

VÁCLAV JEŽEK

PRAVOSLAVÍ A BYZANC V KONTEXTU STARO-NOVÉ HERMENEUTIKY

V dnešní době snad největší nebezpečí, kterému čelí pravoslaví tak jako křesťanství vůbec, je relativismus. Náboženské a kulturní systémy jsou mnohdy vytrženy ze svých kontextů a vrhnuty na intelektuální a duchovní trh. Přitom se tyto systémy proměňují v „předměty“, které je možné libovolně uchopit a posléze zpracovat dle individualistických potřeb. Dokonce i ten, který stojí pevně zakotven ve své tradici či náboženství, je vyzýván, aby se osvobodil a vydal na cestu po moři náboženských nabídek. Smyslem tohoto příspěvku je poukázat na nutnost v současné pravoslavné teologii a historiografii hledat hermeneutický klíč, který by chránil pravoslaví a jeho tradice od relativizace. V rámci možnosti mohou nabídnout jenom pár reflexivních myšlenek.

Velmi oblíbenou kritikou pravoslavné ekleziální zkušenosti je, že pravoslaví se příliš roztříštilo na kulturně sociologické formace. Například to, že existuje řecké neboli srbské pravoslaví, podle některých kritiků ukazuje na to, že pravoslaví může ztratit nebo už ztrácí jakousi universální platnost. Dokonce i někteří pravoslavní autoři upadají po jakési poněkud romantické touze po univerzalizmu (například filozofická tradice Solovjeva). Nicméně universalismus, který nevychází z dialektiky mikro-makro kosmické reality, se může nést v duchu subjektivní projekce, která může, ale nemusí, vykazovat vztah k onomu transcendentnímu horizontu, který představuje cíl lidské existence. V tomto ohledu může vznikat iluzorní universalismus, který se může zakládat na neautentické duchovní zkušenosti. Neautentický universalismus může vyústit v anonymní symbolismus, který má pramálo společného s realitou. Zde je symbol spojen s „představou“ neboli „ilustrací“ a ne s konkrétní realitou.¹

Podle mého názoru jedním z klíčových způsobů, jak se vyhnout relativizaci pravoslavné teologie v globálním prostředí, je objevit, přesněji, znovu objevit a užívat hermeneutický klíč, který poukáže na onu eschatologickou transcendenci pravoslaví, která je tak potřebná jako jasná bariéra vůči relativizaci. Je to, pokud

¹ S c h m e m a n n , Alexander: *The Eucharist Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, New York 1988, s. 30.

bych užil rozšířeného teologického termínu, „transcendentní horizont“, pravoslaví. V tomto ohledu je mi zvláště sympatické myšlení papeže Benedikta, který hovoří o boji proti relativizaci. Otázkou ale zůstává, zdali samotné proudy pluralitní teologie v římské církvi tomuto trendu nenapomáhají.

Ironicky k relativizaci přispívají i některé nekvalifikované příspěvky, ať už akademické či laické povahy, zejména ze strany „zájemců“ o pravoslaví. Z těchto děl „kapitoly“ z pravoslavné tradice, kultury a duchovnosti jsou nabízeny jako „zpeřtení“ duchovně teologického trhu. Nicméně, podle mého názoru samy o sobě nenabízejí onen hermeneutický klíč, který poukazuje na onu anamnetickou eschatologickou dimenzi ortodoxie a už vůbec ne na s ní intimně spojenou *orthopraxi*. Tím se samozřejmě aspekty z pravoslaví stávají „předměty“, které si může присvojit úplně cizí teologická tradice, z které tyto aspekty nevyšly. Například, v římsko-katolické a protestantské tradici se objevuje zájem o některé aspekty pravoslavné duchovnosti. Nicméně je na vzdory tomuto zájmu diskutabilní, zdali prvky pravoslaví najdou skutečně ontologické uplatnění v těchto tradicích, neboť si je třeba uvědomit, že rostlina musí vždy vyrůst na určité půdě a za určitých podmínek, aby měla tu povahu, kterou má mít. Tuto skutečnost si mnohdy neuvědomují ti, kteří se snaží užívat prvky z hlavně pravoslavné duchovnosti v rámci své vlastní tradice. V této souvislosti je zřejmým příkladem i to, jak se východní liturgie přenáší do jiných ekleziálních kontextů. Přitom je jasné, že tato liturgie souvisí s ortodoxní ontologií a je jejím produktem, a tudíž nemůže plnit svoji úlohu v plné míře v ontologiích jiných. Zřejmým příkladem je i liturgie řecko-katolická. Liturgie se prakticky ztotožňuje s pravoslavnou liturgií, nicméně je zasazena do úplně odlišného teologického kontextu. V takovéto situaci můžeme očekávat pouze dva výsledky. Buďto dojde k relativizaci pravoslavné liturgie, anebo dojde k desynchronizaci s *orthopraxi*.

