

## O MOŽNOSTECH A POVAZE TEOLOGICKÉHO POZNÁNÍ U ALEXANDRA SCHMEMANNA

Ivana Noble

**THE ROOTS AND NATURE OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE IN ALEXANDER SCHMEMANN** The article examines Schmemann's sacramental and liturgical theology which contains a distinction between two types of theological knowledge. The first, rational or discursive knowledge, is identified as a result of scholasticism, dividing reality into the natural and the supernatural, thus leading to its fragmentation and a loss of sensitivity for seeing God at work in creation. The second type, relational or symbolic knowledge, is, according to Schmemann, older, and has more to offer. It assumes the unity of a reality that can be grasped by intuition and is rooted in the liturgy. Symbols which make theological knowledge possible are taken from there. In the context of the liturgical celebration they reveal the levels of the mystery of God, which in our first intuition remained hidden. This second type of knowledge brings a new non-dualist solution to the relation between natural and revealed theology, and thus a better theology of the world, of the church and of the Kingdom. Yet the side-effects of this option, preferred by Schmemann, have to be guarded against: the absolutising of liturgy, traditionalism and both ecclesial and political conservatism.

V této přednášce<sup>1</sup> se budu zabývat teologií Alexandra Schmemanna (1921 až 1983), ruského pravoslavného teologa, který prožil většinu svého života v emigraci, nejprve v Paříži, kde vystudoval, od roku 1951 v New Yorku, kde působil až do své smrti jako děkan pravoslavného semináře sv. Vladimíra.<sup>2</sup> Budu zkoumat jaké poznání zakládá naši řeč o Bohu, proč symbolické vnímání souvisí s povahou teologického poznání a proč je teologické poznání závislé na liturgii. Schmemann pojednává teologickou epistemologii v rámci sakramentální teologie a liturgiky. Přináší alternativní řešení vztahu mezi přirozenou a zjevenou teologií, které je nedualistické, neodděluje přirozenost od milosti, svět od církve a od Božího království. Ač toto řešení považuji za velmi atraktivní, budu se zabývat také jeho slabými. V závěru přednášky načrtnu, s jakými oblastmi problémů se musí potýkat teologie navazující na Schmemanna, aby se vyhnula absolutizaci liturgie, tradicionalismu a církevnímu i politickému konzervatismu.

<sup>1</sup> Studie je tiskovou verzí autorčiny habilitační přednášky, pronesené na UK ETF na jaře 2004.

### 1 Poznáváme ve vztahu

V knize *Pro život světa: svátosti a pravoslavi* Schmemann píše: „Nejobtížnějším problémem veškeré teologie je problém *poznání*, přesněji řečeno, možnosti a povaha poznání Boha.“<sup>3</sup> On sám při řešení tohoto problému vychází ze syntézy řeckých otců. Na jedné straně zastává, že Bůh je naprosto jiný než všechny naše představy o „něm“ a že člověk – tvor není schopen dosáhnout a obsáhnout svého Stvořitele. Na straně druhé pak zdůrazňuje, že člověk s Bohem skutečně komunikuje a má v Bohu podíl.

Poznání Boha a *theosis*,<sup>4</sup> jsou dvěma stranami jedné mince. Schmemann ale myslí „poznáním“ něco jiného než post-osvěcenský západní člověk, i když i on prožil většinu svého života na Západě.<sup>5</sup> Schmemann zdůrazňuje, že naše poznání Boha začíná nazřením Božího tajemství. Toto první poznání je intuitivní. Vyjádřit se dá jedině pomocí symbolů. Symboly totiž umožňují zachytit Boží „jinakost“ jako „jinakost“, mluvit o „viditelnosti neviditelného *jako* neviditelného, o poznání nepoznatelného *jako* nepoznatelného.“<sup>6</sup> Jinými slovy, neredukují Boží jinakost, nesnaží se ji vysvětlit a tak ji uchopit jako něco menšího, podobnějšího nám tvorům a naší struktuře myšlení. Poznání Boha je závislé na symbolickém prostředkování našeho podílu v tajemství Boha. Zde Schmemann stojí v jedné linii s dalšími pravoslavnými teology, Losským, Meyendorffem nebo Zizoulasem.<sup>7</sup> Staví se

<sup>2</sup> Alexander Schmemann se narodil v Estonsku, v rodině ruských emigrantů. Mládí prožil ve Francii, tam byl také ordinován. Teologii začal učit v Paříži na Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergije. V roce 1951 odešel do New Yorku, kde přes dvacet let působil jako děkan Pravoslavného semináře sv. Vladimíra. Byl jednou z hlavních postav, která iniciovala založení autokefální pravoslavné církve v Americe. Zároveň třicet let spolupracoval s náboženským vysíláním „*Radia Liberty*“ do země Sovětského svazu. Schmemann dobře znal současnou literaturu a filosofii, byl ovlivněn obnovnými římskokatolickými hnutími „*návrat k pramenům*“ a hnutím liturgické obnovy, zejména dílem Jeana Daniélou a Louise Bouyera. Mezi jeho hlavní díla patří: *Úvod do liturgické teologie*, *Svět jako svátost*, *Pro život světa: svátosti a pravoslavi*, *Z vody a z Ducha*, *Eucharistie: svátost království*.

