

Teologická opce pro dialog křesťanského Západu a Východu v Evropě*

Pavel Ambros

Můžeme-li hovořit o jednotě Východu a Západu prvního tisíciletí, je na místě z rozličných pozic promýšlet výzvu ekumenického patriarchy Bartoloměje I., pronesenou při návštěvě papeže Františka dne 30. 11. 2014 na závěr slavení božské liturgie v patriarchálním chrámu sv. Jiří v Istanbulu pro třetí tisíciletí.

Víru, kterou jsme společně zachovávali první tisíciletí, jsme povoláni opět učinit základem naší jednoty.¹

Dílčí, tím nutně zužující zorný úhel studie, nemá uzavřít, ale spíše otevřít diskuzi, kterou vnáší do ekumenických dialogů právě víra. Změny, které mění podobu života církevních společenství, se odehrávají v oblasti, kterou teologie tradičně popisuje jako *předpoklady víry*. Ty mají, mimo jiné, ontologii a psychologii konkrétního člověka či společenství. Otázka, jak se dnes může a v budoucnu bude moci víra univerzální církve projevovat v jednotlivých, nutně pluriformních tradicích, například jako *konsensus*, je dnes spojena s kulturními stereotypy, které brání – podobně jako v minulosti – svědkům víry (křesťanům různých tradic) přijmout víru jako milost, totiž jako absolutní nárok z Boží strany.

Studie chce proto poukázat na rozdíl mezi proklamací k dialogu a teologickou opcí pro dialog ve třech krocích: předkládá fenomén proklamací k dialogu jako určitou mozaiku nereflektovaných kulturních východisek, dále zohledňuje proměny podob angažovanosti, proč dnešní člověk věří (nástup detradicionalizované spirituality) v reflexi ekumenického hnutí, a konečně reflektuje pomocnou typologizaci a etapy, jež pro současnou diskuzi v pravoslavné teologii nastolil Georg Florovskij. A v návaznosti k tomu je možné připomenout, že i tato „generační vý-

* Příspěvek vznikl v rámci řešení projektu CZ.1.07/2.300/20.0154, Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu.

¹ BARTOLOMEO, „In attesa di un comune concilio ecumenico,“ *L'Osservatore romano*, 1. – 2. 12. 2014, s. 9.

měna myšlenek“ utváří očekávání připravovaného posvátného synodu pravoslavné církve v roce 2016.

Studie chce závěrem relativizovat současný důraz na hledání metod v ekumenickém dialogu tím, že představuje agendu, která se může stát důvodem teologické opce pro dialog svojí naléhavostí. Nejedná se zde o nic jiného, než o prostý pokus přesunout dosavadní horizont ekumenického uvažování vůbec k prvnímu úkolu dialektiky: přidat k interpretacím, kterým – tak, jak jsou tradovány – rozumíme obvyklým způsobem, další interpretace, které můžeme ocenit z důvodů svobodné volby. Takto v postulované teologické diskuzi mohou být odlišné pozice vítané za předpokladu, že rozdílná šíře horizontu poznání se nestane překážkou k setkání, pro něž víra je „branou“ komplementarity. Ta, přestože v rozměru víry vždy zůstává subjektivní, neztrácí schopnost vést dialog s úctou.

1. PARADOXY NA CESTĚ K EVROPSKÉ TEOLOGII S OPCÍ PRO DIALOG

Je zcela nepochybně rozdíl v ekumenických vztazích v 50. letech minulého století a současným stavem. Je mnoho důvodů k vděčnosti. A bylo by i nespravedlivé zapomenout na obětavost, osobní odvalu i nezměrnou práci těch, na které nelze zapomenout. Evropské křesťanství po opětovném sjednocování Evropy pokročilo na cestě ke sjednocení všech křesťanů bohužel jen velmi nepatrně, podle některých se k vytoužené jednotě dokonce nepřiblížilo vůbec. Spíše naopak. Mnozí jako by prožívali tíži ztrácejících se ekumenických perspektiv vytýčených v 60. a 70. letech. Generační změna vnímání je patrná. Roste geografická asymetrie přístupů a praxe. Až po čtyřleté odluce byla například obnovena činnost Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a pravoslavnou církví v jordánském Ammánu (15. – 23. 9. 2014). I to mimo jiné naznačuje nepříliš optimistický stav teologického dialogu mezi katolíky a pravoslavnými. Čtvrtstoletí po pádu železné opony – po počátečním optimismu – ani přesně nevíme, zda z Evropy zmizela vnitřní dělicí politicko-geografická hranice.² Stále se však setkáváme s téměř nepřekročitelnými hranicemi, které existují mezi různými

² Srov. A. PALMIERI, „Stato del dialogo teologico fra cattolici e ortodossi,“ *L'Osservatore romano*, 19. – 20. 1. 2015, s. 5.

mentalitami. Konec studené války nevyhléčil evropské křesťanství z důsledků a dopadu rozdělení křesťanů. Rozpad komunistických režimů ve střední a východní Evropě sice přinesl konec pronásledování, které jen stěží mělo obdoby v dějinách těchto zemí, nicméně ani „ekumenismus mučedníků“³ nepřinesl proměnu kulturních stereotypů, které spoluvytvářejí vztahy mezi křesťany západní a východní tradice.⁴

Byli to křesťané různých církví a církevních společenství, kteří na druhé straně zprostředkovávali komunikaci mezi Evropou a její východní částí. Symbolem této komunikace se stal polský papež sv. Jan Pavel II., který ji zpopularizoval rčením převzatým od ruského básníka Vjačeslava Ivanova „dýchat oběma plícemi“.⁵ Naopak tradicionalistické kruhy – na katolické i pravoslavné straně – s jistým zadostiučiněním hovoří o smrti „falešného“ ekumenického hnutí Jana Pavla II. Zřetelný je rostoucí příklon ke konfesně chápané identitě jako „protiváze“ vůči *ekumenismu vzájemného obohacení*. Lze pozorovat odklon od ekumenického hledání jednoty k pokojné koexistenci, která jako model fungování nově preferuje paradigma *intercírkevního dialogu*.⁶ Národní rozdíly (a podobně i konfesní odlišnosti) potlačené komunistickou totalitní ideologií, avšak implicitně hluboce přítomné v dějinách těchto národů, navíc ožily s novou silou několik let po pádu komunismu.

Konstantin Sigov, profesor filosofie na Kyjevské univerzitě Petra Mohyly a významný pravoslavný myslitel, ve svém manifestu z kyjevského Majdanu argumentuje *Evropou*, když říká:

Všichni jim ukazují, že jsou neslyšitelní; snaží se je přesvědčit o jejich absurdnosti a slabosti. Dává se jim na srozuměnou, že Evropa, ta Evropa, pro kterou riskují

³ JAN PAVEL II., *Tertio millennio adveniente* 37; srov. *Ut unum sint* 83–84; R. GIBBONS, „Persecution and Ecumenism“, in F. A. MURPHY – Ch. ASPREY (ed.), *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*, Aldershot: Ashgate, 2008, s. 213–220.

⁴ Podrobněji k celému tématu shrnující stať H. RENÖCKL, „Kulturell-politische und religiöse Umbrüche in (Mittel-)Europa“, in Ch. BÖTTIGHEIMER – F. BRUCKMANN (ed.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*, Herder: Freiburg im Breisgau, 2012, s. 31–37.

⁵ Srov. P. AMBROS, „Vyznání V. Solovjova a V. Ivanova a jeho proměna v tradici *dýchat oběma plícemi*“, in též, *Svoboda k alternativám: Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, Olomouc: Refugium, 2008–2009, s. 12–22.

⁶ T. P. RAUSCH, „Where is the Ecumenism Today“, *Ecumenical Trends* 2 (2013): 12–13; F. X. D’SA, „Was hat der interreligiöse Dialog mit der innerchristlichen Ökumene zu tun?“, in J. BÜCHNER et al., *Kommunikation ist möglich: Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2013, s. 296–311.

