

Skúsenosť s hermeneutikou v modernej pravoslávnej teológii¹

Zdenko Š. Širka

Experience with the Hermeneutics in the Modern Orthodox Theology: This article deals with a question whether hermeneutical thought can be applied in the modern Orthodox context. This question is one of the problematic ones as it is connected with a lot of other questions, such as crisis of Orthodox identity, relation with modernity, suspiciousness towards the Western methodology or return to Fathers. Only in this context it is possible to analyze hermeneutical aspects of modern Orthodox theology. Hermeneutics in Orthodox theology has been firstly connected with an orientation towards specific Orthodox elements which were found in patristics and Church Fathers. In order to explain this approach I will present thoughts of Greek Orthodox theologian *Christos Yannaras* with his anti-Western approach and thoughts of American Orthodox theologian *John Breck*, who rehabilitates certain elements of patristic heritage. In current times a new generation of younger theologians who are aware of current situation and of hermeneutical thinking has appeared, and call for openness and dialogue with hermeneutical thinking. From this generation I have chosen Greek Orthodox theologian *Pantelis Kalaitzidis*, who calls for paradigm shift and German Orthodox theologian of Lebanese origin *Assaad Elias Kattan*, who makes first steps in a dialogue with modern hermeneutics.

1. Úvod

V tomto článku bude nosnou témou otázka, či je možné využiť hermeneutiku v pravoslávnom kontexte. Táto otázka patrí medzi problematické a je spojená s inými záležitosťami, ako sú kríza pravoslávnej identity, vzťah pravoslávnej teológie voči západu a vzťah k cirkevným Otcom. Až v týchto súvislostiach je možné podívať sa na vzťah pravoslávnych teológov voči modernému hermeneutickému mysleniu a na hermeneutické dôrazy v modernej pravoslávnej teológii. Táto otázka je spojená s nedôverou voči tzv. západnej metodológii, čo viedlo k obráteniu sa k špecifickým pravoslávnyim elementom, ktoré pravoslávie hľadalo predovšetkým v období

¹ Tento text je výsledkom bádateľskej činnosti v rámci výskumného grantového projektu 1088213 „Hermeneutika zkušnosti a její využití v christologii a ekzeziologii“ a vychádza z jeho finančnou podporou.

patristiky a u cirkevných Otcov. Tento prístup vysvetlím na príklade gréckeho pravoslávneho teológa Christosa Yannarasa, ktorý kritizoval západný vedecký totalitarizmus, a amerického pravoslávneho teológa Johna Brecka, ktorý rehabilitoval predkritickú patristickú hermeneutiku.

Zmena nastáva v súčasnej dobe s generáciou teológov, ktorí si uvedomujú, že sa paradigmy zmenili, ktorí sú kritickí voči uzáverom svojich učiteľov a volajú po dialógu a otvorenosti. Uvedomujú si totiž špecifickosť súčasnej doby a do obzoru sa im dostáva aj moderné hermeneutické myslenie. Z tejto generácii predstavím najprv gréckeho pravoslávneho teológa Pantelisa Kalaitzidisa, ktorý je kritický voči predchádzajúcim návratom do minulosti a volá po zmene paradigiem. Ďalší bude nemecký pravoslávny teológ libanonského pôvodu Assaad Kattan, ktorý síce hľadá inšpiráciu u niektorých cirkevných Otcov, ale do svojej teológie explicitne zapája moderné hermeneutické koncepty.

2. Yannarasova kritika západnej metodológie

Otázka porozumenia a výkladu, predovšetkým Písma a tradície, je v pravoslávnom kontexte vo veľkej miere určená dogmatickými imperatívmi. V poslednej dobe sú zrejme predovšetkým dva hlavné prístupy k tejto otázke; pravoslávni teológovia buď používali metodológiu a terminológiu charakteristickú pre ich západných kolegov, alebo sa na druhej strane usilovali zdôrazniť pravoslávne špecifiká. Obrat v patristických štúdiách na začiatku 20. storočia znovu prehodnotil spôsoby používania biblických textov pri vznikaní biblických doktrín v rannej Cirkvi.

Najznámejšou osobou tohoto obratu k patristike bol *Georges Florovsky* (1893–1979),² ktorý volal po návrate k Otcom ako hlavnému hermeneutickému princípu pravoslávnej teológie. Lenže, politická situácia v južnej a východnej Európe tento rozvoj biblických vied, hermeneutiky a patristiky spomaľovala, pretože tam pravoslávna cirkev čelila vážnejším problémom.³ Z tohoto pre pravoslávnu teológiu vyplynuli dôležité otázky: Sledovať vývoj na západe, alebo sa izolovať? Ktoré kritické metódy prebrať a zakomponovať do pravoslávnej teológie? Čo nového a vlastného môže priniesť pravoslávna teológia? Problematika sa často predkladá jed-

² Pokračoval v tom Alexander Schmemmann (1921–1983).

³ Západné pravoslávie je výnimkou (napr. Parížska škola okolo Teologického pravoslávneho inštitútu Sv. Sergeja). Na rôzne podoby vývoja západného pravoslávnia pozri IVANA NOBLE – KATEŘINA BAUEROVÁ – TIM NOBLE – PARUSH PARUSHEV (eds.), *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

nostranne, akoby pravoslávie bolo apriori proti racionalizmu a moderne,⁴ ale nie je to také čiernobiele. Pravoslávna kritika moderny sa zamieruje výhradne na jej negatívne následky (ako sú napr. sekularizácia, odkresťančenie, rozdvojenie a fragmentácia ľudskej existencie), a usiluje sa ich vyriešiť pomocou pravoslávneho dedičstva.

*Christos Yannaras*⁵ (nar. 1935) je jedným z najdôležitejších súčasných gréckych teológov⁶ a jeho dielo najlepšie vystihuje teóriu o neporušenej kontinuite kresťanského helenizmu od klasického obdobia po súčasnosť. Yannaras upozorňuje, že moderna predstavuje vzostup jednostrannej, absolútnej a všade prenikajúcej racionalite, ktorá pramení u Augustína a kulminuje v scholasticizme. Táto racionalita je protichodná racionalite byzantského východu, ktorá je vnímaná mnoho holistickejšie než púhy čin intelektu.

Yannarasova hermeneutika bola najprv sformulovaná v roku 1972 v jeho diele *Orthodoxy and the West*.⁷ Náprotivok medzi západom a východom Yannaras nevníma ideologicky, ale ako záležitosť zakotvenú výlučne v dejinných súvislostiach. Jeho hlavný argument hlása, že najskôr bolo kresťanstvo plne zakotvené v gréckej kultúre a terminológii založenej na gréckej filozofii, a táto podoba kresťanstva sa označovala ako ‚pravoslávie‘. Od Hérakleita až po neoplatonikov bola pravda overovaná ako udalosť spoločnej skúsenosti, a preto Yannaras cituje Hérakleitov fragment: „Vieme, že je pravdivé všetko, čo spolu zdieľame; to, čo je nám divné, vieme, že je falošné“.⁸ Túto spoločenskú verifikáciu pravdy a účasť na udalosti kladie Yannaras do kontrastu s individuálnym vnímaním, ktoré sa objavilo až v piatom a šiestom storočí v novej podobe kresťanstva. Nová podoba kresťanstva bola reprezentovaná osobami prichádzajúcimi

⁴ Upozorňuje na to predovšetkým VASILIOS MAKRIDES, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment“, in: VICTOR ROUDOMETOF (ed.), *Eastern Orthodoxy in a Global age: Tradition Faces the Twenty-first Century*, Walnut Creek: AlraMira Press, 2005, s. 185.

⁵ V súčasnej dobe emeritný profesor Fakulty sociálnych a politických vied Panteion v Aténach. Narodil sa v roku 1935, študoval v Aténach, Tesalonikách, Bonne a Paríži a je držiteľom doktorátu z filozofie na Sorbonne a z teológie z Tesaloník.

⁶ Tak o ňom ANDREW LOUTH, „Introduction“, in: CHRISTOS YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, London, New York: T&T Clark, 2005, s. 1 alebo aj PANTELIS KALAITZIDIS, „Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:3–4/2010, s. 393.

⁷ CHRISTOS YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. Táto kniha je založená na článkoch z roku 1971 a 1972, ktoré boli knižne publikované v roku 1972. Táto kniha bola prepracovaná, rozšírená a zase vydaná v gréčtine v roku 1992, do angličtiny bola preložená v roku 2005.

⁸ CHRISTOS YANNARAS, *Elements of Faith: an Introduction to Orthodox Theology*, London: T&T Clark, 1991, s. 153.

zo západnej časti Rímskeho cisárstva, ktoré vo svojom globálnom rozsahu pohltilo predchádzajúcu grécku podobu, aj keď bolo kultúrne omnoho menej pokročilé.⁹ Yannaras hovorí o „západnej odchyľke“¹⁰ a „duchovných problémoch, ktoré vznikli západným religionizovaním cirkvi“.¹¹ Pre neho je nová podoba kresťanstva individuálnym náboženstvom ovládaným „osobnými presvedčeniami, získaním individuálnosti a inštitucionálnym ovládaním viery a morálky“;¹² a považuje ho za herézu oveľa silnejšiu než boli rannocirkevné herézy, pretože ponúkla nový spôsob života a myslenia.¹³

Prvý v rade mysliteľov, ktorí zavrhlí grécke dedičstvo a zaslúžili sa o vznik novej podoby kresťanstva, bol *Augustín*, ktorý sám grécky ani neovládal a prvýkrát v dejinách vniesol do teológie logické a právnické zmýšľanie; pravda sa tak oddelila od dynamiky života a identifikovala sa s konceptom a argumentáciou. Samotný Augustín by bol iba osamelým mysliteľom, keby Frankovia netúžili založiť druhé rímske cisárstvo oddelene od východu. Yannaras tvrdí,¹⁴ že Frankovia naviazali na Augustínove elementy náboženského rozlišovania, predovšetkým jeho vnímanie kresťanstva ako náboženstva, a niečoho, čo presvedčuje jednotlivca, podporuje jeho morálku a ponúka mu ochranu a uistenie. Túto zmenu kresťanstva do náboženstva (*religio*) považuje Yannaras za najväčšie sfalšovanie kresťanstva.¹⁵

V podobnom vývoji pokračoval ďalej scholastizmus, pozdejšie síce spochybnený reformáciou, ale aj reformácia urobila zásadnú chybu – zostala verná Augustínovi. Yannaras sa domnieva, že západné kresťanstvo radikálne zradilo pôvodné evanjelium a vytvorilo novú doktrínu. Kritikou západnej ideológie a tradície nešetří, aj keď explicitne píše, že by jeho kniha nemala byť vnímaná ako útok proti západu, ale uvažovanie o tom ako sa grécke pravoslávie identifikovalo behom rôznych období dejín.¹⁶ Charakteristiky západného myslenia podľa Yannarasa sú: (i) technologizácia viery, kde sa náboženská viera zmenila v ideológiu s presne stanoveným svetonázorom a povinnou metodológiou;¹⁷ (ii) totalitarizmus metódy;¹⁸

⁹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. vii.

