

IVANA NOBLE

POLITIKA, SPOLEČNOST A KULTURA V KONTEXTU SAKRAMENTÁLNÍ TEOLOGIE ALEXANDRA SCHMEMANNA

V této studii představím prameny, ze kterých čerpala sakramentální teologie Alexandra Schmemanna (1921–1983). Budu se zabývat otázkami, proč přes jím tolik zdůrazňovanou souvztažnost mezi světem, církví a Královstvím Božím vposledu vnímá politickou a společenskou angažovanost křesťanů spíše negativně a proč se staví skepticky k možnostem inkulturace teologie a zejména pak liturgie.

1. Prameny Schmemannovy teologie

Alexander Schmemann se narodil v roce 1921 Estonsku, v rodině ruských emigrantů.¹ V raném dětství se jeho rodina přestěhovala do Francie. Paříž ruských emigrantů, kteří ve 30. letech ještě většinou doufali v návrat do vlasti, kteří sami sebe vnímali jako pokračování kulturního, společenského i politického života předrevolučního Ruska, to bylo první prostředí, v němž Alexander vyrostl a získal vzdělání. Toto prostředí určovalo jeho sebeuvědomění a později představovalo jeden z určujících momentů jeho teologie.² Ne však pouze v pozitivním smyslu. Zatímco Schmemann miloval ruskou kulturu, ruský nacionalismus, izolaci od francouzské společnosti vnímal negativně. Proto také odmítl studovat v Paříži na

¹ Příbuzenstvo z matčiny strany bylo ruského původu, z otcovy strany baltsko-německého původu. Schmemann sám se však identifikoval jako ruský emigrant žijící na Západě. Viz Meyendorff, John: *A Life Worth Living*. St. Vladimir's Theological Quarterly 28, 1984, s. 3–10; <http://www.schmemann.org/memorial/1984.svtq1.meyendorff.html>, s. 1 z 9.

² John Meyendorff je charakterizuje následně: „Ruská Paříž‘ 30. let 20. století, to byl svět sám o sobě. Mezi desítkami tisíc emigrantů byli intelektuálové, umělci, teologové, vyšší šlechta i bývalí carští ministři, denně vycházely noviny, ustálené politické rozdílnosti se projevovaly v ostrých argumentech, ruští emigranti snili o návratu domů. Děti chodily do ruských škol, a tak byly izolované od okolní francouzské společnosti (která k nim nebyla vždy příliš pohostinná).“ Tamtéž, s. 1.

ruských školách a prosadil si, že půjde na francouzské lyceum a pak na pařížskou univerzitu.

Druhým určujícím prostředím byla pro Schmemanna pravoslavná církev tak, jak ji poznal v katedrále Sv. Alexandra Něvského, kde jako chlapec ministroval a posléze sloužil jako podjáhen. Miloval zdejší liturgii, obřady s celou jejich pompou, která odkrývala zúčastněným ještě jinou, slavnější a hlubší identitu, než jakou má ruský emigrant, identitu, kterou dává Kristus své církvi.

V době německé okupace Schmemann studoval teologii na Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergije v Paříži. Ve čtyřicátých letech tato škola byla centrem, kde se setkávaly různé proudy ruské před- a po-revoluční pravoslavné teologie. Předrevoluční reformní pravoslaví tu představoval zejména Anton V. Kartashev, bývalý profesor církevních dějin na teologické akademii v Petrohradu, jejímž rektorem byl dříve biskup Antonii Vadkovskii (1846–1912), v době Kartasheva, petrohradský metropolita a vůdčí postava reformního hnutí.³ Kartashev byl stoupencem snahy metropolity Antonie nespokojit se s odcizením ruské inteligence od církve. Antonii upozorňoval, že téměř žádné z reformě sociálních hnutí od druhé poloviny 19. století nemělo náboženské základy, i když jejich stoupenci často byli z kněžských rodin. Přitom si byl vědom, že pro mladší generaci intelektuálů je ateistický materialismus, který tato hnutí často doprovázel, neuspokojivý, protože nenabízí dostatečně hluboké porozumění lidské psychologii ani pochopení místa člověka ve vesmíru. Usiloval tedy přivést do dialogu náboženské tradice pravoslaví a hledání jeho současníků, které se soustředilo na morální a sociální ideologie – pro jejich důraz na svobodu a rozvoj člověka a na solidaritu s potřebnými. V předrevolučním Rusku tato snaha o dialog mohla zahrnovat sociálně-demokratické pojetí „křesťanské svobody“, v němž byl marxismus nahlížen jako cosi spojitelného se sociálním učením ranných církevních otců.⁴ V emigraci, po revoluci, byla taková pozice neunesitelná. Kartashev neovlivnil Schmemanna tím, že by mu předal tradici dialogu mezi politikou, společností, kulturou a teologií, ale, jak píše Meyendorff, spíše svým kritickým a skeptickým přístupem.⁵

Syntézu předrevolučního úsilí o sociálně pochopenou křesťanskou svobodu a ruské pravoslavné tradice představoval na semináři zejména Sergej Bulgakov, profesor dogmatiky. Bulgakov byl dříve spolu s Nikolaiem Berdyaevem marxistický intelektuál, pro kterého se materialismus a marxistická etika staly nepřijatelnými, a právě tak, jak po tom toužil metropolita Antonii, našel v pravoslaví hlubší odpovědi na problémy, které zmítaly člověkem a světem jeho doby.⁶ Ač

³ Viz Cunningham, James W.: *A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–1906*. Crestwood, New York 1981, s. 52–59.