Hermeneutický klíč pravoslaví souvisí s teologií obecnství a láskou. Autentická duchovní zkušenost nemůže být relativní, pokud je „ověřována“ komunitou v Kristu. Už starověký autor Herakleitos píše: „*O všem, co společně sdílíme, víme, že je pravdou; o tom, co máme pouze my sami, víme, že je falešné.*“² Moderní ruský filozof Kireevsky v tomto ohledu konstatuje, že „*vše co je podstatné v duši člověka, v něm roste společensky.*“³ Je dobré, že i některé moderní filozofické proudy rozvíjejí určitou formu filozofie obecnství, která v některých ohledech může najít i společný jazyk s pravoslavnou teologií obecnství.

Z kritického pohledu je taktéž třeba konstatovat, že za sekularizaci a relativizaci může i samotná církev. D. Bonhoeffer například pozoruje, že proces sekularizace je pouze možný v kontextu křesťanství, a tudíž bychom jej měli chápat „*jako historické naplnění toho, co už nacházíme v samotné křesťanské víře v jejím vztahu k světu: tj. odstranění Boha ze světa.*“⁴ Je tomu tak, neboť svobodná vůle, která charakterizuje člověka, přímo implikuje možnost obrácení se od Boha.

² *Die fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch.* Ed. Hermann Diels. T. I. Berlin 1903, s. 148, 29–30.

³ Citováno podle S l e s i n s k i , Richard: *A Metaphysics of Love.* New York 1984, s. 55.

⁴ Citováno podle A u e r , Alfred: „*The Changing Character of the Christian Understanding*

Je to imitace Krista a život v Kristu, které tvoří ontologický rámec nové životní reality člověka. Eucharistie v tomto kontextu je nejjasnější obranou proti relativizaci a je okamžitě k „dispozici“. Teolog Auer konstatuje: „*Lidstvo jako celek, tak jako jednotlivé komunity, mají v sobě ontologickou náklonnost k Eucharistii.*“⁵

Racionálně jako měřítko současné touhy po objektivnosti může, ale nemusí, tvořit součást pravoslavné hermeneutiky. Racionálně je autentické, pokud je vnímáno jako součást lidské zkušenosti v Bohu. Pravoslaví nestálo nikdy v opozici vůči rozumu, ale vždy hlásalo, že rozum není jediným způsobem, jak přikračovat k mystériu lidské spásy. V tomto ohledu je možné citovat Florenského, který píše: „*Jelikož je to pravda, která činí mysl rozumnou, tj. intelekt, není to snad mysl, která umožňuje Pravdu?*“⁶

Byzanc a Pravoslaví

Analogická situace, o které jsme hovořili, se nachází i v samotném studiu byzantského dědictví. Navzdory celé řadě historiografických metod, které se snaží o „objektivní“ historii, je zřejmé, že i badatelské úsilí zaměřené na studium Byzance bylo a je poznamenáno určitým interpretativním kontextem. V současné byzantologii je cítit ideologické napětí, které je samozřejmě typické pro všechny historické disciplíny. Například, v dobách komunismu se při studiu Byzance kladl důraz na ekonomické aspekty. Nezávislý pozorovatel potom mohl mít pocit, že význam Byzance tkví pouze v jakýchsi ekonomických výdobytcích. Při tomto studiu byly otázky kulturologie v podstatě ignorovány. Z hlediska pravoslavného vnímání Byzance je možné konstatovat, že pro pravoslaví epocha Byzance neznamena statickou historickou epizodu, ale představuje kulturně duchovní epizodu v historickém vztahu člověka a Boha. Tedy, pokud můžeme hovořit o „objektivní“ historiografii, tak pouze v mezích ontologie. V této souvislosti bych chtěl upozornit na dílo pravoslavného teologa Yannarase, který často ve svých dílech nastoluje otázku mnohdy iluzorní cesty západního člověka po „objektivizaci“.

V byzantských dějinách je možné, i když poněkud zevšeobecňuji, spatřit jisté napětí mezi centrem a periferií. Uvádím to proto, že se dialektika periferie a centra v byzantské historii stala směrodatnou pro vývoj ve všech oblastech života.

