do jediného božského imperatívu; po druhé, radostná dôverujúca účasť subjektu na všetko zjednocujúcej láske Boha. Sľubuje to, ako to bolo, zmierenie Gretcheninej tradične zameranej zbožnosti s Faustovou panenteistickou hojnosťou – tieto dve sú vo vzájomnom súvise, nie v protiklade. A samozrejme, nachádzame tu božské spoločenstvo: *Contemplatio*, ako všetky Ignácove meditácie a kontemplácie, odohráva sa na preplnenom mieste, ‚pred zhromaždenou nebeskou dvoranou‘.

V Ignáciánskych cvičeniach je extáza, *Contemplatio*, ukotvená v božskom *telos*, ‚Prvom princípe a základe‘. Gretchen tuší, že Faustove panenteistické krédo je nebezpečné pre neukotvenosť. Napriek všetkej svojej učnosti, Faust odmietol cestu jedinečnej svätosti: ‚Je to takmer to, čo vraví farár, no nie celkom to isté... Ale nie je to správne. Pretože ty nie si kresťan.‘ A sú tam náznaky – v Goetheho obdive jezuitov, v jeho sotva potlačovanej túžbe po duchovnom spoločenstve počas cesty cez Rím a Taliansko – že Goethe je pripravený poznať niečo z pravdy Gretcheninho vnímania.

## Záver

Skúmanie „podzemných zdrojov, neznámych prúdov“ spirituality v postkomunistickej kultúre dvadsiateho storočia Ivanou Noble, môže byť v niektorých aspektoch zrovnateľné s Goetheho Rímskou ‚púťou‘. Ako sme mohli vidieť, Noble tvrdí, že brutálna skúsenosť sekularity, v akej ateistická ideológia uzatvára občanov trpiacich komunizmom, [podnecuje] zmysel skutočnej intelektuálnej emancipácie. Ľud bývalého východného bloku je z toho dôvodu omnoho otvorenejší k oživeniu náboženského symbolizmu a praxe.

Profesorka Noble čerpá z pravoslávia práve tak, ako od západných teológov, pri navrhnutí kategórií sveta ako *daru* a sveta ako *výzvy*, ako veličiny pre obnovenie ‚teológie sveta‘. Prvá potvrdzuje základnú dobrotu stvorenia

<sup>31</sup> Obe tieto vety sú obsiahnuté v úvode *God's Grandeur* od Gerarda Manley Hopkina: Svet sa naplní vznešenosťou Boha; kde „naplnenie“ nesie dva významy, nabitý ako elektrina, ale rovnako aj poverený nejakou úlohou – úloha vyjadruje „Božskú majestátnosť“.

a vzájomnosť duchovného a materiálneho sveta, dôverujúce potvrdenie Boha ako tvorcu ‚všetkého, čo je viditeľné i neviditeľné‘, zatiaľ čo pravoslávna terminológia jej umožňuje vymedziť ‚výzvu‘ ako *theosis*, zbožštenie, t.j. plný duchovný rast k plnosti života v Bohu. Toto naznačuje božsko-ludskú spoluprácu alebo synergiu – hoci rôzne kresťanské teologické tradície sa, samozrejme, tragicky líšia v pochopení danej veci. Svet ako *dar* a svet ako *výzva*, ktorá má byť vykonaná a docieľená zároveň, musia byť pochopené dynamicky: „Prvý uplatňuje utopickú imagináciu; druhý interpretuje cestu zbožštenia takým spôsobom, že svet sa podieľa na výstupe k Bohu.“<sup>32</sup> To, čo nazýva ‚utopickou imagináciou‘ je znázornené v biblických obrazotvornostiach o Božom kráľovstve, najmä ak sú tieto odkrývané v rámci teológie oslobodenia.

Táto esej považuje prvú návštevu Ríma Johanna Goetheho, zaznamenanú v *Talianskej ceste*, za pokus o integráciu sveta ako daru a sveta ako výzvy; za cvičenie z ‚utopickej imaginácie‘. Ako prehlasuje Boyle, „v Goetheho Taliansku sa stretáva vlastná osobnosť a svet, miešajú sa a podporujú ako frontopsis zápisníku. ‚Rím‘, estetická a existenciálna utópia, je tiež súdom o plytkom zlyhaní Goetheho éry znovuzískať alebo znovuvytvoriť dokonalosť, ktorá tu kedysi bola a mohla by byť znovu. Goetheho vlastný postoj je zjavne ‚post-kresťanský‘ a zároveň jeho konečným chválospevom hodnôt cestujúcich a cestopiscov z Neapola, kde špeciálne ukazuje:

Ak by bol každý ľudský jedinec nazeraný len ako na doplnok ku všetkým ostatným, ak by nikdy nebol taký užitočný alebo taký lúbezný, ako keď je jeho úloha súčasťou hry, musí to byť obzvlášť pravda o cestovateľoch a cestopiscoch.<sup>33</sup>

Toto takmer jednorazové vyhlásenie toho, čo pre ľudskú bytosť znamená ‚užitočný alebo lúbezný‘ je mimoriadne: v návrhu Levinasovskej zodpovednosti za ‚všetkých ostatných‘, v tejto evokácii kenotickej mysle Krista, a v evanjeliu volajúcom k položeniu svojho života za priateľa. Toto nemôže byť ďaleko od ‚hypnotickej a dravej samoty‘ znepokojeného seba-potvrdzovania, sebaklamu romantického subjektu.

Tu stoja aspirácie Goetheho veľkého anti-hrdinu Fausta pred súdom. Túžba ‚zotrvať v‘ dokonalom, spásonosnom, večnom momente je vo veku, ktorý nevie ako zostať pokojným seba-frustrujúce. Gretchenina jednoduchá, vrúcna oddanosť Bohu a Faustovi reprezentuje *kairos*, výzvu k Faustovi, aby zostal pokojný a oslovuje prítomný okamih: „zostaň, si tak lúbezný“ (ang. *stay, thou art so fair*). Ale jeho nepokojná, zápasiaca duša je neschopná zastaviť sa a akceptovať spásu, ktorá sa mu ponúka.

<sup>32</sup> NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in a Post-Communist Context*, s. 65.

<sup>33</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 720.

Videli sme dosť, aby sme vedeli, že by bolo chybné identifikovať Goetheho samotného s jeho charakterom, a tak je to aj s obozretnosťou, s akou čítame židovského filozofa Jacoba Taubesa, keď hovorí o naivnej estetikej soteriológii nemeckého idealizmu, jeho „nekonečnom tiahnutí“ ako o „Goetheho náboženstve“. Jeho zamietnutie tejto skutočnosti nie je o nič menej ostré, avšak:

Z [imanencie] sa nikam nemožno dostať. Padací most prichádza z druhej strany. A či si to už vykonal alebo nie, ako opisuje Kafka, nie je to na tebe. Nieкто môže nastúpiť na výťah spirituality – nepomôže to. Musí byť o tebe vyrieknuté z druhej strany, že si slobodný.<sup>34</sup> Môžeme sa snažiť až do pozajtra; ak tam nie je žiaden padací most, aký to má zmysel?... Ak Boh je Bohom, potom nemôže byť vymámený z našej duše.<sup>35</sup>

Ako by povedal Barth, kresťanstvo má svojrázny spôsob toho, ako robíť *vlastné* kresťanstvo: „[a] ko ospravedlnený muž, ozajstné náboženstvo je výtvorom *milosti*. Tá milosť je, ale Božím zjavením.“<sup>36</sup> Je to Božie usilovanie, nie Faustovo, ktoré uchopuje Fausta a prijíma jeho dušu do slávy na samom konci básne. Zásah ‚večnej ženskosti‘ nie je nič menej ako, úprimne povedané, „katolícky“ triumf svätého orodovania. Práve tento božský komediálny koniec nás vracia ku *Gretchenfrage*, aby sme sa opäť pýtali ako to, že dva zdanlivo protikladné postoje – spása ako milosť, spása ako nekonečné usilovanie – môžu byť nakoniec uzmierené.

*Překlad z angličtiny: Martin Mihalik*

---

<sup>34</sup> JACOB TAUBES, *The Political Theology of Paul*, Stanford: Stanford University Press, 2014, s. 75-76.

<sup>35</sup> Tamtiež, s. 76.

<sup>36</sup> BARTH, *On Religion*, s. 85.



# „A Ježíš prospíval v moudrosti“: Rozprava o pneumatologické christologii

*Petr Jandejsek*

**“And Jesus Increased in Wisdom”: A Debate on Spirit Christology.** The article treats the theme of pneumatic or Spirit Christology as it has been developed by theologians of various confessional backgrounds in recent decades. It draws on biblical research and suggests expressing the divinity of Jesus as the presence of God as Spirit in Him. At the same time this allows one to postulate an analogy between His and our relation to God. I pay attention to the christologies of Goeffrey Lampe, Piet Schoonenberg and Roger Haight. I also introduce their critics John Wright and Ian McFarland. Moreover, the debate is enlarged by including an Orthodox theologian Dumitru Stăniloae and a liturgist Neville Clark. The debate opens issues such as pluralism in Christology and the role of experience.

Keywords: Pneumatic Christology, Spirit Christology, Goeffrey Lampe, Piet Schoonenberg, Roger Haight

Teologové a teoložky jsou ve svém díle zavázáni dvojí odpovědností: vůči pramenům přinášejícím svědectví o Božím zjevení a vůči svým současníkům, jejichž radosti a naděje, smutky a úzkosti sdílí. Spolu se současníky a pro ně se teologové pouští do hledání Hospodinovy tváře a dotazování se Hospodina (srov. Sf 2,3; Iz 55,6). Předložený příspěvek mapuje jednu linii tohoto hledání Hospodina a jeho tváře v dějinách, kterou charakterizuje snaha vystihnout osobu a dílo Ježíše Krista prostřednictvím Božího Ducha. S potíží, jak vůbec v češtině vhodně nazvat oblast teologie, o kterou zde jde, se již dříve potýkal Štěpán Špínka.<sup>1</sup> Spolu s ním se budu držet označení pneumatologická christologie, popřípadě christologie Ducha. Přiznávám, že výběr teologů, jejichž hlasy nechám zaznít, je do jisté míry svévolný a jistě nevyčerpává všechny existující pozice. Nicméně mou snahou je uvést teology napříč ekumenickým spektrem, a to od sedmdesátých let dvacátého století do současnosti.

Je-li vhodné podtrhnout význam teologického tématu, do něhož se pouštím, pak si dovoluji ocitovat dva americké římskokatolické teology,

<sup>1</sup> ŠTĚPÁN ŠPÍNKA, „Jeden a týž Duch. Dvě poznámky ke třem knihám o Duchu svatém“, in: LENKA KARFÍKOVÁ – ŠTĚPÁN ŠPÍNKA (eds.), *Pán a dárce života. Setkání s Duchem svatým v Novém zákoně a křesťanské tradici*, Brno: CDK, 1999, s. 110–121. Špínka vhodně podotýká, že „mnohost názvů přitom není zcela náhodná: skrývá se za ní mnohost různých podob takto založené christologie“ (s. 111).

známé u nás díky knize *Systematická teologie, římskokatolická perspektiva*.<sup>2</sup> John P. Galvin v roce 1998 napsal, že pneumatologická christologie náleží mezi prominentní proudy christologie, jež vzkvétaly v posledních desetiletích.<sup>3</sup> Klasik teologické metody, chicagský emeritus David Tracy, se potom nechal slyšet, že „pneumatologická christologie představuje slibnou možnost, jak vyjít ze slepé uličky dominance christologie Slova v oblasti vztahů mezi křesťanstvím a ostatními světovými náboženstvími.“<sup>4</sup>

## Počátky: Lampe a Schoonenberg

K teologům, kteří otevřeli diskusi o úloze Ducha svatého v christologii v posledním půlstoletí, patří britský anglikán Geoffrey Lampe.<sup>5</sup> Jedním z biblických východisek je pro Lampea „Pavlova funkční identifikace ‚Krista‘ s ‚Duchem‘ v mnoha kontextech a jeho korporátní nebo inkluzivní interpretace ‚Krista‘, která umožňuje hovořit o přebývajících, životodárné přítomnosti Boha jako Ducha a tak artikulovat skutečnou zkušenost skrytou za možná matoucí tvrzení ‚Ježíš je dnes živý‘.“<sup>6</sup> Jak Pavel, tak Jan ztotožňují Ježíše s Duchem, ale zároveň ho do jisté míry od Ducha odlišují. Duch není podle převládajícího novozákonního svědectví nějakou božskou hypostazí, ale označuje Boha samotného aktivně obráceného vůči stvoření, zakoušeného jako Ducha.

Koncept Boha jako Ducha spíše než jako Syna poskytuje podle Lampea vhodný teologický model, jehož prostřednictvím můžeme vyjádřit, jak se k sobě má osobní aktivní přítomnost Boha v Ježíši a přítomnost a aktivity Boha v ostatních lidech.<sup>7</sup> Prostřednictvím metafory Ducha a výrazu „inspiration“ se tak Lampe pokouší vystihnout na jednu stranu, jak je možný vztah mezi Bohem a lidmi, a na stranu druhou, jakou úlohu má v tomto vztahu Ježíš, aniž by přestal být člověkem. Christologický sylogismus říká,

<sup>2</sup> FRANCIS S. FIORENZA – JOHN P. GALVIN (eds.), *Systematická teologie. Římskokatolická perspektiva 1–3*, Brno: CDK, Praha: Vyšehrad, 1996–2000.

<sup>3</sup> JOHN P. GALVIN, „Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective. By Ralph Del Colle, 1994 (recenze)“, *The Heythrop Journal*, 1998, roč. 39, č. 1, s. 104–106, s. 104.

<sup>4</sup> JOHN L. ALLEN, „Doctrinal jousting“, *National Catholic Reporter*, 2005, Feb 25, s. 5–6, s. 6.

<sup>5</sup> Svůj příspěvek k pneumatologické christologii rozvinul v GEOFFREY W. H. LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, in: STEPHEN W. SYKES – JOHN P. CLAYTON (eds.), *Christ – Faith and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. 111–130. Později rozpracoval svou teologii v Bamptonských přednáškách v roce 1976. Tiskem vyšly o rok později jako GEOFFREY W. H. LAMPE, *God as Spirit. Bampton Lectures, 1976*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

<sup>6</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 6.

<sup>7</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 13.

„pouze Bůh může zachránit“ a „Ježíš zachraňuje“. Ovšem vyvodit odtud jednoduše, že Ježíš je Bůh a rozvinout učení o vtělení preexistující božské bytosti, by bylo podle Lampe málo. Rád by se vyhnul mytickým představám o vykoupení, ale přesto se mu stále vrací otázka: „Co Bůh v Ježíši učinil pro člověka, co by sám člověk nemohl udělat?“<sup>8</sup> Lampe se nejdříve obrátí k teologické antropologii a hovoří o lidském duchu, který je Božím darem a který činí člověka schopným odpovídat osobnímu Bohu. V jistém smyslu lze hovořit o interakci mezi Božím Duchem a lidským duchem jako o spáse, o celistvém bytí a vysvobození od hříchu. Lampe chápe stvoření a vykoupení jako jeden pokračující Boží čin. Hovoří ovšem také o „pokračující inkarnaci Boha jako Ducha v ducha lidí, přičemž Ježíš prezentovaný evangelií zde zastává jedinečné místo. (...) V Ježíši vtělená Boží přítomnost vyvolala plnou a neustálou odpověď jeho lidského ducha“.<sup>9</sup> Ježíšova odpověď Božímu Duchu byla úplná, nejen částečná. Právě takto pochopený získává výraz „osobní“ sjednocení mezi Bohem a člověkem v současné době přiměřený význam: jde o sjednocení mysli, vůle a citu, spojení Ducha s duchem. Lze pak hovořit o Ježíši jako o Božím sebe-zjevení.

Ježíš je podle Lampe nejen archetypem života žitého z víry odpovídající na Boží inspiraci, ale je též zdrojem takového života pro ostatní. Ježíš ukazuje na Boží království, stává se jeho příkladem a uschopňuje ostatní, aby do něj vstoupili.<sup>10</sup> Ježíš je vzorem synovství, zdrojem inspirace a síly, aby naše odpověď Božímu Duchu byla analogická jeho odpovědi. Lampe shrnuje svou pneumatologickou christologii zdola těmito slovy:

Abychom tedy interpretovali Boží spásné dílo v Ježíši, nepotřebujeme model sestupu pre-existentční božské osoby do světa. Ani nepotřebujeme pojem „post-existentční“ pokračující osobní přítomnosti Ježíše, který je sám dnes živý, abychom interpretovali naši vlastní pokračující zkušenost Božího spásného a tvůrčího díla. Boží království, do kterého Ježíš lidi povolával, tu dnes je. Boží Duch, který byl přítomen v Ježíši a jednal v něm, tu je též.<sup>11</sup>

V katolické teologii promýšlel pneumatologickou christologii ve stejné době nizozemský jezuita Piet Schoonenberg.<sup>12</sup> Vytkl si za cíl vytvořit prostor pro pneumatologickou christologii prostřednictvím širšího využití Bible v dogmatice.<sup>13</sup> V článku „Christologie Ducha a christologie Slova“<sup>14</sup>

<sup>8</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 16.

<sup>9</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 23.

<sup>10</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 24.

<sup>11</sup> LAMPE, *God as Spirit*, s. 33.

<sup>12</sup> Schoonenberg promluvil do christologie výrazně již svou knihou *Kristus*, která vyšla v roce 1969. V ní mimo jiné rozvíjí svou tezi o dvojí *enhyposťázi*.

<sup>13</sup> Pro Schoonenberga je dogmatikou především scholastická teologie, ve které vyrůstal.

<sup>14</sup> PIET SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, *Bijdragen*, 1977, č. 38, s. 350–375.

Schoonenberg zdůrazňuje, že v Novém zákoně nalzáme vedle christologie vtěleného Slova ještě další možnosti, jimiž je Ježíšovo božské Synovství vyjádřeno. Hovoří o christologii Syna a christologii Ducha, resp. o pneumatologické christologii. Sestupná inkarnační christologie má paralelu v christologii vyzdvižení, adopce či vzestupu.<sup>15</sup>

Poté, co Schoonenberg stručně připomene rysy novozákonní pneumatologické christologie, popisuje, jak se v dalších dějinách církve dostala jednostranně do středu pozornosti christologie Slova. Okrajově ovšem christologie Ducha i nadále přežívala a byla rozvíjena, jako například u Lactantia.<sup>16</sup> Hlavní disputace Aria, Nestoria, Chalcedonského koncilu, ale i pozdější byzantské, katolické či reformované teologie se ovšem soustředily na hypostatickou jednotu Slova a lidské skutečnosti Ježíše.<sup>17</sup> Rovněž v mainstreamové novodobé teologii, pokud se pokouší vzít biblickou řeč o vztahu Ducha a Ježíše vážně, zůstává „vliv Logu a Ducha s ohledem na Ježíše analogický, nikoliv podobný. Logos se vztahuje k lidské přirozenosti a personalizuje ji; Duch se vztahuje k osobě Ježíše a posvěcuje ji skrze stvořené dary milosti“.<sup>18</sup>

Pokus o formulaci samostatné pneumatologické christologie – jako odpovědi na nespokojenost s limity christologie Slova – našel Schoonenberg právě u Geoffrey Lampea.<sup>19</sup> Schoonenberg si všímá, že Lampe, podobně jako Rahner,<sup>20</sup> kritizuje klasickou christologii, která měla tendenci ohrozit úplnost člověka Ježíše. „Velkým omylem této ideje je to, že vpsledu téměř nevyhnutelně chápe Kristovo lidství ne více než jako vnější formu, jako oblek, do kterého se Boží Syn oděl jako člověk – král převle-

<sup>15</sup> SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 350.

<sup>16</sup> K Lactantiové († 317) pneumatologické christologii srov. PAUL MCGUCKIN, „Spirit Christology: Lactantius and His Sources“, *The Heythrop Journal*, 1983, č. 24, s. 141–148.

<sup>17</sup> Nizozemský reformovaný teolog Jan Veenhof podotýká, že „základní struktura christologie Slova působila po staletí. Někdy byla obhajovaná, rozvíjena, zdůvodňovaná, nově interpretovaná, jindy kritizovaná a odmítaná, ale vždy zůstala orientačním modelem.“ JAN VEENHOF, „Pneumatochristologie“, *Theologische Zeitschrift*, 2003, č. 59, s. 312–334, s. 315–316.

<sup>18</sup> SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 357. Schoonenberg zde konkrétně pojednává o knize *Der Heilige Geist als Person* Heriberta Mühlena (1969) poté, co představil klasické dílo Matthiase Josepha Scheebena *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863).

<sup>19</sup> Schoonenberg měl ovšem tehdy k dispozici pouze Lampeův starší článek z roku 1972. Na existenci Bamptonských přednášek, které jsem v souvislosti s Lampem představil výše, Schoonenberg čtenáře upozorňuje, ale podotýká, že je ještě nemá v tištěné podobě. SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 359, pozn. 15.

<sup>20</sup> O sklonu klasické christologie brát Ježíše jako Boha na zemi v pouhém lidském livreji píše Karl Rahner v esejí „Christology today?“ in: *Theological Investigations*, Vol. 7. London: Darton, Longman and Todd, 1981, s. 24–38, s. 31.

čený za žebráka.<sup>21</sup> Lampe používá pro vyjádření vztahu mezi Duchem a lidstvím Krista pojem „vlastnění“ (*possession*). Subjektem jednání či hypostází je v jeho christologii ne Logos, ale člověk Ježíš. Ježíše Lampe nechce nazývat Bohem ani substanciálně, ani adjektivně, nýbrž adverbálně: „Vzájemnou interakcí mezi vlivem Ducha a svobodnou odpovědí lidského ducha byla založena taková jednota vůle a díla, takže člověk Ježíš ve všem svém jednání jednal božsky.“<sup>22</sup> Schoonenberg si je vědom zranitelných míst Lampeova přístupu, mimo jiné sklonu k adopcianismu, nicméně souhlasí s jeho základním záměrem.<sup>23</sup>

V konstruktivní části svého příspěvku Schoonenberg především tvrdí, že alternativa mezi božstvím a lidstvím Krista je falešné dilema. V návaznosti na Tomáše Akvinského uvádí, že stvoření je od Boha a z Boha ve své úplnosti „*secundum omne quod est, Dei est*“. Stvoření spočívá v tom, že Bůh mu dává být samo sebou a jednat samo o sobě. Nejsou tedy v protikladu. Pokud stvoření činí víc, je to proto, že Bůh mu umožňuje činit víc. „Boží dílo a dílo jeho stvoření nejsou v nepřímé, ale v přímé úměře.“<sup>24</sup> Tato zásada umožňuje korekci jednostranností jak christologie Slova, tak christologie Ducha.

Christologii zdola, tedy tu, která začíná, ale nekončí u Ježíše jako člověka či lidské osoby, pak Schoonenberg považuje za dostatečnou a nekompromitující Ježíšovo božství o nic méně než klasická christologie Slova. Toto platí za dvou předpokladů. Za první, Boží přítomnost v Ježíši je třeba vidět jako nejvyšší a konečnou, či biblicky řečeno, mesiánskou a eschatologickou. Ježíš je eschatologickým člověkem, „posledním Adamem“ (1 Kor 15,45). Za druhé, Boží přítomnost v Ježíši není jen konečná, ale reciproční.<sup>25</sup> „Jelikož každá přítomnost Boha v nějakém tvorů zahrnuje

<sup>21</sup> LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, s. 119n. Výběr míst přebírám od Schoonenberga, ale cituji přímo z Lampeova textu.

<sup>22</sup> LAMPE, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, s. 124.

<sup>23</sup> Schoonenbergovo hodnocení Lampea je obecně vstřícnější než strohé řazení Lampea mezi dědice protestantského liberalismu, jak jej nacházíme kupř. u německého evangelického teologa Michaela Presse, který píše: „Vposledu zde ovšem nedochází k ničemu jinému než k tomu, co známe z nesčetných dřívějších christologických modelů: (jeden) ideál lidství se projektuje na Ježíše.“ MICHAEL PRESSE, „Jesus, der Christus des Geistes“, *Evangelische Theologie*, 2004, č. 64, s. 304–324, s. 305. Rozsáhlou kritiku Lampeovy pneumatologické christologie přinesl již dříve americký pentekostální teolog Herold Hunter. Je ochoten přijmout „pneumatickou christologii Slova“ (*Pneumatic Logos Christology*), ovšem Lampea označuje za adopcianistu. HEROLD D. HUNTER, „Spirit Christology: Dilemma and Promise (I a II)“, *The Heythrop Journal*, 1983, č. 24, s. 127–140 a s. 266–277.

<sup>24</sup> SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 361.

<sup>25</sup> Podobně, ovšem výlučně s odkazem na biblické texty, bude o eschatologickém směřování a relationalitě jako o dvou poznávacích znameních pneumatologické christologie hovořit Michael Presse, „Jesus, der Christus des Geistes“, s. 306–310. Činí-li Ježíš v moci Božího Ducha mocné činy, lze již zakoušet eschatologické Boží království jako přítomné.

přítomnost tohoto tvora v Bohu, *enhyppostase* Slova v Ježíše (kterou jsem navrhl a zachovávám) zahrnuje *enhyppostasi* Ježíše ve Slovo (kterou nyní potvrzuji s klasickou naukou).<sup>26</sup> Schoonenberg uzavírá tuto část své argumentace tak, že znovu potvrdí ontologický charakter pneumatologické christologie, ve kterém zamítne část Lampeova návrhu. „V pneumatologické christologii je Duch spojen s Ježíšem nejen funkcionálně, ale též ontologicky, protože funkce je vyjádřením bytí a bytí zahrnuje funkci. Ani nemůže být Ježíš božský pouze ‚adverbiálně‘, protože ‚lidský Ježíš jednající božsky‘ je také božský díky přítomnosti Ducha, jež jej proniká.“<sup>27</sup>

Schoonenberg se definitivně vyjádřil k pneumatologické christologii v monografii *Duch, Slovo a Syn: pneumatologická christologie*.<sup>28</sup> S využitím biblických textů, zejména Marka a Lukáše, a také rané křesťanské tradice zde autor usiluje o porozumění oběma alternativním christologiím, tedy christologii Slova a christologii Ducha jako legitimním a komplementárním cestám. Domnívá se, že oba typy můžeme nalézt v teologii moudrosti, ve které lze objevit jejich spojení. Tím se Schoonenberg vymezuje proti kritice pneumatologické christologie, která jí vyčítá jednostrannost. Také boří některá zažitá schémata výkladů biblických míst, když kupříkladu ukazuje, že v Prologu Janova evangelia, pokládaném za příklad christologie shora, se nehovoří o sestupu, zatímco v události Ježíšova křtu v Jordánu, emblematické pro christologii zdola, na Ježíše Duch *sestupuje*. Přesto je však oba modely možné v biblických textech dobře rozlišit. Sestupný se vyznačuje třemi fázemi: preexistencí, pozemským životem, oslavením, zatímco vzestupný model dvěma fázemi: pozemským životem a oslavením.

Pod pneumatologickou christologií neřadí Schoonenberg každou christologii, ve které se také mluví o Duchu svatém, a také ne tu, která nejdříve pohovoří o Duchu, aby pak odvozovala Ježíšovu identitu z úplně jiných

---

Ke druhému, tedy relačnímu aspektu, Press říká: „Označení Ježíše jako ‚Božího Syna‘ ukazuje nikoliv na jeho božství v protikladu k lidství, nýbrž na jeho vztah k Bohu a k lidem.“ (s. 308).

<sup>26</sup> SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 365.

<sup>27</sup> SCHOONENBERG, „Spirit Christology and Logos Christology“, s. 365. William Loewe označuje Schoonenbergovu ranou christologii za revizionistickou, „operující v rámci tehdy dominantního paradigmatu, které se pokoušelo zajistit Kristovo plné lidství tak, jak se vyzoovalo z evangelijních portrétů v knihách jako *Jesus God and Man* Raymonda E. Browna“. WILLIAM LOEWE, „From the Humanity of Christ to the Historical Jesus“, *Theological Studies*, 2000, č. 61, s. 314–331, s. 316, pozn. 9. Knihu Rogera Haighta *Jesus Symbol of God*, která bude zmíněna později, vidí Loewe v kontinuitě se Schoonenbergovým raným myšlením.

<sup>28</sup> PIET SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn: Eine Geist-Christologie*, Regensburg: Pustet, 1992 (orig. 1991). Tuto knihu představuje ve svém výše zmíněném textu Štěpán Špinka.

zdrojů. „Ne, pneumatologická christologie objasňuje tuto identitu zcela na základě Ducha.“<sup>29</sup> Nikoliv tedy například z preexistence Krista u Boha. Duchu svatému se připisuje, co činí Ježíše Božím Synem.

Nově Schoonenberg poukazuje na bohatství a krásu pneumatologické christologie. Rozvíjí také její pastorační výhody. Schoonenberg se domnívá, že jazyk pneumatologické christologie lépe odpovídá lidem naší doby. Popisuje životní cestu Ježíše, čímž inspiruje i naši životní cestu v následování Ježíše. Výhody jsou zřetelné, pokud je postavíme proti nevýhodám klasické christologie, zejména její staticnosti. Nicméně Schoonenberg připouští, na co poukazuje také Jan Veenhof, totiž že pneumatologická christologie se zatím profilovala pouze v reakci na christologii Slova a neměla příležitost se pozitivně rozvinout. Slovy Veenhofa, „Potřebuje čas na rozvažování a prostor pro rozhovor.“<sup>30</sup>

## Pneumatologická christologie Rogera Haighta a její kritika

Rok poté, co Schoonenberg publikoval své poslední dílo k pneumatologické christologii, vstoupil razantně do diskusí o generaci mladší teolog, americký jezuita Roger Haight. V článku „Důvody pro pneumatologickou christologii“<sup>31</sup> v mnohém navázal na Lampea a dále také na Paula Newmana a na biblické práce Jamese Dunna.<sup>32</sup> Právě biblická věda otevírá podle Haighta teologické imaginaci nové cesty k vystižení Ježíšova božství. Pneumatologická christologie je podle Haighta taková, která „vysvětluje“, jak je Bůh přítomný a aktivní v Ježíši, objasňuje tedy Ježíšovo božství s užitím biblického symbolu Boha jako Ducha, a nikoliv symbolu Slova (Logos).“<sup>33</sup>

Podle Haighta je třeba, aby současná christologie brala vážně naše vědomí dějinnosti. Odtud pak plyne, že začíná nikoliv u abstraktního Ježíše, ale u synoptických evangelií, u Ježíše jako člověka, který žil v úzkém vztahu k Bohu, kterého nazýval Otcem. Hlavní potíž christologie Slova vidí Haight v jejím implicitním monofyzitismu, víře v božskou osobu kráčeující po naší zemi, ve které stěží poznáváme jednoho z nás. Jím doporučená

<sup>29</sup> SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, s. 25.

<sup>30</sup> VEENHOF, „Pneumatichristologie“, s. 333.

<sup>31</sup> ROGER HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, *Theological Studies*, 1992, č. 53, s. 257–187. Později se k tématu vrátil v monografiích *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999; a *The Future of Christology*, New York: Continuum, 2005.

<sup>32</sup> Haight využívá zejména JAMES D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, London: SCM, 1975, *idem*, *Christology in the Making*, Philadelphia: Westminster, 1980 a PAUL W. NEWMAN, *A Spirit Christology: Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Lanham: Univ. Press of America, 1987.

<sup>33</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 257.

christologie Ducha se jako s hlavní výzvou naopak potýká s tím, „co jen může toto božství, které je třeba potvrdit, znamenat.“<sup>34</sup>

V posledu nechce Haight nahradit christologii Slova jakožto pochybenou, ale usiluje o (znovu) nalezení christologie přiměřené naší situaci. Taková christologie by měla vycházet ze zkušenosti spásy skrze Ježíše: „Zkušenost Ježíše jako nositele spásy předchází různé interpretace jeho identity (...) a je jejich základem.“<sup>35</sup> Normou christologie je podle Haighta vlastní zkušenost spásy. Soteriologii tak klade před christologii.<sup>36</sup> K osobě Ježíše samotného uvádí Haight, že lze bezpečně doložit, že Ježíš zakoušel Boží moc a toto zakoušení můžeme nazývat Duchem. Ježíš si byl přítomnosti Božího Ducha vědomý, Duch ho zmocňoval k určitému jednání, které lze charakterizovat jako Boží vládnutí. Lidé okolo Ježíše již během jeho života toto zmocnění na Ježíši rozpoznali.

Vyjádření o Ježíšově zakoušení Božího Ducha a zmocnění Duchem odpovídá podle Haighta tomu, co vyhlásil Nicejský koncil o soupodstatnosti Otce a Syna. „Je od počátku jasné, že v Ježíši nebylo při díle (*at work*) nic menšího než Bůh.“<sup>37</sup> Zrovna tak považuje Haight pneumatologickou christologii za slučitelnou s výpovědí Chalcedonu. O přirozenostech ovšem uvažuje svérázným způsobem: „Můžeme říct, že Ježíš byl lidskou osobou s integrální lidskou přirozeností a v této osobě nebylo při díle nic menšího než Bůh, a tedy božská přirozenost.“<sup>38</sup> Oproti Paulu Newmannovi se Haight nezdráhá nazývat Ježíše božským a odmítá též jeho rozlišování mezi božstvím ontologickým a funkčním.<sup>39</sup>

Nepřekvapivě ovšem tato koncepce nedovoluje využít tradiční *communicatio idiomatum*, čehož si je Haight dobře vědom. Žádá si také reinterpetaci učení o vtělení a spáse. Inkarnace spočívá v tom, že „Ježíš byl zmocněn Božím Duchem; Duch Boží je Bůh přítomný, a tedy jeho pří-

<sup>34</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 258.

<sup>35</sup> HAIGHT, The Case for Spirit Christology, s. 264.

<sup>36</sup> Pro srovnání této pozice se starší teologickou tradicí je možno uvést výrok Philipa Melancthona z jeho *Loci Communes* (1521): „Poznávat Krista znamená poznávat jeho dobrá díla.“ Kriticky se naopak k upřednostňování soteriologie staví Wolfhart Pannenberg, který se obává redukce christologie na soteriologii, na otázku Ježíšova existenciálního významu, tak jak to ve své době viděl u Bultmannových žáků. Božství Ježíše je *presuppositum* jeho spásného významu pro nás, zatímco spásný význam jeho božství (*beneficia Christi*) je důvodem našeho zájmu o otázku jeho božství. WOLFHART PANNENBERG, *Jesus – God and Man*, London: SCM Press, 1968, s. 48.

<sup>37</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 272.

<sup>38</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 275.

<sup>39</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 275–276. V představovaném textu Haight bez dalšího přejímá Lampeovo označení Ježíšova božství jako „adverbiálního“. Ve své pozdější významné práci *Jesus Symbol of God* se ovšem Haight přihlásil ke Schoonebergově kritice a odmítl výraz „adverbiální“ božství: „Nelze oddělovat Boží bytí a fungování tímto způsobem.“ HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, s. 455, pozn. 59.



tomnost, moc, síla, energie, takže Ježíš je ztělesněním Boha jako Ducha. Nejde ale o neosobní moc, která převládne a ovládá, ale o Boha jednajícího uvnitř lidské svobody, (...) aktualizující tuto svobodu k jejím plným možnostem.<sup>40</sup> V souvislosti se spásou Haight připomíná, že její počátek v dějinách nenastává až s vystoupením Ježíše. Spíše je to tak, že Ježíš zachraňuje tím, že odkrývá či zjevuje Boha a Boží spásu, odhaluje, jaký by měl být lidský život, a představuje pro své učedníky zmocňující příklad.

V tomto bodě provádí Haight zásadní krok své pneumatologické christologie, když označí Ježíšovu zkušenost Ducha za analogickou k naší zkušenosti Ducha.<sup>41</sup> Ježíšovo božství vyjádřené jako jeho zkušenost s Bohem jako Duchem a naše zkušenost s Bohem jako Duchem se k sobě mají analogicky. Jedinečnost Ježíše Haight nezastírá a neruší, ale považuje za dostatečné vyjádřit ji buď novozákonnými výrazy jako je povolání, poslání, ustanovení Bohem být prvorozeným z lidí, a dále, jak mu rozumím, využívá scholastickou třetí cestu analogie *via eminenter*, když hovoří o nejvyšším stupni přítomnosti Boha jako Ducha v Ježíši.<sup>42</sup>

Logicky se důsledky Haightovy christologické reinterpretace projeví také v trinitologii. Haight zde prozíravě usuzuje, že na tomto poli bude třeba ještě dalšího promyšlení a studia. Nezasťírá však, že jím zvolený přístup je dobře využitelný pro vyjádření pouze části tradičního trojičního učení. Rozmanité ekonomie Boha v dějinách lze vhodně vyjádřit metaforou Boha jako Ducha, zatímco hypostatizace Božích osob (imanentní Trojice) je směr rozvažování, který neodpovídá zvolené metodě teologie zdola.

Krátce po publikaci Haightova článku se objevila kritická reakce od jeho amerického jezuitského spolubratra Johna Wrighta. Wright na jednu stranu uznává, že „Haightova pozice je sama o sobě koherentní“, ale zároveň ji považuje v podstatných momentech za vadnou, za „neslučitelnou se zkušeností většiny křesťanů, s učením Nového zákona, ani s koncily církve

<sup>40</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 276.

<sup>41</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 269. V textu bohužel Haight neupřesňuje, jak rozumí analogii. Výklad analogie nicméně podává ve svém fundamentálně teologickém díle *The Dynamics of Faith*, Maryknoll: Orbis Books, 2001, s. 172–173, kde si uvědomuje jisté problematrické premisy, na kterých je analogie založená. Přesto se domnívá, že bez nějaké formy analogické zkušenosti se neobejdeme, jinak by nám nově poznávaná skutečnost nedávala smysl. Tento jednoduchý princip přenáší Haight i do christologie.

<sup>42</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 279–280. Tzv. stupňová christologie byla explicitně odmítnuta v deklaraci „Mysterium Filii Dei“ vydanou Kongregací pro nauku víry dne 21. února 1972 (AAS 1972, č. 64, s. 237–241). Jako mylné se chápe „tvrzení, že lidství Krista existovalo ne jako přijaté do věčné osoby Božího Syna, ale existovalo spíše samo o sobě jako osoba, a tedy že tajemství Ježíše Krista spočívalo pouze ve skutečnosti, že Bůh, ve svém sebe-zjevení, byl přítomen v lidské osobě Ježíše v nejvyšším stupni“ (čl. 3).

a velkou tradicí vůbec.<sup>43</sup> Wright Haightovi vytýká především to, že údajně popírá, že je Ježíš božskou osobou.<sup>44</sup> Jeho reakce na Haighta používá dualitu buď–anebo: buď uznáme, že je Kristova osoba božská, nebo ji považujeme pouze za lidskou. Nezdá se, že by Wright vzal v potaz stálý Haightův důraz na dialektiku našeho jazyka o Ježíši a jeho prostředkování Boha. Wright není ochoten připustit, že by pneumatologická christologie mohla (pravo) věrně vyjádřit tajemství víry. Polemiku ale nevede s touto christologií samotnou, ale s tím, že je metodologicky a terminologicky odlišná od christologie Slova a christologie Božího Synovství. Což je ale přesně to, co Haight záměrně činí. Zjednodušeně řečeno, Wright kritizuje Haighta, že nepoužívá obvyklý christologický jazyk, a nesouhlasí, že Haightem uvedené historické a kulturní (potažmo misijní a pastorační) důvody pro jeho christologickou reinterpretaci jsou oprávněné.

Mimoběžnost Haightova a Wrightova přístupu ukáží na jednom bodu Wrightovy kritiky, který dobře pojmenovává problém, který s pneumatologickou christologií mají i další teologové a který lze považovat za velmi relevantní. Součástí Haightovy argumentace pro pneumatologickou christologii je její potenciál stimulovat a zmocňovat křesťanský život. Haight upřesňuje, že má na mysli „relevanci pro křesťanskou spiritualitu, která je obecně pojata jako život ve světě. (...) Spiritualita je jednou z hlavních oblastí, ve kterých se plodnost pneumatologické christologie dostává do popředí.“<sup>45</sup> Wrighta ovšem Haight nedokázal přesvědčit o tom, že by pneumatologická christologie bez christologie božského Synovství byla schopna inspirovat křesťanský život: „Mluvím-li sám za sebe, tak když rozvažuji nad čistě lidským Ježíšem, třebaže je v něm Duch plně činný, zažívám nesmírný smutek a pocit ztráty: tohle by přece znamenalo, že Bůh nás nakonec nemiloval natolik, že by se stal jedním z nás a zemřel pro nás.“<sup>46</sup>

Prvně je třeba říct, že Wright nečte Haightův argument pečlivě. Wright si pod stimulací křesťanského života představuje vnitřní duchovní rozvažování, zatímco Haight má na mysli spiritualitu coby projev křesťanského života ve světě. Již tento možná nezamýšlený posun ve čtení Haightovy teologie je zaznamenáníhodný a prozrazuje odlišné hermeneutické nastavení Haighta a Wrighta.

<sup>43</sup> JOHN H. WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, *Theological Studies*, 1992, r. 53, č. 4, s. 729–735, s. 733.

<sup>44</sup> WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 729.

<sup>45</sup> HAIGHT, „The Case for Spirit Christology“, s. 262.

<sup>46</sup> WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 734. Podobnou intuici vyjádřil po vydání Haightovy knihy *Jesus Symbol of God* jiný jezuita, profesor Gregoriánské university Gerald O'Collins: „Za Ježíše Rogera Haighta bych život nedal. Zvítězila zde relevance před ortodoxií.“ ALLEN, „Doctrinal jousting“, s. 6.

V širším smyslu ale Wrightova námitka užitečně upozorňuje na význam, jaký hrají ve spirituální a teologické imaginaci metafory, případně jejich ztráta. I kdyby byl Wright ochotný (a zdá se, že by byl ochotný) jít s Haightem velký kus cesty při zkoumání nových způsobů vyjádření christologického tajemství a jejich vnitřní koherence a racionality, když dojde na lámání chleba, nové nálezy opustí jako „neslučitelné se zkušeností většiny křesťanů“<sup>47</sup> a uchýlí se k povědomě znějícím metaforám. Toto lze hodnotit jako setrvačnost hluboce ukotvené zbožnosti, ale také jako upozornění na eklesiální vazbu teologických výroků, na roli křesťanské obce v jejich přijetí, nebo odmítnutí.

Druhý kritický hlas vůči pneumatologické christologii, který představím, zazněl s odstupem více než dvaceti let po publikaci Haightova článku. Jde o studii amerického luteránského teologa Iana McFarlanda „Duch a vtělení: směrem k pneumatickému chalcedonianismu“.<sup>48</sup> V úvodu článku McFarland uvádí, „Pneumatologická christologie se uplatňovala jako alternativa k Chalcedonu se zdůvodněním, že koncentrace na působení Ducha svatého v Ježíšově službě přiměřeněji vyjádří jeho plné lidství než chalcedonské ztotožnění toho božského v Kristu s osobou Syna nebo Slova.“<sup>49</sup> Jako příklad pneumatologické christologie uvádí McFarland v poznámce pod čarou výše diskutovaný Haightův článek. Ve skutečnosti, jak jsme viděli, Haight nechápe pneumatologickou christologii jako alternativu k Chalcedonu, nýbrž předkládá alternativní čtení Chalcedonu. Ponechávám tento problém nyní stranou a chci spíše upozornit na ty důrazy McFarlandova textu, které překračují starší kritiku Wrighta.

Na rozdíl od Wrighta podává McFarland systematický pokus o integraci pneumatologie a christologie. Navrhuje ‚pneumatický chalcedonianismus‘, ve kterém je „silný důraz na roli Ducha ve vtělení nejen plně kompatibilní s christologií Chalcedonu, ale tím, že rámuje roli Ducha výrazy Chalcedonu, ctí integritu Ježíšova lidství lépe než nechalcedonské alternativy.“<sup>50</sup> McFarland pracuje s předpokladem, který podle něj sdílí i různé typy pneumatologických christologií, totiž že základní charakter křesťanského vyznání nutně počítá s tím, že Ježíš je nějakým způsobem odlišný od ostatních lidí. V textu tedy usiluje o to, přijít s formulacemi, které nekompromitují Ježíšovu odlišnost od nás a která zároveň vezmou vážně pneumatologický rozměr Kristova příběhu.

McFarland vykládá tradiční učení o jedné božské *hypostasis* Slova a dvou *naturae* se zdůrazněním, že první výraz odpovídá na otázku

<sup>47</sup> WRIGHT, „Roger Haight's Spirit Christology“, s. 733.

<sup>48</sup> IAN A. MCFARLAND, „Spirit and Incarnation: Toward a Pneumatic Chalcedonianism“, *International Journal of Systematic Theology*, 2014, roč. 16, č. 2, s. 143–158.

<sup>49</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 143.

<sup>50</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 144.

po identitě: Kdo? (jednotlivá konkretizace božské nebo lidské přirozenosti), zatímco druhý na otázku po kvalitě entity: Jaký? (její různé atributy a vlastnosti). Poněvadž „hypostazi bychom neměli chápat jako součást přirozenosti – atribut nebo schopnost ve smyslu mysli nebo intelektu apod.“<sup>51</sup> odlišnost Ježíše od ostatních lidí nelze vyjádřit nějakým atributem či kvalitou, ale odlišností hypostáze.<sup>52</sup> McFarland formálně důsledně rekonstruuje odlišení osoby Krista od jeho projevů, i kdyby tyto projevy spočívaly v činění zázraků či v dokonalém vědomí Boha. Neváhá hovořit o pokušení falešného zbožštění některého atributu Ježíše: „Skutečnost, že můžeme poukázat pouze na to, co je stvořené, znamená, že toto poukazování účinně zbožšťuje některý prvek Ježíšova lidství v závislosti na tom, co zrovna považujeme za to, v čem se od nás Ježíš kvalitativně liší.“<sup>53</sup> Božské přirozenosti je dle McFarlanda vlastní, že je neviditelná a nepoznatelná, a nehraje tedy v naší zkušenosti Ježíše žádnou roli. „Co zakoušíme z Ježíše, je jednoduše a výlučně jeho lidství, které je s ohledem na druh nerozlišitelné od jakéhokoli jiného výskytu lidství.“<sup>54</sup>

Úlohu Ducha při dovršení díla spásy interpretuje McFarland tak, že Duch sice nezakládá Kristovou božství, ale „oživuje a uschopňuje jeho lidství“.<sup>55</sup> Slovo je tedy Kristovou hypostází, zatímco Duch je kauzální mocí umožňující Kristově lidské přirozenosti vést život ve věrné poslušnosti Bohu. V moci Ducha činí tělesný Ježíš to, co činí.

Podobně jako Haight je McFarland schopen argumentovat, že „role Ducha v Ježíšově životě je striktně paralelní k jeho roli u ostatních lidí“,<sup>56</sup> ale na rozdíl od Haighta nevidí tuto paralelitu v oblasti bytí, nýbrž výlučně ve fungování, ve schopnosti žít jako Boží děti. Nebo ještě jinými slovy: „*Duch není tím, co činí Krista božským, ale tím, co jej činí lidským*, v tom smyslu, že Ježíš naplňuje své zvláštní lidské povolání od početí až po oslavení skrze moc Ducha.“<sup>57</sup>

McFarlandovu pojetí christologie bych rád položil dva druhy otázek. První se týká plurality christologií. Stejně jako Wright, ani McFarland si neklade otázku, zda by pneumatologické christologie, kupříkladu ta Haightova, které postupují metodologicky důsledně zdola, tedy jinak než christologie velkých církevních koncilů, mohly vypovídat o Ježíši stejně pravdivě. Jistě, hodnoceny pohledem christologie shora, budou vždy vyznívat nedostatečně. Ale je jejich nedostatečnost v tom, že odmítají

<sup>51</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 146.

<sup>52</sup> V tomto bodě byl omylný apollinarianismus, který ztotožnil hypostázi s myslí.

<sup>53</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 149.

<sup>54</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 153, pozn. 24.

<sup>55</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 154.

<sup>56</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 155.

<sup>57</sup> MCFARLAND, „Spirit and Incarnation“, s. 158.

záměr koncilních christologií, nebo pouze v tom, že tento záměr vyslovují jiným jazykem? Pokud platí druhé, potom jsou naopak Wright a McFarland v nebezpečí, že ztotožní slovní formulaci dogmatu s pravdou, ke které dogma směřuje.<sup>58</sup> Je vhodné také připomenout, že podle některých teologických názorů je třeba považovat formulace víry prvních církevních koncilů již za projev inkulturace evangelijní zvěsti.<sup>59</sup> Proponenti pneumatologické christologie by se potom nemuseli cítit vázáni učením těchto koncilů.

Druhý typ otázek shrnuji pod vztah christologie a soteriologie. Haight řadí soteriologii před christologii, zkušenost člověka s Ježíšem jako nositelem Boží spásy vede podle něj k následnému tážání, kdo je tento Ježíš před Bohem. McFarlandovi rozumím tak, že se domnívá, že zkušenost s Ježíšem jako nositelem spásy se nikdy nemůže stát východiskem pro bytostné zhodnocení Ježíšovy osoby. Ježíšovo pravé bytí se odhaluje pouze ve zjevení, které je třeba přijmout vírou bez ohledu na její zkušenostní zajištění. Nestává se však McFarland, táži se, obětí důsledného uplatňování své metody, která mu neumožní vzít v potaz zkušenost konkrétní reality Ježíšova života a smrti, která odhaluje něco z tajemství Božího bytí? „My přece vnímáme především tuto skutečnost a zažíváme ji ve víře a naději jako to, co nás zachraňuje a osvobozuje,“ napsal kdysi Karl Rahner.<sup>60</sup>

## Pravoslavné a liturgické rozšíření: Stăniloae a Clark

Schopnost podržet harmonii mezi christologií Slova a christologií Ducha, a navíc obě opřít nejen o dogmatickou, ale také o biblickou tradici, prokázal rumunský pravoslavný teolog Dumitru Stăniloae. V článku „Dumitru Stăniloae o *filioque*: Trojiční vztah mezi Synem a Duchem a jeho význam pro eklesiologickou syntézu mezi christologií a pneumatologií“ představil současný rumunský pravoslavný teolog Viorel Coman některé rysy Stăniloaeovy teologie.<sup>61</sup> Pro diskusi o pneumatologické christologii je relevantní

<sup>58</sup> Srov. „Článek víry je takové chápání boží pravdy, které teprve směřuje k ní samé.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologica*, II/II, q. 1, a. 6. Překlad podle WALTER KASPER, *Dogma pod Božím slovem*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 91.

<sup>59</sup> Např. MARTIEN E. BRINKMAN, *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?*, London, Oakville: Equinox, 2009, s. 3–16.

<sup>60</sup> KARL RAHNER, „Christology today?“ in: *Theological Investigations*, Vol. 17, London: Darton, Longman and Todd, s. 24–38, s. 30. Cit. podle KATEŘINA BAUER – PETR JANDEJSEK – IVANA NOBLE (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*, Praha: Jabok, 2008, s. 94.

<sup>61</sup> VIOREL COMAN, „Dumitru Stăniloae on the *Filioque*: The Trinitarian Relationship Between the Son and the Spirit and Its Relevance for the Ecclesiological Synthesis Between Christology and Pneumatology“, *Journal of Ecumenical Studies*, 2014, roč. 49, č. 4, s. 553–576.

zejména skutečnost dvou schémat zjevení, které odhalil Staniłoae v Novém zákoně. První je klasické schéma posloupnosti: Otec – Syn – Duch. Druhé je mesiánské schéma: Otec – Duch – Syn. První schéma se nám ukazuje zejména při Letnicích, kdy se věčné vyzářování Ducha ze Syna stalo základem pro seslání Ducha Kristem v čase. Staniłoae upozorňuje, že na základě Letnic by se „dílo Ducha ve vztahu ke Kristu mohlo zdát čistě instrumentální“<sup>62</sup> Mesiánské schéma se vyjevuje při Kristově křtu, kdy Duch, věčně spočívající v Synu, sestupuje na Krista. „Mesiánské schéma, které představuje Krista jako zmocněného Duchem, je komplementární k předchozímu schématu zjevení a jeho silná pneumatologie podmiňuje christologii.“<sup>63</sup> Podle Comana se Staniłoaeu daří udržet rovnováhu mezi oběma perspektivami a vyhnout se tak na jedné straně christomonismu a na druhé pneumatocentrické eklesiologii.

Coman dále ukazuje, že Staniłoaeův přístup nelze nařknout z adopcionismu. Model reprezentovaný Kristovým křtem není jediný a výlučný. „Zatímco Kristův křest pouze zjevuje, že Duch věčně spočívá v Synu, Letnice nám dovolují nahlédnout, že Kristus posílá a dává nám téhož Ducha, který věčně vyzářuje z Božího Syna.“<sup>64</sup>

Pneumatologická christologie je dále prostředkovaná také liturgickou teologií, respektive liturgií. Dlužno říci, že se jedná o zdroj ve většině teologických pojednání opomíjený. Jednou z výjimek je článek britského katolického teologa Neville S. Clarka „Pneumatologická christologie ve světle eucharistické teologie.“<sup>65</sup> Clark rozvíjí paralelu mezi vtělením Boha a sestupem Ducha svatého na eucharistické dary. Je si stejně jako Schoonenberg vědom limitů pneumatologické christologie. Přesto se domnívá, že pokud umožníme eucharistii, „menšímu tajemství“, aby osvětlilo větší tajemství, „tajemství vtělení, objevíme, že připsání podstatného působení Duchu nemusí nutně odvádět od tradiční ortodoxie.“<sup>66</sup>

<sup>62</sup> COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574. Coman se zde odkazuje zejména na DUMITRU STANIŁOAE, „Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine“, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale dipneumatologia, Roma, 22–26 marzo 1982*, vol. 1, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1983, s. 661–679.

<sup>63</sup> COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574.

<sup>64</sup> COMAN, „Dumitru Staniłoae on the *Filioque*“, s. 574.

<sup>65</sup> NEVILLE S. CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, *The Heythrop Journal*, 1982, roč. 23, č. 3, s. 270–284. Dalším příkladem pneumatologické christologie zaměřené na liturgii a svátosti je článek amerického katolického teologa Glenna Ambrose, ve kterém autor mimo jiné navazuje na pneumatologickou christologii Rogera Haighta. Ambrose tvrdí, že pneumatologická christologie zdola je slibnou cestou pro vývoj sakramentální teologie v době současného pluralismu. GLENN AMBROSE, „Religious Diversity, Sacramental Encounters, and the Spirit of God“, *Horizons*, 2010, roč. 37, č. 2, s. 271–291.

<sup>66</sup> CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 271.

Clark zkoumá zejména patristickou tradici. U Theodora z Mopsuestie nachází paralely mezi působením Ducha v eucharistii a dovršením Kristova poslání při vzkříšení. Argumentuje, že právě liturgický kontext pomohl Theodorovi řešit christologický problém jednoty Krista. Theodor nepochybně prosazoval jednotu božství a lidství Krista a vysvětloval ji ve smyslu přebývání nebo přebývání „se zalíbením“, což je terminologie, která umožňuje zachovat jak spojitost, tak i rozdílnost Kristova a našeho lidství. Myslí tím „způsob božské spolupráce, nadřazený v trvání a stupni, nikoliv však ve své podstatě, spolupráci, která vystihuje přebývání Boha ‚se zalíbením‘ v ostatních svatých.“<sup>67</sup>

Clark ve svém textu ukazuje, že teologie se opírá také o žitou zkušenost církve. Klíčová je pro něj proto schopnost pneumatologické christologie vyjádřit spojitost mezi Kristem a námi, moment solidarity. „Teologický horizont prvních křesťanů naplňovalo vzkříšení a zkušenost jejich vlastního proměnění Duchem. Duch svatý byl jejich ‚kontaktním bodem‘ s božským tajemstvím.“<sup>68</sup>

## **Pneumatologická christologie jako laboratoř teologické debaty**

Pneumatologická christologie se jeví jako oblast, nad kterou se diskutují důležité otázky současné teologie. Některé z nich na závěr shrnu. Schoonenberg a Haight se potýkali s výzvou, jak být v systematicko-teologické reflexi věrný zároveň dogmatické tradici i zjištěním z moderního biblického výzkumu. Oba dva na výzvu reagují tak, že v teologii postupují důsledně „zdola“. Některé jejich teologické návrhy ovšem vzbuzují otázku, jsou-li oprávněné důvody, pro které si můžeme dovolit ponechat stranou jistá christologická témata, jako je např. preexistence, aniž bychom se dostali do pasti redukcionismu. Související otázky se váží na práci s teologickou řečí: do jaké míry je např. možné nahradit výraz inkarnace slovem inspirace či zplnomocnění?