⁴ Viz např. dílo spolupracovníka metropolity Antonie, archimandrity Michaila Semenova: *Svoboda Christianstva*. Moskva 1906, in Cunningham, J. W.: *A Vanquished Hope*, s. 315.

⁵ Viz Meyendorff, J.: *A Life Worth Living*, s. 3.

⁶ Cunningham uvádí, že Bulgakova a Berdyaeva v jejich obratu od marxismu ovlivnila zejména četba Petra B. Struveho a Simona L. Franka, viz *A Vanquished Hope*, s. 59. Meyendorff a Schmemann zdůrazňují vliv Vladimíra Solověva a Paula Florenského, zakladatelů „sofi-

si Schmemann Bulgakova osobně velice vážil, s jeho teologickým přístupem založeným na sofiologii se neztotožnil. Vytýkal mu, že sice začíná u interpretace Otců, ale snaží se dostat „za ně“ a že k tomu místo helenistických kategorií, které Schmemann považoval za trvale platné, používá ruskou náboženskou filosofii své doby. Sociologie podle něj neusiluje o přetvoření myšlení současné doby tak, aby odpovídalo duchu a metodám Otců, ale transponuje teologii Otců tak, aby odpovídala duchu a metodám současné doby.⁷

Schmemann se v těchto otázkách řadí k opačnému, neopatrstickému táboru, který se snaží o obnovu stylu teologie Otců v moderní době. V tomto ohledu pro něj byl velkou inspirací Cyprian Kern, profesor patristiky, ale pak zejména Georges Florovsky, který po válce odešel do New Yorku na seminář Sv. Vladimira, kam jej pak následoval také Schmemann a další, mezi nimi i John Meyendorff. Schmemannovi vyhovoval nejen Florovského přístup k patristice, ale také jeho vize ne-nacionálního pravoslavlí a jeho plán pravoslavné misie na Západ.

Ale dříve než se přesuneme za rok 1951, kdy Meyendorff začíná působit v Americe, zastavme se u posledního významného vlivu ze Sv. Sergie, totiž Nicholase Afanassieffa, profesora kanonického práva. Afanassieff ukazoval, že příliš striktně juridické a institucionalistické pochopení církve vychází z neporozumění jejím hlubším sakramentálně-liturgickým kořenům. Jeho „eucharistická eklesiologie“⁸ navíc otevřela Schmemannovi ve Francii 40. a 50. let cestu k velmi živému, ekumenicky otevřenému římskokatolickému liturgickému hnutí. Jean Daniélou, Louis Bouyer a další představitelé tohoto hnutí Schmemannovi byli blízcí pro jejich touhu jít zpět k pramenům, kterou podle Schmemanna ovšem pokoncilní katolicismus do značné míry ztratil.⁹ V tomto prostředí, které koncilní obnovu připravilo a umožnilo, se rodí základy Schmemannovy liturgické teologie. Schmemann se učí rozumět centrálnímu postavení velikonočního tajemství a alespoň částečně doceňuje soudobou západní filosofii a potřebu dialogu mezi ní a mezi tradicí Otců, aniž by se všem pokoušel o podobnou transpozici jakou kritizoval u sofiologů.

Schmemannův pobyt ve Francii sehrál rozhodující roli pro jeho osobní i teologickou formaci. Když v roce 1951 odchází do New Yorku, je mu třicet let,

ologie“, teologického systému, který pokládal moudrost (Sofii) za hermeneutický klíč ke všem ostatním teologickým tématům, christologii, pneumatologii, eklesiologii, eschatologii, atd. Viz M e y e n d o r f f , J.: *A Life Worth Living*, s. 3; S c h m e m a n n , Alexander: *Russian Theology: 1920–1972: An Introductory Survey*. St. Vladimir's Theological Quarterly 16, 1972, s. 172–194; <http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology/html>, s. 7 z 28.

⁷ Viz S c h m e m a n n , A.: *Russian Theology*, s. 6–7.

⁸ Viz A f a n a s s i e f f , Nicholas: *Kanony i Kanonicheskoye soznanie*, Put' 44, 1933; *Dve idei vselenskoj tzerkvi*, Put' 45, 1934; *Zhivoye Predanie*. Paris 1936; *Trapeza Gospodnya*. Paris 1952; *Sluzhenie Mirian v Tzerkvi*. Paris 1955; *Tserkov Sv. Duha*. Paris 1972.