V byzantském myšlení a životě hrála koncepce autority u jedince či státu a církve velmi důležitou roli. Tato skutečnost kontrastuje s dnešní touhou mnohých lidí po světě bez autority.

of the World“. In: *The Christian and the World*. New York 1964, s. 16.

⁵ Tamtéž, s. 36.

⁶ Citováno podle S l e s i n s k i , Richard: *A Metaphysics of Love*, s. 45.

Je pravoslaví v „cizím světě“?

Dovolil bych si polemizovat s pravoslavnými autory, kteří mají pocit, že pravoslaví se nachází v cizím světě, který se navíc může vyznačovat nepřátelským tónem k pravoslaví. V tomto ohledu například Schmemmann poněkud pochmurným způsobem charakterizuje stav pravoslavné církve ve světě, když píše: „Svět, v kterém se pravoslavní nacházejí, ať už je to na východě či na západě, je svět, který není pravoslaví vlastní, a ani to není svět „neutrální“, ale je to svět, který napadá samotnou podstatu a bytnost pravoslaví. Je to svět, který ať už vědomě či nevědomě se snaží redukovat hodnoty pravoslaví k širším hodnotám a filozofiím tohoto světa, které jsou radikálně odlišné, a dokonce protikladné, k pravoslavné vizi a zkušenosti Boha, člověka a života.“⁷

Pokud máme pocit, že žijeme v cizím světě, je možné, že svět je opravdu cizí, ale také to může ukazovat na skutečnost, že se sami nevyznačujeme dostatečnou láskou. V tomto ohledu „cizost“ je překonatelná překypující láskou. V pravoslavné teologii je obrazem a živoucí realitou této lásky Bůh. Je to hermeneutika lásky, která překonává vše. Bůh natolik miloval svět, že překonal i propast mezi stvořeným a nestvořeným právě na základě své lásky.

Pokud tedy svět působí cizím dojmem, znamená to, že pravoslaví jako takové (mám na mysli ekleziální kontext) se nevyznačuje dostatečnou láskou, která se samozřejmě zakládá na Logu, který překonává rozdíly, překonává „protiklady“, pokud užíváme teologii Maxima Vyznavače. Překonání protikladů neboli cizosti znamená překonání sebe samého v kontextu lásky. Bez lásky se bližní může jevit jako cizí.

Je pravoslaví otevřené k světu?

Už několik desetiletí moderní svět vyzývá křesťanskou teologii a církve k tomu, aby se „otevřela světu“. V tomto ohledu se ale můžeme zeptat, o jakou otevřenost jde? Na minimalistické úrovni je zvěst o Kristu a Bohu přístupná všem. V evangeliích není přece nic tajného. Členství v církvi je přístupné každému. Tento požadavek moderní doby zde uvádím v rámci své diskuse o kontextu pravoslavné hermeneutiky. Je zřejmé, že pokud někdo požaduje, aby se něco otevřelo, znamená to buď, že něco ve skutečnosti není otevřené, anebo to otevřené je, ale dotyčný si toho není vědom. Je zřejmé, že v kontextu pravoslaví je nutné, aby se pravoslaví dokázalo vyjádřit i v různých jazycích (tj. jazycích různých kulturně-historicky filozofických systémů) nicméně, je třeba, aby ti, kteří tomuto jazyku rozumí, také dokázali pochopit, že každý jazyk poukazuje na transcendentní horizont, který je v tomto případě samozřejmě theopaschálním mystériem.

⁷ Schmemmann, Alexander: *Church, World, Mission, Reflections on Orthodoxy in the West*. New York 1979, s. 9.

Pluralita jazyka či kultur nemusí být negativní, pokud vychází „z“ a poukazuje „na“ transcendentní realitu, která pluralitě jediná může poskytnout autentický rámec. Nemusím ani připomínat, že tato myšlenka je naznačena i v samotné Genesi v příběhu o pojmenování tvorstva. V Septuagintě se užívá sloveso „volat“ (nazývat) pro Adamův úkol od Boha. Je zajímavé, že slovo *ekklesia* (církve) je odvozeno právě ze slovesa „*ek-kalo*“ které se v Genesi užívá pro Adamovu činnost volání-nazývání. *Ek-kalo* v teologickém smyslu znamená volat, a to volat k jednotě. Tedy příkaz „dát jim jméno“ je podobný příkazu „pozvat je do církve“.