život, už neexistuje. Že nebude žádná nová renesance. Když se ale zde v Kyjevě zavírají a bijí lidé, je raněna Evropa. A pokud Evropa trpí, pak ještě žije!⁷

Průlomové se stalo společné prohlášení Ruské pravoslavné církve a Polské biskupské konference.⁸ Na druhé straně ukrajinská krize měla vážné důsledky pro vztahy mezi katolíky a pravoslavnými. Představitelé Ruské pravoslavné církve ostře kritizovali Řeckokatolickou ukrajinskou církev. Vždy v polaritě Východ – Západ.⁹

Tento krátký náznak současného kontextu ukazuje, že teologická reflexe ekumenického hnutí katolíků a pravoslavných dostává především v samotné Evropě nové určení. Nemůže se zabývat výlučně dogmatickou podobou rozdělení. Ve spojitosti s postupnou sekularizací,¹⁰ globalizací a růstem náboženského extremismu sdílí katolíci i pravoslavní křesťané (vedeni elitami svých církví) přesvědčení o nutnosti společně svědčit o tradičních křesťanských hodnotách, a to i navzdory své nejednotě, rozdílným východiskům a záměrům. Co se však může jevit jako základní, přesto opomíjená překážka tohoto rozhovoru?

2. NOVÁ PODOBA ARGUMENTACE PRO OPCII TEOLOGICKÉHO DIALOGU V EVROPĚ

Zdá se, že priorita otevřenosti k dialogu musí být v ekumenickém hnutí nově objasněna v globálním světě. Důvodem je analogická kulturní situace víry v Evropě, na Východě a Západě. Slova Karla Rahnera:

⁷ „Majdan, srdce Evropy. Otevřený dopis filosofa Konstantina Sigova“ (19. 2. 2014) [online], in Ústav filosofie a religionistiky FF UK; dostupné z <http://ufar.ff.cuni.cz/node/1806> (cit. 5. 1. 2015) v překladu Lenky Karfíkové.

⁸ Společné poselství národům Polska a Ruska, in R. SVATOŇ (ed.), *Velehradské dialogy I.*, Olomouc: Refugium, 2013, s. 318–324.

⁹ Srov. HILARION (ALFEJEV), Выпады униатов против России и Русской Церкви не содействуют диалогу между нашими Церквями [online], *Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей*; dostupné z <https://mospat.ru/ru/2014/06/26/news104593> (cit. 5. 1. 2015).

¹⁰ Pojem v celém článku užíváme v širším slova smyslu, než jak zaznívá v kontextu diskuze vedené v sociologii náboženství, totiž ve významu před-kritické artikulace základní náboženské zkušenosti postupného umenšování významu a důležitosti náboženství (srov. W. JAESCHKE, „Säkularisierung,“ in H. CANCIK-LINDEMAIER *et al.*, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, sv. V: *Säkularisierung-Zwischenwesen*; Register, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, s. 15–17).

Již zde není uzavřený Západ. Již neexistuje Západ, který může být považován za střed světových dějin a kultury. Tradiční náboženství na Západě není skutečností zcela zřejmé evidence, ale rozhodnutím víry. Zřetelně se ukazuje, že již neexistuje jediný typ religiozity. Náboženství se stalo okamžikem jedné z vlastních existenciálních situací v teorii i v praxi. V Evropě prožíváme změnu ve vnímání absolutního nároku křesťanství,¹¹

po pádu komunistického bloku je možné vztáhnout i na postkomunistický blok. Podobně předvídal již v roce 1964 Jean Daniélou vývoj ke globálnímu pohanství, když tvrdil:

Problémem zítřka není ateismus, nýbrž spíše nové, prosazující se pohanství. Ateismus je pouze přechodnou stanicí mezi včerejším pohanstvím venkovské kultury a zítřejším pohanstvím industrializované civilizace. Pohanství zítřka – to je základní náboženský problém moderního člověka. Církev musí najít odpověď na tento problém.¹²

Změna ve vnímání víry je natolik globální, že překračuje hranice křesťanských konfesí i náboženství. V obecné rovině hovoříme o nástupu detradicionalizované spirituality.¹³ Tento posun vnímání náboženství jako spirituality je patrný nejen v alternativních náboženských skupinách, nýbrž i v církevních společenstvích. Rozhodující se stává to, jak spiritualita pozitivně propojuje intrapersonální dimenzi života (vnitřní hledání osobního smyslu) s dimenzí interpersonální (zacílení na vztahy mezi lidmi, prostředím a přírodou) a transcendentální (zaměření na nepoznané, nepoznatelné a převyšující). Negativním výměrem spirituality je projev takové duchovní tísně, která se rodí z neschopnosti člověka propojit vzájemně smysl a zaměření života v jeho celistvosti prostřednic-

¹¹ K. RAHNER, „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen,“ in též, *Schriften zur Theologie*, sv. V: *Neuere Schriften*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1962, s. 137–138.

¹² J. DANIÉLOU, „Christianisme et religions non chrétiennes,“ *Études* 321 (1964): 333. Ch. Spretnak, aktivista spirituality New Age, požaduje svojí interpretací *pohana* jako *obyvatele přírody* vytužený návrat k původnímu pohanství s ekologickým důrazem na přírodu (H. MYNAREK, *Ökologische Religion*, München: Goldmann, 1986, s. 215): „Ekologickým náboženstvím se myslí koneckonců dovršení všech náboženství.“ Proti tradičnímu *městskému náboženství*, které v sobě zahrnuje církve, finanční a obchodní společnosti (Ch. SPRETNAK, „Die spirituelle Dimension grüner Politik,“ in F. CAPRA, *Green Politics*, New York: Dutton, 1984, s. 311–316).

¹³ Podrobněji srov. P. HEELAS – L. WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden: Blackwell, 2005.

tvím harmonie lidského Já se sebou samým, s druhými, přírodou, uměním, vyšší silou, božstvem nebo Bohem.¹⁴

Jednotlivé křesťanské církve dnes překračují konfesní *life of religion* (jak člověk přináleží k určitému institucionalizovanému náboženství a respektuje jeho autority) a jak prožívá *subjective-life spirituality* (niterné prožívání svého náboženského postoje). Z tohoto zorného úhlu můžeme dobře rozlišit *autonomní formy religiozity* od *dialogických forem religiozity*.¹⁵ Pro první z nich je hlavním cílem nejprve na ničem nezávislý rozvoj a zároveň plné využívání vlastních schopností a vloh, dále vlastní prožívání jednotlivce jako konkrétní a jedinečné osobnosti, popřípadě absolutizaci stanovených hodnot (osoba, nauka, komunita), pro druhý z nich je kritický odstup k vlastnímu zakoušení a hledání dialogu s transcendencí, totiž přesahem sebe sama směrem k tajemství, které oblažuje a zároveň klade nárok. Tento obecný kulturní rys prožívání náboženství v antinomii *autonomní* a *dialogické religiozity* proniká v různých podobách i do života církevních společenství.¹⁶ Fundamentalismus a laicismus jsou dvěma tvářemi *autonomní formy religiozity*.¹⁷

Existuje základní rozdíl mezi osobním sebezdokonalením na základě víry v budoucí proměnu, která je nesena *autonomní religiozitou* (spiritualitou individuálního uzdravení) v té či oné podobě, a osvobozujícím

¹⁴ P. G. REED, „An Emerging Paradigm for the Investigation of Spirituality in Nursing,” *Research in Nursing & Health* 15, č. 5 (1992): 349–357.

¹⁵ T. LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The MacMillan Company, 1967, s. 113. K problematice terminologie srov. M. ONDRAŠINOVÁ, „Jak uchopit ‚neuchopitelné‘: diskuse o detradicionalizované spiritualitě,” in D. LUŽNÝ – D. VÁCLAVÍK aj., *Individuální náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern, 2010, s. 118–142.