¹⁰ *Ibid.*, s. viii. Pozri tiež YANNARAS, *Elements of Faith*, s. 154.

¹¹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. viii.

¹² *Ibid.*, s. 24.

¹³ *Ibid.*, s. 23.

¹⁴ YANNARAS, *Elements of Faith*, s. 156.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. viii.

¹⁷ *Ibid.*, s. 12.

¹⁸ V súvislosti s výkladom sa Stylianopoulos opytuje, načo vôbec metodológia výkladu je, keď storočiami bolo Písmo čítané pre usmernenie a potešenie bez akéhokoľvek záujmu o zále-

(iii) polarizácia života medzi intelektuálnym individualizmom a autoritátnym objektivizmom;¹⁹ (iv) strata ekleziálneho života charakteristického zdieľaním života a skúseností medzi veriacimi.²⁰

Existuje viacej smerov, ktorými sa pohybuje Yannarasova opozícia voči západu. Jedným z nich je opozícia voči amorálnosti a neosobnosti západnej konzumnej spoločnosti, ktorú vníma ako neautentický spôsob života; ďalej je to opozícia voči smerovaniu pravoslávnej cirkvi od renesancie a reformácie až po súčasnosť, a voči spôsobu ako bola umlčaná autentická kultúra gréckeho východu.

Yannaras s Florovským toto obdobie nazývajú babylonským zajatím pravoslávnej cirkvi.²¹ Prostredníkmi medzi západom a východom boli učenci študujúci na západe, ktorí tam mali kontakty. Neblahé následky westernizácie²² východu boli viditeľné aj v usporiadaní gréckeho štátu (po revolúcii v roku 1821) na príklade európskych západných štátov, alebo pri zakladaní univerzít. Univerzita v Aténach bola založená na základe nemeckého modelu kráľovským dekrétom v roku 1837 ako teologická fakulta v rámci štátnej univerzity mimo dohľad pravoslávnej cirkvi. Väčšina kléru bola nevzdelaná a tým bol vytvorený dopyt po univerzite; ale jedným z následkov bolo osamostatnenie teológie ako vedy, čo podkopalo skúsenosť evanjelia a zredukovalo spásu na objektívnu formulu.²³ Druhá štátna teologická fakulta v Grécku bola založená v Tesalonikách v roku 1925.²⁴ Zakladanie univerzít v Grécku nazýva Yannaras westernizáciou gréckej pravoslávnej teológie,²⁵ ktorá ale nepopierateľne priniesla celú radu kriticky

žitosti výkladu. THEODORE STYLIANOPOULOS „Scripture and Tradition in the Church“, in: THEOKRITOFF CUNNINGHAM M. B. (ed.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 29–30.

¹⁹ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 12.

²⁰ *Ibid.*, s. 23.

²¹ Toto udusenie nebolo podľa Yanarassa úplné a jedným z odporov (pozri k tomu kapitolu 12 z YANNARAS, *Orthodoxy and the West*) bolo publikovanie zbierky *Philokalia*; práve spiritualita vychádzajúca z nej je kľúčovou pre Yannarasovu teológiu. Tak LOUTH, „Introduction“, s. 5.

²² Používam pojem ‚westernizácia‘ (preklad z ang. Westernisation či nem. die Westernisierung), pretože slovenský preklad „pozápadnenie“ nie je veľmi zaužívaný.

²³ Význam univerzity nesmie byť precenený, pretože v 19. storočí univerzita skoro vôbec neexistovala; do roku 1904 iba raz bolo viac ako traja študenti v jednom ročníku. Tak YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 197.

²⁴ Bola funkčnou až od roku 1941/2.

²⁵ YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 194. Pozri tiež *Ibid.*, s. 251: „Dejiny moderného helenizmu sú postupným odcudzovaním od vlastných koreňov a postupujúcou westernizáciou“.

mysliacich teológov.²⁶ Šesťdesiate roky dvadsiateho storočia v Grécku boli obdobím nečakaného prebudeneckého hnutia, ktoré sa vyznačovalo záujmom o Otcov a o pravoslávnu mníšsku tradíciu.

Následkom tohto hnutia bola strata nadvlády akademickej teológie, mimo-cirkevného pietizmu a návrat teológie späť do cirkvi. Mladí teológovia²⁷ si uvedomili westernizáciu gréckej pravoslávnej teológie, a preto hľadali návrat k patristickým koreňom a prejavili záujem o pravoslávnu mníšsku spiritualitu. Vedúce kruhy mlčali a napr. *Savvas Agourides*, profesor Novej zmluvy na Aténskej univerzite, tvrdil, že tieto nové trendy sú iniciované ruskou imigrovanou teologickou diasporou a prisudzoval im vedľajší význam.²⁸

Profesor patristických a byzantských štúdií *Andrew Louth* obhajuje Yannarasa a jeho ostrú antipatiu voči západu, ktorá je mnohými považovaná za prehnanú a nespravodlivú, a tvrdí, že nebola nepremysleným anti-westernizmom, ale súčasťou úsilia o zachovanie špecifik gréckeho východu a vyslobodenie zo zajatia západného spôsobu myslenia. Yannaras je filozoficky fundovaným mysliteľom a veľmi inšpirovaný Heideggerom, od ktorého preberá jeho rozsiahlu kritiku smerovania západnej filozofickej tradícií od čias Platóna.²⁹ V knihe *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and Areopagite*, Yannaras vyžíva Heideggerovu interpretáciu Nietzscheovej zvesti o smrti Boha a tam argumentuje, že v západnom rozvoji bol Boh zredukovaný iba na to najlepšie riešenie, prvú príčinu a najvyššiu hodnotu, a tak boli odôvodnené sociálne štruktúry vyvinuté na západe (ako napr. hierarchia, pápežská monarchia, a pod.).

Ďalší z Yannarasových zástancov je aj americký pravoslávny teológ a kňaz *John Anthony McGuckin* (nar. 1952), ktorý svojimi dielami popularizuje pravoslávnu teológiu a má prehľad o problémoch západnej hermeneutiky.³⁰ V mnohých bodoch by sa s Yannarasom nezhodol, ale podobne

²⁶ Napr. E. Zolotas, N. Damalas, E. Antoniadis, V. Vellas, P. Bratsiotis, V. Ionnidis, S. Agouridis. Menuje ich THEODORE G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004, s. 72.

²⁷ Prví boli: John Romanides (dizertácia z roku 1957 o hriechu a páde, nenaväzovala na západný právnický model, profesori Trembelas a Bratsiotis boli proti nej), Nikos Nissiotis (jeho dizertácia bola prvá, ktorá pojednávala s problémami a výzvami Kierkegarda, Sartra, Heideggera a Jaspersa) a John Zizioulas. Detailnejšie o týchto prácach pozri YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, s. 273–303.

²⁸ *Ibid.*, s. 274.

²⁹ Aj keď Louth upozorňuje, že Yannarasov vzťah voči Platónovi a Aristotelovi je pozitívnejší, než ho má Heidegger. LOUTH, „Introduction”, s. 5–6.

³⁰ Ako je zrejmé z jeho článku (JOHN ANTHONY MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy”, *Greek Orthodox Theological Review*, 47/2002, s. 295–325), kde podáva prehľad moderných hermeneutických smerov: biblické

spochybňuje možnosť objektívneho historického výskumu a nazýva ho „filozofickou prezieravosťou, arogantnou a neinformovanou“.³¹ Poukazuje predovšetkým na hromadenie, ktoré je jednou z vlastností modernej objektívnej vedy a popiera možnosť, že by sa výskum konal v izolovanom a neosobnom priestore, kde je „objektivita skúmaná neomylným akademickým hlasom“;³² naopak, objektivita sa uskutočňuje v konkrétnom čase a mieste, v určenej dejinnej situácii a kontexte. Tým McGuckin zdôrazňuje, že nielenže text ako taký neexistuje v neosobnom priestore, ba dokonca proces porozumenia vždy zahrňuje aj interpretačnú komunitu; v jeho prípade je to dôraz na eklezialne čítanie a spoločenstvo zhromaždených veriacich na liturgii.

3. Breckova rehabilitácia patristickej metódy

Čo znamená, keď sa pravoslávna teológia odvoláva na cirkevných Otcov a patristiku? Znamená to, že pravoslávie musí byť formulované rovnako ako bolo formulované v rannej cirkvi a že je minulosť dôležitejšia ako súčasnosť? Ak by tomu bolo tak, jedinou úlohou pravoslávnej teológie by bolo strážiť ruské a byzantské dedičstvo a chrániť ho pred „infekčnými trendmi modernej doby“³³, a mal by pravdu opät, ktorý kladie otázku načo sa usilovať prežívať potravu, ktorá už je Otcami prežutá a pripravená pre naše žalúdky ako delikátny pokrm.³⁴ Takýto názor núti k obozretnosti pri prístupe k Otcom a ich predkritickým metódam. Otcovia by mali byť vážení a slúžiť ako ukazovatelia³⁵ a užitoční pomocníci pri biblickom a teologickom výskume, ale pravoslávie by ich nemalo kopírovať a opakovať. Nie je rozumné anachronisticky sa vracieť k Otcom, pretože moderné biblické štúdie pokročili a súčasní učenici majú dnes väčšie možnosti než ich mali Órigenes alebo Ján Zlatoústý v ich dobe.³⁶ Nemožno pritom poprieť, že návrat k Otcom je zároveň vyjadrením „obáv o doktrínálnu

teologické hnutie, nový romantizmus, nový historizmus, filozofická hermeneutika, Bultmann, nová hermeneutika, štrukturalizmus, a tak ďalej.

³¹ MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, s. 308.

³² *Ibid.*

³³ HILARIÓN ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, Geneva: WCC Publications, 2006, s. 147.

³⁴ Príbeh uvádza AGOURIDES, *Biblical Studies in Orthodox Theology*, s. 51.

³⁵ „Nemali by byť otrocky kopírovaní v pravoslávnom výklade, ale skôr fungovať ako hlavné vzory.“ KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, „An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies“, *Greek Orthodox Theological Review* 47/2002, s. 342.