⁹ Viz Schmemannova odověď na esej benediktinského teologa Bernarda Botte, S c h m e m a n n , Alexander: *A Brief Response*. In: Fisch, Thomas (ed): *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Crestwood, New York 1990, s. 28; M o r r i l l , Bruce T.: *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Collegeville, Minnesota 2000, s. 126–127.

za osm let získá doktorát na svém mateřském semináři Sv. Sergie, ve 41 letech se stane děkanem semináře Sv. Vladimíra a tento post bude zastávat dalších 21 let, až do své smrti roku 1983. Když mu bude 49 let, podaří se konečně prosadit založení Autokefální Pravoslavné církve v Americe (1970). Během svého působení v Americe naváže užší kontakty zpět do Ruska, a po třicet let bude každý týden vysílat kázání pro ruské ilegální „Radio Liberty“, díky čemuž se seznámí s některými ruskými disidenty, např. s Alexandrem Solženicynem, jehož dílo bude velmi obdivovat, i když nebude souhlasit s jeho nadšením pro předrevoluční Rusko a pro starověrectví. Schmemann bude krátce působit i v komisi Světové rady církví Pro víru a řád, ale později si bude klást otázky nad angažmá pravoslavných církví v této podobě ekumenismu.¹⁰ Shora zmíněné inspirační vlivy můžeme vystopovat také ve všech Schmemannových hlavních dílech, mezi něž patří: *Úvod do liturgické teologie, Svět jako svátost, Pro život světa: svátosti a pravoslavi, Z vody a z Ducha, Eucharistie: svátost království.*

2. Svět, církev a království ve Schmemannově sakramentálně teologické reflexi

Schmemannova teologie vychází ze symbolického a sakramentálního vidění skutečnosti, jaké Schmemann nachází zejména u řeckých církevních otců 2. a 3. století.¹¹ Podle něj musíme počítat s tím, že Bůh je naprosto jiný než naše představy o něm, které jej nemohou dosáhnout. Přece ale každý člověk v sobě má počáteční intuitivní poznání Boha jako tajemství, ke kterému jsme v kořenech svého bytí vztáženi. Toto první poznání nebo přesněji tušení Boha pak ve vztahu s Bohem roste, je možné je zachytit a pracovat s ním za pomoci symbolů, které si člověk osvojí v liturgii, kde se Boží tajemství stává Božím zjevením.¹² Teologie pak roste z liturgie, symboly, které z liturgie přejme, vykládá a umožňuje tak jejich hlubší porozumění a lepší integraci celku našeho života do liturgického slavení.¹³ Tam se, podle Schmemanna, na prvním místě děje křesťanská praxe. Ostatní její formy z liturgie vycházejí a zpět do ní opět směřují. V liturgii je celá naše existence zahrnuta do „všeobjímající vize života“,¹⁴ tedy i její rozměr politický, společenský a kulturní. Schmemann se zde otevře integraci politiky, společnosti a kultury do své teologické vize, ale tím, že připíše liturgii takové

¹⁰ Viz M e y e n d o r f f , J.: *A Life Worth Living*, s. 7–9.

¹¹ Viz např. S c h m e m a n n , Alexander: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. New York 1998, s. 146.

¹² Detailněji o tomto tématu pojednávám ve svém článku *O možnostech a povaze teologického poznání u Alexandra Schmemanna*. Teologická reflexe 2, 2004, s.170–183.

¹³ Viz S c h m e m a n n , Alexander: *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*. New York 1993, s. 22.

¹⁴ S c h m e m a n n , Alexander: *Liturgy and Theology*. In: Fisch, Thomas (ed): *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Crestwood, New York 1990, s. 51–52.

výsadní postavení, jim neumožní, aby hrály aktivnější roli. Jsou zařazeny mezi nespecifikované „všechno“, co si s sebou křesťané do liturgie nesou, a již méně mezi to, kam z liturgie vycházejí.

Schmemannova teologie rehabilituje vztahové, nedualistické poznání, jak nyní uvidíme na jeho výkladu třech základních rovin křesťanské existence a třech základních symbolů: světa, církve a Království. Nenabízí však aplikaci do jiné praxe, než je praxe liturgická. A navíc, jak si ukážeme později např. na Schmemannově vztahu k teologii osvobození, jinou aplikaci kritizuje. Snad se mu vybaví předrevoluční ruské pokusy o syntézu sociálně reformních hnutí a křesťanství, které revolucí vyšly vniveč, nebo snahy o sofiologické „aggiornamento“, které podle něj pracovaly z převrácenou hierarchií hodnot, přetvářely teologii Otců tak, aby odpovídala moderní době, čímž zmatenou moderní dobu upřednostňovaly před trvale platným dědictvím.

Schmemann tvrdí, že západní teologie tím, že ztratila symbolicko-svátostné chápání skutečnosti a rozpojila od sebe svět, církev a Království, určila vyšší a nižší, ztratila jednotu teologického poznání a postupně došla k sekularizaci.¹⁵ Když naopak patristická teologie držela všechny tyto roviny pohromadě, mohla je poznávat, protože poznání jedné vrhalo nové světlo na poznání dalších dvou.¹⁶ A k takovému teologickému modelu se Schmemann chce vrátit.

Zde je svět jako první bod teologického poznání. Je to první symbol, dokonce bychom mohli říci první svátost, jejíž pomocí se zjevuje tajemství Boha. Svět je spojen s Kristem, byl stvořen skrze *Logos* a v něm dojde také svého eschatologického naplnění, kdy všechno bude jedno v Kristu.¹⁷ Schmemannova teologie si stav světa neidealizuje, neškrťá hřích, zlo a lidské utrpení, ale nestaví tyto věci na začátek našeho porozumění světu. Teprve v kontinuitě mezi světem a Kristem poznáváme hřích, zlo, utrpení jako diskontinuitu.¹⁸ Svět je stvořen, tato skutečnost předchází pádu, a svět je vykoupen, v této skutečnosti je pád překonán. My ale žijeme v napětí mezi těmito skutečnostmi, které zakládají jak náš podíl na Božím životě — tak na odcizení se Bohu, jehož hloubku zažíváme ve světě podřízeném hříchu. Teologie usiluje o artikulaci tohoto napětí, které pak vztahuje k církvi a ke království.