<sup>3</sup> A. SCHMEMANN, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Theological Press, New York, 1998, str. 140.

<sup>4</sup> Čeština zápasí s překladem tohoto termínu, výrazy „zbožštění“ nebo „obožnění“ těžko vystihují radikalitu podílu v Bohu, kdy je člověk proměněn k Boží podobě tak, že se v něm Boží obraz stává aktualizovanou skutečností.

<sup>5</sup> Viz J. MEYENDORFF, „A Life Worth Living“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1992, str. 143–154.

<sup>6</sup> SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 141.

<sup>7</sup> Viz např. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. James Clarke & Co., London, 1957; J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctri-*

proti redukci poznání na jeho diskursivní složky a proti jeho izolaci od tajemství.

Podle Schmemanna roste teologické poznání ve vztahu, poznání Boha ve vztahu k Bohu, ale patří do něj také poznání světa, které roste ve vztahu ke světu a poznání nás samotných rostoucí ve vztahu ke všem rovinám našeho bytí. Symboly, jimiž je toto poznání nesené, přejímáme z liturgie. Kontext liturgického slavení pak odkrývá ty roviny, které nám při prvním nazření tajemství Boha zůstaly skryty.

## 2 Liturgie jako pramen teologie

Podle Schmemanna ten, kdo se nepodílí na liturgii, nemůže dělat teologii, protože teprve v liturgii se Boží tajemství stává zjevením. Věřící se ale musí učit tomuto zjevení rozumět. Aby mohli rozumět, musí na něm mít podíl; aby na něm mohli mít podíl plněji, je třeba, aby jim bylo vykládáno.<sup>8</sup> Teologie ale nejen liturgii vykládá, liturgie potřebuje teologické poznání, které slavením uvádí do praxe.<sup>9</sup> V liturgii je celá naše existence zahrnuta do „všeobjímající vize života“.<sup>10</sup> Schmemann zde nerozpracovává trojiční teologii, ale předpokládá ji jako něco samozřejmého. V liturgii shromážděná církev slaví, že je zahrnuta do vztahu lásky mezi Otcem, Synem a Duchem. Připomíná si, jak Bůh jedná vzhledem ke světu, k církvi, ke shromážděným, a toto rozpomínání se, *anamnēsis*, se mocí Ducha svatého, *epiklēsis*, otevírá jako přítomnost. Minulost, přítomnost a budoucnost se navzájem prolínají, tvoří v liturgii jednotu. Shromáždění v této jednotě

*nal Themes*. Fordham University Press, New York, 1979; J. D. ZIZOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1997.

<sup>8</sup> Viz SCHMEMANN, *Liturgy and Life*, str. 13-14. Navíc Schmemann zdůrazňuje, že oním zjevením v liturgii je přítomnost Božího království, „dána člověku k obrácení od života tvora k podílu na božském životě.“ *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1987, str. 34.

<sup>9</sup> Schmemann vykládá latinské spojení mezi *lex orandi*, pravidlem modlitby, a *lex credendi*, pravidlem víry, následně: *lex orandi* je na prvním místě liturgie, *lex credendi* pak teologie. Viz A. SCHMEMANN, *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*. Department of Religious Education, Orthodox Church in America, New York, 1993, str. 22; srovnej B. T. MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. The Liturgical Press, Collegeville, 2000, str. 83, 90.

<sup>10</sup> Viz A. SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Seminary Press, 1990, str. 51–52.

zakouší, jaký Bůh je.<sup>11</sup> Liturgie nevytváří nějakou novou skutečnost, ale slaví to, co teologie jako skutečnost již poznala. Ze vzájemného vztahu mezi slavením a poznáváním pak vyrůstá obrácení a misie církve ve světě.

Schmemann si stěžuje na to, že současní křesťané ztratili smysl pro slavení, čímž se jejich misie rozostřila a jejich poznání omezilo:

„Slavnost znamená *radost*. Jestli se my – vážní, dospělí a frustrovaní křesťané dvacátého století – díváme na něco podezřívavě, tak je to právě radost. Jak člověk může mít radost, když tolik lidí trpí? Když je třeba dělat tolik věcí? Jak si člověk může užívat slavnosti a oslavy, když od nás ostatní očekávají ‘vážné’ odpovědi na své problémy? Vědomě nebo podvědomě křesťané přejali celý tento ethos bezradostné na práci orientované kultury.“<sup>12</sup>

Radost, kterou člověk zažívá v liturgii, to není naivní spokojenost s tím, že svět kráčí, kudy má, a ignorování bolestí, kterými je stížen. Jde o radost z víry, že se Bůh stal člověkem a že naplní, co slíbil. Ztráta radosti je ztrátou eschatologické perspektivy, ztrátou naděje, kterou mají křesťané do světa přinášet. Teologické poznání zde přestává čerpat ze svých pramenů, protože člověku, který se odcizil dynamice slavení a poznávání, se tyto prameny jeví jako nedostatečné.