³⁶ Zdôrazňuje Stylianopoulos a zmieňuje Tilicha a Bartha. THEODORE STYLIANOPOULOS, „Historical Studies and Orthodox Theology or The Problem of History for Orthodoxy“, *Greek Orthodox Theological Review* 12/1967, s. 411.

celistvosť a ekleziálny rozmer biblického výkladu³⁷ a dáva nám príležitosť lepšie pochopiť tradíciu, v ktorej stojíme. Patristiku nemôžeme obmedziť na nejakú presne určenú historickú dobu, hlása Florovsky, lebo je cirkev stále autoritatívna a naplnená Duchom Svätým.³⁸ Otázne je pritom, do akej miery je možné hovoriť o patristike ako o predkritickej dobe, ktorá nemala nič do činenia s kritickými metódami. Otcovia nepoznali prísny akademický koncept vedy, ale rozdiely neboli až také veľké. *Konstantin Nikolakopoulos* napr. zmieňuje, že Bultmannova výzva k odmytologizovaniu bola prítomná už u cirkevných Otcov, ktorí veľmi podobne analyzovali a rekonštruovali mýtické vyjadrenia a antropomorfistické Božie vyjadrenia.³⁹

Systematická rehabilitácia patristickej metodológie a hermeneutiky je viditeľná predovšetkým v diele otca *Johna Brecka* (nar. 1939),⁴⁰ medzinárodne známeho pravoslávneho teológa a kňaza, ktorý sa špecializuje na biblickú exegézu a výklad Písma. Jeho dielo pramení z dvoch zdrojov: z jeho zapojenia do ekumenického dialógu v 80-tých rokoch a z nespokojnosti so súčasnou pravoslávnu praxou. Hlavný príspevok Johna Brecka leží v (i) obnovení rannocirkevnej praxe a výkladu *theórie* v kontexte hermeneutiky (ii) a dôrazu na liturgický život a Ducha Svätého v pravoslávnej cirkvi. Breck teda dáva dôraz na vzťah medzi ekleziálnymi kategóriami a historicko-kritickými metódami v biblistike. Jeho záujem o biblickú hermeneutiku je viditeľný od roku 1976, v ktorom publikoval svoj prvý článok pod názvom *Theoria and Orthodox Hermeneutics*.⁴¹ Tento a podobné články boli pozdejšie zozbierané a vydané v knihách *Power of the Word*

³⁷ *Ibid.*, s. 112. Biskup Alfeyev ide ešte ďalej a tvrdí, že je nutné venovať sa patristickému dedičstvu ešte intenzívnejšie než doteraz. Bez toho nie je obnovenie pravoslávnej cirkvi ani mysliteľné. Pozri ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 133–137.

³⁸ Citáciu uvádza ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 148. Tento názor oponuje teórii, že Otcovia boli teológmi z minulosti a že doba patristiky skončila v určitom časovom bode.

³⁹ Porovnáva komentáre Klementa z Alexandrie a Bultmanna na „Ježiš sedel na Božej pravici“ a prišiel k uzáveru, že uzávery majú rovnaké. Pozri KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekanntes“ Hymnen des Neuen Testaments: Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Aachen: Shaker Verlag, 2000, s. 44. Podobne hovorí aj Hopko, ktorý tvrdí, že veda a prístup k Písmu zdieľajú rovnaké objektívne vedecké kritériá a tým dokazuje, že patristická exegéza nie je výplodom fantázie, ale operuje na základe objektívnych kritérií: venuje sa tomu čo skutočne text hovorí, berie na vedomie čas a dobu, vníma kontext a hľadá skutočnosť, ktorá sa nachádza za dátami. (THOMAS HOPKO, „The Bible in the Orthodox Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 14/1970, s. 83)

⁴⁰ Konvertoval na pravoslávie, bol profesorom na Teologickom pravoslávnom inštitúte Sv. Sergeja (profesor Novej zmluvy, 1978–1984) a profesorom na Pravoslávnom teologickom seminári Sv. Vladimíra (profesor Novej zmluvy a etiky, 1984–1996).

⁴¹ JOHN BRECK, „Theoria and Orthodox Hermeneutics“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 20/1976, s. 195–219.

in the *Worshipping Church* (1986)⁴² a *Scripture and Tradition* (2001).⁴³ Začiatkový bod Breckovho diela je prezentácia protestantského, katolíckeho a pravoslávneho stanoviska na hermeneutický problém a otázku, ako preložiť lingvistický a kultúrny kontext Písma dnešnému čitateľovi a jeho životnej situácii, čiže jedná sa o problém aktualizácie. Breck odlišuje hermeneutiku od biblickej exegézy: zatiaľ čo sa biblická exegéza usiluje uchopiť text v originálnom kontexte, hermeneutika sa usiluje nájsť význam textu pre recipienta, čiže čitateľa.⁴⁴ Breck to nazýva *anamnesis* (rozpamätávanie sa), čo nie je pripomínaním minulých udalostí, ale ich znovuoživením a aktualizovaním. Protestantický prístup prekonáva daný problém pomocou kázaného slova, ale Breck ho považuje za individualistický v tom zmysle, že sa spolieha na duchovné osvietenie jednotlivca v jeho osobnom čítaní Písma.⁴⁵ Následkom duchovného osvietenia jednotlivca je eliminácia sakramentálneho a cirkevného kontextu, zároveň izolácia pneumatológie od ekleziológie. Katolícky prístup postupuje inak a prekonáva tento rozpor dôrazom na magistérium, ale ani to plne nerieši hlavnú hermeneutickú otázku.

Z toho dôvodu John Breck ponúka vlastnú, pravoslávnu odpoveď, ktorá je založená na návrate k patristike⁴⁶, ale tiež aj na nevyhnutnej vedeckej exegéze Písma.⁴⁷ Breck sa usiluje rehabilitovať texty ako boli vnímané a identifikované rannými kresťanmi, a preto sa venuje problematike Alexandrijskej a Antiochijskej školy.⁴⁸ Breck, na jednej strane, varuje pred ich šablónovaním a tvrdí, že rozdiel medzi nimi nie je až taký veľký, ba naopak. Na druhej strane ale medzi nimi (zvlášť medzi alegóriou a typológiou) robí jasný rozdiel. Obe školy vychádzali z toho, že Písmo je inšpirované Boží Duchom a obe chceli najprv založiť literárno-historický význam, a až potom pristúpiť k textu alegoricky či typologicky – obe školy teda chceli vypátrať ten hlbší význam. Kým pre Alexandrijskú školu existovali dve úrovne významu (literárny a duchovný dosiahnutý alegóriou), pre Anti-

⁴² JOHN BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1986.

⁴³ JOHN BRECK, *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

⁴⁴ BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, s. 26–30.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 35.

⁴⁶ Na rozdiel od knihy *Power of the Word in the Worshipping Church*, v jeho pozdejších dielach nebude patristická hermeneutika tak dôležitá.

⁴⁷ Kritické metódy síce sú pracovnými nástrojmi, ale sú dôležité – to je prístup prezentovaný v jeho knihe BRECK, *Power of the Word in the Worshipping Church*, s. 26.

⁴⁸ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 21–31.

ochijskú školu existoval iba jeden význam.⁴⁹ Aj keď rozdiel medzi školami zostáva v tom, že Alexandrijská škola chcela odkryť alegorický symbolizmus a Antiochijská škola chcela zachovať historický rámec, podľa Brecka bola typológia normatívna pre obe školy od samého začiatku.⁵⁰ Breck sa teda dištancoval od historicko-kritickej a literárnej analýzy, prevzal metódu zameranú na typológiu a odmietol alegóriu.⁵¹

Breckova odpoveď zahrňuje dva hlavné elementy: typológiu⁵² a Ducha Svätého. Zapojenie Ducha Svätého do hermeneutického procesu ukazuje, že výklad nie je iba vedou ale synergiou viditeľnou v eucharistickej liturgii, ktorá sa stáva novou dimenziou hermeneutického procesu. Práve Duch Svätý typologicky konštruuje historické udalosti, sprítomňuje ich a aktualizuje v liturgickom živote cirkvi.⁵³

John Breck bol inšpirovaný dôrazom *Bertranda de Margeria* (1923–2003) na aspekt prorockého naplnenia v typologickom vzťahu,⁵⁴ a preto rozvil hermeneutický model, kde využíva historickú stránku typologického vzťahu, ktorá je konvertovaná do liturgického života interpretačnej komunity a zároveň naplnená v tej komunite. Potrebuje k tomu *theóriu*. *Theória* je rozlišovaním duchovného významu a biblickej udalosti, kde aplikácia a naplnenie udalosti môže byť vnútrobiblické alebo eschatologické.

Breck rozlišuje tri úrovne *theórie*, (i) prorocké videnie, (ii) recepcia textu u novozmluvného autora (iii) a výklad post-biblického čitateľa.⁵⁵ Z týchto troch úrovní Breck zdôrazňuje práve *theóriu* neskorého vykladača, ktorá je v podľa neho reprezentovaná liturgickým životom cirkvi; nevníma teda *theóriu* iba ako víziu biblického proroka, ale aj ako víziu neskoršieho

⁴⁹ Typ je už obsiahnutý v antitype. „Dokonalá zhoda typu a antitypu je očakávaná, ináč to bude iba alegória.“ EUGEN PENTIUC, „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review* 47/2002, s. 43. Breck zdôrazňuje tento vzťah medzi *typom* a *antitypom* ako vzťah *mimesis*, vzťah zaslúbenia a naplnenia.

⁵⁰ BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 56.

⁵¹ Ivana Noble tvrdí, že Breck preferuje typológiu, ale nezavrhuje alegóriu. (IVANA NOBLE, „Your Word is a Lamp to my Feet and a Light to my Path: Critical Work with Pre-critical methods in the Hermeneutics of John Breck“, *Communio Viatorum* 53/2011, s. 56) Toto ale nie je presné, lebo Breck jasne hovorí, že alegória nepostačuje, lebo oddeľuje dejiny od zmyslu (BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 23).

⁵² BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 38–41.

⁵³ Pozri *Ibid.*, s. 104 a *Ibid.*, s. 35–41.

⁵⁴ POZRI BERTRAND DE MARGERIE, *Introduction to the History of Exegesis*, Petersham, Mass.: Saint Bede's Publications, 1994, s. 180. Ku vzťahu Brecka a Margeria pozri aj ZDENKO Š. ŠIRKA, „The Role of Theoria in Gregory of Nyssa's Vita Moysis and In Canticum Cantorum“, *Communio Viatorum* 54/2 (2012), s. 145–146.

