

Otec Jan Meyendorff a ekumenické hnutí

Joost van Rossum

Fr John Meyendorff and the Ecumenical Movement. The Orthodox theologian Fr John Meyendorff (1926–1992) played a major role in the Ecumenical Movement, having been, amongst other things, Chairman of “Faith and Order” from 1967–1976. Being the successor to Fr Georges Florovsky as one of the main spokesmen for the Orthodox Church in the “Western” world, he insisted that the role of the Orthodox in the Ecumenical Movement should consist in a call for a return to a common experience of the Tradition of the Church Fathers, both in all its fullness or “catholicity”, and in its diversity (sobornost). According to Fr John, it is necessary to make a clear distinction between “good” ecumenism (having an open mind and respecting each other’s differences) and “wrong” ecumenism (looking for an easy and superficial compromise).

Keywords: John Meyendorff, Orthodoxy, Ecumenical Movement, Secularism, Sobornost

Pravoslavný teolog Otec John Meyendorff (1926–1992) je známý jako odborník na historii a teologii byzantské církve a, přesněji, církev „byzantského společenství“. Zahájil svou akademickou dráhu vydáním doktorské práce, obhajované na Sorbonně, o byzantském teologovi Řehořovi Palamovi (1296–1359). Tato studie je dodnes považována za referenční, byť její původní francouzská verze nebyla nikdy znovu vydána.¹ Další významné práce, které napsal jako pokračování svého bádání o Palamovi, a v souvislosti s ním o hesychastickém sporu, patří do oblasti patristické christologie (dovodil, že teologie a spiritualita tohoto byzantského teologa je „kristocentrická“, protože je založena na vtělení Syna Božího) a historie a teologie církve v Rusku ve čtrnáctém století, zejména co se týče duchovního, kulturního a sociálního vlivu hesychastického hnutí.

Duchovní

To ovšem neznamená – a to je téma tohoto příspěvku – že by otec Meyendorff byl pouhým akademikem uzavřeným do své studovny. Byl též, a já bych se odvážil tvrdit, že zejména a především, mužem církve, pro kterého

¹ JEAN MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: 1959. Anglický překlad: JOHN MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974².

stadium dějin církve a teologie není jen „zajímavé“ pouze z historického hlediska, ale je významné a podstatné pro porozumění problémům církve a její teologie dnes. Ve všech jeho spisech je zřejmá vnitřní jednota a „vize“, společně se svědectvím „živé tradice“ církve. Tento existenciální přístup měl společný právě se „svým“ Řehořem Palamem, kterého sám charakterizoval jako „existenciálního“ teologa. Měl jsem tu čest setkat se s ním na Pravoslavném teologickém semináři v Crestwoodu (New York) a živě si vybavuji jeho přesnost při vykonávání bohoslužebných úkonů. Byl pro něj podstatný i sebemenší detail liturgického ritu. V tomto smyslu sdílel liturgickou a „eucharistickocentrickou“ vizi církve a liturgie („eucharistická eklesiologie“) se svým dlouholetým a blízkým přítelem Alexandrem Schmemannem (vyrostli spolu jako ministranti v katedrále sv. Alexandra Něvského v Rue Daru v Paříži), kterou získali skrze vyučování Otce Nicholase Afanasieva v Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergeje v Paříži.

Středem Meyendorffova života a myšlení byla nejen církev minulosti, ale též církev dneška. Především, církev, k níž náležel, byla Pravoslavná církev. Ovšem tím, že se narodil v Paříži a měl francouzské vzdělání, přehlavaly jeho zájmy a „rozhled“ prostředí ruské emigrace, ve kterém vyrostl. Jako mladý student byl přítomen (byť jen ve skromné funkci uvaděče) založení Světové rady církví v Amsterdamu roku 1948. Jeho církevní angažovanost se doopravdy rozvinula, když v roce 1959 na pozvání Alexandra Schmemanna přesídlil do Spojených států, aby vyučoval na Semináři Sv. Vladimíra v New Yorku. Jeho rozhodnutí pokračovat svůj život společně se ženou a dětmi v Americe je nejlepším projevem jeho lásky k církvi a jeho pojetí teologie jako cesty služby církvi. Mohl totiž dát přednost kariéře ve francouzském akademickém prostředí a dosáhnout věhlasu v oblasti byzantinských studií. Jeho „úvodníky“ v *The Orthodox Church*, měsíčníku Americké pravoslavné církve, jehož se stal editorem, vypovídajícím způsobem dosvědčují jeho aktivní účast na církevním životě. Byly později sebrány do dvou svazků jako „Vize jednoty“² (zabývá se vnitřními problémy Pravoslavné církve) a „Svědectví světu“ (zabývá se zejména otázkami týkajícími se ekumenismu).³ Nelze rovněž opomenout, že zastupoval Pravoslavnou církev v Americe na Světové radě církví a zastával místo předsedy „Víry a Řádu“ od roku 1967 do roku 1976.