¹⁵ Na porozumění svátostem vidíme, že když se pak ony „vyvýšily a oslavovaly jako nejvyšší [nadpřirozená] *skutečnost*, narůstalo postupně jejich odcizování od teologie, eklesiologie, eschatologie, ...[což se stalo] počátkem dnešní krize, zdrojem a jedem ‚sekularismu‘“. Schmemann pokračuje, a tak si svátosti „jako prostředky individuální zbožnosti a posvěcení uchovaly svou celou ‚hodnotu‘“. Ale byly prostě zapomenuty jako katolické [obecné] jednání církve, která se naplňuje když se symboly „tohoto světa“ stávají symboly „světa přicházejícího“, když je všechno konzumováno v Bohu“. S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 115.

¹⁶ „Tak se mohlo stát pramenem teologie — poznání o Bohu v jeho vztahu ke světu, k církvi a ke království — protože bylo nejprve poznáním Boha a v něm poznáním veškeré skutečnosti.“ Tamtéž, s. 144.

¹⁷ Viz J 1, 1–5; Ef 1,10.

¹⁸ S c h m e m a n n , Alexander: *Ecclesiological notes*. St. Vladimir's Theological Quarterly 1, 1967, s. 35–39, pozn. 2.

Církev je zakotvena ve světě a její instituce na sobě nese všechny klady a zápor tohoto zakotvení. Přitom má, jako svět, sakramentální povahu. Svět byl stvořen jako svátost. Církev byla jako svátost ustanovena. Ve světě i církvi se zjevuje dynamika vzájemné provázanosti mezi věcmi viditelnými a neviditelnými, mezi přirozeností a milostí, mezi skutečností materiální a duchovní. Církev slavící liturgii je pak „přechodem od starého k novému, z tohoto světa, do světa přicházejícího“.¹⁹ V tomto smyslu vidí Schmemann slavící církev jako realizovanou eschatologii, přechod z tohoto světa do Království.²⁰

Království je skutečnost z konce časů, kterou však můžeme částečně zakoušet již nyní, v eucharistii, kdy se rozpomínáme na Kristův kříž, jeho vzkříšení, ale také na přicházející hostinu v nebeském království. Schmemann používá výrazu *anamnésis* nejen vzhledem k minulosti, ale i k budoucnosti.²¹ Píše: „Symbol světa je naplněn v Kristu“, lidé k němu mají přístup skrze obrácení a víru, dělí se o něj, „jedí jej“ a jsou uzdraveni, nasyceni, v něm živi v nebeské radosti.²² Teologie vztažená k Božimu království se ale musí vyhnout pokušení vykládat kontinuitu mezi světem a Kristem jako přirozené pokračování dějin tohoto světa, jeho vizí, projekcí a ambic. Schmemann staví do kontrastu utopický a apokalyptický přístup. Pozitivní pojetí utopie v progresivních teologiích Schmemanna dráždí patrně i proto, že pro něj je tento pojem příliš silně spojen s marxismem: „Utopie je maximalistická projekce do budoucnosti“, slib lepších zítřků, který je nesplnitelný. Utopický koeficient je přítomný v každé politické kultuře, žádná politická strana nepřijde a neřekne: „Víme, že jsme chudí, omezení, omylní lidé.“

¹⁹ Viz S c h m e m a n n , A.: *Ecclesiological notes*, pozn. 3.

²⁰ Schmemann podmiňuje svátostnost církve s kontinuitou „plné víry a tradice“, která je pro něj vyjádřena apoštolskou posloupností (*Ecclesiological notes*, pozn. 5, 8). Toto vyjádření z roku 1963 je ale průběžně doplňováno kritikou pravoslavi, zejm. Ruské pravoslavné církve za jejího zabřednutí do západních scholastických forem myšlení, které odděluje teologii od spirituality i od liturgie. V díle *For the Life of the World* z roku 1973 Schmemann upozorňuje, že oficiální pravoslavné teologické manuály jsou od 16. století tradici otců vzdálené stejně jako západní manuály, a upozorňuje, že do 40. let 19. století se dokonce teologie i v Rusku učila latinsky (s. 135–136). Jeho poslední dílo *The Eucharist*, které dokončil měsíc před svou smrtí, v roce 1983, se opět soustředí na pravoslavnou církev a pravoslavnou krizi, ale v dialogu s ostatními. Uvědomuje si, že mnoho problémů je společných. Ale přece i zde zdůrazní, že pravoslavná liturgie dokládá, že pravoslavná církev, přes všechny porušenosti její praxe, zachovala větší kontinuitu s tradicí než jakákoliv jiná církev. Srovnej M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 76.

²¹ Schmemann používá výrazu *anamnésis* nejen vzhledem k minulosti, ale i vzhledem k budoucnosti. Proto je možné mluvit o eucharistii jako o „rozpomínání se na království“, kdy toto rozpomínání, ale zároveň bude živou pamětí Kristova kříže. Zpřítomněním minulosti a budoucnosti naráz se odkrývá tajemství proměnění utrpení v radost. Viz M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 121.

