

OBSAH

EDITORIÁL	3
Čo je živé a čo mŕtve v teológiách Karla Rahnera S.J. a Hans Urs von Balthasara <i>Benedict Thomas VIVIANO O.P.</i>	5
Ad: B.T. Viviano, Čo je živé a čo mŕtve v teológiách Karla Rahnera S.J. a Hans Urs von Balthasara <i>Ján DOLNÝ</i>	17
Augustín: teológia ako skúsenosť vyjadrená jazykom Písma <i>Miloš LICHNER SJ</i>	19
Juliana z Norwichu: mystická teológia Božskej lásky a materstva (I. časť) <i>Andrej M. ČAJA</i>	33
Pán prsteňov ezotericko-teologický <i>Róbert SARKA</i>	47
RECENZIA KOPP, Sheldon B., Triffst du Buddha unterwegs... <i>Psychotherapie und Selbsterfahrung</i> Fischer : Frankfurt 2012, s. 224 / Gabriela Kolšovská	63

CONTENTS

EDITORIAL	3
What is Living and What is Dead in the Theologies of Karl Rahner, S.J., and Hans Urs von Balthasar? <i>Benedict Thomas VIVIANO O.P.</i>	5
Ad: What is Living and What is Dead in the Theologies of Karl Rahner, S.J., and Hans Urs von Balthasar: <i>Ján DOLNÝ</i>	17
Augustine: Theology as the Experience Conveyed by the Language of Scripture <i>Miloš LICHNER SJ</i>	19
Julian of Norwich: Mystical Theology of Divine Love and Motherhood (Part I) <i>Andrej M. ČAJA</i>	33
The Esoterical-Theological Lord of the Rings <i>Róbert SARKA</i>	47
REVIEWS	
KOPP, Sheldon B., Triffst du Buddha unterwegs... Psychotherapie und Selbsterfahrung Fischer : Frankfurt 2012, s. 224 / Gabriela Kolšovská	63

Teologický časopis *Verba Theologica* aj v tomto čísle ponúka svojim čitateľom obsahovú pestrosť. Keďže Slovensko je krajinou s pomerne malým „teologickým trhom“, bolo by náročné pripraviť monotematické číslo. Preto volíme formu tematicky autonómnych jednotlivých príspevkov, ktoré si pre odbornú profiláciu autorov zachovávajú svoju vedeckú úroveň, a Vám, našim čitateľom, ponúknú dobrý zážitok z čítania.

Dominikán Benedict Viviano predstavuje zaujímavú konfrontáciu dvoch myšlienkových svetov v osobe veľikánov teológie 20. storočia – Karla Rahnera a Hans Urs von Balthasara. Máme možnosť bližšie a netradične spoznať pohnutý život oboch teológov, ich originálny prínos, ale aj slabšie stránky ich teologizovania. Z prečítaného textu bude čitateľovi hneď jasné, kde stojí autor príspevku. „Svojej strane“ venuje Viviano väčší priestor a je k nej zhovievavejší. Balthasarovi sa v tomto texte, naopak, ujde viac skutočnej kritiky. Pozoruhodnou tézou emeritného dominikánskeho profesora je dôsledok Balthasarovej teologickej estetiky. Keďže s ňou zásadne nesúhlasí prekladateľ tohto príspevku, Ján Dolný, využíva možnosť bezprostredne na to reagovať svojím nie menej zaujímavým protipostojom „Ad“.

Je pravda, že Augustína sme zvykli jednostranne spájať s prehnaným negatívnym postojom k telesnosti, s príliš pasívnou mystikou odovzdanosti a s nedôverou v ľudskú slobodu. Túto jednostrannosť chce vyvrátiť slovenský patrista Miloš Lichner poukazom na zanedbané stránky Augustína. Predstaví nám kategóriu skúsenosti ako základný pojem Augustínovej teológie, keďže práve skúsenosť je tá, ktorá formuje a vytvára novú paradigmu teológie konkrétneho obdobia. Skúsenosť má aj individuálny rozmer – ako v živote Augustína – a práve tak môže spôsobiť nástup novej osobnej životnej paradigmy a zanechanie starého spôsobu života. V tomto procese sa hipponskému biskupovi stáva Písmo ozdravujúcim priestorom jeho obrátenia.

Andrej Čaja ponúka nevšedný pohľad do stredoveku a jeho myšlienkového bohatosti. Stredoveký mysticismus predstavuje ako prekvapujúco oslobodzujúci. V prípade Juliany z Norwich je to návrat k pozitívnemu obrazu Boha. V čase „apokalyptických“ znamení v Anglicku vedela mystička Juliana korigovať vtedajšie katastrofické presvedčenie o Božom hneve pripomínajúc základnú pravdu sebazjavujúceho sa Boha ako toho, ktorý predovšetkým miluje. Jednou z veľkostí Juliany je utajovanie (zakrývanie) vlastnej osoby, aby práve ona nebola prekážkou pri kontemplácii Krista. Autor nám v analýze jej diela *Zjavenia* ponúka mnohé výnimočné detaily.

Obsahovo prekvapujúci článok Róberta Sárku je mimoriadnym príspevkom tohto čísla nášho časopisu. Približuje nám dielo anglického spisovateľa Tolkiena a jeho úzke prepájanie mytológie s teológiou. Tým však nechce poukázať na banálnosť teológie. Naopak. Keďže náš jazyk nie je schopný vyjadriť celú pravdu, používa fenomén mýtu, ako toho, ktorý sa k pravde približuje. Mýtus používa v akomsi eschatologickom slova zmysle. Mýtus je vízia, ktorá nesie v sebe zakódovanú túžbu človeka po večnosti a aspoň sčasti je čitateľná už dnes. Vytváraním mýtov človek vyjadruje svoju túžbu po konečnom naplnení, ktoré nie je momentálne dosiahnuteľné a uchopiteľné. Mýtom človek kreuje svoje uskutočnenie „dopredu“ a v tom napodobňuje Stvoriteľa.

Milí čitatelia a prispievatelia, prajem Vám, aby ste si z ponúkaných tém našli tú svoju, a aby Vám naše príspevky pomohli nielen sa informačne obohatiť, ale aj jasnejšie zdefinovať svoje myšlienkové postoje. Zároveň Vás v mene redakčnej rady pozývam vstúpiť do riadkov nášho časopisu aj vlastným príspevkom alebo reakciou, a tak vytvoriť priestor živej odbornej komunikácie a dialógu.

Vladimír Juhás

Benedict Thomas VIVIANO OP

Čo je živé a čo mŕtve v teológiách Karla Rahnera S.J. a Hans Urs von Balthasara *Komparatívna štúdia*

(Táto štúdia odznela ako prednáška na Katolíckej Univerzite v Ružomberku, Teologickej fakulte v Košiciach, 24. februára 2014.)

Abstract

This study paints the portrait of two giants of the 20th century, the first representing theological thinking (K. Rahner) and the second championing theological feeling (H. U. von Balthasar). The dialectical mode of presenting these two figures familiarizes the reader with two worlds of thought which strive, each in its own manner, to interpret the same Christian mysteries.

Keywords: Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, existentialist approach, Heidegger, aesthetical feeling

Spomedzi rímsko-katolíckych systematických alebo filozofických teológov v nemecky hovoriacom svete dvadsiateho storočia vynikajú pokračujúcim silným vplyvom a záujmom zo strany akademického štúdia dvaja autori: Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar. Hoci vítam možnosť vyjadriť sa k týmto veľkým postavám, musím hneď na začiatku urobiť dve priznania. Po prvé, venujem sa ako profesionálny učenec hlavne biblickej teológii a nie systematickej teológii, a teda vstupujem na riskantnú pôdu. Po druhé, moje poznatky o Karlovi Rahnerovi vychádzajú z dlhodobého záujmu, pričom som prečítal veľkú časť jeho masívneho diela. Na druhej strane moje poznatky o Hans Urs von Balthasarovi sú menšie, rovnako ako moja sympatia k nemu. Mojm úmyslom je predstaviť život, dielo a myslenie, a navyše aj určité hodnotenie oboch týchto mysliteľov a ponúknuť ich porovnanie.

I. Karl Rahner, S.J., 1904-1984

A. Život

Karl Rahner má dobré predpoklady na to, aby bol považovaný za najväčšieho rímsko-katolíckeho teológa dvadsiateho storočia, nie pre niečo, čo povedal, ale pretože viac než ktokoľvek iný obnovil tradíciu *osobného rozmýšľania o viere*

v tomto kresťanskom odvetví.¹ Táto tradícia sa nazýva *Selbstdenkertum*—samostatné uvažovanie v otázkach viery a náboženstva. Predstava samostatného uvažovania v tejto oblasti môže vyznievať ako definícia herézy, ale v Tübingene to tak nebolo. Táto zdravá kresťanská tradícia obnovená po Francúzskej revolúcii a Napoleonovi katolíckou školou v Tübingene a jej pobočkami v Mníchove či Breisgau postupne zanikla po odsúdení Günthera a Frohschammera zinscenovanom Josephom Kleutgenom, S.J. a po neskoršom anti-modernistickom hone na čarodejnice s jeho kľúčovými dokumentmi *Pascendi* (1907) a *Lamentabili* (1910). Paralyzujúci účinok týchto dokumentov je viditeľný v absencii osobného uvažovania v knihách recenzovaných v münsterskom *Theologische Revue* z roku 1939. Jedinou výnimkou v bledej panoráme bola prvá veľká publikácia Karla Rahnera: *Geist im Welt* (Duch vo svete). Recenzované knihy boli väčšinou vydania dovtedy nepublikovaných stredovekých dišpút, ktoré mali často malý záujem o aktuálne dianie. Ale takéto publikácie boli „bezpečné.“

Viac než čokoľvek iné sa od Rahnera možno naučiť to, ako klásť otázky a ako premýšľať o odpovediach. (Kniha Hannah Arendtovej, *The Life of the Mind* a jej prvá časť o myslení je tiež veľmi užitočná). Skvelé sú Rahnerove eseje o pastorálnej teológii, ktoré nie zriedka majú odľahčený charakter. V Británii boli publikované v angličtine ako tri zväzky s názvom *Mission and Grace*, I-III.

Karl Rahner sa narodil v roku 1904 vo Freiburgu v Breisgau, v badenskom veľkovojsvodstve, vo švábsko-alemanskom kmeňovom území nedaľeko pohoria Schwarzwald, v krajine mysliteľov a básnikov. (Odtiaľ pochádzal aj Martin Heidegger.) Karl a jeho brat Hugo boli synmi učiteľa na gymnáziu. Karl vstúpil do jezuitského rádu krátko po ukončení strednej školy a maturite, nasledujúc svojho brata. Počas dlhej jezuitskej formácie sa Karl stretol s *Duchovnými cvičeniami* sv. Ignáca z Loyoly, metódou spirituálnej obnovy, ktorú neskôr používal v kazateľskej činnosti. Táto metóda mala za cieľ pomôcť exercitantovi uskutočniť rozhodnutie. Rahner v tom objavil pred-pripravenú pôdu pre existencialistický prístup k životu. Tri roky svojej formácie strávil ako učiteľ latinčiny na slávnej internátnej škole vo Feldkirchen, v západnom Rakúsku. Škola sa volala *Stella Matutina* a bola vedená prevažne nemeckými jezuitami, nie rakúskymi. Rahnerova dobrá znalosť latinčiny mu neskôr pomohla, keď redigoval vydanie Denzingerovej zbierky latinských dokumentov *Encheiridion Symbolorum*, a keď spisoval dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Rahner teda dôverne poznal dogmatickú tradíciu cirkvi. Po tomto období bol poslaný do Valkenburgu v Holandsku, aby študoval teológiu; bola to však dosť chabá skúsenosť. (Nemeckí jezuiti nemohli pôsobiť v Nemecku pre pruské zákony namierené proti nim.) Vyučovanie bolo

1 Základnou životopisnou publikáciou je K.H. Neufeld, *Die Bruder Rahner* (Freiburg: Herder, 1994).

slabé. Keď sa v kolégiu zhasli svetlá, Rahner študoval pod prikrývkami knihu Josepha Marechala o počiatkoch metafyziky, v ktorej sa Marechal pokúšal čítať Tomáša Akvinského vo svetle filozofie Immanuela Kanta. Myslím si, že študovať Kantovu epistemológiu vážne nie je užitočné, ale Kantova dominancia v pruských krajinách bola taká veľká, že bez záujmu o jeho dielo nebolo možné vstúpiť do dialógu s kultúrou. (Keď tomisti hovoria o *transcendentálnom tomizme*, ide o kód označujúci tento kantiánsky tomizmus.) Značný vplyv na Rahnera spo medzi jezuitov mal fundamentálny teológ *Erich Przywara*.²

Po svojej kňazskej vysviacke bol Rahner poslaný s jedným spolužiakom na štátnu univerzitu vo Freiburg im Breisgau, aby získali doktorát z modernej filozofie v rámci fakulty katolíckej teológie. Zúčastňovali sa však aj seminárov na filozofickej fakulte, kde kraľoval Martin Heidegger, ktorý hlboko ovplyvnil ich myslenie. Boli to roky 1934-1936, kedy sám Heidegger podporoval nacistický režim a sníval, že preň vytvorí novú filozofiu a náboženstvo. Po porážke nacistického Nemecka Rahner sa nemohol vychvaľovať, že bol žiakom Heideggera; otázky na tému Heideggerovho vplyvu odrážal slovami, že sa od neho naučil klásť otázky. Faktom je, že Rahnerova dizertácia o Tomášovi Akvinskom bola Heideggerom značne ovplyvnená. Išlo o štúdiu *Summa theol.* I, q. 84, art. 7, v ktorej Tomáš tvrdí, že ľudia nemôžu poznávať bez predošlých predstáv. Rahner sa usiloval dokázať, že Tomáš si v skutočnosti myslel opak. Rahnerov pôvodný direktor dizertácie odmietol túto tézu akceptovať.

Tu sa odohral jeden s niekoľkých prekvapivých obrátov v Rahnerovom akademickom živote. Podľa pôvodného plánu mal vyučovať modernú filozofiu. Táto cesta však narazila na prekážku. A práve v tom čase náhle vznikla potreba obsadiť miesto profesora dogmatickej teológie na univerzite v Innsbrucku. Rahner dostal radu, aby rýchlo napísal teologickú dizertáciu na nejaký predmet týkajúci sa katolíckej zbožnosti. Rahner poslúchol a stal sa profesorom v Rakúsku. Pretože hlavná téma jeho štúdia sa nachádzala v poli modernej filozofie, stal sa tým, čomu sa hovorí fundamentálny teológ — učenec v oblasti vzťahov medzi modernou kultúrou a tradičnou kresťanskou vierou. (Rahnerova odmietnutá dizertácia sa stala základom jeho prvej veľkej publikácie *Duch vo svete*, 1939). Aby upevnil svoju pozíciu ako teológ, napísal hneď nato kratšie dielo *Hörer des Wortes* (1941). Časť rokov 1936-1938 strávil v Innsbrucku, ale jeho najväčší vplyv na seminaristov spočíval v dávaní večerných bodov na rozjímanie. Rahner strávil zvyšok nacistickej éry vo Viedni, v kostole *Kirche am Hof*, kde vykonával pastoračnú službu kňaza vo farnosti, písal knihy o modlitbe a dejinách spirituality. V tom čase úzko

2 Pozri T.F. O'Meara, *Erich Przywara* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002). T.F. O'Meara, *God in the World: A Guide to Karl Rahner's Theology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007).

spolupracoval s vydavateľstvom *Herder*, kde plánoval vydanie série väčších prác po vojne. Medzi týmito prácami bolo nové vydanie encyklopédie *Lexikon für Theologie und Kirche* a jeho hlavná teologická syntéza, *Základy kresťanskej viery* (1976). Počas zložitých vojnových rokov Rahner nevykonával prácu ako učiteľ. Získal však encyklopedickú znalosť teológie. Pre *Lexikon* napísal väčšinu teologických článkov týkajúcich sa katolíckej doktríny.

Ústretový francúzsky generál, ktorý mal v správe francúzske okupačnú zónu v Tirolsku umožnil jezuitom návrat a znovuoťvorenie fakulty v roku 1947. Rahner bol na vrchole svojich tvorivých síl. Začal byť známy ako teológ pre mysliacich ľudí. Neustále narážal na problémy s cenzormi ohľadom rozličných detailov svojich kníh. Zvyšok jeho života možno rozpovedať v krátkosti. Učil v Innsbrucku, až kým po Romanovi Guardinim neprevzal katedru kresťanského svetonázoru v Mníchove, katedru v rámci filozofickej, nie teologickej fakulty. Rahner mal teraz stovky študentov na svojich seminároch. Jeho práce sa začali prekladať do rôznych jazykov. Bol v kultúrnom centre južného Nemecka. Jeho kroky však znovu natrafili na triviálne byrokratické prekážky. V Mníchove mu nebolo umožnené viesť dizertácie z katolíckej teológie. (Teológovia bránili svoje územie). Znechutený Rahner odišiel do Münsteru v daždivom severnom Nemecku. Tu spolupracoval s mladým teológom Josephom Ratzingerom. Viedol mnoho študentov v práci na dizertácii. Medzitým sa začal Druhý vatikánsky koncil a Rahner sa stal jedným z hlavných expertov na koncile a významne ovplyvnil tvorbu viacerých koncilových dokumentov. Keď prišiel čas dôchodku, rozhodol sa vrátiť do Innsbrucku, kde zomrel v roku 1984. Pochovaný je v krypte tamojšieho univerzitného kostola.

Rahner mal často pôsobivý účinok na druhých. Nebola to len charizma hlbokkej duchovnej a intelektuálnej osobnosti, ale aj účinok v bežnej ľudskej rovine. Koncom šesťdesiatych a v sedemdesiatych rokoch veľa cestoval a prihovárал sa v auditóriách s počtom aj dvanásťtisíc poslucháčov. Bol nevysoký, ale mužnej postavy, mal hladko oholenú tvár a jamku na brade, hovoril hlbokým hlasom, ktorý možno počuť aj dnes na nahrávkach uskutočnených za jeho života. (Zažil som jeho prednášky dvakrát, raz v Bostone a raz vo Frankfurte.) Ľudia vnímali, že to bol človek hlbokkej modlitby, a že jeho teológia pramenila práve z nej. Jezuitská tradícia meditovať hodinu každý deň priniesla v jeho prípade bohaté ovocie. Veľa ťažil z dvojročného štúdia pod Martinom Heideggerom, od ktorého sa naučil správne sa pýtať a premýšľať o odpovediach. Štýl jeho vyjadrovania bol spočiatku ťažký, ale dostatočný na to, aby zmiatol cenzorov. Neskôr taký štýl nepotreboval, hovoril to, čo si myslel.

B. Dielo

Popri spomenutých prácach Rahnerovo najznámejšie dielo je zbierka esejí s názvom *Schriften zur Theologie* (16 zväzkov v nemčine, v angličtine vyšli ako *Theological Investigation* v 23 zväzkoch) a jeho teologická syntéza *Základy kresťanskej viery: úvod do idey kresťanstva*, ktorá svojou štruktúrou pripomína *Systematickú teológiu* Paula Tillicha. *Schriften*, nie tak štruktúrou ako rozsahom, majú za cieľ do istej miery konkurovať 14 zväzkom *Cirkevnej dogmatiky* Karla Bartha.

C. Myslenie

Ak sa pozrieme na prvých päť zväzkov *Theological Investigations*, dá sa povedať, že prvé dva trpia zložitým štýlom, ktorý Rahner používal, aby sa vyhol ťažkej cenzúre, ktorej bol vystavený. V prvom zväzku ukazuje starosť o vyslobodenie predmetu teológie z ustrnutia koncentrovaním sa na ústredné otázky kresťanskej teológie (Boh, Kristus, milosť) a nie na periférne oblasti ako nové mariánske dogmy. Esej o Bohu v Novom zákone vystrašila systematických teológov poukázaním na skutočnosť, že obyčajne sa toto slovo vzťahuje na osobu Boha Otca a nie na Trojicu ako takú. V eseji o kristológii prichádza autor k úžasnému záveru, že ak dogmatické definície, ako napríklad o dvoch prirodzenostiach v osobe Ježiša Krista – božskej a ľudskej – na koncile v Chalcedone v roku 451 uzatvára určitú debatu, otvára zároveň cestu novému uvažovaniu o zmysle novej definície, takže služba teológie sa nikdy nekončí. Venoval sa takisto téme prvých ľudských bytostí vo vzťahu k evolučnej biológii, ktorá uvažuje skôr v intenciách širšej populácie, než v intenciách *individuálneho páru* (Adama a Evy).

V druhom zväzku sa usiluje rozšíriť hranice slobody v Cirkvi plne rešpektujúcej oficiálne stanoviská. Napríklad, v kapitole o tom, kto je členom Cirkvi si všíma zjavné protichodné vyjadrenia pápeža Pia IX. a Pia XII. Prvý hovorí, že tí, ktorí zostávajú mimo Cirkvi v dôsledku nezávinenej neznalosti, môžu stále byť spasení. Ďalší však tvrdí, že človek musí byť v Cirkvi, aby bol spasený. Rahner skúma toto napätie vynikajúcim spôsobom. Jeho esej je vzorom hermeneutiky Učiteľského úradu Cirkvi.

Rahnerov tretí zväzok sa týka teológie duchovného života. Prvá esej preberá klasickú tému rastu v kresťanskom živote, ktorý prechádza tromi stupňami: začiatočníci, pokročilí a dokonalí, alebo inak označenými ako stav očisťovania, osvietenia a zjednotenia. Rahner spája túto tradičnú doktrínu s modernou vývinovou psychológiou a pomáha nám pochopiť jej hlbokú ľudskú pravdu. [Môžeme dodať, že Rahner dokázal spojiť *Duchovné cvičenia* sv. Ignáca s filozofiou existencializmu, sledujúc Heideggerov dôraz na uskutočňovanie osobného rozhodnutia. Prehĺbil a rozšíril ignaciánske idey kontemplatívneho človeka po-

noreného v činnosti prostredníctvom Ignácovej predstavy pozerania na Boha vo všetkých veciach.]

Je možné tvrdiť, že Rahnerov štvrtý zväzok publikovaný tesne pred začiatkom Druhého vatikánskeho koncilu predstavuje vrchol celého projektu. Tu Heideggerova pozostalosť prináša najlepšie ovocie. Teológia tajomstva vo všeobecnosti tu vedie do skvelej interpretácie najvyššieho, špecificky kresťanského tajomstva, doktríny Najsvätejšej Trojice. Jeho téza je totožnosť imanentnej Trojice a Trojice v ekonómii spásy. To znamená že Trojica Osôb zjavená vo Svätom písme je obsahom špekulatívneho vývinu v teológii imanentnej Trojice, týkajúceho sa vnútorného vzťahu Troch Božských Osôb. Za tým prichádza teológia symbolu. Jej dôležitosť spočíva vo vysvetlení sviatostí a pobožností založených na Svätom písme ako pobožnosť Najsvätejšieho Srdca Ježišovho.

Piatym zväzkom Rahner vstupuje na teritórium, kde je menej doma. Často sa proti nemu vznáša kritika nedostačujúceho biblického záujmu. Jeho redakčná práca v *Lexikone* zahŕňa mnoho článkov, ktoré ponúkajú biblické základy. Zaujíma sa o vzťah systematickej a biblickej teológie. Jedna z esejí sa zaoberá ľudským poznaním Ježiša, ktorá jej veľmi pomáha v interpretácii synoptických evanjelií. Rozširuje okruh možností pre exegétov. Nemám pochybností, že Rahner pozná podrobne Nový zákon. Ale drží sa aj názorov, ktoré dávajú Starý zákon na jednu úroveň s pohanskými mytológiami. Toto treba považovať za chybu, alebo názor, s ktorým sa mnoho kresťanských učencov nestotožňuje. Hovorí: „Starý zákon (v kontraste k novému) možno považovať vo viacerých aspektoch skôr za božsky interpretovaný model pred-kresťanského náboženstva, než za absolútne a v každom aspekte jedinečný a neporovnateľný zdroj.“³ Je to opatrne formulované stanovisko, ktoré sa vyhýba cenzúre. Nevyjadruje však dostatočne silne pohľad na Starý zákon ako súčasť zjaveného Božieho slova, ako súčasť Božieho zjavenia a nekonečný zdroj duchovnej obživy v modlitbe, liturgii a teológii. Rahner má lepšie biblické základy ako Paul Tillich, ale slabšie ako Karl Barth či Jürgen Moltmann. Je to jedno z jeho slabších stránok. Rahner to napísal pred koncilom a obnoveným lekciónárom z roku 1970. Má však pravdu v tom, že moderná teológia si vyžaduje okrem Biblie poznať aj moderné myslenie, zvlášť vedu a moderné otázky ako problém nukleárných zbraní či genetického manipulovania ľudí.