## 3 Rozlomení symbolu: reálná a ne-reálná přítomnost

Poznání Boha je symbolické a je spojené s poznáním světa a člověka v něm. Schmemann na příkladu ze sakramentální teologie ukazuje, jak ztráta porozumění symbolu vedla k atomizaci skutečnosti a k sekularizaci teologie.

Jeho prvním terčem je západní učení o „reálné přítomnosti“ Krista ve svátosti. Ač se toto učení snaží podtrhnout důležitou věc, totiž že se Bůh s námi skutečně setkává, že se nám skutečně dává, zároveň přináší úlitbu pochybnosti a říká, že Bůh se nám dává skutečně, ale jen někde, jen za určitých okolností. Počítá se zde s přítomností, která, jakoby „nebyla reálná“. Skutečnost je ontologicky rozdělena na vyšší a nižší.<sup>13</sup> Proti tomu star-

<sup>11</sup> Srovnej s Moltmannovým „perichorátickým chápáním času“, in J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. CDK, Vyšehrad, Brno, Praha, 1999, str. 103–115.

<sup>12</sup> SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 53.

<sup>13</sup> Tento problém podle Schmemanna začal tím, že se svátosti vydělily z kontextu jejich liturgického slavení. Středověká pojednání *De sacramentis* začala definovat svátost na základě její *esence* a tím ji odlišila od „ne-svátosti“. Znamení, *signum*, patří k její esenci, dostalo ontologicky odlišný statut. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 138–139.

ší, symbolické chápání bere celou skutečnost jako jeden celek. Celé stvoření je znamením Božího tajemství, protože celé stvoření má na Božím tajemství podíl. Schmemann píše:

„Svět je symbolický – ‘*signum rei sacrae*’ – protože je Bohem stvořený; být ‘symbolický’ patří k jeho ontologii. A symbol není jen způsob, jak skutečnost vnímáme, jak jí rozumíme, způsob poznání, ale také způsob *participace*. Pak ‘přirozený’ symbolismus světa – člověk by téměř mohl říci jeho „sakramentalita“ – je tím, co svátost *umožňuje* a konstituuje klíč k jejímu porozumění a pochopení. Je-li křesťanská svátost *jedinečná*, pak ne v tom smyslu, že by byla zázračnou výjimkou z přirozeného řádu věcí stvořených Bohem a že by takto „hlásala Jeho slávu“. Její absolutní novost nespočívá v její svátostné ontologii, ale ve specifické věci, „res“, kterou symbolizuje, tj. zjevuje, manifestuje a komunikuje Krista a jeho Království. Ale ani této absolutní novosti nemáme rozumět jako naprosté diskontinuitě, nýbrž jako naplnění. „Mysterion“ Krista zjevuje a naplňuje eschatologický<sup>14</sup> smysl a úděl světa.“<sup>15</sup>

Tento přístup zdůrazňuje, že nemáme alternativy „skutečnost tak, jak je“ – a symbolickou skutečnost, která by byla skutečností druhého řádu, ne-reálnou skutečností, výtvořem lidské představivosti. Odtud už je jen krok k tomu, že budeme symbol vnímat jako něco, bez čeho se můžeme obejít, nebo dokonce jako něco negativního, co nám překáží ve „skutečném“ vnímání skutečnosti.<sup>16</sup>

Schmemann udává tři důvody proč se na Západě oslabilo vnímání symbolu: (i) symbol byl ztotožněn s prostředkem poznání; (ii) poznání se zredukovalo na racionální nebo diskursivní poznání; (iii) „symbolické“ pro-

<sup>14</sup> Výrazem „eschatologický“ překládám Schmemannův termín „ultimate“, který nemá v češtině přesný ekvivalent. Může se přeložit jako konečný (ale v angličtině v něm není obsažena „konečnost“) nebo jako „poslední“ (ale v něm nejde jen o časovou posloupnost) nebo jako nejzávažnější (ale tím škrtne nasměrování, které zahrnuje budoucí plnost).

<sup>15</sup> SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 139–140.

<sup>16</sup> Srovnej s Tillichovým úsilím obnovit a kultivovat porozumění symbolů v teologii, kdy si je Tillich vědom toho, že „Pouze symbolický jazyk je schopen vyjádřit mezní skutečnosti“ (P. TILlich, *Dynamics of Faith*. Harper & Torchbooks, New York, 1958, str. 41), dokonce píše, že symbol „otevřít roviny, které by jinak zůstaly skryty a které nelze uchopit jiným způsobem“ (*Biblické náboženství a ontologie*. Kalich, Praha, 1990, str. 116), ale ještě stále bude pracovat s prostředkováním mezi skutečnou skutečností a symbolickou skutečností, s oslabenou participací danou vynětím slova Bůh ze symbolické řeči (viz *ibid.*, str. 117). Ricoeur překonává Tillichovu teorii prostředkování tím, že přímo do symbolu klade „něco ne-sémantického stejně jako něco sémantického“. Ne-sémantický moment v symbolu odkrývá směřování k Boží transcenci, ale zároveň odkazuje k posvátné přítomnosti ve všem, co jest. Viz P. RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, str. 45–46.