²² Schmemann doslova mluví o „konzumaci“ naplněného symbolu. „Konzumace“ pro nás může znít divně, ale jejímu smyslu se lze přiblížit díky spojení s biblickými představami, na které jsme více zvyklí, např. s „konzumací“ ovoce ze stromu života v ráji nebo s „konzumací“ Kristova těla a Kristovy krve, kdy se člověk stává tím, co jí. Viz S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 149.

Žijeme v temnotě, ale budeme se snažit ze všech sil dělat to nejlepší, co umíme, i když se nedá dělat nic moc...“²³ Apokalyptický přístup odmítá vizi pokroku jako plynulého přechodu všech věcí do Božího království. Hlásá konec starého a začátek nového věku. Je vstupem do výšin Ducha, kde jediné, co zůstalo, je skutečnost království, a jediné, co my můžeme dělat, je děkovat.²⁴

3. Kritika politické a společenské angažovanosti

Odtud se pak odvíjí Schmemannova kritika politické a společenské angažovanosti. „Všeobjímající vize života“²⁵ a další překrásná kosmická symbolika, kterou Schmemann ve své sakramentální teologii používá, jakoby zůstala vzdálena tužbám člověka proměňovat svět v lepší místo k žití. Jeho teologie sice začíná velmi pozitivním vztahem ke světu: svět je prvním symbolem Boží lásky nebo dokonce první svátostí, ale směřování světa ke svému naplnění je kontinuální pouze Božím záměrem, kterým je podíl stvoření na Božím životě. Jinak je mezi světem a Božím královstvím diskontinuita. Schmemann zdůrazňuje, že je třeba tomuto světu zemřít, abychom mohli žít život přicházejícího věku.²⁶ Proč tedy tento, podle Schmemanna, sebestředný svět reformovat? Navíc, v jeho apokalypticko-eschatologickém pojetí času se proměna světa již v Kristu stala, a na nás je, abychom se naučili do ní více a více vstupovat, až v ní budeme jednou celí.

Prakticky to ale znamená, že např. otázky týkající se lidských práv nebo sociální spravedlnosti se jako takové neřeší. Schmemann je zahrne pod jevy typické pro naši „úzkost budící a duchovně nebezpečnou dobu“, kdy se „ne Bůh, ale člověk stal měřítkem všech věcí“, kdy „nikoliv víra, ale ideologie a utopický escapismus určují duchovní stav světa“ a západní křesťanství tento pohled přejímá, kdy „věci týkající se ekonomie, politiky a psychologie nahradily křesťanskou vizi světa ve službě Bohu“, kdy „teologové, klérus a ostatní náboženští profesionálové běhají po světě, brání – před Bohem?- to či ono “právo“, jakkoliv perverzní, a to všech-

²³ Viz S c h m e m a n n , Alexander: *Between Utopia and Escape*. Přednáška z roku 1981. <http://www.schmemann.org/byhim/betweenutopiaandescape.html>, s.1–2; srovnej s pozitivním pojetím utopie, viz L i b a n i o , João Batista, *Hope, Utopia, Resurrection*. In: Sobrino, Jon – Ellacuría, Ignacio (edd.): *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*. London 1996, s. 279–290.

²⁴ Viz S c h m e m a n n , Alexander: *Liturgy and Eschatology*. In: Fisch, Thomas (ed.): *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Crestwood, New York 1990, s. 97–98. Svě poslední kázání Schmemann začíná slovy: „Každý, kdo je schopen věčnosti, je schopen spásy a věčné radosti.“ <http://www.schmemann.org/byhim/thankyoulord.html>, s.1.

²⁵ S c h m e m a n n , A.: *Liturgy and Theology*, s. 51–52.

²⁶ „*Tento svět* odmítnutím a zavržením Krista zavrhnul sám sebe, proto nikdo nemůže vstoupit do království, aniž by reálným zúsobem zemřel světu, t.j. odmítl jej v jeho soběstačnosti, aniž by vložil všechnu svou víru, naději a lásku do „přicházejícího věku“, do „dne bez večera“, který nastane na konci časů.“ S c h m e m a n n , A.: *Ecclesiological Notes*, s. 35–39, pozn. 2.

no dělají ve jménu pokoje, jednoty a bratrství. Ale ve skutečnosti pokoj, jednota a bratrství, které vzývají, nejsou pokojem, jednotou a bratrstvím, které nám přinesl náš Pán Ježíš Kristus“.²⁷

Schememann zde zmiňuje jako příklad takového teologického pomýlení teologii osvobození.²⁸ Je však třeba vědět, že tento typ teologie zná převážně z prostředí Světové rady církví, kde „ekumény“ z komunistických zemí představují často stejní lidé, kteří zasedají v Křesťanské mírové konferenci,²⁹ a kterým se klišé z teologie osvobození hodí k tomu, aby „teologicky“ (?) obhájili svou kolaboraci s komunistickými režimy. Jeho kritika politicky angažovaných teologií spadá do doby, kdy se již rozešel s projekty Světové rady církví, možná z podobných důvodů, a kladl si otázky nad tím, zda by se pravoslavní křesťané měli v takovéto formě ekumény vůbec angažovat.³⁰ Místo toho se Schememann, podobně jako mnoho křesťanů v komunistických zemích, přiklání k duchovní obnově světa skrze liturgickou praxi církve a z ní vycházející žité křesťanské svědectví. O misii křesťanů ve světě ovšem hovoří velmi obecným jazykem – mají svou víru ve světě dosvědčovat a tím svět proměňovat.³¹ Takto také patrně rozuměl svému angažmá v Radio Liberty. Do Ruska nevysílal politické projevy, ale svá kázání dosvědčující víru v Kristovo vystoupení k Otcí – a tím našeho vystoupení z hříchu a odcizení se Bohu – do naplnění života v Božím království. Ovšem již i tato kázání byla politickým projevem. Nepřímo nabízela jinou vizi společnosti – v níž například panuje náboženská svoboda – a je tedy také možné vysílat kázání v rozhlase.

