

EDITORIÁL	3
Tajemství pravého poznání podle Stromat Klementa Alexandrijského <i>Jana PLÁTOVÁ</i>	5
Dialogical Concepts of culture in Christian Theology of the Second Part of the Twentieth to the Early Twenty-First Century <i>Hanna MARTYSEVICH</i>	14
Hledání duchovní cesty skrze mystiku života modlitby sv. Terezie od Ježíše (Hrad v nitru), 1. část <i>Helena ZBUDILOVÁ</i>	28
René Girard's Mimetic Theory of Culture <i>František BURDA</i>	41
Konflikt nárcií. Rexlexia nad referendom o rodine 2015 <i>Pavol HRABOVECKÝ</i>	63
AD <i>MIŠČÍK, Peter: Trojica a cirkev. Komisia „Faith and Order“ na ceste k trojičnému chápaniu cirkvi. In: VERBA THEOLOGICA 2/2014, ročník XIII, s. 15-33 / Pavol Dráb</i>	72

CONTENS

EDITORIAL	3
The mystery of true knowledge in Clement's Stromata <i>Jana PLÁTOVÁ</i>	5
Dialogical Concepts of Culture in Christian Theology of the Second Part of the Twentieth to the Early Twenty-First Century <i>Hanna MARTYSEVICH</i>	14
The Search for Spiritual Path through the Mysticism of the Life of Prayer by Saint Teresa of Jesús (The Interior Castle), I. Part <i>Helena ZBUDILOVÁ</i>	28
René Girard's Mimetic Theory of Culture <i>František BURDA</i>	41
The conflict of narratives. A reflection on the family referendum 2015 <i>Pavol HRABOVECKÝ</i>	63
AD <i>MIŠČÍK, Peter, Trojica a cirkev. Komisia „Faith and Order“ na ceste k trojičnému chápaniu cirkvi. In: VERBA THEOLOGICA 2/2014, ročník XIII, s. 15-33 / Pavol Dráb</i>	72

EDITORIAL

Jana PLÁTOVÁ

Tajemství pravého poznání podle *Stromat* Klementa Alexandrijského¹

Sám Spasitel nás totiž zasvěcuje přesně tím způsobem, o jakém mluví tragédie: „Uvidí-li vidícího, dá mu poznat tajné obřady.“

A na dotaz: „Co je to za obřady a jak vypadají?“ zní odpověď: „Nezasvěcení smrtelníci mají zapovězeno je znát.“

A pokud by se někdo stále pídil po tom, jaké jsou to obřady, ať si poslechne ještě jednou: „To ti vyslechnout nepřisluší. Stačí, abys věděl, že tajemné Boží obřady jsou nepřátelské tomu, kdo žije bezbožně.“

(*Strom.* IV,162,3–4)²

Abstract

The article traces the theme of knowledge of God's mysteries in Clement's most significant work, the *Stromata*. Clement's epistemology starts with the premise that truth, that is, God himself, is transcendent and communicates itself secretly. God can be known only by faith, which is imparted only to those who are open to accept it. God makes himself known to man gradually, as is the case in pagan mysteries. Besides the true philosophy, the wisdom of Gentiles is the front door to the barbarian wisdom, that is, Christian theology. God's son makes the believer privy to the truth about God. The believer, on his part, must imitate God's son in his conduct.

Keywords: Clement of Alexandria; *Stromata*; mystery of God, *gnosis*/knowledge; *aletheia*/truth; epistemology

Klement Alexandrijský byl jeden z prvních křesťanských myslitelů, podle Eusebiova svědectví předchůdce Órigenův ve vedení alexandrijské katechtické školy,

¹ Tato studie byla připravena za finanční podpory GAČR prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

² Překlady použité v tomto článku jsou převzaty z řady: Klement Alexandrijský. *Stromata* I–VII, přel. J. Plátová, V. Černušková, M. Havrda a M. Šedina, Praha: Oikúmené 2004–2011.

možná presbyter, jistě však člověk klasického vzdělání a velikého rozhledu. Byl pohanem, který se v době svých studijních cest seznámil s křesťanstvím a až v dospělosti konvertoval.³ Pro jeho myšlení je typická snaha zprostředkovat myšlenkové bohatství antiky křesťanům a opačně. Své názory formuluje často v polemice s gnostickými či jinými menšinovými skupinami křesťanů, kteří měli pravdu po ruce a jasnou.

Klement napsal několik žánrově i tématicky dosti rozdílných děl,⁴ o jejichž chronologii toho mnoho nevíme. Spis s názvem *Protreptikos* se obrací na zájemce o křesťanskou duchovní cestu, aby je povzbudil k obrácení a dokumentoval rozumnost takové životní volby. *Paidagogos* je určen křesťanům začátečníkům a ve třech knihách popisuje základní změny, k nimž dochází (nebo by mělo docházet) v životě pokřtěného. *Stromata* jsou nejdelším dochovaným Klementovým spisem o sedmi knihách a bývají považována za spis adresovaný pokročilým křesťanům. Dlouho převažoval názor, že tato trojice Klementových děl tvořila trilogii, v níž autor nechává promlouvat Krista – Logos (Slovo) nejprve jako „Slovo vybízející“ (*protreptikos*), poté jako „Slovo vychovávající“ (*paidagogos*) a naposled jako „Slovo vyučující“ (*didaskalos*). Tento rozvrh, který vychází z úvodní pasáže první knihy *Paidagoga*, je však poslední dobou spíše kritizován,⁵ především pro nesrovnalost posledního článku: proč tedy Klement nazval poslední dílo *Stromata* a ne rovnou *Didaskalos*? Všechna zmíněná díla lze považovat (až na některé vsuvky ve *Stromatech*) za spisy etického rázu, zatímco téma fyziky, resp. metafyziky mělo být náplní dalších Klementových děl. Z nich se nám však dochovaly pouze zlomky, i když někdy dost dlouhé a neméně významné. Unikát v řadě Klementových děl představuje homilie s názvem *Quis dives salvetur?* (*Který bohatý bude spasen?*), jejímž cílem je podat výklad evangelní perikopy o povolání bohatého mladíka. V patristických příručkách se traduje poučení: „chceš-li znát Klementa, čti *Stromata*“, budu tedy i ve svém příspěvku vycházet primárně z tohoto Klementova spisu.

1. Pravda se vyjadřuje skrytě

V centru Klementových úvah o Bohu a možnosti jeho poznání stojí přesvědčení, že pravda je zaprvé transcendentní a zadruhé vyjadřuje se skrytě. Doložení druhého tvrzení věnuje Klement převážnou část páté knihy *Stromat*, kde uvádí příklady z různých tradic včetně Starého a Nového zákona. Na skrytou povahu pravdy poukazuje podle Klementa vnitřní svatyně v egyptských chrámech a chrámová

³ Srv. Eusebios, *Hist. eccl.* VI,6; 11,6.

⁴ Viz tamtéž, VI,13–14.

⁵ S nejvýznamnějším příspěvkem do této diskuze vystoupili nedávno M. Rizzi a M. Havrda, jejich články nebyly dosud publikovány.

opona Židů.⁶ Další příklady pak již pocházejí z literatury, resp. jazyka: jako první příklad toho, že se nám pravda nezjevuje přímo, uvádí Klement existenci různých více či méně énigmatických typů egyptského písma,⁷ dále mnohoznačné výroky pocházející z řeckých věštíren a od starých mudrců,⁸ metaforický jazyk básníků a filozofů⁹ a konečně i v podobenstvích hovořící „filozofii barbarů“, jak Klement nazývá židovské Písmo.¹⁰ Cituje přitom verše žalmu „otevřou svá ústa v podobenstvích, předložím prastaré hádanky“,¹¹ které nakonec potvrzují i slova apoštola Pavla v *Listě Korintským*: „Hlásáme Boží moudrost v tajemství, moudrost skrytou“.¹² Zvláštní pozornost věnuje Klement propracovanému systému pythagorejských symbolů¹³ a jako příklad jinotajných výroků v Písmu uvádí alegorický výklad svatostánku, kněžského roucha a postavy velekněze podle popisu v Ex 26–28. Navazuje tak na exegetickou tradici svých židovských předchůdců, Filóna a Josepha Flavia.¹⁴ Symbolický způsob vyjádření je podle Klementa nejen jediný adekvátní, hovoříme-li o Bohu, nýbrž je také užitečný pro člověka, protože ho vede ke zbožnosti, pomáhá mu cvičit se ve stručnosti a důvtipu, a tak ho přivádí k moudrosti.¹⁵

2. Pravda je transcendentní

O pravdě, která se skrývá v Písmu a jeho alegorické řeči, dále platí, že není poznatelná lidskou moudrostí, resp. lidskými silami. I pro toto tvrzení uvádí Klement příklady z různých zdrojů, tentokrát však především z Platóna a apoštola Pavla.¹⁶ Boha, který přesahuje všechno stvořené a tedy i veškerou řeč a všechno myšlené, nelze popsat cestou lidských slov a pojmů.¹⁷ Slovy Klementa je „nedostižný, nepolapitelný, stále uhýbá a vzdaluje se svým pronásledovatelům“.¹⁸ Z těchto dvou předpokladů, které jsou tematizovány především v páté knize – pravda je nám nedosažitelná a vyjadřuje se skrytě – vycházejí další specifické aspekty naší otázky: Lze tedy vůbec Boha poznat, když je tak nedostupný,

⁶ Srv. *Strom.* V,19,3n.

⁷ Srv. *Strom.* V,20,3–21,3 a 41–43.

⁸ Srv. *Strom.* V,21,4–23,1.

⁹ Srv. *Strom.* V,24,1–3 a 44–50.

¹⁰ Srv. *Strom.* V,23,2; 25,1 a 51nn.

¹¹ Žl 77(78),1–2 in *Strom.* V,25,1.

¹² 1K 2,6nn. in *Strom.* V,25,2–26,5 a 65,5.

¹³ Srv. *Strom.* V,27–31.

¹⁴ Ve *Strom.* V,32–40 vychází Klement především z Filónova spisu *O Mojžíšově životě*; způsob práce s touto předlohou podrobně analyzuje A. van den HOEK, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*, Leiden 1988, s. 116–147.

¹⁵ Srv. *Strom.* V,46,1.

¹⁶ Srv. *Strom.* V,65nn.

¹⁷ Srv. *Strom.* V,65,2 a VI,165,5–166,2.

¹⁸ *Strom.* II,5,3; srv. také II,6,1: Bůh blízký a vzdálený a příklad Mojžíše.

všepřesahující a tajemný? A pokud ano, jak? Je vůbec někdo takového poznání schopný?

3. Víra jako přístupová cesta k pravdě

Na tyto a podobné otázky nedává Klement jednoznačnou odpověď, čteme-li však pozorně, na více místech jeho *Stromat* se vrací přesvědčení, že ačkoli pravdu jako takovou nelze poznat lidskou moudrostí, může se nám to podařit, otevřeme-li svou mysl cestě víry:

Něco jiného je mluvit o pravdě, a něco jiného je, když pravda sama sebe vykládá. Něco jiného je tušení pravdy, a pravda sama, nápodoba, a věc sama. Co je pravdě podobné, ukáže se studiem a kázni, pravda sama však mocí a vírou.¹⁹

Víra, tato přístupová cesta k pravdě, představuje pro Klementa jakési zvláštní pevné nepopíratelné vědění o skutečnosti; je tak pravým opakem toho, za co ji někteří mylně považují, tedy souborem domněnek. Ve druhé knize *Stromat* se Klement pokouší víru definovat pomocí pojmů současné filozofie jako „dobrovolnou anticipující představu“ (*prolépsis hekúsios*).²⁰ Pro ty, kteří by snad dobře nerozuměli stoicko-epikurejské terminologii, volí Klement své vlastní originální synonymum „zbožné přitakání“ (dosl. „přitakání zbožnosti“, *theosebeias synkatathesis*).²¹ Toto „přitakání“ či „anticipující představa“ se pak pro člověka, který si ho zvolí, stává kritériem pravdy a umožňuje mu pochopení božských skutečností. V opozici vůči představě gnostika Basileida, který vychází z předpokladu, že k víře jsou předurčeni jen někteří,²² Klement trvá na tom, že víra je člověku dávana na základě jeho svobodné uvážlivé volby.²³

4. Pravda není pro všechny

Podobně jako gnostikové, i Klement opakuje, že víra, resp. poznání pravdy není pro všechny.²⁴ Kritériem pro něj ovšem není vyvolenost (jako pro gnostiky), ale ochota pravdě „přitakat“ a jí se učit. S tím souvisí praxe nejen křesťanů, ale i mnohých dalších, pythagorejců, platoniků, stoiků a dokonce i epikurejců a Aristotelových žáků, pravdu před nezasvěcenými skrývat a zajistit, aby nebyla předávána na potkání kdekomu.²⁵ I o pravdě víry platí, že má být odhalována

¹⁹ *Strom.* I,38,4.

²⁰ *Strom.* II,8,4; srv. II,28,1.

²¹ *Srv. Strom.* II,8,4.

²² *Srv. Strom.* II,10nn.

²³ Více k pojetí víry u Klementa viz u V. ČERNUŠKOVÉ, „Pojem *pistis* ve *Stromatech* Klementa Alexandrijského“, *Studia Theologica* 19 (2005) 1–13.

²⁴ *Srv. Strom.* V,17,4nn. a 56nn.

²⁵ *Srv. Strom.* V,56–64.

jen tomu, kdo o ni projeví opravdový zájem osvědčený vytrvalostí jak ve studiu tak v životě. Oporu pro takové počínání nachází Klement kromě Platóna také v osobě proroka Izajáše, který „musel nechat očistit svůj jazyk ohněm, aby mohl vylíčit své vidění“, a nakonec i v samotném Ježíšově výroku „neházejte perly sviním“.²⁶

5. Enigmatický charakter *Stromat*

Přirozeným důsledkem této snahy chránit křesťanské učení před nečistými *alias* nevzdělanými lidmi je v Klementově podání enigmatický styl psaní, který má za cíl odradit náhodného čtenáře, kterému chybí odhodlání pravdu hledat. Klement není autorem, který by pravdu servíroval pohodlným konzumentům. Na začátku čtvrté knihy upozorňuje, že jeho „poznámky (tj. *Stromata*) jsou kvůli těm čtenářům, kteří po nich sáhnou jen tak bez jakýchkoli zkušeností, záměrně rozptýlené“.²⁷ V úvodu ke druhé knize zase s trochou nadsázky, a snad i trochu škodolibě, poznamenává: „Říká se, že slepice mají nejkvalitnější maso, když se jim nesype příliš mnoho krmení a ony si potravu musí pracně nohama vyhrabávat a sbírat.“²⁸ Přírodních metafor popisujících charakter *Stromat*, užívá náš autor více (ovocný sad, rozkvetlá pestrá louka, síť s rybami, metafora lovu, aj.), některé z nich jsou na rozdíl od „slepičí“ metafory i docela poetické.²⁹ Hledání pravdy nicméně klade na hledajícího určitý nárok, z něhož ovšem není nikdo *a priori* vyloučen.

6. Důležitost tradice

Z toho, co jsme až doposud uvedli, by někdo mohl usoudit, že poznání pravdy, resp. Boha Klement rezervuje pro jakousi intelektuální elitu a stará se o to, jak ji utajit před obyčejným člověkem. Tak jednoduché to ovšem není. V Klementově díle je neustále přítomná dialektika: pravda sice zůstává skrytá a jako taková je člověku nedostupná (pokud se sama dává poznat, pak pouze těm, kdo ji usilovně hledají), na druhou stranu však platí, že tato „skrytá pravda“ chce být hlášána. Dobro, které křesťan od svého Boha získal, si nemůže nechávat pro sebe. Ten, kdo má úkol pravdu střežit, má zároveň také úkol předávat ji dál podle Ježíšova výroku: „Co ode mne slyšíte v soukromí, hlásejte ze střech“.³⁰ Oporu pro tuto dialektiku střežit – hlásat Klement nachází rovněž v podobenství o hřivnách

²⁶ Srv. Mt 7,6 a Platón, *Ep.* 314a in *Strom.* I,55,1–4; srv. také Mt 7,6 in I,13,1–2.

²⁷ *Strom.* IV,4,1.

²⁸ *Strom.* II,3,4.

²⁹ Srv. např. *Strom.* IV,4,1;6,2; 7,4.

³⁰ Mt 10,27 in *Strom.* I,56,1–3.

a mnohých slovech apoštola Pavla, který je pro Klementa prototypem pravého hlasatele.³¹

Další otázkou, které se náš autor v této souvislosti věnuje, je forma, jíž se předávání děje. Zdá se, že Klement dává jednoznačně přednost ústnímu předávání poznání, kde je pravost úmyslů žáka garantována osobním kontaktem, před jeho zveřejněním formou spisu, který se může dostat do ruky komukoliv.³² Pokud se už někdo z nějakého důvodu rozhodne psát, měl by přijmout určitá opatření, jak nám náš autor nejednou připomíná (viz výše). Sám Klement se patrně setkal s křesťanstvím prostřednictvím osobního styku s několika učiteli, jejichž jména však zůstávají zahalena rouškou tajemství. Důležité je pro něj to, že tito učitelé zachovali posvátné učení v ryzí podobě, tak jak ho přijali od samotných apoštolů.³³ Strážení pravdy před náhodnými kolemjdoucími ovšem nemá nic společného s gnostickým tajnůstkářením, snažícím se zakrýt vlastní morální pokleslost, upozorňuje příležitostně Klement.³⁴

7. Dvoustupňové objevování pravdy

Domnělou podobnost s gnostickými skupinami by mohl Klementovi vytýkat i ten, kdo by si všiml, jak často Klement hovoří o mystériích, resp. zasvěcovacích obřadech.³⁵ Při pozorné četbě je však patrné, že Klement nemá na mysli žádné tajné zasvěcovací obřady nějaké konkrétní skupiny gnostiků, ale používá slova „malá“ a „velká mystéria“ jako metaforu.³⁶ Zatímco náplní „malých mystérií“ je studium (*manthanein*), „velká mystéria“ nabízejí bezprostřední zření (*epopteuein*, *epopteia*) samotné podstaty věcí.³⁷ Důvod, proč Klement k této metafoře – která je ostatně přítomná již u Platóna – sahá, je upozornit čtenáře, že pravdy se nelze zmocnit hned, ale že je třeba být na ni náležitě připraven. Kdo by tuto posloupnost nerespektoval, riskuje, že nepochopí nebo pochopí špatně. Aby Klement nikoho nenechal na pochybách, jaká že to mystéria má na mysli, spojuje tuto metaforu přímo s osobou Ježíše Krista.³⁸

Motiv dvoustupňového objevování pravdy se u Klementa objevuje i v dalších rovinách: křesťan je povolán k tomu, aby z pozice Božího služebníka, který se

³¹ Mt 25,14–30 a 2Tm 2,1–2.15 in *Strom*. I,3,1–3 a řada citací z 1K, Žd, Ef, Ko a Ří ve *Strom*. V,60–64 a 65,Ann.

³² Srv. *Strom*. I,1–13.

³³ Srv. *Strom*. I,11,1–3.

³⁴ Srv. např. *Strom*. IV,162,3n., 171,2–3, aj.

³⁵ Srv. např. *Strom*. IV,3,1–2.

³⁶ K tomu srv. H. G. MARSH, „The use of *mysterion* in the writings of Clement of Alexandria. With special reference to his sacramental doctrine,“ *JThS* 34 (1936) 64–80; K. PRÜMM, „*Mysterion* von Paulus bis Origenes,“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937) 398–405; obecněji též Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klement von Alexandrien*, Berlin 1987.

³⁷ Srv. *Strom*. V,71,1–2 a VII,56,1–57,1.

³⁸ Srv. *Strom*. IV,162,3n. (text je uveden jako motto tohoto článku).

Boha bojí, postoupil výše, na pozici „Božího přítele“, resp. syna, pro něhož Bůh již není Pánem, ale Otcem;³⁹ jindy mluví Klement o postupu od pouhé víry k víře spojené s poznáním.⁴⁰ Kromě mysterijní terminologie spatřuje inspirativní paralelu rovněž u pythagorejců, kteří rozdělovali své žáky – adepty filozofického poznání – na *akúsmatiky* a *mathématicky*.⁴¹

8. Motiv ukradeného poznání

Jako jakýsi vedlejší, nicméně poměrně atraktivní motiv se ve *Stromatech* objevuje téma ukradeného poznání. V rámci úvah o původu řecké filozofie Klement zvažuje možnost, že by filozofie byla darem padlých andělů, kteří podle Gn 6,1–4 sestoupili k lidským dcerám a vyzradili jim nebeská tajemství. Tento dobově rozšířený výklad Klement zmiňuje již v první knize a znovu se k němu vrací v knize páté,⁴² nakonec se však zdá, že dává přednost umírněnější Aristobúlově hypotéze, podle níž se Platón a další řečtí filozofové nechali inspirovat vybranými pasážemi Mojžíšových knih.⁴³ Tuto historickou hypotézu Klement na základě Ježíšova evangelního výroku „všichni, kdo přišli přede mnou, jsou zloději a lupiči“ rozvíjí do své vlastní podoby, podle níž jsou „zloději a lupiči“ právě řečtí filozofové.⁴⁴ Náš autor věnuje poměrně rozsáhlé pasáže první, páté a šesté knihy tomu, aby doložil, co všechno Řekové, kteří „mají silný sklon přisvojovat si cizí výroky a nauky“⁴⁵ převzali od Mojžíše a dalších „barbarských filozofů“.⁴⁶

9. Dvojitá moudrost

Přestože se řečtí filozofové dobrali své moudrosti touto nekalou cestou a jejich poznání Boha je nedokonalé,⁴⁷ leccos v jejich učení je pravdivé a zaznamenání hodné. Klement je poslední, kdo by tvrdil, že řeckou filozofii je třeba zavrhout. Existuje tedy podle Klementa dvojitá moudrost, moudrost Řeků a moudrost barbarů:

Filozofie, snad zpovzdálí, ale přece jen pomáhá nalézt pravdu tím, že různými způsoby usiluje o vědění, které se bezprostředně dotýká této naší pravdy. Pomáhá tedy tomu, kdo se snaží dosáhnout poznání rozumovým úsilím. Řecká pravda je však jiná než ta naše, přestože se také nazývá pravdou. Naše pravda

³⁹ Srv. *Strom.* I,176,3; VII,5,6; 19,2; 21,2; 79,1 a 82,7.

⁴⁰ Srv. např. *Strom.* V,26,1n.

⁴¹ Srv. *Strom.* V,59,1.

⁴² Srv. *Strom.* I,80,5; 81,4–5 a V,10,1–2; viz také R. BAUCKHAM, „The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria,“ *VigChr* 39 (1985) 313–330.

⁴³ Srv. *Strom.* I,150,1–2.

⁴⁴ Viz J 10,8 in *Strom.* I,84,7–87,2; 100,4–5; V,10,1; VI,15,1.

⁴⁵ *Strom.* VI,15,1.

⁴⁶ Srv. *Strom.* I,101–182; V,89–141 a VI,4–38.