⁵⁵ BRECK, *Power of the Word in the Worshiping Church*, s. 105.

apoštolského či post-apoštolského vykladača.⁵⁶ *Theória* je pre Brecka vždy v plurále a funguje ako dimenzia cirkevného spoločenstva; pretože je to vždy cirkev, ktorá má videnie.⁵⁷ *Theória* sa netýka výlučne vzťahu medzi minulosťou a budúcnosťou, ale obsahuje seba-aktualizujúcu kvalitu a naplnenie, všetko to je úlohou a činnosťou Ducha Svätého. Je to práve Duch Svätý, ktorý inšpiroval izraelský národ, ktorý inšpiroval apoštolov a cirkevných Otcov, keď interpretovali Písmo; aj v iných generáciách je to Duch Svätý, ktorý inšpiruje ľudí pri výklade a zjavuje im význam, *theóriu*. Hodnota *theórii* leží predovšetkým v piatych oblastiach:⁵⁸ (i) pomáha vyhnúť sa fundamentalizmu a vnímať Písmo teandricky, (ii) uznáva, že základ zvesti Písma je historický, (iii) jeho cirkevný a globálny charakter dokáže obsiahnuť mnoho biblických metód (aj protichodných), (iv) neobmedzuje zjavenie iba na Písmo, ale rozširuje ho na zvestovanie a tradíciu, (v) a najdôležitejšie, *theória* vnáša do biblického výkladu doxologickú dimenziu.

Typológia je dvojitém pohybom, z minulosti do budúcnosti a z budúcnosti do minulosti. Všetky historické udalosti sa musia vnímať v širšom kontexte, ako znaky, *typoi*, proroctvá, ktoré odkrývajú antitypy. Fakt, ktorý sa často zabúda v diskusiách o typológii, je, že *typos* nie je len znak, ktorý poukazuje do budúcnosti alebo transcendentálnej reality, ale že je aj historickým miestom, kde je budúcnosť už prítomná. Napr. v prvom liste Korintským⁵⁹ Pavel predkladá výklad tela Kristovho ako eucharistického spoločenstva *ekklesia* a túto stať uvádza odkazom na Izrael počas ich cestovania púšťou – Izrael bol pokrstený v oblaku a mori, jedol duchovný pokrm a pil duchovný nápoj zo skaly, ktorou bol Ježiš. Je to obraz duchovnej skale z textov Exodus 17 a Numeri 20, ktoré uvádzajú iba skalú, nie aj Ježiša. Podstatné je to, že pre apoštola Pavla Ježiš už bol prítomný medzi Izraelcami v predinkarnovanej podobe. Je tu virtuálna identifikácia skaly a Ježiša, medzi prototypom a antitypom, s tým, že eschatologický antityp je vnímaný ako prítomný alebo už existujúci v historickom prototyp; historický prototyp teda participuje na eschatologickom antitype. Skala v biblickom texte je typom v dvojitém zmysle: na jednej strane poukazuje na

⁵⁶ *Ibid.*, s. 93–113.

⁵⁷ Ako Ivana Noble zdôrazňuje, čítanie textu nie je vylúčením textu, ale osobným stretnutím s tým, ktorý hovorí. NOBLE, „Your Word is a Lamp to my Feet and a Light to my Path“, s. 54.

⁵⁸ JOHN BRECK, „Orthodoxy and the Bible Today“, in: J. BRECK – J. MEYENDORFF – E. SILK (eds.), *The Legacy of St Vladimir*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1990, s. 155–157. Pozri tiež MILADA ČERMÁKOVÁ-POPESCOVÁ, „Pravoslavná interpretace Písma svätého podle Jeana Brecka“, in: *Pravoslavný teologický sborník* 1/1992, Košice: Rektorát Univerzity P. J. Šafárika, s. 84–85.

⁵⁹ Kapitola 10.

dielo a život Ježiša, ale na druhej strane slúži ako miesto, kde je budúce spásanosné dielo Kristovo už prítomné v dejinách Izraelcov.

Podobná typologická interpretácia je aj s mannou v púšti a s obetným baránkom. Každý z týchto dvoch obrazov je prototypom prichádzajúceho Krista, ktoré v sebe obsahovali aj budúcu realitu, preto cirkev vidí v manne a baránkovi pôsobenie Loga. Rozbor dvojitej typológie je nutný, aby ilustroval, že Boh jedná v rámci dejín a že eschatologická realita je prítomná a manifestuje sa v dejinách. Typológia je božskou aktivitou a interpretáciou – Ježiš ako obsah a skutočný význam Písma a Duch Svätý ako ten, kto slová aktualizuje tak, aby sa Ježišove slová stali prameňom viery.⁶⁰ John Breck sa vyhýba jednostrannosti a kladie spolu Ducha Svätého, tradíciu a cirkev, a hovorí pritom, že biblická udalosť môže byť re-aktualizovaná iba v spoločenstve veriacich „skrze eucharistickú slávnosť“⁶¹ – lebo Písmo nie je seba-interpretujúce, ale sa vykladá iba v rámci spoločenstva veriacich. Liturgia nie je iba jedná z možností alebo alternatíva, v Breckovom diele je zrejma naliehavosť, že *theória* je vízia naplnená v cirkvi a liturgii, pretože práve tam sa naplňajú slová Písma a práve tam Písmo končí. Otec ako autor, Kristus ako obsah, Duch ako vykladač, cirkev ako naplnenie, všetko sú to rovnocenné časti hermeneutického procesu.

Aké sú slabé stránky Breckovho projektu? Najprv, je to námietka na použitie a silné zdôraznenie typológie a *theórie* Antiochijskej školy, odvodnená v rozmanitosti patristických Otcov, kde sa mnohí venovali kontextuálnemu a gramatickému významu a neusilovali sa vždy dosiahnuť hlbší význam, ani vo forme typológie, ani alegórie.⁶² Mnohé texty majú dokonca často zrejmy význam a nie je nutné hľadať duchovný – Breck to neberie v úvahu. Problém je, že *theória* je duchovným videním a nie exegetickou metódou a Breck dostatočne nezohľadňuje rozlíšenie medzi *theóriou* ako exegetickou metódou a *theóriou* ako inšpirovanou percepciou. Namiesto aby rozlišoval medzi alegóriou a *theóriou*, je presvedčený, že medzi nimi nie je veľa rozdielu, keďže obe siahajú za literárno-gramatický význam.⁶³ Ďalšia problematická oblasť sa týka vzťahu Písma a tradície. Breck podrobne vysvetľuje, že Písmo existuje iba v tradícii,⁶⁴ ale akoby

⁶⁰ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 78.

⁶¹ *Ibid.*, s. 12.

⁶² Napr. THEODORE STYLIANOPOULOS, „Book review: John Breck, *Scripture in Tradition*“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48/1 (2004), s. 151–152.

⁶³ Kattan dokonca spochybňuje, že je pravoslávna cirkev vedená typológiou a opytuje sa, či je skutočne potrebná a či nie je možné mať liturgicko-synergický hermeneutický proces bez typológie. ASSAAD ELIAS KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, *Catholica* 1/2005, s. 73.

⁶⁴ BRECK, *Scripture in Tradition*, s. 1–3.

nezoohľadňoval výklady pochádzajúce z iných prúdov tradície a rozdiely medzi rôznymi interpretačnými praxami a tradíciami. Podobne je to aj s vzťahom medzi zaslúbením a naplnením; v danom horizontálnom poňatí zanedbáva židovskosť starej zmluvy a vníma zaslúbenie ako ukončenie, a nie ako pokračovanie prebiehajúceho procesu.⁶⁵ Ďalšia záležitosť sa týka Breckovho ignorovania iných dimenzií filozofickej hermeneutiky, ktoré bližšie vysvetľovali kritériá správneho výkladu. Napríklad, Breck súhlasí, že hermeneutika vychádza z protestantskej oblasti, ale pozná iba jeden jej význam, ktorým je prekonávanie rozdielu medzi minulosťou a prítomnosťou, iné jej aspekty zamlčuje.⁶⁶

4. Kalaitzidova výzva k posunu paradigiem

Keď vezmem do ohľadu mladšiu generáciu pravoslávnych teológov, tak je tam zrejmy posun k interakcii a dialógu, ktorý je následkom uvedomenia si novej doby. Tak napr. aj Andrew Louth píše, že napriek odlišnosti západného sveta pre ich iný historický vývoj (renesancia, reformácia, osvietenstvo) a kultúrny kontext, je to presne tento svet, v ktorom sa pravoslávna teológia ocitá a s ktorým nevyhnutne musí komunikovať, pretože iný svet nie je k dispozícii.⁶⁷ Uvedomenie si kontextu a situácie, v ktorej pravoslávna teológia operuje, bolo jednou z nosných tém medzinárodného pravoslávneho sympózia z roku 2007 v Libanóne.⁶⁸

John Behr tam poukázal, že tak ako ryba nemôže žiť bez vody,⁶⁹ ani teológom nie je možné vystúpiť z kontextu, v ktorom vyrástli, z kontextu ovplyvneného predovšetkým osvietenstvom s jeho takmer neobmedzenou dôverou v neutrálnosť racionality a vo vedeckú metódu ako najbezpečnejšej cesty pre humanitné vedy. *Daniel Munteanu* k tomu pridáva, že nikto neprístupuje k čítaniu Biblii ako *tabula rasa*, lebo sme „produktmi kultúrnych a ideologických tradícií“.⁷⁰ Každá objektivita pramení v nejakej tradícii a všetci sme zakotvení v nejakých predsudkoch a dejinách pôsobenia.

⁶⁵ Pozri k tomu PENTIUC, „The Christological Interpretation of the Old Testament“, s. 46.

⁶⁶ Pozri k tomu KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, s. 69.

⁶⁷ V úvode do knihy JOHN BEHR, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology: Volume 1*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001, s. ix. K podobnému uzáveru prišiel v roku 1969 aj Meyendorff, keď volal po zbúraní bariér medzi západom a východom a po zmene z *východnej* teológií na *pravoslávnu* teológiu. JOHN MEYENDORFF, *Living Tradition*, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1978, s. 168.

⁶⁸ Prezentácie sú publikované v ASSAAD ELIAS KATTAN – FADI GEORGI (eds.), *Thinking Modernity*, Tripoli: St. John of Damascus Institute of Theology, 2010.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 21.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 201.

Veľmi ilustratívny je výrok *Alfreda Whiteheada*, „ak si prajeme záznam neinterpretovanej skúsenosti, musíme požiadať kameň, aby napísal svoju autobiografiu“. ⁷¹ Navyše, situácia je komplikovanejšia tým, ⁷² že sa spoločnosť pohybuje smerom k svetu, ktorý stráca, či už stratil, istotu charakteristickú pre modernu. Post-moderna, kde už viac nie je *terra ferma* pre pravdu, sa zdá byť charakteristická pluralitou, väčším pohybom a zmenou; o to viac sa stáva výzvou otázka kresťanskej identity. V posledných desaťročiach debata s modernou podporila a podnietila vývoj rôznych ideí a konceptov, ako sú personalizmus (John Zizioulas), sloboda (Christos Yannaras), hermeneutika (John Breck, Theodore Stylianopoulos), ľudské telo (Olivier Clément) alebo medzináboženský dialóg (George Khodr, Anastasios Yannoulatos).