Schememannova teologie není zcela apolitická. On sám je ovšem přesvědčen, že nikoliv politika by měla proměňovat liturgickou praxi církve, ale liturgická praxe církve politiku. Tento postup můžeme vystopovat v tom, jak se již od svého pobytu ve Francii vyrovnává s palčivým problémem pravoslavných církví,

²⁷ S c h m e m a n n , Alexander: *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, New York, 2003, s. 9–10.

²⁸ Viz tamtéž; diskusi k tomuto tématu najdeme u M o r r i l l a : *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 76–77; 122–138.

²⁹ Křesťanskou mírovou konferenci (KMK) založila v roce 1959 Ekumenická rada církví v Československu (založena r. 1955 – již pod komunistickým dozorem) společně s evangelickými bohosloveckými fakultami v Praze a v Bratislavě. KMK sdružovala představitele církví z komunistické Evropy a do roku 1968 také částečně západoevropské mírové aktivisty. Mělo se v ní diskutovat o teologických a sociálních otázkách, ovšem převládla v ní mírová propaganda sovětského bloku. Členové KMK navíc většinou spolupracovali s tajnou policií svých zemí a podíleli se tak na režimní kontrole církví. V zahraničí pak přednášeli o náboženské svobodě a celkovém rozkvětu socialistického světa. Křesťané z komunistického bloku, stejně jako ti, kteří znali situaci v komunistických zemích, se k jejich podobě „míru“, „bratrství“ a „jednoty“ stavěli odmítavě.

³⁰ Meyendorff zmiňuje, že se Schememann po rozchodu se Světovou radou církví angažoval v konzervativnějších křesťanských kruzích, viz *A Life Worth Living*, s. 9; viz též M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 76.

³¹ Viz např. S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 113, 149; *The Eucharist*, s. 90–93; 137; *Liturgy and Eschatology*, s. 94, 98 atd.

etnickým nacionalismem. Když bude církev slavit a žít svou univerzalitu, a nebude ve své misii upřednostňovat jednu nacionálně-etnickou skupinu před jinou (např. ruské emigranty před Francouzi či Američany), nabídne tím alternativní ne-nacionalistickou politickou vizi. Liturgická praxe se tak může stát zdrojem politického obrácení.³²

Vraťme se ale ke Schmemannově teologické argumentaci, která stojí v základech jeho kritiky angažovaných teologií, pro které politická situace také může být výzvou k teologickému a liturgickému obrácení.

„Křesťanství začne upadat, jakmile začne důraz na Kristovo vystoupení – pohyb oběti – být nahrazováno jeho sestoupením. A přesně tady se dnes ocitáme; neustále jej přinášíme do každodenního života a říkáme, že tím vyřešíme naše sociální problémy. Církev že musí sestupovat do ghett, do světa se vším, co k němu patří. Ale k tomu, aby byl svět spasen od sociálních nespravedlností, není na prvním místě potřeba sestoupit do veškeré jeho bídy, ale mít ve světě alespoň pár svědků jeho vystoupení.“³³

Podle Schmemanna takto předpokládáme jakýsi nedostatek v Božím díle vykoupení, který musíme doplňovat. Ale tímto postojem a tímto důrazem na naše konání se odcizujeme tomu, co vykonal Bůh ze své strany. Ve vztahu k tradici pak předpokládáme její defekt – a potřebu modernizace, doplnění o to, co v ní není, což je, podle Schmemanna výsledkem nepochopení tradice. Také zde se objevuje ranější vzorec – spor na semináři Sv. Sergie mezi Bulgakovem a Florovským o softologii, tedy přesněji řečeno spor o transpozici tradice. K němu se nyní vrátím, a soustředím se na to, jak se podobné téma objeví ve Schmemannově argumentaci proti inkulturaci teologie a zejména pak liturgie, která je základem teologie.

Kritika inkulturace

Schmemann zdůrazňuje, že naše teologické poznání sice začíná intuicí Boha, ale pak je zachyceno a roste pomocí symbolů, které si člověk osvojí v liturgii. Tam se Boží tajemství stává Božím zjevením, ale právě jako zjevené tajemství, jako tajemství, ke kterému jsme vztaženi vztahem, který nás proměňuje k Boží podobě, kde jsou poznání Boha a *theosis* dvěma stranami jedné mince.³⁴ Ne každá teologie ovšem staví na těchto liturgických základech. Schmemann kritizuje latinskou scholastiku, která podle něj formovala také ruskou teologii od 13. století, kdy vpádem Mongolů začalo politické, církevní i duchovní odcizování se

³² Viz např. S c h m e m a n n , A.: *The Eucharist*, s. 133; M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 128.