Četba textů kritických k pneumatologické christologii dále vznáší otázku, zda je v christologii místo pro pluralitu. Rozlišování patří k teologické moudrosti, ale podle jakých kritérií potvrdit, či odmítnout jednotlivé christologické názory? Patří k těmto kritériím také cit pro víru Božího lidu, pokud bychom takto chápali intuice Wrighta a O'Collinse, a žitá zkušenost církve, které se dovolává Clark? A konečně, McFarlandova

<sup>67</sup> FRANCIS A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome, 1956, s. 254. Cit. podle CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 271.

<sup>68</sup> CLARK, „Spirit Christology in the Light of Eucharistic Theology“, s. 282.

rezignace na možnost zakoušet Boha v Kristu je jistě jednostranná, nicméně připomíná, jak závažná je otázka integrace zkušenosti víry, naděje a lásky, respektive zkušenost spásy, do systematicko-teologické reflexe.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Jedním z pokusů o docenění zkušenosti v teologii je publikace pocházející z okruhu studentů Ivany Noble: ZDENKO ŠÍRKA – PETR JANDEJSEK – CRISTIAN PANAITESCU (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014.



## II. Možnosti a omezení ekumenického hnutí



# Otec Jan Meyendorff a ekumenické hnutí

*Joost van Rossum*

**Fr John Meyendorff and the Ecumenical Movement.** The Orthodox theologian Fr John Meyendorff (1926–1992) played a major role in the Ecumenical Movement, having been, amongst other things, Chairman of “Faith and Order” from 1967–1976. Being the successor to Fr Georges Florovsky as one of the main spokesmen for the Orthodox Church in the “Western” world, he insisted that the role of the Orthodox in the Ecumenical Movement should consist in a call for a return to a common experience of the Tradition of the Church Fathers, both in all its fullness or “catholicity”, and in its diversity (sobornost). According to Fr John, it is necessary to make a clear distinction between “good” ecumenism (having an open mind and respecting each other’s differences) and “wrong” ecumenism (looking for an easy and superficial compromise).

Keywords: John Meyendorff, Orthodoxy, Ecumenical Movement, Secularism, Sobornost

Pravoslavný teolog Otec John Meyendorff (1926–1992) je známý jako odborník na historii a teologii byzantské církve a, přesněji, církev „byzantského společenství“. Zahájil svou akademickou dráhu vydáním doktorské práce, obhajované na Sorbonně, o byzantském teologovi Řehořovi Palamovi (1296–1359). Tato studie je dodnes považována za referenční, byť její původní francouzská verze nebyla nikdy znovu vydána.<sup>1</sup> Další významné práce, které napsal jako pokračování svého bádání o Palamovi, a v souvislosti s ním o hesychastickém sporu, patří do oblasti patristické christologie (dovodil, že teologie a spiritualita tohoto byzantského teologa je „kristocentrická“, protože je založena na vtělení Syna Božího) a historie a teologie církve v Rusku ve čtrnáctém století, zejména co se týče duchovního, kulturního a sociálního vlivu hesychastického hnutí.

## Duchovní

To ovšem neznamená – a to je téma tohoto příspěvku – že by otec Meyendorff byl pouhým akademikem uzavřeným do své studovny. Byl též, a já bych se odvážil tvrdit, že zejména a především, mužem církve, pro kterého

<sup>1</sup> JEAN MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: 1959. Anglický překlad: JOHN MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974<sup>2</sup>.

stadium dějin církve a teologie není jen „zajímavé“ pouze z historického hlediska, ale je významné a podstatné pro porozumění problémům církve a její teologie dnes. Ve všech jeho spisech je zřejmá vnitřní jednota a „vize“, společně se svědectvím „živé tradice“ církve. Tento existenciální přístup měl společný právě se „svým“ Řehořem Palamem, kterého sám charakterizoval jako „existenciálního“ teologa. Měl jsem tu čest setkat se s ním na Pravoslavném teologickém semináři v Crestwoodu (New York) a živě si vybavuji jeho přesnost při vykonávání bohoslužebných úkonů. Byl pro něj podstatný i sebemenší detail liturgického ritu. V tomto smyslu sdílel liturgickou a „eucharistickocentrickou“ vizi církve a liturgie („eucharistická eklesiologie“) se svým dlouholetým a blízkým přítelem Alexandrem Schmemannem (vyrostli spolu jako ministranti v katedrále sv. Alexandra Něvského v Rue Daru v Paříži), kterou získali skrze vyučování Otce Nicholase Afanasieva v Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergeje v Paříži.

Středem Meyendorffova života a myšlení byla nejen církev minulosti, ale též církev dneška. Především, církev, k níž náležel, byla Pravoslavná církev. Ovšem tím, že se narodil v Paříži a měl francouzské vzdělání, přehodily jeho zájmy a „rozhled“ prostředí ruské emigrace, ve kterém vyrostl. Jako mladý student byl přítomen (byť jen ve skromné funkci uvaděče) založení Světové rady církví v Amsterdamu roku 1948. Jeho církevní angažovanost se doopravdy rozvinula, když v roce 1959 na pozvání Alexandra Schmemanna přesídlil do Spojených států, aby vyučoval na Semináři Sv. Vladimíra v New Yorku. Jeho rozhodnutí pokračovat svůj život společně se ženou a dětmi v Americe je nejlepším projevem jeho lásky k církvi a jeho pojetí teologie jako cesty služby církvi. Mohl totiž dát přednost kariéře ve francouzském akademickém prostředí a dosáhnout věhlasu v oblasti byzantinských studií. Jeho „úvodníky“ v *The Orthodox Church*, měsíčníku Americké pravoslavné církve, jehož se stal editorem, vypovídajícím způsobem dosvědčují jeho aktivní účast na církevním životě. Byly později sebrány do dvou svazků jako „Vize jednoty“<sup>2</sup> (zabývá se vnitřními problémy Pravoslavné církve) a „Svědectví světu“ (zabývá se zejména otázkami týkajícími se ekumenismu).<sup>3</sup> Nelze rovněž opomenout, že zastupoval Pravoslavnou církev v Americe na Světové radě církví a zastával místo předsedy „Víry a Řádu“ od roku 1967 do roku 1976.

## Pravoslaví a ekumenické hnutí

Ze všech těchto důvodů zasluhuje otec Meyendorff a jeho role v ekumenickém hnutí zvláštního zájmu a pozornosti.

<sup>2</sup> JOHN MEYENDORFF, *Vision of Unity*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1987.

<sup>3</sup> JOHN MEYENDORFF, *Witness to the World*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1987.

Jaká byla a je vlastně role pravoslavné církve ve Světové radě církví? Než se k ní v roce 1961 na generálním shromáždění v Novém Dillí připojila Ruská pravoslavná církev, šlo hlavně o protestantskou organizaci. Od počátku bylo zřejmé, že pravoslavní teologové hovoří jiným teologickým jazykem. Otec John píše, že „je zřejmé, že pravoslavné církve se nemohou s Radou plně ztotožnit. To vytváří stále napětí, které je bolestné jak pro pravoslavné, tak i pro protestanty“.<sup>4</sup> Hlavní teologický rozdíl spočívá v tom, že z pohledu pravoslaví nebyla jednota církve ztracena, ale že církev vždy byla a je „jednou“, navzdory všem schismatům v průběhu historie. A je to pravoslavná církev, která uchovala tuto jednotu: „Jednota církve může být vnímána jako jednou *daná*, nebo jako cíl lidského snažení, a tudíž cíl ve své plnosti nedosažitelný. Je zřejmé, že pravoslavná teologie zastává onu první možnost“.<sup>5</sup> Schismata v devátém a jedenáctém století mezi „Římem“ a „Konstantinopolí“ nahlíží pravoslavní jako opuštění této jednoty římskou církví. Je historickou skutečností, že rozkol mezi Římem a Konstantinopolí v devátém století byl vyvolán papežem Mikulášem I, jak zdůrazňoval římskokatolický historik, František Dvorník (jehož práce o Fótiovi a o vztahu Byzance a Slovanů Otec John velmi oceňoval), přestože svou významnou studii na toto téma nazval „Fótióvské schisma“. Na druhou stranu, schizma v jedenáctém století je komplexnější. Tentokrát to byli Byzantští, kdo přestali zmiňovat papeže během předčítání diptychu při bohoslužbách v katedrále Svaté Moudrosti v Konstantinopoli. Z pohledu Byzance bylo zahrnutí *filioque* (které považovali za herezi, coby nesprávné učení o Bohu) do Vyznání v římské církvi na počátku tohoto století, aktem odchodu „katolické“ církve. To znamená, že když došlo k incidentu vyhlášení *Bully* o exkomunikaci patriarchy Michaela Caerularia (poznámka: ne však Církve konstantinopolské, jak zdůrazňuje Meyendorff!) legáty papeže Lva IX (v tom okamžiku již zesnulého) v roce 1054, de facto schisma mezi oběma církvemi již existovalo. Bylo dovršeno tragickými a katastrofálními událostmi křížových výprav, zejména rabování a okupace Konstantinopole během čtvrté křížové výpravy v roce 1204, která způsobila politický rozchod Byzantské říše a světa západního křesťanství.

Otec Meyendorff neváhal znovu a znovu zdůrazňovat, že pravoslavná církev je „pravou církví“<sup>6</sup>, toto přesvědčení jej nicméně nepřinutilo být slepým k nedostatkům příslušníků své církve v průběhu dějin: „Pravoslaví je správná víra špatných lidí“, prohlásil.<sup>7</sup> Zopakoval, co již vyslovil jeho velký předchůdce, Georges Florovsky, hlavní mluvčí pravoslaví v počát-

<sup>4</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 23.

<sup>5</sup> JOHN MEYENDORFF, *Living Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, s. 125.

<sup>6</sup> Viz např. MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 25; MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 83.

<sup>7</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 83.

cích ekumenického hnutí: „*Opravdová* církev ještě není *dokonalou* církví.“<sup>8</sup> Tyto nedostatky nejsou až tak teologické povahy, spíše souvisí s církevní politikou: „Neomezili jsme sami naši ‚jednotu v Kristu‘ na pouhou spirituální abstrakci tím, že se implicitně, ale přitom zcela prakticky vzdáváme sekularismu tak, že uplatňujeme sekulární, etnická a politická kritéria, abychom dali tvar naší konkrétní existenci jako společenství Křesťanů?“<sup>9</sup> Jednoduše řečeno: pravosláví má překrásnou teologii, ale v praxi se jí neřídí. Nacionalismus je hlavní překážkou zdravé eklesiologie a byl Radou formálně odsouzen.<sup>10</sup> Přesto dnes vyvolává roztržky v pravoslavné církvi (kupř. na Ukrajině a v Makedonii, kde byla vyhlášena „autokefální“ samostatnost, avšak neuznána oficiálními Patriarchy).

## Sekularismus

Pravoslavný zásadní postoj, že Pravoslavná církev je „*pravá* církev“ může být obtížný, a dokonce nepřijatelný pro nepravoslavné účastníky ekumenického hnutí. Nicméně, je třeba zdůraznit, že obdobné výroky nejsou vznášeny v triumfalistickém duchu. Vycházejí z hlubokého přesvědčení, že opravdová jednota křesťanstva není čistě záležitostí člověka, a nemůže být „dílem lidským“, ale existuje pouze „v Kristu“.<sup>11</sup> To vede k christologické otázce: „Kdo je Kristus?“ Skutečná jednota může být dosažena pouze skrze jednotu ve víře. To znamená, že jednota nemůže vzniknout mimo Krista. Nelze jí dosáhnout „opakováním prohlášení o tom, ‚co již máme společného‘, proslovy a úsměvy“.<sup>12</sup> Především, abychom mohli nalézt společný jazyk a porozumění, musíme vyjasnit záležitost christologie. Je Kristus věčným Synem Božím, druhou osobou Trojice, který přinesl lidstvu spásu svým vtělením? Nebo je to prostě prorok, „člověk Ježíš Nazaretský“, jehož jediným posláním bylo povolat nás k „sekulárním záležitostem: právu, rozvoji, identifikaci s chudými a utlačovanými“?<sup>13</sup> Samo sebou, tyto záležitosti jsou pro všechny křesťany zásadní, ale stávají se „světskými“, pokud nejsou založeny a inspirovány „životem v Kristu“. Spolu s Alexandrem Schmemmannem viděl Otec John v *sekularismu* hlavní spirituální problém dneška, který vede k „radikálně nové interpretaci křesťanského náboženství, podle níž novozákonní spisy, a dokonce i osoba Ježíše samého, jsou interpreto-

<sup>8</sup> Citováno v ANDREW BLANE (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1993, s. 312.

<sup>9</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 122.

<sup>10</sup> „Svatý a veliký koncil všeho pravosláví“, jenž se konal v „Konstantinopoli“ v roce 1872, odsoudil „phyletismus“ neboli konflaci mezi církví a národem.

<sup>11</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 20.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>13</sup> Tamtéž.

vány ne v jejich historickém a zásadním významu – spásy dané lidstvu pro jednu a provždy – ale získávají nové významy s každou další sociální či intelektuální revolucí“.<sup>14</sup>

Hlavním objektem kritiky ze strany Otce Johna byl posun zájmu od teologických k sociálním otázkám, „od Boha k člověku“ či „od teologie k antropologii“: „Nelze popřít, že takzvané ‚sekulární‘ kategorie byly určující při formování velké části současného ekumenického myšlení“.<sup>15</sup> Otec John zdůrazňoval potřebu společného chápání antropologie, jak ji nalezneme ve spisech řeckých církevních otců, zejména Maxima Vyznavače. Maximus učil, že původní směřování lidské přirozenosti k Bohu, které bylo vlastní při stvoření, ale které se obrátilo k hříchu kvůli Pádu, bylo znovu-obnoveno v Kristu. Tento názor se objevuje v teologii Karla Rahnera, který definoval člověka „ne pouze jako psychologicky ‚náboženskou‘ bytost, ale také jako jev, který nelze vysvětlit bez odkazu k Bohu“.<sup>16</sup>

Otec John zmínil, stejně jako i Schmemmann, že „sekularismus“ je v západní kultuře hluboce zakořeněn:

Mnoho protestantů a někteří římskokatoličtí teologové opravdu významně posunují koncept ‚autonomie světskosti‘. Nový sekularizující trend vede nejen k náhledu, že svět je svým způsobem jediným zdrojem zjevení, ale k chápání světa samotného jako paradoxně redukováného na sociální kategorie. Lidský osud je interpretován téměř bez výjimky v pojmech ekonomického rozvoje a sociální spravedlnosti<sup>17</sup> (...) Příkladá mi, že promyšlená pravoslavná reakce na takovéto trendy je dnes jednou z našich hlavních úloh, v kontextu ‚katolického‘ svědectví naší církve [t.j. Pravoslavné církve] (...) Pravoslaví musí jasně hovořit o antropologii se středem v Bohu u řeckých otců a záhy nalezneme vlivné spojení na Západě samotném (ku příkladu velká část prací Karla Rahnera).<sup>18</sup>

Jako otec Schmemmann, viděl Meyendorff v eschatologii zásadní odpověď sekularismu:

Křesťan se nutně bude hlásit k sociální spravedlnosti; ale také bude nucen upozornit, že základem údělu lidstva není prostě jen přerozdělování zboží. Těm, kteří věří v sociální revoluci, se bude ovšem jevit jako nejistý a neangažovaný spojenec, který jim připomíná, že revoluce není řešením pro všechna zla a že se může stát i skutečným „opiem“ lidstva. S těmi na pravici i s těmi na levici mohou jít křesťané jen část cesty a pravděpodobně nakonec zklamou obě strany. Jejich vlastní cíl zůstane eschatologický: „Jde nám o vzkříšení z mrtvých“.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>15</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 131.

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> Extrémním případem interpretace křesťanské víry skrze ekonomické a světské kategorie je tak zvaná ‚teologie prosperity‘, jíž se též říká „Nový zákon úspěchu“.

<sup>18</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 94.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 94–95.

## Výzva k návratu ke společné zkušenosti

Jednota ve víře neznamená „uniformitu“, odvozenou od vnějších a formálních kritérií, ale měla by vycházet ze společné *zkušenosti*. Co říká Meyendorff je v zásadě stejné jako to, co prohlásil o století dříve ruský teolog A. S. Chomiakov (1804–1860), na něž se Meyendorff též odvolává. Chomiakov poukazyval na radikálně odlišný přístup k teologii, odlišný způsob myšlení a odlišnou „zkušenost“ křesťanské víry na „Východě“ a „Západě“. Zatímco západní křesťanství stále hledá objektivní kritérium Pravdy („Písmo“ v protestantismu, respektive *magisterium* a papežskou autoritu u římských katolíků), mentalita na Východě je méně právní a zdůrazňuje „zkušenost“ Pravdy. Pouze církev může dát tuto jednotu zkušenosti, z čehož plyne zároveň i určitá svobodná pestrost. V církvi není „autorita“, uvalená na její členy, ale *sobornost* neboli jednota ve svobodě a diversitě. Jednota tudíž neznamená „uniformita“.<sup>20</sup> Meyendorff píše: „Liturgický a teologický pluralismus je zároveň nezbytný i potřebný v Jednotné církvi. Ovšem takovýto přípustný pluralismus (...) by neměl být používán, aby zdůvodnil doktrinní relativismus jako takový nebo aby zakrýval vážné doktrinní konflikty“.<sup>21</sup>

Meyendorff vnímal jako úkol pravoslavní v rámci ekumenického hnutí vyzývat ke společné zkušenosti, která musí být základem odlišných teologických přístupů: „Zásadním cílem křesťanského života *a ovšem i ekumenického hnutí* je zpřístupnit plnou Pravdu křesťanské zkušenosti křesťanské obci. Společná věrnost takovéto zkušenosti činí církev skutečně jednotnou“.<sup>22</sup>

Není náhodou, že Otec John zahájil svou akademickou dráhu svou studií o Řehořovi Palamovi, mluvčím hesychastických mnichů v Byzanci ve 14. století. Nelze si nepovšimnout pozoruhodné spojitosti mezi jeho akademickými studiemi, zaměřenými na historii a teologii Byzance, a jeho působením v ekumenickém hnutí. Palamova teologie byla syntézou řecké patristické tradice. Reagovala na útoky některých tehdejších intelektuálů (byzantských „humanistů“) proti hesychastickým mnichům, kteří tvrdili, že je možné „vidět“ Boha během tohoto pozemského života. Palamas prohlásil, že podle církevní tradice je možné spatřit „božské, nestvořené světlo“, pokud Bůh určitým osobám takovouto milost poskytne. Palamova teologie je „teologií zkušenosti“, ne teologický systém. Vysvětlil tradiční

<sup>20</sup> JOOST VAN ROSSUM, „A. S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1991, roč. 35, č. 1, s. 67–82; *id.*, „The Notion of Freedom in Khomiakov's Teaching on the Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2005, roč. 49, č. 3, s. 297–312.

<sup>21</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 75.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 79. Zvýrazněno autorem článku.



patristický pojem „deifikace“ tak, že zdůraznil, že taková realistická zkušenost Boha neruší Boží transcendenci ani lidskou osobu „stejně podstaty“ či identickou s Bohem: v této zkušenosti se Bůh dává zcela (neboť Bůh je nedělitelný), ale zůstává zároveň nepřístupným ve své přirozenosti. Palamova teologie realistického mysticismu (stejný Bůh je zároveň zcela přístupný i nepřístupný) byla nepochopitelná a nepřijatelná pro většinu byzantských humanistů a je příznačné, že se obrátili k teologii Tomáše Akvinského (který byl ve stejné době přeložen do řečtiny), zejména proto, že používal Aristotelovou filosofii. Meyendorffovo studium tohoto konfliktu mezi mystickou teologií a racionální scholastickou teologií velmi dobře připravilo dialog mezi pravoslavnou a „západní“ teologií. Spolu s Chomiakovem považoval „západní“ teologii za „jednotu“, která vychází ze stejných (právních) východisek, zatímco pravoslavná teologie čili tradice řeckých Otců má jako princip zkušenost Boha, to jest účast na Božství (*theosis*).

## Dvě specifická témata

Jako příklad kontrastu mezi typickými „západními“ a „východními“ přístupy k teologii můžeme zmínit otázku „apoštolské sukcese“ a debatu o kněžském svěcení žen.

V některých západních církvích – kromě církve římskokatolické a starokatolické zejména v anglikánské „High Church“ – existuje hluboce zakořeněné přesvědčení, že jejich svěcení je „platné“, neboť tyto církve stojí v „apoštolské sukcesí“. Podstatný je zde prvek „platnosti“. Co to ovšem znamená? Otec Meyendorff zde zaznamenal základní problém západní eklesiologie, to jest *právní* přístup k povaze úřadu v církvi, zejména co se týká biskupů, u nichž je ordinace považována za *osobní* dar a milost předávaná z generace na generaci vkládáním rukou. Co v takovém přístupu podle Otce Meyendorffa chybí, je zmínka o úřadu biskupa v rámci *Církve*. Jeho úkolem je, jak zdůraznil sv. Ireneus, zajistit, aby církve byla vyučována v Pravdě, a být ve shodě s ostatními biskupy. „Ireneus má na mysli episkopát jako výraz *povahy obecnosti*, ne jako moc či autoritu *nad* církví“.<sup>23</sup> Ordinace nezajišťuje neomylnost, a už vůbec ne neomylnost konkrétního biskupa v rámci církve. Jsou známi biskupové, kteří se ukázali jako heretici (kupř. Nestorius. Jiným známým příkladem je papež Honorius, odsouzený šestým ekumenickým koncilem). Užítí výrazu „apoštolská sukcese“, který je pevně zasazen do západní teologie, je dobrým příkladem

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 33.

nepřednostnosti některých teologických pojmů, jejich užití může zakrývat zásadní doktrinální rozdíly.

Ordinace žen je stále palčivou otázkou, o níž jsou teologové hluboce rozděleni. Debata na toto téma počala, když Anglikánská církev začala ustanovovat biskupy, aniž by předtím vedla vážnou rozpravu s církvemi, které mají též „svátostnou strukturu“. Z pohledu jak římskokatolické, tak pravoslavné církve je tato jednostranná akce Anglikánské církve nepřijatelná a hluboce poškodila, pokud vůbec neukončila, ekumenický dialog. To proto, že skutečný dialog musí být společným objevováním Tradice (s velkým T), a je známým faktem, že v církvi nikdy nepůsobily jako kněží ženy, s omezenými výjimkami, jako je kupříkladu diakonát. Nicméně, jedna věc je poukazovat na církevní praxi v její dlouhé historii, jinou otázkou je nalezení teologického zdůvodnění, proč vyloučit ženy z kněžství. To se ukázalo jako nelehký problém. Prvním argumentem proti ordinaci žen bylo chápání kněze jako obrazu či ikony Krista v eucharistii (Schmemmannův „Dopis episkopálnímu příteli“)<sup>24</sup>, ale tento argument jiní odmítli s tím, že kněz či biskup, který vysluhuje večeři Páně, nezastupuje pouze Krista, ale také všechny věřící v eucharistickém shromáždění.<sup>25</sup> Jak se k této otázce stavěl otec Meyendorff? Opakuje argument symbol kněze jako obrazu Krista v eucharistii, který „když vysluhuje večeři Páně, činí, co činil Kristus“ a je přitom obrazem Krista jako „ženicha“ církve. Ale především si v touze Anglikánské církve ordinovat ženy povšiml „typicky západní a středověké formy klerikalismu“. To proto, že tato touha je projevem zvláštního přístupu, který interpretuje kněžské svěcení jako „privilegium odepřené ženám“.<sup>26</sup> Aniž by bylo nutné rozvíjet všechny argumenty (bylo by možné tvrdit, že pojetí kněze jako „ikony Krista“ by též mohlo vést ke klerikalismu, neboť kněz je nahlížen jako ten, kdo koná v eucharistii v *osobě Krista*, a ve výsledku je víceméně identifikován s Kristem), postačuje pro účel tohoto příspěvku poukázat na to, že Otec John si povšiml v diskusi o ordinaci v rámci ekumenického hnutí zásadního rozdílu v přístupu církví „západních“ a „východních“ tradic.

<sup>24</sup> Publikován v *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1973, roč. 17, č. 3, s. 239–243.

<sup>25</sup> THOMAS HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1999; ÉLISABETH BEHR-SIGEL – KALLISTOS WARE, *L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris: Du Cerf, 1998.

<sup>26</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 56–57. Srovnej Meyendorffův významný článek o christologii, „Christ's Humanity: the Paschal Mystery“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, roč. 31, č. 1, s. 5–40 (s. 38): „Biblický a liturgický obraz, který je základem eucharistického tajemství je *ženský* obraz shromáždění a *mužský* obraz ženicha, reprezentovaného v osobě celebrujícího či předsedajícího (*proistamēnos*), který zde stojí na místě Krista. Je to bezpochyby hlavní teologický a eklesiologický základ skutečnosti, že křesťanská tradice od prvotního vzniku apoštolské církve ustanovovala muže do úřadu *episkopa*, který byl zprvu naplňován výlučně biskupy a později též pravidelně presbytery“.

Debata o ordinaci žen je novou otázkou v historii církve, dosud nebyla vážně diskutována. Proto se Otec John nemohl prostě obrátit k patristické tradici, aby našel jasnou odpověď na tento problém. Nicméně, stejně jako většina pravoslavných teologů, byl přesvědčen, že za dlouhou církevní tradicí musí být teologický důvod. Jsou přesvědčeni o tom, že tento důvod nemůže být objasněn čistě z kulturního kontextu církevní historie, v níž ženy nehrály určující roli.

## Historický přístup

Co se týče dalších záležitostí, které byly předmětem ekumenické debaty, mohl Otec John snáze využít své znalosti historie. Fakticky je jeho hlavním přínosem pro ekumenický dialog právě historický přístup. Opět je zde možno učinit srovnání s jeho předchůdcem Georgem Florovským. Bez pevného povědomí o historii nelze vytvářet vážně míněnou teologii. Ve svých textech o byzantské teologii představuje Otec John pozoruhodnou rovnováhu mezi oběma – historií a teologií. V dialogu s Římskou církví, kterou pokládala za „největší, nejefektivnější a nejvlivnější křesťanské uskupení v současném světě“<sup>27</sup>, nekladl Otec John takový důraz na *filioque* jako byzantští teologové ve svých diskusích s latinskými (v těchto diskusích nebyla středem zájmu otázka role papežství v církvi, ale teologie Ducha Svatého). I v tomto případě Otec John navazoval na objevy, ke kterým dospěl v rámci svých historických bádání. Při svém studiu Palamy zjistil, že teologie tohoto byzantského světce a teologa, rozlišující mezi „energií“ a „hypostazí“ Ducha Svatého, poskytuje „východisko“ z mrtvého bodu, do něž se dostal starý spor o *filioque*.<sup>28</sup> Ale na rozdíl od svého současníka, Vladimíra Losského, který považoval *filioque* za hlavní dogmatický důvod schismatu, přístup otce Johna k problému důvodu oddělení církví byl především historický. Konstatoval, že „všeobsahující role, již hraje ‚plná moc‘ (*plena potestas*) vykonávaná papežem v římském katolictví, je očividnou překážkou, s níž současný papež (Jan Pavel II) nakládá volněji než jeho bezprostřední předchůdci“.<sup>29</sup>

Ve svých historických studiích poukazoval Otec Meyendorff často na historický vývoj papežství a jeho roli v dějinách církve. I když zmínka o „petrovském“ zřízení prvenství římského biskupa se na Západě objevuje již ve čtvrtém století (zatímco byzantští toto čestné prvenství odvozovali od toho, že Řím byl hlavním městem říše), v první polovině pátého

<sup>27</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 67. Má samozřejmě na mysli „západní“ svět.

<sup>28</sup> MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, s. 315–316 („Ouvertures...“); MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, s. 231–232 („Openings...“).

<sup>29</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 83.

století měli římsští biskupové jen v „izolovaných případech“ příležitost „využít této autority, která – jak věřili – jim náleží z Božího úřadu“.<sup>30</sup> Otec John nepochybně s potěšením konstatoval, že římskokatoličtí badatelé též uznávají skutečnost, že „římské katolictví dnes není tak monolitické, jako bývalo“, a „že papežství se rozvíjelo skrze historii“.<sup>31</sup> Co se týká dialogu s protestantskými církvemi, radostně přivítal skutečnost, že dokument „Křest, eucharistie a církevní služba“, byť nešlo o „pravoslavný dokument“, „působí více jako ‚pravoslavný‘ než ‚protestantský‘“.<sup>32</sup> Dokonce připustil, že v teologickém myšlení významných představitelů reformace jsou přítomny některé pravoslavné prvky: „Pokud vezmeme v úvahu některé části základní náboženské intuice představitelů reformace, jsme překvapeni jejich přiblížením se nejvýznamnějším prvkům patristické syntézy“. Zvláště poukazoval na jejich důraz ohledně bezprostředního kontaktu osoby člověka a Boha: „To byla ve skutečnosti hlavní intuice jak Lutherova, tak Calvinova, když odmítli stvořená, záslužná *media* mezi Bohem a člověkem a také stvořené instituce, které údajně ‚administrovaly‘ či ‚předávaly‘ Boží milost (...)“.<sup>33</sup> Co ovšem brání úplně vzájemné shodě je skutečnost, že „teologické formulace protestantismu – alespoň nazíráno ve světle východní patristické tradice – jsou zásadně závislé na západní augustinovské problematice“.<sup>34</sup>

## „Otevřený“ přístup

Z těchto poznámek je jasné, že pro otce Meyendorffa není ekumenický dialog na zcela mrtvém bodě a že je naděje na, byť pomalu rostoucí, vzájemné porozumění mezi pravoslavnými teology a teology „západních“ křesťanských tradic.<sup>35</sup> Z toho, co bylo řečeno, jako by se zdálo, že příspěvek pravoslaví vůči „západu“ by se měl omezit na soběstačné svědectví, že pravoslaví je „pravou církví“ a pozvání ostatním křesťanům, aby se k ní připojili. Otec John nicméně apeloval na „otevřenost“ pravoslavné církve

<sup>30</sup> JOHN MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D.*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1989, s. 64.

<sup>31</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 76–77.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>33</sup> JOHN MEYENDORFF, „The Significance of the Reformation in the History of Christendom“, in: JOHN MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983, s. 65–82 s. 75).

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 74–75.

<sup>35</sup> Co se týče dialogu se starými „východními“ nebo „nechalcedonskými“ církvemi, poznamenává Otec Meyendorff: „Je naší křesťanskou povinností uznat, že tito spolukřesťané jsou nám (pravoslavným) bližší než jakákoli jiná náboženská uskupení a modlit se, aby přišel den, kdy s nimi bude znovu plně obnoveno plné účastenství ve víře a svátostech“, MEYENDORFF, *Witness to the World*, p. 49.

vůči ostatním církvím a křesťanským tradicím a kritizoval všechny formy „uzavřeného fanatismu“, který „není schopen rozpoznat autenticitu západních křesťanských hodnot“.<sup>36</sup> Poukazuje na nepopiratelnou skutečnost, že „duch Boží nadále i po schismatu inspiroval západní světce, myslitele a miliony prostých křesťanů“.<sup>37</sup> „Církev je otevřena všemu, co je dobré, neboť je skutečně ‚katolická‘. Je pouze uzavřená vůči chybě a hříchu“.<sup>38</sup> Ale v čem podle Otce Johna spočívá toto „vše, co je dobré“? V článku, z nějž citujeme, se vyjadřuje taktó: „Západ v průběhu svých dějin (...) vytvořil tradici občanských svobod, kterou obdivujeme a která často chybí na pravoslavném Východě; zabývá se dnes mnoha velkorysími a autenticky křesťanskými záležitostmi; všechny tyto pozitivní prvky nejsou ‚heretické‘, ale v zásadě pravoslavné.“<sup>39</sup> Hovoří zde obecněji o sociálních hodnotách, které přinesla západní křesťanská kultura.

Otec Meyendorff musel připustit, že z eklesiologických důvodů není pro pravoslaví přípustné vzájemné přijímání eucharistie (účast na svátosti je totiž úkon eklesiální, ne pouze osobní; jedinec nemůže překonat schisma). Prohlásil: „Pokud vzájemné uznání svátosti je pro pravoslaví vyloučeno do té doby, dokud nebude dosaženo opravdové jednoty ve víře, jiné formy společné modlitby s ne-pravoslavnými jsou samozřejmě možné.“ Reaguje na to, že některé pravoslavné kruhy poukazovaly na dřívější kánony, které zakazovaly modlit se s ‚heretiky‘, a to na základě následujícího historického argumentu, který se vypořádává s povrchním fundamentalismem: „Tyto kánony měly na mysli vědomé odpadlíky od církve a nikoli křesťany, kteří ji osobně nikdy neopustili“.<sup>40</sup> Jinými slovy: být členem ne-pravoslavné církve neznámá, že jedinec nemůže být „upřímným křesťanem“. Staré kánony je třeba chápat v jejich historickém kontextu.

## Příspěvek „západu“ k ekumenickému dialogu

Zmínil ale také Otec John nějaké konkrétní teologické příspěvky, které může Západ nabídnout pravoslaví? Ukazuje se, že dle jeho názoru nejde ani tak o teologické *myšlenky*, které by byly potřebné, aby podpořily vzájemný dialog; co může Západ nabídnout je *zkušenost* v oblasti biblického, patristického a historického bádání. Zkoumání Bible na vědeckých základech má počátek na Západě, a to, co bylo na tomto poli dosaženo (a je třeba uznat, že především díky protestantským akademickým badatelům)

<sup>36</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 17.

<sup>37</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 90–91.

<sup>38</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 17.

<sup>39</sup> Tamtéž.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 46.

hodnotí pravoslavní bibličtí badatelé velmi vysoko, i když musí v této oblasti rozlišit mezi tím, co je z pravoslavného hlediska užitečné a co není přijatelné. Pravoslaví musí zároveň odmítnout „naivní biblický fundamentalismus“<sup>41</sup>

Otec John shrnul své chápání pravoslavného přístupu k vědeckému studiu Bible takto:

Dějiny forem (Formgeschichte) nám umožňují vidět biblické autory jako živé, dějinné osoby se svými lidskými vlastnostmi a seznamují nás s kategoriemi jejich myšlení. Tím nesmírně napomáhají našemu pochopení Písma. Nicméně naprosto popírají svůj účel, pokud na nás uvalí jako závazné kategorie vědeckého zkoumání nebo moderní existenciální filosofie nebo se omezují na jazykovou analýzu či považují za mýtus (Bultmann!) vše, co není fyzicky či historicky doložitelné. Pak totiž ničí sám obsah biblické zvěsti: osvobození člověka od kosmického determinismu, které je dosvědčeno prázdným hrobem a zmrtvýchvstáním.<sup>42</sup>

Bylo to také na Západě, kde vznikl zájem o systematictější zkoumání výkladu Písma církevními otci (zejména je na tomto místě třeba zmínit Jeana Daniélou, který měl rovněž kontakty s badateli Teologického institutu sv. Sergeje). Na Západě se „patristika“ stala zvláštní badatelskou disciplínou, která vyústila nejen v kritické vydání textů, ale také v Mezinárodní patristické konference, které se v Oxfordu konají každý čtvrtý rok a shromažďují stovky badatelů z celého světa. Sám Meyendorff se účastnil tohoto západního patristického obrození tím, že svou práci o Řehořovi Palamovi obhajoval na *Sorbonně* (a ne na Institutu sv. Sergeje v Paříži!). Otec John oceňoval západní badatele a teology, kteří byli inspirováni teologií církevních otců (kupř. Karl Rahner a Jean Daniélou, kterého jsme již zmínili).

Již jsem hovořil o vysokém mínění, které měl Otec Meyendorff o historickém bádání Františka Dvorníka, římskokatolického badatele, který pracoval a vyučoval na Západě, a který rehabilitoval pověst patriarchy Fótia z devátého století, do té doby považovaného (pod vlivem zkoumání kardinála Hergenröthera) za někoho, kdo se vydával za „byzantského papeže“. Dvorník vyvrátil tento „západní mýtus“ a ukázal, že Fótius, a obecně byzantská církev oné doby, nikdy nepopíral prvenství náležící v církvi římskému biskupovi (z něhož ovšem nevyplývá žádná autorita nad církví, již si v té době osoboval jeho protivník papež Mikuláš I, předjímaje papeže „reforem“ v jedenáctém století). Podle Meyendorffa je třeba „Fótiův koncil“ z let 879–880, který se konal v Konstantinopoli za přítomnosti papežských legátů a na kterém bylo vyznání předčítáno bez přidání

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>42</sup> MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 42.

*filioque*, chápat jako „Osmý ekumenický koncil“. Takové uznání by bylo efektivnějším a větším krokem směrem k sjednocení než některá vágní symbolická gesta jako zrušení *anathemat* z roku 1054 Pavlem VI. a Athénagorase v roce 1965.<sup>43</sup>

## „Dobry“ ekumenismus a „špatny“ ekumenismus

Pro otce Meyendorffa je historické zkoumání a znalost historie základní podmínkou ekumenického dialogu a vzájemného porozumění „Východu“ a „Západu“. Ve svých textech na tomto poli významně přispěl například odhalením, jaké místo měl Řím v byzantském světě, tím, že psal o pokusech sjednocení církve po pádu Konstantinopole, a tím, že vykládal staré koncilní kánony v jejich historickém kontextu. Připomíná nám dnes, že jakýkoli dialog mezi křesťany bez pevných historických základů je odsouzen k nezdaru. Snadno vede k fundamentalismu nebo k opačnému extrému: hledání snadných kompromisů ve věcech víry. Otec John volal po jasném rozlišení „dobrého ekumenismu“ (který respektuje a nezakrývá vzájemné rozdíly) a „špatného ekumenismu“ či „povrchního relativismu“.<sup>44</sup> Připomíná nám, že cesta ke sjednocení je dlouhá a nelze ji nalézt ve snadných kompromisech. Jeho přesvědčení, že skutečnou jednotu je možno nalézt ve *společném* (znovu) objevení „autentické“ pravoslavné tradice, nebo lépe řečeno, *zkušenosti* této tradice – ani pravoslavná teologie se vždy nedokázala vyhnout některým formám scholasticismu, jak ukázal jeho velký učitel, otec Florovsky – může být pro někoho zklamáním. Vycházelo ale z hluboké víry a velké lásky v církev Kristovu, kterou, společně s Chomiakovem, považoval již za „jednu“.

*Překlad z angličtiny: Jan Lamser*

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 71. Cf. JOHN MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity*, New York: Sheed and Ward, 1966, s. 168.

<sup>44</sup> MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 43–44.





# Cesta k vyjadreniu jednoty v spoločenstve v dokumentoch Svetovej rady cirkví a Svetového luteránskeho zväzu – spoločenstva cirkví

*Michaela Kušnieriková*

## **A Journey towards Unity in Communion in the Documents of WCC and LWF.**

The World Council of Churches and the Lutheran World Federation – Communion of Churches have been attempting to formulate the goal of the visible unity of the church of Christ that would help them to reflect theologically on this goal and take the necessary steps to reaching it. Proceeding historically and systematically, this article offers a parallel study of the concepts and models of church unity developed within both ecumenical bodies until the establishment of the concept of *koinonia*. This analysis shows both continuity and evolution of the understanding and formulation of unity and points also to similarities and differences in the ecclesiological frameworks of both communities. A special emphasis is thereby put on the relation between unity and diversity.

Keywords: WCC, LWF, Church, Unity, Concepts, Models, Diversity

V Svetovej rade cirkví (SRC) aj Svetovom luteránskom zväze – spoločenstve cirkví (SLZ) prebieha hľadanie konceptu a modelu jednoty, ktorý by uchopil ich povolanie, „aby všetci jedno boli“. Tento článok má za cieľ sledovať cestu k formulácii, ktorá je dnes už samozrejماً – ku konceptu spoločenstva.

Budem si všímať, v akom vzťahu k sebe hľadali vyjadrenia jednoty inštitúcie zastrešujúce nadkonfesionálnu a konfesionálnu jednotu cirkví a ako sa to premietlo do ich konceptov. Ako vyjadrili problematiku koexistencie jednoty a rozmanitosti v ich predstavách vo viditeľne zjednotenej cirkvi?

Vychádzam z ich oficiálnych dokumentov k jednote, pričom pod jej modelmi a konceptmi budem rozumieť „uskutočniteľné formy zásadného pochopenia jednoty“<sup>1</sup> cirkvi rozvinutými v SRC a SLZ.

V prvých dvoch statiach budem chronologicky sledovať dôležité medzníky v hľadaní jednoty cirkví najskôr v SRC, potom v SLZ. V tretej časti

---

<sup>1</sup> Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *Facing Unity: Models Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship*, Lutheran World Federation, 1985, s. 8.

budem uvažovať o vývoji, kontinuite a rozdieloch medzi rozličnými pojmami jednoty z prostredia SRC aj SLZ.

## Koncepty jednoty cirkvi v dokumentoch SRC

Skôr, ako budem diskutovať dokumenty SRC, je potrebné pristaviť sa pri druhej Svetovej konferencii Viery a poriadku (Faith & Order), ktorá sa uskutočnila v Edinburgu v roku 1937, pretože už počas jej príprav zaznamenávame prvé formulácie cieľa viditeľnej jednoty cirkvi.

### „Potvrdenie“ konferencie v Edinburgu

Dokument *Potvrdenie jednoty v oddanosti nášmu Pánovi Ježišovi Kristovi*<sup>2</sup> vymenúva a objasňuje tri koncepty jednoty podľa rozsahu vzájomnej podobnosti (*likeness*):

*Kooperatívne konanie* – je základným konceptom jednoty, ktorý môže byť uplatňovaný konfederáciou alebo alianciou cirkví, ktoré zostanú oddelené a konajú spoločne len v záležitostiach „spoločných zámerov a úloh“. Podobnosť medzi cirkvami nie je potrebná.

*Interkomúnia* – je „najplnšie uznanie dvoch alebo viacerých cirkví [...] vyjadrené tiež vo výmene členov a duchovných úradov“. Podobnosť vo sviatostiach tvorí zásadnú časť tohto konceptu jednoty ako aj podobnosť vo viere a vierovyznaní a v ne-sviatostnej bohoslužbe.

*Korporatívna alebo organická jednota* – je konečným cieľom ekumenického hnutia. Podobnosť vo všetkých základných formách je nutná, pričom vzájomné uznanie cirkví, sviatostí a úradov sa prejaví aj v „organizačnej jednote“ so „stálym orgánom konferencie a riadenia.“

Hoci pojem podobnosť nie je zadefinovaný, nevyžaduje rovnakosť, čo dávajú najavo výrazy „zmierené rozdiely“ a „zmieriť cirkvi“, aj keď nie sú bližšie špecifikované.

### Stanovisko z Toronta

Po založení Svetovej rady cirkví v r. 1948 Centrálna komisia SRC prijala v r. 1950 stanovisko, v ktorom sformulovala svoje seba-pochopenie: „Členstvo v SRC v sebe nezahrňuje prijatie špecifickej doktríny ohľadne podstaty jednoty cirkví.“<sup>3</sup> Rola SRC spočíva v poskytovaní príležitostí, aby cirkvi vstúpili do dialógu. Podľa tohto vyhlásenia nemožno žiaden koncept

<sup>2</sup> Všetky citácie tohto dokumentu sú z: LEONARD HODGSON (ed.), *The Second World Conference on Faith and Order held at Edinburgh, August 3–18, 1937*, New York: The Macmillan Company, 1938, s. 250–257.

<sup>3</sup> World Council of Churches, Central Committee, *The Church, the Churches, and the World Council of Churches, The Ecclesiological Significance of the WCC. A Statement com-*

jednoty cirkvi považovať za jedinú pravú ekumenickú teóriu. Týmto SRC otvorila dvere rozličným ekleziológiám aj členstvu rôznych cirkví, zvlášť pravoslávnych, bez toho, aby si nárokovala, že má jeden pohľad alebo jednu teológiu ohľadne cirkvi. Navyše, SRC sa nepovažuje za cieľ ekumenického hnutia, ale len za nástroj k jeho formulovaniu a priblíženiu sa k nemu.

### **New Delhi – jedno spoločenstvo (fellowship)**

Prvé formálne ekumenické stanovisko k jednote cirkvi bolo prijaté na treťom valnom zhromaždení SRC v New Delhi v r. 1961. Jednotu opisuje ako Božiu vôľu a súčasne ako Boží dar. Má byť viditeľná nie kvôli nej samej, ale pre poslanie cirkvi – byť svedkami a služobníkmi všetkým ľuďom. Táto jednota má byť viditeľná v „jednom plne oddanom spoločenstve.“<sup>4</sup> Jeho základné prvky tvoria tie aspekty života cirkvi, ktoré majú byť spoločné: apoštolská viera, evanjelium, krst, lámanie chleba, vzájomné prijímanie duchovnej služby a členov, spoločná modlitba, svedectvo a služba.

Toto spoločenstvo je stvorené mocou Ducha Svätého, ktorý do neho privádza „všetkých, ktorí sú pokrstení v Ježiša Krista a vyznávajú ho ako Pána a Spasiteľa.“ Dosiahnutá jednota má byť viditeľná „na každom mieste,“ teda predovšetkým na lokálnej či už národnej, či regionálnej úrovni.

Toto stanovisko neobsahuje explicitnú zmienku o diverzite. Avšak napriek tomu, jednota, ktorá je vo vyhlásení opísaná, nepredstavuje uniformnú štruktúru, správu alebo organizáciu cirkví.

### **Uppsala a Nairobi – konciliárne spoločenstvo**

Zapojenie pravoslávnych a rímsko-katolíckej cirkvi v SRC prispelo k novému dôrazu na univerzálnu dimenziu jednoty cirkvi. Prejavilo sa to v správe *Duch Svätý a katolicita cirkvi* z valného zhromaždenia v Uppsale v 1968, keď hovorí o jednote v zmysle „univerzálnej, ekumenickej, konciliárnej formy spoločného života a svedectva“, pričom cirkvi majú pracovať na tom, aby „mohol znova za všetkých kresťanov prehovoriť skutočne univerzálny všeobecný koncil,“<sup>5</sup> čím bol doplnený dôraz New Delhi o „všetkých na jednom mieste.“

K tomu tiež prispelo rozpracovanie štyroch znakov cirkvi – jedna, svätá, všeobecná a apoštolská. Katolicita je chápaná ako „protiklad ku všetkým

---

*mended to the churches for study and comment by the Central Committee of the Council, meeting at Toronto, 1950, New York: World Council of Churches, 1950, s. 8.*

<sup>4</sup> Odkazy na dokument sú z: W. A. VISSER 'T HOOFT (ed.), *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, New York: Association Press, 1962, s. 116.

<sup>5</sup> Odkazy na dokument sú z: NORMAN GOODALL (ed.), *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the WCC, Uppsala, July 4–20, 1968*, Geneva: WCC, 1968, s. 13–17.

druhom egoizmu a partikularizmu v kontexte cirkvi aj sveta, slobodná od predsudkov, diskriminácie, nacionalizmu alebo sexizmu.“

Správa v sekcii nazvanej „Hľadanie rozmanitosti“ vníma rôznosť darov Ducha Svätého, vyjadrení doktrínálnych právd, sviatostných a ne-sviatostných bohoslužieb, dokonca foriém organizácie ako „prirodzené rozmanitosti.“ Uvažovanie o diverzite bolo prepojené s konceptom katolicity, keď je „diverzifikovaná jednota“ opísaná ako „dynamická katolicita s veľkou slobodou pre rôzne ľudské identity, štýly, misie a ich nevyhnutné kontroverzie.“<sup>6</sup>

Stanovisko Čo vyžaduje jednota z valného zhromaždenia SRC v Nairobi z r. 1975 predstavuje jednu cirkev „ako konciliárne spoločenstvo miestnych cirkví, ktoré sú navzájom skutočne zjednotené.“<sup>7</sup> Lokálne cirkvi, ktoré ho tvoria, vlastnia „plnosť katolicity a svedectva tej istej apoštolskej viery.“ Keďže sú „v spoločenstve (*in communion*) s druhými,“ sú schopné uznať sa navzájom ako súčasť „tej istej Cirkvi Kristovej a vedené tým istým Duchom.“ Vymenovaním týchto základných prvkov viditeľne zjednotenej cirkvi je potvrdené stanovisko z New Delhi. Uskutočnenie viditeľnej jednoty závisí na odhodlaní každej miestnej cirkvi, aby „udržala a udržiavala vzťahy so sesterskými cirkvami.“ Tieto vzťahy majú byť „vyjadrené v konciliárnych zhromaždeniach“, čo je odkaz na univerzálny rozmer jednoty. Toto pochopenie katolicity je prebraté zo správy z Uppsaly a podľa komentára k vyhláseniu z Nairobi jednota so sebou neprináša uniformitu, ale dáva priestor rôznosti a otvorenosti voči „ženám a mužom každého národa a kultúry.“

### Canberra – *koinonia*

Cieľ jednoty cirkvi sa dostal do SRC textu *Jednota cirkvi ako koinonia: dar a povolanie* v r. 1991 z valného zhromaždenia v Canberre.<sup>8</sup> Jednota cirkvi je tu charakterizovaná pomocou pojmu *koinonia* a cieľ snahy o viditeľnú jednotu je definovaný ako *plné spoločenstvo (full communion)*. Jednotu cirkvi charakterizujú spoločné aspekty jej života: vyznanie apoštolskej viery; sviatostný život; vzájomné uznanie členov a úradu; misia svedectva Evanjelia všetkým ľuďom a službe celému stvoreniu.

<sup>6</sup> World Council of Churches, Commission on Faith and Order, *What Unity Requires: Papers and Report on the Unity of the Church*, F&O Paper no. 77, Geneva: WCC, 1976, s. 57.

<sup>7</sup> Odkazy na dokument sú z: DAVID M. PATON (ed.), *Breaking Barriers, Nairobi 1975: The Official Report of the Fifth Assembly of the WCC*, London: SPCK; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976, s. 60–61.

<sup>8</sup> Odkazy na dokument sú z: MICHAEL KINNAMON (ed.), *Signs of the Spirit, The Official Report from the 7<sup>th</sup> Assembly of the WCC*, Geneva: WCC Publications; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, s. 172–174.

Tento zamýšľaný cieľ sa naplní, keď „všetky cirkvi dokážu v sebe navzájom rozpoznať jednu, svätú, všeobecnú a apoštolskú cirkev v jej plnosti.“ Toto plné spoločenstvo bude vyjadrené na univerzálnej a lokálnej úrovni prostredníctvom konciliárnych foriem života a konania. Potom budú cirkvi vzájomne prepojené vo všetkých oblastiach a na všetkých úrovniach ich spoločného života.

Zmyslom cirkvi je zjednotiť všetkých ľudí s Kristom a „vyjadriť spoločenstvo v modlitbe a konaní, a tak poukazovať na plnosť spoločenstva s Bohom, ľudstvom a celým stvorením.“ Povolanie cirkvi neznamená len zvestovanie zmierenia, ale tiež aktívne prinášanie uzdravenia a prekonávanie rozdelenia „založené na rase, rode, veku, kultúre, farbe.“

Rozdelenie cirkví je po prvýkrát vyjadrené na dvoch rovinách – vo vnútri a medzi sebou. Je výsledkom „hriechu a nesprávneho pochopenia rozličných darov Ducha.“ Text oceňuje ovocie ekumenického hnutia: cirkvi sa k sebe priblížili a „istý stupeň spoločenstva už medzi nimi existuje.“ Zároveň sú však kritizované za to, že neboli schopné vzťahnuť dôsledky tohto ovocia pre svoj život.

Rozličnosti, ktoré majú svoj základ v teologických tradíciách, rôznych kultúrnych, etnických a historických kontextoch považuje dokument z Canberry za „integrálne pre podstatu spoločenstva.“ Diverzita sú však po prvý raz aj definované hranice: ak zabraňuje „spoločnému vyznaniu Ježiša Krista ako Boha a Spasiteľa [...] spaseniu a konečnému údely ľudstva“, nie je legitímnou rôznosťou. V *spoločenstve* sú rozličnosti chápané ako dary Ducha a len tak môžu prispieť k bohatstvu a plnosti Božej cirkvi. Rôznosť je vyjadrením katolicity cirkvi.<sup>9</sup>

Vyhlasenie z Canberry vyzýva cirkvi, aby podnikli konkrétne kroky k viditeľnej jednote v jej aspektoch spoločného života spoločenstva v kontexte súčasnej situácie a potrieb sveta.

### Cesta k plnému spoločenstvu

Už druhá Svetová konferencia Viery a poriadku (1937) predstavila základné témy, ktoré sa objavujú v neskorších dokumentoch. Stanovisko z New Delhi ich jasne formuluje a rozvíja, čím sa stalo základom pre ostatné dokumenty SRC k jednote cirkvi. Hoci pojem „podobnosti“ nahrádza pojmom „spoločné“, všetky oblasti, na ktoré bol tento pojem použitý, pretrvávajú: vyznanie viery, bohoslužby, sviatosti, uznanie členov a úradov, poriadok a usporiadanie. Jasne pritom stanovuje prvky viery a života vo viditeľne zjednotenej cirkvi, ktoré zostávajú bez podstatných zmien

---

<sup>9</sup> Tamtiež, s. 97.

až do súčasnosti:<sup>10</sup> spoločné vyznanie apoštolskej viery, spoločný krst, zdieľanie eucharistie, vzájomné uznanie členov a úradov ako aj spoločné svedectvo a služba.

Stanovisko z Canberry dáva *plné spoločenstvo* cirkvi do širšej teologickej perspektívy „sviatostného života“, v ktorom je *koinonia* „daná a vyjadrená“. Nezostáva len pri rozpoznaní či uznaní členov a úradov, ale hovorí aj o ich zmierení. Z toho vidieť, ako pôvodné hlavné body viditeľnej jednoty cirkvi dostávajú novú hĺbku a súvislosti.

Stanovisko z New Delhi zdôraznilo jednotu na lokálnej úrovni. Toto stanovisko predstavuje model viditeľnej jednoty ako *organickej únie*, ktorá bola predstavená už v Edinburgu a znamená zlúčenie miestnych (t.j. národných) cirkví.

Stanovisko z Nairobi, nasledujúc perspektívu navrhnutú v Uppsale, sa pokúsilo vyvážiť tento dôraz na lokálnej jednote konceptom *konciliárneho spoločenstva*, ktorý predstavuje spôsob realizácie organickej jednoty cirkví na miestnej úrovni, ktorá je súčasne vyjadrená konciliárnymi stretnutiami na univerzálnej rovine.

Stanovisko z Canberry nerobí žiadne rozlíšenie medzi dôležitosťou týchto úrovní, keď hovorí o *plnom spoločenstve* „vyjadrenom na lokálnej a univerzálnej rovine prostredníctvom konciliárnych foriem života a konania.“ Nezameriava sa na model *organickej únie*, ale je otvorený pre rôzne modely. Myslím si preto, že došlo k rozpoznaniam ďalšej legitímnej formy diverzity – a to samotného uchopenia tohto cieľa.

V dokumente z Canberry nachádzame niekoľko nových prvkov oproti predchádzajúcim textom: samotné stanovisko je dané „do širšieho rámca ako predchádzajúce stanoviská aj v zmysle ekleziológie, aj v zmysle sveta, ktorému sa cirkev usiluje slúžiť.“<sup>11</sup> Štyri tradičné znaky cirkvi sú po prvý raz explicitne zmienené v tomto dokumente.