⁴⁷ Srv. *Strom.* VI,149–160.

se liší hloubkou poznání, větší autoritou svých důkazů, svou božskou mocí, a podobně. My jsme „vyučeni Bohem“ (srv. 1Te 4,9), vychováni Božím Synem v Písmech skutečně posvátných; Řekové necvičí své duše tímto způsobem, nýbrž mají odlišnou výuku.⁴⁸

Rozdíl mezi řeckým a „barbarským“ mudrcem spočívá mimo jiné v tom, koho kdo pokládá za svého učitele: zatímco Řek vychází ze znalosti odborných věd jako je geometrie či astronomie, nebo dokonce samotné filozofie, a nechá se vyučovat odborníky na příslušnou část vědy, gnostik – tedy opravdový mudrc – ví, že na zemi nemá žádného jiného učitele kromě Božího Syna, který je vtělenou Moudrostí, promlouvající kdysi skrze proroky a dnes prostřednictvím apoštolů, jejichž autentické učení nám bylo předáno těmi, kdo jim jsou (byli) nablízku.⁴⁹ Protože gnostik je vyučován samotným Bohem, jeho moudrost nabývá jakési vyšší kvality a jsou mu odhalena i některá tajemství, která ostatním zůstávají skryta.⁵⁰

10. Kvality gnostika jako člověka, který odhaluje pravdu

Gnostik, člověk, který díky svému vynikajícímu učiteli odhaluje pravdu, není a nemůže být jako ostatní. Napodobuje Boha, a tak se paradoxně sám stává učitelem:

Gnostik tedy do sebe nechává vtisknout podobu Boha, která je mu nejbližší, totiž myšlení svého Učitele, způsob, kterým sám myslel a který svěřil rozumným a uměřeným lidem ve svých přikázáních a radách. Gnostik rozumí tak, jak to Učitel zamýšlel, a poté, co v soukromí přijme tuto velkolepou mysl, vyučuje „na střechách“ vhodnými výroky ty, kdo mohou být „vystaveni do výšin“. A příkladem svého způsobu života jako první uvádí ve skutek svá slova.⁵¹

Čtveřici základních ctností – uměřenost, rozumnost, statečnost a spravedlnost – již hravě zvládl, od bázně Boží postoupil k lásce a díky víře směřuje mílovými kroky k poznání. Připodobňuje se Bohu, nakolik je to možné, a má účast na Božím spásném jednání. Modlí se neustále a jeho modlitba přináší druhým spásu.⁵²

Závěr

Motiv poznání Božích tajemství zaujímá v Klementových *Stromatech* významné místo, a to přesto (nebo právě proto), že zde není pojednán systematicky,

⁴⁸ *Strom.* I,98,3–4 (srv. také I,38,4 a VI,54,1nn.).

⁴⁹ Srv. *Strom.* VI,58,1–2; VI,166,1–5.

⁵⁰ Srv. *Strom.* VI,70,1–3.

⁵¹ *Strom.* VI,115,1.

⁵² Kvality gnostika jsou předmětem pojednání v šesté a sedmé knize; srv. také příklad modlitby gnostika ve *Strom.* IV,148,2.

nýbrž pouze příležitostně zmiňován. Klementova epistemologie je formulována v rámci polemiky s gnostickými skupinami, se snahou začlenit do vznikajícího křesťanského myšlení řeckou filozofickou tradici a s důrazem na neoddělitelnost etického rozměru.

Mgr. Jana Plátová, Ph.D.

Narodila se roku 1976. Po magisterském studiu klasické filologie na FF MU v Brně (2000) pokračovala v doktorském studiu na téže fakultě (2007) a absolvovala také magisterské studium katolické teologie na CMTF UP v Olomouci (2011). Od r. 1999 vyučuje latinu a novozákonní řečtinu na CMTF UP a vědecky pracuje v Centru pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty. Zaměřuje se na křesťanskou řecky psanou literaturu prvních tří staletí, zvl. na méně známá fragmentárně dochovaná díla Klementa z Alexandrie, jehož spisy rovněž překládá do češtiny. V poslední době se věnuje také řeckému překladu Bible.

Hanna MARTYSEVICH

Dialogical Concepts of culture in Christian Theology of the Second Part of the Twentieth to the Early Twenty-First Century

Abstract

Theoretical reconstruction of the dialogical concepts of culture in Christian theology in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century is conducted in the article. Concepts of culture are analysed among prominent Christian theologians such as Protestant theologians Paul Tillich and Lesslie Newbigin, Catholic theologians Jacques Maritain and Marko Rupnik, and Orthodox theologians Paul Evdokimov and Christos Yannaras. Common and distinct aspects of the concepts of culture are considered. It is affirmed that in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century the dialogical approach to culture existed in Protestant, Catholic, and Orthodox theology. Central ideas of the dialogical concepts of culture are explored in this article.

Keywords: concept of culture, dialogical type of culture, monological type of culture, recent Christian theology

Introduction

The idea of dialogism is presented in Christian theology in general, considering the relationship “man – God” as “prayer – Testament.” At the same time this idea manifested in Christian theology differently in the building of the other relationships, e.g. between Christianity and other religions or between religion and culture, etc. In the general the first part of the twentieth century was characterised by a monological understanding of such relationships as “Christianity – other religions” and “Church – culture” in Orthodox, Catholic, and Protestant theology. In this regard the initial theology of Catholic Modernism can be seen as a typological counterpart of Cultural Protestantism and Renovatianism movement in Orthodoxy. Likewise, the theology of Catholic Anti-modernism can be seen as a counterpart of Protestant Neo-orthodoxy and Orthodox Traditionalism. In all these movements the relations between aforementioned binary components are monological, with only one difference, namely that culture is given the priority by “liberal” theology and religion is given the priority by “anti-liberal” theology. We can state that at first the theological positions on culture were mostly divided into two opposing views which can be called pro-cultural and anti-cultural

approaches. For example, we can mention Cultural Protestantism of Adolf von Harnack in Protestant theology from the one side and Neo-orthodoxy of the early period of Karl Barth from the other side. But during researching the Christian concepts of culture we have noted that theologians more and more often try to find a middle position among those two poles in the second part of the twentieth century. Culture began to be understood by some prominent Christian theologians through its relations with the religion as with its Another. Moreover culture began to be understood as a dialogical phenomenon itself. In the paper we tried to interpret this new phenomenon in Christian theology as a formation of a new approach to culture. From our point of view such approach can be called dialogical approach to culture and in the article we will try to prove that this approach is developed in Protestant, Catholic, and Orthodox theology in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century.

The aim of the paper is to reconstruct the dialogical concepts of culture in Christian theology in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century. In order to reach the aim of the research the methods of theoretical reconstruction and comparative analysis are used.

The essential merits of our work are, firstly, offer to add to the typology of Christian approaches to culture (pro-cultural and anti-cultural) a new one which can be called from our point of view dialogical approach to culture, secondly, proof that dialogical approach to culture spread in Christian theology in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century, and thirdly, identifying the general and particular aspects of dialogical concepts of culture in Protestant, Catholic, and Orthodox theology in the aforementioned period using the ideas of six prominent theologians as an example (two representatives from each main Christian denomination). We offer to divide the development of Christian dialogical concepts of culture into two periods. Hence in every Christian denomination one author belongs to the earlier period from 1950s till 1960s, and the second one from 1960s till the beginning of the 20th century. Of course this divide is approximate but still very indicative of transition. In 1960s we can see the shift in the Christian theology. In Catholic theology we can mention the Second Vatican Council which is very important and transitional event for the Catholic theology and for the Christian theology as a whole. 1960s is a time of the first postmodern challenge for the Christian theology as well that influenced on the Christian concepts of culture.

The topicality of the paper can be seen in following. Christian concepts of culture involve such important for contemporary globalizing world issues as intercultural and interfaith dialogue. Moreover one of the central parts of any Christian concept of culture is the question about the relationship between culture and the Church. The question is an important one both for the Churches and for the secular society. The way they interact with each other depends on the answer to the question from both sides. At the same time the question is very important not only for interrelations between Church and secular world but for the interfaith communication as well. If Christian denominations cannot agree on the subject of Pope, etc., may-be they can come to an agreement on the subject of culture... In the article we prove that in Protestant, Catholic, and Orthodox theology in the second part of the twentieth and the beginning of the twenty-first century common approach to culture has formed by prominent theologians, namely by Protestant theologians Paul Tillich and Lesslie Newbigin, Catholic theologians Jacques Maritain and Marko Rupnik, Orthodox theologians Paul Evdokimov and Christos Yannaras.

Ontological concept of culture by Paul Tillich¹

Tillich is a theologian who was one of the first in Christian theology trying to legitimise the investigation of culture as a theological topic. From the point of view of Tillich, historical theology as a part of theology itself should be subdivided into the church history and the history of religion and culture. Thus from his point of view, culture must be an object of historical theology's investigation. The Lutheran pastor is sure that "there can be a radically theological interpretation of the history of religion and culture from the point of view of our ultimate concern"². It is important to add that Tillich was the first Protestant theologian who proposed dialogical understanding of culture. Dialectical thinking of Tillich led him to the dialogical understanding of culture. We can say that before Tillich Protestant theologian Dietrich Bonhoeffer had shown briefly the dialogical nature of culture. Bonhoeffer identified human interactions and emotional co-experience of these interrelations as a core of culture and he knitted culture with such feelings as friendship.³ But Bonhoeffer didn't offer a developed concept of culture in comparison with Tillich.

¹ Paul Johannes Tillich (1886–1965) was a German-American Protestant theologian and existentialist philosopher. P. Tillich is widely regarded as one of the most influential theologians of the 20th century.

² Tillich, P., *Systematic theology 1: Reason and Revelation, Being and God*, London 1973, 29.

³ See Bonhoeffer, D. *Letters and Papers from Prison: Dietrich Bonhoeffer Works, in Dietrich Bonhoeffer Works*, Volume 8, Augsburg Fortress Pub, 2010, 750 p.

The concept of culture of Tillich was built not only on the basis of Christian theology but also on the basis of Martin Heidegger's philosophy. Following the ideas of Heidegger, Tillich emphasizes the role of language in culture and considers intersubjectivity as an attribute of culture. Tillich shows also that a person can own language and culture only because of capability to meet Another, because "in the encounter of self with self he experiences the limit which stops him in his unstructured running from one *here and now* to the next and throws him back on himself and enables him to look at the encountered reality as a world".⁴ Hence culture exists because gathering between I and Another exists. In the encounter of self with self Tillich sees the common root of morality and culture. Tillich also adds that culture includes cognitive and esthetical acts which are based on the intention to overcome subject-object dichotomy in cognition and in expression. Subject-object dichotomy characterizes monological relations where subject (a person, etc.) considers the other as an object, as a thing among other things and as It. Subject-subject dichotomy characterizes dialogical relations where subject considers the other as another subject, as You.

The important part of the Tillich's dialogical concept of culture is that he analyses culture considering ontological specificity of a human being. For example, in the Tillich's concept of culture the stages of the western culture are knitted with kinds of anxiety. From his point of view, ontic anxiety (anxiety of fate and death) prevailed in the Antique Culture. Moral anxiety (anxiety of guilt and condemnation) dominated in the Middle Ages. Spiritual anxiety (anxiety of emptiness and meaninglessness) characterized the end of the Modern Age. But for us another typology of cultures even more interesting in his theology. Tillich picked out the following types of culture which change each other in historical process: theonomy, autonomy and heteronomy. These types also rooted in the ontological specificity of human being. To put it more precisely, these types differ in the character of ultimate concern. Tillich preferred theonomy of cause. And we can add that theonomy is a dialogical type of culture among these three types because it is the culture which is open to God, it is the culture without subject-object dichotomy, and it is the culture where all manifestations of cultural forms are related to something other beyond and above them. On the contrary, autonomy and heteronomy are monological types of culture. For ex., heteronomy is a type of culture where absolute Church or absolute state tries to impose alien order (religious or secular one) on cultural life. Autonomy is a culture of autonomization of people from each other, culture from religion, economics from ethics, etc.

⁴ Tillich, P., *Systematic theology 3: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, London 1984, 58.

The idea of dialogism is manifested also in the method of correlation in the concept of culture by Tillich. Correlation method means that culture generates existential questions and religion gives theological answers to it. Thus it means dialogical relations between culture and religion.

Missiological concept of culture by Lesslie Newbigin⁵

Protestant theologian and missiologist Newbigin also represents dialogical approach to culture. Similarly to Tillich, Newbigin considers that we become full-fledged persons only through meeting others. But unlike Tillich, Newbigin emphasizes the diversity of cultures and the dialogical relations between them. From his point of view, cultures are open to interactions and exist in permanent changes and in an internal tension. For Tillich one of the most important questions was the question about culture as such and about relationship between culture as universal phenomenon and Christian religion. For Newbigin one of the most important questions was the question about relationship between different cultures and about relationship between Christian kerygma and “non-Christian cultures”. This difference is not accidental. We can say that this shift exemplifies the changes in the dialogical concepts of culture in the Protestant theology of the 1960s on the whole. Moreover, the shift can be called anti-Eurocentric. And of course this shift exemplifies the strengthening of the dialogical position concerning culture. As Christopher Duraisingh rightly notes: “The Eurocentric thinking which tended to interpret the European expansion of that period as a sign of the coming into being of a single universal history for all peoples everywhere would characterize the ecumenical vision and ventures in mission even into the late 1950s.”⁶

We can find the proof of the shift in the theology of Newbigin. The theologian insists that we need witnesses of Christians from other cultures, we need a dialogue with them in order to correct our culturally caused understanding of New Testament. Newbigin notes the relative nature of all cultural forms and argues against of domination of European culture in the ecumenical movement. The theologian says that believers should consider their faith as one of the possible devotions to God during interfaith dialogue. The opposing position leads to the assuredness that he or she has unique right to God. Newbigin continues: “Meet the person simply as a witness, as one who has been laid hold of by Another

⁵ James Edward Lesslie Newbigin (1909–1998) was a British Protestant theologian, missionary and missiologist. L. Newbigin became affiliated with the Church of South India and the United Reformed Church, becoming one of the Church of South India’s first bishops.

⁶ Duraisingh, C., *Salvador: a signpost of the new in mission, in Called to one hope. The Gospel in diverse cultures* (ed. by C. Duraisingh), Geneva 1998, 192.

and placed in a position where I can only point to Jesus as the one who can make sense of the whole human situation that my partner and I share as fellow human beings. This is the basis of our meeting.”⁷ As Newbigin believes, such a dialogue supposes openness and possibility to take the position of the interlocutor; supposes the belief that dialogue will be used by Holy Spirit for the radical conversion of both interlocutors; supposes need of kenosis and humility. Finally, this dialogue can lead to the new confidence in your position, to its elaboration and even to its change.

From the point of view of Newbigin, missionary movement in different cultures should be also dialogical: “...Worship and word and witness of the local church has to be developed in relationship to all these in such a way that it becomes credible to the inhabitants of the local culture as a sign, instrument and foretaste of that one universal reign of God that is the true origin and goal of this and every human culture. It must communicate in the idiom of that culture both the divine good that sustains it and the divine purpose that judges it and summons it to become what it is not yet.”⁸ Thus Newbigin is against having a preconceived notion of how culture should look during the Christian mission hence he is against such a monological attitude to other cultures.

Revealing soteriological issue, Newbigin shows that the aim of the salvation is not to save separate individuals, souls as millions of separate monads but creation as such, all culture, all people family⁹. And of course Newbigin continues the Tillich’s and other’s topic of the need of dialogue between secular culture and Christian kerygma. He stresses that the Greek rationalism cannot be the basis of contemporary society anymore and that the values of the Western culture can be saved only with the help of Christian faith. Firstly, Christian faith will allow going beyond egoistic, monological interests of contemporary individualistic culture without negation of the particular place of human being in the world. Secondly, Christian faith will eradicate the alienation of culture from the holistic view on life, from God and nature.

Existential concept of culture by Jacques Maritain¹⁰

The existential concept of culture by Maritain can be seen as a first dialogical concept of culture in Catholic theology. Maritain was one of the founders of existential Thomism: Catholic theological and philosophical school which is close both to the theology of Thomas Aquinas and to existential philosophy including

⁷ Newbigin, L. *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Revised, Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1995, 174.

⁸ *Ibid.*, 150.

⁹ It is important to note that such view on soteriological question is similar to P. Tillich’s view.

¹⁰ Jacques Maritain (1882–1973) was a French Catholic theologian and philosopher, long-time friend and mentor of Pope Paul VI.

its deep interest in the topic of I and Another. The theologian thinks that the sense of culture is in the possibility for a person to transcend beyond the world of things (for ex., through a dialogue with God) and stresses the special role of freedom in culture (freedom is one of the basics dialogical principles; speaking in the terms of Erich Fromm, it is “freedom for” but not “freedom from”). Maritain establishes linkage between the phenomenon of true freedom and the phenomenon of order. And both these notions are central to his concept of culture. Culture is connected with the embodiment of Truth, Beauty and Goodness in the human activity which resonate in the world of people, establishing its harmony and order. For the theologian, such an order is a spontaneous one but not forced. It is an order of freedom and grace but not of determinism and nature. Hence it is the dialogical order. From the point of view of Maritain, culture is the work of spirit and freedom which join their effort with the nature.

Considering missiological issues, Maritain represents in his theology also dialogical principle of intercultural communication but with some limits. Priority in this dialogue is given by him to European culture. The theologian considers that it is necessary to escape from both devaluation and exaltation of other cultures. Maritain writes that even the truly Christian civilization cannot avoid accidental faults but only Christian civilization can avoid essential faults. He supports preservation of cultural diversity but thinks that it is possible with the spreading of the locations of Christian culture and spirituality as a moral but not politic unity. At the same time it is possible to rightfully affirm that the concept of culture by Maritain exerted influence upon the formation of official Roman Catholic concept of culture, concept of inculturation and “incarnation” of Christian creed into culture. The notion of incarnation has been used for the defining of relations between Christian creed and cultures in the official documents of Roman Catholic Church since 1977. Particularly, it is used in order to show the necessity of cultural conversion which is small in form but essential in content.¹¹ The thought about evangelization as incarnation of Christianity into culture can be seen in the following fragment written by Maritain: “We should seek not for destruction of these cultures but for true service to them. I want to say, it is necessary to help them to find what they have worthy of true admiration ..., purify from flaws, and elicit cornerstones that herald ultimate truths.”¹²

Similarly to aforementioned Protestant theologians Tillich and Newbigin, Maritain affirms the necessity to restore the dialogue between culture and Christian

¹¹ See *Message of the Synod of Bishops on Catechesis, Oct. 1977*, in *The Christian faith: doctrinal documents of the Catholic Church* (ed. by J. Neuner, S.J. and J. Dupuis), N.Y. 1990, 368.

¹² Маритен, Ж. *Религия и культура*, в Маритен, Ж. *Знание и мудрость*, Москва 1999, 61 (Jacques Maritain, J. *Religion and culture, in Science and wisdom*, London 1931)

religion because they need each other. The Catholic theologian is sure that culture needs religion because religion gives to culture clear and rigorous values, order and validity. Religion needs culture because culture gives to religion material and form of expression. For Maritain, one of the main reasons of the deep rupture between culture and religion is the rise of the philosophical idea of psychophysical dualism. Maritain also writes about the necessity of appearance of renovated culture using the idea of dialogue. From his point of view, one of the indispensable conditions of the renovated culture is a development of evangelical self-consciousness. Firstly, such a self-consciousness does not deny but transforms irrational depths of human being and, secondly, it does not shade the faults of history, does not take off dialectically, but it interacts with them dialogically. Renovated culture is also a culture without object-oriented relations in interpersonal communication and attitude to God. From the point of view of Maritain, Christianity should of course play the main role in the process of renovation of anthropocentric contemporary culture.

Anti-narcissistic concept of culture by Marko Rupnik¹³

From the point of view of Rupnik, the source of culture and its creativity are in the capability to focus on Another: "The beginning of culture then is in the appeal of self to self..."¹⁴. Moreover, Rupnik identifies spiritual in its entirety including spiritual dimension of culture with dialogical dimension. He considers that spiritual always refers to Another and leads to communication. Spiritual person and spiritual, viable, continuously developing culture are the person and the culture able to be in constant cultural dialogue. Based on the above, Rupnik concludes that religion is a necessary foundation of any culture because it is religion that aims to Another, so it aims to formation of the intersubjective space which is a generator of any culture: "...The basis of culture then is a religious principle as a recognition of an absolute existence of another."¹⁵ On one hand, this way the theologian continues the tradition of Catholic theology (including Maritain's theology) to consider religion as a necessary ground of culture. On the other hand, he adds something new as well. Before the Second Vatican Council, Catholic theologians (including Maritain) took for granted that the necessary foundation of culture is Christianity. Rupnik already tries to justify why Christianity is such a necessary basis but not some other religions. He notes that culture has appeared

¹³ Marko Ivan Rupnik (born 1954) is a Catholic theologian born in Slovenia, the director of the Centro Aletti in Rome since September of 1991, a consultant for Pontifical Council for Culture since 1999.

¹⁴ RUPNIK, M.I. *Otázka kultúry*, in *Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti*, (ed. by T. ŠPIDLIK), Velehrad 1995, 168.

¹⁵ *Ibid*, 168.

from the orientation to Another generating shared cultural codes, hence it has appeared from love. And the call for love is a core of Christianity more than of any other religions. He insists that the capability to switch from a selfish focus on your own person is one of the most important requirements of the existence of cultures. And selfish view is denied by Christianity very strongly. The necessity of such a justification of course is dictated by the changes of the cultural situation in the end of the twentieth century, the situation that can be called after Jean-François Lyotard as a collapse of the “grand narrative”. Besides Rupnik, John Paul II (Karol Wojtyła) and Mieczysław Krapiec propose the reasoning that Christianity should be the foundation of culture. They point out that only Christianity has particular anthropology that promotes the development of human cultural creativity. For example, Polish theologian Krapiec observes that Christianity has a deep rationale for the requirements of freedom which is “a necessary precondition for a free, spontaneous cultural creativity.”¹⁶Rupnik stresses that no culture is perfect in its concrete historical manifestation. He insists on cultural equivalence though also writes about the need of Christian tutorship toward non-Christian cultures. Rupnik uses the notion “culture of love” emphasizing the mutual respect of cultures and races. The theologian also contradistinguishes culture of love and a narcissistic culture that is not developable.¹⁷

From the point of view of Rupnik, the dialogical principle should also lay in the foundation of attitude to the preceding historical stages of culture. He considers that cultural stages should be read spiritually (or dialogically) that means without both nostalgia and total negation.¹⁸ It is interesting that in the middle of the twenties century Catholic theologians (e.g., Maritain and Romano Guardini) rather idealized the Middle Ages. After the Second Vatican Council, Catholic theologians rather consider different cultural stages as both obstructing and conducting ones for the Christian faith in their own way (besides Rupnik, Pope Benedict XVI (Josef Ratzinger) also represents such approach).¹⁹

Iconic concept of culture by Paul Evdokimov²⁰

Based on the idea of ontological oneness of beautiful and divine, Evdokimov discerns divine plan in culture and the possibility to penetrate into the inner

¹⁶ KRAPIEC, M.A. *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, 191.

¹⁷ See RUPNIK, M.I. *Duchovný život*, in *Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti*, (ed. by T. ŠPIDLIK), Velehrad 1995, 141.

¹⁸ Note the similarity of the idea to the aforementioned concept of an evangelical self-consciousness proposed by J. Maritain.

¹⁹ See Josef Cardinal Ratzinger, *Introduction to Christianity*, (Revised Edition), Ignatius Press, 2004, 300 p.

²⁰ Paul Nikolaevich Evdokimov (1901–1970), Orthodox theologian of the “Paris” school of Russian emigration, lecturer in the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris.

meaning of the creation through culture (the best example for this is icons). The dialogical principle which can be seen in his concept of culture comes out in the statement about need for forthcoming of “culture in Church” (by the way, in contrast with Catholic formula “Church in culture”). He insists that in such relations culture does not become a Church, but fulfills its own task in symphonic consent with Church, without both mixing and separation. Evdokimov writes about ethical dualism of consecrated and desecrated that can manifest itself in every dimension of human life, instead of ontological dualism of Church and culture. Thus the theologian asserts the absence of the necessity for culture to adapt to the Church or vice versa. Hence he asserts the non-monological interrelation between them, and the necessity for both the Church and culture to aspire to fulfill God’s plan with regards to creation. In such aspiration Church and culture should be in dialogue with each other and with God.