¹⁶ V jiné terminologii, kterou přinesl Paul Wick (P. WICK, „Dwelling and Seeking in Late Adulthood,” in S. H. MCFADDEN – M. BRENNAN – J. H. PATRICK [ed.], *New Directions in the Study of Late Life Religiousness and Spirituality*, Binghamton: Haworth Press, 2003, s. 101–119), se hovoří o rozdílu mezi *zabydlenými* (*dwellers*) a *hledajícími* (*seekers*), případně o spiritualitě *modu obývaní* (*dwelling*) nebo *modu hledání* (*seeking*); Roof hovoří o „hledání sebe sama skrze nějaký transformační režim s cílem dosáhnout svého největšího potenciálu“ (citováno dle ONDRAŠINOVÁ, „Jak uchopit ‚neuchopitelné‘,” s. 138); podrobněji T. Halík, přednáška na UK při Templeton Day; dostupné z <http://halik.cz/cs/tvorba/proslovy-kazani/proslov/48/> (cit. 5. 1. 2015).

¹⁷ Srov. M. REDDIG, „Die Radikalität des religiösen Fundamentalismus,” in L.-S. GÜNTHER et al., *Radikalität: Religiöse, politische und künstlerische Radikalismen in Geschichte und Gegenwart*, sv. II: *Frühe Neuzeit und Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, s. 176–191.

svobodným přilnutím člověka k Bohu Otci skrze přítomnost jeho Slova *dialogické religiozity*. Josef Ratzinger to vyjádřil výstižnými slovy:

Křesťanské pojetí nesmrtnosti vychází z pojmu Boha, a má proto dialogický charakter. (...) Vztah činí nesmrtným; otevřenost, ne uzavřenost.¹⁸

Rozporuplnost a neslučitelnost *autonomní* a *dialogické* formy religiozity se projevují nejzřetelněji v rovině komunikace a ve způsobu užití symbolů a nauky v tradovaných textech. Z teologického hlediska se stává rozhodující povaha životního stylu (plody Ducha¹⁹), který zahrnuje dialog (svobodné přilnutí) do osobně zakoušené podoby vzkříšení člověka s jeho tělem, totiž dialog se zmrtvýchvstalým Kristem. *Autonomní* forma religiozity zakouší spirituální uzdravení jako projev neosobní síly v jednotlivci, s osobním Kristem se vlastně nesetkává. V pastorační teologii hovoříme o *ekleziálním ateismu*.

Nejedná se nám na tomto místě o religionistický přístup na základě empirických výzkumů. Význam tohoto zjištění je jiný: *Autonomní forma religiozity* jako kulturní fenomén doprovázející fragmentaci všech konfesi v Evropě je ohrožena ve svých kořenech *tradicí*, kterou můžeme definovat jako kritický odstup (autoritu) stále bdělosti rozlišující vztahovost nesenou slovem. Tuto funkci má tradice v obou křesťanských tradicích, když ji budeme definovat jako takový kritický odstup, který je nesen rozlišením toho, jaká rozhodnutí člověka přináležející jeho svobodě mu dávají účast na životě Krista zmrtvýchvstalého, a jaká ne. Křesťanská tradice je souhrnem bdělosti nového člověka, která se projevuje rozlišováním (historicky) ve světě klasické řecké kultury a Římské říše, ve světě germánské kultury a náboženství a v kulturních proměnách křesťanské společnosti (*christianitas*) a staví nás do situace *pastorálnosti*. Teologické poznání nestojí mimo svět (kulturu), ani není světem samo pro sebe. Vyrostá z víry ve smyslu intencionálního lidského aktu (*fides qua*). Karel Skalický tento zorný úhel tradice nazývá *pastorálností* (nárok dějinnosti před eschatologickou věčností). Tato podoba tradice chrání společenství církve před *klerikalizací* (mocenskou idealizací věčnosti v dějinách).²⁰ Tato společná inkulturace je přítomná v evropském křesťanství jako neustálá

¹⁸ J. RATZINGER, *Eschatologie: Smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 1996, s. 95.

¹⁹ Srov. KKC 1830–1832.

²⁰ Podrobně srov. K. SKALICKÝ, „Skok vpřed‘ v perspektivě revolucí nového tisíciletí: Před půl stoletím byl zahájen Druhý vatikánský koncil,“ *Listy* 42, č. 3 (2012): 42–45.

schopnost zaujímat postoj vůči gnosi (teosofii), elementární religiozitě, vlivu východních náboženství a pocitu eschatologického ohrožení. Tato ohniska rozlišování tvoří jádro společné tradice křesťanského Západu a Východu. Dynamická polarita Evropy je v rovině víry polaritou *autonomní* a *dialogické religiozity*.

3. INTERPRETAČNÍ KONTURY RUSKÉ PRAVOSLAVNÉ TEOLOGIE 19. A 20. STOLETÍ

To, co jsme definovali obecně, budeme aplikovat jako interpretační klíč pro krátké *relecture* ruského náboženského myšlení. Představíme toliko tři základní okruhy, které formuluje Georg Florovskij ve svých proslavených *Cestách pravoslavné teologie*. I kritický čtenář vzhledem k možnému rozsahu článku může přijmout, jak doufáme, postup, kde chybí podrobnější analýza. Nejedná se nám o ni.²¹ Kapitola předkládá model interpretace, kterou pracovně můžeme nazvat modelem polarity *autonomní* a *dialogické religiozity*. Zdá se, že toto rozšíření interpretačního horizontu je možné, vezmeme-li do úvahy analytické hypotézy P. L. Gavrilyuka. Nečteme dějiny ve stopách Florovského analyticky (nehledáme příčiny), ale odkazujeme na dopad a důsledky, které jsou v posledních několika letech obsahem intenzivní teologické diskuze.²²

3.1 Úsilí definovat pravoslaví ve vztahu k ostatním křesťanským konfesím

Po pádu Cařihradu a Byzance na územích, která se dostala pod nadvládu Osmanské říše, úsilí uchovat patristický odkaz, aniž by zde byla možnost jej tvůrčím způsobem rozvíjet, učinilo toto dědictví předmětem tradice střezené převážně mnišským prostředím ve východních klášte-

²¹ Zde odkazuji na P. L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

²² Odkazuji na bibliografii předchozího díla, zahrnující široký okruh ruské domácí a zahraniční diskuze, s přesahem do diskuzí mimo ruskou jazykovou oblast, včetně široké palety teologů nepravoslavných.

rech.²³ V Rusku se již od úsvitu křesťanství formoval odstup od byzantské kultury a převažující lidové kultury, ale vlastní teologické třibení zde začalo až pod vlivem západní scholastiky a konfesionalizace jako do sebe uzavřeného světonázorového systému, který byl nesen požadavkem a nárokem na výlučnost.²⁴ A když protestantská reformace rozdělila západní křesťanský svět, pravoslavná teologie se pokoušela objevit svoje původní a aktualizované místo, jistou střední cestu (*via media*) mezi římským katolicismem a (německým) protestantismem. Toto úsilí vedlo ke vzniku *confessio orthodoxa*.²⁵ Někteří z autorů byli při vytváření pravoslavného vyznání víry výrazně ovlivněni scholastikou (Petr Mohyla, Dositej Notaras²⁶), jiní se zase ocitli pod vlivem protestantské tradice (Cyril Lukaris, Metrofanes Kritopoulos). Všichni se přičinili o vytvoření základů pravoslavné teologie. Byli přitom vedeni konfesním hlediskem, které se vepsalo do vzniku *symbolických knih*, tedy textů, jež byly konfesně laděnou teologií považovány za výraz oficiálního vyznání víry a učení křesťanských konfesí.²⁷ Jejich zaměření bylo polemické a co do metody a rozčlenění vycházely z neoscholastiky. V teologické oblasti byly předkládány s autoritou, o níž se nediskutovalo. Na ruských bohosloveckých školách se začaly užívat od 17. století. V roce 1809 byl celý systém výuky od základu reformován a otevřela se epocha moderněji pojatých bohosloveckých akademií (Petrohrad 1809; Moskva 1814; Kyjev 1819; Kazan 1842).²⁸

V Rusku 19. století se paralelně s velmi intenzivními vztahy se západním křesťanstvím, jež byly zprostředkovány během napoleonských válek, *Svatou aliancí* po Vídeňském kongresu (1814–1815), iniciativami papeže Pia IX. zaměřenými na křesťanský Východ (1847 a 1848) a přímou

²³ Srov. C. G. CONTICELLO – V. CONTOUMAS-CONTICELLO (ed.), *La théologie byzantine et sa tradition*, sv. II, Turnhout: Brepols, 2002; A. ARGYRIOU, „Les courants idéologiques au sein de l'hellénisme et de l'orthodoxie à l'époque de la domination turque (1453–1821),“ *Contacts* 36 (1984): 285–305.

