

## OBSAH

EDITORIÁL .....	3
<b>Hledání duchovní cesty skrze mystiku života modlitby sv. Terezie od Ježíše (Hrad v nitru), 2. část</b> <i>Helena ZBUDILOVÁ</i> .....	5
<b>Teológia kríža. Interpretácia duchovnej cesty človeka v literárnom a mysliteľskom diele Pavla Straussa</b> .....	15
<i>Lubomír HLAD</i>	
<b>Boh v a medzi riadkami Milana Rúfusa</b> .....	30
<i>František BARNA</i>	
<b>Recenzie</b>	
MARINČÁK, Šimon. <i>Byzantská hudba. K dejinám prvokresťanskej hudby</i> : Dobrá kniha, Trnava 2015, 86 s. ISBN: 978-80-7141-908-2 <i>Róbert Lapko</i> .....	48
GRÜN, Anselm. <i>Gute Worte für das ganze Leben / Dobré slová na celý život</i> /. Topos premium plus : Kevelaer 2015, 256 s. ISBN: 978-3-8367-6012-6 <i>Gabriela Kolšovská</i> .....	50

## CONTENS

EDITORIAL .....	3
<b>The Search for Spiritual Path through the Mysticism of the Life of Prayer by Saint Teresa of Jesús (The Interior Castle), II. Part</b> <i>Helena ZBUDILOVÁ</i> .....	5
<b>Theology of the Cross. Interpretation of Man's Spiritual Path in the Work and Thought of Paul Strauss</b> .....	15
<i>Lubomír HLAD</i>	
<b>God in and between the Lines of Milan Rúfus</b> .....	30
<i>František BARNA</i>	
<b>REVIEW</b>	
MARINČÁK, Šimon. <i>Byzantská hudba. K dejinám prvokresťanskej hudby</i> : Dobrá kniha, Trnava 2015, 86 s. ISBN: 978-80-7141-908-2 <i>Róbert Lapko</i> .....	48
GRÜN, Anselm. <i>Gute Worte für das ganze Leben / Dobre slová na celý život</i> /. Topos premium plus : Kevelaer 2015, 256 s. ISBN: 978-3-8367-6012-6 <i>Gabriela Kolšovská</i> .....	50

Nové rozsahom malé číslo *Verba Theologica* si chce čitateľa získať príťažlivosťou tém a veľkosťou ich predstaviteľov. Terézia z Avily, Pavol Strauss či Milan Rúfus sú nielen zárukou kvalitného čítania, ale vždy možnosťou objaviť nové aj v zdanlivo poznanom.

Helena Zbudilová nám ponúka druhú časť príspevku o Terézii z Avily a jej duchovnej ceste. V prvej časti predstavuje koncept a štruktúru jej vrcholného diela *Castillo interior (Vnútrotný hrad)* a hľadanie podstaty duchovnosti v živote. Hneď na začiatku druhej časti sa autorka venuje jazyku a štýlu diela. Čitateľa možno prekvapí, že práve táto mystička používa hodnotný estetický jazykový prejav, ktorý sa neskôr stal vzorom klasickej španielčiny. Nemenej prekvapivý je aj prienik Tereziinej mystiky a psychologickéj vedy. Svätica totiž motivovala mnohých psychológov k skúmaniu jej osobnosti i jej psychologických postupov. Našli sa však aj takí, ktorí ju ironicky nazvali patrónkou hysterikov. Článok približuje aj židovské rodinné korene Terézie, ktoré spôsobili, že v jej diele nachádzame isté zhody zo židovskou mystickou literatúrou. Na dielo tejto španielskej svätice však pôsobil aj novoplatonizmus podporujúci jej symbolické koncepty a rovnako Božská komédia Danteho, ktorá inšpirovala mystičku obrazom mystickej cesty. Tak ako sa Terézia nechala ovplyvniť velikánmi svojej minulosti, motivuje aj veľké osobnosti budúcnosti.

Ľubomír Hlad predstavuje vo svojej štúdií duchovnú cestu Pavla Straussa. Jej červenou niťou je kríž a utrpenie. Hneď v úvode Hlad naznačuje, že cesta kríža nemusí viesť od jeho odmietania k prijatiu, ale od jeho prijatia k hlbšiemu pochopeniu. Pre dnešného človeka môže byť neprijateľný názor, že utrpenie má svoju hĺbku, šírku i výšku. Ale práve ono sprevádzalo Straussa celý život. Bolesť je jeden z hlavných impulzov na jeho ceste k viere, ktorá je zameraná na Boha, a preto je schopná čeliť utrpeniu. Strauss utrpenie neabsolutizuje, lebo bolesť a tragédia nie je to posledné. Absolútny je iba Boh a v ňom je prekonané všetko, čo je relatívne. Veriaci človek má podľa Straussa pozeráť na svet očami dieťaťa. Lebo ono vidí skutočnosť takú, aká naozaj je. Nepretvára ju podľa seba, ale prijíma ju – priamo, úprimne i naivne. Iba takéto poznávanie sveta i jeho detailov je pravdivé. Neuveriteľne na nás môže pôsobiť jeho postoj k súčasnej teológii. I keď Strauss systematicky teológiu nikdy neštudoval, náruživito čítal (predovšetkým po svojej konverzii na katolicizmus) diela Guardiniho, Lipperta, Maritaina, Blondela, Rilkeho a ďalších. Strauss má svoj spôsob myslenia, ktorý sa podobá

teológii cirkevných otcov. Jeho *Theologia crucis* je neuveriteľnou snahou vniknúť do tajomstva utrpenia. Choroba a bolesť sa podľa Straussa stávajú pre človeka tými pravými okuliarmi, lebo cez ne vidí podstatu života. Práve to, čo je potrebné pre život.

František Barna nám predstavuje majstra slovenskej poézie Milana Rúfusa v ne-  
všednej „póze“ teológa. Rúfus si je vedomý veľkosti i hĺbky Božieho tajomna, a preto iba s bázňou pristupuje k brehu tejto „rieky“. O Bohu človek môže veľa *nevedieť*. A iba keď si uvedomí svoju nevedomosť, vtedy začne spoznávať Boha skutočne - ako tajomstvo. Aj keď má Rúfus ohromnú bázeň pred Bohom, v potrebných chvíľach ju zároveň nemá. Odvážne sa pýta na jeho mlčanie a neprítomnosť tam, kde podľa ľudí mal byť „pri tom“, teda prí-tom-ný. Často sa však zdá ako absentujúci v dejinách, i keď v skutočnosti je stávajúcim sa pre človeka a v človekovi. Barna predstavuje v tejto štúdii Rúfusa ako teológa z mnohých strán, z pozície mnohých tém. Dotýka sa každodennosti, ale i bytostných otázok. Verím, že si aj toto skromné číslo nájde záujem čitateľa a ohreje rozum i srdce. Prajem príjemnú lektúru a zmysluplné obohatenie všedných i sviatočných dlhých zimných večerov.

Vladimír Juhás

Helena ZBUDILOVÁ

## HLEDÁNÍ DUCHOVNÍ CESTY SKRZE MYSTIKU ŽIVOTA MODLITBY SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE (*HRAD V NITRU*), 2. část

### Abstract

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

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

### Stylistická a jazyková rovina díla

V knize *Hrad v nitru* je autorčin styl ve srovnání se *Životem* sevřenější a vybroušenější. Autorka s. Terezie od Ježíše (vl. jménem Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada) rozvíjí své myšlenky s větší literární ukázněností, při výkladu látky vysvětluje jednotlivé aspekty z různých úhlů pohledu. V dopise z prosince 1577 sama píše, že toto dílo je „jiný skvost, mnohem cennější než ten předešlý... velejemně vypracovaný a ozdobený slonovinou... Klenotník (ona sama) nebyl ještě tak obratný, když dělal ten první (*Život*).“<sup>1</sup>

Klíčovými slovy textu jsou biblické obrazy, podobenství, příměry z přírody a symboly. Z hlediska literárního tkví význam díla ve formální stránce výkladu a estetické hodnotě autorčina stylu.<sup>2</sup> Jazyk *Hradu v nitru* se stal klasickým vzorem španělského jazyka (byť někdy se autorka díky spontánnosti psaní nevyhnula např. anakolutům).<sup>3</sup> Na rozdíl od díla Jana od Kříže se zdají její vysvětlení duchovní cesty srozumitelnější a přístupnější, Terezie navíc uvádí příklady z vlastního života. Ve srovnání s Janem od Kříže se však vyjadřuje metodicky dost

<sup>1</sup> SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*. Velehrad- Křesťanská akademie: Řím, 1986, *Závěr*, s. 211.

<sup>2</sup> GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978, s. 68.

<sup>3</sup> SUDBRACK, Josef. *Mystika: křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 48.

nepřímo a i když se snaží vyjadřovat abstraktně a analyticky, úrovně Jana od Kříže nedosahuje.<sup>4</sup> Možná právě proto působí její slova osobněji.<sup>5</sup> Dařilo se jí vyjadřovat ty nehlubší pravdy srozumitelným způsobem. Je třeba však upozornit na jistou nepřesnost jejího slovníku. Termín *entendimiento* (rozum) používala ve svých dílech ve čtyřech různých významech a zaměňovala význam slova rozum a obrazotvornost.<sup>6</sup> Z textu této studie vyplývá, že i autorčina klasifikace vlastních stavů je v každém díle poněkud odlišná. V *Životě* používá usebrání a klid jako synonyma, v *Hradu v nitru* modlitbě klidu říká „okoušení Boha“ a výraz klid spojuje s jistým druhem „nadpřirozené kontemplace“.<sup>7</sup> U modlitby vnitřního soustředění používá k vyjádření schopnosti duše stáhnout se do nitra přirovnání ke „včelám slétajícím se do úlu ke snášení medu“ či „ježka nebo želvy, stahujících se do sebe.“

### **Tereziánské schéma itineráře mystické modlitby**

Trojčlenné schéma duchovního rozvoje (tzv. tři cesty, tři stavy) Pseudo-Dionysia Areopagity a Tomáše Akvinského je u Terezie transformováno do podoby itineráře mystické modlitby ve čtyřech stupních (traktát o modlitbě v *Životě*) a v sedmi stupních (*Hrad v nitru*). Terezie sama prodělala velice hlubokou zkušenost s celkovým rozvojem mystického života (viz *Hrad v nitru*). Zaměřila se především na mystický aspekt duchovního rozvoje. Ve svých textech často využívá pojmů jako „očištění“, „osvícení“ a „sjednocení.“ Je potřeba zdůraznit, že jednotlivým komnatám neodpovídají jednotlivé stupně modlitby absolutně, jak se někdy mylně usuzuje.<sup>8</sup> Stav začátečníků, pokročilých a dokonalých je podle Terezie darem Boží milosti. Temná noc duše není v jejím pojetí tak klíčovou záležitostí jako u Jana od Kříže. Stejně jako on obohacuje schéma o pojem „duchovní zásnuby“ a „duchovní manželství“. Pro obě tereziánská schémata je zásadním přechod od nemystické (asketické) modlitby, kterou je v podstatě přemítavá meditace, k modlitbě plně mystické, to jest ke kontemplaci, přes mezistupeň pasivního usebrání a modlitby klidu.<sup>9</sup> Jak Terezie uvádí, jde podle ní pouze o pomocné schéma. Vlastní realizace je osobitou cestou, která většinou není ani lineární, ani přehledná. Její itinerář mystické modlitby je neobyčejně cenný díky celé řadě konkrétních rad a užitečných postřehů.

<sup>4</sup> MAY, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 74.

<sup>5</sup> HERBSTRIETH, Waltraud. *Prodlévání před Bohem (S Terezií z Avily, s Janem od Kříže a s Edith Stein)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s.59.

<sup>6</sup> RENAULT, Emmanuel. *Na hlubinu s Terezií z Avily*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 9.

<sup>7</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: Dybbug, 2004, s. 348.

<sup>8</sup> BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 47.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 48.

Sedmistupňový vzestup souvisel s jejím vlastním duchovním pokrokem. Sama v *Hradu v nitru* uvádí: „I když zde pojednávám jen o sedmi komnatách, každý z nich má mnoho dalších, pod ní, nad ní, a po stranách.“<sup>10</sup> S počtem sedmi stádií se setkáváme též v židovské mystice, hinduismu aj. Kabala uvádí sedm úrovní vědění, sedm stupňů Jákobova mystického žebříku. Sufijských sedm stádií výstupů duše k Bohu lze srovnat s hinduistickým systémem sedmi čaker. Tereziin současník, křesťanský mystik Jan od Kříže, popisuje sedm vinných sklípků (komor), kde v sedmi sklepeních lásky duše pije sedmero darů Ducha svatého.<sup>11</sup> Zdá se, že zatím nejlepší mapu našla mystika v křesťanství. Křesťanská filosofie, zvláště neoplatónská teologie shrnula to nejlepší z duchovního dědictví Řecka, Indie a Egypta. Ztělesňuje substanci pravé tradice mystiky.

V Tereziině mystice lze sledovat specifika implicitního ontologického pořádku křesťanství. Existují zde dvě linie procesu duchovního růstu- linie antropologická (interiorizace) a teologální christologická (sjednocení). Dynamika existuje v samotném nastavení teologie *Hradu v nitru*, která vychází ze tří klíčových pojetí biblické antropologie- člověk stvořený k obrazu a podobě Boha, člověk jako chrám a příbytek Boží, člověk otevřený a povoláný ke sdílení s Bohem; to vše v kontrastu s realitou hříchu.<sup>12</sup> U Terezie stejně jako u Jana od Kříže nejde již o výstup po stupních bytí, ale základní strukturou vztahu k Bohu se stává konfrontace člověka se sebou samým. Terezie používá jistotu a rozšíření lásky po horizontále. V jejím případě jde o imanentistický popis stavu osvětlení. Mystici tento proces nazývají „introverzí.“ Podle Evelyn Underhill jde o záměrné obrácení pozornosti a konotativních sil do nitra a já rozeznává ve vlastním srdci Skutečnost.<sup>13</sup>

Terezie vychází z teistického prostředí. V sedmých komnatách prožívá úplnou jednotu s Bohem bez rozlišení. Podle Slavomira Gálíka nelze hovořit o interpersonálnosti. V Tereziině době však dominoval jednoznačný výklad vztahu Boha a člověka (tj. dualita a člověk jako stvoření) a pod tlakem inkvizice nebyl ani jiný výklad možný.<sup>14</sup> U Terezie a Jana od Kříže nechyběly meditační zkušenosti, jako představitelé západní mystiky ji realizovali, ale kulturní paradigma nedovolilo obrát k monismu.<sup>15</sup> S. Gálík v knize *Filozofia a mystika* provedl srovnání indického čakrového systému a komnat *Hradu v nitru*. Jako pozoruhodný vymezuje u Terezie živel vody, který dle něho symbolizuje životodárná proudění jemnějších

<sup>10</sup> SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*, Závěr- I.H.S., s. 203-4.

<sup>11</sup> SICARI, Antonio Maria. *Poselství Jana od Kříže*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 282.

<sup>12</sup> CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Cesta křesťana ve Vnitřním hradu sv. Terezie*. Dostupné na [www.karmelity.cz/admin/files/File/.../Castellano-uvod-kHradu.doc](http://www.karmelity.cz/admin/files/File/.../Castellano-uvod-kHradu.doc), citováno dne 21.8.2014.

<sup>13</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 289.

<sup>14</sup> GÁLIK, Slavomír. *Duchovní rozměr krízy současného člověka*. Bratislava: Iris, 2010, s. 55.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 76.

energií z těch největších hloubek až na okraje těla. Tereziina nauka je dokladem toho, že křesťanská mystika je ve své podstatě univerzální a splňuje zákonitosti vzestupného „koloběhu světla.“<sup>16</sup> Při srovnávání s mystikou jiných náboženství lze hlavní rozdíl nalézt v okolnostech Tereziiných šestých a sedmých komnat (dialog s Kristem, setkání se Třemi božskými Osobami). Terezie prožila ve své vlastní zkušenosti tři rozdílné a osobní aspekty Božství, které vyznává křesťanské náboženství - Otce, ryzí transcendentní Bytí, tvůrčí Zdroj a počátek všeho; Krista, Logos nebo tvůrčí Slovo, plod Otcova myšlení; svatého Ducha Boží lásky, přebývajícího v nitru jako zdroj lidského transcendentálního vědomí a pojitko s Božím bytím. V sedmých komnatách se jí v nejvyšším vidění Trojice tyto tři aspekty slily v jedno.<sup>17</sup> Když Terezie zakouší zjevení pravdy Svaté Trojice ve třech osobách; Otec, Syn a Duch uskutečňují personalitu analogickým způsobem. Bůh není nad-osoba mimo tyto tři osoby.<sup>18</sup>

### **Aplikovaná psychologie sv. Terezie**

Antropologickému rozměru mystické zkušenosti věnuje pozornost též psychologie.<sup>19</sup> Od konce 19. století se na Tereziino dílo aplikují psychologické metodologie. Tereziin vhléd do psychologických otázek se vyrovná teoriím Sigmunda Freuda a jeho žáků.<sup>20</sup> Staletí před Freudovým „objevem“ nevědomí Terezie a Jan od Kříže věděli, že naše duše žije aktivním životem. Nevědomou oblast duchovního života označovali jako temnou- oscuro.<sup>21</sup> Na svou dobu měli neobvykle hluboké psychologické znalosti. Podle Geralda G. Maye dokázali přesně objasnit podstatu takových psychologických jevů, jaké dnes označujeme slovy „obrané mechanismy, afektivní poruchy, závislosti, psychózy“ aj. Znalosti získávali studiem svého nitra a dialogem s lidmi, které doprovázeli jako duchovní vůdci. Tereziiny dopisy jsou např. úžasným svědectvím aplikované psychologie.

Někteří psychologové (např. Charles Baudoin, Juan Raf Carballo) připodobňují tereziánský postup do středu duše k jungovskému individuálnímu procesu. Podle Wilfrida Stinissena však nelze ztotožnit jungovské bytostné já s Tereziiným pojmem střed. Pro Carla Gustava Junga je Kristus symbolem bytostného já, pro Terezii je živoucí vnitřní skutečností, jež nás prostupuje a proměňuje. Sloučení vědomého s podvědomým, jež C.G. Jung nazývá „mystickým spojením“, W. Stinissen považuje za krok nesprávným směrem. Sebepoznání dle něho může člověka přivést blíže k pravdě, ale člověk je něčím víc, než jen sám sebou, má svůj

---

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>17</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 143.

<sup>18</sup> SUDBRACK, Josef. *Mystika: křesťanská orientace v náboženském pluralismu*, s. 49.

<sup>19</sup> BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 14.

<sup>20</sup> MAY, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*, s. 31.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 49.



střed a v něm se otevírá vstříc věčnosti.<sup>22</sup> F. Delacroix analyzoval z psychologického hlediska Tereziinu cestu ke sjednocení s Absolutnem a došel k domněnce, že Bůh, s nímž se sjednotila, je obsah jejího vlastního podvědomí.<sup>23</sup> Objevily se i některé ironické hlasy označující Terezii za „patronku hysteriků“<sup>24</sup> a úvahy aplikující Oidipův komplex na její vztah s otcem.<sup>25</sup>

### Židovské inspirační vlivy a tradice v díle

Díky židovským kořenům Tereziina původu lze usuzovat na vliv židovské mystiky v jejím díle. Tereziin dědeček žil v Toledu, centru sefardského židovstva a židovské mystiky, a i když byl donucen ke konverzi, nějaký čas (než byl inkvizicí odsouzen se svou rodinou k veřejnému pokání) žil životem judaizujícího konvertity. Tereziin otec měl velmi bohatou knihovnu a dával velký důraz na to, aby jeho potomci četli kvalitní literaturu (mnohé z těchto knih se v roce 1559 ocitly na indexu). Víra Židů v osobního a živého Boha bylo to, po čem Terezie instinktivně od dětství toužila. Řád karmelitánů, do kterého vstoupila, představuje pouto mystické a prorocké tradice se Starým zákonem, neboť se spojuje s proroky Elijášem a Elíšou.<sup>26</sup> María Encarnación Varela Moreno ve své studii *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa* uvádí Tereziin rodokmen, sahající od aškenázských chasidů přes pradědečka, toledského rabína; dědečka, judaizujícího konvertitu až ke konvertovanému otci.<sup>27</sup>

V *Hradu v nitru* lze vysledovat mnohovrstevnaté vlivy i pestrou škálu tradic, které se k autorce dostaly mnoha různými cestami. Dílo má literární strukturu, která byla na Východě i Západě využívána mnoha autory napříč náboženstvími, jak je vidět na příkladu hejchalotické literatury. Texty s mystickými prožitky se nazývají Hejchalot, tj. Chrámy (Paláce) a vznikaly v prvních stoletích n.l.<sup>28</sup> Podle Lenky Zajícové je právě tato cesta nejpravděpodobnější, kudy se dávné gnostické schéma, obohacené o vlastní židovské interpretace mohlo k Terezii dostat.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> STINISSEN, Wilfrid. *Růst v modlitbě: putování ve stopách Terezie z Avily*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 145.

<sup>23</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 45.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>25</sup> SARKA, Robert. „Terezie z Avily, Oidipov komplex a otcovia“. *Teologické listy* 1998, roč. 9, č. 5, s. 151- 152.

<sup>26</sup> ELIADE, Mircea et al. *Encyklopedie mystiky III*. Praha: Argo, 2002, s. 172.

<sup>27</sup> VARELA MORENO, María Encarnación. *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*. In: De los ríos de Babel. Estudios comparativos de literatura hebrea. Granada: Universidad de Granada, 1996, s. 10.

<sup>28</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: nakladatelství Fra, 2003, s. 47.

<sup>29</sup> ZAJÍCOVÁ, Lenka. *Vliv židovské mystiky v díle svaté Terezie z Avily*. In: Slánské rozhovory 2004. Španělsko ( filosofie, teologie, dějiny umění, literatura). Sborník. Dana a VI. Příbylovi (eds.). Slaný, 2005, s. 26.

Ještě významnější je vliv novoplatonismu, který je v křesťanské (a samozřejmě i židovské) mystice naprosto zásadní. Symbol hradu není v Tereziině době až tak neobvyklý, ale symbolika sedmi komnat je podle Marie Encarnación Varela Moreny Tereziinou literární specifikou. V použití tohoto symbolu v literatuře své doby je Terezie průkopnicí.<sup>30</sup>

Mezi *Hradem v nitru* a židovskou mystickou literaturou existují shody v literární struktuře v podobě sedmi komnat hradu a sedmi paláců s Bohem- Králem ve středu. Obraz sedmi paláců obklopujících Boží trůn je ryze židovský.<sup>31</sup> V knize *Sefer ha-zohar* (vznikla po roce 1275 v Kastilii za pravděpodobného autorství Moše z Leónu) se objevuje popis sedmi paláců světla. Lenka Zajícová vzhledem k historickým a geografickým okolnostem inspirační vliv této knihy u Terezie vylučuje.<sup>32</sup> Adept (duše) musí čelit nebezpečí, aby mohl kontemplovat slávu Boží, v případě židovské mystiky prostřednictvím vzestupu, v případě Terezie existují „ti, kteří stoupají“ i „ti, kteří sestupují.“ Základní rozdíl tkví v tom, že *Hrad v nitru* představuje imanentního Boha v okamžiku transcendence, zatímco v původní židovské mystice se jedná o absolutní transcendenci Boží. Cílem židovské mystiky je poznání, vize urozenosti Boha. U Terezie jde nejen o vize, ale o celkové mystické spojení. Jako nejobtížnější stupeň shledávají shodně stupeň šestý - šesté dveře, šestou komnatu, neboť jsou naplněny obtížnými vnitřními a vnějšími zkouškami.<sup>33</sup> Lze hledat styčné body mezi chasidskou židovskou mystikou (v Toledu např. byla velmi známa) a Tereziinou naukou. Jedná se zejména o důraz na Boží imanenci, sebezapření, pokoru a sociální etiku. Pro aškenázský chasidismus je mystika nejen cestou za poznáním, ale i spojením a aktem lásky.<sup>34</sup> Celkově lze říci, že židovský vliv sehrál v Tereziině díle významnou roli. Lenka Zajícová ve své studii nepopírá, že Terezie se musela napít z židovských pramenů, ale nejspíš jen v malém množství a pouze zprostředkovaně. David Peroutka v knize *Pramen* konstatuje, že Terezie pravděpodobně důkladněji s židovskou výkladovou tradicí seznámena nebyla.<sup>35</sup> Domníváme se, že jistou cestou, jak se Terezie mohla s tímto učením seznámit byla křesťanská kabala, která vznikla v době renesance a humanismu v 15. a 16. století. Její vznik souvisel se zvýšeným zájmem renesance o platonismus a novoplatonismus, který postupně vytlačil středověký aristotelismus z jeho pozic.<sup>36</sup> Vliv novoplatonismu je jak v křesťanské,

---

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>31</sup> ZAJÍCOVÁ, Lenka. *Vliv židovské mystiky v díle svaté Terezie z Avily*, s. 23.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>34</sup> VARELA MORENO, María Encarnación. *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*, s. 37.

<sup>35</sup> PEROUTKA, David: *Pramen (Vnitřní život podle Terezie z Avily)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 13.

<sup>36</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*, s. 17-18.

tak židovské mystice zcela zásadní. Platónský erós sehrává v Tereziině díle klíčovou roli. Láska však nabývá transcendentujícího náboženského rozměru v duchu augustinismu. Tereziino tíhnutí k theosis (zbožštění) se projevuje v důrazu na Božím synovství člověka v Kristu a na jeho účasti na Boží slávě. Láska není jen aktem individuálního poznání, ale Boží milostí, obrácením se Boha k hříšnému člověku. Tereziin odkaz tak propojuje novoplatónskou a augustinskou tradici křesťanské filozofie jedinečným a originálním „jazykem ducha“, vyplývajícím z osobní mystické zkušenosti.

### Literární paralela s Dantovou *Božskou komedií*

Z hlediska literárního lze vidět jistou paralelu mezi *Hradem v nitru* a Dantovou *Božskou komedií*. I přes velkou časovou vzdálenost, oddělující vznik obou děl (*Hrad v nitru* byl napsán v roce 1577, *Božská komedie* vznikala v letech 1307-1321), literární historikové poukazují zejména na analogickou poetičnost a vnitřní přesvědčivost obou děl. Dantův vnitřní prostor zasvěcení má podobu dvou kuželů, postavených na sebe základnami- kuželů pekla a ráje. Tyto kužely jsou odrazem náboženského dualismu, rozložení poznání do dvou symetrických, antinomických útvarů.<sup>37</sup> Protějškem celého prostoru iniciačního putování je les. Poutník se nejprve ponoří do symbolického lesa-světa, kde se střetá se třemi alegorickými zvířaty, šelmami neřestí a hříchů, které střeží vchod do vnitřního prostoru.<sup>38</sup> Řadu světů symbolizuje u Danta desatero nebes. Poutník Božím královstvím putuje k růži, kde sídlí Bůh. Dantův Ráj představuje dva otáčející se věnce věčných růží. Bůh sídlí v růži se žlutým středem.<sup>39</sup> Žlutá barva znamená barvu slunce, zlata, nejvyšší božskosti. Esoterismus Božské komedie je podle Daniely Hodrové odrazem esoterického učení italské sekty Fede Santa, reprezentující odnož templářského řádu.

Danta a Terezii spojuje myšlenka důležitosti souměrného pohybu touhy a vůle. Hybnou silou lidského ducha není logika ani zdravý rozum, ale láska. Dantova *Božská komedie* je stejně jako Tereziin *Hrad v nitru* věrným popisem mystické cesty. První římsa Dantovy hory očištění je vyhrazena očišťování od pýchy a získávání pokory, závěrečná část Božské komedie obsahuje vidění trojjediného, všezahrnujícího Absolutna, které „váže vesmír v jednu knihu lásky.“<sup>40</sup> Terezie používá podobný příměr tekoucí řeky světla. Dante prožívá symbolické vidění dvojité Skutečnosti- jako tekoucí řeky světla a jako tiché bílé růže. Posléze tyto

<sup>37</sup> HODROVÁ, Daniela. *Román zasvěcení*. Praha: Malvern 2014, s. 250.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>40</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 290.

dva aspekty mizí a on spatřuje Jeho.<sup>41</sup> Jak uvádí Evelyn Underhill, „tam, kde Dante, s myslí zasaženou oslnujícím zábleskem nestvořeného Světla, poznal, že rozřešil poslední paradox Skutečnosti- jednotu „kruhu“ a „podoby“, neko- nečného a osobního aspektu Boha, tam sv. Terezie našla „trvalé společenství s nejsvětější Trojicí.“<sup>42</sup> Terezie stejně jako Dante přijímá milující a umělecké čtení skutečnosti, jež bylo základem františkánské mystiky. Dantovo vidění transcen- dentního světa je navíc jasně a zřetelně uspořádané, a tak odpovídá též myšlen- kovému světu dominikánů. Pro Danta byl duchovní svět světem ryziho Zákona i ryzí Lásky.<sup>43</sup> Terezie ve svém díle využívá na svou dobu již poměrně antikvární středověké představy hříchu dantovského ražení.

### Závěrem

Dílo *Hrad v nitru* představuje postup křesťanské modlitby a duchovního života v nejzdařilejší syntéze. Spočívá na tezích antropologie, christologie; obsahuje trinitární a eklesiální rozměr.<sup>44</sup> Podle P. Silveria je tato kniha „první mezi trak- táty mystické teologie.“<sup>45</sup> Autorka popisuje mystické fenomény svého života, ale nespekuluje o nich, ani se neodvolává na filosofické a teologické teorie. Při srovnávání tohoto díla s vrcholným dílem Jana od Kříže, kde je, jak jsme již uvedli, rozdíl spíš v přístupu než v podstatě, nabízí Terezie podle Thomase H. Greena „jemný dotek a zdravý rozum, onu sůl, jež je potřeba k ochucení těžkého sousta Janova.“<sup>46</sup> Terezie je příkladem důvěrného a citového typu kontempla- ce.<sup>47</sup> Vrcholné mystické zážitky u obou mystiků přesahují rámec jakéhokoli lid- ského symbolu.<sup>48</sup> Oba považují mystické sjednocení za všeobecné povolání pro všechny. Je to nezasloužený dar, který dostali všichni lidé.<sup>49</sup> Shodují se v tom, že Bůh jedná s každou duší s láskou, přičemž hluboce respektuje individuální osob- ní danosti.<sup>50</sup> Na rozdíl od Jana od Kříže vedle odevzdání se čistě lásce zdůrazňuje Terezie apoštolskou službu, klade požadavek souladu mezi „Martou a Marií.“ Oba mystici interpretovali své vlastní autentické mystické zkušenosti v soula- du s předchozí spirituální tradicí, oba vycházeli z nauky Tridentského koncilu a mlčeli o doktrinních bludech své doby.<sup>51</sup> Oba žili každý svým způsobem

---

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 481.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 509.

<sup>44</sup> CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Křesťanská modlitba-přátelství s Bohem*, s. 98.

<sup>45</sup> SVATÁ TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru, Závěr*, s. 214.

<sup>46</sup> GREEN, Thomas H. *Když vyschne studna: modlitba po překonání začátků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 21.

<sup>47</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 383.

<sup>48</sup> SICARI, Antonio María. *Poselství Jana od Kříže*, s. 280.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 335.

<sup>50</sup> MAY, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*, s. 89.

<sup>51</sup> BORRIELLO, Luigi a kol. *Slovník křesťanských mystiků*, s. 102.

ideál Karmelu, povolání ke kontemplaci, aniž se však otrocky drželi tradičních forem.<sup>52</sup> Jejich přátelství se stalo zdrojem velkého obohacení, ale každý z nich zůstal sám sebou. Žádné Janovy abstraktní podněty nedokázaly podle Geralda G. Maye změnit Tereziinu nezlomnou zemitost, praktičnost a smysl pro humor. Při vši různosti podmínek i vzdělání se výpovědi obou mystiků v podstatných bodech překrývají.<sup>53</sup> Jak uvádí Gerald G. May, téměř všechny Janovy obrazy, symboly a myšlenky najdeme nejprve u Terezie a v mnoha případech to vypadá, jako kdyby Jan Tereziiny ideje přejal a vyjádřil je sofistikovanejším teologickým jazykem.<sup>54</sup> Oba vyzývají ke vstupu do dynamického vztahu lásky mezi milujícím a Milovaným, duší a Bohem. Stručně řečeno, v jejich teologii stojí v centru všeho láska jako lidská podstata a identita. Oběma autorům se pak podařilo vytvořit nejpůsobivější soubor básnických obrazů v mystické literatuře. Jejich díla se tak dokonale doplňují, že nejlepší způsob, jak pochopit jednoho, je číst dílo druhého.<sup>55</sup> Jedná se o tvůrčí osobnosti, jejichž reformní dílo neovlivnilo jen karmelitánský řád, ale zanechali obdivuhodný odkaz celému křesťanství.

Mystika sv. Terezie od Ježíše bývá v rámci systematického a typologického třídění zahrnována pod pojmy „španělská“, „karmelitánská“, „křesťanská“, „katolická“, „středověká ženská“, „ženská duchovní mystika“, „mystika Zlatého věku“, „mystika Boha“, „mystika přítomnosti“, „snubní mystika“, „christologická mystika“, „klasická mystika“, „Ježíšova mystika“, „niterná mystika Kristova“, „trojiční mystika“, „trojiční snubní mystika“ aj. Terezie sama označuje svoji mystiku „mystikou života modlitby“, přičemž důraz klade na slovo život. Zároveň je potřeba zdůraznit, že její nauka není výlučně mystická. Stala se autoritou v teologii modlitby a v modlitbě uvolnila dynamickou sílu, která prolétá jako šíp napříč stoletími. Lidem na duchovní cestě poskytuje univerzální metodu, osvědčenou na existenciální rovině a zároveň otevřenou pro svobodnou praxi. Byla kanonizována jako světice protireformace a její odkaz napomohl v době církevního chaosu katolické ortodoxii. Přesto její duchovní odkaz přináší moudrost, která sbližuje různé duchovní směry a překlenuje kultury i staletí.<sup>56</sup>

Má celou řadu následovníků, prakticky všichni duchovní autoři od její doby jsou do jisté míry ovlivněni jejími spisy.<sup>57</sup> I v době postmoderní spirituality oslovuje teology, laiky, psychology, spisovatele; všechny upřímné hledače duchovní cesty. Podává návod ke konstrukci mostu směřujícího ke zření živého Boha. V Blake-

<sup>52</sup> GEORGES, P. *Spiritualita Karmelu*. Praha: Zvon, 1991, s. 43-44.

<sup>53</sup> HERBSTRIETH, Waltraud. *Prodlévání před Bohem (S Terezií z Avily, s Janem od Kříže a s Edith Stein, s. 52.*

<sup>54</sup> MAY, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*, s. 33.

<sup>55</sup> AUMANN, Jordan: *Křesťanská spiritualita v katolické církvi*. Praha: Karolinum, 2000, s. 182.

<sup>56</sup> MAY, Gerald G. *Nocí duše ke svobodě*, s. 31.

<sup>57</sup> AUMANN, Jordan: *Křesťanská spiritualita v katolické církvi*, s. 179.

ově velkém vidění Jeruzaléma lze mezi „urozenými dušemi“ spatřit sv. Terezii, jak pomáhá střežit bránu kontemplativního života a obsluhovat velký „lis lásky“, odkud se lidstvu dostává z rukou mystiků v každé době „víno života“.<sup>58</sup> Celý její život je příběhem lásky, milostným vztahem mezi Bohem a lidskou duší. Její osobnost a duchovní myšlení zůstávají dodnes stálou inspirací, její texty (prozaické i poetické) jsou stále živé.

**doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D.**

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

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

---

<sup>58</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Mystika: podstata a cesta duchovného vedomí*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 524.

Ľubomír HLAD

**Teológia kríža. Interpretácia duchovnej cesty človeka  
v literárnom a mysliteľskom diele Pavla Straussa****Abstract**

The image of journey applied to human life is multidimensional. History gives to the concept of journey in its existential dimension multiple meanings. The life path of an individual is a way inwards, towards God, way of conversion, journey of faith (L. Coco). The life path of a Slovak writer and spiritual author Pavol Strauss (1912-1994) is a journey full of twists (J. Leikert), it is a way of the cross – *via crucis*. The experience of suffering somehow automatically passes into his work, where the topics of pain, cross, suffering and death are central. The paradox is that the man, who went through a conversion and grew in faith, does not put the theme of suffering at the end of his reflections – as we might expect from a convert. The acceptance of suffering is generally the sign of a mature faith (A. Dulles). The spiritual journey of Strauss' faith is a journey that springs from suffering and is the very motive of conversion. The study focuses on key texts of P. Strauss, of which the main topic is suffering and where we can see that the interior journey does not have to lead from rejection (or disinterested perception) of suffering to its acceptance, but from the primary acceptance to its deeper understanding. Texts of Pavol Strauss unveil to us the width, the depth, the height and the length of this mystery. In this way he opens up to us a new meaning of the image of journey.

**Keywords:** conversion, faith, cross, suffering, mystery

Obraz duchovného putovania aplikovaný na ľudský život je mnohodimenzi-  
onálny a v dejinách nadobúda viaceré významy. Životná cesta jednotlivca sa  
chápe ako cesta do vnútra, smerom k Bohu, cesta obrátenia, cesta viery (L. Coco).  
Životná cesta slovenského spisovateľa a duchovného autora Pavla Straussa (1912  
– 1994) je cestou plnou zákrut (J. Leikert), čiže krížovou cestou – *via crucis*. Skú-  
senosť utrpenia sa akosi automaticky prenáša aj do jeho diela, kde téma bolesti,  
kríža, utrpenia, smrti je jednou z kľúčových. Paradoxom však je, že muž, ktorý  
prešiel aj cestou konverzie a cestou rastu vo viere, nekladie tému utrpenia až  
na koniec svojich úvah – akoby sa dalo očakávať u konvertitu. Prijatie utrpenia je

vo všeobecnosti známkou až zrelej viery (A. Dulles)<sup>1</sup>. Duchovná cesta Straussovej viery je cestou, ktorá z utrpenia vyviera a je samotným motívom konverzie. Štúdia sa zaoberá kľúčovými textami P. Straussa, v ktorých je hlavnou témou utrpenie a z ktorých je možné vidieť, že vnútorná cesta nemusí viesť od odmietania (či nezainteresovaného registrovania) utrpenia k jeho prijatiu, ale od prvotného prijatia k jeho hlbšiemu pochopeniu. Texty Pavla Straussa nám odkrývajú šírku, hĺbku, výšku a dĺžku tohto tajomstva. Takto sa nám črtá aj nový význam obrazu cesta.

Našu cestu za duchovným svetom spisovateľa Pavla Straussa (1912-1994) začneme modlitbou za chorých: „Daj, Pane, svojim chorým vedomie, že všetko presahuje ich vlastný život, a že spôsob prijatia a absolvovania choroby môže byť heroickým skutkom sebaobety za zlo, vlastné i cudzie... Daj, Pane, aby tieto Tvoje zástupy chorých vniesli úprimný pokoj do duší ľudí, a aby ich modlitby u Teba zastúpili tých, ktorým zhon dňa a beľmo nezrelosti duševnej nateraz hatia jednoduchý a obšťastňujúci pohľad na Teba, ktorý si a ostávaš Pánom života a smrti.“<sup>2</sup> Autor sa v nej totiž dotýka témy kríža a bolesti, čo bolo jeho každodennou skúsenosťou. Neobchádzala Straussovo lekárske povolanie, no prítomná bola aj v jeho osobnom živote. J. Leikert spomína viacero bolestných zážitkov, ktoré poznamenali jeho život a zásadným spôsobom ovplyvnili aj jeho zvnútorňovanie témy: biedu, do ktorej upadli po tom, ako starí rodičia prišli o všetko podpísaním vojnovkej pôžičky, smrť starého otca roku 1924, odchod otca na vojnu, smrť milovanej matky v roku 1933, precitovanie „mučivého pocitu preapokalyptickej predvojnovkej atmosféry“ pred rokom 1939, utrpenia vojnového obdobia a hľadania bezpečného miesta, tragická smrť otca a jeho novej manželky, bolesť degradácie prítomnej v preklade zo Skalice do Nitry, utrpenie z nemožnosti publikovať v časoch socializmu, utrpenie z blížiaceho sa uvoľnenia morálky po roku 1989, utrpenie fyzického slabnutia.<sup>3</sup> Bolesť možno považovať za jeden z hlavných impulzov Pavla Straussa na ceste hľadania zmyslu života a následnej konverzie ku katolíckej viere: „Videl som pred sebou cestu tohto sveta; bol to všade iba zhon a surový boj... Videl som pred sebou pravdu tohto sveta: bola to usmievavá zloba, vyfintný podvod, zákerná láskavosť...“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> STRAUSS, Za chorých – Postila dneška, in P. Strauss, S výhľadom do nekonečna, zv. 1, Prešov 2009, 305.

<sup>2</sup> Por. J. LEIKERT, Životné zákruty Pavla Straussa“, in J. Leikert (ed.), (Ne)naplnený čas Pavla Straussa, Nitra 2006, 11-38.

<sup>3</sup> P. STRAUSS, Prečo som sa stal katolíkom – Mozaika nádeje, in P. Strauss, S výhľadom do nekonečna, zv. 1, 59, 63.

<sup>4</sup> „Cesta je veľký archetyp. Všetky kultúry z neho čerpali, aby vyjadrili vzťah človeka so svetom, jeho vzťah s Bohom, aby v jednom zúženom, ale nie ľahkom obraze vyjadril skúsenosť života“; L. COCO, In viaggio, Padova 2015, 5.



Kým Straussov život od narodenia po konverziu môžeme chápať cez archetypálny obraz<sup>5</sup> cesty v klasickom význame slova, čiže ako cestu pozostávajúcu zo začiatku a konca, priebehu a etáp, či ako proces dynamického rastu a kontinuálneho stávania sa/uskutočňovania sa človeka ako bytia v čase<sup>6</sup>, v mnohosti foriem života (vek, vzdelanie, poznanie, estetické cítenie, profesia, vzťahovosť, interiorita...), po okamihu konverzie sme svedkami zvláštneho javu, ktorým je akási celistvosť, úplnosť, či takpovediac zrelosť viery, charakterizovanú vnútorným pochopením a integráciou utrpenia. Inými slovami, duchovná cesta viery po Straussovej konverzii nesleduje klasické etapy od detskej viery, ktorá je spontánna a nereflektujúca, zmiešava mýtus s realitou, ilúziu so skutočným vhlľadom, cez vieru mládežnícku, ktorá je kritická voči iným, presadzujúca vlastnú individualitu, samolúba, i keď odvážna, až po vieru zrelú, ktorá objavila hodnotu utrpenia, obety a podriadenosti, ktorá prekonala povrchné nadšenie mladosti i naivnú dôverčivosť dieťaťa, ktorá vie, že zlo trvá a bude trvať, ktorá je zameraná na Boha tajomstva a tak je schopná čeliť tragédii, poníženiu, utrpeniu a smrti<sup>7</sup>. Tvrdenie o zrelosti viery od samého počiatku cesty viery v duchovnom prostredí katolicizmu dosvedčuje celok Straussovho diela, kde od raných spisov až po neskoré nachádzame tému bolesti takmer všadeprítomnú a chápanú doslova v mystickej šírke ako „vyššiu formu radosti“<sup>8</sup>, jediný dar človeka Bohu ako jediný opravdivý ľudský výdobytok a prínos<sup>9</sup>, ako „najproduktívnejšiu ľudskú činnosť“<sup>10</sup>, ako spoluvykupiteľský akt<sup>11</sup>. Táto celistvosť viery charakterizujúca postoj i poznanie P. Straussa už od samého počiatku cesty s Kristom je veľkým tajomstvom, ktoré je snáď možné interpretovať aj na podklade iných veľkých konverzií zo židovstva, u ktorých sa objavuje podobný fenomén vliateho poznania celej katolíckej náuky, spojenej s radikálnou formou kresťanskej existencie vlastnej konvertitom. Svedkami tohto pomerne rozšíreného javu odprevádzajúceho cestu obrátenia ku ka-

<sup>5</sup> S. de FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato 1998, 199.

<sup>6</sup> A. DULLES, „Véra zraje s vekom“, *Teologické texty* 13 (2002), 21.

<sup>7</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, in P. Strauss, *S výhlľadom do nekonečna*, zv. 1, 254.

<sup>8</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 258.

<sup>9</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 261.

<sup>10</sup> P. STRAUSS, *Za násilníkov – Postila dneška*, 302.

<sup>11</sup> Ratisbonne daný jav popisuje nasledovne: „Panna Mária urobila znamenanie rukou, aby som si kľakol. Potom sa mi zdalo, akoby povedala: tak je to dobré. Ďalej už nehovorila nič, ale ja som všetko pochopil.“. Na inom mieste Alfons M. Ratisbonne vysvetľuje: „Uvidel som zmysel a ducha dogiem.“ Vo svetle, ktoré mu sprostredkovala Imaculata, spoznal v niekoľkých okamihoch celú pravdu katolíckej viery. Viac ako mu neskôr dali roky štúdia. S týmto poznaním mu ale bola daná aj taká veľká láska k Bohu, že bol schopný od základov zmeniť svoj život a celkom vložiť do služieb tejto Lásky – Boha. Povedal: „Láska k Bohu vo mne nahradila každú inú lásku“. Por. F. HOLBÖCK, *Wir haben den Messias gefunden*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1987, 37-49.

tolicizmu, sú Alfons M. Ratisbonne<sup>12</sup> (1812 – 1884), alebo Hermann Cohen<sup>13</sup> (1821 – 1871). I keď v prípade spomenutých autorov je možné hovoriť aj o poznaní viery získanom v zmysle *fides quaerens intellectum*, javí sa, že toto poznanie je istým dynamickým a okolnosťami podmieneným rozvinutím pokladu celku viery (*fides qua i fides quae*) prijatého vo forme nezaslúženého daru.

Viera je tradíciou vnímaná ako realita dynamická, rastúca, zrejúca, či už na úrovni obsahu viery (*fides quae*), alebo postoja viery – dôveryplného spoľahnutia sa na Boha (*fides qua*). Túto cestu je možné znázorniť priamkou vedúcou z jedného bodu do druhého, ako cestu „od menej k viac“, alebo pavlovsky od „duchovného mlieka k tuhému pokrmu“ (1Kor 3, 2: „Mlieko som vám dával piť namiesto pevného pokrmu“). Ako však znázorniť a pochopiť realitu Straussovej viery, ktorá prejavuje známky celistvosti už od začiatku? Jeho viera je statická a bez vývinu? K odpovedi sa priblížime cez čítanie Straussovho diela<sup>14</sup>.

### „Eucharistiami očami viery“

Straussov veriaci človek pozerá až na dno tajomstva sveta i Boha. Jeho viera je vierou človeka, ktorý cez postupné zaostrovanie pohľadu vidí podstatu: „Pri pohľade zďaleka je svet prázdna a ligotavá hviezda. Pri väčšom zväčšení sa stáva zaujímavým, pestrým a sviežim mraveniskom ľudstva. Pri ešte väčšom priblížení je údolím tieňov a smrti. Ale pri ešte väčšom zaostrení sa stáva scénou Božej Láskavosti a večnej Prezieravosti...“<sup>15</sup>. Tento obraz však môžeme použiť aj na pochopenie dynamiky Straussovej podoby viery. Totiž ide o vieru, ktorá síce vidí celok scenérie (planétu), ale tento pohľad sa podľa dejinnej potreby zaostruje, a teda preniká do hĺbok jednotlivostí. Dá sa povedať, že z celku, ktorý tvorí bohatstvo veriaceho, vyťahuje podľa potreby jednotlivosti a zaostruje na ne, aby vyšla na povrch Božia podstata vecí veriacim človekom už prijatá a pochopená.

<sup>12</sup> Hermann Cohen v liste Alfonsovi Ratisbonnovi o svojom zážitku napísal: „V okamihu premenenia som zrazu pocítil, ako mi tvár zaliali slzy. Božia moc sa ma zmocnila v celej svojej sile ... Keď som bol celý ponorený v slzách, pocítil som v sebe veľkú bolesť, veľkú ľútosť nad mojím uplynulým životom. A zrazu, akoby na Božie vnuknutie som Bohu obetoval vnútornú generálnu spoveď - všetky chyby celého môjho života. Videl som ich rozložené pred sebou – bolo ich na tisíce, boli škaredé, odpudzujúce ... no zároveň som pocítoval aj neznámy pokoj ... že milosrdný Boh mi ich všetky odpustí, a že bude mať súcit s mojou úprimnou ľútosťou, s mojou trpkou bolesťou ... Áno, cítil som, že mi odpustil a že ako zmierenie prijal moje pevné rozhodnutie milovať ho nadovšetko a obrátiť sa. Keď som odchádzal z kostola v Emse, odchádzal som už ako kresťan. Ako kresťan v tej miere, akým môže byť kresťanom ten človek, ktorý ešte neprijal svätý krst“. Por. F. HOLBÖCK, *Das Allerheiligste und die Heiligen*, Christiana Verlag, Stein am Rhein, 1979, 371.

<sup>13</sup> Vzhľadom na rozsiahlosť Straussovho diela sa sústredíme len na rané spisy autora obsiahnuté v prvom zväzku zobraňujúceho diela s názvom „S výhľadom do nekonečna“ (Prešov 2009), ktoré obsahuje zbierky: „Všetko je rovnako blízke i ďaleké“, „Mozaika nádeje“, „Ecce homo“, „Tesná brána“, „Postila dneška“.

<sup>14</sup> P. STRAUSS, *Všetko je návrat – Všetko je rovnako blízke i ďaleké*, 54.

<sup>15</sup> P. STRAUSS, *Prečo som sa stal katolíkom – Mozaika nádeje*, 62.

Rovnako autor vidiac „katolicizmus ako celok mystického Tela Kristovho“<sup>16</sup> opisuje vieru ako účasť na Božskom celku, pričom bohatosť celku, ktorý sa prejavuje vitalitou a šťastím veriaceho, sú: eucharistia, modlitba, pokora a obetavosť<sup>17</sup>. Veriaci človek, ktorý je podobný dieťaťu, vidí svet taký, aký je - nie ako by ho chcel vidieť - čiže v šírke pravdivosti, a to preto, lebo ho vidí vnútri seba. Tento detský pohľad je možný preto, lebo deti majú hneď za očami srdce<sup>18</sup>. Veriaci teda má vnútro plné pravdivého poznania a to súvisí s postojom božieho detinstva. Strauss si všíma, že veriaci človek vidí aj detail dovtedy zastretý „tmavočerveným závojom“: „Stál som vtedy pred svetlami vianočného stromčeka. V ten večer som uvidel konečne i Svätú rodinu: maštal', chudobných rodičov, dieťaťko, pastierov, zvieratká. Videl som ich vo farbách, videl som ich pohyby“<sup>19</sup>.

Možnosť vlastniť celok viery je vysvetliteľný aj logikou Eucharistie: „Hľa, za mestom stojí kríž. A kríž je počiatkom Chleba Večnosti. A v kúsku chleba sa skrýva celé mystérium života a smrti, mystérium bytia“<sup>20</sup>. V úvahe o Eucharistii očami viery pokračuje v načrtnutom smere: „Na oltári je prítomná plnosť božstva Ježišovho a v omilostenej duši sa odohráva to isté... V duši je stánok Najvyššieho, v duši je nebo s najzrejmším zázrakom Božieho života. A toto všetko je jediný biely bod - Večnosť“<sup>21</sup>. A ďalej hovorí: „Boh, ktorý jediný dal a dáva život, sa nám ponúka v celej svojej plnosti... Eucharistia je sama nekonečnosť, ktorá vie všetky priestory vyplniť, v najmenšom i v najväčšom, a pritom jej celistvosť neutrpí ujmu. Môže vyplňať priestory všetkých duší, a nie je načatá“<sup>22</sup>. Nakoniec v eucharistickom kontexte píše: „Eucharistia je konvertitovi dvojnásobne drahá, lebo je tým, čo dostáva, keď všetko zanechá. Len keď jej vo svojom srdci dá prístrešie, dostáva stratený domov“<sup>23</sup>. Cez prijímanie Eucharistického Krista je veriaci naplnený, je v ňom Boží Stánok a veriaci sa nachádza doma.

A na inom mieste možnosť vlastniť celok i možnosť rastu, vyjadruje v téze: „Svet je plný mystéria existencie Boha. Boh je i vo mne. V sebe sa mu teda môžem najviac priblížiť. Uvoľňovaním vnútorného priestoru na rozvinutie existencie Boha... uzdraví sa duša sveta“<sup>22</sup>. Možnosť vlastniť celok viery je obsiahnutá aj v konštatovaní: „Láska je pre všetkých všetkým. Je v nej zhrnuté všetko dobro. Kto má lásku, nepotrebuje nič, lebo má všetko“<sup>23</sup>. O možnosti dosiahnuť stav relatívnej plnosti viery hovorí autor aj týmito slovami: „Viera ako zjavenie Večnosti

<sup>16</sup> P. STRAUSS, Prečo som sa stal katolíkom - Mozaika nádeje, 66.

<sup>17</sup> P. STRAUSS, Stretnutie s Pánom Bohom - Mozaika nádeje, 68.

<sup>18</sup> P. STRAUSS, Stretnutie s Pánom Bohom - Mozaika nádeje, 69.

<sup>19</sup> P. STRAUSS, Exeamus igitur - Mozaika nádeje, in P. Strauss, 81.

<sup>20</sup> P. STRAUSS, Eucharistia očami konvertitu - Mozaika nádeje, 126, 129, 133.

<sup>21</sup> P. STRAUSS, Viera za sklom - Mozaika nádeje, 82.

<sup>22</sup> P. STRAUSS, Ján z Boha, sociálny svätý - Mozaika nádeje, 92.

<sup>23</sup> P. STRAUSS, Veda alebo viera - Mozaika nádeje, 120.

nemôže podstúpiť krízu. Kríza veriacich nastáva vtedy, keď koliduje neúprosnosť požiadaviek viery s jej žitým obsahom<sup>24</sup>.

Ak je cieľom kňazského života „žiť v Bohu, v žiare jeho centra a pre neho, cítiť ho čím najintenzívnejšie, čím najintímnejšie“<sup>25</sup>, tak autor potvrdzuje možnosť byť ponorený do celku, ktorým je Boh. Kresťanovi je umožnené prežívať šťastie „cez oblok srdca môcť vnímať a chváliť všetky formy žitia, utrpenia a smrti“<sup>26</sup>. V podobnom duchu vyznieva aj tvrdenie: „V spojení s Bohom je človek všetkým“<sup>27</sup>. Logiku zrelej viery Pavla Straussa vysvetľuje autor sám slovami: „Kto je vnútorné bohatý, nájde bohaté pramene. Kto chce mať, môže mať. Mnoho sa otvára tomu, kto je pre mnohé otvorený“<sup>28</sup>.

### Spojnice s cestou súčasnej teológie

Pri bližšom pohľade na Straussa, ktorý najskôr vstupuje do Božieho tajomstva, zvlášť utrpenia, a následne ho vysvetľuje, môžeme rozpoznať skúsenosť Cirkevných otcov – ktorých viackrát cituje (Irenej, Augustín, Cyprián). Tito (Cyril na východe, Ambróz na západe) od IV. storočia, chápu krst ako pripodobenie sa Kristovmu tajomstvu, po ktorom nasleduje mystagógia. To malo podľa F.J. Nocka psychologický a pedagogický motív: je treba najskôr zakúsiť tajomstvo, aby sa mohlo vysvetliť. Predchádzajúci výklad by mohol krstenca obráť o otvorenosť voči udalosti a teda voči zážitku tajomstva<sup>29</sup>. Autor sumarizujúc novozákonné biblické svedectvo o krste a kresťanskom živote ranej komunity konštatuje, že „krst nie je len cieľovým bodom cesty poznania a viery, ale cesta veriaceho žije aj z prehlbujúceho sa poznania a realizácie toho, čo sa udialo v krste“<sup>30</sup>.

Aj u Straussa môžeme povedať, že má primát aspekt mystagogický pred etickým. Autor zakúša tajomstvo, vovádza doňho a na základe tejto skúsenosti stavia étos nového človeka, kresťana. Inými slovami, podobne ako sv. Pavol v mystagogickej kázni Rim 6, 1-14, aj Strauss sa snaží vysvetliť veriacim, čo sa v nich udialo, aby to potvrdili v praxi kresťanského života<sup>31</sup>. Táto skutočnosť dáva impulz aj súčasnej teológii v jej obsahu i metóde.

Teológia má mať mystagogický charakter; má vysvetľovať vnútornú krásu celku doktríny a ich spojení (*contuitus simplex*), než uvažovať atomizovaným či izolovaným spôsobom, čo sám Strauss ako vedec kritizuje slovami: „Vzrast poznatkov

---

<sup>24</sup> P. STRAUSS, Kňaz a dnešný laik – Ecce homo, 158.

<sup>25</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 189.

<sup>26</sup> P. STRAUSS, Krása, čistota a lacný optimizmus, 198.

<sup>27</sup> P. STRAUSS, O modlitbe a modliacich sa – Tesná brána, 242.

<sup>28</sup> Por. F.-J. NOCKE, Dottrina dei sacramenti, in T. Schneider (ed.), Nuovo corso di dogmatica II, Brescia 2005, 284.

<sup>29</sup> F.-J. NOCKE, Dottrina dei sacramenti, 275.

<sup>30</sup> Por. F.-J. NOCKE, Dottrina dei sacramenti, 275.

<sup>31</sup> P. STRAUSS, Problém človeka – Ecce homo, 168.

bol taký, že sa vymkol jednotnému chápaniu a rozletel sa do rozličných stále sa zužujúcich a prehľbujúcich pododborov... Lenže drobením a prehľbovaním poznatkov došlo k rozpadu obrazu sveta<sup>32</sup>. Teológia má byť použiteľná pre kázanie a katechézu zameranú na problémy súčasného človeka; môže byť formou viac esejistická, veď Straussovým odbornejším úvahám nechýba filozofická ani teologická hĺbka a predsa majú svoju krásu, čoho príkladom je nenápadná úvaha Kňaz a dnešný laik, kde podáva svoj vklad do ekleziologickej problematiky vzťahu kňaz-laik, inštitúcia-charizma<sup>33</sup>. Teológ (kňaz) má byť mystagóg celou svojou osobnosťou: „Dnešný laik-apoštol stretá sa na svojej horlivosťou podmienenej ceste napríklad s mrazivým javom, s osobnosťou kňaza, ktorý zahorí, ak ide o umenie... , o politiku o vinohradníctvo, ktorý však tlie pri problémoch náboženských a nábožensko-filozofických, alebo dokonca pri náboženských úkonoch. Jedno príšerné slovo je u nás zaužívané v súvislosti s náboženskými úkonmi: odbaviť. Niet strašnejšej blasfémie, ako odbaviť breviár alebo pohreb, alebo už čokoľvek, čo sa týka oblasti náboženskej... Ťažko padne vidieť v rekordnom čase odslúžené omše... Veď je vylúčené percipovať čo len rozumom bleskovým tempom chfčiace modlitby, nieto ešte ich prežitie... alebo precítenie“<sup>34</sup>. Z ponoru do duchovno-teologického sveta P. Straussa je možné cítiť, že sa dotýkame celistvej vízie toho, čo patristika pozná pod pojmom *theoria*, že tu precíťujeme veľkosť a krásu Božích právd, že z jeho slov žiari na veriacich predtucha „slávy Božej milosti“<sup>35</sup>. V tomto momente, aj vďaka časovej a obsahovej príbuznosti, nemožno nevidieť určitú príbuznosť myslenia a tvorby P. Straussa s obnovným teologickým hnutím z Innsbrucku, známym pod názvom kerygmatická teológia, ktorej predstaviteľom bol patrista a teológ Hugo Rahner.

Z obsahového hľadiska možno Straussov postup viery od celku k jednotlivosti, od tajomstva k jeho pochopeniu pretaviť do dnešnej teológie tým, že sa podčiarkne nutnosť vložiť jednotlivé traktáty a teologické sekcie do širšieho spásno-dejinného rámca. Taktiež zdôraznenie ontologického prvenstva univerzálnosti pred partikulárnosťou (zvlášť v priestore ekleziológie) sa hýbe v naznačenej línii. V tomto zmysle i dogma nemôže byť chápaná ako absolútne nóvum, ale ako dejinne podmienená interpretácia trvalého a celistvého podkladu viery<sup>36</sup>. Nakoniec i snahy o „reformu“ (obnovu) Cirkvi, či o nové formy evanjelizácie (otvorené súčasnej

<sup>32</sup> P. STRAUSS, Kňaz a dnešný laik - Ecce homo, 157-161.

<sup>33</sup> P. STRAUSS, Kňaz a dnešný laik - Ecce homo, 159.

<sup>34</sup> H. RAHNER, Teologia e kerygma, Brescia 1958, 16.

<sup>35</sup> Medzinárodná teologická komisia, Interpretácia dogiem (1990), 3. Zdroj: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_interpretazione-dogmi\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_it.html)

<sup>36</sup> P. STRAUSS, O modlitbe a modliacich sa - Tesná brána, P. STRAUSS, S výhľadom do nekonečna, zv. 1, 240.

dobe) nemusia diktát potrieb dnešného straussovsky redukovaného človeka brať za jediné hermeneutické pravidlo pri čítaní Božieho zjavenia a pri ohlasovaní právd viery. Teológia sa má rodiť zo zjaveného a sláveného Božieho tajomstva, ktoré predchádza človeka, má mu dané tajomstvo dať zakúsiť a tým pohnúť k premene od „sústredenosti k Božej prítomnosti, od subjektivity k objektivite“<sup>37</sup>. Preto teológia si má ctiť primát tradície viery pred požiadavkami doby, ktoré však neostanú neuspokojené, len budú naplnené Božím spôsobom, pretože spasne Božie konanie „sa ešte skôr, ako sa týka nás, týka Božej dobrotivosti“<sup>38</sup>. Stojí za zmienku skutočnosť, že Straussov projekt nového človeka, kresťana a kresťanstva, ktorému nechýba krása ani hĺbka, a ktorý ani zďaleka nebol ešte realizovaný, vznikol hlboko v predkoncilovom období, pričom nemáme pocit, žeby mu chýbala tématická živosť, intelektuálna poctivosť alebo otvorenosť hlavným paradigmám jeho i našej doby. V teológii „podľa Straussa“ ide o rozdávanie z plnosti, ktorú veriacemu dáva Božie bytie, ktorého je „veriaci kúskom“, a ktoré vo svojej všeobecnosti dokáže „naplniť človeka silou a šťastím“<sup>39</sup>.

### **Theologia crucis**

Pri stále zaostrenejšom pohľade viery za ligotom hviezdy, pestrým ľudským mraveniskom, za údolím tieňov a smrti vidí autor Božiu láskavosť a prezieravosť<sup>39</sup>. Cez takýto vzhľad odhaľuje zmysel bolesti.

*Utrpenie ako predpoklad života, ako účasť na Božskom živote, ako výraz svätosti kresťana*  
Odprevádzajúc P. Straussa na ceste jeho úvah v chronologicko-významovej postupnosti je možné ako prvé povedať, že bolesť sú hranice života, podobné korytu rieky a tým je život možný, pretože Život a hranice sa teda podmieňujú navzájom<sup>40</sup>. Spojitosť plnosti života a bolesti autor vyjadruje aj vtedy, keď tvrdí, že „choroba je jedným z vchodov do života“<sup>41</sup>. Ide o plnší život, pretože trpiaci človek s modlitbou a láskou už nie je len „kusom krvavého mäsa“<sup>42</sup>. Ktokoľvek slobodne prijme bolesť odriekania, má trvalý úžitok, pretože: „Každý raz príde na to, že máme najväčší a najtrvalejší úžitok z tých pôžitkov, ktoré neužijeme“<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Medzinárodná teologická komisia, *Questiones selectae de Deo Redemptore 2*, in *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, Kostelní Vydří 2010, 136.

<sup>38</sup> P. STRAUSS, *O modlitbe a modliacich sa – Tesná brána*, 240.

<sup>39</sup> P. STRAUSS, *Všetko je návrat – Všetkeo je rovnako blízke i ďaleké*, in P. STRAUSS, *S výhľadom do nekonečna*, zv. 1, 54.

<sup>40</sup> P. STRAUSS, *Meditácia o hraniciach – Všetkeo je rovnako blízke i ďaleké*, in P. STRAUSS, *S výhľadom do nekonečna*, zv. 1, 22.

<sup>41</sup> P. STRAUSS, *Malá rozprava o jazvách – Mozaika nádeje*, 70.

<sup>42</sup> P. STRAUSS, *Básnik a Kristus – Mozaika nádeje*, 74.

<sup>43</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 256.

Život duše je v priamej úmere závislý od schopnosti trpieť, veď „v stupni intenzity krízy sucha..., máme reálnu mieru vývoja duše“<sup>44</sup>.

V dojímavej legende o bolesti, žánrovo i obsahovo nie nepodobnej parabole Chalíla Džibrána s názvom „Keď sa zrodil môj žal“ (1918)<sup>45</sup>, vykladá bolesť ako „sprievodkyňu človeka na ceste života“, ako pripomienku „Božieho záujmu o človeka“, ako „ostatný súvis človeka s Bohom“, ako pomoc ľuďom prísť po zaprášenej ceste sveta späť k nebeskej bráne<sup>46</sup>. Božskú dimenziu bolesti podčiarkuje autor vtedy, keď učí, že „Boh sa stal schopným trpieť“, v čom sa zjavila dobrotnosť a láskavosť Boha, ktorý cez lásku vtelenia mierni bolesť – trň ľudskej podstaty<sup>47</sup>. Bolesť je skúšobným kameňom autentického kresťanstva, ktoré dokáže nasledovať Krista nielen na horu Tábor, ale aj na Kalváriu, a zároveň podmienka vzkriesenia, pretože „nieto vzkriesenia bez Kalvárie“<sup>48</sup>. Prítomnosť bolesti je indikátorom správnej cesty, pretože kde život „ide ľahko a hladko, je to vždy podozrivé, že sme sa vyšmykli spod kríža. A z toho vyšmyknutia pochádza všetko zlo“<sup>49</sup>. Prítomnosť utrpenia a jeho znášanie je poznávacím znamením skutočného kresťana, pretože: „do malých sídc sa Kristus nevmetí, lebo prichádza s veľkým inventárom svojich vykupiteľských pomôcok, s trňovou korunou, klincami a predovšetkým s krížom“<sup>50</sup>.

#### *Utrpenie je škola života*

Choroba a bolesť sú školou chápania podstatných vecí života: „Choroby sú zdravými a prísnyimi okuliarmi, a keď sa cez ne hľadí, vidieť iba podstatné veci. Tak sa stávajú všetky pozliepané, pobalamutené a prílišné veci jasnejšími, jednoduchšími a smrteľne vážnymi“<sup>51</sup>. Túto skutočnosť podčiarkuje aj konštatovanie autora, že „znášané utrpenie mnohým otvorilo oči, aby lepšie a správnejšie chápali podstatu života... Mnohých priviedlo k pravej добрote, kamarátstvu, ľudskej šľachetnosti... Mnohých naučilo modliť sa, mnohých priviedlo k Bohu“<sup>52</sup>. Pravdu o utrpení ako prameni múdrosti Strauss vkladá i do tézy: „Komu bolesť a poníženie už nie je spoločenským problémom, ale nevyhnutnosťou vnútorného pokroku, koho už nezaujímajú z toho hľadiska, že odkiaľ a od koho vychádzajú, našiel rozuzlenie spletnosti životnej cesty“<sup>53</sup>. Pozitívny účinok bolesti na vnútro

<sup>44</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 264.

<sup>45</sup> Por. Ch. DŽIBRÁN, *Blázen a jiné paraboly*, Praha 2008, 37-38.

<sup>46</sup> P. STRAUSS, *Legenda o bolesti - Všetko je rovnako blízke i ďaleké*, 47-48.

<sup>47</sup> P. STRAUSS, *Prečo som sa stal katolíkom – Mozaika nádeje*, 65.

<sup>48</sup> P. STRAUSS, *Prečo som sa stal katolíkom – Mozaika nádeje*, 65-66.

<sup>49</sup> P. STRAUSS, *Marginálie – Ecce homo*, 212.

<sup>50</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 257.

<sup>51</sup> P. STRAUSS, *List chorému básnikovi – Mozaika nádeje*, 77.

<sup>52</sup> P. STRAUSS, *Za násilníkov – Postila dneška*, 302.

<sup>53</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 255.

človeka spočíva aj v tom, že tajomne otvára človeka Bohu, aby mohol doňho vpísať svoju vôľu, aby človek nerástol na dve strany, ale na stranu Boha<sup>54</sup>.

#### *Utrpenie je cestou k radosti*

Dialektickú jednotu utrpenia a radosti vyjadruje autor cez obraz „tajomnej opony“ či brány dokorán otvorenej cez ktorú prúdi život<sup>55</sup>: „Utrpenie a smrť sú tajomnou oponou, za ktorou čaká človeka i svet, divadlo neslýchaných radostí života“<sup>56</sup>. „Láska ako najväčšia sila človeka spôsobuje, že i najhlbšie utrpenie, akého je človek schopný, na ktoré nestačí žiadny liek..., šmahom môže premeniť na nadzemskú silu a radosť“<sup>57</sup>. Takto i „bolesť môže byť zvláštna forma, vyššia forma radosti“<sup>58</sup>.

#### *Utrpenie je prostriedkom vykúpenia*

Spojitosť bolesti a vykúpenia nachádzame na viacerých miestach, kde Strauss konštatuje, že bolesť, utrpenie a smrť sú zlom len nepriamo, ale určite sú „vykúpením, očistením, polepšením a zadosťučinením“<sup>59</sup>. Kríž bolesti je prostriedok uzdravenia sveta, lebo „svet sa neuzdraví bez kríža“<sup>60</sup>. Ľudské rany a rany sveta, ktoré sú vlastne Spasiteľove rany, sú „zore vykúpenia“<sup>61</sup>. Vykupujúcu silu utrpenia, stekajúceho z Kalvárie, sprítomnenom v Eucharistii a v rozhodnutí žiť v „ustavičnom dohľade Kríža (vo vzájomnej úcte, vernosti, добрote) komunikujú veriaci manželia aj na svoje deti a cez ne obnovujú svet: „Keď samodruhá matka hlbokým duchovným životom, sýteným eucharistickým pokrmom Večnosti napúšťa cez svoj krvný obeh svoj plod najsvätejšou krvou Ježišovou, dáva tým základ novému pevnému ohnivku do reťaze pokolení vykúpených... Keď sa rodičia vedome zapojili do tajomného prúdu vykúpenia, ktorý steká z Kalvárie smerom k večnej priehlbni Ostatného dňa, a vedú život vo všetkých spomínaných od-tienkoch lásky, obnovujú svet“<sup>62</sup>. Vykupujúcu hodnotu utrpenia odhaľuje autor aj v kontexte úvah o kňazstve, ktoré autor vždy traktuje v spojitosti s veriacimi laikmi: „Byť človekom znamená trpieť. Byť kňazom znamená tajomne trpieť v tajomnom tele Kristovom. Kňazovi je Božou dôverou pridelený väčší úsek na spoluvykupiteľskom diele“<sup>63</sup>. Veľmi zaujímavým, aj z pohľadu dlhej teologickej

---

<sup>54</sup> P. STRAUSS, *Marginálie – Ecce homo*, 205

<sup>55</sup> P. STRAUSS, *List chorému básnikovi – Mozaika nádeje*, 77.

<sup>56</sup> P. STRAUSS, *Rozhovor v bielom – Mozaika nádeje*, 76.

<sup>57</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 252.

<sup>58</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 254.

<sup>59</sup> P. STRAUSS, *Rozhovor v bielom – Mozaika nádeje*, 76.

<sup>60</sup> P. STRAUSS, *O pravých a zdanlivých pyramídach – Mozaika nádeje*, 89.

<sup>61</sup> P. STRAUSS, *Sv. Ján z Boha, sociálny svätec – Mozaika nádeje*, 93.

<sup>62</sup> P. STRAUSS, *Láska v katolíckom manželstve – Mozaika nádeje*, 113.

<sup>63</sup> P. STRAUSS, *Kňaz a dnešný laik – Ecce homo*, 158.



diskusie o titule Spoluvykupiteľky aplikovanom na Pannu Máriu, je nasledujúce vyjadrenie o spoluvykupiteľskom rozmere bolesti: „Ako Mária od hostiny v Káne po koniec vekov je sprostredkovateľkou medzi Kristom a ľudstvom, tak je, počnúc kalvárskeho utrpením, vlastným a Ježišovým, našou spoluvykupiteľkou“<sup>64</sup>. Pravdu, že v kríži sa tvorí niečo nové, autor vyjadruje slovami: „Trpieť znamená trpne tvoriť“<sup>65</sup>. Jasne danú pravdu vyjadruje aj cez odkaz na najbiednejších, ako na nositeľov vykupujúcej Kristovej krvi: „Tí najbiednejší, tí najponíženejší a tí najviac trpiaci vykupujú svet, lebo už len v tých koluje ešte nezriedená Kristova krv, taká bolestná, že už-už naráža na hranicu Večnosti“<sup>66</sup>. Bolesť dáva prázdnemu svetu plnosť (spásu), pretože „život utrpenia je plný, lebo je vystupňovaný v cieľi do Nekonečna, o ktoré sa opiera“<sup>67</sup>. Utrpenie má výkupnú cenu, preto sa Strauss modlí nasledovne: „Daj, Pane, aby zástupy chorých vniesli úprimný pokoj do duší ľudí a aby ich modlitby u Teba zastúpili tých, ktorým zhon dňa a beľmo duševnej nezrelosti nateraz hatia jednoduchý a obšastňujúci pohľad na Teba, ktorý si a ostávaš Pánom života a smrti“<sup>68</sup>. Vykúpenie v jeho vnútrodejnej podobe – pokoji je rovnako spojené s ochotou niesť utrpenie s láskou. Strauss, odpovedajúc na otázku, kedy skončí utrpenie kresťanstva, hovorí: „Vtedy, keď sa naučia kresťansky reagovať na utrpenie. Nekresťania reagujú na utrpenie nenávisťou. To je pochopiteľné. To nie je ušľachtilé, ani produktívne utrpenie. Až kresťania budú na utrpenie reagovať, paradoxne, láskou a túžbou po vykúpení svojich nepriateľov, nastane vytúžený pokoj...“<sup>69</sup>.

#### *Utrpenie je cesta k Bohu a k mystickému zjednoteniu*

Utrpenie vedie k zjednoteniu človeka so Stvoriteľom pretože „pod náporom bolesti a utrpenia je človek zatláčaný Prozreteľnosťou do kúta svojho vnútra, najhlbšie k svojmu určeniu, k svojmu Stvoriteľovi“<sup>70</sup>. V tomto zmysle sú „ťažké chvíle onou kráľovskou lúčavkou, ktorá spálila všetko zbytočné<sup>71</sup> a ostala iba láska ku Kristovi. Takto vďaka Kristovi, ktorého Strauss označuje ako „Božiu bolesť medzi nami“, človek môže spojiť svoje utrpenie s Nekonečným ako „malá guľôčka ortuti s veľkým množstvom“, čím môže zakúsiť najväčšie šťastie<sup>72</sup>. Veď „či jesto v tomto ubolenom svete nad šťastie vedieť, že všetka nevinne vyliata krv, pojatá do večnej krvi Kristovej, a všetky nevinne prenesené údery vyliečia

<sup>64</sup> P. STRAUSS, V záhrade záhad – Ecce homo, 181.

<sup>65</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 188.

<sup>66</sup> P. STRAUSS, Lekári duší a duše lekárov – Tesná brána, 251.

<sup>67</sup> P. STRAUSS, Marginálie – Ecce homo, 203.

<sup>68</sup> P. STRAUSS, Za chorých – Postila dneška, 305.

<sup>69</sup> P. STRAUSS, Marginálie 1950 – Tesná brána, 281.

<sup>70</sup> P. STRAUSS, Veda alebo viera – Mozaika nádeje, 121.

<sup>71</sup> P. STRAUSS, Eucharistia očami konvertitu, Mozaika nádeje, 132.

<sup>72</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 189.

sa v oslávených ranách Kristových? Či jesto nad šťastie vedieť, že sa len v cirkvi a s cirkvou dá krásne umierať?<sup>73</sup> S Bohom zjednocujúcu silu utrpenia autor vystihuje aj v slovách: „Utrpenie je rebrík k Bohu“<sup>74</sup>. Utrpenie je zároveň dialogickým darom veriaceho svojmu Bohu: „Jediným darom pre Boha môže byť jediný náš opravdivý výdobytok a prínos: vlastné utrpenie“<sup>75</sup>.

V širokospektrálnom chápaní utrpenia nemožno nevnímať hĺbku intuície vyjadrenej slovanským pápežom Jánom Pavlom II, ktorý v roku 1984 napísal list *Salvifici doloris*, a s ktorým sa P. Strauss osobne stretol pri jeho návšteve v Prahe v roku 1990. V liste čítame: „Utrpenie je také vznešené ako sám človek práve preto, že do určitej miery vyjadruje človekovi vrodenu vznešenosť a svojím spôsobom ju aj prekračuje. Podľa všetkého bolesť patrí k činiteľom človeka, ktorými človek prevyšuje stvorené veci: je skutočnosťou, ktorá človeka v určitom zmysle predurčuje prekonať seba samého (SD 2)... Tým, že Kristus uskutočnil vykúpenie prostredníctvom utrpenia, dal ľudskému utrpeniu výkupnú hodnotu. Teda každý človek sa môže svojím utrpením zúčastniť na Kristovom vykupiteľskom utrpení. (SD 19)... Toto je skutočne nadprirodzený a súčasne ľudský zmysel utrpenia. Je nadprirodzený, lebo je zakotvený v božskom tajomstve vykúpenia sveta; súčasne je aj hlboko ľudský, lebo človek v ňom nachádza seba samého, svoju ľudskosť, svoju dôstojnosť, svoje poslanie“ (SD záver)<sup>76</sup>.

### **Pavol Strauss a cesta k Cieľu**

Bolesť je u Pavla Straussa bohatou skutočnosťou, vedúcou človeka k zrelosti a zároveň je takpovediac jej sviatosným sprítomnením. Cesta, ktorou prešiel Pavol Strauss sa stáva cestou dnešného človeka, pretože človek je stále v stave úniku pred utrpením<sup>77</sup>. Biografia a obsah Straussovho diela tvoria nerozlučnú jednotu a sledujú jediný cieľ: vyformovanie nového človeka, nového kresťana, nové kresťanstvo<sup>78</sup>.

Stav súčasného človeka, v ktorom ho Strauss nachádza je bezútešný. Popisuje ho na viacerých miestach: „Človek i svet sú chorí... Svet je v najhlbšej mravnej a ideovej kríze“<sup>79</sup>. Inde zas píše o úkaze redukovaného človeka, ktorý ide naprieč spoločenskými vrstvami a ktorého charakterizuje nemiernosť, rozdrobenosť, neforemnosť, anonymnosť, rozklad, strata väzby k hodnotám<sup>80</sup>: „Úkaz

<sup>73</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – *Ecce homo*, 191.

<sup>74</sup> P. STRAUSS, *Marginálie – Ecce homo*, 203.

<sup>75</sup> P. STRAUSS, *Marginálie 1950 – Tesná brána*, 258.

<sup>76</sup> <http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/salvifici-doloris>

<sup>77</sup> P. STRAUSS, *Marginálie – Ecce homo*, in P. Strauss, *S výhľadom do nekonečna*, zv. 1, 203.

<sup>78</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – *Ecce homo*, 184-185.

<sup>79</sup> P. STRAUSS, *Sv. Ján z Boha, sociálny svätec – Mozaika nádeje*, 92

<sup>80</sup> Por. P. STRAUSS, *Problém človeka – Ecce homo*, 161- 179.

redukovaného človeka možno zistiť vo všetkých vrstvách; aj u ľudí tzv. náboženských, u ktorých sa náboženský život rozrastá vodorovne... Je to sumácie úkonov, nie vystupňovanie vnútra, mechanizmus slušnosti voči Bohu, nie odovzdanie sa, rozohnenie, a tak postupná premena vnútorného a vonkajšieho človeka<sup>81</sup>. Inde píše: „Svet je v strašnej situácii. Svetu prihára. Chystajú sa vojny... A človek všetkých svetadielov sa len bezmocne prizera... Je to veľký prerod a prechod. Mnoho sa opúšťa, preto sa jedni boja, že sa nič nenájde, a iní nevidia nič za sebou, lebo si uvedomili počas chôdze, že nevedia, do čoho idú. Ide im len o chôdzu. A sú aj takí, ktorí si myslia, že vedia, odkiaľ sa vyšlo a do čoho sa vojde, ale nevedia, kto si zahráva s ich obmedzenosťou. A sú nakoniec viditeľní, agenti Boží a diabli<sup>82</sup>. Duše v Straussovom zornom poli „sú spustnuté, trnám pokryté, púšťam podobné, obývané cudzincami, divým plemenom, ktoré už nepozná svätú reč“<sup>83</sup>.

Preto Strauss sa snaží byť pútnikom, ktorý sprevádza človeka k jeho cieľu tým, že mu predostiera pôvod a cieľ jeho cesty. Je si vedomý, že „problém skutočného človeka je problém jeho pôvodu... aj jeho posmrtného zacielenia. Teda: čím je človek, čím sa stal človek a čím môže a má byť, ak má vôbec byť<sup>84</sup>. Vie dobre, že „zo všetkého sa môže stať to najlepšie“, že „z každej cesty sa možno dostať na inú“<sup>85</sup>. Takto pohýna súčasného človeka k prechodu od redukovaného bytia k bytiu jednotnému a scelenému, ktoré sa dosahuje cez vstup do Božej jednoty cez Kristovu obeť: „Jestvuje jedna jednota – a ňou je Boh. Človek sa nemôže sceliť, ak sa vedome nevčlení do Večnej Jednoty. Má jedinú cestu: krátke spojenie skrze večnú Kristovu Obeť“<sup>86</sup>. Strauss preto žije v presvedčení, že „ak sa nepustíme na plavbu za novými svetadielmi ľudskej duše, opravdivosti a statočnosti, nedôjdeme k rovnováhe“<sup>87</sup>. Avšak Strauss je optimista a tvrdí, že „človek sa môže neohraničene znovu zrodiť, pretože Boh sa dal porodiť“<sup>88</sup>.

Cieľ cesty človeka je aby „žil v tóni Božej prítomnosti“<sup>89</sup>; aby žil v jednote, čiže „aby sme všetci jedno boli, aby sme si boli všetci blízki a bratia, aby sme všetci boli rovní v Kristovi Ježišovi“<sup>90</sup>; aby človek - spolu so Straussom - „poznal Ježiša Krista, našiel Cestu i Pravdu i život“<sup>91</sup>; aby sa človek stal apoštolom, pretože

<sup>81</sup> P. STRAUSS, Problém človeka – Ecce homo, 175.

<sup>82</sup> P. STRAUSS, Marginálie – Ecce homo, 204.

<sup>83</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 186.

<sup>84</sup> P. STRAUSS, Opravdivý človek – Meditácie, in P. STRAUSS, Život je provizórium, zv. VII, Prešov 2011, 23-24.

<sup>85</sup> P. STRAUSS, Ladovce, jazerá a abstraktné maliarstvo – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, in P. STRAUSS, S výhľadom do nekonečna, zv. 1, 41.

<sup>86</sup> P. STRAUSS, Ladovce, jazerá a abstraktné maliarstvo – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, 42.

<sup>87</sup> P. STRAUSS, Čínsky múr – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, 46.

<sup>88</sup> P. STRAUSS, Neviditeľný svätý – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, 49.

<sup>89</sup> P. STRAUSS, Marginálie 1950 – Tesná brána, 269.

<sup>90</sup> P. STRAUSS, Marginálie – Ecce homo, in P. STRAUSS, S výhľadom do nekonečna, zv. 1, 223.

<sup>91</sup> P. STRAUSS, Prečo som sa stal katolíkom – Mozajka nádeje, in 67.

„nikto z naozaj veriacich nemá právo nebyť apoštolom<sup>92</sup>“; aby sa človek naučil „ako žiť, ako trpieť, ako umierať“<sup>93</sup>; aby opustil cestu výlučne k sebe, aby bol schopný zaprieť sa, byť trochu menej sebeckým a tak vystúpil na vysoký vrch života, ktorým je Boh sám<sup>94</sup>; aby našiel šťastie v šťastí iných<sup>95</sup>; aby našiel šťastie v strácaní všetkého<sup>96</sup>; aby našiel šťastie v nájdení šťastí Pravdy<sup>97</sup>; aby prešiel od subjektivity k objektivite<sup>98</sup>; aby vedel, že „Život je na to, aby sme zomreli. A smrť je na to, aby sme žili“<sup>99</sup>; aby bol súčasťou národa v stave milosti: „Národ v stave milosti! Možný je, večne možný, národ čistý, národ bez hriechu, zmytý krvou Božieho baránka, nasýteným mannou Božieho milosrdenstva!<sup>100</sup>

### Záver cesty

Straussova duchovná cesta spletená s Kristovou via crucis je silným impulzom aj do dnešných čias. Biskup Viliam Judák spomína, že práve jeho duchovnosť, túžba po odhaľovaní pravdy a lásky, či jeho život bol dôvodom postaviť ho ako vzor cesty univerzitnej mládeže v Nitre: „Preto potom akosi spontánne sa všeobecne ujala myšlienka pomenovať po MUDr. P. Strausovi univerzitné pastoračné centrum r. 2008 na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre. Nešlo nám len o pomenovanie. Mali sme túžbu preniesť do vedomia univerzitnej mládeže jeho duchovnosť, jeho prenikavú túžbu po odhaľovaní pravdy a lásky, ale aj túžbu v našom čase a prostredí žiť s pravdou vzkrieseného Krista, vo viere evanjelia a Božej milosti. Chceli sme uprieť pozornosť na kristologický rozmer Straussovho života a diela. Videli sme v ňom a vidíme aj dnes postavu neobyčajného nášho, slovenského intelektuála, ktorý môže osloviť každého mladého človeka – aj neveriaceho, a to svojím hľadaním, svojou náboženskou istotou, širokým rozhľadom básnika, spisovateľa, mysliteľa – a priateľa“<sup>101</sup>. (2011)

---

<sup>92</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 184-185.

<sup>93</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 186.

<sup>94</sup> P. STRAUSS, O šťastí byť kresťanom – Ecce homo, 188.

<sup>95</sup> P. STRAUSS, Národ v stave milosti – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, 29.

<sup>96</sup> P. STRAUSS, Prečo som sa stal katolíkom – Mozaika nádeje, 67.

<sup>97</sup> P. STRAUSS, Všetko je návrat – Všetko rovnako blízke i ďaleké, 55.

<sup>98</sup> P. STRAUSS, O modlitbe a modliacich sa – Tesná brána, 240.

<sup>99</sup> P. STRAUSS, Marginálie – Ecce homo, 207.

<sup>100</sup> P. STRAUSS, Národ v stave milosti – Všetko je rovnako blízke i ďaleké, 31.

<sup>101</sup> V. JUDÁK, S úctou a obdivom, Listy PS 16-17 (2011) s. 4.

**Dr. Ľubomír Hlad, PhD.**

Ľubomír Hlad (1974) je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a na Teologickom inštitúte RK CMBF UK v Nitre. Zároveň je rektorom Univerzitného pastoračného centra v Nitre. Teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z dogmatickej teológie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme (2002). Doktorát na univerzite Gregoriána získal za obhajobu práce „Eschatologická dimenzia kerygmatickej teológie Huga Rahnera“ (2009).

**Boh v a medzi riadkami Milana Rúfusa****Abstract**

In this article the author deals with the occurrence of theological motives in the works of Milan Rúfus. His poetry, essays, and authorized interviews touch the question of God as an inherent part in people's lives. This narration about God is a humble bow in front of mystery, and therefore it remains on the level of questions rather than answers. His whole artistic expression balances on the border of silence. He is aware of the responsibility for a written piece of work, for an uttered word, and that is why he looks very strictly at „what“ and „how“ to say or not to say. Because of this attitude he says much in a limited space.

**Keywords:** God, human beings, poetry, mystery, symbol

Milan Rúfus je popredným slovenským básnikom. Nie je možné dať mu označenie „náboženský spisovateľ“, pretože jeho poézia nie je prvoplánovo zameraná na nejakú relióiu alebo svetonázor. Je tajomným, no vysoko ľudským autorom, ktorý odvážne odhaľuje vlastné vnútro pred adresátmi svojej tvorby. Jeho dielo vonia po Bohu ako čerstvý chlieb. V dejinách literatúry to nie je ojedinelé. Veď spojenie *umenia s teológiou* je také staré, ako je staré samo *umenie i teológia*.

Básnikovo dielo sa jeho smrťou v roku 2009 skompletizovalo. Tvorí jeden celok, ktorý sa už nerozšíri. Mnohé, zdanlivo profánne texty Rúfusa je možné čítať z teologickej perspektívy. Celý život kresťanov je predsa čítaním znamení čias nielen v *posvätnom*, ale i *svetskom* prostredí. V takomto zornom uhle je možné vnímať jeho osobný i umelecký odkaz.

Hlboká teologická reflexia sa zračí z celého jeho diela. Slovo *teologická* je nutné chápať obrazne, pretože nejde o autora – teológa, ale o básnika výrazne ovplyvneného vlastnou vierou.

Článok mapuje básnikovo vnímanie Boha, človeka, sveta ako takého a spoločnosť žijúcu v ňom. Najväčšmi sa vo svojom vyjadrovaní pohybuje medzi antropológiou a teológiou. Jeho pohľad je stále upriamený na Stvoriteľa a stvorenie, na to, čo ich spája i rozdeľuje. Svoju tvorbu totiž neberie len ako spôsob sebarealizácie. Z celého jeho diela vyplýva, že úlohu básnika chápe ako poslanie. Preto ponúka výzvy pre človeka i ľudstvo, ktoré mu nie je ľahostajné. Kým je teda pre Milana

Rúfusa Boh? Ako ho vníma on a spoločnosť, ktorej náhľady na *posvätno* reflektuje nasýtený rokmi života, vnímavý na prítomnosť a obdarený prorockým duchom?

### *Prekážka pre človeka?*

Moderný človek sebavedomo vníma úspechy dosahované ľudským „rationom“, cíti sebestačnosť, ktorá mu nedovolí priznať si, že je tu niekto nad ním. V rozsiahlej básni *Vianoce 1951* Rúfus poznamenáva: „Ako sa búril, / ako padal, / ako sa rúhal človečik. / Ako si trúfal: / Vyženieme Boha, / chrám rozbijeme, / pošliapeme oltár...“<sup>1</sup> Stvorený na Boží obraz sa snaží poprieť túto podobnosť. Robí všetko pre to, aby mohol byť úplne autonómny. „Ba nie vždy, Bože, nie vždy / býval si môj. / Ja nie vždy Tvoj. / A tak sa svoji minú...“<sup>2</sup> Tento útek pred Bohom je únikom pred sebou samým. To však znamená, že človek dezertuje pred Bohom.<sup>3</sup>

Pre človeka je ťažké prijať Boha, ktorý nie je na jeho obraz. Nezodpovedá predstave silného vodcu, ktorý sa presadí tvrdou rukou. Vojnové 20. storočie komentuje takto: „Znášajte balzam na rany Boha / a neukrižujte ho viac na krvavých stránkach dejín.“<sup>4</sup> Aj moment narodenia Božieho Syna je pre človeka zarážajúci. „Boh už v tele človečom / vedel to svoje o niečom: / ak sa má v ľuďoch narodiť - / tak len u autsajderov. / (...) A ty sa čuduješ.“<sup>5</sup> Tento paradox sa odráža aj v reči o Bohu. Tvorcovia, ktorí hovoria o Bohu, akoby mali priamy prístup k jeho súkromnému životu, sú podľa neho veľmi pochybní. Správna reč o Bohu je predsa jachtavá alebo mlčanlivá.<sup>6</sup> Vyzýva ľudí, aby si nedali znečistiť obraz Boha. Veľkým nepriateľom v tomto ohľade je čas. Ten má „sladko lepkavé prsty ako jazyk chameleóna, ktorý nepretržite mení farby, aby nemenne mohol robiť to isté: loviť. Nedajte sa pomýliť povrchovými zmenami. Čas aj naďalej rabuje v ľuďoch a okráda ich o obraz Boha v nich.“<sup>7</sup>

### *Najväčší z anonymov*

Táto jedinečná metafora Božieho mena je názvom básne zo zbierky *Čítanie z údelu*. V nej sa básnik Bohu prihovára: „Nedozvieme sa, aký si. A žiaľ - / raz navždy je to dané. / Nečitateľne si sa podpísal / pod vlastné dielo, Pane.“ V ďalších veršoch básne pochybnosti pominú a zavládne istota spoznaného Boha: „A je to prosté, že si: musí byť / i autor, ak je dielo. / A dielo je a my sme v ňom i ním. / Ó, mierou našej chvály / nemerateľný Boží Anonym!“<sup>8</sup>

<sup>1</sup> RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu*. In. Dielo I. Dunajská Lužná : MilaniuM, 2002, s. 57.

<sup>2</sup> RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III. Dunajská Lužná : MilaniuM 2003, s. 67.

<sup>3</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2001, s. 80.

<sup>4</sup> RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu a iné*, s. 9.

<sup>5</sup> RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. In. Dielo IX. Dunajská Lužná : MilaniuM 2007, s. 223.

<sup>6</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus - Poeta Sacer*. Bratislava : Q 111, 2002, s. 57.

<sup>7</sup> RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové* Bratislava : Národné literárne centrum 1996, s. 105.

<sup>8</sup> RÚFUS, M. *Čítanie z údelu*. In. Dielo III., s. 157.

Mnohokrát vo svojich veršoch priamo či zahmlene vyslovuje otázku hľadajúcu odpoveď na záhadu „Autora bytia“. „A Večné Neznáme / si svoje trilky píska / a neskladá svoj závoj zo sveta. / Človečím slovom, / akoby chvostom líška, / po sebe stopy zametá.“<sup>9</sup> Ako je ťažké nájsť istotu o Autorovi stvoreného sveta, podobne je to aj s hľadaním zmyslu života. „Zmysel života... Pane Bože, keby som ho poznal! Ale hľadám ho úprimne a na kolenách. Aspoň to nech mi bude uznané.“<sup>10</sup> Pri téme tajomstva Boha ostávajú preňho istejšie otázky ako početné múdre odpovede. Báseň *Kontemplácia* má v sebe zatavené večné otázky krúžiace okolo Večného: „A struna opäť zvučí. / Kto si to vyhráva / pesničky na človeku? / Kto sa to nebojí / ťať slákom sláz a smiechu / po takom nástroji?“<sup>11</sup> V básni *A ty spomínaš* taktiež ukazuje, takmer vyčítavo, na Boha, ktorý sa zahalil tajomstvom: „Napísať knihu a potom mlčať. / Strážiť, / či slovo vzíde. / Kto to ešte vie?“<sup>12</sup>

Ako mnohí, aj on sa pri stretnutí s utrpením a hrôzou vojen odvažuje pred Bohom vyslovovať výčitky ako to robí v *Kórejských koledách*: „Povedz mi, kde si bol, keď živých zabíjali. / (...) Mlčanie sviatnikov, prach padá na misály. / (...) Patina pokrýva velebu súsoší. / A bolesť rúhavú tresk žalmov neutíši.“<sup>13</sup> Karol Nandrásky vidí v momentoch, keď Boh zakrýva svoju tvár a zdá sa neprítomný, možnosť pre ľudí prezentovať Boha životom schopným sebaobetovania.<sup>14</sup> Hnev človeka kvôli neľudskosti, ktorej je schopný, často a neprávom svoj objekt nájde v Bohu. V básni *Nie je to zložité* Rúfus prišiel na to, že ten mlčiaci, ťažko čitateľný a tajomný Boh „v nás večný plameň živí.“<sup>15</sup> Básňou *Hľadačka kvetov* hovorí o doživotnej úlohe človeka hľadať Boha. „Len jedno srdce mám, / tiež hľadá, stále hľadá / posledný kľúč od Božej záhradky.“<sup>16</sup> Eva Jenčíková o ňom tvrdí: „Básnikov duchovný zápas a nepokoj vyústili napokon do nekonfliktného transcendentálneho dialógu s Bohom až na hraniciach ticha.“<sup>17</sup>

Vzdialenosť Boha od človeka je podľa Milana Rúfusa zväčšovaná pribúdajúcim vekom. Boh je dieťaťu oveľa bližší než dospelému. Dieťa si vo svojom myšlienkovom svete Boha položí do celkom reálnych priestorov. Po opustení detského času a priestoru veršami básne *V starom lese* konštatuje, že ten, ktorý mu bol kedysi taký blízky, je dnes už vzdialený, aj keď cesta k nemu sa nezmenila.<sup>18</sup> Túto

<sup>9</sup> RÚFUS, M. *Jednoduchá až po korenenky vlasov*. In. Dielo IV. Dunajská Lužná : MilaniuM 2005, s. 46.

<sup>10</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II*. Bratislava : Literárne informačné centrum 2001, s. 179.

<sup>11</sup> RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu*. In. Dielo I., s. 86.

<sup>12</sup> Rúfus, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II. Dunajská Lužná : MilaniuM 2003, s. 137.

<sup>13</sup> RÚFUS, M. *Až dozrieme*. In. Dielo I., s. 115n.

<sup>14</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 40.

<sup>15</sup> RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 131.

<sup>16</sup> RÚFUS, M. *Pamätníček*. In. Dielo VIII. Dunajská Lužná : MilaniuM 2006, s. 151.

<sup>17</sup> JENČÍKOVÁ, E. *Dvojité nádobu života a básne*. In. RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu a iné*, s. 589.

<sup>18</sup> Porov. RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 101.



svoju blízkosť detskému svetu chce využiť, a preto sa vo veršoch pýta dieťaťa na tajomstvo Boha. Ono však vo svojej čistote iba potvrdí, čo už vie i on – dospelý, no zároveň mu ponúkne aj možnosť odpovedať si na tieto otázky: „*To tajomstvo je pod pečaťou Boha. / A takú pečať / nikto nezlomí. / Nesúž sa márnou žiadosťou, / a odpovedz si žitím.*“<sup>19</sup> V básni *Kto si?* prirovnáva Boha k hrnčiarovi: „*Povedz mi, Ktosi, / kto si? / Že chodidlami, bosý, / tak bez ustania roztáčaš / ten hrnčiarosky kruh Zeme? / (...) A ty len hnetieš, točíš. / Svoj vlastný pán, / svoj kočiš.*“<sup>20</sup> V citovanom texte je badateľná biblická inšpirácia zo slávnej tretej kapitoly knihy Exodus pri jedinečnom pomenovaní Boha spojením dvoch zámen do mena „Ktosi“. „*Boh povedal Mojžišovi: „Ja som, ktorý som!“ – a dodal: „Toto povieš Izraelitom: „Ja-som“ ma poslal k vám.*“ (Ex 3,14) Aj napriek tomu, že Boha nevidí, vraví o tušení, že je tam. Za fyzickými očami človeka predpokladá ešte jedny, hlbšie oči. Tie pomôžu človeku poodhaliť závoj tajomstva Boha.<sup>21</sup>

V jeho tvorbe je veľmi citeľná nespokojnosť s tým, že mnohí často o Bohu hovoria ako o veľmi vzdialenom od človeka. Takým ľuďom v básni *Jesenný čistý vzduch* vyčíta, že privysoko vešajú nebo a robia ho nedobytným.<sup>22</sup> Na druhej strane rešpektuje, že tajomstvo ostáva tajomstvom: „*Príliš včasné odkrývanie tajomstiev nevedie ku šťastiu, vedie k bezradnosti, keďže posledné tajomstvo aj tak ostáva pred nami až do konca zatvorené.*“<sup>23</sup> Úlohu umelca vidí v tom, že sa snaží otvárať povestnú trinástu komnatu ukrývajúcu tajomstvo. Tým tajomstvom však nie je odhalenie Boha, ale to, „*že všetci sme ľudia*“.<sup>24</sup> Karol Nandrásky čaká práve od básnikov, medzi ktorých patrí aj Rúfus, že „*vo svete, ktorý skusuje Božiu neprítomnosť a v ktorom sa pod troskami hľadá prameň novej skúsenosti s božským*“<sup>25</sup> budú odhaľovať jeho pravú tvár. Báseň je preňho prostriedkom, ktorým chce aspoň trochu poodhaliť závoj skrývajúci Boha.<sup>26</sup> Pomoc básne pri odhaľovaní tajomstva Boha je tiež, ako je to pri všetkých ľudských prostriedkoch, obmedzená. Je to s ňou ako s oným tátošikom z rozprávky, ktorý dôjde iba po určitý bod a povie svojmu jazdcovi, že ďalej už musí ísť sám.<sup>27</sup>

V básni, vo „veľkej básni“ Rúfus vníma dianie podobné princípu inkarnácie. Boží hlas sa v nej vteľuje do človeka.<sup>28</sup> Tieto pokusy však ani skrze báseň nie sú

<sup>19</sup> RÚFUS, M. *Pamätníček*. In. Dielo VIII., s. 149.

<sup>20</sup> RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 117.

<sup>21</sup> Porov. RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 117.

<sup>22</sup> Porov. RÚFUS, M. *Vážka*. In. Dielo III., s. 192.

<sup>23</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*. Bratislava : Literárne informačné centrum 2002, s. 140.

<sup>24</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I*. Bratislava : Národné literárne centrum 1998, s. 99.

<sup>25</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 56.

<sup>26</sup> Porov. RÚFUS, M. *Vážka*. In. Dielo III., s. 196.

<sup>27</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I*, s. 27.

<sup>28</sup> Porov. RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 123.

úspešné. Tajomstvo má totiž veľa času. To, čo človek nevie, je v ňom najhlbšie.<sup>29</sup> Ani toto nie je cesta, ktorá by uspokojila ľudskú túžbu poznať. Preto v básni *Epištola do pustej oblohy* búši na zdanlivo prázdne nebesá a kričí: „Už ani s Tebou na bezútešnom nebi. / Len pohľadám ten pustošený chrám / detského tela / a žiada sa mi nebyť.“<sup>30</sup> Báseň *PodĎakovanie za apoštolov* je podobným klopaním: „Ó, Otče náš, / ktorý si na nebesiach - / si vskutku stále tam?“ Keďže sa mu nedostáva odpovede, hľadá Boha ďalej a našiel ho: „Napokon som si Ťa / predsa len uvidel. / Bol si v nich - v ľudoch.“ Toto zistenie ho vedie k radostnému výkriku hľadajúceho, ktorý našiel: „A zabudol som, šťastný, / na prázdnu jamu mlčiaceho neba.“<sup>31</sup> To, že Boh je hlboko skrytý v ľudoch, vyznáva aj v básni *Ochranný penát*, v ktorej sa modlí: „Ó, podvedomé, / známe Neznáme! / Ochraňuj nás / od zlého, ktoré hrozí / a na ktoré my sami nemáme.“<sup>32</sup>

Porovnávajúc intuitívnosť ako rodnú sestru umenia a racionálnosť ako vlastnosť vedy, hovorí, že „tajomstvo“ odoláva jednému i druhému.<sup>33</sup> Nevidí význam ani v tom, keď sa niektorí snažia konzervovať Boha v neživých náboženských praktikách a vo vzdialenom nebi, keď mu človek nedovoľuje, aby bol každodenne živý medzi ľuďmi.<sup>34</sup> Na druhej strane človek doslova pričasto sťahuje Boha z nebies do tých činností, ktoré on sám nechce vykonať. Boh však nie je alibi. „Boh ako výhovorka? To už skôr ako stimul činnosti.“<sup>35</sup>

### **Nedefinovateľný**

Boh niekedy pôsobí, ako keby absentoval v dejinných udalostiach a v konkrétnom živote človeka. Rúfus však má istotu v tom, že je a má o ľudí záujem. V básni *Studňa túto svoju istotu pomenúva*: „Že Boh sa zhora díva / do okien ako do studní / a práve takto háda, čo je v nás.“<sup>36</sup> Stvorením človeka Všemohúci získal svedka seba samého: „Či Ti bolo tak clivo v hviezdnej výške, / že si dal múdre oči ľudskej myške, / aby si sa v nich zhlíadol, videný? / Čím si si nebol istý, že si hľadal svedkov?“<sup>37</sup> Aj vo svojich esejach vyjadruje pevné presvedčenie o Bohu – pánovi času i večnosti. „Dejiny sú zložitejšie než naše predstavy o nich. Ako by aj nie – ved' nie sme to my, kto ich spravuje.“<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Porov. RÚFUS, M. *Pamätníček*. In. Dielo VIII., s. 177.

<sup>30</sup> RÚFUS, M. *Žalmy o nevinnej*. In. Dielo IV., s. 27.

<sup>31</sup> Porov. RÚFUS, M. *Čakanka*. In. Dielo IV., s. 180.

<sup>32</sup> RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. In. Dielo IX., s. 231.

<sup>33</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 87.

<sup>34</sup> Porov. RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové*, s. 124.

<sup>35</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 90.

<sup>36</sup> RÚFUS, M. *Zvony*. In. Dielo I., s. 222.

<sup>37</sup> RÚFUS, M. *Čítanie z údelu*. In. Dielo III., s. 124.

<sup>38</sup> RÚFUS, M.. *Život básne a báseň života*, s. 277.

Jednoznačnosť v otázke Boha sa však často mení na obavu z toho, že ľudstvo, stále viac siahajúce po hmote a zabúdajúce na svojho pôvodcu, sa vystaví jeho hnevu. Bojí sa, že v Sodome už naozaj niet spravodlivých.<sup>39</sup> V Nandráského reflexii Rúfusovho chápania Boha sa objavuje reč o hebrejskom slove Jahve – Som, ktorý som. Hovorí, že tento tvar Boha zbavuje jeho dynamizmu. O Bohu radšej používa vyjadrenie *stávať sa* než *byť*. Toto vyjadrenie „naznačuje chápanie Boha ako diania. (...) Dietrich Bonhoeffer to vyjadril slovami, že Boh, ktorý je, nie je. To znamená, že Boh nie je v sebe uzavretá najvyššia metafyzická bytosť, (...) ale je pohybom prúdu radikálnej lásky Otca k Synovi.“<sup>40</sup> Človek má byť vnímavý na dotyky večnosti a časnosti. Vo svojej hendikepovanej dcére Zuzane vidí Milan Rúfus prst Boha, ktorý si ho nahmatal, aby sa ozval ako básnik a tlmočník pravdy.<sup>41</sup> Toto „večné dieťa“, ako často nazýva svoju dcéru, mu odhaľuje čosi z tváre tajomného Boha. Preto prosí, aby ešte, hoci starý, mohol pri nej pobudnúť, pretože „možno mu zjaví, kto si“.<sup>42</sup> V rozprávke *Pecko sprostáčik* taktiež jediným, kto naozaj komunikuje s Bohom, kto je Bohu blízky, je jednoduchý človek Pecko sprostáčik. Ani mnísi nedosiahli taký vzťah s Bohom ako on. „Tak do komôrky vydedený, / kde nikto sa s ním nezblížil, / večer čo večer pri jedení / hovorieval s tým na kríži. (...) Až keď mu umieráčik zvonil, / spoznali mnísi vzdelaní, / že bližšie pravdy ako oni / bol Pecko s dušou na dlani.“<sup>43</sup> S pribúdajúcim vekom dospieva k poznaniu, že bez Boha už nevie ani žiť, ani tvoriť. „Ešte sa iba blížim k básni, už si tam. / Čo je to so mnou, Pane, že to bez Teba / už takto neviem? Čo sa so mnou stalo?“<sup>44</sup>

Vo svojej tvorbe na viacerých miestach ponúka zaujímavé „obrazy Boha“: „B+O+H. / Čo tu nie, a predsa tu je. / Boh. Všetko, čo ma presahuje. / Boh. Všetko, na čo nestačím. / Boh. Prečo, Kedy, Kde a Čím.“<sup>45</sup> V básni *Kratučká elégia za detstvom* sú brilantným pokusom o takéto zadefinovanie Boha verše: „Až si ma roky ohlodajú na kosť, / aj tá kosť bude v kryštálikoch drene / nosiť tvoj obraz, / ty telom opustené, / zrádzané svetlo.“<sup>46</sup>

Keďže veľa píše aj pre deti, predstavuje im Boha jazykom blízkym ich chápaniu. Jedným zo symbolov Boha v jeho poézii pre deti je studňa. „Studnička je, / kde to, čo vyvíera, / neodchádza / a verné je tam.“<sup>47</sup> Prezentuje aj jediný správny postoj pred Bohom – studňou. „K studničke musíš kľaknúť. / Inak by si / nevedela z nej živú vodu

<sup>39</sup> Porov. RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 36.

<sup>40</sup> NANDRÁSKÝ, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 73.

<sup>41</sup> Porov. RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 38.

<sup>42</sup> RÚFUS, M. *Žalmy o nevinnej*. In. Dielo IV., s. 39.

<sup>43</sup> RÚFUS, M. *Rozprávky II*. Bratislava : Silentium, 2000, s. 99.

<sup>44</sup> RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 49.

<sup>45</sup> RÚFUS, M. *Vážka*. In. Dielo III., s. 193.

<sup>46</sup> RÚFUS, M. *Vážka*. In. Dielo III., s. 202.

<sup>47</sup> RÚFUS, M. *Studnička*. In. Dielo VII., s. 101.

*piť. / A namáčaš si do jej modrej misy / ústa i čelo.*<sup>48</sup> Metafora studne sa prenáša aj do tvorby pre dospelých. Rozširuje ju na konkrétnejší obraz, ktorým je „okov na studni“ – nádoba na načretie vody zo studne. Boh chce byť tým, kto dopraje človeku načrieť do hĺbok, ktoré preňho znamenajú život.<sup>49</sup> Básňou *Studnička belasá* prehlbuje túto metaforu a komunikuje priamo s ňou: „*Studnička, povedz nám, / ó vyzrad', čím nás nútia, / (...) Lahnúť si na chrbát / a piť ťa do zalknutia.*“<sup>50</sup> V básni *Údel a rozprávka* Boh sedí za dubovým stolom a prezerá si hrubú knihu a nič ho nedokáže vyrušiť v mocnom sústredení.<sup>51</sup> Boh je teda v jeho diele opisovaný mnohorakými symbolmi. A to je jediný správny postoj pri pokuse o definovanie Boha. Karol Nandrásky si prepožičiava Tillichove slová: „*Veď jedinou nesymbolickou vetou o Bohu je, že všetky vety o Bohu sú symbolické.*“<sup>52</sup>

Vo svojich básňach sa nebojí byť ústami Boha, keď ubezpečuje pochybnosťami zmietaného človeka o tom, že je tu a vie o všetkých ťažkostiach doliehajúcich na ľudí, ale aj o láske, ktorej je človek schopný.<sup>53</sup> Hovorcom Boha je aj v básni *Trápenie bez kríža*, keď dvíha varovný prst, že Boh pošle ľudstvu predposlednú nótu: „*Nemám dvoch synov na ukrižovanie. / Budete musieť sami na Golgotu.*“<sup>54</sup>

Vzťah Boha k človeku si vyžaduje aj odpoveď. Preto človek neprestajne hľadá Boha. Hovorí, že chce čítať oblohu a hľadať v nej stupaje po Bohu.<sup>55</sup> Svojimi veršami chce ľudí priviesť k tomu, aby sami hľadali stopy Boha vo svojich životoch. „*Kráčal si z vlastnej vôle, sám? / Alebo ťa to nieslo? / Akže si bárkou bol, / kto držal v ruke veslo? / Ty nie. / Ty si len vykáš so slobodou, / neistý chodec polyhblivých schodov.*“<sup>56</sup>

### **Pieseň Stvoriteľa a jej ozvena**

„*Hej, na počiatku bola pieseň. / A akoby ju nespievala bytosť, / ale sám živel. / (...) V celistvom kruhu vôkol jeho hlavy / v ňom všetko nemé spievalo svoj chorál / (...) Potom však osamel / a opustil ten kruh. / A potom jeho opustili piesne.*“<sup>57</sup> Počiatočný stav, keď všetko spievalo, sa rozhodnutím človeka neposlúchnuť Božiu vôľu zmenil, a tak sa medzi Stvoriteľa a stvoreného postavil hriech. Pieseň, symbol počiatočnej harmónie medzi Bohom a stvorením, ktorá znie, či mala by znieť počas celej histórie ľudstva, je najlepšie zrozumiteľná deťom. Úlohou človeka je „*len pridať*

<sup>48</sup> RÚFUS, M. *Studnička*. In. Dielo VII., s. 131.

<sup>49</sup> Porov. RÚFUS, M. *Kolíška*. In. Dielo IX., s. 85.

<sup>50</sup> RÚFUS, M. *Hora*. In. Dielo IX., s. 103.

<sup>51</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozprávky II.*, s. 189.

<sup>52</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 61.

<sup>53</sup> Porov. RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 73.

<sup>54</sup> RÚFUS, M. *Jednoduchá až po koreničky vlasov*. In. Dielo IV., s. 82.

<sup>55</sup> Porov. RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 95.

<sup>56</sup> RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 116.

<sup>57</sup> RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 106.

k tvojej pulzujúcej piesni / pozorné, verné echo.“<sup>58</sup> V básni *Podakovanie za dieťa* hovorí: „Všetko je toho, kto hviezdy sial, / tmu oral. / A stvorené ho sebou zrkadlí, / na seba nevidiac. / Všetko je jeho chorál.“<sup>59</sup> Detský pohľad na svet sa zračí aj v básni *Svet s mamou*. Dieťa tu vyslovuje modlitbu: „Bud' pochválený, kto si namiešal / zázračný nápoj protichodných vôní: / radosti, driny, krásy, trápenia...“<sup>60</sup>

Biblická výpoveď o vlastnosti všetkého stvoreného, ktorou je, že to bolo dobré, nachádza ozvenu aj v jeho prebásnených rozprávkach. Záver jednej z nich hovorí: „Na konci dobré? To je málo. / Začínať treba od neho. / Videla si už, že by stálo / zlé na počiatku dobrého?“<sup>61</sup> Boh Stvoriteľ je nepretržite dynamický. Spolu s ním aj svet, ktorý nie je hotový. Všetko je v procese, v pohybe. Boh má podľa Nandráského „dynamický, dejový, udalostný charakter. Ako *semper actuosus* (stále činný) má dočinenia s nehotovým svetom, s nehotovými ľuďmi. Pracuje s možným, čo ešte nie je, ale má byť. Svet je jeho laboratóriom, v ktorom je stále činný.“<sup>62</sup>

Pri pohľade na celé stvorenstvo – vesmír a všetko na tomto svete sa v básni *Hubblovým ďalekohľadom* Bohu vyznáva: „Bože dobrý, / nie sme obri, / sotva trpaslíci. / (...) Nemôžeme byť nič.“<sup>63</sup> Človek chce dať meno tomu, čo je podstatou bytia, čo stojí za všetkým či nad všetkým. Túto túžbu Rúfus vyjadruje aj veršami: „Po čom to chodíme, / keby nám ktosi riekol. / (...) žiť bez mena / je ako dušu nemať.“<sup>64</sup> Aj v tomto volaní po odpovedi, ostáva opäť pri otázkach, ktoré povedia viac. Veľmi silno vyjadril vzťah Stvoriteľa a človeka v rozprávke *Mahuliena alebo o čom je krása*, keď hovorí, aj keď s otáznikom, že svet stvoril básnik, ktorý „to nevie už bez metafory, / a tak si teba vymyslel?“<sup>65</sup> Vytvára tak geniálny obraz: „človek ako metafora Boha“. Výsledok Božej stvoriteľskej aktivity je najvýraznejšou rečou, ktorú pred ľuďmi používa. „Nerieknuc slovo, / vyrieť všetko. / Veď tvár Boha je nemá. / Vy, výpovede malých svedkov, / ste chválou jeho mena.“<sup>66</sup> Na viacerých miestach jeho tvorby je opakovaná otázka o Stvoriteľovi a chce, aby mu na ňu odpovedalo stvorenie. Stále však ostáva pred bránou mlčania. „Komu to patríš, svet? / No povedz už raz, či si! / Čí je to podpis pod tebou, / či je faksimile.“<sup>67</sup> V známych *Modlitbičkách* je vnímateľný biblický motív opisujúci stvorenie sveta. „Že to, čo stvoril Boh, / všecičko bolo dobré.“<sup>68</sup> V básni *Detský Otčenáš* vyslovuje tézu, že Bohu stvorením patrí svet

<sup>58</sup> RÚFUS, M. *Hudba tvarov*. In. Dielo IX., s. 130.

<sup>59</sup> RÚFUS, M. *Žalmy o nevinnej*. In. Dielo IV., s. 36.

<sup>60</sup> RÚFUS, M. *Rozprávky II.*, s. 20.

<sup>61</sup> RÚFUS, M. *Rozprávky II.*, s. 11.

<sup>62</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 126.

<sup>63</sup> RÚFUS, M. *Čakanka*. In. Dielo IV., s. 182.

<sup>64</sup> RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. In. Dielo IX., s. 207.

<sup>65</sup> RÚFUS, M. *Rozprávky II.*, s. 208.

<sup>66</sup> RÚFUS, M. *Pamätníček*. In. Dielo VIII., s. 161.

<sup>67</sup> RÚFUS, M. *Malá nočná hudba*. In. Dielo III., s. 225.

<sup>68</sup> RÚFUS, M. *Modlitbičky*. In. Dielo VIII., s. 112.

a všetko v ňom, ale zároveň tým istým aktom stvorenia Boh patrí svetu. „Tebe sú deti, / mláďatá / (...) Ty patríš im. / Ich Hospodár.“<sup>69</sup> Aj keď Stvoriteľ dokončil svoje dielo, má v ňom svoje miesto aj naďalej. „Veď, Bože, Ty si Zem, / čo vzišla z Tvojej hlavy. / Buď teda na nej. / Prečo Ťa / vyháňať do výšavy?“<sup>70</sup> Hovoriac o Bohu ako „Zemi“ len podčiarkuje túžbu spoznať ho medzi ľuďmi a celým stvorením. Nechce, aby sa Boh chápal ako nedobytná pevnosť kdesi v neurčitom čase a priestore. Bez Boha by bola „krajina“, ktorá je metaforou stvoreného bytia, ako dom bez okien, úplne tmavá.<sup>71</sup> Aj u iných velikánov slovenskej literatúry, medzi ktorých nepochybne patrí Pavol Országh Hviezdoslav, si všíma ich rozhovory s Bohom v i medzi riadkami ich tvorby. Vyzdvihuje uňho fakt, že sa vedel aj prieť s Bohom, no napriek tomu objímal celú krásu jeho stvorenia „od kozmu, hviezd až po Zuzanku Hraškovie a prvý podbeľ na tmavom úhore.“<sup>72</sup>

### **Boží Syn – symbióza pokory a veľkosti**

Okrem pohľadu na Boha Stvoriteľa Rúfus vo svojej tvorbe rozširuje tento obzor o druhú božskú osobu, Ježiša Krista. Úplne prekvapujúcim obrazom Božieho Syna, ktorý trpí sú verše vychádzajúce z ľudovej slovesnosti: „Kačička Božia, divoká... / ktože ti to strelil do boka? / Kto ňa to zronil z tej výšky? / Počítaj svoje detičky.“<sup>73</sup> V prebásnenej rozprávke *Ružová Anička* je použitý ten istý rozprávkový obraz: „Kačička divoká, / zleť z toho vysoká, / priveľa krvičky / zo zeme vymoká. / Zleť z toho vysoká, / posed' nám na dlani. / Kačička divoká, / ktože nás zachráni?“<sup>74</sup>

V Božom Synovi Rúfus ešte viac vidí spojenie času a večnosti, zeme a neba. Často je však po skúsenosti s realitou dneška nútený priznať, že ľudia si Krista nevnímajú. V básni *Tichá noc* smutne hovorí: „Keby sa teraz Kristus narodil, / pre hmlu by sme to nezbadali.“<sup>75</sup> V eseji *O knihe kníh* hovorí o jednom zážitku z doby komunizmu z pravoslávneho chrámu na Jalte, v ktorom bol on a následne doň vošla aj skupina detí s učiteľkou. Učiteľka im predstavovala nádhernú mozaiku, na ktorej bola tvár Ježiša Krista. Potom „asi pätnásťročný žiak položil otázku, pri ktorej ma zamrazilo. „A kto to bol ten Kristus?“ Vtedy som si uvedomil, aká surová kastrácia ľudskej bytosti sa na tých deťoch udiala. (...) Učiteľka, privedená do rozpakov, bojzливо, ale predsa len povedala aspoň toto: „To bol jeden veľmi dobrý a veľmi nešťastný človek.“ Aj za to som jej bol vďačný.“<sup>76</sup>

<sup>69</sup> RÚFUS, M. *Modlitbičky*. In. Dielo VIII., s. 132.

<sup>70</sup> RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. In. Dielo IX., s. 216.

<sup>71</sup> Porov. RÚFUS, M. *Po čom to chodíme*. In. Dielo IX., s. 221.

<sup>72</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 95.

<sup>73</sup> RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 57.

<sup>74</sup> RÚFUS, M. *Rozprávky II.*, s. 187.

<sup>75</sup> RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu*. In. Dielo I., s. 34.

<sup>76</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 22.

Nandrásky vidí v jeho pohľade na Krista správne pochopenie blízkosti Syna s Otcom. Stretávali sa v každodennom živote, a preto Ježiš odmietal viazanie Boha na kult, ako aj rozdeľovanie sveta na oblasť kultu a života mimo neho. To pokladal za prekonané.<sup>77</sup> Píšuc pre deti, nevyhýba sa ani poukazovaniu na Krista, ktorý bol tiež dieťa. Paradox Ježiša Krista ako dieťaťa sa ukáže pri „zrážke“ jasieľ a kríža.<sup>78</sup> Toto protikladné spojenie prízvukuje najmä vtedy, keď apeluje proti nespravodlivosti, vojnám a utrpeniu bezbranných. Priam rozhorčene to vyjadruje *Pravoslávnyimi pašiami 1999*, keď pozerá na Ukrižovaného a na druhej strane kríža, ktorá bola doteraz prázdna, vidí svet ukrižovaný sám sebou.<sup>79</sup> Vo veršoch nazvaných *Muž so stigmami* najprv hovorí o stave pred stvorením sveta. Bol čas, kedy obloha ešte spievala a čas bol čírym sviatkom, ako to naznačuje predchádzajúce rozprávanie o Rúfusovej „teológii stvorenia“. Boh vedel, čo príde „po počiatku“, preto je vždy sám a sám je aj Boží Syn. „*Aj on bol taký, sám. / A taký ostane. / Značený poslaním, / splní to poslanie: / Ja som... tak ukrižuj... / A cestu ku krížu / začne už v Jordáne.*“<sup>80</sup> S poslaním Božieho Syna súvisí aj jeho stotožnenie sa s človekom. To, že sa Ježiš v poslednej chvíli zľakol smrti a volal k Otcovi v opustenosti, ho k ľuďom ešte viac priblížilo. Bol to výkrik dieťaťa, ktoré sa v nejakom cudzom meste stratilo rodičom.<sup>81</sup>

Ľudský život Rúfus často porovnáva so životom Krista. On v plnej miere zakúsil ľudskú obmedzenosť až po kríž. Ten je u ľudí častým hosťom. „*Povýšili nás, Pane Ježiši. / Ach, áno, povýšili človeka. / O mieru kríža, čo ho neminie. / Dosť je tu stromov naň / i na kolísky.*“<sup>82</sup> Kríž vníma nielen ako popravisko. Kríž je v jeho tvorbe spôsobom jestvovania ľudí, ktorý sa inšpiruje životom Krista. On pozná dôvody všetkých krížov. V jednej eseji Rúfus priamo Kristovi hovorí: „*Umožňuje Ti to ona neopakovateľná symbióza horizontály a vertikály v Tebe, symbióza pokory a veľkosti, ústiaca nevyhnutne do podoby kríža.*“<sup>83</sup> Celkom priamo Ježiša Krista vystihuje veršami básne *I. N. R. I.* Opisuje ho ako hovorcu toho, čo neuspelo u ľudí. On si od ľudí požičal telo, aby mohol trpieť. V závere básne vystihuje postoj ľudí k nemu: „*Krotkí ho milujú / a štítia sa ho dravce.*“<sup>84</sup> Obetu kríža znázorňuje aj v prebásnených rozprávkach. Konkrétne v rozprávke *Sestrička* nevinné dievča, obraz Ježiša Krista, ticho trpí pre iných. „*Prečo tak veľmi mlčať musela / a znášať také veľké poníženie. / Namiesto synov prijať šteňatá / a raniť muža, v smrti prestať skúšku. / To*

<sup>77</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 129.

<sup>78</sup> Porov. RÚFUS, M. *Čakanka*. In. *Dielo IV.*, s. 184.

<sup>79</sup> Porov. RÚFUS, M. *Jednoduchá až po korenenky vlasov*. In. *Dielo IV.*, s. 61.

<sup>80</sup> RÚFUS, M. *Vážka*. In. *Dielo III.*, s. 217n.

<sup>81</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I.*, s. 122.

<sup>82</sup> RÚFUS, M. *Zvony*. In. *Dielo I.*, s. 208.

<sup>83</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 273.

<sup>84</sup> RÚFUS, M. *Čakanka*. In. *Dielo IV.*, s. 163.

urobila sestra pre brata, / to urobila dcéra pre mamušku.“<sup>85</sup> Aj v jeho vlastnom živote sa pohľad na Ježiša Krista mení. Priznáva to, keď sa vo veršoch *Tvoje a moje Vianoce* prihovára dieťaťu: „Ježiška počúvaš / a sýtiš sa tou vravou. / Ja to už neviem. / Nemám síl. / Už Ho len myslím / zasneženou hlavou. / A prosím, aby odpustil.“<sup>86</sup> Karol Nandrásky parafrázuje vyjadrenie Ernesta Renana, ktorý hovorí o Ježišovi ako o veľmi idealistickom v chápaní a veľmi materialistickom vo vyjadrovaní. Súvisí to s jeho častým používaním podobenstiev, a teda rečou metafor, ktorá mu bola tak veľmi blízka.<sup>87</sup>

### *Viera rozumu či rozum viery?*

V otázkach viery Rúfus vedľa seba stavia rozumovanie človeka spoliehajúce sa len na merateľné veličiny a vieru jednoduchých ľudí, ktorí prijali podané a dávali to ďalším generáciám. Preto sa v básni *Čas voľby* pýta Boha: „Tak čo je Tvojmu oku viac? / A čo je mu len smietkou? / Trúfalá viera rozumu, / či rozum viery predkov? / Podrž nás, Pane, pri tej voľbe. / Omyl by zabil všetko.“<sup>88</sup> Náboženstvo je podľa neho hľadaním pozitívneho princípu. Je potrebou dobra a úctou voči dobru. Fundamentalizmus, ktorý sa stále viac rozširuje, s náboženstvom nemá nič spoločné. „Sú to len živočíšne chlpy na duši. Čo s tým má spoločné Boh, ak v jeho mene dvojnohé živočíchy odrezávajú hlavy deťom, prznia ženy svojich blízkych a ponižujú sa navzájom v takej zúrivosti, akej je schopný len jeden tvor – človek?“<sup>89</sup>

Vincent Šabík tvrdí, že u Rúfusa sú človek a myšlienka Boha neoddeliteľnými realitami patriacimi k sebe. Podľa neho až na náboženskom pozadí dostáva človek a jeho existencia plná paradoxov skutočný rámec, ktorý ho vysvetľuje a ktorým sa človek vysvetľuje sám sebe.<sup>90</sup> Báseň *Dejiny viery* je vyjadrením jeho postoja k predpovedanému zániku kresťanstva. „A bolo hluku, / bolo vravy. / Že jej pád nič už nezastaví. / (...) A predsa dolu ľudskou riekou, / mimo jej peny, / slepej slávy, / i naďalej sa ešte plaví / lodička viery v Neho.“<sup>91</sup>

Bežným úkazom posledných desaťročí je, že pozíciu viery nahrádza veda. Esejou *Veľké provizórium* sa nesie otázka, či oheň, ktorý Prometheus ukradol bohom, a myslí tým rozmáhajúce sa sebavedomé ľudské „ratio“, zároveň aj poriadne nepáli prsty. Ved' harmónia medzi človekom a strojmi, ktorá sa stále viac posilňuje, roztrhla spojenie medzi človekom a tými, čo sú v jeho blízkom alebo vzdialenom okolí. Toto je absurdnosť súčasnosti, ktorú Rúfus pomenoval už pred rokom

<sup>85</sup> RÚFUS, M. *Knihá rozprávok*. In. Dielo VII., s. 92.

<sup>86</sup> RÚFUS, M. *Pamätníček*. In. Dielo VIII., s. 176.

<sup>87</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 175.

<sup>88</sup> RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 127.

<sup>89</sup> RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové*, s. 26.

<sup>90</sup> Porov. ŠABÍK, V. *Rúfusove odkazy ľuďom*. In. RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové*, s. 179.

<sup>91</sup> RÚFUS, M. *Čakanka*. In. Dielo IV., s. 179.



1968.<sup>92</sup> Karol Nandrásky kritizuje aj snahu metafyzických realistov usilujúcich sa o detailnú presnosť tam, kde každý pokus o ňu je zbytočný. Boh predsa uchopeniu uniká, a preto každý pojmový hmat je siahaním do prázdna.<sup>93</sup> Okrem toho hovorí o pôvodnej forme teologickej reči. Podľa neho bola reč teológie pôvodne poetickou bez toho, žeby tak bola označovaná. Je to najpôvodnejšia vrstva teológie. Tento jej pôvod nasvedčuje, že jej reč sa nevzťahuje na texty, ale na to, čo sa ešte len rečou chcelo stať.<sup>94</sup> V rozhovore o otázkach vedy a viery si Rúfus na pomoc priberá českého žida Františka Langeru, ktorý túto pálčivú tému súčasnosti hodnotil slovami: „Dnes už nie je nič, čomu by ľudia neverili, ak sa im to predkladá ako veda. A nie je nič, čomu by uverili, ak sa im to predkladá ako náboženstvo.“<sup>95</sup>

### **Biblia – najbásnickejší text**

Inšpirácia Bibliou je pre tvorbu Milana Rúfusa neodmysliteľná. Početné sú odkazy na počiatok dejín sveta a ľudstva. Stvorenie človeka, či odkaz naň sa nachádza v eseji *Vzdialený pramienok*. „Je zaujímavé, že pri svätom krste nevyslovuje sa nahlas priezvisko, ale meno kršteného. Priezvisko je úradno – spoločenské zaradenie. Meno – to si ty, nahý Adam, syn ženy, človek pred osudom. A báseň sa rodí z takého zaradenia.“<sup>96</sup> Nandrásky tvrdí, že Rúfus správne prebral biblické chápanie času a večnosti. „Na rozdiel od gréckeho sveta, v ktorom vládol názor, že božstvá žijú vo večnosti, kým ľudia v pomínuteľnom čase, v biblickom nazeraní večné vstupuje do časného, nebeské do pozemského. (...) Deje sa tak prostredníctvom slova. (...) V chráme reči sa zjavuje Večný, kralujúci v chráme času.“<sup>97</sup> Fedor Matejov hovorí, že deväťdesiate roky potvrdili biblicko – kresťanskú tradíciu ako motivačný zdroj jeho tvorby.<sup>98</sup> Je však jednoznačné, že Biblia je mimoriadne prítomná aj v jeho tvorbe z obdobia komunizmu. Eva Jenčíková pripomína: „V samotnej štruktúre mnohých autorových textov nájdeme žánrové základy modlitby, žalmu či Jóbovského sporu s Bohom. Biblickú a mýtickú motívu využíval Rúfus vo svojej tvorbe veľmi kreatívne, funkčne a v nenásilnom prepojení s modernou obraznosťou, čo možno považovať za jeden z primárnych znakov celej autorovej tvorby.“<sup>99</sup>

Najväčším dôkazom toho, že Biblia bola preňho nielen v tvorbe, ale aj v osobnom živote dôležitým motívom, je prebásnenie dvoch starozákonných kníh *Kniha žalmov* a *Jeremiášov nárek*. Žalmy prebásnil ako jeden z účastníkov veľkého

<sup>92</sup> Porov. RÚFUS, M. *Človek, čas a tvorba*. Bratislava : Smena, 1968, s. 171n.

<sup>93</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 116n.

<sup>94</sup> Porov. NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 205.

<sup>95</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 123.

<sup>96</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 218.

<sup>97</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 35.

<sup>98</sup> Porov. MATEJOV, F. *Neskorý autoportrét*. In. RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu a iné*, s. 530.

<sup>99</sup> JENČÍKOVÁ, E. *Dvojité nádobu života a básne*. In. RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu a iné*, s. 581.

editorského projektu. Jeremiášov nárek však bol motivovaný osobne. Cítil potrebu vypovedať v konkrétnej osobnej situácii.<sup>100</sup> Ani pri prebásňovaní inšpirovaného biblického textu si Milan Rúfus „neodpustil“ mnohé novotvary a netradičné vyjadrenia. V žalme 4 je napríklad výraz: „*prisvieť nám kahancom / svojej tváre!*“<sup>101</sup> Žalmy sú podľa neho „akýmsi prazákladom reflexívnej lyriky v celej tejto euroamerickej civilizácii, v jej kultúre, (...) Preto možnosť predstaviť žalmy v takom preklade, ktorý by ich aj tvarovo približoval k básni, bola pre mňa lákavá. Bolo to čosi, čo som nosil v sebe už od detstva. Všetko pre básnika dôležité sa začína už v detstve.“<sup>102</sup> Nandrásky vidí v prebásnení Jeremiášovho náreku symbolický počin. Na Rúfusa hľadá v kontexte pádu Jeruzalema ako modelu pádu kresťanstva v európskej kultúre.<sup>103</sup> V jednom rozhovore sa o Biblii vyjadril, že ju pozná dobre. A ak by bola „len niečím navyše“, považoval by ju za jednu z najkrajších básní vytvorených človekom.<sup>104</sup> Veľmi často sa vo svojej tvorbe odvoláva na pasáž o Jakubovom zápase s Bohom (Porov. Gn 32, 25-33). Napríklad v prozaickej časti textu *Ludia v horách*, v ktorej hovorí o tom, ako si človek v priebehu dejín postupne podmaňoval prírodu a tá pred ním ustupovala. Horské polia, ktoré nahradili les, opísal ako schody, po ktorých „*les cúval do vrchov a človek po nich stúpал ako Jakub po rebríku, aby vybojoval svoj zápas s Bohom: Nepustím ťa, dokiaľ mi nepožehnáš!*“<sup>105</sup> Keď hovorí o svojom veľkom vzore Martinovi Rázusovi, taktiež využíva reč, preňho tak veľmi silného obrazu zápasiaceho Jakuba. „*V Rázusovom prípade (...) ide o mnohovrstevnú osobnosť, mučivo zápasiacu o poznanie, osobnosť bez apriorizmov, ktorú všetko, k čomu dospeje, vyzápasí si na spôsob Jakuba, bojujúceho s anjelom. (...) Tu ovocie poznania veru nepadá do lona, tu sa oň bojuje a ten boj má svoje prehry i výhry.*“<sup>106</sup> Tá istá biblická udalosť sa ukazuje aj v básni *Prečo ich maľoval takých veľkých*: „*Nuž ani nedýchal, keď vzali Boha za pás. / Iba sa pozeral na gigantický zápas. / A potom tichučký, / ako bolo treba, / kreslil ich zlámané rebríky do neba.*“<sup>107</sup> Zlomené rebríky vyjadrujú túžbu človeka byť ako Boh, ba dokonca presiahnuť Boha. Na strane Jakuba je prítomná ľudská zvedavosť a túžba poznať. Tvorba ako tento zápas je: „*nie pítva na mŕtvoom, ale pokus prejsť povedľa živého a zachytiť ako na zrkadielku jeho dych a ducha.*“<sup>108</sup> O prekladoch biblických textov do moderných jazykov tvrdí, že by nemali byť robené len úzkostlivo a doslovne sa pridŕžajúc originálnych hebrejských, gréckych

<sup>100</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 22.

<sup>101</sup> RÚFUS, M. *Preklady III. Kniha žalmov, Jeremiášov nárek*. In: *Dielo XIV. Dunajská Lužná* : MilaniuM 2010, s. 10.

<sup>102</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 20.

<sup>103</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 67.

<sup>104</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I.*, s. 91.

<sup>105</sup> RÚFUS, M. *Ludia v horách*. In: *Dielo IX.*, s. 13.

<sup>106</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 116.

<sup>107</sup> RÚFUS, M. *Osem variácií na tému Láluha*. In: *Dielo IX.*, s. 245.

<sup>108</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 98.

či latinských textov. Tvrdí, že Biblia bola písaná básnikmi.<sup>109</sup> V tejto úvahe Rúfus pokračuje a píše: „*Dodnes si spomínam na radostné prekvapenie pánov profesorov, keď zistili, že preklad, ktorý akceptuje aj zákonitosti básne, je akýsi nielen ľubozvučnejší, ale istým spôsobom presnejší, komplexnejší než dogmou priškrtené úzkostlivo doslovné prekladanie...*“<sup>110</sup> Mnohonásobne pripomína, že prvou verziou básnika bol prorok. Prorocký a básnický „úrad“ boli preňho takmer totožné. Ich zhodu videl už v ustanovení za proroka. Nie je to nič ľahké. A aj ustanovenie za básnika je rovnako náročné, ak ten básnik je hodný svojho „úradu“.<sup>111</sup> Imrich Vaško vy-  
ratáva z jeho diela „*základné okruhy slov s biblickou symbolikou, slová s prvotnými sémantickými významami – to prastaré, to prapodstatné (kríž, chlieb, voda, kameň, hlina, studňa, oheň, nôž, zrnó, smrť, zem, matka, otec, zvon, Boh, Kristus, modlitba, bolesť, žatva, rodisko...*“<sup>112</sup>

V novozákonných odvolávkach sa Rúfus neštíti ani expresívneho jazyka, keď pozorujúc udalosti vojnami zmietanej civilizácie na jej adresu hovorí: „*Akoby to netrvalo už takmer dvetisíc rokov, čo si táto civilizácia pripomína, že zoči-voči skutočným hodnotám ľudskosti kurvička z Betánie obstoí skôr ako učení a skvelí veľkňazi, ktorí majú na krídlach ťažké závažia vlastného bohatstva a moci.*“<sup>113</sup> Trochu ironicky vyznieva v jednom z jeho rozhovorov odvolávka na List Rimanom ohľadom totožnosti medzi jeho priezviskom a menom uvádzaným v tomto verši: „*A pozdravte mi Rúfusa, vyvoleného v Pánovi, i jeho matku, ktorá bola aj mne matkou.*“ (Rim 16,13) Znalci a komentátori Písma to spresňujú takto: „*Nie je vylúčené, že Rúfus bol synom Šimona z Cyrény a jeho matka sa starala o Pavla počas jeho rímskeho pobytu.*“ Ako vidíte, kríž mi bol „*pričlenený*“ na mnoho nečakaných čudných spôsobov.“<sup>114</sup>

### **Modlitba – sestra básne**

Modlitba je pre Rúfusa nielen objektom, o ktorom sa vyjadruje, ale aj žánrom, ktorý využíva vo svojich textoch. Samotná básnická zbierka *Modlitbičky* je toho znamenitým príkladom. V básni *Báseň a modlitba* sú verše: „*Báseň a modlitba sú sestry. / Pozvi ich k sebe, stôl im prestri.*“<sup>115</sup> Uvádza tri dôvody, prečo takúto zbierku napísal. V prvom rade podľa neho všetky cesty básne smerujú do detstva. Ďalším dôvodom je vedomie príchodu staroby. Ona je návratom do matky, teda do detstva. Posledným dôvodom bolo, že po páde totalitnej diktatúry už ľudia môžu

<sup>109</sup> Porov. RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 198.

<sup>110</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I.*, s. 122.

<sup>111</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 103.

<sup>112</sup> VAŠKO, I. *Milan Rúfus* Bratislava : Slovenský spisovateľ 2010, s. 60.

<sup>113</sup> RÚFUS, M. *Život básne a báseň života*, s. 209.

<sup>114</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 160.

<sup>115</sup> RÚFUS, M. *Modlitbičky*. In. *Dielo VIII.*, s. 97.

volať Boha po mene.<sup>116</sup> Modlitba je „*tichým ľudským hovorom so všetkým, čo človeka presahuje. Modlitba tlmí našu neurotickú megalomániu samozvanej „koruny tvorstva“.* (...) *Ved' my už ani nevieme, čo je ticho. Modlitba to vie – je predsa jeho daryňou.*“<sup>117</sup> Fedor Matejov píše: „...*dominuje však modlitba ako prejav, ktorým autor na nedramatizovanej hranici svojich možností prosí za všetko, čo je preňho drahé a podstatné.*“<sup>118</sup> Modlitbou za úrodu tvrdí, že plynutie času na zemi nie je možné ovplyvniť ani bičom a taktiež ani modlitbou. Veci majú totiž stanovený rytmus a trvanie od stvorenia sveta.<sup>119</sup> Nandrásky tvrdí, že „*modliť sa znamená vydávať sa do Božích rúk, nastavovať sa na frekvencie Svätého tak, aby prázdne ruky vlastnej nedostatočnosti Kráľ času obdaroval.*“<sup>120</sup>

Modlitbu vidí iba tam, kde je prítomná viera. Keď prameň viery vyschne, zákonnite vysychá aj modlitba. To je už len krôčik k tomu, aby sa človek považoval len za telo. Tak sa začne modliť k sebe samému. Ľudia podľa neho modlitbu každopádne potrebujú. Ak ju nemajú, vytvoria si jej príťažlivú karikatúru.<sup>121</sup> Vie, že hoci je modlitba pre deti celkom prirodzeným prejavom, napriek tomu je pre ne náročná. Približuje im ju preto ako tú, ktorá prináša svetlo do temných životných situácií.<sup>122</sup> Svoju úlohu v živote človeka modlitba splní len vtedy, „*keď nás privedie k tomu, že sa modlíme životom, konaním.* (...) *Od počiatku som báseň chápal ako určitý spôsob modlitby a stav bezbrannej úprimnosti.*“<sup>123</sup> A tak sa Rúfusova báseň doslova modlila a modlitba písala básne.

Vo svojej tvorbe sa veľmi často chce pokloniť tomu, čomu vďačí za existenciu a tým, ktorí sa akokoľvek zapísali do jeho života. Imrich Vaško to v komentári k *Básni o Kriváni* svojským spôsobom vyjadruje: „*Pokložme sa hrdej samote, tomu, čo nás prerastá. Tamhore. I tomu, čo nás drží. Tamdole. Pokložme sa naklonenému vrcholu: hore i dolu. Pokložme sa stúpaniu aj dolovaniu. V nás.*“<sup>124</sup>

Pozornosť nevenuje len modlitbe plnej teologických pojmov a biblickej inšpirácie. Vo veršoch s názvom *Ráno s pastierom* si všíma i modlitbu prostého človeka, keď píše: „*Len štyri biele struny zazneli / k raňajšej piesni z maštalného prítmnia. / (...) A s prepáčením, Bože, / tá pieseň voniavala hnojom. / Ale Ty / nehľadiš na to, v akom kotlíku / sa varí dobré slovo.*“<sup>125</sup> Vo svojich poetických „modlitbách“ Rúfus vedie otvorený a často až príliš odvážny dialóg s Bohom, ktorému pripomína, že člo-

<sup>116</sup> Porov. RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové*, s. 141.

<sup>117</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 62.

<sup>118</sup> MATEJOV, F. *Neskorý autopoortrét*. In. RÚFUS, M. *Chlapec maľuje dúhu a iné*, s. 530.

<sup>119</sup> Porov. RÚFUS, M. *Stôl chudobných*. In. *Dielo II.*, s. 20.

<sup>120</sup> NANDRÁSKY, K. *Milan Rúfus – Poeta Sacer*, s. 46.

<sup>121</sup> Porov. RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 158.

<sup>122</sup> Porov. RÚFUS, M. *Modlitbičky*. In. *Dielo VIII.*, s. 137.

<sup>123</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou II.*, s. 167.

<sup>124</sup> VAŠKO, I. *Milan Rúfus*, s. 77.

<sup>125</sup> RÚFUS, M. *Stôl chudobných*. In. *Dielo II.*, s. 56.

vek to bez neho nevie. V básni *Choré deti* hovorí o bolestnej oblasti, ktorá sa ho v živote bytostne dotkla v dcére Zuzane. „*Udieraj do nás, koľko chceš. / Ich ušetri, sú tvoje. / A zmietajú sa v náporoch / jak na hladinách bóje.*“<sup>126</sup> Nie je to iba detské vnímanie modlitby, keď píše: „*Tak ľudské srdce o čosi Ťa žiada. / Starnúci o pamäť. / A dieťa? / Seba hľadá.*“<sup>127</sup>

Stretnutie so smrťou rovesníkov, či dokonca mladších kolegov a priateľov je tiež živnou pôdou, z ktorej vyrástli mnohé modlitby. V básni *Mŕtvym básnikom* zahŕňa do modlitby nie jedného, ale všetkých, ktorí už prekročili tajomný prah smrti. „*Porúbal si mi, Bože, les / bez milosti a bez ostychu. / Bez klenby, naho do nebies / čniem, do ich mrazivého dychu.*“<sup>128</sup> V básni *Na konci básne* prosí: „*O dobrú smrť Ťa prosím ako Rilke. / Nehodný jeho mena, Tvojho tiež.*“<sup>129</sup> Po smrti Vincenta Šikulu sa básňou *Hráč Božej dychovky* modlí takto: „*Ak sa mu, Bože, / na tomto tvrdom svete / už tvrdo žilo - / poskytni / mu aspoň mäkký nocľah.*“<sup>130</sup> Z modlitieb „vystreľovaných“ do nebies zvláštnu skupinu tvoria tie, v ktorých sa dotýka vlastnej smrti. „*Mám dlhy, Pane môj. / Nechaj ma ešte platiť. / Podrž ma v službe. / Aspoň o leto.*“<sup>131</sup> Nechce nič viac, ako byť, existovať ešte na tomto svete. Jeho život je totiž nekončiacou radosťou z Božích darov, ktoré si plne uvedomuje.<sup>132</sup> Básňou *A nech* vyslovuje Bohu modlitbu za tých, ktorí Boha nepoznajú, ba dokonca sa mu smejú. „*Neodsúď za ich výsmech / tých, ktorí teraz, slepí bez viery, / nevedia v Tvojom obrazovom písme / prečítať Tvoje zábery.*“<sup>133</sup>

Po páde komunizmu sa podľa jeho vlastných slov aj Slovensko mohlo začať „úradne“ modliť. V jednom rozhovore uvádza modlitbu, ktorú považuje pre Slovensko za jediné vhodné. Je to známa modlitba sv. Františka z Assisi: „*Pane môj, daj mi dosť odvahy, aby som sa nevzdával možného, dosť pokory, aby som nežiadal nemožné, a dosť múdrosti, aby som vedel rozoznať možné od nemožného.*“<sup>134</sup> Túto modlitbu ponúka Slovesku v čase, keď nanovo hľadá životnú orientáciu. S pokorným rozumom a rozumnou pokorou sa mu môže podariť zaujať správne stanovisko. V modlitbách ďakuje veľmi často a živo za účasť na bytí, na tom zázraku vedúcom do onoho Neslýchaného, čo ľudské slová nemôžu ani vypovedať.<sup>135</sup> Súčasťou eseje *Modlitba osudovo aktuálna* je aj dlhá *Modlitba k nafte*, ktorá vznikala v čase jeho literárnych prvotín, v roku 1948 a verejnosti ju predstavil až po viac ako

<sup>126</sup> RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 113.

<sup>127</sup> RÚFUS, M. *Vážka*. In. Dielo III., s. 171.

<sup>128</sup> RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 141.

<sup>129</sup> RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 76.

<sup>130</sup> RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 108.

<sup>131</sup> RÚFUS, M. *Prísny chlieb*. In. Dielo II., s. 156.

<sup>132</sup> Porov. RÚFUS, M. *Čas plachých otázok*. In. Dielo IV., s. 136.

<sup>133</sup> RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 33.

<sup>134</sup> RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I.*, s. 121.

<sup>135</sup> Porov. RÚFUS, M. *Neskorý autoportrét*. In. Dielo III., s. 163.

štyridsiatich rokoch. Vycítil, že sa obsah tejto modlitby vyplnil. Výstižne v nej pomenoval nebezpečenstvo hroziace z toho, že celý svet ovládne túžba po „čier-  
nom zlate“, rope, ako zdroji obohatenia jednotlivcov na úkor iných. Prihovára sa  
v nej personifikovanej naftě: „Mohol by som ťa preklínať, avšak prosím ťa budem. Prosím  
ťa budem, lebo si mocná (...) Prosím ťa budem, lebo si úchvatná ako utekáš z vnútornosti  
zeme, vystrekuješ ako kytica vo váze naftových ťažných veží a roztekáš sa po svete, aby  
si orala, siala, kosila a zabíjala.“ Modlitbu zakončuje prenikavými slovami: „Len  
sa nenechaj, nenechaj sa, prosím ťa, vykupovať tekutinou vzácnejšou než si ty sama:  
teplou krvou ľudí, ktorí dychtivo túžia – žiť!“<sup>136</sup> Ani po desaťročiach od napísania  
tejto modlitby nechce k nej nič pridávať. Radšej si volí mlčanie.

### *Záver – Známy Neznámy*

Akého Boha svojou tvorbou a životom spoznal či nespoznal prorok a básnik Milan  
Rúfus? Prichádza k zisteniu, že Všemohúci ostáva otázkou, nie odpoveďou. Pre  
rozprávanie o Bohu je podľa neho vhodný len jazyk symbolu, obrazu, metafory,  
pretože ony sú vždy otvorené, priedušné, nestávajú sa väzením myšlienky. Boh  
spoznávaný v i medzi riadkami Rúfusovej tvorby je človekom často odmietaný.  
Tí, ktorí vo viere Boha prijímajú, nestoja na neotrasiteľnom základe istoty, ale  
narážajú na ďalší problém – Božie mlčanie. Tajomnosť Neuchopiteľného vedie  
k výkrikom do zdanlivej prázdnoty, do ticha. Uzavrieť tajomstvo v konzerve defi-  
niácie predsa nie je možné. Ak by to tak bolo, prestalo by byť samo sebou. Rozprá-  
vanie o Bohu tak vždy zostáva na pôde, z ktorej vyrastá práve poézia – Rúfusova  
*materinská reč*. I keď je ťažké vyjadriť Boha v myšlienkach a slovách, ktoré sú ich  
zhmotnením, pomocou pre človeka je Božie sebavyjadrenie skrze stvorený svet.  
V ňom básnik hľadá stopy *Autora bytia*. Najsilnejší prienik stvoreného zo Stvori-  
teľom spoznal v Ježišovi Kristovi. Boží Syn prijíma utrpenie a ukazuje, že kríž je  
spôsobom jestvovania ľudí. Veda a náboženstvo ako dva reflektory osvetľujúce  
realitu nie sú podľa neho nepriateľmi, ale spreneverujú sa svojmu poslaniu, ak  
hovorí násilne. Vzor správneho rozprávania o Bohu nachádza v Biblii. Nie je  
to preňho len inšpiračný základ tvorby, ale neustále znejúca reč Boha k človeku.  
Cez túto *poetickú* reč sa otvára dialóg Boha a človeka – modlitba. V nej vidí nutnú  
súčasť života. V modlitbe našiel Milan Rúfus správny postoj človeka voči Bohu.

---

<sup>136</sup> RÚFUS, M. *Epištoly staré i nové*, s. 59nn.

**Mgr. František Barna**

Narodil sa 14.06.1985. Teológiu študoval na Teologickej fakulte Katolíckej Univerzity. Je kňazom košickej arcidiecézy. V súčasnosti pôsobí ako kaplán Farnosti sv. Gorazda a spol., Košice – Terasa.

## RECENZIE

**MARINČÁK, Šimon. Byzantská hudba. K dejinám prvokresťanskej hudby : Dobrá kniha, Trnava 2015, 86 s. ISBN: 978-80-7141-908-2**

Vysokoškolská učebnica *Byzantská hudba. K dejinám prvokresťanskej hudby* (vydala na CD *Dobrá kniha* pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity v roku 2015) docenta Šimona Marinčáka ponúka základné informácie o fenoméne byzantskej hudby, ktorá je súčasťou svetového hudobného a kultúrneho dedičstva. Na Slovensku učebnica zaplňa medzeru spôsobenú totalitným režimom (1948-1989), neprajúcim rozvoju a poznávaniu náboženstva a cirkevného života. Popri bohatej bibliografii autor pracuje s prameňmi, ktorých zoznam uvádza na s. 76-81. Východiskom každej kresťanskej hudby je predovšetkým židovská bohoslužobná hudba. V nej má svoje počiatky aj ranokresťanská hudba prvých kresťanských komunit, a to od ich vzniku až do 7.-8. storočia. Tematike hebrejských koreňov kresťanskej hudby sa autor nezvyčajne venuje až v štvrtej časti svojej učebnice. Popri speve a tanci pomerne podrobne opisuje používané hudobné nástroje ľudu Izraela, hoci prvopočiatky kresťanskej hudby sa pravdepodobne vyvíjali bez sprievodu hudobných nástrojov. Detailné informácie o nich, väčšinou spomínaných vo Svätom písme (ich hebrejské názvy nie sú vždy celkom jasné), a rozdelené do skupín podľa spôsobu, akým vzniká ich zvuk, môžu oceniť aj odborníci na biblické a blízkovýchodné vedy.

Výraznejší vplyv na prvokresťanskú hudbu, ako bohoslužbu v Jeruzalemskom chráme, mali neskoršie synagogálne obrady. Ich súčasťou bolo recitovanie Písma s hudobným prednesom. Do kresťanstva sa tento hudobný systém bohoslužobného spevu a židovskej kantilácie dostal pravdepodobne prostredníctvom židovských kantorov, ktorí konvertovali na kresťanskú vieru.

Podstatnú časť učebnice tvoria tri kapitoly venované rozširovaniu a legalizácii kresťanstva od Jeruzalema cez nové cirkevné centrá Antiochiu, Alexandriu, Kartágo a iné, až po Rím. Každé z týchto miest nesie v sebe *genia loci* svojej kultúry. Usporiadanie kapitol autor zdôvodňuje v časti nazvanej *Periodizácia a kategorizácia* ako snahu o vytvorenie čo najpravdiviejšieho obrazu o hudbe obdobia prvých storočí, a to v súvislosti so snahou spojiť viaceré uhly nazerania. Niektoré, pre čitateľa nadbytočné údaje, autor prepája s informáciami o počiatkoch kresťanskej hudby v ich chronologickom, geografickom, ale aj teologickom kontexte.



Posledná kapitola je venovaná helenistickej filozofii a hudbe. Napriek odmietavým postojom cirkvi prenikli do kresťanskej bohoslužby aj prvky helénskej hudby (napr. helénska melodika zapísaná gréckym notačným systémom), a to aj kvôli viacerým spoločným prvkom. Obe boli monofonické. Melódia a rytmus helénskej hudby sú úzko spojené s melódiou a rytmom poézie. Úzka jednota hudby a poézie je jedným z podstatných gréckych konceptov hudby. Táto skutočnosť mohla mať vplyv na kresťanskú hudbu, kde psalmodia znamenala hudobnú recitáciu duchovného textu. Kapitola je pomerne stručná (s. 72-75).

Obdobie prvých storočí je podľa autora časom položenia filozofických základov a postavenia hudby v celku a v kontexte kresťanského náboženstva. Išlo o obdobie hľadania jej úlohy, poslania, funkčnosti a miesta v bohoslužbe a v živote kresťana, a to všetko z praktického, ale aj z teologického hľadiska.

Publikácii chýba záverečné zhrnutie. Treba oceniť autorovu snahu, ako to naznačuje v predslove učebnice, o ďalšie tematické pokračovanie učebných textov s nasledujúcimi časťami:

1. Hudba v byzantskej ríši s črtami byzantskej kultúry, estetiky, umeleckého étosu, ktorá sa zameriava na liturgickú aj sekulárnu hudbu v byzantskej ríši používanú v Byzantskom cisárstve od založenia Konštantínopolu (324) až po pád hlavného mesta do tureckých rúk (1453).
2. Vývin byzantskej hudby medzi slovanskými národmi od počiatkov na Veľkej Morave, kde sa aplikovali grécke byzantské hudobné formy s osobitným poukazom na dejiny a vývin byzantskej hudby na Slovensku.
3. Byzantská hudba ostatných národov (melchitská, gruzínska, rumunská, italo-albánska a italo-grécka hudba).

Učebnica so základnými informáciami histórie vývinu byzantskej hudby, jej koreňov a s neskôr dopracovanými učebnými textami, hudby vo východorímskej (byzantskej) ríši a hudby konštantínopolského (byzantského) liturgického obradu, je vhodným študijným materiálom pre odbor „Byzantská hudba“, resp. „Dejiny byzantskej hudby“, ako aj doplnkovým študijným materiálom, napríklad pre odbory „Kulturológia,“ „Dejiny hudby,“ ale aj „Katolícka“ či „Pravoslávna teológia.“

*Róbert Lapko*

**GRÜN, Anselm. *Gute Worte für das ganze Leben / Dobré slová na celý život /*.  
Topos premium plus : Kevelaer 2015, 256 s. ISBN: 978-3-8367-6012-6**

Aktuálne vydaná nová kniha benediktínskeho pátra A. Grüna prináša to, čo od neho čitateľ aj očakáva a čo je pre jeho spirituálne prístupy typické - percipientskú konfrontáciu s duchovne integrovanými a harmonizujúcimi výsledkami skúseného duchovného vodcu, v tomto prípade na všetky najzávažnejšie obdobia života človeka. Grünove analýzy predstavujú interdisciplinárnu prizmu psychologicko-teologického vnímania života, zasahujúce dva bazálne elementy Grünovej profesionálnej orientácie teológa, psychológa, no ešte viac praktického terapeuta. Hovorí jazykom pochopiteľným a akceptovateľným aj súčasníkmi zo sekulárneho či multikulturálneho prostredia Nemecka, pretože parciálne, no zároveň viacdimenziálne, veľmi ponorne, ale hlavne tvorivo uchopuje problémy ľudí dnešnej doby a Cirkvi. Jeho jazyk je podobný Ježišovmu, nielen formálne, ale hlavne svojím poslaním- žiada prenechať bremená Ježišovi a Bohu.

Pri našom stručnom priblížení tejto knihy by sme chceli začať myšlienkou, ktorá nás zaujala svojou aktuálnosťou, lebo žijeme v Európe, v roku 2015, čeliacej špecifickým problémom, no i gnómičnosťou v jej myšlienkovom poslanstve - Grün hovorí v súvislosti s vysokým počtom emigrantov v Nemecku o fóbiách, strachoch a obavách, ktoré mnohokrát vznikajú a priori, nie na základe skutočnej reálnej konfrontácie so skutočnosťou. Nejde tu len o utečencov, aj keď práve v súvislosti s nimi vzniká táto Grünova úvaha. Grün pripomína centrálny pojem nemeckej mystiky, ktorý nájdeme predovšetkým u Taulera, majstra Eckharta a H. Seuseho, a to pojem tzv. *Gelassenheit*, čo by sme do slovenčiny preložili ako *miernosť, pokoj a uvoľnenosť*. Nechať ísť znamená podľa neho tiež : *nechať byť veci také, aké sú, nechať seba samého takého, aký práve som*, nie v plnej sile nepokoja a opäť sa vkladať do takej polohy, akým by som chcel byť a akého ma ľudia videli doteraz. Grün hovorí, že táto „miernosť“ je základným predpokladom každej kultúry. Ak nenecháme veci také, aké sú, ale ich stále len využívame, vykorisťujeme a manipulujeme nimi, tak ich už nemôžeme pozorovať a ani obdivovať v ich pôvodnom stave. A to je začiatok nekultúrnosti!

Strata rešpektu /alebo ani jeho nenadobudnutie/ voči iným ľuďom, s inou mentalitou, s iným kultúrnym pozadím sa v súčasnej dobe stáva zdrojom mnohých konfliktov. Myšlienka potreby kultúry je dnes nanajvýš aktuálna. S hospodárskou krízou sme sa začali zaoberať materiálным nedostatkom, ktorý sa však relativizuje, ak porovnáme svoje životné možnosti s tými, v ktorých musia žiť oni. Máme rovnakú skúsenosť - že západná Európa si to začala uvedomovať a prestáva s kverulantstvom všedného dňa- ľudia žijúci v blahobyte, ( napr.

v Rakúsku, kde civilná spoločnosť, médiá i politici reagujú značne odlišne na situáciu s migrantmi, ako je to u nás a v krajinách V4, a kde je následná spätná odozva od prichádzajúcich migrantov samozrejme tiež iná), chcú nezištne pomáhať, v Cirkvi vznikajú pekné spoločenstvá - otvorené a dávajúce. Zodpovedné konanie dobra spája a má väčší progres ako len negatívny postoj.

Grünova koncepcia knihy je však samozrejme omnoho širšia, ako tento aktuálny úvod. Námet knihy vychádza z pozitívneho pohľadu na slovo a jeho účinnosť v živote človeka. Mnohí uznávajú len činy, no Grün hovorí, že dobré slovo môže urobiť aj zlých dobrými. Rovnako život človeka môže zmeniť aj úprimné načúvanie druhému. Rozhodne by táto schopnosť prispela k vyriešeniu konfliktov na tej najvyššej politickej či duchovnej úrovni, nielen v bežnom živote jednotlivca. Jazyk a adresát radí túto knihu do populárno - náučného štýlu, jej spiritualita je však prísne tematická, zrodená z hlbokého poznania duševných potrieb človeka a vlastnej autorovej životnej empirie, je teda vysoko odborná a má veľký interpretačný potenciál.

Už Jánovo evanjelium hovorí o Slovnej podobe Boha. Realita sa stáva naráciou a jej biblický opis je tiež formou jej existencie. Naším problémom v živote je často to, že človek radšej uverí pohodlnejšiemu klamstvu ako pravde, ktorú nám musí Boh prostredníctvom niečoho alebo niekoho vždy znovu a znovu pripomenúť.

Grün prechádza vo svojej knihe všetkými zásadnými obdobiami ľudského života. Je členená do troch kapitol: 1. kapitola má názov *Dobré slovo pre zlaté časy* ( narodenie, krst, sobáš a pod.), druhá prináša *Dobré slová pre zlomové obdobia v našom živote* (byť starým, pôst) a v 3. kapitole nájdeme *Dobré slová pre ťažké časy*, ako sú napr. choroba, alebo keď sa človek cíti zranený, či stratil milovaného človeka... Dodatok knihy tvoria modlitby a požehnania na cestu, čo predstavuje zaujímavý námet aj pre našich autorov spirituálnej literatúry- byť koncepčným a tvorivým učiteľom tvorby vlastnej osobnej modlitby pre rozličné príležitosti.

Predstaviť túto knihu v krátkosti nie je teda jednoduché, je ťažké vybrať jej penzum, keďže jej obsah determinuje spirituálna šírka i hĺbka myslenia tohto autora. Nejde pritom len o explikatívnosť autorovho štýlu a nesúmernú tektoniku recenzovaného textu, ale skôr o náročnosť predstaviť tak kvantitatívne množstvo motívov, námetov a autorov inovatívny a kreatívny prístup k nim, či spomínanú súčasnú aktualizovanosť i gnómickosť jeho interpretácie Svätého písma, no aj naopak aplikačnú schopnosť použiť texty Písma ako terapeutické pozadie pre riešenie istých situácií v rámci životných konfliktov človeka dnešnej doby. Grün je príkladom ich správneho interpretačného pragmatického použitia v terapeutickej praxi, aktualizovaného použitia antropologických historických schém

zo staroveku pre súčasný svet tak, aby ich prijali veriaci dnešnej doby. Autor hovorí, že sila Ježiša Krista je silnejšia ako poranené mechanizmy nášho psyché. Myslíme si, že Grünove myšlienky tejto spirituálnej úvahy bezprostredne korešpondujú s iniciatívou pápeža Františka, ktorú opätovne nachádzame v jeho kázňach a slovných vyjadreniach – v centre pozornosti stojí človek – jednotlivec, a Cirkev ako taká sa má stať pre všetkých svätým sakramentom. Milosrdenstvo stojí vždy na prvom mieste, nie len v novo vyhlásenom roku<sup>1</sup>. Sú to slová pre tohoročnú synodu, zaoberajúcu sa témou rodiny a medziľudských vzťahov v modernej spoločnosti. Z nášho dlhodobejšieho pobytu v zahraničí zdieľame aj my rovnaké presvedčenie, že súčasná spiritualita západnej Cirkvi ( a nie len jej) a jej pastorálna aplikácia musí byť práve takáto- musí byť autentická, musí vychádzať z reality doby a napriek tomu zostať v spojení s Tradíciou Cirkvi.

Grün sa tejto myšlienky zmocnil od začiatku, pri téme narodenín uvádza citát L. N. Tolstoj: „ *Maj rád svoj príbeh, je to Božia cesta s tebou.*“ Nie je výstižnejšie vyjadrenie individuálneho prístupu, akým nás Boh tvorí a sprevádza životom. Podľa Grúna má rodič dať tiež svojmu dieťaťu od začiatku pocit, že je na svete vítané, je to pradávera, ktorá ho bude sprevádzať po celý život. Čím viac dôvery dostane, tým lepšie sa dokáže postaviť situáciám, ktoré ho v živote stretnú. Dieťa náročné, napr. kričiace a neposedné, treba brať také, aké je, odporúča hlavne - neviníť z toho seba, že je to dôsledok akejsi našej chyby vo výchovnom prístupe. V rámci hľadania nových pastoračných metód venuje veľa pozornosti aj krstu, myslí si napr., že prínos súčasných krstných rodičov môže byť väčší, ak nájdú sami výstižný a vhodný text zo Svätého písma pre krst, ako byť núteným vzorom pre krstenca, že chodia každú nedeľu do kostola. Znamenie kríža pri krste poukazuje na to, že dieťa patrí Bohu, nie nejakému človeku a nie je tu preto, aby plnilo očakávania iných, ale išlo slobodne svojou cestou.

Pri úvahách o manželstve dáva dobré rady tým, ktorí upadli do krízy- napomína manželov, aby si spomenuli, prečo sa do svojho manžela zaľúbili, že to musí byť stále v ňom, aj keď prikryté horkosťou, sklamaním či všednosťou dňa. Nabáda mať aspoň nejaké spoločné rituály - ako spoločné jedlo, ktoré dávajú manželstvu a rodine pevný charakter a istotu. V daných úvahách sa Grün rád odvoláva na mystika Taulera, no aj súčasného spisovateľa M. Frischa. Kríza podľa neho vzniká vtedy, ak sme si sebou príliš istí, ako čo má ísť, no duša stratila svoj vlastný dôvod chodu.

Radi by sme uviesť aj niekoľko „ochutnávok“ aj z druhej kapitoly- pre časy zmien v živote človeka. To, že západná spoločnosť starne, je všeobecne známe. Z Grünových postrehov k tejto problematike nás zaujalo jeho konštatovanie o tom, ako

---

1 Porov. : ROMELT, J: *Neuer Umgang mit Ehe, Familie, Beziehungen*. In : Klemensblätter, roč.81 X/2015,s.6.

odkladáme starých ľudí, pričom si neuvedomujeme dôležitosť ich miesta medzi nami. Na druhej strane, vychádzajúc z Junga, uvádza perverzitu súčasnej kultúry, že starí ľudia majú mladých dohoniť v práci. Nájde tu aj rady a pravidlá starnutia, pričom spomína Sirachovu knihu, kde sa hovorí o cnostiach staroby. Z poslednej kapitoly by sme radi upozornili na jeho psychologickú analýzu Blahoslavenstiev, kde mimoriadne preukazuje svoju schopnosť kreatívneho prístupu exegézy Svätého písma. Taktiež nás zaujal Grünov postoj k chorobe a procesu vyliečenia- za vzor si vzal Evanjelium podľa Marka 10, 47-52, keď sa slepec stretáva s Ježišom. Podľa vzoru slepca nemáme vzdať boj o samých seba, rovnako odhodenie plášťa symbolizuje návrat k bytostnému ja. S chorobou nikdy nie sme sami, aj keby nás všetci opustili- Ježiš je stále pri nás. Ježiš sa v tejto evanjeliovkej sekvencii pýta slepca, čo chce, aby mu urobil- čo je jeho najhlbšou túžbou. Slepca chce vidieť- nejde len o to, aby bol zdravý ako predtým, teraz už chce vidieť všetko, čo sa len dá, čo mu ukazuje Boh- chce vidieť pravdu- chce vidieť aj tie miesta, pred ktorými si zakrýval predtým oči. A chce vidieť nielen temné veci, ale aj krásu sveta, človeka a Boha.

Rezultátom Grünovej analýzy pôsobenia dobrých slov v našom živote je apel, aby sa človek vždy rozhodol zotrvať pri Bohu, v plači aj smiechu. Preklad knihy by určite našiel široký okruh čitateľov medzi laikmi, no bol by prínosom pre pastorálnych teológov, spirituálov i kresťanských terapeutov. Hojivosť dobrých slov v kypiacom marazme dnešnej doby už nie je len akousi alternatívnou medicínou a zmierňujúcou náplasťou, je to zrejme liečebný postup pre svet, na ktorý sme pre jeho simplicitu zanevreli.

*Gabriela Kolšovská*

# Svetlo trojich dní



[www.lumen.sk](http://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