Evdokimov matches also the notions of life and light. As he notes, one of characteristics of both phenomena is “capability to see and to be seen, to live with another and towards another...”²¹ Hence a live, full of light culture should be a dialogical one. It is interesting that Evdokimov interprets the perception by a person of the aesthetic side of a cultural product also as a dialogical interrelation: “We communicate with beauty... of poetical work in the same way as we communicate with a friend, and the strange consonance with the reality appears inside us that seems to us the part of our own soul, the part which we lost and found again.”²² Evdokimov notes that culture is also connected with the forming of the genuine dialogue between a human being and God (speaking in the terms of Martin Buber, the relationship “I-Thou” or “I-You” but not “I-It”). He stresses that a human being is God’s another and friend, from whom God is waiting for a free answer in love and in cultural creativity. By the way, the Romanian Orthodox theologian Dumitru Staniloae shows a similar concept of culture. He considers that grace is able to appear through the direct communicative response of the human conscience, and the highest manifestation of communication is culture/cultus.²³

The intersubjectivity of culture is stressed by Evdokimov through disclosure of the soteriological purpose of culture. From the point of view of Evdokimov, the religious impulse that lays in the basis of culture should be aimed at salvation of the whole world in its creative transformation but not at personal salvation. The

²¹ Евдокимов, П. *Искусство иконы. Богословие красоты* (пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова) и Е.Л. Майданович), Клин 2007, 10 (Evdokimov, P. *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, Oakwood Pubns, 1989, 353 p.)

²² *Ibid*, 26.

²³ See STANILOAE, D. *Orthodox dogmatic theology: the experience of God, Vol. I: Revelation and Knowledge of the Triune God*, MA 2005, 79.

theologian considers asceticism or freewill self-restraint as a source of culture. Asceticism is opposed by Evdokimov to egoism hence it is a deep dialogical phenomenon in his interpretation. Even freedom is understood by the Orthodox theologian as humility, self-denial, the total giving of self to the Truth and to the Other. Evdokimov is sure that people should escape the meta-anthropological statement about the autonomy and separation of existences for the true understanding of culture. By the way, such an idea is close to the concept of culture of Georges Florovsky who is also Orthodox theologian of Russian emigration of the same historical period. As Florovsky writes, "The understanding of the human soul as an autonomous microcosm inevitably leads to the denial of culture as a collective creativity..."²⁴

Communion-centered concept of culture by Christos Yannaras²⁵

Yannaras contrasts two types of culture. The first one is contemporary culture that was formed as a result of the spread of the western way of life. This type of culture is strongly criticized by the theologian. The second one is the Byzantine culture which Yannaras considers as a role model. From the point of view of the theologian, the contemporary culture is an individualistic culture, based on the values of the rights of the individual, assured self-sufficiency and individual security. It is a culture of rationalism, capitalism and utilitarianism that was formed under the influence of pietism over the last three centuries. It is a culture of autonomization of people from each other, autonomization of work that is divorced from actual needs to artificially contrived consumer greed. Similarly to Evdokimov and Florovsky, Yannaras rejects the individualistic ontology and the pietistic concept of individualized salvation. Moreover, Yannaras characterizes the individualistic culture as a culture of objectification hence as a culture where it is normal to regard Another as an object, It, but not You, a culture of impersonal, mass coexistence. From the point of view of Yannaras, the main role in the transformation of the individualistic culture should be played by the Church: "...On the historical and social level, the life and unity of the Church operates as a radical and direct rejection or subversion of the cultural *system* of individualism and objectification."²⁶ But the Church also should turn from the model of an institute and a mediator between God and an individual into the real eucharistic community. The second type of culture Yannaras associates with the Byzantine

²⁴ ФЛОРОВСКИЙ, Г. *Смысл истории, в Вера и культура : избранные труды по богословию и философии*, Москва 2002, 69 (Florovsky, G. *The meaning of history*).

²⁵ Christos Yannaras (born 1935) is one of the most prominent contemporary Orthodox theologians and philosophers born in Greek.

²⁶ Yannaras, C. *Chapter 8. Pietism as an Ecclesiological Heresy, in The Freedom of Morality*, NY 1984, 130.

culture. For the theologian it is a culture based on the ecclesial mode of existence and on the self-transcending by the individual. It is a culture centered with the communal ethos, "the ethos of personal life and relationship, the total exclusion of any impersonal, rationalistic organization, which provides the basis for all aspects of social life"²⁷, "the dynamic realization of personal distinctiveness and freedom in the context of the encounter between human effort and divine grace."²⁸ We can sure enough claim that Yannaras criticizes the monological culture and endorses the dialogical culture in these two types of culture.

It is also interesting that Yannaras sees the characteristics of the types of culture in the particularities of its art. He discloses the particularities of the aforementioned types of culture comparing the Greek and Gothic architecture on one hand and Byzantine architecture on the other hand. The theologian emphasizes that the Byzantine architecture provides the deep respect for the building material hence for the matter as a whole, for its inner principle, its "rational" potentialities. Yannaras continues that such a style of architecture represents a "dialogue" between the architect and the material. On the contrary, in the Greek worldview, matter is nonrational and formless till it is subdued by the reason. The same particularity characterizes Gothic architecture as well as contemporary technocracy where the material is also subdued and not "saved". In these examples Yannaras sees opposing solutions of the issue of relationship between a creator and creation in two variants, namely between God and the world (the first type), and between a human being and culture (the second type). The Greek culture and the contemporary culture that inherited from it represent monological solution to the issue, the dividing boundary between the transcendent and the worldly. The theologian considers that on the contrary the Byzantine culture represents ontological communion of created and uncreated.

Thus Yannaras sees the roots of cultural crises in the spread of monological culture and the only positive way out in the arising of the dialogical culture: "A communion-centered version, based on the protection of the human existential truth and authenticity might bear the arrival of a new cultural *paradigm*."²⁹

Conclusions

Thus the concepts of culture which can be called dialogical began to form in the Protestant, Orthodox, and Catholic theology in the second part of the 20th century. The concepts of culture of all theologians considered are distinctive

²⁷ *Ibid*, Chapter 11. *The Historical and Social Dimensions of the Church's Ethos*, 223.

²⁸ *Ibid*, 229.

²⁹ Yannaras, C. *Human Rights and the Orthodox Church* (cit. October 4, 2002), URL: http://jbburnett.com/resources/yannaras/yannaras_rights&orth.pdf

and original. The typology of cultures based on the different types of anxiety by Tillich is unique, just as unique as the Yannaras's distinction of Greek and Byzantine cultures on the example of difference in architecture styles, etc. But these positions due to their uniqueness can in a sort enrich each other. For example, Tillich, Maritain and Evdokimov paid more attention to the analysis of the dialogical dimension of culture as such³⁰, while Newbigin and Rupnik offered the deep analysis of intercultural and interfaith dialogue and Yannaras compared so called eastern (Byzantine) and western (Greek) types of cultures. To be more precisely we can say that one of the main contributions of Tillich's concept of culture is proposed typology of cultures based on criteria of ultimate concern and correlation method describing relations between culture and religion as such. Maritain stressed dialogical understanding of freedom and order in culture. Evdokimov pointed to the possibility to penetrate into the inner meaning of the creation through culture and showed the dialogical ground of the perception by a person of the aesthetic side of a cultural product. Yannaras elaborated the notion of communal ethos as an opposition to individualistic ethos of contemporary culture. Newbigin paid great attention to the need of dialogue between Christians from different cultural traditions. Rupnik emphasizes the importance of intercultural dialogue and offered the explanation why Christianity is a best basis for culture. Moreover, we can also see some differences between the Western Christian dialogical concepts of culture and the Eastern Christian dialogical concepts of culture. In the Protestant and Catholic concepts of culture (for the Orthodox concepts it was not an inner problem) from the 1960s, the dynamic toward arising of the dialogical principle can be seen which manifests itself in the idea of anti-Eurocentrism and emphasis on the diversity of cultures and on the dialogical relationship between them. Another distinction is that the Protestant and Catholic theologians speak about the need of a dialogue between the Church and culture (the principle "Church in the world") and the Orthodox theologians speak about the symphonic joint service of Church and culture (the principle "world in the Church"). But at the same time all of the concepts of culture considered in the article are united by some very important ideas, namely the idea that the source of culture is in the capability to focus on Another, to transcend oneself in the dialogue with God and in the dialogue with other self and other culture; the denial of the autonomization and objectivization in any culture; the negation of the individualistic soteriology and individualistic ontology. All these allow to conclude that there is a dialogical approach to culture that combines different

³⁰ On the one hand, the considering culture as such by the theologians allow to reveal the intersubjectivity of the phenomenon, but on the other hand such position has its limits because it leaves out the diversity of cultures.

theological concepts of culture in the second part of the 20th and the beginning of the 21st century in different Christian denominations.

Hanna Martysevich,

PhD in culturology, MA in philosophy,

Saints Methodius and Cyril Institute of Theology of Belarusian State University,
Minsk

Russianova st., 30/2 - 59, Minsk, Republic of Belarus.

martysevicha@gmail.com

HLEDÁNÍ DUCHOVNÍ CESTY SKRZE MYSTIKU ŽIVOTA MODLITBY SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE (*HRAD V NITRU*), 1. část

Abstract

The study offers a comprehensive perspective on *The Interior Castle* (1577), a masterpiece of world mystical literature. In this distinctive essay about spiritual path, a Spanish Saint Teresa of Jesús places the accent on inner experience and so moves the history of Christian mysticism forward. Her *opus magnum* is analysed in detail from four points of view: autobiographical, symbolical, philosophical-theological, and psychological. The spiritual message of the Spanish mystic brings wisdom which has made a deep impression on theologians and lay people even in the era of postmodern spirituality.

Keywords: Interior Castle, Saint Teresa of Jesús, Spanish mysticism

Úvodem

Dílo *Hrad v nitru* (1577) představuje jeden z vrcholů světové mystické literatury, lze jej též vnímat jako esej o duchovním životě z pera španělské mystičky **Terezie z Avily** (sv. **Terezie od Ježíše**, vl. jménem Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, 1515-1582). Autorka zde popisuje sled různých stavů při modlitbě, vypráví víceméně příběh svého života.¹ Je to dílo extatické, psané ve vrcholném náboženském zápalu a mající všechny rysy vrcholné inspirace. Autorka dílo napsala jedním tahem během pouhých dvou měsíců.² V díle podává ty nejabstraktnější pravdy konkrétním příměrem a mnohdy strhujícím způsobem s využitím vytříbené, básnicky účinné metaforiky.³ Krok za krokem vede čtenáře po cestě duchovním životem, upozorňuje ho na překážky a ukazuje mu kratší, o to však strmější cesty k prameni živé vody, jímž je dokonalá modlitba.⁴ Modlitba se stává hlavním námětem této knihy, kterou sepsala v 70. letech 16. století.

¹ ELIADE, Mircea et al. *Encyklopedie mystiky III*. Praha: Argo, 2002, s. 179.

² BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 731.

³ *Slovník spisovatelů Španělska a Portugalska: baskická literatura, galicijská literatura, katalánská literatura, portugalská literatura, španělská literatura*. Praha: Libri, 1999, s. 580.

⁴ TERESA DE JESÚS. *Cesta k dokonalosti*. Vimperk: Nakladatelství Tiskárny Vimperk, 1991, s. 212.

Autorka cítila, že po 12 letech od sepsání *Života* má mnohem větší zkušenosti, které jí umožňují podívat se na problematiku též z jiného úhlu a komplexněji (dílo *Život* navíc skončilo v rukou inkvizice). V *Životě* sledovala výrazně autobiografickou linii, pod vlivem Jana od Kříže se jí tentokrát otevíral horizont bohatšího symbolického vyjadřování. Knihu o *Hradu v nitru aneb Příbytky duše* psala v období velmi nepříznivé atmosféry. V té době byl např. zatčen a vězněn Jan od Kříže, probíhal ostrý boj proti její reformě. Rukopis této knihy zůstal nakonec v rukou inkvizice, a tak jej brzy nahradil *Hrad v nitru* (Castillo interior). K jejímu údivu a překvapení dalších osob stará a nová verze ztracených částí textu byly naprosto stejné.⁵ K sepsání knihy byla vyzvána svým zpovědníkem P. Graciánem. Žádal ji, aby látku zpracovala všeobecně a kvůli inkvizici nezmiňovala svou osobu.⁶ P. Gracián nakonec svěřil dílo převorce sevillského kláštera Matce Marii od sv. Josefa, aby jej ukryla. Dnes toto dílo existuje ve čtyřech rukopisech-toledském (1577), cordovském (1577), salamanském (1588) a v opisech Tomáše Akvinského.⁷ V průběhu vlastního psaní Terezii dílo často zcela ovládlo. Podle Evelyn Underhill byla vždy vytržena právě do toho stupně kontemplace, který se snažila popsat, a psala v tomto ponoření nebo uchvácení nesmírně rychle, aby jejími slovy „stihla zapsat všechno, co jí Pán dává, dříve než to zapomene.“⁸ Jde o vrcholný projev jejího spisovatelského umění a mystických ponaučení.

Knihla čtenáři nabízí čtyři úrovně čtení - autobiografickou, symbolickou, filosoficko-teologickou a psychologickou. Autobiografická rovina sleduje příběh autorčina vnitřního života, byť vypráví o „jisté osobě“ v jistém klášteře v nikdy nejmenovaném městě. Mluví-li o své mystické zkušenosti Boha a milostech, volí odkaz na třetí osobu, tajemnou anonymní osobu se zahalenou tváří: „Znám jednu osobu“. První osobu používá jen v případě zdůraznění vlastní nedostatečnosti: „s inteligencí tak hrubou jako je má“, „mne, jež jsem tak špatná“, „protože však jsem nevzdělaná“, „a co je špatné, pochází ode mne“. Jako životopisné čtení je kniha literární rekonstrukcí autorčina láskyplného setkávání s Bohem. Vzhledem k tomu, že kniha je literárním vyjádřením mystických zkušeností a tedy setkáním se světem, který překračuje lidskou logiku, text se neobejde bez symbolů, obrazů a paralel. Symbolická úroveň čtení se vedle již zmíněného klíčového symbolu hradu soustředí na výklad dalších stěžejních literárních symbolů, obrazů a přirovnání v kontextu literatury zasvěcení (iniciačního románu). Interpretace duchovní cesty v pojmech mystické teologie je součástí teologického čtení díla.

⁵ UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 335.

⁶ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*. Velehrad- Křesťanská akademie: Řím, 1986, s. 208.

⁷ Tamtéž, s. 213.

⁸ UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 334.

Vedle rozboru vlastní struktury textu je potřeba v duchu hermeneutické teorie (a stejně jako v případě výkladu Bible) jít za samotný text. Terezie je autorka inspirovaná, jež „vstřebala slovo Boží a zpracovala ho vlastní duší.“⁹ V původním tomismu se intelekt napájel z hlubin tajemství a filosofie žila v „konspirativní“ symbióze s mystikou.¹⁰ Psychologická rovina sleduje text z pohledu psychologie mystické zkušenosti.

Koncepce a struktura díla

Autorka si dlouho lámala hlavu s koncepcí díla. Dostalo se jí nakonec vidění konkrétního a podrobného plánu tvorby spolu s vizí velkolepé křišťálové koule se sedmi komnatami.¹¹ Hledáme-li předobraz zásadního použitého symbolu, je zřejmé, že její rodná země Kastilie byla doslovně „zemí hradů“, její rodné město Avila vypadalo jako tvrz obehnaná hradbami. S literárním symbolem „hradu srdce“ (castillo de corazón) se setkala v knize Františka z Osuny *Třetí duchovní abecedář*.

Na začátku knihy *Hrad v nitru* autorka jednoznačně prohlašuje obraz hradu za výsledek náhlého vnuknutí od Boha.¹² Hrad představuje heraldickou figuru mystické architektury duše: „duše jako hrad vytvořený z jediného diamantu nebo z průzračného krystalu.“¹³ Autorka volí přívlastky jako „úchvatný, zářivý“ a přirovnává hrad k „východní perle; skrytému pokladu; stromu života, zasazenému do samých živých vod života, jímž je Bůh.“¹⁴ V hradu se dějí velmi tajné věci mezi Bohem a duší. Hrad jako chrám zasvěcení symbolizuje vyšší svět,¹⁵ obsahuje sedm komnat a v každé z nich je ještě mnoho pokojů: „Příbytků jsou milióny. Duše do nich vstupují mnoha způsoby.“¹⁶ Komnaty představují jednotlivé stupně modlitby, různé oblasti duševního života a ty jsou rozděleny podle aktivit duše. První tři stupně modlitby zahrnují aktivní neboli asketickou modlitbu. Převládá nemystická vnitřní modlitba v podobě meditace. První komnaty jsou spojeny s modlitbou hlasitou, druhé komnaty s diskurzivním rozjímáním a třetí, které představují poslední stupeň přirozené (získané) modlitby, pak tzv. modlitbu nabytého soustředění. Poslední čtyři stupně jsou spojeny s pasivní (mystickou) modlitbou. Čtvrtým komnatám odpovídá modlitba nabytého soustředění. Je v nich realizován přechod od nemystické modlitby k mystické v podobě dvou

⁹ SICARI, Antonio Maria. *Poselství Jana od Kříže*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 190.

¹⁰ UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 15.

¹¹ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*, s. 209.

¹² Tamtéž, První komnaty, I. kap., s. 9.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Tamtéž, První komnaty, II. kap., s. 15.

¹⁵ HODROVÁ, Daniela. *Román zasvěcení*. 2. vydání. Praha: Malvern 2014, s. 73.

¹⁶ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*, s. 21.

mezistupňů- modlitby pasivního usebrání a modlitby klidu. Poslední tři stupně již představují plně mystické formy vyhrazené kontemplaci, konkrétně páté komnaty znamenají modlitbu spojení, šesté modlitbu extatického spojení a sedmé komnaty modlitbu dokonalé lásky.¹⁷

Do autorčina hradního schématu je tělo zahrnuto jako vnější hradební zeď.¹⁸ Před obvodovou zdí je hradní příkop jako součást zevního světa. Vstupní branou do hradu je na hranici vnějšího a vnitřního prostoru vnitřní modlitba. Vnitřní hrad je koncentricky uspořádanou strukturou, skládající se ze sedmi soustředných kruhů se středem, nejvnitřnější komnatou. Tento centrální sedmý příbytek je královským pokojem (či palácem), Boží komnatou, sídlem Krále a Vládce: „Bůh je jako nějaký obrovský a nádherný pokoj nebo palác a tento palác je sám Bůh.“¹⁹ Tento prostor je zároveň hlubokou podstatou duše, samotnou bytostí duše. Okolní sféry komnat, jež jsou nejbližší středu, představují vyšší část duše, vnitřní duchovní prostor; na periférii se nachází vnější smyslová část duše. Autorka v 1. kapitole knihy uvádí: „Tento hrad má mnoho pokojů, některé jsou položeny vysoko, jiné nízko a opět na bocích. Ve středu, uprostřed všech je hlavní pokoj, kde se odehrávají velmi skryté věci mezi Bohem a duší.“²⁰

Vnější prostor je obydlím bytosti profánní, nezasvěceného adepta, smrtelného hříšníka, který rozhodne-li se vydat na cestu do hradu, stává se poutníkem. Nesmrtelné, dokonalé bytosti vnitřního prostoru představuje bytost středu, samotný Bůh, a Kristus jako duchovní mistr, zasvětitel a spasitel. Jako poslové ze zevního světa fungují všechny stvořené věci, skrze něž k poutníkovi promlouvá Bůh - stvořitel. Mezi další obyvatele hradu patří strážce a služebníci, kteří v autorčině pojetí reprezentují tzv. mohutnosti, tj. rozum, paměť, vůli a představitelství, ovládající smysly: „Jak špatně vládnou mohutnosti, jež jsou jejich strážemi, správci a vrchními kuchaři!“²¹ Obyvateli vnějších zdí jsou smysly- zrak, sluch, hmat, čich a chuť. Okolí hradu obývají jedovatí a nebezpeční hadi a šelmy, žáby a ještěrky, které představují negativní vlastnosti člověka, špatné náklonnosti, neduchovní sklony a zvířecí vášně. Jedná se o negativní impulsy, které psychologicky vycházejí z podvědomí a autorce se v této podobě projektovaly.²² Těmto zvířatům se daří pronikat i do hradu až do třetích komnat. Do čtvrtých komnat se jedovatá zvířata dostanou jen zřídka, zato ještěrkám jako drobným myšlenkám

¹⁷ AUMANN, Jordan: *Křesťanská spiritualita v katolické církvi*. Praha: Karolinum, 2000, s. 179.

¹⁸ PEROUTKA, David: *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 106.

¹⁹ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, II. kap., s. 18.

²⁰ Tamtéž, První komnaty, I. kap., s. 10.

²¹ Tamtéž, První komnaty, II. kap., s. 16.

²² GÁLIK, Slavomír. *Duchovní rozmer krízy súčasného človeka*. Bratislava: Iris, 2010, s. 50.

pocházejícím z představivosti se podaří vetřít dokonce až do pátých komnat.²³ Zvířata, která pronikla do hradu (duše) brání poutníkovi zpozorovat světlo a „je nemožné, aby jej dříve nebo později mezi tolika jedovatými zvířaty některé z nich nepokousalo.“²⁴

Bůh přebývá ve středu hradu jako slunce; závrtně zářivé slunce, dávající život; jež vše prozařuje, prostupuje celým hradem (Bůh je v dobrém člověku jako zdroj milosti) a obklopuje ho (Bůh je v člověku jako zdroj existence).²⁵ Jeho pronikavé světlo sálá do všech komnat. Bůh-Otec zosobňuje transcendentní Božství včetně tvůrčí síly; kosmický, všezahrnující rozměr Boží přítomnosti v duši. V dynamickém vztahu mezi duší (člověkem) a Bohem sehrává centrální roli Kristus, je prostředkem ke sjednocení s Bohem. Kristus jako mystický archetyp iniciačního myšlení se stává svým životem příkladnou mystickou cestou a výzvou k následování pro každého křesťanského adepta.²⁶ Na duchovní cestě je Kristus vždy protagonistou, jehož lze postupně objevovat v různých rolích - žák duchovní stezky, asketik, adept, učitel, Mistr, duchovní vůdce, milovaný Ženich, prostředník uvádějící do poznání Svaté Trojice, Spasitel. Je Pramenem živé vody milosti, Příbytkem, Životem. Autorka pokládá za zcela nezbytnou podmínku dosažení centra vnitřního hradu přítomnost Kristova lidství. Vychází z toho, že „nejsme bytostí čistě duchovní, ale lidé. Proto je náš duchovní život vždy zpodobněním Krista v jeho lidství.“²⁷ Jeho životem, smrtí a vzkříšením prochází lidská duše na cestě k Bohu. Dábel (satan) jako projev všeho nebožského, lidského ega nepřátelského Bohu, je lstivý a zákeřný. Ve spojení s ďáblem používá autorka slovo „tinielbas“ a uvádí, že „ďábel je temnota sama.“²⁸ Do každého pokoje ďábel rozestavuje legie sobě podobných, aby zabránil duším přijít do další komnaty: „Satan shromáždí celé peklo, aby duši donutil vyjít z hradu.“²⁹ V pátých komnatách ďáblova lstivost ještě zesiluje: „Ďábel klade své nástrahy a předestírá své klamy pomocí představivosti.“³⁰ V šestých komnatách „ se satanovi náramně líbí, vidí-li, že duše je ztrápená a plná neklidu.“³¹ Pro boj s ďáblem doporučuje autorka vedle zesílené lásky k Bohu a k bližním bdělost mysli a srdce- bdít, být ve střehu, stále na číhané.³² Ďáblovu činnost přirovnává k „hluchému pilníku,

²³ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, I. kap., s. 71.