²⁴ W. REINHARD, „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters,“ *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983): 257–277.

²⁵ Základní literatura srov. E. G. FARRUGIA, „Confessio orthodoxa,“ in týž, *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium, 2008, s. 216–217.

²⁶ Srov. týž, „Dositej Notaras,“ in *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 275–276.

²⁷ Srov. týž, „Symbolické knihy,“ in *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 868–869.

²⁸ Srov. M. KOZLOV – V. A. FEDOROV, „Академии духовные православные в России,“ in *Православная Энциклопедия*, sv. I, Moskva: Pravoslavnaja enciklopedija, 2000, s. 349–352.

účastí na konferencích starokatolíků v Berlíně (1872, 1875) nově obnovuje ruské pravoslavné mnišství, velmi živě a kulturně plodné *filokalické hnutí*, tradice *starců* a znovu se rozvíjejí duchovní akademie. Z iniciativy starce Makarije Optinského († 1860) a filosofa Ivana K. Kirejevského (a jeho ženy) se rozšiřují podněty německého idealismu, zvláště F. Schellinga († 1854).

Na počátku 19. století Schelling znamenal totéž co Kolumbus v 15. století – otevřel člověku prozatím neznámou oblast jeho světa, která byla doposud součástí básnické tradice, a to byla *duše*.²⁹

Zde můžeme hledat kořeny rozmachu patristických studií, kritických vydání otců a zasvěcených patristických studií a komentářů. Setkání tohoto obnovného spirituálního hnutí s vážnou historickou a vědeckou prací vedlo k tomu, že Rusko konce 19. století disponovalo nejbohatší patristickou knihovnou světa v národním jazyce a zároveň vydanou v souladu se zásadami vědecké filologie, rozvíjené v Evropě. Ruský intelektuální život se mohl v těchto desetiletích renesance ruského náboženského myšlení porovnávat a plodně střetávat s osvícenskou a post-osvícenskou filosofií (především německého idealismu), a to originálním a velmi brzy i kriticky samostatným způsobem, jenž neměl v evropském kontextu této epochy obdoby.

3.2 Výzva k překonávání modernity

Na počátku tohoto obnovného teologicko-duchovního období je setkání starce a filosofa v jedné osobě. Vladimír Solovjov (1853–1900) je neklerikální typ otevřeného duchovního člověka s přesahem do všech oblastí kultury (filosofie, ekonomie, umění, vědy). Jeho schopnost „naučit“ inspirací celou ruskou pravoslavnou teologii je nepřekonatelná. A kdo chce vést dialog s ruským pravoslavným myšlením, musí porozumět jeho místu v ruské kultuře. Právě on se poprvé pokusil spojit organickou východní tradici a západní racionalitu v novou syntézu. Nikolaj Losskij napsal, že všechno, co se odehrálo v ruském náboženském myšlení moderní doby, není nic jiného než „větve výhonků, které vzklíčily ze Solovjovova myšlení“.³⁰ A pro Hanse Urse von Balthasara je jeho

²⁹ V. F. ODOJEVSKIJ, *Русские ночи*, Moskva: Puť, 1913 (český překlad *Ruské noci*, Praha: Odeon, 1981).

³⁰ N. LOSSKIJ, „Преемники Вл. Соловьёва,“ *Путь* 3 (1926): 16.

dílo nejuniverzálnější spekulativní tvorbou moderní doby. Nepochybuje o tom, že představuje nehlubší odůvodnění a nejrozsáhlejší filosofii celého křesťanství moderní doby.³¹ Olivier Clément mluví o tom, že s jeho dílem a osobou začíná úsilí ruského náboženského myšlení vtisknout askezi osobní a kosmické proměny, jak je uchovává východní tradice, do kultury, společnosti a dějin.³² Zároveň se vyjadřuje kriticky: protože Solovjov podle něj neznal dostatečně tradici hésychasmu a teologii o božských energiích a protože se jako skutečný génius dychtivě zajímal o všechny kultury, obracel se i k platonismu, kabale, Jakobu Böhmovi, Swedenborgovi atd., aby vysvětlil, jak původní jádro, jež se v dějinách rozštěpilo do prvků, které se tu a tam potíraly, tajemně vychází z Krista a na něj se zase zaměřuje. Toto jádro Solovjov nazýval *boholidství* (богочеловечество). Vtělení v jeho pohledu tvoří ústřední dějství postupné reintegrace. Toto bytí všeho v Kristu (всеединство) se projevuje tak, že i bytí, jednotlivé prvky života a poznání získávají význam a pozitivní hodnotu tím, že se stávají součástí jediného integrálního života a postupně se zjevují v dějinách.³³ Solovjov nevěří v imanentně poji- maný vývoj. Každému vzrůstu dobra odpovídá i vzrůst zla. Ale dějiny předpokládají přechodné okamžiky, které vidí jako nutné a bez nichž ke skutečnému dozrání nemůže dojít. Z tohoto hlediska vnímá moderní dobu jako nutnou. Antické době, podobně jako středověku, bylo zcela cizí vědomí svobody, subjektu, který tvoří dějiny. Bez vnímání svobody není možné vnímat dějiny jako vnitřní událost duchovní skutečnosti, jako vlastní svobodu. Berďajev říká:

Dějiny potřebují víru, jelikož samy nejsou jen pouhým nápořem vnějších objektivních faktů na poznávající subjekty. Dějiny představují jakýsi akt proměny velkolepé historické minulosti, jímž dochází k vnitřnímu pochopení dějinného objektu, jakémusi vnitřnímu pochodu, sbližujícímu subjekt a objekt.³⁴

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, sv. 2: *Fächer der Stile*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962, s. 647–718.

³² O. CLÉMENT, „Vladimir Soloviev, théologien de la modernité?“, *Contacts* 47 (1995): 35–45.

³³ Vladimír Solovjov vidí postupné dovršení světa ve třech historicky rozlišitelných „sílách“: v orientálním monismu, západním atomismu a konečně ve slovanské syntéze; srov. V. SOLOVJOV, *Filosofické základy komplexního vědění*, Olomouc: Refugium, 2001, s. 57–58.

³⁴ N. BERĎAJEV, *Smysl dějin*, Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 25.

Dějiny tedy předpokládají boholidství, které se tak stává kosmickou a dějinnou kategorií. Povaha náboženského a dějinného vývoje předpokládá střetnutí a vzájemnou interakci božského a lidského, Boží prozřetelnosti a lidské svobody. Jestliže člověk počítá jen s principem božské nutnosti, tak jak tomu bylo v antické době, nebo pokud uvažuje jen o lidském principu, jak je to běžné v sebeuspokojujícím pocitu moderny, nemůže pokračovat narození Boha v člověku (Ježíši Kristu) a v člověku vůbec. Člověk se skutečně rodí až ve svobodném přilnutí v Ježíši Kristu. Nejedná se tedy o potlačení nebo popření moderny, což je stejně zcela nemožné, ale o to, abychom doprovázeli člověka s moderním povědomím až k základu jeho hledání, které jej může přivést ke křesťanství proměny a vzkříšení, zjevení boholidství, lidské plnosti spojené s plností Boží, k jednotlicímu základu života a kultury, které se vzájemně nevylučují, ale vytvářejí „novou obecnou sféru plného života“.³⁵

Především některá témata v Solovjovově díle se z dobrých důvodů jeví jako témata, jež zakládají východiska pro teologicky opodstatněná spirituální očekávání a požadavky modernity: klíč k řešení otázky lidské svobody a způsobu křesťanského života. Solovjov považoval za nezbytné osvobození teologie od abstraktního dogmatismu a náboženské pravdy oddělené od obsahu vnitřního života jako takového. Solovjov byl „posedlý“ svou ideou praktického křesťanství.³⁶ Hledal, jak překonat předpojatost, zlomkovitost, nedostatek vnitřní jednoty a absolutního obsahu forem, zvláštních prvků života a poznání naší civilizace a jejich proměnu v nutné a zprostředkující jediný integrální život. A to je základ poznání: účast na skutečnosti toho, co poznáváme. Poznáváme věci, abychom s nimi byli jedno. Poznávat v Solovjovově pojetí znamená sdílet tajemnou harmonii hmotných věcí. Usiluje o překonání stále pěstované a rozvíjené atomizované perspektivy, která je nám předkládána. Co jej tíží na prvním místě, je otázka vzkříšení těla a to, jak moderní myšlení vytlačuje otázku pro křesťanství klíčovou: proměnu hmotného (smrtelného) těla člověka po pádu ke vzkříšení. Moderní teologie musí být pěstována pojmy svobodného racionálního myšlení, velmi těsně spjatého s filosofií a vědou, a celé pole poznání ústí do jeho požadavku systému svobodné teosofie. Solovjov sám poté, co překonává svoji teokratickou fázi, přistupuje k demystifikaci politiky a všech ostatních atributů

³⁵ SOLOVJOV, *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 61.