Najväčší vplyv mal ale metropolita z Pergamonu *John Zizioulas* (nar. 1931), pre ktorého je úlohou hermeneutiky „nové formulovanie Písma a kresťanskej doktríny. Celá teológia je záležitosťou hermeneutiky“. ⁷³ Písmo nič nevypovedá a mlčí až do bodu, kým nie je prečítané a vyložené. Podľa Zizioulasa je kresťanská teológia definovaná ako interpretácia a výklad Písma. Zizioulas z toho nevyvodzuje iba, že je potrebné skúmať kontext, v ktorom bolo kresťanské učenie po prvýkrát vyjadrené a formulované, ale tiež aj, že výklad Písma vyžaduje vykladať našu vlastnú situáciu. Tento druhý aspekt zahŕňa súčasné intelektuálne hnutia a ustálený vzťah medzi nimi a teologickým výkladom. Znamená to, že teológ musí byť zoznámený s intelektuálnou klímou jeho doby, ale Zizioulas ide ešte viac do hĺbky a hovorí, že teológ musí byť „filozofom v zmysle vlastnenia skutočne bádajúceho myslenia“. ⁷⁴ Takých ‘filozofov’ je niekoľko.

Pantelis Kalaitzidis je riaditeľom teologického pravoslávneho inštitútu vo Volose, v Grécku, a v súčasnej dobe jedným z najhlasnejších kritikov teologického návratu k Otcom, ktorý sa stal charakteristickým znakom 20. storočia a prekonal iné teologické otázky a výzvy súčasného sveta. ⁷⁵ Tento návrat k Otcom datuje z roku 1936, keď Georges Florovsky, jeden

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Upozorňuje BEHR, *Ibid.*, s. 22.

⁷³ JOHN D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, London: T&T Clark, 2008, s. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 4.

⁷⁵ Pozri jeho články: PANTELIS KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, *St Vladimir’s Theological quarterly* 54:1/2010, s. 5–36; PANTELIS KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, *Ecumenical Review* 61:2/2009, s. 136–164; PANTELIS KALAITZIDIS, „Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece“, *St Vladimir’s Theological quarterly* 54:3–4/2010, s. 365–420.

z najbrilantnejších pravoslávnych teológov 20. storočia⁷⁶ a najdôležitejšia pravoslávna osoba v ekumenickom svete,⁷⁷ vyjadril nutnosť pravoslávnej modernej teológie oslobodiť sa z babylonského zajatia západnej teológie, nielen v používaní terminológie, ale aj spôsobu myslenia a predpokladov.⁷⁸ Florovsky tvrdí, že pravda cirkvi a univerzálnosť teológie môže byť vyjadrená iba pomocou gréckych pojmov a kategórií a že kresťanský helezizmus je viac než iba prechodnou dobou v dejinách cirkvi. Jeho výzva bola rýchle prijatá inými teológmi ruskej diaspóry, ako sú napr. Vladimir Lossky, ale aj archimandrita Cyprian Cern, arcibiskup Basil Krivocheine, Myra Lot-Borodine, John Meyendorff a iní. Pozitívnu odozvu našiel aj v tradičných pravoslávnych štátoch, ako sú Rumunsko (Dumitru Staniloae), Srbsko (Justin Popović) a Grécko (generácia teológov zo šesťdesiatych rokov). Kalaitzidis uznáva, že návrat k Otcovi bol spojený s pokusom ochrániť pravoslávnu teológiu, ale upozorňuje, že boli dva smery, ktorými sa ten návrat uskutočnil: na jednej strane smerovanie k otvorenosti, ale na druhej strane smerovanie k introverzii a konzervativizmu.⁷⁹

Kalaitzidis smerovanie k introverzii prirovnáva k fundamentalizmu vlastnému skôr protestantským cirkvám a hovorí o fundamentalizme tradícii a fundamentalizme Otcov. Následkom daných smerovaní vznikol teologický výklad, ktorý vzbudzoval dojem, že pravoslávie hľadá úkryt v opakujúcej sa minulosti, kde sa učenie Otcov stalo iba úschovňou viery a predpokladalo sa, že Otcovia už povedali všetko, čo bolo potrebné, raz a navždy. Ďalší následok návratu k Otcovi je zneváženie, ba dokonca zánik slobody myslenia a uvažovania v pravoslávnom kontexte.⁸⁰ Kalaitzidis svoju argumentáciu stupňuje a tvrdí, že nielen, že cirkev navonok vysielala nesprávny dojem o pravosláví, ale aj mnohé dôležitejšie aspekty a témy pravoslávneho učenia boli zanedbané, ako sú napr. teologický holizmus alebo duchovné dedičstvo.

⁷⁶ Tak o ňom KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 153.

⁷⁷ Bol napr. spoluzakladateľ Svetovej rady cirkvi.

⁷⁸ Prednáška bola prednesená na konferencii v nemčine a publikovaná ako „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie“, in: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre – 6 décembre 1936*, Hamilcar S. Alivisatos (ed.), Athens: Pirsos, 1939, s. 212–231; anglický preklad „Western Influences in Russian Theology“, in: *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4: *Aspects of Church History*, Vaduz: Buecher-Vertriebsanstalt, 1987, s. 157–182.

⁷⁹ KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 8. Pozri aj KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 153.

⁸⁰ Tak hovorí KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 10.

Je nutné povedať, že pre Florovského návrat k Otcom neznamenal návrat do minulosti, jej opakovanie, útek z dejinnosti alebo popieranie súčasnosti. Ba práve naopak, Florovsky zdôrazňoval kreatívny návrat k Otcom a osvojenie si ich spôsobu myslenia (*ad mentem Patrum*): „Neo-patristická syntéza musí byť viac než len zbierka patristických výpovedí a tvrdení. Musí byť *syntézou*, novým, kreatívnym ohodnotením týchto nahliadnutí, ktoré boli odovzdané svätým mužom. Musí byť *patristickou*, vernou duchu a vízii Otcov, *ad mentem Patrum*. Stále musí byť *neo-patristickou*, lebo je adresovaná novej dobe, s jej novými problémami a výzvami.“⁸¹

Pre Florovského je teda charakteristickejší pohľad do budúcnosti s Otcami, než pohľad do minulosti k Otcom.⁸² Návrat k Otcom nie je jedinečným pravoslávnyim javom, ako upozorňuje Kalaitzidis, ale je začiatočným bodom každej cirkevnej reformy, podobne ako to bolo v protestantskom svete s dialektickou teológiou, alebo v katolíckom s biblickými a liturgickými hnutiami.⁸³ Až na ten rozdiel, že v pravoslávnom svete návrat k prameňom nevznikol ako pokus vytvoriť dialóg s modernou a jej výzvami, ale vznikol ako „opevnenie proti moderne“.⁸⁴ V pravoslávnom svete neo-patristické hnutie vzniklo ako rival ruskej teologickej školy,⁸⁵ s ktorou nezdieľali spoločné názory na otázku pravoslávnej identity v modernom svete. Kalaitzidis dogmatický boj Bulgakova s Losským a Florovským považuje za veľmi nešťastný, pretože znemožnil akúkoľvek serióznú diskusiu o post-patristickej teológii v pravoslávii.⁸⁶

Následky hnutia, ktoré žiadalo návrat k Otcom, sú podľa Kalaitzidisa početné a s nedozerými následkami.⁸⁷ Najprv dochádza k zanedbaniu a znehodnoteniu biblických štúdií, ktoré boli považované za protestantskú záležitosť, na rozdiel od patristických štúdií a pravoslávnej asketickej tradície, ktoré boli považované za typicky pravoslávne záležitosti. Pravoslávny prístup ale nebol vôbec jedinečný; Kalaitzidis považuje, že *sola scriptura*

⁸¹ Prejav reprodukovany z Florovského rukopisu, uverejnený iba v ANDREW BLANE (ed.), *Gerges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood: St. Vladimir's seminary Press, s. 154. Pozri tiež ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 152–153.

⁸² Tak Kalaitzidis v KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 154.

⁸³ Demonštroval to v KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 144–146.

⁸⁴ KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 12.

⁸⁵ Reprezentovanej Sergejom Bulgakovom, bývalým marxistickým ekonómom a pozdšie vplyvnou osobou v ruskej diaspóre a dekanom inštitútu Sv. Sergeja.

⁸⁶ KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 14.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 15.

bola jednoducho vymenená za *consensus patrum*, a tak bolo zabudnuté, že všetci cirkevní Otcovia boli považovaní za veľkých vykladačov Písma. Ďalej nastáva posun v patristickej teológii, ktorá kladie autoritu patristických textov na vyššiu úroveň než má biblický text a prejavuje tak znaky ahistorického prístupu. Daná ahistorickosť je viditeľná v používanej terminológii rannej cirkvi v rámci ich stretu s helenizmom a ktorá sa aj naďalej používa (ako napr. *homoousion*, *hypostasis*, osoba, logos, rozum, *nous*, príčina, energia). Tým spôsobom pravoslávna cirkev pokračuje v pôvodnom dialógu, aj keď sa v súčasnosti už s tým svetom nestretávame, ale sa stretávame s iným svetom. Všetky zmienené následky a prístupy viedli k introverzii pravoslávnej teológie a absencii pravoslávia z teologických diskusií v 20. storočí (od dialektickej teológii až po ekumenické hnutie).

Zásadnejší následok návratu k Otcom je polarizácia medzi západom a východom, „úplné odmietnutie západu, kultivácia a konsolidácia proti-západného a proti-ekumenického ducha“.⁸⁸ Je v tom skrytý aj paradox, pretože Florovsky, ktorý prvý vyzval k návratu k Otcom a sformuloval neo-patristickú syntézu, bol sám fundovaný v súčasnej teológii, používal latinských Otcov a nikdy sa k polarizácii nehlásil. Rozhodujúcim činiteľom boli ale vplyvy a myšlienky Losského, Staniloae a Popovića, ktoré prevládli. Východ bol vnímaný nadradene ako obsahujúci bohatstvo myšlienok, bohatú skúsenosť liturgie a mystickej teológie, kým spiritualite západu všetky tieto veci údajne chýbali. Perspektíva lepšieho východu a inferiórneho západu prevláda v pravoslávnej cirkvi aj dnes.

Zaujímavý je myšlienkový stret Kalaitzidisa s biskupom Alfeyevom, s ktorým zdieľa kritiku neo-patristickej syntézy, o jej úspechu či neúspechu.⁸⁹ Ruský arcibiskup z Volokolamsku *Hilarión Alfeyev* (nar. 1966) ako hlavnú námietku uvádza, že čas na syntézu ešte nebol nastal v dobe, keď bola propagovaná.⁹⁰ Z toho dôvodu Alfeyev navrhuje kontextuálnu metódu, ktorá je založená na Florovského syntéze, ale omnoho viacej vyhovuje výzvam 21. storočia.