Pravoslaví a ekumenické hnutí

Ze všech těchto důvodů zasluhuje otec Meyendorffa a jeho role v ekumenickém hnutí zvláštního zájmu a pozornosti.

² JOHN MEYENDORFF, *Vision of Unity*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1987.

³ JOHN MEYENDORFF, *Witness to the World*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1987.

Jaká byla a je vlastně role pravoslavné církve ve Světové radě církví? Než se k ní v roce 1961 na generálním shromáždění v Novém Dillí připojila Ruská pravoslavná církev, šlo hlavně o protestantskou organizaci. Od počátku bylo zřejmé, že pravoslavní teologové hovoří jiným teologickým jazykem. Otec John píše, že „je zřejmé, že pravoslavné církve se nemohou s Radou plně ztotožnit. To vytváří stále napětí, které je bolestné jak pro pravoslavné, tak i pro protestanty“.⁴ Hlavní teologický rozdíl spočívá v tom, že z pohledu pravoslaví nebyla jednota církve ztracena, ale že církev vždy byla a je „jednou“, navzdory všem schismatům v průběhu historie. A je to pravoslavná církev, která uchovala tuto jednotu: „Jednota církve může být vnímána jako jednou *daná*, nebo jako cíl lidského snažení, a tudíž cíl ve své plnosti nedosažitelný. Je zřejmé, že pravoslavná teologie zastává onu první možnost“.⁵ Schismata v devátém a jedenáctém století mezi „Římem“ a „Konstantinopolí“ nahlíží pravoslavní jako opuštění této jednoty římskou církví. Je historickou skutečností, že rozkol mezi Římem a Konstantinopolí v devátém století byl vyvolán papežem Mikulášem I, jak zdůrazňoval římskokatolický historik, František Dvorník (jehož práce o Fótiovi a o vztahu Byzance a Slovanů Otec John velmi oceňoval), přestože svou významnou studii na toto téma nazval „Fótióvské schisma“. Na druhou stranu, schizma v jedenáctém století je komplexnější. Tentokrát to byli Byzantští, kdo přestali zmiňovat papeže během předčítání diptychu při bohoslužbách v katedrále Svaté Moudrosti v Konstantinopoli. Z pohledu Byzance bylo zahrnutí *filioque* (které považovali za herezi, coby nesprávné učení o Bohu) do Vyznání v římské církvi na počátku tohoto století, aktem odchodu „katolické“ církve. To znamená, že když došlo k incidentu vyhlášení *Bully* o exkomunikaci patriarchy Michaela Caerularia (poznámka: ne však Církve konstantinopolské, jak zdůrazňuje Meyendorff!) legáty papeže Lva IX (v tom okamžiku již zesnulého) v roce 1054, de facto schisma mezi oběma církvemi již existovalo. Bylo dovršeno tragickými a katastrofálními událostmi křížových výprav, zejména rabování a okupace Konstantinopole během čtvrté křížové výpravy v roce 1204, která způsobila politický rozchod Byzantské říše a světa západního křesťanství.

Otec Meyendorff neváhal znovu a znovu zdůrazňovat, že pravoslavná církev je „pravou církví“⁶, toto přesvědčení jej nicméně nepřinutilo být slepým k nedostatkům příslušníků své církve v průběhu dějin: „Pravoslaví je správná víra špatných lidí“, prohlásil.⁷ Zopakoval, co již vyslovil jeho velký předchůdce, Georges Florovsky, hlavní mluvčí pravoslaví v počát-

⁴ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 23.

⁵ JOHN MEYENDORFF, *Living Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, s. 125.

⁶ Viz např. MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 25; MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 83.

⁷ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 83.

cích ekumenického hnutí: „*Opravdová* církev ještě není *dokonalou* církví.“⁸ Tyto nedostatky nejsou až tak teologické povahy, spíše souvisí s církevní politikou: „Neomezili jsme sami naši ‚jednotu v Kristu‘ na pouhou spirituální abstrakci tím, že se implicitně, ale přitom zcela prakticky vzdáváme sekularismu tak, že uplatňujeme sekulární, etnická a politická kritéria, abychom dali tvar naší konkrétní existenci jako společenství Křesťanů?“⁹ Jednoduše řečeno: pravosláví má překrásnou teologii, ale v praxi se jí neřídí. Nacionalismus je hlavní překážkou zdravé eklesiologie a byl Radou formálně odsouzen.¹⁰ Přesto dnes vyvolává roztržky v pravoslavné církvi (kupř. na Ukrajině a v Makedonii, kde byla vyhlášena „autokefální“ samostatnost, avšak neuznána oficiálními Patriarchy).