středkování svátostné skutečnosti bylo nahrazeno „realistickým“ prostředkováním. K tomuto poslednímu bodu Schmemann říká, že svátost, *sacramentum*, se definovala jako *verum*, tj. skutečná, a tak vyvstal rozdíl mezi „skutečností“ svátosti a „symbolem“ – o kterém se mělo za to, že tuto skutečnost není schopen adekvátně vyjádřit. Lateránský koncil v roce 1059 odsoudil učení Berengera z Tours za to, že nezastává, že eucharistický chléb a víno se stávají skutečným tělem a skutečnou krví našeho Pána Ježíše Krista. Schmemann píše, že pro koncilní otce je přítomnost Krista ve svátosti reálná proto, že je nesymbolická, což je převrácením původnějšího pojetí, kdy tato přítomnost je reálná proto, že je symbolická.<sup>17</sup>

Tento argument bychom mohli posunout ještě dál a ukázat tak, proč se pojetí symbolu oslabilo v protestantismu, ač je to téma, kterému se zde Schmemann nevěnuje. Luther se nejvíce blíží patristickému pojetí, ale i on počítá s reálnou přítomností jako protipólem symbolické (duchovní) přítomnosti.<sup>18</sup> Kalvín se symbolickou přítomností snaží rehabilitovat, ale jeho pojetí „symbolu“ je ovlivněno Zwingliho spiritualizací. Kalvín v *Institucích křesťanského náboženství* definuje svátost jako „vnější symbol, kterým náš Pán pečeti v našem vědomí své zaslíbení dobré vůle vzhledem k nám, aby podpíral naši slabou víru.“<sup>19</sup> Symbol je pedagogický pojem, je to něco vnějšího, co nemá skutečnou existenci, pokud tato nebude dodána odjinud: jednak Duchem svatým, který je hlavním aktérem při slavení eucha-

<sup>17</sup> Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 143; srovnej DS 690.

<sup>18</sup> Luther a Zwingli, kteří se dostali do sporu ohledně toho, jakým způsobem je možné hovořit o reálné přítomnosti, ač zastávají různá stanoviska, přece předpokládají oddělení reality od symbolu tak jako scholastická teologie, proti které se vymezují. Luther váže reálnost Kristova těla a Kristovy krve na reálnost Kristových slov v Písmu. Podle něj můžeme jen vírou porozumět tomu, co se při Večeři Páně děje. Odmítá Zwingliho racionalistický výklad, který odděluje „duchovní“ a „tělesnou“ přítomnost, kdy Kristovo tělo je v nebi, ale duchovně může být přítomno i mezi námi. Patristickému pojetí se Luther nejvíce přiblíží, když zdůrazní, že je Kristus přítomen v celém stvoření, a tedy i v živlech svaté večeře, že není možné oddělovat jeho „tělesnou“ a „duchovní“ přítomnost stejně jako nelze oddělovat jeho lidství a božství. Luther odmítne také kauzalitu jako uspokojivé řešení toho „jak“ vysvětlit proměnu chleba a vína v tělo a krev Kristovu. Odmítá transsubstanciaci s tím, že by bylo skandální, aby hlavní zázrak křesťanské bohoslužby byl definován pohanem Aristotelem. Viz M. LUTHER, *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeifer* (1526), [Kázání o krvi a těle Páně proti blouznivcům], in *Dr. Martin Luthers Werke*, sv. 19, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1897, str. 474–523; Viz též J. F. WHITE, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Abingdon Press, Nashville, 1999, 76–80; P. FILIPI, *Hostina chudých: Kapitoly o Večeři Páně*. Kalich, Praha, 1991, str. 70–71, 78–82.

<sup>19</sup> Orig: „externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientia nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem“, J. KALVÍN, *Instituae Christianae Religionis* (1559), [Instituce křesťanského náboženství], in *Corpus reformatorum*, sv. XXX, C. A. Schwetschkeet Filium, Brunsvigae, 1864, IV.xiv.1.

ristie; ale také vírou a stavem milosti přijímajícího. Pro nevěřící a pro zlé se symbol ničím skutečným nestane.<sup>20</sup>

Vraťme se ale k Schmemannovu argumentu. Zeslabení nebo přeznačení symbolu otevírá cestu k jinému typu teologického poznání, které bude vycházet z jiných zdrojů. Opustí učení o participaci a dojde k atomizaci. Místo kontinuity mezi světem a Kristem dané stvořením se zdůrazní diskontinuita daná pádem, připustí se fundamentální opozice mezi hmotou a duchem, mezi profánním a sakrálním, mezi naturálním a supranaturálním, což, podle Schmemanna povede k postupné sekularizaci teologie.<sup>21</sup> Západní scholastika, která opanuje teologii na staletí, pak zdůrazní analýzu kauzálních vztahů<sup>22</sup> a přesvědčení, že to, co je skutečné, je také jednoznačně pojmově identifikovatelné a právně uchopitelné.<sup>23</sup> Schmemann si povzdechne nad tím, že v dějinách teologie se navíc tento posun mnohdy označoval jako pokrok „vědecké teologie“ a růst „preciznější“ teologické metody.<sup>24</sup>