³⁶ Srov. M. TENACE, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Olomouc: Refugium, 2000, s. 11, pozn. č. 10.

sekularizované společnosti. V jeho pohledu je pro budoucnost člověka ústřední (ba absolutní) osoba. Již podle Feodora Buchareva, který jako jeden z prvních ruských teologů nastolil otázku nezbytnosti dialogu s modernitou ve své knize *O pravoslaví ve vztahu k současnosti*³⁷ a především ve svém *Zkoumání Apokalypsy*,³⁸ má osoba absolutní a ničím nezpochybnitelnou povahu. Je to pro modernu určující pluralita a mnohotvárnost, které skýtají všemu subjektivnímu neomezený prostor. Jen osoba totiž dává všemu smysl. Jednota všeho pochází z člověka s jeho schopností vztahovat se ke všemu ostatnímu, co netvoří jeho Já (ale i ke svému Já), a konečně i k tomu, co jej přesahuje, k tajemství.

Se Solovjovem vstupuje do ruského (a evropského) náboženského myšlení rehabilitace ženskosti (božské, kosmické, osobní) a lidské lásky. Jestliže v lásce člověka není polarita pohlaví slepou hříčkou lidského druhu, ale obnovením Božího obrazu v člověku, jestliže Božím obrazem je člověk jako muž a žena, pak Solovjov z tohoto obrazu odvozuje archetypické uspořádání osoby a pokouší se určit její odraz v Bohu. Hledá v Bohu to, co je ženské. To je nauka, kterou později rozvíjí v sofiologii Pavel Florenskij a Sergej Bulgakov.

Proto se cesta krásy ve světě, v němž vládne metafyzická triáda pravdy, dobra a krásy, to znamená jediný duchovní život nahlížený z různých zorných úhlů, jeví jako jediný přístup ke světu Ducha. Mnohem později Pavel Florenskij řekne:

Duchovní život, který vychází z Já a který má v Já svůj střed, je Pravda. Chápaný jako bezprostřední působení jiného, je Dobro. A předmětné nazírání třetím, jako vyzařovaný navenek, je Krása. Zjevená pravda je láska. Zakoušená láska je Krása.³⁹

Solovjov samozřejmě nepředstavuje izolovaný jev, i když bezpochyby nejvíce ovlivnil 19. a 20. století. V pozdějším vývoji ruského náboženského myšlení zřetelně vidíme myšlenkový pohyb, který bychom mohli nazvat střetem mezi Solovjovovými zastánci (*dialogické religiozity*) a jeho odpůrci z řad tradičních či konvenčních církevních kruhů. Solovjov stál na začátku *stříbrného věku* ruského kulturního života (v návaznosti na

³⁷ A. M. BUCHAREV, *О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора*, Sankt Petěrburg: Strannik, 1860.

³⁸ Týž, *Исследования Апокалипсиса*, Posad: Sergijev, 1916 (původně kniha vycházela jako příloha *Богослов. Вестника*, její vydávání ve své době zastavil prof. M. A. Golubjev).

³⁹ P. FLORENSKIJ, *Sloup a opora pravdy*, Olomouc: Refugium, 2003, s. 86.

zlatý věk spjatý s Puškinovým jménem), kdy jeho pojetí náboženství působilo na celou kulturní sféru, včetně umění.

Nemůžeme rovněž opomenout, že tato mladá generace byla politicky angažovaná v době revolučních změn v Rusku v roce 1917 (a politická stanoviska zaujímal i později v emigraci), a především se přiřadila k reformnímu proudu Ruské pravoslavné církve, která se po obnovení patriarchátu sešla na svém koncilu v Moskvě v letech 1917–1918.⁴⁰ Tento koncil se pokusil vymanit Ruskou pravoslavnou církev ze závislosti na carské imperiální moci, diskutoval důležité reformy týkající se liturgie, mnišství, hospodaření církve a řízení a také vztahy k ostatním křesťanským církvím. Bolševická revoluce násilně ukončí i toto mimořádné tvůrčí období ruského náboženského myšlení a stává se součástí hrůzných dějin sovětského totalitarismu a exodu ruského obyvatelstva ze země. Po rozpadu totalitní moci se Ruská pravoslavná církev ocitá před nutností vypořádat se s globalizací a sekularizací.⁴¹

3.3 Neopatrstická syntéza

Uvnitř samotné pravoslavné teologie vyvolal přístup „modernistů“ ostrou polemiku, jejíž nejkultivovanější podoba se odrazila v neopatrstické syntéze.⁴² Mohutná ruská emigrace, přicházející různými cestami (přes Istanbul, Prahu, Bělehrad, Berlín), vytvořila v Paříži své nejproslulejší centrum vzdělávání a formace. Exarcha Jevlogij (Georgijevskij, † 1946), kterého patriarcha sv. Tichon Vyznavač († 1925) určil jako svého zástupce v západní Evropě, si za sídelní chrám zvolil katedrálu sv. Alexandra Něvského v rue Daru v Paříži. V roce 1924 založil v Paříži Teologický institut sv. Sergeje (Institut de Théologie Saint-Serge), který začal své pravidelné přednášky v říjnu roku 1925.⁴³ Během prvních dvaceti let

⁴⁰ Сров. Собрание определений и Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., Москва: Издание Соборного Словца, 1994–2000.

⁴¹ Srov. M. TURUNEN, „Official and Unofficial Voices of the Russian Orthodox Church: Analyzing Human Rights in Official Documents and Personal Interviews,“ in A. BRÜNING – E. van der ZWEEDE (ed.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters Publishers, 2012, s. 237–249.

⁴² Podrobněji D. P. PAYNE, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought*, Lanham: Lexington Books, 2011, s. 157–194.

⁴³ D. A. LOWRIE, *Saint Sergius in Paris: The Orthodox Theological Institute*, London: S.P.C.K., 1954.

své existence se Institut přerodil v jednu z nejvíce tvůrčích a co do inspirace jednu z nejvlivnějších teologických škol nejen ruské diaspory v Evropě, nýbrž teologie jako takové. Příslušníci první generace učitelů, mezi jinými církevní historik a ministr kultu v třetí koaliční Ruské prozatímní vládě A. Kartašev († 1960), morální teolog B. Vyšeslavcev († 1954), filosofové V. Zenkovskij († 1962) a V. Iljin († 1974), učitel dějin západní církve G. Fedotov († 1951), patristik G. Florovskij († 1979) a především dogmatik S. Bulgakov († 1944), se stali přímými protagonisty sporu, který bychom mohli nazvat teologickým sporem o duchovní, náboženské a kulturní dědictví V. Solovjova. Jinak řečeno: Paříž, představující Rusko mimo Rusko, se stala dějištěm kultivace sporu autonomní a dialogické formy religiozity ruské pravoslavné tradice, který byl teologicky tematizován do dvou ohnisek: spor o Sofii, dále spor o povahu katolicity a konciliarity (sobornost) a konečně lidské osoby.