Sekularismus

Pravoslavný zásadní postoj, že Pravoslavná církev je „*pravá* církev“ může být obtížný, a dokonce nepřijatelný pro nepravoslavné účastníky ekumenického hnutí. Nicméně, je třeba zdůraznit, že obdobné výroky nejsou vznášeny v triumfalistickém duchu. Vycházejí z hlubokého přesvědčení, že opravdová jednota křesťanstva není čistě záležitostí člověka, a nemůže být „dílem lidským“, ale existuje pouze „v Kristu“.¹¹ To vede k christologické otázce: „Kdo je Kristus?“ Skutečná jednota může být dosažena pouze skrze jednotu ve víře. To znamená, že jednota nemůže vzniknout mimo Krista. Nelze jí dosáhnout „opakováním prohlášení o tom, ‚co již máme společného‘, proslovy a úsměvy“.¹² Především, abychom mohli nalézt společný jazyk a porozumění, musíme vyjasnit záležitost christologie. Je Kristus věčným Synem Božím, druhou osobou Trojice, který přinesl lidstvu spásu svým vtělením? Nebo je to prostě prorok, „člověk Ježíš Nazaretský“, jehož jediným posláním bylo povolat nás k „sekulárním záležitostem: právu, rozvoji, identifikaci s chudými a utlačovanými“?¹³ Samo sebou, tyto záležitosti jsou pro všechny křesťany zásadní, ale stávají se „světskými“, pokud nejsou založeny a inspirovány „životem v Kristu“. Spolu s Alexandrem Schmemmannem viděl Otec John v *sekularismu* hlavní spirituální problém dneška, který vede k „radikálně nové interpretaci křesťanského náboženství, podle níž novozákonní spisy, a dokonce i osoba Ježíše samého, jsou interpreto-

⁸ Citováno v ANDREW BLANE (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 1993, s. 312.

⁹ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 122.

¹⁰ „Svatý a veliký koncil všeho pravosláví“, jenž se konal v „Konstantinopoli“ v roce 1872, odsoudil „phyletismus“ neboli konflaci mezi církví a národem.

¹¹ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 20.

¹² Tamtéž, s. 21.

¹³ Tamtéž.

vány ne v jejich historickém a zásadním významu – spásy dané lidstvu pro jednu a provždy – ale získávají nové významy s každou další sociální či intelektuální revolucí“.¹⁴

Hlavním objektem kritiky ze strany Otce Johna byl posun zájmu od teologických k sociálním otázkám, „od Boha k člověku“ či „od teologie k antropologii“: „Nelze popřít, že takzvané ‚sekulární‘ kategorie byly určující při formování velké části současného ekumenického myšlení“.¹⁵ Otec John zdůrazňoval potřebu společného chápání antropologie, jak ji nalezneme ve spisech řeckých církevních otců, zejména Maxima Vyznavače. Maximus učil, že původní směřování lidské přirozenosti k Bohu, které bylo vlastní při stvoření, ale které se obrátilo k hříchu kvůli Pádu, bylo znovu-obnoveno v Kristu. Tento názor se objevuje v teologii Karla Rahnera, který definoval člověka „ne pouze jako psychologicky ‚náboženskou‘ bytost, ale také jako jev, který nelze vysvětlit bez odkazu k Bohu“.¹⁶

Otec John zmínil, stejně jako i Schmemmann, že „sekularismus“ je v západní kultuře hluboce zakořeněn:

Mnoho protestantů a někteří římskokatoličtí teologové opravdu významně posunují koncept ‚autonomie světskosti‘. Nový sekularizující trend vede nejen k náhledu, že svět je svým způsobem jediným zdrojem zjevení, ale k chápání světa samotného jako paradoxně redukováného na sociální kategorie. Lidský osud je interpretován téměř bez výjimky v pojmech ekonomického rozvoje a sociální spravedlnosti¹⁷ (...) Příkladá mi, že promyšlená pravoslavná reakce na takovéto trendy je dnes jednou z našich hlavních úloh, v kontextu ‚katolického‘ svědectví naší církve [t.j. Pravoslavné církve] (...) Pravoslaví musí jasně hovořit o antropologii se středem v Bohu u řeckých otců a záhy nalezneme vlivné spojení na Západě samotném (ku příkladu velká část prací Karla Rahnera).¹⁸

Jako otec Schmemmann, viděl Meyendorff v eschatologii zásadní odpověď sekularismu:

Křesťan se nutně bude hlásit k sociální spravedlnosti; ale také bude nucen upozornit, že základem údělu lidstva není prostě jen přerozdělování zboží. Těm, kteří věří v sociální revoluci, se bude ovšem jevit jako nejistý a neangažovaný spojenec, který jim připomíná, že revoluce není řešením pro všechna zla a že se může stát i skutečným „opiem“ lidstva. S těmi na pravici i s těmi na levici mohou jít křesťané jen část cesty a pravděpodobně nakonec zklamou obě strany. Jejich vlastní cíl zůstane eschatologický: „Jde nám o vzkříšení z mrtvých“.¹⁹

¹⁴ Tamtéž, s. 22.

