

NAPĚTÍ MEZI ESCHATOLOGICKÝM A UTOPICKÝM POJETÍM TRADICE V TEOLOGIÍCH XX. STOLETÍ: TILLICH, FLOROVSKIJ, CONGAR¹

Ivana Noble

TENSION BETWEEN AN ESCHATOLOGICAL AND A UTOPIC UNDERSTANDING OF TRADITION OF PAUL TILLICH, GEORGE FLOROVSKY AND YVES CONGAR: This study explores how these three major theologians from respectively Protestant, Orthodox, and Roman Catholic backgrounds speak about tradition not only as historical but also as eschatological reality. It shows the achievements of these theologians, such as Tillich's participatory notion of the ultimate reality that needs a permanent purification by prophetic critique, Florovsky's rehabilitation of the living tradition to which we go forwards and not backwards, and which we experience in the liturgy and sacraments as coming from the realm of God, and Congar's emphasis on the centrality of the Holy Spirit holding together the unity and the open plurality of tradition. At the same time it tracks where each of the concepts lies open to reification of tradition, to utopic dreams and to justifications of power interests, and how awareness of their weak points can help in seeking for a better balance between the non-reifiable eschatological and the symbolic-utopic dimensions of tradition.

Dané téma je úzce spojeno s mým oborovým zájmem: ekumenická teologie, kterou chápu jako rozhovor mezi teology jednotlivých křesťanských tradic. Tento rozhovor se vztahuje ke společným kořenům Písma a raně křesťanského dědictví, kdy každý mluvčí tyto kořeny interpretuje svým specifickým způsobem. V našem případě to budou německý lutherský teolog Paul Tillich (1886–1965), ruský pravoslavný teolog Georgij Florovskij (1893–1979) a francouzský katolický teolog Yves Congar (1904–1995) – lidé, kteří sdíleli společné prostory, byť ne nezbytně společné názory.

¹ Jedná se o přednášku konanou v rámci profesorského řízení na ETF UK dne 15. března 2013.

Téma tradice² jsem si vybrala proto, že právě skrze tradici vstupujeme do minulých světů a hledáme v nich vlákna, z nichž je utkáno naše porozumění i náš vlastní symbolický svět. Tradice ale zároveň předpokládá a spolu-utváří budoucnost. Bude mě zajímat, jak tradice prostředkuje mezi tím, co je kontextuální, a tedy podmíněné naší existencí v konkrétním čase a prostoru, a tím, co přesahuje tuto podmíněnost a odráží do ní stopy toho, co je věčně platné. Eschatologické pojetí tradice budu odvozovat od výrazu *eschatos*, který zároveň znamená *poslední* v místním nebo časovém významu a *nejzávažnější* v přeneseném významu.³

Na začátku je třeba předeslat, že tradice není eschatologická v tom smyslu, že by mohla přicházet z budoucnosti, odněkud, kde už je všechno hotové a celé, protože budoucnost ještě neexistuje. Počítat s „hotovou“ budoucností a od ní odvozovat „hotovou“ tradici je utopický sen. Je to promítnutí si „zdokonalené“ představy naší časoprostorovosti za ni, aniž bychom ovšem byli osvobozeni od dvojznačnosti své existence dané stvořením a pádem. Utopické pochopení tradice má ale ještě další výrazy. Patří mezi ně touha zachytit život v jeho prchavosti a fixovat poznání, které se proměňuje v prostoru a v čase.

Takto o utopickém chápání tradice budu mluvit tehdy, půjde-li o idealizaci a absolutizaci tradice samotné, o nárok na věčnou platnost něčeho, co je přivázáno ke konkrétnímu času nebo místu, ať minulému, současnému či budoucímu. Eschatologické pojetí tradice zde budu stavět proti tomu, co synoptici i Pavel chápou negativně jako „tradici otců“, která to, co je kontex-

² Podstatné jméno tradice, řecky *paradosis*, latinsky *traditio*, znamená odevzdání, podání nebo také vypravování. Objevuje se např. když Pavel mluví o tom, že předává dál to, co sám přijal od Pána, viz např. 1 K 11,2.23. Sloveso *paradidonai*, lat. *tradere*, zahrnuje také význam svěřovat v ochranu, odevzdávat, jak čteme např. 1 K 15,3; ale může znamenat rovněž vydat nepříteli něco, co bylo svěřeno v ochranu, např. v textu o Jidášově zradě u Jana 6,71.

³ Vztah mezi tím, co je časově či prostorově *poslední*, a tím, co je *nejdůležitější*, je v evangelích zachycen v řečech o Božím království (u Matouše pak častěji o království nebeském) – viz např. počátek Ježíšovy činnosti, kde je řeč o tom, že se království přiblížilo – Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15; L 4,43; nebo Blahoslavenství, Modlitba Páně, kde je chápáno jako něco budoucího, o co je třeba prosit a co je třeba hledat. Království, které, jak říká Jan, není z tohoto světa – J 18,36 a přitom vstupuje do tohoto světa – Mt 12,28; L 11,20; dokonce v tomto světě trpí násilí – Mt 11,12. Další pro nás užitečná eschatologická novozákonní kategorie je „nový život“ (nebo nové stvoření), kterému je třeba dávat prostor zde a nyní (např. Mt 9,16–17; Mk 2,21–22; L 22,20; J 13,34–35; 1 K 5,7–8; 11,25; G 6,15), který to staré naplňuje tím novým (Mt 1,22; 5,17); ale zároveň v jistém smyslu to nové je jiné – neboť rozpolcenost mezi dobrem a zlem toho starého pominula (2 K 5,17; 2 Pt 3,13; Zj 3,12; 21,1–5).

tuální, staví na místo absolutně platného, a bere tak prostor živému Božímu slovu i oživujícímu Božímu Duchu.⁴ Zároveň ale budu mít na paměti dvojí význam výrazu utopie, na který upozorňuje João Batista Libanio. Podle něj *ouk-topos* (žádné místo) je třeba doplnit o *eu-topos* (dobré místo), protože teprve takto objevíme napětí mezi tím, co je v našem čase a prostoru ne-realizovatelné, a tím, co dává směr našim tužbám po změnách k lepšímu a projektům na nich postavených. Obojí je pak ale nutné podřídít eschatologické naději, která není na utopii redukovatelná.⁵

Tradice jako podíl na poslední skutečnosti u Paula Tillicha

Paul Tillich ukazuje, jak hluboce je protestantismus spojen s tradicí.⁶ Zdůrazňuje, že reformace nebojovala proti tradici, ale proti jejímu pokřivení. Proti tomu, když tradice nárokovala absolutní platnost něčemu, co nebylo absolutní,⁷ když byla zaměněna za heteronomně pojatou autoritu, která člověka odcizila sobě samému tím, že si žádala podřízení, aniž člověku umožňovala rozumět proč.⁸ „K obecné charakteristice prorocké kritiky“, v níž spatřuje základ reformace, podle něj patří to, „že nepřichází zvnějšku, ale ze samotného středu tradice.“ Zde Tillich bojuje proti pokřivení tradice ve jménu jejího pravého smyslu. „Žádná reformace není bez tradice.“⁹

Tillich se význam tradice pro protestantismus nejprve snaží zachytit za pomoci korelace mezi tím, čemu říká „protestantský princip“ a „kato-

⁴ Viz např. Mt 15,2–6; Mk 7,8; Ga 1,14; 2 K 3,17.

⁵ Viz João Batista Libanio, „Hope, Utopia, Resurrection“, in: *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*, J. Sobrino a I. Ellacuría (eds.), London: SCM, 1996, s. 279–290; zde s. 281; srovnaj též „The Current State of Theology“, *The Month* 9–10 (2000), s. 351–356. Pro detailní rozbor Libaniovy pozice viz Tim Noble, *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?*, Sheffield: Equinox, 2013, s. 53–60.

⁶ Tillich kritizuje to „protestantské cítění“, pro které se samotný pojem tradice stal „čímśi podezřelým.“ A přitom dokládá, že ani církev vzešlé z reformace se bez tradice neobejdou: „Dokonce i protestantská kritika byla možná pouze díky pomoci konkrétních prvků římskokatolické tradice: Bibli, Augustinovi, německým mystikům, humanistickému undergroundu“, atd. Paul Tillich, *Systematic Theology III: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. 184.

⁷ Tillich zde odkazuje k významu reformačního principu: „Princip reformace je korektivem démonského potlačení svobody Ducha tradicí, která si usurpovala absolutní platnost, v praxi nebo v právu; a protože všechny církve mají tradici, toto démonské pokušení je aktuální a úspěšné v každé z nich.“ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 185.

⁸ Viz Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Carl E. Braaten (ed.), New York – Evanston: Harper & Row 1968, s. 139–140.

⁹ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 184.

lická substance“.¹⁰ „Protestantský princip“ je podle něj prorockým (korektivním) principem, který nedává smysl sám o sobě, ale pouze ve vztahu k tomu, co kritizuje a z čeho zároveň odvozuje své základy, totiž z „katolické substance“. Tímto termínem Tillich označuje konstruktivní, liturgicko-svátočný, dogmatický a institucionální systém, v němž je nejen možné, ale zásadně důležité prostředkovat božské jako substanciálně přítomné v naší lidské relativitě.¹¹ Takto pojatá korelace Tillichovi umožní vejít do rozhovoru s tím, co jinde označuje za „pozitivistickou tradici“ spojenou s heteronomní autoritou a náboženským sakramentalismem,¹² jinými slovy, s předkoncilním katolicismem, jak se s ním setkal v mládí v Německu. „Katolická substance“ je v tomto pojetí statická a singulární. Dogma, rituál, instituce zde představují jistotu, která je vnímána jako jednou provždy daná.¹³ Dynamická povaha a s tím i možnost reagovat na požadavky doby jsou pak připsány pouze té straně korelace, kterou představuje „protestantský princip“.¹⁴

¹⁰ Tato korelace je silně inspirovaná Schellingem, podle něhož stabilní princip zákona, který nám dal Petr, a dynamický princip reformy, který máme od Pavla, budou překonány, až přijde církev Janova. Viz Friedrich Schelling, s. 37. Přednáška z jeho *Philosophie der Offenbarung* (1842), in: *Sämtliche Werke* II.:4: ii, Stuttgart: Cotta, 1858, s. 298–344. Srovnej Paul Tillich, „The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism (1941)“, in: *Main Works 6: Theological Writings*, Gert Humme (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1992, s. 235–245, zde 237–238; „Our Protestant Principles (1942)“, in: *Main Works 6*, s. 247–254, zde s. 247–254.

¹¹ André Gounelle zdůrazňuje, že Tillich ve svém pojetí „katolické substance“ trvá „na substanciální přítomnosti Boží na určitých místech“, zatímco protestantský postoj tvrdí, „že Boha je možné najít nade vším, čeho se můžeme dotýkat, představit si to nebo o tom vůbec přemýšlet. Bůh sám sebe situuje mimo a nade vše, co manifestuje jeho přítomnost.“ André Gounelle, „Tillich: A Vision of Protestantism for Today“, in: Frederick J. Parrella (ed.), *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community* (Berlin: De Gruyter, 1995), s. 161–163. Srovnej Frederick J. Parrella, „Paul Tillich's Life and Spirituality: Some Reflections“, in: <http://www.methodista.br/ppc/correlatio/correlatio06/paul-tillich-s-life-and-spirituality-some-reflections> (staženo 2. 2. 2013).

¹² Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 139; *Systematic Theology I*, Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1951, s. 85; „Art and Ultimate Reality (1960)“, in: *Main Works 2: Writings in the Philosophie of Culture*, Michael Palmer (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1990, s. 316–332, zde 320–321.

¹³ Viz Tillichova interpretace zpředměnění tradice v pozdním středověku a na I. vatikánském koncilu. V obou případech došlo k syntéze „jedné správné tradice“, která byla postavena proti ostatním proudům a výkladům. V případě I. vatikánského koncilu byla ještě navíc prohlášena za definitivní. Takto tradici byla „živá tradice“ pozitivisticky definována a tím umrtvena. Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 140, 219.

¹⁴ Srovnej Tillichovy požadavky na protestantskou teologii, aby se nestala *a-kairos* – neminula se s požadavkem dějinného okamžiku, *Systematic Theology III*, s. 6.

Vedle Tillichova pokusu uchopit význam tradice skrze korelaci mezi „protestantským principem“ a „katolickou substancí“, který je nakonec nespokojivý, u něj najdeme alternativu, která počítá s eschatologickým pojetím tradice. Tuto alternativu podle svých vlastních slov nejprve zakusil existenciálně a až následně ji uchopil teoreticky.¹⁵

Když se Tillich vracel z první světové války, nesl si s sebou dvě nové zásadní zkušenosti, z nichž pak čerpal ve svém teologickém díle, a to zkušenost existenciálního odcizení, bídy a zmaru, v níž formalisticky pochopené náboženství nebylo ku pomoci,¹⁶ a zkušenost setkání s mocí symbolické tradice. Tillich ve své autobiografické práci „Okamžik krásy“ popisuje setkávání s touto tradicí, která přináší útěchu. Gesa Thiessen upozorňuje, že se nejprve jednalo o setkání nikoliv s jejím slovem, ale s obrazem, a to díky levným uměleckým reprodukcím v časopisech, které Tillich kupoval v polních knihkupectvích a které „odpoutaly jeho pozornost od ,bahna, krve a smrti na západní frontě.““ Nejvíce ho oslovil Boticelliho obraz „Madona se zpívajícími anděly“, který viděl v originále na konci války v Berlíně. O tomto setkání pak napsal: „Bylo to, jako by se mě dotkl božský zdroj všech věcí ... Tato chvíle ovlivnila celý můj život, poskytla mi klíč k interpretaci lidské existence a přinesla mi životně důležitou radost a duchovní pravdu.“ Toto extatické setkání s proudem živé tradice Tillich přirovnává k prorockému zjevení, kdy se „proroků zmocnila Boží přítomnost.“¹⁷

¹⁵ Rozlišení mezi existenciálním a teoretickým porozuměním najdeme v dalším Tillichově autobiografickém díle, Paul Tillich, „What Am I: An Autobiographical Essay: Early Years“, in: *My Search for Absolutes*, Chapter One, New York: Simon and Schuster, 1967; in <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1628&C=1595> (staženo 1. 2. 2013).

¹⁶ Jan Štefan píše: „Blížkost smrti a prožitek nesmyslnosti života vedly ke dvojímu nervovému zhroucení německého idealisty a patriota, vyznamenaného železným válečným křížem I. třídy, a k rozchodu s hodnotovým světem a životním stylem měšťácké společnosti. ... Do války šel jako monarchista, idealista a puritán, z války se vrátil jako revoluční socialista, kulturní pesimista a bohémský světák.“ Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických teologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005, s. 319–320.

¹⁷ Viz Gesa Thiessen, „Konvertitou díky obrazu: Teologie umění Paula Tillicha“, in: Jiří Hanuš a Ivana Noble (eds.), *Konverze a konvertité*, Brno: CDK, 2009, s. 61–69, zde 62; srovnej Paul Tillich, „One Moment of Beauty (1950)“, in: *On Art and Architecture*, John a Jane Dillenberger (eds.), New York: Crossroad, 1987, s. 235–283. Viz též Don Arther, „Paul Tillich as a Military Chaplain“, *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 26:3 (2000), s. 4–11; Wilhelm Pauck a Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought I: Life*, New York: Harper and Row, 1976, s. 41–51.

Když Tillich tuto zkušenost teoreticky promýšlel, sáhl po byzantském chápání vztahu mezi symbolem a božskou skutečností, jež je symbolizována.¹⁸ Na příkladu ikon a byzantských mozaik demonstroval, jak je za pomoci symbolu možné vyjádřit „božský základ věcí“, v němž máme podíl, aniž vzdáváme božskou úctu tomu, co je lidské.¹⁹ Tillich zde mluví o transparentnosti symbolů, která je odlišná od jejich idealizace. Na byzantské ikoně nebo mozaice nenajdeme Ježíše zobrazeného jako dobový ideál krásy, ani nebude popisovat všechno, co se děje na horizontální rovině, ale Boží majestát bude vidět skrz naskrz. Tillich říká, že takto „východní církve zachovaly něco, co jsme my ztratili.“²⁰ Západ si ale podle něj uchoval otevřenost pro lidskou situaci a pro existenciální otázky, které z ní vycházejí – otevřenost, bez které by symboly božské skutečnosti byly v našem světě němé.²¹

Podle Tillicha stojí tradice, která poskytuje klíč k interpretaci lidské existence a přináší životně důležitou radost a duchovní pravdu, na korelaci niterně-dějinné a nad-dějinné roviny našeho bytí. A v tomto smyslu je eschatologická, je „určena otázkou po vnitřním cíli, *telos*, všeho, co jest.“²² Symboly, které tradice používá k tomu, aby dávala odpovědi na existenciální otázky, se rodí z mnohoznačnosti toku dějin a z této mnohoznačnosti je není možné vydělit. V ní se zrodily, v ní žijí i umírají, ale pokud žijí, prostředkují

¹⁸ Tillich píše: „Princip byzantské kultury spočívá v tom, že transformuje skutečnost v cosi, co ukazuje k věčnému, *nemění* skutečnost, jako to dělá západní svět.“ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96.

¹⁹ Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96; vztah mezi uctíváním ikon christologickým dogmatem rozebírá na s. 89–90.

²⁰ Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 96–97.

²¹ Tillich uvádí existencialismus jako nutné doplnění esencialismu také v rámci západního myšlení. Přiznává, že zde pro něj byly určující tři vlivy: platónsko-augustinovská tradice, od níž si vypůjčil participační teorii, jež mu umožnila pochopit jak konečně může mít podíl na nekonečném; Hegelova filosofie Absolutního ducha, jež mu dala řeč o duchovním základu (esenci) filosofie a našem podílu na něm; a existencialisté, jejichž reakce proti Hegelovi mu doplnila druhý, dynamický pól dialektiky o to, co je nevypočitatelné. Viz Paul Tillich, „Philosophical Background of My Theology (1960)“, in: *Main Works 1: Philosophical Writings*, Gunter Wenz (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1989, s. 411–420, zde 414–415. Ve východní teologii kritizuje utopicky pojatou teologickou antropologii, která pracuje s pojetím „nevinosti“ jako „ne-aktualizované potenciality“. Adam před pádem zde podle Tillicha stojí na roveň s Kristem. Hodnotí to jako absurditu ve východním myšlení, která činí pád nesrozumitelným. „Jen potencialita nebo snění o nevinosti ještě neznamená dokonalost. Pouze vědomé sjednocení existence a esence je dokonalost, jako Bůh je dokonalý, protože přesahuje esenci a existenci.“ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, Chicago – Illinois: University of Chicago Press, 1957, s. 33–34.

²² Tillich, *Systematic Theology III*, s. 298.

to, co dějiny přesahuje.²³ Je v nich transparentní „věčné nyní“, minulost i budoucnost se v nich setkávají v současnosti, ale nejsou jí pohlceny. Tillich říká: „Takto se *eschaton* stává záležitostí současné zkušenosti, aniž ztrácí svou futurickou dimenzi: *nyní* stojíme tváří v tvář tomu, co je věčné.“²⁴

Eschatologicky pochopená tradice je živým proudem, který je nám „přirozený ... stejně jako vzduch, který dýcháme“. Vyžaduje, abychom měli podíl na tom, čemu chceme rozumět.²⁵ Zde je ale důležité poznamenat, že tento podíl Tillich prožíval na tradici ve své mysticko-estetické zkušenosti,²⁶ ale ne v liturgii a svátostech. Ač ve svém díle pléduje pro to, aby protestantismus liturgicko-sakramentální tradici neodmítal, ale v podobách očištěných od modloslužby přijímal,²⁷ sám v této oblasti zůstává na rovině teoretického porozumění, které nestaví na existenciálním porozumění.²⁸ Možná také proto, že na liturgicko-sakramentální tradici neměl existenciální podíl. Píše, že mystika je protestantismu bližší, že obdobně

²³ Viz Paul Tillich, „The Dynamics of Faith (1957)“, in: *Main Works 5: Writings on Religion*, Robert P. Scharlemann (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1988, s. 231–290; Paul Tillich, „The Religious Symbol/ Symbol and Knowledge (1940–41)“, in: Paul Tillich, *Main Works 4: Writings in the Philosophy of Religion*, John Clayton (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1987, s. 253–272; „Oprávnění a význam náboženských symbolů“, *Teologická Revue* 20 (1987), s. 109–115; „Existenciální analýza a náboženské symboly“, *Teologická Revue* 21 (188), s. 179–188.

²⁴ Tillich, *Systematic Theology III*, s. 400. Štefan upozorňuje, že v Tillichově eschatologii se setkává jeho lutherské chápání podílu na vykoupení v Ježíši Kristu a „eschatologický pan-en-theismus“, když vykládá teologický termín *apokatastaze* (z něhož nakonec ustoupí) schellingovským filosofickým termínem *esentifikace*. Vykoupení, které plně „existuje pouze v Království Božím, které zahrnuje universum“, zároveň znamená „tvůrčí syntézu esenciální přirozenosti jedné každé bytosti s tím, co z toho ve své časné existenci učinila“ nebo přesněji, v zoufalství nad tím, co učinit nedokázala, nad svým odcizením se své esenciální přirozenosti, přijmout milost, která „překonává hřích a klene se nad propastí odcizení“. Tuto syntézu můžeme podle Tillicha vnímat i v jevech pro protestantismus podezřelých, jako jsou tváře Krista, apoštolů a svatých na ikonách, nebo dokonce v praktikách katolické lidové zbožnosti spojených s vírou v očištěc. Viz Štefan, *Karl Barth a ti druzí*, s. 359–360, 366, 371; cituje Tillicha, *Systematic Theology III*, s. 421; I, s. 147; III, s. 401; *The Shaking of the Foundations*, Harmondsworth: Penguin, 1962, s. 163.

²⁵ Viz Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 138.

²⁶ Zde mám na mysli mystickou zkušenost podílu na skutečnosti, k níž odkazuje křesťanská tradice, o níž byla řeč v souvislosti s Tillichovým vnímáním obrazů, a nikoliv vágní mysticismus, který právem kritizuje Štefan, když ukazuje, jak se Tillichova apologetická témata vyvíjela od důrazů na ospravedlnění hříšníka-pochybovače ve 20. letech k reinterpetaci víry jako odvahy být v 50. letech a jak postupně, nejprve skrze změň dialektických vztahů a pak skrze vágní mystiku transcendingující theismus teologické výpovědi, ztrácela svou křesťanskou určitost. Viz Štefan, *Karl Barth a ti druzí*, s. 349–351.

²⁷ Viz Tillich, *The Dynamics of Faith*, s. 236–237.

²⁸ Srovnej pozn. 14.

jako „prorocky-protestující typ náboženství jde nad sakramentální základ veškerého náboženského života“ a že „její podobou je kritika démonsky narušeného svátostného systému ve jménu osobní a sociální spravedlnosti.“²⁹ Tillichovo pojetí liturgicko-sakramentální tradice představuje pro eschatologii utopické riziko. Tillich mluví o neodolatelném nebezpečí modloslužby „náboženského sakramentalismu“, kdy je „eschatologická skutečnost umístěna do konkrétních předmětů“ a „konsekrovaná skutečnost je tak prohlášena za božskou.“³⁰ Taková záměna „předposlední skutečnosti“ za „poslední skutečnost“, eschatologie za utopii,³¹ vede ke ztrátě toho, co je ústřední, a k „existenciálnímu zklamání“, které časem jako nezbytný důsledek vždy vypluje na povrch.³² Takto Tillich nakonec nepřekročí předkoncilní katolickou liturgicko-sakramentální teologii, která stojí v pozadí jeho pojetí „katolické substance“. A obdobně cizí mu zůstane také pravoslavné pojetí liturgie a svátostí, i když pravoslaví na teoretické rovině s živou tradicí více spojuje.³³ Jak tento nedostatek korigoval Tillichův mladší pravoslavný kolega z Harvardu³⁴ Georgiji Florovskij a jak se u něho projeví napětí mezi eschatologickým a utopickým chápáním tradice, přiblížím na následujících řádkách.

Existenciální retrospektiva a univerzální platnost tradice u Georgije Florovského

Působení otce Florovského na harvardské Divinity School se s Tillichovým překrývalo šest let (1956–1962). Oba za sebou měli zkušenost emigrace. Tillich odešel z Německa do Ameriky před nacismem, Florovskij z bolševického Ruska před komunismem. Nejprve se na čas usídlil v Sofii, pak v Praze,

²⁹ Tillich, „Art and Ultimate Reality (1960)“, s. 323.

³⁰ Tillich, „Art and Ultimate Reality (1960)“, s. 320–321.

³¹ Tillich se zabýval jednak rituálně-metafyzickou podobou utopie, kdy se konkrétní uchopení dobra, celistvějšího a dokonalejšího než to, co člověk nenalézá ve svém prostředí, umístilo do našeho světa, detailněji pak také eticko-politickou podobou utopie. Utopii Tillich vztahuje k totalitním systémům nacismu a komunismu, ale její prvky najdeme i v jeho pojetí náboženského socialismu. Viz Paul Tillich, „Eschatologie und Geschichte“ (1927), in: *Main Works 6: Theological Writings*, Gert Hummel (ed.), Berlin – New York: De Gruyter, 1992, s. 107–125; politické utopii se pak kriticky věnuje v práci „Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker“ (1951), in: *Main Works 3*, s. 531–582.

³² Viz Tillich, *The Dynamics of Faith*, s. 236–237.

³³ Viz Tillich, *Systematic Theology III*, s. 184.

³⁴ Viz Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1993, s. 114.

v letech 1926–1948 žil a přednášel na Institutu sv. Sergije v Paříži, po sofiologických sporech odešel do Ameriky, kde dal podobu Seminári sv. Vladimíra v New Yorku. Když byl po dalších konfliktech nucen odejít, přijal místo profesora dějin východní církve na Harvardu.³⁵ V roce 1959 Florovskij publikoval příspěvek ve sborníku k počtě Paula Tillich nazvaném *Náboženství a kultura*, kde se, byť nepřímo, vyjadřuje k Tillichovu eschatologickému chápání tradice. Ve své stati „Nesnáze křesťanského historika“ Florovskij přejímá existenciální chápání dějin, ale vede polemiku s mysticky pochopnou participací, na níž Tillichovo pojetí eschatologické tradice stojí. Podle Florovského se musíme vzdát představy, že bychom mohli mít „podíl na minulosti“ a takto ji „pozorovat přímo“.³⁶

Florovského existenciální přístup je retrospektivní a vymezuje se vůči „idealismu a mysticismu“. Obojí pro něj bylo spojeno s ruskou náboženskou filosofií, zejména se sofiologií, s níž vedl celoživotní polemiku.³⁷ Sofiologie představovala podle Florovského vyvrcholení „nového náboženského vědomí“, které se na konci 19. století objevilo v Rusku, a pak, přes rozvoj Solovjovovy metafyziky a její uchopení symbolisty, vedlo k eschatologické „pseudomorfóze křesťanské tradice“, v níž náboženský estetismus a esoterismus převládly nad učením o Kristu.³⁸ Proti idealisticko-

³⁵ V roce 1954 přijal profesorské místo na Harvardu Tillich, který zde přednášel protestantskou teologii v letech 1955–1962. Florovskij sem přišel roku 1956 a zůstal do roku 1964. Šest let, kdy oba přednášeli na zdejší Divinity School, spadalo do doby, kdy její prezident Pusey usiloval o to, aby se zde potkávaly a spolupracovaly hlavní proudy křesťanské tradice. Římský katolicismus zde zastupoval Christopher Dawson, anglický konvertita, který se věnoval dějinám evropské kultury a vzdělanosti. Viz Blane, *Georges Florovsky*, s. 37–114.

³⁶ Podle Florovského je „poznání minulosti nezbytně nepřímé a odvozené. Vždy se jedná o *interpretaci*.“ K dobré interpretaci pak jako první pravidlo patří to, „že musíme zachytit *mysl pisatele*, musíme objevit to, co chtěl říci.“ Porozumění není možné bez jistého typu „intelektuální nebo duchovní sympatie“, ale nejedná se o „skutečné setkání myslí“. Dějinný přístup k tradici není existenciální ve smyslu zkušenostního podílu na tom, co vykládáme, ale ve smyslu „znalosti *subjektů* – ‚spolu-osob‘, ‚spolu-partnerů‘ v úkolu života.“ Viz Georges Florovsky, „The Predicament of the Church Historian“, in: *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, Walter Leibrecht (ed.), New York: Harper, 1959, s. 140–166, zde s. 143–147, 150.

³⁷ Florovsky, „The Predicament of the Church Historian“, s. 164; srovnej Kateřina Bauerová, „Zkušenost a teologie ruských emigrantů“, in: Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble a Parush Parushev, *Cesty pravoslavné teologie na Západ*, Brno: CDK, 2012, s. 259–296, zde 284–293.

³⁸ Viz Georgij Florovskij, *Пути Русского Богословия*, Paříž: YMCA, 1937, in <http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html> (staženo 10. 2. 2013), „Предисловие автора“; Výraz „pseudomorfóza“ Florovskij přebíral od biologa Oswalda Spenglera. Viz Andrew Louth, „Is development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?“,

-mystickému pojetí tradice Florovskij staví své historické pojetí tradice, v němž je eschatologie podřízena dějinám³⁹ a „poslední skutečnost“ se vyjevuje pouze zpětně: když se ponoříme do „mysli otců“, zachytíme tam „smysl směru“, který možná i jim v jejich bezprostředním prožívání událostí zůstal zacloněn.⁴⁰

Na této „poslední skutečnosti“ sice nemůžeme mít podíl bezprostředně – v mystické zkušenosti – ale můžeme do ní vstoupit prostředkovně – v liturgii a ve svátostech. Zde je tradice živá. Teprve tady je retrospektivní pohled doplněn pohledem prospektivním, dějiny eschatologií.⁴¹ Podle Florovského v liturgické a svátostné tradici Písmo ožívá mocí Ducha.⁴² Z *lex orandi* pak roste *lex credendi*, apoštolské svědectví interpretované církevními otci, zakořeněné v Kristu a oživované stejnou mocí Ducha.⁴³ Tradice spojující *lex orandi* a *lex credendi* dává duchovní orientaci, učí zbožnosti a svatosti.⁴⁴

in: *Orthodoxy and Western Culture: Collection of Essays honoring Jaroslav Pelikan on his Eightieth Birthday*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 45–63, zde 46.

³⁹ „Křesťanství je eschatologickým náboženstvím a právě z toho důvodu je esenciálně historickým.“ Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 161.

⁴⁰ Viz Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 151, 155, 157; velmi podobná argumentace se objevuje v jeho přednášce z I. pravoslavného kongresu v Athénách roku 1936, „Patristics and Modern Theology“, viz pracovní text z *The Acts of the I. Congress of Orthodox Theology, Athens, 1936*, Athens: Pyros, 1938, s. 1–7. V dopise Dobbie Batemanovi z 12. 12. 1963 Florovskij píše: „„autorita“ otců není *dictatus papae*. Jsou našimi průvodci a svědky, nic víc. Jejich *vize je* „autoritativní“ a ne nezbytně jejich slova“. Viz Brandon Gallaher, „Georges Florovsky on reading the life of St Seraphim“, in: *Sobornost* 27:1 (2005), s. 58–70, zde 62; Srovnej Ross J. Sauvé, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*, PhD Thesis, University of Durham, 2010, s. 70; in <http://theses.dur.ac.uk/591/1/RJSThesisPDF.pdf>.

⁴¹ Nejedná se ale o „subjektivní reorientaci člověka v čase“, nýbrž o to, že ve „světle Kristova příchodu se dějiny nyní jeví jako ‚po-krok‘, niterně orientovaný ke ‚konci‘“. Florovskij, „The Predicament of the Church Historian“, s. 161–162.

⁴² Florovskij staví Písmo do tradice, zejména do kontextu liturgického a svátostného života. Pouze v tomto kontextu společenskému právé víry a správné liturgické praxe bylo podle něj možné Písmo správně vykládat. Viz Florovskij, „The Function of Tradition in the Ancient Church“, in: *The Collected Works of Georges Florovsky I: Bible, Church, Tradition*, Belmont: Norland, 1972, s. 73–92, zde 77, 84, 86, 89; in <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rf/lode/florovsky1.pdf> (staženo 19. 2. 2013).

⁴³ Florovskij připisuje patristickému myšlení nejen normativitu, ale také existenciální charakter. Ten podle Rosse Sauvé spočívá v „jeho vizi víry a duchovního porozumění“, které vede „k setkání s živým Kristem“. V tom je smysl pravoslavného chápání tradice, které by jinak bylo „duchovně irelevantní.“ Viz Sauvé, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 68–69.

⁴⁴ Viz Georges Florovskij, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church“,

Podíl v ní je ale podmíněný. Věřící musí projít procesem „duchovní helénizace“ (nebo rehelenizace), protože k tomu, aby mohl být správně pravoslavný, potřebuje být pořečten.⁴⁵ Když Florovskij mluví o trvalé hodnotě křesťanského helénismu, nejde mu ani o jazykovou a národní nadřazenost Řeků ani o církevní nadřazenost pravoslaví, ale přesto tato podmínka vytváří problém. V jeho pojetí se takto objevuje vyňatá zpředmětněná část tradice, která je užívána jako měřítko pro ostatní části tradice. Tradice je takto rozdělena na vyšší a nižší. Florovskij si snaží pomoci tím, že křesťanský helénismus vyjme z jeho historického kontextu a řekne, že se jedná o „katolickou proměnu“ – o to, že konkrétní danosti času a prostoru byly v případě řeckých církevních otců zastíněny trvalým vyznáním křesťanské víry.⁴⁶ Tady se ale, jak upozorňuje Pantelis Kalaitzidis, dostává do nebezpečí, kterému se ve své historické koncepci snažil vyhnout, totiž že odkonkrétněním konkrétního zaměření tradici za mytologii.⁴⁷

Ve Florovského chápání tradice má cesta k pramenům dvě podoby: eschatologickou a utopickou. Na jedné straně je to cesta, která vede dopředu s církevními otci, nikoliv dozadu. Již ve své přednášce na I. kongresu pravoslavných teologických škol v Athénách roku 1936 „Patristika a moderní teologie“ Florovskij říká: „Svatí otcové nás stále vedou po cestě, ale ta cesta vede dopředu, objevuje se na ní mnoho nečekaných pohledů, ale je to stále táž cesta, královská cesta katolického porozumění.“⁴⁸ Obdobně v *Cestách ruské teologie* píše, že návrat k otcům je návratem dopředu, k „moci dávající znovuzrození a potvrzující život ... tam, odkud můžeme být zapálení tvořivým duchem otců“.⁴⁹

in: *The Collected Works of Georges Florovsky IV: Aspects of Church History*, Belmont, MA: Norland, 1975, s. 11–30, zde 18, in <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rr/lode/florovsky4.pdf> (staženo 19. 2. 2013); srovnej Sauvė, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 69.

⁴⁵ Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 7. Florovskij umožňuje apropriaci tohoto tvrzení v latinském křesťanství. Viz Ivana a Tim Noble, „A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky's Marginal Note to *Patristics and Modern Theology* and Its Possible Addressee“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 56:3 (2012), s. 269–287.

⁴⁶ Viz Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 5.

⁴⁷ Viz Pantelis Kalaitzidis, „‘Return to the Fathers’ and Modern Orthodox Theology“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:1 (2010), 5–36, zde s. 8–11.

⁴⁸ Florovsky, „Patristics and Modern Theology“, s. 5.

⁴⁹ See Florovskij, *Пути Русского Богословия*, „Предисловие автора“; anglicky Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology I*, Belmont, MA: Nordland, 1979, s. xviii.

Na straně druhé je to cesta ke konstrukci, pro kterou Florovskij používá termín „patristická“ nebo „novopatristická syntéza“.⁵⁰ Florovskij v této syntéze zahrnuje vybraná témata z otců 4.–8. století, tedy z doby, kdy se začínají výrazněji profilovat rozdíly mezi latinským a byzantským křesťanstvím.⁵¹ Syntéze, kterou učinil ze svého výběru, připisuje normativitu a vylučuje hlasy, které do ní nezapadají. „Duchovní rehelenizace“ zde v podstatě znamená konformitu s jeho vizí toho, co je autentické pokračování tradice a co pseudomorfóza tradice. Tato absolutizace a tím utopizace tradice, byť neuznaně, staví na Hegelově pojetí dějin. Když Florovskij mluví o (novo)patristické syntéze, využívá Hegelovu dialektiku a jeho filosofii absolutního ducha. Jeho metodologie je takto závislá na německém idealismu, který ve sporech s ruskou náboženskou filosofií, zejména se sofiologií, tak vehementně odmítal.⁵² Slabinou Florovského koncepcí není, že využívá západní filosofické metody, ale že je přejímá nereflektovaně a nekriticky.⁵³

Pro Florovského coby pravoslavného kněze byla liturgicko-sakramentální tradice žitou skutečností, proto ji na rozdíl od Tillicha vnímal dynamicky a neredukoval ji na její zpředmětněné formy. Totéž ale nelze říci o mystické

⁵⁰ Tímto tématem jsem se v detailu zabývala v předchozích studiích, viz Ivana Noble, „Patristic Synthesis or Non-Synthetic Dialectics? A Critical Evaluation of John Meyendorff's Contribution“, in: *The Legacy of Fr John Meyendorff, Scholar and Churchman (1926–1992)*, Joost van Rossum a Goran Sekulovski (eds.), Paris: YMCA, připravováno k vydání; „History Tied Down by the Normativity of Tradition? Inversion of Perspective in Orthodox Theology: Challenges and Problems“, in: *Tradition and the Normativity of History*, Lieven Boeve a Terrence Merrigan (eds.) (Conference Proceedings of Leuven Encounters in Systematic Theology VIII), Leuven: Peeters, 2013.

⁵¹ George H. Williams poznamenává: „Původně Florovskij mluvil o ‚patristické syntéze‘ nicejského a post-nicejského období, kterou stavěl do kontrastu s ‚ambivalencí třetího století‘: „(Viz Florovskij, „Томление духа“, *Путь* 10 [1930], s. 102–107.) „Novopatristická syntéza“, termín, který více používá v ekumenických rozhovorech, „odkazuje k apropriaci otců čtvrtého až osmého století“ a překrývá se s Florovského termínem „křesťanský helénismus“. Viz George H. Williams, „The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky“, in: Andrew Blane (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood: SVS, 1993), s. 287–340, zde 291–292.

⁵² Srovnej s kritikou hegelianismu u Florovského in Sauvé, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky*, s. 72–77.

⁵³ Na rozdíl od Tillicha, který kritizoval Hegelovu filosofii dějin za to, že podřizuje dějiny vykonstruovanému systému. Tillich říká: „Také dějiny byly podřizeny systému, který Hegel vykonstruoval. Prvky věčného, jež jsou filosofovi známy, se objevují v dějinách. A protože jsou přítomny v mysli filosofa, tak filosof ví, co to jsou dějiny. Tohle bych nazval řeckým výrazem *hybris* – *filosofická arogance*, protože dějiny vždycky přesahují to, co známe; mají v sobě prvek nevypočitatelnosti toho, co je čistě existenciální.“ Tillich, „Philosophical Background of My Theology“, s. 415.

tradici, byť Florovskij přispěl k rehabilitaci jednoho z jejích hlavních východních obhájců, Řehoře Palamy.⁵⁴ Na teologické rovině u něho tradice trpí konfliktem uvnitř jeho pochopení cesty k pramenům. K tomu, aby zde eschatologické pojetí tradice mohlo korigovat utopické pojetí, je třeba více zohlednit pluralitu uvnitř tradice a lépe k sobě vztáhnout působení Ducha tam, kam dohlédneme, a tam, kam nedohlédneme. V poslední části příspěvku se zastavím u významného římskokatolického dominikánského kněze a teologa Yva Congara, který se s Florovským znal již z poloviny 30. let z Paříže, z Berďajeových bytových seminářů, kde pravoslavní a katolíci diskutovali teologické a filosofické otázky.⁵⁵ Florovskij si Congarovy práce velmi vážil, jak dosvědčuje také skutečnost, že po válce, když se Florovskij angažoval v ustavení Světové rady církví, chtěl, aby Congar byl alespoň mezi neoficiálními římskokatolickými pozorovateli amsterdamského shromáždění v roce 1948.⁵⁶ Jak nyní uvidíme, oba teology

⁵⁴ Viz Georges Florovsky, „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, in: *The Collected Works of Georges Florovsky I: Bible, Church, Tradition*, Belmont: Norland, 1972, s. 105–120.

⁵⁵ Když v lednu 1932 přišel Congar do Paříže zakončit svá studia, zapojil se do francouzsko-ruského kruhu, který se scházel v Berďajeově bytě na Clamartu, kde pravoslavní a katolíci diskutovali teologické a filosofické otázky a dělili se o své existenciálně a duchovně relevantní verze „návratu k pramenům“, ať to byl např. u Maritaina a Gilsone návrat od novoscholastiky k Tomášovi nebo návrat k církevním otcům. Viz K. O. von Aretin, *The Papacy and the Modern World*, London: George Weidenfeld & Nicholson, 1970, s. 231; Z. Aradi, *John XXIII: Pope of the Council*, London: Burns & Oates, 1961, s. 144. Obsáhlejší popis seminářů najdeme u Martina Warnera, *Nicolas Berdyaev: A Consideration of His Thought and Influence*, PhD Thesis, Durham University, 1986, s. 188; in: http://theses.dur.ac.uk/6838/1/6838_4143.PDF?UkUDh:CyT; Do roku 1928 do tohoto kruhu patřili také protestanté, ale když jej římskokatolická hierarchie zakázala a přesunul se do soukromí, vypadli z něj. Viz Tim Noble, „Springtime in Paris: Orthodoxy Encountering Diverse Others Between the Wars“, a paper delivered at VIIth Academic Consultation of the Societas Oecumenica: *Dialogue Inside-Out: Ecumenism Encounters the Religions*, Belfast, 23.–28. srpen 2012; srovnej Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, London: Geoffrey Bles, 1950, s. 163; Donald Lowrie, *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*, New York: Harper and Brothers, 1960, s. 200; Blane, *Georges Florovsky*, s. 54–55. Congar se již jako dominikánský kněz účastnil v roce 1937 setkání *Život a práce* v Oxfordu (kde byl přítomen také Tillich) a *Víra a řád* v Edinburgu roku 1938 (kde se znovu setkal s Florovským), která předcházela založení Světové rady církví. Viz Tom Stransky, „Yves Congar“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Nicholas Lossky et al. (eds.), Geneva: WCC, 2002, s. 241–242.

⁵⁶ Florovskij 13. února 1948 napsal Congarovi oficiální dopis s touto žádostí. Ženevský úřad (W. A. Vissert Hoof) Congarovu účast podporoval, ale na zásah Říma mu nebyla umožněna. Viz Joseph Famerée, „Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 39:4 (1995), s. 409–416, zde 413–414; srovnej Yves Congar, *Une passion: l'unité: Réflexions et Souvenirs 1929–1973*, Paris: Cerf,

spojovala snaha o rehabilitaci živé tradice, ale Congarovo pojetí se od Florovského také lišilo, a to zejména uchopením vztahu mezi jednotou a pluralitou tradice a v tom, jak Congar rozuměl kenosi Ducha ve vztahu k tradici.

Tradice a Duch u Congara

Yves Congar O.P. se seznámil s pravoslavnou liturgií a spiritualitou již během svého studia na dominikánské teologické fakultě v belgickém Le Saulchoir v době, kdy zde existovala úzká spolupráce s Ruským (uniatským) seminářem sv. Basila, a pak zejména v Paříži, kde se mohl nejen více věnovat východní teologii, zejména Chomjakovovi a Solovjovovi, ale mohl se zároveň zapojit do různých forem ekumenického sdílení, které zde v této době existovaly nejen s pravoslavnými, ale také s protestanty.⁵⁷ Tyto zkušenosti se pak otiskly do jeho chápání tradice.

V roce 1974 Congar publikoval příspěvek ve sborníku nazvaném *Ekumenický svět a pravoslavná civilizace: Rusko a pravoslaví III (Eseje k počtě Georgije Florovského)*, kde se zabývá vztahem mezi jednotou a pluralitou, který je u Florovského podceňen. Svou stať „Církev Petra, církev Pavla, církev Jana: Osud ekumenického tématu“ Congar začíná rozborem Solovjovovy eschatologické vize jednoty postavené na duchovních zákla-

1974, s. 65–71; „Ihe Amsterdam misunderstandings“, in: E. Fouilloux, *Les catholiques et l'Unité, chrétienne du XIXe au XXe siècles. Itinéraires européens d'expression française*, Paris: Centurion, 1982, s. 781–798.

⁵⁷ Na Ruském semináři sv. Basila byli dominikáni Piem XI. pověřeni formací uniatských duchovních, ale zároveň je vzdělávali v ruské náboženské kultuře. V Paříži, kam přišel v roce 1932 dokončit svá studia, se setkal s Berďajevovým kruhem, do něhož patřil také Florovskij, ale také se Lvem Gilletem, římskokatolickým knězem, který konvertoval k pravoslaví. Na Institutu Catholique se účastnil kurzů o Chomjakovovi a hnutí slavjanofilů, dostal se do kontaktu s Domem Lambertem Beauduinem a skrze něj s belgickým klášterem Amay (později Chevetogne), kde vedle sebe byla praktikována západní i východní (uniatská) liturgie i forma mnišství a vydával se zde časopis *Irénikon*. Congar se dále podílel na společných „Francouzsko-ruských rekolekcích“, kde se o Letnicích každoročně setkávali studenti z různých konfesí. Congar veřejně přednášel a účastnil se debat jak na Institutu sv. Sergije, tak ve Federaci protestantských studentů. Odtud v roce 1937 vzešla jeho kniha *Chrétiens désunis*. Viz Yves Congar, *Une Passion: l'unité. Réflexions et Souvenirs 1929–1973*, Paris: Cerf, 1974, s. 11; srovnej Hyacinthe Destivelle, „Le Père Congar et l'Orthodoxie Russe: Un Dialogue de Vérité“, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 106:4 (2005), s. 377–400; Joseph Famerée, „Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: A Sketch“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 39:4 (1995), s. 409–416, zde 409–411; E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècles. Itinéraires européens d'expression française* (Paris: Centurion, 1982), s. 218–231.

dech a klade si otázku, do jaké míry je tato vize v ruské teologii spojována s mesiášským komplexem. Je to tak, že katolicismus představovaný petrovskou autoritou a protestantismus pavlovskou vírou budou nakonec zahrnuty v janovském pravoslavném křesťanství, kde, jak to říkali slavjanofilové, bude církev založena na vzájemném spojení pravdy a lásky a bude v ní vládnout svoboda?⁵⁸ Congar demonstruje problematičnost takovéto „syntézy Petra a Pavla a Jana“⁵⁹ a ukazuje, že eschatologická vize na ní založená má v sobě mesiášsko-utopické prvky.⁶⁰ Podle Congara se syntéza nedá dělat na základě absolutizace jedné z tradic. Takovým nezdařilým pokusem ze západní strany byl podle něj např. uniaticismus.⁶¹ Místo toho navrhuje jakousi nesyntetickou dialektiku, v níž budou zachována charisma jednotlivých tradic, která se budou navzájem obohacovat. Podmínkou pro takové vzájemné spolu-žití je ale to, že nic, co není tou nejzazší skutečností, za ni nebude moci být prohlášeno. Jinými slovy, že nejvyšší a poslední místo zůstane rezervováno Bohu. Congar zde odkazuje k izajášovské vizi, v níž lid, který přijde z různých prostředí „ke zřídům vod“, pozná, že „na všech svých horách“ Hospodin učinil cestu a vyvýšil silnice.⁶² Takto žitá jednota v pluralitě, která je nám zaslíbena, může v konkretizovaných podobách západních či východních dávat směr, ale pouze tehdy, pokud budou očištěny od mocenských zájmů a od „romantických představ a sentimentálního zjednodušení“.⁶³

Chápat tradici eschatologicky znamená podle Congara soustředit se na to nejpodstatnější, na to, co přichází v Duchu svatém jako dar, co otevírá

⁵⁸ Viz Yves Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean: Destin d'un theme ecumenique“, in: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization: Russia and Orthodoxy III: Essays in honor of Georges Florovsky*, Andrew Blane a Thomas Bird (eds.), The Hague – Paris: Mouton, 1974, s. 163–179, zde 163, 165.

⁵⁹ Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 165.

⁶⁰ Congar je analyzuje za pomoci pramenů, z nichž vzešly. Na jedné straně jde o vliv Joachima z Fiore, mystika 12. století, a dále pak Lessinga, přes kterého se dostal k slavjanofilům. Joachimovo pojetí třech věků Otce, Syna a Ducha počítá s tím, že nyní se otevírá věk Ducha, v němž duchovní lidé budou žít vyšší formu jednoty, v níž budou překonána nejen stará rozdělení, ale i závislost na institucích. Od Schellinga pak pochází přesvědčení o přechodných formách katolicismu a protestantismu (Petra a Pavla), které budou překonány, až přijde církev Janova. Viz Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 165–167.

⁶¹ Viz Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 172–173. Congar měl s uniaticismem bohaté zkušenosti již z dob svých studií. Srovnej pozn. 59.

⁶² Viz Iz 49,10. Congar sám odkaz neuvádí, text parafrázuje, viz „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 173.

⁶³ Congar, „Eglise de Pierre, eglise de Paul, eglise de Jean“, s. 173.

zdroje spásy v Kristu a umožňuje nový život. V díle *Tradice a tradice* (ve francouzštině *La Tradition et Les Traditions*)⁶⁴ Congar ukazuje, že ač má tato tradice v dějinách mnohá viditelná vyjádření, jinými slovy, je pluralitní, přece se jedná o jednu teologickou skutečnost. Congar píše, že v jednotném čísle můžeme mluvit o tradici jako o aktivní přítomnosti zjevení, o jednání Ducha svatého v živém subjektu, kterým je církev. V množném čísle pak mluví o „památnících“ tradice vytvářejících její pluralitní poklad. V nich najdeme obsah poznání a praxe spásy, jež církev předává a v nichž žije. Jednota tradice ovšem vylučuje redukci tradice na kterýkoliv z jejích jednotlivých prvků.⁶⁵

Duch nese liturgii, zakládá a reformuje instituci, která během toku dějin dál aktualizuje a vysvětluje biblickou, liturgickou a patristickou tradici. Duch je s tradicí spjat do té míry, že bez něj by tradice byla mrtvá, ale zatímco tradice je na Duchu závislá, Duch je vůči tradici transcendentní. Podle Congara je Duch transcendentním subjektem tradice, který je aktivně přítomný v církvi.⁶⁶

Congar se takto snaží tradici vysvobodit z jejího supra-naturálně-právního pojetí, které kritizoval Tillich. Tradice navíc zahrnuje také ty podoby, které byly u Florovského prakticky vyloučeny jako nerealistické – mystickou zkušenost. Ve své eseji „Jazyk mystiků a jazyk teologů“ Congar připouští, že

⁶⁴ Jedná se o dva díly spojené v jeden celek. Nejprve ale vyšly zvlášť. Viz Yves Congar, *La Tradition et Les Traditions I: Essai historique*, Paris: Fayard, 1960; *La Tradition et Les Traditions II: Essai theologique*, Paris: Fayard, 1963. První díl jeho práce *La Tradition et Les Traditions* nazvaný „Essai Historique“ byl v první verzi napsán již v roce 1958, tedy v době, kdy měl Congar zakázáno veřejně přednášet a stýkat se s protestanty, a revidován o dva roky později, kdy jej Jan XIII rehabilitoval a povolal do přípravného výboru II. vatikánského koncilu. Druhá část „Essai Théologique“ následovala v roce 1963, tedy již v době koncilu. Najdeme v ní postoje, které se pod Congarovým vlivem odrážejí v koncilních dokumentech týkajících se pojetí církve a jejího poslání v moderním světě, zjevení, náboženské svobody, misie a ekumenismu. Viz Otto Hermann Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965: Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 135, 145–146, 174, 309, 318, 376–377.

⁶⁵ Viz Congar, *La Tradition et Les Traditions II*, s. 28, 207. Congar zde sice řekne, že „tradice je syntézou zahrnující dokumenty a skutečnosti dané životem Ducha“, ale v jeho podání syntéza neznamená harmonizaci v jeden nový celek, který by překonal napětí a protikladnost obou polů dialektiky. Viz tamtéž, s. 213.

⁶⁶ Congar píše, že Duch je transcendentním subjektem tradice, ne pouhým principem, nýbrž osobou. Viz *La Tradition et Les Traditions II*, s. 101–108. John Webster kritizuje Congara za to, že je zde Duch s tradicí natolik úzce spojen, že je jeho transcendence ve skutečnosti potlačena. Viz John Webster, „Plurality and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's *Tradition and Traditions*“, in: *Yves Congar: Theologian of the Church*, Gabriel Flynn (ed.), Louvain – Paris – Dudley: Peeters, 2005, s. 43–65, zde 63.

na poslední skutečnosti, kterou tradice dosvědčuje, je možné mít nejen prostředkovaný, ale i bezprostřední podíl. Podle Congara potřebuje být přímá zkušenost „absolutního“ předávána za pomoci jiného vztahu mezi zakoušeným a vyslovitelným než ty podoby tradice, které pracují s prostředkovanou zkušeností.⁶⁷ Congarovo pojetí plurality tradice se takto rozšíří způsobem, jaký chyběl jak u Tillicha, kde byla liturgicko-sakramentální tradice nahlížena jako trvalý zdroj nebezpečí modloslužby, tak u Florovského, který byl skeptický vůči mystické praxi.

Congar je dle mého názoru neprávem kritizován za to, že Duch je v jeho pojetí příliš silně spojen s tradicí a takto je omezena transcendence Ducha.⁶⁸ K tomuto tématu se vrací ve svém pozdním díle *Věřím v Ducha svatého*.⁶⁹ Odkazuje zde ke dvěma svým dřívějším důrazům: specifickému pojetí „sektoru Ducha“, který není závislý ani na tradici ani na církvi, dokonce ani ne na Synu, i když zároveň platí, že kde jedná jedna osoba Trojice, jedná celá Trojice; dále pak rozvíjí své pojetí kenose Ducha.⁷⁰ Zde jde o to, že se Duch vzdává své viditelnosti a slávy, aby umožnil pouto lásky mezi Bohem a člověkem i mezi lidmi. Duch takto jedná a přitom o sobě mlčí. To je podle Congara součástí „božské filantropie“.⁷¹ Jako Boží Syn, cele proniknut Duchem, nelpěl na své rovnosti s Bohem a tím nám přinesl spásu,⁷² tak Duch dává život nejen tím, že zviditelní, o jaký život jde, ale také tím, že aby se přizpůsobil našim možnostem rozumět božským darům a přijímat je, zakryje při svém působení svou identitu.⁷³ Pak je možné, aby v jistých situacích lidé měli podíl na životě z Ducha, aniž by měli podíl na tradici, která tento život dosvědčuje. Kenose Ducha je druhou stranou transcendence Du-

⁶⁷ Viz Yves Congar, „Langage des Spirituels et langage des Théologiens“, in: *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Paris: Cerf, 1967, s. 135–158, zejména 142. Text pochází z roku 1961.

⁶⁸ Viz např. John Webster, „Plurality and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's *Tradition and Traditions*“, in: *Yves Congar: Theologian of the Church* (viz pozn. 66), s. 43–65, zde 63.

⁶⁹ Viz Yves Congar, *Je Crois en l'Esprit Saint I–III*, Paris: Cerf, 1979–1980.

⁷⁰ Groppe ukazuje, že Congar již v 70. a 80. letech mluví o dvojím ustanovení církve – Kristem a Duchem, ale zároveň si částečně zachovává prostor pro „svobodný sektor“ Ducha, kterému dříve říkal „autonomní jednání Ducha“, nyní je více součástí díla Trojice, ale není redukovatelné na dílo druhých dvou osob. Viz Elisabeth Teresa Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford–New York: OUP, 2004, s. 74.

⁷¹ Congar, *Je Crois en l'Esprit Saint II*, s. 28.

⁷² Srovnej Fp 2, s. 6–11.

⁷³ Viz Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, s. 9, 57; srovnej 1 K 14,45.

cha. V Congarově výkladu je pak konkrétním vyjádřením toho, že Duch ve svém jednání není na tradici závislý. A protože na ní není závislý, může v ní svobodně působit.⁷⁴

Důsledky kenose a transcendence Ducha pro teologii i pro církevní praxi Congar naznačuje, ale v detailu nerozebírá.⁷⁵ Čtenář si musí sám domyslet, jak obojí otevře poklad tradice tomu, co je v něm neviditelného – a může se zdát, že do něj nepatří, i tomu, co na něj nemůže být redukováno; i to, jak může vypadat konverze od utopických pojetí jednoty k tomu, které bude eschatologicky otevřené, jak konkrétně bude relativizovat vlastní nároky tradici kontrolovat a dovolí, aby nejen skrze ni, ale i mimo ni mluvil a jednal živý Bůh.

Závěr

V závěru je třeba říci, že dílo všech třech významných teologů nám ukazuje, že tradici nelze osvobodit od napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím. U Tillicha je třeba ocenit důraz na prorockou kritiku, který mu pomáhal zbavit tradici těch utopických momentů, které podle něj hraničily s modloslužbou. Paradoxní je, že Tillich zároveň přiznává, že bez jejich pomoci je řeč o tom, co vstupuje do našeho života jako nejvíce důležité, prázdná. Chybí jí slova, obrazy, symbolické prostředkování, které umožňuje podíl na nejzazší skutečnosti. Sám pak má na tomto prostředkování podíl jen do určité míry. V praxi je otevřenější umění a kultuře než liturgickému a svátostnému životu. Navíc přímou mystickou zkušenost nadřazuje zkušenosti prostředkované a kultivované tradicí. Mohli bychom tedy říci, že eschatologické pojetí tradice u Tillicha převažuje, ale je ochuzeno o *eu-topoi*, dobrá místa, která v nezpředmětnělé podobě dávají křesťanské naději hlubinu, strukturu a směr.

U Florovského jsou priority postavené obráceně – liturgie a svátosti umožňují podíl na božské skutečnosti, jsou výsadním výrazem *lex orandi*, pravidla modlitby, z něhož vyrůstá *lex credendi*, pravidlo víry. V liturgicko-

⁷⁴ Působení Ducha nezávisle na i mimo církevní struktury je přítomné v raném i pozdním Congarově díle. Viz Yves Congar, „Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ“, *Revue de sciences philosophiques et theologiques* 36 (1952), s. 613–625; „Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatique“, *Concilium* 2 (1966), s. 11–26; zde 24; srovnej Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, s. 74.

⁷⁵ Za tento postřeh děkuji svému manželovi Timovi Noble.

-sakramentální tradici se retrospektivní pohled potkává s prospektivním: skrze to, co jsme přejali, se otevírá a rozvrhuje cesta do budoucnosti. Prímý mystický podíl je podle Florovského utopický, a to navzdory skutečnosti, že sám rehabilituje východní otce, kteří tento podíl zastávali. Takto je mnohost tradice redukována již uvnitř samotného *lex orandi*. K další redukci pak dojde v rámci *lex credendi*, kdy Florovskij koncipuje novopatristickou syntézu a vyžaduje její normativitu. Takto je jeho eschatologické pojetí tradice podřízeno utopii. Nicméně ne úplně. Tradice jako živá cesta vedoucí k pramenům dopředu má v sobě potenciál oba předchozí nedostatky korigovat. K tomu je ale zapotřebí provázat to, jak Duch svatý působí v tradici, s její jednotou a mnohostí.

Toto téma do naší diskuse přinesl Congar. Živá tradice, která v sobě má eschatologickou naléhavost očištěnou od mocenských či romantizujících zpředměnění, je jedna pouze svým zdrojem a směrem. Vychází z Ducha svatého, který ji sjednocuje a oživuje. Vede skrze Kristovu spásu do společenství s Bohem a uvnitř stvoření. Její konkrétní vyjádření v dějinách je ale vždycky mnohé a nedá se z něj vytrhnout a absolutizovat žádná část. Takto bychom eschatologickou dynamiku tradice zaměnili za utopii. Mnohost v tradici nelze nahradit syntézou a přitom nepřijít o Duchem darovanou komunikaci uvnitř mnohosti. Navíc, zatímco tradice je bez Ducha mrtvá, Duch není na tradici redukovatelný. Jeho dílo je v ní i mimo ni, prozrazuje i zakrývá svůj zdroj.

V závěru se tedy rovněž nepokusím o syntézu našich třech teologů pocházejících ze třech různých tradic. Tím bych popřela principy, které jsem se zde snažila hájit. Domnívám se totiž, že stačí, když v rozhovoru jedna pozice vrhá světlo na další. Jak by Tillich řekl, světlo, na němž i my máme podíl, a Congar dodal, světlo Ducha svatého. V tomto světle můžeme rozlišovat eschatologické stopy, které utvářejí naše porozumění tomu, co má nejzazší závažnost a co nikoli, tomu, co je a co není absolutní, a to skrze objevy těch, kdo žili před námi, i navzdory zpředměnění těchto objevů. Cesta k pramenům dopředu, jakou hájil Florovskij, nás navíc naučí, že abychom mohli jít po této cestě, musíme hořet stejným plamenem jako ti, kdo nám ji dosvědčili.