Mnohdy se žádá od pravoslavné teologie, aby se vyjádřila k tomu či onomu společenskému fenoménu. Pokud se teologie nevyjádří, může to vzbudit překvapení či nevoli. Někdy je pravděpodobné, že hlavní důvod k teologické mlčenlivosti tkví v samotné podstatě lidské zkušenosti. Lidskou zkušenost nelze omezovat ani taxonomicky hodnotit bez zřetele k eschatologickému rámci dynamismu v tvorstvu. Teolog Yannaras pozoruje, že pravda není vyčerpána svojí formulací, formulace slouží pouze jako hranice pravdy, jako „oděv“ anebo „strážce pravdy“.⁸

V tomto kontextu je možné vzpomenout na rozlišení mezi *dogmou* a *kerygmou*, které se objevuje v myšlení otců církve. *Kerygma* je biblický termín, který se užívá ve vztahu k otevřenému prohlášení. Evangelium naznačuje, že poznání je něco, co je přístupné každému, ale musí být zpřístupněno skrze skutečnost v Kristu. Evangelista Lukáš píše: „*Tedy jim otevřel mysl, aby rozuměli Písmu*“ (Luk. 24: 45). Podobně během liturgie kněz říká, „*otevři nám naše mysli k pochopení Evangelia Tvého*“. Dogma je samozřejmě spojené s kerygmou, ale jak naznačuje Bazil Velký, dogma je spojené s mystériem, ke kterému je možné směřovat pouze v širší zkušenosti v Kristu.

V liturgickém kontextu je si třeba uvědomit, že pravoslavná liturgie není statickým jevem. Změny v liturgickém postupu církve byly v historii uskutečněny, ale pouze na základě reflexe na duchovní zkušenost člověka. To znamená, že jeden z důvodů oné statičnosti a neměnnosti v pravoslavné liturgie je třeba spatřovat ve vztahu k duchovní zkušenosti člověka. Zkušenost člověka se zásadně nezměnila, a tudíž i liturgie, která zkušenost reflektuje, se v pravoslaví zásadně nezměnila.

Je zřejmé, že církevní život nemůže být omezen současným děním. Je tomu tak, neboť církev je eschatologická organizace, a tudíž vnímá zdejší kontext ve vztahu k cíli svého směřování. Tento eschatologický rozměr neznámá, že by církev přehlížela současnou zkušenost člověka, ale naopak pozvedá tuto zkušenost do nových dimenzí.

Kultura a národ

Kultura a národ získávají svoji autentičnost ve vztahu k eschatologickému horizontu. V tomto kontextu je možné vnímat kulturu a národ z dvou hledisek.

⁸ Yannaras, Christos: *Elements of Faith*. Edinburgh 1991, s. 150.

Kultura nebo národ získávají svoje autentické bytí pouze v kontextu eschatologie. To znamená, že se kultura nebo národní cítění nezaložené na zkušenosti v Bohu stávají neplodným symbolem, který může či nemusí být zneužit v širším kontextu světových dějin. Pokud se pravoslavní neomezí na kulturní a národní hnutí, má možnost a schopnost pozvednout „národ“ a „kulturu“ do nových autentičtějších rovin. V tomto ohledu je věčnost helénismu následkem jeho schopnosti vymknout se pouze helénistickému kontextu.

Závěr

Prezentovaná reflexe je samozřejmě velmi krátká na to, aby řešila otázky, která načrtává. Nicméně jsme už naznačili, že klíčem k pravoslavné hermeneutice je obecenství a láska, které spolu tvoří ontologickou základnu lidské zkušenosti. Tato zkušenost vede k onomu eschatologickému horizontu, podle kterého se zkušenost hodnotí, ale ke které se také vrací. Tento horizont nemá omezující charakter, ale naopak umožňuje plnou rozmanitost. V tomto ohledu můžeme citovat Arcibiskupa Christodoula: „Člověk bez hranic, tedy člověk kosmopolitní, je omámen k tomu, že si myslí, že je svobodný, progresivní a nezávislý na svých vazbách. Ve skutečnosti sdílí osud potulných obchodníků, tedy směřuje k ztraceným obzorům. Oproti tomu ten, který věří, má domov, rodinu a hodnoty; je to právě takový člověk, kterého Evropa potřebuje. Je to také člověk, kterého podporuje a který má sebevědomí a identitu, je to tedy opravdový Evropan. Doba jsi žádá otevření církve k světu aby mu dala vizi, naději a zvláště život.“⁹

⁹ Christodoulos (Arcibiskup): *Converted Hellenism: The transition from Antiquity to Christianity*. Media Ecclesiastica. Athens, 2005, s. 22.