¹⁵ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 131.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Extrémním případem interpretace křesťanské víry skrze ekonomické a světské kategorie je tak zvaná „teologie prosperity“, jíž se též říká „Nový zákon úspěchu“.

¹⁸ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 94.

¹⁹ Tamtéž, s. 94–95.

Výzva k návratu ke společné zkušenosti

Jednota ve víře neznamená „uniformitu“, odvozenou od vnějších a formálních kritérií, ale měla by vycházet ze společné *zkušenosti*. Co říká Meyendorff je v zásadě stejné jako to, co prohlásil o století dříve ruský teolog A. S. Chomiakov (1804–1860), na něž se Meyendorff též odvolává. Chomiakov poukazoval na radikálně odlišný přístup k teologii, odlišný způsob myšlení a odlišnou „zkušenost“ křesťanské víry na „Východě“ a „Západě“. Zatímco západní křesťanství stále hledá objektivní kritérium Pravdy („Písmo“ v protestantismu, respektive *magisterium* a papežskou autoritu u římských katolíků), mentalita na Východě je méně právní a zdůrazňuje „zkušenost“ Pravdy. Pouze církev může dát tuto jednotu zkušenosti, z čehož plyne zároveň i určitá svobodná pestrost. V církvi není „autorita“, uvalená na její členy, ale *sobornost* neboli jednota ve svobodě a diversitě. Jednota tudíž neznamená „uniformita“.²⁰ Meyendorff píše: „Liturgický a teologický pluralismus je zároveň nezbytný i potřebný v Jednotné církvi. Ovšem takovýto přípustný pluralismus (...) by neměl být používán, aby zdůvodnil doktrinní relativismus jako takový nebo aby zakrýval vážné doktrinní konflikty“.²¹

Meyendorff vnímal jako úkol pravoslavní v rámci ekumenického hnutí vyzývat ke společné zkušenosti, která musí být základem odlišných teologických přístupů: „Zásadním cílem křesťanského života *a ovšem i ekumenického hnutí* je zpřístupnit plnou Pravdu křesťanské zkušenosti křesťanské obci. Společná věrnost takovéto zkušenosti činí církev skutečně jednotnou“.²²

Není náhodou, že Otec John zahájil svou akademickou dráhu svou studií o Řehořovi Palamovi, mluvčím hesychastických mnichů v Byzanci ve 14. století. Nelze si nepovšimnout pozoruhodné spojitosti mezi jeho akademickými studiemi, zaměřenými na historii a teologii Byzance, a jeho působením v ekumenickém hnutí. Palamova teologie byla syntézou řecké patristické tradice. Reagovala na útoky některých tehdejších intelektuálů (byzantských „humanistů“) proti hesychastickým mnichům, kteří tvrdili, že je možné „vidět“ Boha během tohoto pozemského života. Palamas prohlásil, že podle církevní tradice je možné spatřit „božské, nestvořené světlo“, pokud Bůh určitým osobám takovouto milost poskytne. Palamova teologie je „teologií zkušenosti“, ne teologický systém. Vysvětlil tradiční

²⁰ JOOST VAN ROSSUM, „A. S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1991, roč. 35, č. 1, s. 67–82; *id.*, „The Notion of Freedom in Khomiakov's Teaching on the Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2005, roč. 49, č. 3, s. 297–312.

²¹ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 75.

²² Tamtéž, s. 79. Zvýrazněno autorem článku.

patristický pojem „deifikace“ tak, že zdůraznil, že taková realistická zkušenost Boha neruší Boží transcendenci ani lidskou osobu „stejně podstaty“ či identickou s Bohem: v této zkušenosti se Bůh dává zcela (neboť Bůh je nedělitelný), ale zůstává zároveň nepřístupným ve své přirozenosti. Palamova teologie realistického mysticismu (stejný Bůh je zároveň zcela přístupný i nepřístupný) byla nepochopitelná a nepřijatelná pro většinu byzantských humanistů a je příznačné, že se obrátili k teologii Tomáše Akvinského (který byl ve stejné době přeložen do řečtiny), zejména proto, že používal Aristotelovou filosofii. Meyendorffovo studium tohoto konfliktu mezi mystickou teologií a racionální scholastickou teologií velmi dobře připravilo dialog mezi pravoslavnou a „západní“ teologií. Spolu s Chomiakovem považoval „západní“ teologii za „jednotu“, která vychází ze stejných (právních) východisek, zatímco pravoslavná teologie čili tradice řeckých Otců má jako princip zkušenost Boha, to jest účast na Božství (*theosis*).