Kauzalita<sup>25</sup> spojená s diskontinuitou mezi stvořením a Kristem dává povstát novému absolutnímu počátečnímu bodu a od něj odvozenému naprosto svébytnému systému.<sup>26</sup> Mohli bychom pak říci, že „nadpřirozené bytí“, které se stává dominantním rysem tohoto systému, zeslabuje ontologický statut všeho ostatního. Vede k odcizení „ostatního“ bytí a k rozpojení vztahů

<sup>20</sup> Viz J. KALVÍN, *Petit traité de la sainte cene de nostre Seigneur Jesus Christ*, [Krátké pojednání o svatě večeři našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista], in *Corpus reformatorum*, sv. XXXIII, C. A. Schwetschkeet Filium, Brunsvigae, 1886, str. 426–459; *Catechismus sive christianae religionis institutio communibus renatae in evangelio genevensis ecclesiae suffragiis recepta* (1538), [Ženevský katechismus], in *Corpus reformatorum*, sv. XXXIII, str. 312–362, zejm. „De sacramentis“ (str. 358), „De baptismo“ (str. 359) a „De sancta coena“ (str. 359); viz též WHITE, str. 78–80.

<sup>21</sup> Schmemann tvrdí, že Feuerbachova redukce náboženství na antropologii, kterou se inspiroval Marx, vychází ze „stejně fundamentální opozice spirituálního a materiálního, ... která byla po staletí jediným přijatelným a srozumitelným způsobem, ... náboženského myšlení a zkušenosti. A tak Feuerbach, se vším svým materialismem, byl ve skutečnosti přirozeným dědicem křesťanského 'idealismu' a 'spiritualismu'“. A. SCHMEMANN, *The World as Sacrament*. Darton, Longman & Todd, London, 1966, str. 14. Srovnej L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha, 1954, str. 73,83.

<sup>22</sup> Římskokatolický sakramentální teolog Louis-Marie Chauvet říká, že skutečnost, že si Tomáš – a po něm většina scholastických teologů – vybral pojem kauzality jako nejlepší možné vysvětlení vztahu mezi Bohem a jeho stvořením, vedla k tomu, že se oslabilo symbolické chápání tohoto vztahu. Zesílilo se „poznání“ a postupně se vyloučilo symbolické „ne-poznání“. Viz L.-M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of a Christian Existence*. The Liturgical Press, Collegeville, 1995, str. 7.

<sup>23</sup> Viz A. SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1967), str. 35–39, zejm. pozn.1.

<sup>24</sup> Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 137.

mezi „třemi rovinami křesťanské vize skutečnosti... církve, světa a království“, podtrhuje Schmemann. Odtud pochází ztráta jednoty teologického poznání a postupná sekularizace teologie.<sup>27</sup> Když patristická teologie držela všechny tyto roviny pohromadě, mohla je poznávat, protože poznání jedné vrhalo nové světlo na poznání dalších dvou.<sup>28</sup>

#### 4 Diskontinuita v kontinuitě: svět, církev a království

Schmemann usiluje o rehabilitaci vztahů mezi světem, církví a královstvím, protože v nich je klíč k nalezení ztracené jednoty teologického poznání.

Svět pro něj tvoří počáteční bod teologického poznání, je to první symbol, dokonce bychom mohli říci první svátost, jejíž pomocí se zjevuje tajemství Boha. Kontinuita mezi světem a Kristem je dána počátkem, stvořením skrze *Logos*, a eschatologickým naplněním, kdy všechno bude jedno v Kristu.<sup>29</sup> Jde o kontinuitu Božího záměru, kterým je podíl stvoření na Božím životě. Svět, tak jak je, si ovšem nemůžeme ve svém náhledu idealizovat. Schmemannova teologie sice pád nestaví na začátek našeho

<sup>25</sup> Schmemann docela nepopírá roli kauzality v teologické argumentaci, ale zeslabuje ji. Podle něj je kauzalita, vztah mezi příčinou a následkem, s nímž teologie pracuje, neoddělitelný od jejího symbolismu, v němž je tento vztah zakořeněn. Teologická řeč o zjevení, o proměnění, o novém stvoření v Kristu, pak může pracovat s mnohovrstevnatostí těchto výpovědí. „Nové stvoření“ není stvořením něčeho „nového“, ale zjevuje se v něm „kontinuita“ mezi stvořením a Kristem, kontinuita zakotvená v *logu*, v životě a ve světle, kterým Kristus je. To, co je nové, je symbolizováno, tj. zjeveno, v tajemství Krista a jeho Království, které „zjevuje a naplňuje eschatologický smysl a úděl světa.“ Kauzalita, s níž teologie pracuje, je podřízena úkolu komunikovat zároveň Boží tajemství a Boží blízkost, nemůže se tedy zúžit na identitní myšlení, tolik typické pro západní teologii. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 139–140, 143–144.

<sup>26</sup> To můžeme zřetelně pozorovat v sakramentální teologii, kde při slavení eucharistie tímto absolutním počátečním bodem byla, až do II. vatikánského koncilu, slova ustanovení. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 144.