³³ S c h m e m a n n , Alexander, *Sacrifice and Worship*. In: Fisch, Thomas (ed): *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Crestwood, New York 1990, s. 135.

³⁴ Viz S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 140–141.

Byzanci a kdy absence vlastní stabilní tradice a vlastních středisek teologického vzdělávání vedla k narůstající závislosti ruské církve na Západě. Car Petr Veliký, který v zavedl počátkem 18. století administrativní a církevní reformy, tuto závislost ještě posílil. Teologická curricula z jeho doby až do komunistické revoluce v roce 1917 víceméně kopírovala západní jak katolické, tak protestantské školy. Transpozice orthodoxie do západních kategorií myšlení pak odcizila teologii od liturgie, od žité zkušenosti církve.³⁵

Schmemanna již v semináři Sv. Sergie oslovilo novopatristické hnutí, které hlásalo návrat zpět ke kořenům, tedy k byzantské tradici, a kritizovalo pokusy o její transpozice jak do západní scholastiky, tak do jakéhokoliv jiného filosoficko-teologického systému, včetně ruské náboženské filosofie 19. a 20. století, která do sebe absorbovala moderní západní filosofii. Podle Florovského, s jehož pozicí se Schmemann ztotožňoval, jakékoliv jiné kategorie, než jsou ty, které používali církevní Otcové v helénské době, přinášejí do teologie odcizení od jejích vlastních základů. Transpozice do nového klíče pak na sobě nese všechna rizika, jaká je možno vidět na latinizované předrevoluční ruské teologii. To, co je v jedné generaci považováno za cestu kupředu, v následujících generacích zestárne a často se stane vynucovaným anachronismem. Čímso absurdním, co absurdní nepřipadá jedině těm, kdo zůstávají uvnitř anachronického modelu, jako např. skutečnost, že se ruští seminaristé v 19. a počátkem 20. století učí teologii v latině.³⁶

Podle Florovského³⁷ a také podle Schmemanna³⁸ se nedá pravoslavná teologie obnovit jinak, než že se bude učit porozumět tvořivé syntéze, duchu a metodám Otců, že se jejich kategorie myšlení nebude snažit nahradit, ale vyložit, otevřít současnému člověku, aby se i on mohl proměnit a přijmout tyto kategorie myšlení za vlastní. Je tedy třeba se nechat vyučit křesťanským helenismem, v jehož předivu (textuře) je křesťanská existence trvale zachycena. Schmemann tuto závaznou křesťanskou kulturu ještě úžeji specifikuje, brání bohatství symbolického chápání skutečnosti, které nacházíme u řeckých Otců z 2. a 3. století. O nich říká, že jsou současní v každé době, že je není potřeba adaptovat, ale naopak, že se musíme změnit my, abychom mohli do jejich zkušenosti vejít.³⁹ Použiji-li termín Ernsta Blocha, představují „kritickou nesoučasnost“, která v sobě nese explozivní moc ke změně.⁴⁰ Mají v sobě potenciál dalšího vývoje, který ovšem není v jejich překonání, v tom, že se dostaneme „za ně“, ale v tom, že se s celým

³⁵ Viz S c h m e m a n n , A.: *Russian Theology: 1920–1972*, s. 2–3.

³⁶ Viz tamtéž, s. 3.

³⁷ Viz citace diskuse, kde Florovsky komentuje „The lesson of history on the controversy concerning the nature of Christ“ od arcibiskupa Tirana Nersoyana. *The Greek Orthodox Theological Review* 10, 1964–5, s. 132; F l o r o v s k y , Georges: *Pui Russkogo Bogoslovjia*, Paris 1937, s. 509.

³⁸ Viz S c h m e m a n n , A.: *Russian Theology: 1920–1972*, s. 6–7; *For the Life of the World*, s. 146.

³⁹ Viz S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 146.

⁴⁰ Viz B l o c h , Ernst: *The Principle of Hope II*. Cambridge, Massachusetts 1996, s. 454–794.

svým kulturním prostředím dostaneme „do nich“. To neznamená pouhé opakování minulosti v přítomnosti, ale tvořivé pokračování. A zde se odkrývá jeden z problémů Schmemannova přístupu, totiž zda toto a do jaké míry toto tvořivé pokračování zahrnuje otevření k novému vývoji a ke změnám.⁴¹

Přítom není tak obtížné porozumět tomu, co se Schmemann snaží bránit: symbolům, které otevírají vztah s Bohem a podíl v Bohu, které jsou tolik jiné než diskursivní analytické poznání tak často zaslepující člověka iluzí, že může dominovat to, co kriticky zkoumá. Symboly, které neredukují Boží tajemství na lidskou rovinu, ale zachovávají jeho jinakost. Jak Schmemann říká, umožňují mluvit o boží „jinakosti“ přesně *jako* o „jinakosti“, o „viditelnosti neviditelného *jako* neviditelného, o poznání nepoznatelného *jako* nepoznatelného, o přítomnosti budoucího *jako* budoucího“.⁴²