Táto kontextuálna metóda je založená na nasledovných premisách: (i) Otcovia pracovali a žili vo vzájomne odlišných cirkevných, sociálnych a teologických kontextoch; (ii) patristická tradícia má omnoho viacej úrovni než sa zdá, napr. historických, kultúrnych a lingvistických; (iii) existujú obrovské rozdiely medzi gréckou a latinskou tradíciou a veľký význam majú aj iné národné tradície ako sú sýrska, etiópska, koptská, arabská alebo

⁸⁸ *Ibid.*, s. 19.

⁸⁹ Pozri KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 33–35.

⁹⁰ ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 153.

arménska; (iv) do kontextuálnej metódy patrí uvedenie si, že vo väčšine prípadov títo teológovia navzájom o sebe nevedeli a vzájomne nekomunikovali.

Florovského závery vychádzali z predpokladov patristického dedičstva ako zhrnutia *Patrologia Latina* a *Graeca* a na základe nich vnímal kresťanstvo ako byzantinizmus. V tej dobe ešte nemohol tušiť objavenie sýrskych a iných spisov, ako napr. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ktoré rozšírili rozsah starocirkevného korpusu spisov, ukázali dôležitosť iných kultúr a následne popreli Florovského závery.⁹¹ Kalaitzidis uznáva väčšinu záverov biskupa Alfeyeva, ale nevníma pozitívne idealistickú predstavu patristických myšlienok ako niečoho, čo nestratilo svoju relevanciu a stále má hodnotu pre dnešnú dobu a jej otázky.

Toto ma privádza k ďalšiemu bodu diskusie o význame osobnosti Kalaitzidisa pre hermeneutické myslenie. Ak aj bola v minulosti pravoslávna teológia inšpirovaná návratom k Otcom a následným vyslobodením zo zajatia akademickosti a scholastickej teológie, dnes, v globalizovanej a post-modernnej spoločnosti, „je naliehavá potreba po závané čerstvého vzduchu na prekonanie provinčnosti a samolúbej introverzie v pravoslávnej teológii, pre otvorenie sa ekumenickosti kresťanstva, výzve náboženskej odlišnosti a univerzality ľudského myslenia“.⁹² Vernosť patristickej tradície nemôže znamenať jej pokračovanie, vylepšenie alebo reinterpretáciu. Tak ako návrat k Otcom bol považovaný za posun v paradigme, tak by aj dnes mala pravoslávna teológia konfrontovať novú zmenu paradigiem.

Niektoré z výziev, ktorým pravoslávna teológia čelí v 21. storočí, sú:⁹³ (i) misia ako služba a nie ovládnutie sveta; (ii) akceptovanie politického liberalizmu, princípov demokracie a ľudských práv; (iii) zapojiť sa do ekumenického hnutia a podporovať pluralitu a rôznorodosť v cirkvi a teológii. Kalaitzidis to nazýva potrebou po novej inkarnácii slova.⁹⁴ Ak vezmem do ohľadu, že každý text má svoj kontext, ktorým v patristike bola grécka filozofia a kultúra, je zrejmé, že dnes teológia čelí úplne inému kontextu. „Moderna a post-moderna (alebo pozdná moderna) a štruktúra, ktorú určujú, zakladá širšie historické, sociálne a kultúrne prostredie, v rámci ktorého je pravoslávna teológia povoláná žiť a konať misiu“, zdô-

⁹¹ Pre použitie a príklady kontextuálnej metódy pozri ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, s. 158–165.

⁹² KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 35.

⁹³ Pre podrobnejší zoznam pozri KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 158–160.

⁹⁴ Tak KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 26.

raznil Kalaitzidis vo svojej pražskej prednáške.⁹⁵ Kalaitzidis popiera existenciu akejkolvek ahistorickej, monolitickej a nadčasovej tradície a prichádza s tvrdením, že teológia sa vždycky objavuje iba v špecifickom kultúrnom a historickom kontexte. Hovorí preto o kontextuálnej teológii, ktorá sa vzťahuje nielen na spôsob porozumenia teologického projektu, ale aj na metodologickú štruktúru jej činnosti. Ak pravoslávna teológia vníma teológiu ako prorocký hlas a vyjadrenie seba-pochopenia cirkvi, musí fungovať vo vzťahu k jej duálnemu charakteru. Tak ako cirkev nie je z tohoto sveta, tak aj teológia musí vyjadrovať skúsenosť transcendentnej reality; tak ako cirkev žije smerom do sveta, tak aj teológia musí hľadať dialóg a komunikovať s historickou prítomnosťou každej doby, preberajúc zároveň aj slovník aj myslenie.⁹⁶ Domnievam sa, že oveľa silnejšie by jeho myšlienky zneli, keby vychádzal z Chalcedónskej definície Kristovej podstaty alebo teandrického poňatia inšpirácie Písma.

Nevysporiadaný vzťah s modernou nie je problémom iba pravoslávia, ale ani iné cirkvi a náboženstvá nemajú vyriešený vzťah medzi globalizmom a fundamentalizmom. Kalaitzidis vníma modernu ako sekularizovanú formu kresťanstva, ale omnoho konzistentnejšiu, lebo aktualizuje kresťanstvom zanedbané dôrazy na zvesť a eschatologickú víziu ranného kresťanstva.⁹⁷ Modernu nevníma ako nezlučiteľnú s kresťanstvom, ale predpokladá tam kontinuitu⁹⁸ a práve tým odôvodňuje svoju výzvu k dialógu medzi modernou a pravoslávím.

Predovšetkým historické dôvody zapríčinili, že sa pravoslávna cirkev akoby zastavila v dobe pred modernou a ignoruje výzvy globalizmu. Práve v tomto kontexte, ktorý *Zigmund Bauman* nazýva „tekutá moderna“,⁹⁹ musí pravoslávna teológia rozvíjať svoju teológiu odlišnosti a identity.

⁹⁵ Prednáška „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“ v rámci medzinárodnej teologickej konferencii „Presence and Absence of the Orthodox Theological Reflection of Modern Ideologies and its Ecumenical Impact“ organizovanej Evanjelickou teologickou fakultou, Medzinárodnou baptistickou teologickou fakultou a Vysokou školou Jabok vo februári 2012, rukopis, s. 2.

⁹⁶ KALAITZIDIS, „From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 27.

⁹⁷ KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 5.

⁹⁸ Odvoláva sa pritom na talianskeho filozofa Gianni Vattima, ktorý modernu považuje za dcéru náboženskej tradície západu, ale aj na francúzskeho pravoslávneho teológa Oliviera Clémenta, ktorý sekularizáciu považuje za dcéru ako Atén, tak aj Jeruzalema. (KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 5).

⁹⁹ Ang. *liquid modernity* Cituje ho KALAITZIDIS, „Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church“, s. 162.

Vo svojej pražskej prednáške z roku 2012¹⁰⁰ Kalaitzidis zmieňuje *Panagiotisa Nellasa*, teológa a zakladateľa popredného gréckeho teologického časopisu *Synaxis*, ktorý už v roku 1985¹⁰¹ prorocky povedal, že nie je možné mať skutočné Božie zjavenie bez použitia materiálu pre to zjavenie, ktorým sú dnešné sociálne, kultúrne, vedecké a iné skutočnosti. Nellas upozorňuje na nemožnosť beztelesnej teológie, ktorá by ignorovala historickú skutočnosť. Imperatívom sa stáva skúmanie možností pre nové pojmy a nové koncepty, ktoré by vyjadrili dnešné potreby a výzvy. Neznamená to teológiu opakovania, ale teológiu kreatívneho stretnutia a seriózneho teologickeho dialógu s výzvami. Je nutné všimnúť si zásadný rozdiel medzi myšlienkami Yannarasa a Kalaitzidisa. Zatiaľ čo Yannaras za všetko zlé obviňuje západnú cirkev a východná cirkev je v tom nevinne a za nič nemôže. Kalaitzidis smeruje svoju kritiku predovšetkým do vlastných radov. Vinu za úroveň vzťahu so západnými kolegami prenáša na vlastnú pravoslávnu cirkev, u ktorej chce prekonať alibizmus a dosiahnuť väčšiu aktivitu navonok.

Kalaitzidov návrh na zodpovedanie otázok a výziev, ktoré sformuloval, nachádza svoje opodstatnenie v eschatológii, ktorá „ustanovuje prvok aktívneho očakávania sprevádzaného rozmerom budúcnosti a obnovujúcim vánkom Ducha“.¹⁰² Na rozdiel od fundamentalizmu a úniku do predmodernity, ktorý sa zase stáva bežnou odpoveďou na globalizáciu a sekularizáciu, je to práve eschatológia, ktorá je aktívnym očakávaním Božieho kráľovstva a dynamickým záväzkom voči súčasnosti; potvrdením a otvorenosťou voči budúcnosti očakávaného kráľovstva, v ktorom bude naplnené očakávanie cirkvi. Cirkev teda nezakladá svoju existenciu na tom, čo je, ale na tom, čím sa stane a čím bude. Z perspektívy eschatológie aj tradícia a cirkev dostávajú nový význam, lebo už nie sú stotožňované s ideami, konceptmi, zvyklosťami a obyčajami, ale už iba s osobou Ježiša Krista, toho, ktorý príde a zjaví plnosť Božej slávy.

5. Kattanov dialóg s hermeneutikou

Ako posledného zo štyroch najvýraznejších postáv hermeneutiky v súčasnej pravoslávnej teológii predstavím nemeckého teológa libanonského

¹⁰⁰KALAITZIDIS, „Orthodox Church and (Post)modernity. The Conditions, the Context and the Problems of an Encounter“, s. 3.

¹⁰¹PANAGIOTIS NELLAS, „The Light of the Word. Theological Perspectives on Overcoming over the Crisis in the Teaching of Religious Teaching“, *Synaxis* 1985/14, s. 101.