<sup>27</sup> Na porozumění svátostem vidíme, že když se pak ony „vyvýšily a oslavovaly jako nejvyšší [nadpřirozená] skutečnost, narůstalo postupně jejich odcizování od teologie, eklesiology, eschatologie, ... [což se stalo] počátkem dnešní krize, zdrojem a jedním '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, které se naplňuje, když se symboly „tohoto světa“ stávají symboly „světa přicházejícího“, když je všechno konzumováno v Bohu.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 115.

<sup>28</sup> „Tak se mohlo stávat 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.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 144.

<sup>29</sup> Viz J 1,1–5; Ef 1,10.

vztahu k světu, ale ani pád neškrtná. V kontinuitě mezi světem (stvořením) a Kristem poznáváme také diskontinuitu.

„*Tento svět* odmítnutím a zavržením Krista zavrhnul sám sebe, proto nikdo nemůže vstoupit do království, aniž by reálným způsobem zemřel světu, tj. odmítnul 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...“<sup>30</sup>

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.

Církev je zakotvena ve světě a její instituce na sobě nese všechny klady a zápory tohoto zakotvení, přítom má, jako svět, sakramentální povahu. To znamená, že se v ní 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“.<sup>31</sup> V tomto smyslu vidí Schmemann slavící církev jako realizovanou eschatologii.<sup>32</sup> Protože teologické poznání roste z liturgie, je teologie svázána s životem církve. Církev ale nemůže určovat celou teologickou agendu. Teologie má vzhledem k ní také kritickou roli, je „svědomím církve“, které církvi pomáhá, aby věrně interpretovala tradici a aby svou misii ve světě aktualizovala Boží království.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> A. SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1967), str. 35–39, pozn. 2.

<sup>31</sup> Viz SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, pozn. 3.

<sup>32</sup> Schmemann podmiňuje svátostnost církve 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 pravoslavní, zejm. Ruské pravoslavní církve za její 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 pravoslavní teologické manuály jsou od 16. století tradicí otců vzdálené stejně jako západní manuály, a upozorňuje, že do 40. let 19. století se dokonce teologie v Rusku učila latinsky (str. 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 MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 76.

<sup>33</sup> Viz SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, str. 64, 71.

Království je skutečnost z konce časů, ale můžeme ji částečně zakoušet již nyní. Může nám být přítomná, můžeme ji znát. Království je vyjádřeno symbolem nebeské hostiny, na niž se rozpomínáme v eucharistii. Schmemann používá výrazu *anamnēsis* nejen vzhledem k minulosti, ale i k budoucnosti. Proto je možné mluvit o eucharistii jako o „rozpomínání se na království“, které je zároveň živou pamětí Kristova kříže a vzkříšení.<sup>34</sup> Schmemann 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, věčně živi v nebeské radosti.<sup>35</sup> „Člověk musí jíst, aby mohl žít; musí přijímat svět do svého těla a přeměňovat jej v sebe sama, v tělo a krev. A tak skutečně je tím, co jí... Obraz hostiny zůstává v celé Bibli ústředním obrazem života, ... i v konečném završení: ‘až budete jíst a pít u mého stolu v království’“.<sup>36</sup> V Království se staneme naplněným obrazem Božím. Poznáme to, co jsme od věčnosti. Bude nám darován život bez konce, pro který jsme byli stvořeni, který jsme pádem ztratili a v Kristu znovu získali.<sup>37</sup>

Teologie vztažená k Božímu 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 komunistickou vizí budoucnosti, jak byla uváděna v praxi v Rusku. „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. Žijeme v temnotě, ale bude-

<sup>34</sup> Schmemann používá výrazu *anamnēsis* nejen vzhledem k minulosti, ale i vzhledem k budoucnosti. Proto je možné mluvit o eucharistii jako o „rozpomínání se na království“, kdy však toto rozpomínání bude zároveň živou pamětí Kristova kříže. Zpřítomněním minulosti a budoucnosti naráz se odkrývá tajemství proměnění utrpení v radost. Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 121.

<sup>35</sup> 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 SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 149.

<sup>36</sup> SCHMEMANN, *The World as Sacrament*, str. 10.

<sup>37</sup> Schmemann říká, že křesťanství spojuje tři základní teologické pravdy: (i) všechno je dobré; (ii) svět je padlý; (iii) svět je vykoupený. Viz A. SCHMEMANN, „Between Utopia and Escape“ (přednáška z roku 1981), <http://www.schmemann.org/byhim/betweenutopiaandescape.html>, str. 7.

me se snažit ze všech sil dělat to nejlepší, co umíme, i když se nedá dělat nic moc...“<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

### 5 Závěr: možnosti a meze Schmemannovy teologie“

V úvodu jsem řekla, že Schmemannova teologická pozice je pro mě atraktivní z toho důvodu, že umožňuje jinak zakotvit fundamentální teologii, překonává polaritu *theologia naturalis – theologia revelata*. Nyní shrnu, které momenty jsou ve Schmemannově pojetí teologického poznání pro takové zakotvení důležité. Nakonec se soustředím na slabiny Schmemannovy pozice, které je třeba korigovat a jejich nedostatky doplnit z jiných zdrojů.