²⁴ Tamtéž, První komnaty, II. kap., s. 22.

²⁵ HERBSTTRITH, Waltraud. *Prodlévání před Bohem (S Terezií z Avily, s Janem od Kříže a s Edith Stein)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 54.

²⁶ HODROVÁ, Daniela. *Román zasněžení*, s. 38.

²⁷ PEROUTKA, David: *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*, s. 67.

²⁸ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, První komnaty, II. kap., s. 15.

²⁹ Tamtéž, Druhé komnaty, Jediná kap., s. 28.

³⁰ Tamtéž, Páté komnaty, III. kap., s. 89.

³¹ Tamtéž, Šesté komnaty, X. kap., s. 165.

³² Tamtéž, První komnaty, II. kap., s. 24.

který je třeba přistihnout hned na začátku.“³³ A odstup je to, co stačí k odhalení. V pátých komnatách vyzývá autorka k obzvláštní ostražitosti, neboť ďábel se může lstivě proměnit v anděla světla.³⁴

Putování hradem aneb hledání podstaty duchovního života

Podstatou duchovního života je cesta směrem do vnitřku hradu, během níž se člověk vědomě odpoutává od vnějšího smyslového světa a směřuje do nitra, k Bohu. Cestou, po níž jeho vědomí putuje, je vnitřní modlitba.³⁵ Království nebeské je v člověku, prostor je hotový, čeká, až člověk vstoupí. Mnoho lidských duší přebývá vně hradu a o jeho existenci nemá ani ponětí. Řada duší se zdržuje na obvodu hradu, přežívá v hradním příkopu a do hradu vstoupit nechce. Vně hradu je tma a hluk, plazí se zde ohyzdní tvorové. Zdejší duše mají zmrzačené nebo ochrnuté tělo. Autorka uvádí: „Protože jsou tyto duše zvyklé na stálý styk s hady a zvířaty, jež žijí kolem hradu, staly se jim podobné a neumí se už přemoci, přestože mají vznešenou přirozenost a možnost jednat se samým Bohem.“³⁶ O lidském pokolení hovoří jako o „odporných červíčkách jako jsme my“.³⁷ I obraz hradu odpovídá tomuto stavu. Lidské hříchy zanesly hrad zvenčí svou nečistotou a špínou, takže povrch hradu je pokryt černou smolou a lidé jsou jako slepí: „Ach, lidská slepoto, jak dlouho budeme mít oči zamazané zemí?“³⁸ Zevní, ve smyslech a zlu si hovící člověk se podle autorky jen „sytí žrádlem pro prasata.“³⁹ Zatouží-li člověk spatřit krále hradu a je-li jeho rozhodnutí dobrovolné a svobodné, jeho touha opravdová a hluboká, vydává se na cestu, jejímž cílem je audience u samotného vládce. Je pozván (biblickými slovy „povolán“), aby s ním obýval jeho palác a sdílel jeho život v nádheře prostoru zaplaveného milostí. Jako biblický marnotratný syn vstupuje do hradní brány skrze modlitbu. Smyslem putování a jeho jednotlivých fází je „podobení s Kristem“, toto postupné „přípodobnění“ je poutníkovým znovuzrozením. Z autorčina textu jasně vyplývá poznání, že k čemu se připodobníš, tím budeš přitažen. Nejprve se poutník musí učinit bezpečnějším sám před sebou a posílit svoji vůli a víru, nabýt sebepoznání a pokory. Bojuje s přírodou vlastního těla, se svými smysly.

Průchod prvními třemi komnatami představuje období asketické - pro první komnaty je příznačná konverze, pro druhou zápas a vytrvalost, třetí pak přináší

³³ Tamtéž, s. 23.

³⁴ Tamtéž, Páté komnaty, I. kap., s. 69.

³⁵ May, Gerald G. *Noci duše ke svobodě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 40.

³⁶ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, První komnaty, I. kap., s. 12.

³⁷ Tamtéž, s. 10.

³⁸ Tamtéž, Šesté komnaty, IV. kap., s. 125.

³⁹ Tamtéž, Druhé komnaty, Jediná kap., s. 27.

zkoušku a novou konverzi. Čtvrtá komnata je etapou předmystickou (smíšenou) a poskytuje zkušenost milosti a daru zdarmadanosti. Poslední tři fáze patří již do mystického období. V pátých komnatách dochází k přetvoření křesťana a začíná jeho nový život. Šesté komnaty jsou spojeny s duchovními zásnubami a mystickými milostmi. V sedmých komnatách se uzavírá duchovní manželství a adept dosahuje dokonalé svatosti.⁴⁰ Vše je proměněno a prozářeno. Duchovní sňatek je nejzazším cílem modlitby, spojením na podkladě podoby.

Během putování se musí poutníkova duše „disponovat vstoupit do dalších komnat“,⁴¹ „disponovat se k přijetí milosti.“⁴² Má k dispozici vnitřní buzolu směřující její vůli k Bohu a jakýsi reflex, jenž jí pomáhá se po každém pádu zvednout.⁴³ Podle autorky má každý svoji vlastní osobitou trasu a „nemusí projít všemi komnatami, neboť Bůh rozděljuje svá dobra, jak chce, kdy chce a komu chce, aniž by někomu křivdil.“⁴⁴ A navíc „není důležité nosit nebo nenosit řeholní šat, nýbrž cvičit se ve ctnosti a podřídít se ve všem Boží vůli.“⁴⁵ Základy hradu musí být zhotoveny z pevných kvádrů, jimiž jsou ctnosti, jinak se hrad zřítí. Člověk se musí stále cvičit ve ctnostech, aby nezůstal „duchovním trpaslíkem, neboť to, co neroste, zakrňuje.“⁴⁶ Základním atributem poutníka (adepta) je pohyb, pohyb duše jako nekonečné spění do hloubi vnitřního prostoru. Pohyb na hradě zasvěcení se zdá být uspořádaný, míří z obvodu do středu. Adept není nikterak omezován, může se v komnatách procházet zcela volně: „Velmi na tom záleží, aby modlící se duši, ať dosáhla jakéhokoli stupně, byl ponechán volný pohyb, jak se jí zlíbí, nahoru, dolů, i na všechny strany, aniž by byla nucena choulit se v jediném pokoji.“⁴⁷ Příbytků jsou milióny, duše do nich vstupují mnoha způsoby. Je potřeba nespokojovat se s tím, kde se adept právě nachází, ale riskovat přechod přes stavy, které se jeho kontrole vymykají.⁴⁸

Esteticko-prostorové prvky textu zahrnují pojmy jako jáma, vstupní brána, komnata (příbytek), práh, dveře, střed, hlubina. Hlavním smyslem pohybu je otevírání prostoru pro Boha, neboť Bůh může naplnit jen „vyprázdňené nádoby“, kde vznikne prostor, v němž se může rozeznít ozvěna Boží vůle.⁴⁹ Klíčovým

⁴⁰ CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Cesta křesťana ve Vnitřním hradu sv. Terezie*. Dostupné na www.karmelitky.cz/admin/files/File/.../Castellano-uvod-kHradu.doc, s. 3-7, citováno dne 21.8.2014.

⁴¹ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Třetí komnaty, II. kap., s. 43.

⁴² Tamtéž, Páté komnaty, II. kap., s. 77.

⁴³ Stinissen, Wilfrid. *Růst v modlitbě: putování ve stopách Terezie z Avily*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 87.

⁴⁴ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Čtvrté komnaty, I. kap., s. 48.

⁴⁵ Tamtéž, Třetí komnaty, II. kap., s. 41.

⁴⁶ Tamtéž, Sedmé komnaty, IV. kap., s. 197-8.

⁴⁷ Tamtéž, První komnaty, II. kap., s. 18.

⁴⁸ Greal, Wilfrid. *U Eliášova pramene*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 51.

⁴⁹ Stinissen, Wilfrid. *Růst v modlitbě: putování ve stopách Terezie z Avily*, s. 90.

autorčíným slovem je „centro“ - střed, nitro, zcela uvnitř.⁵⁰ Střed nelze chápat jako bod, nýbrž jako prostor vyplněný Boží nekonečností. Autorka popisuje působení Boha v duši takto: „Zdá se mi, že tyto účinky nevznikají v srdci, nýbrž pocházejí odněkud mnohem víc uvnitř, z mnohem větší hlubiny. Myslím, že je to asi střed duše, jak jsem později pochopila.“⁵¹ V tomto středu duše lze jen těžko rozlišovat, kde končí duše a kde začíná Bůh.⁵² Autorka dodává: „Sotva začne nebeská voda vyvěrat ze svého pramene, totiž z hlubiny v nás, zdá se, že se nitro rozšiřuje a stává se prostornější.“⁵³ Duše je láskou jako vzájemnou gravitační silou přitahována k nejhlubšímu Božímu středu.⁵⁴ Tento „nejvnitřnější střed“, „nejhlubší nitro“, „hlubina“ je zdrojem a zároveň cílem duchovního života.⁵⁵ Když duše dospěje do středu sedmých komnat, odhaluje, že dospěla ke středu Božího života, sebe samé i ke středu celého univerza.⁵⁶ Zde člověk žije v nekonečné svobodě Boží. Životně-funkční prvky textu představují pojmy jako průnik, boj, překročení, zvnitřnění, sjednocení a transcendence. Jsou spojeny s procesem zasvěcení. Čas vnější, smrtelný a pomíjivý je konfrontován s nesmrtelným a věčným časem vnitřním.

Interpretace putování komnatami

V textu Prvních komnat se vedle evangelijní parabely o bdělosti, mariánského prvku v podobě prosby k Matce Boží objevuje tzv. tereziánský sokratismus. Myšlenka „Gnóthi sauton- Poznej sám sebe“ z řecké duchovní tradice, mající svůj původ v orfickém mýtu a delfském apollónském kultu,⁵⁷ se v „Scito te ipsum“ raněscholastického filozofa a teologa Petra Abélarda stává etickým konceptem. Tereziino kategorické „Poznej sám sebe“ navazuje na sokratovskou myšlenku, ale je svou podstatou vyjádřením specificky křesťanské zkušenosti, formulované v Abélardově etice originálním spojením antické etické tradice a křesťanské morálky. Terezie stanovuje poznání sebe sama jako specifický úkol prvních komnat s poukazem, že tento požadavek musí nutně přetrvávat až do komnat sedmých: „Je známkou veliké tuposti, jestliže se nesnažíme vědět, kdo jsme, a zastavíme se jen u svého těla.“⁵⁸ S odkazem na již zmiňovaný heraldický fyziolog citujeme autorčin popis vstupu duší do hradu: „Vstupují do prvních pokojů v přízemí,

⁵⁰ HERBSTRIETH, Waltraud. *Prodlévání před Bohem (S Terezií z Avily, s Janem od Kříže a s Edith Stein)*, s. 6.

⁵¹ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru, Čtvrté komnaty, II. kap.*, s. 56.

⁵² GÁLIK, Slavomír. *Filozofia a mystika: duchovný vývoj člověka z hlediska mystik světových náboženství*, s. 66.

⁵³ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru, Čtvrté komnaty, II. kap.*, s. 57.

⁵⁴ May, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*, s. 37.

⁵⁵ PEROUTKA, David. *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*, s. 18.

⁵⁶ BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 731.

⁵⁷ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Herrmann & synové, 1995, s. 13.

⁵⁸ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru, První komnaty, I. kap.*, s. 10.

ale přinesou si s sebou nezměrné množství zvířátek, které jim brání nejen vidět krásu hradu, nýbrž jim nedovolují zakoušet pokoj.“⁵⁹ Pro postup do druhých komnat je nezbytné opřít se o božskou milost odevzdanou láskou k Bohu. Do třetích komnat nepostoupí ti, jimž chybí pokora. Někteří lidé mohou být zahrnuti mystickými dary milosti a zcela prostě přeskočí první tři sídla vnitřního hradu duše a začnou rovnou čtvrtým.⁶⁰ Ve čtvrtých komnatách dochází k duchovnímu zlomu, začínají zde hlubší duchovní zkušenosti. Jak jsme již uvedli, autorka zde popisuje tzv. rozšiřování srdce. Čtvrté komnaty, jež se nacházejí na úrovni srdce, jsou ve všech světových náboženstvích považovány za centrum duchovního bytí. Toto centrum je však podle Slavomíra Gálíka hlubší než úroveň těla a samotné čakrové úrovně.⁶¹ Autorka varuje před možnými dezinterpretacemi stavů ve čtvrtých komnatách: „Některé osoby mají takovou fantazii a tak slabou hlavu- kolik jsem jich poznala!- že se jim zdá, že vidí všechno, nač myslí. A to je velmi nebezpečné.“⁶²

Pátými komnatami se zahajuje mystická etapa. Vlastní podstatou těchto komnat je výrok: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“ (Gal 2,20). V modlitbě sjednocení dochází k „zajetí všech schopností“, k jejich vypojení. Jak uvádí David Peroutka ve studii *Pramen*, „rozum je zde užaslý, omráčený a neodbytné můrce představitosti se zde spálila křídla.“⁶³ Autorka příslušný stav komentuje takto: „Zde není zapotřebí žádného úsilí, aby se vyloučilo myšlení. Miluje-li (duše), neví jak, ani koho, chce-li, neví co: je jakoby mrtvá pro svět, aby víc žila pro Boha.“⁶⁴ V pátých komnatách se uskutečňuje vlastní duchovní přeměna. K jejímu popisu používá autorka velmi archaickou představu, totiž přeměnu housenky v motýla, konkrétně housenky bource morušového v bílého motýla. Vedle symbolu hradu jde v autorčině knize o druhý klíčový literární obraz, který uvádí čtenáře do tajemství „smrti a vzkříšení“. Motýl ve starých kulturách představoval duši a obraz vnitřní proměny.⁶⁵ Velká a ošklivá housenka je obrazem duše „starého člověka“ („starého Adama“), která v teple Ducha svatého začne ožívat a sytí se zbožnými meditacemi, dokud nedoroste. Když vyroste, začíná vyrábět hedvábí a budovat si dům (spřádat kuklu), ve kterém má uhynout. Tímto domem je Kristus, on se stane jejím příbytkem, ve kterém se pod jeho vlivem postupně zbavuje sebelásky

⁵⁹ Tamtéž, s. 13.

⁶⁰ Stinissen, Wilfrid. *Noc je mým světlem*, s. 28.

⁶¹ Gálik, Slavomír. *Filozofia a mystika: duchovní vývoj člověka z hlediska mystik světových náboženství*, s. 82.

⁶² SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Čtvrté komnaty, III. kap., s. 68.

⁶³ PEROUTKA, David: *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*, s. 116.

⁶⁴ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Páté komnaty, I. kap., s. 70.

⁶⁵ Gálik, Slavomír. *Filozofia a mystika: duchovní vývoj člověka z hlediska mystik světových náboženství*, s. 83.

a vlastní vůle. Posléze se housenka promění.⁶⁶ Skrze modlitbu sjednocení se duši dostává sjednocení vůlí- vůle je zproštěna svých pout a otevřena pro vůli Boží.⁶⁷ Narostou jí křídla a promění se v krásného motýla, který poprvé svobodně vzlétne. Autorka ukazuje, jak principiální smrt starého já se pro transformaci vlastní osobnosti musí stát existenciální záležitostí. Motýl dosahuje vnitřní svobody. Působením modlitby sjednocení dochází k psychologické a etické proměně člověka a jeho vztahu k druhým lidem. Jesús Castellano Cervera považuje text pátých komnat za jednu z nejkrásnějších a nejrealističtějších částí knihy, kde autorka nabízí teologii a pedagogiku Boží vůle v lásce k bližnímu se všemi požadavky. Je zde nejvýznamnější pedagogická lekce celé knihy- královská cesta dokonalosti jako cesta lásky (caritá) a bliženecká láska (amore), obě zakořeněné v lásce k Bohu.⁶⁸ Pro pojetí mystiky Tereziiny doby tvořilo rámeček líčení Písně písní a mystika té doby byla mystikou nevěsty (snubní mystikou).⁶⁹ V pátých komnatách autorka v tomto duchu pojímá snubní vztah jako snoubeneckou lásku nabízenou Kristem a opřevanou duší člověka. Je potřeba, aby se snoubenci dobře poznali, než se spojí nerozlučným svazkem. Jde o setkání lásky: „Jen na ni pohlédne a duše v tom pohledu spatří- velmi tajemným způsobem - kdo je ten Snoubenec, kterého si má brát, pozná ho tak důkladně, že by prostřednictvím svých smyslů a mohutností nedosáhla takového poznání ani za tisíc let.“⁷⁰ V této etapě cesty člověk žije život v Kristu. Bůh se sjednocuje s esencí duše, otiskuje do ní sebe jako pečeť do vláčného vosku: „Žádáš jen jedno: naši vůli, totiž aby vosk nekladl odpor.“⁷¹ Šesté komnaty jsou zaměřeny na téma mystických zasnub a milostí, je sem zařazen malý traktát mystické fenomenologie. Při zasnubách se snoubenka-duše ještě úplně nesjednotila se Snoubencem. Je od něho oddělena, existuje dualita a odlišnost. Jak uvádí Antonio Maria Sicari ve studii *Poselství Jana od Kříže*, „oči duše se upírají téměř výhradně na Boha v trýznivém čekání na spojení s ním. Po afektivní stránce je vůle člověka sjednocena s vůlí Stvořitele.“⁷² Motýl zrozený v pátých komnatách zde nenachází trvalý odpočinek: „Ach, ubohý motýlku spoutaný tolika řetězy, jež ti nedovolují letět, kam bys chtěl!“⁷³ V šestých komnatách hovoří autorka o smyslové a duchovní noci.⁷⁴ Noc smyslů a noc ducha jsou dvěma etapami temné noci duše. Mohou se překrývat, mnohdy se objevují obě najednou.⁷⁵

⁶⁶ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Páté komnaty, II. kap., s. 78.

⁶⁷ PEROUTKA, David: *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*, s. 118.

⁶⁸ CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Cesta křesťana ve Vnitřním hradu sv. Terezie*, s. 6.

⁶⁹ STINISSEN, Wilfrid. *Noc je mým světlem*, s. 72.

⁷⁰ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Páté komnaty, IV. kap., s. 93.

⁷¹ Tamtéž, Páté komnaty, II. kap., s. 83.

⁷² SICARI, Antonio Maria. *Poselství Jana od Kříže*, s. 233.

⁷³ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Šesté komnaty, VI. kap., s. 136.

⁷⁴ SICARI, Antonio Maria. *Poselství Jana od Kříže*, s. 380.

⁷⁵ MAY, Gerald G. *Noci duše ke svobodě*, s. 58.

V případě autorčina popisu noci smyslů, která osvobozuje duši od náklonnosti ke specifickým smyslovým uspokojením a je mostem mezi meditací a kontemplací, zde není žádný text, který by vyvyšoval duchovní vyprahlost. Spíše se zde setkáváme se vzdechy a nářky.⁷⁶ Její popis odpovídá noci ducha Jana od Kříže. Zdůrazňuje důležitost posunu v oblasti sebepoznání jako důsledek temné noci. Člověku se dostává osvobození od lpění na určitých pravdách, způsobech myšlení a očekáváních. Autorka v textu šestých komnat (zejména v 1.-3. kapitole) zmiňuje depresi a jiné duševní poruchy a snaží se je odlišit od skutečně duchovních zkušeností. Intelektuální vize pečlivě odlišuje od halucinací. V šestých komnatách dle jejích zkušeností dochází často k extatickým stavům. Tyto zvláštní mystické fenomény včetně očistné duchovní noci zahrnují různá vidění (vize), slyšení (vnitřní hlas), vytržení, lety ducha. Autorka dokonce zmiňuje vidění netušených krajin. Tyto skutečnosti podle Slavomira Gálíka zcela odpovídají stavům i v jiných mystikách, které se vyznačují hlubokým průnikem do nevědomí. Dochází zde ke komunikaci s duchy, bohy, nebo k cestování mimo čas a prostor.⁷⁷ Autorka často zdůrazňuje, že se jedná o intelektuální vidění, ne obrazné. Když začíná vytržení, „ženich přikáže zavřít dveře komnat i hradní bránu.“ Zastaví se dýchání, člověk nemá sílu mluvit. Těmito slovy popisuje autorka zahájení extází. Ve 4. kapitole Šestých komnat přirovnává vytržení duše k životnímu cyklu ptáka Fénixe, bájněho ptáka staroegyptské mytologie, zasvěceného slunci: „Bůh rozžhaví v nitru duše jiskru, takže duše uhoří v tom plameni, ale pak povstává k novému životu jako fénix, jsou jí odpuštěny všechny viny.“⁷⁸ Ve 2. kapitole autorka popisuje významný raptus (mystické vytržení). Jedná se o Tereziino velké a slavné vidění, respektive prožitek „probodnutí“. Mystická transverberace (proniknutí srdce) je patrně nejslavnější vizí raně novověké evropské spirituality. Motiv erotického zranění je znám už z *Písně písní*, myšlenka probodnutí srdce byla dlouho známou metaforou mystické zkušenosti.⁷⁹ Autorčin obraz zranění šípem lásky evokuje prožitek vlastní bolesti, duše je zraněna nanejvýš blahodárným způsobem: „Tato trýzeň proniká celé nitro, a když je vyňat onen šíp, jímž byla zraněna, zdá se jí, že pro velkou lásku, kterou žhne, jí se šípem rvou ven i nitro.“⁸⁰ Je výsostnou milostí být uchvácen láskou a zakoušet utrpení tohoto uchvácení. Tento paradox je podle Josefa Sudbracka příznačný pro každou pravou mystiku. Autor zmiňuje

⁷⁶ STINISSEN, Wilfrid. *Noc je mým světlem*, s. 38.

⁷⁷ GÁLIK, Slavomír. *Filozofia a mystika: duchovní vývoj člověka z hlediska mystik světových náboženství*, s. 83.

⁷⁸ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Šesté komnaty, IV. kap., s. 121.

⁷⁹ KALINA, Pavel. *Umění a mystika: od Hildegardy z Bingen k abstraktnímu expresionismu*, s. 215.