Ohľadne vzťahu konceptu jednoty k rôznosti je možné rozlíšiť niekoľko tém, ktoré stoja za dokumentmi, no nie vždy sú v nich priamo zdôraznené. Tieto myšlienky kulminujú v stanovisku z Canberry, a to: rozličné dary Ducha Svätého sú späté s cirkvami aj s ich jednotou; rôznosť a katolicita sú neoddeliteľné; potreba zmierenia rozdeľujúcich rozmanitostí a cirkví; rôznosť má svoje hranice; v zjednotenej cirkvi rôzne dary obohatia celú cirkev; staré ekumenické dictum, že jednota neznamena uniformitu, bolo vyjadrené plnšie.

<sup>10</sup> Cf. World Council of Churches, *The Church: Towards a Common Vision*, F&O Paper, no. 214, Geneva: World Council of Churches, 2013.

<sup>11</sup> Tamtiež, s. 6.

Tento dokument nie je v rozpore s predchádzajúcimi konceptmi, ale je skôr „dôležitou evolúciou v pochopení jednoty definovanej v rámci SRC.“<sup>12</sup> Podľa Roota „minimálna zdieľaná ekzeziológia spoločensva“, založená na množstve štúdií a ekumenických dialógov, je zhrnutá v stanovisku z Canberry.<sup>13</sup>

## Koncepty jednoty cirkvi v dokumentoch Svetového luteránskeho zväzu – spoločensva cirkví

V Svetovom luteránskom zjazde (SLZj) prebiehali diskusie o vyjadrení jednoty cirkvi od 20-tych rokov 20. storočia, no prerušila ich druhá svetová vojna. Jeho nástupca, Svetový luteránsky zväz založený v roku 1947, mal popri kultivácii jednoty a snahy o spoluprácu v štúdiu a spoločensve medzi luteránskymi cirkvami za úlohu aj usilovať sa „o luteránsku účasť v ekumenickom hnutí.“<sup>14</sup>

### Minneapolis – evanjelium a sviatosti

V *Tézach tretieho valného zhromaždenia* v Minneapolis v r. 1957 sa pojednáva o „Jednote cirkvi v Kristovi“, čím SLZ po prvý raz diskutuje otázku kresťanskej jednoty. Miera viditeľnej jednoty cirkvi „nemá byť menšia ani väčšia ako sú dimenzie, ktoré Kristus daroval svojej cirkvi.“<sup>15</sup> Objavuje sa tu špecifický luteránsky prvok v uchopení 7. článku Augsburgského vierovyznania (CA VII) ako základu pre hľadanie jednoty: „kdekoľvek počujeme Evanjelium zvestované v pravde a v čistote a vidíme sviatosti prislúhované podľa ustanovenia Krista, tam môžeme byť uistení o tom, že jedna Kristova Cirkev je prítomná“ a sú tam transcendované tradície na lokálnej, národnej a synodálnej úrovni. Tento vieroučný článok preto predstavuje výzvu pre štruktúry a *status quo*. Súčasne bola nastolená

<sup>12</sup> GÜNTHER GASSMANN – JOHN A. RADANO (eds.), *The Unity of the Church as Koinonia*, F&O Paper, no. 163, Geneva: WCC Publications, 1993, s. 7.

<sup>13</sup> HEINRICH HOLZE (ed.), *The Church as Communion: Lutheran Contributions to Ecclesiology*, LWF Documentation no. 42, 1997, Geneva: the Lutheran World Federation, 1997, s. 32.

<sup>14</sup> The Lutheran World Federation, *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly, Lund, Sweden, June 30–July 6, 1947*, Philadelphia, PA: The United Publication House, 1948, s. 100.

<sup>15</sup> The Lutheran World Federation, *Messages of the Third Assembly, the Lutheran World Federation: The opening worship sermon, keynote address, sub-theme lectures and the resulting thesis of the Third Assembly of the Lutheran World Federation, Minneapolis, Minnesota, Aug. 15–25, 1957* „Christ Frees and Unites“, Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, s. 105.

téma oltárneho spoločenstva medzi členskými cirkvami SLZ a CA VII ako východiska pre vzťahy s inými cirkvami.<sup>16</sup>

Ekleziologický problém SLZ bol diskutovaný v tzv. „veľkej debate“ iniciovanej článkom Petra Brunnera, v ktorom sponchyboval ústavnú definíciu podstaty SLZ ako „slobodnej asociácie luteránskych cirkví.“ Tvrdí, že na základe dvoch kritérií z CA VII má byť väčšina cirkví v SLZ schopná si „hneď teraz vzájomne garantovať cirkevné spoločenstvo [...] oltára a kazateľnice.“<sup>17</sup> Tým istým argumentoval E. Clifford Nelson na valnom zhromaždení v Helsinkách v 1963: „prišiel čas, aby rôzne luteránske cirkvi jednoducho vyhlásili, že sú v spoločenstve“<sup>18</sup> kazateľnice a oltára. Napätie medzi partikularitou a univerzalitou v podstate Cirkvi je transcendované v bohoslužobnom spoločenstve, kde je kázané Božie slovo a sviatosti sú prisluhované. V tom zmysle je cirkev *koinonia*.<sup>19</sup>

### **Evian – spoločenstvo oltára a kazateľnice**

V správe *Ekumenický záväzok*<sup>20</sup> z valného zhromaždenia SLZ v Eviane v r. 1970 sú podmienky pre kresťanskú jednotu identické s tým, čo je konštitutívne pre cirkev samu: jeden Pán „Ježiš Kristus, prítomný v evanjeliu, zvestovaný skrze slovo a sviatosti, prijatý vierou.“ Kdekoľvek sa uskutočňuje zvestovanie Krista, tam už je prítomný základ pre cirkevnú jednotu. Rôzne interpretácie evanjelia a cirkevných poriadkov nie sú dôvody pre rozdelenia cirkvi, keďže rôzne výklady zachytila už Nová zmluva. Namiesto uniformity je zdôrazňovaná myšlienka cirkvi ako jedného tela. Navyše, jednota vo viere je neoddeliteľná od jednoty služby.

Až po položení základov pre kresťanskú jednotu dokument diskutuje to, čo je nutné pre spoločenstvo medzi luteránskymi a kresťanskými cirkvami rôznych vierovyznaní. Cieľ spoločenstva luteránskych cirkví je definovaný ako *spoločenstvo oltára a kazateľnice*, ku ktorému vedú prechodné formy. Snaha o jednotu medzi luteránskymi cirkvami je vnímaná ako príspevanie k snahe o jednotu všetkých kresťanov, ktoré prepája *satis est* z CA VII. Aj SLZ, aj SRC vyznávajú katolicitu a apoštolskosť cirkvi, ktoré dávajú dôvody pre ich spoluprácu.

<sup>16</sup> The Lutheran World Federation, *Messages of the Third Assembly*, s. 106–107.

<sup>17</sup> PETER BRUNNER, „The Lutheran World Federation as an Ecclesiological Problem“, *Lutheran World*, 1960, vol. 7, č. 3, s. 252–253.

<sup>18</sup> Lutheran World Federation, *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation, Helsinki, July 30–August 11, 1963*, Geneva: Lutheran World Federation, 1963, s. 287.

<sup>19</sup> Tamtiež, s. 295.

<sup>20</sup> Odkazy na tento dokument sú z: LAVERN K. GROSC, *Sent into the World: The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation, Evian, France, July 14–24, 1970*, Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1971, s. 72–76.



### **Dar es Salaam – jednota v zmierenej rôznosti**

Od 60-tych rokov 20. storočia sa SLZ zapojil do bilaterálnych rozhovorov, ktoré mali vplyv aj na uvažovanie nad konceptmi jednoty. Vzhľadom na vzniknuté napätie medzi hľadáním viditeľnej jednoty, Komisia Viery a poriadku požiadala v r. 1973 Svetové kresťanské spoločenstvá (SKS), aby „objasnili svoje pochopenie snahy o jednotu v spolupráci so SRC tým, že pripravia diskusný príspevok o ekumenických rolách Svetových rodín, na ktorom by sa zhodli.“<sup>21</sup> O rok neskôr v texte *Ekumenická rola svetových konfesiónálnych rodín v jednom ekumenickom hnutí* predstaviteľa SRC a SKS identifikovali dve formy ekumenických snáh: *zmierená rôznosť a konciliárne spoločenstvo*.

Koncept jednoty vychádzajúci z bilaterálnych medzi-konfesiónálnych dialógov bol nazvaný *zmierená rôznosť*. Je komplementárny s konceptom *konciliárneho spoločenstva* zo SRC, no nie identický. Lokálne cirkevné únie sú chápané ako legitímne formy snahy o viditeľnú jednotu cirkvi, pričom konfesiónálne identity a tradície majú byť ponechané a transformované v procese bilaterálnych dialógov. Tak vyvstal koncept *jednoty v zmierenej rôznosti*.

V stanovisku *Modely jednoty* zo 6. valného zhromaždenia v r. 1977 SLZ prijalo koncept *jednoty v zmierenej rôznosti* pre univerzálnu aj konfesiónálnu jednotu kresťanov, hoci nie je považovaný za konečný cieľ ani jednej z nich. Jednota je založená na vzájomnom uznaní krstu, Eucharistie, cirkevných úradov a na spoločnom svedectve a službe. Je formou jednoty, v ktorej môžu byť zachované rozličné konfesiónálne tradície tým, že budú dané do vzťahu so svojím stredom – posolstvom spasenia a viery. V zmierenom spoločenstve sú rozličné tradície sprístupnené pre ostatných členov ako legitímne formy jednej kresťanskej viery. Takáto cesta k jednote je charakterizovaná „živým stretávaním, spoločným duchovným zážitkom, teologickým dialógom a vzájomnou korekciou.“ Koncept *konciliárneho spoločenstva* je chápaný ako veľmi blízky *jednote v zmierenej rôznosti*, pokiaľ necháva priestor pre rozličnosť tradícií. Stanovisko volá po novom koncepte jednoty cirkvi, ktorý by implementoval obe tieto vyjadrenia jednoty.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> GÜNTHER GASSMANN – HARDING MEYER, *The Unity of the Church, Requirements and Structure*, LWF Report 15, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1983, s. 8.

<sup>22</sup> ARNE SOVIK (ed.), *In Christ – A New Community: The Proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation, Dar-es-Salaam, Tanzania, June 13–25, 1977*, Geneva: Lutheran World Federation, 1977, s. 174.

### **Budapešť – *spoločenstvo (communion)***

Na túto výzvu odpovedalo Valné zhromaždenie SLZ v Budapešti v r. 1984 stanoviskom *Jednota, ktorú hľadáme*.<sup>23</sup> Pravú jednotu cirkvi vidí ako jednotu tela Kristovho zakorenenú v jednote trojjediného Boha, ktorá je darom „daným v a skrze zvestovanie evanjelia v Slove a v sviatostiach.“ Odkaz na CA VII je tak zrejmý. Kľúčovým termínom tohto stanoviska pre vyjadrenie cieľa jednoty je *spoločenstvo*, a to v krste a v Eucharistii, vo vzájomnom uznaní úradu. K jeho plnosti prispieva rozmanitosť vyvstávajúca z rozdielnych kultúrnych, etnických a cirkevných prostredí a tradícií, v ktorých bola apoštolská viera po stáročia zachovávaná, transformovaná a žitá. Rozličnosti strácajú rozdeľujúci charakter, keď sú uznané ako „vyjadrenia jednej apoštolskej viery a jednej všeobecnej cirkvi.“ Potom prispievajú k plnosti spoločenstva, v ktorom sú prekonané antagonizmy a zasahuje do sveta advokáciou za slabých, chudobných a utláčaných a v zápase o mier, spravodlivosť a slobodu. Toto spoločenstvo je „schopné robiť spoločné rozhodnutia a spoločne konať, pretože je usporiadané v „konciliárnych štruktúrach a činoch.“

Zhromaždenie tiež prijalo dokument *Seba-pochopenie a úloha SLZ*, ktorý rozvinul stanovisko o jednote pre existenciu Zväzu. Lutheránske cirkvi vo svete sú tiež spoločenstvom, ktoré je zakorenené v jednote apoštolskej viery, ktorá je daná v Písme a o ktorej svedčia ekumenické a luteránske vyznania. „Toto luteránske spoločenstvo cirkví (*communion of churches*)“ je „vyjadrením jednej, svätej, všeobecnej a apoštolskej cirkvi“ a viditeľne sa prejavuje v *spoločenstve kazateľnice a oltára*, v spoločnom svedectve a službe, v spoločnom napĺňaní misijnej úlohy a v otvorenosti ekumenickej spolupráci, dialógu a spoločenstvu.<sup>24</sup> SLZ je konciliárnym nástrojom a vyjadrením luteránskeho spoločenstva.

Tieto dva texty viedli k zmene Ústavy SLZ: „členské cirkvi SLZ sa chápu vo vzájomnom spoločenstve kazateľnice a oltára,<sup>25</sup> ktoré zahrňuje vzájomné uznanie úradov. Tak bol formulovaný cieľ spoločenstva medzi luteránmi vyjadrený už v Minneapolis, Helsinkách a Evian.

### **Curitiba – *koinonia***

Dokumenty z Budapešti boli základom pre novú definíciu SLZ na valnom zhromaždení v Curitiba v r. 1990.<sup>26</sup> Zo „slobodnej asociácie luteránskych cirkví“ sa stalo spoločenstvo (*communion*) cirkví, ktoré vyznávajú Troj-

<sup>23</sup> Odkazy na tento dokument sú z: CARL H. MAU, JR. (ed.), *In Christ – the Hope for the World, Official Proceedings of the Seventh Assembly of the LWF*, LWF Report no. 19/20, Geneva: Lutheran World Federation, 1985, s. 175.

<sup>24</sup> Tamtiež, s. 176.

<sup>25</sup> Tamtiež, s. 264.

<sup>26</sup> HOLZE, *The Church as Communion*, s. 32.

jediného Boha, zhodnú sa v zvestovaní Božieho slova a sú zjednotené v „spoločenstve kazateľnice a oltára.“<sup>27</sup> Podstata SLZ je ďalej rozvinutá vyznávaním jednej, svätej, všeobecnej a apoštolskej cirkvi a stanovením jej záväzku slúžiť kresťanskej jednote vo svete.

Dôležitým textom ilustrujúcim rozvoj pochopenia cirkvi ako spoločenstva v rámci luteránskych cirkví bol text *K luteránskemu pochopeniu spoločenstva: príspevok Pracovnej skupiny ekleziológie* z roku 1996, hoci nebolo oficiálne prijatý Valným zhromaždením SLZ. Tento text interpretuje koncept *koinonia* vychádzajúc z luteránskej tradície a tak Nová zmluva a Augsburgské vyznanie sú základmi, na ktorých teologicky stojí.

Tento dokument vymenúva štyri charakteristiky života spoločenstva: jednota v rozmanitosti; zdieľanie duchovných a materiálnych darov; vzájomný vzťah medzi rozličnými darmi Ducha pre dobro všetkých; univerzalita a partikularita. Spoločenstvo má reflektovať vzájomné prepojenie bohoslužby, svedectva a služby.

Tento text presahuje skoršie stanoviská v tom, že považuje SLZ za dočasnú realitu, pretože nie je úplná a potrebuje byť v spoločenstve s ďalšími kresťanskými spoločenstvami. Správa z valného zhromaždenia v Hongkongu v r. 1997 považuje jednotu medzi luteránskymi cirkvami za „významný krok na ekumenickej ceste a závdavok väčšej jednoty Krista.“<sup>28</sup> Takto uchopené spoločenstvo luteránskych cirkví sa na Valnom zhromaždení vo Winnipegu v r. 2003 pretavilo aj do doplnenia názvu Svetový luteránsky zväz – spoločenstvo cirkví.

### Cesta do spoločenstva

Niektoré dokumenty SLZ sa zameriavajú predovšetkým na koncept jednoty medzi luteránskymi cirkvami (Lund, Curitiba), ktorú vnímajú ako najlepší spôsob ako prispieť k jednote všetkých kresťanov. Iné dokumenty spomínajú aj jednotu medzi všetkými kresťanskými cirkvami a zdôrazňujú, že kritériom pre konfesionálnu aj nad-konfesionálnu jednotu je to isté – zhoda v zvestovaní evanjelia a v prisluhovaní sviatostí podľa CA VII (Minneapolis, Evian). Koncept spoločenstva oltára a kazateľnice uvedeným v Eviane sa stal „typický luteránskym pojmom.“<sup>29</sup> Stanovisko

<sup>27</sup> Odkazy na dokument sú z: NORMAN A. HJELM (ed.), *I Have Heard the Cry of My People... Proceedings: The Eighth Assembly, Lutheran World Federation, Curitiba, Brazil, January 29 – February 8, 1990*, LWF Report no. 28/29, Geneva: Lutheran World Federation, 1990, s. 19–24, s. 141.

<sup>28</sup> The Lutheran World Federation, *Official Report of the Ninth Assembly of the Lutheran World Federation, Hong Kong, 8–16 July 1997, In Christ – Called to Witness*, Geneva: Lutheran World Federation, 1997, s. 45.

<sup>29</sup> EUGENE L. BRAND, *Toward a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship*, LWF Report no. 26, 1988, Geneva: Lutheran World Federation, 1988, s. 12.

z Dar es Salaam hovorí o „koncepte kresťanskej jednoty“<sup>30</sup> a môže preto porovnať koncept *jednoty v zmierenej rôznosti* s konceptom *konciliárneho spoločenstva* z prostredia SRC pre jednotu cirkví rôznych konfesií. Vymenovalo podstatné prvky plnej cirkevnej jednoty: vyznanie kresťanskej viery; zmierenie a uznanie rozmanitostí; vzájomné uznanie krstu, Eucharistie a cirkevného úradu; spoločné svedectvo a služba.

Od Budapešti SLZ opisuje „cieľ jednoty na základe predchádzajúcich stanovísk ohľadne jednoty cirkvi (napr. z valného zhromaždenia v New Delhi) konceptom *spoločenstva* a kombinuje dôrazy oboch vyššie spomenutých konceptov, hoci sa týmto pojmom vedome vyhýba.<sup>31</sup> Správa zo zhromaždenia v Hongkongu spolu s textom *K luteránskemu pochopeniu spoločenstva* zdôrazňuje, že jednota luteránov nie je konečným cieľom snahy o kresťanskú jednotu, ale len krokom na ceste k nemu.

Prvky tvoriace podstatu cirkvi sú zásadné aj pre jednotu cirkvi, preto stanoviská z Evianu a Budapešti zdôrazňujú prepojenie konfesionálneho a ekleziologického spoločenstva. Základ jednoty medzi luteránskymi aj všetkými kresťanskými cirkvami je splnenie požiadaviek z CA VII.

V stanovisku z Budapešti sa nachádzajú nové aspekty cieľa jednoty cirkvi, ktoré sa stali súčasťou neskorších dokumentov: jednota cirkvi je zakorenená v jednote Trojice; SLZ sa explicitne chápe ako vyjadrenie jednej, svätej, všeobecnej a apoštolskej cirkvi; zrušenie vzájomných odsúdení je nevyhnutné pre uskutočnenie spoločenstva; organizačné štruktúry spoločenstva sú konciliárne.

Uznanie a ocenenie rozmanitosti sa nachádza v dokumentoch od počiatku SLZ. Postupne bola rozvinutá v týchto aspektoch: jednota je jasne odlíšená od uniformity a synkretizmu teologických tradícií, zvykov a cirkevných poriadkov; dôraz na legitimitu rozmanitosti v interpretácii evanjelia a v rôznych formách konfesionálnych tradícií v zjednotenej cirkvi; v zjednotenom spoločenstve sú pre úžitok celého tela všetky dary Ducha ako aj cenné konfesionálne dedičstvo; jednota má byť vyjadrená v inkluzívnom spoločenstve rás, rodov aj spoločenského postavenia.<sup>32</sup>

Podľa Branda koncept spoločenstva svetového luteranizmu bol vo vývoji už od roku 1923 a napriek teologickej príprave v Helsinkách (1963) prišiel jeho čas až v Budapešti.<sup>33</sup> Zahrňuje v sebe aspekty skorších formulácií cieľov jednoty cirkvi v rámci SLZ (jednota ako Boží dar v Kristovi; *satis est* – slovo a sviatosti; zmierená rozmanitosť; uznanie úradu; spoločné sve-

<sup>30</sup> SOVIK, *In Christ – A New Community*, s. 173.

<sup>31</sup> MAU, *In Christ – the Hope for the World*, s. 219.

<sup>32</sup> Toto presvedčenie bolo pretavené aj v čin, keď Valné zhromaždenie v Budapešti vydalo svedectvo proti apartheidu pozastavným členstvom „bielych“ cirkví v Južnej Afrike. Cf. MAU, *In Christ – Hope for the World*, s. 180.

<sup>33</sup> BRAND, *Toward a Lutheran Communion*, s. 65.

dectvo a služba) poukazujúc na kontinuitu ako aj na rozvoj luteránskeho pochopenia jednoty cirkvi v rozhovore s ekumenickým snažením presahujúcim luteránske cirkvi.

Áký je teda vzťah medzi konceptmi jednoty rozvinutými v rámci SRC a SLZ?

## Spoločenstvo ako cieľ a prostriedok jednoty cirkvi

SRC a SLZ nevznikli a nerozvíjali sa v izolácii od seba. „V širokom historickom kontexte môže byť vhodné hovoriť o *historickej simultánnosti*“<sup>34</sup> snáh o jednotu v rámci konfesií na jednej strane a súčasne medzi nimi. Ich prepojenie bolo tiež personálne, keď tí istí cirkevní predstavitelia boli aktívni v oboch hnutiach súčasne.

Stanoviská k cirkevnej jednote rozvinuté v rámci SLZ a SRC sú konkrétnymi výsledkami vzájomného dialógu medzi týmito spoločenstvami. Boli v nich rozvinuté tri modely jednoty, ktoré uvádza stanovisko *Čeliac jednote: modely, formy a fázy katolícko-luteránskeho spoločenstva* od Spoločnej rímsko-katolíckej/luteránskej komisie z r. 1984.<sup>35</sup> Predstava modelu čiastočnej únie bola prítomná v raných fázach oboch ekumenických organizácií (do New Delhi v SRC; do Evian v SLZ). Neskôr bol v SRC rozvinutý model celistvej únie konceptmi *organickej jednoty* a *konciliárneho spoločenstva*, kým v rámci SLZ *jednotou v zmierenej rôznosti*, ktorý od počiatku kládol dôraz na zachovanie konfesionálnych tradícií v rámci viditeľnej zjednotenej cirkvi. Zväz preto neprijal koncept *organickej jednoty* vyjadrenom v SRC z New Delhi a Nairobi.

Vývoj v oboch inštitúciách kulminoval v pojme jednoty cirkvi ako *spoločenstva*. Domnievam sa, že z predchádzajúcej štúdie je zrejmé, že seba-pochopenie SLZ ako *spoločenstva cirkvi* bolo rozvinuté a potvrdené v rozhovore so SRC, v ktorom SLZ nezotrúva len na CA VII, ale prijíma aj dôraz na biblický termín *koinonia* a jeho obsažnosť pre cieľ jednoty všetkých kresťanov. V rámci SLZ bol koncept jednoty vyjadrený v Budapešti ako *spoločenstvo* a v stanovisku SRC z Canberry ako *plné spoločenstvo*. Preto porovnám tieto dva texty, pričom sa zameriam na ich rámec, obsah, prvky zjednoteného spoločenstva a na vzťah k rôznosti.

Obsah dokumentov z Budapešti aj z Canberry má ekzeziologický základ v pôvode jednoty cirkvi v jednote Trojjediného Boha. Identifikujú telo Kristovo – kresťanov zjednotených s Kristom – so závdavkom Božieho

<sup>34</sup> YOSHIRO ISHIDA – HARDING MEYER – EDMOND PERRET, *The History and Theological Concerns of World Confessional Families, LWF Report 5, 1979*, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1979, par. 67, 69.

<sup>35</sup> Cf. *Facing Unity: Models Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship*, s. 5.

kráľovstva. Dokument z Canberry opisuje kontext snahy o viditeľnú jednotu plnšie v zmysle Božieho konania zmierenia vo svete skrze Krista tvoriaceho spoločenstvo s celým stvorením.

Základné prvky jednoty a života sú tie isté v oboch dokumentoch: vyznanie jednej apoštolskej viery, spoločenstvo v krste, v Eucharistii (Budapešť – dôraz na CA VII; Canberra – „spoločný sviatostný život“), vzájomné uznanie úradu, spoločné slávenie bohoslužieb, svedectvo a služba svetu. Posledný bod bol najjasnejšie opísaný v Budapešti v zmysle advokácie pre všetkých núdznych. Oba dokumenty obsahujú tradičné štyri znaky cirkvi a uznávajú dôležitosť konciliárnych foriem konania a života.

Podľa stanoviska z Canberry *plné spoločenstvo* je vyjadrené na lokálnej aj univerzálnej úrovni. Luteránske stanovisko nespomína explicitne oba aspekty života spoločenstva (až *K luteránskemu pochopeniu spoločenstva*). Avšak oba dokumenty navrhujú konkrétne kroky k dosiahnutiu a vyjadreniu plnšieho spoločenstva medzi cirkvami.

Aj dokumenty z Canberry aj z Budapešti vítajú rozmanitosť vyvierajúcu z rozličných teologických, historických, etnických alebo kultúrnych prostredí. Rôzne dary a vyznania obohacujú spoločenstvo potom, keď stratia svoj rozdeľujúci charakter. V oboch textoch je priamy súvis medzi rozmanitosťou a katolicitou.

Jednota tvoriaca rozmanitosť nesankcionuje *status quo* žiadnej tradície, ale transformuje ho tak, že ho vidí ako odlišné, no legitímne vyjadrenie Božích darov. Dáva slobodu od stereotypov v živote a teológii cirkvi, rozširujúc horizonty tradície, aby otvorila nové cesty k jednote.

Hlavným prístupom ku konceptualizácii cirkvi v SRC aj SLZ sa stala ekleziológia spoločenstva, ktorej najdôležitejšou systematickou hodnotou je to, že dokáže integrovať témy Trojice, kristológie, pneumatológie, eschatológie, sviatostí ako aj praktické aspekty života cirkvi.<sup>36</sup> Kultivuje jednotu pri zachovaní rôznosti tradícií a teológií, ktoré tak ako nemajú posledné slovo, nemusia mať ani finálnu podobu. Ekumenická úloha snahy o vyjadrenie „organickej jednoty v Kristovi“<sup>37</sup> v *spoločenstve* zostáva.

<sup>36</sup> SUSAN K. WOOD, „Communion Ecclesiology: Source of Hope, Source of Controversy“, *Pro Ecclesia*, 1993, roč. 2, č. 4, s. 424, 432.

<sup>37</sup> Lutheran World Federation, Department of Theology. *The Unity of the Church, A Symposium: Papers Presented to the Commissions on Theology and Liturgy of the Lutheran World Federation*, Rock Island: Augustana Press, 1957, s. 45.

# Vatikán II a Kréta I jako vykročení stejným směrem?

## „Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu“ pod lupou

*Peter De Mey*

**Parallel Agendas of Vatican II and Crete I? A Close Look at ‘Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World’** In this article I compare both the process and some partial results of the 2016 Holy and Great Council of the Orthodox Church with the Second Vatican Council which the Catholic Church organized in 1962–1965. I will first compare a few more general aspects of the Second Vatican Council with the pan-orthodox Council. I will limit myself to the role of theologians, of canon law, and of the observers. Thereafter I will focus on the document *Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World*, which allows for a fruitful comparison with *Unitatis Redintegratio* and *Lumen Gentium*, and also contains comments on the post-conciliar time of ecumenism.

Keywords: Orthodox Church, Councils, Second Vatican Council, Ecumenism, Ecclesiology

Když jsem uvažoval, jaké téma vybrat pro tento příspěvek do sborníku na počest specialistky na pravoslavnou teologii na Západě<sup>1</sup> a jedné z mých nejbližších přátel z akademických kruhů v jedné osobě, rozhodl jsem se zaměřit se na nejdůležitější událost v pravoslaví za dlouhou dobu: Velký a svatý sněm pravoslavné církve, který – po složitých více než padesát let trvajících přípravách a bez účasti zástupců čtyř autokefálních církví – zasedal na Krétě 18.–27. června 2016.<sup>2</sup> Ve svém článku porovnám jeho průběh i některé dílčí výsledky s Druhým vatikánským koncilem, organizovaným římskokatolickou církví v letech 1962–1965. Nejdříve se přitom

<sup>1</sup> Viz např. IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV (eds.), *The Ways of Orthodox Theology in the West*, Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2015.

<sup>2</sup> Na oficiálním webu Velkého a svatého sněmu (<http://www.holycouncil.org/>) lze najít jak všechny přípravné dokumenty, tak i dokumenty skutečně schválené. Tento článek je rozšířením mé přednášky, proslovené na akademické konferenci „The Pan-Orthodox Council of 2016 – a new era for the Orthodox Church? Interdisciplinary perspectives“, organizované v únoru 2016 prof. Vassilem Makridem v Erfurtu; tato rozpracovaná verze zahrnuje i finální dokumenty sněmem schválené.

budu soustředit na určité obecnější rysy: na roli teologů, kanonického práva a přizvaných pozorovatelů. Poté se zaměřím přímo na dokument *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, který umožňuje plodné srovnání s *Unitas Redintegratio* a *Lumen Gentium* a obsahuje také poznámky k pokoncilní epoše ekumenismu. Podobně přínosné by mohlo být jistě i srovnání dokumentu *Poslání pravoslavné církve v dnešním světě s Dignitatis Humanae a Gaudium et Spes*, to však už přesahuje možnosti tohoto článku.

## Srovnání Koncilu a Sněmu v jejich obecných aspektech

### Role teologů

Paul Gavriľuk si nedávno v komentáři k setkání třiceti pravoslavných akademiků s ekumenickým patriarchou a jeho spolupracovníky povzdechl, že přípravy Sněmu probíhaly dosud hlavně v režii biskupů. Přimlouvá se za větší spolupráci biskupů a teologů v pravoslavné církvi, aby byl těm druhým poskytnut prostor podobný roli teologických expertů či poradců (*periti*) na Druhém vatikánském koncilu.<sup>3</sup>

Je ovšem třeba si uvědomit, že i v římskokatolické církvi byl velký rozdíl mezi přípravným obdobím a fascinujícím *con-spiratio* biskupů a *periti* během koncilu samotného. Yves Congar například na své překvapivé jmenování poradcem teologické komise nereagoval zprvu příliš nadšeně. Do svého deníku si zapsal: „Je z nás *hapax* v textu, jehož kontext se mi zdá být tak konzervativně zaměřený! To, že jsme byli jmenováni konzultanty, může být také způsob, jak nás držet dál od skutečné práce, kterou budou v komisi odvádět jen samotní členové.“<sup>4</sup>

Vliv, který na Koncilu nakonec měla malá skupinka belgických biskupů, přezdívaná někdy *Squadra Belga*, byl výsledkem skutečnosti, že v tamní biskupské konferenci byla přítomná silná tradice vzájemné spolupráce a že biskupy s profesory z univerzity v Lovani, pozvanými jako *periti*, pojila atmosféra důvěry.<sup>5</sup> Přesto bychom však neměli zapomínat, že i nyní,

<sup>3</sup> PAUL L. GAVRIŁUK, „The Future Pan-Orthodox Council: To Be or Not to Be?“, *First Things*, 22. ledna 2016, online: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/01/the-future-pan-orthodox-council-to-be-or-not-to-be> [citováno: 20. srpna 2016].

<sup>4</sup> YVES CONGAR, *My Journal of the Council*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012, s. 15–16.

<sup>5</sup> CLAUDE SOETENS, „La ‘Squadra Belga’ au Concile Vatican II“, in L. COURTOIS – H. PIROTTE (eds.), *Foi, gestes et institutions religieuses au 19<sup>e</sup>–20<sup>e</sup> siècles*, Louvain-la-Neuve: Centre d’histoire des religions, 1991, s. 159–172; DORIS DONNELLY et al. (eds.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216, Leuven: Peeters, 2008.



dlouho po Koncilu, zůstává spolupráce biskupů a teologů i v římskokatolické církvi pokračující výzvou.<sup>6</sup>

### Role kanonického práva

Některé dokumenty Druhého vatikánského koncilu jsou svou povahou sice zaměřené k praxi, přesto jde v první řadě o dokumenty teologické. Proto byl po Koncilu svěřen úkol promítnout tuto teologii do revidované podoby kodexu kanonického práva kanonickým právníkům. Byli výsledný „překlad“ jen nedokonalý, nesou na tom – jak upozorňuje moje kolegyně z Erfurtu Myriam Wijlens – vinu i sami teologičtí experti Koncilu, neboť považovali svůj úkol v prosinci 1965 za dokončený a práci na kanonickém znění nechali už na jiných.<sup>7</sup>

Z jakých zdrojů vycházel při své práci Velký a svatý sněm pravoslavné církve? Oproti dokumentům Druhého vatikánského koncilu se zdá, že dokumenty Sněmu jsou již ze své podstaty částečně či zcela kanonicky zaměřené. Dokument *Pravoslavná diaspora* uvádí, že je dané téma třeba řešit „ve shodě s pravoslavnou eklesiologií, kanonickou tradicí a praxí pravoslavné církve.“<sup>8</sup> Podobná formulace je i v dokumentu *Autonomie a způsob jejího vyhlášení*, kde se u požadavku na samostatnost místní církve odkazuje na „eklesiologické, kanonické a pastorační prekvizity.“<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Srov. RICHARD R. GAILLARDETZ (ed.), *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's Church*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012.

<sup>7</sup> Viz mj. MYRIAM WIJLENS, „Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung: eine theologisch-kanonistische Reflexion“, in: PETER HÜNERMANN (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, s. 331–339, a „Die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils: Eine kirchenrechtliche Betrachtung“, in: CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER (ed.), *Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik – Rezeption – Vision*. Quaestiones Disputatae, 261, Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, s. 37–62.

<sup>8</sup> *Pravoslavná diaspora*, § 1a. Tento dokument sice upozorňuje, že ideální situace v diaspoře by byla „přítomnost pouze jednoho biskupa na jednom místě“, Ivana Noble se nicméně pouští i do analýzy nejdůležitějších překážek zabraňujících obcím v „posunu od toho, že jsou součástí diaspory, k tomu, aby se staly místní církví“: „problémy etnofiletismu, ale i nakumulované vzpomínky na to, že s nimi bylo zacházeno jako s druhořadými členy církve; problém vícečetných jurisdikcí; a nakonec problém předpokládané teologické i duchovní uniformity.“ Srov. IVANA NOBLE, „The Future of the Orthodox 'Diaspora' – an Observer's Point of View“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2016, roč. 60, s. 171–188, s. 185. Ve svém nedávném krátkém zhodnocení Sněmu pak Ivana Noble „shledala podivným, že místní pravoslavné církve na Západě, jež musely tak viditelně zápat o to, co má být v nových okolnostech jejich posláním, nemohly být na Sněmu samy za sebe účastny a že za tzv. diasporu byla oficiálně oslovena jen biskupská shromáždění.“ IVANA NOBLE, „The Great Pan-Orthodox Council: Initial Remarks from within 'the Rest of the Christian World'“, připraveno k publikaci v *Contacts: Revue française de l'Orthodoxie*, 2016, roč. 68 [nepublikováno].

<sup>9</sup> *Autonomie a způsob jejího vyhlášení*, § 2a.

Hlavní důraz obou dokumentů je však kanonický. Nový dokument *Sváto-  
st manželství a její překážky* šťastně kombinuje „potřebnou přísnost“  
s „vhodnou pastorační citlivostí“,<sup>10</sup> jakkoli se pole této pastorační citli-  
vosti zdá užší než to, jež v mnoha prohlášeních spojených s posledními  
dvěma zasedáními biskupské synody obhajuje papež František. Mnozí  
komentátoři také litují defenzivního tónu dokumentu ohledně smíšených  
manželství.

Ostatní přípravné dokumenty jsou ze své podstaty laděné teologičtěji.  
*Půst – jeho důležitost a dnešní praxe* popisuje postní praxi jako „asketický  
ideál“, ale ponechává „na úvaze místních pravoslavných církví určovat,  
jak filantropickou *oikonomii* a empatii praktikovat.“<sup>11</sup> Dokument *Vztahy  
pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu* začíná eklesiologickou  
reflexí nad důležitostí dialogu, zatímco římskokatolická církev popis svého  
vztahu se Světovou radou církví nezařadila do koncilního dokumentu, ale  
raději do ekumenického direktáře.<sup>12</sup> A *Poslání pravoslavné církve v dneš-  
ním světě* se odvolává na „patristickou, liturgickou a asketickou tradici“  
jako na důležité zdroje učení v dokumentu předkládaného.<sup>13</sup>

### Role pozorovatelů

Zdá se mi škoda, že byli pozorovatelé pozváni jen k účasti na úvodním  
a závěrečném sezení Sněmu.<sup>14</sup> Na Druhém vatikánském koncilu nesměli  
sice pozorovatelé zasahovat do průběhu plenárních zasedání, ale koncilní  
otcové – možná i kvůli pocitu, že se před Koncilium ekumenickým snahám  
dostatečně nevystavovali – vyhledávali během přestávek v jednání sami  
pravidelně jejich přítomnost. Někteří katoličtí biskupové si dokonce stěžo-  
vali, že aby byl někdo na Koncilu vyslechnut, musí být buď kardinál, anebo  
pozorovatel. Sekretariát pro jednotu křesťanů během všech čtyř koncil-  
ních zasedacích období organizoval s pozorovateli každý týden diskusní  
setkání, jež navazovala na rytmus rokování *in aula*. A teologové Sekreta-

<sup>10</sup> *Sváto-  
st manželství a její překážky*, § 6.

<sup>11</sup> *Půst – jeho důležitost a dnešní praxe*, § 1 a § 8.

<sup>12</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, §§ 16–21.

<sup>13</sup> *Poslání pravoslavné církve v dnešním světě*, úvod.

<sup>14</sup> Na toto rozhodnutí si v nedávném rozhovoru stěžuje metropolita Kallistos Ware, který se Sněmu účastnil jako člen delegace Ekumenického patriarchátu: „We should have incorporated the observers. (...) We shouldn't have been so closed.“ Na otázku, zda cítil přítomnost Ducha svatého, metropolita přítakal: „The Holy Spirit did gather us together.“ S odkazem na nacionalistické a etnické tendence, přítomné v pravoslaví už dlouhá staletí, však dodal: „There were some other not so holy spirits at work in the council as well.“ Srov. MICHAEL R. HEINLEIN, „Metropolitan Kallistos reflects on Orthodox Council“, *OSV Newsweekly*, online: <https://www.osv.com/osvnewsweekly/article/tabid/535/artmid/13567/articleid/20214/metropolitan-kallistos-reflects-on-orthodox-council.aspx> [citováno: 20. srpna, 2016].

riátu při svém úkolu vylepšit ekumenickou kvalitu všech dokumentů jejich vklad zúročili.<sup>15</sup>

Vzhledem k tomu, že změny koncilních dokumentů musely být položeny ústními či písemnými návrhy koncilních otců, bývaly nicméně některé myšlenky původně vyslovené pozorovateli zahrnovány do projevů koncilních otců. Notoricky známým příkladem je redakční historie paragrafu o hierarchii pravd. Jde o praktické doporučení Koncilu těm, kdo se budou účastnit budoucích ekumenických dialogů: „Při porovnávání nauk ať pamatují, že existuje řád neboli ‚hierarchie‘ pravd katolického učení, vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry.“<sup>16</sup> Zdá se mimochodem, že tímto důležitým objevem ekumenické hermeneutiky mohla být inspirována následující pasáž uvedená ve zkoumaném pravoslavném dokumentu o dialogu: „existující teologické a eklesiologické rozdíly nám nicméně dovolují jisté hierarchické řazení výzev, jež leží v cestě uskutečnění tohoto všepřavoslavného cíle [konečného obnovení jednoty v pravé víře a lásce].“<sup>17</sup> Ti, kdo dokument *Unitatis Redintegratio* připravovali, si nicméně patrně nebyli vědomi toho, že vlivný proslav biskupa Pangrazia, který tuto myšlenku obsahoval, byl připraven švýcarským konzultantem Sekretariátu Johannem Feinerem po dlouhém rozhovoru, v němž s tímto nápadem přišel pozorovatel a reformovaný teolog Oscar Cullmann. Ten později tuto pasáž označil za „nejrevolučnější ze všech, nejen ve schématu o ekumenismu, ale ve všech schématech vůbec.“<sup>18</sup>

Další dva návrhy úprav původně navrhovaného znění *Dekretu o ekumenismu* z roku 1963 [ , jež tu zmíním, ] byly dokonce podány pouze ze strany pozorovatelů. Aniž by u nich byl uveden odkaz na konkrétní intervence koncilních otců, byly zahrnuty do podrobných *relationes*, tedy podkladů, které v únoru 1964 připravovali spolupracovníci Sekretariátu pro jednotu křesťanů pro plánované plenární setkání. Tyto úpravy nebyly nikdy zpochybněny, takže se propsaly až do finálního textu *Unitatis Redintegratio*.

<sup>15</sup> Viz PETER DE MEY, „The Role of the Observers during the Second Vatican Council“, in: *St Vladimír's Theological Quarterly*, 2016, roč. 60, s. 33–51.

<sup>16</sup> *Unitatis Redintegratio*, § 11.

<sup>17</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 12. Na paralelu upozornil Gavriľuk v PAUL L. GAVRIŁYUK, *The Future Pan-Orthodox Council on Relations with the Non-Orthodox Other: A Measured Defense of Christian Unity Against Those Who Consider Ecumenism a Heresy*, online: <http://www.theorthodoxchurch.org/The-Future-Pan-Orthodox-Council-on-Relations-with-the-Non-Orthodox.pdf> [citováno: 20. srpna 2016].

<sup>18</sup> Srov. EDWARD IDRIS CASSIDY, *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio – Nostra Aetate*, New York: Paulist Press, 2005, s. 10–11.

Zdá se mi možné zde uplatnit odůvodnění *ex silentio* a připsat autorství těchto výpustek pozorovatelům.<sup>19</sup> [Podívejme se na ně podrobněji.]

V prvním případě pozorovatele z řad protestantů sice potěšil implicitní odkaz na úsloví luterského teologa Ruperta Meldenia „in necessariis unitas, in non-necessariis libertas, in utrisque caritas“ v římskokatolickém dekretu o ekumenismu, jejich kritiku však vzbudilo slovo *aditus* v následující pasáži:

At věřící, při zachování jednoty v nutných věcech, respektují patřičnou svobodu jak v různých formách duchovního života a kázně, tak v různosti liturgických obřadů a v teologických diskusích o zjevené pravdě, jakož i v dalších odůvodněných záležitostech, a at ve všem projevují lásku: takovým jednáním budou denně stále více mít a prokazovat pravou katolicitu, a brána (*aditus*) tohoto katolického domova Církve bude šíře rozevřena pro všechny.<sup>20</sup>

Podle Oscara Cullmanna – zmíníme-li jen jednoho z kritiků – „slovo *aditus* naznačuje, že se možná ekumenismus římskokatolické církve v jádru vůbec nezměnil a stále spočívá ve výzvách, abychom se ‚navrátili‘ do lůna římské církve.“<sup>21</sup> Ve finální verzi dekretu končí tato slavná pasáž takto: „Takovým jednáním budou stále více prokazovat pravou katolickost a apoštolskost církve.“ Brána zmizela.

Ve třetí kapitole pak vedle toho verze Dekretu z roku 1963 obsahovala také odkaz na Florentský koncil: „Zeď rozdělující církev západní a východní, o níž Florentský koncil prohlásil, že je zcela odstraněna, znovu stojí; my dnes, s celou svou duší a celým svým srdcem a s pomocí Boží milosti, usilujeme tuto zeď odstranit, aby zde tak byl jediný příbytek, spočívající na úhelném kameni Ježíši Kristu, který obě dvě části spojí v jedno.“ Nikos Nissiotis byl ve své kritice stručný, ale úderný: „Taková zmínka o tomto koncilu nemůže mít na budoucí vyjednávání rozhodně dobrý vliv.“<sup>22</sup> Zpráva Sekretariátu v tomto případě implicitně přiznává, že rozhodnutí odstranit odkaz na Florentský koncil padlo jako přímá reakce na

<sup>19</sup> Podrobněji se tomu věnuji v článku PETER DE MEY, „As Separated but Closely Related Brethren (Fratres seiuncti): The Harmonious Collaboration of Council and Observers on the Decree on Ecumenism 50 Years ago“, in: CHRISTINE BÜCHNER et al. (eds.), *Kommunikation ist möglich: Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse*, Frankfurt am Main: Matthias Grünewald Verlag, 2013, s. 78–97.

<sup>20</sup> Používám zde „Draft of Decree on Ecumenism“, což je do angličtiny přeložený dokument *Schema Decreti De Oecumenismo AS II/2*, 412–432, nalézající se v archivech Světové rady církvi v Ženevě (The Fund Lukas Vischer, box 4201.3.2).

<sup>21</sup> The Secretariat for Promoting Christian Unity, „Meeting of the Observers, Tuesday, November 12, 1963“, Université Catholique de Louvain, Centre *Lumen Gentium*, Fonds Charles Moeller, n° 00431, 1.

<sup>22</sup> N. A. NISSIOTIS, „Ecclesiology and Ecumenism of the Second Session of the Vatican Council II“, *Greek Orthodox Theological Review*, 1964, roč. 10, s. 15–36, zde s. 32.

kritiku ze strany pozorovatelů: „Narážka na Florentský koncil zmizela kvůli nedůvěře, jakou k němu mají odloučení Východané, ale myšlenka zůstává stejná.“<sup>23</sup>

Doufám, že tyto příklady jasně ukazují, že stálá přítomnost pozorovatelů na koncilech může mít významný vliv.<sup>24</sup>

## Srovnávací analýza textů *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu a Unitatis Redintegratio*

Dokument, který sněmovní otcové dostali před začátkem Sněmu, byl schválen v říjnu 2015 na páté všepravoslavné předsněmovní konferenci v Chambésy. Vlastně šlo o velmi zkrácený souhrn dvou dříve připravených dokumentů, schválených během třetí všepravoslavné předsněmovní konference v Chambésy (1986), jež se zabývaly tématy *Pravoslavná církev a ekumenické hnutí* a *Vztahy pravoslavné církve s celkem křesťanského světa*. Pravoslavná církev v tomto dokumentu obhájí své ekumenické poslání na základě svého eklesiologického sebedopochopení a na základě své vize jednoty.

### Eklesiologické sebedopochopení církve

Úvodní slova dokumentu – „Pravoslavná církev, jakožto jediná, svatá, katolická a apoštolská církev“ – jsou ve své struktuře podobná slavnému řádku v *Lumen Gentium* (§ 8), kde se objevuje formulace *subsistit in*. Říká se v něm jedním dechem to, že „jedna, svatá, katolická a apoštolská církev“ je konkrétně přítomná (*subsistit in*) v římskokatolické církvi, i to, že „prvky posvěcení a pravdy“ jde najít i vně jejích hranic.<sup>25</sup> Spolu s oddílem *Lumen Gentium* (§ 15) je tento řádek doktrinálním základem ekumenického nasazení římskokatolické církve. Obsah obou řádků je však ve skutečnosti rozdílný. Je obecně známo, že eklesiologické sebedopochopení pravoslavné

<sup>23</sup> J. LONG, „Relatio supra emendationes a Patribus Conciliaribus de Capite III“, parte Ia „De Oecumenismo“ propositas“, 24. 2. 1964; F-De Smedt 1001, s. 13.

<sup>24</sup> Viz též PETER DE MEY, „Vatican II comme style œcuménique? De Ecclesia et De Oecumenismo évalués par des théologiens non-catholiques“, in JOSEPH FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style théologique: L'herméneutique théologique du concile*, Paris: Cerf, 2011, s. 149–186; a PETER DE MEY, „Conciliarité et autorité au niveau universel dans l'Eglise: de Lumen Gentium au Document de Ravenne“, *Irénikon*, 2015, roč. 88, s. 201–218.

<sup>25</sup> Odkazy na koncilní dokumenty jsou z NORMAN P. TANNER S. J. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, London/Washington: Sheed & Ward and Washington: Georgetown University Press, 1990. Viz také české vydání koncilních dokumentů: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Překlad Oto Mádr. Vyd. 2., v KN vyd. 1. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

církvě neprošlo stejným posunem jako to římskokatolické, tedy posunem od *est* k *subsistit*, a pravoslavná církev pro ně onu „jedinou, svatou, katolickou a apoštolskou církev“ přímo představuje.<sup>26</sup> Antoine Arjakovsky si stěžuje na to, že „není specifikováno, zda se tato slova vztahují k ‚mystické pravoslavné církvi‘, anebo ke spojení konkrétních čtrnácti historických církví v jejich reálné existenci.“<sup>27</sup> Ivana Noble je v tomto ohledu ještě kritičtější: „Sněm sice potvrdil oficiální zapojení pravoslavných v ekumenickém hnutí, zároveň však ještě posílil exkluzivistické chápání apoštolskosti jejich víry i jejího původu. (...) Nepředpokládá se zde žádná skutečná vzájemnost, neboť si jedna strana dialogu nárokuje eschatologickou plnost.“<sup>28</sup>

Za touto definicí zachycující pravoslavné pojetí vlastní eklesiálnosti nenásleduje dále v úvodních řádcích zkoumaného dokumentu o dialogu žádné jednoznačné uznání eklesiálnosti dalších církví, jak tomu bylo v případě známé pasáže v *Unitatis Redintegratio*: „Duch Kristův se nezdráhá používat jich jako prostředků spásy.“<sup>29</sup> Až o něco dále čteme: „Pravoslavná církev přijímá historické označení jiných ne-pravoslavných církví a vyznání, jež s ní nejsou ve společenství.“<sup>30</sup> O nedokonalém společenství, jež je mezi církvemi kvůli jejich pojetí křtu, se náš dokument vůbec

<sup>26</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 1. Podobné tvrzení najdeme i v *Encyklice Velkého a svatého sněmu pravoslavné církve*, § 2: „Pravoslavná církev, věrná této jednotné apoštolské tradici a svátostným zkušenostem, je pravým pokračováním oné jediné, svaté, katolické a apoštolské církve, jež je vyznávána ve vyznání víry a dosvědčována v učení církevních otců.“

<sup>27</sup> Srov. ANTOINE ARJAKOVSKY, „Can the Pan-Orthodox Council Be Saved from Shipwreck?“, *The Wheel*, 20. únor 2016, online: <http://www.wheeljournal.com/blog/2016/2/20/antoine-arjakovsky-can-the-pan-orthodox-council-be-saved-from-shipwreck> [citováno: 20. srpna 2016].

<sup>28</sup> NOBLE, „The Great Pan-Orthodox Council: Initial Remarks from within ‘the Rest of the Christian World’“.

<sup>29</sup> *Unitatis Redintegratio*, § 3.

<sup>30</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 6. Lepší se mi zdála formulace v přípravném dokumentu z října 2015: „the Orthodox Church acknowledges the existence in history...“ Slovo „ne-pravoslavných“ bylo do tohoto odstavce přidáno. Naštěstí však dokument mluví o „ne-pravoslavných církvích“. Prezident Konference evropských církví (KEK), Rt. Rev. Christopher Hill, to hodnotí velmi kladně: „After much agreement a consensus was achieved with the descriptive phrase ‘non-Orthodox Churches’. The retention of the word Church was a significant victory for an open Orthodoxy. While the final text is less than some Orthodox ecumenists wanted, it is positive and important because it brings the ecumenical movement into the Synodal DNA of orthodoxy.“ Viz CHRISTOPHER HILL, *The Holy and Great Council*, online: <http://www.ceceurope.org/the-holy-and-great-council-reflections-from-cec-president-rt-rev-christopher-hill-kcvo-dd/>, s. 5 [citováno: 20. srpna 2016]. Slova „nejsou ve společenství“ ve stejné větě nicméně jasně ukazují, že pravoslavná církev nehodlá převzít pojetí různých stupňů plnosti společenství, jak je známe z dokumentů Druhého vatikánského koncilu.

nezmiňuje, natož aby k obecnému vzájemnému uznávání křtů vyzýval.<sup>31</sup> Mnohé pravoslavné církve v západní Evropě se aktuálně zdráhaly podepsat dohody o křtu, dokud Velký a svatý sněm nevydá stanovisko, bohužel však Sněm v roce 2016 toto téma vůbec neprojednával.

Náš dokument nicméně přece jenom naštěstí spojuje eklesiologické sebezpojetí pravoslavné církve s jejím ekumenickým posláním: „Pravoslavná církev, jakožto jediná, svatá, katolická a apoštolská církev, ve svém hlubokém eklesiologickém sebe-vědomí, pevně věří, že zaujímá centrální místo v úkolu hlásat jednotu křesťanstva v dnešním světě.“<sup>32</sup> V § 4 je tato myšlenka ještě posílena:

Pravoslavné zapojení v hnutí usilujícím o obnovení jednoty s dalšími křesťany v jediné, svaté, katolické a apoštolské církvi není tedy v žádném případě cizí přirozenosti ani dějinám pravoslavné církve, ale naopak představuje spíše logické vyjádření apoštolské víry a tradice v nových dějinných okolnostech.<sup>33</sup>

Pasáž tomu blízkou v dokumentech Druhého vatikánského koncilu nenacházím, nicméně encyklika *Ut Unum Sint* papeže Jana Pavla II. z roku 1995 o ekumenismu prohlašuje, že „není jen nějakým ‚přívazkem‘ k tradičním činnostem církve. Naopak, je organickou součástí jejího života a působení, a v důsledku toho jí musí být zcela prospěšná.“<sup>34</sup>

## Jak vidí obě církve jednotu

Pojem „ekumenismus“ v našem dokumentu sice nenajdeme,<sup>35</sup> ale jev sám ano, stejně jako jeho jiná příbuzná vyjádření používaná již v Dekretu

<sup>31</sup> Srov. GEORGIOS VLANTIS, „Das Heilige und Große Konzil: Herausforderungen und Erwartungen“, *Ökumenische Rundschau*, 2015, roč. 64, s. 357–364, zde s. 360: „Obwohl die Orthodoxie bereits seit Jahrzehnten eine breite ökumenische Tätigkeit entfaltet, vermisst man ihrerseits noch immer eine klare Antwort über den ekklesialen Status der anderen Kirchen. Solange Sie in einem exklusivistischen Verständnis des Schemas Orthodoxie-Häresie mehr oder weniger gefesselt bleibt, kann die Andersheit der anderen Kirchen nur als Entfremdung und Inauthentizität wahrgenommen werden. Wenn die Orthodoxie nicht weiter in die Richtung einer dynamischen Ekklesiologie arbeitet, welche die in via-Situation von Kirchen positiv einsieht, die sich als Kirchen gemeinsam auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen sichtbaren Einheit des Leibes Christi befinden, dann werden die anti-ökumenischen Strömungen weiterhin lautstark bleiben.“ Viz též MICHEL STAVROU, „Ecumenical Relations and the Baptism of Other Churches“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2016, roč. 60, s. 205–218.

<sup>32</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 1.

<sup>33</sup> Po přidání slov „v jediné, svaté, katolické a apoštolské církvi“ je ještě jasnější, že pravoslavní hájí ekumenismus návratu.

<sup>34</sup> JAN PAVEL II., *Ut Unum Sint* (1995), § 20. Viz: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html) [citováno 20. srpna 2016].

<sup>35</sup> V § 4, 6 a 7 se však objevuje pojem „ekumenické hnutí“.

o ekumenismu Druhého vatikánského koncilu – „obnovení jednoty křesťanů“ (§ 4) či „dialog“ (§ 3).