¹⁰²KALAITZIDIS, „From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology“, s. 29–30.

pôvodu *Assaada Eliasa Kattana* (nar. 1967).¹⁰³ Jeho dielo a práca na rôzne spôsoby odpovedá na základnú otázku, či je hermeneutika ako protestantská disciplína použiteľná v pravoslávnom kontexte.¹⁰⁴ Zdanlivo provokatívna otázka chce napraviť bežná nedorozumenia ohľadom pojmu hermeneutiky a ukázať, ako táto protestantská disciplína môže byť a je prijatá v pravoslávnych kruhoch. Za kľúčové Kattan považuje rozlíšenie medzi exegézou a hermeneutikou. Exegéza je disciplína, ktorá ma za cieľ adekvátne porozumenie textu za použitia určitých metód; hermeneutika na rozdiel od exegézy nie je jednou z interpretačných metód, ani prehľadom možných metód ako uchopiť text, ale je filozofickým myslením, ktoré umožňuje pochopiť udalosť porozumenia, „skúma predpoklady a štruktúry, ktoré ovplyvňuje pochopenie“.¹⁰⁵ Práve toto je kľúčový bod a otvára dvierka pre hermeneutiku v pravoslávnej teológii a dokazuje, že odmietnutie západnej metodológie sa hermeneutiky netýka, lebo hermeneutika nie je metódou. Podobne je falošná zámienka odmietnutia hermeneutiky, pretože je to protestantská disciplína, čo je pravdivé iba v tom, že hermeneutika vznikla v protestantskom milieue 19. a 20. storočia, ale rozhodne nie je konfesiónálne ovplyvnená. Kattan protestantizmus vysvetľuje predovšetkým ako kultúrne hnutie, ktoré priviedlo humanistického ducha a práve na neho naviazal Luther so svojou požiadavkou, aby každý človek mal a musel čítať Písmo.¹⁰⁶

Kattan nepatrí do prúdu, ktorý sa slepo vracia k Otcom, ale hlavnú inšpiráciu svojho diela hľadá u *Maxima Vyznavača* (c. 580–662)¹⁰⁷ a v jeho biblickej hermeneutike, ktorú zdôrazňuje, a tak sa stavia proti hlavnému prúdu vykladačov, pre ktorých Maximova hermeneutika je iba kópiou a pasívnou recepciou alexandrijských dôrazov.¹⁰⁸ Aj keď Kattan uznáva, že podobné čítanie Maxima je čiastočne odôvodnené, predsa hovorí o inkar-

¹⁰³ V súčasnej dobe profesor pravoslávnej teológie v Centre teologických štúdií na univerzite v Múnsteri.

¹⁰⁴ Otázka je parafrázou názvu jeho článku: ASSAAD ELIAS KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, *Theological Review* 23:1/2002, s. 47–57.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 48.

¹⁰⁶ „Protestantizmus sa stal motorom kultúrneho života v Nemecku.“ KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 49.

¹⁰⁷ Tejto tematike venoval svoju dizertáciu (ASSAAD ELIAS KATTAN, *Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden: Brill, 2003) a článok (ASSAAD ELIAS KATTAN, „The Christological Dimension of Maximum Confessor's Biblical Hermeneutics“, in: *Studia Patristica*, vol. XLII, Louvain: Peeters, 2006, s. 169–174).

¹⁰⁸ Napr. P. M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor*, Nortre Dame, 1991.

nácii Loga ako o hermeneutickom princípe, ktorý prekonáva Origena a integruje Chalcedónske dôrazy.¹⁰⁹

Ďalšiu inšpiráciu hľadá u teológov, ktorí sú na západe menej známy, predovšetkým je to libanonský teológ a biskup *George Khodr*, ktorý sa zaoberá o otázky reči a slovníka používaného pri vyjadrovaní náboženskej zvesti.¹¹⁰ Khodr má tézu, že inšpirovaná ľudská reč je púhou „snahou“. Aj keď Khodr svoje myšlienky ďalej nerozvíja, Kattan prichádza k záveru, že slová sú pre neho iba výkladom skúsenosti, ktorá je za slovami. Táto snaha vyjadriť nevyjadriteľné Božie pravdy kladie veľký dôraz na relatívnosť ľudskej recepcii a je nezlučiteľná s pravoslávnyim prístupom, ktorý bráni verbálnu inšpiráciu. Khodr vo svojej *Autobiografii* (1979) hovorí o jednom evanjeliu, ktoré sa stáva mnohými evanjeliami bez toho, aby stratilo svoju celistvosť, a tak sa svojimi myšlienkami veľmi neodlišuje od cirkevných Otcov, aj keď sa omnoho viac koncentruje na pozíciu čitateľa. V tomto zmysle hovorí o stretnutí medzi Božím slovom a odlišnými čitateľmi. Kattan vysvetľuje, že tým má Khodr na mysli skutočnosť, že jeden biblický text môže byť prijatý mnohými čitateľmi v rozličných kontextoch a situáciách a tento dôraz na premenlivosť rozmerov čitateľa považuje za nový krok v pravoslávnej hermeneutike.¹¹¹

Niečo úplne iného Kattan vidí u *Paula Taraziho*, profesora Starej zmluvy na Teologickom seminári Sv. Vladimira, ktorý sa zaoberá predovšetkým na historické a literárne porozumenie textov. Tarazi v úvode komentáru k prvému listu Tesalonickým¹¹² predstavil svoju hermeneutiku zakotvenú na dvoch pilieroch: (i) naša viera je prepojená so správnym a objektívnym významom textu a nie na našich osobných preferenciách a (ii) je iba jeden správny význam. Kattan sa k Tarazimu vyjadruje kriticky a z hľadiska filozofickej hermeneutiky hovorí, že porozumenie je predovšetkým aktívnym stretnutím medzi vykladačom a textom a nie pasívnym prijatím zmyslu, ako sa domnieva Tarazi. Podobne je to aj s nevháňaním si odstupe medzi súčasnosťou a prítomnosťou, ktorá je hlavným dôvodom,

¹⁰⁹Pozri predovšetkým jeho článok v KATTAN, „The Christological Dimension of Maximum Confessor’s Biblical Hermeneutics“, s. 169–174.

¹¹⁰Pozri popis v KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 49–53.

¹¹¹Kattan tu vidí paralelu medzi Khodrom a Gadamerom, ktorý tiež vníma porozumenie ako stretnutie medzi horizontom textu a čitateľa (Pozri: HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, s. 311). Bohužiaľ nie sú podporné dôkazy na potvrdenie tohoto vplyvu.

¹¹²PAUL NADIM TARAZI, *I Thessalonians: a commentary*, Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1982, s. 9–10.

prečo zmysel nemôže byť pevne uchopený a proces porozumenia ukončený a naplnený.¹¹³

Kattan často reflektuje hermeneutické snahy v rámci pravoslávnej teológie a za najdôležitejších súčasných pravoslávnych hermeneutických mysliteľov považuje Johna Brecka, Theodora Stylianopoula a Konstantina Nikolakopoula.¹¹⁴ Ich snahy hodnotí priaznivo, ale poukazuje aj na otvorené otázky, ktoré je nutné vyriešiť.¹¹⁵ Okrem už zmieneného vzťahu medzi tradíciou a modernou je to vzťah medzi Písmom a tradíciou a vzťah medzi kritickými metódami a Duchom Svätým. Sám sa však pripája ku hlasu Pantelisa Kalaitzidisa a hovorí o zmene paradigiem (*Paradigmenwechsel*).¹¹⁶ Hermeneutika (zmiňuje Schleiermachera, Diltheya a Kanta) ako vedná disciplína vo svojich začiatkoch mala za cieľ vytvoriť rozsiahlu teóriu porozumenia, ktorá by zahrňovala všetky aspekty a ako taká bola produktom moderny, jej optimizmu a racionality. Optimizmus a istota boli rýchlo spochybnené inými hlasmi, predovšetkým hlasom *Martina Heideggera* (1889–1976) a jeho uprednostnením existenciálneho vnímania vecí pred objektívnym; ďalej hlasom *Rudolfa Bultmanna* (1884–1976) a jeho zdôrazňovaním, že výklad je vždy sprostredkovaný pomocou otázok; ale predovšetkým hlasom H.-G. Gadamera s jeho vnímaním, že akt porozumenia je stretnutím horizontu interpreta a textu. Prácou týchto mysliteľov hermeneutika opustila budovanie všeobšahlej teórie porozumenia a plne reflektuje úlohu interpreta v hermeneutickom procese. Nemôže byť teda považovaná za fenomén moderny, uzaviera Kattan.¹¹⁷

Niekoľkokrát v rámci predchádzajúcich analýz zaznelo meno popredného mysliteľa hermeneutiky *Hansa-Georga Gadamera* (1900–2002) a práve on je v pozadí Kattanových hermeneutických myšlienok. Tento vzťah vysvetlím na pozadí teórie ikon. Hlavný spor ohľadom uctievania ikon je, či osoba bozkáva Krista samého, alebo kus dreva. Tradične

¹¹³V roku 1991 Tarazi napísal úvod do Starej zmluvy a tu pozmenil svoju hermeneutickú pozíciu a viac si uvedomuje potrebu dialógu. PAUL NADIM TARAZI, *The Old Testament: an Introduction*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, s. 1. Pozri tiež KATTAN, „Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?“, s. 54–56.

¹¹⁴Napr. v KATTAN, „Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik“, s. 68–81.

¹¹⁵*Ibid.*, s. 81–85.

¹¹⁶ASSAAD ELIAS KATTAN, „La théologie orthodoxe interpellée par l'herméneutique moderne: La question d'un critère théologique absolu revisitée“, *Contacts: Revue française de l'orthodoxie* 234/2011, s. 186. Pozri tiež anglickú podobu tohto článku ASSAAD ELIAS KATTAN, „Revisiting the Question About an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics“, in: IOAN TULCAN – CRISTINEL IOJA (eds.), *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World*, Arad: Aurel Vlaicu University of Arad, 2008.

¹¹⁷KATTAN, „La théologie orthodoxe interpellée par l'herméneutique moderne“, s. 189–190.

sa tvrdilo¹¹⁸, že úcta z obrazu sa prenáša na archetyp. Kattan namieta, že to nemusí stačiť a tvrdí, že ikona je „vybavená Božími charakteristikami“¹¹⁹. Podobnosť nachádza s Gadamerovým konceptom symbolov, pre ktorého symbol nielen odkazuje na symbolizované, ale tiež aj uskutočňuje jeho prítomnosť. Tento prístup nemá veľa zástancov, a preto Kattan argumentuje s názormi Maxima Vyznavača, podľa ktorého sa Kristus stál symbolom seba samého, viditeľná časť je prepojená s tou neviditeľnou a vytvára „nerozbitnú jednotu“.¹²⁰ Symbolizované a symbol sú v recipročnom vzťahu, čo znamená, že symbol sprítomňuje symbolizované bez toho, aby vznikla zmes.

Toto kristologické odôvodnenie symbolu, ktoré je aplikovateľné ako v ikonografii, tak aj v eucharistii, tvorí paralelu k Gadamerovým myšlienkám v *Die Aktualität des Schönen*¹²¹ (1977). Gadamer tam píše, že umelecké dielo neukazuje na niečo, čo je mimo, ale skôr re-prezentuje či sprítomňuje objektívnu skutočnosť. Hermeneutickou úlohou teda nie je odkazovať na realitu, ktorá je mimo, ale spoluvytvárať realitu. Zaujímavé je, že Gadamer podporuje svoju argumentáciu sporom medzi Lutherom a Zwinglim o prítomnosti Krista v elementoch Večery Pánovej a Kattan aplikuje do pravoslávnej teológie nielen Gadamerov koncept umeleckého diela, ale aj Lutherov koncept Večery Pánovej. Ikony a umelecké diela sú symbolmi v tom zmysle, že uskutočňujú prítomnosť symbolizovaného objektu.

