

Problém vývoje dogmatu v současné pravoslavné teologii: První pohled¹

Pantelis Kalaitzidis

The issue of the Dogmatic Development in Contemporary Orthodox Theology: A First Approach. The issue of dogmatic development is not often raised and discussed among Orthodox theologians. Despite the fact that it took a central place inside Western theology, it has remained marginal among contemporary Orthodox theologians, although it is related and involved to a series of crucial themes of Eastern theology, and especially, among others, to the concept of tradition, as well as the topic of apophaticism and the wider discussion on the function and limits of reason in dogmatic theology. But if we look closer at this topic, we will realize that there is a whole spectrum of attitudes, positive or negative, of the Orthodox toward the issue of dogmatic development. I will discuss in my paper the positive Orthodox approaches to dogmatic development.

Keywords: Contemporary Orthodox Theology, Dogmatic development, Apophaticism, Soloviev, Bulgakov, Stăniloae, Papadopoulos, Florovsky

Problémem vývoje dogmatu se pravoslavní teologové nezabývají příliš často. Debatu na toto téma vyvolalo dnes již klasické dílo kardinála Johna Henryho Newmana (1845), *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.² Přesto, že uvnitř západního křesťanství se stalo ústředním

¹ Tato práce je součástí širšího výzkumu na téma „Vývoj dogmatiky v současné pravoslavné teologii“. Vzhledem k omezením daným rozsahem této práce se zde zabývám jen některými pravoslavnými teology, kteří se této tematice věnují, a prezentuji zde pouze své základní argumenty v naději, že budu moci téma rozvést v některé z budoucích publikací. Dokončení tohoto článku bylo umožněno díky štědrému grantu Centra světového katolicismu a interkulturní teologie na DePaul University, Chicago, za což – stejně jako za svůj pobyt v Centru během jara roku 2014 na pozici Senior Research Scholar – bych chtěl vyjádřit svou hlubokou vděčnost jak jejímu řediteli, profesorovi Williamu T. Cavanaughovi, tak profesorovi Michaeli L. Buddemu.

² Kniha byla ve finální podobě vydána roku 1878. V tomto vydání Newman přistoupil k mnohým stylistickým a strukturálním změnám. Pro úplný výčet změn druhého vydání knihy, srovnej OTTIS IVAN SCHREIBER, „Newman’s Revisions in the Essay on the Development of Christian Doctrine – Appendix“, in: JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, New York – London: Longmans, Green and Co, 1949, s. 417–435. Standardní vydání Newmanova klasického díla (které je reedici vydání z roku 1878), je nyní k dispozici díky vydavatelství University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1989 (s předmlouvou Iana Kera).

dílem a katalyzátorem opozice mezi římskými katolíky a protestanty,³ pro současné pravoslavné teology zůstává přinejmenším dílem marginálním, pokud ne přímo přehlíženým, ačkoli obsahuje a vztahuje se – ať už přímo, či nepřímo – k řadě zásadních témat východní teologie a to zvláště, mezi jinými, ke koncepci tradice, k tématu apofatismu a širší diskuzi o funkcích a limitách rozumu v dogmatické teologii.

Na třetí mezinárodní konferenci pravoslavných dogmatických teologů v Soluni v roce 2011 jsem měl přednášku na téma: *Teologie jako věda a doxologie: logocentrismus, apofatismus a mystická teologie u některých současných východních pravoslavných teologů*.⁴ Zde jsem se pokusil tázat se po dominantním trendu v současné pravoslavné teologii. Hlavní důraz je v tomto trendu kladen na apofatismus a mystickou teologii, které mají nacházet svůj základ v několika patristických textech, a to zvláště v díle nesoucím jméno svatého Dionysia Areopagity. Apofatická, neboli negativní teologie, božská „nevědomost“ či mimorozumové poznání Boha, božská temnota a mlčení při výpovědích o Bohu byla vždy považována za hlavní charakteristiku patristické teologie od kapadockých otců až po Řehoře Palamu, čímž utvářela samotné jádro pravoslavné víry a východního křesťanství a to natolik, že na ní bylo nahlíženo jako na hlavní rys pravoslavné teologie. Došel jsem k neměnnému závěru, že současná pravoslavná teologie byla formována především v rámci „novopatristické“ syntézy a slavného hnutí „návratu k otcům“ a že jedním z důrazů tohoto „patristického“ hnutí byla snaha o překonání tzv. „katafatické“ teologie, jež byla ztotožňována se scholasticismem a duchem racionalismu a vedla k tomu, že východní pravoslavní teologové přisoudili čelní postavení apofatismu, mystické teologii a osobnímu zakoušení Boha. Tím spojili teologii s modlitbou a doxologií a nikoli s vědou a filosofií. Lossky, Popović, Nissiotis, Yannaras a Romanides byli hlavními představiteli tohoto dominantního teologického trendu, nicméně i zde se našly tři signifikantní

³ Srovnej, mezi jinými např. JAROSLAV PELIKAN, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Haven – London: Yale University Press, 1969; OWEN CHADWICK, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957; AIDAN NICHOLS, *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*, Edinburgh: T&T Clark, 1990 (s apendixem: „The Idea of Doctrinal Development in Eastern Orthodox Theology“, s. 279–286).