Dvě specifická témata

Jako příklad kontrastu mezi typickými „západními“ a „východními“ přístupy k teologii můžeme zmínit otázku „apoštolské sukcese“ a debatu o kněžském svěcení žen.

V některých západních církvích – kromě církve římskokatolické a starokatolické zejména v anglikánské „High Church“ – existuje hluboce zakořeněné přesvědčení, že jejich svěcení je „platné“, neboť tyto církve stojí v „apoštolské sukcesí“. Podstatný je zde prvek „platnosti“. Co to ovšem znamená? Otec Meyendorff zde zaznamenal základní problém západní eklesiologie, to jest *právní* přístup k povaze úřadu v církvi, zejména co se týká biskupů, u nichž je ordinace považována za *osobní* dar a milost předávaná z generace na generaci vkládáním rukou. Co v takovém přístupu podle Otce Meyendorffa chybí, je zmínka o úřadu biskupa v rámci *Církve*. Jeho úkolem je, jak zdůraznil sv. Ireneus, zajistit, aby církve byla vyučována v Pravdě, a být ve shodě s ostatními biskupy. „Ireneus má na mysli episkopát jako výraz *povahy obecnosti*, ne jako moc či autoritu *nad* církví“.²³ Ordinace nezajišťuje neomylnost, a už vůbec ne neomylnost konkrétního biskupa v rámci církve. Jsou známi biskupové, kteří se ukázali jako heretici (kupř. Nestorius. Jiným známým příkladem je papež Honorius, odsouzený šestým ekumenickým koncilem). Užítí výrazu „apoštolská sukcese“, který je pevně zasazen do západní teologie, je dobrým příkladem

²³ Tamtéž, s. 33.

nepřednostnosti některých teologických pojmů, jejich užití může zakrývat zásadní doktrinální rozdíly.

Ordinace žen je stále palčivou otázkou, o níž jsou teologové hluboce rozděleni. Debata na toto téma počala, když Anglikánská církev začala ustanovovat biskupy, aniž by předtím vedla vážnou rozpravu s církvemi, které mají též „svátostnou strukturu“. Z pohledu jak římskokatolické, tak pravoslavné církve je tato jednostranná akce Anglikánské církve nepřijatelná a hluboce poškodila, pokud vůbec neukončila, ekumenický dialog. To proto, že skutečný dialog musí být společným objevováním Tradice (s velkým T), a je známým faktem, že v církvi nikdy nepůsobily jako kněží ženy, s omezenými výjimkami, jako je kupříkladu diakonát. Nicméně, jedna věc je poukazovat na církevní praxi v její dlouhé historii, jinou otázkou je nalezení teologického zdůvodnění, proč vyloučit ženy z kněžství. To se ukázalo jako nelehký problém. Prvním argumentem proti ordinaci žen bylo chápání kněze jako obrazu či ikony Krista v eucharistii (Schmemmannův „Dopis episkopálnímu příteli“)²⁴, ale tento argument jiní odmítli s tím, že kněz či biskup, který vysluhuje večeři Páně, nezastupuje pouze Krista, ale také všechny věřící v eucharistickém shromáždění.²⁵ Jak se k této otázce stavěl otec Meyendorff? Opakuje argument symbol kněze jako obrazu Krista v eucharistii, který „když vysluhuje večeři Páně, činí, co činil Kristus“ a je přitom obrazem Krista jako „ženicha“ církve. Ale především si v touze Anglikánské církve ordinovat ženy povšiml „typicky západní a středověké formy klerikalismu“. To proto, že tato touha je projevem zvláštního přístupu, který interpretuje kněžské svěcení jako „privilegium odepřené ženám“.²⁶ Aniž by bylo nutné rozvíjet všechny argumenty (bylo by možné tvrdit, že pojetí kněze jako „ikony Krista“ by též mohlo vést ke klerikalismu, neboť kněz je nahlížen jako ten, kdo koná v eucharistii v *osobě Krista*, a ve výsledku je víceméně identifikován s Kristem), postačuje pro účel tohoto příspěvku poukázat na to, že Otec John si povšiml v diskusi o ordinaci v rámci ekumenického hnutí zásadního rozdílu v přístupu církví „západních“ a „východních“ tradic.

²⁴ Publikován v *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1973, roč. 17, č. 3, s. 239–243.

²⁵ THOMAS HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1999; ÉLISABETH BEHR-SIGEL – KALLISTOS WARE, *L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris: Du Cerf, 1998.