⁸⁰ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Šesté komnaty, II. kap., s. 108.

např. paralelu s Rumiho sufismem.⁸¹ V 7. kapitole autorka varuje před skončením s rozjímáním o tajemstvích Kristova lidství. Toto rozjímání je podmínkou pro vstup do posledních komnat.⁸²

V sedmých komnatách extatické stavy končí a dostavuje se klid a duchovní stabilita. Autorka zde hovoří o duchovní svatbě se Ženichem. Pro vrcholnou zkušenost Boží blízkosti volí obraz manželství. Sedmé komnaty nazývá nocí spásonosnou. Bůh je tak silné světlo, že ho z počátku pocítujeme jako tmu. V sedmých komnatách se ruší duální vnímání a nastává úplná jednota, která překračuje i božskolidský dialog.⁸³ Bůh, který byl dosud objektem (Bůh pro mne) se stává subjektem (já pro Boha). Duše zde vstupuje do „nejsvětějšího místa“, v němž dlí archa úmluvy, Bůh.⁸⁴ V sedmých komnatách „z božských prsů, jimiž Bůh, jak se zdá, stále živí duši, vyvěrají mléčné paprsky, jež posilují všechny obyvatele hradu.“⁸⁵ Duch očištěné duše se spojí s Bohem, jenž je čirý duch a stane se s Ním jedno.⁸⁶ Autorka přibližuje sjednocení duše s Bohem (duchovní manželství) na obraze spojení dvou voskových svíc, které hoří jedním plamenem; přirovnává sjednocení k vodě padající z nebe a mísící se s vodou potoka, řeky a moře; k velikému světlu, které padá do místnosti dvěma okny a uvnitř se propojuje v jediné.⁸⁷ V plném sjednocení jde podle Antonia Maria Sicariho o efektivní (účinnou) jednotu.⁸⁸ Není potřeba úsilí, duše je s Kristem, i když podivuhodným způsobem, protože On je zároveň Bůh i člověk. Člověk se stává dokonalým obrazem a podobou Boží v Kristu. Navrací se domů. Bude již žít v Bohu jako ve svém skutečném příbytku, bude se dokonale sdílet s Bohem v trojičním tajemství.⁸⁹ Pro autorku je prostor sedmých komnat uvedením duše do trinitární modlitby, nabytím schopnosti kontemplovat tzv. trojiční božstvo: „Když je duše uvedena do této komnaty, zjeví se jí v intelektuálním vidění tři Osoby Nejsvětější Trojice, jako jakási velebná reprezentace pravdy, uprostřed žáru, který je podoben závrtně rozžhavenému mraku, jenž se blíží k jejímu duchu. Tři Osoby je vidět odděleně a duše, jíž je dáno jakési úžasné chápání, poznání s naprostou jistotou, že všechny tři Osoby jsou jediné podstaty, jediná moc, jediná moudrost a jediný Bůh.“⁹⁰ Autorka se vrací k symbolu motýla. Ten „umírá s velkou radostí, protože jeho životem je

⁸¹ SUDBRACK, Josef. *Mystika: křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 48.

⁸² SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Šesté komnaty, VII. kap., s. 144.

⁸³ GÁLIK, Slavomír. *Filozofia a mystika: duchovní vývoj člověka z hlediska mystik světových náboženství*, s. 109.

⁸⁴ STINISSEN, Wilfrid. *Noc je mým světlem*, s. 124.

⁸⁵ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Sedmé komnaty, II. kap., s. 184.

⁸⁶ Tamtéž, Závěr, s. 210.

⁸⁷ Tamtéž, Sedmé komnaty, II. kap., s. 184.

⁸⁸ SICARI, Antonio Maria. *Poselství Jana od Kříže*, s. 234.

⁸⁹ CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Křesťanská modlitba-přátelství s Bohem*, s. 98.

⁹⁰ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Sedmé komnaty, I. kap., s. 178.

Kristus.“⁹¹ Její motýl žíznící po lásce se vrhá do jejích plamenů. Toto klasické přirovnání přebírá autorka z mystiky sufismu⁹² a dodává: „Motýlek je mrtvý, svrchovaně šfasten, že našel své odpočinutí a že Kristus žije v něm.“⁹³ Myšlenka unio mystica, v níž je duše transformována ve světlo Božství, znamená, že člověk se spojil se svým středem, jímž je Bůh a prochází jakousi transsubstanciací.⁹⁴ Na nejvyšším stupni duše Boha víc miluje, než poznává.⁹⁵ V závěru textu Sedmých komnat umísťuje autorka na vrchol celého putování službu bližním: „Vaše modlitba sice prospívá celému světu, ale vy na to nemyslete, spokojte se s tím, aby prospívala těm, jež žijí s vámi“⁹⁶ a církvi: „Abyste se modlily za zvýšení Církve a za obrácení luteránů (výzva k řeholnicím).“⁹⁷ Být opravdu duchovním člověkem znamená „stát se Božím otrokem, poznačeným jeho železem, totiž křížem.“⁹⁸

doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D.

Narodila se v roce 1971 v Příbrami (Česká republika). V roce 1994 ukončila magisterské studium učitelství všeobecně vzdělávacích předmětů pro SŠ (španělský jazyk – občanská výchova) na PF JU v Českých Budějovicích. V letech 1995-2001 absolvovala doktorandské štúdium na FF UK v Praze v oboru *Románské literatury se specializací španělsky psané literatury* a v roce 2010 ukončila habilitačné konanie na FF UP v Olomouci v odbore *Teória literatúry*.

V súčasnosti vyučuje na TF a PF JU v Českých Budejoviciach. Preferované oblasti výskumu: španielska a hispanoamerická literatúra a jej kultúrne, filozofické a náboženské prieniky; didaktika literatúry. Je členkou *Mezinárodní asociace hispanistů, Literárněvědné společnosti při AV ČR* a *Česko-slovenské asociácie porovnávacej literárnej vedy*; zakladateľkou a výkonnou redaktorkou odborného časopisu *Lingua viva*; autorka recenzentských posudkov pre grantové agentúry GA ČR a VEGA.

⁹¹ Tamtéž, *Sedmé komnaty*, II. kap., s. 184.

⁹² Sudbrack, Josef. *Mystika: křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, s. 49.

⁹³ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, *Sedmé komnaty*, III. kap., s. 188.

⁹⁴ Stinissen, Wilfrid. *Noc je mým světlem*, s. 127.

⁹⁵ Kalina, Pavel. *Umění a mystika: od Hildegardy z Bingen k abstraktnímu expresionismu*, s. 187.

⁹⁶ SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, *Sedmé komnaty*, IV. kap., s. 200.

⁹⁷ Tamtéž, *Závěr- I.H.S.*, s. 204.

⁹⁸ Tamtéž, *Sedmé komnaty*, IV. kap., s. 197.

František BURDA

René Girard's Mimetic Theory of Culture

Abstract

The topic of this paper is the Mimetic Theory of Culture of René Girard, the prominent French anthropologist, essayist, and scientist. The matter of mimetic mechanism in culture is here taken as the sub-topic. The author scrutinizes it in detail, especially in terms of anthropological meanings. Girard reads Christianity as anthropology. His approach is strictly methodological-anthropological; Christianity is critically conceived as a critical theory of culture *sui generis*. **Key words:** Mimetism, theory of culture, René Girard, violence, rivalry.

The way we see, the way we interpret

Reflection of the issue of both individual and group liberty is the principal contribution of modern western culture or Euro Atlantic civilization. Emancipation of nations, cultural traditions and individual identity has been led in the spirit of widening of the territory of liberty. Liberty has become the motto of the French Revolution¹, modern national liberation revolutions, emancipation movements for minority rights, for equality of races, for gay and lesbian rights, for equal opportunities for people with special needs, for equality of gender etc. The liberal frame of normative criteria gained control of normative territory of politics, economics, ethics and religion. Man has never had so much space to satisfy his individual needs, to develop his own creativity, to fulfill and realize personal desires, wishes and dreams. Postmodern thought unmasked hidden violence of great narratives and revealed ideological background of all tendencies that wanted to appropriate the claim for possession of the truth.

Also great and ambitious theories that had aspired to clarify the very origin of culture exhausted themselves with classical modernism. Marxist theory, the theory of psychoanalysis, the theory of nihilism and also the theory of scientific evolutionism tuned in positivistic tone showed themselves as insufficient and they did so in the view first of all that of anthropology². Reductionism and

¹ Considering the revolutionary terror, massacres in Vendée, September massacres 1792 and other excesses we hesitate to write The Great French Revolution, whereas negative evaluation of French Revolution does not automatically issue from this.

² Comp. František BURDA: *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických teorií dvacátého století*, Hradec Králové 2010.

aporia of particular theories led to scepticism in the issue of the possibility to discern the origin of culture. Yet a new theory of culture occurs in the second half of the twentieth century that has an ambition to solve the problem of the very origin of culture. It is the mimetic theory by a French scientist and partly also social philosopher, René Girard. It is just this theory of culture that became the methodological fundament from which we emanated. Culture, in his conception, is not something that would be carried biologically, what would be genetic or instinctive, it is mimetically acquired. Nevertheless it is not cognizant learning, it is an internal mechanism. Girard does not deny in himself starting points of structuralism that presume "*the unconscious character of cultural phenomena*"³.

Man observes the world around him; he percepts facts and makes an effort to understand them. Either consciously or unconsciously, he arranges the facts that he observes. Already the fact what reality he sees and what way he percepts it means that he uses some theoretical coding key. Just at the moment when he starts trying to reflect his way of sorting things, this theoretical coding key, he finds out that he cannot do without some conceptual apparatus. Facts, perceived phenomena can be reflected, sorted only with help of some theory; our witnessing of reality is always an "*interpretation of facts in the light of theories*"⁴. Grasping, mediation, description of a fact necessarily *depends upon a theory*⁵. Observant approach of grasping the world is at the same time the theoretical approach, description of reality is in principle not possible without the theoretical starting point⁶. The maxim is valid here that "*the way we see, the way we interpret*"⁷. The objective observance and description of the observed without influence and burden of any theoretical tool is principally unthinkable, it "*simply does not exist*"⁸. Thus we do not face the option of theoretical or practical access to reality; we have to reflect our reception of phenomenal fact and search for the proper critical tool for grasping it. We do not have another tool for grasping reality than through theory⁹.

The understanding any culture does not lie in a list of outer signs, visible and easily identifiable cultural elements; it is necessary to concentrate on the unconscious base, cultural grammar that creates culture¹⁰. Whereas we try in our work to understand some of cultural phenomena, such as the issue of persecution, exclusion, violence and diversity on the example of concrete historical facts, we, at

³ Comp. Claude LÉVI-STRAUSS: *Štrukturalna antropológia*, Bratislava 2000 p. 33.

⁴ Karl R. POPPER: *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 2001, p. 497.

⁵ Paul Karl FEYERABEND: *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, p. 43.

⁶ Comp. Paul Karl FEYERABEND: *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, pp. 41, 247.

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN: *Filosofická zkoumání*, Praha 1993, p. 246.

⁸ Karl R. POPPER: *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, p. 51.

⁹ Comp. Marek JAKOUBEK; Lenka BUDILOVÁ: *Romové a Cikáni neznámí a známí. Interdisciplinární pohled*, Plzeň 2008, p. 236.

¹⁰ Comp. Terrence HAWKNESS: *Štrukturalismus a sémiotika*, Brno 1999, p. 32.

the same time, ask a question, on a base of which key we are able to understand unconscious cultural grammar of these facts. If we want to understand cultural phenomena, we fall into a "similar situation as a linguist who uncovers grammatical principles of an unknown language"¹¹. In our work we are concerned with a generally widespread cultural element of using violence that unites the society, community or group. In the case that mental structures in a dialectical relation respond to those of social and cultural ones and vice versa, and if these structures all the time influence themselves¹², then we are interested in examination of cultural and mental grammar of violence inside cultures, not only as a part and expression of biological nature of man. Man does not think and act only for himself; in his thinking and acting the influence of social and cultural background rises above the surface, the background which is literally the amniotic fluid from which his thought and action arises¹³. And so it is the same with the case of cultural element of violence and persecution.

The results of Girard's research of nature and origin of violence caused that his theory of culture became one of the most progressive theories whose importance is still increasing.¹⁴ Long ago Girard's theory overstepped the frame of social and cultural anthropology and entered the field of philosophy, sociology, psychology, philosophy of religion, theological anthropology, fundamental theology, it became a part of the world of literary interpretation as well as interpretation of fine arts and at last but not least it occupied its place in the realm of philosophy of history and pedagogy.

The contribution of Girard's disclosure of the scapegoat mechanism, the mechanism of mimetic rivalry does not lie entirely in defining terms such as e.g. scapegoat; it is much more likely grasping the inner mechanisms and structures that are hidden beyond the term. Terms never correspond with denominate reality, the map of cultural locality about which we receive a report, is not the cultural locality's inherent territory; we must not identify the image of reality with the reality itself¹⁵. Sticking to the surface could lead us out of the way, towards the

¹¹ Jan KELLER: Úvod do sociologie. *Studijní texty*, Praha 1992, p. 56.

¹² Comp. Émile DURKHEIM: *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, p. 164.

¹³ Comp. Ludwig GUMPLOWICZ: *The Outlines of Sociology*, Philadelphia 1899, p. 156ff., in: Leslie A. WHITE: *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*, London, New York 1949, p. 182, in: Marek JAKOUBEK: *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*, Praha 2004, s. 177ff.

¹⁴ It is necessary to mention that there are also authors who impugn the increasing influence of Girard's theory, but we can speak rather about transformation of this influence than about its fading away. Girard's thought has been incessantly developed in the works by his disciples who elaborate it further creatively, very often on the background of a partial polemics with René Girard. Comp. e.g. Joseph BOTTUM: *Girard among the Girardians*, available from: <http://www.firstthings.com/article/2009/01/005-girard-among-the-girardians-34>

¹⁵ Comp. Gregory BATESON: *Mysl a příroda. Nezbytná jednota*, Praha 2006, p. 35.

equivocal certainty of classification labels. Things are not what they are; they are such as we are getting to know them, which tool we use to their cognition¹⁶.

Conflictuality and Anthropology

However Girard's theory is the center of lively attention and professional interest, we definitely cannot say that it is generally accepted. For many, it is literally scandalous, since it fights with the great force against considerable amount of intellectual prejudices. By its "intellectual promiscuity" (interdisciplinarity) it responds to trends of postmodern atmosphere, it ambitiously claims the clarification of phenomena that fall within the range of anthropology, psychology, theology, literary theory etc., but at the same time it distinguishes from relativism of postmodern thought and even explicitly expresses the loyalty to Christianity. It is just what is for many representatives of the academic establishment outrageous and unacceptable.¹⁷

In 2003 the book *After Theory*¹⁸ by Terry Eagleton was published, where the author speaks about general prudentialism related to each attempt to understand. He calls such prudentialism holophobia (anxiousness, fear of wholeness)¹⁹ and the basic reason for such attitude Eagleton sees in the lack of a firm anthropological and ethical fundament. It is just such fundament what Girard's theory, which refuses the status of theory, without dogmatic stiffness offers²⁰.

We will be concerned with the mimetic theory as with hermeneutics, the method of explanations of various texts, phenomena and facts with the aim to evoke experience of "conversion", experience of revealing of one's own mimesis, imitation. In this regard we percept Girard's theory as the "destructor of systems"²¹. At the same time we percept the provocatively arousing appeal, by which this hermeneutics drives us to the "life in truth" that always oversteps the frame of any system. During reading and analyzing the important works of European novel Girard noticed that each of the novelists had written some key work that reproduced the same pattern, the pattern of death and resurrection, more precisely conversion and resurrection²². It is just this pattern that contributes significantly to the size of the peaks of European prose fiction²³; although it is quite

¹⁶ Comp. Richard RORTY: Pragmatismus a filosofia, in: Emil VIŠŇOVSKÝ, František MIHINA (eds.): *Malá antológia filosofie 20. storočia. Pragmatismus*, Bratislava 1998, pp. 506-541.

¹⁷ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 100.

¹⁸ Comp. Terry EAGLETON: *After theory*, London 2003.

¹⁹ Terry EAGLETON: *The Illusion of Postmodernism*, Oxford 1996.

²⁰ Comp. René GIRARD: *Generative Scapegoating* in: Robert HAMERTON-KELLY (ed.): *Violent Origins*, Stanford 1987, p.114.

²¹ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 127.

²² Comp. René GIRARD: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha 1988, pp. 49; 329.

²³ Comp. René GIRARD: *A Theatre of Envy. William Shakespeare*, Oxford 1991, p. 339.

banal, it occurs regularly at the closure of significant works of European novel²⁴. For the time being let us leave aside what Girard means by the fact of conversion, at present it is sufficient to attract attention to the fact that it is not primarily the experience of religious conversion or existential experience and that he reads a way of "revelation of man" in it, in which the premises reveal themselves that are concerned with the human nature. For Girard, conversion is understood as a real scientific (epistemological) premise. In the following text we will resume to this theme to specify it closer.

Girard would study and analyze deeply the pattern of conversion or death and resurrection; he would determine the hypothesis, whether this pattern is the constitutive anthropological constant of man's humanity. If it is so, then it will reflect in everything what man creates, in the very essence of culture. The following period of research in the realm of literature, mythology, cultural and social anthropology will bring such results that it is not possible to throw off the table. Girard's examinations showed themselves a priceless tool for understanding, especially in the issue of violence and the sacred, in the issue of human both individual and collective conflictuality. It is just the issue of different forms of both potential and actual conflictuality that we will in our work be interested in.

Mimetism in Culture

The mimetic theory of culture is one of few theories that try to explain cultural phenomena, first of all violence, since the very beginning of culture. Culture is perceived as succession of cohered and generatively dependant facts whose motive force is what Girard calls mimetism, imitation. Man desires to imitate desires of someone else, who is regarded by him as a model. Desire is reclassified by Girard from a biodeterministic code into the cultural one. Girard is not the first and only one who speaks about mimetism in culture. Already Aristotle, who sees in inclination of man to imitate the substantial difference between man and other animal species, dissertates imitation as the source of creation²⁵.

Community evolves on the base of mimetical mechanism, man as a desiring subject vies for the object of his desire with his model whose object of desire he himself desires; that situation is called rivalizing mimetism. The situation itself is highly conflictual, but community establishes hierarchy between the desiring subjects and their models, by which it ameliorates the conflict. The model is at the same time a rival. Whenever community does not succeed to establish hierarchy between the subjects and models, the potential conflict starts to develop, that can gradually escalate and finally lead to open conflict with the elements of collective

²⁴ Comp. René GIRARD: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha 1988, pp. 326; 340.

²⁵ Comp. ARISTOTLE: *Poetika*, Praha 1948, pp. 25-28.

violence. A man desires the object of his desire (acquisitive mimesis)²⁶, but never by himself, and from this the fact follows that the acquisitive mimetism is at the same time the rivalizing mimetism. With the growing rivalry the attention of rivals increasingly concentrates to themselves and the original object of desire becomes weaker as well as it leaves the center of interest. Imitation has the potentially conflictual nature, inasmuch as imitation is the base of all the cultural transfer, culture is hiding latent antagonism in itself²⁷

But how shall a man deal with strengthening mimetic rivalry? According to Girard, man found a tool to manage the escalating antagonism in the mechanism of a scapegoat.²⁸ Within the frame of this mechanism the group violence's redirection happens toward a particular object; the more the object is particular, the better the mechanism works. The most effective redirection happens when the object is a particular individual to him the responsibility for a crisis, conflictual situation, failure or escalating tension in the community is diverted. In view of the fact that community falls into crises, difficulties, famine, plague, social confusion regularly, it is evident that the mechanism of the search for the object responsible for the crisis gradually grounds, mechanizes and ritualizes, becomes a branched structure where the social norms, taboos and institutions as well as symbolic forms as language and rituals, have their origin. Without the invention of this mechanism the community would be threatened with destruction. Girard that way applies the evolutionary theory about natural selection to human sciences.²⁹ The way how Girard verifies his hypothesis is very interesting. All anthropological and ethnological data have crucial importance for him; in the first place these are data about myths and rituals. To the significant extent he is interested also in literature, first of all in prose narrative. Data mentioned above he considers as "proving material" that brings proofs of "things hidden since the foundation of the world", first of all the proof of the fact that community stands upon ritualized killing of scapegoat. Analogically to criminology, also in culture the principle of the murderer's return to the crime scene works, the principle of his imitation of the primary deed, while he leaves quite a number of trails and hints behind him³⁰.

²⁶ The story of Adam and Eve's original sin is situated just at the opening of biblical revelation; the fruit of the tree of knowledge of good and evil becomes the object of acquisitive mimesis that tempts to imitation. Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 91.

²⁷ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 8. The whole mechanism is elaborated thoroughly first of all in the two essential studies by René Girard: *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

²⁸ Comp. René GIRARD: *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001.

²⁹ Comp. Michel SERRES: *Atlas*, Paris 1994, p. 220.

³⁰ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 11ff.

Great works of literature and myths are those proving materials that devise as to the real world; they are the testimony about passions and conflicts of real people. We mentioned the term conversion which Girard deals with in wholly specific way. Conversion for him has a character of an epistemological premise. Without conversion, it is impossible to view the character of mimetic mechanism neither the mechanism of mimesis itself. Girard sees the major importance of top works of the world prose narrative first of all in the fact that it contains thorough description of the phenomenon of conversion (death and resurrection). But what does Girard mean by conversion? To convert means to view the fact that our independence on abundance of patterns is just imaginary; that we are benevolent to our own mimetic behaviour and our own paranoid ideas, stereotypes, ritualized prejudices. The autonomy of a modern subject is mere fiction, man in truth finds himself in something like a mimetic cage. Thus conversion is an insight into our own mimetism. Structuralism and hermeneutics also refuted the optimistic enlightenment-romantic myth of modern subject's autonomy, yet Girard goes on much more further in his thought. The world in a modern liberal spirit pushes all the stronger to confirm man in methodological individualism and simultaneously imprints him a tendency to think that he has freedom of choice and beliefs. This tendency of thinking insufficiently or not at all admits that man is simultaneously an intersection of inner antagonisms. *"To convert thus means here to fully realize that we do not stop being in the drag of mimetic desire and that we do not have such freedom of choice what we would like to imagine"*³¹. We are both subjects and objects of mimetic desire.

Girard's interest in Christianity starts to form. He designs the perichoretic relationship of culture, religion and violence. Gradually, Girard's persuasion starts to form, that our desires are mainly mere imitations. Community tends to the redirection of these desires generated by mimetic interaction through the mechanism of scapegoat; this scapegoat that stands at the background of all religious practices and worldly institutions as well; and that Christian revelation is the primary cause of people's realization of the truth about hidden and hiding violence and that it is at the same time the force that gives the possibility of the radical alternative or transformation of human life³².

Religion and Culture

Girard through literature and myth demolishes the barrier between reality and fiction; he does not dissolve reality in fiction, the depicted violence he connects to

³¹ René GIRARD: *O pôvodu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p.13.

³² Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 10.

reality and this way he obtains access to reality. The fact that scandalizes so much is that Girard does not feel difficulties to point out that “Christianity never stopped to be the most fruitful humanities science”, he states that “Gospels are in fact a theory about man, they are anthropology”, that “the nature of our culture is connected to the victim”³³ Girard points out, in detail and very precisely, that there is a difference between the ideological world of myth and ideological world of Gospels. We will come back to this difference later. For now we get by with the statement that “Christianity offers much better understanding of myths than any anthropologist.”³⁴ Symbolical meanings of Gospels unmask with unusual penetration the mimetic nature of culture. Girard came to this after studying of hundreds of literary works and sacred texts. He was surprised by the fact, that what was revealed to him drop by drop is in Gospels present with sheer obviousness in unrivalled concentration. This opened the passage to development of the mimetic theory of culture. Nevertheless Girard insists on that the starting point of scientific cognition must not be any a priori religious nor antireligious truth basis³⁵.

The mimetic theory (hypothesis) of culture consists of three parts; towards each of these academic circles take different attitudes. The first two parts of the hypothesis of mimetism, the mimetic mechanism and the mechanism of scapegoat, have been still acceptable for the scientific public, they even evoke considerable reception and enthusiasm while the third part, where Girard pronounces that *the scapegoat mechanism is entirely unmasked in the New Testament*³⁶, has aroused certain repulsion. The main cause of the repulsion is the facticity of so-called historical Christianity. Girard concerns himself with it in detail in the book *Things Hidden since the Foundation of the World*³⁷. The French scientist in his work uncovers reality and mechanisms of collective violence while he designates Gospels for the primary text that reveals the substance of collective violence. Only it is just the historical form of Christianity that commits very often this collective persecution violence unmasked in Gospels. Girard intensively reflects this reality; his response evidently deconstructs any form of both ethical and aesthetical kitsch. According to Girard, the Gospel text shows that those who allied against Jesus were all, including disciples who ran away, denied him, what Girard assumes as testimony of general mimesis. Unanimity is not renewed until resurrection. “It

³³ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 14.