Vymezení se a naléhavě vnímaný požadavek korektury (ve smyslu *relecture*) první a nastupující druhé generace Solovjovových pokračovatelů se vyostřily proslulým sporem o Sofii a v roce 1935 odsouzením S. Bulgakova Ruskou pravoslavnou církví moskevského patriarchátu i synodem Ruské pravoslavné církve v zahraničí v Sremských Karlovicích. Zde můžeme vidět nejen generační změnu, ale i symbolické vyústění v přesně rozlišitelných východiscích vztahu náboženského vědomí a moderny.

Proces s Bulgakovem je jednou ze symptomatických epizod, v níž pozorujeme nejen generační střet, ale i zásadní kulturní změnu argumentace (obvinění z příklonu k západní filosofii, romantismu, panteismu a cizím vzorům). Nejvybranější z těchto kritiků, V. Losskij a G. Florovskij, se stali základními architekty kulturního paradigmatu obrany vůči moderně, která našla svůj odraz v návratu k otcům. Neopatrstická teologie a palamismus se staly oficiální doktrínou ruského pravoslaví a zcela ovládly ruské pravoslavné myšlení s přesahem do společnosti.⁴⁴ Spor o Sofii nepředstavoval jen střet různých postojů k Sofii, ale dvou zcela rozdílných přístupů k dogmatické teologii, nesených kulturou určitého typu religiozity. Přístup, který reprezentoval S. Bulgakov, byl jeho kritiky nazýván gnostickým, navíc byl nařčen z toho, že vnášel do antropologie nejednoznačný teologický jazyk (nestvořený lidský duch) a roz-

⁴⁴ Daniel P. Payne hovoří o *politickém hesychasmu* a podobných obnovných hnutích v pravoslavném světě jako o sociálním konstruktivistickém projektu (srov. PAYNE, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought*, s. 4–6).

víjel protestantský pohled na kenozi, který je patristickému duchu cizí.⁴⁵ Bulgakov a celá řada jeho obránců vnesli do debaty koncept živé tradice. Chtěli tím podrobit kritice pojetí, které se v neopatristickém hnutí stává dogmatismem tohoto – slovy jeho nositelů – ruského teologického obrození.

Máme zde před sebou dva přístupy k moderně: a) „Ruské bohoslovcevé myšlení musí ještě projít tou nejpřísnější školou křesťanského helénismu. Helénismus v církvi je jakoby uchován navěky, je součástí nejjemnějšího přediva církevnosti, jako věčná kategorie křesťanské existence. Máme na mysli křesťanskou antiku, helénismus dogmatiky, liturgie a ikony. V liturgii východního obřadu je navždy zafixován tento helénistický styl zbožnosti založené na tajemství, takže v určitém smyslu není možné vstoupit do rytmu liturgického svátostného konání bez určité mystické re-helenizace. (...) Katolickým může být bohosloví pouze v rámci helénismu.“⁴⁶ b) V pozoruhodné sbírce příspěvků *Živá tradice* diskutují na tomto pozadí ti, kteří jsou – každý svým způsobem – v polarizaci vůči neopatristickému hnutí, klíčová témata ruské teologie jako odraz autonomní a dialogické formy religiozity: dogma a dogmatiku, pastorační nasazení, otázku kosmu v křesťanství, svobodu teologického bádání, autoritu církve, ekumenické výzvy, pochopení hranic vlastní tradice a přijetí tradice jako způsobu Božího vedení a s tím spojené otázky dialogu. V této vizi je dialog chápán jako překonání tradičního vzhledu typického pro tu či onu tradici, jistá „ztráta“ vlastního (někdy zkamenělého) pojmového upřesnění, preference rozšíření pohledu, který je schopen překročit svá sobě daná omezení, a schopnost přijmout opětné vymezení pojmu na základě recepce tradice. „Tradice nesmí pouze uchovávat sebe samu, ale musí tvořit, proto je živou skutečností,“⁴⁷

⁴⁵ S. BULGAKOV, Центральная проблема софиологии, in též, *Тихие думы*, Moskva: Izdatel'stvo Respublika, 1996, s. 269–272; Указ Московской патриархии преосвященному митрополиту литовскому и виленскому Елевферию, Moskva: Moskovskaja Patriarchija, 1935; SERAFIM (SOBOLEV), Новое учение о Софии Премудрости Божией, *Sofie: s. n.*, 1935; V. LOSSKIJ, Спор о Софии: Докладная записка прот. С. Булакова и смысла Указа Московской Патриархии, Paris: Bratrstvo sv. Fotija, 1936; C. LIALINE, „Le débat sophiologique,“ *Irenikon* 13 (1936): 168–205; A. SALAJKA, „Názory ruského teologa S. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupení Kristově,“ *Časopis katolického duchovenstva* 78/103 (1937): 240–258.

⁴⁶ G. FLOROVSKIJ, *Пути Русского богословия*, Paris: YMCA Press, 1983, s. 508–509.

⁴⁷ N. N. AFANASJEV et al., *Живое предание. Православие в современности. Сборник статей*, Paris: YMCA Press, 1937, s. 7; srov. V. IVANOV, „Živá tradice,“ in P. AMBROS (ed.), *Tra-*

předjímá úvod sborníku. Tvořivost není pouze novou aplikací myšlenky nebo ustanovení, ale je „podřízením se“ širšímu a hlubšímu porozumění tradici. Vychází z vidění vtělení, jež se dovršuje v dějinách, a eschatologie, která dějiny proměňuje. Nepotlačuje dějinnost, ale dává jí pozitivní nasměrování. Z tohoto hlediska nejsou dějiny již středem, ale prostředím, v němž církev – skutečnost boholidská – je součástí dějin a zároveň dějiny překračuje a proměňuje. Tradice je živým předáváním obsahu tohoto božsko-lidského života a teologie je moudrostí tohoto předávání. Z tohoto hlediska tradice vypracovává vlastní kritéria rozlišování, která můžeme obecněji nazvat duchovní četbou dějin. Zprostředkovává syntézu mezi historicky zachytitelným předáváním tohoto božsko-lidského způsobu života a současnou, stále přítomnou zkušeností dějinnosti. Toto pojetí, v té míře, v níž je zcírkevněno (tzn. že kladené otázky jsou přeloženy do otázky po spáse člověka v Ježíši Kristu v konkrétní situaci člověka), se stává součástí normotvorné tradice (nejen dějin).

Mezníkem v tomto generačním a metodologickém střetu se stal první kongres pravoslavných teologů v Aténách, kde G. Florovskij ve svých dvou vystoupeních⁴⁸ formuluje myšlenku *pseudomorfózy* pravoslavného myšlení,⁴⁹ totiž jeho údajnou deformaci zapříčiněnou vlivem západní kultury jako takové. Na tomto pozadí navrhuje nové uspořádání teologie, a to pod heslem *návrat k otcům*. Kritériem teologické hodnověrnosti a církevní identity se stává „kategorie trvale přítomné křesťanské zkušenosti“,⁵⁰ která je polemicky vymezena vůči pojetí křesťanské zkušenosti S. Bulgakova. Florovského pojetí nespočívá v širším uchopení tradice a inkluzivním přístupu, ale naopak v soustředění se na vlastní přístup, na přesné vymezení ruské duchovní tradice a obecně tradice pravoslavné, kde se klíčem stává nominalistické užití řecko-byzantského dědictví. Sám se chápe úkolu „očistit“ interpretaci ruských náboženských dějin ve

dice *Východu a Západu v dialogu: Inspirace – konfrontace – komplementarita?*, Olomouc: Refugium, 2014, s. 21–28.

⁴⁸ G. FLOROVSKY, „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie,“ in H. S. ALIVISATOS (ed.), *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 29 Novembre – 6 Décembre 1936, Athènes: Pyrsos, 1939, s. 212–231 (rovněž též, „Patristics and Modern Theology,“ *Diakonia* 4, č. 3 [1969]: 227–232).

⁴⁹ Podrobněji srov. S. ПОКАИ, „Das deutsche und das russische Sonderbewußtsein: F. Nietzsches und F. Dostoevskijs Einfluß auf die Geschichtsphilosophie von O. Spengler und N. Berdjajev,“ *Osteuropa*, 52 č. 12 (2002): 1597–1607; ГАВРИЛЮК, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, s. 230.

⁵⁰ FLOROVSKY, „Patristics and Modern Theology,“ s. 242.

své knize *Cesty ruské teologie*, která chce být programově normou recepce ruského náboženského myšlení.⁵¹ Nejedná se o osobní spor dvou vyučujících na jedné škole, Bulgakova a Florovského, ale o kulturní zápas, jak žít v emigraci vlastní ruskou identitu – kulturní i církevní. Tato identita se ve 30. a 40. letech ocitla na rozcestí mezi izolací a zánikem, z něž vedla různá východiska. A nalezení rovnováhy, která by spočívala v kulturní identitě v prostředí antidogmatického a protiklerikálního liberalismu a stále zřetelně sílící sekularizace, bylo znamením času pro veškeré křesťanství v Evropě. Obecným znakem se stala společně sdílená obava, že negativní dopady *modernizace* jsou překonatelné odhodláním nalézt nové ohodnocení toho, co je v tradici podstatné a někdy i opomíjené.

Tato obecná tendence generalizovat rizika vedla k uzavřenosti teologie i k úsilí o zprostředkování zjevení v dějinném kontextu a celá diskuze vyústila k teologii tradice. Na tomto poli přineslo kulturní vzepětí své pozoruhodné plody, které přesahovaly prostředí exilu, a to především v oblasti patristické antropologie (N. Losskij), negativní teologie a byzantských studií (J. Meyendorff).⁵² Snaha interpretovat tento spor rozlišením mezi teologií a náboženskou filosofií je ironicky zpochybněna A. Schmemmannem:

Toto spojení náboženské filosofie a teologie může mást západního čtenáře, a to od okamžiku, kdy se filosofie a teologie na Západě striktně oddělovaly, protože se týkaly dvou rozdílných oblastí zájmu, náboženství a kultury.⁵³

Po druhé světové válce se neopatristická syntéza rozvíjí ve Spojených státech (New York a Harvard), kde se žáky Florovského, jenž opustil Paříž

⁵¹ Berdajev ironizuje jeho přístup ve své recenzi, když pro knihu hledá výstižnější název: „Kniha otce Georgije Florovského nese špatný název, měla by být nazvána *Svěhlavost ruského teologa*, nebo dokonce kvůli neurčitému záměru knihy *Svěhlavost ruského myšlení* nebo *Rozmarnost ruské duchovní kultury*. Taková kniha by měla být napsána aspoň dvacet let po ruské kulturní renesanci dvacátého století, ale není v ní vděčnosti. Je diktována spíše nepřátelstvím než láskou; je ovládána negativním vnímáním“ (N. BERDAJEV, „Ортодоксия и человечность“, *Путь* 53 [1937]: 53).

⁵² Shrnutí podává například R. WILLIAMS, „Eastern Orthodox Theology“, in D. F. FORD, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, sv. II, Oxford: Blackwell, 1997, s. 502; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959; též, *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris: Éditions du Seuil, 1959; též, *Byzantine Theology*, New York: Fordham Univ. Press, 1974.

⁵³ A. SCHMEMMANN (ed.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, Crestwood: St Vladimir's Orthodox Seminary Press, 1977, s. 3.

v roce 1948, stávají A. Schmemmann († 1983) a J. Meyendorff († 1992). Oba dva později působí na Pravoslavném teologickém učilišti sv. Vladimíra v Crestwoodu (New York), které se stává společně s Paříží a Oxfordem baštou celé této školy. Své představitele nachází i v Srbsku (Justin Popović, † 1979), v Rumunsku (Dumitru Stăniloae, † 1993; Nicolae Steinhardt, † 1989; Andrei Scrima, † 2000) a Řecku (Panaghiotis Nellas, † 1986; Nikos Nissioti, † 1986). Kritika východisek G. Florovského otevírá u těchto autorů nové období, v němž se staví odmítavě k zjednodušujícím klišé, idealizaci Byzance a pozdní byzantské tradice mimo Byzanc, démonizaci Západu a moderny. Otázka evangelizace uvnitř procesu moderny je opět spojuje s některými západními autory, a to skrze stejná východiska, jako je teologický personalismus, dynamika stvoření člověka k obrazu a podobě Boží, antropologie odrážející tajemství Trojice, rehabilitace tělesnosti, trojičního chápání podstaty církve, pneumatologie, duchovního rozlišování, zbožštění a liturgické etiky. V samotné Paříži se slavný Teologický institut sv. Sergeje stává po druhé světové válce místem, kde se vytváří mezinárodní komunita studentů z Libanonu, Řecka, Rumunska, Srbska a rovněž již ve Francii usazené skupiny uprchlíků z těchto zemí, především z ruské emigrace. Ústřední postavou je francouzsky píšící ruský teolog Paul Evdokimov († 1970), později Olivier Clément († 2009) a Boris Bobrinskoy (* 1925). Stávají se velkými „průvodci“ pravoslaví v řadě otázek současné kultury. K nim je zapotřebí přiřadit ještě biskupa Kallista Wareho (* 1934).⁵⁴

4. ZÁVĚREČNÁ TEMATIZACE TEOLOGICKÉ OPCE PRO DIALOG S RUSKOU PRAVOSLAVNOU TEOLOGIÍ

Již to, že jsme v předchozí kapitole nechali zaznít vyhocené formule, není bez významu: rozhodnutí pro přísnou „objektivitu“ nepřekročit světy zdravého rozumu a teorie znemožňují – podle Lonergana – možnost vstoupit do vnitřního světa kladených otázek, i těch ještě nezodpovězených. Nesmíme však ani opomenout přetrvávající kulturní stereotypy, které jsou často „jen“ západní obdobou ruského *zpátečnictví* (*obskurantismu*), jež zejména v *hřejivé zbožnosti* neboli ve *filosofii srdce* hle-

⁵⁴ Podrobněji o recepci v západním světě srov. I. NOBLE aj., *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*, Brno: CDK, 2012.

dá útočiště před obavami, které přináší kritické uvažování. Nemůžeme ani nereflektovat porovnání „evropského stesku“ (jak řekl Dostojevskij) a zaslepenou zálibu ve všem východním. Podobně můžeme vnímat i „náboženský“ *příklon k národu* (народничество) a *nový nacionalismus* v Evropě.

I v českém prostředí lze pozorovat analogické projevy nesnášenlivosti, rusofilství nebo rusofobie, či fenomén české uzavřenosti (v novinářské zkratce nazývaný *čecháckovstvím*). Z kulturního hlediska výrok „víme přece, že Rusko do Evropy nepatří,“ jak autor na vážném akademickém grémiu osobně slyšel, není výsledkem badatelské solidnosti, nýbrž předvědeckým vyjádřením kulturní identity, podobně jako je výrok, že je „třeba občas píchnout do vosího hnízda“, výrazem averzivního chování nebo frustrace. Na obranu výroku je možné připomenout Karla Jasperse, který tvrdil, že „naše sebe-přivlastnění je ve skutečnosti *Existenzerhellung*, ujasnění vlastní reality subjektu, není to ale objektivní znalost.“⁵⁵ Ale i proces sebe-přivlastnění má v růstu objektivního poznání své místo, i když, popravdě řečeno, emocionalita *studených konfliktů* bývá součástí těchto kulturních stereotypů (a religiozity!).

Důvody, proč i katolická teologie může s užitekem reflektovat diskuzi v současném pravoslavném světě, pro nás inspirativně shrnuje Paul I. Gavrilyuk. Hovoří o nutnosti překročit polarizující příběh teologie ve 20. století, jak jej formuloval právě G. Florovskij. Tato teze představuje jistou shodu generace pravoslavných teologů, jako je Hilarion Alfejev, Antoine Arjakovskij, Matthew Baker, John Behr, Brandon Gallaher, Pantelis Kalaitzidis, Anatolij Čerňajev, Marcus Plested nebo Dorothea Wendebourgová. Gavrilyuk říká:

Pravoslavná teologie 21. století musí překročit Florovského co do obsahu i co do metody. Dále neopatristické zaměření, třebaže má nadále značný vliv, stojí na počátku ztráty své nadvlády v současném pravoslavném myšlení. Teologické uvažování je naladěno na jiná, nově se objevující paradigmatata, která více rezonují s podněty modernismu ruské náboženské renesance. Podobně pravoslavná teologie na Západě již není neznámým zbožím. Pravoslavný teolog, postavený do nové situace, je mnohem více připraven k tvořivému setkání se Západem. To podporoval do jisté míry i Florovskij. Ve změněných historických podmínkách může takovéto setkání zahrnout i pevnou angažovanost postmoderního světa. Takovéto setkání je možné a neznamená nutně jiný příklad *pseudomorfózy*, intelektuální kapitulaci vůči Západu. Konečně tento standardizovaný příběh stavějící ostře do protikladu teologii *renesance* generace *otců* vůči *neopatristické teologii* generace jejich *dětí* je nyní

⁵⁵ B. LONERGAN, *Method in Theology*, New York: Herder and Herder, 1973, s. 262.

vytrvale měněn a znovu diskutován. Proto současní pravoslavní teologové pokračují v hledání rovnováhy mezi věrností patristické tradici a svobodou teologického bádání a tvořivosti. Je dnes zkoumána jako nové paradigma pravoslavní teologie, protože *návrat k otcům* zůstává a zůstane nenahraditelným orientačním bodem.⁵⁶

Teologická opce pro dialog v Evropě má před sebou dvě základní výzvy: a) Učinit součástí tradice (tedy kritického rozlišení toho, *co ano a co ne*, z hlediska normotvornosti) příběh evropského křesťanství, který je předáván i s vírou v něj. Součástí tradice je i kritický odstup od vlastních kulturních klíšé, které formuluje soud v dějinách bez tázání se, jež nerespektuje dynamiku vznikající mezi poznávajícím a poznávaným a nebere v potaz metodologický rozdíl tří rovin vztahu mezi vykládajícím subjektem a minulostí (cizost, sounáležitost a osmózu).⁵⁷ Tím se tradice staví proti ahistorismu, ontologii moci, ideologické teologii a marginalizaci náboženské zkušenosti.⁵⁸ b) Nechat modernitu projít opětovným přetčením základních témat současné lidské zkušenosti tradicí, pokoušet se odpovědět trpělivou duchovní četbou dějin na spirituálně prožívané výzvy současného života. Jinak řečeno: rozvíjet tradici uvnitř společného vyznání víry nerozdělené církve takovým vyjádřením odpovědi víry, které překračují dobová vyjádření otců, a přece jsou součástí ortodoxie a ortopraxe.⁵⁹

Tento návrat k podstatnému, který sám o sobě neznamená „překonat učení otců“ v rovině formálních definic, se vymezuje především teologickým jazykem reflektujícím modus kulturního vědomí (post-)moderny. Podřizuje se smyslu tázání, totiž takovému dotazování se dějinné paměti, skrze něž v člověku žijí dějinné události jako zakoušení času a jejich interpretace spolu s tím, s čím je člověk dnes konfrontován. Zde přítomnost konfrontuje vlastní tradici. Pro pravoslavnou zkušenost jsou to dějiny života v totalitarismu (teologie mučednictví), život v diaspoře a ekumenické hnutí. Pro západní křesťanství je to exkulturační křesťanství v sekulární společnosti, laicismus, globalizace a nové ideologie, jejichž jádrem je ekonomický obrat v kultuře života.

⁵⁶ GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, s. 258.

⁵⁷ Srov. LONERGAN, *Method in Theology*, s. 175–196; MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Paměť a smíření: Církev a viny minulosti*, Praha: Katolický týdeník, 2000, s. 32–33.

⁵⁸ Podrobněji P. AMBROS, „Živá tradice a zápas o ni,“ in týž, *Svoboda k alternativám: Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 251–274.

⁵⁹ A. SCHMEMANN, „Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey,“ *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972): 172–194.

Budoucí opce pro teologický dialog v Evropě (Východ–Západ) je spojena s osobním uschopněním osvojit si společně intuice, které obě tradice formulují v požadavku obnovy teologie, a to na základě reflexe zkušenosti a zakoušení víry. Můžeme uvést tři ilustrace, aniž bychom chtěli opominout jiné. Důvod je prostý: často traktovaná témata (*Filioque*, primát, proselytismus a tak dále) v obecném povědomí plní spíše funkci konfesní identity. Navržená témata se týkají utváření životního stylu křesťana. Mohou být chápána jako společná a duchovně plodná misie.

Prvním společným tématem je spojení tajemství života se zemí (Zemí). Člověk dnes prožívá bezmocnost tváří v tvář životu, který je ponořen do hrozby svého biologického zániku. Život se dnes jeví ve své fyzické podobě zranitelný a člověk sám jako předmět manipulace, proto hledá své propojení se Zemí. Tato geografická a biologická nezakotvenost potřebuje své nové, teologicky odůvodněné ekologické zakotvení.

Druhým společným tématem je prázdnota a opuštěnost, jež jsou v ruské spiritualitě tematizovány jako poslání dávat život. Pociťované ohrožení očekávaného zhroucení se stává důvodem teologického kristocentrismu v jeho ústřední podobě: kráčet vstříc prázdnotě doprovázen Otcem (pascha). S tím je spojeno i vnímání *sobornosti* jako fyzické korporality církve, totiž proměněného těla Kristova, a následný požadavek *symfonie* světského a posvátného.

Třetím velkým tématem je otázka tajemství zakoušení ženství a krásy jako součásti antropologické pravdy o člověku. Téma otevírá pohled na člověka, jemuž je vlastní sdílení, vztahovost a tvořivost na základě lásky jako dovršený smysl stvoření člověka jako muže a ženy. Zúžení člověka na jeho sexualitu nebo popření jeho sexuality ukazuje na riziko pojetí člověka jako monády, ne jeho mužství a ženství v jejich úplnosti, totiž ne pouhou mechanicky aplikovanou rovnost a absolutní stejnost. Vzniklo tak nové paradigma recipacity v rovnocennosti a různosti, dva rozměry jediné plnosti obnoveného Adama. Kultivace životního stylu člověka, jehož středem je společné vědomí mužství a ženství, se zdá být dnes jedním z nejnaléhavějších úkolů, když zvážíme prorocké slovo P. Evdokimova:

Avšak androkracijní, patriarchální nadvláda postupně nahradila uspořádání gynokratické, matriarchální, se symetricky protikladnou deformací.⁶⁰

⁶⁰ P. EVDOKIMOV, *Žena a spása světa*, Olomouc: Refugium, 2011, s. 308.

Již tato tematizace naznačuje možnost a nutnost dialogu živých křesťanských společenství. Vůči nebezpečí osamocení a odcizení, které jsou v Evropě přítomné jako nedostatek jakékoli naděje, je možné postavit společné svědectví lásky, která usiluje o to, co ještě není. Povolání právě k tomu je společné v duchu biblického výroku: „Předložil jsem ti život a smrt. Vyber si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo“ (Dt 30,19) pro větší slávu Boží.

A Theological Option for a Dialogue Between the Christian West and East in Europe

Keywords: European Theology; Ecumenic Dialogue, the Relation between the East and the West; Dialogical Religiousness; Autonomous Religiousness; Pastoral Theology; Russian Religious Thinking

Abstract: The study deals with the difference in the cultural and theological readiness for dialogue between the Christian East and West and their traditions. The first part deals with the cultural basis of such a dialogue while the second part concerns changes in the concept of spirituality. The third part provides a typology of contemporary theological discussions in Orthodox theology. A generational exchange of ideas and preparations for the Pan-Orthodox Synod in 2016 is subjected to reflection for ecumenical purposes. The study should serve to clarify the status of Christianity in the contemporary secular world.

Prof. Pavel Ambros, Th.D.
Katedra pastorální a spirituální teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
pavel.ambros@upol.cz