²⁶ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 56–57. Srovnej Meyendorffův významný článek o christologii, „Christ's Humanity: the Paschal Mystery“, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, roč. 31, č. 1, s. 5–40 (s. 38): „Biblický a liturgický obraz, který je základem eucharistického tajemství je *ženský* obraz shromáždění a *mužský* obraz ženicha, reprezentovaného v osobě celebrujícího či předsedajícího (*proistamēnos*), který zde stojí na místě Krista. Je to bezpochyby hlavní teologický a eklesiologický základ skutečnosti, že křesťanská tradice od prvotního vzniku apoštolské církve ustanovovala muže do úřadu *episkopa*, který byl zprvu naplňován výlučně biskupy a později též pravidelně presbytery“.

Debata o ordinaci žen je novou otázkou v historii církve, dosud nebyla vážně diskutována. Proto se Otec John nemohl prostě obrátit k patristické tradici, aby našel jasnou odpověď na tento problém. Nicméně, stejně jako většina pravoslavných teologů, byl přesvědčen, že za dlouhou církevní tradicí musí být teologický důvod. Jsou přesvědčeni o tom, že tento důvod nemůže být objasněn čistě z kulturního kontextu církevní historie, v níž ženy nehrály určující roli.

Historický přístup

Co se týče dalších záležitostí, které byly předmětem ekumenické debaty, mohl Otec John snáze využít své znalosti historie. Fakticky je jeho hlavním přínosem pro ekumenický dialog právě historický přístup. Opět je zde možno učinit srovnání s jeho předchůdcem Georgem Florovským. Bez pevného povědomí o historii nelze vytvářet vážně míněnou teologii. Ve svých textech o byzantské teologii představuje Otec John pozoruhodnou rovnováhu mezi oběma – historií a teologií. V dialogu s Římskou církví, kterou pokládala za „největší, nejefektivnější a nejvlivnější křesťanské uskupení v současném světě“²⁷, nekladl Otec John takový důraz na *filioque* jako byzantští teologové ve svých diskusích s latinskými (v těchto diskusích nebyla středem zájmu otázka role papežství v církvi, ale teologie Ducha Svatého). I v tomto případě Otec John navazoval na objevy, ke kterým dospěl v rámci svých historických bádání. Při svém studiu Palamy zjistil, že teologie tohoto byzantského světce a teologa, rozlišující mezi „energií“ a „hypostazí“ Ducha Svatého, poskytuje „východisko“ z mrtvého bodu, do něž se dostal starý spor o *filioque*.²⁸ Ale na rozdíl od svého současníka, Vladimíra Losského, který považoval *filioque* za hlavní dogmatický důvod schismatu, přístup otce Johna k problému důvodu oddělení církví byl především historický. Konstatoval, že „všeobsahující role, již hraje ‚plná moc‘ (*plena potestas*) vykonávaná papežem v římském katolictví, je očividnou překážkou, s níž současný papež (Jan Pavel II) nakládá volněji než jeho bezprostřední předchůdci“.²⁹

Ve svých historických studiích poukazoval Otec Meyendorff často na historický vývoj papežství a jeho roli v dějinách církve. I když zmínka o „petrovském“ zřízení prvenství římského biskupa se na Západě objevuje již ve čtvrtém století (zatímco byzantští toto čestné prvenství odvozovali od toho, že Řím byl hlavním městem říše), v první polovině pátého

²⁷ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 67. Má samozřejmě na mysli „západní“ svět.

²⁸ MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, s. 315–316 („Ouvertures...“); MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, s. 231–232 („Openings...“).

²⁹ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 83.

století měli římsští biskupové jen v „izolovaných případech“ příležitost „využít této autority, která – jak věřili – jim náleží z Božího úřadu“.³⁰ Otec John nepochybně s potěšením konstatoval, že římskokatoličtí badatelé též uznávají skutečnost, že „římské katolictví dnes není tak monolitické, jako bývalo“, a „že papežství se rozvíjelo skrze historii“.³¹ Co se týká dialogu s protestantskými církvemi, radostně přivítal skutečnost, že dokument „Křest, eucharistie a církevní služba“, byť nešlo o „pravoslavný dokument“, „působí více jako ‚pravoslavný‘ než ‚protestantský‘“.³² Dokonce připustil, že v teologickém myšlení významných představitelů reformace jsou přítomny některé pravoslavné prvky: „Pokud vezmeme v úvahu některé části základní náboženské intuice představitelů reformace, jsme překvapeni jejich přiblížením se nejvýznamnějším prvkům patristické syntézy“. Zvláště poukazoval na jejich důraz ohledně bezprostředního kontaktu osoby člověka a Boha: „To byla ve skutečnosti hlavní intuice jak Lutherova, tak Calvinova, když odmítli stvořená, záslužná *media* mezi Bohem a člověkem a také stvořené instituce, které údajně ‚administrovaly‘ či ‚předávaly‘ Boží milost (...)“.³³ Co ovšem brání úplně vzájemné shodě je skutečnost, že „teologické formulace protestantismu – alespoň nazíráno ve světle východní patristické tradice – jsou zásadně závislé na západní augustinovské problematice“.³⁴

„Otevřený“ přístup

Z těchto poznámek je jasné, že pro otce Meyendorffa není ekumenický dialog na zcela mrtvém bodě a že je naděje na, byť pomalu rostoucí, vzájemné porozumění mezi pravoslavnými teology a teology „západních“ křesťanských tradic.³⁵ Z toho, co bylo řečeno, jako by se zdálo, že příspěvek pravoslaví vůči „západu“ by se měl omezit na soběstačné svědectví, že pravoslaví je „pravou církví“ a pozvání ostatním křesťanům, aby se k ní připojili. Otec John nicméně apeloval na „otevřenost“ pravoslavné církve

³⁰ JOHN MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D.*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1989, s. 64.

³¹ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 76–77.

³² Tamtéž, s. 39.

³³ JOHN MEYENDORFF, „The Significance of the Reformation in the History of Christendom“, in: JOHN MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983, s. 65–82 s. 75).

³⁴ Tamtéž, s. 74–75.

³⁵ Co se týče dialogu se starými „východními“ nebo „nechalcedonskými“ církvemi, poznamenává Otec Meyendorff: „Je naší křesťanskou povinností uznat, že tito spolukřesťané jsou nám (pravoslavným) bližší než jakákoli jiná náboženská uskupení a modlit se, aby přišel den, kdy s nimi bude znovu plně obnoveno plné účastenství ve víře a svátostech“, MEYENDORFF, *Witness to the World*, p. 49.

vůči ostatním církvím a křesťanským tradicím a kritizoval všechny formy „uzavřeného fanatismu“, který „není schopen rozpoznat autenticitu západních křesťanských hodnot“.³⁶ Poukazuje na nepopiratelnou skutečnost, že „duch Boží nadále i po schismatu inspiroval západní světce, myslitele a miliony prostých křesťanů“.³⁷ „Církev je otevřena všemu, co je dobré, neboť je skutečně ‚katolická‘. Je pouze uzavřená vůči chybě a hříchu“.³⁸ Ale v čem podle Otce Johna spočívá toto „vše, co je dobré“? V článku, z nějž citujeme, se vyjadřuje taktó: „Západ v průběhu svých dějin (...) vytvořil tradici občanských svobod, kterou obdivujeme a která často chybí na pravoslavném Východě; zabývá se dnes mnoha velkorysími a autenticky křesťanskými záležitostmi; všechny tyto pozitivní prvky nejsou ‚heretické‘, ale v zásadě pravoslavné.“³⁹ Hovoří zde obecněji o sociálních hodnotách, které přinesla západní křesťanská kultura.

Otec Meyendorff musel připustit, že z eklesiologických důvodů není pro pravoslaví přípustné vzájemné přijímání eucharistie (účast na svátosti je totiž úkon eklesiální, ne pouze osobní; jedinec nemůže překonat schisma). Prohlásil: „Pokud vzájemné uznání svátosti je pro pravoslaví vyloučeno do té doby, dokud nebude dosaženo opravdové jednoty ve víře, jiné formy společné modlitby s ne-pravoslavnými jsou samozřejmě možné.“ Reaguje na to, že některé pravoslavné kruhy poukazovaly na dřívější kánony, které zakazovaly modlit se s ‚heretiky‘, a to na základě následujícího historického argumentu, který se vypořádává s povrchním fundamentalismem: „Tyto kánony měly na mysli vědomé odpadlíky od církve a nikoli křesťany, kteří ji osobně nikdy neopustili“.⁴⁰ Jinými slovy: být členem ne-pravoslavné církve neznámá, že jedinec nemůže být „upřímným křesťanem“. Staré kánony je třeba chápat v jejich historickém kontextu.

Příspěvek „západu“ k ekumenickému dialogu

Zmínil ale také Otec John nějaké konkrétní teologické příspěvky, které může Západ nabídnout pravoslaví? Ukazuje se, že dle jeho názoru nejde ani tak o teologické *myšlenky*, které by byly potřebné, aby podpořily vzájemný dialog; co může Západ nabídnout je *zkušenost* v oblasti biblického, patristického a historického bádání. Zkoumání Bible na vědeckých základech má počátek na Západě, a to, co bylo na tomto poli dosaženo (a je třeba uznat, že především díky protestantským akademickým badatelům)

³⁶ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 17.

³⁷ MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 90–91.

³⁸ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 17.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž, s. 46.

hodnotí pravoslavní bibličtí badatelé velmi vysoko, i když musí v této oblasti rozlišit mezi tím, co je z pravoslavného hlediska užitečné a co není přijatelné. Pravoslaví musí zároveň odmítnout „naivní biblický fundamentalismus“⁴¹

Otec John shrnul své chápání pravoslavného přístupu k vědeckému studiu Bible takto:

Dějiny forem (Formgeschichte) nám umožňují vidět biblické autory jako živé, dějinné osoby se svými lidskými vlastnostmi a seznamují nás s kategoriemi jejich myšlení. Tím nesmírně napomáhají našemu pochopení Písma. Nicméně naprosto popírají svůj účel, pokud na nás uvalí jako závazné kategorie vědeckého zkoumání nebo moderní existenciální filosofie nebo se omezují na jazykovou analýzu či považují za mýtus (Bultmann!) vše, co není fyzicky či historicky doložitelné. Pak totiž ničí sám obsah biblické zvěsti: osvobození člověka od kosmického determinismu, které je dosvědčeno prázdným hrobem a zmrtvýchvstáním.⁴²

Bylo to také na Západě, kde vznikl zájem o systematictější zkoumání výkladu Písma církevními otci (zejména je na tomto místě třeba zmínit Jeana Daniélou, který měl rovněž kontakty s badateli Teologického institutu sv. Sergeje). Na Západě se „patristika“ stala zvláštní badatelskou disciplínou, která vyústila nejen v kritické vydání textů, ale také v Mezinárodní patristické konference, které se v Oxfordu konají každý čtvrtý rok a shromažďují stovky badatelů z celého světa. Sám Meyendorff se účastnil tohoto západního patristického obrození tím, že svou práci o Řehořovi Palamovi obhajoval na *Sorbonně* (a ne na Institutu sv. Sergeje v Paříži!). Otec John oceňoval západní badatele a teology, kteří byli inspirováni teologií církevních otců (kupř. Karl Rahner a Jean Daniélou, kterého jsme již zmínili).

Již jsem hovořil o vysokém mínění, které měl Otec Meyendorff o historickém bádání Františka Dvorníka, římskokatolického badatele, který pracoval a vyučoval na Západě, a který rehabilitoval pověst patriarchy Fótia z devátého století, do té doby považovaného (pod vlivem zkoumání kardinála Hergenröthera) za někoho, kdo se vydával za „byzantského papeže“. Dvorník vyvrátil tento „západní mýtus“ a ukázal, že Fótius, a obecně byzantská církev oné doby, nikdy nepopíral prvenství náležící v církvi římskému biskupovi (z něhož ovšem nevyplývá žádná autorita nad církví, již si v té době osoboval jeho protivník papež Mikuláš I, předjímaje papeže „reforem“ v jedenáctém století). Podle Meyendorffa je třeba „Fótiův koncil“ z let 879–880, který se konal v Konstantinopoli za přítomnosti papežských legátů a na kterém bylo vyznání předčítáno bez přidání

⁴¹ Tamtéž, s. 144.

⁴² MEYENDORFF, *Living Tradition*, s. 42.

filioque, chápat jako „Osmý ekumenický koncil“. Takové uznání by bylo efektivnějším a větším krokem směrem k sjednocení než některá vágní symbolická gesta jako zrušení *anathemat* z roku 1054 Pavlem VI. a Athénagorase v roce 1965.⁴³

„Dobry“ ekumenismus a „špatny“ ekumenismus

Pro otce Meyendorffa je historické zkoumání a znalost historie základní podmínkou ekumenického dialogu a vzájemného porozumění „Východu“ a „Západu“. Ve svých textech na tomto poli významně přispěl například odhalením, jaké místo měl Řím v byzantském světě, tím, že psal o pokusech sjednocení církve po pádu Konstantinopole, a tím, že vykládal staré koncilní kánony v jejich historickém kontextu. Připomíná nám dnes, že jakýkoli dialog mezi křesťany bez pevných historických základů je odsouzen k nezdaru. Snadno vede k fundamentalismu nebo k opačnému extrému: hledání snadných kompromisů ve věcech víry. Otec John volal po jasném rozlišení „dobrého ekumenismu“ (který respektuje a nezakrývá vzájemné rozdíly) a „špatného ekumenismu“ či „povrchního relativismu“.⁴⁴ Připomíná nám, že cesta ke sjednocení je dlouhá a nelze ji nalézt ve snadných kompromisech. Jeho přesvědčení, že skutečnou jednotu je možno nalézt ve *společném* (znovu) objevení „autentické“ pravoslavné tradice, nebo lépe řečeno, *zkušenosti* této tradice – ani pravoslavná teologie se vždy nedokázala vyhnout některým formám scholasticismu, jak ukázal jeho velký učitel, otec Florovsky – může být pro někoho zklamáním. Vycházelo ale z hluboké víry a velké lásky v církev Kristovu, kterou, společně s Chomiakovem, považoval již za „jednu“.

Překlad z angličtiny: Jan Lamser

⁴³ Tamtéž, s. 71. Cf. JOHN MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity*, New York: Sheed and Ward, 1966, s. 168.

⁴⁴ MEYENDORFF, *Witness to the World*, s. 43–44.