³⁴ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 166.

³⁵ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 153.

³⁶ Michael KIRWAN : *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 113.

³⁷ René GIRARD: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, pp. 224-262.

is not possible to blame the Gospel text for later generations of Christians misinterpreted its ideas and transformed them into an excuse for persecution of Jews. It is even possible to say that such misinterpretation of Gospels was to be expected since it is a result of the fact that destabilizing evangelical deconstruction of the violent sacred generates in a relatively short time situations characterized by even larger extent of persecution."³⁸

Culture and religion are interfused as much that even the comparison to communicating vessels does not fit well since it puts yet too big symbolic difference. Perichoretic connection of culture and religion is even more closefitting, it manifests itself first and foremost in the epistemological sense, there is an interrelationship between the possibility to comprehend culture through religion and the possibility to comprehend religion through culture. Religion nevertheless is of the paradoxical nature; on one hand it agglutinates the community, on the other hand it causes strife, disruption and conflicts.³⁹ Preindustrial communities perceived rather its ability to fight; modern industrial communities regard religion with trepidation. Girard's theory is the first serious theory of its kind that offers a critical way how to understand this paradox and also how to understand generally deeply rooted conflictuality among cultures whether these are lingering conflicts as in Northern Ireland, Palestine, conflicts in the Balkan Peninsula, Ukraine and others or phenomena such as e.g. ostracism, bullying, stigmatization, mechanisms of xenophobia, racism or undisguised persecution.

Mimetic Desire

As we have already mentioned above, for Girard his work on the analysis of five European novelists' writings was of the essential meaning especially from the reason that it unmasked the mechanism of mimetic desire. What is interesting is the fact that at the beginning of his study Girard approached to the studied theme in the air of the contemporary spirit of intellectual atheism with the cool and destructive verve. However it at the moment when he was uncovering the absence of the subject's authenticity turned against him. Girard demystifies not only other people but at the same time he demystifies himself. He comes through his own experience of "death and resurrection", "breakdown and recovery", the experience of intellectual-literary conversion that gradually grows into that of religious conversion.⁴⁰ He discovers the structural evidence of the autonomous object's collapse, or better, the evidence of the fact, that it never existed, that it ever had been volatile: *"the individualistic directions being proclaimed so loudly*

³⁸ Michael KIRWAN : *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 114.

³⁹ Comp. René GIRARD: *La violence et le sacré*, Paris 1972, p. 8.

⁴⁰ Comp. Hugo ASSMANN (ed.): *René Girard com Teólogos da Libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis 1991, p. 46.

have only been concealing a new form of copying".⁴¹ To say it more exactly, it is "an overturn in the spiritual and ethical regard... it means to uncover opinions of others as alien opinions, it means to grasp that the process of mediation is awakening in us a lively impression of autonomy and spontaneity at the very moment when we stop being autonomous and spontaneous... it means to admit that we have always copied the Others to seem in their eyes to be as original as in eyes of ourselves... it means to subdue at least a little bit of our pride".⁴² The analysis of desire that Girard thoroughly differs from instinctiveness, lust and need revealed him man as a ceaselessly desiring being. And if man by his activity and existence creates culture, it is necessary to enunciate that desire is a function of culture. But what sort of desire it is, what does Girard's analysis tell us about the character of desire?

In contemporary thought that is oriented to extreme individualism desire is perceived as a unique, individual and authentic factuality or is identical with instincts. It is Girard who changes the sight at desire radically. On the basis of his research he refuses the liberal celebration of desire *per se*, desire is of the mimetic character, people from each other "learn what should they desire... they imitate each other not only on the level of language, gesticulation or outer attributes but also on the level of what they desire".⁴³ Girard believes that he has discovered a very simple and plain pattern that strikes essentially the way of conception of man in the milieu of humanities. We can speak about an anthropological turnover; the mimetic theory is touching all realms of culture. It is not desire in the sense of zest or sexual appetite, which has the biological fundament; it is desire of the object which is desired or possessed by our model. In this sense desire is even humanizing, imitation makes possible to overcome the routine of animal longing - calling. Due to it we become adaptable.

Girard presumes that psychology has not yet concerned enough with the imitating behaviour. Jean Piaget does concern with imitating behaviour, nevertheless he situates it into the childhood and subsequently it is not much reckoned with it. We, to wit, perceive imitation as something non-authentic, dishonoring. Sigmund Freud concerns with imitation first of all as parental imitation.⁴⁴ Girard spreads the category of model for imitation wider. Not only can a real person be a model. This desire is mediated by two ways. The first mediation is of the outer character; the subject and the model live each in a different ambience. The relation to medial celebrities can be an example. This type of mediation does not cause a conflict.

⁴¹ René GIRARD: *Lež romantismu a pravda románů*, Praha 1988, p. 25.

⁴² René GIRARD: *Lež romantismu a pravda románů*, Praha 1988, p. 49.

⁴³ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 19.

⁴⁴ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, pp. 49-51.

The other way of mediation is of an inner nature, both the subject and model live in the same ambience and this way the objects of shared desire are available to both. That type causes the conflict. The so called doubling relation could arise, when the subject becomes a model to his model, then it comes real that the object of desire gradually disappears from the center of interest and the defeat of the enemy becomes the aim. Mimetic rivalry occurs, which is featured by the crisis of indistinguishability. Such a crisis is furthermore accompanied with the fact that rivals become all the more similar to each other and at the same time they believe in their essential differentiability.⁴⁵ Here so called mimetic theory is born which we are going to concern with later. The object of desire can be also both open or closed. The open object is accessible to all as, for example, a language; such an object does not need cause the conflict. The object however can be closed to the possibility of the common profit and benefit as e.g. a woman. Then the object of desire leads to rivalizing conflict. Children's quarrels over toys, chairs, plates or mugs etc. are the typical examples.

Mimetic desire can make us closer to the others; on the other hand it divides us. The attractive and repulsive force coexists next to each other. It is necessary to be aware of both these forces; this enables us to be appreciative and sensitive to the estranged side of desire which is of remarkable interpretative importance for comprehension of social phenomena that enclose us. This is essentially the deeper insight into the factuality of the structure and depth of human conflictuality that is incomparable to any type of conflictuality known out of realm of animals. To perceive human conflictuality as the consequence of distortion of man's natural authentic desire Girard does not find sufficiently persuasive, even he finds it naïve; he is not willing to accept the romanticists' propositions that it is possible to prevent conflicts by obviating of those outer factors which inhibit us to express our authentic desires. Saint Augustine, when proclaiming his proposition that people in fact do not know what they want and that is why they imitate desires of the others, much more persuasively influences Girard.⁴⁶

In obstinate insisting on the authenticity of the inherent desires and in the refusal of the mimetic theory of desire Girard sees a logical evidence of the mimetic argument. In the effort to confirm their own independence, people offer themselves to the others as models and desire to be thus confirmed, the crash of both stands is inevitable. The perfect hearing the call to the imitation brings about equality: *"Words as equality or similarity evoke the image of harmony in human relationships..."*

⁴⁵ Comp. René GIRARD: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, pp. 398-406.

⁴⁶ Mimetic desire is, in substance, for a long time represented by the world of financial markets and Tand in thi very double heorists of economy. Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 25.

but what would happen when we would have the same desires? This form of rivalry was partly comprehended and explored only by great dramatists and novelists".⁴⁷ This is the very substance of jealous rivalry that is becoming the psychologically strongest topos of novelistic and dramatic writings. And it is just the double function of jealous rivalry of the inner mediation where Girard finds the key principle. The more the distance of the rivals from the desired object becomes shorter, the more the potential of perverted fascination and the potential of conflict, jealousy and violence becomes greater as well.⁴⁸ Community, through norms, taboos and laws puts hierarchical relationships between desiring subjects, such that create borders between them. The growth of conflicts and their intensity in twentieth century is connected, according to Girard, with breaking of the large amount of hierarchical borders between desiring subjects. That way many outer ways of mediation of desire happened to become the inner ones or inexplicit differentiation between outer and inner ways of mediation happened to occur as it was already implied by Hobbes when he was reasoning the competitive logic of the world.⁴⁹

The Persecutory Mechanism

By the persecutory or victimizing mechanism or by the mechanism of a scapegoat Girard captures the second phase of the mimetic mechanism.⁵⁰ One of the facticities that Girard noticed while studying writings by five prominent novelists was, when he was studying their biographies in parallel, that these authors simultaneously with their writing experienced a special kind of conversion. They expressed this experience in their novels, while, in spite of the differences of their religious attitudes, they expressed it through the use of religious language. Girard reads literature on one hand as a literary scientist, on the other hand he all the more realizes that the world of literature provides exhibits of anthropological facts; that way Girard becomes more and more a cultural and social anthropologist, who would even construct a very influential movement firmly rooted in the field of cultural and social anthropology which however steps over its boundaries into other fields.⁵¹ Literature becomes for him much more "*credible guidance on the way to the truth about man than present humanitarian and social science.*"⁵²

⁴⁷ René GIRARD: *La violence et le sacré*, Paris 1972, p. 146.

⁴⁸ Comp. René GIRARD: *Lež romantismu a pravda románů*, Praha 1988, p. 50 ff.

⁴⁹ Comp. Thomas HOBBS: *Leviathan*, Praha 2009, p. 87ff.

⁵⁰ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 113.

⁵¹ Girard influenced a number of leading personalities of western thought, e.g. Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Leo Spitzer, Hans Urs von Balthasar, Paul Ricoeur, Michel Serres, Jean Paul Dupuy, Raymond Schwager, Masao Jamaguchi, Terry Eagleton, Charles Taylor, Eric Gans, James Alison and others.

⁵² Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 47.

Fascination, decoded by Girard in the mimetic rivalry, connected with the need to distinguish oneself from the other by contempt, aversion, in the sense of "I am not you" in fact ties and attracts the rivals towards themselves more and more closely. The more they bring themselves closer, the more they become alike and at the same time the more the conflict escalates. And they do that to the extent where they at a certain time become indistinguishably alike, they are the same. The question on which side the truth stands becomes more and more complicated, even senseless. All serious conflicts start by mimetic rivalry over the object of desire; however the more the conflict becomes sharper the more the inherent object of mimetic desire retreats behind and the more the conflict becomes illegible, mimetic fascination grows to the extent until the subjects of the mimetic conflict lock together and become indistinguishably alike.⁵³ Nevertheless we do not realize this "*erosion of differences*".⁵⁴ On the other hand, just because it is social, we tend to explain this social conflictuality, social crisis "*by social and mainly moral reasons...instead of looking for the error in themselves, people tend to look for it either in the whole society, which does not commit them to anything, or in the other people, considered especially harmful from an easily identified reason. The suspects are accused of crimes of a special type. Some of these accusations are so typical for collective persecutions that modern observers just at the mere mention of them get the scent of some violence and look for other trails that would confirm their suspicion, that is, other persecutory stereotypes.*"⁵⁵ Thus we enter the second phase of the mimetic mechanism, the phase of the scapegoat mechanism.

At the very moment when the rivals lock themselves together they perceive themselves as totally different from each other, their "ambience" sees them as similar or even the same. Rivals perceive each other as a monster; during time it often happens that both the arguing sides lose their ability to see the other as a human being. In the middle of the mimetic crisis it is very demanding to keep the top view, not to be drawn in, to remain able to differentiate the human from the monstrous. At the moment when the object of the conflict disappears or becomes less substantial, his acquisition loses sense, the straight clash of rivals occurs. Paradoxically some perverse form of unity is established, the object of desire does not separate anymore. The war of all against all could change into a war of

⁵³ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 159. Homer's description of conquering Troy is a literary image of such making the locking of the mimetic rivals together illegible. Shakespeare's drama *Troilus and Cressida* describes the conflict of the Greeks and the Romans about Helen; while Helen is withering away, the battles become ends in themselves. The reason for what they are combating loses sense. The order crumbles away completely. William SHAKESPEARE, *Troilus a Kressida*, Praha 1963, I.3., pp. 101-124.

⁵⁴ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 55.

⁵⁵ René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 21 ff.

all against one. The acquisitive mimesis of the model is not imitated anymore, what is imitated is just mimetic violence. More and more often the imitation of the stereotype of signification happens, those of “non-human” signs of the rival, as well as violence on the signified. Situation of collective possession destabilizes social order completely; the real threat impends that all will be thrown into the conflict of war of all against all. According to Girard, realignment of aggressors will happen on the basis of identification of “non-human” signs, and the redirection of violence against a small group or against an individual will happen as well.⁵⁶ This structure of scapegoat mechanism is not own only to preindustrial societies, it is present in collective rituals of the modern world too. For example, the atmosphere of scandals which we are all a part of is mostly caused by the move of mimetic desire towards the substitutive rivals. A collective medialized scandal shows perfect elements of searching for a scapegoat.⁵⁷ Even nowadays manipulators dispose of mass manipulatable to a certain extent, “*in other words people willing to let themselves close into a system of persecutory images, people capable to believe in a scapegoat.*”⁵⁸

In such situation of social crisis only a little is needed to the launch of mechanism of searching for a victim (victimizing mechanism), to the designation of the trespasser – a bearer of non-human signs – responsible for the occurred crisis. Girard points out etymology of the word “crisis”: “*crisis, crime, criterion and critique all share a common root in the Greek verb krínó, that means not only to judge, distinguish, differentiate but also to accuse and condemn a victim.*”⁵⁹ “Non-human” signs that are a part of *stereotypical accusation* point to a victim that is found guilty beforehand.⁶⁰ The victim personifies all accumulated evil while the crowd, the group of signifiers, truly believes that the signified victim is responsible for the arisen crisis. The passage to the crisis solution is opened, nothing prevents sacrificing the scapegoat. Girard speaks here about *double mediation*: on one hand, the responsibility for the crisis is laid on the victim, on the other hand by its sacrificing and ritualized repetition of the sacrificing the appeasement of the rivals would happen.⁶¹ Decision (decidere) to sacrifice the victim is unanimous. Here is a linguistic trail of sacrificing mechanism, the word “*de-cidere*” stands also for “*slit the throat*”.⁶² Victim that is judged about (another linguistic trail of a sacrificing mechanism)

⁵⁶ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 45.

⁵⁷ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 65.

⁵⁸ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 51.

⁵⁹ René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 30.

⁶⁰ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 57.

⁶¹ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 46.

⁶² René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 131.

as the one who aroused the crisis has in the sacrificers' eyes also the ability to solve it. This is the reason why the victim is, after his/her death, considered as good, even he /she is sacralized. Thus, according to Girard, taboos, rituals, myths are born,⁶³ the sacrificing mechanism foregoes all cultural systems, first of all language: culture develops by ritual.⁶⁴ The process with a scapegoat stands not only behind religious practices but also behind worldly institutions. Human institutions are based on regular, intentional and planned repetition. The function of these phenomena is to prevent violence.

Myth versus Christianity

The third phase of mimetic mechanism is, according to Girard, connected to the gradual cultural demystification of persecutory and the sacrificial mechanism caused by Jewish and first and foremost Christian Revelation. There are many similarities between myths and the Bible. However there is an essential, even diametrical, distinction. The myth is an example of a scapegoat condemnation, while the Bible disapproves with the scapegoat condemnation.⁶⁵ Myths originate in a scapegoat sacrifice which they agree with in behalf of pursuers, while the Bible differs in this regard from myths by expressing the affirmative reply towards the victim; Christ even by his own acting without asking for revenge becomes himself a victim. This way he implements God's love of which the Eucharist is the central expression and fundamental culture-generative form. "*The verdict over Jesus is an act of man, not of God.*"⁶⁶ The Gospels represent disruption of mythological rationalizing. God of the biblical mission stands on the side of the innocent victim; we can clearly see that the Gospels refuse persecution. "*God's disagreement with sacrifice is an important anthropological trail.*"⁶⁷ This position of the Bible in the relation to myths generates in the first place the opposite of the Gospel (the truth of the novel) and the myth (the lie of romanticism). Man tends to the projection and false transcendence (religiousness), that which stands at the origin of culture; from this reason the biblical revelation is necessary, which decodes this false transcendence springing from our conflictual desires.⁶⁸ The appeal for toppling down the idols and living in truth, presented by the Bible, corresponds with the rejection of the false transcendence and acceptance the victim's innocence.

⁶³ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 46.

⁶⁴ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 63.

⁶⁵ It is necessary to understand Jesus's attitude as a sort of strategy aimed against all appearances of generating scapegoats. Comp. René GIRARD: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, p. 157ff.

⁶⁶ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 89.

⁶⁷ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 82. Further comp. pp. 81-89.

⁶⁸ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 79.

Especially the Gospels are understood by Girard as universal revealing power which deciphers and demythologizes religiousness of culture. The power of the Gospel is gradually excluding the locomotion of persecutory mechanism out of the game and at the same time it is disintegrating religions and cultures. Jesus stands against religion. By recognition of the scapegoat mechanisms the symbolical power of ignorance about the victim's innocence is taken away.⁶⁹ Before the advent of Judaism and Christianity the persecutory mechanism was accepted, was justifiable, most of all because it was not considered as a mechanism. "*The victim's innocence is an essential gain and Christianity was what brought this gain.*"⁷⁰ Girard's theory is the radical critique of crowd. A manipulable mass needs scapegoats. The mimetic fascination of crowd falls into collective obsession. At the case of exorcising evil spirits in Gerasa in Mark's Gospel we learn that there is, in spite of the fact that they are speaking as an individual, a *great amount* of unclean spirits there. The question, what the name of the unclean spirit that controls the demon possessed person is, is responded by the unclean spirit: "*Legion, for we are many*" (Mark 5:9). The word "legion" is referring to the hostile warlike horde, the army led by one spirit, and at the same time to the executors of Christ's Crucifixion. When Girard clarifies the nature of evil, he remarks that in Gospels evil always stands for the mass, crowd, and he cites Kierkegaard's words: "*the crowd is untruth*".⁷¹ This evil spirit (the mass, crowd) is in the text connected to the image of the herd of swine that at the end rushed down the steep bank into an abyss. To this herd of swine also Mathew's text is referring, about those swine that trample on the pearls under their feet, and turn and tear us to pieces (Matthew 7:6). "*It is the crowd mentality... that which makes the herd...precisely a herd -- in other words, the irresistible tendency to mimeticism*", Girard speaks about the crowd mentality as about "*the fashion of rush into an abyss*" of the persecutory mechanism.⁷² On the contrary, the Gospels show Christ as a good shepherd who goes after the lost sheep and leaves the ninety-nine in the open country, it is the opposite of the mentality that prefers sacrifice of an individual in the interest of all. In the parable of the vineyard the rejected stone (*scandalon*) becomes a cornerstone; in the introduction of John's Gospel the Word of truth is rejected by those to whom it was sent as a *scandalon*. In both cases it is inversion of myth. God of Gospels is

⁶⁹ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 117.

⁷⁰ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 100.

⁷¹ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 197.

⁷² Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 207.

never one of the prosecutors; Jesus' death is an hour of glory, symbolical revelation of God's identity. God's face reveals itself as the Lamb of God.⁷³

Myths tell the story from the lynching winner's perspective, from the crowd perspective. The biblical text is, according to Girard, true into such measure that "*it negates myths which...always approve the scapegoat mechanism.*"⁷⁴ The biblical text is a radical critique of the crowd, which means the collective mimesis and the contagion by violence. The cause of Peter's denial, Pilate's behavior, the stand point of a non-penitent criminal, the fear of disciples who scattered away is the approval with the crowd. Christ becomes to be *hated without reason when everybody starts to imitate the crowd of his enemies.*⁷⁵ Most explicitly this reality is unmasked by Caiaphas' sentence from John's Gospel, "*You do not realize that it is better for you that one man die for the people than that the whole nation perish.*" (John 11:50) Other priests hear through Caiaphas' speech and tell each other something like "*well it is true that it is better that one man die for the people than that the whole nation perish.*" In John's Gospel text this implicit reality is revealed by the following sentence, "*Jesus would die for the nation and not only for that nation but also for the scattered children of God, to bring them together and make them one. So from that day on they plotted to take his life.*" (John 11:53) Caiaphas' reasoning is persuasive, it "entrances" and mobilizes others, consequently the priests' doubts disappear, and the effect of unifying of the crowd and scapegoat effect are released.⁷⁶ This passage is, according to Girard, the important disclosure or revelation of "*the crisis of all persecutory schemes...the Gospels do not emphasize the unanimity to bow to it and to submit to its judgment as all mythological, political...texts do, but to signify it as an utter error, as an untruth...usually the statutory authorities dominate the crowd; in the period of crisis it is in the other way... the statutory authorities join the crowd.*"⁷⁷

The anonymous, impersonal crowd is also related to the person who in the trial with a scapegoat accuses. The crowd is false transcendence; it is a lie that leads to the scapegoat mechanism. As the one, who in John's Gospel is the liar and murderer from the very beginning, the devil is described. In Hebrew, the word Satan means *accuser, incriminator*, in Septuagint it is translated as *epiboulos* (the one who consorts) and *ho diabolos*, (scandalmonger, calumniator).⁷⁸ The devil and

⁷³ Comp. René GIRARD: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, p. 274. Comp. also Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 92.

⁷⁴ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joaquiãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 84.

⁷⁵ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joaquiãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 88; 92.

⁷⁶ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, pp. 129-131.

⁷⁷ René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 132.

⁷⁸ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 223; Comp. also René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joaquiãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 80.

the crowd overlap: “to be a devil’s adherent means to go with the crowd against the innocent victim, no matter in what name”.⁷⁹ According to Girard thus the crowd’s real nature is unmasked; devil is a name for the unanimous crowd that unmercifully chooses its victims, accuses them and kills them. Christianity unmasks the mimetic character of man and culture. Mimeticism is the innate, inseparable feature of culture, but what matters is who it is to be followed. Girard’s position is not pessimistic; it is rather characterized by uncompromised realism; it speaks about the fact that “the escape from the mimetic capture is difficult and uncertain”, but it is not impossible.⁸⁰ “Christianity should not believe in the devil...We never get rid of the property of mimesis but it does not need to be of the satanic type...We do not need to accuse our fellow; we can learn how to forgive him.”⁸¹ We can accept the mimetic nature of the Christian substitution of the sacrificing order: to love the fellow as oneself. An individual is not given at mercy of mimetic desire. The possibility to resist the mimetic mechanism depends on imitation of Christ or someone who imitates Christ (1 Corinthians 4:16). We are free not for the reason that we have authentic desires (the old myths were substituted by the myth of progress, of modern superiority, by the myth about humanity that liberated itself by its own power), but for the fact that we always have the possibility to convert, to confess that we persecute someone, to realize that *we always unconsciously imitated* wrong models.⁸² Conversion of Paul, who was an eager persecutor, who approved the Stephen’s killing (Acts of Apostles 8:1), was caused by the awareness that he persecuted unjustly. Both Christ and the devil call for imitation, for *imitatio*.⁸³ Christ recommends that men imitate Him, not their fellows, by which they will be rescued from mimetic rivalry and the scapegoat mechanism. In the relation of mimetic rivalry, God and humanity are not.⁸⁴ The last one of the Ten Commandments summarizes the other commandments and forbids desiring what is the other’s property; consequences of trespassing are crimes against the neighbour: murder, adultery, stealth, false testimony (Exodus 20: 13-16). The Gospels say

⁷⁹ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 103.