Text dokumentu na dvou místech jasně stanovuje kritéria pro jednotu křesťanů:

Pravoslavná církev zakládá jednotu Církve na skutečnosti jejího založení naším Pánem Ježíšem Kristem, na společenství ve Svaté Trojici a ve Svátostech. Tato jednotu je vyjádřena skrze apoštolskou poslušnost a patristickou tradici a je v Církvi žita až do dnešního dne.<sup>36</sup>

Zkrácené znění téhož najdeme v pasáži, jež staví pravoslavnou vizi jednoty do kontrastu k té, která je někdy držena v rámci Světové rady církví (SRC): „Jednota, o kterou usiluje SRC, nemůže být jednoduše jen plodem teologických domluv; musí mít zároveň základ v jednotě víry, zachované ve svátostech a žijící v pravoslavné církvi.“<sup>37</sup>

Na základě svého pochopení Dekretu o ekumenismu mám za to, že se v něm koncilní otcové záměrně vyhnuli přesné definici jednoty křesťanů. Bylo jejich vědomým rozhodnutím používat názvosloví, jež lze interpretovat různými způsoby. Pojem *communio* umožňuje odstupňování; pojem „církevní společenství“ umožňuje uznat eklesiálnost protestantských církví bez nutnosti nazvat je církvemi; a přestože na oficiálních webových stránkách Vatikánu je pojem *defectus ordinis* dosud překládán jako absence ordinovaného kněžství v protestantských církvích,<sup>38</sup> zastánci ekumenismu, věrní oficiálnímu znění Druhého vatikánského koncilu, mluví jen o jejich nedostacích.<sup>39</sup> Římskokatolický ekumenik Michael Root nazývá tyto přístupy „graduálními koncepty, jež umožňují jemnější

<sup>36</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 2.

<sup>37</sup> Tamtéž, § 18.

<sup>38</sup> Srov. *Unitatis Redintegratio*, § 22: „especially because of the absence of the sacrament of Orders“, a odpověď na pátou otázku v *Responses to Some Questions regarding Certain Aspects of the Doctrine of the Church*, „specifically because of the absence of the sacramental priesthood.“ (2007, online: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070629\\_responsa-quaestiones\\_en](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_en), citováno: 20. srpna 2016).

<sup>39</sup> Oficiální znění ukazuje, že koncilní otcové „had to point to an essential deficiency (*deficientiam essentialem*) in the celebration of the Eucharist with the communities in the West.“ Srov. následující doporučení v dokumentu amerického lutersko-římskokatolického dialogu *The Church as Koinonia of Salvation* z roku 2004: „Ecumenical understanding would be furthered if in official Roman Catholic documents Vatican II's reference to *defectus* in the sacrament of Order among 'ecclesial communities' were translated by such words as 'defect' or 'deficiency'. Translations of *defectus* as 'lack' misleadingly imply the simple absence of the reality of ordination. Translation as 'defect' or 'deficiency' would be consistent with the sort of real but imperfect recognition of ministries proposed above.“ (§ 108)



rozlišování na více a méně, místo jednoduchého bipolárního konceptu všechno, nebo nic.“<sup>40</sup>

Kritéria pro *plena communio* v rámci římskokatolické církve jsou nicméně velmi jasná. Najdeme je v *Lumen Gentium* v odstavci opakujícím zásadu *tria vincula*, formulovanou Robertem Bellarminem. Čteme tam:

Do církevní společnosti jsou plně začleněni ti, kdo mají Kristova Ducha a přijímají její celé zřízení a všechny prostředky spásy v ní ustanovené, a v jejím viditelném organismu se spojují s Kristem – který ho řídí prostřednictvím papeže a biskupů – svazky vyznání víry, svátostí, církevního vedení a společenství.<sup>41</sup>

Někteří římskokatoličtí ekumenici považují tato kritéria za římskokatolickou vizi jednoty. Vyjadřuje se tak například současný prezident Papežské rady pro jednotu křesťanů, kardinál Kurt Koch, pro nějž „cílem ekumenismu je viditelná jednota ve společenství víry, svátostí a církevních úřadů.“<sup>42</sup> Taková definice se velmi blíží kritériím jednoty uváděným v dokumentu Sněmu pravoslavné církve a citovaným již výše. Kladu si nicméně otázku, jestli koncilní otcové opravdu zamýšleli tuto definici plného společenství uvnitř římskokatolické církve zároveň i jako římskokatolickou vizi jednoty křesťanů, nebo jestli se chtěli v *Unitatis Redintegratio* raději přidržet neexistence jednoznačné definice cíle jednoty křesťanů, aby tak pro dekret mohli hlasovat jak zastánci ekumenismu návratu, tak i koncilní otcové s otevřenějším vnímáním ekumenismu.

Římskokatolická i pravoslavná církev se každopádně shodují v přesvědčení, že existuje „nerozlučitelné spojení mezi pravou vírou a společenstvím ve svátostech“<sup>43</sup> – neboli, podle římskokatolického podání v *Unitatis Redintegratio*, „spoluúčast na bohoslužbě (*communicatio in sacris*) však nesmíme považovat za prostředek použitelný pro obnovení jednoty křesťanů bez jakéhokoli rozlišení.“<sup>44</sup> Obnovení eucharistického společenství mezi církvemi může nastat až jako oslava znovuobjevené jednoty.

## Dialog jako preferovaná ekumenická metoda

Upřednostňovaným nástrojem úsilí o obnovu jednoty křesťanů je jak pro zkoumaný pravoslavný dokument, tak i pro Dekret o ekumenismu zapo-

<sup>40</sup> MICHAEL ROOT, „Bishops, Ministry, and the Unity of the Church in Ecumenical Dialogue: Deadlock, Breakthrough, or Both?“, *CTSA Proceedings*, 2007, roč. 62, s. 19–35, zde s. 27–28.

<sup>41</sup> *Lumen Gentium*, § 14.

<sup>42</sup> KURT KOCH, „Progress in the Ecumenical Journey: The State of Ecumenism Today. *Prolusio* to the Plenary of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, November 15, 2010“, *Information Service*, 2010, roč. 135, č. 3–4, s. 75–93, zde s. 82.

<sup>43</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 3.

<sup>44</sup> *Unitatis Redintegratio*, § 8.

jení se do teologického dialogu.<sup>45</sup> Právě tak, jako „pravoslavná církev nepodceňuje komplikace tomuto úsilí vlastní“,<sup>46</sup> všímá si i *Unitatis Redintegratio* (§ 3) mnohých rozdílů mezi pojetím ostatních křesťanských církví a pojetím římskokatolickým. Také myšlenka, „že by tento dialog mělo vždy doprovázet svědectví pro svět skrze skutky vyjadřující oboustranné porozumění a lásku“,<sup>47</sup> nachází svůj protějšek v *Unitatis Redintegratio*: „společným úsilím ve vzájemné úctě vydávat svědectví naší naději, která nezklame.“<sup>48</sup> Je-li v Deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis Humanae* velmi jemně kritizován proselytismus,<sup>49</sup> v pravoslavném dokumentu o dialogu je seznam nepřijatelných postojů delší a zahrnuje „jakýkoli projev proselytismu, uniatismu či jiné provokativní důsledky mezikonfesního soupeření.“<sup>50</sup> Oba dokumenty pak také vidí spojitost mezi ekumenickými snahami a šířením Kristova evangelia. Nejsilnějším výrokiem v tomto ohledu zůstává úvodní odstavec *Unitatis Redintegratio*, který o rozdělení v rámci jediné Kristovy církve říká, že „zřejmě odporuje Kristově vůli, je

<sup>45</sup> Viz *Unitatis Redintegratio*, § 4. Pravoslavný dokument o jednotě zmiňuje „dialog (y)“ (§ 4, § 6, § 8, § 9, § 10, § 11, § 12, § 13, § 14, § 23) a „teologický dialog / teologické dialogy“ (§ 5, § 6, § 7, § 9, § 10, § 11, § 12, § 14, § 15, § 20, § 23), nemluví však nikde přímo o „ekumenickém dialogu“.

<sup>46</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 8.

<sup>47</sup> Tamtéž, § 23. Dokument však zdůrazňuje potřebu toho, aby pravoslavná církev usilovala „to offer with eagerness and solidarity a response [„unanimous response“ z návrhu byla zmírněna] to the thorny problems of the contemporary world, based on the prototype of the new man in Christ.“ Tón těchto slov se dosti blíží tomu, který najdeme v dokumentu *Základy učení Ruské pravoslavné církve o důstojnosti, svobodě a právech člověka*, přijatém arcibiskupskou synodou Ruské pravoslavné církve v roce 2008, srov. závěr části I (*Důstojnost člověka jako nábožensko-etická kategorie*): „According to the Orthodox tradition, a human being preserves his God-given dignity and grows in it only if he lives in accordance with moral norms because these norms express the primordial and therefore authentic nature not darkened by sin.“ Online: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/> [citováno 20. srpna 2016].

<sup>48</sup> *Unitatis Redintegratio*, § 12.

<sup>49</sup> Srov. *Dignitatis Humanae*, § 2: „Tento vatikánský sněm prohlašuje, že lidská osoba má právo na náboženskou svobodu. Tato svoboda záleží v tom, že všichni lidé musí být prosti nátlaku jak ze strany jednotlivců, tak ze strany společenských skupin a jakékoli lidské moci, takže nikdo ani nesmí být donucován jednat v oblasti náboženství proti svému svědomí, ani mu nesmí být zabraňováno jednat podle svého svědomí soukromě i veřejně, buď sám, nebo spolu s jinými, v náležitých mezích.“

<sup>50</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 23. Přípravná verze ještě explicitně odsouzení uniatismu nepožadovala. V takzvaném Balamandském prohlášení Společné mezinárodní komise pro dialog mezi římskokatolickou církví a pravoslavnou církví *Uniatismus – překonaná metoda sjednocení – a současné hledání plné jednoty* (1993) jsou sice jako cesta hledání jednoty uniatismus i praxe proselytismu odmítnuty, zároveň je však vyžadován respekt k náboženským svobodám východních katolických křesťanů.

pohoršením světa a poškozují svatou věc hlásání evangelia všemu stvoření.<sup>51</sup>

## Doba ekumenismu

Jak už jsem předdeslal v úvodu, dokument *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu* nás nezve jen ke srovnávání s pojetím ekumenismu prezentovaným Druhým vatikánským koncilem, ale může být čten i jako komentář k probíhajícím ekumenickým dialogům pokoncilního období.

Pravoslavná církev v první řadě předpokládá, že se všechny teologické dialogy zaměří na „celou problematiku eklesiologie, zvláště pak na jejich obecnější učení o svátostech, milosti, kněžství a apoštolské posloupnosti.“<sup>52</sup>

Poté dokument podrobně popisuje, jak se mají dvoustranné teologické dialogy organizovat, od prvních kroků až do závěrů. Aby dialog vůbec mohl začít, je nutný souhlas všech místních pravoslavných církví.<sup>53</sup> Přípravná verze z roku 1986 musela na tomto místě formulačně reagovat na kritickou situaci, jež vznikla rok předtím na setkání mezinárodního pravoslavno-římskokatolického dialogu v Bari: ve Vatikánu tehdy probíhala výstava ikon z Makedonie, a jakkoli z toho nijak nevyplývalo uznání tamních církevních autorit ze strany Vatikánu, několik delegací kvůli tomu v průběhu setkání svou účast na dialogu ukončilo a odjelo.<sup>54</sup> O rok později proto předsněmovní komise vyhlásila, že „dialog má pokračovat tak dlouho, dokud se rozhodnutí nestane všepravoslavným.“<sup>55</sup> Revize textu z roku 2015 pak jakožto zpětné ospravedlnění toho, co se stalo v Ravenně v roce 2007, ještě dále zpřesnila podmínky kanonické procedury, zmínujíc případ, že „by se stalo, že se jedna či více místních pravoslavných církví odmítne podílet na setkáních společné teologické komise pro konkrétní dialog s odvoláním na vážné eklesiologické, kanonické, pastorační či etické důvody.“<sup>56</sup> V textu přibyla nicméně také konstruktivnější zmínka o ekumenické hermeneutice: „různorodost problémů každého dvoustranného dialogu vyžaduje sice rozrůznění metodologie, podle níž se v něm postupuje, ne však už rozrůznění cíle, neboť cíl je ve všech dialozích jeden

<sup>51</sup> *Unitatis Redintegratio*, § 1.

<sup>52</sup> *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 6.

<sup>53</sup> Tamtéž, § 9.

<sup>54</sup> Srov. PATRICE MAHIEU, *Se préparer au don de l'unité: la commission internationale catholique-orthodoxe 1975–2000*, Paris: Cerf, 2014, s. 207–210.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 220. Srov. *Vztahy pravoslavné církve s celkem křesťanského světa* (1986), § 4, a *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 9.

<sup>56</sup> Tamtéž, § 10.

a týž.<sup>57</sup> I verze z roku 2015 pak zopakovala pozoruhodný výrok o „úspěšném vyústění práce jakéhokoli teologického dialogu“ tím, že by po něm mohlo následovat všepravoslavné rozhodnutí „o obnovení plného církevního společenství.“<sup>58</sup> Naopak vynecháno v ní bylo delší zhodnocení všech existujících bilaterálních dialogů v pořadí podle data jejich oficiálního zahájení.

Řadou změn prošla v různých verzích přípravných dokumentů také pasáž o vztahu ke Světové radě církví. Zatímco text z roku 1986 odráží tehdejší vzrůstající nespokojenost pravoslavných církví s určitými rysy politiky SRC, návrh z roku 2015 i finální na Sněmu přijatý dokument chválí výsledky, jichž dosáhl Zvláštní výbor pro zapojení pravoslavných v roce 1998.<sup>59</sup> Pozoruhodná změna se udála také v popisu důvodů, proč mnohé místní pravoslavné církve raději zůstávají členy SRC. Návrh z roku 2015 uváděl, že tím „přispívají ke svědectví pravdy a ukazují jednotu křesťanů“, konečná verze zmiňuje jako cíl „posun k pokojnému spolu-bytí a spolupráci v hlavních socio-politických výzvách dneška.“<sup>60</sup> Jakkoli jsou přidána i slova zdůrazňující potřebu kritického přijímání výsledků dialogu, oceňují rovněž přidání pochvalných slov na adresu teologické práce Ocemise pro víru a řád.<sup>61</sup> Nejvýznamnějším výsledkem posledních úprav textu je nicméně jasné odmítnutí pozic těch tzv. tradicionalistů, kteří pokládají ekumenické úsilí za herezi: „Pravoslavná církev považuje všechny snahy o zboření jednoty Církve, činěné jednotlivci či skupinami pod záminkou udržování nebo údajného bránění pravého pravoslaví, za zavrženíhodné.“<sup>62</sup>

## Závěrem

Budoucnost ukáže, bude-li mít dokument *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu* Velkého a svatého sněmu pravoslavné církve pozitivní dopad na kvalitu ekumenických dialogů, v nichž se pravoslavná církev angažuje. Některá v ekumenických vztazích komplikovaná témata, zejména otázka vzájemného uznávání křtu, potřebují další vyjednávání i v rámci vnitropravoslavné diskuse. A tak se připojuji ke slovům, jimiž

---

<sup>57</sup> Tamtéž, § 12.

<sup>58</sup> *Vztahy pravoslavné církve s celkem křesťanského světa* (1986), § 10. Srov. *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 15.

<sup>59</sup> *Pravoslavná církev a ekumenické hnutí*, § 11. Srov. *Vztahy pravoslavné církve ke zbylému křesťanskému světu*, § 17.

<sup>60</sup> Tamtéž, § 17.

<sup>61</sup> Tamtéž, § 21. Finální znění doplňuje i teologické odůvodnění „výhrad týkajících se prvořadých otázek víry a řádu“ ze strany pravoslavné církve: „Ne-pravoslavné církve a konfese se totiž odchýlily od pravé víry jediné, svaté, katolické a apoštolské církve.“

<sup>62</sup> Tamtéž, § 22.

svoje první zhodnocení tohoto sněmu uzavřela Ivana Noble: „Byl učiněn první krok směrem k pravoslavné konciliaritě v třetím tisíciletí, zkoumající, jaké oblasti si Církev potřebuje zabydlet. Přeji své sesterské církvi ducha odvahy a pokory, aby pokročila dále.“<sup>63</sup>

*Překlad z angličtiny: Kristina Karasová*

---

<sup>63</sup> NOBLE, „The Great Pan-Orthodox Council: Initial Remarks from within ‘the Rest of the Christian World.’“



# Výzvy ekumenické hermeneutiky v současnosti a okolnosti jejího vzniku

Zdenko Š Širka

**Challenges of Ecumenical Hermeneutics in the Presence and Circumstances of its Origin.** This article deals with the development of hermeneutics in the dialogue between confessions within the ecumenical movement, from its beginnings in 1927 until the current time. The article brings an overview of historical circumstances, critically presents the main documents of ecumenical hermeneutics, including contemporary tendencies and challenges. Special attention is given to the various models of ecumenical hermeneutics, influence of philosophical hermeneutics, as well the role of hermeneutical questions in contemporary ecumenical dialogue.

Keywords: Hermeneutics, Ecumenical dialogue, Tradition, Church

Na konci dvacátého století došlo k velké změně v ekumenickém dialogu, a proto v současnosti můžeme mluvit o nové ekumenické situaci, která je výsledkem střetu mezi křesťanskou vírou a kulturní pluralitou. Znamená to, že debata již nesměruje k legitimaci inkulturace a kontextualizace, ale otázkou se stává, jak zprostředkovávat komunikaci mezi odlišnými kontextuálními teologiemi a konfesemi. Konrad Raiser přirovnává tuto situaci ke zkušenosti rané církve, která se musela vypořádat s rychlým nárůstem členů, který přinesl různé formy křesťanského života, teologie a liturgie. V úsilí udržet jednotu a zároveň zachovat různost, vytvořila raná církev nástroje, které jí to umožnily, byl to především biblický kánon, pravidlo víry a struktura církve.<sup>1</sup> Moderní ekumenické hnutí se také vyrovnává se situací, kdy jsou křesťanské komunity přítomny již ve všech kulturách světa a samy se teď staly těmi, které provádějí misijní aktivitu. Následkem tohoto vývoje vzniká potřeba vytvořit nový rámec kritérií, který umožní pokračovat v komunikaci mezi tradičními a inkulturovanými formami křesťanství.

## Nová ekumenická situace

Příklad nově vzniklého teologického sebevědomí byl viditelný i na sedmém Valném shromáždění Světové rady církví v australské Canbeře roku

<sup>1</sup> KONRAD RAISER, „Beyond Tradition and Context: In Search of an Ecumenical Framework“, *International Review of Mission*, 1991, roč. 80, s. 351–352.

1991 (téma: Příklad, Duchu svatý a obnov celé stvoření). Mám na mysli kritiku Chung Hyun Kyung z Jižní Korey, kterou vznesli pravoslavní účastníci a která se týkala její přednášky o Duchu Svatém uvedenou tancem a hudbou. V diskusi dokonce zazněl pojem synkretismus, ze kterého byla obviněna.<sup>2</sup> V ekumenickém dialogu se pojem synkretismus používá v souvislosti s „překládáním“ křesťanského poselství do odlišných kulturních prostředí, konkrétněji pro popis situace, kdy toto překládání zašlo až příliš daleko a zkompromitovalo křesťanskou víru.<sup>3</sup> Přednáška Chung Hyun Kyung byla výsledkem takového překládání vnímání Ducha Svatého do kulturního kontextu Jižní Korey, především do situace žen, a proto byla posluchači kritizována, že zašla až moc daleko.<sup>4</sup> Tento příběh používám ilustrativně a chci na něm ukázat nedostatek hermeneutických kritérií v ekumenickém dialogu umožňujících vzájemný rozhovor, porozumění a uznání. Pravoslavní účastníci a Chung Hyun Kyung nepoužívali stejnou řeč; zatímco přednáška byla přednesena v duchu kontextuální hermeneutiky, její oponenti používali hermeneutiku tradice, která vychází z tradice apoštolské víry jako normativního kritéria ekumenického rozhovoru.<sup>5</sup> Zpráva z valného shromáždění jasně popsala situaci: „Určitá nejednotnost je ve společenství, jakým je SRC, přirozená. Nicméně, hledání ucelené teologie má zásadní význam a musí zůstat prioritou. V této souvislosti je důležité přivést kontextuální teologie do dialogu s „klasickými“ teologiemi s cílem vyvinout ekumenický způsob, jak dělat teologii.“<sup>6</sup> Znamená to tedy, že Písmo nemá ústřední poselství a že všechny způsoby apropriace evangelia jsou legitimní?

Otázka výkladu Písma a shody mezi rozličnými církevními společenstvími se stala v současnosti téměř nemožnou kvůli fragmentaci metod

<sup>2</sup> Více o tomto viz RAISER, „Beyond Tradition and Context: In Search of an Ecumenical Framework“, s. 347–349. Viz také ATHANASIOS BASDEKIS, „Canberra und die Orthodoxen. Anfragen und die Forderungen an den ÖRK im Anschluß an den 7. Vollversammlung“, in: *Ökumenische Rundschau*, 1991, roč. 40, s. 356–374 anebo LAWRENCE E. ADAMS, „The WCC at Canberra: Which Spirit?“, in: *First Things*, 1991, 30–37.

<sup>3</sup> Mluví se o tom v ekumenickém dokumentu *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (1979).

<sup>4</sup> „musíme chránit před tendencí nahradit ‚soukromým‘ duchem, duchem světa nebo jinými duchy Ducha svatého, který vychází od Otce a spočívá v Synu.“ Viz MICHAEL KINNAMON (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches*, Geneva: World Council of Churches, 1991, s. 281; pro reflexe pravoslavných účastníků viz s. 279–282.

<sup>5</sup> Viz také novější článek, který vychází z podobného kontextu: AHAM KANG, „Ecumenical Hermeneutics through a Study of Missiological Typologies“, *International Review of Mission*, 2015, 104, s. 345–360.

<sup>6</sup> KINNAMON (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches*, s. 185. Viz také výsledek setkání v Chambésy (Švýcarsko) ze září 1991 „Inter-Orthodox consultation after the Canberra assembly“.



a jsme svědky celé palety přístupů.<sup>7</sup> V současné době upřednostňovaný důraz na svět čtenáře<sup>8</sup> nezjednodušil situaci, ba ji ještě více zkomplikoval, protože se ukazuje zjevná rozmanitost samotných čtenářů a jejich různé kontexty. Mám na mysli především hlasy z Afriky, Asie a Latinské Ameriky. Tváří v tvář této situaci se vynořuje klíčová otázka: Jaký druh hermeneutiky používat, aby byla podpořena snaha těch, kteří chtějí dosáhnout viditelné jednoty církve? Vytvoření ekumenického způsobu teologie, který by umožnil tuto komunikaci a odpověděl na popsanou situaci, se stalo programovou náplní ekumenických setkání v devadesátých letech pod hlavičkou ekumenické hermeneutiky.<sup>9</sup> Především *Výbor pro víru a řád Světové rady církví* svými projekty položil nový důraz na hermeneutiku tradice a na hledání společného rámce ekumenické komunikace a vzájemného uznání.

Co je to vůbec ekumenická hermeneutika? Hermeneutika měla až do konce 19. století podobu nauky, která poskytovala pravidla správného výkladu. Jako *hermeneutica sacra* se od renesance vyvíjela spolu s hermeneutikou *profana* a *iuris*. S hermeneutikou souvisí exezeze jako biblická teologie usilující o vyjádření správného smyslu Písma.<sup>10</sup> Pokud budeme naslouchat dvěma předním českým teologům, je hermeneutika mnohem víc než výklad textů. Podle Petra Pokorného není hermeneutika jenom

<sup>7</sup> Viz např. seznam metod v MANFRED OEMING, *Úvod do biblické hermeneutiky*, 2. vyd., Praha: Vyšehrad, 2016.

<sup>8</sup> „Svět čtenáře“ jako jeden element hermeneutického čtyřúhelníku, viz: FRANTIŠEK TRSTENSKÝ, „Proces porozumenia biblického textu“, in: *Hermeneutika*, 2011. Dostupné online: <http://www.hermeneutika.cz/inpage/hermeneutika-2011/> [citováno: 7. 7. 2016].

<sup>9</sup> Formální výzva ke vzniku projektu ekumenické hermeneutiky zazněla až roku 1993 (Pátá Světová konference Výboru pro víru a řád), ale hlasy o potřebě ekumenické hermeneutiky se ozývaly už před tím; kardinál Joseph Ratzinger už v 1983 mluvil o *Hermeneutik der Einheit* (JOSEPH RATZINGER, „Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs“, *Internationale katholische Zeitschrift*, 1983, sv. 12, s. 244–259. Pojem „ekumenická hermeneutika“ použil již v roce 1990 Anton Houtepen pro označení hermeneutiky sdílené všemi církvemi, tedy hermeneutiky koherence, která v jeho pojetí vychází z hermeneutického ekumenického *quadrige* (*ökumenisches Viereck*): *res gesta* jako připomínání dějin Izraele a Ježíšova příběhu, *allegoria* jako narativní přítomnost společenství shromážděných věřících, *sensus moralis* jako praxe následování a služba světu různými způsoby, *anagogia* jako výzva pro každého člověka, který je povolán hledat Boží království a bojovat proti zlu. Viz ANTON HOUTEPEN, „Ökumenische Hermeneutik: Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum“, *Ökumenische Rundschau*, 1990, roč. 39, č. 3, s. 279–296. Viz také „Ecumenism and Hermeneutics: Diversity, Dissemination, Coherence“, in: ANTON HOUTEPEN et al. (eds.), *Ecumenism and Hermeneutics*, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1995, s. 3–19.

<sup>10</sup> K dějinám hermeneutiky viz KAREL SKALICKÝ, *Hermeneutika a její proměny*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 1997, anebo JOZEF LEŠČINSKÝ, *Hermeneutika: (krátký náčrt dějin interpretácie)*, Ružomberok: Verbum, 2013.

teorie výkladu, ale teorie dorozumění vůbec;<sup>11</sup> podle Pavla Filipiho se ekumenická hermeneutika nesoustředí jenom na texty, ale i na živé symboly a užívané praktiky.<sup>12</sup> V ekumenickém hnutí se ekumenickou hermeneutikou rozumí pokus odhalit důvody pro zřejmý nedostatek shody viditelných v různých způsobech přístupu k Písmu a tradici a v těžkosti vzájemného porozumění mezi křesťany. Zároveň je to pokus vytvořit společný rámec, ve kterém budou církve moci komunikovat, vzájemně se uznávat a kde bude viditelná jednota církve na zemi.<sup>13</sup> Předtím, než budu reflektovat současnou ekumenickou hermeneutiku a její výzvy, včetně hledání činitelů, které ovlivnily její vývoj, je potřeba, abych aspoň v krátkosti popsal, co předcházelo tomu, co dnes nazýváme ekumenickou hermeneutikou.<sup>14</sup>

## Okolnosti vzniku ekumenické hermeneutiky

Otázka výkladu Písma byla od samotného začátku v centru pozornosti hnutí usilujícího o dosáhnutí jednoty, i když samotný koncept hermeneutické jednoty nebyl vytvořen. Předpokládalo se, že pokud by bylo správně interpretováno, dokázalo by jedno evangelium sjednotit církve. Proto bylo evangelium už na první Světové konferenci Hnutí pro víru a řád v roce

<sup>11</sup> PETR POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 17.

<sup>12</sup> PAVEL FILIPÍ, *Církev a církev: kapitoly z ekumenické eklesiologie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000, s. 152.

<sup>13</sup> I když je pojem ekumenická hermeneutika zaveden už téměř 20 let a v různých obdobích je diskutován půl století, je udivující, že autoritativní díla z oblastí hermeneutiky (autoři jako Anthony Thiselton, Werner Jeanrond, Jens Zimmermann, John Barton) vůbec nezmiňují ekumenickou hermeneutiku a mlčí o tomto vývoji, praktických zkušenostech a postřezích z ekumenických kruhů. „It is as if the ecclesial and ecumenical work on hermeneutics does not exist“. DIRKIE SMIT, „Ecumenical Hermeneutics? Historical Benchmarks and Current Challenges of a Concept“, in: A. FROCHTLING, *Being (the Church) beyond the South-North-Divide: Identities, Otherness and Embodied Hermeneutics*, Münster: LIT, 2003, s. 24.

<sup>14</sup> Když mluvíme o protestantském příspěvku do debaty, jsou zde důležitá jména jako Ingolf Dalferth, Dietrich Ritschl, Ulrich Körtner, Ulrich Kühn, Lukas Vischer. Na katolické straně jsou to Harald Wagner, Wolfgang Thönissen, Tim Lindfeld, Gregor Maria Hoff a Peter Neuner. Viz přehled osobností ekumenické hermeneutiky v MICHAEL WEINRICH, „Ist der Weg das Ziel? Zur aktuellen Debatte um die ökumenische Hermeneutik“, *Theologische Literaturzeitung*, 2011, roč. 136, č. 1, s. 831–847. Pro okolnosti vzniku a přehled dokumentu viz také PETER-BEN SMIT, „Canonical Criticism: On the Road Towards Ecumenical Hermeneutics“, in: PETER-BEN SMIT, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics*, Leiden: Brill, 2015, s. 139–172, a SIMONE SINN, „Hermeneutics and Ecclesiology“, in: GERARD MANNION – MUDGE S. LEWIS (eds.), *The Routledge Companion to the Christian Church*, New York: Routledge, 2008, s. 576–596.

1927 ve švýcarském Lausanne vnímáno jako „poselství církve světu.“<sup>15</sup> Toto sebevědomí bylo založené na důvěře v jednotu biblické zprávy a především na důvěře k biblickým vědám. Už druhá Světová konference Hnutí pro víru a řád ve skotském Edinburghu (1937) tuto důvěru ve vědeckou exegezi formulovala explicitně, když vyjádřila očekávání, že i když je náš poklad v „hliněných nádobách“, věda dokáže poskytnout „správný výklad.“<sup>16</sup>

V době po druhé světové válce bylo v ekumenickém hnutí sdíleno přesvědčení, že etický a politický odkaz Písma je důležitý pro současnou podobu světa, a proto byla otázka výkladu Písma diskutována i na prvním Valném shromáždění Světové rady církví (SRC) v holandském Amsterdamu (1948) a objevovala se také v mnohých bilaterálních a multilaterálních debatách mezi církvemi.<sup>17</sup> Pouze jeden rok po valném shromáždění toto přesvědčení kulminovalo v dokumentu *Hlavní zásady pro výklad Bible* (Guiding Principles for the Interpretation of the Bible)<sup>18</sup> připraveném na schůzi ve Wadham College v Oxfordu v roce 1949. Toto setkání se snažilo odpovědět na otázku, jak Písmo jako slovo Boží mluví do záležitostí světa. Leč optimismus z Wadham rychle vyprchal, neboť se ukázalo, že otázka výkladu je v rozdělených církvích mnohem komplexnější, než se dosud uvažovalo. V ekumenickém hnutí tedy musel být uznán rozestup mezi světem Bible a světem, ve kterém žije dnešní čtenář, obzvláště v otázce aplikace získaných poznatků a výkladů.<sup>19</sup> Došlo k tomu v důsledku zvýšeného uvědomění si významu rozmanitosti tradic, o kterém sice v Lausanne a Edinburghu věděli, ale které se naplno projevilo až na Valném shromáždění Světové rady církví v indickém Novém Dillí (1961) díky zapojení pravoslavných církví z východní Evropy.<sup>20</sup> Tento proces vyvrcholil na čtvrté Světové konferenci Výboru pro víru a řád

<sup>15</sup> LUKAS VISCHER (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement: 1927–1963*, St. Louis: Bethany Press, 1963, s. 29.

<sup>16</sup> VISCHER (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement: 1927–1963*, s. 44.

<sup>17</sup> Pro přehled vývoje v rámci různých tradic viz M. G. CARTWRIGHT, „Hermeneutics“, in: NICHOLAS LOSSKY et al. (eds.), *The Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publications, 2002, s. 513–519, též ELLEN FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publications, 1980.

<sup>18</sup> Publikován v FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement* s. 13–17.

<sup>19</sup> Viz např. CARTWRIGHT, „Hermeneutics“, s. 513.

<sup>20</sup> Pro stručný vývoj jednání od člena komise pro Víru a řád, viz JOSEF SMOLÍK, „Čtyřicet let Světové rady církví“, *Křesťanská revue*, 1988, roč. 55, s. 201–206.

v kanadském Montrealu (1963), která je mnohými považována za historický mezník ve vývoji ekumenické hermeneutiky<sup>21</sup> a za klíčový průlom.<sup>22</sup>

Konference v Montrealu vytvořila zprávu, jejíž součástí (druhá část, § 38–73) byl dokument *Písmo, Tradice a tradice* (Scripture, Tradition and Traditions)<sup>23</sup>, který měl vyřešit překážky v dialogu mezi konfesemi. Dokument se věnoval třem různým, avšak propojeným částem, kterými byly: „Písmo, Tradice a tradice“, „Jednota tradice a rozmanitost tradic“ a nakonec „Křesťanská tradice a kulturní rozmanitost“. Z důvodu nedostatku času<sup>24</sup> byla však v plénu prezentována a prodiskutována jenom první část o t/Tradici; druhá a třetí část musely počkat několik desetiletí, než se jim dostalo pozornosti. K průlomů došlo především ve vztahu mezi Písmem a Tradicí, kdy dokument „zjevně pod vlivem přítomnosti pravoslavných“<sup>25</sup> uvádí:

V naší zprávě jsme rozlišovali mezi řadou různých významů slova tradice. Mluvíme o Tradici (s velkým T), tradici (s malým t) a o tradicích. Výrazem Tradice se míní evangelium samo, předávané z generace na generaci církví a v církvi, Kristus sám přítomný v životě církve. Výrazem tradice se míní proces předávání. Výrazu tradice se užívá ve dvou významech, k označení rozmanitosti výrazových forem a také toho, co nazýváme konfesní tradice, například luterská tradice nebo reformované tradice. Ve druhé části naší zprávy se slovo používá v dalším smyslu, když mluvíme o kulturních tradicích.<sup>26</sup>

Tato snad nejcitovanější část z dokumentu představuje pokus o krok vpřed v problematice, která je zdrojem napětí mezi dvěma přístupy k otázce Písma a jeho roli v učení a životě církve. První zdůrazňuje *sola scriptura* a druhý trvá na rovnováze mezi Písmem a tradicí. Montrealský dokument totiž nechápe Písmo a Tradici jako dvě oddělené entity,

<sup>21</sup> Tak SMIT, „Ecumenical Hermeneutics? Historical Benchmarks and Current Challenges of a Concept“, s. 26.

<sup>22</sup> Tak ANTON HOUTEPEN, „Hermeneutics and Ecumenism: The Art of Understanding a Communicative God“, in: PETER BOUTENEFF – DAGMAR HELLER, *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, Geneva: WCC Publications, 2001, s. 8.

<sup>23</sup> Publikován v PATRICK C. RODGER – LUKAS VISCHER (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, New York: Association Press, 1964, s. 50–61, též online [https://ecumenism.net/archive/wcc/1963\\_WCC\\_of\\_scripture\\_tradition\\_and\\_traditions.htm](https://ecumenism.net/archive/wcc/1963_WCC_of_scripture_tradition_and_traditions.htm) [citováno: 7. 7. 2016]. Pro vhodný výklad Montrealu viz MARTIN CRESSEY, „Scripture, Tradition and traditions“ in: BOUTENEFF – HELLER, *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, s. 92–97 anebo ROBERT A. NELSON, „Scripture, Tradition and traditions“, *The Ecumenical Review*, 1964, roč. 16, č. 2, s. 158–163.

<sup>24</sup> *Scripture, Tradition and traditions*, § 41.

<sup>25</sup> SMIT, „Ecumenical Hermeneutics? Historical Benchmarks and Current Challenges of a Concept“, s. 27.

<sup>26</sup> *Scripture, Tradition and traditions*, § 39.

ale spíše považuje Písmo za vnitřní normu Tradice a Tradici za kontext pro čtení Písma. Tradice (s velkým počátečním písmenem) je tudíž ztotožněna s evangeliem a ne s partikulárními konfesemi nebo kulturními tradicemi. Proto další klíčová pasáž uvádí, že všichni žijeme v té stejné Tradici (*paradosis*), která pramení ještě ve Starém zákoně. Je to tradice evangelia přenášená v církvi silou Ducha svatého a aktualizovaná svátostmi, kázáním a misíí.<sup>27</sup> Implikací montrealského dokumentu pro ekumenickou hermeneutiku je zjištění, že se Tradice aktualizuje a že se tak děje různými způsoby. Je to něco, co není dané, Tradici není možné vlastnit, nýbrž existuje jako pokračující sled událostí, jako živá Tradice a skládá se z celé mozaiky činností od kázání a vysluhování svátostí přes misie a svědectví až po vyučování teologie. Toto vnímání bylo ovlivněno pravoslavnými účastníky, kteří sdíleli svůj postoj k Tradici jako mystériu, které nemůže být svázáno definicí.<sup>28</sup> Význam dokumentu spočívá také v tom, že protestantská strana potlačila svou podezřívavost ke konceptu tradice a uznala pravoslavné argumenty, že Písmo vzniklo v již existující Tradici a že pokračující Tradice vytváří kontext výkladu Písma. Protestantická strana dokonce v návrhu dokumentu uváděla frázi „Můžeme tedy říci, že jako křesťané existujeme *sola traditione*, tradicí samou“, která nakonec na námitky Ernsta Kassemana a Maxa Thuriana nebyla použita ve finální verzi.<sup>29</sup>

Nicméně tento pohled na zprostředkovávání evangelia v církvi za pomoci Ducha svatého nevyřešil hermeneutický problém vztahu mezi Písmem a autoritativní církevní tradicí, ani vztah mezi Tradicí a tradicemi. Také nevyřešil napětí mezi odlišnými církevními tradicemi z pohledu kázání/učení, svatostí či křesťanského života. Montreal nedosáhl nic víc než pouhého konstatování tří faktorů procesu přenášení: původní události

<sup>27</sup> *Scripture, Tradition and traditions*, § 45.

<sup>28</sup> Jsou to postoje ovlivněné teologií Johna Meyendorffa a Georga Florovského. Viz CRESSEY, „Scripture, Tradition and traditions: A Reflection on the Studies in the 1960s“, s. 93–95. Ve svém příspěvku Nicholas Lossky (NICHOLAS LOSSKY, „Tradition Revisited“, in: BOUTENEFF – HELLER, *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, s. 98–101) vysvětluje, že rozlišení mezi tradicí (malé začáteční písmeno) a Tradicí (velké začáteční písmeno) v pravoslaví bylo velkým tématem u ruských emigrantů po roce 1917, kteří přišli ze situace, kde se předpokládalo, že pravoslaví může existovat jenom v rámci kultury. Jenomže v emigraci si uvědomili, že pravoslaví není navázáno na konkrétní kulturu. Jaká je tedy skutečná podstata pravoslaví? Tuto situaci vyřešil Sergej Bulgakov, když ve své slavné knize o pravoslaví napsal: „Orthodoxy is the Church of Christ on earth. The Church of Christ is not an institution; it is a new life with Christ and in Christ, guided by the Holy Spirit.“ SERGEJ BULGAKOV, *The Orthodox Church*, London: Centenary Press, 1935, s. 1.

<sup>29</sup> „Thus we can say that we exist as Christians *sola traditione*, by tradition alone“. Viz víc v RODGER – VISCHER (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963*, s. 24–25.

a svědectví, Písmo samotné a kázání a učení. Otázkou je rovněž, zda studie dostatečně zohledňuje možnost, že autentické tradice nejsou zejména ty, které projdou testem založeným na určitém vnímání toho, co je Tradice, ale že je to spíše množina nejrozmanitějších odpovědí na Kristovo poselství.

Ve stejnou dobu, kdy se konala konference v Montrealu, vytvořil Druhý vatikánský koncil „Konstituci o Božím zjevení“ (*Dei Verbum*), která je pro naši debatu kromě jiného významná odklonem od původního návrhu, který počítal s teorií dvou pramenů (Písmo a Tradice). V konečném znění

Posvátná tradice a Písmo svaté jsou tedy ve vzájemném těsném spojení a sdílení. Obojí vyvěrá z téhož božského pramene, splývá jaksí v jedno a směřuje k témuž cíli. Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého; posvátná tradice pak předává Boží slovo, které svěřil Kristus Pán a Duch svatý apoštolům, bez porušení jejich nástupcům, aby je osvěcováni Duchem pravdy ve svém hlásání věrně uchovávali, vykládali a šířili.<sup>30</sup>

Jestliže montrealský dokument používá pojem Tradice pod vlivem pravoslavných účastníků, Vatikán II raději používá pojem „posvátná Tradice“ k popsání přenášení evangelia institučními prostředky.<sup>31</sup> Tímto způsobem sedmý článek *Dei Verbum* svým „Tato posvátná tradice a Písmo svaté obojího Zákona jsou jako zrcadlo, ve kterém církev putující na zemi nazírá Boha, od něhož všechno přijímá, až do času, kdy bude přivedena k patření na něho tváří v tvář, tak jak je“ vyřešil problém vzniklý konfrontací mezi reformačním důrazem na *sola scriptura* a protireformační teorií o dvou zdrojích (Písmo a Tradice). *Dei Verbum* a montrealský dokument shodně vnímají Zjevení především jako událost a dějiny spásy od dějin Izraele skrze smrt a vzkříšení Krista až po dílo Ducha Svatého, ale ani jeden neodpovídá na otázku *hierarchia auctoritatem* mezi Písmem čteným v liturgii a Písmem vyloženým v učení a v dogmatech.

Montreal tedy sice představoval začátek mnohem soustředěnější diskuse o hermeneutických otázkách v rámci Světové rady církví, ale nenabídl žádné řešení. Po montrealské konferenci pokračovala především diskuse týkající se otázky, jestli je možné rozlišit mezi jednou apoštolskou Tradicí

<sup>30</sup> *Dei verbum: věroučná konstituce o Božím zjevení* [online], Praha: Scriptum, 1992, § 9. Český překlad [http://www.vatican.va/archive/hist.councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_cs.html](http://www.vatican.va/archive/hist.councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html) [citováno: 7. 7. 2016]. Více k dokumentu včetně české recepce viz TOMÁŠ PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, Praha: Vyšehrad, 2011, s. 285–292.

<sup>31</sup> Wainwright poznamenává, že konečný text *Dei Verbum* sleduje argument vlivného teologa Yese Congara, že tyto instituční způsoby přenášení evangelia neobsahují žádné jiné poselství nežli poselství Písma svatého. Viz také paralelu mezi Congarem a Cullmanem: GEOFFREY WAINWRIGHT, „Toward an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?“, *Gregorianum*, 1995, roč. 76, č. 4, s. 642–643.

a růzností tradic výkladu, a jakým způsobem. Další diskutovanou otázkou bylo, zda je možné určit autenticitu víry v situacích, které obsahují konfliktní přístupy a perspektivy. Zde lze rozlišovat mezi protestantským a katolickým směrem.

Protestantská strana očekávala, že vědecká exegeze je směrem, který poskytne definitivní řešení. Závěrečné kolo jejich debat se konalo v Heidelbergu (1967). Zpráva byla předložena Výboru pro víru a řád v roce 1967 v Bristolu a je známa jako *Význam hermeneutického problému pro ekumenické hnutí* (The Significance of the Hermeneutical Problem for the Ecumenical Movement).<sup>32</sup> Přestože si účastníci uvědomovali rozmanitost tradic a výkladů, jejich příspěvek nebyl průkopnický, dokument nepředstavoval podstatný milník a jejich závěry byly velmi všeobecné a neurčité.<sup>33</sup> Zpráva se soustředila na rozmanité vykladačské teorie a vyhnula se jakýmkoliv odkazům na teologické předpoklady. Současně ale postavila do centra pozornosti otázku autority, neboť za předpokladu, že Bible nabízí protichůdné perspektivy, musí být důraz položen na čtenáře a tlumočníky, kteří se rozhodli pro jedno z hledisek.

Ve stejnou dobu se odehrával paralelní proces, který probíhal více pod vlivem katolického myšlení. Nehledal odpovědi na dané otázky ve vědecké exegezi, nýbrž se zaměřil na otázku autority. Během několika konzultací vznikl dokument *O autoritě Bible* (The Authority of the Bible) a byl předložen v Lovani v roce 1971.<sup>34</sup> Lovaňská zpráva na rozdíl od bristolské volá po tom, aby se čtenáři zapojili do procesu výkladu a angažovali se v něm. Bylo navrženo, aby autorita Bible nespočívala v jakési pevné kvalitě. Její autorita musí být zakoušena v dopadu, který má biblické svědectví na lidské životy. Problém samotný byl v této zprávě sice podán v celé šíři, včetně odlišností v Bibli, různosti výkladů, dopadu současných okolností na následný výklad apod., nebylo ale poskytnuto řešení.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Celý text publikován v FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, s. 31–41.

<sup>33</sup> Jedna z mnohých analýz dokumentu je v ZDENĚK SÁZAVA, *Vědecká exegeze Bible a úkoly ekumenického hnutí*, Praha: Centrum pro náboženský a kulturní dialog při HTF UK, 2001, s. 69–72. Zajímavé je, že jenom pár let předtím v Heidelbergu odmítl vydavatel Mohr Siebeck název knihy Hansa-Georga Gadamera *Nárys filosofické hermeneutiky* cynickým komentářem „Na, Hermeneutik, was ist denn das?“ (JEAN GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, s. 4), kterým narážel na to, že nikdo neví, co to je hermeneutika. V ekumenickém hnutí, zdá se, to věděli.

<sup>34</sup> Publikován v FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, s. 43–57.

<sup>35</sup> „Simple appealing to authority (...) was part of the problem, not the solution. SMIT, „Ecumenical Hermeneutics? Historical Benchmarks and Current Challenges of a Concept“, s. 33.

Zdalo se, že vývoj následující po Montrealu v šedesátých letech zpochybnil základní přesvědčení, na kterém bylo založeno celé ekumenické hnutí. Nastolil totiž otázku, jestli je vůbec možné nějaké společné a sjednocující vyjádření o poselství biblických textů. Součástí této problematiky byl i vztah mezi Starým a Novým zákonem. Toto téma bylo v Lovani (1971) doporučeno k nastudování a vznikl dokument *Význam Starého zákona ve vztahu k Zákonu Novému* (The Significance of the Old Testament in Its Relation to the New)<sup>36</sup>, který byl přijat na setkání v indickém Bengalúru v roce 1978. Poukázal na odlišnost mezi církvemi ohledně jejich vztahu k Starému zákonu a rovněž na související odlišnosti ve společenské, politické a teologické oblasti.<sup>37</sup> Obzvláště se ukázalo, že otázka jednoty biblického poselství je nemožná, pokud existují odlišnosti ve vztahu ke Starému zákonu. Doporučení této zprávy nebylo zlomové a obsahovalo pouze požadavek, aby církve měly společnou podobu Starého zákona, a doporučení, že by měly dále zkoumat, zda má Starý zákon odpovídající místo v jejich učení a v liturgii.

Hermeneutická diskuse po roce 1978 ustoupila do pozadí, protože veškerá energie byla věnována přípravě dokumentu *Křest, eucharistie a úřad*,<sup>38</sup> který představoval praktickou příležitost aplikovat výsledky hermeneutických diskusí. Tento dokument však zároveň přinesl další hermeneutické otázky, a tak se oklikou připravila vhodná půda pro další vývoj ekumenické hermeneutiky. Dokument se nečekaně stal zlomovým bodem v hermeneutické diskusi, a proto se o něm v této souvislosti mluví jako o „aplikované ekumenické hermeneutice“ a o jeho přípravě jako o procvičování „hermeneutiky církevní tradice“.<sup>39</sup>

## Prohlášení o křtu, eucharistii a úřadu

*Prohlášení o křtu, eucharistii a úřadu* (Baptism, Eucharist and Ministry, 1982), kterému se říká také Lidské texty anebo Lidské dokumenty, bylo zasláno církvím spolu se čtyřmi otázkami, na které měla každá církev

<sup>36</sup> Publikován v FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, s. 58–76.

<sup>37</sup> FLESSEMAN-VAN LEER, *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, s. 75.

<sup>38</sup> *Baptism, Eucharist and Ministry*. Geneva: World Council of Churches, 1982. V roce 1982 v „Oasis de los Santos Apostolos“ nedaleko hlavního města Peru Limy přijal tento dokument Výbor pro víru a řád Ekumenické rady církví.

<sup>39</sup> ANTON HOUTEPEN, „Hermeneutics and Ecumenism: The Art of Understanding a Communicative God“, s. 12–13. Mluvílo se o něm jako o „lidském zázraku“. PETER NEUNER, *Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 163.



odpovědět.<sup>40</sup> Jenomže to, co následovalo, bylo neočekávané. Přesné znění první otázky bylo: „Komise by ráda co nejpřesněji věděla, do jaké míry dokáže vaše církve rozpoznat v tomto textu víru v průběhu věků.“<sup>41</sup> Církve většinou poukázaly na to, v čem se *Prohlášení* mylilo, kde bylo nesprávné a kde nebylo v souladu s tím, co jejich církve vyznává a věří. Tento přístup se však nedá nazvat ekumenickou hermeneutikou, je to komparativní ekleziologie čili přesný opak toho, o co otcové *Prohlášení* usilovali. Ukázalo se, že teologické čtení prezentované v Montrealu a Bengalúru se již nemůže vnímat jako samozřejmé a že církve v Africe, Asii a Latinské Americe mají těžkosti vstoupit do tohoto ekumenického procesu a nejsou ve shodě s hermeneutikou, se kterou se pracuje.<sup>42</sup> Nejdůležitějším zjištěním ale bylo, že hlavním problémem a příčinou rozdělení už není rozmanitost konfesních tradic, ale to, že jednotlivé církve odpovídají a reagují na *Prohlášení* na základě kulturních, společenských a politických kontextů, tedy činitelů dříve označovaných jako ne-teologické. Anton Houtepen vyjadřuje znepokojení nad tím, že i když nebyly církve požádány, aby porovnaly Limský text se svými vlastními katechizmy a teologickými příručkami, to, co udělaly, bylo pouhé posílení vlastní konfesijní identity.<sup>43</sup> Vznikla tak hermeneutická mezera mezi vývojem v tradičních kontextech a výzvami nové generace křesťanů, kteří usilují o „kreativní a podnětné vytváření Božího díla v hermeneutickém společenství, kterým je církev“. <sup>44</sup> Tím způsobem se do diskuse vrátily otázky nastolené ve druhé a třetí části montrealské zprávy, které byly původně ignorované.

Limské texty dále odhalily, že četba ekumenických dokumentů je ovlivněna odlišnými výklady Bible. Tím se ukázala potřeba hloubkového výzkumu ekumenické metodologie, protože hermeneutika byla vnímána jako rámec pro širší otázky ekumenické metodologie. Pokud chce církev pokračovat ve snaze dosáhnout viditelnou jednotu, je důležité mít sadu

<sup>40</sup> (i) V jaké míře poznává vaše církve v tomto textu víru církve vyznávanou po staletí? (ii) Jaké důsledky vyvozujete z tohoto textu pro dialog s jinými církvemi? (iii) Co si vaše církve může vzít z dokumentu, aby to bylo užitečné pro váš bohoslužebný a duchovní život? (iv) Jaké návrhy má vaše církve pro práci Výboru pro víru a řád? Viz *Baptism, Eucharist and Ministry*, s. viii (otázky jsou uvedené v předmluvě, pod kterou jsou podepsaní William H. Lazareth a Nikos Nissiotis).

<sup>41</sup> „Commission would be pleased to know as precisely as possible the extent to which your church can recognize in this text the faith of the Church through the ages.“

<sup>42</sup> Pro reakce viz *Baptism, Eucharist & Ministry 1982–1990: Report on the Process and Responses*, 2. vyd. Geneva, Switzerland: WCC Publications, 1990 a šest svazků MAX THURIAN (ed.), *Churches Respond to BEM: Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry“*, Geneva: World Council of Churches, 1986–1988.

<sup>43</sup> HOUTEPEN, „The Faith of the Church through the Ages: Christian Tradition and Post-modernist Challenges“, s. 40–41.

<sup>44</sup> HOUTEPEN, „Hermeneutics and Ecumenism: The Art of Understanding a Communicative God“, s. 16.

zásad a směrnic pro porozumění a přístup k Písmu, které umožní společnou práci. Houtepen konstatuje, že i po třiceti letech intenzivního dialogu se výsledky nedostavily, a jako by se podcenilo, že rozdíly v morálních a politických záležitostech jsou mnohem zásadnější než rozdíly v učení. Současnou situaci křesťanské církve a ekumenického dialogu vnímá jako manévrování lodi mezi Skyllou fundamentalismu, který se odkazuje na nezměnitelný základ víry a autoritu jako jediné kritérium pravdy, a Charibdou postmodernismu, který popírá jakoukoliv autoritu a tradici.<sup>45</sup>

## Poklad v hliněných nádobách

Reakce na *Prohlášení* odhalily „mnoho nepřezkoumaných hermeneutických předpokladů“<sup>46</sup> v ekumenickém dialogu a přímo zapříčinily výzvu k urgentnímu studiu hermeneutiky a vytvoření dokumentu o ekumenické hermeneutice. Tato výzva zazněla na Páté celosvětové konferenci Výboru pro víru a řád ve španělském Santiagu de Compostela (1993), která byla přímou reakcí na debatu o Limském dokumentu.<sup>47</sup> Tato konference byla významná v tom, že měla velký počet úkolů, které vznikly jako následek vstupu nových církví do Světové rady církví. Mezi čtvrtou (1963) a pátou konferencí (1993) Výboru pro víru a řád se situace markantně změnila, především v rámci Světové rady církví: počet členů se od doby založení téměř zdvojnásobil a zahrnoval v podstatě všechny pravoslavné církve, spolu s tzv. mladými církvemi jižní hemisféry. Římskokatolická církev se stala členem SRC v roce 1968. Tato nová situace byla hlavním impulsem pro pokračování práce na projektu ekumenické hermeneutiky. Záměrem setkání v Santiagu bylo méně diskutovat o tradičních teologických konfesních sporech. Důraz byl přenesen na otázku, jakým způsobem může být evangelium zprostředkováno a přijato v čerstvě evangelizovaných oblastech, aby přitom projevovalo respekt vůči lokální kultuře.

Výzva vypracovat zásadní studii o ekumenické hermeneutice sledovala tři základní cíle: (i) překonat rozdíly v kritériích interpretace jednoho evangelia a uznáním bohatství kánonu Písma posilovat povědomí o jedné Tradici přítomné v mnoha tradicích; (ii) vyjádřit a sdělovat jedno evange-

<sup>45</sup> ANTON HOUTEPEN, „The Faith of the Church through the Ages: Christian Tradition and Postmodernist Challenges“, in: KURT SCHORI et al. (eds.), *The Living Tradition*, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1995, s. 38. Viz také PETER-BEN SMIT, „The Meaning of ‚Life‘: The Giving of Life as a Criterion for Ecumenical Hermeneutics“, *Journal of Ecumenical Studies*, roč. 43, č. 3, s. 320–332.

<sup>46</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 11.

<sup>47</sup> Viz THOMAS B. BEST – GÜNTHER GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela*, Geneva: World Council of Churches, 1994.

lium v různých, někdy i protichůdných, kontextech a kulturách; (iii) pracovat na vzájemné odpovědnosti a rozlišování směrem k důvěryhodnosti společného svědectví před světem a nakonec směrem k eschatologické plnosti pravdy v moci Ducha Svatého.<sup>48</sup> Po pěti letech diskusí vznikl zásadní dokument o ekumenické hermeneutice.

Tento ekumenický dokument nese název *Poklad v hliněných nádobách: nástroj pro ekumenickou reflexi hermeneutiky* (A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics)<sup>49</sup> a jak se uvádí v úvodu průvodní publikace,<sup>50</sup> je to „předběžný pokus“ o nastavení některých otázek obklopující hermeneutiku v ekumenickém hnutí. Dokument vychází z předpokladu, že hledání jednoty mezi církvemi je hermeneutický úkol.<sup>51</sup> Text má tři části, které přesně odpovídají na tři výše uvedené výzvy ze Santiago de Compostela. Primárním smyslem tohoto dokumentu je formulování ekumenické hermeneutiky, která je zde vnímána jako „hermeneutika sloužící jednotě církve“.<sup>52</sup> Není to však text určený pro odborníky, je přednostně určen pro skupiny, které připravují ekumenické dokumenty a studijní programy, pro ekumenické rady, které prohlubují církevní vztahy, pro lokální církve a kněze či pro učitele

<sup>48</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 12. Tato výzva vedla ke třem konzultacím: Dublin (1994), Lyon (1996), Bossey (1997) a dvěma menším setkáním v Bostonu (1994) a Faverges (1998). Zpracované části textu byly prodiskutovány na schůzích Výboru pro víru a řád, v roce 1996 na plenárním zasedání výboru v tanzanském Moshi a také na výročních schůzích stálých komisí. Text byl v různých fázích rozeslán různým teologům z různých kontextů k okomentování a návrhům. Již první konzultace obsahuje důraz na liturgické společenství jako primární hermeneutické *locus* a uvědomění si eschatologické dimenze. Zpráva z této konzultace byla podána v Aleppu v roce 1995 (viz *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission, 5–12 January 1995, Aleppo, Syria*. Geneva: World Council of Churches, 1995). Rovněž je nutné zmínit, že neoficiální zpráva z tohoto setkání (publikována v *Irenikon* 1994/67, s. 500–503) ukazuje na určité napětí při debatách o ekumenické hermeneutice.

<sup>49</sup> Publikováno jako *A Treasure in Earthen Vessels*, Geneva: WCC, 1998. Dostupné také online: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/iv-interpretation-the-meaning-of-our-words-and-symbols/a-treasure-in-earthen-vessels> [citováno: 7. 7. 2016]. Odkazy v tomto článku se budou vztahovat k odstavcům tohoto dokumentu. K výkladu viz např. RUDOLF VON SINNER, „Ecumenical Hermeneutics for a Plural Christianity: Reflections on Contextuality and Catholicity“, *Bangalore Theological Forum*, 2002, roč. 34, č. 2, s. 89–99, nebo JEFFREY GROSS, „A Hermeneutics of History for an Ecumenical Future“, *One in Christ*, 2012, roč. 46, č. 1, s. 132–136.

<sup>50</sup> BOUTENEFF – HELLER, *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, s. vii.

<sup>51</sup> Konrad Raiser urgoval církve, aby vzaly tento dokument velmi vážně, protože nejenom poskytne všem zúčastněným v ekumenickém dialogu pracovní nástroj, ale zároveň jim umožní osvětlit nevyřešené otázky z minulosti. Viz KONRAD RAISER, „The Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue“, *The Ecumenical Review*, 2000, roč. 52, č. 3, s. 290.

<sup>52</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 6.

ekumenismu. Ekumenická hermeneutika je především činností všech věřících lidí seskupených v křesťanských komunitách.<sup>53</sup>

Hermeneutika jako taková je definována dvojím způsobem: „(i) jako umění výkladu a uplatnění textů, symbolů a praktik přítomných a minulých a (ii) jako teorie o metodách takového výkladu a použití.“<sup>54</sup> I když se teologická hermeneutika většinou zabývá texty předávanými a vykládanými především v tradici víry, ekumenická hermeneutika je mnohem širší a „slouží zvláštnímu úkolu zaměřit se na to, jak mohou být texty, symboly a praktiky v různých církvích vykládány.“<sup>55</sup> Užité adjektivum ‚ekumenická‘ odpovídá oblasti, kde se tato hermeneutika používá, tj. tam, kde se odehrává dialog mezi konfesemi. Jelikož je cílem dialogu viditelná jednota, ekumenická hermeneutika se také nazývá i *hermeneutikou koherence a hermeneutikou důvěry*.<sup>56</sup> Protože si zároveň uvědomuje časový charakter výkladu, je i *hermeneutikou podezření*.<sup>57</sup> Je zřejmé, že ekumenická hermeneutika neobsahuje romantickou představu porozumění a shody bez konfliktu a kritiky. Cílem ekumenické hermeneutiky je: (i) usilovat o větší soudržnost ve výkladu víry a ve společenství všech věřících, (ii) umožnit vzájemně uznatelné přivlastňování zdrojů křesťanské víry a (iii) připravit způsoby, jak společně vyznávat a modlit se v duchu a pravdě.<sup>58</sup> Ekumenická metoda, která je založena na této koncepci ekumenické hermeneutiky, je pak tvořena diskutováním tří zmíněných oblastí (tradice, kontext a recepce).

Podle našeho mínění představuje tento text svým obsahem zásadní dokument, který přesahuje oblast ekumenického dialogu, a to z více důvodů.<sup>59</sup> Prvním důvodem je, že se počítá s využitím hermeneutiky podezření, která poukazuje na to, jak často bylo čtení Písma znetvořeno lidskými zájmy a perspektivou moci, které ovlivňují čtení textů. Důležité je vědomí, že výklady pocházejí z konkrétních historicko-kulturních okolností, a proto je nutné, aby církve taktéž zkoumaly vlastní výchozí interpretační pozice, výběr vykládaného textu, vliv mocenských struktur na výklad a předporozumění a předsudky, které vykladač přináší do interpretačního procesu. Odhalení falešných použití je důležitým cílem tohoto konceptu, explicitně je uvedeno zejména selektivní čtení Bible pro

<sup>53</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 50.

<sup>54</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 5

<sup>55</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 5.

<sup>56</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 6 a § 8.

<sup>57</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 6.

<sup>58</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 6.

<sup>59</sup> Viz také BEVERLY ROBERTS GAVENTA, „Interpreting the Scriptures Together: Seeking the Visible Unity of the Church“, *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, roč. 43, č. 3, s. 309–319.

ospravedlnění apartheidu.<sup>60</sup> Dokument dále přináší obraz církve jako hermeneutické komunity, kdy ekumenická hermeneutika nevykládá jenom texty, symboly a praktiky, ale vykládá i vykladače čili jinými slovy interpretační komunitu.<sup>61</sup> S tím souvisí skutečnost, že ekumenická hermeneutika jako část teologické hermeneutiky je mnohem více než výkladem Písma. Výklad Písma není dokonce ani možný, jestliže ho izolujeme od jiných textů. Mezi tyto texty zařazuje dokument kréda rané církve, díla církevních Otců, dokumenty z reformační doby, konfesijní dokumenty a vyznání, papěžské encykliky a dokumenty, které jsou výsledkem bilaterálních či multilaterálních ekumenických dialogů. Za předmět ekumenické hermeneutiky lze také považovat symboly používané v křesťanském umění, kázání, hudbu, bohoslužbu, sakramentální úkony a pokání. Toto všechno, nejenom Písmo, bylo přenášeno a tvarováno v tradici víry v proměnách času.

Dalším důležitým bodem je to, že se velmi seriózně vnímá role tradice při porozumění Písmu.<sup>62</sup> Vychází se z montrealského dokumentu,<sup>63</sup> který dostatečně nevysvětlil, jak jedna Tradice může být vtělena v partikulárních tradicích, a lingvistické řešení, které spočívalo na začátečních písmenech „t“ a „T“, se neukázalo funkčním v jiných jazycích nežli v angličtině. Na rozdíl od montrealského dokumentu *Poklad v hliněných nádobách* uvádí, že hermeneutika a výklad se týkají jak Písma, tak Tradice/tradice/tradic a rozdělení těchto konceptů je nesprávné. Ekumenická hermeneutika se tímto distancuje od komparativní ekleziologie,<sup>64</sup> která spočívá v tom, že církve vykládají Písmo (kréda, symboly a rituály) skrze objektiv vlastního chápání daných textů a symbolů a snaží se určit míru, v jaké se výklady jiných církví shodují s jejich výklady. Jestliže se shodují, pak je jejich výklad dobrý, pokud ne, pak se výklad automaticky považuje za nesprávný. Tento přístup byl patrný v reakcích na Lidský dokument. Na rozdíl od komparativní ekleziologie obsahuje ekumenická hermeneutika, jako každý jiný dialog, akceptování toho, že i ten druhý může mít pravdu a že jeho porozumění může obohatit anebo napravit vlastní porozumění. Připouští tedy možnost *metanoie* a transformace jako součásti autentického dialogu. Proto je v dokumentu uvedeno, že „Jakékoliv církvi, která není ochotna naslouchat

<sup>60</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 28.

<sup>61</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 28.

<sup>62</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 5.

<sup>63</sup> William Tabernee byl členem diskusní skupiny (Lyon, 1996) a vyznává, že vycházel ze zlomového bodu, který se uskutečnil v Montrealu 1963. Více k tomu ve WILLIAM TABERNEE, „Interpreting the Scriptures Together: Seeking the Visible Unity of the Church“, *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, roč. 43, č. 3, s. 295–308.

<sup>64</sup> K pojmu „komparativní ekleziologie“ viz též TABERNEE, „Interpreting the Scriptures Together: Seeking the Visible Unity of the Church“, s. 300.

hlasům jiných církví, hrozí nebezpečí nepovšimnutí si pravdy Ducha, který působí v jiných církvích.<sup>65</sup> Ekumenická hermeneutika tedy nepředpokládá, že si jedna z církví může nárokovat plnou pravdu, ale že každá církev něco přináší. Zároveň uznává, že církev jako celek bude ochuzena, pokud se rozmanitost a různorodost křesťanského vnímání textů, symbolů, praktik a rituálů harmonizuje do singulární uniformity.

Ekumenická hermeneutika ze zásady neupřednostňuje žádnou partiкулярní interpretační metodu. Ačkoli používá celou řadu interpretačních a exegetických metod, ani jedna z nich není upřednostněna, ba právě naopak, multiplicita interpretačních přístupů se zdá být základem pro to, aby se uchopila různorodost a bohatost textů a symbolů. Cílem ekumenické hermeneutiky totiž není dokázat superioritu jedné interpretace nad ostatními, ale skrze různé interpretace najít cestu k partnerům v ekumenickém dialogu.<sup>66</sup> Dosahuje to rozlišováním mezi katolicitou a kontextualitou.<sup>67</sup> Kontextualita se vztahuje na výklad a zvěstování evangelia v životě a kultuře konkrétního společenství. Katolicitou se na druhé straně míní plnost, integrita a totalita života v Kristu jako celistvost křesťanského společenství napříč časem a prostorem. Je to právě spouhřa kontextuality a katolicity, která spojuje církev v jejím hledání jednoty a přitom umožňuje odhalení jednostranných výkladů Písma. Interakce kontextuality a katolicity v tomto pokračujícím dialogu charakterizuje církev jako hermeneutickou komunitu, která posouvá důraz z dokumentů a tradic, vědeckých metod a otázek o pluralitě směrem ke hledání možností, jak můžeme vykládat společně.

Dokument *Poklad v hliněných nádobách* byl přijat jak s chválou, tak s kritikou. Ingolf Dalferth ohodnotil daný dokument jako krok dopředu k modernímu a metodickému ekumenismu, ale zároveň jej kritizuje pro falešnou ideu viditelné jednoty církve, která zůstává soustředěná na církev.<sup>68</sup> Tato kritika přivádí Dalfertha zpátky k samotné definici toho, co je hermeneutika. Třebaže dokument navrhuje širší definici hermeneutiky, problémem zůstává, že se toto vnímání hermeneutiky opírá o běžné slovníkové definice a že dokument nepodává vlastní definici hermeneutiky.<sup>69</sup> Přitom ale vlastně nerozlišuje mezi hermeneutikou jako učením

<sup>65</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 58.

<sup>66</sup> „meet the biblical authors as partners in ecumenical tradition“. „Response to BEM by Protestant Church Federation“, in: THURIAN, *Churches Respond to BEM*, vol. 6, s. 77.

<sup>67</sup> *A Treasure in Earthen Vessels*, § 44–45.

<sup>68</sup> INGOLF U. DALFERTH, *Auf dem Weg der Ökumene*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, s. 257.

<sup>69</sup> Toto zdůrazňuje i ULRICH H. J. KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity: Some Remarks on the Hermeneutical Challenges of the Ecumenical Movement“, *Theology Today*, 2012, roč. 68, č. 4, s. 452. Byla to především konzultace v Bossey

o porozumění (*Kunstlehre*) a samotným procesem porozumění. Ba co víc, Schleiermacherovo rozlišování mezi laxní a přísnou hermeneutickou praxí poukazuje na to, že porozumění nepřichází samo o sobě, ale musí o ně být usilováno; to, co přichází automaticky do vztahu mezi církvemi, je tedy neporozumění. Proto musí být hermeneutika teorií porozumění, která reflektuje jak okolnosti správného porozumění, tak i důvody, proč se porozumění nepodařilo. Jenomže tady vzniká pro Dalfertha základní problém s hermeneutikou jako „hermeneutikou pro jednotu“, protože žádá hermeneutika nesmí být využita pro církevní účely a nemůže být vázána programem jednoty.<sup>70</sup> Hermeneutika totiž nesmí a nemůže být regulována, protože vždycky obsahuje svobodu jednotlivce porozumět jiným způsobem.

Ulrich Körtner ve svém projektu ekumenické hermeneutiky jako hermeneutiky odlišnosti vychází z tohoto Dalferthova příspěvku a zpochybňuje ekumenickou hermeneutiku, která usiluje o jednotu a konsenzuální ekumenismus.<sup>71</sup> Zdůrazňuje, že jestliže víra není souborem pravidel, ale obsahuje svobodu jednotlivce rozumět jinak, tak i ekumenická hermeneutika by neměla být hermeneutikou jednoty, ale hermeneutikou diverzity či odlišnosti.<sup>72</sup> Hermeneutika podle něho není teologickým nástrojem pro vybudování konsenzu a pro překonání rozdělení mezi církvemi, protože existence či absence konsenzu může být metodologicky a hermeneuticky diagnostikována, ale nemůže být vyrobena. Zde se Körtner shoduje s Dalferthem.

Körtner podobně dále upozorňuje, že není přesně vysvětleno, co se myslí tím, že texty, symboly, rituály a praktiky jsou předmětem ekume-

---

(1997), která vytvořila pojem „ekumenická hermeneutika“, ale nikdy ho přesně nedefinovala. Diskuse o adjektivu „ekumenický“ byla krátká, ale hodně se diskutovalo o slově „hermeneutika“. Nejdříve se muselo rozlišit mezi pojmy (v angličtině) „hermeneutic“ a „hermeneutics“ a též mezi biblickou a ekumenickou hermeneutikou. Termín „Ekumenická hermeneutika“ se zdál být vhodně vybraným pojmem zastřešujícím mnohost metodologií používaných v současné biblistice, zároveň se vztahoval na celý teologický akademický program, nejenom na výklad Písma. Zprávu podává MICHAEL PROKURAT, „The Pneumatological Dimension in the Hermeneutical Task“, in: BOUTENEFF – HELLER, *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, s. 102–110.

<sup>70</sup> DALFERTH, *Auf dem Weg der Ökumene*, s. 262.

<sup>71</sup> Viz jeho díla: „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity: Some Remarks on the Hermeneutical Challenges of the Ecumenical Movement“, *Theology Today*, 2012, roč. 68, č. 4, s. 448–466; *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005; „Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheißung der ökumenischen Bewegung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend“, *Kerygma und Dogma*, 2001, roč. 47, s. 290–307.

<sup>72</sup> KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity“, s. 454. Cf. THOMAS FORNET-PONSE, „Komplementarität und differenzierter Konsens: Perspektiven einer ökumenischen Hermeneutik aus katholischer Sicht“, *Catholica*, 2012, roč. 66, s. 254–272.

nické hermeneutiky.<sup>73</sup> Tato oblast byla tématem konzultace ve Vídni v roce 2004, vycházelo se z konceptu Paula Ricoeura a Paula Tillicha a symbol se pracovně definoval jako „viditelná entita, která zároveň ukazuje na skutečnosti mimo sebe a podílí se na nich.“<sup>74</sup> Körtner navíc kritizuje samotný koncept symbolu, který považuje za neteologický a nekřesťanský, pro něho je klíčový sémiotický přístup, podle kterého znak neobsahuje dvě, ale tři složky. Třetí složkou je vykladač, který umožňuje, aby znaky fungovaly jako znaky. Sémiotický přístup, na jehož základě Körtner kritizuje východisko *Pokladu v hliněných nádobách*, zdůrazňuje, že znaky nejsou znaky samy o sobě, ale jenom skrze vztah k subjektu a kontextu.<sup>75</sup> Körtnerův přístup lze shrnout jeho tvrzením, že ekumenická hermeneutika není nástrojem pro podporování jakéhokoliv programu jednoty, ale je spíše uměním, které umožňuje odhalit a lépe pochopit komplexní podobnosti, které spojují všechny konfese bez ohledu na jejich rozdíly.<sup>76</sup>

## Současný vývoj

Dokument *Poklad v hliněných nádobách* končí na místě, ze kterého bylo naprosto nezbytné pokračovat dál, ale jak Pablo Andiňach upozorňuje,<sup>77</sup> není možné dospět ke konsenzu během několik let. Vývoj ekumenické hermeneutiky proto pokračoval konzultacemi v Štrasburku (2002) a ve Vídni (2004). Výsledky obou konzultací byly prezentovány na Valném shromáždění Výboru pro víru a řád SRC v malajském Kuala Lumpur v roce 2004. Debaty ale nabraly nečekaný směr, který nastartoval a ke kterému vyzval Hilarion Alfeyev ve svém příspěvku.<sup>78</sup> Alfeyev byl přesvědčen, že současná ekumenická hermeneutika je příliš teoretická a odříznutá od skutečného života. Navrhoval proto, aby byl na Valném shromáždění SRC v brazilském Porto Alegre v roce 2006 probádán nový směr. Alfeyev se domníval, že je

<sup>73</sup> KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity“, s. 458.

<sup>74</sup> KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity“, s. 458. Tillich odlišuje symbol od znaku; symbol má čtyři základní charakteristiky: poukazuje nad sebe sama, má podíl na skutečnosti, na kterou poukazuje, nemůže být libovolně vynalezen, a nakonec, má sílu otevřít rozměry, které jsou obvykle zacloněny. PAUL TILLICH, *Lidské tázání po nepodmíněném*, Brno: 3K, 1997, s. 71–72. K symbolu u Ricoeura viz: VÍT HUŠEK, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, 1. vyd., Svitavy: Trinitas, 2004.

<sup>75</sup> KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity“, s. 463.

<sup>76</sup> KÖRTNER, „Towards an Ecumenical Hermeneutics of Diversity“, s. 466.

<sup>77</sup> PABLO R. ANDIÑACH, „Interpreting Our Faith: The Ecumenical Journey and Its Consequences“, in: THOMAS F. BEST (ed.), *Faith and Order at the Crossroads: Kuala Lumpur 2004, The Plenary Commission Meeting*, Geneva: WCC Publications, 2005.

<sup>78</sup> HILARION ALFEYEV, „Proposals for the Future Direction of the Hermeneutics Study“, in: BEST (ed.), *Faith and Order at the Crossroads: Kuala Lumpur 2004, The Plenary Commission Meeting*, s. 283–285.



třeba provést studii o významu patristiky z hlediska hermeneutiky. Uváděl různé důvody, např. že znalost Otců poskytne příležitost lépe pochopit tradici církve před rozdělením a umožní křesťanům lépe poznat sebe samé a vybudovat duchovní život. Dále podle Alfeyeva Otcové nikdy neztratí svůj význam, protože se zabývají otázkami a odpověďmi, které jsou rozhodující pro současnost a budoucnost křesťanství. A konečně Církevní otcové jsou dobrým zdrojem materiálu o významu modlitby.<sup>79</sup> Alfeyev se přitom odvolával na dokument z Bristolu (1967), který doporučil používat patristické texty v ekumenických dokumentech.<sup>80</sup> To se ale nikdy nestalo tématem ekumenických debat.

Alfeyevova výzva se naplnila v září roku 2008, když se ve Westminster College v Cambridge shromáždilo 24 účastníků, aby se zapojili do první ze série konzultací pod názvem „Tradition and traditions“. Tím se konečně dostalo zvláštní pozornosti učitelům a svědkům rané církve a prozkoumala se možnost jejich znovuoobjevování jako zdroje podnětů, které mohou pomoci na cestě k jednotě. Účastníci proto vytvořili dokument nazvaný *Učitelé a svědci rané církve: společný, ale různě přijímaný zdroj autority?* (The Teachers and Witnesses of the Early Church: A Common Source of Authority, Variousy Received?)<sup>81</sup> Moderátorem této skupiny byla Susan Durber, která ji vyhodnotila jako vysoce kvalitní, nejen akademicky, ale i duchovně.<sup>82</sup>

Debaty pokračovala na plenární schůzi komise na Krétě v roce 2009<sup>83</sup> v diskusní skupině „Tradition and tradition“. Skupina se věnovala tomu, jak mohou být jednotlivé patristické texty zobrazeny jako zdroj autority v církvi obecně a v jejích místních kontextech. Na rok 2011 byla naplánována další schůze na dané téma. Ta se ale neuskutečnila. Na krétské schůzi vystoupil archimandrit Cyril Hovorun (namísto zaneprázdněného

<sup>79</sup> Podobně mluvil i Konrad Raiser v roce 2003 na své veřejné přednášce v Soluni nazvané „The Importance of the Orthodox Contribution to the WCC.“

<sup>80</sup> *New Directions in Faith and Order, Bristol 1967: Reports, Minutes*, Geneva: WCC Publications, 1968, s. 43.

<sup>81</sup> Viz <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/cambridge-report-on-tradition-and-traditions> [citováno: 7. 7. 2016].

<sup>82</sup> SUSAN DURBER, *Tradition and traditions*, 10 October 2009, dostupné online <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/plenary-commission-meeting-crete-2009/tradition-and-traditions-rev-dr-susan-durber> [citováno: 7. 7. 2016].

<sup>83</sup> Zúčastnilo se jí 120 členů Výboru pro víru a řád a 37 hostů. Zpráva je dostupná online: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/plenary-commission-meeting-crete-2009/report-of-the-2009-plenary-commission-meeting> [citováno: 7. 7. 2016].

Alfeyeva)<sup>84</sup> a pokračoval ve výzvě znovuoobjevování patristických zdrojů, které byly až do roku 2004 v zapomnění. Pozitivně se vyjádřil o konzultaci v Cambridge (2008) a zdůraznil, že bychom neměli přistupovat k Otcům s konkrétními očekáváními, ale raději poslouchat, co nám říkají. Ekumenická komunita by si měla uvědomit spojení mezi ranými učiteli a Písmem a vidět v něm možnosti pro úspěch ekumenického dialogu.<sup>85</sup> Hovorun předložil dva návrhy: iniciovat studii, která by prokázala vnitřní propojení mezi ranými Otcí a Písmem; a dále zavést praxi, že každý ekumenický dokument by měl být podpořen nejen odkazy na Písmo, ale i odkazy na církevní Otce. V současnosti se pracuje na těchto návrzích.

## Závěr

Čím a jak je ovlivněný vývoj ekumenické hermeneutiky a především dokument *Poklad v hliněných nádobách*? Kde se berou tyto převratné myšlenky? Domnívám se, že vznik ekumenické hermeneutiky je spojen se změnami ve filozofické hermeneutice ve 20. století a s jejími představiteli, kteří ovlivnili teologické představy a měli vliv na církevní názory a praktiky. Právě následkem tohoto vývoje se koncept hermeneutiky a její otázky stal společným místem nejenom pro biblistiku a pro křesťanskou teologii, ale především pro ekumenické hnutí. Tento vliv ale není přímý, není doložitelný a poznámkový aparát ekumenických dokumentů neobsahuje reference na hermeneutickou literaturu. Podobně jako si klasická hermeneutická literatura nevěšovala vývoje ekumenické hermeneutiky, v ekumenickém hnutí explicitně nereflektovali vliv vývoje hermeneutiky v sekulární oblasti. Ale výběr ekumenických témat jako je rozhovor, tradice, kontext, recepce nepřímou ukazuje na hermeneutiku Hansa-Georga Gadamera, kterou můžeme také shrnout pojmem ekumenická konverzace. Vezměme si jako příklad jeho esej „Europa and Oikoumene“ (1993), kde píše „musíme se naučit myslet ekumenicky“<sup>86</sup> a mluví tam o řeči, rozhovoru, schopnosti naslouchat, respektovat to, co ostatní sdílejí, významu pokračujících otázek a uvědomění si, že pravda je něco víc než kognitivní

<sup>84</sup> CYRIL HOVORUN, „Teachers and Witnesses of the Church: Space for Ecumenical Convergence“, 10 září 2009, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/plenary-commission-meeting-crete-2009/tradition-and-traditions-archimandrite-cyril-hovorun> [citováno: 7. 7. 2016].

<sup>85</sup> Jednou z akcí, které sledovaly tuto výzvu, byla konference organizovaná St Andrews Biblical Theological Institute a klášterem v Bose (Itálie) v říjnu 2013 na téma „Ecumenical Theology and Hermeneutics in the Post-modern Age“.

<sup>86</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Gesammelte Werke 10 Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, s. 271.

záležitost – všechno toto jsou příspěvky do ekumenické hermeneutiky.<sup>87</sup> V jádru ekumenického a zároveň hermeneutického povědomí je uznání rozdílnosti, ochota k rozhovoru a setkání, i když porozumění či shoda se nezdají možné, uvědomění si vlastních předsudků či předporozumění, hluboké uvědomění si vlastní pozice v dějinách a uvědomění si existence něčeho většího, než je život jednotlivce v čase, rozhodující role rozlišování a důvěra, že jsme poznání předtím, než poznáme.<sup>88</sup>

Snaha ekumenické hermeneutiky nemusí být o rozhodování, kdo z nás má pravdu, nebo dokonce o hledání společných znaků s cílem vytvořit novou ekumenickou hermeneutiku. Ekumenická hermeneutika je spíše o shromáždění kolem jednoho stolu s otevřenou Biblií, kde můžeme naslouchat a navzájem se učit být lepšími čtenáři, než jsme. Pablo Andiňach ukončuje své pojednání o tom, jak ekumenická hermeneutika vede k respektování ostatních, dnes už slavnými slovy, která přednesl v roce 2004 v Kuala Lumpur: „Domnívám se, že na ekumenické cestě za společnou hermeneutikou bychom měli usilovat nejprve pochopit, pak respektovat, pak ocenit, a nakonec si zamilovat výklady, obřady, symboly a praktiky, které jsou drahé srdcím našich křesťanských bratrů a sester.“<sup>89</sup>

<sup>87</sup> K tomuto tématu viz také J. C. PAUW – D. J. SMIT, „The Conversation that We Are – Reflections on Ecumenical Hermeneutics“, *South African Journal of Philosophy*, 2002, roč. 21, č. 2, s. 19–39, s. 30–34.

<sup>88</sup> Anton Houtepen považuje ve své ekumenické hermeneutice za východisko Ricoeurovo *seconde naïvité*, protože smysl nevnímá jako druh objektivních historických dat, jako tomu bylo u Bettiho a Diltheya, a ani jako výsledek naší interpretace, jako tomu bylo u Gadamera a Derridy. U Gadamera sice vnímá pozitivně, že zrušil archeologickou snahu romantismu vstoupit do světa autora a přišel s teorií splyvání horizontů mezi textem a současnou situací. Uznává, že tento koncept velmi ovlivnil teologii a především ekumenismus. Houtepen ale sleduje skeptický výklad Heinze-Günthera Stobbeho (*Hermeneutik – ein Ökumenisches Problem: Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981), podle kterého Gadamer nezná cíl porozumění a nesnaží se o lepší porozumění. Proto jej Houtepen nepovažuje v ekumenické hermeneutice za užitečného, ale obrací se k Ricoeurovi, který zdůrazňuje, že je pravdu a význam možné uchopit jenom zprostředkovaně skrze symboly. Viz článek od Aukje Westra (AUKJE WESTRA, „Ecumenical Hermeneutics: Criteria for Truth and Justice“, in: KURT SCHORI et al. (eds.), *The Living Tradition: Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition*, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1995, s. 71–85), která porovnává hermeneutické modely Houtepena a Edwarda Schillebeeckxa a ukazuje, že tyto dva modely vzájemně korespondují.

<sup>89</sup> ANDIÑACH, „Interpreting Our Faith: The Ecumenical Journey and Its Consequences“, s. 277, opakuje je také SUSAN DURBER, „On Ecumenical Hermeneutics“, in: BEST (ed.), *Faith and Order at the Crossroads: Kuala Lumpur 2004, The Plenary Commission Meeting*, s. 282. Také: „Jestliže chtějí církve dál hledat viditelnou jednotu, je nutné čelit výzvě, která je před nimi, a to je přejít od vzájemného porozumění k vzájemnému uznávání.“ *A Treasure in Earthen Vessels*, § 34.



### III. Teologie rodičí se z dialogu



# Tradice jako rozum a praxe: Podpoření současné ortodoxní teologie v rozhovoru s Alasdaiem MacIntyrem<sup>1</sup>

*Aristotle Papanikolaou*

**Tradition as Reason and Practice: Amplifying Contemporary Orthodox Theology in Conversation with Alasdair MacIntyre.** In this essay, I will first discuss the understanding of tradition in contemporary Orthodox theology. I will then draw on the work of Alasdair MacIntyre as a way of both critiquing and amplifying this contemporary Orthodox understanding of tradition. MacIntyre's understanding of tradition can help the Orthodox make sense of what contemporary Orthodox theologians mean when they speak of tradition as a "lived experience," but he can also help the Orthodox see their tradition as one of a socially and historically embedded form of rationality on the God-world relation whose expression is the doctrine of the Trinity. In the end, given this understanding of tradition, I wish to argue that the Orthodox should be more not less traditionalists in the MacIntyrian sense, thus reclaiming the meaning of tradition from those who simply use it as a marker of self-identification against the other.  
Keywords: Tradition, Alasdair MacIntyre, Contemporary Orthodox theology

V tomto eseji se budu nejprve zabývat pojetím tradice v současné ortodoxní teologii, poté představím dílo Alasdaira MacIntyrea jako způsob kritiky i podpoření tohoto současného pravoslavného pojetí tradice. MacIntyreovo chápání tradice může pomoci tomu, aby dávalo ortodoxní pojetí smysl tomu, co mají současní pravoslavní na mysli, když hovoří o tradici jako „žité zkušenosti“. Nicméně může pomoci i tomu, aby pravoslavní viděli svou vlastní tradici jako jednu ze společensky a historicky zakotvených forem racionality, která hovoří o vztahu Boha a světa, jejímž výrazem je nauka o Trojici. Nakonec, po představení tohoto pojetí tradice, bych rád obhájil, že pravoslavní mají být více, nikoli méně, tradicionalističtí v macintyrovském smyslu, tudíž mají získat význam tradice zpět od těch,

---

<sup>1</sup> Ten článek byl původně publikován jako: ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Tradition as Reason and Practice: Amplifying Contemporary Orthodox Theology in Conversation with Alasdair MacIntyre“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2015, roč. 59, č. 1, s. 91–104. Tento text byl také přednesen na Georges Florovsky Lecture v roce 2014 na setkání Americké teologické pravoslavné společnosti.

kteří jej jednoduše používají jako znak sebeidentifikace skrze vymezování se vůči druhým.

## Tradice v současné ortodoxní teologii

Prakticky všechny známé postavy pravoslavné teologie dvacátého století psaly o tradici, včetně Georgese Florovského, Vladimira Losského, Dumitru Stăniloae, Pavla Evdokimova, Alexandra Schmemanna, Johna Meyendorffa, Kallista Warea, Elisabeth Behr-Sigelové, Borise Bobrinského, Christose Yannarase, Johna Zizioulase a Johna McGuckina. Když čteme, co psali o tradici, zjistíme, jak si jsou nápadně podobní. Je také naprosto jasné, že definují tradici jako protiklad toho, co chápou jako protestantské odmítnutí tradice a římskokatolickou juxtapozici tradice a Písma. Oproti protestantům pravoslavní autoři hájí nepostradatelnost tradice, na rozdíl od římských katolíků odmítají juxtapozici tradice a Písma jako dvou nutných forem pravdy Kristova zjevení.

Jelikož všichni tito teologové definují ortodoxní pojetí tradice proti protestantskému a katolickému chápání, soustředí se také na to, aby vymanili tradici z legalistického pojetí. Avšak mlčí k tomu, které ze všech těchto pravidel a praxí ortodoxní tradice nemají být chápány legalisticky, nicméně si lze pak představit něco na způsob vousatých kněží. Zatímco mohou rozpoznat, že kněží v historii nosili vousy, pochybují, že by kdokoli z těchto teologů ztotožnil to, co chápou tradicí, s vousy kněží. Na tomto přístupu je chvályhodné, že se snaží osvobodit vlastní pojetí toho, co znamená být pravoslavný, od robotického, statického a utiskujícího sledování jistých pravidel a praxí. Řečeno současným jazykem, jsou citliví na osvobození pravoslavné identity, toho, co znamená být pravoslavný, od fundamentalismu. Tento chvályhodný přístup k osvobozování ortodoxie od striktního lpění na určitém druhu dílčích skutečností, jako jsou kněžské vousy či rasa, otevírá dveře Jinému. Chrání Jiné proti tomu, aby bylo prostě tím, vůči čemu vymezujeme svou identitu. Tento přístup je zároveň paradoxní vzhledem k tomu, že je tradice současně definována skrze vymezení se vůči tomu, jak ji chápou protestanté a katolíci.<sup>2</sup>

Co tito autoři říkají o tradici? Krátké zmapování jejich děl nám ukáže pozoruhodnou shodu ve výrazech. U Vladimira Losského je tradice při-

<sup>2</sup> K pravoslavné sebeidentifikaci vůči „západu“ viz GEORGE DEMACOPOULOS – ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Orthodox Naming of the Other: A Post-Colonial Approach“, in: GEORGE DEMACOPOULOS – ARISTOTLE PAPANIKOLAOU (eds.), *Orthodox Constructions of the ‚West‘*, New York, NY: Fordham University Press, 2013, s. 1–22.



rovnávána k „životu Ducha svatého v Církvi.“<sup>3</sup> U Georgese Florovského je „pokračujícím životem v pravdě“.<sup>4</sup> Podle Stāniloaeho představuje „identitu poznání Krista a může být také popsána jako identita poznání Krista, která se sestává z pokračující zkušenosti jeho lásky, lásky stále stejné a zároveň nové, která překračuje všechno poznání a hranice.“<sup>5</sup> I Stāniloae identifikuje tradici s Církví. U McGuckina představuje „vnitřní sílu“ a „vnitřní duchovní tajemství“ Církve.<sup>6</sup>

Všechny tyto tři současné pravoslavné teology spojuje pojetí tradice v termínech božího a lidského společenství či *theosis*, která je také používána skoro všemi současnými ortodoxními teology jako znamení rozdílu proti protestantským a římskokatolickým teologiím. V návaznosti na tuto pozoruhodnou jednotu výrazů pro porozumění tradici, které se soustředí v potvrzení realismu božího a lidského společenství a definuje se znovu a znovu proti katolickým a protestantským pojetím tradice, je zde několik dalších pozoruhodných aspektů tohoto současného pravoslavného přístupu k tradici. Za prvé je charakteristicky vágní a beztvářý. Tento nedostatek jasnosti se rozšiřuje ještě s tím, jak je *theosis* či boží a lidské společenství podáváno. Když současní pravoslavní teologové prohlašují, že tradice je žitá zkušenost, život Ducha svatého, plnost Kristova tajemství, pak na těchto tvrzeních může být něco pravdivého, ale nemůžeme si být jistí, jakou má toto pojetí podobu a kam lze z takového pojetí pokračovat. Když překročíme jednoduché popření legalistického chápání tradice, jak nám pak tyto výrazy spojované s tradicí pomáhají rozlišit mezi konstitutivními prvky tradice jakožto zkušeností Kristova tajemství v Duchu svatém a těmi, kteří esenciální nejsou? Jak nám toto pojetí tradice pomáhá pochopit vyjádření božích vztahů ke světu, které se vyvinuly uvnitř toho, co je nyní identifikováno jako ortodoxní tradice?

Za druhé zcela je ignorováno osvícenské odmítnutí tradice jako forma protináboženské kritiky. Tato absence jakékoli zmínky o osvícenské kritice tradice je v mnoha ohledech příznačná pro všeobecnou alergii současné ortodoxní teologie na moderní formy filosofického myšlení, což má co do činění s ambivalentním postojem pravoslavné teologie vůči roli rozumu

<sup>3</sup> VLADIMIR LOSSKY, „Tradition and Traditions“, in JOHN H. ERICKSON – THOMAS E. BIRD (eds.), *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY: SVS Press, 1974, s. 152.

<sup>4</sup> GEORGES FLOROVSKY, „The Function of Tradition in the Ancient Church“, in: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. 1, Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972, s. 72.

<sup>5</sup> DUMITRU STĀNILOAE, *The Experience of God, Volume 1, Orthodox Dogmatic Theology: Revelation and Knowledge of the Triune God*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998, s. 46.

<sup>6</sup> JOHN MCGUCKIN, „The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1998, roč. 42, č. 3–4, s. 225.

v teologii.<sup>7</sup> Ačkoli tradici vymezují znovu a znovu proti tomu, co vnímají jako protestantské odmítnutí tradice, nikdy neodpověděli na osvícenskou kritiku tradice ve vztahu k rozumu. Ve skutečnosti to vypadá, jako kdyby přijali toto rozdělení s tím, že upřednostňují tradici před rozumem. Nikdy jim nepřišlo na mysl, že tradice představuje formu užívání rozumu a že takové pojetí tradice je konzistentní s jejich tvrzením o vědění o Bohu jako žité zkušenosti Krista v Duchu svatém, že toto jejich pojetí nepopírá. Nikdy nepomysleli na to, že by mohli uvažovat o tom, co se stalo s jejich vlastní tradicí během staletí, aby odpověděli na osvícenské pojetí tradice jako statické, zpředmětné, pověřivé a iracionální.

## Stávání se tradicí

Ironií je, že se pravoslavná teologie musí obrátit k současným filosofickým formám, aby vykreslila svou skutečnou existenci jako tradici zkoumání, své myšlení jako tradici a zejména vzhledem k pojetí Alasdaira MacIntyrea, který chápe veškeré racionální zkoumání jako tradicí ustanovené i tradicí ustavující.<sup>8</sup> MacIntyre tvrdí, že všechno racionální zkoumání je utvářeno tradicí v tom smyslu, že může působit jedině v rámci předpokladů a postupů, jež jsou v té které tradici obsaženy. Tradici pak utváří v tom smyslu, že pohyb racionálního zkoumání přispívá k dynamickému formování každé dané tradice. Pro MacIntyrea, na rozdíl od osvícenského pojetí tradice jako statické a iracionální, je tradice dynamickým pohybem v proměnlivých mezích zakotvených v těžišti, které umožňuje různým tradicím zkoumání být nejenom to, aby byly od sebe odlišeny, ale aby byly též pojímány i jako nesouměřitelné. Ve smyslu dynamičnosti tradice zaznívá u MacIntyrea ozvěna prohlášení současných ortodoxních teologů o tradici jako „žijící“, ačkoli ani jediný pravoslavný teolog nepředstavil patristickou intelektuální tradici jako jeden z racionálních výzkumů. Tato absence je mezi současnými ortodoxními teology do značné míry způsobená tím, že pracovali – a opět je v tom notná dávka ironie – s pojmem rozumu, který stojí nad nahodilostmi osudu a poskytuje univerzální pravdy, které musí všichni a vždy přijímat. Majíce toto pojetí rozumu na mysli, reago-

<sup>7</sup> K důvodu, proč z této ambiguitvy vyjmout Florovského, viz MATTHEW BAKER, „»Theology Reasons« – in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality“, *Theologia*, 2010, roč. 81, č. 4, s. 81–118.

<sup>8</sup> ALASDAIR MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988; a *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990. Skvělý příspěvek k MacIntyreovu pojetí rationality představuje CHRISTOPHER STEPHEN LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

vali současní pravoslavní teologové ani ne tolik na osvícenství, jako na novoscholastickou římskokatolickou teologii, která prosazovala nezávislost filosofie ve vztahu k teologii. Pravoslavní rychle postavili apofatickou teologii proti filosofii, což jim bránilo v tom, aby viděli svou vlastní tradici jako tradici ustanovené a tradici ustanovující racionální zkoumání. Sám MacIntyre se zaměřuje na osvícenské pojetí subjektivitu jako autonomního centra jednání se schopností usuzování ve vztahu k univerzálním pravdám, kdy toto partikulární pojetí rozumu již nepřikazuje filosofický konsensus. Při vši úctě, pokračující pravoslavné útoky na takto chápanou filosofii jsou bojem s větrnými mlýny.

Pravoslavní potřebují objevit, že jejich intelektuální tradice je a vždy byla tradicí racionálního zkoumání, nebo, jak to označuje MacIntyre, „žijící tradicí, která je dějinně rozprostřeným, sociálně vtěleným argumentem, který se podílí na dobrech ustanovujících tradicích.“<sup>9</sup> Jak to ještě zdůrazňuje Christopher Stephen Lutz, „když jsou pojmová schémata rozšířena v čase a dějinách, MacIntyre je nazývá tradicemi.“<sup>10</sup> Když potom současní pravoslavní teologové hovoří o tradici jako žijící, musí do této definice také zahrnout nejen vágní a amorfní pojem přítomnosti Ducha svatého, ale i konkrétní manifestaci její intelektuální tradice jakožto racionálního zkoumání. Ale racionálního zkoumání čeho?

Otec John Behr má pravdu, když prohlašuje, že ústřední otázkou křesťanské teologie je ta, kterou nám klade Kristus: „Za koho mě považujete vy?“<sup>11</sup> Ovšem křesťanská odpověď na tuto otázku v sobě rychle zahrne otázku po vztahu Boha a světa. Tvrdím, že nauka o Trojici je tím, co se objevuje v této tradici myšlení o vztahu Boha a světa v termínech božích a lidského společenství. Stručně řečeno, na rozdíl od Losského chci říci, že nauka o Trojici není prvotním faktem,<sup>12</sup> kde teologie může jen doufat, že jej vyjádří antinomickým jazykem, aby člověka uvedla do zkušenosti pravdy, kterou vyjadřuje dogma. Nauka o Trojici je křesťanský pokus, jak nabídnout odůvodnění toho, že Bůh existuje tak, že tvoří něco jiného než je on sám, aby toto jiné utvářelo s Bohem společenství. Nezískáme pro svou tradici dostatečnou váhu jednoduše tím, že budeme trvat na tom, že nauka o Trojici je záležitost víry a rozumem nepoměřitelná. Nauka o Trojici představuje pochopení vztahu Boha a člověka v pojmech božích a lidského

<sup>9</sup> ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984, s. 222.

<sup>10</sup> CHRISTOPHER STEPHEN LUTZ, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, New York: Continuum, 2012, s. 7.

<sup>11</sup> JOHN BEHR, *Formation of Christian Theology, vol. 1, The Way to Nicaea*, Crestwood, NY: SVS Press, s. 11.

<sup>12</sup> VLADIMIR LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY: SVS Press, 1976, s. 64.

společenství, které je rozumově obhajitelné nejen před jinými křesťany, ale i před nekřesťany, a dokonce i před ateisty.

Odověď na otázku „za koho mě považujete vy“ dosáhla svého vrcholu ve čtvrtém století, kdy Atanáš stejně jako takzvaní „ariáni“ odpověděli, že Ježíš je preexistenční vtělený Syn. V tomto se shodli. Rozumím tomu tak, že kvůli pouze dílčímu pochopení Boží jednoduchosti nemohli ariáni přijmout, že Syn má stejně plné božství jako Otec, protože by to vedlo k polyteismu. Atanáš boží jednoduchost nepopřel, ale namítal, že nesmí být definována tak, aby nepřipustila plné společenství mezi nestvořeným a stvořeným. Aby bylo bráno v potaz toto božské a lidské společenství, tvrdil Atanáš, že je třeba podržet trvalé distinkce v Božím bytí, což nepopírá Boží jednoduchost. Jinak řečeno, Boží jednoduchost není taková, že by znemožňovala společenství s něčím, co je ontologicky jiné, naopak toto společenství připouští, avšak konceptualizace této jednoduchosti má za následek myšlení o Bohu v termínech neustálých distinkcí. Jediné rozumné řešení spočívá v tom, že Boží bytí považujeme za svobodně existující v lásce, neboť společenství s tím, co je jiné než Bůh, znamená konceptualizovat toto bytí v termínech neustálých distinkcí. Atanáš neobviňoval ariány z přílišného spoléhání se na rozum či filosofii. Ve skutečnosti jsou Atanášovy texty plné takových slov jako *aprepes*, *anaxios*, *eulogon*, která popisují Boží jednání ve vztahu ke světu.<sup>13</sup> Atanáš nestavěl víru proti rozumu, nýbrž překonal ariány argumentačně.

Tento pokus představit rozumnost křesťanského pojetí Boha jakožto Trojice pokračoval velkými církevními Otci. Nakonec to nejlépe vystihuje americký pravoslavný teolog David Bentley Hart obsírným citátem, který stojí za to ocitovat celý:

Raný vývoj křesťanského pojetí Boha v sobě implicitně zahrnuje metafyzickou revizi určitého převažujícího pojetí bytí. Tudiž, jak se vyvíjela trojiční diskuse ve čtvrtém století a jak dogmatické formulace získávaly svou podobu a jak byly tyto definice a diskuse projasňovány v následujícím století, určité prvky křesťanského „narativu“ o bytí – nebo narativu o vztahu bytí světa a bytí Boha – se nevyhnutelně poprvé staly jasnými a získaly určitý explicitní či implicitní výraz v myšlení první generace nicejských teologů (...) dogmatické definice čtvrtého století nakonec přivedly křesťanské myšlení, i když třeba jenom tiše, k rozpoznání plného tajemství – totiž plné transcendence – Bytí uvnitř bytí. Hierarchie hypostazí prostředkujících mezi světem a jeho nejzazším a absolutním principem najednou zmizela. V tom spočívá velký „objev“ křesťanské metafyzické

<sup>13</sup> Důkladnější příspěvek tomuto tématu představuje ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic“, in: LAURENCE PAUL HEMMING – SUSAN FRANK PARSONS (eds.), *Restoring Faith in Reason*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002, s. 237–255, zde s. 245.

tradice: Prává přirozenost transcendence, transcendence pojatá ne pouze jako dialektická nadřazenost ani jako ontická absence, ale jako opravdu transcendentní, a tudíž naprosto bezprostřední čin Boha v jeho vlastní nekonečnosti, který dává bytostem bytí.<sup>14</sup>

Křesťanská nauka o Trojici představuje vypracování vztahu mezi Bohem a světem zjeveného ve vtěleném Kristu, který byl nepředstavitelný v rámci převládajících možností. Vypracování této křesťanské nauky o Trojici bylo současně opodstatněným argumentem vůči řecké metafyzické koncepci bytí.

Tradice jakožto rozumové zkoumání neznamená konec příběhu o porozumění toho, co všechno je tradice. Tradice také existuje jako prodloužená historie morálního zkoumání toho, jak je možné pojmout dobro obsažené v ideji toho, co znamená být člověkem. Vazba mezi teoretickým a praktickým rozumem je v pravoslavné tradici pozoruhodně konzistentní a koherentní; nakolik racionální zkoumání vztahu mezi Bohem a světem vyústilo do křesťanského pojetí Boha jako Trojice, natolik toto partikulární pochopení vztahu mezi Bohem a světem identifikuje lidské dobro a společenství s živým Bohem jako jedno. Asketická tradice proto může být nahlížena jako rozšířené morální zkoumání toho, co to znamená žít v rámci dogmatu. Zde také může být nápomocný MacIntyre se svým pojmem praxí, které jsou inherentní jakékoli tradici.<sup>15</sup> Tradice je ustanovována ustavujícími praxemi, které jsou nutné pro uskutečnění dober. Praxe mohou být vykonávány kvůli vnějším dobrům, jako jsou bohatství, pověst, moc. Avšak MacIntyre také tvrdí, že praxe jsou vykonávány pro dobra, která jsou vnitřní těmto praxím samotným. Ctnosti umožňují vynikat v těchto praxích, tedy v uskutečňování dober, které jsou pro tyto praxe vnitřní. Aby ilustroval vztah mezi praxemi a vnitřními dobry, odkazuje MacIntyre na fotbal, architekturu a farmářství. Já bych rád poukázal na umění, abych ilustroval tento vztah mezi praxemi a vnitřními dobry.

Fordham University, na které učím, má partnerství se slavnou společností známou jako Alvin Ailey Dance Company. Když se svými studenty rozmlouvám o tradici, často se jich ptám, zda bych byl přijat do pokročilé třídy, kdybych si přál učit se tančit a šel bych kvůli tomu k Alvin Ailey Company. Odpověď zní samozřejmě ne. Potom se jim pokusím vylíčit, že i kdybych byl přijat, začal bych na úrovni pro začátečníky. Byl bych ve

<sup>14</sup> DAVID BENTLEY HART, „The Hidden and the Manifest: Metaphysics after Nicaea“, in: GEORGE DEMACOPOULOS – ARISTOTLE PAPANIKOLAOU (eds.), *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY: SVS Press, 2008, s. 191 a s. 204. Příspěvek k tématu rozvinutí alergie současné pravoslavné teologie k rozumu, který je vztážen k partikulárnímu čtení Augustina, představují v téže knize Aristotle Papanikolaou a George Demacopoulos, „Augustine and the Orthodox: The ‘West’ in the East“, s. 11–40.

<sup>15</sup> MACINTYRE, *After Virtue*, s. 187–225.

skupině tanečnicků spolu s mentorem, který by se pokoušel pomoci nám naučit se praxe, které se, když se je někdo začne učit, v průběhu času osvědčily, jak se stát tanečником. Zvlášť vzhledem k osobitým trajektoriím moderního tance. Potom jim vysvětlím, že se začíná odehrávat určitá transformace v mém nejvlastnějším bytí, když tyto praxe zvládnou. Taková, že mohu postoupit k středně pokročilým praxím, které se během času osvědčily, potom k pokročilým praxím a tak dále. Během toho vidím, že tato tradice byla ustanovována takovým způsobem, že existují „netaneční podmínky“, kvůli kterým je nutné navštěvovat školu: Existují tance pouze pro externí dobro jako získání jistoty, pověsti, potenciálního bohatství. Existuje rivalita mezi tanečnickými. Existují debaty mezi různými tanečními tradicemi v rámci ještě větší taneční tradice. A nyní, skrze toto vše, začnu zakoušet dobro toho, jaké to je být tanečником. Dokonce jsem se jako tanečník vypracoval až na takovou úroveň, že mohu předvádět choreografie toho, kdo je v této tradici svatý, Alvin Ailey, dokonce k bodu, kdy už dál vědomě nepřemýšlím o svých pohybech. Je to, jako kdyby spíš choreografie převzala kontrolu nade mnou než já nad ní.

Tato ilustrace vazby dober, která jsou praxi vnitřní, kterou jsem vytvořil v termínech tance, ukazuje, že dobro taneční praxe je být tanečником, který sám je představením této praxe samotné. Praxe a dobro se spojují v modu bytí ve světě. Tyto praxe nebyly vytesány do kamene, ale rozvíjeny během času spolu se standardy pro to, co to znamená být v té které praxi excelentní. Tato tradice pokaždé pokračuje rozvinutím takových praxí společně s reflexí významu dobra spočívajícího v bytí tanečником, když se objeví svatý, který tuto tradici ztělesní intenzivněji než jiní a definuje její budoucí trajektorie určitým směrem. Příklad tance také objasňuje, že neexistuje žádná tradice bez institucionalizace a beze všech nemocí, které institucionalizaci provázejí.

Příklad tance nám pomáhá projasnit význam těchto pozoruhodných podobností ve vyjádření mezi soudobými ortodoxními teology v popisu tradice jako živé zkušenosti. Toto je opravdový, pronikavý vhléd do takového vyjádření, protože jasně vidí, že neexistují takové věci jako lidské bytí bez tradice. Tradice je konstitutivní pro bytí člověkem. Od okamžiku, kdy jsme se narodili, existujeme v tradici a skrze ni. Také jasně vidí, že tradice je víc než jen celek propozičního poznání, nýbrž ztělesněním skutečného jádra a srdce tradice. V případě tance neexistuje žádné bytí tanečником bez toho, aniž byste byli pokřtěni v této tradici. Tanec je mnohem víc, než co se o něm píše v knihách. Být tanečником je ztělesněná existence dobra vnitřního těmto praxím, které je touto tradicí tance jak konstituováno, tak jí také samo konstituuje. Podobně být křesťanem je tradovaná existence, která je víc než to, co hlásáme ve vyznání víry, nebo dokonce

v Písmu. Být křesťanem je ztělesněnou realizací toho největšího přikázání, což je pro pravoslavné živé společenství s životem Boha. Stát se křesťanem pro pravoslavné znamená být pokřtěn do tradice učení se jak milovat, která čerpá z časem ověřených duchovních praxí asketismu zaměřeného na získávání ctností, jež jsou podle Sv. Maxima Vyznavače stavebními kameny k manifestování ctností všech ctností, kterou je láska.<sup>16</sup> Dobro vnitřní těmto asketickým praxím není nic menšího než láskyplné společenství s živým Bohem, které znamená milovat tak, jako miluje Bůh. Zde byli pravoslavní teologové vnímaví ve spatření toho, že tradice je vtělená – formuje naše „já“ jak individuálně, tak společně – i když by mohli být explicitnější v představení toho, co myslí touto ideou tradice jakožto živé zkušenosti. Jak Boris Bobrinskoy výmluvně poznamenává, „přijímáme, a to, co přijímáme, se stává částí nás samotných, nebo lépe, stáváme se tím, co přijímáme. Asi milujeme jeden druhého, identifikujeme sebe sama s obsahem Tradice.“<sup>17</sup> Stejně jako u příkladu s tancem zde platí, že křesťany se stáváme s nadějí, že toto stávání se samo stane neustálou a nemyšlenou modlitbou a láskou.

## Závěr

Pokusil jsem se na pojetí Alasdaira MacIntyreya představit tradici jako ustanovovanou racionálním zkoumáním a racionální zkoumání ustanovující. Tradici jako takovou, která identifikuje dobro být člověkem, jež je vnitřní jejím praxím, abych posílil současné pravoslavné pojetí tradice jako živé zkušenosti. Také si myslím, že toto posílené porozumění tradici jako živé zkušenosti je nejlépeším způsobem, jak odpovědět na nejdůležitější otázky, které se kladou v Evropě a Severní Americe – proč náboženství? Je to otázka, kterou křesťanští teologové nevyslovují, přitom je to nejtěžší otázka naší doby. Sekularismus není primárně prostorem, v němž je zpochybňována Boží existence, ale spíš nutností, aby náboženství znovu a znovu poskytovalo ono posílené porozumění tradici jako živé zkušenosti jako odpověď na tuto otázku. Bude-li tento druh odpovědi na otázku „proč náboženství“ chybět, pak budou církve brzy tvořeny jen fundamentalisty s fixním, statickým a legalistickým pojetím tradice, v protikladu k jádru ortodoxní tradice – principu Božího a lidského společenství.

<sup>16</sup> Zevrubněji pojednáno v ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Learning How to Love: St Maximus on Virtue“, in: BISHOP MAXIM VASILJEVIĆ (ed.), *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, Alhambra, CA: Sebastian Press – Belgrade: The Faculty of Orthodox Theology-University of Belgrade, 2013, s. 239–250.

<sup>17</sup> BORIS BOBRINSKOY, *The Compassion of the Father*, Crestwood, NY: SVS Press, 2003, s. 158.

To, kde pravoslavní až na několik málo výjimek jsou a vždy byli nejslabší, je pojetí jejich vlastní tradice jako jednoho z rozumových výzkumů odpovídajících na otázku „a za koho mě považujete vy?“ a na všechny jiné otázky v ní obsažené včetně otázky po vztahu boha ke světu. Kvůli pocítované potřebě identity utvářené vymezováním se proti racionalizaci teologie v římskokatolické novoscholastice zaujala pravoslavná teologie antiracionalistické stanovisko a diametrálně proti sobě postavila použití rozumu v teologii a mystickou zkušenost. Ironií je, že tento „protirozumový“ postoj je sám v opozici vůči patristické tradici uvažující o Božím a lidském společenství, jak je to nejlépe patrné u Sv. Maxima Vyznavače. MacIntyreovo pojetí tradic ustanovené a tradici ustanovující racionality může pravoslavným pomoci objevit plnou sílu jejich trinitární teologie stejně jako jejich teologické antropologie.

Mé odvolání se na MacIntyrea s sebou nese velké nebezpečí. Jsou tací, kteří MacIntyrea využili k tomu, aby prosazovali nesouměřitelnost tradic racionality, tj. těchto tradic rozumu vzhledem k jejich vlastním předpokladům. Tvrdí, že nemožno být srovnávány jedna s druhou, ani nelze prokázat, že by některá z nich byla chybná. Nesouhlasy jednoduše končí ve slepé uličce a neexistuje způsob, jak různé nesouhlasy rozsoudit. Takové využití MacIntyrea pravoslavnými je obzvlášť patrné u bioetika H. Tristrama Engelhardta ml., konvertity k ortodoxii. Před tím, než konvertoval k pravoslaví, napsal knihu *Základy bioetiky* (1986). Po konverzi napsal knihu nazvanou *Základy křesťanské bioetiky* (2000). Říká, že mezi těmito dvěma knihami neexistuje žádný spor, jelikož jsou napsány z odlišných stanovisek. První kniha je stále užitečná pro sekularisty, druhá pouze pro ty, kdo přijali křesťanská východiska. Jinými slovy, tento obrat v pojetí racionality pomocí termínů tradice může vést k enklávám racionality, mezi nimiž nejsou žádné mosty.

Teologicky řečeno, tato postmoderní situace myšlenkových enkláv vede k dualistickému, jakoby manichejskému myšlení o bytí ve světě, které pro pravoslaví není konzistentní s jeho tvrzením, že svět byl stvořen pro společenství s Bohem, tvrzením, které Sergej Bulgakov velmi dobře pochopil. Navíc to není ani dobré čtení či použití MacIntyrea. MacIntyre skutečně tvrdí, že tradice racionality nejsou souměřitelné vzhledem k tomu, že pracují s odlišnými prvními principy, ovšem nedělá z toho závěr, že neexistuje žádný způsob, jak spolu různé tradice soudit, že má každá své právo existovat jako taková. Co místo toho prohlašuje MacIntyre za nevyhnutelné, je konflikt mezi tradicemi, který sám pohání tradici racionality vpřed. Životaschopnost tradice bude záviset na tom, jak dobře dokáže odpovídat na výzvy a otázky libovolného období, zatímco bude přivítelovat nejlepší vhledy soupeřící tradice takovým způsobem, že neohrozí svou vlastní vnitřní soudržnost. Nadřazenost tradice se také ukazuje tehdy, když



dokáže poukazovat na vnitřní nesoulad a na nesoulad mezi alternativní tradicí a jejími kořeny.<sup>18</sup> Co mají všechny tradice racionality společné je lidské tíhnutí ke zkoumání, které je nekonečné a které je hnáno kupředu skrze nevyhnutelný konflikt tradic racionality. Výzva pro ortodoxní tradici racionálního zkoumání, již je nauka o Trojici pouze jedním příkladem, není jednoduše rozpoznání vlastní tradice jako takové, nýbrž to, že své vlastní sebepochopení položí jako otázku a bude požadovat, aby byli pravoslavní sebekritičtí ve vztahu ke své vlastní tradici racionality tak, jak na to pravoslavní nejsou zvyklí. Koneckonců, křesťanská tradice se nemá čeho bát, když ve své tradici přemýšlí o Bohu jako o Trojici, a měla by se cítit tak jistá, jako kdysi byla, když podávala zprávu o vztahu Boha a světa, který je nadřazený všem ostatním a dovoluje přivtělení nejlepšíků vzhledů sekulárních akademických disciplín.

Dovolte mi zakončit příspěvek konstatováním, že to, co pravoslaví nejvíc potřebuje, je být více tradicionalistickým, ne méně. Tradicionalistickým nemyslím extrémní formu identity sebe sama, jejíž sebedefinování tkví v opozici vůči jinému – jako je například západ<sup>19</sup> – a jehož idea tradice je statická soustava výroků, pravidel a praxí, které jsou často identifikovány jako klíčové pro tuto tradici, protože Jiné tak nečiní. To je důvod, proč bych řekl, že je Sergej Bulgakov tradičnější než tradicionalisté, protože – podobně jako u MacIntyrea – Bulgakov demonstruje nesoudržnost německých idealistů vzhledem k jejich vlastním základům a demonstroval to, o čem věřil, že to je nadřazenost křesťanského trinitárního pojetí vztahu Boha a světa takovým způsobem, o němž si myslel, že v něm integroval nejlepší náhledy nekřesťanských diskursů. Řečeno MacIntyreovými vlastními termíny, Bulgakov ukazoval, jak je křesťanská tradice méně nekoherentní, soudržnější a více vztažená ke svým pramenům než převládající alternativy. Nebál se konfrontovat s nesrovnalostmi patristické tradice, aby znovu vyhodnotil a znovu formuloval její nejlepší náhledy, i když se zároveň pohyboval v mezích této tradice. Nebál se vystavit tuto tradici všem možným námitkám a zpochybňováním, aby ukázal, že dokáže nabídnout odpověď. Být tradičnější než tradicionalisté také znamená ztělesnit všechno to, co nauka o Trojici ukazuje o tom, co se připodobňuje božskému tak, že z Jiného nečiníme monstrum kvůli tomu, že by bylo vším tím, čím my sami nejsme, nýbrž je přijato ve své neredukovatelné jedinečnosti dokonce i uprostřed našich nevyhnutelných konfliktů.

*Překlad z angličtiny: Filip H. Härtel*

<sup>18</sup> *Three Rival Versions of Moral Enquiry* jsou příkladem MacIntyreova použití této metody.

<sup>19</sup> Viz ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Tradition or Identity Politics: The Role of the ‘West’ Contemporary Orthodox Theology“, in: *Tradition and Dogma: What Kind of Dogmatic Theology Do We Propose for the Present?*, Arad: Theology Faculty of Arad., Romania, 2010, s. 242–250.



# Integrálne poznanie a holistická vízia pre teológiu<sup>1</sup>

*Parush Raykov Parushev*

**Integral Knowledge and Holistic Vision for Theology.** The paper reflects on the ways in which a vision of reason ascending to heavenly or eschatological realities inspired two philosophical theologians to come to a similar understanding of holistic knowledge. It takes a look first at the emergence of the notion of “integral knowledge” in the writings of Ivan Kireyevskiy – a key nineteenth century Russian Orthodox religious philosopher. It presents next the theological vision of a contemporary North American Baptist theologian James McClendon, whose post-modern non-foundational take on the theological task leads him to consider a complex web of human convictions intertwined in an integrated and holistic mode of theological reasoning. Attention is paid to the relevance of patristic notions of *theosis* and *pleroma* for enquiring into the intellectual quest of the two thinkers.

Keywords: Integral knowledge, Holistic reasoning, Baptist theological vision, *theōsis*, *plerōma*

V tomto článku sa pokúsim ukázať, ako vízia pozdvihnutia rozumu k nebeským či eschatologickým skutočnostiam inšpirovala dvoch filozofických teológov tak, že dospeli k podobnému chápaniu holistického poznania. Najskôr sa pozriem na vznik pojmu „integrálne poznanie“ v dielach Ivana Kirejevského – dôležitého ruského pravoslávneho náboženského filozofa 19. storočia, ktorého vízie boli založené na utópii predmodernej slovanskej minulosti. Následne sa pozriem na súčasného severoamerického baptistického teológa Jamesa Wm. McClendona mlad-

---

<sup>1</sup> Výsledky tohto článku boli pôvodne prezentované ako konštitutívna časť prezentácie pozostávajúcej z troch častí (o integrálnej múdrosti, integrálnej slobode a integrálnom poznaní) v tíme s Dr. Kateřinou Bauerovou a doc. Dr. Timom Noble na konferencii „Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization in East and West“ („Theōsis / Zbožštenie: Kresťanské nauky o divinizácii na Východe a Západe“), ktorú organizovala Fakulta teológie a náboženských štúdií KU Leuven v januári 2015. Spoločnou témou nášho kolektívneho príspevku boli „Theōsis a plerōma, Východ a Západ“ a predstavoval niektoré výstupy našej práce na výskumnom projekte „Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy“ („Symbolické sprostredkovanie celistvosti v západnom pravosláví“), GAČR P401/11/1688, z januára 2011. Tento projekt organizovala, inšpirovala a odborne viedla prof. Dr. Ivana Noble, ktorej vyjadrujem svoju hlbokú vďačnosť a uznanie za roky priateľstva a plodnú spoluprácu.

šieho, ktorého postmoderný (či postliberálny) nefundacionalistický prístup k úlohe teológie ho vedie k úvahám o komplexnej sieti ľudských úsudkov prepletených v ucelenom a holistickom spôsobe uvažovania. Počas toho si budem obzvlášť všímať význam patristických pojmov *theōsis* a *plerōma* pri skúmaní intelektuálneho hľadania týchto dvoch značne odlišných mysliteľov.

Začnem Ivanom Vasilievičom Kirejevským (1806–1856) putujúc s ním po jeho ceste od počiatkovej fascinácie súdobým nemeckým idealizmom k jeho konverzii a obratu k pravoslávnenému Východu, spojeného s blízkym vzťahom k pustovni v Optine. Zameriam sa na rozvoj Kirejevského kľúčového konceptu integrálneho poznania s otázkou, ako môže ešte stále prispieť k súčasnému teologickému hľadaniu. V nasledujúcej časti sa čiastočne opriem o výsledky svojho staršieho výskumu o historickom kontexte ruského pravoslávneho myslenia<sup>2</sup> a obzvlášť slavianofilského hnutia.<sup>3</sup>

Kirejevskij a jeho súrodenci sa narodili do šľachtickej rodiny, ktorá bola po dlhé generácie v službách ruského štátu a mala významné postavenie v ruskej spoločnosti, so silným koreňmi v konzervatívnych moskovských intelektuálnych kruhoch.<sup>4</sup> Žil v čase napoleonského vpádu do Ruska v roku 1812, počas ktorého prišiel o svojho otca. Stretnutie so západným myslením a intelektuálnou a socio-politickou atmosférou v ruskom impériu po Vlasteneckej vojne viedlo k vzniku slavianofilskej vízie<sup>5</sup> a ich roman-

<sup>2</sup> PARUSH R. PARUSHEV, „On Some Developments in Russian Orthodox Theology and Tradition“, in: IAN M. RANDALL (ed.), *Baptist and the Orthodox Church: On the Way of Understanding*, Prague: IBTS, 2003, s. 81–97; PARUSH R. PARUSHEV, „Narrative Paradigms of Emergence – Contextual Orthodox Theological Identity“, *Religion in Eastern Europe*, 2005, roč. 25, č. 2, s. 1–39.

<sup>3</sup> PARUSH R. PARUSHEV, „Romantické vlivy na počátku ruského slavjanofilského hnutí“, in: IVANA NOBLE – JIŘÍ HANUŠ (ed.), *Křesťanství a romantismus*, Brno: CDK, 2011, s. 64–83; PARUSH R. PARUSHEV, „Philosophical Grounding and Theological Development of the Slavophile Movement in Russia“, *Bogoslovska Misal (Богословска мисъл)*, Sofia, Bulgaria, 2012, roč. 16, č. 3–4, s. 45–62; a PARUSH R. PARUSHEV, „The Slavophiles and Integral Knowledge“, in: IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH R. PARUSHEV, *Wrestling with the Mind of the Fathers*, Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2015, s. 121–155.

<sup>4</sup> NIKOLAY ALEKSEYEVICH ELAGIN, „Materialy dlia biografii I. V. Kireevskogo [Материалы к биографии И. В. Киреевского]“, in: IVAN KIREYEVSKY, *Polnoe Sobranie Sochinenij I. V. Kirejevskogo*, v dvoch toмах pod redakciej M. Gershenzona, Moskva, Put’ – Tipografija Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1911 [Полное Собрание Сочинений И. В. Киреевского, в двух томах под редакцией М. Гершензона], vol. I, s. 1.

<sup>5</sup> Ohľadom hĺbkovej štúdie slavianofilského hnutia pozri prelomovú stvorzväzkovú výskum Petra Christoffa o zložitosti vzniku, dozrievania a rozpadu slavianofilského hnutia, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism: A Study in Ideas*. Volume I: A. S. Homjakov (S–Gravenhage, Mouton & Co., 1961), Volume II: I. V. Kireevskij a Volume III: K. S. Aksakov (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982) ako aj jeho

tickej túžby po predmodernej minulosti.<sup>6</sup> Podľa Kirejevského nevlastného brata Nikolaja Alexandroviča Elagina (1822–1876) slavianofílske hnutie iniciovali bratia Ivan a Pjotr Kirejevskij (1808–1856) a Alexej Stepanovič Chomiakov (1804–60).<sup>7</sup>

Hnutie slavianofilov od začiatku silne podporovalo pravoslávie ako kľúčovú zložku a organickú súčasť ruskej slovanskej kultúry a autokratické vedenie ako také, ktoré dobre vyhovuje duchovnému putu ľudí v pravoslávnej kresťanskej obci. Jedným z dôvodov je, že

[slavianofili] považovali západnú Európu, ktorá prijala rímskokatolícke a protestantské náboženstvo, za morálne skazenú. Západné politické a ekonomické inštitúcie (napr. ústavnú vládu a kapitalizmus) chápali ako následok menejcennej spoločnosti. Ruský ľud sa naproti tomu držal pravoslávnej viery. Slavianofili tak zastávali názor, že prostredníctvom spoločnej viery a cirkvi bol ruský ľud zjednotený v jednej „kresťanskej obci“, ktorú charakterizovali prirodzené, harmonické, ľudské vzťahy.<sup>8</sup>

Navyše za predpokladu, že Rusko bolo schopné domáceho rozvoja, ktorý zastávali, spolu s idealizovanou víziou ruskej roľníckej kresťanskej obce (община = *občina*) boli toho názoru, že po nastolení takej spoločnosti bolo ruským mesianistickým povolaním<sup>9</sup> oživiť Západ podľa tradičných pravoslávnych duchovných hodnôt.

## Ivan Kirejevskij a integrálne poznanie

Ivan Kirejevskij so svojou filozofiou integrálneho poznania,<sup>10</sup> zakorenenou v jeho filozofickom hľadaní a v objave patristického učenia predovšet-

---

knihu *The Third Heart*, ktorú pôvodne zamýšľal vydať ako prológ k jeho knihe o Kirejevskom. Pre významný popis a premyslené mapovanie rozpadu neskoršieho slavianofilstva, pozri ANDRZEJ WALICKI, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989, najmä s. 457–601.

<sup>6</sup> JOOST VAN ROSSUM, „The Notion of Freedom in Khomyakov’s Teaching on the Church“, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 2005, roč. 49, č. 3, s. 297–312, na s. 298.

<sup>7</sup> ELAGIN, „Materialy dlia biografii I. V. Kireevskogo“, s. 63.

<sup>8</sup> „Slavophile“, in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 10, s. 875.

<sup>9</sup> PETER DUNCAN, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*, London and New York: Routledge, 2005, kap. 2.

<sup>10</sup> Jeho koncept pozostáva z duševnej celistvosti alebo integrovanej osobnosti so schopnosťami rozumu i viery (morálnosti), no nie je to jasne vysvetlené (Pozri FREDERICK C. COPLESTON, *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986, s. 49–68). Kirejevskij rozvinul svoje myšlienky v opozícii voči rozkladajúcemu racionalizmu a západnému individualizmu, ako ich chápal (pozri ANDRZEJ WALICKI, „Slavophilism“, in: EDWARD CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 8, s. 807–811). Pre vysvetlenie vývoja jeho konceptualizácie pozri PARUSH R. PARUSHEV, „Going forward to the Roots: Reflections on the Emergence

kým gréckych otcov, mal formatívny vplyv na slavianofilské hnutie. Silne ovplyvnil počiatok a vývoj modernej ruskej náboženskej filozofie. Pretrvávajúci Kirejevského odkaz je založený na tom, že sa pri hľadaní hlbšieho porozumenia svetu a človeku v holistickom vzťahovom vesmíre ako jeden z prvých obrátil k patristickým prameňom. Jeho chápanie človečenstva ho viedlo k presvedčeniu, že všetky ľudské schopnosti sú súčasťou harmonickej jednoty: celistvosti ľudskej osoby (цельность духа = *celnosť ducha*) i duchovného vhľadu a porozumenia (цельное зрение ума = *celňoe zrenije uma*).<sup>11</sup> Takto Kirejevskij nanovo formuloval a tvorivým spôsobom zodpovedal stáročnú dilemu vzťahu medzi vierou a rozumom, ktorý „chápal nie ako zápas a konflikt, ale ako zhodu a harmóniu.“<sup>12</sup>

Popri ceste viery usilujúcej sa rozumieť, prostredníctvom racionálneho prístupu k otázkam viery, Kirejevskij ponúka pozoruhodný pravoslávny prístup k racionálnemu uvažovaniu, v ktorom „samotná cesta uvažovania pozdvihnutá k súhlasnej zhode s vierou“<sup>13</sup> zjednocuje všetky ľudské schopnosti. Vo svojom poslednom filozofickom diele Kirejevskij identifikuje hlavnú podmienku pozdvihnutia rozumu na úroveň živého a holistického duševného videnia. Tou je vzájomné prepojenie alebo celistvosť všetkých ľudských schopností. Píše, že

pozdvihnutie rozumu [возвышение разума – *vozvyšenje razuma*] sa snaží zhromaždiť do nerozlučnej jednoty všetky jeho rozličné schopnosti, ktoré sú v bežných ľudských podmienkach neroztriedené a v rozpore; takže [rozum] by nemal považovať svoje abstraktné logické schopnosti za jediný nástroj na pochopenie pravdy; nemal by si ctiť hlas potešujúceho citu oddelene od ostatných duchovných síl ako nejaký neomylný ukazovateľ pravdy; nemal by brať ohľad na podnety estetického vnímania, nezávisle od ostatných predstáv, za spoľahlivý návod na porozumenie konečnej podstate sveta; nemal by uctievať dokonca tú najlepšiu lásku srdca, pomimo ďalších nárokov ducha, ako neomylnú učiteľku dosiahnutia najvyššieho dobra; ale mal by neustále pátrať v hĺbinách duše po tom vnútornom zdroji porozumenia, kde všetky špecifické schopnosti splyývajú v jedinú živú, celistvú duševnú víziu [живое и цельное зрение ума = *živoe i celňoe zrenije uma*].<sup>14</sup>

---

of Ivan Kireyevsky's Notion of Integral Knowledge", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2015, roč. 59, č. 1, s. 79–90.

<sup>11</sup> „О необходимости и возможности новых начал для философии“ [„О необходимости и возможности новых начал для философии“], in: *Polnoe Sobranie Sochinenij I. V. Kireevskogo*, vol. I, s. 223–264, na s. 249. Pokiaľ to nie je uvedené inak, preklady z ruštiny [do angličtiny] sú vlastné.

<sup>12</sup> CHRISTOFF, *Volume I: A. S. Homjakov*, s. 134.

<sup>13</sup> „О необходимости и возможности новых начал для философии“, s. 249.

<sup>14</sup> Tamtiež.

Kirejevského úsilie o „živé a holistické duševné videnie“ je dobre doložené u N. A. Elagina, ktorý píše: „Pre Kirejevského bol logický záver vždy konečným vyjadrením a zdôvodnením jeho vnútornej viery a nikdy sa nestal základom jeho presvedčenia.“<sup>15</sup>

Na to, aby Kirejevskij dospel k takýmto myšlienkam, podstúpil pozoruhodnú intelektuálnu cestu zo Západu na Východ. Jeho komplexné chápanie vyváženosti ľudských schopností sa vyvinulo ako organické splynutie udalostí: počínajúc jeho prvotnou fascináciou západoeurópskymi filozofickými syntézami,<sup>16</sup> cez jeho stretnutie s výzvou európskeho osvietenského myslenia, ktorú v ňom vzbudil jeho mladší brat Pjotr obhajujúci neprekonateľnú hodnotu jedinečného života ruského ľudu predpetrovskej éry, a prostredníctvom jeho zrelého priateľstva a výmeny myšlienok s Chomiakovom. Pri dozrievaní jeho myšlienok nakoniec zohrala významnú úlohu Kirejevského manželka Natália Petrovna Arbeneva (1809–1990).<sup>17</sup> Ona a jej duchovný otec Filaret z Novopasského kláštora ho priviedli k nečakanej konverzii, horlivému prijatiu a plnému uznaniu patristickej hĺbky pravoslávnej viery v jej hesychastickom vyjadrení. Podnietil ho aj jeho intenzívny kontakt s duchovnými otcami (старцы = starci) z kláštora v Optine.<sup>18</sup>

On i jeho žena boli aktívne zapojení do prekladu a tlače diel východných otcov. Medzi knihy, ktoré Kirejevskij prečítal a preložil v poslednej tretine svojho života patria diela sv. Maxima Vyznávača. Pozorné čítanie textov sv. Maxima odhaľuje jeho chápanie ľudského poznania ako podvojného procesu božsko–ľudskej synergie, ktorý zakladá dva rôzne typy filozofického úsilia: jeden, ktorý hľadá ľudské poznanie v medziach ľudskej múdrosti [мудрость = *mudrost'*], a druhý, ktorý vyhľadáva plnosť (*plerōma*) Božej múdrosti [пре–мудрость = *pre–mudrost'*]. Kirejevskij výslovne nepoužíval koncepty *theōsis* a *plerōma*. Myslenie sv. Maxima pravdepodobne preniklo Kirejevského konceptualizáciu zjednoteného živého a holistického duševného videnia, uvedenú vyššie, a dalo mu podnet pre

<sup>15</sup> „Materiály dlia biografii I. V. Kireevskogo“, s. 61. Pozri PARUSH R. PARUSHEV, „Convictions and the Shape of Moral Reasoning“, in: PARUSH R. PARUSHEV – OVIDIU CARENGĂ – BRIAN BROCK (eds.), *Ethical Thinking at the Crossroads of European Reasoning*, Prague: IBTS, 2007, s. 27–45.

<sup>16</sup> Toto je obzvlášť evidentné v Kirejevského prvej publikovanej práci „Devjattnadcatyj vek“ [„Деятнадцатый век“]; *Polnoe Sobranie Sochinenij I. V. Kireevskogo*, vol. I, s. 85–108.

<sup>17</sup> Ohľadom detailov o Kirejevského posune od redukívneho epistemologického idealizmu k holistickému filozofickému chápaniu poznania, poznávania a osobnosti, zakorenených v patristických náhľadoch a umožnených milujúcim vzťahom k jeho žene Natálii pozri PARUSH R. PARUSHEV, „Going forward to the Roots.“

<sup>18</sup> O kláštore v Optine (пустынь = pustyň) ako hlavnom centre obnovy hesychastickej tradície v Rusku pozri TIM NOBLE, „Hesychasm in Retreat“, in: NOBLE – BAUEROVÁ – NOBLE – PARUSHEV, *Wrestling with the Mind of the Fathers*, s. 79–119.

jeho kritické zhodnotenie limitov západných čisto racionálnych filozofických škôl.<sup>19</sup>

Kirejevskij nahliadal na ruské pravoslávie ako na vykúpenie tak pre rímskokatolícku a protestantskú scholastiku (mystický holizmus vs. racionalizmus) ako aj pre západný individualizmus (spoločný život v malých roľníckych komunitách vs. autonómny individualizmus). Podľa Kirejevského obzvlášť „autentickú vieru (a teda poznanie) nemôžeme zakúsiť ako izolovaní jednotlivci; musí byť zakorenená v supra-individuálnom spoločnom vedomí [pravoslávnej] komunity.“<sup>20</sup> Spoločné vedomie bolo podľa neho v sociálne fragmentovanom Západe zničené. V duchu romantického prisvojenia si minulosti Kirejevský argumentoval, že pravoslávna cirkev zachovala toto integrálne spoločné vedomie, z ktorého môžu ruskí, a v skutočnosti všetci, myslitelia čerpať inšpiráciu, aby tak poskytli liek na duchovnú krízu Európy.

## James McClendon a hľadanie holistickej vízie pre teológiu<sup>21</sup>

V ostatnej časti tohto článku sa zameriam na cestu jedného z najvýznamnejších súčasných postmoderných baptistických teológov Jamesa Wm. McClendona mladšieho (1924–2000). Narodil sa v roku 1924 v Louisiane ako syn otca – metodistu a matky – baptistky. Vychovaný a ordinovaný bol u Južných baptistov,<sup>22</sup> pričom sám preferoval označenie „baptistický“ teológ.<sup>23</sup> Potom, čo začiatkom 50-tých rokov 20. storočia

<sup>19</sup> Cf. COPLESTON, *Philosophy in Russia*, s. 65. O vitalite hesychizmu pri oživení myslenia raných slavofilov v 30-tých a 40-tých rokoch 19. storočia a o recepcii a integrácii hesychastických pohľadov do slavofilskeho myslenia pozri PARUSH R. PARUSHEV, „Filokalie a raná slavjanofilska spiritualita: od duchovného hnutí k utopii“, in: KAREL SLÁDEK (ed.), *O Filokalii: Kniha, hnutí, spiritualita*, Olomouc: Refugium, 2013, s. 105–117.

<sup>20</sup> WALICKI, „Slavophilism“, s. 808.

<sup>21</sup> V tejto časti článku využijem svoju predchádzajúcu publikáciu PARUSH R. PARUSHEV, „Reflections on McClendon's Theological Quest“, in: HENK BAKKER – DANIEL DROST (eds.), *Andersom. Een introductie in de theologie van James Wm. McClendon*, Baptistica Reeks Series, Deel 7, Barneveld: Unie van Baptistengemeenten in Nederland, 2014, s. 102–113.

<sup>22</sup> Bližšie informácie je možné nájsť v jeho intelektuálnej autobiografii „The Radical Road One Baptist Took“, *The Mennonite Quarterly Review*, 2000, roč. 74, č. 4, s. 503–510.

<sup>23</sup> CHED MYERS, „Embodying the 'Great Story': An Interview with James Wm. McClendon“, *Witness*, 2000, roč. 83, č. 12, s. 12–15, na s. 12. McClendonov baptistický pohľad je ďalší spôsob, ako byť kresťanom, odlišný od katolíckeho a protestantskeho (alebo pravoslávneho). S odkazom na Metodológiu sociálnych vied Maxa Webera (New York: Free Press, 1949, s. 90), Curtis Freeman správne poukazuje na to, že „McClendonov 'baptista' je ideálny typ ... 'vnútorný konštrukt', ktorý 'nemôže byť empiricky objavený nikde v realite'. ... Zmyslom využitia typu nie je samostatne popísať konkrétne fenomény, ale skôr teoreticky



začal svoju akademickú kariéru mal McClendon dlhú a úspešnú kariéru učiteľa v ekumenickom prostredí niekoľkých akademických inštitúcií v USA i zahraničí. Nemám v úmysle detailne preskúmať McClendonove systematicko–teologické myslenie: To už bolo dobre urobené pri iných príležitostiach. Moje úvahy sú pokusom o veľmi stručnú prezentáciu McClendonovho theologického projektu so zameraním na jeho najrozvinutejšie dielo *Doctrine*.<sup>24</sup>

Podľa McClendonovej definície kresťanské učenie odpovedá na otázku: „Čo musí cirkev učiť aby bola autentická tu a teraz?“<sup>25</sup> Takto chápané učenie je pre komunitu viery smerodajnou praxou. McClendon začal svoju theologickú cestu reflexiou zjavného faktu, že medzi kresťanskými formami života existuje prúd vyjadrení viery, ktorý môžeme pozorovať od začiatku kresťanského hnutia, a ktorý sa rýchlo a globálne rozširuje.<sup>26</sup> Napriek tomu sa zdá, že tieto vyjadrenia sa zdráhajú alebo nechcú vstúpiť do vysoko akademického theologického diskurzu. McClendon skúma, prečo tomu tak je a čo robí tieto príbehom formované a víziou vedené komunity viery „širokými“.<sup>27</sup> Je zrejmé, že sa pevne pridriavajú jasného súboru učenia – niekedy príliš pevne a veľmi exkluzívne. Môžu byť východiskovým bodom teológie? McClendon na túto zásadnú otázku odpovedá

---

vysvetliť veľký obraz.“ Pozri CURTIS FREEMAN, „Introduction“, in: JAMES WM. MCCLENDON, JR., *Ethics: Systematic Theology, Volume 1, 2*, revidované a rozšírené vydanie, Waco, TX: Baylor University Press, 2012, s. ix, pozn. 7. *Kurzíva* je od Freemana. Ohľadom termínu baptista s malým „b“ pozri MCCLENDON, *Ethics*, s. 19–20.

<sup>24</sup> JAMES WM. MCCLENDON, JR., *Doctrine: Systematic Theology, Volume 2*, Waco, TX: Baylor University Press, 2012.

<sup>25</sup> Tamtiež, s. 21.

<sup>26</sup> Pozri jeho „Primitive, Present, Future: A Vision for the Church in the Modern World“, in: RICHARD T. HUGHES (ed.), *The Primitive Church in the Modern World*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995, s. 98–105 a CURTIS FREEMAN – JAMES WM. MCCLENDON, JR. – C. ROSALEE VELLOSO DA SILVA (eds.), *Baptist Roots: A Reader in the Theology of a Christian People*, Valley Forge, PA: Judson Press, 1999; cf. PARUSH R. PARUSHEV, *Christianity in Europe: The Way We Are Now*, Crowther Centre Monographs Series, Volume 9, Oxford: Church Missionary Society, 2009. Ohľadom výskumu niektorých z týchto prejavov viery, špecificky vo východnej Európe, pozri napr. PARUSH R. PARUSHEV – TOIVO PILLI, „Protestantism in Eastern Europe to the Present Day“, in: ALISTER E. MCGRATH – DAREN C. MARKS (eds.), *The Blackwell's Companion to Protestantism*, Oxford: Blackwell, 2004, s. 155–160; ROLLIN G. GRAMS – PARUSH R. PARUSHEV (eds.), *Towards an Understanding of European Baptist Identity: Listening to the Churches in Armenia, Bulgaria, Central Asia, Moldova, North Caucasus, Omsk and Poland*, Prague: IBTS, 2006; KEITH G. JONES – IAN M. RANDALL (eds.), *Counter-cultural Communities: Baptist Life in Twentieth-Century Europe*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2008; IAN M. RANDALL, *Communities of Convictions: Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld, Germany: Neufeld Verlag, 2009.

<sup>27</sup> O „širokých“ a „chudých“ komunitách viery pozri môj článok „Gathered, Gathering, Porous: Reflections on the Nature of Baptist Community“, *Baptistic Theologies*, 2013, roč. 5, č. 1, s. 35–52.

kladne: Presvedčenie môže a vskutku by malo stáť v centre autentického baptistického teologického bádania – byť takpovediac „oporou“ teológie. Aby pochopili účinnú silu náboženského presvedčenia, v nadväznosti na poznatky holandského filozofa náboženstva Willema Zuurdeega<sup>28</sup> o podstate náboženského presvedčenia a na teóriu jazyka britského filozofa Johna Austina,<sup>29</sup> McClendon a jeho kolega James M. Smith vo svojom priekopníckom diele *Convictions*<sup>30</sup> sformulovali nefundacionalitický prístup na obranu presvedčenia, a to najmä v pluralitnom svete komunít rozmanitých presvedčení. Prišli s tvrdením, že neexistuje miesto oslobodené od presvedčenia, z ktorého je možné hodnotiť náboženské presvedčenie. Každý filozofický (alebo teologický, vedecký, či iný) pohľad je zaťažený presvedčením, a napriek tomu sú racionálne diskusie o veciach medzi presvedčeniami možné a oprávnené.<sup>31</sup> Pre McClendona okrem toho presvedčenia nie sú celkom zrozumiteľné, pokiaľ nie sú ilustrované v určitom životnom biblickom či inom príbehu: naratív života určuje tvar teologického diskurzu. V tomto zmysle presvedčenie súvisí so zmyslom života.

Úloha akademického teológa je dôležitá a veľmi náročná. Je to však druhoradá úloha doktrinálneho teologizovania, ktorá je podporná a nutne spojená s primárnou teologickou prácou samotnej komunity viery. Postupy učenia cirkvi a doktrinálnej teológie sú na sebe navzájom závislé. Dôležité pre systematicko-teologické myslenie je, že primárnou úlohou akademickej teológie nie je vytvoriť ideálny systém doktrinálnej teológie pre život cirkvi. Z pohľadu McClendona prax doktrinálnej teológie predpokladá prax cirkvi, skúma ju a usiluje sa jej pomôcť.<sup>32</sup> Každá hodnoverná doktrinálna teológia má preto referenčnú komunitu formovanú príbehom. Uznaním tejto skutočnosti autentická doktrinálna teológia prijíma svoje historické podmienenie, svoje kontextuálne zakotvenie a svoju konfesionálnu predispozíciu. Z tohto pohľadu je doktrinálna teológia v prvom rade povolaná definovať teologické zdroje vyjadrené v žitých presvedčeniach konkrétneho príbehu viery. Inými slovami, teológia sa ako diskurz

<sup>28</sup> WILLEM F. ZUURDEEG, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, TN: Abingdon, 1958.

<sup>29</sup> JOHN L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

<sup>30</sup> JAMES WM. MCCLENDON, JR. – JAMES M. SMITH, *Convictions: Defusing Religious Relativism*, rev. ed., Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994.

<sup>31</sup> PARUSH R. PARUSHEV, „Convictional Perspectivism: A Constructive Proposal for a Theological Response to Postmodern Conditions“, in: JOHN CORRIE – CATHY ROSS (eds.), *Mission in Context: Explorations Inspired by Andrew Kirk*, Farnham, England: Ashgate, 2012, s. 111–124.

<sup>32</sup> *Doctrine*, s. 41.

presvedčení vždy začína uprostred vecí spoločného morálneho života.<sup>33</sup> Aj keď je zrejmé, že začať morálnym životom cirkvi – etikou – nemusí byť jediným vstupným bodom systematicko–teologickej práce, je to napriek tomu prospešné.<sup>34</sup> To vysvetľuje, prečo v McClendonovej knihe *Systematic theology* etika chronologicky (ale nie logicky) a metodologicky predchádza učenie.<sup>35</sup> Kresťanská doktrínálna teológia sa ďalej obracia na výskum historických a súčasných síl, ktoré vedú príbeh viery vpred alebo ho udržujú v úzadí. Testuje vernosť tohto konkrétneho príbehu z hľadiska príbehu Krista a vzťahuje tento príbeh k rozmanitým a nesúrodým sociálnym podmienkam dočasného usporiadania cirkvi.

V usporiadaní troch častí teologickej pojednania *Doctrine* postupuje od Božej vízie k jej pozemskému znovunastoleniu. Prvá časť skúma povahu kráľovstva pod Božou vládou s jej politikou a komunitou Božieho ľudu. Jedná sa o eschatologickú perspektívu, ktorá sa riadi popisom konca, ku ktorému všetko smeruje.<sup>36</sup> Autentická kresťanská viera je podľa McClendona prorockou vierou,<sup>37</sup> ktorá je vedená prorockou víziou. Preformulovaním svojho konceptu bifokálnej „baptistickej vízie“, ktorú predtým načrtnul v *Etike*,<sup>38</sup> tvrdí, že biblická viera vidí prítomnosť v správnom svetle len vtedy, keď je interpretovaná z pohľadu Bohom vedenej minulosti. Zároveň pripisuje súčasnosti význam prostredníctvom znakov prorockej budúcnosti namierenej zaručenými Božími zaslúbeniami v nádeji vpred. Druhá časť sa zameriava na podstatu Boha, ako tvorivého zdroja všetkých vecí, a Ježiša Krista, ako eschatologického panovníka kráľovstva, pričom končí výskumom Ježišovej Božskej a ľudskej identity. Tretia časť sa zaoberá súčasnou komunitou Kristových nasledovníkov, ktorí sa snažia žiť ako občania Kráľovstva so zreteľom na eschatologický rozmer života komunity, inšpirovaní a zmocnení Božím Duchom. V záverečnej časti jeho *Doctrine* je McClendonovým špecifickým záujmom zhromaždenie komunity ako spoločenstva Ducha – tela Kristovho.

<sup>33</sup> ROWAN WILLIAMS, *On Christian Theology*, Malden, MA: Blackwell, 2000, s. xii, cf. s. 131–135; cf. BARRY HARVEY, „Beginning in the Middle of Things: Following James McClendon's *Systematic Theology*“, *Modern Theology*, 2002, roč. 18, č. 2, s. 251–265.

<sup>34</sup> Tým, že McClendon začína svoje systematické teologizovanie etikou sa nielen odtrháva od „zaužívanej múdrosti“, podľa ktorej je učenie základom teologickej etiky. Odmietá taktiež názor, že na to, aby bola systematická teológia epistemologicky ukotvená potrebuje sofistikovanú filozofickú prolegomenu. Namiesto toho sa rozhodol pre nefundacionalistické teologické objasnenie kresťanského učenia.

<sup>35</sup> MCCLENDON, *Ethics*, s. 39–43.

<sup>36</sup> MCCLENDON, *Doctrine*, s. 60.

<sup>37</sup> Tamtiež, s. 69.

<sup>38</sup> MCCLENDON, *Ethics*, s. 26–34.

Kristológia je kľúčom pre pochopenie celého McClendonovho projektu,<sup>39</sup> ktorý je určite prvou dôkladnou systematickou teológiou napísanou z nefundacionalistického či postliberálneho pohľadu.<sup>40</sup> V tejto kriticknej kapitole a v projekte ako celku sa rozhodol skúmať podstatu a platnosť kresťanskej viery tým, že kladie tri kľúčové otázky ohľadom Ježišovej identity:<sup>41</sup> Aké má Ježiš Kristus právo na absolútnu vládu, ktorá je určená výlučne Bohu? McClendon tvrdí, že odpoveď na túto otázku sa odráža v našom chápaní toho, ako sa identita Ježiša – muža z Nazareta prelína s identitou Boha Izraela. Ďalej: Ako môžu monoteisti prerozprávať Ježišov príbeh ako svoj vlastný? Odpoveď na túto druhú otázku stojí v srdci každého monoteistického náboženstva. Týka sa kresťanského chápania podstaty a identity Trojediného Boha. A po tretie: Aké majú byť životy učeníkov podľa Kristovho obrazu? Inými slovami, ako môžu obyčajní ľudia nasledovať Ježišove kroky a konať jeho skutky, ba ešte väčšie (Ján 14,12)? Odpovede na tieto tri kľúčové otázky majú zásadnú dôležitosť pre život a poslanie cirkvi. Odhaľujú naše vnímanie vzťahu medzi identitou Boha a Ježiša Krista s identitou Ježišových učeníkov a ich charakterom. Po preskúmaní historických odpovedí na tieto otázky ponúka McClendon svoje vlastné odpovede v jasne vystavanej kristológii dvoch príbehov: príbehu Boha, ktorý oslovuje ľudí, a ľudstva, ktoré zúfalo hľadá Boha. Dobrá správa evanjelia je tým, čo tieto dva nesúvislé príbehy neoddeliteľne spája dohromady v živote, službe, smrti a vzkriesení Ježiša z Nazaretu.<sup>42</sup>

V reakcii na tieto tri otázky si McClendon zvolil na vzkriesenie orientovanú identifikáciu Ježiša a vrátil sa k stáročnej diskusii o kristológii dvoch prirodzeností, najmä ku konceptu inkarnácie. Pri riešení tejto otázky nasledoval patristické náhľady kappadockých otcov, konkrétne Gregora Naziánskeho, ktorému je pripisované vytvorenie pojmu *theōsis*.<sup>43</sup> Sv. Gre-

<sup>39</sup> McCLENDON, *Doctrine*, s. 70.

<sup>40</sup> Slovmi Stanleyho Hauerwase: „James McClendon nás učil, ako máme robiť teológiu vo svete bez základov pred tým, než niekto vedel, čo je anti-fundacionalizmus.“ Pozri jeho „The Church’s One Foundation is Jesus Christ Her Lord; Or, In a World Without Foundations: All We have is the Church“, in: STANLEY HAUERWAS – NANCEY MURPHY – MARK NATION (eds.), *Theology without Foundations: Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1994, s. 143. Cf. NANCEY MURPHY, „Introduction“, in: tamtiež, s. 9, and ROBERT BARRON, „Considering the Systematic Theology of James William McClendon, Jr.“, *Modern Theology*, 2002, roč. 18, č. 2, s. 267–276, na s. 267.

<sup>41</sup> McCLENDON, *Doctrine*, s. 194–195.

<sup>42</sup> McCLENDON, *Doctrine*, s. 276.

<sup>43</sup> STEPHEN FINLAN – VLADIMIR KHARLAMOV, „Introduction“, in: STEPHEN FINLAN – VLADIMIR KHARLAMOV (eds.), *Theōsis: Deification in Christian Theology*, Eugene, OR: Pickwick, 2006, s. 1–15, na s. 1. Prvá teologická definícia *theōsis* je doložená v siestom storočí u Pseudo-Dionýzia: „Zbožstvenie pozostáva z čo najväčšieho možného pripodobnenia sa a spojenia s Bohom.“ Pozri jeho *Ecclesiastical Hierarchy* 1.3; *Pseudo-Dionysius*:

gor používal pojem pomerne komplexným spôsobom keď ponúkol šesť spôsobov chápania *theōsis* ako metafory pre priestorové, vizuálne, epistemologické, sociálne, etické, či „postupné“ zjednotenie s Bohom.<sup>44</sup> Toto je posledné, čo McClendon považoval za mimoriadne užitočné pri vývoji svojej naratívnej kristológie. Kristus podľa neho (ako aj podľa kappadockých otcov) „bol od počiatku pravý človek a pravý Boh (ako to učila už Nikaia), prenikanie človečenstva Božstvom bolo postupné a kompletne až po nanebovstúpení.“<sup>45</sup> Postupná inkarnácia ponúka porozumenie vteľenia ako naplnenia Božieho zaslúbenia pri počatí Ježiša.<sup>46</sup> To veľmi dobre zodpovedá vyššie citovanému Ježišovmu zaslúbeniu, ktoré dal učeníkom. Kým myšlienka *theōsis* nie je baptistickým teológom cudzia,<sup>47</sup> jej uchopenie McClendonom je pre kresťanské učeníctvo obzvlášť významné.

Protagonisti tohto príbehu sú od seba vzdialení asi dve storočia. Ich kultúrny kontext a teologické chápanie spleťtosti poznania v rámci náboženskej tradície, ku ktorej patrili, je značne odlišné. To, čo ich spája je vízia Boha a vzkrieseného Krista, ktorý integruje ľudskú múdrosť; zjednocuje ju, rozširuje ju a privádza ju k úplnosti do spásnej hĺbky (*theōsis*) a plnosti (*plerōma*) Božej múdrosti.

Překlad z angličtiny: Martin Kováč

---

*The Complete Works*, New York: Paulist Press, 1987, s. 198; citované podľa FINLAN – KHARLAMOV, „Introduction“, s. 5.

<sup>44</sup> DONALD F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1979, s. 193–198; citované podľa FINLAN – KHARLAMOV, „Introduction“, s. 5.

<sup>45</sup> MCCLENDON, *Doctrine*, s. 271.

<sup>46</sup> Tamtiež, s. 254.

<sup>47</sup> MARK S. MEDLEY, „Participation in God: The Appropriation of *Theosis* by Contemporary Baptist Theologians“, in: VLADIMIR KHARLAMOV (ed.), *Theosis: Deification in Christian Theology*, vol. 2, Eugene, OR: Pickwick, 2011, s. 205–246; a VLADIMIR KHARLAMOV, „Can Baptists Be Deified? The Significance of the Early Christian Understanding of *Theosis* for Baptist Spirituality“, *Baptistic Theologies*, 2015, roč. 7, č. 1, s. 69–84.



# Problém vývoje dogmatu v současné pravoslavné teologii: První pohled<sup>1</sup>

*Pantelis Kalaitzidis*

**The issue of the Dogmatic Development in Contemporary Orthodox Theology: A First Approach.** The issue of dogmatic development is not often raised and discussed among Orthodox theologians. Despite the fact that it took a central place inside Western theology, it has remained marginal among contemporary Orthodox theologians, although it is related and involved to a series of crucial themes of Eastern theology, and especially, among others, to the concept of tradition, as well as the topic of apophaticism and the wider discussion on the function and limits of reason in dogmatic theology. But if we look closer at this topic, we will realize that there is a whole spectrum of attitudes, positive or negative, of the Orthodox toward the issue of dogmatic development. I will discuss in my paper the positive Orthodox approaches to dogmatic development.

Keywords: Contemporary Orthodox Theology, Dogmatic development, Apophaticism, Soloviev, Bulgakov, Stăniloae, Papadopoulos, Florovsky

Problémem vývoje dogmatu se pravoslavní teologové nezabývají příliš často. Debatu na toto téma vyvolalo dnes již klasické dílo kardinála Johna Henryho Newmana (1845), *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.<sup>2</sup> Přesto, že uvnitř západního křesťanství se stalo ústředním

---

<sup>1</sup> Tato práce je součástí širšího výzkumu na téma „Vývoj dogmatiky v současné pravoslavné teologii“. Vzhledem k omezením daným rozsahem této práce se zde zabývám jen některými pravoslavnými teology, kteří se této tematice věnují, a prezentuji zde pouze své základní argumenty v naději, že budu moci téma rozvést v některé z budoucích publikací. Dokončení tohoto článku bylo umožněno díky štědrému grantu Centra světového katolicismu a interkulturní teologie na DePaul University, Chicago, za což – stejně jako za svůj pobyt v Centru během jara roku 2014 na pozici Senior Research Scholar – bych chtěl vyjádřit svou hlubokou vděčnost jak jejímu řediteli, profesorovi Williamu T. Cavanaughovi, tak profesorovi Michaeli L. Buddemu.

<sup>2</sup> Kniha byla ve finální podobě vydána roku 1878. V tomto vydání Newman přistoupil k mnohým stylistickým a strukturálním změnám. Pro úplný výčet změn druhého vydání knihy, srovnej OTTIS IVAN SCHREIBER, „Newman’s Revisions in the Essay on the Development of Christian Doctrine – Appendix“, in: JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York – London: Longmans, Green and Co, 1949, s. 417–435. Standardní vydání Newmanova klasického díla (které je reedici vydání z roku 1878), je nyní k dispozici díky vydavatelství University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1989 (s předmlouvou Iana Kera).

dílem a katalyzátorem opozice mezi římskými katolíky a protestanty,<sup>3</sup> pro současné pravoslavné teology zůstává přinejmenším dílem marginálním, pokud ne přímo přehlíženým, ačkoli obsahuje a vztahuje se – ať už přímo, či nepřímo – k řadě zásadních témat východní teologie a to zvláště, mezi jinými, ke koncepci tradice, k tématu apofatismu a širší diskuzi o funkcích a limitách rozumu v dogmatické teologii.

Na třetí mezinárodní konferenci pravoslavných dogmatických teologů v Soluni v roce 2011 jsem měl přednášku na téma: *Teologie jako věda a doxologie: logocentrismus, apofatismus a mystická teologie u některých současných východních pravoslavných teologů*.<sup>4</sup> Zde jsem se pokusil tázat se po dominantním trendu v současné pravoslavné teologii. Hlavní důraz je v tomto trendu kladen na apofatismus a mystickou teologii, které mají nacházet svůj základ v několika patristických textech, a to zvláště v díle nesoucím jméno svatého Dionysia Areopagity. Apofatická, neboli negativní teologie, božská „nevědomost“ či mimorozumové poznání Boha, božská temnota a mlčení při výpovědích o Bohu byla vždy považována za hlavní charakteristiku patristické teologie od kapadockých otců až po Řehoře Palamu, čímž utvářela samotné jádro pravoslavné víry a východního křesťanství a to natolik, že na ní bylo nahlíženo jako na hlavní rys pravoslavné teologie. Došel jsem k neměnnému závěru, že současná pravoslavná teologie byla formována především v rámci „novopatristické“ syntézy a slavného hnutí „návratu k otcům“ a že jedním z důrazů tohoto „patristického“ hnutí byla snaha o překonání tzv. „katafatické“ teologie, jež byla ztotožňována se scholasticismem a duchem racionalismu a vedla k tomu, že východní pravoslavní teologové přisoudili čelní postavení apofatismu, mystické teologii a osobnímu zakoušení Boha. Tím spojili teologii s modlitbou a doxologií a nikoli s vědou a filosofií. Lossky, Popović, Nissiotis, Yannaras a Romanides byli hlavními představiteli tohoto dominantního teologického trendu, nicméně i zde se našly tři signifikantní

<sup>3</sup> Srovnej, mezi jinými např. JAROSLAV PELIKAN, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Haven – London: Yale University Press, 1969; OWEN CHADWICK, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957; AIDAN NICHOLS, *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*, Edinburgh: T&T Clark, 1990 (s apendixem: „The Idea of Doctrinal Development in Eastern Orthodox Theology“, s. 279–286).

<sup>4</sup> PANTELIS KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie: logocentrisme, apofatisme et théologie mystique chez quelques auteurs orthodoxes contemporains“, in: IOAN TULCAN – MICHEL STAVROU – PETER BOUTENEFF – CRISTINEL IOJA (eds.), *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology: Papers of the Third International Symposium of the International Association of Orthodox Dogmatic Theologians (Thessaloniki, 23–26 June 2011)*, Sibiu 2012, s. 140–161. Ta samá přednáška byla uveřejněna také ve francouzském pravoslavném časopise *Contacts* 2013, roč. 65, č. 241, s. 101–118.



výjimky: Florovsky, Stăniloae a Zizioulas. Ti se nedomnívali, že by apofatismus byl pro patristické a pravoslavné myšlení tak důležitý a zásadní. Poté jsem se na základě kritického zkoumání apofatismu snažil objasnit, jak byly christologické události vytlačeny metafyzickou a epistemologickou teorií ve službách absolutizované apofatické metody. Zároveň jsem si ale uvědomoval, že mezi pravoslavnými teology a trendy existují zásadní rozdíly, jak již bylo zmíněno výše, a to až do té míry, kdy Florovsky, iniciátor slavného „návratu k otcům“, kritizoval Vladimíra Losského za absolutizaci apofatické metody v jeho knize *The Mystical Theology of the Eastern Church*,<sup>5</sup> zatímco sám nabídl alternativní výklad patristické myšlenky ve smyslu sebezjevení Boha v Kristu, jak je nám odhalována v dějinách spásy, a zaručuje tak racionálnost křesťanské teologie a soulad s vírou a rozumem.<sup>6</sup>

Byl jsem nyní docela překvapen, když jsem si při psaní této eseje uvědomil, že téměř ta samá dělicí čára existuje mezi pravoslavnými teology diskutujícími na téma vývoje dogmatu a bez ohledu na to, že ústřední dojem, který se snaží mnozí pravoslavní i nepravoslavní autoři vyvolat je, že pravoslavní teologové vývoj dogmatu jednohlasně odmítají. V tomto ohledu je moje současná práce na téma *Problém vývoje dogmatu v současné pravoslavné teologii de facto* v souladu s mojí předchozí prací na téma *Apofatismus v současné pravoslavné teologii*.

## I.

Máme-li hovořit o vývoji dogmatu, měli bychom nejprve shrnout hlavní argument kardinála Johna Henryho Newmana, který byl prvním iniciátorem diskuse na toto téma, a to především díky své práci *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845).<sup>7</sup>

Kardinál Newman (1801–1890), původně anglikán, který roku 1845 konvertoval k římskokatolické církvi, byl jedním z mála poreformačních teologů, kteří se zabírali především problémem vývoje dogmatu. Ve své nyní již klasické práci, která je považována v otázce vývoje dogmatu za normativní, se Newman potýká s obtížemi a výzvami danými tradicí, a to zejména klíčovou otázkou „jak vysvětlit zjevné změny v církvi, které se už od apoštolské doby objevují v souvislosti s přenosem božského zjevení.“<sup>8</sup> Jak je dobře známo, „tato otázka je jednou ze základních v protestantsko-

<sup>5</sup> *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*.

<sup>6</sup> Srovnej s KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie,“ s. 148–151 (s. 106–108 ve verzi *Contacts*). Pro kritický výklad napsaný Florovským o Losského klasickém díle o mystické teologii, viz *The Journal of Religion* 1958, roč. 38, č. 3, s. 207–208.

<sup>7</sup> V této části mé práce především navazuji na analýzu DANIEL J. LATTIER, „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, *Pro Ecclesia*, 2011, roč. 20, s. 389–410.

<sup>8</sup> LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 390.

-katolické polemice již od protireformace.<sup>9</sup> Newman se ve své odpovědi snaží překonat bipolaritu těch, kteří „bud' přitakávají ke všem změnám v křesťanském učení, nebo naopak jakékoli změny popírají,“ tím, že prosazuje takový koncept vývoje dogmatu, podle kterého by měly být nové doktrinální definice chápány jako výsledek církevního prohlubování chápání zjevení, nikoli jako nárůst zjevení samotného, neboť to bylo jedinkrát a jednou pro vždy dáno církvi.<sup>10</sup> Z této perspektivy není vývoj dogmatu ani nové zjevení, ani změna či přídavek k Tradici, a tudíž jakýkoli „vývoj doktríny není změnou Tradice, ale výraz jediného, nekonečného mystéria obsaženého v Tradici.“<sup>11</sup> Podle Newmana tudíž nebyl dar Ducha Svatého určen, aby „přinesl nové zjevení, ale „aby bylo vše uvedeno v paměť.“<sup>12</sup> Abych citoval Daniela J. Lattiera, „toto „uvádění všeho v paměť“, tedy prohlubování církevního chápání zjevení, je přesně to, co má Newman na mysli, když mluví o vývoji dogmatu. A pokud budeme mluvit o pravoslaví, pak to přesně koresponduje s Florovského požadavkem, že „plnost pravdy obsažené v apofatické vizi zjevení musí být vyjádřena.“<sup>13</sup>

Ve svém „Dopise Flanaganovi,“ ve kterém se římskokatolický teolog Lattier snažil vyjasnit určité body své teorie vývoje, uznává, „že apoštolové měli plnost zjevených vědomostí.“ Na Lattierovu analýzu navázal Newman, který tvrdil, že církev vlastnila tuto plnost v každém okamžiku své historie, a tudíž vývoj dogmatu neodkazuje k nějakému hnutí za dosažení této plnosti, neboť tato je již vždy implicitně vlastněna, ale spíše k explicitnímu vyjavení této plnosti. Rozdíl mezi explicitní a implicitní vědomostí je zásadně důležitý pro pochopení Newmanovy teorie vývoje dogmatu, a to v tom smyslu tvrzení, že skrze vystavení se různým kategoriím myšlení, různým kontextům, událostem a myšlenkám bude to, co je implicitně obsaženo ve zjevení postupně učiněno explicitním.

## II.

Obvyklý přístup pravoslavné teologie k problematice vývoje dogmatu budí zdání, že je jednohlasně odmítán, což způsobuje hluboký nesoulad a rozepře se západním křesťanstvím, zvláště pak s římskokatolickou církví. Pokud ovšem nahlédneme blíže, pak pochopíme, že v pravoslaví

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 390.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 390.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 394.

<sup>12</sup> NICHOLAS LASH, *University Sermons*, s. 35, citováno v LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 394.

<sup>13</sup> LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 394–395. Viz. GEORGES FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, in: *Creation and Redemption, Collected Works, Vol. 3*, Belmont, MA: Nordland, 1976, s. 30.

existuje celé spektrum postojů k vývoji dogmatu, a to jak pozitivních, tak negativních, zatímco pravoslavné teologické práce, které řeší tuto zásadní problematiku ad hoc, jsou jen dvě: první je dílem Dumitru Stăniloae z roku 1969<sup>14</sup> a druhou, pozdější, napsal Andrew Louth pro Festschrift na počest profesora Jaroslava Pelikána (2005).<sup>15</sup> Pokud máme na jednu stranu pravoslavné teology, jako jsou Vladimir Lossky, Andrew Louth nebo John Romanides, kteří tvrdí, že vývoj dogmatu představuje zásadní změnu a narušení obsahu a významu Tradice v tom smyslu, jak se s ní setkáváme v pravoslaví, a proto není platnou součástí pravoslavné teologie (Fr. Romanides je v odmítání vývoje dogmatu nejradikálnější),<sup>16</sup> na druhou stranu nacházíme i pravoslavné teology jako Vladimir Solovjov, Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae a profesor řecké patristiky Stylianos Papadopoulos, kteří legitimizují historický výzkum dogmatu a úlohu rozumu v teologii a budí dojem, že přejali komplexnější přístup a pozitivní chápání vývoje dogmatu. Vezmeme-li v úvahu, že pravoslavné odmítání vývoje dogmatu je dobře známé a široce rozšířené jak v pravoslaví, tak mimo něj a zvážíme-li omezený prostor, který mám k dispozici pro tuto práci, nadále se zde budu věnovat pouze pozitivním pravoslavným přístupům k vývoji dogmatu v naději, že v nějaké budoucí práci budu moci doplnit tento výčet o negativní pravoslavné přístupy k této zásadní problematice.

<sup>14</sup> DUMITRU STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, *Sobornost*, 1969, roč. 5, s. 652–662.

<sup>15</sup> ANDREW LOUTH, „Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?“, in: VALERIE HOTCHKISS –PATRICK HENRY (eds.), *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 45–63.

<sup>16</sup> Viz např. jeho *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church, Vol. I*, Thessaloniki: Pournaras, 1983, s. 118 a s. 184–185 [v řečtině]. Odmítání vývoje dogmatu dosáhlo pravoslavného konsenzu podle Thomase Hopka (THOMAS HOPKO, „Women and the Priesthood: Reflections on the Debate – 1983“, in: THOMAS HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1999, s. 234), J. A. McGuckina (JOHN ANTHONY MCGUCKIN, *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2008, s. 116) a Johna Behra (JOHN BEHR, „Scripture, the Gospel, and Orthodoxy“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1999, roč. 43, s. 247–248).

### III.

#### 1) Vladimír Solovjov (1853–1900)

Solovjovova esej na téma vývoje dogmatu je napsána, jak ostatně naznačuje i původní název jeho knihy vydané v Moskvě v roce 1885,<sup>17</sup> ve spojitosti s tehdy pro ruské pravoslavní kontroverzním tématem sjednocení křesťanských církví, neboť šetření a výzkum dogmatu a jeho historie mají ekumenický dopad, protože vnáší světlo do rozepří mezi církvemi.<sup>18</sup> Solovjov byl silně oddán ekumeně, ale zároveň si byl vědom obtíží a překážek na cestě ke sblížení církví. Vážně se tématu věnoval ve snaze docílit křesťanské jednoty a kromě jiného to činil pomocí své knihy o vývoji dogmatu, ve které se snažil o *spravedlivé vyrovnání se s doktrinárními rozdíly mezi církvemi Východu a Západu* a zároveň o odpověď na otázku, *zda jsou tyto rozdíly výsledkem vývoje dogmatu, ať už jsou homogenní, či nikoli*. A tento skvělý ruský náboženský filosof byl přesvědčen, že pokud má na své otázky nalézt odpovědět, musí nejprve přijít s dobře odůvodněným vysvětlením *jak správně chápat vývoj dogmatu*.<sup>19</sup>

Solovjov mířil své odborné pojednání proti konzervativnímu pravoslavní a slavofilnímu odpůrcům ekumenismu a také proti dominantnímu a obvyklému stereotypu, podle kterého *Západ dogma rozvíjí, Východ ho zachovává*. Ve své práci k této diskuzi nabídl bezpočet příkladů z církevní historie, z historie ekumenických koncilů a z dějin dogmatu, aby dokázal, že i křesťanský Východ znal vývoj dogmatu alespoň v té míře, že přestože celá plnost pravdy byla již od počátku obsažena v „závdavku víry“, tedy v církvi, stala se lidem zjevnou a očividnou až později skrze postupnou formulaci dogmat. Pro Solovjovova se dogmatický progres, růst nebo vývoj nevztahuje k božskému a k pravdě samé, ale k člověku.<sup>20</sup> Solovjovovo porozumění vývoje dogmatu je jedním z eschatologických naplnění, které se projevují v lidském chápání pravdy. Jak říká v jednom ze svých nejcharakterističtějších textů, věnovaných tématu vývoje dogmatu, když budeme vycházet z pochopení Církve jako těla Kristova (nikoli ve smyslu metaforickém, ale jako metafyzické formulaci), nesmíme zapomenout, že toto tělo musí nezbytně růst a vyvíjet se a následně se tedy měnit a stávat dokonalým. I když je to tělo Kristovo, církev se stále ještě nestala jeho slavným, svatým tělem v celé jeho plnosti. [...] Ale jako živoucí tělo Kristovo, vlastní

<sup>17</sup> Viz VLADIMÍR SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, traduction et présentation par François Rouleau et Roger Tandonnet, Paris: Desclée, 1991, s. 26–27.

<sup>18</sup> PAUL VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Solovjov, Bulgakov. Orthodox Theology in New Key*, Grand Rapids, MI: W. Eerdmans, 2000, s. 178. Viz LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 410.

<sup>19</sup> Srovnej s FRANÇOIS ROULEAU, „Introduction“, in: VLADIMÍR SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, s. 11.

<sup>20</sup> Srovnej s ROULEAU, „Introduction“, s. 23.

prvky budoucího dokonalého života. [...] V dějinné realitě viditelné církve, bylo tomuto svatému tělu již od samého začátku dáno vše, ale ne vše se již manifestovalo či vyjevilo. Manifestuje či vyjevuje se totiž jen postupně. Budeme-li se držet evangelijní analogie, toto ekumenické tělo (království Boží) nám bylo dáno jako božské símě. Símě není částí nebo jednotlivým orgánem živoucího těla – je to celé tělo, jen zatím v možnosti či potenciálu, tedy ve své skryté a nediferenciované podobě a bude postupně vyjevováno. V materiálních jevech se toto odtajnění projevuje jen v tom, co bylo od počátku obsaženo v zárodku jako forma nabývající tvar a jako životodárná síla.<sup>21</sup>

Jak se dalo očekávat, Solovjovova práce na téma vývoje dogmatu vyvolala mnoho reakcí, a někdy dokonce násilné útoky pravoslavných konzervativců a některých slavofilů. V této spojitosti není bez zajímavosti, že Florovsky hodnotil Solovjovův postoj k vývoji dogmatu pozitivně a toto jeho hodnocení je v souladu s jeho pozdějším názorem na zásadní a kontroverzní problematiku vývoje dogmatu. Slovy Florovského, „abychom byli přesní, (Solovjov) nejde v tomto ohledu dále, než Vincent de Lérins. Pro Solovjova ‚vývoj dogmatu‘ spočívá ve skutečnosti, že původní ‚závadek víry‘, jakkoli přetrvávající v naprosté neměnnosti a nedotknutelnosti, je stále více odhalován a objasňován lidskému vědomí.“<sup>22</sup>

<sup>21</sup> SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, s. 66–67: „L'Eglise catholique, [...] reconnaît avec nous que toutes les vérités de la foi chrétienne se trouvent contenues dans la révélation originelle, gratuitement octroyée par Dieu, dans ce que les théologiens occidentaux appellent le dépôt de la foi (*depositum fidei*), et que l'Eglise est tenue de garder intact ce dépôt divin et de se laisser instruire par lui. En vertu de cette obligation, quand surgissent tour à tour de nouvelles erreurs qui menacent la vérité chrétienne tour à tour en divers points, l'Eglise renforce justement ces points de la vérité divine atteints tour à tour en formulant tour à tour de nouvelles définitions dogmatiques. Ces définitions ne sont pas de nouvelles révélations, mais seulement de nouvelles mises au point d'une seule et immuable vérité, sur les points qui ne se présentaient pas de façon assez claire et définie à la conscience de l'Eglise. [...] L'Eglise n'a rien ajouté et ne pouvait rien ajouter à la véracité interne de ces propositions dogmatiques, mais elle les a rendues claires et incontestables pour tous les orthodoxes. Je ne sais pas ce que l'on peut objecter du côté de notre Eglise contre le développement dogmatique ainsi compris.“ Srovnej tamtéž, s. 75 a také část mezi kapitolami 7 a 8 stejné knihy, s. 65–75.

<sup>22</sup> GEORGES FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Vol. 2, Vaduz, Liechtenstein: Buecher-Vertriebsanstalt, 1987, s. 158. Pro hlubší stadium a detailnější prezentaci problém vývoje dogmatu v Solovjovovi viz, KAZIMIERZ KUPIEC, *La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Soloviev*, Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1972; DIMITRI STRÉMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev and his Messianic Work*, překlad z francouzštiny Elizabeth Meyendorff, editoři Phillip Guilbeau a Heather Elise MacGregor, Belmont, MA: Nordland, 1980.

## 2) Fr. Sergej Bulgakov (1871–1944)

Jen v několika málo ze svých prací se Sergej Bulgakov otevřeně věnuje kontroverznímu problému vývoje dogmatu, ačkoli napříč jeho dílem se nachází mnoho prvků (jež legitimizují historický výzkum dogmatu a patristiky a také úlohu rozumu v teologii) tvořících základ myšlenky vývoje. Bulgakov se domnívá, že dogma není jen statické ve svém daném charakteru, ale také dynamické ve své roli neboli ve svém vývoji, protože právě jako vývoj se postupně odkrývá dogmatu v dějinách projevuje. A stejně se projevuje v našem chápání a vysvětlování si vývoje v dogmatické teologii.<sup>23</sup> Tudíž na otázku, *zda existuje něco takového, jako je „vývoj dogmatu“*, neváhá Bulgakov odpovědět, že „otázka je již zodpovězena samotnou skutečností, neboť je očividné, že dogmata se rozvíjejí v dějinách, následkem čehož Církev vývoj dogmatu musí znát.“<sup>24</sup> To je jasně zřetelné z církevních dějin a zvláště z historie ekumenických koncilů, neboť je nám připomínáno, že „prvotní, nerozvinutá Církev byla ve srovnání s epochou ekumenických koncilů relativně adogmatická a že současná Církev je bohatší a plnější dogmatického „obsahu“ než raná církev.“<sup>25</sup> Nicméně tento teolog-uprchlík velmi rychle dodává, že na druhou stranu díky Kristu, který je „tentýž včera i dnes i navěky“ (Žd 13,8) a díky Duchu Svatému, který „přebývá v Církvi a vnější život, jež nám dává, nemůže být ani umenšen, ani navýšen, je tudíž Církev vždy sama sebou, bez evolučních změn“, chránící plnost zjevení a plnost života, které jí byly poskytnuty díky jejímu božskému základu.<sup>26</sup>

Budeme-li se držet Bulgakovova vysvětlení, pak klíčem k pochopení tohoto zjevného paradoxu či kontradikce je božská i lidská přirozenost církve, tedy skutečnost, že ačkoli její substance zůstává neměnnou ve svém naplnění a identitě, její lidský prvek podléhá dočasnosti a omezením tohoto světa. Tedy na základě boho-člověčenství přichází Bulgakov s odlišováním těch prvků, které náležejí k jádru dogmatické definice a k její věčné pravdě, jež zůstává neměnná, a jiných prvků, jež jsou definovány dějinami a místem a časem, tedy veličinami podléhajícími změnám, evoluci či vývoji.<sup>27</sup> Historický vývoj církve tedy podle tohoto ruského teologa spočívá „v uvědomění si svého super-dějinného obsahu; což znamená pře-

<sup>23</sup> SERGEJ BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, přeložil Peter Bouteneff, in: MICHAEL PLEKON (ed.), *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in Our Time. Readings from the Eastern Church*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2003, s. 76.

<sup>24</sup> SERGEJ BULGAKOV, *The Orthodox Church*, předmluva Thomas Hopko, překlad revidovala Lydia Kesich, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980, s. 30–31.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 31; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

<sup>27</sup> BULGAKOV, *The Orthodox Church*, s. 31; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

klad jazyka věčnosti do jazyka lidských dějin, překlad, který – navzdory neměnnosti svého obsahu – i tak reflektuje zvláštnosti a jedinečnosti každé dané epochy a jazyka. Je to variabilní forma více či méně adekvátní nevariabilního obsahu. „V tomto smyslu,“ pokračuje Bulgakov, „můžeme mluvit o vývoji dogmatu a právě v tomto smyslu je stejně tak nemožné hovořit o stagnaci či nehybnosti Církevního vědomí.“ A na základě těchto faktů dochází Bulgakov k závěru, že dogmata povstávají z potřeby nového pochopení a nové reinterpretace toho, co Církev zažívá. Proto budou nové dogmatické definice vždy v principu možné. Vlastně v myšlení Církve neustále dozrávají nové myšlenky a nové dogmatické definice, zatímco jedinečný a božský život zůstává stále sám sebou ve své identitě, mimo a nad dějinami. Rozlišujeme tedy mezi tou částí církevní tradice, která zůstává naprosto neměnná a další částí, ve které je možný určitý vývoj. Duch Boží žijící v Církvě se nikdy nemění, stejně jako Kristus sám, na druhou stranu musíme jasně pochopit nevyhnutelnost vývoje dogmatu ve zjevení církevního vědomí, neboť určitá vyjádření tohoto vývoje jsou čistě dějinného původu a mají velmi pragmatický charakter.<sup>28</sup>

### **3) Fr. Georges Florovsky (1893–1979)**

Tento vynikající ruský teolog původně vývoj dogmatu odmítal, protože reagoval odmítavě na každé chápání dějin, které bylo jakkoli spojené s organickými modely, neboť tak to prosazovali historikové jeho doby.<sup>29</sup> Aby bylo možné překonat skryté nebezpečí determinismu, jež spatřoval jako typické pro křesťanské dějiny a Tradici (nebezpečí, které on sám považoval za opravdovou hrozbu pro lidskou svobodu), proto v jednom ze svých raných pojednáních namítal, že „dogma není v žádném případě nové zjevení. Dogma je pouze svědek. Celý význam dogmatické definice spočívá v tom, že je schopna svědčit o neměnné pravdě, pravdě, která byla zjevena a od počátku je takto uchována. „Proto,“ pokračuje Florovsky, „je naprostým nepochopením, pokud mluvíme o ‚vývoji dogmatu‘. Dogmata se nevyvíjí, jsou neměnná a nezměnitelná, a to i ve svém externím aspektu – v tom, jak jsou formulována. A ze všeho nejméně je možné změnit dogmatický jazyk či terminologii. [...] Dogma je intuitivní pravda, nikoli diskuzní axiom podléhající logickému vývoji.“<sup>30</sup> Nicméně v poz-

<sup>28</sup> BULGAKOV, *The Orthodox Church*, s. 31–32; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

<sup>29</sup> Srovnej s GEORGES FLOROVSKY, „Evolution und Epigenesis: Zur Problematik der Geschichte“, *Der Russische Gedanke* 1/3 (1930), s. 240–252; GEORGES FLOROVSKY, „The Predicament of the Christian Historian“, in: *Christianity and Culture, Collected Works, Vol. 2*, Belmont MA: Nordland, 1974, s. 48. Srovnej s MATTHEW BAKER, „Theology Reasons“, *Theologia*, 2010, roč. 81, č. 4, s. 90.

<sup>30</sup> FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, s. 30.

dějších letech, konkrétně ve svém klasickém díle z roku 1937 o cestách ruské teologie, Florovsky zaujímá pozitivnější postoj nebo spíše své chápání vývoje dogmatu upravuje, a následuje tak pozitivní přístup skvělého ruského sofiologa Vladimira Solovjova v tom, jak chápe vývoj dogmatu. V komentáři k Solovjovově citaci si Florovsky dovolí poznamenat, že: „Vývoj neničí identitu, ale předpokládá, že to, co se vyvíjí, svou identitu již má. Vývoj je odhalením živoucí myšlenky. Znamená spíše naplnění než pozměnění. Takový organismus nežije díky změně, ale díky vzájemnému zachovávaní svých částí. A tato organická celistvost či univerzálnost je zvláštní charakteristikou ekleziálního vývoje.“<sup>31</sup> V tomto duchu a v souladu s jedním z hlavních rysů jeho teologického projektu, což bylo zajistit racionálnost křesťanské teologie, volal po potřebě racionálního a katafatického vyjádření pravdy, jež je „obsažena v apofatické vizi zjevení.“<sup>32</sup> Zvláště během své práce v Americe se Florovsky snažil o usmíření víry a rozumu, aby tak zajistil legitimitu teologické racionality. Jeho vlastními slovy: „lidský intelekt nemůže být odsouzen k tomu, aby navěky zůstal slepý a hluchý k té jediné skutečné pravdě, která je zjevována skrze víru v křesťanské zkušenosti. [...] Víra osvětluje také intelekt, hledá také rozum, *fides quaerens intellectum*.“<sup>33</sup> Na základě stvoření člověka k obrazu a podobě Boha, může Florovsky dále obhajovat schopnost lidské řeči znát pravdu o Bohu a vyjádřit Slovo Boží, čímž činí theologii, tedy *logos peri theou* jak možnou, tak legitimní.<sup>34</sup> V tom případě znamená vývoj dogmatu pro Florovského něco docela podobného jako pro Newmana, tedy vzrůstající lidské chápání a porozumění Zjevení a Tradice a do té míry, že přestože církev vlastní plnost pravdy, je stále jen na cestě k Božímu království.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, s. 156. Srovnej s širším kontextem diskuze o Solovjovovi a vývoj dogmatu ve stejné knize, s. 156–161. Srovnej také s BAKER, „Theology Reasons“, s. 90–91, a LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 395.

<sup>32</sup> FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, s. 30.

<sup>33</sup> GEORGES FLOROVSKY, „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise“, in: GEORGES FLOROVSKY et al. (eds.), *La Sainte Eglise Universelle*, Paris: Neuchâtel, 1948, s. 47–48. Srovnej GEORGES FLOROVSKY, „The Message of Chalcedon“, *The Ecumenical Review*, 1952, roč. 4, s. 396.

<sup>34</sup> GEORGES FLOROVSKY, „Revelation and Interpretation“, in: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works, Vol. 1*, Belmont, MA: Nordland, 1972, s. 27. Srovnej s LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

<sup>35</sup> Více k této problematice viz LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 389–410 a jeho nepublikovaná dizertační práce *John Henry Newman and Georges Florovsky: An Orthodox-Catholic Dialogue on the Development of Doctrine* (Dusquesne University, 2012) a na jiných místech, kde je možné nalézt podrobný průzkum tohoto zásadního tématu.



#### **4) Fr. Dumitru Stăniloae (1903–1993)**

Stejně jako Florovsky i Stăniloae, zdá se, přijímá určité myšlenky vývoje dogmatu. A stejně jako jeho ruský kolega i on kritizuje za přehnaný apofatismus ty, kteří odmítají vývoj dogmatu, a to na základě názoru, že nový jazyk nepřináší nové pochopení. Tento skvělý rumunský teolog dokonce kritizuje odpůrce vývoje dogmatu za jistý druh lingvistického agnosticismu (abychom si připomněli pojem, který používá Daniel J. Lattier<sup>36</sup>), který provozují svým radikálním apofatismem. Pokud jde o vztah mezi novou formulací a obsahem této nové formulace, Stăniloae tvrdí:

Myslím, že je možné říci, že není jen úkolem těchto nových vyjádření stát se prostředky, které díky své novosti probudí lidskou mysl k novému nahlížení na úžasný význam a důležitost slov a formulací Písma a Tradice. Není to jen otázka vnější obnovy či jakési ‚aggiornamento‘ jazyka. Je nemožné oddělit jazyk od obsahu tak jasně. Pokud použijeme nová vyjádření, umožníme nový vhléd na obsah vyjádření. Vlastně těmito novými vyjádřeními lidská mysl také touží ozřejmit určité zásadní stránky či aspekty naznačené v božském zjevení, prvky, které jsou nedostatečně vysvětleny dávnými formulacemi a které si žádají odpovědět na nové otázky, jež lidský duch vyvolává.<sup>37</sup>

Ve smyslu Lattierovy<sup>38</sup> obhajoby schopnosti nového jazyka „vnášet nové světlo na obsah“ Stăniloae hájí schopnost lidského jazyka znát a vyjádřit pravdu a napomáhat lepšímu pochopení této pravdy. Toho je lidský jazyk schopen, protože člověk byl stvořen podle Božího obrazu.

Nicméně, Stăniloaeův přístup k vývoji dogmatu je jiný a jedinečný hned v několika ohledech: je totiž jasně ve znamení a) ekumenické perspektivy a smíření mezi anglikánskou a pravoslavnou církví,<sup>39</sup> b) nezbytného dialogu s moderním světem a otevřenosti vůči němu, jež jsou pro rumunského teologa druhou stranou oddanosti Tradici a za které chválí obě církve<sup>40</sup> a c) sociální angažovanosti teologie z pohledu, který je velmi blízký „teologii naděje“ a velmi vzdálený jakémukoli druhu individualisticko-pietistického přijímání víry, protože sociální problematika a nutnost solidarity a sociální spravedlnosti a také potřeba církve zapojit se do sociálního zápasu jasně stojí na Stăniloaeově seznamu „nových“ prvků odkazujících na realitu vývoje dogmatu.<sup>41</sup> Celý článek je prostoupen jasnou eschatologickou a na budoucnost orientovanou perspektivou, která

<sup>36</sup> LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

<sup>37</sup> STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 660.

<sup>38</sup> LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

<sup>39</sup> STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 653.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 653.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 657–658.

rumunskému teologovi umožňuje odvážná prohlášení o vztahu mezi „novým“ a „starým“ v církvi a také o legitimizaci potřeby novosti, obnovy a možnosti nových formulací a nového vývoje.

V jedné velmi odvážné a provokativní části své práce, kde Stăniloae mluví o optimistické vizi konce dějin spojené s inkluzivní perspektivou, říká, že:

pravoslavná církev a pravoslavní teologové si podobně jako další církve a další teologové v poslední době uvědomují, že vzkříšený Kristus úspěšně ovlivňuje nejen životy určitých izolovaných jedinců, ale všeobecný běh dějin. Dějiny se pohybují směrem ke svému naplnění, které zjevení v Kristu nazývá Království nebeské neboli Království dokonalé lásky. Snaha lidstva o lepší budoucnost se stala dominantní záležitostí, jak je dnes všem naprosto jasné. Církve se ani náhodou nedomnívají, že této snaze je cizí naděje živěná vírou v Krista. Naopak věří, že sám Kristus tajně působí na dějiny, aby je tak směřoval ke konci, který zaslíbil. [...] Je evidentní, že zápas mezi dobrem a zlem se nevyhýbá ani aréně dějin. A v dějinách tento zápas nikdy nedojde konce. Z toho důvodu křesťané nesmějí jen pasivně čekat na to dobré, v co doufají na základě Božího zaslíbení. Jejich naděje jim přináší povinnost zodpovědnosti pracovat ve službách vítězství dobra ve světě, zavazuje je k tomu, aby přijímali svět jako celek s dobrými věcmi, které zaslíbil Kristus, ke kterým nás Kristus volá, ta nejlepší ambice lidstva.<sup>42</sup>

Ve světle očekávání eschatologického naplnění mysteria spásy a se zoufalým přiznáním permanentní nedostatečnosti lidského jazyka plně vyjádřit slovy, metaforami či formulacemi tuto eschatologickou realitu pak Stăniloae řekne, že nová vyjádření, nová slova, metafory či formulace jsou ospravedlněny, aby jimi bylo možné vyjádřit plnost Kristova mysteria.<sup>43</sup> V tomto úhlu pohledu jde dokonce tak daleko, že prohlásí, že „Tradice ukazuje nejen kontinuální zkušenost mysteria spásy na stejné úrovni duchovního pochopení, ale také progres v této zkušenosti a pochopení.“ Tradice není jen „živoucí paměť“ neustále znovuprožívanou v Církvi, ale také napětím a neustálou sebe-transcendencí k eschatologickému cíli, pokrokem ve znalosti Božího činění, jež je bez přestání prožívána v Církvi a poznávána v dějinách.“<sup>44</sup>

### 5) Stylianos Papadopoulos (1933–2012)

Profesor Papadopoulos (z Athénské univerzity), konzervativní patristik, duchovně blízký spiritualitě Svaté Hory Athosu (zemřel jako mnich pod jménem Gerassimos), který se na začátku své kariéry specializoval na

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 657–658.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 658–659.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 659.

tomistické překlady a také na tomisty a anti-tomisty v Byzanci, představuje velmi zajímavý a unikátní případ v našem výzkumu.

Papadopoulos ve svém přístupu k jazyku a ke vhodným způsobům mluvení o Bohu nekritizuje radikální apofatismus soudobých pravoslavných teologů. Ze svého vlastního pohledu obhajuje myšlenku, že v pravoslaví má teologický jazyk lidský, nikoli zjevený charakter. Podle něj není teologický jazyk ani symbolický, ani apofatický, ale jen konvenční.<sup>45</sup> Naopak, zatímco silně obhajuje myšlenku, že plnost (*pleroma*) pravdy je církvi zavdána od samého jejího vzniku, neodmítá, že zjevení této pravdy se vyjevuje postupně, v závislosti na duchovním progresu a růstu církve a věrných. Papadopoulos otevřeně přijímá, že existuje určitý „přídavek“ v patristických myšlenkách, který naznačuje, že ve srovnání s biblickými či raně církevními myšlenkami došlo k určitému „růstu“ (*αύξησις*). V tomto ohledu se odvolává na důkazy u mnoha církevních otců, zvláště u Athanasia a Kapadočanů. Tento „růst“ v patristickém myšlení není ani nové zjevení, ani nová pravda. Slovy samotného Papadopoula: „dokonce ani dogmatický růst církve, tedy jak byla církev v minulosti obohacena o nové doktríny, v žádném případě nehovoří o jejím zlepšení, protože dogmatický růst se týkal členů církve, nikoli její hlavy, která je popisována doktrínami samými.“<sup>46</sup> Dogmatický růst tedy nenaznačuje žádné zlepšení zjevené víry, dozrávání zjevené víry či vývoj ve zjevování víry, ale pouze větší plnost ekleziálního života, vývoj a růst v duchovním životě a návdavek zkušenosti a poznání pravdy dané lidem, aby mohli lépe přejímat a chápat Boží tajemství: „To, čím církevní učitel může církvi přispět, je zakoušení (a tedy poznání) pravdy. Jinými slovy, církev prosperuje skrze svého učitele v charismatickém poznání pravdy a někdy zažívá růst, nikoli však pravdy, ale zakoušení pravdy. Pravda sama ani nenarůstá, ani se neumenšuje, neboť je identická s Božskou realitou. Jediné, co se může stát, je, že člověku bude umožněna širší zkušenost pravdy.“<sup>47</sup> Jak je z výše uvedeného nyní jasné, pojem „růst“ neznamená odmítnutí Tradice, ale její další a hlubší pochopení pro věrné.<sup>48</sup>

Papadopoulos otevřeně souhlasí, že v církevním životě se objevují nové dogmatické definice neboli obohacující přídavky v dějinném doktrinálním vývoji, a dokonce i nová dogmata jako uctívání ikon a věčné panenství

<sup>45</sup> Srovnej s jeho knihou, *Theology and Language: Experimental Theology – Conventional Language*, 3. revidované vydání, Atény: Akritas, 2002 [v řečtině].

<sup>46</sup> STYLIANOS PAPADOPOULOS, *Fathers of the Church, Growth of the Church, Holy Spirit. Patristic Study*, Atény, 1975, s. 44 [v řečtině].

<sup>47</sup> STYLIANOS PAPADOPOULOS, *Patrology, Vol. I*, Atény: Parousia, 1997, s. 36 [v řečtině].

<sup>48</sup> Viz detailnější analýza Papadopoulosova argumentu, *Fathers of the Church, Growth of the Church, Holy Spirit*, s. 39–46, s. 50–78; také, *Patrology*, s. 27–37; také, *Theology and Language*, s. 111–116.

Matky Boží (Bohorodice, Theotokos). Neustále však zůstává velmi opatrný, aby nezaměňoval dogmatický „přídavek“ či „růst“ v patristickém myšlení za „evoluci dogmatu“, kterou formálně odmítá.<sup>49</sup>

## Namísto závěru

Po stručném shrnutí reakcí pravoslavných teologů na problematiku vývoje dogmatu je nyní ta správná chvíle pokusit se zdůraznit společné prvky (jako např. doxologický charakter dogmatu a jeho blízký vztah k liturgii) a vynést na světlo některé rozdíly mezi pravoslavnými teology, kteří buď kategoricky odmítali, či nějakým způsobem akceptovali vývoj dogmatu.

Není náhodou, že pravoslavní teologové jako např. Vladimír Lossky, Fr. Andrew Louth či Fr. John Romanides zcela odmítají jakýkoli druh „vývoje“ či „evoluce“ v křesťanské doktríně, a to na základě argumentu, že vývoj dogmatu představuje vážné pozměnění a diskontinuitu v křesťanské tradici a odmítají jakoukoli možnost nahlížet na vývoj dogmatu jako na platnou kategorii pro pravoslavnou teologii. Na druhou stranu skutečnost, že jiní pravoslavní teologové jako Vladimír Solovjov, Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae (prof. Stylianos Papadopoulos je docela jiný případ), či dokonce metropolita John Zizioulas z Pergamonu a profesor Petros Vasiliadis z Aristotelovy univerzity v Soluni ve svém teologickém pohledu naznačují určitý „vývoj“ či „evoluci“, je jistě někde spojena s prioritami a předsudky jejich teologického myšlení. To, co spojuje pravoslavné teology z první skupiny, jinými slovy, co je jejich společným jmenovatelem, je kromě jiného excesivní apofatismus, negativní teologie a mystické zakoušení Boha, protologické porozumění a interpretace ekleziální události, přepisování ústřední, či dokonce normativní role dílu *Corpus Areopagiticum* a palamistické teologii pro pravoslavnou víru, tendence vyhýbání se dějinám a chybějící historický přístup při zkoumání patristických textů a protiekumenický a protizápadní duch (výjimkou v posledních dvou bodech je Fr. Louth).

Společné teologické rysy pravoslavných teologů z druhé skupiny jsou teologická kritika excesivního apofatismu,<sup>50</sup> zaměření na sebe-zjevování Boha v osobě Ježíše Krista, připomínání logického charakteru křesťanské víry a oprávněnost teologické racionality, silný smysl pro historicitu a více historický přístup k patristickým textům (někteří z nich, jako např. Florovsky, jsou dokonce kritičtí vůči areopagitickým spisům, zatímco

<sup>49</sup> PAPADOPOULOS, *Theology and Language*, s. 117–118.

<sup>50</sup> Vztah Bulgakovova apofatismus k jeho strážlivému přijetí vývoje dogmatu vyžaduje speciální pozornost a samostatnou studii.

jiní, jako třeba Zizioulas, jen stěží skrývají svou nechuť vůči ústřednímu postavení palamismu), eschatologické chápání křesťanství, průkopnictví v ekumenismu a v kritickém dialogu se Západem (ovšem jak již bylo zmíněno, v mnoha z těchto bodů je výjimkou profesor Papadopoulos).

Již ve své první publikaci<sup>51</sup> jsem měl příležitost zdůraznit, že pravoslavná teologie není monolitická, homogenní a ahistorická realita, ale že je pluralistická podle obrazu pluralismu patristických škol a tendencí. Stejně jako všechny historické jevy i pravoslavná teologie je formována a určována netoliko charismatickou a mystickou zkušeností a božskou inspirací, ale také historickými okolnostmi a různými socio-kulturními kontexty. Rozdíly, či dokonce protichůdné pravoslavné přístupy k problematice vývoje dogmatu nám opět znovu připomínají, že v současném pravoslaví existuje teologická pluralita a zároveň nám umožňují vysledovat *novou demarkační čáru*, která prochází skrze či uvnitř pravoslavné teologie a nikoli – jak jsme zvyklí – kolem ní, oddělující pravoslavné teology od teologů jiných křesťanských tradic. Je docela překvapující, když si například při příležitosti této práce uvědomíme, že v problematice božské vědomosti a epistemologie je Florovsky blíže středověkým teologům než některým pravoslavným kolegům, jako např. Losskymu, zatímco v problematice vývoje dogmatu je celá řada uznávaných východních pravoslavných teologů, jako Bulgakov, Florovsky, Stăniloae, Stylianos Papadopoulos, či dokonce Zizioulas a Vasileiadis, blíže některým římskokatolickým teologům než svým pravoslavným kolegům, jako např. Losskému, Romanidesovi, Louthovi a dalším.

Pokud je toto provokativní prohlášení pravdivé a pokud bychom našli důkazy v relevantních textech, pak bychom se museli vážně zabývat legitimitou „nového“ a novostí v pravoslavné tradici, legitimitou ekumenické relevance v pravoslavné teologii a také legitimitou požadavku a výzvou k možné dekonfesionalizaci pravoslavné teologie!

Slovy Dumitru Stăniloae:

i pravoslaví se ve své soudobější teologii začalo otevírat takovým zkušenostem a vyjádřením křesťanského tajemství, která jsou nezbytná pro naplnění duchovních potřeb současných lidí. Proto se křesťanské církve začaly zbavovat mnoha překážek, které jim stály v cestě ke vzájemnému sblížení, a začaly se přibližovat stavu, kdy by byly schopné společně hledat nová vyjádření křesťanského tajemství, která by dokázala reagovat na otázky současného člověka, ale

<sup>51</sup> Viz KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie“; PANTELIS KALAITZIDIS, „Jean Meyendorff et Jean Romanidès: Deux interprétations divergentes de la théologie palamite“, in: JOOST VAN ROSSUM – GORAN SEKULOVSKI (eds.), *L'héritage du Père Jean Meyendorff: érudit et homme d'Eglise (1926-1992)*, Paris: YMCA Press (v tisku).

zároveň budou solidární s vyjádřeními rané církve. Progres lidstva k jednotě, která je součástí elementárního lidského snažení na každé úrovni, zavazuje církev k tomu, aby se společně účastnila hledání nových a obecně přijímaných vyjádření křesťanské víry.<sup>52</sup>

*Překlad z angličtiny: Martina Talpová*

---

<sup>52</sup> STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 661.

# Mezi uvnitř a vně: Překročení dualistického pohledu na prostor s Gastonem Bachelardem a Louis-Marie Chauvetem<sup>1</sup>

*Kateřina Bauerová*

**Between Inside and Outside: Overcoming Spatial Dualism with Gaston Bachelard and Louis-Marie Chauvet.** In the process of the recognition of the other we also think within the adverbs of space inside and outside. These adverbs are part of a dualistic way of thinking and as such bring ontological determination, where inside is connected with fullness of being and outside with the lack of being. Behind these metaphorical expressions of space lies alienation and division and as a consequence also bring asymmetry into anthropology and human relationships, where the insider (of the church) stands in opposition to the outsider, who is characterized as a stranger or even worse as an enemy. What other metaphors can be used to overcome the separation caused by this inside-outside dualism? With the help of the French phenomenologist Gaston Bachelard (1884–1962), especially with his philosophical investigation of inhabited space, and the contemporary French sacramental theologian Louis-Marie Chauvet (1942–), I will explore the possibilities of how to surmount the spatial dualism which goes hand-in-hand with the instrumental notion of being and language.

Keywords: Space, Dualism, Inside, Outside, Louis-Marie Chauvet, Gaston Bachelard

## Úvod

Vnímání prostoru, který obýváme, určuje způsob, jakým přijímáme druhého a rovněž způsob, jakým je utvářena naše vlastní identita. Vnitřek je často spojován s představami soukromí, domova a bezpečím. Naopak vnějšek se pojí s představami cizího, a někdy dokonce i nepřátelského. Tato příslovečná místa jsou součástí dualistického přemýšlení o prostoru, který rovněž ovlivňuje způsob, jakým prostor obydleme spolu s druhými. Jak připomíná Martin Heidegger ve své eseji „Stavění, bydlení, myšlení“,

<sup>1</sup> Tento článek vznikl na základě konferenčního příspěvku předneseného na 19. akademické konzultaci *Societas Oecumenica: Recognition and Reception in Ecumenical Relationship*, (25.–30. srpna 2016, Helsinky): KATEŘINA BAUEROVÁ, „Dialectics of Inside and Outside: Overcoming Spatial Dualism with Gaston Bachelard and Louis-Marie Chauvet“.

prostor není poměřován různými místy, ale pocitem bytí každého z nás.<sup>2</sup> Dualismus uvnitř-vně s sebou přináší ontologické určení, ve kterém je uvnitř spojováno s plností bytí a vně s jeho nedostatkem. V těchto příslowecných určeních se zakládá odcizení a rozdělení, které vstupuje i do oblasti antropologie a ovlivňuje lidské vztahy. Ten, který je uvnitř, je považován za nám rovného a za přítele a naopak ten, který stojí vně, je cizincem, či dokonce nepřitelem. Takto ostře vymezený a rozdělený prostor nám brání v plném přijetí druhého a v možnosti společně lépe obývat prostor stvoření darovaný Bohem. Otázkou zůstává, jakým způsobem lze tento hluboce zakořeněný prostorový dualismus překročit, aby bylo umožněno hlubší přijetí a pochopení druhého v jeho jinakosti.

Za pomoci dvou francouzských autorů, fenomenologa poetického jazyka Gastona Bachelarda (1884–1962) a současného sakramentálního teologa Louis-Marie Chauveta (\*1942), prozkoumám možnosti překročení prostorového dualismu, který jde ruku v ruce s otázkou bytí a nástrojovým pojetím řeči.<sup>3</sup> U Bachelarda se zaměřím na analýzu poetiky obývaného prostoru v knize *Poetika prostoru*.<sup>4</sup>

Nejprve v krátkosti představím Bachelardovu metodu fenomenologického pozorování poetických obrazů prostoru a poté popíši, jakým způsobem nám může jeho topoanalýza pomoci najít pohled na prostor mimo dualismus. U Chauveta se věnuji konceptu symbolického prostředkování a následně i jeho pokusům překročit dualismus, a to na jeho metafoře svátosti eucharistie coby lámání chleba. V závěru porovnáím myšlenky obou autorů a uvedu, jak jejich relativizace prostorového dualismu může přinést smíření do oblasti lidských vztahů, zahrnující i oblast církve. Předmětem mého uvažování jsou i hranice jakožto živá metafora prostoru, ve kterém žije každý z nás. Táhí se i po skutečných hranicích v našem rozkouskovaném světě.

## Fenomenologie poetické řeči Gastona Bachelarda

Bachelard podobně jako Chauvet ve svých konceptech kritizuje západní metafyzické myšlení poznamenané dualismem. Oba ve svém díle, vedle

<sup>2</sup> Viz MARTIN HEIDEGGER, „Building, Dwelling, Thinking“, in: D. FARRELLKRELL (ed.), *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, San Francisco: Harper, 1993, s. 356.

<sup>3</sup> Zde budu čerpat zejména ze své knihy, viz KATEŘINA BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, Brno: CDK, 2010, která vyšla jako upravená podoba doktorské práce pod vedením prof. Ivany Noble.

<sup>4</sup> Viz GASTON BACHELARD, *La Poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1958. V tomto článku budu používat český překlad: GASTON BACHELARD, *Poetika prostoru*, Praha: Malvern, 2009.



mnoha jiných autorů,<sup>5</sup> čerpají z raného díla Martina Heideggera a jeho pojetí bytí založeném na řeči s důrazem na řeč básnickou.<sup>6</sup> Bachelard jako filozof přispěl zejména do oblasti filozofie vědy, ale také do epistemologie založené na básnické imaginaci coby protikladu k přísné vědeckému racionálnímu diskurzu. Zkoumáním básnických obrazů chtěl upozornit na důležitost imaginace, která se netýká pouze básníků, ale je nedílnou součástí přirozenosti každého člověka. Básnické obrazy, které jsou vlastní i dennímu snění, vyjadřují zkušenost bytí v jeho dynamice. Bachelard zakládá na fenomenologickém zkoumání poetických obrazů metafyziku obraznosti, která není založená na kauzalitě, ale jak říká, spíše v *ozvuku*, ve *zvučení*.<sup>7</sup> Básnický obraz totiž vyvěrá náhle a rozvíjí dynamiku bytí, kterou nazývá přímou ontologií.<sup>8</sup> Přímá ontologie vyjadřuje různé záhyby a zákruty bytí lépe než systém ověřených myšlenek.

Bachelard, inspirován Heideggerem a jeho četbou německého básníka Friedricha Hölderlina, nevidí v řeči nástroj, ale přisvojuje si tezi o řeči coby poezii.<sup>9</sup> Upřednostňuje obrazy před pojmy, protože pojem je již ze své definice myšlenkou kategorizovanou.<sup>10</sup> Dokonce považuje z fenomenologického hlediska za nedostatečnou i metaforu, neboť nedokáže být jako básnický obraz dárce bytí.<sup>11</sup> Básnický obraz je „čistý výtvor absolutní obraznosti, je fenoménem bytí, jedním ze specifických fenoménů hovořící bytosti.“<sup>12</sup>

Bachelard přistupuje k poetické řeči z různých stran. Nejprve zkoumá poetické představy o čtyřech základních prvcích kosmogonie – vzduchu, vodě, ohni a zemi.<sup>13</sup> V knize *Poetika prostoru* se pak věnuje poetické obraznosti prostoru. Na základě fenomenologického pozorování obrazů

<sup>5</sup> Gaston Bachelard byl v oblasti epistemologie ovlivněn zejména Augustem Comtem a také Henri Bergsonem, ke kterému se stavěl kriticky. Kromě toho na něj měl vliv i německý idealismus Emmanuela Kanta a Georga W. F. Hegela. V psychoanalýze byl ovlivněn zejména Karlem G. Jungem.

<sup>6</sup> O neinstrumentálním pojetí řeči a vztahu řeči a subjektu u Heideggera viz více MARTIN HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené, 2002; O *humanismu*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000.

<sup>7</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 8.

<sup>8</sup> Viz tamtéž.

<sup>9</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 17. Srv. MARTIN HEIDEGGER, *Elucidations on Hölderlin's Poetry*, New York: Humanity Books, 2000.

<sup>10</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 91.

<sup>11</sup> Bachelard měl v pojetí metafory vliv na teorii metafory u Paula Ricouera. Viz PAUL RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975.

<sup>12</sup> BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 91.

<sup>13</sup> GASTON BACHELARD, *La Psychanalyse du feu*, Paris: Gallimard, 1938 (česky vyšlo: *Psychoanalýza ohně*, Praha: Mladá fronta, 1994); *L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris: José Corti, 1941 (česky vyšlo: *Voda a sny. Esej o obraznosti hmoty*, Praha: Mladá fronta, 1997); *L'air et les songes*, Paris, 1943; *La terre et les rêveries du repos*,

prostoru analyzuje dvě témata, kde se prostor stává nekonečným,<sup>14</sup> a to *topofilii* – představy o šťastném prostoru, které jsou spojené s domovem a dětstvím – a *intimní nezměrnost*. Od ústředního obrazu domu pokračuje k meditaci jeho částí: skříňek, koutů, miniatur. Knihu končí úvahami nad fenomenologií kulatého a dialektikou vnějšku a vnitřku, která je součástí jeho kritiky prostorového geometrismu.

## Bytí a prostorová geometrie

V základech západního metafyzického myšlení nachází Bachelard prostorový geometrismus vnějšku a vnitřku, který geometrizuje celý svět tím, že jej rozkládá na izolované části. Tento geometrismus je mýtem, který ovládá náš každodenní život a myšlení o prostoru a neumožňuje nám plně pochopit, co znamená obývat svět s ostatními a s Bohem. Stojí i za tím, když říkáme „tato strana“ nebo „tamto strana“, „zde“ či „tam“. „Vyznačuje se ostrou jasností ano a ne, jež rozhoduje o všem. Aniž bychom si toho všimli, děláme z ní základ obrazů, které ovládají všechny naše myšlenky o pozitivním a negativním.“<sup>15</sup>

Bachelard sleduje geometrické bujení i ve francouzštině. Všíhá si, že ve frázi „être-là“ – doslova „bytí-tu“ (překlad německého *Dasein*)<sup>16</sup> – je kladen důraz na příslovečné určení „tu“ a tím se vždy shrne i všechna ontologie. Celé bohatství intimního světa bytí je tak zredukováno do jednoho zvnějšněného místa, je fixováno do „tu“.<sup>17</sup> Ontologický absolutismus, který tato adverbia místa s sebou přináší, nemá schopnost vyjádřit všechny nuance bytí. Bytí se podle Bachelarda nedá takto snadno shrnout do „tady“ či „tam“, neboť je komplexnější, kulatější a spleťtejší.

## Básnické obrazy coby narušení dualismu uvnitř / vně

Podle Bachelarda jsou to právě básnické obrazy, které vyjadřují vztah bytí a prostoru ve všech možných nuancích bytí. Na základě rozborů poetických obrazů prostoru u různých francouzských básníků ukazuje, jak

---

Paris, 1946; *La Poétique de la rêverie*, Paris: PUF, 1960; *La Flamme d'une chandelle*, Paris: PUF, 1961 (česky vyšlo: *Plamen svíce*, Praha: Obelisk, 1970).

<sup>14</sup> Více o Bachelardově *topofilii* a *intimní nezměrnosti* viz KATEŘINA BAUEROVÁ, „Geographical and Imaginary Spaces: Sergei Bulgakov and Joanna Reitlinger in Prague“, *Communio Viatorum*, 2015, roč. 57, č. 2, s. 193–209.

<sup>15</sup> BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 211.

<sup>16</sup> Zde sleduji znění českého překladu. Francouzská fráze *être-là* jako překlad německého *Dasein* se běžně překládá „pobyt“. Zde se ale vzhledem ke kontextu lépe hodí doslovný překlad „bytí-tu“ či „bytí-tam“. Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 213.

<sup>17</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 213.

je u nich bytí vyjádřeno v jeho zesílení a rozšíření a jak básnické obrazy prostoru narušují dialektiku uvnitř / vně, která dosud ovládá jak prostor intimní, tak prostor vnější. Básnická představivost nás varuje před jasným definováním, ostrými hranicemi a daností, které s sebou přináší geometrismus, naopak přináší celé spektrum možností obývání prostoru.

(...) Z hlediska geometrického vyjádření se dialektika vnějšku a vnitřku opírá o zesílený geometrismus, v němž meze jsou překážkami. Musíme zůstat svobodní vzhledem ke každému definitivnímu názoru – chceme-li sledovat (...) odvahu básníků, kteří nás upozorňují na jemné odstíny zkušenosti intimity, na průhledy obraznosti.<sup>18</sup>

V deváté kapitole knihy *Poetika prostoru*<sup>19</sup> Bachelard hledá básnické výrazy, které by sledovaly všechny „ontologické zákruty různých zkušeností bytí.“<sup>20</sup> Hovoří o bytí, které je okruhem, oklikou, jinak řečeno spirálou.<sup>21</sup> Jsou to právě básníci, kteří velmi dobře rozumí spirálovitému bytí, jako například francouzský básník Jean Tardieu (1903–1995):

Abych pokročil, točím se kolem sebe,  
Cyklón obydlený nehybností.<sup>22</sup>

Spirálovité bytí vyjadřuje celou dynamiku bytí: „V okamžiku nevíme, zda běžíme ke středu, nebo unikáme.“<sup>23</sup> Je tak zbaveno jakékoli fixace, a to i fixace na jeden výraz prostoru.

A chceme-li určit bytí člověka, nikdy si nejsme jisti, že jsme blíže k sobě, když se „vracíme“ do sebe, když míříme ke středu spirály; bytí je často blouděním právě v srdci bytí. Někdy bytost zkouší pevnou půdu, právě když je mimo sebe. A někdy je také, mohli bychom říci, bytost uzavřena ve vnějšku.<sup>24</sup>

Bachelard si všímá i dalších obrazů, které ruší prostorový dualismus. Básnická řeč sama o sobě má schopnost otevírat a vytváří na povrchu bytí vlny nového. Podle Bachelarda je sám člověk bytí polootevřené,<sup>25</sup> a proto k prvotním obrazům snění, které mohou vyjádřit celý náš život, patří dveře.<sup>26</sup> Vyjadřují dvojí základní symbolismus: buď jsou zavřené, někdy

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 214–215.

<sup>19</sup> Viz GASTON BACHELARD, „Dialektika vnějšku a vnitřku“, in: BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 211–228.

<sup>20</sup> BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 231.

<sup>21</sup> Viz tamtéž, s. 213.

<sup>22</sup> JEAN TARDIEU, „Les témoins invisibles“, s. 36, in: BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 211–213.

<sup>23</sup> BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 214.

<sup>24</sup> Tamtéž.

<sup>25</sup> Viz tamtéž, s. 220.

<sup>26</sup> Viz tamtéž.

dokonce na závěru, či otevřené.<sup>27</sup> V procesu rozpoznání druhého a jeho přijetí evokují mnoho dalších otázek: jsou dveře naší duše otevřené pro nás, pro svět kolem nás, či pouze pro svět naší samoty? Pro koho jsou dveře otevřené? Může zároveň jedna osoba otevírat a zavírat ty samé dveře? Kromě toho si všímá obrazu prahu dveří, jak jej například vnímá francouzský básník a esejistka Michel Barrault (\*1927):

S překvapením definuji práh,  
Jako by byl geometrickým místem  
Příchodů a odchodů  
V Otcově domě.<sup>28</sup>

Práh je místem přicházení a odcházení nás i druhých. Navzdory tomu, že je místem „mezi“, není místem mrtvým, ale naopak živým a plným pohybu.

Poetické snění ukazuje, že vnějšek a vnitřek jsou intimní a v každém momentu si mohou vyměnit své místo a své nepřátelství. Bachelard tuto výměnu nachází v básni francouzského básníka Henriho Michauxe (1899–1984):

Prostor, ale opravdový prostor, to hrozné uvnitř-vně si nedokážete představit.  
Zvláště některé (stíny) se naposledy vzepnou v beznadějně snaze „být ve své jednotě“. Se zlou se potázaly. Jeden z nich jsem potkal.  
Zničený trestem, byl už jen hlukem, ale ohromným.  
Nesmířený svět jej ještě slyšel, ale on již nebyl, stal se pouze a jen hlukem, ještě se bude valit staletími, avšak odsouzený *dokonale* vyhasnout, jako by nikdy nebyl.<sup>29</sup>

Básník ukazuje, že lidská existence je vždy sužována ve směsi bytí a nebytí, kde se uvnitř a vně mísí<sup>30</sup> a kde se uvnitř může stát stejně tak nepřátelské jako vně. „Existuje-li hraniční plocha mezi takovým vnitřkem a takovým vnějškem, je to plocha z obou stran bolavá.“<sup>31</sup> Podle Bachelarda je zcela naivní hledat zlo, ztělesněné v osobě ďábla, pouze vně, pouze „tam“.<sup>32</sup> V úryvku básně Michaux sice slyší jednotu zvenčí, ale nenachází ji uvnitř. Prostor je jen hrozné uvnitř-vně a v tomto dvojznačném prostoru nepodléhá duše geometriismu, ale pluje. Intimita duše narušuje veškerý dualismus a redukuje geometriismus.

<sup>27</sup> Viz tamtéž, s. 221.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> HENRI MICHAUX, *Nouvelles de l'étranger*, Mercure de France, 1952, s. 91, in: BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 216.

<sup>30</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 216.

<sup>31</sup> Tamtéž.

<sup>32</sup> Viz tamtéž.

## Symbolické prostředkování Louis-Marie Chauveta

Louis-Marie Chauvet coby sakramentální teolog ve své teologii touží interpretovat svátosti a celou křesťanskou existenci na základě symbolu a symbolického prostředkování, které zahrnuje i kritiku západního metafyzického myšlení neschopné nahlížet svátosti a Boží milost jinak, než v termínech nástroje a příčiny.<sup>33</sup> Mezi teologické zdroje patří zejména rané práce Martina Heideggera,<sup>34</sup> obrací se na několika místech i ke Gastonu Bachelardovi, zejména v důrazu na poetickou řeč jako lidské volání<sup>35</sup> a také v chápání významu lidského těla v rámci primárního symbolismu při rituálech, kde je externí topografie zvnitřněna přímo v naší tělesné existenci.<sup>36</sup>

Ve snaze o překročení metafyzického myšlení zatíženého dualismem směrem k symbolickému vidění skutečnosti je první otázkou pro Chauveta samotné bytí. Za pomoci Heideggera hledá pojetí bytí, které by nebylo statické a které by samotného Boha a jeho přítomnost mohlo vyjádřit ikonickým způsobem. Symbolická podoba bytí je u Chauveta popisována více jako *genesis* či *advent* – příchod než statická *ousia*.<sup>37</sup> Plnost bytí v takovém pojetí znamená bytí otevřené, které je z části poznamenáno také nebytím. Stěžejním termínem pro Chauvetovo pojetí symbolu a jeho vztahu k bytí i vyjádření Boží přítomnosti se stává „přicházení do přítomnosti“ či „presence-absence“.<sup>38</sup>

K překonání metafyzického pohledu na bytí náleží také vymanění se z dualistického pohledu na subjekt a řeč.<sup>39</sup> Podle Chauveta řeč není pouhým nástrojem, ale je prostředím, do kterého se člověk rodí. Skutečnost k nám přichází pouze skrze řeč, nikoli v ideální podobě mimo prostředkování. Pro Chauveta je to právě Heideggerova interpretace řeči básnické,<sup>40</sup> která boří všechen metafyzický nárok na řeč jako nástroj.<sup>41</sup> Je to ona,

<sup>33</sup> LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Minnesota: The Liturgical Press. A Pueblo Book, 1995, s. 2.

<sup>34</sup> Kromě Heideggera mezi jeho teoretické zdroje patří například Jacques Derrida s jeho důrazem na prostředkování, dále teorie výměny darů Marcela Mause a teorie ontogeneze jedince Jacquese Lacana. Více o tématu psychoanalytické inspirace viz KATEŘINA BAUEROVÁ, „The Psychoanalytical Inspiration of Chauvet’s Notion of Symbol“, *Communio Viatorum*, 2009, č. 1, s. 37–54.

<sup>35</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 157.

<sup>36</sup> Viz tamtéž, s. 149.

<sup>37</sup> Viz tamtéž, s. 22.

<sup>38</sup> Ivana Noble překládá tento termín jako „prázdnota plná přítomnosti“. Viz IVANA NOBLE, *Po Božích stopách*, Brno: CDK, 2004, s. 88.

<sup>39</sup> Viz KATEŘINA BAUEROVÁ, „Filozofické kořeny Chauvetovy teologie: Martin Heidegger“, in BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 23–45.

<sup>40</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 55–58.

<sup>41</sup> Pro Heideggera je každodenní hovor zapomenutá báseň. Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 57.

kteřá stojí proti metafyzickému nároku gramatické správnosti. Básnická řeč odkrývá bytí a přivolává je do přítomnosti, a přitom nevznáší nárok na vyjevení plnosti bytí. Poetická řeč nevyjevuje plnou přítomnost, ale naopak přítomnost, která je vždy poznamenána nepřítomností.<sup>42</sup> Poezie ukazuje, že řeč je více než mluvení, ale je především nasloucháním či tichem.<sup>43</sup> „Stát se lidmi znamená naučit se dobře mluvit, neznamená to ale gramaticky a esteticky, to bychom zůstávali uzavřeni v systému hodnot, ale spíše se nechat oslovovat.“<sup>44</sup>

Symbolická skutečnost je pro Chauveta prostředkována skrze tělesnost a materialitu.<sup>45</sup> Jeho pojetí tělesnosti je velmi široké. Konkrétní tělo je zároveň místem symbolického spojení s trojím tělem.<sup>46</sup> Skrze mé vlastní tělo se prolínám se skupinou lidí, ke které patřím (sociální tělo), dále náležím do symbolické struktury se specifickou interpretací dějin, života, tedy do kolektivní paměti (tělo tradice) a naposled se vztahuji i k celému univerzu (kosmické tělo).<sup>47</sup>

## Překročení prostorového dualismu skrze symbolické prostředkování

Chauvetova snaha o překročení prostorového dualismu je součástí jeho kritiky metafyziky, kterou spolu s Jacquesem Derridou charakterizuje jako *logocentrickou* či spíše *logo-fonocentrickou*,<sup>48</sup> neboť je v ní všechna materialita, exteriorita a korporalita překážkou na cestě k bezprostřední přítomnosti Boží a plnosti bytí i pravdy. V opozicích jako např. význam / forma, duše / tělo, inteligibilní / smyslový náleží vždy první z dvojice *logu* a je spojen s plností bytí a přítomnosti, podřazený ve dvojici je pouze známkou úpadku.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 58.

<sup>43</sup> Viz BAUEROVÁ, „Řeč symbolu podle Chauveta“, in: BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 139–174.

<sup>44</sup> CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 58.

<sup>45</sup> Viz KATEŘINA BAUEROVÁ, „Korporalita symbolu“, in: BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 175–214.

<sup>46</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 150.

<sup>47</sup> Tamtéž.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 144. Srovnej též JACQUES DERRIDA, *Gramatológiá*, Bratislava: Archa, 1999, s. 21: „Už sa teda tuší, že *fonocentrizmus* splyva s historickým učením zmyslu bytia vôbec ako prítomnosti, so všetkými pod-určeniami, ktoré závisia od tejto všeobecnej formy a ktoré v nej organizujú svoj systém a svoje historické zretazenia (prítomnosť veci ako *eidós* pohľadu, prítomnosť ako hrot (*stigmé*) terajška alebo momentu (*nyin*), prítomnosť *cogita* so sebou samým, vedomie, subjektivita, spoluprítomnosť onoho a seba, intersubjektivita ako intencionálny fenomén ega atd.)“

<sup>49</sup> Viz BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 168.

Pro Chauvetovo pojetí symbolu je naopak k prostředkování pravdy a Boží přítomnosti tělesnost i vnějškovost nutná. Proti *logocentrické* logice relativizuje opozici vnějšího a vnitřního, když tvrdí, že „vnější“ prostředkuje „vnitřní“ a nepanuje mezi nimi žádné dualistické soutěžení. Odkazuje opět k Derridovi, který zachází ještě dál, když ve větě: „vnější je vnitřní“, škrtná sloveso „je“, neboť prohlubuje dualismus.<sup>50</sup> Vzniklé místo „mezi“ dvěma naznačuje „stopu“, je prostorem, který umožňuje jejich neustálý pohyb a oscilaci.<sup>51</sup> Zanechaná stopa mezi nimi vylučuje jak jejich zaměnění, tak oddělení.

Kritika *logo-fonocentrismu* má přímé důsledky také pro pochopení člověka coby tělesné bytosti.<sup>52</sup> Za pomoci fenomenologie vnímání Merleau-Pontyho<sup>53</sup> Chauvet překonává dichotomii vnějšího a vnitřního s důrazem na propojení těla a slova a dále člověka a světa. „Lidé neexistují jinak než jako tělesnost, jejich konkrétní místo je v jejich tělech.“<sup>54</sup> Podle Pontyho myšlenka není vnitřní, neboť nevyjadřuje nic, co je venku, mluva není něco, co už je předem vytvořeno, ale myšlenky jsou tvořeny právě v mluvě.<sup>55</sup> Je to mé tělo, které mluví, které je místem živé signifikace. Mluva je mi dána zároveň s mým tělem. Moje tělo, které mluví, je vytvořeno ze stejného masa jako svět.<sup>56</sup>

Lidské tělo je symbolem v původním významu slova *symbollein*, protože spojuje. „Tělo je primárním místem každého symbolického spojení vnějšího a vnitřního.“<sup>57</sup> Skrze tělo komunikuje člověk s druhými i s celým světem. Tělo, které spojuje vnitřní a vnější, je také místem spojení identity a rozdílnosti, je vyjádřením spojnice mezi já a ne-já.<sup>58</sup> Proto živé tělo

<sup>50</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 145.

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Viz více BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 185–186.

<sup>53</sup> Chauvet čerpá z francouzských originálů, viz MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, a tž: *Le visible et l'invisible: notes de travail*, Paris: Gallimard, 1964.

<sup>54</sup> CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 146.

<sup>55</sup> Stv. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, s. 446; in: CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 146.

<sup>56</sup> Stv. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, s. 302; in: CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 146.

<sup>57</sup> CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 154.

<sup>58</sup> Spojení identity a rozdílnosti ilustruje Chauvet na metafoře zakládající se přímo na příkladě z lidského těla, od psychoanalytika a lékaře Denise Vasse (nar. 1933). Touto metaforou je pupeční jizva. Pupek je podle Vasse velmi dobré vyjádření hranice mezi Já a ne-Já pod autoritou „jiného“. Pupeční jizva je „stopou“ zašitého místa, které již nikdo nemůže obývat, ale je to také stopa iniciačního otevření se skrze jiné otvory těla jako jsou oči a uši. Skrze ně člověk komunikuje s okolním světem, zvláště s druhými, kteří jsou také těla. Člověk jako tělo uzavřené i otevřené zažívá komunikaci s univerzem. Vasse touto metaforou vyjadřuje, že se naše tělo otevírá a zároveň zavírá, že zároveň symbolizuje identitu i roz-

nazývá Chauvet „arche-sybolem“ celého symbolického řádu, neboť se v něm spojuje já a ten druhý, příroda a kultura, potřeba a žádost, touha a slovo.<sup>59</sup>

## Lámání chleba jako metafora neohrazené Boží přítomnosti

Jednou z Chauvetových základních otázek je, jak lze v rámci symbolického pojetí Boha hovořit o Boží přítomnosti jiným než onto-teologickým způsobem, ve kterém je Bůh ztotožněn s mrtvou statickou substancí a kde je milost nahlížena v kategoriích objektivizace a kalkulace. Chauvet ilustruje symbolické nepředmětné pojetí Boží přítomnosti a milosti na několika příkladech,<sup>60</sup> z nichž právě metafora eucharistie coby lámání chleba<sup>61</sup> velmi dobře ilustruje překročení prostorového dualismu.

Zejména na základě Heideggera a jeho pojetí lidského bytí jako bytí otevřeného všem možnostem, dokonce i možnostem „Ničeho“, se analogicky odvíjí i Chauvetův koncept Boží přítomnosti v chlebu, která se vždy děje na základě „nepřivlastnění si.“<sup>62</sup> Z tohoto důvodu, když hovoříme o reálné přítomnosti Boží v eucharistii, je nutné vzít v potaz, že Bůh není ve své podstatě přítomen nikde konkrétně: „Bůh obývá své místo ve způsobu otevřeného prostoru.“<sup>63</sup> Eucharistii tedy není možné nahlížet jako pouhou nádobu milosti či lék, kde by byl Bůh uzavřen, neboť by se tak stal modlou. „Jestliže je přítomnost Krista skutečně vepsána do chleba a vína, pak na něj není omezena.“<sup>64</sup> Symbolicky prostředkovaná Boží milost, která je zároveň plností, je vždy poznamenána nutně i nepřítomností. Takové pojetí Boží přítomnosti nás chrání před modlářstvím.

Jaká je podstata chleba, který v symbolickém řádu prostředkuje zároveň Boží presenci a absenci? Za pomoci Heideggerova hledání odpovědi po podstatě džbánů, která spočívá ve skutečnosti, že je nádobou a prázdnou

---

dílnot. Viz DENIS VASSE, *L'ombilic et la voix*, Paris: Éditions du Seuil, 1974, s. 78–109; in: CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 146.

<sup>59</sup> Srov. tamtéž, s. 158–159.

<sup>60</sup> Chauvet hovoří o nepředmětném pojetí milosti ve významu daru či many z knihy Exodus 16, která zde nese stopy něčeho křehkého, co se nedá uchovat do budoucnosti. Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 44; BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 114–130.

<sup>61</sup> Viz LOUIS-MARIE CHAUVET, „The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence“, in: LIEVEN BOEVE (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters, 2001, s. 236–262; CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 404–408; BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu*, s. 130–138.

<sup>62</sup> Viz BAUEROVÁ, *Znovuobjevení symbolu u Louis-Marie Chauveta*, s. 131.

<sup>63</sup> CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 405.

<sup>64</sup> CHAUVET, „The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence“, s. 259.



uvnitř slouží k hostinnému nalévání,<sup>65</sup> Chauvet vidí podstatu chleba v tom být sdílen. Otevřen Boží přítomnost je v eucharistii vyjádřena lámáním chleba. V takovém způsobu Boží přítomnosti chléb získává svůj základní smysl a účel, totiž být sdílen. Tradiční pojetí eucharistie coby *esse* (bytí) Krista se mění na *ad-esse* (bytí pro). Gesto lámání chleba je symbolem *ad-esse*, Krista dávajícího svůj život.<sup>66</sup> V lámání chleba je také vyjádřena myšlenka skutečného společenství mezi Bohem a lidmi i mezi lidmi navzájem, které se odehrává v prázdnotě, v otevření chleba zevnitř, kde Bůh není ani „tam“, ani „tady“, nýbrž v prázdnotě plné přítomnosti. V procesu lámání se z prázdnoty rodí skutečnost pro sdílení s druhými a s Bohem v jejich jinakosti, neboť nejsou uvězněni do jednoho místa určeného našimi představami. „Prázdnota-pro-druhého“ v lámání chleba se tak stává vyjádřením svátostné přítomnosti Krista v eucharistii.<sup>67</sup>

## Překročení prostorového dualismu jako cesta k přijetí druhého

Oba autoři, každý ze své vlastní perspektivy, se snaží vyjádřit plnost lidského bytí na základě svobodného přebývání v prostoru s druhými bez falešně definovaných hranic a rozdělení. Oba jsou si vědomi, že prostor, který obýváme, souvisí s otázkou lidského vědomí bytí v daném prostoru. Oba také zdůrazňují, že bytí je všude kolem a nemůže být v žádném případě ohraničené jedním prostorem. Jak připomíná Gaston Bachelard, ve středu bytí nejsme ani my sami, ani nikdo jiný, neboť není žádné „bytí-zde“ ani „bytí-tam“. Z hlediska teologie tato skutečnost neplatí pouze pro bytí člověka, ale i pro bytí Boha samotného. Boží bytí nelze omezit na bytí „zde“ či „tam“.<sup>68</sup> Aby se oba vyhnuli konceptu bytí uzavřeného do jednoho místa a následně drženého v moci jednoho člověka, přicházejí s ikonickým pohledem na bytí. Plnost bytí v ikonickém či symbolickém pojetí je nutné vždy poznamenána a nebytím. Bachelard přišel s obrazem bytí jako spirály a Chauvet s prázdnoutou plné Boží přítomnosti, kterou ilustroval na metafoře eucharistie coby lámání chleba.

Jako lidé jsme symbolem spojení, nikoli rozdělení mezi vnitřkem a vnějškem, neboť naše existence a naše identita není izolována od druhých a celého kosmu. Nejedná se pouze o spojení vnitřního a vnějšního uvnitř

<sup>65</sup> Viz MARTIN HEIDEGGER, „Věc“, in: MARTIN HEIDEGGER, *Bsnicky bydlí člověk*, Praha: Oikúmené, 2006, s. 19.

<sup>66</sup> Viz CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 404; CHAUVET, „The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence“, s. 255.

<sup>67</sup> Viz CHAUVET, „The Broken Bread as Theological Figure of Eucharistic Presence“, s. 261.

<sup>68</sup> Viz BACHELARD, *Poetika prostoru*, s. 212.

naší duše, jak tomu bylo v básni od Henriho Michauxe, ale o spojení celé naší tělesné existence s druhým a se světem, jak zdůrazňoval Chauvet v jeho pojetí trojího těla.

Jejich ikonický, nedualistický pohled na prostor a bytí v něm přináší i harmoničtější a neschématický pohled na vztahy mezi lidmi a Bohem a lidmi navzájem. Oba nás zvou ke sdílení prostoru s druhým v jeho jinakosti na horizontální a v Chauvetově případě i vertikální úrovni. Přijmout plně druhého můžeme pouze za podmínky, že její / jeho bytí či bytí samotného Boha nebudeme ohraničovat jedním daným místem, neboť to není možné z povahy bytí samotného. Bachelard ukazuje, že pouhé rozumové rozvažování o prostoru v geometristmu zatíženém dualismem s sebou přináší absolutismus spojený s volbou, zda jsem, či nejsem uvnitř nebo vně a nepřipouští žádná šedá místa či prostor „mezi“. Takový pohled ovlivňuje i antropologii a přináší do vztahů pocit nadřazenosti. Bachelard nás ale učí, že i uvnitř intimnosti naší duše, jak jsme to viděli v úryvku z básně Henriho Michauxe, je uvnitř nás samých cizinec. Hledat proto cizince pouze vně je podle Bachelarda iluzí. Jakmile přijmeme skutečnost, že uvnitř nás samých se skrývá nepoznaný cizinec a přijmeme ho, lépe a snáze přijmeme druhého v podobě jiného člověka. Chauvet nás zase učí, jak přijmout druhého v symbolu lámání chleba. Stejně jako nemůžeme v doslovném slova smyslu uvěznit Boha do chleba a vína, nemůžeme sami pro druhého zvolit „nejlepší“ místo pro její / jeho bytí. Skutečné přijetí a rozpoznání druhého se děje skrze dávání prázdného prostoru, v ne-místě. Pouze tímto způsobem může druhý v její / jeho podobnosti, ale také jinakosti rozpoznat sám sebe a nalézt své vlastní místo. Překročením geometrického dualismu, který fixuje naše bytí i bytí druhých, otevřeme pro nás i druhé svobodný prostor a možnost jeho plného sdílení.

Nedualistické koncepty prostoru obou autorů nám umožní nejen o prostoru jinak přemýšlet, ale také ho jiným způsobem obývat. Otázkou ale zůstává, jak vlastně obývat svět, který již je rozkouskován, ohraničen, vymezen hranicemi, a dokonce zdmi. Co mě zde zajímá, jsou právě ta místa, která rozdělují prostor, šedé zóny, místa „mezi“, kterým je věnováno jen málo pozornosti. Bachelard i Chauvet se jich ve svých konceptech dotýkali, i když je netematizovali. U Bachelarda bylo toto místo „mezi“ manifestováno obrazem prahu dveří. Práh byl místem přechodu, ale nikoli místem mrtvým. Naopak byl jakousi křížovatkou, přes kterou lidé vcházejí i vycházejí. Chauvet taková místa představil jako prázdné místo mezi příslovci uvnitř a vně, mezi kterými chybělo sloveso „je“ nebo na představě o chlebu, u kterého byly narušeny jeho hranice coby předmětu, aby mohl být skutečně jeho pravý smysl – být sdílen.

Nesmíme zapomenout, že se zde nejedná pouze obrazy naší duše, ale že tato šedá místa odrážejí skutečný svět, ve kterém žijeme. Hranice, šedé zóny již dávno existují se všemi nuancemi bytí, které jsem popsala výše. Není pouze život uvnitř, či vně, je také život na hranicích, život v prostoru „mezi“. Jsou také lidé, kteří existují na hranicích každé církve, kteří by neměli být přijatí pouze jako druzí lidé, ale rovněž rozpoznáni jako členové církve, neboť na metaforické úrovni, jak jsme to viděli u Bachelarda a Chauveta, žití „mezi“ vnitřkem a vnějškem je situací každého z nás. Nerozpoznat je by znamenalo je „vy-sídlit“ a uvrhnout do „ne-bytí“. Takové rozpoznání se může udát pouze za předpokladu, že sami sebe nebudeme považovat za střed bytí. A také s pochopením, že naše vlastní místo v prostoru je určeno do důsledku úhlem pohledu, ze kterého je nahlíženo. Protože prostor je více než ostře vymezené uvnitř a vně, stejně jako je analogicky bytí poznamenáno ne-bytím.



## Na přípravě se podíleli

**Prof. Pavel Ambros, SJ, Th.D.** (pavel.ambros@upol.cz) je ředitel Centra Aletti v Olomouci, profesor pastorální a spirituální teologie na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, člen Tovaryšstva Ježíšova, katolický kněz. Ve své publikační činnosti se zabývá problematikou vztahu víry a kultury současného člověka v Evropě, mezináboženského a ekumenického dialogu. Těžištěm jeho odborného zájmu jsou otázky kontinuity a diskontinuity křesťanských tradice, studií křesťanského Východu, cyrilometodějské tradice a ruského náboženského myšlení.

**Kateřina Bauerová, Th.D.** (katerinabauer3@gmail.com) vystudovala teologii na ETF UK v Praze. V současnosti působí jako vědecká pracovnice při Ekumenickém institutu ETF UK a rovněž jako přednášející teologie ve studijním programu *Teologie křesťanských tradic* a *Teologie-spiritualita-etika*. V letech 2011–2015 byla členkou vědeckého týmu projektu *Symbolické prostředkování celistvosti v západním pravoslaví*. Zabývá se systematickou teologií, pravoslavnou teologií, vztahem západní a východní spirituální tradice, teologickou antropologií a vztahem teologie a umění.

**Mgr. Bc. Filip H. Härtel** (f.h.hartel@gmail.com) vystudoval v rámci Univerzity Karlovy filosofii na Filosofické fakultě a ekumenickou teologii (obor Teologie křesťanských tradic) na Evangelické teologické fakultě, kde také pokračuje v doktorském studiu. Ve své disertační práci se věnuje filosofii náboženství Richarda Kearneyho a tzv. teologickému obratu ve filosofii. Na Gymnáziu Jana Nerudy vyučuje základy společenských věd a vede zde divadelní soubor. Aktivně se věnuje církevní hudbě; vystudoval Seminář církevní hudby Evangelické akademie v Olomouci (sbormistrovství, varhany, zpěv), působí především v dejvickém sboru Českobratrské církve evangelické jako sbormistr pěveckého sboru Naši pěvci, dále jako varháník, aranžér a zpěvák.

**Mgr. Petr Jandejsek, Th.D.** (jandejsek@jabok.cz) vystudoval sociální práci a teologii na Univerzitě Karlově. Jeho disertační práce obhájená v roce 2016 nese název „Christologie zdola? Spor o Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina“. Přednáší systematickou teologii na škole Jabok a zároveň vyučuje externě na ETF UK. Jako ředitel Institutu ekumenických studií koordinuje studium Teologie křesťanských tradic.

**Ing. Michaela Jandejsková** (jandejskovi@email.cz) vystudovala původně ekonomii na Fakultě ekonomicko-správní Univerzity Pardubice. Deset let vyučovala anglický jazyk na několika jazykových školách v Kutné Hoře a Kolině. V posledním roce se věnovala překladům odborných textů s tématem ABA terapie v rámci projektu financovaného z tzv. norských fondů.

**Dr. Pantelis Kalaitzidis** (pkalaitz@acadimia.org) je autor tří knih a více než 70 článků, mezi jejichž témata patří zejména eschatologický rozměr křesťanství, dialog mezi pravoslavným křesťanstvím a modernitou, teologií a moderní literaturou či náboženstvím a multikulturalismem, ale i náboženský nacionalismus a fundamentalismus, otázky obnovy a reformace ve východním pravoslaví a postmoderní hermeneutika patristiky. Posledních čtrnáct let řídí Volos Academy for Theological Studies. Vyučuje systematickou teologii na Hellenic Open University v Soluni a hostuje i na pravoslavném Institutu svatého Sergeje v Paříži.

**Doc. Michal Kaplánek, SDB, Th.D.** (kaplanek@jabok.cz) je kněz, salesián. Zabývá se pastorální teologií a pedagogikou volného času. Působí na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a na Vyšší odborné škole sociálně pedagogické a teologické Jabok. Kromě jiného napsal *Pastorace mládeže* (Praha, 1999), *Výchova v salesiánském duchu* (Praha, 2012) a *Animace* (Praha, 2013).

**Mgr. Kristina Karasová** (kristina.karasova@seznam.cz) vystudovala bohemistiku, lingvistiku a fonetiku na FF UK v Praze. Pracovala jako redaktorka a jazyková korektorka pro různá nakladatelství, sedm let se pak věnovala převážně fundraisingu a dalším činnostem pro pražskou neziskovku Auto\*Mat. Od září 2015 studuje Teologii křesťanských tradic na ETF UK a příležitostně překládá.

**Dr. Michael Kirwan, SJ** (m.kirwan@heythrop.ac.uk) je britský jezuitský kněz, vyučující pastorační a systematickou teologii na londýnské Heythrop College, kde zároveň působí i jako ředitel Heythrop Institute: Religion and Society. Mezi jeho výzkumné zájmy patří mimetická teorie Reného Girarda, politická teologie i vztah mezi teologií a literaturou. Je autorem knih *Discovering Girard* (2004), *Political Theology: A New Introduction* (2008) a *Girard and Theology* (2009).

**Mgr. Martin Kováč** (martin.kovac.hc@gmail.com) je doktorand ETF UK v Praze. Pod vedením prof. Ivany Noble se zabývá otázkami apostolicity církve a úřadu *episkopé* v ekumenické teologii. Magisterské studium

úspěšně ukončil roku 2014 na EBF Univerzity Komenského v Bratislavě. Absolvoval vícero studijních a výzkumných pobytů v Haifě, Štrasburku, Vídni, Lovani a Oslu. V listopadu 2015 byl vysvěcen diakonem Starokatolické církve v ČR.

**Mgr. Michaela Kušnieriková, S. T. M., Th.D.**

(m.kusnierikova@yahoo.de) ukončila doktorát z teologie na Evangelické teologické fakultě UK se zaměřením na systematickou a ekumenickou teologii. Zajímá se o teologii identity a veřejného prostoru. Na jaře 2017 ve Fortress Press bude vydána její kniha *Acting for Others: Trinitarian Community and Christological Agency*.

**Mgr. et Mgr. Bc. Jan Lamser, HEC** (docfeustel@gmail.com) studoval na MFF UK, ETF UK, Ecole des Hautes études commerciales, VŠE a Divadelní fakultě Akademie múzických umění. Působil ve vědecké radě Národohospodářské fakulty VŠE a jako expert generálního ředitelství Evropské komise pro průmysl v oblasti podpory inovací. Je prezidentem Šachového svazu České republiky, místopředsedou rady Ústavu informatiky AV ČR a mentorem České FinTech asociace. Ve svém doktorském projektu se soustředí na teologii hry.

**Nancy Lively** (livelybn@aol.com) vyrostla ve velmi venkovské oblasti v malé vesničce Singers Glen ve Virginii. Celých 37,5 let pracovala jako knihovnice, a to jak v základních školách, tak ve specializované knihovně pro studenty v magisterských a doktorských programech pedagogiky, psychologie a poradenství. V roce 2005 začala pracovat na Mezinárodním baptistickém teologickém semináři (IBTS) v Praze v knihovně a také vyučovala studenty anglicky. Nadále pracuje s mnohými studenty a provádí korektury jejich teologických publikací. Lidé jako Ivana Noble obohatili její život; tleská jí za všechno, co dokázala.

**Prof. Dr. Peter De Mey** (peter.demey@kuleuven.be) je profesor římskokatolické eklesiologie a ekumenismu na fakultě teologie a religionistiky Katolické univerzity v Lovani. V letech 2004–2010 byl nejprve sekretářem (za prezidentství Ivany Noble) a poté prezidentem evropské společnosti pro ekumenickou teologii Societas Oecumenica. Ve svých publikacích se soustředí na katolický pohled na ekumenismus před Druhým vatikánským koncilem, na interpretaci dokumentů *Lumen Gentium* a *Unitatis Redintegratio*, pokoncilní římskokatolickou eklesiologii a eklesiologická témata v bilaterálních i multilaterálních ekumenických dialozích.

**Mgr. Martin Mihalik, M. A.** (mm.mihalik@gmail.com) studoval filosofii a teologii na Trnavské univerzitě v Trnavě, Univerzitě Komenského v Bratislavě, Katolické univerzitě v Lovani a Univerzitě Karlově v Praze. Ve své akademické práci se zabývá zejména vztahem současné filosofie a teologie a teologickou metodologií.

**Doc. Timothy F. T. Noble, Ph.D., MEd., STB** (timnoble@tiscali.cz) vyučuje misiologii a kontextuální teologii na Evangelické teologické fakultě a na Katolické teologické fakultě Karlovy Univerzity. Studoval ve Velké Británii a v Brazílii a doktorát získal na Vrije Univerzity v Amsterdamu. Byl ředitelem Thomas Helwys Institute for the Study of Religious Freedom. Habilitoval se knihou *Drawing Together on Holy Ground: Mission from the Perspective of the Other*. Manžel profesorky Ivany Noble.

**Prof. Dr. Aristotle Papanikolaou** (papanikolaou@fordham.edu) je profesor teologie na Fordhamské univerzitě v New Yorku, kde působí také na pozici Archbishop Demetrios Chair in Orthodox Theology and Culture. Je také spoluzakladatelem a ředitelem tamního Orthodox Christian Studies Center. Napsal knihy *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* a *Being with God: Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*.

**Doc. Parush Raykov Parushev, Ph.D., CSc.** (parushev@ibts.eu) je rektor St. Trivelius Theological Institute v Sofii a působí ještě na dvou institucích v Amsterdamu: na teologické fakultě Free University a v International Baptist Theological Study Centre, kde kromě výzkumu a teologických přednášek vede Institute for Systematic Studies of Contextual Theologies. Vyučuje teologii, filosofii a etiku.

**Dr. Joost van Rossum** (joost.vanrossum@yahoo.fr) vyučuje církevní dějiny a patristickou exegezi na pravoslavném Institutu sv. Sergeje v Paříži. Doktorát z teologie získal v roce 1985 na Fordhamské univerzitě v New Yorku (dizertaci na téma *Palamism and Church Tradition* psal pod vedením Johna Meyendorffa) a v minulosti působil na St Herman's Orthodox Seminary v Kodiaku na Aljašce a na Institut supérieur d'études oecuméniques v Paříži. Svě články týkající se pravoslavné a patristické teologie publikuje zejména v periodikách *St Vladimir's Theological Quarterly*, *Studia Patristica* a v poslední době i *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*.

**Mgr. Zdenko Š Širka, Th.D.** (zdenko.sirka@gmail.com) pracuje na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy jako vedoucí knihovny, vyučuje



hermeneutiku na Institutu ekumenických studií při Evangelické teologické fakultě UK a teologické předměty na vysokých odborných školách Jabok v Praze a Svatojánská kolej ve Svatém Janu pod Skalou. Ve svém výzkumném projektu se zabývá aplikací hermeneutiky v moderní teologii a dialogu s pravoslávím. Publikoval práce o patristické exegezi, pravoslavné teologii a hermeneutice.

**Mgr. František Štěch, Th.D.** (frantisek.stech@gmail.com) pracuje jako výzkumný pracovník Centra teologie, filosofie a mediální teorie na Kato­lické teologické fakultě Univerzity Karlovy. Zabývá se zejména fundamentální teologií. Mezi jeho další témata patří křesťanská identita, teologie krajiny, teologie ve veřejném prostoru, interkulturní teologie a teologie světových náboženství.

**Bc. Martina Talpová** (mtalpova@centrum.cz) vystudovala Teologii křesťanských tradic na ETF UK a v současnosti dokončuje studium učitelství etiky, filosofie a náboženství na HTF UK. Po návratu z pětiletého pobytu v JAR se věnovala překladatelství a tlumočnictví, poté začala učit angličtinu a češtinu pro cizince soukromě a v jazykových školách, posledních pět let vyučuje angličtinu na druhém stupni základní školy v Praze.



## Publikační činnost prof. Ivany Noble, Ph.D.

Publikace prof. Ivany Noble jsou seřazeny chronologicky. Lze tak sledovat nejenom její akademický růst, ale i rozsah a vývoj jejích zájmů. V rámci každého roku jsou publikace seřazeny podle relevance, nejprve tedy monografie, společné monografie, kapitoly v knihách, články v recenzovaných časopisech, nakonec články v sbornících, periodikách, editační či překladatelská činnost a knižní recenze.

### 1992

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Eucharistická modlitba doma a v nemocnici.“ *Theologická revue*, 1992, roč. 63, č. 1. [překlad]

### 1993

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Nezávislá ‚religionistika‘ a otázka pomezí mezi filosofií a teologií“, *Theologická revue*, 1993, roč. 2, č. 6, s. 85–86.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Mozarabská liturgie: Eucharistická modlitba“, *Getsemany*, 1993, č. 11, s. 14–15. [překlad]

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Řeč v podobenstvích“, *Český zápas*, 1993, roč. 73, č. 4, s. 2.

### 1995

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Hus a Páleč (realismus versus nominalismus)“, in: JAN B. LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha – Bayreuth: Křesťanská akademie, 1995, s. 84–85.

### 1996

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Prorazit cestu: Rozhovor s Janem Spoustou“, *Getsemany*, 1996, č. 10, s. 194–195.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Philip Endean, Změny v duchovní formaci“, *Getsemany*, 1996, č. 10, s. 204–207. [překlad]

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Vztah mezi církví jako institucí a společnostem“, *Getsemany*, 1996, č. 11, s. 230–232.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), et al., *Úvod do teologického myšlení I–III*. Pracovní texty IES. Praha: Sít, 1996 [rozšířené vydání v r. 1997 a 1999], 290 s.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „George Tyrrell, Vztah mezi teologií a zbožností“, in: IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), et al., *Úvod do teologického myšlení I–III*. Pracovní texty IES. Praha: Sít, 1996, s. 89–96. [překlad]

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Leonardo Boff, Integrace negativního: Příspěvek svatého Františka k procesu individualizace“, in: IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), et al., *Úvod do teologického myšlení I–III*. Pracovní texty IES. Praha: Sít, 1996, s. 64–79. [překlad]

## 1997

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Wittgenstein's Account of Religion as a Desire to Become a Different Man“, in: HERMAN B. BROWNE – GWEN GRIFFITH-DICKSON (eds.), *Passion for Critique: Essays in Honour of F. J. Laishley*, Praha: Sít, 1997, s. 219–233.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Problém fundamentalismu v exegezi“, *Getsemany*, 1997, č. 1, s. 5–6.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Papežství jako ekumenická otázka“, *Getsemany*, 1997, č. 4, s. 84.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Portréty modernism“, *Getsemany*, 1997, č. 5, s. 108–113.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Maria: Vzor církve“, *Getsemany*, 1997, č. 12, s. 249–252.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Review of Anthony C. Thiselton, *Meaningful theology? Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*“, *The Month*, 1997, roč. 30, č. 1, s. 39–40.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „The gender agenda“, *The Month*, 1997, roč. 30, č. 5, s. 176–179.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Periskop“, *Český zápas*, 1997, roč. 77, č. 15, s. 4.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Výklad Písně písní“, *Mana*, (ledí–bře) 1997, Praha: Biblická jednota, 1997. s. 10–13.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Nemá smysl vytvořit nějakou nadcírkve: Rozhovor s Martinou Kutovou“, *Mana*, (led–bře) 1997, Praha: Biblická jednota, 1997, s. 14–15.

## 1998

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Aplikace hermeneutické, fenomenologické a epistemologické metody v současné ekumenické teologii“, *Teologická reflexe*, 1998, roč. 4, č. 2, s. 138–146.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Nominalist and Realist Approaches to the Problem of Authority: Pálec and Hus“, in: ZDENĚK DAVID – DAVID HOLETON (eds.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Vol. 2. Praha: Akademie věd ČR, 1998, s. 49–55.

IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Kristus náš bratr: Kristologie z pohledu modernismu a teologie osvobození“, in: KAREL SKALICKÝ (ed.), *Kristus*

- v srdci božího lidu*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1998, s. 106–115.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „The Bible as a Tool for Resistance“, *Christian*, 1998, č. 1, s. 10.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Augustinus“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 2/377.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Dietrich Bonhoeffer“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 6/381.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „František z Assisi“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 12/387.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Jan Hus“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 14/389.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Ignác z Loyoly“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 15/390.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „John Henry Newman“, in: VLADIMÍR ROSKOVEC (ed.), *Encyklopedická edice Listy: Velké náboženské postavy*, Praha: Encyklopedický dům, 1998, s. 33/408.

## 1999

- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „When a Bird Sings: Theological Examination of the Work of Anthony de Mello SJ and of the Notification of CDF Warning against His Writings“, *The Month*, 1999, roč. 32, s. 1, s. 13–18.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „The Velvet Revolution: Ten Years On“, *The Month*, 1999, roč. 32, č. 9–10, s. 361–65.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „A Sketch of Divine Love: An Account of the Friendship between George Tyrrell and Maude Petre“, *The Month*, 1999, roč. 32, č. 11, s. 431–436.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Fundamentalism and Liberalism: Churches Before and After the Velvet Revolution“, *Epworth Review*, 1999, roč. 26, č. 3, s. 76–84.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Postmoderní kritika křesťanství“, *Getsemany*, 1999, č. 4, s. 79–84.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Feministická kritika křesťanství: Její přínos a meze“, *Getsemany*, 1999, č. 5, s. 106–116.

- PAVEL HRADILEK – IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE) (eds.), *Budoucnost modernismu?* Ročenka časopisu Getsemany. Praha: Sít, 1999.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Portréty modernismu“, in: PAVEL HRADILEK – IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE) (eds.), *Budoucnost modernismu?*. Praha: Sít, 1999, s. 14–19.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Co dluží modernismu CČSH“, in: PAVEL HRADILEK – IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE) (eds.), *Budoucnost modernismu?*, Praha: Sít, 1999, s. 40–44.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Timothy Noble, Přístupy k Písmu v teologii osvobození“, *Teologický sborník*, 1999, roč. 5, č. 3, s. 35–46. [překlad]
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), *Paul Tillich, Dějiny křesťanského myšlení*, Praha: Pracovní vydání pro potřebu IES, 1999, s. 349. [překlad]
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Vzít druhé vážně, rozhovor s Michaellem Hurley S. J. a Tomášem Pavlů S. J. o ekumenismu“, *Jezuité*, 1999, roč. 8, č. 1, s. 21–23.

## 2000

- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Recenze knihy Pavla Ambrose: *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*“, *Jezuité*, 2000, roč. 9, č. 1, s. 26–27.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Review of *Betrayal: German Churches and the Holocaust*. Eds. Robert P. Ericksen & Susannah Heschel“, *The Month*, 2000, roč. 33, č. 11, s. 451–452.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Review of Louis Dupré, *Religious Mystery and Rational Reflection: Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion*“, *Heythrop Journal*, 2000, roč. 41, č. 3, s. 357–358.

## 2001

- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE). *Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia*, European University Studies: XXIII, Theology: 726, Bern – Berlin – Bruxelles: Peter Lang, 2001, 338 s.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Eschatological Elements in Jan Hus's Ecclesiology and Their Implications for a Later Development of the Church in Bohemia“, in: JOHANNES BROSEDER (ed.), *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2001, s. 138–155.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Stíny absolutní moci“, in: JIŘÍ HANUŠ (ed.), *První sněm celosvětové církve: První vatikánský koncil 1869–1870*, Brno: CDK, 2001, s. 102–105.

- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Skutečných ateistů je dnes málo: Rozhovor s Janem Jandourkem“, *MF DNES*, 14. červenec 2001, s. B1 a B5.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Co byste na své církvi změnili, kdybyste mohli?“, *AD*, 2001, roč. 12, č. 2, s. 23.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Výklad 2. Královské 20–25“, *Mana*, (říj-lis) 2001, Praha: Biblická jednota, 2001, s. 9–12.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „The Symbolic Nature of Christian Existence according to Ricoeur and Chauvet“, *Communio Viatorum*, 2001, roč. 43, č. 1, s. 39–59.
- IVANA NOBLE (ed.), *Communio Viatorum*, 2001, roč. 43, č. 2, tematické číslo *Theological Hermeneutics*.

## 2002

- IVANA NOBLE, „Apophatic Elements in Derrida's Deconstruction“, in: PETR POKORNÝ – JAN ROSKOVEC (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 83–93.
- IVANA NOBLE, „The Apophatic Way in Gregory of Nyssa“, in: PETR POKORNÝ – JAN ROSKOVEC (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 323–39.
- IVANA NOBLE, „Univerzální zakotvení lidských práv ve světle postmoderní kritiky“, in: JIŘÍ HANUŠ (ed.), *Křesťanství a lidská práva*, Brno – Praha: CDK – Vyšehrad, 2002, s. 70–73.
- IVANA NOBLE, „Eschatological Elements in Hus's Understanding of Orthopraxis“, in: ZDENĚK DAVID – DAVID HOLETON, *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Vol. 4. Praha: Akademie věd ČR, 2002, s. 127–141.
- IVANA NOBLE, „Floods and Secularisation“, *Communio Viatorum*, 2002, roč. 44, č. 3, s. 221–224.
- IVANA DOLEJŠOVÁ (NOBLE), „Timothy Noble, Záblesky vykoupení“, *Teologický sborník*, 2002, roč. 8, č. 2, s. 32–40. [překlad]
- IVANA NOBLE – TIMOTHY NOBLE, „Diskuse o sapienciálních knihách“, *Teologický sborník*, 2002, č. 4, s. 24.
- IVANA NOBLE, „Jsem farářka (osobní výpověď)“, in: ALENA VODÁKOVÁ – OLGA VODÁKOVÁ (eds.), *Rod ženský: Kdo jsme, odkud jsme přišly, kam jdeme?*, Praha: Slon, 2002, s. 76–79.

## 2003

- IVANA NOBLE, „Conversion and Postmodernism“, in: DAGMAR HELLER (ed.), *Bekehrung und Identität: Ökumene als Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2003, s. 45–68.

IVANA NOBLE, „Apophatic Aspects of Theological Conversation“, in: PETER DE MEY – JACQUES HAERS (eds.), *Theology and Conversation*, Leuven – Paris – Sterling, VA: Peeters, 2003, s. 163–75.

IVANA NOBLE, „Duchovní situace v ČR: Výzvy, trendy, nová duchovní orientace“, *Křesťanská revue*, 2003, roč. 70, č. 6, s. 151–158.

IVANA NOBLE, „Review of *A Hundred Years of Phenomenology: Perspectives on a philosophical tradition*. Ed. Robin Small“, *Communio Viatorum*, 2003, roč. 45, č. 2, s. 169–172.

## 2004

IVANA NOBLE, *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004, 328 s.

IVANA NOBLE, „O možnostech a povaze teologického poznání u Alexandra Schmemmanna“, *Teologická Reflexe*, 2004, roč. 10, č. 2, s. 170–183.

IVANA NOBLE, „A natureza simbólica da existência cristã segundo Ricoeur e Chauvet“, *Atualidade Teológica*, 2004, roč. 8, č. 18, s. 338–357.

IVANA NOBLE, „Teologie jako věda ve východní a v západní tradici“, *Teologická revue*, 2004, roč. 75, č. 3–4, s. 259–272.

IVANA NOBLE, „Theology and Culture“, *Communio Viatorum*, 2004, roč. 46, č. 3, s. 213–215.

IVANA NOBLE (ed.), *Communio Viatorum*, 2004, roč. 46, č. 3, tematické číslo *Theology and Culture*.

IVANA NOBLE, „Bůh ani v kalhotách ani v sukni... Rozhovor s Jiřím Hanušem“, *Teologie a společnost*, 2004, č. 1, s. 24–27.

IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „Nad teologií 20. století. Anketa“, *Teologie a společnost*, 2004, č. 5, s. 20.

## 2005

IVANA NOBLE, „Postmoderní kritika“, in: PETR POKORNÝ, et al. (eds.), *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 339–353.

IVANA NOBLE, „Religious Experience – Reality or Illusion: Insights from Symeon the New Theologian and Ignatius of Loyola“, in: LIEVEN BOEVE – HANS GEYBELS – STIJN VAN DEN BOSSCHE (eds.), *Encountering Transcendence: Contributions to a Theology of Christian Religious Experience*. Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters, 2005, s. 375–393.

IVANA NOBLE, „Keine Familie, die in sich gespalten ist, wird Bestand haben: Eine ökumenische Interpretation der matthäischen Symbole von Sünde und Umkehr“, *Ökumenische Rundschau*, 2005, č. 4, s. 446–461.

IVANA NOBLE, „Mlčící církev“, *Dingir*, 2005, č. 2, s. 60–61.



IVANA NOBLE, „Od sakramentality církve k sakramentalitě světa“, překlad z angl. originálu Filip Outrata, *Getsemany*, 2005, č. 7–8, s. 148–155.

IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „Rozumět znamená měnit se. Pár slov o hermeneutice a o církvi k 70. narozeninám Jana Konzal“, *Teologie a společnost*, 2005, č. 3, s. 10–12.

## 2006

MARTIEN BRINKMANN – JOCHEN HILBERATH – TIM NOBLE – IVANA NOBLE (eds.), *Charting Churches in Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, Amsterdam – New York: Rodopi, 2006, 222s.

IVANA NOBLE, „From Sacramentality of the Church to the Sacramentality of the World: An Exploration of the Theology of Alexander Schmemmann and Louis-Marie Chauvet“, in: MARTIEN BRINKMANN – JOCHEN HILBERATH – TIM NOBLE – IVANA NOBLE (eds.), *Charting Churches in Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, Amsterdam – New York: Rodopi, 2006, s. 165–200.

IVANA NOBLE, „Tajemství Boha a tajemství člověka ve feministické teologii“, in HANA HAŠKOVÁ – ALENA KŘÍŽKOVÁ – MARCELA LINKOVÁ (eds.), *Mnohohlasem. Vydávání pro-žensky orientovaných aktivit po roce 1989*, Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2006, s. 221–232.

IVANA NOBLE, „Politika, společnost a kultura v kontextu sakramentální teologie Alexandra Schmemmanna“, *Studia Historica Brunensia* C53, Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta 2006, s. 25–36.

IVANA NOBLE – MARIN VAŇÁČ, „Ekumenická teologie na přelomu 20. a 21. století“, *Teologická reflexe*, 2006, č. 1, s. 5–26.

IVANA NOBLE, „Jan Hus in Ecumenical Discussion“, *Journal of European Baptist Studies*, 2006, roč. 6, č. 2, s. 5–19.

IVANA NOBLE, „Člověk a svět jako mnohohlas: Exkurs do filosofické prózy Karla Čapka“, *Teologie a společnost*, 2006, č. 4, s. 23–29.

IVANA NOBLE, „Dědictví reformních idejí: Konzervativní a progresivní proudy v ČČSH“, *Dingir*, 2006, č. 3, s. 89–91.

IVANA NOBLE, „Czech Protestantism and Liturgy: Finding a Balance between Sacredness and Authenticity“, *Communio viatorum*, 2006, roč. 48, č. 3, s. 203–222.

IVANA NOBLE, „Political and Liturgical Theology in Dialogue: Review Article of B. T. Morrill: *Anamnesis as Dangerous Memory and Practicing Catholic*“, *Communio Viatorum*, 2006, roč. 48, č. 3, s. 262–270.

IVANA NOBLE (ed.), *Communio Viatorum*, 2006, roč. 48, č. 2, tematické číslo *Relationship between Theology, Philosophy and Literature*.

- IVANA NOBLE, „Tools for Imagining the Unimaginable“, *Communio Viatorum*, 2006, roč. 48, č. 2, s. 85–87.
- IVANA NOBLE, „Churches in the Post-Communist Countries and Democratic Citizenship“, in: PETER SCHREINER – ELZA KUYK (eds.), *Europe, Democratic Citizenship and Education*, Otepää: InterEuropean Commission on Church and School, 2006, s. 14.
- IVANA NOBLE, „Advent: Stounout si trochu stranou: Rozhovor s Janem Mamulou“, *Český bratr*, 2006, č. 14, s. 15–17.

## 2007

- IVANA NOBLE, „Czech Churches in Transition“, in KATHARINA KUNTER – JENS HÖLGER SCHJØRRING (eds.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*, Erlangen: Martin Luther Verlag, 2007, s. 67–81.
- IVANA NOBLE, „Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae“, *Communio Viatorum*, 2007, roč. 49, č. 2, s. 185–209.
- IVANA NOBLE, „Problém identity a marginalizace u Adorna a Lévinase“, *Teologická reflexe*, 2007, roč. 13, č. 1, s. 77–89.
- IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „Christ in Contemporary Czech Film“, *Journal of Reformed Theology*, 2007, č. 1, s. 84–106.
- IVANA NOBLE, „Ecumenical Worship: An Invitation and a Challenge“, in KEITH JONES – PARUSH R. PARUSHEV (eds.), *Currents of Baptist Theology of Worship Today*, Praha: IBTS, 2007, s. 69–83.
- IVANA NOBLE, „Nad knihou J. S. Trojana *Ježíšův příběh-výzva pro nás*“, *Křesťanská revue*, 2007, roč. 65, č. 1, s. 5–7.

## 2008

- IVANA NOBLE – JOCHEN HILBERATH – JOHANNES OELDEMANN – PETER DE MEY (eds.), *Ecumenism of Life as a Challenge for Academic Theology*, Frankfurt: Lembeck, 2008, 345 s.
- IVANA NOBLE, „Response to René Beupère: Grace and Challenge of Interconfessional Marriages“, in: IVANA NOBLE – JOCHEN HILBERATH – JOHANNES OELDEMANN – PETER DE MEY (eds.), *Ecumenism of Life as a Challenge for Academic Theology*, Frankfurt: Lembeck, 2008, s. 319–321.
- IVANA NOBLE, „Memory and Remembering in the Post-Communist Context“, *Political Theology*, 2008, č. 4, s. 455–475.
- IVANA NOBLE, „Joys and Challenges of Academic Writing“, *Communio Viatorum*, 2008, roč. 50, č. 2, s. 123–125.
- IVANA NOBLE – PETR JANDEJSEK – KATEŘINA BAUEROVÁ (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře: Christologická čítanka*, Praha: Jabok, 2008. Články:

„George Tyrrell – Slovo a Duch v christologii“, s. 70–74; „Dumitru Stăniloae – Nový Adam a nový život, s. 87–91.

## 2009

IVANA NOBLE – JIŘÍ HANUŠ (eds.), *Konverze a konvertité*, Brno: CDK, 2009, 152 s.

IVANA NOBLE, „Exploring Ways for Planning a Major Resource Book for Teaching Ecumenism in Eastern and Central Europe“, in VIOREL IONITA – DIETRICH WERNER (eds.), *The Future of Ecumenical Theological Education in Eastern and Central Europe*. Geneva: CEC-WCC, 2009, s. 111–119.

IVANA NOBLE, „Paměť jako břemeno a paměť jako dar: Teologický pohled na přístup k minulosti v post-komunistických zemích“, *Studie a texty ETF*, 2009, č. 1, s. 142–150.

IVANA NOBLE, „Conversion in a Religiously Pluralistic Society“, *Mission Today*, 2009, č. 5–6, s. 5–8.

IVANA NOBLE, „Economic Crisis – Crisis of an Ideology“, *Communio Viatorum*, 2009, roč. 51, č. 3, s. 1–3.

IVANA NOBLE, „Phenomenon of Relion“, in: JOHN H. Y. BRIGGS (ed.), *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, Milton Keynes: Paternoster, 2009, s. 387–388.

IVANA NOBLE, „Religious Language“, in: JOHN H. Y. BRIGGS (ed.), *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, Milton Keynes: Paternoster, 2009, s. 425.

IVANA NOBLE, „Secularisation“, in: JOHN H. Y. BRIGGS (ed.), *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, Milton Keynes: Paternoster, 2009, s. 456–457.

IVANA NOBLE, „Konverze v nábožensky pluralitní společnosti, I. část“, *Misiologické info*, 2009, č. 5–6, s. 3–4;

IVANA NOBLE, „Conversion in a Religiously Pluralistic Society“, *Mission Today*, 2009, s. 5–8.

IVANA NOBLE, „Dvacet let svobody...“, *Setkání*, 2009, roč. 19, č. 3, s. 4–6.

## 2010

IVANA NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*, Farnham: Ashgate, 2010, 220 s.

IVANA NOBLE, *Tracking God: An Ecumenical Fundamental Theology*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010, 261 s.

- IVANA NOBLE, „How to Avoid Grand Narratives in Christology: A Challenge of Postmodern Hermeneutics“, *Milltown Studies*, 2010, roč. 65, s. 42–58.
- IVANA NOBLE, „The Gift of Redemption: Vladimir Lossky and Raymund Schwager on Anselm of Canterbury“, *Communio Viatorum*, 2010, roč. 52, č. 1, s. 48–67.
- IVANA NOBLE, (ed.). *Communio Viatorum*, 2010, roč. 52, č. 1, tematické číslo *Notions of Redemption*.
- IVANA NOBLE, „‘Zklidnit hladinu našeho života’: rozhovor o ignaciánských duchovních cvičeních s Šárkou Grauovou“, *Český bratr*, 2010, č. 6, s. 32–33.
- IVANA NOBLE, „Exercicie v ignaciánské tradici“, *Bratrstvo: evangelický časopis pro mládež*, 2010, č. 3, s. 23.

## 2011

- IVANA NOBLE – ULRIKE LINK-WIECZOREK – PETER DE MEY (eds.), *Religiöse Bindungen – neu reflektiert: Ökumenische Antworten auf Veränderungen der Religiosität in Europa*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, 376 s.
- IVANA NOBLE – JIŘÍ HANUŠ, a kol., *Křesťanství a romantismus*, Brno: CDK, 2011, 131 s.
- IVANA NOBLE, „Re-imagining Religious Belonging: Ecumenical Responses to Changing Religiosity in Europe“, in: IVANA NOBLE – ULRIKE LINK-WIECZOREK – PETER DE MEY (eds.), *Religiöse Bindungen – neu reflektiert: Ökumenische Antworten auf Veränderungen der Religiosität in Europa*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, s. 19–36.
- IVANA NOBLE, „Přirozený svět dosvědčující i zastírající svého Stvořitele“, in: IVANA NOBLE – JIŘÍ HANUŠ, a kol., *Křesťanství a romantismus*, Brno: CDK, 2011, s. 5–11.
- IVANA NOBLE, „Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Țuțea“, *Teologická reflexe*, 2011, roč. 17, č. 2, s. 144–163.
- IVANA NOBLE, „Your Word is a Lamp to My Feet and a Light to My Path: Critical Work with Pre-critical Methods in Hermeneutics of John Breck“, *Communio Viatorum*, 2011, roč. 53, č. 2, s. 51–62.
- IVANA NOBLE, „Konverze v nábožensky pluralitní společnosti, II. část“, *Misiologické info*, 2011, č. 1, s. 23–29.
- IVANA NOBLE, „Review of Wessel Stoker, *Is Faith Rational? A Hermeneutical-Phenomenological Accounting for Faith*“, *Journal of Reformed Theology*, 2011, roč. 5, č. 3, s. 359–360.

IVANA NOBLE, „Review of Bruce T. Morrill, *Divine Worship and Human Healing*“, *Communio Viatorum*, roč. 53, č. 3, s. 91–94.

IVANA NOBLE, „The Holy Spirit Blowing across the Eastern-Western Borders“, *Communio Viatorum*, 2011, roč. 53, č. 3, s. 1–6.

IVANA NOBLE, (ed.), *Communio Viatorum*, 2011, roč. 53, č. 3, tematické číslo *The Holy Spirit in the Western and Eastern Christian Traditions*.

## 2012

IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012, 411 s.

IVANA NOBLE, *Opravná duší. Ranní meditace*, Bratislava: Calder, 2012, 184 s.

IVANA NOBLE, „The Reception of Palamas in the West Today: A Response to Norman Russell“, *Θεολογία/Theologia*, 2012, roč. 83, č. 3, s. 55–62.

IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky’s Marginal Note to Patristics and Modern Theology and Its Possible Addressee“, *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 2012, roč. 56, č. 3, s. 269–288.

Ivana Noble, „Свободата и креативноста на човека в духовния живот според св. Симеон Нови Богослов и Св. Игнацио Лойола“, *Богословска Мисъл [Bogoslovska Misl]*, 2012, roč. 16, č. 3–4, s. 22–44.

IVANA NOBLE, „The Gift and the Task of Understanding“, *Communio Viatorum*, 2012, roč. 54, č. 2, s. 123–127.

IVANA NOBLE, KEVIN T. KELLY, *Rozvod druhý sňatek: Tváří v tvář výzvě*, Brno: CDK, 2012. [překlad]

## 2013

IVANA NOBLE, „Vztah člověka k prostoru a k transcenci na ikonách a obrazech“, in: KAREL RECHLÍK – JIŘÍ HANUŠ – JAN VYBÍRAL (eds.), *Sensorium Dei*, Brno: CDK, 2013, s. 65–78.

IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „A Non-synthetic Dialectics between the Christian East and West: A Starting Point for Renewed Communication“, in: CHRISTINE BÜCHNER, et al. (eds.), *Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2013, s. 273–281.

IVANA NOBLE, „History Tied Down by the Normativity of Tradition? Inversion of Perspective in the Orthodox Theology: Challenges and Problems“, in: COLBY DICKINSON (ed.), *The Shaping of Tradition*:

- Context and Normativity*, Leuven – Paris – Valpole, MA: Peeters, 2013, s. 283–296.
- IVANA NOBLE, „L’avenir de la «diaspora» orthodoxe“, *Contacts*, 2013, roč. 65, č. 243, s. 477–497.
- IVANA NOBLE, „Napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím tradice: Tillich, Florovskij, Congar“, *Teologická Reflexe*, 2013, roč. 19, č. 1, s. 34–52.
- IVANA NOBLE, „Various Christian Traditions in One Ecclesial Body“, *Baptistic Theologies*, 2013, roč. 5, č. 1, s. 68–83.
- IVANA NOBLE, „Truth Encountered in the Detail“, *Communio Viatorum*, 2013, roč. 55, č. 3, s. 123–27.
- IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „Orthodox Theology in Western Europe in the 20th Century“, in: *European History Online (EGO)*, published by the Leibniz Institute of European History (IEG), Mainz 2013–07–04. Online: <http://www.ieg-ego.eu/noblei-noblet-2013-en>

## 2014

- IVANA NOBLE, „Společnost v zrcadle dějin podle Karla Skalického a Georgije Florovského“, in: FRANTIŠEK ŠTĚCH – ROMAN MÍČKA (eds.), *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, České Budějovice: KS, 2014, s. 60–70.
- IVANA NOBLE, „Předmluva: Od hermeneutiky textu k hermeneutice zkušenosti“, in: ZDENKO Š ŠIRKA – PETR JANDEJSEK – CRISTIAN PANAITESCU (eds.), *Hermeneutika křesťanské zkušenosti*, Praha, Karolinum, 2014, s. 7–11.

## 2015

- IVANA NOBLE – TIM NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – PARUSH PARUSHEV, *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno: CDK, 2015, 295s.
- IVANA NOBLE – TIM NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – PARUSH PARUSHEV, *Wrestling with the Mind of the Fathers*, Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2015, 283 s.
- IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV, *Ways of Orthodox Theology in the West*, Yonkers, NY: St Vladimir’s Theological Press, 2015, 384 s.
- IVANA NOBLE, „Three Orthodox Visions of Ecumenism: Berdyaev, Bulgakov, Lossky“, *Communio Viatorum*, 2015, roč. 57, č. 2, s. 113–140.
- IVANA NOBLE, „Το μέλλον της ορθόδοξης“ διασποράς“ υπό το πρίσμα μιας παρατηρήτριας“, in: PETER DE MEY – MICHEL STAVROU (eds.), *Καιρός συνεσταλμέως το λοιπόν... Η μέλλουσα Πανορθόδοξη*

Σύνοδος. Ζητήματα – διλήμματα – προοπτικές, Athens: Enploie, 2015, s. 273–302.

IVANA NOBLE, „Words and Music Born out of Silence. Liturgical and Hesychast Influences on *lex orandi* and *lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae“, *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, 2015, roč. 96., č. 1–2, s. 82–101.

IVANA NOBLE, „The Ecumenical Revaluation of the Heritage of Jan Hus in the Czech Churches“, *Lutheran Forum*, 2015, roč. 49, č. 4, s. 45–48.

IVANA NOBLE, „Symbolic Mediation of Wholeness in Western Orthodoxy: Introduction to the Theme“, *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 2015, roč. 56, č. 1–2, s. 265–275.

IVANA NOBLE, „Tradition and Innovation: Introduction to the Theme“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2015, roč. 96, č. 1, s. 7–15.

IVANA NOBLE, (ed), *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2015, roč. 96, č. 1, tematické číslo *Tradition and Innovation*.

## 2016

IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV, Пути православного богословия на Запад в XX веке, Москва: ББИ, 2016.

IVANA NOBLE, „The Tension between an Eschatological and a Utopic Understanding of Tradition: Tillich, Florovsky, and Congar“, *Harvard Theological Review*, 2016, č. 109, s. 400–421.

IVANA NOBLE, „The Future of the Orthodox“ Diaspora” – An Observer's Point of View“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2016, roč. 60, č. 1–2, s. 171–188.

IVANA NOBLE – TIM NOBLE, „The Starets-Disciple Relationship According to Mother Maria Gysi“, *Baptistic Theologies*, 2016, roč. 7, č. 2, s. 88–100.

IVANA NOBLE, „The Great Pan-Orthodox Council: Initial Remarks from within ‘the Rest of the Christian World’“, *Contacts: Revue française de l'Orthodoxie*, 2016, roč. 68, č. 254.