Nejprve tedy pozitiva. Teologické poznání má vztahový charakter. Je možné proto, že jsme vztahové bytosti, že participujeme na tom, co poznáváme. Proto může Schmemann spolu s ostatními východními teology tvrdit, že náš podíl v Bohu nás sjednocuje s Bohem, že poznání Boha a *theosis* patří k sobě a že obojí je osobní, ale ne individualistické.

Druhým silným pojmem ve Schmemannově teologii je symbol. Vztahové poznání jsme schopni vyjádřit pomocí symbolů. Symboly přejímáme z liturgie a v kontextu liturgického slavení se učíme rozumět tomu, co znamenají. Teologie roste z liturgie. Co jsme dříve nazvěli jako tajemství, se zde stává zjevením, nebo přesněji, zjeveným tajemstvím.<sup>40</sup> Symbol netvoří odlišnou ontologickou kategorii, jeho „skutečnost“ není ani méně ani více skutečná. Nepoměňuje se s „jinou“ skutečností. Symbol je vchodem k porozumění Božímu záměru, že Bůh stvořil, vykoupil a posvětil tento

<sup>38</sup> Viz SCHMEMANN, „Between Utopia and Escape“, str. 1–2; srovnej s pozitivním pojetím utopie, viz J. B. LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, in *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Eds. J. Sobrino, I. Ellacuría, SCM, London, 1996, str. 279–290.

<sup>39</sup> Viz A. SCHMEMANN, „Liturgy and Eschatology“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Seminary Press, 1990, str. 97–98. Své poslední kázání Schmemann začíná slovy: „Každý, kdo je schopen vděčnosti, je schopen spásy a věčné radosti.“ <http://www.schmemann.org/byhim/thankyoulord.html>, str.1.

<sup>40</sup> Viz možnost symbolů zachytit Boží „jinakost“ jako „jinakost“, mluvit o „viditelnosti neviditelného jako neviditelného, o poznání nepoznatelného jako nepoznatelného.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 141.

svět proto, aby měl podíl na Božím životě. Podstatné je, že Schmemannova teologie, která z liturgie vyrostla, není dualistická, že nezačíná u pádu, u hříšnosti člověka a světa, ale u stvoření; nezačíná u tajemství kříže, ale u vtělení. To umožňuje její pozitivní přístup ke světu, jako k prvnímu symbolu, první svátosti, v níž Bůh komunikuje svůj záměr.<sup>41</sup>

Symbolické jednání v liturgii je informováno teologií, ale teprve ono dává porozumět vztahu mezi světem, církví a Božím královstvím, který pak teologie artikuluje. Rozpojení tohoto vztahu vede k fragmentaci a postupné sekularizaci teologie, což pro Schmemanna znamená ztrátu jejího smyslu. Vztah mezi světem, církví a královstvím je nesen *Logem-Kristem*, ale zároveň je vyjádřen napětím mezi obrácením se k Bohu a odvrácením se od Boha. Liturgie vede ty, kdo se na ní podílejí, k obrácení. Je v ní hlášána konečnost světa v jeho soběstřednosti a soběstačnosti, konec starého a začátek nového života.

Liturgie teologii pomáhá, aby nahlédla, jak je důležitý smysl pro slavení, protože on dává vyjádření vděčnosti a naději, z něj vyrůstá poznání a potřeba obrácení, od něj se odvíjí misie církve ve světě. Teologie zakotvená ve slavení je spojena s životem církve, ale zároveň má zrcadlit, kde se církev prostřednictvím své institucionalizované instituce nebo izolované zbožnosti odcizuje životu.<sup>42</sup>

V souhrnu lze říci, že můžeme teologicky poznávat tehdy, když respektujeme charakter teologického poznání, jeho vztahovost, symboliku a závislost na liturgii. Mezi problematické body Schmemannova přístupu, na které se teď zaměřím, patří: přetížení liturgie, omezení tradice a absence pozitivního významu utopie.

Schmemann dává liturgii tak výsadní postavení, jakoby byla jediným autoritativním zdrojem teologie, jediným pramenem pokračujícího obrácení života církve i jednotlivce.<sup>43</sup> Navíc kritizuje snahy o přiblížení liturgie současnému člověku jako absurdní. Podle něj je cesta k obnově symbolického vnímání skutečnosti obrácená, nemá se přizpůsobovat liturgie

<sup>41</sup> Schmemann znovu a znovu opakuje, „aby se Kristus mohl stát symbolem čehokoliv ve světě, svět sám nejprve musí být rozpoznán, vnímán a zakoušen jako ‘symbol’ Boží, jako zjevení Boží svatosti, moci a slávy – jinými slovy, k tomu, aby se ‘Kristus’ nebo ‘Bůh’ staly ‘symboly’ tohoto světa s jeho pomíjivými potřebami, není třeba je vysvětlovat termíny tohoto světa, ale naopak, právě Bůh, Bůh sám učinil tento svět svým symbolem, naplnil tento symbol v Kristu, a bude jej konzumovat ve svém věčném království.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 149.

<sup>42</sup> Viz SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, str. 64, 71; *For the Life of the World*, str. 148.

<sup>43</sup> Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 129.

a symboly, ale současný člověk, aby do toho, co zde je, mohl vstoupit.<sup>44</sup> K tomu Schmemann pracuje s ekumenicky problematickými pojmy jako „nerozlomený liturgický život církve“ nebo „sakramentální tradice, která nebyla výrazně změněna přivandrovalou cizí teologií“. Obojí spojuje s pravoslavnou církví za podmínky, že se tato vymaní ze „západního zajetí“.<sup>45</sup>

Schmemann netematizuje vztah mezi Písmem a tradicí. Implicitně předpokládá, že Písmo je součástí tradice, že tvoří její kořeny.<sup>46</sup> Výraz tradice pak vyhrazuje především pro spisy církevních otců z 2. a 3. století. O nich říká, že jsou současné v každé době. Obdobně jako v liturgii, na nás je, abychom vstoupili do jejich zkušenosti.<sup>47</sup> Ve Schmemannově pojetí jako by bylo nemyslitelné rozšířit tradici také na středověkou a novověkou, podvázat ji autoritou Písma, ale umožnit jí dynamický růst. Chybí zde otevřený horizont pro řešení nových problémů novými způsoby. Jeho pozornost je zde zaměřena více dozadu než dopředu.

Americký teolog Bruce Morrill vytýká Schmemannovi, že nebere dost vážně hrůzu utrpení lidí ve světě, zejména ne sociální, politické a ekonomické zbídačování lidí v jižní hemisféře, že jeho *theologia gloriae* a *theologia crucis* nejsou dostatečně vyvážené.<sup>48</sup> Proto pak nepotřebuje hledat nová řešení problémů a je odmítavý k teologiím, které tak činí, zejména k teologii osvobození.<sup>49</sup> Ač je to v rozporu se Schmemannovým sakramentálním pojetím světa, služba Bohu a služba člověku se zde dostávají do rozporu. Jeho teologie tak musí čelit obviněním z církevního i politického konzervatismu.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 147.

<sup>45</sup> Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 150.

<sup>46</sup> Schmemann říká, že pravoslavná teologie nebyla nucena se vyrovnat s protestantským důrazem *sola scriptura*, a proto se vztah mezi Písmem a tradicí nestal jejím tématem. Implicitně sice zastává jednotu Písma a tradice, ale nevyjadřuje to explicitním učením. O Písmu nepojednává zvlášť, Písmo však je neodmyslitelnou součástí veškeré teologie. Viz A. SCHMEMANN, „Russian Theology: 1920–1972; An Introductory Survey“, in <http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html>, str.5.

<sup>47</sup> Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 146.

<sup>48</sup> Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 129, 117. Jako pravděpodobnější se mi ale jeví vysvětlení, že Schmemann absolutizuje jeden typ zkušenosti utrpení, komunistické Rusko, na jehož základě vykládá ostatní zkušenosti, jakoby všechny odpovídaly jednomu schématu.

<sup>49</sup> O teologii osvobození říká, že neroste „z víry, ale z ideologie a utopického escapismu...[že v ní] věci týkající se ekonomiky, politiky a psychologie nahradily křesťanskou vizi světa sloužícího Bohu.“ SCHMEMANN, *The Eucharist*, str. 9–10; srovnej LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, str. 279–290.

<sup>50</sup> Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 76–79.

Dalším problémem je absence pozitivního významu utopie. Utopie nemusí být jen pokrokářské řeči o tom, jak spějeme k lepším zítřkům, také může vést k obrácení směrem k Bohu a ke snaze proměňovat svět v lepší místo k žití. Co je eschatologická naděje, ze strany věčnosti, může být utopie, ze strany jiného možného světa dějin, obojí může zdůrazňovat diskontinuitu s neuspokojivým stavem věcí ve světě, kde dominuje hřích.<sup>51</sup> Schmemannův důraz na provázanost mezi dějinami a eschatologií takové chápání utopie umožňuje, a umožňuje i teologii sociální, politické či ekonomické akce ve prospěch potřebných. Ale on sám ze své pozice nevyvodí tyto důsledky. K zesílení důrazu na dějiny a na naději vtělenou do zápasu o lepší svět zde a nyní můžeme dojít, když budeme radikálněji aplikovat Schmemannovy vlastní principy. Pro rozšířené chápání tradice a lepší vztah mezi liturgií a dalšími prameny křesťanské praxe i reflexe musíme hledat pomoc jinde.

Přes tyto slabiny je Schmemannův přístup inspirující a může pomoci k rehabilitaci vztahového, symbolického teologického poznání, které překonává fragmentaci a přitom neignoruje jeho pluralitní povahu. Sakramentální jednota, kterou Schmemann zastává, má také ne-diskursivní složky. Jednota teologického poznání je dána jednotou poznávaného Božího záměru. Již stvořením jsme všichni vtaženi do procesu poznávání toho, kdo nás stvořil, toho, v němž participujeme, a který ze své strany vychází vstříc, aby v Kristu překonal naše odcizení a stal se nám cestou obrácení od hříchu k věčnému společenství s ním.

<sup>51</sup> Viz LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, str. 282.