⁸⁰ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 117.

⁸¹ René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 106.

⁸² Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, pp. 103-105.

⁸³ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 81. Comp. also René Girard: *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, Paris 1999, p. 61.

⁸⁴ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Jo□em Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 57. Comp. also Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 80.

the same with this distinction that they do not command but challenge to imitate Christ.

Victims in history do not have only an accuser but also an advocate. The Gospels use for denomination of the Holy Spirit's role a legal term *Paraklétos*. Paraklétos was called to the accused to speak on behalf of him. Paraklétos is in the Gospels "a general advocate of all innocent victims, a destroyer of all persecutory ideas." He is the Spirit of truth (John 14:16-17), at the trial he speaks for the condemned (Mark 13:11), in this Spirit shall the disciples witness; they shall not let themselves to be seduced by mimetic persecutory rivalry (John 15:23-27; John 16:1-4). This Spirit intercessor is promised to disciples as the one who will gradually reveal them realities that they do not see yet. Paraklétos is walking through history and working on revelation of the hidden truth about the scapegoat mechanism.⁸⁵ Although it is possible to define modern history as a succession of deeper and deeper mimetic crises, for the whole time of this history the persecutory images are weakening and collapsing. The point is that while in the past the demystification of some persecutory stereotypes lasted a few centuries, today discrediting of the persecutors takes only a few years.⁸⁶ In secret of the very fundamentals of cultures Paraklétos is working.⁸⁷ "The Gospel message is able to successfully transform the world and to rid it of the scapegoat ideology..."⁸⁸

In Conclusion

Discovering of the persecutory and victimizing mechanism, the mimetic contagion, the mimetic rivalry as a consequence of mimetism in the very core of culture sheds quite new light on methodology and interpretation of social sciences results. The mimetic theory of culture is after a long time the only one theory which has courage to put the question of the beginning of culture and to deal with it. Girard's postulate of sacrificing as the originary scene⁸⁹ of culture,

⁸⁵ Comp. René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, pp. 233-238. A very interesting example of the inner motion from the condemning to defence is offered by Jan Hojda in his interpretation of Otakar Vávra's film *Kladivo na čarodějnice*. Comp. Jan HOJDA, *Kladivo na člověka: Teologicko-antropologická interpretace uměleckého ztvárnění inkvizice ve filmu Kladivo na čarodějnice*, IN: *Salve* 4/2011, p. 122ff.

⁸⁶ Comp. René GIRARD: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a s Joāem Cezarem de Castro Rocha*, Brno 2008, p. 77. Comp. also René GIRARD: *Obětní beránek*, Praha 1997, p. 227.

⁸⁷ Comp. Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 115.

⁸⁸ Michael KIRWAN: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno 2008, p. 125.

⁸⁹ Eric Gans was the one who elaborated the originary scene issues perhaps in the deepest way, the one who actually built an autonomous anthropological school of generative anthropology on them. It is just generative anthropology that detects fundamental and fatal impact and presence of the originary scene on the continuity of culture, for example on the appearance and modulation of language and language forms. Comp. GANS, Eric: *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation*, University of California Press 1981. Available from: http://books.google.cz/books?id=3kz95zV-b-sC&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=o

which is always present and permeates all mechanisms of culture, spreads new perspectives not only for humanities, but it is inspiring also for grasping the nature of some theological positions that in the postmodern epoch started considerably weakening. Girard's way of anthropological reading Christianity opens a new interpretative possibility also in the opposite direction. That means to grasp Christianity as an anthropological tool. While classical humanities increase their distance from Christianity on the basis of deconstruction of human naturalness that flew into the refusal of essentialism, Girard provides a possibility of a trans-dispositional view on an individual's functioning in the frame of society that is conditioned by structural influences of certain inner constructive mechanisms of social reality. To be more exact, he points out that the structure of the dynamics of constructing the world is conditioned by inner mimetism of the suspended function of violence. This perspective casts new light also on understanding classical theological themes, such as, for example, on the matter of the original sin as a constitutive lot of man. Girard widens the classical dogmatic essentialistic conception of the original sin for its structurally constructed mechanisms of culture, into which man is irreducibly tied both inside and outside of his humanity. Girard's theory thus creates a bridge between theology and fundamental discoveries in the field of social psychology such as the discovery of so called Lucifer's effect in the frame of the Stanford prison experiment⁹⁰, Asch's conformity effect⁹¹, Sherif's research on influence of group function⁹² or the research on the authority influence by Stanley Milgram⁹³.

It is not by chance that Girard's approach called out an echo in the field of theological research. Girard's discovery of unavoidable participation of individuals in the persecutory mechanism and the revelation of conversion as admission of their own mimetism and participation in the persecutory function of crowd effects, but also the discovery of the Paraclete mechanism of culture enters the field of theology of grace, influences the salvation issues, eschatology, apocalyptic reading signs of the times, the sin, forgiveness and spirituality in quite a

nepage&q&f=false; Eric GANS: *The Little Bang. The early Origin of Language*, in: *Anthropoetics V*, no. 1/1999, available from : <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0501/gans.htm>; Eric GANS: *Originary Narrative*, in: *Anthropoetics III*, no. 2/1997, available from: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0302/narrative.htm>;

⁹⁰ Comp. ZIMBARDO, Philip: *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*, Praha, Academia 2014.

⁹¹ Comp. ASCH, Solomon Eliot: Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority, *Psychological Monographs: General and Applied*, Vol 70(9), 1956, pp. 1-70.

⁹² Comp. SHERIF, Muzafer: A Study of Some Social Factors in Perception, *Archives of Psychology* 27 (1935), pp. 210-211.

⁹³ Comp. MILGRAM, Stanley: *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York 2004.

fundamental way.⁹⁴ In this spirit Girard's thought was elaborated for theological reflection by, for example, James Alison. He came out with the thesis that Girard provides a perspective, where both culture as a whole and single events are viewed as partly realized (suspended) eschatology. It is needed to read presence as presence of eschatological future.⁹⁵

Raymund Schwager, the Swiss Jesuit, the professor of dogmatic theology, was probably Girard's most faithful and most outstanding follower, whose *dramatic theology*, inspired by Girard's originary scene and permanent presence of mimetic contagion and rivalry flowing into escalating violence that literally draws man into the desire for redemption, has been yet awaiting more significant discovering and evaluating.⁹⁶ Dramatic theology sees the mimetic drama of violence in culture as a drama of redemption. It was also Hans Urs von Balthasar, one of the most significant theologians of the twentieth century, who let himself be inspired by spreading the originary scene into the drama of culture. His monumental soteriological synthesis of worldly and spiritual culture called theodramatics is directly inspired by the critical reflection of Girard's reading culture. Yet at the same time Balthasar criticises Girard for insufficient theological considering of cross theology and for overemphasising of social dynamics at the expense of the redemptive relationship between the Father and the Son. Girard, according to him, perceives the event of the Cross merely psychologically and not soteriologically.⁹⁷ Robert Hamerton-Kelly, who concerns first of all with theological hermeneutics of Girard's approach, stands in the opposite to Balthasar's critique, when he defends the scientific realism of social dynamics built on anthropological reading Gospels from the point of view given by rules of scientific verifica-

⁹⁴ For example BAILIE, Gil in *Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads*, New York, The Crossroad Publishing Company 1996, concerns with developing Girard's thought in the field of apocalyptic and prophetic theological thought.

⁹⁵ Comp. HEFLING, Charles: A view from the stern: James Alison's theology, *Anglican Theological Review*, Vol. 81, 4 /1999, p. 694ff. Alison elaborates Girard's impact on eschatology for example in: ALISON, James: *Raising Abel. The Recovery of the Eschatological Imagination*, New York, The Crossroad Publishing Company 1996.

⁹⁶ Schwager concentrated his theory around the central soteriological theme of sacrifice. It was him who helped Girard discover Jesus' stepping out as a position utterly taking side of the victim and not the side of any intention of the sacrificing crowd. In this spirit Schwager reinterprets biblical texts that anthropomorphize God's emotions of anger, revenge and such, and in this light he elaborates Christology. Comp. SCWAGER, Raymond: *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, New York, The Crossroad Publishing Company 2000; SCWAGER, Raymond: *Banished from Eden: Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, London, Gracewing 2006; SCWAGER, Raymond: *Jesus of Nazareth: How He Understood His Life*, The Crossroad Publishing Company 1998.

⁹⁷ Comp. BALTHASAR, Hans Urs von: *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory IV.*, San Francisco, Ignatius Press 1994, p. 309ff.

tion.⁹⁸ Hamerton-Kelly even supposes that in this regard Girard's hermeneutics of the cross applied on social sciences is actually the most suitable interpretative instrument for comprehension to events in the contemporary world as mimetic restructuration of participation in generating a scapegoat.⁹⁹

The extensive potential of mimetic theory of culture is far from being depleted, rather we can agree with Girard's assertion that we are standing at the beginning yet, and that he awaits revelations both in the field of all conceivable humanities and in the field of religion and theology. For example theological interpretation in the frame of terminology of the ancestral sin due to reflection of mimetism does not appear as incomprehensible and unacceptable as it could in the context of the socially constructivist view on human naturalness at the first sight seem.¹⁰⁰ It even answers the fundamental questions related to the contexture between religion and violence for which we up to now have not found answers. It is a wonder that it has not been given such attention, with the exception of France and the German language ambience, which it would in Europe cultural surroundings deserve.

ThLic. František Burda, Th.D.

Narodil se roku 1972 v Hradci Králové. Vystudoval teologii na KTF v Praze. Publikoval několik monografií z oblasti filosofické a teologické antropologie. Dlouhodobě se věnuje organizaci literárně-výtvarných dílen Ars poetica. Od roku 2010 přednáší na katedře kulturních a náboženských studií UHK v Hradci Králové.

⁹⁸ Comp. HAMERTON-KELLY, Robert: *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*, Minneapolis, Fortress Press 1994.

⁹⁹ Comp. HAMERTON-KELLY, Robert: *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press 1992, pp. 5-10.

¹⁰⁰ The work by the theologian James Alison, who in his writings elaborates Girard's postulates in the frame of the issues of the original sin and its presence in culture, is especially significant. Comp. ALISON, James: *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, New York, The Crossroad Publishing Company 1998.

Pavol HRABOVECKÝ

Konflikt narácií
Reflexia nad referendum o rodine 2015

Abstract

The study offers a philosophical-theological analysis of the family referendum in Slovakia as seen through the perspective of John Milbank's theory of narratives. It deals with two different narratives that were involved in the main discussion before and during the referendum. The main thesis shows that the narrator of the referendum, Aliancia za rodinu, refused to act as the narrator of the Christian narrative and chose to fight for the non-existing neutral value of traditional family instead. However, the medial analysis of the referendum demonstrated that the Slovaks were more inclined to consider the Aliancia as the fundamentalist Christians and not as the defenders of family. Ultimately, advice is given on what the narrator of the Christian narrative should be prepared for in the future confrontation with a non-Christian narrative.

Keywords: John Milbank, narrative, family referendum, narrator,

Nedávne neúspešné referendum už bolo komentované z mnohých rôznych uhlov pohľadu. Jedni ohodnotili výsledky pozitívne ako potvrdenie faktu, že Slovensko patrí k modernej Európe; iní zasa hlásali, že účasť až jedného milióna ľudí je odrazom silnej podpory tradičnej rodiny. Hlasy z jedného či druhého "tábora" už boli zhodnotené a obracané zo spoločenského, sociologického, politického pohľadu, ale chýbala filozoficko-teologická analýza možno toho najpodstatnejšieho: ako je možné, že vo väčšine predreferendových debát sa zdalo, že jedni i druhí hovoria o úplne iných veciach? Bola diskusia medzi dvoma stranami vedená na tej istej argumentačnej úrovni, postavená na rovnakých princípoch? Úlohou tejto reflexie je predstaviť teóriu narácií anglického teológa a filozofa Johna Milbanka (*1952) a vo svetle niektorých jej premís analyzovať argumentáciu, ktorá prebiehala na Slovensku pred referendum o rodine.

Naratívne tradície

John Milbank, profesor náboženstva, politiky a etiky na University of Nottingham, sa vo svojich prácach zaoberá zdôrazňovaním existencie rozdielnych tradícií, v ktorých sa človek pohybuje a ktoré predchádzajú jeho rozumové

konštrukty. Nosnou myšlienkou v pozadí Milbankových úvah je neustála kritika idey o existencii autonómneho sekulárneho rozumu, ktorý by si chcel nárokovať vysvetlenie sveta v transcendentnom nezafarbenej neutrálnej nárácii. Takáto nárácia neutrálnej rozumovej bázy by potom následne umožnila, že by sa v diskusii dvoch rozdielnych strán mohli diskutujúce stránky argumentačne priblížiť k prijatiu princípov druhej strany práve skrze autonómny rozumový priestor. Milbank vraví, že takáto teória sekulárneho priestoru je iba fabuláciou, ktorá nemá reálny základ. Už klasickou sa stala úvodná veta Milbankovho hlavného diela *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990): "Once there was no 'secular'."¹ Sekulárny spôsob existencie, a teda ani autonómny, ničím nepodmienený rozum, nikdy neexistoval. Existuje iba rozum vnútri nejakej konkrétnej narácie, ktorá prichádza do styku s inou naráciou a jej príslušiacim rozumom. Ak je táto premisa prijatá, potom podľa Milbanka nie je možná neutrálna argumentácia na rozumovej úrovni, ale vždy iba rétoricky podmienený konflikt medzi rozdielnymi naráciami.

Pre bližšie vysvetlenie kontextu Milbankových myšlienok sa zastavme pri jeho komentári súčasného škótskeho filozofa Alasdaira MacIntyre'a (*1929).² Milbank podľa svojich vyjadrení súhlasí s MacIntyrom v dôraze na návrat k rozumovo správnym postojom klasických filozofov Platóna a Aristotela oproti relativizmom prifarbeným názorom sofistov, ale nesúhlasí, že by toto bolo dosť. Milbank kritizuje MacIntyrovu skeptickú metódu, ktorá sa snaží docieľiť univerzalitu a zachovanie čnosti na objektívnej úrovni tým, že sa pozmení jedna tradícia a osvetlí pravdivosť druhej tradície.³ Nepripúšťa totiž, že by sa dalo vrátiť k akejsi čistej forme filozofie, ktorá by jednoduchou dialektickou argumentáciou poukázala na omyl narácie sofistizmu.⁴ Milbank sa snaží presvedčiť, že akákoľvek diskusia o princípoch môže byť iba teologickou a nie neutrálnou. Aplikujúc formát Pavlovej obrany na areopágu (Sk 25-26) Milbank poukazuje, že ani súčasná apológia kresťanskej viery nemôže mať za cieľ neutrálnu pravdu, ale vždy iba zaujatý postoj trojičnej kerygmy. Podľa neho preto nestačí odvolávať sa na klasické filozofické kategórie *vysvetlenie* či *pochopenie*, ale prvotné postavenie by mala mať *narácia*. Iba prijatie nejakej konkrétnej narácie umožní človekovi poraziť relativizmus či jeho častý dôsledok - nihilizmus. A pre Milbanka je vždy tou jedinou a správnou naráciou kresťanský mýtus (v tom najlepšom slova zmysle ako narácia pravdy).

¹ J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. Oxford, Blackwell 2006, 9.

² Alasdair MacIntyre je významným morálnym a politickým filozofom. Jeho najznámejšími dielami sú *After Virtue* (1981) a *Whose Justice? Which Rationality?* (1988)

³ *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 329.

⁴ Tamtiež, 261-262.

Dôsledky Milbankových úvah sú dôležité pre akúkoľvek diskusiu medzi kresťanstvom a inou naráciou reality. Ako sám vraví, diskutér sa musí vzdať ilúzie, že dialógom docieli u oponenta prijatie svojich náboženských predstáv. Neexistuje neutralita pravdy, ku ktorej sa dá dopátrať objektívnym skúmaním, ako keby pravda bola objekt, ktorý môžeme nezaujato zvonku pozorovať.⁵ Nejestvujú ani všeobecné racionálne kritériá pravdivosti, podľa ktorých by si mohla jedna tradícia *uviesť*, že sa mýli a akceptovať pravdivosť inej tradície, ktorá tak či tak má svoje vlastné kritériá.⁶ Pýtanie sa a odpovedanie teda nemôžu doceliť zmenu zmýšľania a akceptovanie pravdivosti druhej narácie. Milbank sa stavia proti dialektickým pokusom o presvedčenie skrze argument a nástojí na presvedčení skrze rétoriku: jedna narácia *porazí* druhú silou imaginatívnej prezentácie svojho príbehu. Podľa neho, v takomto "strete rétorík"

narácia vskutku prestáva byť iba obyčajným príveskom, pretože v tomto prípade príbeh vývinu tradície - napr. v prípade kresťanstva príbeh kázaní, reflexií, vízií, špekulácií, ciest, zázrakov, mučeníctiev, povolání, manžels-tiev, napísaných ikon a spievaných liturgií, tiež aj intríg, hriechov a bojov - skutočne *je* argumentom pre tradíciu (...) a nie iba príbehom argumentov vzťahujúcich sa na nejaké X (...) a ktoré stoja mimo príbehu.⁷

Milbank takto odmieta diskusiu tradícií, ktoré chcú argumentom presvedčiť druhého o odklone od nejakej všeobecnej pravdy, ku ktorej by sa dalo rozumovým pochopením prinavrátiť. Ako jediný cieľ diskusie vidí prijatie celej narácie, so všetkým, čo je jej vlastné, a teda, v prvom rade s koreňom, na ktorom stojí a od ktorého sa celá narácia odvíja. Ak je teda jednou z narácií v diskusii kresťanský mýtus, potom táto nemôže v žiadnom okamihu opustiť trojičnú teológiu či bláznosť kríža a tváriť sa nezaujato, ako keby išlo o ilúziu neutrálneho dobra.

Referendový duel

Nemusíme súhlasiť so všetkým, čo Milbankove tézy prezentujú (v istých konkrétnych momentoch sa priam žiada aj oponovať), ale niektoré jeho pozorovania ponúkajú správnu optiku nahliadania na problematiku argumentáciu v predreferendovej diskusii na Slovensku.

V prvom rade, Milbankova hlavná téza o konflikte narácií je nepopierateľná. V referende sa stretli dve odlišné narácie slovenskej reality so svojimi vlastnými

⁵ J. MILBANK. *The Future of Love: Essays in Political Theology*. Eugene, OR, Cascade Books, 283-284.

⁶ *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 331.

⁷ Tamtiež, 349. Preklad autor.

princípmi, mantrovite sa opakujúcimi a vystupujúcimi v podobe odvodených doktrín v aplikácii na všetky referendové otázky, pričom si ale nárokovali - a tu je problém, na ktorý Milbank poukazuje - na univerzálnu platnosť svojej narácie a odchýlku tej druhej narácie od rozumom všeobecne pozorovateľnej základne. Všimnime si, ako sa prezentovali obe strany: ako vysvetľovali svoj postoj k referendovým otázkam a aké princípy vystúpili do popredia. Aliancia za rodinu sa postavila svojimi otázkami za obranu budúcnosti detí: "Chceme chrániť deti a ich práva, chceme, aby rodina zostala najdôležitejšou hodnotou spoločnosti. Žiaľ, musíme poukazovať na ohrozenia rodiny, pred ktorými chceme brániť naše deti, rodinu a manželstvo, chceme v referende dať ľuďom možnosť, aby zobrali budúcnosť Slovenska do svojich rúk."⁸ Už na týchto vetách je viditeľná šablóna argumentácie aliancie rotujúca okolo dvoch princípov: *budúcnosť* a *deti*. Tieto dve slová ovládli aj konkrétne dôvody, prečo ísť na referendum. K prvej otázke aliancia ponúkla svoje zdôvodnenie takto: "Ak by sme pripustili vznik homosexuálnych zväzkov a ich postavenie na roveň manželstva (čo sa môže stať vďaka európskym súdom), nebude existovať žiaden racionálny dôvod neumožniť rovnaké 'práva' alebo 'služby' akejkoľvek inej forme spolužitia ľudí (zväzky vnútri širších rodín, medzi tromi osobami, štyrmi osobami...)." ⁹ Slová "nebude existovať" odzrkadľujú princíp budúcnosti. V odpovedi na druhú otázku sa zasa objavuje princíp detí: "Manželstvo a rodina, dospelí sú tu pre deti. Nie deti pre dospelých. Neexistuje právo dospelého na dieťa, ale existuje právo dieťaťa na otca a mamu."¹⁰ Aj v zdôvodnení poslednej otázky sa snaží aliancia varovať pred možnou budúcou zmenou na Slovensku, súdiac podľa zahraničnej situácie, ktorá už je neúnosná pre deti: "Sme presvedčení, že milujúci rodičia najlepšie vedia, aké morálne hodnoty chcú odovzdať svojim deťom a v akom čase."¹¹ Aliancia argumentuje, že v západných krajinách sa situácia údajne radikálne vyhrotila v neprospech rodičov, ktorí sa stavali proti sexuálnej výchove svojich detí preferovanej školou či štátnou inštitúciou.¹² Sumárne sa teda môže konštatovať, že aliancia nemala v primárnom úmysle riešiť prítomnosť slovenského občana, ale budúcnosť slovenských detí.

Oproti týmto princípom aliancie sa snažila Iniciatíva za inakosť zvýrazniť prítomnosť. Už v názore na prvú otázku iniciatíva podškrtnula fakt, že referendum súčasný stav nevyrieši: "Referendum považujeme za dôležitý nástroj účasti občanov na správe vecí verejných. Občiansky postoj sa dá ale rovnako vyjadriť aj

⁸ <http://www.alianciazarodinu.sk/preco-chranit-rodinu/ohrozenia/> (7.4.2015).

⁹ <http://www.alianciazarodinu.sk/preco/manzelstvo/> (7.4.2015).

¹⁰ <http://www.alianciazarodinu.sk/preco/adopcia/> (7.4.2015).

¹¹ <http://www.alianciazarodinu.sk/preco/sexualna-vychova/> (7.4.2015).

¹² Tamtiež.

neúčasťou, a to najmä v prípade, ak otázky referenda sú nezmyselné a nemôžu nič zmeniť na súčasnom stave.”¹³ Presne týmto spôsobom odpovedala iniciatíva aj na otázky dva a tri: “Akýkoľvek výsledok referenda nevyrieši žiadny problém, ktorému dnes rodiny na Slovensku čelia.” a “Referendum nijakým spôsobom nemôže zvýšiť právnu ochranu súčasných rodín, slovo rodina sa v otázkach ani nespomína, naopak len v súlade s dnešným zákonodarstvom určuje, kto nemôže uzavrieť manželstvo a adoptovať si deti.”¹⁴ Hlavným princípom iniciatívy bolo teda slovo *dnes* a neprítomnosť súčasnej hrozby pre rodinu.