Na podporenie svojho argumentu mohol Kattan použiť aj koncept náboženského symbolu podľa protestantského teológa *P. Tillicha*, podľa ktorého sa symbol prekrýva zo znakom v tom, že na niečo odkazuje, ale predovšetkým otvára skrytú skutočnosť a má podiel na jej zmysle;¹²² v prípade náboženského symbolu sa jedná o transcendentnú skutočnosť vyjadrenú symbolicky. Niečo podobné je vidieť, keď sa položí otázka, ako sa udalosti spasenia stávajú časťou liturgii. Pre pravoslávie je liturgická slávnosť participáciou na udalosti samotnej, každá eucharistia je participáciou

¹¹⁸ Ako jedného z nich pozri ANDREW LOUTH, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 209.

¹¹⁹ ASSAAD ELIAS KATTAN, „The Byzantine Icon A Bridge between Theology and Modern Culture“, in: ASSAAD KATTAN – FADI GEORGI (eds.), *Thinking Modernity*, s. 171.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 172. Pozri tiež KATTAN, *Verleiblichung und Synergie*, s. 184–191.

¹²¹ HANS-GEORG GADAMER, *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart: Reclam, 1977. V českom preklade HANS-GEORG GADAMER, *Aktualita krásneho: umění jako hra, symbol a slavnost*, Praha: Triáda, 2003.

¹²² Zbierka článkov z roku 1990 (*Biblické náboženství a ontologie: výbor ze studií, esejů a kázání*, Praha: Kalich, 1990) obsahuje niekoľko spisov k tejto tematike, pozri napr. s. 69–70.

na samotnej Poslednej večere, každá Veľká Noc je priamou účasťou na udalosti vzkriesenia, každé Vianoce sú priamou účasťou na udalosti narodenia. Tieto myšlienky priamo korelujú s Gadamerovými myšlienkami o slávnosti, ktorá narúša skúsenosť času a vkladá do slávnosti zážitok mystériózna. Gadamer to ilustruje na príklade Vianoc, ktoré sa udiali prvýkrát veľmi dávno, ale sa opakujú každý rok; slávnosť Vianoc vytvára vlastný čas, ktorý narušuje a premiestňuje naše každodenné vnímanie času.¹²³ Slová N. Berdyaeva a S. Bulgakova o kategórii trans-historična,¹²⁴ ktorá zahŕňa nadčasové spásonosné udalosti a ich sprítomňovanie v liturgii, odrážajú práve túto hermeneutickú skúsenosť, ktorú Kattan ako prvý systematicky uviedol do pravoslávnej teológie.

Podobne ako Assaad Kattan si význam Gadamerovho diela uvedomil aj profesor patristických a byzantských štúdií Andrew Louth vo svojej knihe *Discerning the Mystery*,¹²⁵ kde hovorí, že dedičstvo osvietenstva (nárok vedeckej metódy ako paradigmy pre všetky hľadania pravdy) malo aj svojich odporcov a bol to až Gadamer, ktorý presvedčivo sponchybnil totalitný nárok vedy ako jedinej cesty ku pravde. Louth u Gadamera hodnotí pozitívne niekoľko vecí. Najprv, je to kritika vedeckej metódy ako spôsobu dosiahnutia objektívnej pravdy za predpokladu vyškrtnutia toho, kto k tej pravde pristupuje, a predpokladu, že význam existuje nezávisle na procese porozumenia.¹²⁶ Ďalej, je to rehabilitácia tradície a autority. Gadamer zdôrazňuje, že aj autor, aj ten usilujúci sa o porozumenie patria do dejín a rekonštrukcia pôvodného významu nie je možná, pretože aj pozorovateľ má vlastný historický kontext. Gadamer nastavil koncept porozumenia ako dorozumenie dvoch osôb o niečom a proces čítania nie je spojením s autorom, ale s tým, čo sa vynára zo spojenia čitateľa a autora, ktoré sa odohráva dnes, v súčasnosti. Gadamerov pokus vyhnúť sa falošnej objektivite obsahuje obnovenie tradície, a to je práve jeden zo spojitých bodov s teológiou. V osvietenstve a v romantizme bola tendencia zrušiť tradíciu ako niečoho, čo nás uvádza do omylu a mátie. Tradícia nie je ničím, čo nás obmedzuje v našej slobode, ale je kontinuitou komunikácie skúsenosti, je kontextom, v ktorom sme a môžeme byť slobodní.

¹²³ GADAMER, *Aktualita krásneho*, s. 46–52.

¹²⁴ Pozri k tomu MICHAEL PROKURAT „Orthodox Interpretation of Scripture“, in: KENNETH HAGEN (ed.), *The Bible in the Churches: How Various Christians Interpret the Scriptures*, Marquette University Press, 1998, s. 63.

¹²⁵ ANDREW LOUTH, *Discerning the mystery An Essay on the Nature of Theology*, New York: Oxford University Press, 1983. Podľa vlastných slov jeho kniha je „návrh so zámerom provokácii“ (s. xi).

¹²⁶ *Ibid.*, s. 30.

Gadamerova hermeneutika nepozná kontrast medzi rozumom a tradíciou, ale u neho je tradícia aktom rozumu a procesom nekončeného sebezporozumenia, ktorého súčasťou je revízia nášho pred-porozumenia. Louth prináša nový pojem a hovorí o *undeception* (od-podvodu), „boli sme podvedení a teraz sme oslobodení od klamú a zameraní na nové skúsenosti“.¹²⁷ Za Gadamerovými myšlienkami o porozumení leží analógia medzi porozumením a konverzáciou, ktorá uznáva odlišnosť toho druhého, ale tiež uznáva aj jeho právo a nárok nado mnou. Toto je analogické nielen čítaniu a prístupu k minulosti, ale aj právoplatnosti tradície – nielen ako niečo čo uznávame, ale aj poslúchame, čo nám hovorí. Louth tvrdí, že je to schéma bežné pre cirkevných otcov a pre ekumenické koncily, čiže, pre pravoslávnu cirkev.¹²⁸

6. Záver

V tomto článku som viedol dialóg medzi dvomi oblasťami, ktoré vzájomne bežne nekomunikovali; na jednej strane je hermeneutické myslenie pochádzajúce z európskej časti západnej civilizácie, na druhej strane je pravoslávna teológia, ktorá sa nevyvíja len v tradične pravoslávnych oblastiach, ako sú Rusko a Grécko, ale zásadne do debaty prispievajú aj teológovia tzv. západného pravoslavia.

Vzťah hermeneutiky a pravoslávnej teológie bol dlhú dobu súčasťou iných teologických otázok, ako sú: vzťah východnej spirituality a západných vedeckých metód, obrat v patristických štúdiách a návrat k Otcom, hľadanie pôvodného pravoslávneho dedičstva a špecifických pravoslávnych prvkov a rozvoj biblistiky a kritického myslenia v pravoslávnej cirkvi. Položil som otázku, aké sú možnosti aplikácie moderného hermeneutického myslenia v modernej pravoslávnej teológii a ukázal, že otázku hermeneutiky nemožno izolovať od iných teologických problémov a že úplná odpoveď by zároveň priniesla odpoveď na absolútne teologické kritérium v pravoslávnej teológii. Rozvoj hermeneutického problému je v mnohom totožný s rozvojom pravoslávnej teológie v 20. a 21. storočí. Vysledoval som dva hlavné prístupy v aplikácii hermeneutiky v modernej pravoslávnej teológii a v rámci každého prístupu som pomocou dvoch predstaviteľov poukázal na hlavné prednosti a nedostatky ich prístupu.

Prístup spojený s nedôverou voči západnej metodológii a návratom k patristickej biblickej hermeneutike som najprv predstavil na príklade

¹²⁷ *Ibid.*, s. 37.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 64 a s. xiii.

gréckeho pravoslávneho teológa Christosa Yannarasa, ktorého teologická práca sa vyznačuje obviňovaním západného kresťanstva z heréze, ktorá pohltila pôvodnú pravoslávnu podobu kresťanského helenizmu. Nevýhoda takéhoto myslenia je zaradenie hermeneutiky medzi iné západné vedecké disciplíny a absencia iniciatívy pre dialóg a zblíženie so západom.

Americký pravoslávny teológ John Breck situáciu medzi západom a východom nepolarizuje, ale odpoveď na základné teologické otázky hľadá v predkritickom období patristickej hermeneutiky, ktorú rehabilituje ako jedinečné pravoslávne dedičstvo a aplikuje na život súčasnej pravoslávnej cirkvi v dnešnej spoločnosti. Nevýhodou Breckovho projektu je nedostatočné odôvodnenie nutnosti a možnosti používať predkritické myslenie v kritickom diškurze a absencia uchopiteľného kritéria a autority. Súčasná doba umožňuje mnohým teológom z východného a západného pravoslávia odpovedať na nové výzvy a klásť otázku kresťanskej identity nezávisle na záveroch ich učiteľov.

Grécky pravoslávny teológ Pantelis Kalaitzidis je významný pre modernú pravoslávnu teológiu tým, že si uvedomuje špecifickosť súčasnej doby a aktívne sa zapája do dialógu pravoslávia a moderny (či post-moderny). V rámci dialógu vytvára rozsiahlu kritiku návratu k Ocom, ktorý bol charakteristickým rysom pravoslávnej teológie v 20. storočí, prejavuje seba-reflexiu, ktorá je základom nového otvoreného dialógu so západom a ohlasuje zmenu paradigmy, ktorá je nevyhnutná pre očakávanú cirkevnú reformu.

Jeho mladší kolega, nemecký pravoslávny teológ libanonského pôvodu Assaad Elias Kattan, sa pripája k výzve po zmene paradigiem, ale zároveň začína pripravovať obrat priamou aplikáciou hermeneutického súčasného myslenia v oblastiach ikonografie, liturgie a tradície. Do stredu pozornosti prináša aj menej známych mysliteľov, a tak pripravuje pôdu pre aplikáciu hermeneutiky v pravosláví; hermeneutiku zároveň obhajuje a buduje samostatnú hermeneutickú disciplínu v pravoslávnej teológii, nezávisle na otázkach o vzťahu pravoslávia s modernou, s protestantským západom, s biblickými štúdiami alebo s cirkevnými Otcami.

Táto štúdia nechce predpovedať budúci vývoj pravoslávnej teológie a pravoslávnej hermeneutiky ako jej súčasť, ale je viditeľná snaha a úsilie pravoslávnej teológie absorbovať impulzy a inšpiráciu západnej teológie, a tak vynahradiť zmeškané. Dúfam, že aj západná teológia prejaví podobný záujem o prevzatie určitých impulzov z pravoslávnej cirkvi. Hermeneutická otázka bude ústredným bodom dialógu v oboch prípadoch.