Schmemann se nesetkal s jinou intelektuálně-duchovní tradicí, která by podle něj umožnila vztahové, participační poznání Boha, kde se neobrací hierarchie vztahu mezi Bohem a člověkem. Poznal spíše jiné nevyhovující modely. Jeho přístup k univerzalitě raného byzantinismu je ale ještě navíc podložen teologií „shora“. Ta není určována lidskou perspektivou, ale lidskou perspektivu určuje. Právě to raně byzantská teologie zachytila nejlépe. Proto je trvale platná.⁴³ A tak zde máme dva problémy: První z nich je, že Schmemannem zdůrazňovaná liturgie jako pozvání do „všeobíhající vize života“⁴⁴ jako taková nemusí být lidmi zakoušena. Že naše perspektiva „zdola“ není dostatečně zahrnuta. Schmemannovi je často a právem vytýkáno, že jeho sakramentálně-liturgická teologie nebere dost vážně utření lidí ve světě a nelidské podmínky umožňující útlak⁴⁵ a že se stává abstraktní a lidem v jejich konkrétních situacích vzdálenou.

Druhý problém se týká samotného chápání tradice, které inkulturaci neumožňuje. Schmemann si vybírá část tradice, které dává trvalou platnost. Neudává kritéria, proč to jsou právě řečtí Otcové 2. a 3. století. Pokud by volil kritérium

⁴¹ Proti Blochovi „Zítřek žije v dnešku, lidé se po něm vždycky ptají. Tváře, které se obracejí utopickým směrem, mají samozřejmě v různých dobách různý výraz, stejně jako se v každém jednotlivém případě liší to, čemu věří, že viděly“ (*The Principle of Hope III*, s. 1374–5), by Schmemann mohl říci, že dnešek žije v zítřku, že je darem přicházejícím z budoucnosti, kde je den bez večera, kde se všechno podstatné již stalo. Viz *Liturgy and Eschatology*, s. 1.

⁴² S c h m e m a n n , A.: *For the Life of the World*, s. 141.

⁴³ Nejvýrazněji je vidět tento Schmemannův vztah k tradici na jeho kritice liturgických reforem II. Vatikánského koncilu: „Zatímco liturgické hnutí bylo, alespoň ve svých nejlepších představitelích, zaměřeno na obnovu tradičních elementů křesťanské *leiturgeia*, prvků, které byly po staletí narušeny nebo zcela ignorovány, „liturgická zbožnost“, která stojí za moderním „experimentátorstvím“ a „anarchií“ je inspirována zcela jinými a jistě hluboce *proti-tradičními* aspiracemi. A tak je zde zjevná disrepance mezi „literou“ II. Vatikánu a tím, co je všude proklamováno jako jeho „duch“, jímž se ospravedlňuje doslova každá inovace, a což je nepochopitelným tajemstvím pro všechny pozorovatele současné římskokatolické scény.“ Viz S c h m e m a n n , A.: *A Brief Response*, s. 28 (napsáno v roce 1968). M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 126.

⁴⁴ S c h m e m a n n , A.: *Liturgy and Theology*, s. 51–52.

⁴⁵ Viz např. M o r r i l l , B. T.: *Anamnesis as Dangerous Memory*, s. 129.

antiquity, musel by zahrnout např. i latinské Otce. Navíc ani neudává, co konkrétně z jejich kategorií považuje za trvale platné, proč např. jejich chápání symbolu a Božího tajemství, a nikoliv např. jejich vztah k Židům. Když píše, že jejich myšlení je současné v každém věku, včetně našeho, a že my se musíme přizpůsobit, abychom do něj mohli vejít, implicitně tak nepočítá s tím, že by Bůh působil také v našem věku, v našich kulturách. Kde pak je např. Justinův důraz na *Logos spermatikos*, který lidstvo obdarovává mocí myšlení a rozhodování se pro to, co je správné, jehož mocí se lidé všech dob rodí jako racionální a kontemplativní tvorové?⁴⁶ Proti Schmemannovu zúžení tradice se staví i sama tradice, kterou on chce bránit.

Tím se ale vracím ke Schmemannovu argumentu z druhé strany. Právě tato tradice pléduje pro otevřenost, právě z ní, zevnitř můžeme chápat vztah mezi mnohostí a jednotou, ona dává základy křesťanskému myšlení, které se pohybuje mezi syntézou a paradoxem tak, jak se s tím v pozdějších dobách setkáváme jen výjimečně.

POLITICS, SOCIETY AND CULTURE IN THE CONTEXT OF ALEXANDER SCHMEMANN'S SACRAMENTAL THEOLOGY

The article examines sources of Schmemann's sacramental theology that lead to pre-revolution Russia as well as to French and American emigration. This first part also clarifies his main interests and his terminology that are later employed in his project of symbolic theology, relating together the world, the church and the Kingdom of God. My questions are, why with such a good link between creation, salvation and sanctification, Schmemann sees politically and socially engaged theologies so critically; and why he is so skeptical to the possibilities of theological and liturgical inculturation. Yet, the dangers of Schmemann's theology: the absolutising of liturgy, traditionalism and both ecclesial and political conservatism; cannot be understood and avoided without seeing them in the context of the Orthodoxy, where ecumenism was sometimes used as an excuse and cover for collaborating with the communist regimes, where inculturation was seen as a synonym for giving up patristic heritage and embracing a simplified and latinised versions of Christianity.

⁴⁶ Viz Justin Martyr (c. 110–165): *First Apologia*. In: The Writings of Justin Martyr and Athenagoras. Edinburgh, 1867, s. 31.