Medzi ďalšími bodmi, v ktorých by som videl nedostatky je jedna z prvých Rahnerových esejí o eschatologických tvrdeniach v Biblii. V tom čase sa usiloval dokázať, že katolíci môžu brať biblické učenie o uskutočnení Božieho kráľovstva na zemi v budúcnosti ako figuratívne a nie doslovné s rovnakou slobodou ako Bultmannovi žiaci. Teoreticky to je možné. Ale či to tak naozaj máme chápať, je

3 Rahner, *Theological Investigations V* (Baltimore: Helicon, 1966), 106.

veľmi diskutabilné. Keď Moltmann publikoval epochálne dielo *Theologie der Hoffnung* (Teológia nádeje) v roku 1964, nálada v teológii sa začala meniť. Katolícki študenti Rahnera, ako J.B. Metz, sa začali prikláňať k vážnemu poňatiu prísľubu Kristovho návratu v sláve s kráľovstvom v plnosti, aby kraľoval na zemi počas dlhého obdobia a splnil Božie ciele pre ľudské dejiny vrátane spravodlivosti, pokoja a slobody. [V nemeckých politických kategóriách by sa dalo povedať, že Rahner nebol SPD ani CSU ale skôr CDU.] Nechcel revolúciu, ale reformu.

Ďalším diskutabilným bodom je Rahnerova idea anonymného kresťanstva. Rahner si je vedomý, že väčšina ľudskej populácie stále formálne nevyznáva kresťanskú vieru. Chce učiť, že Boh dáva každému možnosť, aby bol spasený, aj keď formálne nie je kresťanom. Rahnerovo učenie sa v tomto ohľade zakladá na univerzálnej spásnej vôli Boha, ako je vyjadrená v Pastorálnych listoch Nového zákona. Na jeho predstavu anonymného kresťanstva však zaútočil Hans Urs von Balthasar v krátkom kontroverznom spise s názvom *Kordula, alebo vážny prípad*. Vracia sa k legende o sv. Uršuli a jej spoločníčke Kordule, ktorá sa najprv skrýva a uteká pred rímskym prenasledovaním, potom to však ľutuje a ponúkne svoj krk na smrť sťatím na druhý deň. Balthasar tvrdí, že Rahnerovo stanovisko ukracuje smrť mučenicu o jej význam. I keď to nebolo Rahnerovým úmyslom, Balthasar upravil tento termín na „implicitnú vieru.“

V Rahnerovej syntéze *Základy kresťanskej viery* vyrastá jeho teológia z analýzy ľudského bytia, z antropológie. V tomto je protiklad k teológiám, ktoré sa začínajú s biblickým zjavením, s Božím slovom, ako v prípade Karla Bartha. Pre Bartha zjavenie zostupuje k človeku bez filozofickej prípravy, ako tehla, ktorá človeku spadne zo strechy na hlavu, vertikálne zhora, *senkrecht von oben*. Rahnerova kniha sa odvíja od antropológie k podstatným témam kresťanského učenia, Ježišovi Kristovi a Cirkvi. Knihu zakončuje niekoľkými vynikajúcimi riadkami o pesimistickom kresťanskom realizme, ktorý rozoznáva, že jeden Boh stvoril svet, ktorý je neodvratne pluralistický, a ľudské bytosti, ktoré sú rozdielne, čo sa týka osobnosti a rozhodnutí. Kresťan sa nemá usilovať vnútiť túto rôznorodosť do jedného systému alebo jednej formy. Boh je jednota a On stvoril rôznorodosť. Rahner sa pokúša zachrániť pravdu romantického idealizmu, ktorý je obyčajne obviňovaný z panteizmu. Boh je „konečnou kategóriou transcendentie.“

[Rahnerov rozbor biblickej témy Božieho kráľovstva je pre mňa sklamaním, lebo redukuje túto skutočnosť na Boha samého, bez akýchkoľvek špecifických politických a konkrétnych sociálnych implikácií. Jeho pohľad je hlboko zakorenený v nemeckej teológii a mysticizme, počnúc Albertom Veľkým cez Majstra Eckhardta, vrátane Josepha Ratzingera.]

V neskoršom období, v rahnerovských štúdiách bola väčšia pozornosť venovaná jeho posmrtné publikovanému dielu, ktoré Rahner napísal na obranu pápežskej dogmy o telesnom nanebovzatí Panny Márie (1950). Originálny spis cenzúra nedovolila publikovať. Dostupný je až teraz. V tejto práci Rahner rozvíja teológiu smrti, ktorá je do značnej miery ovplyvnená Martinom Heideggerom a jeho oslavou smrti ako najvyššej a poslednej kulminácie ľudského života. Rahner zdôrazňuje telesný rozmer smrti. Duša sa stáva pan-kozmicou. *Materia prima* (prvotná hmota, o ktorej hovoria scholastici) je interpretovaná ako biblický šeol (podzemná ríša zosnulých), a tá zjednocuje svet. Ježiš takisto vstúpil do šeolu. Takže vykúpenie zasahuje tieto hĺbky. Rahner opiera svoje špekulácie o Matúša 27:51-53, tajomné udalosti, ktoré sa uskutočnili v spojitosti so smrťou Ježiša, zmŕtvychvstanie starozákonných svätých.⁴

D. Hodnotenie

Mladým čitateľom môže Rahner pripadať ťažkopádny a staromódny. Nepoznajú alebo neprijímajú Heideggerove filozofické predpoklady. Ale pre starších katolíkov Rahner zostáva obrom, ktorý oslobodil teológiu. Obnovil tradíciu samostatného myslenia v katolíckej teológii. Bol prvým, kto kreatívne využil novú situáciu slobody v Cirkvi po koncile, aby vypracoval vlastnú teologickú syntézu. Aj keď nevyriešil všetky otázky, o ktoré sa zaujímal, alebo nedokázal presvedčiť ďalších teológov, predsa predstavil dobrý príklad odvážnej myšlienkového práce. Jeho nedostatkom zostáva určitá chudoba v biblickom myslení. Tá sa však nezakladala na neznalosti Nového zákona, ale na úmyselnom prístupe zdôrazňovania univerzálneho apelu a významu kresťanskej viery. V tom je zahrnuté aj znižovanie významu Starého zákona.

II. Hans Urs von Balthasar, 1908-1988

A. Život

Hans Urs von Balthasar sa narodil v Lucerne v Švajčiarsku. Je dôležité uvedomiť si, že neštudoval filozofiu a teológiu priamo od svojej mladosti, ale zaujímal sa o germanistiku, nemecký jazyk a literatúra, ktorú začal študovať na univerzite v Zürichu. Jeho dizertácia bola publikovaná oveľa rokov neskôr na náklady Spoločnosti Ježišovej v troch zväzkoch, s pôsobivým názvom *Apokalypsa nemeckej duše* (1937, 1939, 1941). Bola publikovaná v období nacizmu, v čase, keď Balthasar vstúpil k jezuitom (1929). Táto rehoľa bola vo Švajčiarsku zakázaná nacistickým zákonom. Noviciát vykonával mimo svojej rodnej krajiny. Keď prišiel čas, aby

⁴ Tento odsek zakladám na nepublikovanej dizertácii Dr. Andreasa Mayera schválenej v Augsburgu v roku 2013. Rahner dokázal zavčasu vydať krátky spis o teológii smrti. Edward Schillebeeckx jeho interpretáciu v tom čase kritizoval.

začal kňazské štúdiá, jeho predstavení usúdili, že hlavný nemecky-hovoriaci formačný dom jezuitov vo Valkenburgu v Holandsku sa nehodí pre literárne nadaného, napoly aristokratického mladého doktora. Poslali ho do francúzskeho teologického kolégia v Lyone-Fourvičre. Jeho akademickým predstaveným bol neskorší kardinál Henri de Lubac, expert na teológiu cirkevných otcov. De Lubac usúdil, že jeho študentovi nebudú postačovať prednášky, a tak mu poradil, aby sa sám venoval dielam cirkevných otcov. Von Balthasar začal čítať grécku patrológiu (v štandardnom vydaní J.P. Migne a v približne dvesto zväzkoch, počnúc Pseudo-Dionýziom a pokračujúc geniálnym Origenom). Na tomto čase veľkej lektúry sa zakladá Balthasarovo teologické vzdelanie. Bolo to neobvyklé a pravdepodobne neprimerané vzdelanie pre moderné časy. Balthasarovi vynesie nálepku patristického romantika. Prvým výsledkom jeho štúdia bola antológia Origenových spisov s názvom *Duch a Oheň*. Začína vynikajúcim dlhým úvodom, v ktorom sa zrači horlivý entuziazmus. Nasledovali práce o Maximovi Vyznavačovi a Gregorovi z Nyssy.

Po kňazskej vysviacke jeho predstavení čelili ďalšej dileme. Kam poslať mladého kňaza? Ponúkli mu možnosť rozhodnúť sa medzi pozíciou učiteľa latinčiny na Gregoriánskej univerzite v Ríme alebo pozíciou študentského kaplána na univerzite v Bazileji. Rozhodol sa pre miesto v Bazileji (1940). Bolo to najstaršie univerzitné mesto vo Švajčiarsku, s bohatou kultúrou siahajúcou od obdobia renesancie (Erazmus) po moderné časy F. Nietzscheho a K. Bartha. V tom čase sa stretol so ženou pokladajúcou sa za mystickú vizionárku, nedávnu konvertitku Adrienne von Speyer. Bola vydatá za profesora gréčtiny Waltera Kaegiho. Adrienne ochorela a zostala pripútaná na lôžku. Balthasar sa presťahoval do ich domu, aby ju opatroval. (To bol dôvod, prečo sa nezúčastnil Druhého vatikánskeho koncilu ako expert.) Jezuiti zaujali stanovisko, že Balthasarova spolupráca s Adrienne zašla príliš ďaleko, a požiadali ho, aby buď opustil ju, alebo jezuitov. Rozhodol sa opustiť jezuitov (1949). Nikdy nemal miesto profesora v akademickej inštitúcii. Krátko pred smrťou v roku 1988 bol menovaný za kardinála. Je pochovaný v rodinnej hrobke v Lucerne.

B. Práce

Balthasar napísal veľké dielo. Mnohé z jeho spisov boli štúdie spirituálnej teológie týkajúce sa mystičiek, ako sv. Terézia z Lisieux a Elizabeth z Dijon. Zúčastňoval sa seminárov Karla Bartha a napísal o ňom katolícku štúdiu. Barth mohol mať na neho veľký vplyv. Po koncile a následnom období zmätkov sa utvrdil v názore, že musí zachrániť Cirkev pred progresivistami, ako Louis Bouyer, Karl Rahner, Hans Küng, či Edward Schillebeeckx. Títo teológovia založili časopis *Concilium*

(1966). Balthasar sa rozhodol založiť reakčný časopis s názvom *Communio*, v ktorom spolupracoval s Josephom Ratzingerom (1973). Uvedomil si, že iba niečo, čo pripomína teologický systém, môže konkurovať Rahnerovi a ostatným. A tak venoval svoje zostávajúce sily vytvoreniu trilógie v 16 zväzkoch — I. Sláva: Teologická estetika, II. Teodráma, III. Teologika (1961-1985).

C. Myslenie

Pravdepodobne najdôležitejší a najtrvalejší prínos Hans Urs von Bathasara spočíva vo vypracovaní projektu úplne nového prístupu k teológii, teologickej estetike. Po dvoch tisícročiach kresťanskej teológie zakladajúcej sa na skúmaní pravdy a dobra (dogmatická a morálna teológia), sa napokon niekto odhodlal vybudovať teológiu na skúmaní krásy viery. Originalitu tohto prístupu si môže človek uvedomiť pri listovaní veľkých teologických slovníkov a lexikónov. Až donedávna sme nepoznali kategóriu teologickej estetiky. Nastúpená zmena je dôsledkom vplyvu Hans Urs von Bathasara. Aj keď ja sám neschvaľujem tento vývin, mojou skúsenosťou je, že kresťania mnohých denominácií sa veľmi zaujímajú o teologickú estetiku.

Balthasarova filozofia má blízko k neoplatonizmu, ako v prípade cirkevných otcov, a to znamená, že je do značnej miery ahistorická. Je tu tiež silno prítomný element kresťanskej fenomenológie. Jeho tón reči má blízko k spirituálnej teológii, v inom prípade je prudko polemický. Jeho teológia sa stráni politiky, ale v podstate je konzervatívna, a to platí najmä v prípade jeho postoja k cirkevným autoritám a reformným hnutiam. Prechovával vždy nepriateľstvo k historicko-kritickému čítaniu Biblie.

Keďže Nový zákon sa výslovne nezmieňuje o kráse ako kresťanskej hodnote, von Balthasar interpretuje relatívne často zastúpené slovo „sláva“ (*doxa*, 165-krát v Novom zákone) v zmysle krásy. Je schopný estetizovať kríž a ukrižovaného, aj keď ide o objektívne nepeknú a strašnú skutočnosť. Je otázne, či celý tento teologický projekt je biblicky legitímny. Evanjeliá zachovávajú určitú rovnováhu medzi krásnymi scénami, ako klaňanie sa mudrcov, a škaredými, ako zabíjanie nevinných detí v Betleheme (obe sa nachádzajú v Mt 2).⁵ Avšak dôraz na krásu môže viesť k neprimeranému záujmu o všetko, čo je krásne (rúcha, bohostánky, kostoly, ba dokonca aj k zvráteným záľubám, ktoré v niektorých prípadoch vyústili do pedofilných škandálov kňazov). Arcidiecéza v Los Angeles musela zaplatiť na súdne trovy pol miliardy dolárov v dôsledku pedofilných škandálov, pričom krátko predtým minula veľké peniaze na výstavbu novej katedrály. Ne-

5 B.T. Viviano, "The Adoration of the Magi: Matthew 2:1-23 and Theological Aesthetics," *Revue Biblique* 125 (2008) 546-567.

mali by sme sa preto skôr zaujímať o otázky pravdy, spravodlivosti a dobročinnnej lásky?

Balthasar sa pokúsil opísať symfonický pluralizmus v Novom zákone poukázaním na petrovskú, jánovskú, pavlovskú a mariánsku rovinu alebo princíp. Zaujímal sa o poslanie laikov vo svete a sekulárne inštitúty. Preslávil sa knihou o teológii Bielej soboty. Veľkonočné trojdnie podľa neho zahŕňa Kristov zostup do tela, potom na kríž a napokon do pekla, ktoré vyprázdňuje. Takže podľa neskorších interpretácií samého Balthasara pekla viac niet. Snažil sa vystupovať ako sprostredkovateľ strednej cesty: medzi tradíciou a dneškom, francúzskou a nemeckou kultúrou, protestantskou a katolíckou teológiou, gréckou a latinskou patrológiou.

C. Hodnotenie

Pozitívom Balthasarovej teológie je vypracovanie nového teologického odboru, teologickej estetiky, či sa už niekomu tento odbor páči alebo nie. Negatívom je, že Balthasar bol často využívaný na boj proti progresívnym teológom, zvlášť Küngovi, Rahnerovi a Schillebeeckxovi, a čo je povážlivejšie, proti práci samého Druhého vatikánskeho koncilu.

III. Porovnanie

Porovnanie medzi Rahnerom a Balthasarom chcem ponúknuť záverečnými stručnými antitézami:

Pravda *versus* Krása

Mužský princíp *versus* Ženský princíp

Tolstoj *versus* Dostojevskij

Extrovert *versus* Introvert

Historicko-kritická exegéza *versus* Tradičná (spirituálna) exegéza

Verejný *versus* Súkromný

Cirkev reformujúca *versus* Cirkev konzervujúca

preložil Ján Dolný

prof. Benedict Thomas Viviano O.P.

Benedict Thomas Viviano sa narodil v roku 1940 v St. Louis, štáte Missouri (USA). Je emeritným profesorom Nového zákona a raného judaizmu na Univerzite vo Fribourgu (Švajčiarsko). Pred príchodom do Fribourgu (1995) pôsobil ako profesor Nového zákona na Jeruzalemskej biblickej škole. Je dominikánom, vysvätený za kňaza bol v roku 1966. Jeho publikácie sa zameriavajú na rabínsku literatúru, aramejské targumy a Nový zákon, predovšetkým na Matúšovo evanjelium. V centre jeho akademického záujmu sú tiež otázky sociálnej spravodlivosti vyplývajúce z Ježišovho posolstva o Božom kráľovstve. Publikoval knihu s touto problematikou, ktorá bola preložená do francúzštiny, nemčiny a aj češtiny. Bol členom vatikánskych komisií pre ekumenický dialóg s protestantskými cirkvami a gréckou pravoslávnu cirkvou. Vo Švajčiarsku tiež pôsobil v komisiách pre dialóg s týmito cirkvami, ale aj pre dialóg so židovskými komunitami, organizovanými švajčiarskou biskupskou konferenciou. V súčasnosti pripravuje svoj druhý komentár k Matúšovmu evanjeliu a k výrokom prameňa Q.

Ad: Benedict Thomas Viviano, *Čo je živé a čo mŕtve v teológiách Karla Rahnera S.J. a Hans Urs von Balthasara*

O Karlovi Rahnerovi a Hansovi Urs von Balthasarovi možno bezpochyby hovoriť ako o vrcholných postavách nemeckej katolíckej teológie 20. storočia, ktorá zase vyniká v celkovom porovnaní katolíckej teológie moderných čias vo svete. Meno jedného i druhého teológa sa tak stretalo i stretáva s označením najväčší katolícky teológ storočia. Kým mnoho študentov teológie v predošlej generácii prisudzovalo tento titul Rahnerovi, v posledných desaťročiach sa zdá byť najuznávanejším teológom práve von Balthasar.

Vzájomné porovnanie týchto dvoch veľikánov, ich jednotlivé príspevky k pokoncilovej teologickej obnove a diani v cirkvi a ich pokračujúci vplyv je preto zákonite predmetom mnohých živých debát nielen v akademických, ale aj širších kruhoch záujemcov o teológiu a život Katolíckej cirkvi. V tomto kontexte je článok prof. Viviana veľmi aktuálnym textom obohateným o zaujímavý osobný pohľad. Autorovi neosoží vyčítať osobnú zaujatosť voči jednému či druhému teológovi, pretože nezaujatý výklad nebol jeho cieľ. Čo mu však možno vyčítať je, že odvážnu kritiku von Balthasarovho života, diela a vplyvu formuluje – podľa vlastného priznania v úvode – na základe veľmi povrchnej znalosti.

Čitateľ Balthasarovho diela tak môže byť mierne zaskočený tým, že popri pichľavo opísaných detailoch spolupráce Balthasara a Adrienne von Speyrovej v jeho článku celkom chýba zmienka o výsledku tejto spolupráce v podobe Speyrovej bohatom a nanajvýš zaujímavom diele o viere a učení svätcov, kde sa Speyrovej mystická intuícia snúbi s Balthasarovou bezkonkurenčnou erudovanosťou. Ďalším vážnym nedostatkom Vivianovej prezentácie Balthasara je absencia akéhokoľvek pokusu porozumieť Balthasarovej teologickej estetike ako *teologickej metóde*. Záujem o krásu v Balthasarovej teológii vonkoncom nie je iba vecou umeleckej kratochvíle, povrchným záujmom o „pekný vzhľad“ diel vychádzajúcich z kresťanského života a viery. Balthasarova teologická estetika sa dá charakterizovať skôr ako kontemplatívny prístup, v ktorom sa spája sviatosťný a eschatologický princíp teologického myslenia, a ktorý vedie k nanajvýš plodnému rozboru teologického dedičstva nielen u „profesionálnych“ teológov, ale aj u nábožensky cítiacich umelcov. Balthasarova estetická metóda je tak v kontinuite s teológiou cirkevných otcov i s najlepšou tradíciou scholastického myslenia, ktorá krásu považuje za transcendentálnu kategóriu v „perichoréze“ s kategóriami pravdy a dobra. V konečnom dôsledku, najveľavravnejším vysvedčením estetickej metódy je samotná úrodnosť v počte a hĺbke Balthasarových teologických prác.

Vo Vivianovej prezentácii Hans Urs von Balthasara ma však najviac vyrušuje vytváranie nie veľmi šťastnej spojitosti medzi vplyvom teologickej estetiky a hrôzou pedofilných škandálov kňazov, ktoré vyplávali na povrch v poslednom období. Nazdávam sa, že podsúvanie podobnej spojitosti môže byť výrazom nie celkom dobrého pochopenia Balthasarovej teologickej estetiky, ale aj očierňovaním odkazu jeho života a diela. Na obranu stačí uviesť iba toľko, že z pohľadu Balthasarovej teologickej estetiky je stelesnením škaredosti každý, aj najmenší hriech. Vivianovu šokujúcu tézu osobne vnímam ako nie úplne vydarený protiútok na kritické hlasy niektorých západných konzervatívov, ktorí v spomínaných škandáloch hľadajú dôsledky pokoncilového diania v Katolíckej cirkvi, obviňujúc tak vedúce postavy Druhého vatikánskeho koncilu, vrátane Rahnera. Asi je nevyhnutné zdôrazniť, že podobné hľadanie vinníka jednou či druhou stranou nebude, zrejme, tá správna cesta. Balthasar i Rahner boli v prvom rade ľudia, ktorých stravovala horlivosť za Boží dom.

Ján Dolný

Miloš LICHNER SJ

Augustín: teológia ako skúsenosť vyjadrená jazykom Písma

Abstract

The main focus of this study is on a basic feature of theological thinking of St. Augustine, the Bishop of Hippo. We highlight Augustine's view of theology as life experience which he expressed by using the words of Scripture. We rely mainly on Augustine's work *Confessiones* which is considered to be an expression of the author's experience with the Words of God. In this theological work, Augustine offers a meditative description of his life and his conversion expressed by words of the Scripture. Theology is an experience of a theologian who was intervened by the Words of God, changed his life, interpreted it newly and also interpreted the Words of God for believers. A theologian is invited not only to explain the Scripture but also to let himself to be permeated by it and to strive to understand his life in the light of Scripture.

Keywords: Augustine, Scripture, experience, grace, theologian, Word of God,

Svätý Aurelius Augustinus (354 – 430) patrí k najväčším spomedzi cirkevných otcov. Vyniká nielen svojím dielom, ale aj osobnosťou. A hoci nás od neho delí už šesťnásť storočí, jeho diela nestrácajú na príťažlivosť. Augustín je naďalej „álny“, čo chápeme podľa výkladového slovníka ako to, čo je „časové, naliehavé, čo zaujíma našu dobu“.¹ Avšak, tak ako je Augustín „aktuálnym“, mohli by sme povedať, že je aj „neaktuálnym“, veď nami spomenutý autor žil v rokoch 354-430, delia nás teda od neho stáročia. Konštatujeme, že dlhý rad jeho priaznivcov, ako aj jeho odporcov je nekončiaci, a hoci v dejinách teológie s ním chceli mnohí skoncovať, stále je „na programe dňa“. V prelomových obdobiach znovuoživenia teológie sa nanovo objavujú texty hipponského teológa.

Počas stáročí sa vyprofilovali viaceré smery, ktoré ho alebo jednoznačne odmietali, alebo ho nekriticky prijímali. Henri de Lubac poukázal na nekritické, priam nesprávne reflektovanie Augustína v myslení Michela de Bay (alebo Baiusa) a Cornelia Jansena (alebo Janséniusa).² Výhrady ohľadom možnej prítomnosti manicheizmu v jeho myslení, dovolávanie sa zásahu štátnej moci

1 *Krátky slovník Slovenského jazyka*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1989, s. 35.

2 LUBAC, H. DE: *Augustinisme et la théologie moderne. Oeuvres complètes XIII*, Paris : Cerf, 2008, s. 15-112.

proti donatistom, polemika s mladým biskupom Julianom z Eklanu ohľadom manželstva a sexuality, záverečné nástojenie na dôležitosti milosti v živote veriaceho³ až po priam nadmerné pripomínanie predestinácie; tieto a mnohé iné výčitky, ktoré nachádzame počas stáročí, potvrdzujú určitú „kontroverznosť“ nami zvoleného autora.

V súčasnej dobe sa však presadzuje odlišný pohľad pripomínajúci nielen Augustínov význam pri objasnení viacerých teologických otázok, ale aj skutočnosť, že mnohí autori, ktorí sa opierali o jeho autoritu často nečítali jeho diela, prípadne vytrhávali z kontextu niektoré z jeho tvrdení. Súčasní bádatelia poukazujú na význam jeho pastoračného prístupu či Augustínovu prácu s Písmom.⁴

V predkladanej vedeckej štúdiu sa sústredím na základnú črtu jeho teologického myslenia.⁵ Pokúsim sa zdôrazniť a poukázať na Augustínov pohľad na teológiu⁶ ako na prežitú životnú skúsenosť, ktorú následne vyjadril prostredníctvom jazyka Svätého písma, čo nachádzame vyjadrené predovšetkým v jeho diele Vyznania (*Confessiones*). Augustín ponúka v tomto teologickom diele reflektovaný opis svojho života a svojho obrátenia, ktorý je vyjadrený slovníkom Písma.

Definovanie skúsenosti

Bádanie o skúsenosti v jej vzťahu k teológii nás prvotne privádza k potrebe zadefinovania toho, ako chápeme skúsenosť. V bežnom ponímaní ju vidíme ako „nejaký prežitok, ktorý je čisto subjektívny“; náš slovník nám vraví, že skúsenosť je vlastnenie poznatkov získaných praxou a dosvedčenie toho.

V latinčine znamená slovo *experiri* „vyskúšať, zakúsiť, pokúsiť sa o niečo, pokúsiť sa uskutočniť niečo“; v čase odvodenom od minulého času, sloveso znamená „vedieť skrze skúsenosť“.⁷ A hoci nájdeme veľmi ľahko v augustiniánskom

3 LICHNER, M.: Teologická analýza diela De correptione et gratia a možné nové chápanie problematiky milosti. In: *Teologický časopis*, r. 10, 2012, č. 1, s. 29-58.

4 LICHNER, M.: Miesto Svätého Písma v živote a učení svätého Augustína. In: LICHNER, M., CSONTOS, L., ĎURICA, J.: *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie I*. Dobrá kniha : Trnava, 2013, s. 9-46. V tejto súvislosti pozri tiež inšpiratívnu štúdiu: KYSELICA, J.: *Biblia v novej evanjelizácii*. In: *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie II*. Dobrá kniha : Trnava, 2013, s. 40-65.

5 Porov. *Cedetoc Library of Christian Latin Texts. CLCLT-5, Base de Données pour la Tradition Occidentale Latine*. Turnhout; Brepols : Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, 2002; DEKKERS, E., GAAR, A.: *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis in Abbatia sancti Petri, 1995, s. 97-153; DRECOLL, V. H. (ed.): *Augustinus Handbuch*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007; MORIONES, F.: *Enchiridion theologicum sancti Augustini*. Madrid : BAC, 1961.

6 Používam slovo teológia, ktoré je blízke nášmu kontextu. Pripomínam však, že pre Augustína toto slovo znamenalo predovšetkým Varrónovu tripartitnú teológiu, teda rozprávanie o bohoch v podaní básnikov, filozofov a predstaviteľov miest (*ciu.* 6,5,1, BA 34, s. 64-65). Sám Augustín by sa považoval skôr za filozofa, pretože ten je milovníkom múdrosti a tou je pre Augustína Kristus. Porov.: MADEC, G.: *Theologia chez Augustin et Jean Scot*. In: *Petites études augustiniennes*. Paris : Études Augustiniennes, 1994, s. 261-265.

7 VERGILIUS: *Georgica*, 1,4. Ribbeck, 1894, s. 182-193.

korpuse pojem *experientia*, *experimentare* alebo *experiri* ich zmysel je celkom iný ako dnešné chápanie. Ako príklad uvediem úryvok z nedávno objavenej homílie s. Dolbeau, v ktorej sa hipponský teológ vyjadruje takto: „Žijeme uprostred ľudských skutočností a sme obklopení dennými zážitkami.“⁸ Augustín sa nevenuje systematicky spracovaniu pojmu *experientia*, hoci to, čo pod ním chápe, je blízke vysvetlenému.⁹ Keďže nám teda hipponský teológ nepomôže s definíciou skúsenosti, hoci sa ňou necháva viesť, pokúsim sa zadefinovať pojem skúsenosti prostredníctvom moderných autorov a skrze takto predložené chápanie prístupíme k vysvetleniu našej témy. Pri konzultácii moderných autorov zaoberajúcich sa pojmom *skúsenosť*, sa opriem o **fenomenologické analýzy**, ku ktorým došiel Claude Romano vo svojom diele „L'événement et le monde“ – „Udalosť a svet“. Spomenutý autor definuje skúsenosť takto:

„Skúsenosť, ktorú zažívam, je tou neopakovateľnou, jedinečnou a nevyhnutnou skúškou, v ktorej hre som ja sám, a z ktorej vychádzam zakaždým zmenený [...] môžem mať skúsenosť iba vtedy, ak táto prichádza ku mne nenahraditeľným spôsobom a umožňuje mi, aby som sa stal sebe samému vždy nový a vždy iný, a to nepredvídateľne.“¹⁰ Skúsenosť je tak chápaná ako „základná skúsenosť udalosti“¹¹, je premenou človeka samého. Táto skúsenosť je zároveň pochopením: „je spôsobom, ako pochopiť jednotlivú udalosť a ako sa pochopiť skrze ňu“.¹² Prináleží teda

8 Napríklad: s. Dolbeau 10,3, RB 102, 1992, s. 54: „In rebus humanis vivimus, cottidianis experimentis circumdamur“; s. 361,10, PL 39, stlp. 1604: „[...] sed de uno principali grano datum est experimentum.“ U Augustína konštatujeme predovšetkým vplyv latinských prekladov Písma na chápanie slova *experientia*: 2 Kor 13,3: „An vultis experimentum eius accipere, qui in me loquitur Christus?“ (s. Dolbeau 26,53, RechAug 26, 1992, s. 133).

9 s. 149,18, PL 38, stlp. 807: „[...] invitans utique ad poenitentiam per patientiam, ut qui neglexerint eius bonitatem, experiantur in fine severitate [...]“

10 „L'expérience que je fais est cette épreuve nécessairement unique, irrépétable, en laquelle je suis en jeu moi-même et dont je ressors, à chaque fois, changé ; [...] je ne puis faire une expérience que parce que celle-ci, insubstituablement, m'advient, en me donnant d'advenir à moi-même, toujours neuve et toujours autre, imprévisiblement.“ *L'événement et le monde*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, p. 195. BEAUDOIN, N.: L'herméneutique événementiale de Claude Romano au regard de l'ontologie fondamentale de sein und zeit : La question de l'origine du sens. In: *Science et esprit*, 2004, vol. 56, č. 3, s. 321-337. Autor štúdie sa zameriava na Romanovu filozofiu. Podľa neho sa spomenutý autor snaží ustanoviť vo svojich esejách venovaných problematike udalosti – *L'événement et le monde*, *L'événement et le temps a Il y a* – fenomenologickú hermeneutiku, ktorá by zodpovedala postmetafyzickému chápaniu „subjektu“ a jeho časovosti. Môžeme povedať, že Romano analyzuje človeka na základe pojmu „udalosti“. Premýšľa o človeku v jeho vzťahu k udalosti: človek je ten, ktorému sa niečo udeje (*il est l'advenant*). Autorovi nejde o to, aby priradil udalosť ako dodatočný existenciál, ale aby premýšľal o celku existenciálov opierajúc sa o pojem udalosti. Tieto existenciály sa tak stávajú „udalostnými“ (des événementiaux), stávajú sa spôsobmi, ktorými človek odpovedá na to, čo sa mu stáva, čo sa mu udeje.

11 „[...] fondamentalement expérience d'événement“: *L'événement et le monde*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, p. 198.

12 „[...] manière de comprendre l'événement singulier et de se comprendre à travers lui“: *L'événement et le monde*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1998, p. 199.

skúsenosti, aby sa v priebehu času prehlbovala. Minulé udalosti, na ktoré sa subjekt vzťahuje, zostávajú v skutočnosti „aktuálnymi“, nakoľko pokračujú „v určovaní interpretačných možností [...]“

Je isté, že skúsenosť, ktorú prežívame, nás mení, premieňa nás do tej miery, že po určitej skúsenosti sa pozeráme na veci inak. Stačí, ak si vezmeme ako príklad skúsenosť prežitého utrpenia, prípadne skúsenosť mystického zážitku. J. Brantschen píše, že utrpenie sa nedá zvládnuť štúdiom, ale že je to skôr tajomstvo, o ktorom sa môžeme dozvedieť niečo len zo skúsenosti.¹³ V tomto duchu sa preto aj Hans Jonas v duchu židovskej reflexie nad prežitou skúsenosťou vyvražďovania židov počas holokaustu spytuje, ako môžeme robiť teológiu po *skúsenosti* Osvienčimu?¹⁴ Chápeť teda skúsenosť ako niečo, s čím sa človek stretáva, čo ho zasahuje a premieňa, a z čoho vychádza vždy iný – zmenený.

V ďalšej časti sa pokúsím prepojiť predložené chápanie skúsenosti s miestom, aké zohrávalo Sväté písmo v živote hipponského biskupa a poukážeme na vzájomnú interakciu medzi nimi.

Augustín a Písmo

V augustiniánskom korpuse nájdeme viacero opisov Písma; čo sa týka používania Písma, augustiniánsky korpus je popretkávaný priamymi citáciami, parafrázami, pripomienkami Písma. Augustín pokladal Písmo za Bohom darované, za akýsi nebeský list, ktorý Boh napísal pre človeka.¹⁵ Z tohto listu sa človeku prihovára Kristus, a to priamo alebo prostredníctvom prorokov. Písmo nemôže byť porovnávané s akoukoľvek inou knihou. V augustiniánskej perspektíve je prijateľný fakt, že každý text môže byť božské *admonitio*, čo pozýva čitateľa, aby vstúpil do svojho vnútra a dal sa osvietiť pravdou.

Podľa Augustína má Písmo úlohu privádzať človeka z časného k večnému. Toto je zvlášť potrebné po prvom hriechu. Pred ním mal človek bezprostredný vzťah s Bohom.¹⁶ Pýcha¹⁷ však narušila tento vzťah interiority a spôsobila, že človek je neschopný prijímať Božie svetlo priamo. Nateraz teda potrebuje určitú mediáciu, ktorou je Božie Slovo vtelené (inkarnované) do Písma. Písmo plní úlohu lieku,

13 BRANTSCHEN, J. B.: *Proč nás dobrý Bůh nechává trpět?* Scriptum, Praha, 1994, s. 4.

14 JONAS, H.: *Le Concept de Dieu apres Auschwitz*. Edition Rivages poche/Petite Bibliotheque, Paris, 1994.

15 *en. ps.* 149,5, CCL 40, s. 2182: „Venerunt ad nos litterae de patria nostra, ipsas vobis recitamus.“; *en. ps.* 131,21, CCL 40, s. 1922: „[...] unde nobis litterae venerunt, quae quotidie recitantur.“

16 *Gn. adu. Man.* 2,4,5, CSEL 91, s. 123-124: „[...] ante peccatum vero [...], irrigabat eam fonte interiore loquens in intellectu eius, ut non extrinsecus verba exciperet tamquam de supradictis nubibus pluvium, sed fonte suo, hoc est de intimis suis manente veritate satiaretur.“

17 *Gn. adu. Man.* 2,5,6, CSEL 91, s. 124: „Quid est enim aliud superbia nisi deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est?“

tak ako aj vtelenie.¹⁸ Pýcha zvrátila ľudskú inteligenciu a uznanie autority Písma, ktoré predpokladá pokoru a sa stáva liekom pre človeka.¹⁹

Písmo však, viac ako akákoľvek iná kniha, povzbudzuje k pokore a k láske. Táto láska nie je akýmsi obsahom popri iných obsahoch, ale láska je súhrnom celého Písma.²⁰ Táto láska sa stáva kritériom autentického výkladu Božieho Slova. Podľa Augustína je jasné, že ak by niekto vykladal Písmo takým spôsobom, že by sa to protivilo láske k Bohu a k blížnemu, tak vôbec nepochopil Písmo. V prípade, ak by bol určitý výklad mylný, je potrebné si všimnúť či takýto výklad buduje lásku. Ak je tomu tak, aj keby sa nevystihol úplný zmysel Božieho textu, takýto omyl nie je zhubný a podľa hipponského teológa nemá byť považovaný za klamstvo.²¹ Pre Augustína je jasné, že Písmo napomáha tomu, aby teológ pochopil svoj vlastný život vo svetle Božieho Slova, nanovo ho interpretoval a potom následne interpretoval celú skutočnosť, ktorá ho obklopuje. Tento jeho myšlienkový postoj nájdeme vyjadrený v jeho diele *Confessiones* (Vyznania). Štruktúra diela je postavená na postupnom prerode vo vnímaní Písma. Augustín zachytáva podstatnú časť tohto prerodu v spomenutom diele *Confessiones* 8,12 v podobe známej udalosti náhodného otvorenia Písma, ktorá je pre autora kľúčovým momentom v jeho obrátení sa. Samotný text znie takto:

„Tak som hovoril a plakal v prehorkom kvílení svojho srdca. Tu hľa, zo susedného domu počujem odrazu hlas, hlas, neviem či chlapca alebo dievčaťa, ktorý spevavým tónom často opakoval slová: „Vezmi, čítaj; vezmi, čítaj!“ Zmenil som tvár a začal som tuho premýšľať, či pri niektorej hre nespievajú deti niečo podobného, ale nič takého som nikdy nepočul. Potlačil som prúd slz, vstal som a nevedel som si to nijako vysvetliť, len tak, že mi Boh nariaďuje, aby som otvoril Písmo a čítal to miesto, ktoré nájdem najprv. Počul som totiž o Antonovi, že keď prišiel do kostola a čítalo sa tam evanjelium, vzťahoval na seba slová, ktoré počul: „Chod', predaj, čo máš, rozďaj chudobným a budeš mať poklad v nebi. Potom príď a nasleduj ma!“ (Mt 19,21) Týmto napomenutím sa obrátil hneď k tebe. Vrátil som sa čo najrýchlejšie na to miesto, kde sedel Alipius, lebo tam som odložil knihu Apoštola, keď som odchádzal. Uchopil som knihu, otvoril a začal som

18 porov. *ep.* 21,3, *CSEL* 34, s. 51; *doctr. chr.* 2,5,6, *BA* 11/2, s. 142-143.

19 *doctr. chr.* 2,7,9, *BA* 11/2, s. 146-147. Samozrejme, že Augustín uznáva aj mylné čítanie Písma, kedy si človek pomocou Písma zdôvodňuje svoje nepravosti. Z tohto dôvodu sa žiada bázeň Božia a zbožnosť ako nevyhnutný predpoklad každého čítania Písma Svätého (porov. *doctr. chr.* 2,7,9, *BA* 11/2, s. 146-147).

20 *doctr. chr.* 1,39, *CCL* 32, s. 29: „[...] haec summa est ut intellegatur ‚legis‘ et omnium divinarum Scripturarum ‚plenitudo‘ et ‚finis‘ esse dilectio.“

21 *doctr. chr.* 1,40, *CCL* 32, s. 29: „Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur.“

potichu čítať kapitolu, na ktorú najprv padli moje oči: „Žime počestne; nie v hýrení a opilstve, nie v smilstve a necudnosti, nie v svároch a žiarlivosti, ale oblečte si Pána Ježiša Krista; a o telo sa nestarajte podľa jeho žiadostí“ (Rim 13,13–14). Ďalej som nečítal, a nebolo ani treba, lebo keď som dočítal posledné slová vety, vtedy akoby zo žriedla vyrazilo v mojom srdci svetlo istoty a zahnilo všetky tône pochybnosti.“²²

Vieme, že samotná udalosť sa stala v roku 386. O tejto udalosti bolo napísaných veľa štúdií, a to najmä o samotnej historicite, o neskoršom prepracovaní pôvodnej udalosti do literárnej podoby.²³ Tejto problematike sa však nebudem venovať. Spomenutý úryvok z *Confessiones* je príkladom duchovnej skúsenosti pri náhodnom otvorení Svätého písma. Súčasný autor Sante Babolin vo svojej štúdií vypracoval akýsi spôsob postupovania, s poukázaním na výhody a nebezpečenstvá tejto praxe.²⁴ Pripomína, že „náhodné otvorenie Písma môže priniesť z duchovného hľadiska dobré výsledky, a to v momentoch veľkej skľúčenosti, celkovej vyprahnutosti alebo vnútorného utrpenia, ktoré je také vnútorné a osobné, že sa nedarí niekomu ho opísať“²⁵. Toto môžeme aplikovať aj na Augustínovu spirituálnu situáciu.

Prvé knihy *Confessiones* nám naznačujú Augustínovu negatívnu reakciu na Písmo²⁶, ktorá sa však postupom mení. Záver siedmej knihy naznačuje prechod

22 *conf.*, 8, 29, CCL 27, s. 131: „Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: tolle lege, tolle lege. statimque mutato uultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: «uade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me», et tali oraculo confestim ad te esse conuersum. itaque concitus redi in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: «non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis». nec ultra uolui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.“

23 COURCELLE, P.: Note sur le Tolle, lege. In: *Année théologique* (1951), s. 253-260. Tiež: COURCELLE, P.: Source chrétienne et allusions paiennes de l'épisode du Tolle, lege (Confessions, VIII,12,29). In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 32 (1952), s. 171-200. MARROU, H.-I.: La querelle autour du „Tolle, lege“. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 53 (1958), 47-57; Reproduit dans: H.-I. Marrou, *Christiana tempora...*, Rome 1978, 381-391. SOLIGNAC, A.: La scène du jardin et le „tolle, lege“. In: Note compl. 7, BA 14, Paris 1962, 546-549. Na konci svojho života Augustín popisuje toto svoje obrátenie, pripisuje modlitbám svojej matky: *perseu*. 53.

24 Porov. BABOLIN, S.: Otevřít Písmo. In: *Communio : Mezinárodní katolická revue*, roč. 5, 2001, č. 3-4, s. 330-336.

25 BABOLIN, S.: Otevřít Písmo. In: *Communio : Mezinárodní katolická revue*, roč. 5, 2001, č. 3-4, s. 333.

26 *oonf.* 3, 6, CCL 29, s. 29. Samotný vstup do manichejskej sekty bol podnietený príslubmi predstaviteľov sekty vysvetliť protirečiaci si miesta v Písme (*absurda, conf.*, 6,6, CCL 27, s. 77;

smerom k prijímaniu Písma a citovaná časť z ôsmej knihy ukazuje Augustínovi podriadenie sa jeho autorite. Táto autorita má predovšetkým liečebný charakter. V jednom zo svojich listov (*epistula* 21), ktorý napísal krátko po kňazskej vysviacke, požadoval od svojho biskupa kratší čas prípravy na kňazskú službu. Bol presvedčený, že v Písme môže nájsť liek pre svoje choroby, a to modliac sa a študujúc ho.²⁷

Tu sa však ponúka otázka, prečo po tomto opise obrátenia nepokračuje Augustín v dokončení opisu obrátenia, prípadne v popise ďalších udalostí, ktoré bezprostredne nasledovali po obrátení, ako je napríklad príprava na krst, ale prečo nasleduje v závere *Confessiones* exegéza prvých veršov knihy Genesis?

Confessiones

Spomenuté dielo *Confessiones* (Vyznania) je zložené z 13 kníh. Z literárnej kritiky vieme, že otázka vnútornej koherencie určitého diela je podstatná. Môžeme sa preto spytovať, či aj *Confessiones* majú vnútornú jednotu? Alebo je to iba 13 kníh, ktorých spojenie je čisto náhodné? Keď Augustín písal na konci svojho života *Retractationes*, revíziu svojho života, sa o *Confessiones* takto:

„Od prvej knihy po desiatu ide o mňa samého (*de me*); v troch zvyšných knihách ide o Písma Sväté (*de scripturis sanctis*) od tohto slova: Na počiatku Boh stvoril nebo a zem, až po sobotňajší odpočinok.“²⁸

Z citovaného textu *Retractationes* sa zdá, akoby chcel Augustín vedľa seba, a to bez konkrétneho zámeru, položiť knihy v poradí 10 kníh plus 3. Je to náhoda alebo zámer? Podľa . Bochet, ktorá sa venovala tejto problematike sa zdá, že Augustín nám chcel zanechať poukaz na to, že ácia Písma, ktorá je rozvinutá v posledných troch knihách, je na prvom mieste akýmsi ukončením, vyvrcholením itinerária – cesty, o ktorej Augustín rozpráva v *Confessiones*.²⁹ To znamená, že popis života,

absurditatem quae me in illis litteris solebat offendere, conf., 6,8, CCL 27, s. 27). Najmä vo svojom neskoršom diele *De catechizandis rudibus* (9,13, CCL 27, s. 140) sa Augustín opiera o svoju prvú skúsenosť stretnutia s Písmom a ponúka rady pre katechéty, ktorí pripravujú na krst ľudí s klasickým vzdelaním.

27 *ep.* 21, 3, CSEL 34/1, s. 51: „Debeo scripturarum eius medicamenta omnia perscrutari et orando ac legendo agere, ut idonea ualitudo animae meae ad tam periculosa negotia tribuatur.“ Tiež *en. ps.* 36, s. 1,3, CCL 38, s. 340: „Omnis morbus animi habet inscripturis medicamentum suum; qui ergo sic aegrotat, ut ista dicat in corde suo, bibat potionem psalmi huius.“ Vieme, že už svätý ATANÁZ vo svojom liste Marcellinovi zdôrazňoval liečiaci význam žaltára (13, PG 27, stlp. 25B). 28 *retr.* 2, 6,1, CCL 57, 94: „A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: «in principio fecit deus caelum et terram», usque ad sabbati requiem.“ Pozri tiež: BARDY, G.: Les Confessions. Note compl. 42, In: BA 12, Paris 1950, s. 577- 578.

29 BOCHET, I.: Le livre VIII des Confessions: récit de conversion et réflexion théologique : L'expérience spirituelle, lieu philosophique et théologique. In: *Session pluridisciplinaire sous la dir. de F. Marty et J.-C. Dhôtel, Centre Sevres 1991*, Paris 1992, s. 11-33. BOCHET, I.: Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du „de doctrina christiana“ aux „Confessions“ de saint

ktorý smeruje k autorovej skúsenosti a konverzii, pokračuje vedome smerom k čítaniu a vykladaniu Písma. Z druhej strany sa však tiež dá povedať, ako tvrdí spomenutá autorka, že **interpretácia Písma je princípom chápania, ktoré Augustín má o sebe samom v *Confessiones*: je to totiž vo svetle Písma a používajú vo veľmi širokom meradle odkazy na Písmo, keď rozpráva o svojom živote.** Teda tak, ako z jednej strany je Písmo prirodzeným vyvrcholením vnútorného putovania Augustínovej duše, to isté Písmo, najmä jeho výklad, sa spätne stáva interpretačným princípom, pomocou ktorého chápe Augustín svoj život.³⁰

Písmo v *Confessiones*

Pri analýze výskytu biblických citácií, parafráz Písma v *Confessiones* zisťujeme, že najčastejšie je citovaná kniha žalmov. M. Dulaey jasne poukázala na skutočnosť, že predtým, ako Augustín začal písať *Confessiones*, súčasne komentoval prvých 30 žalmov a práca s nimi zanechala priamy vplyv v spomínanom diele.³¹ Pripomíname, že *Confessiones* boli napísané v rokoch 397-400.³² Z vyššie spomenutého úryvku obrátenia Augustína vyplýva, že Augustín začal písať *Confessiones* asi po desiatich rokoch od svojho obrátenia. Druhým najčastejšie citovaným autorom je svätý Pavol, ktorého lektúra bola tým rozhodujúcim momentom v konverzii Augustína.³³ Dá sa povedať, že hoci hipponský biskup používa slovník žalmov, vždy sú to žalmy chápané skrze Pavlovu teológiu.³⁴

Pri teologickej tvorbe, teda neskoršom Augustínovom spracovávaní svojej skúsenosti s Bohom a s jeho ospravodlivujúcou láskou, vstupuje do hry ďalší činiteľ – ík získaný čítaním Písma.³⁵ **Ako pripomína I. Bochet, Augustín si neus-**

Augustin. In: *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, coll. Philosophie 15, Paris 1993, s. 21-50.

30 BOCHET, I.: *Le Firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustiniennne*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, s. 103.

31 DULAHEY, M.: Recherches sur les sources exégétiques d'Augustin dans les trente-deux premières Enarrationes in Psalmos. In: *L'esegesi di Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno, XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. Studia Ephemeridis Augustinianum, 68), 2000, vol. I, s. 253-292.

32 Podrobnejšie k dielu: COURCELLE, P.: *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*. Paris, 1963; COURCELLE, P.: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1968, (2e édition).

33 Porov. FERRARI, L. Ch.: Augustin's 'discovery' of Paul (Confessions VII,21,27). In: *AugStud* 22, 1991, s. 37-61; FERRARI, L. Ch.: Paul at the Conversion of Augustine (*conf.* 8.12.29-30). In: *Augustinian Studies* 11 (1980), s. 5-20.

34 MARA, G. M., *Agostino et la lettera ai Romani*. In: *La Lettera ai Romani ieri e oggi. A cura di Settimo Cipriani*. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1995, s. 21-32. Tiež: DELAROCHE, B.: *Saint Augustin lecteur et interprete de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*. IEA : Paris, 1996; BABCOCK, W. S.: Augustne's interpretation of Romans (A.D: 394-396). In: *AugStud* 10, 1979 s. 54-74.

35 Porov.: FREDRIKSEN, P.: Paul and Augustine. Conversion Narratives, Orthodox traditions and the retrospective Self. In: *JThSt N.S* 37/1, 1986, s. 3-35.

tálym čítaním Písma osvojil mnohé biblické pojmy a zvraty a začal chápať a vyjadrovať svoju skúsenosť slovami Písma.³⁶

Augustín teda interpretuje svoju skúsenosť na tomto biblickom základe. Tu nachádzame pochopenie toho, že *Confessiones* nekončia správou o obrátení, ale pokračujú exegézou Písma v knihách 11-13. Zdá sa, že tu ide o zamýšľanú voľbu, kde sa Augustín zrieka vymenovávaní všetkých detailov opisov Božej milosti zámerne sa sústreďuje na meditáciu nad Božím Slovom:

„[...] lebo už dávno som zahorel túžbou pohrúžiť sa do rozjímania tvojho zákona, aby som ti v ňom vyznával svoju vedomosť i nevedomosť, zore tvojho osvietenia a posledné zvyšky svojej temnoty, kým sila nepohlť slabosť. Nechcem však, aby vyšli nazmar tie chvíle, ktoré mám voľné po nevyhnutnom osviežení tela i ducha a po službe, ktorú musím ľuďom preukazovať, ba aj ktorú nemusím, ale preukazujem.“³⁷

Potom, ako opísal svoju konverziu, vedome zamýšľa meditáciu nad Písmom, a to pomocou prvej kapitoly knihy Genezis. Sedem dní stvorenia, tak ako sú opísané v prvej knihe Mojžišovej, je pre neho obrazom histórie Cirkvi až po večný sabat. Záverečné knihy diela *Confessiones*, ktoré interpretujú všeobecné dejiny spásy, sú teda predchádzané konkretizáciou týchto dejín v živote jednotlivého veriaceho človeka – Augustína. Týmto spôsobom sa autor zaraďuje do dejín spásy a ozrejmuje svoj krátky úsek života v týchto dejinách.

Obdobnú myšlienku nájdeme rozpracovanú aj v jeho základnom katechetickom diele *De catechizandis rudibus*, ktoré bolo napísané okolo roku 400, a je teda chronologicky blízke ukončeniu písania *Confessiones*.³⁸ V tomto diele ponúka Augustín dve katechézy určené pre záujemcov o prípravu na krst. V prezentácii dejín spásy je text štruktúrovaný takým spôsobom, že kandidátovi predstavuje dejiny spásy až po okamih, keď sa spomenutý záujemca objavuje pred zodpoved-

36 Podrobnejšie o téme: BOCHET, I.: *Le Firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustiniennne*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, s. 19-20.

37 *conf.* 11, 2,2, CCL 27, s. 194: „Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo? et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi ualent stillae temporum. et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. et nolo in aliud horae diffluant, quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus.“

38 Čo sa týka debaty o datácii diela, G. MADEC ponúka asi najjasnejšiu súčasnú syntézu : « dans l'état actuel de nos connaissances et quitte à décevoir les amateurs de dates trop précises, j'estime préférable de m'en tenir à une datation vague : vers 400 » (La date de composition du "De catechizandis rudibus" », *Note complémentaire 1, BA 11/1, s. 237*) ; B. RAMSEY ponúka širšie datovanie, a to v období medzi rokmi 399 a 405 (Catéchèse des débutants, *EnAug*, s. 201-203) ; W. GEERLINGS sa nakláňa k rokom 399/400 (*Augustinus. Leben und Werk. [...]*, s. 186). cf. tiež: MAYER C., *Catechizandis rudibus, De, AL 1, col. 794-805*.

ným za katechézu. Dejiny spásy sú teda predstavené takým spôsobom, aby ich možný kandidát nevnímal ako niečo chronologicky vzdialené, ale ako niečo, čo sa naďalej deje a čoho je on sám súčasťou.

Podľa I. Bochet je interpretovanie Písma z jednej strany ukončením opisu vlastného putovania v *Confessiones*.³⁹ Z druhej strany môžeme tiež povedať, že platí aj opačné konštatovanie, to znamená, že čítanie Písma a jeho výklad sa stáva princípom *Confessiones*: **je to Písmo, ktoré umožňuje nové chápanie seba, ktoré Augustín predkladá.**

Tento vzťah medzi čítaním Písma a „vyznaním“ sa objavuje v 13. knihe *Confessiones*:

„Nepoznám inú knihu, ktorá by natoľko nivočila pýchu, tak veľmi zahriakla nepriateľa a protivníka, ktorí ospravodlivujú svoje hriechy a nechcú sa s tebou zmieriť. Nepoznám, Pane, naozaj nepoznám nijaké iné slová, také čisté, ktoré ma priviedli na tieto vyznania, ktoré zohli môj krk do tvojho jarma a pozvali ma, aby som ti nezištne slúžil. *Daj, dobrotivý Otče, aby som im porozumel!*“⁴⁰

Augustín tu podčiarkuje fakt, že autentické čítanie Písma má za výsledok premoženie pýchy. Z uvedomenia si tohto faktu vyplýva dôvod na chválu/vyznanie, *confessio* -- z čoho pochádza aj názov celého diela – *confessiones*.⁴¹ Zaujímavá je v tomto pohľade *epistula* 102, ktorú datujeme do rokov 406-412. Augustín v nej rozvíja presvedčenie o liečiacej úlohe Písma, užitočnej pre vyliečenie pohanov zo strachu z modiel.⁴² Môžeme povedať, že Augustín je silne presvedčený o liečiacej úlohe Písma: Božie Slovo prináša obrátenie, oslobodzuje a uzdravuje a vedie ku *confessio*, teda k dvojitému aktu uznania vlastných hriechov a vyznania Božej milosti.⁴³

39 Porov.: BOCHET, I.: *Le Firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustinienne*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, s. 94.

40 *conf.* 13, 17, CCL 27, s. 251: „Neque enim nouimus alios libros ita destruentes superbiam, ita destruentes inimicum et defensorem resistentem reconciliationi tuae defendendo peccata sua. non noui, domine, non noui alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem et lenirent ceruicem meam iugo tuo et inuitarent colere te gratis. intellegam ea, pater bone, da mihi hoc subterposito, quia subterpositis solidasti ea.“

41 Porov.: RATZINGER, J.: Originalité et tradition dans le concept augustinien de „confessio“. In: *Saint Augustin* (sous la direction de M. Caron), Paris 2009, s. 9-36.

42 *ep.* 102,3,1, 9, CSEL 34/2, s. 560: „Quibus morbidis et pestilentiosis affectibus mederetur scriptura diuina, quae rem quidem notam sed tamen salubri remedio admonitionis inculcat dicens: „Oculos habent et non uident, aures habent et non audiunt“ et cetera talia. Haec enim uerba quo magis aperta et populariter uera sunt, eo magis incutiunt salubrem pudorem illis, qui, cum talibus simulacris diuinum cum timore cultum exhibent [...] sic afficiuntur omnino, ut ea sensu carentia putare non audeant.“

43 Porov. *conf.* 13,17, CCL 27, s. 251: „Non noui, Domine, non noui alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem et lenirent ceruicem meam iugo tuo et inuitarent colere te gratis“ a tiež *doc. chr.* 2,7,10, CCL 32, s. 37). Cf. BOCHET, I.: *Le Firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustinienne*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, s. 100-106 (n. 83); tiež BOCHET, I.: „Maladie de l'ame et thérapeutique scripturaire selon Augustin.“ In: *Les Peres de l'Eglise face a la*

Podľa Augustínovho pohľadu ostáva Písmo zatvorené pyšným, ktorí by chceli postúpiť k vede bez toho, aby prešli skrze vieru.⁴⁴ Toto nám napomáha pochopiť ústredné postavenie pojmu pokory ako náprotivku pýchy v augustiniánskej teológii.⁴⁵

Teda iba ten človek, ktorý sa v pokore (*humilitas*) podrobí Božiemu slovu a nechá sa ním viesť bez toho, aby ho chcel sám posudzovať, môže dúfať, že obsiahne jeho porozumenie. Takýmto spôsobom vlastne začína duchovné putovanie človeka, ktoré vedie k múdrosti.⁴⁶ Túto múdrosť identifikuje Augustín s Kristom; a keďže filozofia je láskou k múdrosti, tak sa pre Augustína práca s Písmom stáva pravým filozofovaním.⁴⁷

V tomto kontexte si Augustín privlastňuje časti Písma, či už ide o listy svätého Pavla alebo žalmy:

„Ako som ti len hovoril v Žalmoch, ako som sa z nich rozohňoval, ako som len túžil spievať ich, keby bolo možno, na celom svete, a zahanbiť tak pýchu pokolenia ľudského!“⁴⁸

Augustín teda chápe biblický text v tom duchu, akoby mu bol osobne a priamo adresovaný. Jeho konverzia je teda opísaná ako výsledok takéhoto čítania. Liečiacia úloha Písma, ktorého autoritu Augustín v pokore prijíma, spôsobuje uzdravenie jeho rozumu a vôle, ich príľnutie k Božiemu Slovu.⁴⁹

science médicale de leur temps. éd. V. Boudon-Millot and B. Pouderon. Paris : Beauchesne, 2005, s. 379–400.

44 *conf.*, 3,9, CCL 27, s. 31, kde zdôrazňuje, že len pokorný čitateľ môže preniknúť ducha Písom, aby spolu s nimi kráčať: „[...] itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem, successu excelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus. non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. uerum autem illa erat, quae cresceret cum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar.“ Tiež *doctr. chr.*, 2,20, CCL 32, s. 46: „Sed tamen eo magis inde offenduntur homines, quo infirmiores sunt; et eo sunt infirmiores, quo doctiores uideri uolunt non rerum scientia, qua aedificamur, sed signorum qua non inflari omnino difficile est, cum et ipsa rerum scientia saepe ceruicem erigat, nisi dominico reprimatur iugo.“

45 Porov.: HOMBERT, P.-M.: *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce.* IEA : Paris, 1996.

46 Vo svojom diele *doctr. chr.* 2,9-11, CCL 32, s. 36-38, ponúka Augustín sedem stupňov (*gradus*), po ktorých by mal človek kráčať k múdrosti.

47 BOCHET, I.: *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin. Exposé de soutenance en vue de l'obtention d'une thèse d'Habilitation à diriger des Recherches.* Paris IV-Sorbonne, 11. octobre, 2002. *ReAug.* 48, 2002, s.

48 *conf.*, 9,7-14, CCL 27, s. 137: „Quas tibi, Deus meus, voces dedi, cum legerem Psalmos David, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum spiritum, rudis in germano amore tuo.“

49 V istom zmysle slova tu ide aj o vplyv Cicera a teda stoickej filozofie, ktoré Augustín poznal prostredníctvom 3 a 4 knihy Tusculánskych rozhovorov. Podľa týchto filozofov, choroby duše naznačujú vášne a teda je stále niečo liečiť (Pozri napri. *Tusc.* 3,10,22-11,25; 4, 10,23). Porov.: PIGEAUD, J.: *La maladie de l'ame. Étude sur la relation de l'ame et du corps dans la tradition médico-philosophique antique.* Paris : Les Belles Lettres, 1989, s. 275.

Relektúra minulosti očami Písma

Augustín teda priznáva Písmu základnú úlohu v konverzii človeka a na základe tohto vzniká neustála interakcia medzi čítaním Písma a relektúrou osobnej minulosti, ktorá nasleduje. Podľa I. Bochet, sa táto relektúra vlastného života stáva *znovu-utvorením* subjektu, *reinterpretáciou seba*.⁵⁰ Ide tu teda o „znovu-pre-čítanie“ celej svojej existencie. Augustín začína interpretovať svoju minulosť prostredníctvom Písma. Všetky udalosti vlastného života, o ktorých sa Augustín vyjadruje v *Confessiones* dostávajú špecifický význam a to v súvisi s textami Božieho Slova, ktoré takýmto spôsobom utvára spôsob autorovho sebauchopenia. Augustín sa napríklad identifikuje s novozákonnou postavou márnotravného syna z Lukášovho evanjelia a mohli by sme dokonca povedať, že táto postava sa stáva tiež leitmotívom *Confessiones*. Augustín si teda nielen privlastňuje Písmo, ale toto sa stáva princípom interpretácie jeho vlastnej existencie.

V tomto súvisi pochopíme aj úlohu záverečných kníh 11 – 13 *Confessiones*. Osobná história Augustínovho života sa zahŕňa do všeobecnej histórie spásy a stáva sa jej konkrétnym a názorným príkladom. Teda tak ako nám Písmo vraví o dejinách spásy, o ich príprave a postupovaní, podobne aj Augustínov život (ako je opísaný v prvých knihách *Confessiones*) sa stáva názorným príkladom skonkretizovania dejín spásy.

Cieľom *Confessiones* preto podľa Augustína vypovedať pravdu pred Bohom a pred mnohými svedkami:

„Trinástoro kníh mojich Vyznaní chváli spravodlivého a dobrého Boha. Chvália ho zobrazením môjho života, zlého i dobrého. K Bohu dvíhajú ľudský rozum i cit. Tak aspoň na mňa pôsobili (hoc in me egerunt), keď som ich písal a čítal (cum scriberentur et agunt cum leguntur). Čo si iní o nich pomyslia, to už nie je v mojej moci. Viem však, že mnohým bratom sa veľmi páčili aj páčia.“⁵¹

Podľa Augustína, vypovedať pravdu je teda to isté ako chváliť Boha a ak je to možné, aj povzbudiť srdcia ľudí k nemu (*multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio*). Avšak tento text z *Retractationes* nám zároveň podáva jednu dôležitú informáciu: Augustín sám zakúsil na sebe účinok čítania *Confessiones*, nanovo zažil „duchovnú skúsenosť“ (*cum leguntur*). Z druhej strany vypovedať pravdu pred Bohom znamená tiež *znovu-pre-čítanie* minulých udalostí, je to

50 BOCHET, I.: *Le Firmament de l'Écriture. L'Herméneutique augustiniennne*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, s. 19. Tiež: BOCHET, I.: *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin. Exposé de soutenance en vue de l'obtention d'une thèse d'Habilitation à diriger des Recherches*. Paris IV-Sorbonne, 11. octobre, 2002. *ReAug.* 48, 2002, s. 322.

52 *retr.*, 2, 6,1, CCL 57, s. 94: „[...] confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi uiderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.“

re-interpretácia skúsenosti obrátenia, ktorá sa deje teraz v prítomnosti, pod vplyvom Ducha, pretože Boh to chcel a napomáhal tomuto putovaniu.

„Hľa, rozprával som ti veľa, čo som mohol a chcel, lebo ty si prv chcel, aby som vyznával Pánu Bohu svojmu, pretože si dobrý a naveky trvá tvoje milosrdenstvo.“⁵²

Záver

Zdôraznil som základnú dôležitosť Písma v Augustínovom myšlienkovom dozrievaní. Podľa hipponského teológa tým, že človek číta v pokore Písmo je zasiahnutý týmto Božím slovom a táto skúsenosť v ňom prebúdza určitú odpoveď. Táto odpoveď je vlastne obrátením sa človeka, jeho konverziou. Interpretujúc Písmo, teológ sa vkladá pod Božie slovo, ktoré ho vlastne interpretuje a takto vzniká hermeneutická interakcia medzi teológom a Písmom. Práca s Písmom tak tvorí nielen zavŕšenie bádania, ale sa stáva aj začiatkom nového bádania.

Teológia je tak skúsenosťou teológa, ktorý je zasiahnutý Božím slovom, mení svoj život a interpretuje zažité Slovo nanovo pre veriace spoločenstvo. Opieral som sa predovšetkým o Augustínovo dielo *Confessiones*, ktoré považujem za vyjadrenie autorovej skúsenosti s Božím Slovom. Túto skúsenosť vyjadril neskôršie pomocou slovníka Písma, pričom vlastnú minulosť videnú pod Božím Slovom vložil a interpretoval v rámci celosti dejín spásy.

Teológ je pozvaný nielen, aby vykladal Písmo, ale aby sa ním nechal prenikať a snažil sa pochopiť svoj život vo svetle Písma.

⁵² *conf.*, 11,1, CCL 27, s. 194: „[...] ecce narraui tibi multa, quae potui et quae uolui, quoniam tu prior uoluisti, ut confiterer tibi, «domino» deo meo, «quoniam bonus» es, «quoniam in saeculum misericordia» tua.“ Pozri inšpiratívnu štúdiu: BENKOVSKÝ, J.: Aby sme cítili dobrotu Boha. In: *Viera a život*, Roč. 23., č. 4 (2013), s. 54-64.

ThLic. Miloš Lichner, D.Th., SJ

Miloš Lichner sa narodil v roku 1971. V roku 1992 nastúpil do noviciátu rehole Spoločnosť Ježišova v Trnave. Štúdia teológie absolvoval v Bratislave a kňazskú vysviacku prijal 22. 6. 2002. V rámci licenciátnych a doktorandských štúdií študoval o Paríži patrológiu, patristickú dogmatickú teológiu. na jezuitských fakultách Centre Sèvres V roku 2008 bol vyslaný znovu do Paríža na študoval pod vedením prof. Isabelle Bochet. V súčasnosti sa vedecky podieľa na vydávaní diel sv. Augustína v slovenskom jazyku a v Paríži spolupracuje pri vydávaní diel sv. Augustína *Bibliothèque Augustinienne* – ako člen tímu pod vedením prof. Martine Dulaey. Odborne sa venuje latinskej patrológii, so špecializáciou na teológiu sv. Augustína, a ranokresťanskej dogmatickej teológii (eschatológia, mariológia, teologická antropológia, ekleziológia). Je členom viacerých organizácií: patrí do medzinárodnej patristickej organizácie *Association Internationale d'Études Patristiques* (A.I.E.P.); je spoluzakladateľom Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu – slovenská sekcia Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu (SSKT-ESCT) – od začiatku pôsobí ako výkonný sekretár SSKT-ESCT a aktívne pôsobí v klube dekanov jezuitských fakúlt Európy a Blízkeho východu. Dekanom teologickej fakulty je od 1. novembra 2011.

Andrej M. ČAJA

Juliana z Norwichu: mystická teológia Božskej lásky a materstva (I. časť)

Abstract

The principal scope of this contribution is to present the life and work of the medieval English author, anchoress, and mystic Julian of Norwich (1342 – 1416) and to underline her spiritual and theological importance. Correspondingly, the study is articulated on two levels.

The first part is focused on the historical background of Julian's work, *Revelations of Divine Love*, where particular emphasis is given to the social and spiritual aspects of the anchoritic way of life. On the basis of autobiographical information and the author's literary style, the study looks into Julian's hidden life as well as into the inner structure of the *Revelations*, which unite in a unique way the human and mystical dimension, experiential level and rational knowledge, grace and human cooperation, doctrine and spirituality, poetry and rigour of thought, fidelity to Tradition and freedom of interpretation.

The second part analyses the doctrinal dimension of the *Revelations*. The main theme that passes through the entire work is the tender and maternal love of God. Through its prism Julian perceives particular theological questions and mysteries regarding the Trinity, creation, sin, redemption, Mariology and eschatology. Special attention is given to the "theology of hope" which arises from the recurring promise of Christ: "All shall be well".

Keywords: revelations, anchoress, love, redemption, sin, creation, motherhood

Juliana z Norwichu (cca 1342 – 1413), ešte pomerne málo známa slovenskému čitateľovi¹, je považovaná za najväčšiu mystičku stredovekého Anglicka. Dozaista ju môžeme zaradiť do dlhej tradície mystickej teológie, ktorá sa rozprestiera od Dionýzia Areopagitu až k vrcholným dielam stredovekej a novovekej mystickej literatúry. Julianino dielo *Zjavenia Božskej lásky* (Revelation of Divine Love) vykazuje paralely s dielami jej súčasníkov, akými sú *Oblak nepoznania* (The Cloude of Unknowyng, cca 1375) od anonymného autora a *Zjavenia* (Revelaciones) sv. Brigity Švédskej, ale napríklad aj s *Vnútrotným hradom* (Las Moradas o Castillo

1 Malý extrakt z Julianinho diela *Zjavenia Božskej lásky* vyšiel v českom jazyku, pozri *Moudrost Juliany z Norwichu*, Kostelní Vydří 1997, zatiaľ čo v slovenčine nájdeme krátky prehľad jej života a teológie u J. Letza, *Mystičky Západu*, Prešov 2002, 113-117.

interior, 1577) sv. Terézie z Avily. Obidve mystičky opisujú ľudskú dušu ako citadelu alebo hrad, uprostred ktorého prebýva sám Boh.

A napokon, keďže *Zjavenia Božskej lásky* (ďalej len *Zjavenia*) jedinečným spôsobom odhaľujú materskú dimenziu Božieho milosrdenstva k stvoreniu, situujú Julianu do pozície predchodkyne sv. Faustíny Kowalskej a jej teológie Božieho milosrdenstva.

Obzvlášť na teologicko-mystický rozmer *Zjavení* poukázal T. Merton, keď označil Julianu, popri J. H. Newmanovi (1801 – 1890), za najväčšiu anglickú teologičku. Hoci Juliana niekoľkokrát zdôrazňuje svoju nevzdelanosť, Merton v nej vidí skutočnú teologickú autoritu, nakoľko nielenže odovzdáva zažité skúsenosti, ale obsah svojich zjavení vypracováva aj teologicky:

„Juliana z Norwichu je bezpochyby jeden z najznamenitejších kresťanských hlasov. Ako starnem, stále viac a viac mi rastie pred očami, a zatiaľ čo dakedy som bol zbláznený do Jána z Kríža, teraz by som zaňho Julianu nevymenil, ani keby ste mi dali svet, Indiu a všetkých španielskych mystikov dovedna. Myslím, že Juliana z Norwichu a Newman sú najväčšími anglickými teológmi“².

Aj keď Juliana žila skrytý život anachorétky, jej múdrosť sa stala zdrojom duchovnej útechy a svetla pre vtedajšiu dobu. Rovnako silno však jej duchovný odkaz zaznieva aj dnes. Právom jej patrí titul „duchovnej matky“ ako ju nazval prvý vydavateľ *Zjavení* benediktín Serenus Cressy³. Napriek tomu, že Juliana nikdy nebola Katolíckou cirkvou oficiálne kanonizovaná – na rozdiel od Anglikánskej cirkvi, ktorá si jej sviatok pripomína 8. mája, – Katechizmus Katolíckej cirkvi sa na ňu odvoláva a cituje z jej *Zjavení*, keď rozoberá vzťah prozreteľnosti a problému zla⁴.

Asi najväčšieho uznania sa tejto anglickej mystičke dostalo od pápeža Benedikta XVI. v rámci série katechéz o veľkých ženách stredoveku v Cirkvi. Pri tejto príležitosti (1. decembra 2010) venoval Juliane z Norwichu celý príhovor, pričom poukázal najmä na jej povolanie duchovnej matky pre tých, čo u nej hľadali radu a na nesmierny optimizmus, ktorý vyžaruje z jej posolstva o nežnej a materskej láske Boha ku všetkým ľuďom:

„Julianu, kým ešte žila, volali tak, ako to má teraz napísané na náhrobnom kameni: ‚Matka Juliana‘. Stala sa matkou pre mnohých. Ženy a muži, ktorí odchádzajú do samoty, aby žili v spoločenstve s Bohom, práve vďaka tomuto svojmu rozhodnutiu získavajú neobyčajnú schopnosť spocítiť s bolesťami a slabosťami druhých... Práve v osamelosti naplnenej Božou prítomnosťou Juliana z Norwichu napísala *Zjavenia Božskej lásky*. Táto kniha obsahuje optimistický odkaz založený na istote, že Boh nás miluje a jeho

2 T. Merton, „The English Mystics“, in *Mystics and the Zen Masters*, New York 1967, 140.

3 Porov. J.B. Holloway, *Julian of Norwich. Showing of Love*, Minnesota 2003, xvi.

4 Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 313.

Prozreteľnosť chráni... Téma Božej lásky sa často opakuje vo videniach Juliany z Norwiche – a ona ju s odvahou prirovnáva k materinskej láske. Jedným z najtypickejších odkazov jej mystickej teológie je práve toto⁵.

1 Historické a duchovné pozadie

Aby sme mohli uchopiť život a dielo tejto anglickej mystičky 14. až 15. storočia, musíme sa v krátkosti pozrieť na historické a duchovné pozadie doby, v ktorej žila. Je plná neobyčajne búrlivých udalostí. Mor, známy ako „Čierna smrť“, veľká schizma a storočná vojna poukazujú na to, že ide o najtemnejšiu epochu vo svetových a cirkevných dejinách.

Prvá vlna čierneho moru prišla do Británie z kontinentu v r. 1348, keď mala Juliana asi 6 rokov. Nasledovali ďalšie dve, v rokoch 1361 a 1369. Dobový kronikár uvádza, že choroba bola taká nákazlivá a silná, že kňazov, ktorí vysluhovali sviatosti zomierajúcim, dávali do toho istého hrobu s ich kajúcnikmi⁶. Odhaduje sa, že kvôli moru zahynula asi štvrtina populácie.

Mnohí pokladali mor za apokalyptický znak Božieho trestu a tento dojem umocnil najdlhší vojnový konflikt v dejinách. Išlo o spor medzi dvomi kráľovskými rodinami o francúzsky trón. Nárokoval si ho jednak francúzsky kráľovský rod Valoisovcov a kráľovský rod Anjouovcov, ktorý síce vládol v Anglicku, no svoje korene mal vo francúzskej oblasti Anjou v Normandii.

Situáciu v Anglicku okrem toho zhoršilo sedliacke povstanie, namierené proti sekulárnemu a cirkevnému panstvu. Jeho potlačenie bolo poznamenané veľkými represáliami a Geoffrey Litster, vodca povstania, bol biskupom z Norwiche, Henry Despenserom, odsúdený na smrť.

Veľká schizma bola len ďalším prejavom duchovnej a morálnej krízy doby. Urban VI., ktorý si nárokoval pápežský stolec v Ríme, zašiel tak ďaleko, že proti svojmu rivalovi Klementovi zorganizoval križiacku výpravu. Vedenie zveril norwichskému biskupovi Despenserovi, ktorý za jej podporu sľúbil svojim veriacim udelenie odpustkov, nakoniec sa však celá výprava skončila veľkým neúspechom a biskup sa musel v hanbe vrátiť domov.

Tieto udalosti vzbudili v ľuďoch všeobecnú nedôveru k Cirkvi a pripravili pôdu pre predchodcov reformácie. V Anglicku 14. storočia to bolo reformačné hnutie Jána Wyclifa. Jeho nasledovníci, tzv. „lollardi“, boli r. 1394 odsúdení bulou Bonifáča IX., čím začalo ich kruté prenasledovanie. Vyvrcholilo vydaním Konštitúcie canterburského arcibiskupa Thomasa Arundela, v ktorej ich označil za zradcov a heretikov a uvalil na nich trest smrti. Miesto popravy v Norwiche, kde boli

5 *Generálna audiencia Benedikta XVI.: Sv. Juliana z Norwiche*, <http://www.tkkbs.sk/view.php>.

6 Porov. C. Creighton, *A History of Epidemics in Britain*, vol. 1, New York 1965², 121.

heretici upálení za veľkej podpory už spomínaného biskupa Dispensera, bolo známe ako „Lollard Pit“ a nachádzalo sa neďaleko Julianinej cely⁷.

Norwich, postavený popri rieke Wensum a situovaný v grófstve Norfolk vo východnom Anglicku (*East Anglia*), bol druhým najväčším mestom krajiny, s približne 10 tisíc obyvateľmi. Ako prímorské mesto bolo kvitnúcim centrom obchodu a náboženského života a lákalo mnohé rehoľné komunity. Tento „Rím Anglicka“, tak sa mesto zvyklo nazývať, malo 57 kostolov, z ktorých 31 existuje až po dnes. Jeho hlavnými dominantami sú Norwichský hrad, ktorého stavba siaha do doby Viliama Dobývateľa, a gotická katedrála, vybudovaná koncom 11. storočia benediktínskym opátom a prvým norwichským biskupom Herbertom de Losinga.

V uvedenom historickom kontexte prijíma Juliana zjavenia o univerzálnej Božej láske, ktorá sa jej odhaľuje ako prazáklad a cieľ celého stvorenia a každého bytia. Je pozoruhodné, že napriek všetkým škandálom, Juliana Cirkev nikdy nekritizuje, zostáva jej verná a opakovane jej vyjadruje svoju poslušnosť, hoci nie vždy chápe, ako sa učenie Cirkvi dá zosúladiť s tým, čo jej zjavuje Boh. V knihe *Zjavení* nájdeme len jednu krátku alúziu na súčasný stav Cirkvi, keď hovorí:

„Svätá Cirkev sa zatrasie v smútku, v utrpení a v protivenstvách, tak ako sa vytriasa plátno vo vetre... Lebo povedal: „Úplne v tebe zlomím tvoje prázdne city a zlomyseľnú pýchu, a potom ťa zhromaždím a urobím ťa pokornou a miernou, čistou a svätou skrze jednotu so mnou“⁸.

V konfrontácii s vtedajšou dobou má kniha *Zjavení* až akýsi nadčasový a nadpriestorový ráz. S neotrasiteľnou nádejou Juliana zvestuje, že napriek zlu, ktoré je prítomné vo svete, Boh opäť všetko urobí dobrým: „*All shall be well*“ („Všetko bude dobré“) je leitmotív tiahnuci sa celým dielom. V *Zjaveniach Božskej lásky* sa Juliane podarilo vyvrátiť rozšírené presvedčenie vtedajšej doby, že nešťastia a katastrofy pochádzajú od Boha, ktorý, nahnevaný ľudskými urážkami, ich zosiela ako tresty na svet. Julianin odkaz stojí v úplnom protiklade k tejto „teológii Božieho hnevu“, pripomínajúc nám základnú pravdu biblického zjavenia, že „Boh je láska“ (1 Jn 4,16).

2 Rekonštrukcia Julianinej biografie

Juliana bola nepochybne historickou postavou, aj keď o jej živote nemáme veľa podrobných informácií. Jej historickosť podporuje niekoľko testamentov, v ktorých jej bola udelená finančná podpora. V norwichskom archíve je zachovaný testament z roku 1393, kde sa hovorí, že rektor kostola sv. Michala v Coslany,

7 Porov. G. Jantzen, *Julian of Norwich*, London 1990², 11.

8 V tejto štúdii sa budeme odvolávať na kritický text E. Colledge – J. Walsh, *Julian of Norwich. Showings*, New Jersey 1978, 226-227.

Roger Reed, zanechal dva šilingy pre „anachorétku Julianu“ (*Julian anakorite*)⁹ a v testamente z roku 1415 sa uvádza, že John Plumpton zanechal 40 pencí pre „anachorétku v kostole svätého Juliána z Conesfordu v Norwichi“ („*ankress in ecclesia santi Juliani de Conesford in Norwice*“)¹⁰. I keď nie je isté, či ide o tú istú osobu, ešte v roku 1429 norwichský obchodník Robert Baxter zanecháva pre anachorétku v kostole sv. Juliana v Consiforde tri šilingy a 4 pence¹¹. Evidencia týchto dokumentov poukazuje na fakt, že Juliana musela byť skutočnou postavou a tešila sa veľkej popularite v meste napriek tomu, že žila ako anachorétka.

Ďalšie dôležité svedectvo o Julianinej historickosti pochádza od jej súčasníčky Margery Kempe z King's Lynn, ktorá bola tiež mystičkou, ale úplne iného razenia. Na rozdiel od Julianinej túžby po skrytosti a diskretnosti, Margery sa značne zameriavala na seba a nadmieru sa zaoberala výnimočnými prejavmi mystického života. Vo svojej autobiografii rozpráva, ako asi v rokoch 1412 – 1413 hľadala u Juliany radu, keďže bola známou odborníčkou v duchovnom vedení a rozlišovaní¹².

V 18. storočí norfolský historik Francis Blomfield v *Dejinách Norwichu* tvrdí, že Julianina pustovňa v jeho dobe už neexistovala, keďže bola zničená počas rozpúšťania kláštorov, no zanecháva nám dôležitú informáciu do Julianinej biografie:

„Vo východnej časti kostolného dvora stála pustovňa, v ktorej žila anachorétka alebo pustovníčka až do doby rozpustenia kláštorov, keď bol zničený dom, hoci jeho základy je ešte možné vidieť. V roku 1393 tu žila Lady Juliana ako anachorétka aj s dvoma služobnicami, ktoré ju opatrovali do vysokého veku, až do roku 1443. Táto žena mala v tých dňoch povest' veľkej svätosti“¹³.

Rok 1443, o ktorom hovorí Blomfield, sa zdá byť nepravdepodobný, keďže by z neho vyplývalo, že Juliana, narodená v roku 1342, by musela žiť viac ako sto rokov. Väčšina autorov sa domnieva, že táto informácia je chybná a že Blomfield spojil našu Julianu s ďalšou pustovníčkou, ktorá žila po jej smrti v tej istej cele a nosila aj to isté meno po patrónovi kostola, sv. Julianovi. A predsa, tento údaj nemusí byť úplne vylúčený. Po prvé, neexistuje nijaký solídny argument proti Julianinmu dlhému veku a po druhé, nezdá sa, že by sa v Blomfieldovom texte obraz Juliany, ktorá mala povest' veľkej svätej, prekrýval s inou pustovníčkou, ktorá mohla nasledovať jej spôsob života.

9 Porov. Norfolk Record Office, *Roger Reed's Will of 1393*, Harsyke Register, vol. 2, folio 194.

10 Porov. G. Jantzen, *Julian of Norwich*, 21.

11 Porov. Norfolk Record Office, *Robert Baxter's Will of 1429/1432*, Surflete, folio 86.

12 Margery nespomína Julianinu knihu *Zjavení*, ale ich konverzácia reflektuje jej teológiu lásky: prov. M. Kempe, *The Book of Margery Kempe*, London 2004, 77-79.

13 F. Blomfield, *An Essay Towards a Topographical History of the County Norfolk*, vol. 2, *The History of the City and County Norwich*, Norwich 1745, 546.

Priamym zdrojom informácií o Juliane je samotná kniha *Zjavení*. Autorka v nej opisuje niektoré rozhodujúce udalosti zo svojho života, ponúka vlastné úvahy a dojmy, a to v tej miere, v akej sú späté so zjaveniami.

Juliana nás informuje, že keď mala 30 a pol roka, Boh na ňu zoslal chorobu, ktorá ju paralyzovala na niekoľko dní. Bola presvedčená, že sa blíži jej smrť, preto k nej zavolali kňaza, aby jej udelil sviatosti. Je pravdepodobné, že v tomto čase Juliana ešte nebývala vo svojej cele ako anachorétka, keďže opisuje svoju matku a ďalšie osoby, ktoré boli počas choroby prítomné v jej izbe. Neskôr pochopila, že ťažká choroba bola prípravou na prijatie zjavení, ktoré sa začali víziou trpiaceho Krista. Presný dátum, kedy Juliana prijala zjavenia je diskutabilný: podľa Parížskeho manuskriptu to bolo 13. mája 1373, zatiaľ čo v Sloanskom manuskripte sa hovorí o 8. máji toho istého roku. V každom prípade, rok 1373 je dôležitý, lebo nám pomáha určiť dátum jej narodenia, ktorý vzhľadom na jej vek 30 a pol roka, spadá asi na november 1342.

Juliana si spomína, že zjavenia sa začali skoro ráno, okolo 4. hodiny, a trvali do 3. hodiny poobede. Nasledujúcu noc dostala posledné, 16. zjavenie, ono zavŕšilo a potvrdilo predchádzajúce videnia.

V úvode k tzv. Krátkemu textu¹⁴, ktorý napísal neznámy pisár, sa spomína, že ešte v roku 1413 žila Juliana ako pustovníčka v Norwichi.

Toto sú všetky spoľahlivé informácie, ktoré máme k dispozícii o jej živote. Nedá sa určiť, kedy sa narodila, aká bola história jej rodiny a ani presný dátum jej smrti či miesto hrobu. Je pravdepodobné že ani meno „Juliana“ nie je jej vlastné meno, ale že ho prebrala od patróna kostola, sv. Juliána, s ktorým bola spojená jej pustovňa. Ide zrejme o sv. Juliána Špitálnika (Julian the Hospitaller), patróna prievozníkov, ktorého spojenie s kostolom sa dá vysvetliť tým, že neďaleko sa nachádzal prievoz na rieke Wensum.

Podľa hypotézy J. B. Hollowaya by Julianu bolo možné stotožniť s istou Mary Westwick, ktorej zjavenia sú podobné tým, aké mala Juliana. V Norwichi, neďaleko hradu, existovala dakedy štvrť „Westwick“, obývaná prevažne židmi, a je možné, že Juliana pochádzala presne z takejto rodiny, ktorá sa neskôr obrátila na kresťanstvo¹⁵.

Nedostatok presnejších informácií však nie je ničím prekvapujúcim, ak si uvedomíme, že Juliana si zvolila životný spôsob anachorétky, a tým sa rozhodla pre skrytý život. Preto o sebe odhaľuje len to, čo úzko súvisí so zjaveniami, a všetky ostatné údaje, ktoré zaujímajú historikov, starostlivo utajuje, ba dokonca si žiada zostať zabudnutá, aby jej osoba nebola nijakou prekážkou pre Krista:

14 Ohľadom rozdelenia diela *Zjavení* na tzv. Krátky text a Dlhý text porov. str. 10.

15 Porov. J.B. Holloway, *Julian of Norwich. Showing of Love*, xii.

„Čoskoro na mňa, úbohú ženu, zabudnete a dobre robíte, aby som pre vás nebola prekážkou, a tak budete môcť kontemplovať Krista, učiteľa všetkých“¹⁶.

Týmto závojom zahalenia a anonymity Juliana akoby poukazovala na skrytosť a anonymitu Boha, ktorý sa síce zjavuje svetu, ale zároveň zostáva *Deus absconditus*. Aj dielo Juliany je na jednej strane odhalené svetu, ale na druhej strane nám svojim povolaním anachorétky pripomína existenciu neviditeľného a duchovného sveta.

3 Život anachorétky a „Ancrene Riwe“

Dnes sa nám život anachorétov môže zdať pomerne nezvyčajný, ale v prvých storočiach Cirkev, ako aj v stredoveku nebolo zriedkavé, ak sa niekto utiahol zo sveta. Výraz „anachorét“ pochádza z gréckeho slovesa ἀναχωρέω, čo znamená „odísť“, „utiahnuť sa“ pre život v pokání a modlitbe. Tento životný štýl má korene v tradícii púštnych otcov Antona a Pavla Pustovníka, Makária a Arzénia, ktorí v snahe uniknúť hluku sveta a nájsť hlbšie spoločenstvo s Bohom odišli do púšte. Ich eremitický ideál, predstavený v hagiografickom diele *Vitas Patrum*, čoskoro pritiahol aj ženské pohlavie a z obdobia prvých anachorétiiek sa vo východnej tradícii uchováva aj zbierka výrokov a skutkov „púštnych matiek“, tzv. *Meterikon*.

V stredoveku zažíval tento anachorétsky spôsob života ozajstnú renesanciu, no s tým rozdielom, že pustovníci už nehľadali útočisko na púšti, ale sa sústredili do miest. V štúdiu o testamentoch a peňažných sumách odkázaných miestnym anachorétkam A. K. Warren odhaduje, že v 14. storočí žilo len v samotnom Anglicku 96 anachorétiiek a v 15. storočí sa ich počet zvýšil na 110¹⁷.

Rehoľníčky a anachorétky mali enormný vplyv na vtedajšiu spoločnosť. Snažili sa nielen o svoju spásu, ale najmä o spásu druhých: modlili sa za nich a v zastúpení konali pokánie. Často vykonávali aj úlohu poradenstva pre ľudí a niektoré veľké ženy stredoveku zastávali dokonca akýsi učiteľský úrad, ako napr. Hildegarda z Bingen, Mechtild z Hackebornu, Gertrúda Veľká, Katarína Sienská atď. Už tento samotný fakt vysvetľuje, prečo sa tešili významnému spoločenskému postaveniu a zároveň ukazuje, že ich odchod zo sveta nebol nijakým únikom, ale službou pre Cirkev a súvektú spoločnosť. Vo svojich pravidlách pre anachorétov Aelred z Rievaulx poukazuje na tento podstatný bod pustovníckeho života:

„Objím celý svet ramenami svojej lásky a v tomto úkone zároveň myslí na dobrých a teš sa s nimi, ale aj na zlých a smúť nad nimi. V tomto úkone pozerať na strápených a utláčaných a maj s nimi zľutovanie... V tomto úkone maj na pamäti biedu chudobných, stonanie sirôt, opustenosť vdov, sklúčenosť smútiacich,

¹⁶ *Julian of Norwich. Showings*, 135.

¹⁷ Porov. A.K. Warren, *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, Berkeley 1985, 292-293.

potreby cestujúcich, modlitby panien, nebezpečenstvá číhajúce na tých, čo cestujú po mori, pokušenia mníchov, zodpovednosť prelátov, námahy tých, čo vedú vojny. Vo svojej láske si ich všetkých priviň k srdcu, plač nad nimi a obetuj za nich svoje modlitby“¹⁸.

V stredoveku bolo zostavených viacero pravidiel pre anachorétov. V 9. storočí napísal mních Grimlaic *Regula Solitarium*, v 11. storočí už spomínaný Aelred spísal podobné pravidlá pre svoju sestru a nakoniec v 13. storočí bola zostavená zbierka inštrukcií pre anachorétky, známa pod menom *Ancrene Riwle* alebo *Ancrene Wisse*.

Tieto regule sa sústreďujú v prvom rade na vnútorný život pustovníkov a ako príklad kontemplatívneho života predkladajú evanjeliový príbeh o Márii sediacej pri Ježišových nohách: „Vy, anachorétky, ste si vybrali Máriin podiel, ktorý jej pripísal náš Pán... Domáca práca patrí Marte, ale Máriina úloha je ticho a oddych od hluku sveta, aby jej nič nebránilo počúvať Boží hlas“¹⁹.

Základnou čnosťou anachorétky ako nevesty Kristovej bola čistota. Regula obsahuje niekoľko predpisov, ktoré mali pomáhať vyhnúť sa jej porušeniu: kontakt s mužmi bol prísne obmedzený a za spovedníka sa odporúčal starší kňaz s bezchybnou reputáciou. *Ancrene Riwle* stanovuje aj veľmi praktické pravidlá týkajúce sa jedla, oblečenia, práce a modlitieb a hoci anachorétky nežili v monastickej komunite, kde má každodenný život svoju rutinu, predsa aj ony sa mali držať určitého programu²⁰.

Keď raz anachorétka vstúpila do svojej cely, už ju nikdy nesmela opustiť, ak sa nechcela vystaviť hrozbe exkomunikácie. Existoval dokonca i špeciálny rítus uvedenia a uzavretia do cely, ktorý pozostával z pohrebnej omše *Requiem* a z procesie, ktorá viedla z kostola do pustovne. Pred vstupom jej miestny biskup alebo jeho zástupca udelil posledné pomazanie, posypal ju popolom a zamuroval vchod do cely, čím sa považovala za mŕtvu pre svet²¹.

Samotná cela však nemusela byť vôbec taká neútulná. Pozostávala z niekoľkých izieb a bola postavená hneď vedľa kostola, takže z okna na jednej strane cely sa anachorétka mohla zúčastňovať liturgie a z okna na druhej strane cely komunikovať s ľuďmi, ktorí u nej hľadali radu. Pustovňa mohla byť spojená aj so záhradou, a okrem toho, anachorétky smela mať aj slúžky, ktoré sa starali o domácnosť.

18 Aelred of Rievaulx, *A Rule of Life for a Recluse*, Michigan 1971, 77-78.

19 J. Morton (ed.), *Ancrene Riwle*, VIII, London 1907, 314-315.

20 Porov. R.W. Ackerman – R. Dahood, *Ancrene Riwle: Introduction and Part I*, Binghamton 1984, 37-38.

21 Porov. *Ancrene Riwle*, VI, 286.

Na základe týchto niekoľkých pravidiel si môžeme predstaviť, ako asi vyzeral život Juliany. Aj keď neexistujú presné informácie o tom, kedy začala svoj pustovnícky život, zdá sa pravdepodobné, že to bolo krátko potom, ako prijala zjavenia. Spolu s dvoma slúžkami, Alicou a Sárrou, žila v cele, ktorá bola pripojená k farskému kostolu sv. Juliána, kde trávila svoj čas modlitbou, duchovným poradenstvom, ale aj prácou spojenou s písaním *Zjavení*.

4 Literárny štýl *Zjavení* a vzdelanie Juliany

V knihe *Zjavení* sa Juliana niekoľkokrát zmieňuje o svojej nevedomosti a nevzdelanosti:

„Ale nech vás Boh uchráni od toho, aby ste si mysleli, že som učiteľkou, pretože to nie je a nikdy ani nebol môj úmysel. Som len žena, nevedomá, slabá a krehká. No zároveň veľmi dobre viem, že to, čo hovorím, som prijala cez zjavenie od toho, ktorý je zvrchovaným učiteľom“²².

„Toto zjavenie bolo dané jednoduchému, nevzdelanému stvoreniu“²³.

Keby sme vzali uvedené tvrdenia doslovne, museli by sme predpokladať, že Juliana nemohla napísať svoju knihu sama, ale že *Zjavenia* diktovala inej osobe, pravdepodobne pisárovi, čo nakoniec v stredoveku nebola celkom zriedkavá prax. Sú však aj iné možné vysvetlenia. Nie je totiž vylúčené, že Juliana používa len akúsi rétorickú zbraň, ktorou chce apelovať na benevolenciu čitateľov, alebo chce týmito slovami zdôrazniť to, že *Zjavenia* nemajú pôvod len v teologickom vzdelaní, ale majú nadprirodzený charakter. Okrem toho, skutočnosť, že sa Juliana nechce prezentovať ako učiteľka je v súlade s *Ancrene Riwe*, ktorý zakazoval anachorétom vykonávať učiteľskú prax a meniť pustovňu na školu²⁴.

Je však ťažké si predstaviť, že Juliana nemala žiadne vzdelanie. Aj keď je jej štýl veľmi jednoduchý, jasné a výstižné formulácie veľkých teologických tajomstiev, používanie rétorických figúr, ako sú alegória a prirovnanie – najmä alegória pána a sluhu a známe prirovnanie stvorenia k lieskovému orechu – poukazujú na nezvyčajné literárne schopnosti. Z literárneho pohľadu je Juliana považovaná za priekopníčku anglickej literatúry a často ju zvyknú porovnávať s jej veľkým súčasníkom Geoffrey Chaucerom, keďže je prvou ženou, ktorá napísala knihu v angličtine²⁵. Jej spôsob vyjadrovania sa niekedy pripodobňuje štýlu starozákonnej sapienciálnej literatúry alebo patristickej rétorike. Ide najmä o niektoré antitetické formulácie, ako v nasledujúcich príkladoch:

²² *Julian of Norwich. Showings*, 135.

²³ *Julian of Norwich. Showings*, 177.

²⁴ Porov. *Ancrene Riwe*, VIII, 319.

²⁵ Porov. E. Mary, “The Place of Lady Julian of Norwich in English Literature”, in *Julian of Norwich: Four studies to commemorate the Sixth Century of the Revelations of Divine Love*, Oxford 1973, 3-9.

„Lebo nepadáme v očiach Božích,
a nemôžeme obstáť v očiach našich“²⁶.

„Lebo Boh vidí jedným spôsobom,
a človek zasa druhým“²⁷.

„Pretože na človeku je, aby sa obvinil,
ale je na Božej добрote, aby človeka ospravedlnil“²⁸.

E. Colledge a J. Walsh poukázali na to, že *Zjavenia* vykazujú veľkú podobnosť s *Vulgátou*²⁹, hoci citácie z Písma sú do textu vnášané/vraďované spôsobom, že ich je veľmi ťažko odlíšiť od Julianiných vlastných slov. Napríklad v 40. kapitole nachádzame takúto vetu: „Ak by si nejaký muž alebo žena, pohnutí bláznovstvom, povedali alebo pomysleli: ‚Ak je to tak, potom by bolo lepšie hrešiť, aby sme mali väčšiu odmenu‘“ – je to jasná odvolávka na Rim 6,1-2. Podobne aj veta „Videla som Boha v jednom bode (*in a point*)“ pripomína Pavlov výraz v 1Kor 15,52, kde sa hovorí o zmŕtvychvstaní, ktoré sa udeje v „*in puncto, in ictu oculi*“. Z Julianinho textu rovnako vyplýva, že musela mať aj určitú znalosť teologickej a monastickej tradície. Jej analýza hriechu v 13. zjavení, kde vysvetľuje, že hriech nemá nijakú podstatu a podiel na bytí („it has no substance, no share in being“), má korene v učení Cirkevných otcov, a najmä sv. Augustína; známy príklad s lieskovým orechom v 1. zjavení, na ktorom sa ozrejmuje jednota celého stvorenia s Bohom, zasa pripomína učenie Tomáša Akvinského, pre ktorého je „Boh vo všetkých veciach svojou prítomnosťou, silou a podstatou“³⁰. Náuka o materskej dimenzii Boha pripomína učenie stredovekých cisterciánskych teológov, predovšetkým Viliama zo St. Thierry.

Z uvedeného vyplýva, že Juliana musela mať nejaké vzdelanie, a toho sa jej v 14. storočí ako žene mohlo dostať, len ak patrila do rehoľného rádu. A naozaj, niekoľko faktorov poukazuje na spojenie Juliany najmä s benediktínskou rehoľou, ktorá mala silné zastúpenie v Norwichi. Benediktíni totiž nespravovali len katedrálu, ale mali aj ženský kláštor, tzv. Carrow Abbey, spojený s internátnou školou pre dievčatá, ako sa o tom dozvedáme od historika Blomfielda: „Tento ženský kláštor slúžil veľa rokov ako škola a miesto vzdelania pre mladé dámy

26 *Julian of Norwich. Showings*, 339.

27 *Julian of Norwich. Showings*, 281.

28 *Julian of Norwich. Showings*, 281.

29 Porov. E. Colledge – J. Walsh, *Introduction*, v *Julian of Norwich. Showings*, 20.

30 Tomáš Akvinský, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 3.

z významných/dôležitých rodín diecézy, ktoré tu bývali na internáte, pričom ich učili rehoľnícky³¹.

Nie je isté, či Juliana navštevovala túto školu, ale jedna pasáž zo *Zjavení*, kde jej Pán ďakuje za službu a námahu v mladosti, by sa dala interpretovať ako zmienka o jej zasvätenom živote v rehoľnej komunite³², okrem toho, kláštora Carrow patrili benefícia kostola sv. Juliána. Je pozoruhodné, že Margery Kempe, ktorá navštívila Julianu, ju oslovuje titulom benediktínskych mníšok: „Pani Juliana“ (*Dame Julian*)³³. Týchto niekoľko indícií, ako aj fakt, že manuskripty *Zjavení* pred zničením uchovali zväčša benediktíni, silno podporuje hypotézu, že to bola práve benediktínska rodina, v ktorej Juliana dostala svoju formáciu a vzdelanie.

5 Vnútorňá štruktúra a charakter *Zjavení*

Dielo *Zjavenia Božskej lásky* je jedinečným príkladom spolupráce Božej milosti a ľudskej prirodzenosti. Nejde v ňom len o akúsi transkripciu mystických skúseností, Juliana nie je totiž len pasívnym nástrojom v Božích rukách, jej aktivita a osobná zaangažovanosť je viditeľná v celom texte: aktívne uvažuje nad tým, čo vidí a počuje, kladie si otázky, vyjadruje svoje pochybnosti a dokonca sa odvažuje zápasit' s Pánom nad významom jeho slov, keď sa zdá, že si protirečia s Písmom alebo s učením Cirkvi. Preto môžeme povedať, že *Zjavenia* majú svoj pôvod v Božej iniciatíve, ale zároveň sú ovocím Julianinej modlitby, reflexie a asketizmu.

Zjavenia Božskej lásky existujú v dvoch verziách: v „Krátkom texte“, napísanom bezprostredne potom, ako ich Juliana prijala, a v „Dlhom texte“, zhotovenom asi po 20 rokoch, keď mala čas premýšľať a prehĺbiť ich význam, a to aj vďaka ďalším „vnútorným ponaučeniam“ od Pána³⁴. Samotné zjavenia, ktoré sa udiali v jeden deň, pripomínajú akýsi balík milosti, na ktorého „rozbalenie“ bolo potrebných veľa rokov.

Medzi dvoma verziami *Zjavení* sú pozoruhodné rozdiely. Krátky text napríklad neobsahuje žiadnu zmienku o alegórii pána a sluhu, a teda ani o materinskom obraze Boha, vypracovanom na základe tejto alegórie, čo ukazuje, do akej miery je Dlhý text ovocím Julianinej reflexie nad významom zjavení.

Týmto spôsobom kniha *Zjavení* preniká niekoľko rovín: skúsenostnú, kontemplatívnu a doktrínálnu. Juliana sa dotýka, ako to uvidíme v druhej časti tejto štúdie, hlbokých otázok dogmatickej teológie, akými sú: materský obraz Boha, teológia stvorenia, príčina hriechu a zla, tajomstvo vykúpenia, postavenie Bohorodičky v stvorení a v ekonómii spásy, eschatologické obnovenie všetkých vecí.

31 F. Blomfield, *An Essay Towards a Topographical History of the County Norfolk*, vol. 4, 524.

32 „Ďakujem ti za tvoju službu a námahu v mladosti“, v *Julian of Norwich. Showings*, 203.

33 Porov. M. Kempe, *The Book of Margery Kempe*, 77.

34 *Julian of Norwich. Showings*, 270.

Primárnym predmetom *Zjavení* však zostáva tajomstvo nekonečnej Božskej lásky, zjavenej v utrpení Krista: táto láska predstavuje pre Julianu prizmu, cez ktorú je nutné sa pozeráť na všetky ostatné tajomstvá a zároveň predstavuje fundamentálne zjavenie, ktoré sa v 16-ich zjaveniach len rozvíja. V tomto duchu, v úvode do Dlhého textu, charakterizuje svoje dielo aj Juliana: „Toto je zjavenie lásky, ktoré Ježiš Kristus, naše nekonečné šťastie, ukázal v 16 videniach ... naň sú položené a napojené všetky ostatné zjavenia“³⁵. A ku koncu Dlhého textu, keď sa Juliana pýta na zámer všetkých videní, dostáva od Pána túto odpoveď:

„Ako chceš vedieť, aký bol Pánov zámer v tejto záležitosti? Vezd dobre, láska bola jeho zámerom. Kto ti to zjavil? Láska. Čo ti zjavila? Lásku. Prečo ti to zjavila? Z lásky... A tak som sa naučila, že láska je Pánov zámer“³⁶.

V retrospektíve Juliana sumarizuje svoje zjavenia ako jednu veľkú lekciiu o láske: „Celé toto dôverné zjavenie sa nášho zdvorilého Pána je lekciiou lásky, jeho sladkým, milostivým dotykcom, aby utešil našu dušu“³⁷. Juliana nikdy nedala svojej knihe názov, avšak „Zjavenie Božskej lásky“ by ním mohol byť, keďže vystihuje esenciu toho, čo jej bolo zjavené.

Aj keď sa Juliana zaoberá najhlbšími tajomstvami teológie, robí to takým jasným a jednoduchým spôsobom, že jej text sa stáva prístupným nielen pre elitu sofistikovaných mysliteľov, ale pre všetkých kresťanov, ktorí hľadajú Boha. Toto je aj jeden z dôvodov, prečo Juliana nepíše v latinčine, ale v norwichskom dialekte, hoci sa tým vystavovala riziku, že ju budú spájať s hnutím lollardov, ktorí podporovali anglické preklady Písma a teologických spisov.

Hlavným cieľom Juliany nebolo viesť ľudí k väčšiemu intelektuálnemu poznaniu, ale k väčšej láske k Bohu. Preto dáva taký silný dôraz na to, že zo zjavení nemá väčší úžitok ona, čo ich dostala, ako tí, ktorí Boha milujú viac:

„Ja nie som dobrá preto, že mám zjavenia, ale iba preto, že viac milujem Boha. A ak vy milujete Boha viac, máte z toho väčší úžitok než ja. Nehovorím to tým, ktorí sú múdri, pretože to veľmi dobre vedia. Hovorím to však vám, čo ste jednoduchí, aby sa vám dostalo útechy a sily; lebo sme všetci jedno v láske a nebolo mi zjavené, že by ma Boh miloval väčšmi ako najpokornejšiu dušu, ktorá žije v stave milosti. Som si istá, že je veľa duší, čo nikdy nemali zjavenia alebo vízie, ale iba obvyklé učenie Cirkvi, no milujú Boha viac než ja“³⁸.

Na záver môžeme povedať, že Julianino dielo *Zjavenia Božskej lásky* integruje rôzne prvky, ktoré len zriedka nájdeme v takej harmonickej súhre v teologických a duchovných spisoch iných autorov. Vo svojej metóde a učení spája mystickú

35 *Julian of Norwich. Showings*, 175.

36 *Julian of Norwich. Showings*, 342.

37 *Julian of Norwich. Showings*, 334.

38 *Julian of Norwich. Showings*, 191.

a ľudskú dimenziu, poznanie a spiritualitu, filozofiu a teológiu, poetickosť a dogmatický prejav. Skvelou ukážkou tejto integrácie je napríklad analýza rôznych typov strachu, v 74. kapitole Dlhého textu, kde sa stretajú psychologické, a zároveň aj teologické a duchovné znalosti antropológie³⁹.

Táto štrukturálna jednota a *equilibrium* sú posilnené aj ďalším zaujímavým prvkom prítomným v *Zjaveniach*: ide o neustálu alternáciu telesných a duchovných vízií spojených s lokúciami, ktoré Juliana vníma vo svojej duši, ako to sama dosvedčuje v nasledujúcom texte: „Všetko mi bolo ukázané v troch častiach, to jest telesnými víziami a slovami sformovanými v mojej mysli, i duchovnými víziami“⁴⁰.

Vďaka tejto harmonizácii rôznych prvkov a rovín Juliana predstavuje jedinečný príklad toho, čo H.U. von Balthasar označil ako „kľáčiacu teológiu“ a „teológiu modlitby“ v opozícii k teológii, ktorá sa robí od stola⁴¹. Julianu môžeme teda klasifikovať ako člena dlhej tradície svätých teológov – od čias Cirkevných otcov až po vrcholný stredovek –, ktorí neoddeľovali teológiu a svätosť, štúdium a adoráciu.

6 Manuskripty Zjavení

Julianine *Zjavenia* sa stali známe verejnosti, až keď anglický benediktín Serenus Cressy vydal v roku 1670 Dlhý text. Do polovice 17. storočia existovalo len niekoľko kópií jej diela, ktorého originál sa už zrejme nezachoval. Dá sa to vysvetliť tým, že počas reformácie a prenasledovania katolíkov v Anglicku sa mnoho manuskriptov zničilo. Okrem jedného, tzv. *Amherstského Manuskriptu* (Amherst Manuscript), boli všetky Julianine manuskripty, ktoré sa zachránili, objavené mimo Anglicka.

Amherstský Manuskript 37790 sa nachádza v Britskej knižnici a obsahuje Krátky text. V úvode, ktorý napísal už spomínaný neznámy autor, sa hovorí, že v roku 1413 Juliana bola ešte nažive, ale z tejto poznámky nutne nevyplýva, že samotný text bol napísaný až v tomto roku. Zdá sa, že ide len o vydavateľskú poznámku k skoršiemu textu, zatiaľ čo samotný manuskript je len neskoršou kópiou originálu.

Z Dlhého textu existuje antológia extraktov v tzv. *Anglickom Manuskripte 40* (Manuscript Anglais 40) v Národnej knižnici v Paríži, ktorý je katalogizovaný do 16. storočia. Je to najdôležitejší rukopis Dlhého textu. Predchádza obdobie rozpúš-

39 *Julian of Norwich. Showings*, 324-326.

40 *Julian of Norwich. Showings*, 192. O vzťahu medzi víziou a slovom u Juliany z Norwichu, porov. C.H. Bernard, *Il Dio dei mistici*, Milano 2000, 207-221.

41 Porov. H.U. von Balthasar, «Theologie und Heiligkeit», *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 81-96.

ťania kláštorov a je možné, že ho použil aj Dom Cressy pre svoje vlastné vydanie *Zjavení*, keď slúžil ako kaplán v Paríži pre exilové anglické benediktínky.

Ďalším manuskriptom obsahujúcim excerpty *Zjavení* je *Westminsterský katedrálny manuskript* (Westminster Manuscript), ktorého prvá strana nesie dátum 1368. Musí však ísť o chybné zaznačenie, lebo Juliana dostala svoje videnia až v r. 1373. Odhaduje sa, že bol napísaný okolo r. 1500 a jeho forma pripomína parížsky text: obidva sú napísané na linajkách medzi ohraničenými okrajmi.

Amherstský a Westminsterský manuskript pripomínajú akési florilégium stredovekých spisov: nachádzajú sa v nich komentáre k žalmom, *Rebrík dokonalosti* (Ladder of Perfection) od Waltera Hiltona, *Zlatá epištola* (Epistula aurea) pripísovaná sv. Bernardovi, *Orloj večnej múdrosti* (Horologium Sapientiae) Henryho Susa, *Zrkadlo jednoduchých duší* (Mirror of simple souls) od Marguerite Porete etc. To, že sú tam zahrnuté aj *Zjavenia* Juliany nám ukazuje, že bola tak isto považovaná za učiteľku duchovného života.

V Britskej knižnici napokon existujú ešte ďalšie dva rukopisy Dlhého textu: *Sloan Manuscripts* 2499 a 3705. Oba opísali v Cambrai v 17. storočí anglické benediktínske sestry žijúce v exile.

(pokračovanie v nasledujúcom čísle 2/2014)

ThDr. Andrej M. Čaja,

Narodil sa v roku 1976. Je kňazom medzinárodného združenia *Opera di Gesù Sommo Sacerdote – Famille Mariens*. Teologické štúdiá absolvoval na Pápežskej univerzite Gregoriána v Ríme, ktoré ukončil doktorskou prácou v rámci dogmatickej teológie v roku 2009 na tému: «*Credo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*». *La Comunione dei Santi nel legame con la cooperazione umana in vista dell'economia di salvezza*. Momentálne sa venuje vedecko-umeleckej činnosti, prednáškam a duchovným cvičeniam na Slovensku aj v zahraničí.

Pán prsteňov ezotericko-teologický

Abstract

This essay follows the traces of esotericism in the Tolkien's major work, *The Lord of the Rings*. As a Catholic author, he uses the elements of magic and esotericism temperately to avoid their promotion. Tolkien could manage the harmony between fantasy and Christian ideas. In the background of the work we can see that the author is literate mainly in medieval ideas about esoteric world, however his Christian position does not change. The dramatic end of the black wizard Saruman and the black Lord Sauron are a sufficient warning against magic.

Keywords: wizard, magic, myth, spiritual evolution, spiritual

Hlavné dielo Tolkiena *Pán prsteňov* nie je po formálnej stránke literárnou lahôdkou. Dajú sa mu vyčítať často nekonečné opisy, nevhodné pomenovania jednotlivých dielov, zbytočne rozvláchny záver, ktorý nemá konca kraja ap. Katolík Tolkien¹ však zanechal fantasy román, ktorý v každej dobe nachádza čitateľov. Nechcel napísať evanjelizačné dielo, ako som unáhlene kedysi sám tvrdil. V liste pre Petra Szaboá Szentmihalyho v októbri 1971 tvrdí: „Ja nekážem a nepoučujem.“² Nechal fantasy dielo, ale s katolíckym posolstvom. Nakoniec sám autor sa vyjadril, že ide „v zásade o náboženské a katolícke dielo.“³

Literárna analýza ukázala, že na Tolkienovo dielo vplýval staroanglický epos *Beowulf*,⁴ ďalej *Staršia Edda*, z ktorej prebral mená ako napr. Gandalf, Thorin,⁵ motívy zo *Siegfrieda*,⁶ mytologické vplyvy, z literatúry fantasy jeho predchod-

1 Bol vychovávaný v katolíckom duchu, najmä svojou matkou, o ktorej tiež zanechal krásne svedectvo. „Moja drahá matka bola ozajstná mučenica, no nie každému Boh doprial takú ľahkú cestu k svojim veľkým darom ako Hilarymu, no nie najmä vtedy, keď nám dal matku, ktorá sa upracovala a usúžila k smrti, len aby zistila, že zachováme vieru.“ In CARPENTER, H.: *J. R. R. Tolkien životopis*, Mladá Fronta Praha 1993, s. 35.

2 DE TURRIS G.: *Il caso Tolkien*, in *La compagnia L'Anello Il Potere*. J. R. R. Tolkien creatore di mondi, s. 28.

3 *The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. H. Carpenter, London 1981, s. 175 – citované in COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, s. 115.

4 „Potom ako vyšiel *Hobit*, uviedol v rozhovore pre Observer: „*Beowulf* patrí k mojim najdôležitejším inšpiračným zdrojom.“ (*The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. H. Carpenter, London 1981, s. 31 – citované in COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, BB art 2002, s. 27).

5 Por. CARTER, L.: *Tolkien: Zákulisí Pána prstenů*, Agro 2002, s. 133 – 138.

6 Medzi týmito motívmi, ktoré ovplyvnili *Hobita* a *Pána prsteňov* sú: 1. drak ktorý stráži poklad; 2. kúzelný prsteň, ktorý dáva tomu, kto ho nosí veľkú moc, ale prináša tiež smrtiace preklatie; 3.

cov (Carroll Lewis, Frank Baum, Robert Erwin Howard, James Matthews Barrie atď.).⁷ Mýty a rozprávky nikdy neprestali znepokojovať jeho predstavivosť.⁸ K téme mytologického vplyvu na *Pána prsteňov* existuje dostatok literatúry, preto bude cieľom mojej štúdie iný pohľad. Predstaviť v trilógii *Pán prsteňov* ezoterické a teologické prvky bez toho, aby som poprel vplyv spomínaných diel. V štúdiu predstavím aj Tolkienovu svojráznu umeleckú tvorbu, a to hlavne v komparácii s Lewisom, ktorý sa hlásil k podobným ideám ako on. Ponúkaný text predpokladá, že čitateľ trilógiu Pána prsteňov prečítal.

Mýtopoesis a subkreácia

Tolkien napísal v Pánovi prsteňov dielo, ku ktorému sa vracal vo svojich listoch, aby predstavil svoj zámer. Mal totiž vlastnú teológiu stvorenia a umeleckej tvorivosti. Tvrdil, že umelecké inšpirácie ozajstného umenia pochádzajú od Boha. Schopnosť človeka tvoriť nové svety umeleckej fantázie, zdá sa, bola preň cestou k Bohu, teda tvoria časť večnej pravdy.⁹ Nielen schopnosťou abstraktného myslenia, ale aj imagináciou sa človek podobá Bohu. Človek stvorený na obraz Boží (Gn 1, 27) má schopnosť ako jeho Stvoriteľ tvoriť. V tejto jeho literárnej teológii zaviedol dva dôležité pojmy: *mýtopoesis* a *subkreácia*.

Mytopoesis je, podľa neho, tvorenie mýtov, prostredníctvom ktorých človek odráža aspoň fragment svetla o skutočnosti takej, aká je. U Tolkiena ide o vytvorenú mytológiu, nie mytológiu – credo ako ju poznáme u starovekých národov (babylonské, severské mýty ap.). Tolkien si uvedomoval relatívnosť nášho poznania a krehkosť jazyka, ktorý nedokáže vystihnúť celú pravdu, preto používa termín mýtus v gnozeologickom zmysle. Teda nie v zmysle nejakej absurdity, ale ako cestu k pravdepodobnému uchopeniu reality a pravdy. „Mýtus je nevyhnutným, pretože realita je omnoho väčšia ako racionalita. Mýtus je vízia, je nostalgiou po večnosti... nie je metaforou alebo alegóriou, ale symbolom, totiž znakom odkazujúcim na posledný význam, ktorý môže človek rozpoznať a interpretovať. Mýtus nebol nikdy protikladom k ľudským dejinám, ako /sa to často chápe dnes/...; mýtus stále je a bol vo svojej prirodzenosti ... výrazom pravdy o veciach. ...Mýtus

talizman, ktorý prepožičiava neviditeľnosť; 4. zabitie draka umožnené nechráneným miestom na jeho prsiach; 5. zlomený meč, ktorý musí byť ukovaný; 6. hádka dvoch obrov či trpaslíkov, ktorá viedla k smrti jedného z nich; 7. zlý, malý trpaslík, ktorý je ním dohnaný k šialenstvu s na koniec je kvôli nemu zabitý; 8. fakt, že prekliatie prsteňa prináša nielen smrť, ale i istý mravný úpadok alebo lačnosť po majetku u toho, kto ho nosí. In CARTER L.: *Tolkien: Zákulisí Pána prsteňov*, Agro s. 143.

7 Por. BOLOGNA, T.: *Tolkien e gli altri*, in *La compagnia L'Anello Il Potere*. J. R. R. Tolkien creatore di mondi, IL Cerchio iniziative editoriali Rimini 2002, s. 133 – 145; CROVI, L. –PRIARONE, S.: *Mister Fantasy. Il mondo segreto di Tolkien*, Passigli Editori 2002, s. 80 – 87.

8 literárno-lingvistickom pozadí pozri štúdiu Toma Shippeya *The Road to Middle-earth*, London 1982 (tal. preklad J. R. R. Tolkien: *la via per la terra di Mezzo*, Marietti 2005).

9 Por. CARPENTER, H.: *Gli Inklings*, s. 60.

je prostriedok odpovedajúci na otázky, ako je počiatok človeka, dobra, zla, lásky, smrti a vysvetlenie prírodných fenoménov. Mýtus je súvislosť, puto, spojivo, prostredníctvom ktorého človek stále hľadal zmysel života... /je/ prirodzený a starobylý prejav náboženského zmyslu, ktorý žije v ľudskom srdci.“¹⁰

Pri tvorivej činnosti však človek zostane stále len na druhom mieste podriadený Stvoriteľovi, preto ostáva subkreatorom.¹¹ Subkreácia pramení z dvoch potrieb človeka: 1. z potreby sondovať v hĺbkach priestoru a času. Teda apetít po poznaní a tvorení; 2. z potreby komunikácie medzi človekom a prírodou. Tak ako rozum túži po jednotiacej teórii všetkého, tak imaginácia túži po jednote významu.¹² Subkreácia je stvorenie iného sveta. Tvorba fantasy je cestou k tvorbe tohto sveta. Je to napodobňovanie Boha v tvorbe. Človek sa podobá Bohu v invenčnosti, ako bolo spomenuté vyššie. Literát to robí prostredníctvom fantázie. Vrcholom subkreácie je vytvorenie mýtu. Jeho dielo nie je alegóriou. Tolkien odmietal alegorizáciu či symbolický výklad svojho románu (List 297).¹³ *Hobit, Pán prsteňov* je subkreáciou. Podobný význam umeleckej, hlavne literárnej tvorby nachádzame aj v diele C. S. Lewisa, ktorého Tolkien svojimi názormi na umeleckú tvorbu ovplyvnil a priviedol ku kresťanstvu.

Lewis nehovorí však o subkreácii, ale o *transpozícii*, ku ktorej dochádza vtedy, keď nižšie zobrazuje vyššie, keď ide o presun, keď sa človek snaží vyjadriť duchovné prostredníctvom a do našej pozemskej skúsenosti. Ide o preklad z jedného jazyka s bohatou slovnou zásobou do jazyka chudobnejšieho, kde slová nadobúdajú viac významov.¹⁴ Pre Lewisa imaginácia nie je identická s pravdou, ale s významom. Imaginácia uchopuje realitu. V istom zmysle je realita významom stvorenia... referuje /o Bohu/ ako o prameni svojho bytia, bez ktorého by nemal zmysel.¹⁵ Tolkien i Lewis, obaja mali spoločné niektoré prvky vtom, že:

10 Por. GULISANO, P.: *Tolkien: L'Omero cristiano del XX secolo* in *La compagnia L'Anello Il Potere*, s. 115.

11 Por. CARPENTER, H.: *Gli Inklings. Tolkien, Lewis, Williams & Co.*, Jaca Book Milano 1985, s. 60. CARPENTER, H.: *J. R. R. Tolkien životopis*, Mladá Fronta Praha 1993, s. 157.

12 Por. DURIEZ, C.: *Tolkien e Signore degli Anelli. Guida alla Terra di Mezzo*, Grieduadi, Milano 2002, s. 254.

13 Por. FERNADEZ, I.: *La spiritualità del Signore degli Anelli. Il senso nascosto dell'opera di Tolkien*, ELLEDICI Torino, 2003, s. 30.

14 „...naše poňatie Nebies zahŕňa aj radu negácií: žiadne jedlo, žiadne pitie, žiadny sex, žiadny pohyb, žiadne rozjarenie a veselosť, žiadne senzačné udalosti, žiadny vlastný čas, žiadne umenie. Proti tomu kladieme určitý klad: videnie Boha a radosť z Neho, a v tom dostávame právom nekonečné dobro, ktoré to všetko ďaleko prevažuje. To jest, skutočnosť tej blaženej vízie by prevážila...Ale môže súčasné poňatie o nich prevážiť naše súčasné predstavy toho všetkého?... odpoveď' znie väčšinou NIE.“ In LEWIS, C. S.: *Prípitek zkušeného d'ábla a jiné eseje*, Návrat Domů Praha 2001, str. 67. „...všetky nebeské štedré odmeny sú behom tohto života transpozície prenesené do našej súčasnej skúsenosti...naš súčasný spôsob je len obyčajným symbolom...“ in tamtiež, s. 69.

15 Por. DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli*, s. 249.

1. Odmietali alegóriu,¹⁶ dávali skôr opatrne prednosť symbolickému vnímaniu reality. Vo fantastickej tvorbe videli niečo posvätné, čím sa nielen zúčastňovali „na tvorbe“ svetov, ale aj v produktoch imaginácie videli formu poznania ako dôležitý prostriedok vyjadrenia pravdy, pričom ide o poznanie, ktoré sa objavuje /odhaľuje/ tvorbou a je nedostupné iným spôsobom. Bola to podľa všetkého aj reakcia na prehnaný vedecký prístup k výkladu sveta, ktorý prevládal v ich dobe.

Zaujímavý je názor na mýtus protestantského duchovného hermetika Kurta Arama. Podobne ako Tolkien a Lewis, je Aram kritický voči vede, ktorá podľa neho nevedie svet, nepozná, len popisuje.¹⁷ Píše: „Podstatný rozdiel medzi mýtom a súčasnou vedou je v tom, že mýtus vychádza zo života, zatiaľ čo veda z pohybu.“¹⁸ Mýtus je podľa neho pozostatok pôvodného intuitívneho vnímania a poznania sveta predhistorických ľudí. Títo ľudia žili v akomsi snení viac ako v bdelom stave, aj keď to nebol spánok vo vlastnom slova zmysle. Stav vedomia nebol zásobený pojmi, ani vedený logickým kauzálnym myslením, ale rozum čerpal poznanie z vnímania vecí, z obrazov, z dojmových obrazov. K tomuto typu archaického poznania nie je cesta zarúbaná, je otvorené pre niektorých jednotlivcov a prežíva ešte u tzv. prírodných národov. „Len obdarení ľudia veľkého umenia, náboženstva a filozofie sú schopní hovoriť v dojmových obratoch (symboloch), lebo ich poznávacie vedomie sa vyjadruje v myšlienkovom systéme intuitívne. Toto... naďalej prežívame v sne, bez toho, aby sme sa nad tým /v sne/ pozastavili. Divíme sa až vtedy, keď sa prebudíme, to znamená, keď veľký mozog opäť naplno obnoví svoju činnosť. Ak sa dnešný priemerný človek pokúsi vyjadriť inak ako v pojmoch, podarí sa mu *to v najlepšom prípade vyjadrením alegórie, nie však symbolom*. Kde je symbol živý, tam nie je aktívny normálny poznávací proces človeka, ale (nazeraním) intuíciou obdarený mysliteľ.“¹⁹ Aramova poznámka o tvorbe mýtu vybudovanom na symbolike, ktorá zachytáva podstatu, je zaujímavá aj z pohľadu na Tolkienovo dielo *Pán prsteňov*. Tolkien i Lewis sa snád' dokázali naladiť na archaické snové vedomie a videnie sveta, aj keď to robili pri plnom vedomí a z pohľadu kresťanskej viery ako napodobnenie kreatívnej Božej činnosti.

2. Tolkien a Lewis mali zmysel pre iný svet, totiž nad-svet. Veľké príbehy sú mimo zotročenia naším egom a našich hypotéz o realite, ktorú len približne vnímame. V miere, v akej odrážajú Božieho Stvoriteľa, príbehy pomáhajú kontaktovať

16 Alegória „je rozšírená metafora alebo predĺžená personifikácia v literatúre, v rozprávaní alebo prenesenom popise, ktorý nesie skrytý význam, často morálneho obsahu.“ In DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli*, s. 173.

17 Por. ARAM, K.: *Magie a mystika v minulosti a v súčasnosti*, Volvox Globator 2013, s. 14.

18 ARAM, K.: *Magie a mystika v minulosti a v súčasnosti*, s. 74.

19 Por. ARAM, K.: *Magie a mystika v minulosti a v súčasnosti*, Volvox Globator 2013, s. 35.

sa najvyšším Iným: so samým Bohom, ktorý ako Stvoriteľ všetkého vrátane nás, je nad každú realitu. Studňa fantázie a invenčnosť imaginácie, podľa nich, je priamym poznaním Iného. Tvorbou iných svetov možno poznať svet ducha. Obaja sa sústredili na numinózna vo svete, aby tak prenikli za závoj reality.

3. Oboch zaujímal predkresťanské pohanstvo, zvlášť pohanstvo.²⁰ Oficiálne sa stalo kliše, že Tolkien a Lewis boli priatelia, ale ich priateľstvo časom vychladlo, čo možno začalo práve *Narniou*.²¹ Ani zďaleka však nemali na všetko rovnaký názor. Zatiaľ čo Tolkien bol extrémnym entuziastom, Lewisovou *Mlčiacou planétou*, jeho *Letopisy z Narnie* nemal rád. Podľa neho dielu chýbala precíznosť subkreaácie. Bolo napísané prirýchlo a svojim kresťanským obsahom malo blízko k alegórii.²²

Ezoterické prvky

Pán prsteňov obsahuje aj prvky ezoteriky. V prvom rade sa v ňom objavujú dva-ja rozdielni čarodejníci. Na úvod treba povedať, že autor nechcel propagovať okultizmus, strigôňov, preto použil na ich označenie termín wizard – mágovia, termín, ktorý sa podobá slovu wise, čo znamená mudrc ako protiklad strigôňa, čarodeja.²³ Tolkien sa usiloval magické prvky vo svojom diele obmedziť na minimum.

Prvý z čarodejníkov je Gandalf, tajomná postava.²⁴ Občas figliarsky iluzionista, ktorý nechce priznať, že je mág.²⁵ K podobe Gandalfa Tolkiena inšpirovala pohľadnica bielovlasého horala.²⁶ Podľa Tolkienových predstáv je Gandalf anjelom vyslaným s tajným poslaním do Stredozeme. Vystupuje ako mudrc, ktorý čaruje len vtedy, keď treba pomôcť. Niekedy v poslednej chvíli, keď sa vylúčili všetky prirodzené možnosti riešenia problému.²⁷ Je vyšším, pokorným mágom, ktorý neprepadol moci a je si vedomý svojich limitov, keď odmieta byť nositeľom prsteňa, lebo si nie je istým samým sebou. Čarodejník rozhodne nebol dokonalý,

20 Por. DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli*, s. 34.

21 Carperter naznačuje, že ochladnutie zo strany Tolkiena voči Lewisovi bola chýbajúca sympatia k Tolkienovmu katolicizmu. Prekážalo mu tiež, že Lewis sa stal teologickým spisovateľom o všetkom. In por. CARPENTER, H.: *Gli Inklings*, s. 254. Ich vzťah narušil tiež fakt, že sa Lewis tajne oženil a Tolkien sa o tom dozvedel len z druhej ruky, čo zranilo jeho city. Zraňoval ho ako katolíka aj fakt, že Lewis si zobral rozvedenú ženu, in tamtiež, s. 266. Por. tiež CARPENTER, H.: *J. R. R. Tolkien životopis*, s. 132, 136 – 137, 178 – 179.

22 Por. CARPENTER, H.: *Gli Inklings*, s. 245 – 246.

23 Por. FERNADEZ, I.: *La spiritualità del Signore degli Anelli*, s. 8.

24 „Kto je Gandalf? V akom vzdialenom čase končinách prišiel na svet a kedy z neho odide?“ TOLKIEN J., R., R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, Vydavateľstvo Slovart 2002, s. 25.

25 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, Vydavateľstvo Slovart 2001, s. 138.

26 Por. COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, BB art 2002, s. 59.

27 Svoju čarodejníckou palicou akoby oslobodil exorcizmom od temných myšlienok kráľa Rohanu Théodena TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, str. 111.). Poráža čarami Sarumana, keď obral o palicu a sklenú guľu (tamtiež, s. 175). Dvakrát zázračne zachraňuje gondorskú jednotku pred nazgúlni (TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 74, 84).

a už vôbec nebol vševediacim jasnovidcom. Nevedel totiž ani to, ako skončí boj so Sauronom.²⁸

Saruman je druhým mágom, ktorého vývoj smeruje k temnote. Tomuto Tolkien venoval v diele značný priestor.²⁹ Tento mág – mudrc sa uzavrel do seba. Čierna mágia nie je len otázkou spojenia s temnou mocou či diablom, ale predovšetkým egoizmom, ktorý túži po moci, ovládaní, manipulovaní. Mág všetko svoje poznanie používa k tomto účelu. „Jeho myseľ sa premenila na kov a kolieska a už nedá na to, čo rastie, iba keby mu to mohlo v danej chvíli poslúžiť.“³⁰ V náznakoch je akoby mágom – vedcom, ktorý využíva výdobytky vedy pre dosiahnutie svojich cieľov. Využíva zápalnú zmes pri dobýjaní Helmovej rokliny a akýchsi „geneticky“ upravených ohyzdov,³¹ ktorí sa na rozdiel od svojich príbuzných môžu pohybovať po slnku. Tolkien sa vzniku a pôvodu týchto vedeckých produktov nevenuje podrobne, na rozdiel od Petra Jackonsa, ktorý vo filmovej verzii ukázal na toto nebezpečenstvo, akým môže byť zneužitie vedy genetického inžinierstva.³² Vo filme je to akoby „genetická“ manipulácia s ohyzdmi. Saruman mág – vedec sa z jednej strany podobá renesančným mágom, ako bol napr. Agrippa, Paracelsus, ktorí skúmali prírodu a snažili sa ovládnuť jej sily. Na rozdiel od nich, ku koncu života sa od mágie dištancujúcich, Sarumana mágia pohltila. Je skutočne zlý. Po svojej porážke odchádza do hobietieho grófstva, aby tu terorizoval hobitov, čo sa mu stane nakoniec tragicky osudné. V tomto jeho tragickom konci je možno nevedomý odkaz na tzv. *spättný úder* známy v okultnom svete.³³ Možno nejde až tak o nebiblické zmýšľanie, veď aj Ježiš povedal, čo zasejete, budete žať. V súvislosti so Sarumanom ešte jedna poznámka. Shippey vo svojej obsiahlej literárno-lingvistickej analýze Tolkienovho diela uvádza, že Sarumanovi ohyzdi nazývali svojho pána Sharkey – teda Starec, čo podľa autora odkazuje na Starca z hôr, vodcu tajomnej teroristickej islamskej sekty asasínov, ktorý svojich prívržencov ovládal pomocou hašišu, vyvolávajúc v nich rajske halucinácie.³⁴ V *Pánovi prsteňov* bola droga moci a ničenia a ohyzdom dávala hnaciu silu. Ezoterici

28 Por. COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, s. 60.

29 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, Vydavateľstvo Slovart 2001, s. 188.

30 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 72.

31 Por. FERNADEZ, I.: *La spiritualità del Signore degli Anelli*, 2003, s. 47.

32 V *Pánovi prsteňov* je len náznakom naznačené nebezpečenstvo zneužitého vedeckého pokroku. Por. SCHLICK: *Puklina osudu: hrozba vznikajících technologií a Tolkienovy prsteny moci in Pán Prstenů & filozofie. Jedna kniha vládné všem*, Nakladatelství XYZ Praha 2009, s. 47 – 64.

33 Psychotronici hovoria o tzv. efekte bumerangu, či spätom údere. Môže zasiahnuť toho, kto si magický útok objednal, alebo niektorého z jeho príbuzných. To znamená, že úsilie spôsobiť niekomu zlo nesie so sebou nebezpečenstvo, že postihne jeho alebo jeho blízkych. Často sa toto zlo môže zdvojnásobiť, až strojnásobiť. Príčinou spätého úderu môže byť chyba mága, odvaha toho, kto je obeťou útoku, alebo aj jeho skepticizmus, štit lásky, ktorý ho chráni. Por. PASQUA L.: *Podvod magie*, Karmelitanské nakladatelství Kostelní Vydří 2011, str. 27 – 28.

34 Por. SHIPPEY, T.: J. R. R. Tolkien: *la via per la terra di Mezzo*, Marietti 2005, s. 249. K ezoterickému pozadiu asasínov por. WASSERMAN J.: *Templári a asasíni*, Remedium 2007.

chcú predovšetkým dosiahnuť poznanie, je to akýsi pozostatok gnosticizmu, ktorý ezoterikov stále inšpiroval a inšpiruje. Toto poznanie prináša so sebou moc, ktorá je stálym pokušením na ceste ezoterizmu. Ak ju ezoterik zneužije, prichádza trest.³⁵ To je vidieť na smutnom osude Sarumana i Saurona. Tolkien zachytil v diele boj dobra a zla. Temné sily stoja proti silám svetla, ale nie je to manichejský večný boj svetla a temnoty, pretože Tolkienova eschatológia sa končí víťazstvom dobra. Okrem toho zlý Sauron bol zo začiatku dobrým, ale postupne sa skazil. Podobný osud mal aj Saruman.

V *Pánovi prsteňov* sa objavujú aj niektoré predmety, ktoré mágovia pri svojich manipuláciách používajú: paličku, prstene, meče, vešdecká guľa – kryštál atď. Podľa okultistov vysoký mág má štyri zbrane: palicu, pohár, meč a pantakel. Štvorka je symbolom hmoty, štyroch svetových strán, štyroch ročných období, štyroch živlov. Čarodejná palička je symbolom moci. Prostredníctvom nej sa dejú zázraky. Paličky môžu byť drevené alebo kovové, či kovom obité. Bývajú ozdobené drahými kameňmi. Mág si vyrobí a „posväti“ palicu sám v presne stanovenom čase. Magická palička sa objavuje napr. v rukách faraónov, ako Caduceus – Hermova palica obtočená dvoma hadmi.³⁶ V *Pánovi prsteňov* mágovia používajú jednoduché, nie zvlášť vyzdobené paličky. Meč Gandlaf síce má, ale v *Pánovi prsteňov* nemá magický význam, používa ho ako zbraň. Opäť sa tu ukazuje v Tolkienovom opise zdržanlivosť ohľadom mágie.

Čarovný prsteň ktorý je výbavou mágov predstavuje symbol moci. Jedným z osobitných prsteňov vo svete mágie bol Šalamúnov prsteň, prostredníctvom ktorého, podľa okultistov, židovský kráľ „robil všetky zázraky, Božie skutky a divy.“³⁷ V Tolkienovej trilógii je v centre očarovaný prsteň, ktorý je: 1. veľmi mocný, či už v správnych alebo nesprávnych rukách; 2. je nebezpečný a stane sa dramaticky osudným pre jeho nositeľa; 3. je nevyhnutné ho zničiť.³⁸ „...nie je obyčajným magickým prsteňom z nejakej germánskej mytológie či stredovekých rytierskych románov. On spôsobuje rozvoj schopností: neviditeľnosť, dlhovekosť, poznanie, moc nad vecami a živými bytosťami. Okrem toho rozvíja fyzické a intelektuálne potenciály toho, kto ho užíva. Je ním vyjadrená akoby faustovská metafora prekonať vlastné limity a rovnať sa tak Bohu. V základe môže byť

35 Ezoterik slávny Gróf de Saint-Germain o tomto princípe píše: „Na vašej ceste sa bude neustále objavovať dvojité úskalie, rovnako nebezpečné; jedným z nich je prehrešok proti posvätným právam každého jednotlivca, totiž zneužitie moci, ktorú by vám Boh mohol zveriť; druhé by potom mohlo spôsobiť vašu skazu: je ním indiskrétnosť... Obidve zrodila tá istá matka, lebo vďačia za svoju existenciu pýche a kojila ich ľudská slabosť...“ Por. HRABĚ DESAINT-GERMAIN: *Nejsvätejší trinosophie*, Trigon 2013, s. 45.

36 Por. ARBORIUS: *Magické predmety.pdf*, in Ulož. to in www.ulozto.sk/xqJqZWY/arobrius-°pdf, str. 1.

37 *Denníky Johna Deeho*, ed. Edwrd Fenton, Nakladatelství Akademie Praha 2013, s. 49.

38 Por. SHIPPEY, T.: J. R. R. Tolkien: *la via per la terra di Mezzo*, s. 202.

prsteň interpretovaný ako reprezentácia modernej techniky, jej moci, jej plánu nadobudnúť kontrolu nad realitou. Ale užívanie prsteňa prináša aj fyzickú a morálnu silu. Ten, kto zo začiatku verí, že je jeho pánom, /sa stáva/ postupne úplne bezmocným, aby sa od neho odpútal. Prsteň sa mu stáva ohrozením. To sa udialo Golumovi...“³⁹ Stephano Giuliano tvrdí, že prsteň je výrazom temnej moci vedy a techniky. Azda táto interpretácia nie je tak ďaleko od pravdy, lebo aj Tolkienov priateľ Lewis vyjadril podobnú obavu vo svojom diele *Kozmická trilógia*.⁴⁰

Ďalšími predmetmi sú čarodejná guľa, o ktorú spolu s paličkou obral Gandalf Sarumana.⁴¹ Guľa (palantír) slúžila Sarumanovi na komunikáciu medzi temnými silami. Tolkien varuje pred týmito okultnými praktikami na príklade Denethora, správcu Gondoru, ktorý používal palantír, do ktorého pozeral, čo viedlo nakoniec u neho ku skepse, zúfalstvu a k samovražde upálením.⁴² Denethor bol jasnovidným, ale svoju schopnosť draho zaplatil. Dôležitým posolstvom je, že nie všetky veštby sa splnia a môžu byť nebezpečné. Z dejín mágie je výstražným príkladom falošného proroctva pomocou veštenia z gule u Johna Deeho, ezoterika, ktorý pobudol aj nejaký čas v Prahe. Aram ho nazval prvým špiritistom.⁴³ Mal schopnosti sprostredkovateľa. Keď začal spolupracovať s Johnom Kelleyom, ktorý často veštil prostredníctvom krištáľovej - priesačnej gule. Ňou mal údajne nadviazať kontakt s anjelmi. Kelley zviezol vedecky zloženého Johna Deeho na scestie. Dee stratil kritický odstup a slepo veril proroctvám tzv. duchov, s ktorými mal údajne Kelley spojenie.⁴⁴

Denethor prepadá psychickým problémom. Okultné praktiky veštenia cez optické pomôcky sú nebezpečné. Sú spojené s poruchami, ako je depresia, zúfalstvo, zmätok. Exorcisti tieto symptómy často popisujú.⁴⁵ V *Pánovi prsteňov* sa nachádzajú aj popisy iných paranormálnych skúseností – napr. Faramírová snová, jasnozrivá vízia mŕtveho brata Boromíra.⁴⁶ Snová vízia bola vždy pokladaná za priestor stretnutia sa so sacrum. V Biblii, ako priestore pre komunikáciu Boha s prorokmi, ale aj s čarodejníkmi (pozri Nm 22), kde je opísaný ako cesta, ktorou Boh hovorí s čarodejníkom Bálámom. Florenskij pokladá niektoré sny za najjednoduchší stupeň duchovného sveta.⁴⁷

39 GIULIANO, S.: *Potere tirannico e autorita regale nel Signore degli Anelli* in *La compagnia L'Anello Il Potere*, s. 102.

40 LEWIS C.S.: *Kozmická trilógia I – III.*, Návrat Domů Praha 1995.

41 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, Vydavateľstvo Slovart 2001, s. 175.

42 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 116 – 117, 119 – 120.

43 Por. ARAM, K.: *Magie a mystika v minulosti a v súčasnosti*, Volvox Globator 2013, s. 212.

44 Por. ARAM, K.: *Magie a mystika*, s. 216.

45 Por. AMORTH, G.: *Exorcista vypráví*, Kostelní Vydří 1999, str. 45. 83.

46 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 253.

47 „Sen...patrí medzi tie obrazy, ktoré oddeľujú a zároveň spájajú svet viditeľný od sveta neviditeľného. Touto ich hraničnou polohou je predurčovaný vzťah snových obrazov ako k tomuto svetu, tak i svetu onomu...sen... je presýtený zmyslom iného sveta, je takmer čistým

Zaujímavou je zmienka o tom, že keď sa stáva Aragorn kráľom, začína liečiť.⁴⁸ Možno v tom vidieť odkaz na terapeutické schopnosti panovníkov. V minulosti liečili aj niektorí rímski cisári. Tacitus spomína, že cisár Hadrián uzdravil slepca (*Historiae* IV, 81). Gilbert opát z Norentu sous Covey vo svojom traktáte zaoberajúcom sa uzdraveniami *Des Reliques des Saints*, píše, že zázraky nemusia konať len svätec. Odvoláva sa pritom na charizmy, ako je proroctvo Bálama, proroctvo Kajfáša, uzdravenie chromého cisárom Vespaziánom.⁴⁹ Marc Bloch vo svojej vynikajúcej historickej štúdii *Les rois thaumaturges* (Paris 1961) popisuje starobylý dvorný rituál francúzskych a anglických kráľov, uzdravujúce dotýkanie sa chorých na škrofulózu (tuberkulózný zápal miazgových uzlín na krku). Rituál začal kráľ Róbert Pobožný, ktorý uzdravoval chorých dotykom a znakom kríža (*Histoire de France* X, str. 115A; Migne Pl, t. 141).⁵⁰ Po ňom pokračoval v tejto praxi jeho príbuzný Filip I., a celý rod Capetovcov, avšak sústredili sa len na spomínanú „kráľovskú“ chorobu *morbus regius* – škrofulózu. Podobnú terapeutickú prax vykonávali aj normandské kniežatá a Platagenti na anglickom kráľovskom dvore. Stredovekí kresťanskí panovníci boli presvedčení, že kráľ nie je po pomazaní na panovníka obyčajným človekom. Biblickým východiskom pre túto prax bol 1Kr 10, 6, kde Saul „*mutaberis in virum alienum...*“, teda, že dostal okrem moci k vládnutiu aj iné dary od Boha.⁵¹ Koniec tejto praxe nastal v zmenených politických podmienkach po buržoázných revolúciách v Anglicku a vo Francúzsku. Zaujímavé je, že sa o tento rituál neúspešne pokúsil aj Cronwell, zatiaľ čo kráľ Karol II. ho naďalej vykonával i v exile.⁵² Bloch pozitivisticko-racionalistickou kritikou tvrdí, že zväčša išlo o spontánne uzdravenia.⁵³ Určite mohli zohrať rolu čas, autosugescia či viera chorých, ale pravdepodobne išlo aj o liečiteľské schopnosti dedené v kráľovských rodoch. Nie je vylúčené, že Tolkien znalec a milovník

zmyslom iného sveta, je nezrejmý, nehmotný a nepominuteľný, aj keď je vyjavovaný viditeľne a akoby hmotne. Je takmer čistým zmyslom, uzavretým do tej najtenšej šupky, a preto je takmer celý zjavením iného sveta, onoho sveta.... Pri ponorení do spánku sa v sne a snom symbolizujú tie najnižšie skúsenosti z horného sveta a tie najvyššie skúsenosti dolného; sú to posledné fragmenty skúsenosti inej skutočnosti, zatiaľ čo sú už naznačené dojmy skutočnosti našej /tuzemskej/“ FLORENSKIJ, P.: *Ikonostas*, L. Marek Brno 2000, s. 13 – 22.

48 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 128 – 131.

49 Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, Einaudi Tascabili Torino 1989, s. 17.

50 Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, s. 23.

51 Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, s. 112.

52 Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, str. 291. Okrem francúzskeho a anglického dvora zachytáva Bloch historické svedectvá aj z iných dvorov. U Habsburgovcov boli zaznamenané uzdravenia zo žltacky a po objatí aj napravenie reči koktavých. Na španielskom dvore mali králi úspech pri uzdravení z neuróz a tiež bol zaznamenaný úspešný exorcizmus, ale ako výnimka v tejto praxi. Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, str. 112 – 115.

53 Por. BLOCH, M.: *I re taumaturghi*, s. 319 – 355.

stredoveku⁵⁴ túto kráľovskú prax poznal a obdaroval ňou aj svojho hrdinu kráľa Aragorna, ktorý po nastúpení na trón používal túto výsadu.

Emeritný profesor vedy o náboženstvách z univerzity v južnej Kalifornii, Robert Ellwood, objavil v *Pánovi prsteňov* dva spoločné prvky s teosofiou, podľa ktorej učenia potom dielo interpretuje uplatňujúc „aplikáciu“, ktorú Tolkien opatrne pripúšťa, ako už bolo uvedené.⁵⁵ Autor podľa teosofickej predlohy vykladá jednotlivé postavy. Tak elfovia a trpaslíci sú podobní elementárnym duchom, teda tým, čo ovládajú štyri živly: vodu, vzduch, oheň a zem. Boromír predstavuje nižšie telo tvorené fyzickým, éterickým, astrálnym a nižším mentálnym. Glum je dokrivený človek, ktorý sa stal nenávratne skazený. Aragorn predstavuje vyššiu mentálnu rovinu tvorenú manas – beztvaré vedomie svetla; budhi – vedomie ponorené do kozmických rozmerov. Je zdrojom najvyššieho poznania a tvorivej intuície. Atma – najvyššie ja, božské vedomie.⁵⁶ S určitým zjednodušením by *manas* mohla byť aristotelovská vegetatívna a senzitivna duša a *budhi* racionálna duša. Treba však dodať, že Ellwood nie je verný Tolkienovmu úmyslu, ktorý vo svojich postavách nechcel zobrazit teosofické názory, ale neskôr pomocou elfov, trpaslíkov, hobitov, ale aj ohyzdov predstavit určitý aspekt ľudskej prirodzenosti.

V diele *Pána prsteňov* však podľa Ellwooda, rovnako ako aj v teosofii, možno vidieť dôraz na význam minulosti, ktorá ovplyvňuje súčasné vnímanie sveta. Druhým spoločným prvkom oboch, aj keď Tolkien toto slovo nepoužíva, je zasvätenie. K zasväteniu dochádza pri životných skúškach, keď je človek na dne, ale nevzdáva to a kráča ďalej, pričom sa vždy niečo z pádov, kríz a neúspechov nové naučí.⁵⁷ Vidieť život ako príležitosť k duchovnému rastu. Prehry nie sú ešte porážkou. Príbeh *Pána prsteňov* možno pomocou teosofických náhľadov čítať ako príbeh o členitej krajine ľudskej duše, model pre duchovný rast.

Prvým zasvätením je povolanie hľadať cestu. Vyjsť z každodennosti vyprovokovaný prostredníctvom zdravotných problémov, morálnych kríz, zmeny bydliska, pracoviska, nepriateľských útokov ľudí, osamelosti a pod. Na tejto ceste je potrebný sprievodca. Teosofia podľa vzoru východných náboženstiev dáva dôraz na duchovného učiteľa. Sprievodca vedie, poučuje, inšpiruje a spája s ďalšími na ceste. Vodcu v príbehu predstavuje Gandalf, ktorý vytvoril spojenectvo medzi rozličnými rasami. Ellwood uvádza, že podľa teosofických predstáv je niekoľko postupov, ako získať sprievodcu: 1. Sprievodca si nájde žiaka sám, ako Gandalf Bilba a Froda; 2. Ten, ktorý sa vydal na cestu, si nájde sprievodcu sám; 3. Sprievodcom nemusí byť osoba, lebo tu môže hroziť neviazanosť na učiteľa. Pútnik

54 Por. CARPENTER, H.: *Gli Inklings*, s. 39 – 40.

55 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta. Příběh Pána prstenů a náš život*, ALMAN 2004, s. 17.

56 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta*, s. 73, 76 – 78.

57 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta*, s. 86 – 87.

sa môže učiť zo životných situácií i od všetkých ľudí vo svojom okolí. Ellwood píše: „...od smetiara, predavača, opravára, spolupracovníkov, partnera i detí. Každý z nich z času na čas povie vedome alebo nevedome niečo, čo nás poučí o povahe Boha a vnútornom fungovaní vesmíru. Aj vaša mačka či pes vás môže učiť, i keď nedokáže hovoriť.“⁵⁸ 4. Pútnik sa môže učiť aj spojením s duchovným majstrom prostredníctvom meditácie a otvorenosti voči posolstvám. Ide vlastne o channeling, čo je moderná forma špiritizmu, teda nebezpečná činnosť. 5. Pútnik nepotrebuje iného sprievodcu ako spojenie so svojím vyšším Ja, vnútorným božstvom človeka.⁵⁹

Pútnik prechádza cez rozličné zasvätenia: *zasvätenie fyzické*, týka sa prečistenia od toxických látok a závislostí (drogy, cigarety, alkohol a iné nezriadené potešenie). Po fyzickom zasvätení človek nie je viac otrokom svojich priání. Príkladom je podľa neho tajomný Bilbo Bombadil, ktorý je slobodný dokonca aj od sugestívnej moci prsteňa; *zasvätenie astrálne* – Ellwood vidí v temných príznakoch astrálne bytosti. Existuje vyššia a nižšia sféra astrálna. Astrálny svet obsahuje podľa ezoterikov široké spektrum ľudských priání, od zvrhlej posadnutosti rozličného obsahu až po túžbu po rodine, pohodlí, vášnivom zameraní umeleckom a básnickom. Astrál sa prejavuje vo fantázii, snoch, pocitoch a túžbach; *mentálne zasvätenie* sa prejavuje, keď sa človek niečoho musí vzdať a musí sa s tým naučiť žiť. Keď stratí priateľstvo, niekto blízky mu zomrie. Toto zasvätenie je podľa teosofou „druhou“ smrťou, keď sa učí všetkého vzdať. Vedie jednoduchý život, pôst, odriekanie.⁶⁰

Je to zaujímavá interpretácia, ale aj proti nej by Tolkien, ktorý aj keď sa nevyhol ezoterickým prvkom, nechcel svojím dielom propagovať ezoteriku, iste protestoval. Jeho prístup k ezoterike by som ukončil výrokom vytrhnutým z kontextu: „Múdry muž nedôveruje náhodným stretnutiam na cestách tejto krajiny.“⁶¹

Teologické prvky

Tolkien sa ako aktívny katolík nemohol úplne odosobniť, aby nezakomponoval, aspoň nevedome, do svojho diela aj určitú teológiu. Je tu istý vplyv knihy *Leviticus* a *Numeri* s dlhými genealógiami, ktoré spisovateľ tak rád používa. Do týchto genealógií vsúva často mikropříbehy kráľov, hrdinov, národov, ako to môžeme vidieť v biblických *Knihách Kráľov* a *Kroník*. Tolkien sa priznáva, že má rád dejiny. Vytvoril tiež veľmi podobné, ako sú tie biblické. Súčasný archeologický výskum ukazuje, že mnohé z biblických udalostí nemožno brať ako striktný historický

58 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta*, s. 34.

59 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta*, s. 35.

60 Por. ELLWOOD, R.: *Frodova cesta*, s. 62 – 67.

61 TOLKIEN J., R., R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 245.

fakt. Svätopisec si poslužil príbehmi, aby ukázal, že Boh nás sprevádza v dejinách. V mnohých starozákonných rozprávaniach tak nejde o historickú faktografiu, ale o dejiny spásy. Príbeh imitujúci históriu, dobrodružstvo Boha s jeho ľuďom v kontexte fiktívnej chronológie. Tento štýl je blízky aj Tolkienovi v jeho fiktívnych ríšach, kráľovských rodoch a pod.

Vo Frodovi možno poznať vykupiteľský typ. Berie na seba poslanie zachrániť svet pred zničením. Dáva si na krk kríž prekliateho prsteňa. Sú to nepochybne vykupiteľské prvky. Kráča odhodlane k Hore, kde bude toto zlo zničené. Celé jeho utrpenie sa zväčšuje a pritláča ho k zemi pokušeniami prsteňa a jeho narastajúcou ťarchou. Kresťanský čitateľ má pokušenie stotožniť Froda s Kristom ohýbajúcim sa pod krížom. Jeho druh Sam je potom akýmsi hobitím Šimonom Cyrenejským, ktorý mu pomáhal niesť jeho kríž. Frodo nie je Kristom ani svätcom, lebo sa dopúšťa troch závažných chýb, za ktoré je potrestaný. Okrem toho, sám spisovateľ odmietol stotožniť Froda s Kristom. Prvou chybou Froda je naivnosť, keď si dáva prsteň. Trestom za to je bodnutie nožom. Druhá chyba je veľká sebaistota, kvôli ktorej bol uštipnutý Opuchou. Treťou je slabosť, keď nemá silu zahodiť prsteň.⁶² Frodo tak bez vlastnej zásluhy po zničení prsteňa v ohni Hory osudu priznáva, že zlyhal. Záver jeho príbehu ukazuje dve veci: 1. Človek sa nemôže vykúpiť vlastnými silami. 2. Zlo nie je rovnocenné s dobrom, ale tajomným spôsobom slúži, i keď kľukatými cestami, k dosiahnutiu dobrého cieľa.⁶³ Frodo predsa vyjadruje jeden typický biblický prvok – hrdinu nepreslávila sila ani iné fyzické vlastnosti. Tolkien chcel premeniť ošklivé káčatko na krásnu labuť.⁶⁴ Z jeho pohľadu dejiny netvoría len slávni hrdinovia a darebáci. Práve neznámi a maličkí, ako hobiti, hrajú hlavnú rolu, bez nich by príbeh nebol príbehom.⁶⁵ To je Boží, Bibliou opísaný, vkus pri výbere hrdinov.

V diele možno vidieť malé odkazy na iné teologické pravdy. Lembas – elfský chlieb, pripomína pokrm (chlieb?) anjelov, ktorým bo sýtený Eliáš (1Kr 19,7). Niektorí autori v ňom vidia Tolkienovu inšpiráciu eucharistiou. Explicitné vyjadrenie autora k tejto téme neexistuje.

Aragorn získava mŕtvych, aby odčinili svoju nevernosť. Snád ide o implicitný a umelecky spracovaný odkaz na zadosťučinenie, aby bola duša oslobodená

62 CARTER, L.: *Tolkien: Záklusí Pána prstenů*, Agro 2002, s. 163.

63 „Áno,“ prisvedčil Frodo. „Ale pamätáš sa na Gandalfove slová? Aj Gloch ešte môže zobrať dajakú úlohu. Nebyť jeho, Sam, nebol by som mohol Prsteň zničiť. Celé poslanie by bolo zmarené na samom trpkom konci. Preto mu odpusťme! Poslanie sme splnili a je po všetkom. Som šťastný, že si tu so mnou. Tu na konci všetkého. Sam.“ In TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 204.

64 „Všetky vášne a strasti sveta ma nedomajali tak ako pohľad na hrdinu, ktorý sa stáva šľachticom ducha – z ošklivého káčatka k Frodovi.“ In *The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. H. Carpenter, London 1981, s. 232 – citované in COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, BB art 2002, s. 19.

65 COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, BB art 2002, s. 20.

z očí, ako je to v katolíckej teológii. V diele sa objavuje aj narážka na angeológiu. V Jacksonovom filme sú elfi nápadne anjelskí. V románovej forme *Pána prsteňov* to nie je také zrejme. Tolkien ako katolík veril na existenciu anjelov. „Zaľudnil“ nimi svoj *Silmarilion*. Na rozdiel od biblickej správy, kde sú anjeli Boží poslovia, jeho anjelské bytosti Valar a Maiar sa zúčastňujú s Bohom (Ilúvatar) na tvorbe sveta, aj keď oni sami sú stvorením. Môžu sa objavovať v tele podobnom ľudskému. Mnohé postavy v *Pánovi Prsteňov*, ako napr. Gandalf, Sauron, Tom Bombadil sú potom akoby anjelské bytosti. Bytosti ako Sauron, Balrog sú podobné biblickým padlým anjelom.⁶⁶ Blízki anjelským bytostiam sú spomínaní elfi, ale nie sú anjelmi, lež metaforou pre ľudskú kultúru (List 131), pričom sa v nich odráža skôr preduchovnený platónsky ideál človeka.⁶⁷

V *Pánovi prsteňov* sú aj mariánske prvky. Predstavuje ich elfská pani Galadriel. Ide o mariánsky motív.⁶⁸ Spomínaná Galadriel pomohla Frodovi prostredníctvom svetelného daru – hviezdy. Prišla na pomoc, keď k nej volali.⁶⁹ Tolkien v liste z roku 1971 síce pripúšťa mariánsku inšpiráciu v prípade Galadriel, ale zároveň tvrdí, že ju nemožno jednoducho stotožniť s biblickou Máriou, lebo v Prvej ére Stredozeme pyšne odmietla odpustenie a musela robiť pokánie aj kvôli rebélii.⁷⁰ Pokánie naplnila, keď nepodľahla pokušeniu prsteňa. Tolkien ako katolík tak do postavy veľmi opatrne projektoval bezhriešnosť Panny Márie.

Tolkien je majstrom „malumológie“ – náuke o zle, ktorá nie je systematická ako dielo jeho priateľa Lewisa, *Rady skúseného diabla*, ale roztrúsená v celej trilógii. Je to najsilnejší teologický prvok v Tolkienovom diele. Tolkien je mrazivou hroznou silou zla fascinovaný, priam hmatateľne opisuje skúsenosť s ním: „V povetrí sa však vznášal pocit zla, akoby...sem a tam prechádzalo čosi, čo oči nevidia.“⁷¹ Je možné, že v pozadí týchto pocitov bolo aj narastajúce napätie v Európe, kde rástla sila nacizmu.

Sú tam niektoré dôležité duchovné pravdy, ktoré nestratili nič zo svojej múdrosti a sviežosti. Zlo podľa kresťanskej vízie nemá čas, pretože jeho definitívny koniec sa blíži každým dňom. Diabol skutočne nemá čas. Túto atmosféru uponáhľanosti

66 Por. DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli*, s. 175.

67 Por. DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli*, s. 181.

68 COLBERT, D.: *Kouzelný svět Pána Prstenů*, BB art 2002, s. 51; CROVI L. – S. PRIARONE: *Mister Fantasy. Il mondo segreto di Tolkien*, Passigli Editori 2002, s. 37; Por. ELLWOOD R.: *Frodova cesta*, s. 75;

GULISANO, P.: *Tolkien: L'Omerto cristiano del XX secolo c,d*, str.126. Galadriel Mária – FERNADEZ, I.: *La spiritualità del Signore degli Anelli*, str. 29. Je zaujímavé, že Tom Shippey vo svojej štúdií sa neдрží tejto interpretácie SHIPPEY, T.: J. R. R. Tolkien: *la via per la terra di Mezzo*, Marietti 2005, s. 339. Je to skôr však výnimka medzi odborníkmi.

69 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 302 – 303. 311; „Pani lesa! Číta v mnohých srdciach a túžbach.“ In TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 43.

70 DURIEZ, C.: *Signore degli Anelli. Guida alla Terra di Mezzo*, Gribaudi Milano 2002, s. 115.

71 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 282.

vyjadril Tolkien, keď píše: „Naším nepriateľom vlieva do nôh rýchlosť akási vôľa a pred nás stavia neviditeľnú prekážku.“⁷² Koho diabol nevie zastaviť, toho poháňa. Časté kolapsy duchovným lídrov sú výsledkom tejto taktiky zla, ktoré ich uštvie.

Zlo sa v *Pánovi prsteňov* spája do koalície proti ostatným. Nie je to však koalícia založená na priateľstve a bratstve. Medzi ohyzdmi a Sarumanovými bytosťami dochádza k stretom, ktoré sa často končia bitkou.⁷³ Zlo prináša intrigy, rozvrat, chaos aj medzi spojencov.⁷⁴ Saruman je nakoniec zabitý vlastným nochsledom Úlisom.⁷⁵ Je nebezpečné nechať sa viesť zlom, lebo prijať pomoc od zla znamená nakoniec padnúť do jeho pascí. Tu je dobrý príklad Gloch, ktorý robí sprievodcu Frodovi a Samovi, ale nakoniec ich privádza k pavúcej príšere Obule.⁷⁶ Zlo nedáva nič zadarmo. Človek mu musí vrátiť, čo od neho žiadal. Táto idea sa v súčasnosti objavila v TV seriáli *Stúpenci zla* (*The Following*, USA 2013). Psychopatický seriál – killer a spisovateľ Joe Carroll pomáha svojim obdivovateľom, ale zároveň od nich žiada v patričnom momente protislužbu, nech by šlo o čokoľvek, hoci aj vraždy či samovraždy. Zlo nepozná nezištnosť. Jeho daň za slávu, bohatstvo je veľmi vysoká a hrozná zároveň.

Tolkien vystihol inú taktiku zla, ktorá stavia na strachu a zúfalstve,⁷⁷ čím narastá jeho moc a ovládanie bojácnych. Mali by na to pamätať exorcisti a radikálni charismatici, ktorí často prehnaným spôsobom zdôrazňujú moc zla vo svete, čím vyvolávajú neistotu u jednoduchých veriacich. Tolkienova démonológia a „malumológia“ nie je tak explicitná ako Lewisove *Rady skúseného diabla*. Inteligentný čitateľ sa musí v jeho diele k interpretácii dopracovať sám.

Záver

Nedá sa rozhodne stotožniť so všetkým, čo spomínaný profesor Elwood uvádza vo svojom ezoterickom výklade, ale jeho poznámky ukazujú na dve výzvy pre kresťanov. Prvá výzva: až na malé výnimky, chýbajú /na Slovensku iste/ v súčasnom kresťanskom svete silné duchovné katolícke osobnosti – duchovní vodcovia. Jedným slovom, chýbajú takí duchovní vodcovia, ktorí by neobmedzovali svoje duchovné sprevádzanie len na moralizovanie (morálku si prečítame aj v manuáloch), ale by dokázali vystihnúť duchovný stav, a tak účinne a hodnoverne

72 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, Vydavateľstvo Slovart 2001, s. 30.

73 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, str. 50. TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 184.

74 „Práca Nepriateľa!“ vyhlásil Gandalf. „Takéto skutky sa mu páčia v boji s priateľom, vernosť rozpoltená v zmätených srdciach.“ In TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 115.

75 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 270.

76 TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 2. Dve veže*, s. 306.

77 „Pán Temnej veže mal totiž ešte jednu zbraň, rýchlejšiu ako hlad – strach a zúfalstvo.“ In TOLKIEN, J. R. R.: *Pán prsteňov 3. Návrat kráľa*, s. 87.

konkurovať rozličným guruom, terapeutom, ktorí často vedia lepšie odpovedať na súčasné problémy človeka.

Druhou veľkou výzvou pre kresťanskú spiritualitu je duchovná evolúcia. V kresťanskej spiritualite máme strach opisovať duchovnú cestu. Súčasný kresťan sa bojí plánovania a rozvoja, radšej sa nechá „viesť“ Duchom, bez toho, aby vedome spolupracoval s milosťou. Rozličné fundamentalistické skupiny tak môžu viesť ku kvietizmu. Modernú katolícku spiritualitu aspoň v náznakoch čaká, aby ukázala kontúry itineráriu duchovného vývoja, pričom môže opatrne využiť aj poznatky psychologického vývinu človeka rozličných škôl.

Tolkien archetypálnym spôsobom vykreslil boj dobra a zla. Jeho dielo je rýdzo kresťanské. Nie je to boj princípov, ale protikladov, ktoré sa objavili, keď zo všetkého dobrého sa časť bytostí stala zlom a chcela ovládnuť a zničiť dobro. V trilógii sú ezoterické prvky, ktoré však nepropagujú mágiu, ale naopak, pred ňou varujú. Dielo ukazuje, že nemožno robiť kompromis so zlom, ale poraziť ho a zničiť. V *Pánovi prsteňov* sú aj odkazy na katolícku teológiu vyjadrené obraznou formou a spôsobom, ktorý je zrejmý len teologicky fundovanému katolíkovi, takže dielo nie je tak explicitne kresťansky orientované, ako sú diela Lewisa. Je jedným z najväčších kresťanských spisovateľov, ktorý umeleckou formou priblížil podstatu kresťanskej viery súčasníkovi, čo ju vo všeobecnosti nezdieľa. Svojou teóriou o tvorbe najmä fantasy naznačil, že je cestou k Bohu. Človek je poháňaný tvoriť nielen v materiálnom svete, ale aj vo svete možností. Tak ako si Boh vybral jeden scenár reálneho sveta a v jeho fantázii, ako multikozmos ostali iné scenáre, tak možno človek zachytáva vo svojej fantázii práve takéto scenáre a pre potešenie ich vkladá do kníh.

doc., ThDr. Róbert Sarka, PhD.

Od roku 2003 pôsobí ako pedagóg na Katolíckej univerzite v Ružomberku. Zaoberá sa fundamentálnou teológiou a spiritualitou, predovšetkým z pohľadu dialógu s vedou, kultúrou a inými náboženstvami. K jeho záujmom patria aj skúmanie súčasnej religiozity a predovšetkým západného ezoterizmu.

KOPP, B. Sheldon. *Triffst du Buddha unterwegs... Psychoteraphie und Selbsterfahrung*. Fischer : Frankfurt 2012, 224 s.

Knihá amerického praktického psychológa, psychoterapeuta a docenta vo Washingtonu D.C., pracujúceho dvadsať rokov vo väzniciach, nemocniciach a uzdravovacích zariadeniach, je veľmi osobná a cenná predovšetkým kvôli priznaným limitom psychológie a psychológov. Toto pokorné priznanie je zriedkavé pri všetkých moderných vedných odboroch a je pravdepodobne spôsobené implicitnými neúspechmi (a možno viac úspechmi), ktoré v sebe psychológia, hlavne psychoterapia obsahuje. Vlastná bezmocnosť učí autora správnym, často prekvapujúcim prístupom k pacientom.

Autor rozdelil knihu do 4 kapitol: Prvá časť nazvaná *Nezober žiadnemu človeku jeho pieseň*, hovorí o potrebe moderného človeka vnútorne rásť: „*Hlboká túžba pacienta po raste je súčasne najdôležitejšou hnacou silou jeho putovania*“ (s. 14). Práve neistota pri tejto činnosti motivuje ľudí vyhľadávať psychoterapeutov – akýchsi moderných guru na púti životom. Cesta hľadania však môže byť niekedy útek, dôležité je ale začať ju, aj keď nevieme, ako môže skončiť. Určite nás bude stáť naša nevinnosť, stratíme svoje vysnívané obrazy a istotu. Ak by sme do toho vstúpili a konfrontovali to z pozície kresťanstva, môžeme konštatovať zhodu v úmysle človeka, ktorý prichádza k viere, ku Kristovi, lebo túži ďalej vnútorne rásť na svojej životnej púti. Obmedzenie ľudského poznania dobre vyjadril nemecký spisovateľ Peter Weiss, keď povedal, že nikto nikdy neobjaví nič iné ako vratké pravdy vlastných skúseností. Nie je možné očakávať od psychológie odtrhutej od viery nič iné. Nechceme povedať, že ľudská skúsenosť je niečo, čo nestojí za dôveru, ale ako o tom hovorí aj názov knihy, ktorý pochádza z budhistického učenia I Ging: „*Ak stretneš cestou Budhu - zabi ho*“, je to upozornenie na to, že každý úmysel, ktorý prichádza mimo človeka samotného, nie je skutočný. Jediný zmysel človeka je taký, aký mu my dávame (s.162) Teda subjektívnosť poznania pri hľadaní zmyslu života a hodnotenia našich činov je oprávnená, no či je aj pravdivá, je otázne. V Rakúsku sú prípustné mnohé psychologické metódy, ktoré relativizujú zlo v človeku, teda čokoľvek človek urobí, nie je ani dobré, ani zlé, no pacienti, vedení touto teóriou, sa často prejavujú tým, že bez výčítiek svedomia jednoducho ďalej ubližujú sebe aj iným, s čím sme mali aj osobnú skúsenosť. Ježiš Kristus neprináša len svoj názor na to, ako by mal vyzeráť náš život vo vzťahu k sebe alebo iným, prináša svoju životnú skúsenosť, ktorú nemá žiadny človek – skúsenosť videnia Otca. K Jeho skúsenosti nemôžeme pristúpiť tak, že je to Jeho skúsenosť, a tým nemôže byť nás všetkých. Prijatie Božej lásky ako reality a nie len životnej filozofie, riešenie problémov v odovzdanosti do

Božej vôle a dôvera v Ježišovo posolstvo je to, čo odlišuje psychológiu a teóriu od žitej viery. Žiaden psychológ nemôže niečo také človeku ponúknuť.

Rovnako nemôže ponúknuť to, čo Kopp rieši v druhej časti prostredníctvom rozprávania príbehov, napríklad prvý príbeh je známy epos o Gilgamešovi, ktorý je zdrojom množstva parciálnych podobenstiev a paralel so životom každého z nás, čo ho privádza k hlavnému posolstvu tohto príbehu – že raz všetci zomrieme a život každého z nás je poznačený bolesťami, absurditou života, premárnenými príležitosťami a ani láska našich priateľov nás neochráni od smrti. Práve tu predstavuje kresťanstvo, prípadne kresťanská psychológia a teológia možnosť prekonania ľudských limitov – prináša alternatívu pri spracovaní faktu smrti. Všetky evanjelia hovoria o viere prvých učeníkov v zmŕtvychvstanie, smrti sa síce žiaden človek nevyhne, ale Ježiš nám ponúka novú nádej, že sa uvidíme s našimi blízkymi aj po smrti. Podľa Neho je smrť len začiatkom nového života – života v plnosti s Bohom a blíznymi. Ponúka nám večný život, kde je absolútne naplnenie. Ponúka kráľovstvo, ktoré nie je z tohto sveta.

Podobne rozvíja ďalšie témy, ako je napr. otázka zla v človeku. Podľa Koppa zvyčajne temné a zlé stránky v sebe potláčame, a tak autor vyzýva objaviť vlastnú temnotu a pretransformovať ju vo svoj prospech a taktiež upozorňuje na to, že pacienti by si mali uvedomiť nedokonalosť každého z nás. Pre mnohých je to oslobodzujúce poznanie. Navyše, ak sa dokážeme pozrieť do temnoty svojho srdca, dokážeme sa ubrániť tomu, aby na nás iní vypustili prúd svojej temnoty. Kresťania však nemôžu celkom akceptovať zlo vo svete (to zlo sa stáva aj prostredníctvom nás), lebo je dôsledkom sklonu človeka konať hriech, jeho uvedomenie si môže prospieť nielen nám, ale aj blíznym, a možno vytváranie trochu lepšieho sveta už teraz. Korene zla v kresťanskom ponímaní nájdeme aj mimo človeka, v pôsobení zlého ducha – prapôvodcu zla.

Za zmienku stojí aj Koppova (Kopp je príslušníkom židovstva) analýza prínosu Ježiša Krista. Hovorí: *„Kristus prišiel a svojím revolučným nadšením skutočného šamana postavil židovstvo na hlavu. Jeho protivníkmi boli farizeji, ktorí jeho krajanov rozdelili na hriešnikov a svätých. Oni seba počítali k spravodlivým, kým iní (saduceji) boli prekliati ako zlo konajúci. Chceli udržať náboženský establishment. Kristus prišiel, aby obnovil zákon a vrátil ho cez novú interpretáciu. Pohl masy, poslal ich na cestu uzdravenia. Bol to čas, kde bola atmosféra skutočného náboženského spoločenstva. A ako sa stáva, charizma inšpiratívneho vodcu Krista sa premenila na rutinu. Praktické prehodnocovanie, ako udržať cirkev a vybudovať jej moc, vymazalo oheň vzrušujúcej skúsenosti prvých kresťanov. Namiesto toho sa učili byť dobrými kresťanmi. Už nebolo dôležité spasenie – už sa ho snažili len dosiahnuť a udržať. Spása a vstup do Božieho kráľovstva*

bolo niečo, k čomu sa treba prepracovať, pohanská utópia o mieste dokonalosti, ktoré sa muselo dosiahnuť (s.113).

Kopp však priznáva aj kresťanským existencialistom poodhalenie úskalia pri hľadaní Božieho kráľovstva, snaha byť dobrým – a za to je odmena v nebi – je skôr pietistická pýcha ako cnosť. Hovorí tiež, že kráľovstvo je tu a teraz, treba ho len prijať. A siahť po spasení opäť a opäť. A máme ho len, kým sme na ceste. Je to podnetné pre kresťanskú teológiu, že máme niečo, čo si vážia aj Židia, no poukazuje aj na úskalia niektorých interpretácií Ježišovho učenia. Ďalšia časť prináša jeho prekvapujúcu skúsenosť so sexuálnymi delikventmi, ktorí naučili žiť jeho a nie naopak, ako sa to očakávalo.

V poslednej štvrti časti prináša úvahy o vlastnej ceste hľadania, o tom, že neexistuje nič, čo ho môže naučiť niekto iný, ak človek príde na to, stojí uprostred svojho príbehu. Tu Ježiš ponúka niečo iné, vyzýva učiť sa od Neho celý život, hlavne pokore srdca, čo je aj podľa súčasného známeho kresťanského psychológa – benediktínskeho mnícha A. Grüna základnou podmienkou, ako možno získať osobnú reálnu skúsenosť stretnutia s Bohom.

Kopp pochybuje o možnosti skutočnej zásadnej zmeny človeka – Ježiš vyzýva k zmene prostredníctvom viery – v obráteniach mnohých ľudí vidíme obrovské zmeny, ktoré v živote ľudí prináša viera.

Veľmi zaujímavou časťou je jeho epilóg, tzv. Eschatologická záložka, z ktorej uvádzame niekoľko sentencií: *Je len tu a teraz a žiadne miesto, kam môžeš odísť. Raz zomrieme a budeme dlho mŕtvi. Nič nie je na večnosť. Nemôžeš dostať všetko, čo chceš mať. Nemôžeš mať nič, kým sa toho nevzdáš. Neexistuje zvláštny dôvod, prečo niektoré veci, po ktorých túžiš, jednoducho nedosiahneš – byť dobrým sa nevypláca a odškodnenie za nešťastie nie je. Svet nie je bezpodmienečne spravodlivý. Nemôžeš prinútiť niekoho, aby ťa mal rád. Neexistujú tzv. veľkí ľudia. Pokrok je ilúziou. V konečnom dôsledku je každý sám. Všetky dôležité rozhodnutia konáme na základe nedostatočných údajov. A predsa sme zodpovední za to, čo robíme. Ospravedlnenia nie sú v skutočnosti akceptované. Čo vieš v skutočnosti isto? Nauč sa odpúšťať si – opäť a opäť...*

Kniha Sh. B. Koppa je považovaná napr. medzi rakúskymi psychoterapeutmi za najlepšiu v tejto oblasti. My by sme mu vytkli len nevhodné príklady z kresťanstva, ktoré treba vnímať v istom náročnejšom kontexte, aby v nás nevzbudili istý nepokoj. Kniha by však určite stála za slovenský preklad a slovenské vydanie.

Gabriela Kolšovská

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