⁴ PANTELIS KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie: logocentrisme, apofatisme et théologie mystique chez quelques auteurs orthodoxes contemporains“, in: IOAN TULCAN – MICHEL STAVROU – PETER BOUTENEFF – CRISTINEL IOJA (eds.), *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology: Papers of the Third International Symposium of the International Association of Orthodox Dogmatic Theologians (Thessaloniki, 23–26 June 2011)*, Sibiu 2012, s. 140–161. Ta samá přednáška byla uveřejněna také ve francouzském pravoslavném časopise *Contacts* 2013, roč. 65, č. 241, s. 101–118.

výjimky: Florovsky, Stăniloae a Zizioulas. Ti se nedomnívali, že by apofatismus byl pro patristické a pravoslavné myšlení tak důležitý a zásadní. Poté jsem se na základě kritického zkoumání apofatismu snažil objasnit, jak byly christologické události vytlačeny metafyzickou a epistemologickou teorií ve službách absolutizované apofatické metody. Zároveň jsem si ale uvědomoval, že mezi pravoslavnými teology a trendy existují zásadní rozdíly, jak již bylo zmíněno výše, a to až do té míry, kdy Florovsky, iniciátor slavného „návratu k otcům“, kritizoval Vladimíra Losského za absolutizaci apofatické metody v jeho knize *The Mystical Theology of the Eastern Church*,⁵ zatímco sám nabídl alternativní výklad patristické myšlenky ve smyslu sebezjevení Boha v Kristu, jak je nám odhalována v dějinách spásy, a zaručuje tak racionálnost křesťanské teologie a soulad s vírou a rozumem.⁶

Byl jsem nyní docela překvapen, když jsem si při psaní této eseje uvědomil, že téměř ta samá děliččí čára existuje mezi pravoslavnými teology diskutujícími na téma vývoje dogmatu a bez ohledu na to, že ústřední dojem, který se snaží mnozí pravoslavní i nepravoslavní autoři vyvolat je, že pravoslavní teologové vývoj dogmatu jednohlasně odmítají. V tomto ohledu je moje současná práce na téma *Problém vývoje dogmatu v současné pravoslavné teologii de facto* v souladu s mojí předchozí prací na téma *Apofatismus v současné pravoslavné teologii*.

I.

Máme-li hovořit o vývoji dogmatu, měli bychom nejprve shrnout hlavní argument kardinála Johna Henryho Newmana, který byl prvním iniciátorem diskuse na toto téma, a to především díky své práci *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845).⁷

Kardinál Newman (1801–1890), původně anglikán, který roku 1845 konvertoval k římskokatolické církvi, byl jedním z mála poreformačních teologů, kteří se zabírali především problémem vývoje dogmatu. Ve své nyní již klasické práci, která je považována v otázce vývoje dogmatu za normativní, se Newman potýká s obtížemi a výzvami danými tradicí, a to zejména klíčovou otázkou „jak vysvětlit zjevné změny v církvi, které se už od apoštolské doby objevují v souvislosti s přenosem božského zjevení.“⁸ Jak je dobře známo, „tato otázka je jednou ze základních v protestantsko-

⁵ *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*.

⁶ Srovnej s KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie,” s. 148–151 (s. 106–108 ve verzi *Contacts*). Pro kritický výklad napsaný Florovským o Losského klasickém díle o mystické teologii, viz *The Journal of Religion* 1958, roč. 38, č. 3, s. 207–208.

⁷ V této části mé práce především navazují na analýzu DANIEL J. LATTIER, „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development”, *Pro Ecclesia*, 2011, roč. 20, s. 389–410.

⁸ LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development”, s. 390.

-katolické polemice již od protireformace.⁹ Newman se ve své odpovědi snaží překonat bipolaritu těch, kteří „bud' přitakávají ke všem změnám v křesťanském učení, nebo naopak jakékoli změny popírají,“ tím, že prosazuje takový koncept vývoje dogmatu, podle kterého by měly být nové doktrinální definice chápány jako výsledek církevního prohlubování chápání zjevení, nikoli jako nárůst zjevení samotného, neboť to bylo jedinkrát a jednou pro vždy dáno církvi.¹⁰ Z této perspektivy není vývoj dogmatu ani nové zjevení, ani změna či přídavek k Tradici, a tudíž jakýkoli „vývoj doktríny není změnou Tradice, ale výraz jediného, nekonečného mystéria obsaženého v Tradici.“¹¹ Podle Newmana tudíž nebyl dar Ducha Svatého určen, aby „přinesl nové zjevení, ale „aby bylo vše uvedeno v paměť.“¹² Abych citoval Daniela J. Lattiera, „toto „uvádění všeho v paměť“, tedy prohlubování církevního chápání zjevení, je přesně to, co má Newman na mysli, když mluví o vývoji dogmatu. A pokud budeme mluvit o pravoslaví, pak to přesně koresponduje s Florovského požadavkem, že „plnost pravdy obsažené v apofatické vizi zjevení musí být vyjádřena.“¹³

Ve svém „Dopise Flanaganovi,“ ve kterém se římskokatolický teolog Lattier snažil vyjasnit určité body své teorie vývoje, uznává, „že apoštologové měli plnost zjevených vědomostí.“ Na Lattierovu analýzu navázal Newman, který tvrdil, že církev vlastnila tuto plnost v každém okamžiku své historie, a tudíž vývoj dogmatu neodkazuje k nějakému hnutí za dosažení této plnosti, neboť tato je již vždy implicitně vlastněna, ale spíše k explicitnímu vyjavení této plnosti. Rozdíl mezi explicitní a implicitní vědomostí je zásadně důležitý pro pochopení Newmanovy teorie vývoje dogmatu, a to v tom smyslu tvrzení, že skrze vystavení se různým kategoriím myšlení, různým kontextům, událostem a myšlenkám bude to, co je implicitně obsaženo ve zjevení postupně učiněno explicitním.

II.

Obvyklý přístup pravoslavné teologie k problematice vývoje dogmatu budí zdání, že je jednohlasně odmítán, což způsobuje hluboký nesoulad a rozepře se západním křesťanstvím, zvláště pak s římskokatolickou církví. Pokud ovšem nahlédneme blíže, pak pochopíme, že v pravoslaví

⁹ Tamtéž, s. 390.

¹⁰ Tamtéž, s. 390.

¹¹ Tamtéž, s. 394.

¹² NICHOLAS LASH, *University Sermons*, s. 35, citováno v LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 394.

¹³ LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 394–395. Viz. GEORGES FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, in: *Creation and Redemption, Collected Works, Vol. 3*, Belmont, MA: Nordland, 1976, s. 30.

existuje celé spektrum postojů k vývoji dogmatu, a to jak pozitivních, tak negativních, zatímco pravoslavné teologické práce, které řeší tuto zásadní problematiku ad hoc, jsou jen dvě: první je dílem Dumitru Stăniloae z roku 1969¹⁴ a druhou, pozdější, napsal Andrew Louth pro Festschrift na počest profesora Jaroslava Pelikána (2005).¹⁵ Pokud máme na jednu stranu pravoslavné teology, jako jsou Vladimir Lossky, Andrew Louth nebo John Romanides, kteří tvrdí, že vývoj dogmatu představuje zásadní změnu a narušení obsahu a významu Tradice v tom smyslu, jak se s ní setkáváme v pravoslaví, a proto není platnou součástí pravoslavné teologie (Fr. Romanides je v odmítání vývoje dogmatu nejradikálnější),¹⁶ na druhou stranu nacházíme i pravoslavné teology jako Vladimir Solovjov, Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae a profesor řecké patristiky Stylianos Papadopoulos, kteří legitimizují historický výzkum dogmatu a úlohu rozumu v teologii a budí dojem, že přejali komplexnější přístup a pozitivní chápání vývoje dogmatu. Vezmeme-li v úvahu, že pravoslavné odmítání vývoje dogmatu je dobře známé a široce rozšířené jak v pravoslaví, tak mimo něj a zvážíme-li omezený prostor, který mám k dispozici pro tuto práci, nadále se zde budu věnovat pouze pozitivním pravoslavným přístupům k vývoji dogmatu v naději, že v nějaké budoucí práci budu moci doplnit tento výčet o negativní pravoslavné přístupy k této zásadní problematice.

¹⁴ DUMITRU STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, *Sobornost*, 1969, roč. 5, s. 652–662.

¹⁵ ANDREW LOUTH, „Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?“, in: VALERIE HOTCHKISS –PATRICK HENRY (eds.), *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005, s. 45–63.

¹⁶ Viz např. jeho *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church, Vol. I*, Thessaloniki: Pournaras, 1983, s. 118 a s. 184–185 [v řečtině]. Odmítání vývoje dogmatu dosáhlo pravoslavného konsenzu podle Thomase Hopka (THOMAS HOPKO, „Women and the Priesthood: Reflections on the Debate – 1983“, in: THOMAS HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1999, s. 234), J. A. McGuckina (JOHN ANTHONY MCGUCKIN, *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2008, s. 116) a Johna Behra (JOHN BEHR, „Scripture, the Gospel, and Orthodoxy“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1999, roč. 43, s. 247–248).

III.

1) Vladimír Solovjov (1853–1900)

Solovjovova esej na téma vývoje dogmatu je napsána, jak ostatně naznačuje i původní název jeho knihy vydané v Moskvě v roce 1885,¹⁷ ve spojitosti s tehdy pro ruské pravoslavní kontroverzním tématem sjednocení křesťanských církví, neboť šetření a výzkum dogmatu a jeho historie mají ekumenický dopad, protože vnáší světlo do rozepří mezi církvemi.¹⁸ Solovjov byl silně oddán ekumeně, ale zároveň si byl vědom obtíží a překážek na cestě ke sblížení církví. Vážně se tématu věnoval ve snaze docílit křesťanské jednoty a kromě jiného to činil pomocí své knihy o vývoji dogmatu, ve které se snažil o *spravedlivé vyrovnání se s doktrinárními rozdíly mezi církvemi Východu a Západu* a zároveň o odpověď na otázku, *zda jsou tyto rozdíly výsledkem vývoje dogmatu, ať už jsou homogenní, či nikoli*. A tento skvělý ruský náboženský filosof byl přesvědčen, že pokud má na své otázky nalézt odpověď, musí nejprve přijít s dobře odůvodněným vysvětlením *jak správně chápat vývoj dogmatu*.¹⁹

Solovjov mířil své odborné pojednání proti konzervativnímu pravoslavní a slavofilnímu odpůrcům ekumenismu a také proti dominantnímu a obvyklému stereotypu, podle kterého *Západ dogma rozvíjí, Východ ho zachovává*. Ve své práci k této diskuzi nabídl bezpočet příkladů z církevní historie, z historie ekumenických koncilů a z dějin dogmatu, aby dokázal, že i křesťanský Východ znal vývoj dogmatu alespoň v té míře, že přestože celá plnost pravdy byla již od počátku obsažena v „závdavku víry“, tedy v církvi, stala se lidem zjevnou a očividnou až později skrze postupnou formulaci dogmat. Pro Solovjovova se dogmatický progres, růst nebo vývoj nevztahuje k božskému a k pravdě samé, ale k člověku.²⁰ Solovjovovo porozumění vývoje dogmatu je jedním z eschatologických naplnění, které se projevují v lidském chápání pravdy. Jak říká v jednom ze svých nejcharakterističtějších textů, věnovaných tématu vývoje dogmatu, když budeme vycházet z pochopení Církve jako těla Kristova (nikoli ve smyslu metaforickém, ale jako metafyzické formulaci), nesmíme zapomenout, že toto tělo musí nezbytně růst a vyvíjet se a následně se tedy měnit a stávat dokonalým. I když je to tělo Kristovo, církev se stále ještě nestala jeho slavným, svatým tělem v celé jeho plnosti. [...] Ale jako živoucí tělo Kristovo, vlastní

¹⁷ Viz VLADIMÍR SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, traduction et présentation par François Rouleau et Roger Tandonnet, Paris: Desclée, 1991, s. 26–27.

¹⁸ PAUL VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Solovjov, Bulgakov. Orthodox Theology in New Key*, Grand Rapids, MI: W. Eerdmans, 2000, s. 178. Viz LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 410.

¹⁹ Srovnej s FRANÇOIS ROULEAU, „Introduction“, in: VLADIMÍR SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, s. 11.

²⁰ Srovnej s ROULEAU, „Introduction“, s. 23.

prvky budoucího dokonalého života. [...] V dějinné realitě viditelné církve, bylo tomuto svatému tělu již od samého začátku dáno vše, ale ne vše se již manifestovalo či vyjevilo. Manifestuje či vyjevuje se totiž jen postupně. Budeme-li se držet evangelijní analogie, toto ekumenické tělo (království Boží) nám bylo dáno jako božské símě. Símě není částí nebo jednotlivým orgánem živoucího těla – je to celé tělo, jen zatím v možnosti či potenciálu, tedy ve své skryté a nediferenciované podobě a bude postupně vyjevováno. V materiálních jevech se toto odtajnění projevuje jen v tom, co bylo od počátku obsaženo v zárodku jako forma nabývající tvar a jako životodárná síla.²¹

Jak se dalo očekávat, Solovjovova práce na téma vývoje dogmatu vyvolala mnoho reakcí, a někdy dokonce násilné útoky pravoslavných konzervativců a některých slavofilů. V této spojitosti není bez zajímavosti, že Florovsky hodnotil Solovjovův postoj k vývoji dogmatu pozitivně a toto jeho hodnocení je v souladu s jeho pozdějším názorem na zásadní a kontroverzní problematiku vývoje dogmatu. Slovy Florovského, „abychom byli přesní, (Solovjov) nejde v tomto ohledu dále, než Vincent de Lérins. Pro Solovjova ‚vývoj dogmatu‘ spočívá ve skutečnosti, že původní ‚závadek víry‘, jakkoli přetrvávající v naprosté neměnnosti a nedotknutelnosti, je stále více odhalován a objasňován lidskému vědomí.“²²

²¹ SOLOVJOV, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, s. 66–67: „L'Eglise catholique, [...] reconnaît avec nous que toutes les vérités de la foi chrétienne se trouvent contenues dans la révélation originelle, gratuitement octroyée par Dieu, dans ce que les théologiens occidentaux appellent le dépôt de la foi (*depositum fidei*), et que l'Eglise est tenue de garder intact ce dépôt divin et de se laisser instruire par lui. En vertu de cette obligation, quand surgissent tour à tour de nouvelles erreurs qui menacent la vérité chrétienne tour à tour en divers points, l'Eglise renforce justement ces points de la vérité divine atteints tour à tour en formulant tour à tour de nouvelles définitions dogmatiques. Ces définitions ne sont pas de nouvelles révélations, mais seulement de nouvelles mises au point d'une seule et immuable vérité, sur les points qui ne se présentaient pas de façon assez claire et définie à la conscience de l'Eglise. [...] L'Eglise n'a rien ajouté et ne pouvait rien ajouter à la véracité interne de ces propositions dogmatiques, mais elle les a rendues claires et incontestables pour tous les orthodoxes. Je ne sais pas ce que l'on peut objecter du côté de notre Eglise contre le développement dogmatique ainsi compris.“ Srovnej tamtéž, s. 75 a také část mezi kapitolami 7 a 8 stejné knihy, s. 65–75.

²² GEORGES FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Vol. 2, Vaduz, Liechtenstein: Buecher-Vertriebsanstalt, 1987, s. 158. Pro hlubší stadium a detailnější prezentaci problém vývoje dogmatu v Solovjovovi viz, KAZIMIERZ KUPIEC, *La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Soloviev*, Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1972; DIMITRI STRÉMOUKHOFF, *Vladimir Soloviev and his Messianic Work*, překlad z francouzštiny Elizabeth Meyendorff, editoři Phillip Guilbeau a Heather Elise MacGregor, Belmont, MA: Nordland, 1980.

2) Fr. Sergej Bulgakov (1871–1944)

Jen v několika málo ze svých prací se Sergej Bulgakov otevřeně věnuje kontroverznímu problému vývoje dogmatu, ačkoli napříč jeho dílem se nachází mnoho prvků (jež legitimizují historický výzkum dogmatu a patristiky a také úlohu rozumu v teologii) tvořících základ myšlenky vývoje. Bulgakov se domnívá, že dogma není jen statické ve svém daném charakteru, ale také dynamické ve své roli neboli ve svém vývoji, protože právě jako vývoj se postupně odkrývá dogmatu v dějinách projevuje. A stejně se projevuje v našem chápání a vysvětlování si vývoje v dogmatické teologii.²³ Tudíž na otázku, *zda existuje něco takového, jako je „vývoj dogmatu“*, neváhá Bulgakov odpovědět, že „otázka je již zodpovězena samotnou skutečností, neboť je očividné, že dogmata se rozvíjejí v dějinách, následkem čehož Církev vývoj dogmatu musí znát.“²⁴ To je jasně zřetelné z církevních dějin a zvláště z historie ekumenických koncilů, neboť je nám připomínáno, že „prvotní, nerozvinutá Církev byla ve srovnání s epochou ekumenických koncilů relativně adogmatická a že současná Církev je bohatší a plnější dogmatického „obsahu“ než raná církev.“²⁵ Nicméně tento teolog-uprchlík velmi rychle dodává, že na druhou stranu díky Kristu, který je „tentýž včera i dnes i navěky“ (Žd 13,8) a díky Duchu Svatému, který „přebývá v Církvi a vnější život, jež nám dává, nemůže být ani umenšen, ani navýšen, je tudíž Církev vždy sama sebou, bez evolučních změn“, chránící plnost zjevení a plnost života, které jí byly poskytnuty díky jejímu božskému základu.²⁶

Budeme-li se držet Bulgakovova vysvětlení, pak klíčem k pochopení tohoto zjevného paradoxu či kontradikce je božská i lidská přirozenost církve, tedy skutečnost, že ačkoli její substance zůstává neměnnou ve svém naplnění a identitě, její lidský prvek podléhá dočasnosti a omezením tohoto světa. Tedy na základě boho-člověčenství přichází Bulgakov s odlišováním těch prvků, které náležejí k jádru dogmatické definice a k její věčné pravdě, jež zůstává neměnná, a jiných prvků, jež jsou definovány dějinami a místem a časem, tedy veličinami podléhajícími změnám, evoluci či vývoji.²⁷ Historický vývoj církve tedy podle tohoto ruského teologa spočívá „v uvědomění si svého super-dějinného obsahu; což znamená pře-

²³ SERGEJ BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, přeložil Peter Bouteneff, in: MICHAEL PLEKON (ed.), *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in Our Time. Readings from the Eastern Church*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2003, s. 76.

²⁴ SERGEJ BULGAKOV, *The Orthodox Church*, předmluva Thomas Hopko, překlad revidovala Lydia Kesich, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980, s. 30–31.

²⁵ Tamtéž, s. 31.

²⁶ Tamtéž, s. 31; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

²⁷ BULGAKOV, *The Orthodox Church*, s. 31; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

klad jazyka věčnosti do jazyka lidských dějin, překlad, který – navzdory neměnnosti svého obsahu – i tak reflektuje zvláštnosti a jedinečnosti každé dané epochy a jazyka. Je to variabilní forma více či méně adekvátní nevariabilního obsahu. „V tomto smyslu,“ pokračuje Bulgakov, „můžeme mluvit o vývoji dogmatu a právě v tomto smyslu je stejně tak nemožné hovořit o stagnaci či nehybnosti Církevního vědomí.“ A na základě těchto faktů dochází Bulgakov k závěru, že dogmata povstávají z potřeby nového pochopení a nové reinterpretace toho, co Církev zažívá. Proto budou nové dogmatické definice vždy v principu možné. Vlastně v myšlení Církve neustále dozrávají nové myšlenky a nové dogmatické definice, zatímco jedinečný a božský život zůstává stále sám sebou ve své identitě, mimo a nad dějinami. Rozlišujeme tedy mezi tou částí církevní tradice, která zůstává naprosto neměnná a další částí, ve které je možný určitý vývoj. Duch Boží žijící v Církvě se nikdy nemění, stejně jako Kristus sám, na druhou stranu musíme jasně pochopit nevyhnutelnost vývoje dogmatu ve zjevení církevního vědomí, neboť určitá vyjádření tohoto vývoje jsou čistě dějinného původu a mají velmi pragmatický charakter.²⁸

3) Fr. Georges Florovsky (1893–1979)

Tento vynikající ruský teolog původně vývoj dogmatu odmítal, protože reagoval odmítavě na každé chápání dějin, které bylo jakkoli spojené s organickými modely, neboť tak to prosazovali historikové jeho doby.²⁹ Aby bylo možné překonat skryté nebezpečí determinismu, jež spatřoval jako typické pro křesťanské dějiny a Tradici (nebezpečí, které on sám považoval za opravdovou hrozbu pro lidskou svobodu), proto v jednom ze svých raných pojednáních namítal, že „dogma není v žádném případě nové zjevení. Dogma je pouze svědek. Celý význam dogmatické definice spočívá v tom, že je schopna svědčit o neměnné pravdě, pravdě, která byla zjevena a od počátku je takto uchována. „Proto,“ pokračuje Florovsky, „je naprostým nepochopením, pokud mluvíme o ‚vývoji dogmatu.‘ Dogmata se nevyvíjí, jsou neměnná a nezměnitelná, a to i ve svém externím aspektu – v tom, jak jsou formulována. A ze všeho nejméně je možné změnit dogmatický jazyk či terminologii. [...] Dogma je intuitivní pravda, nikoli diskuzní axiom podléhající logickému vývoji.“³⁰ Nicméně v poz-

²⁸ BULGAKOV, *The Orthodox Church*, s. 31–32; BULGAKOV, „Dogma and Dogmatic Theology“, s. 76.

²⁹ Srovnej s GEORGES FLOROVSKY, „Evolution und Epigenesis: Zur Problematik der Geschichte“, *Der Russische Gedanke* 1/3 (1930), s. 240–252; GEORGES FLOROVSKY, „The Predicament of the Christian Historian“, in: *Christianity and Culture, Collected Works, Vol. 2*, Belmont MA: Nordland, 1974, s. 48. Srovnej s MATTHEW BAKER, „Theology Reasons“, *Theologia*, 2010, roč. 81, č. 4, s. 90.

³⁰ FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, s. 30.

dějších letech, konkrétně ve svém klasickém díle z roku 1937 o cestách ruské teologie, Florovsky zaujímá pozitivnější postoj nebo spíše své chápání vývoje dogmatu upravuje, a následuje tak pozitivní přístup skvělého ruského sofiologa Vladimira Solovjova v tom, jak chápe vývoj dogmatu. V komentáři k Solovjovově citaci si Florovsky dovolí poznamenat, že: „Vývoj neničí identitu, ale předpokládá, že to, co se vyvíjí, svou identitu již má. Vývoj je odhalením živoucí myšlenky. Znamená spíše naplnění než pozměnění. Takový organismus nežije díky změně, ale díky vzájemnému zachovávaní svých částí. A tato organická celistvost či univerzálnost je zvláštní charakteristikou ekleziálního vývoje.“³¹ V tomto duchu a v souladu s jedním z hlavních rysů jeho teologického projektu, což bylo zajistit racionálnost křesťanské teologie, volal po potřebě racionálního a katafatického vyjádření pravdy, jež je „obsažena v apofatické vizi zjevení.“³² Zvláště během své práce v Americe se Florovsky snažil o usmíření víry a rozumu, aby tak zajistil legitimitu teologické racionality. Jeho vlastními slovy: „lidský intelekt nemůže být odsouzen k tomu, aby navěky zůstal slepý a hluchý k té jediné skutečné pravdě, která je zjevována skrze víru v křesťanské zkušenosti. [...] Víra osvětluje také intelekt, hledá také rozum, *fides quaerens intellectum*.“³³ Na základě stvoření člověka k obrazu a podobě Boha, může Florovsky dále obhajovat schopnost lidské řeči znát pravdu o Bohu a vyjádřit Slovo Boží, čímž činí theo-logii, tedy *logos peri theou* jak možnou, tak legitimní.³⁴ V tom případě znamená vývoj dogmatu pro Florovského něco docela podobného jako pro Newmana, tedy vzrůstající lidské chápání a porozumění Zjevení a Tradice a do té míry, že přestože církev vlastní plnost pravdy, je stále jen na cestě k Božímu království.³⁵

³¹ FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, s. 156. Srovnej s širším kontextem diskuze o Solovjovovi a vývoj dogmatu ve stejné knize, s. 156–161. Srovnej také s BAKER, „Theology Reasons“, s. 90–91, a LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 395.

³² FLOROVSKY, „Revelation, Philosophy, and Theology“, s. 30.

³³ GEORGES FLOROVSKY, „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise“, in: GEORGES FLOROVSKY et al. (eds.), *La Sainte Eglise Universelle*, Paris: Neuchâtel, 1948, s. 47–48. Srovnej GEORGES FLOROVSKY, „The Message of Chalcedon“, *The Ecumenical Review*, 1952, roč. 4, s. 396.

³⁴ GEORGES FLOROVSKY, „Revelation and Interpretation“, in: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works, Vol. 1*, Belmont, MA: Nordland, 1972, s. 27. Srovnej s LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

³⁵ Více k této problematice viz LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 389–410 a jeho nepublikovaná dizertační práce *John Henry Newman and Georges Florovsky: An Orthodox-Catholic Dialogue on the Development of Doctrine* (Dusquesne University, 2012) a na jiných místech, kde je možné nalézt podrobný průzkum tohoto zásadního tématu.

4) Fr. Dumitru Stăniloae (1903–1993)

Stejně jako Florovsky i Stăniloae, zdá se, přijímá určité myšlenky vývoje dogmatu. A stejně jako jeho ruský kolega i on kritizuje za přehnaný apofatismus ty, kteří odmítají vývoj dogmatu, a to na základě názoru, že nový jazyk nepřináší nové pochopení. Tento skvělý rumunský teolog dokonce kritizuje odpůrce vývoje dogmatu za jistý druh lingvistického agnosticismu (abychom si připomněli pojem, který používá Daniel J. Lattier³⁶), který provozují svým radikálním apofatismem. Pokud jde o vztah mezi novou formulací a obsahem této nové formulace, Stăniloae tvrdí:

Myslím, že je možné říci, že není jen úkolem těchto nových vyjádření stát se prostředky, které díky své novosti probudí lidskou mysl k novému nahlížení na úžasný význam a důležitost slov a formulací Písma a Tradice. Není to jen otázka vnější obnovy či jakési ‚aggiornamento‘ jazyka. Je nemožné oddělit jazyk od obsahu tak jasně. Pokud použijeme nová vyjádření, umožníme nový vhléd na obsah vyjádření. Vlastně těmito novými vyjádřeními lidská mysl také touží ozřejmit určité zásadní stránky či aspekty naznačené v božském zjevení, prvky, které jsou nedostatečně vysvětleny dávnými formulacemi a které si žádají odpovědět na nové otázky, jež lidský duch vyvolává.³⁷

Ve smyslu Lattierovy³⁸ obhajoby schopnosti nového jazyka „vnášet nové světlo na obsah“ Stăniloae hájí schopnost lidského jazyka znát a vyjádřit pravdu a napomáhat lepšímu pochopení této pravdy. Toho je lidský jazyk schopen, protože člověk byl stvořen podle Božího obrazu.

Nicméně, Stăniloaeův přístup k vývoji dogmatu je jiný a jedinečný hned v několika ohledech: je totiž jasně ve znamení a) ekumenické perspektivy a smíření mezi anglikánskou a pravoslavnou církví,³⁹ b) nezbytného dialogu s moderním světem a otevřenosti vůči němu, jež jsou pro rumunského teologa druhou stranou oddanosti Tradici a za které chválí obě církve⁴⁰ a c) sociální angažovanosti teologie z pohledu, který je velmi blízký „teologii naděje“ a velmi vzdálený jakémukoli druhu individualisticko-pietistického přijímání víry, protože sociální problematika a nutnost solidarity a sociální spravedlnosti a také potřeba církve zapojit se do sociálního zápasu jasně stojí na Stăniloaeově seznamu „nových“ prvků odkazujících na realitu vývoje dogmatu.⁴¹ Celý článek je prostoupen jasnou eschatologickou a na budoucnost orientovanou perspektivou, která

³⁶ LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

³⁷ STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 660.

³⁸ LATTIER „The Orthodox Rejection of Doctrinal Development“, s. 400.

³⁹ STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 653.

⁴⁰ Tamtéž, s. 653.

⁴¹ Tamtéž, s. 657–658.

rumunskému teologovi umožňuje odvážná prohlášení o vztahu mezi „novým“ a „starým“ v církvi a také o legitimizaci potřeby novosti, obnovy a možnosti nových formulací a nového vývoje.

V jedné velmi odvážné a provokativní části své práce, kde Stăniloae mluví o optimistické vizi konce dějin spojené s inkluzivní perspektivou, říká, že:

pravoslavná církev a pravoslavní teologové si podobně jako další církve a další teologové v poslední době uvědomují, že vzkříšený Kristus úspěšně ovlivňuje nejen životy určitých izolovaných jedinců, ale všeobecný běh dějin. Dějiny se pohybují směrem ke svému naplnění, které zjevení v Kristu nazývá Království nebeské neboli Království dokonalé lásky. Snaha lidstva o lepší budoucnost se stala dominantní záležitostí, jak je dnes všem naprosto jasné. Církve se ani náhodou nedomnívají, že této snaze je cizí naděje živěná vírou v Krista. Naopak věří, že sám Kristus tajně působí na dějiny, aby je tak směřoval ke konci, který zaslíbil. [...] Je evidentní, že zápas mezi dobrem a zlem se nevyhýbá ani aréně dějin. A v dějinách tento zápas nikdy nedojde konce. Z toho důvodu křesťané nesmějí jen pasivně čekat na to dobré, v co doufají na základě Božího zaslíbení. Jejich naděje jim přináší povinnost zodpovědnosti pracovat ve službách vítězství dobra ve světě, zavazuje je k tomu, aby přijímali svět jako celek s dobrými věcmi, které zaslíbil Kristus, ke kterým nás Kristus volá, ta nejlepší ambice lidstva.⁴²

Ve světle očekávání eschatologického naplnění mysteria spásy a se zoufalým přiznáním permanentní nedostatečnosti lidského jazyka plně vyjádřit slovy, metaforami či formulacemi tuto eschatologickou realitu pak Stăniloae řekne, že nová vyjádření, nová slova, metafory či formulace jsou ospravedlněny, aby jimi bylo možné vyjádřit plnost Kristova mysteria.⁴³ V tomto úhlu pohledu jde dokonce tak daleko, že prohlásí, že „Tradice ukazuje nejen kontinuální zkušenost mysteria spásy na stejné úrovni duchovního pochopení, ale také progres v této zkušenosti a pochopení.“ Tradice není jen „živoucí paměť“ neustále znovuprožívanou v Církvi, ale také napětím a neustálou sebe-transcendencí k eschatologickému cíli, pokrokem ve znalosti Božího činění, jež je bez přestání prožívána v Církvi a poznávána v dějinách.“⁴⁴

5) Stylianos Papadopoulos (1933–2012)

Profesor Papadopoulos (z Athénské univerzity), konzervativní patristik, duchovně blízký spiritualitě Svaté Hory Athosu (zemřel jako mnich pod jménem Gerassimos), který se na začátku své kariéry specializoval na

⁴² Tamtéž, s. 657–658.

⁴³ Tamtéž, s. 658–659.

⁴⁴ Tamtéž, s. 659.

tomistické překlady a také na tomisty a anti-tomisty v Byzanci, představuje velmi zajímavý a unikátní případ v našem výzkumu.

Papadopoulos ve svém přístupu k jazyku a ke vhodným způsobům mluvení o Bohu nekritizuje radikální apofatismus soudobých pravoslavných teologů. Ze svého vlastního pohledu obhajuje myšlenku, že v pravoslaví má teologický jazyk lidský, nikoli zjevený charakter. Podle něj není teologický jazyk ani symbolický, ani apofatický, ale jen konvenční.⁴⁵ Naopak, zatímco silně obhajuje myšlenku, že plnost (*pleroma*) pravdy je církvi zavdána od samého jejího vzniku, neodmítá, že zjevení této pravdy se vyjevuje postupně, v závislosti na duchovním progresu a růstu církve a věrných. Papadopoulos otevřeně přijímá, že existuje určitý „přídavek“ v patristických myšlenkách, který naznačuje, že ve srovnání s biblickými či raně církevními myšlenkami došlo k určitému „růstu“ (*αύξησις*). V tomto ohledu se odvolává na důkazy u mnoha církevních otců, zvláště u Athanasia a Kapadočanů. Tento „růst“ v patristickém myšlení není ani nové zjevení, ani nová pravda. Slovy samotného Papadopoula: „dokonce ani dogmatický růst církve, tedy jak byla církev v minulosti obohacena o nové doktríny, v žádném případě nehovoří o jejím zlepšení, protože dogmatický růst se týkal členů církve, nikoli její hlavy, která je popisována doktrínami samými.“⁴⁶ Dogmatický růst tedy nenaznačuje žádné zlepšení zjevené víry, dozrávání zjevené víry či vývoj ve zjevování víry, ale pouze větší plnost ekleziálního života, vývoj a růst v duchovním životě a návdavek zkušenosti a poznání pravdy dané lidem, aby mohli lépe přejímat a chápat Boží tajemství: „To, čím církevní učitel může církvi přispět, je zakoušení (a tedy poznání) pravdy. Jinými slovy, církev prosperuje skrze svého učitele v charismatickém poznání pravdy a někdy zažívá růst, nikoli však pravdy, ale zakoušení pravdy. Pravda sama ani nenarůstá, ani se neumenšuje, neboť je identická s Božskou realitou. Jediné, co se může stát, je, že člověku bude umožněna širší zkušenost pravdy.“⁴⁷ Jak je z výše uvedeného nyní jasné, pojem „růst“ neznamená odmítnutí Tradice, ale její další a hlubší pochopení pro věrné.⁴⁸

Papadopoulos otevřeně souhlasí, že v církevním životě se objevují nové dogmatické definice neboli obohacující přídavky v dějinném doktrinálním vývoji, a dokonce i nová dogmata jako uctívání ikon a věčné panenství

⁴⁵ Srovnej s jeho knihou, *Theology and Language: Experimental Theology – Conventional Language*, 3. revidované vydání, Atény: Akritas, 2002 [v řečtině].

⁴⁶ STYLIANOS PAPADOPOULOS, *Fathers of the Church, Growth of the Church, Holy Spirit. Patristic Study*, Atény, 1975, s. 44 [v řečtině].

⁴⁷ STYLIANOS PAPADOPOULOS, *Patrology, Vol. I*, Atény: Parousia, 1997, s. 36 [v řečtině].

⁴⁸ Viz detailnější analýza Papadopoulosova argumentu, *Fathers of the Church, Growth of the Church, Holy Spirit*, s. 39–46, s. 50–78; také, *Patrology*, s. 27–37; také, *Theology and Language*, s. 111–116.

Matky Boží (Bohorodice, Theotokos). Neustále však zůstává velmi opatrný, aby nezaměňoval dogmatický „přídavek“ či „růst“ v patristickém myšlení za „evoluci dogmatu“, kterou formálně odmítá.⁴⁹

Namísto závěru

Po stručném shrnutí reakcí pravoslavných teologů na problematiku vývoje dogmatu je nyní ta správná chvíle pokusit se zdůraznit společné prvky (jako např. doxologický charakter dogmatu a jeho blízký vztah k liturgii) a vynést na světlo některé rozdíly mezi pravoslavnými teology, kteří buď kategoricky odmítali, či nějakým způsobem akceptovali vývoj dogmatu.

Není náhodou, že pravoslavní teologové jako např. Vladimír Lossky, Fr. Andrew Louth či Fr. John Romanides zcela odmítají jakýkoli druh „vývoje“ či „evoluce“ v křesťanské doktríně, a to na základě argumentu, že vývoj dogmatu představuje vážné pozměnění a diskontinuitu v křesťanské tradici a odmítají jakoukoli možnost nahlížet na vývoj dogmatu jako na platnou kategorii pro pravoslavnou teologii. Na druhou stranu skutečnost, že jiní pravoslavní teologové jako Vladimír Solovjov, Sergej Bulgakov, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae (prof. Stylianos Papadopoulos je docela jiný případ), či dokonce metropolita John Zizioulas z Pergamonu a profesor Petros Vasiliadis z Aristotelovy univerzity v Soluni ve svém teologickém pohledu naznačují určitý „vývoj“ či „evoluci“, je jistě někde spojena s prioritami a předsudky jejich teologického myšlení. To, co spojuje pravoslavné teology z první skupiny, jinými slovy, co je jejich společným jmenovatelem, je kromě jiného excesivní apofatismus, negativní teologie a mystické zakoušení Boha, protologické porozumění a interpretace ekleziální události, přepisování ústřední, či dokonce normativní role dílu *Corpus Areopagiticum* a palamistické teologii pro pravoslavnou víru, tendence vyhýbání se dějinám a chybějící historický přístup při zkoumání patristických textů a protiekumenický a protizápadní duch (výjimkou v posledních dvou bodech je Fr. Louth).

Společné teologické rysy pravoslavných teologů z druhé skupiny jsou teologická kritika excesivního apofatismu,⁵⁰ zaměření na sebe-zjevování Boha v osobě Ježíše Krista, připomínání logického charakteru křesťanské víry a oprávněnost teologické racionality, silný smysl pro historicitu a více historický přístup k patristickým textům (někteří z nich, jako např. Florovsky, jsou dokonce kritičtí vůči areopagitickým spisům, zatímco

⁴⁹ PAPADOPOULOS, *Theology and Language*, s. 117–118.

⁵⁰ Vztah Bulgakovova apofatismus k jeho strážlivému přijetí vývoje dogmatu vyžaduje speciální pozornost a samostatnou studii.

jiní, jako třeba Zizioulas, jen stěží skrývají svou nechuť vůči ústřednímu postavení palamismu), eschatologické chápání křesťanství, průkopnictví v ekumenismu a v kritickém dialogu se Západem (ovšem jak již bylo zmíněno, v mnoha z těchto bodů je výjimkou profesor Papadopoulos).

Již ve své první publikaci⁵¹ jsem měl příležitost zdůraznit, že pravoslavná teologie není monolitická, homogenní a ahistorická realita, ale že je pluralistická podle obrazu pluralismu patristických škol a tendencí. Stejně jako všechny historické jevy i pravoslavná teologie je formována a určována netoliko charismatickou a mystickou zkušeností a božskou inspirací, ale také historickými okolnostmi a různými socio-kulturními kontexty. Rozdíly, či dokonce protichůdné pravoslavné přístupy k problematice vývoje dogmatu nám opět znovu připomínají, že v současném pravoslaví existuje teologická pluralita a zároveň nám umožňují vysledovat *novou demarkační čáru*, která prochází skrze či uvnitř pravoslavné teologie a nikoli – jak jsme zvyklí – kolem ní, oddělující pravoslavné teology od teologů jiných křesťanských tradic. Je docela překvapující, když si například při příležitosti této práce uvědomíme, že v problematice božské vědomosti a epistemologie je Florovsky blíže středověkým teologům než některým pravoslavným kolegům, jako např. Losskymu, zatímco v problematice vývoje dogmatu je celá řada uznávaných východních pravoslavných teologů, jako Bulgakov, Florovsky, Stăniloae, Stylianos Papadopoulos, či dokonce Zizioulas a Vasileiadis, blíže některým římskokatolickým teologům než svým pravoslavným kolegům, jako např. Losskému, Romanidesovi, Louthovi a dalším.

Pokud je toto provokativní prohlášení pravdivé a pokud bychom našli důkazy v relevantních textech, pak bychom se museli vážně zabývat legitimitou „nového“ a novostí v pravoslavné tradici, legitimitou ekumenické relevance v pravoslavné teologii a také legitimitou požadavku a výzvou k možné dekonfesionalizaci pravoslavné teologie!

Slovy Dumitru Stăniloae:

i pravoslaví se ve své soudobější teologii začalo otevírat takovým zkušenostem a vyjádřením křesťanského tajemství, která jsou nezbytná pro naplnění duchovních potřeb současných lidí. Proto se křesťanské církve začaly zbavovat mnoha překážek, které jim stály v cestě ke vzájemnému sblížení, a začaly se přibližovat stavu, kdy by byly schopné společně hledat nová vyjádření křesťanského tajemství, která by dokázala reagovat na otázky současného člověka, ale

⁵¹ Viz KALAITZIDIS, „La théologie comme science et doxologie“; PANTELIS KALAITZIDIS, „Jean Meyendorff et Jean Romanidès: Deux interprétations divergentes de la théologie palamite“, in: JOOST VAN ROSSUM – GORAN SEKULOVSKI (eds.), *L'héritage du Père Jean Meyendorff: érudit et homme d'Eglise (1926-1992)*, Paris: YMCA Press (v tisku).

zároveň budou solidární s vyjádřeními rané církve. Progres lidstva k jednotě, která je součástí elementárního lidského snažení na každé úrovni, zavazuje církev k tomu, aby se společně účastnily hledání nových a obecně přijímaných vyjádření křesťanské víry.⁵²

Překlad z angličtiny: Martina Talpová

⁵² STĂNILOAE, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine“, s. 661.