Takto principiálne rozdielne narácie sa teda stretli v diskusii na tému rodina bez toho, aby si uvedomili, že ich argumentácia používa iné mechanizmy. A práve táto argumentačná komplexita môže byť významnou príčinou, pre ktorú nosná téma referenda nezískala v diskusiách najväčší podiel. Podľa mediálnej analýzy predreferendových diskusií, vypracovanej Teréziou Rončákovou (február 2015), sa téma “problémy rodiny” ocitla až na 9. mieste (6 percentný podiel), keď najväčší priestor zaujali témy “potreba referenda” (25 percentný podiel) a “postavenie homosexuálov” (24 percentný podiel).¹⁵ Do centra pozornosti sa tak namiesto hlavnej témy dostal konflikt dvoch narácií a rétorický boj o to, kto dostane od spoločnosti mandát určovať mýtus slovenskej reality. Podľa porovnania argumentačných základov textov Rončákovej analýzy jednoznačne vyhral argument “homosexualita je ok” (26 percentný podiel všetkých argumentačných kategórií), ktorý je v súlade s presvedčením Iniciatívy inakosť.¹⁶ Týmto spôsobom sa tiež potvrdzuje víťazstvo princípu *dnes* nad princípom *zajtra*, a teda aj neopodstatnenosť súčasného zásahu do slovenských zákonov napriek možnému budúcemu ohrozeniu podľa zahraničných príkladov. Tento fakt si vo svojom komentári všimol aj Juraj Šúst: “Aliancia nebola schopná v kampani odkomunikovať vážnosť dôvodov pre referendum. Že na Západe sú niekde inde, je pravda, ale vníma to väčšina spoločnosti ako vážnu hrozbu?”¹⁷

Pre bližšie špecifikovanie rozdielu na úrovni princípov si všimnime, ako zapôsobila argumentácia iniciatívy oproti argumentácii aliancie. Zatiaľčo faktické poukazovanie iniciatívy na súčasný právny stav a neopodstatnenosť referenda pre budúcnosť usilovalo o navodenie atmosféry upokojenia, narácia aliancie založená na obavách a nedôvere voči nebezpečenstvu prichádzajúcemu na Slovensko zo zahraničia navodila atmosféru nepohodlia a strachu. Je zjavné, že možnosť

¹³ <http://www.nejdeme.sk> (7.4.2015).

¹⁴ Tamtiež.

¹⁵ <http://www.postoy.sk/content/referendova-diskusie-bola-o-chapani-milosrdenstva-pokrytectva-analyza-iv> (7.4.2015).

¹⁶ Tamtiež.

¹⁷ J. ŠÚST, “Úspešné referendum vyzerá inak.” *Impulz, Revue pre modernú katolícku kultúru* 10/3-4 (2014), 13.

voliť medzi dvoma naráciami, z ktorých jedna ponúka fakty a pokoj oproti predpokladom a nepokoj, skončila u väčšinového pozorovateľa odobrením a výberom prvej možnosti.

Dalo by sa teda usudzovať, že referendum odštartovalo priamočiare a jasné víťazstvo jednej narácie nad druhou? Nie. V skutočnosti v referende nešlo o voľbu medzi jasne vyhranenými tradíciami, ale skôr o túžbu po modifikácii jednej z nich - tej, ktorá bola za referendum a ktorá sa doteraz javila ako oficiálna narácia slovenskej reality. Otázka nestála: ktorú naráciu si vybrať? ale Bude Slovensko iné, ak sa v práve jednom článku pozmení jeho súčasná narácia? Referendum ukázalo, že nešlo o test tradície, ale o test jej rozprávača, jeho presvedčivosti. Inými slovami, referendum dosť podstatne odhalilo, že sa Slováci zamerali na jedného konkrétneho rozprávača a jeho faktickú a rétorickú pripravenosť. Tým rozprávačom bolo slovenské kresťanstvo.

Rola narátora

Ako Rončákovej štúdia ukazuje, téma kresťanstva bola nezanedbateľná v celkovom meradle, dokonca patrila medzi dve hlavné témy: "Celkový pohľad na predreferendový mediálny diskurz teda ukázal, že problematika sa tematizovala najmä 1. cez vzťah spoločnosti i jednotlivcov k homosexuálom a ich životnému štýlu; a 2. cez vzťah k cirkvi na Slovensku, resp. kresťanstvu všeobecne."¹⁸ Substanciálny význam kresťanstva pre prvú tradíciu nemohla ignorovať ani druhá, a preto neprekvapuje, že v poslednom týždni pred referendom sa objavila téma "kto je to skutočný kresťan" v snahe poukázať na pokrytectvo prvej tradície: Slováci si neboli istí, či kresťanstvo pápeža Františka (ktorý podporil referendum) je to isté čo slovenské kresťanstvo a či tomu nášmu typu neprislúcha skôr nálepka *fanatické* a *fundamentalistické*.¹⁹ Netreba dodávať, že ani v tomto prípade sa Milbank nemýlil, keďže takéto ohodnotenie slovenských kresťanov prináležiacich do prvej tradície nebolo v súlade so všeobecnými kritériami kresťanskej viery, ale v zhode s racionalitou vnútorných kritérií narácie druhej tradície.

Pravdepodobne sa dá pochopiť, prečo aliancia nerefletovala tento silný náboj referendových bojov a naďalej sa snažila ponechať v úzadí svoju rolu narátora kresťanskej tradície a volila radšej vystupovať ako zástanca objektívneho boja za neutrálnu hodnotu rodiny. Akokoľvek silno sa ale snažila preniesť boj na neutrálnu pôdu, teda nielen kresťanskú, aj tak skončila s nálepkou "kresťanskí fundamentalisti". Možno nie je správne obviňovať alianciu za ignoráciu tohto faktu, ale hodnota tradičnej rodiny celkom určite nepatrí medzi univerzálne

¹⁸ <http://www.postoy.sk/content/referendova-diskusia-bola-o-chapani-milosrdenstva-pokrytectva-analyza-iv> (7.4.2015).

¹⁹ Tamtiež.

hodnoty občianskej sekulárnej spoločnosti - ak také neutrálne hodnoty vôbec existujú. Hodnota tradičnej rodiny vždy bola, je a aj bude hodnotou kresťanskej (ale aj iných, napr. židovskej či moslimskej) tradície. Milbank by povedal, že samotná predstava aliancie odosobniť sa od svojej tradície bola nesprávna a kontraproduktívna. Od začiatku bolo potrebné predstúpiť pred verejnosť ako jasne čitateľný narátor s jasne čitateľnou naráciou a dôvodom, pre ktorý táto narácia má byť (či ostať) tou pravou naráciou slovenskej reality.

Aliancia sa správala práve tak, ako by sa správal sekulárny narátor: očakávala, že hodnota tradičnej rodiny uspeje bez pevného ukotvenia v prirodzenom prostredí, v ktorom bola vybudovaná a podporovaná a že taká hodnota dokáže osloviť širokú verejnosť skrze silu vlastného potenciálu pre dobro spoločnosti. Rodina bez pôdy kresťanstva však prestáva byť zrozumiteľnou a stáva sa nepochopenou, samostatnou jednotkou, nevraviac o tom, že jej spätosť s celospoločenským dobrom je v ešte väčšom nedohľadne ako jej význam pre konkrétneho jednotlivca. Kresťania uznávajú rodinu ako obraz spoločenstva, ktoré má pôvod v samotnej Trojici, ale čo hovorí rodina - otec, mama, dieťa - ľuďom preferujúcim individualizmus či relativizmus vzťahov? Čo hovorí rodina ľuďom, ktorí preferujú tvorbu vlastných súkromných vzťahov pred prirodzenou inštitúciou? Alebo ešte presnejšie a principiálne súčasnej dobe zrozumiteľnejšie: čo hovorí slovo "prirodzená" ľuďom postmodernej, navyknutým na vytváranie životného priestoru podľa dohôd? Je predsa princípom, že sekulárna spoločnosť má právo definovať rodinu na základe celospoločenského konsenzu a toto právo je nenapadnuteľné. V konečnom dôsledku, je na narátorovi kresťanskej tradície, aby zdôvodňoval ani nie tak následky, a teda princíp tradičnej rodiny, ako skôr príčiny: prečo by malo byť čokoľvek prirodzené preferované pred spoločenskou dohodou.

Tento rozdiel v prístupe k hodnote rodiny by mal mať každý jej obhajca na pamäti. Ako už bolo povedané, najprv by sa mal sám zidentifikovať dokonale s tradíciou, ktorej narátorom sa stáva, ale rovnako bezodkladne by mal spoznať, ako sa k tejto hodnote stavia druhá tradícia: a to nielen tým, čo vraví, ale ešte skôr tým, čo nevraví, a teda tým, čo ju naozaj pohýna k danému postoju. Ako vhodný príklad spoznania motívu kritikov rodiny možno uviesť anglického spisovateľa G. K. Chestertona (1874-1936). V diskusii s ľuďmi svojej doby Chesterton vycítil, že útok na rodinu bol principiálne variáciou na problematiku slobody, túžbou po vymanení sa z pút inštitúcie a voľbou príjemnosti: "Moderní spisovatelia, ktorí navrhli - viac či menej otvorene - že rodina je zlou inštitúciou, sa vo všeobecnosti vymedzili ostro, trpkou, či s pátosom, že rodina nie je vždy veľmi príjemná. Samozrejme, že rodina je dobrá inštitúcia, pretože je nepríjemná. Je prospešná,

pretože zahŕňa toľko rozdielov a variácií.”²⁰ Súčasný apológéta rodiny, pápež Benedikt XVI. si zasa všimol, že od túžby po slobode sa postmoderný človek posunul pri svojej kritike až k menej či viac viditeľnej túžbe po redefinícii človeka: “Ak sme doteraz pozorovali, že príčinou krízy rodiny je nepochopenie podstaty ľudskej slobody, teraz je zrejmé, že v hre je chápanie samotného ľudského bytia, teda to, čo v skutočnosti znamená byť ľuďmi.”²¹ Obdobným spôsobom by mal aj budúci slovenský narátor obhajoby rodiny preskúmať, či argumentáciu jej domácich odporcov tiež nepodmieňuje práve jeden z týchto dvoch variantov a podľa toho pripraviť či upraviť aj svoje vlastné stanovisko. Ako totiž ukázalo referendum, súčasný kresťan na Slovensku by mal od svojho narátora očakávať viac pripravenosti obzvlášť v poznaní oponenta.

Záverečné pozorovania

Túto analýzu naratívnych tradícií počas referendumového boja by sme mohli zhrnúť do troch bodov, ktoré by sa v budúcnosti mali viac zohľadniť:

1. Aliancia za rodinu nechopila rolu narátora kresťanskej obrany rodiny a nesprávne sa zamerala na obranu neexistujúcej všeobecnej hodnoty tradičnej rodiny;
2. Namiesto hrdého poukazovania na fakt, že slovenský právny systém súvisiaci s rodinou je *dnes* tam, kde je práve vďaka kresťanskej podpore rodiny a manželstva, sa argumentácia *zajtra* obracala na strach a predsudky z nie-kresťanskej narácie našich susedov;
3. Narácia Slovenska už nie je vo väčšinovej miere stotožnená s naráciou kresťanstva, ktoré žiada okrem vyznania viery aj realitu života a mnohokrát aj obeť svojho pohodlia a vystúpenie z tieňa súkromného prežívania viery.

Referendum o rodine ukázalo, že v postmodernej dobe, ktorá je plná súperiacich narácií, sa nedá viesť diskusia bez správneho predpochopenia mechanizmov, ktoré určujú už na začiatku priebeh celého snaženia. Milbankove tézy sú len jedným z možných zorných uhlov, ktorými sa môže teológ pozrieť na súčasný stav slovenskej spoločnosti, ale je významné, že v základných rysoch tieto tézy kopírujú slová samotného Benedikta XVI. - že nemožno v boji o človeka zabudnúť na Boha, a preto by narácia o rodine nemala o Bohu mlčať: “V zápase o rodinu je

²⁰ G. K. CHESTERTON, *The Collected Works*, Volume I: *Heretics; Orthodoxy; The Blatchford Controversies*. San Francisco: Ignatius Press, 1986, 141. Preklad autor.

²¹ Príhovor Svätého Otca Benedikta XVI. k rímskej kúrii 21. decembra 2012. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/prihovor-svateho-otca-benedikta-xvi-k-rimskej-kurii> (15.4.2015).

teda v hre samotný človek. A je zrejmé, že tam, kde sa popiera Boh, tam sa stráca aj dôstojnosť človeka. Kto teda bráni Boha, bráni aj človeka.”²²

Dr. Pavol Hrabovecký, S.T.L.

Je kaplánom Univerzitného pastoračného centra Dr. Štefana Héseka v Prešove. Narodil sa v Prešove (1984), štúdium základnej teológie absolvoval na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku (2008), licenciatne štúdium systematickej teológie na Catholic University of America vo Washingtone, DC, v Spojených Štátoch Amerických (2011) a doktorandské štúdium dogmatickej teológie na Pontificia Università San Tommaso d’Aquino v Ríme, kde obhájil svoju prácu “Úloha rozumu pri obhajobe viery: porovnanie Johna Milbanka a Gilberta Keith Chestertona” (2014). V roku 2009 bol vysvätený za kňaza.

²² Tamtiež.

Ad

MIŠČÍK, Peter: *Trojica a cirkev. Komisia „Faith and Order“ na ceste k trojičnému chápaniu cirkvi*. In: VERBA THEOLOGICA 2/2014, ročník XIII, s. 15-33.

I.

Autor si vybral tému *cirkev* a jej definíciu predstavil tak, ako ju v procese zdokonaľovania chápali členovia Komisie Faith and Order. Zachytil tak časový úsek jedného storočia, pretože Komisia Faith and Order (ďalej len FO) sa začiatkom 20. storočia sformovala ako hnutie a od založenia Ekumenickej rady cirkví (v roku 1948) pôsobí v rámci rady ako jej komisia. V predmetnom článku komisia vyjadruje ekumenické chápanie cirkvi. Sledovať vývoj v chápaní cirkvi a porozumieť jej „kristologickú, pneumatologickú a trojičnú epochu“ mohol dobre zvládnuť len odborník na ekleziológiu, trinitológiu a zároveň na ekumenizmus. Náš autor prejavil svoju erudovanosť v uvedených oblastiach vedy.

Autor vyštudoval teológiu na UK v Bratislave, doktorát získal vo Frankfurte nad Mohanom, je profesorom dogmatickej teológie v Rakúsku, okrem toho pôsobí ako špirituál kňazského seminára a je aj referentom teologických kurzov vo Viedni. Žije a pôsobí v prostredí, ktoré mu umožňuje zbierať skúsenosti aj v praktickom ekumenizme v kontakte s kresťanmi rôznych konfesií, ale aj náboženstiev. Má teda predpoklady k tomu, aby odovzdával vedu i skúsenosti z jednotlivých oblastí dialógu.

II.

Obsah článku: Článok otvára dvere do pracovne Komisie FO, v ktorej vznikajú cenné dokumenty z oblasti teologického ekumenizmu na svetovej úrovni. A azda práve preto, že článok je len parciálnym nahliadnutím do sveta ekumény, vzbudzuje v čitateľovi záujem spoznávať stále viac svet dialógu a zapojiť sa doň.

Nadpisy subkapitol, ktoré členia túto sťa „kapitolu článku“, sú jasným vyjadrením chronológie práce Komisie Faith and Order a jej napredovanie.

Dlhý rad monografií na pracovnom stole Komisie FO náš autor rozdelil do troch fáz chápania cirkvi: 1. kristologická epocha, 2. pneumatologická epocha a 3. trojičná epocha. Pozrime si ich najstručnejšiu charakteristiku:

1. Kristologická epocha

Začala sa ekumenickou konferenciou v Lausanne 1927, pokročila v Lunde 1952 a trvala do konferencie v Montreale 1963. Ježiš Kristus má centrálny význam pre kresťanov v cirkvách, cirkev je jeho Mystické telo.

V Lunde si konferencia uvedomila metodické pravidlo pre ekumenickú cestu: „Čím viac sa priblížime ku Kristovi, tým viac sa priblížime k sebe navzájom“ a dospela k poznaniu, že jednota cirkví rastie na „Božej iniciatíve a odpovedi človeka na ňu... Kristus je cestou k jednote“ (porov. s. 19 a 20). Kľúčovým vyjadrením v Lunde je veta: „Kristus je kráľom nového Božieho ľudu“. Aj v tejto úvodnej fáze už našiel autor článku trojičný kontext, pretože uvažuje o Kristovom tele. V Montreale konferencia skúmala vzťahy vo svete, najmä vzťah Východ – Západ. Vrcholí na konferencii v indickom Bangalore 1978. Na nej účastníci dospeli k záveru: „Jednota cirkví má slúžiť zjednoteniu sveta“ (s. 21). V Montreale nazvali teológovia cirkev „trojičnou koinoniou“, o cirkevných spoločenstvách konštatujú, že zostávajú cez krst „včlenené do Krista“ (s. 22).

2. Pneumatologická epocha.

Sedemdesiate roky priniesli v radoch ekumenikov záujem o vyjadrenie základných výrokov viery a výzvu pre kresťanov k práci na spoločnom formulovaní viery. Tento záujem vyjadril dokument komisie v Bangalore v Indii 1978 s názvom „Spoločná zodpovednosť z nádeje“.

Spoločné vyznanie viery priniesol dokument z nórskeho Stavangeru v roku 1985. Rokovanie dospelo ku konštatovaniu, že Komisia FO má budúcnosť, lebo pracuje pod vplyvom Ducha Svätého a stretnutia sú znakom moci Ducha Svätého. Cesta k jednote cirkví je aj cestou k jednote sveta, v ktorom treba prekonávať hrozbu rasizmu a iných foriem zla. Spoločné formulovanie viery a zdôraznenie úlohy Ducha sú charakteristickými znakmi pneumatologickej epochy. Vrchol tejto ekumenickej etapy je vyjadrený v dokumente „Filioque v ekumenickom pohľade“ z rokov 1978-9. Zohľadňuje vzťah medzi Kristom a Paraklétom. Duch vychádza z Krista, je poslaný Kristom... V istých momentoch dejín spásy Krista „predchádza“, ako pri vtelení, tak aj pri zrode Cirkvi na Turíce aj pri zrode Eucharistie (porov. s. 24). Zohľadnenie vzťahu medzi Kristom a Duchom Svätým buduje trojičnú teológiu a ekleziológiu.

3. Trojičná epocha

Zastavenia trojičnej epochy:

1. Lima 1982

Dokument „bol znamením nádeje“ pre čoskorú spoločnú liturgiu. Ponúkol „vlastný liturgický formulár z Limy“ (s. 25). Recepcia dokumentu sa vidí ako proces „ekleziogenézy“. Vidí „cirkevný charakter v spoločenstvách, ktoré nemožno nazvať cirkvou v plnom zmysle alebo ich umožňuje vidieť ako cirkvi iného typu“, sú „cirkvou v procese rastu - ekleziogenézy“ (porov. s. 26). Tie stále vrastajú „do hlbšej jednoty“. Cirkev je tu „creatura verbi“, ale aj: „cirkev je sviatosť Božej lásky pre svet a slovo Božie a sviatosti sú formy pravej a vykupujúcej Božej prítomnosti vo svete, cirkev je prvotina Božieho kráľovstva“ (porov. s. 26).

2. Stavanger 1985

Dokument hovorí o spoločnom vyznaní viery, o sviatostiach, hlavne o krste, Eucharistii a kňazstve, o nutnosti obrátenia a celý proces má viesť k spoločnému sláveniu Eucharistie a k spoločnému ekumenickému koncilu.

3. Budapešť 1989

V 60. rokoch sa obnovil záujem o svet, a to v perspektíve služby v podobe „svedectva a obnovy“. „Cirkev tu nie je sama pre seba, ale pre službu svetu“. Cirkvi videli, že v problémoch sveta: hlad, núdza, kolonializmus, rasizmus, treba postupovať spoločne. Tým sa stávali cirkvi vierohodnejšími. Komisia FO vytvorila k tomu v Budapešti r. 1989 dokument „Cirkev a svet“. Tento dokument postavil ekleziológiu z Limy a Stavangeru do perspektívy služby svetu (porov. s. 28).

4. Santiago de Compostela 1993

Konferencia sa usilovala zhrnúť 30 ročnú teologickú prácu. Titul konferencie: „Na ceste ku koinonii vo viere, v živote a vo svedectve“. Koinonia je aj novým „modelom jednoty“. Koinonia sa vyjadruje v spoločnom vyznaní apoštolskej viery, sviatostnom živote, v spoločnom živote kresťanov a v ich plnení poslania svedčiť a slúžiť stvoreniam. Školou života sú vzťahy v trojičnom spoločenstve. „Relacionálna štruktúra cirkvi ako koinonia je základom katolicity“ (s. 29). „Kľúčovým momentom koinonie je skutočnosť kríža“, pripomína autor článku a čitateľ ľahko vyrozumie, že kríž svedčí o Kristovej láske k ľuďom až do krajnosti. Keď dokument pripomína lásku osôb Trojice, hovorí o perichoréze, o živote darovania sa a prijímania v Trojici. Tu je aj výzva k budovaniu vzťahov medzi ľuďmi a cirkvami. Koinonia sa tvorí a rastie službou kenózy, sebadarováním a seba vyprázdnením. Koinonia si žiada rozvoj vertikály vzťahu s Bohom aj horizontály medzi ľuďmi (porov. s. 30).

Dokument „cirkev chápe ako spoločenstvo miestnych cirkví alebo v ekumenickom kontexte, konfesionálnych cirkví: cirkev v cirkvách a cirkev z cirkví“ (s. 31). Zdá sa, že tu autor mohol do istej miery rozvinúť myšlienku jednoty v odlišnosti. Jednota si totiž žiada vinculum symboli, vinculum liturgiae et vinculum hierarchicum; ale rešpektuje odlišnosti v oblasti práva, tradície a duchovnosti, ako skúsenosť, ktorá sa neprieči jednote, ale je obohatením jednotnej cirkvi.

Čitateľov určite poteší a povzbudí predstava „trojičnej jednoty v dokumente FO“, pretože je veľmi blízka chápaniu cirkvi Druhého vatikánskeho koncilu (porov. UR 2).

Veríme, že cirkvi dospejú k jednote aj v chápaní úradu pápeža. Cesta nie je ľahká. A keď dnes hovoríme: „Bližšie k Ukrižovanému, bližšie k sebe navzájom“, uvedomujeme si, že len rast v láske k Bohu i k bratom a sestrám je schodnou cestou k jednote.

V Závère článku vlieva nové nádeje fakt, že v Komisii FO „ostáva nezmenená vôľa cirkevných spoločenstiev pokračovať v dialógu“ (s. 32). Komisia nielen chce, ale aj pracuje na nových ekumenických dokumentoch.

III.

Článok môže zaujať každého kresťana, veď všetci sme povolaní k ekumenickej práci. Obohatí ešte viac poslucháčov ekumenizmu, a najmä tých, ktorí nastúpia do farností a zborov kresťanských cirkví a budú v nich vykonávať pedagogickú a katechetickú činnosť. Je poučným príspevkom pre šírenie dialógu v súčasnej spoločnosti. Je stavebným materiálom dobra, pravdy a krásy cirkvi. Ekumenizmus u nás by si žiadal „osvetu“; mnohí o ňom vedia len málo, iní ho nechápu, ale predsa pribúda aj tých, ktorí pochopili, že nemôžu byť len divákmi, ale aktérmi dialógu.

Doba uzavretosti cirkví a predsudkov je už dávno za nami. Koncil aj nás katolíkov naučil novému postoju k cirkvám nekatolíkov. Všetci – katolíci i nekatolíci – sa musíme obnoviť a napredovať na ceste ku Kristovi. Konkrétnejšie: V oblasti duchovného ekumenizmu sa najmä spoločne modliť, v praktickom ekumenizme napríklad spoločne budovať chrámy a spoločnými podujatiami vnášať kultúru medzi ľuďmi a v oblasti doktrinálneho ekumenizmu vzdelávať sa v kresťanskej náuke. A práve túto teologickú oblasť ekumenizmu obohatil náš autor svojím článkom.

Pavol Dráb

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalité
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Štúrovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina