

# Goetheho ‚Rímske prázdniny‘: Utopická imaginácia pre teológiu sveta

Michael Kirwan SJ

## Goethe’s “Roman Holiday”: Utopic Imagination for a Theology of the World.

The article attempts a ‘theological interpretation of culture’ along the lines proposed by Ivana Noble in her book by this name (2010). It examines the spiritual journey of Johann von Goethe, and the moment of tense questioning in *Faust* when she asks her lover Faust about his religious beliefs – the *Gretchenfrage*. Is there a way of reconciling her traditional devotion and Faust’s sophisticated post-Christian ‘religion of striving’? Professor Noble suggests such a reconciliation in a theology of the world as both *gift* and *task*. This article explores the hints of such a synthesis, not in *Faust*, but in an earlier work, *Italian Journey*, the narrative of the poet’s life-transforming visit to Rome in 1786.

Keywords: Theology of the world, Theology and culture, Rome, Johann Wolfgang von Goethe, the *Gretchenfrage*.

## „Gretchenina otázka“

Začnime s *Gretchenfrage*, s ‚Gretcheninou otázkou‘\*. V hovorovej nemčine tento termín znamená ‚rozhodujúca‘ otázka, strohý priamy dotaz, ktorý sa zarezáva priamo do srdca každej diskutovanej záležitosti. V pôvodnom význame, ku koncu prvej časti *Fausta* od Johanna Wolfganga Goetheho, je to otázka náboženskej viery, viery v Boha, o ktorú sa jedná. Faust, anti-hrdina, vstúpil do svojho zúfaleho paktu s diablom Mefistofelom. Tiež sa však zúfalo zalúbil do Gretchen, nádherného dievčaťa, jednoduchej a úprimnej zbožnosti, a snaží sa ju zviest’. Ona sa tiež do neho zalúbila, avšak predtým, ako to môže spraviť z celého srdca, musí byť zodpovedaná otázka jeho viery.

GRETCHEN: Povedz mi naozaj.

FAUST: Ak môžem.

GRETCHEN: Povedz mi. Čo tvoje náboženstvo? Si dobrý a láskavý človek. Ale neverím, že ti na náboženstve záleží.

FAUST: Nechaj to tak. Vieš, že ťa mám rád. Zomrel by som pre tých, ktorých milujem. Nechávam ľudí cítiť a klaňať sa tak, ako si vyberú.

\* Pozn. prekladateľa. V slovenčine sa meno Gretchen môže preložiť aj ako Margaréta alebo Gréta. V našom texte sme sa však z dôvodu kontinuity prekladu rozhodli zachovať verziu prekladu autora článku.

GRETCHEN: To nie je dostatočné. Musíš veriť.

FAUST: Musíš?

Gretchen vyjadruje svoj záujem o Faustov nedostatok náboženských prejavov. ‚Rešpektuje‘ sviatosti, ale netúži po nich. V odpovedi na jej otázku ‚Veríš v Boha?‘ Faust protestuje, že odpovede, ktoré ponúkajú kňazi a filozofi znejú ako výsmech – avšak toto, samé o sebe, nie je popretím viery.

FAUST: Necháp ma zle, drahá. Kto ho môže pomenovať a povedať: Verím v neho? Kto môže s úctou smelo vyriecť: Neverím v neho? On, ktorý udržiava a obklopuje všetky veci, neudržiava a neobjíma teba, mňa a seba? Nie je zem pevne pod našimi nohami? Netýči sa obloha priamo nad nami? Nestúpajú priateľské hviezdy nahor? Nehľadíme jeden na druhého tvárou v tvár? Nie je tu niečo, čo naplňa tvoje srdce a tvoju myseľ, niečo večne tajomné, čo sa deje viditeľne, či neviditeľne vo svete nad tebou? Naplní tým svoje srdce tak veľmi, ako to pôjde, a keď tým budeš naplnená, pokojne naplnená, nazývaj to, ako sa ti páči: šťastie, srdce, láska, Boh. Nemám na to slov. Cit je všetko. Slová sú len zvuk a dym, zahmlené svetlo nebies.

GRETCHEN: Znie to správne. Je to takmer to, čo vraví farár, aj keď nie celkom to isté.

FAUST Je to to, čo všetci ľudia pod slnkom hovoria, každý vo vlastnom jazyku. Prečo by som to nemal povedať vo svojom?

GRETCHEN: Keď to počuješ povedané, môže sa to zdať dostatočné. Ale to nie je správne. Pretože ty nie si kresťanom.

FAUST: Ach, moje drahé dieťa.<sup>1</sup>

Zmena subjektu je v tomto bode významná: Gretchen práve vyjadruje svoju úzkosť pri tom, ako sleduje Fausta v spoločnosti ‚toho muža‘ (Mefistofela), ktorého hrozná tvár ju poburuje, ktorého prítomnosť robí modlitby nemožnými a takmer úplne ničí jej lásku voči Faustovi.

Navrhujem vrátiť sa ku ‚Gretcheninej otázke‘ povedľa snahy profesorky Ivany Noble o jej teologickú rekonštrukciu v rámci kontextov súčasnej európskej kultúry. Noble priamo netematizuje Goetheho Fausta, avšak skúma adaptáciu Faustovej legendy vo filme *Mephisto* od Istvána Szabóa z roku 1981, založenom zase na románe od Klauza Manna z roku 1936.<sup>2</sup> Vo filme *Mephisto* protagonista Hendrik, reprezentujúci Fausta a Mefistofela v jednej osobe, tragicky podľahne démonickému ztročeniu, ktorému Goetheho Faust uniká – v neposlednom rade, vďaka požehnanému príhovoru svätice Gretchen. Tak, ako komentátori rozoznali vo Faustovom

<sup>1</sup> Z „Marthe’s Garden“, *Faust Part I*, in: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Selected Works*, New York – London – Toronto: Everyman’s library, 1999, s. 836–837.

<sup>2</sup> IVANA NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context: Central and East European Search for Roots*, Farnham: Ashgate, 2010, s. 146–150.

grandióznom projekte v druhej časti Goetheho básne ‚proroctvo‘ totalitnej modernity, podobne Szabóvé filmové stvárnenie Mannovho románu robí explicitným zostup do dystopie na pozadí prvého nacistického Nemecka a komunistického Maďarska.

Podľa Noble, skúsenosť ‚sekularizácie‘ na bývalých komunistických územiach je značne odlišná od západu, najmä z dôvodu jej spojitosti s brutálnymi náboženskými represiami, skôr ako by bola intelektuálnou emancipáciou z nej.<sup>3</sup> Cituje text piesne Jaromíra Nohavicu s metaforou ‚podzemných zdrojov, neznámych prúdov‘, aby naznačila duchovné túžby, ktoré neboli premožené alebo nahradené komunistickými a postkomunistickými kultúrnymi tlakmi. Noble poukazuje na skutočnosť, že hlavným prostriedkom pátrania po transcencii neboli mainstreamové cirkvi, ani formálne teologické úvahy – oba boli počas obdobia komunizmu silne obmedzené – ale kultúrne prejavy: hudba, umenie, film a literatúra. *Teologická interpretácia* podáva vysvetlenie náboženskému významu, a preto sa objavuje v konverzácii medzi teológiou a kultúrou.

Táto kapitola sa bude zaoberať Johanom Wolfgangom von Goethem, nie primárne prostredníctvom Fausta, ale odkazuje na jeho skoršiu prácu, *Taliansku cestu*, ktorá je jeho výpoveďou o návšteve Ríma a Talianska v rokoch 1786–1788.<sup>4</sup> *Talianska cesta* precízne drammatizuje Tillichovskú konverzáciu, o ktorej Ivana Noble uvažuje. Jedná sa o opis Goetheho ‚úniku‘ z periférie do centra: z hraníc provinčného Weimaru do Ríma, ‚Prvého mesta na svete‘. Jeho novinové zápisky a listy z obdobia od septembra 1786 do apríla 1788 zachytávajú cestu, ktorá je súčasťou ‚veľkej cesty‘, čiastočne púte, a zároveň nadobro skúsenosťou seba-objavovania a transcencie.

Je ťažké dostatočne zdôrazniť význam danej odysey na tejto úrovni Goetheho života. Návšteva Talianska premostuje skorý úspech *Utrpenia mladého Werthera*, romantického románu, ktorý priniesol Goethemu skorý, no nejednoznačný úspech, a jeho neskoršie diela. Expedícia mala viac osobnostný rozmer, ako poznamenal Auden v úvode k jeho prekladu *Talianskej cesty*. Goethe zanechal vo Weimare platonický vzťah so Charlotte von Stein, ktorý ho už nenapĺňal. Hoci zápisník tomu očividne nevenuje pozornosť, Rímska cesta je jednou z neskorých sexuálnych, no rovnako aj kultúrnych a umeleckých objavov.

*Taliansku cestu* zhrniem vo svetle zhodnotenia kultúry a umenia profesorkou Noble ako nástroja náboženského skúmania a významu. Dúfam,

<sup>3</sup> IVANA NOBLE, „Culture as a Theological Theme“, in: NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in a Post-Communist Context*, s. 1–4.

<sup>4</sup> JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Italian Journey*, London: Penguin Books, 1999, s. 389–720.

že vyzdvihnem dva významy, v ktorých môže byť Goetheho odysea označená za ‚ekumenickú‘. Po prvé, vyjavuje neutíchajúcu túžbu po ľudskom naplnení, ktorá presahuje bežné kategórie náboženskej oddanosti a neviery. Toto je to ‚nekonečné úsilie‘ neskôr zosobnené v postave Fausta, ktoré sa zameriava na cieľ expanzívne duchovný a zároveň univerzálne ľudský; expanzívnosť, ktorá sa odráža vo Faustovej odpovedi na *Gretchenfrage*.

Po druhé, Goetheho cestovný denník ukazuje prekvapivo milosrdný postoj voči mnohým aspektom rímskeho katolicizmu, a to spôsobom, ktorý je snáď viac v súlade s Gretcheninou tradičnou zbožnosťou. Goethe nie je explicitným kresťanom, oceňuje však kult svätcov, takisto pápeža, dokonca aj jezuitov, aj keď, na druhej strane, protivia sa mu excesy a výstredný formalizmus barokového kresťanstva. Keď premýšľame nad týmito dvoma významami slova ‚ekumenický‘, podivuhodné ‚Rímske prázdniny‘ Johanna von Goetheho vyzerajú byť analogické kultúrno-teologickému projektu Ivany Noble.

## Talianska cesta

Dňa 3. septembra 1786 sa Goethe ‚o tretej hodine ráno vykradol z Karlových Varov‘, bez vedomia svojich priateľov z Weimaru, ktorí sa tam s ním zdržiavali, a ktorí by sa ho snažili zadržať.<sup>5</sup> Iba jeho zamestnávateľ, veľkvojvoda z Weimaru, vedel o jeho snahe dostať sa na slobodu (keďže pri dlhšej absencii bolo vojvodovo dovolenie potrebné). Goethe bol naplnený dlhoročnou túžbou navštíviť Taliansko a Rím – ‚Prvé mesto‘ – tým viac, čím boli jeho pocity umeleckého a existenciálneho uväznenia vo Weimare nezniesiteľnejšie. Jednou z prvých Goetheho zastávok je Regensburg, kde navštevuje jezuitské kolégium a zúčastňuje sa študentskej výročnej hry: herecké výkony neboli o nič horšie, než výkony akejkoľvek inej skupiny neskúsených amatérskych hercov, a ich kostýmy boli vskutku krásne, takmer veľkolepé. Ich výkony mi opäť pripomenuli svetskú múdrosť jezuitov. Neodmietali nič, čo by mohlo mať vplyv a vedeli, ako to použiť s láskou a starostlivosťou. Ich múdrosť nebola len chladnou, neosobnou kalkuláciou; všetko robili s chuťou, sympatiou a osobným potešením z práce, podobne ako dáva len samo žitie.<sup>6</sup>

Goetheho obdiv k ‚jezuitskej múdrosti‘ je zrejmý – konkrétne, k zdrojom tejto múdrosti: k radostnej účasti vyvierajúcej z *das Gebrauch des*

<sup>5</sup> Odkazy na strany z *Talianskej cesty* odkazujú na 1999 zväzok Goetheho *Vybraných prác* z Everyman's library. GOETHE, *Italian Journey*, s. 389.

<sup>6</sup> „Hier ist nicht Klugheit, wie man sie sich in Abstracto denkt, es ist eine Freude an der Sache dabei, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauche des Lebens entspringt.“

*Lebens*, čo môžeme lepšie preložiť ako ‚obyčaj života‘. K tejto skúsenosti sa vrátíme neskôr, no Goetheho cesta do Talianska pokračuje, podstupuje ju s odhodlaním byť otvorený skúsenosti tak, ako to len pôjde, ‚pozerať na veci jasnými, čistými očami‘ a ‚zahľadiť stopy po starých mentálnych návykoch‘. Goetheho príchod do ‚Prvého mesta sveta‘ je extatický:

Všade, kam kráčam, narážam na známe predmety v neznámom svete; všetko je presne tak, ako som si predstavoval a napriek tomu je všetko nové. (...) Nemať som jediný nápad, ktorý by bol úplne nový alebo prekvapujúci, no moje staré nápady sa stali omnoho pevnejšie, vitálnejšie a koherentnejšie, až by sa dali nazvať novými.<sup>7</sup>

Rím je ‚škola pre celý svet‘, kde sa ‚ten najobyčajnejší človek stáva niekým,‘ s myslou rozšírenou akýmsi prerodom: ‚Ktokoľvek, kto sa na tomto mieste pozerá na seba serióznejšie a má oči, ktoré pozerajú, je nútený stať sa pevnejším charakterom: získava pocit sily dovedy mu neznámej.‘ Jeho duša obdrží ‚pečať odolnosti, serióznosti bez puntičkárstva a radostnú duchapritomnosť.‘<sup>8</sup> Goethe prehlasuje, ‚napriek tomu, že som stále sám sebou, bol som zmenený až od samého špiku kostí.‘<sup>9</sup>

Toto ohromne estetické a morálne (a, ako nám W. H. Auden pripomína, erotické) oslobodenie má však nepochybne náboženský rozmer – ten, ktorý je neoddeliteľný od Goetheho mnohých stretnutí s funkcionármi a s populárnym rímskym katolicizmom. Skutok milosrdenstva, ktorý čoskoro vykoná pre spolucestujúceho ako prejav úcty ‚mocnému Svetlu nebies‘, znie ako typický opis Goetheho osobnej nábožnosti. Ďalšie príbehy sú prekvapivo viac tradičné: napríklad lútosť, ktorú preukáže dvom zmäteným katolíckym pútnikom z Nemecka, dokonca pomoc, keď im pomáha šíriť náboženskú literatúru na ich ceste do Benátok.<sup>10</sup> V jednej z najdramatickejších epizód *Talianskej cesty*, kde Goethe takmer stroskotá na pobreží Capri, karhá panikáriacich cestujúcich, volajúc ich k modlitbe:

Skúmajte svoje srdcia a následne predneste svoje modlitby Matke Božej, pretože ona sama môže rozhodnúť, či sa za vás prihovorí svojmu Synovi, a potom On môže urobiť pre vás to, čo urobil pre apoštolov na búrku zmietanom Tibe-riatskom mori.<sup>11</sup>

Pripomínajúc obraz spiaceho Pána, ktorý sa zobúdz a utišuje búrku, vrátil sa Goethe, podobne ako Jonáš, do podpalubia; s ťažkou morskou chorobou, no spokojný, že všetko bude v poriadku.

<sup>7</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 503.

<sup>8</sup> Tamtiež, s. 512.

<sup>9</sup> Tamtiež, s. 523.

<sup>10</sup> Tamtiež, s. 444–445.

<sup>11</sup> Tamtiež, s. 693.

Po návrate na pevninu Goethe často navštevuje kostoly, aby rozjímal a obdivoval ich umenie.<sup>12</sup> Na sviatok svätého Františka stojí vo dverách a všima si čudne antifonický účinok hlasne hovoriaceho kapucínskeho mnícha sláviaceho omšu a výkriky pouličných predavačov vonku.<sup>13</sup> Dokonca čítame o Goetheho sklamaní, keď sa sviatočné dni neslávia podľa jeho očakávania: napríklad Sviatok všetkých Svätých v Ríme, ktorý má povzbudzovať vo veriacich lásku ku svätcom. Goethe sa tu mylne domnieval, že tento sviatok bude impozantným divadlom. So svojím priateľom Tischbeinom sa účastní sviatku pamiatky zosnulých v pápežovej súkromnej kaplnke: „pomyslenie, že som pod jednou strechou s námestníkom Krista, spôsobovalo vo mne zvláštny pocit.“ Svätý Otec je „nádherný a úctyhodný muž“:

Náhle ma pochytilo podivné želanie, aby Hlava Cirkvi otvorila svoje zlaté ústa a, počas reči o uchvátení radostou, ktorú pociťujú požehnané duše, rovnako aj nás uchvátila radosť. Keď som ho videl sotva sa hýbať z jednej strany oltára na druhú a mrmlať presne ako ktorýkoľvek obyčajný kňaz, pohol sa vo mne dedičný hriech protestantov a necítil som už nijaké potešenie v obeti omše, ako je tu tradične slávená. Vari Kristus, už ako dieťa nevykladal Písmo nahlas? (...) Čo by povedal, pomyslel som si, keby videl svojho zástupcu na zemi stonáť a potácať sa okolo? Na myseľ prichádzajú slová *Venio interim crucifigi* (...) <sup>14</sup>

Sklamaný Goethe štuchne svojho spoločníka a obrady opustia, namiesto čoho si prezrú fresky a obrazy vo zvyšnej časti paláca.

Vo všeobecnosti je Goethe štandardným reformátorom, práve vo svojej neznášanlivosti k „cirkevným hokus-pókusom“<sup>15</sup> a zároveň svojimi štipľavými poznámkami: znechutený z „hlúpych biskupov a kňazov,“ ktorí rozšírili príliš veľa všedných obrazov, tvrdí, že „viera prvá zušľachtila umenie, až následne ho povera prevzala a zničila.“<sup>16</sup> Možno všetky stopy raného kresťanstva boli zničené pokriveným barokovým pohanstvom, vnesené na ich čisté, jednoduché počiatky. Opäť premýšľa nad Kristom v legende o potulnom židovi vracajúcom sa do Ríma, aby ho po druhýkrát ukrižovali. Čo barbari zo starovekého Ríma zanechali, stavitelia moderného Ríma zničili.

Po vianočnej omši v Bazilike sv. Petra pripúšťa, že je „starým protestantským Diogenom,“ a tak nemôže byť nezaujatý. Goetheho estetické a náboženské námietky k rímskym excesom spolu úzko súvisia. Je zdesený obradom požehnaní sviec v Sixtínskej kaplnke – tých sviec, ktorých pou-

<sup>12</sup> Tamtiež, s. 442.

<sup>13</sup> Tamtiež, s. 457.

<sup>14</sup> Tamtiež, s. 504–505.

<sup>15</sup> Tamtiež, s. 450.

<sup>16</sup> Tamtiež, s. 483.

žívanie spolu s kadidlom počas storočí očiernilo fresky, popri incenzovaní, ktoré „zahaluje slnko umenia do mračna.“<sup>17</sup> Hľadá „slnko majestátneho umenia a jednoduchej ľudskosti“ pridržiavajúc sa námietky reformátorov, že je zahalené vonkajším rituálom, akokoľvek dôstojnej a trúfalej seba-interpolácie kňazov a klerikov. Rovnako, hrubý architektonický vývoj Prvého mesta je neodpušiteľným zatemnením čistejších, posvätejších základov: Goethe túži po „Večnom Ríme, nie po takom Ríme, ktorý je nahradený iným dekádu, čo dekádu.“

Avšak, presne ako Goethe hovorí o „dedičnom hriechu protestantov“, jeho reformátorské inštinkty sú rozpačito, takmer apologeticky uznané.<sup>18</sup> Zaryto nekreštiansky, uznáva svoju inštinktívnu protestantskú alergiu viac s rozpakmi, než s presvedčením. Preukazuje rešpekt k jedinečnej pokornej zbožnosti, avšak nablízku Rímskej povere a mnohým jeho súcitným pozorovaniam a reakciám, svedčí o niečom väčšom ako je len reformátorská nevrlosť. Keď sa Goethe a Tischbein na návšteve Baziliky svätého Petra na sviatok svätej Cecílie odhodlali odložiť svoju „zjemnenú malichernú kritiku“, prežili nádherný čas: „A tak to bolo so mnou, ako to bolo s Balámom, zmäteným prorokom, ktorý požehnával, keď prišiel preklínať.“<sup>19</sup>

Najvýraznejším príkladom je Goetheho postoj k úcte svätých. Všimli sme si jeho sklamanie, keď slávenie sviatku Všetkých svätých a Dušičiek nebolo viac povznášajúce. „Existuje dobrý dôvod, ktorý hovorí v prospech skutočnosti, aby sme mali veľa svätých.“ Deklaruje predstavujúc svojho obľúbeného svätca, Filipa Neriho.<sup>20</sup> Pozoruhodným je tu srdečné ocenenie muža, ktorý spájal najčistejší zdravý rozum, absolútnu lahostajnosť voči pozemským veciam a aktívnu charitu. Neri tiež ukázal robustnú nezávislosť voči cirkevnej autorite. Goethe si uvedomuje podivuhodnú iróniu, že aj v srdci Katolíckej cirkvi možno nájsť svätosť, ktorá je jediným možným protijedom na náboženské excesy a skreslenia:

Ale najzaujímavejším faktom zo všetkého je, že priamo uprostred Ríma a v rovnakom čase ako Luther, nadaný, bohobojný a energický človek by mal, rovnako ako reformátor, premýšľať nad spojením duchovného, dokonca posvätného so svetským, a spájať nadprirodzený poriadok s prirodzeným, pretože toto je jediný kľúč, ktorým možno odomknúť väzenie papalizmu a obnoviť slobodný svet s Bohom.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Všimnime si Faustov komentár Gretcheniných otázok o náboženstve: „Slová sú len zvuk a dym, stmievanie svetla z nebies.“

<sup>18</sup> W. H. Auden konštatuje, že preklad *Talianskej cesty* klerikom z 19. storočia odstraňuje všetky súcitné referencie na katolicizmus; toto muselo byť spravené kvôli rozsiahlemu skráteniu textu!

<sup>19</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 484.

<sup>20</sup> Tamtiež, s. 700–701.

<sup>21</sup> Tamtiež, s. 701.

Tušiac debatu dvadsiateho storočia o 'náboženstve', Goethe sa zdá byť zajedno s Karlom Barthom, ktorý bol „[n] espokojný s lacnými úspechmi dosahovanými proti chrámovým stavbám, obradom a sväteniu, proti teológiám, ideológiám a mytológiám vonkajšieho náboženstva.“<sup>22</sup> Rovnako ako Barth, Goethe sa menej venuje katolícko-protestantským polemikám, než hlboko zakoreneným, patologickým stavom srdca všetkých náboženstiev, ako „tovární na idoly“, ktoré stratili svoj zdroj života – čím je zjavenie „k-nám-prichádzajúcej pravdy.“<sup>23</sup>

## Goetheho ‚utopická imaginácia‘

Čo máme spraviť s Goetheho mimoriadnym svedectvom? Snažil sa o duchovné a estetické prebudenie v ‚podhubí sveta‘, Ríme. Od čoho presne utekal? Zaznamenali sme dusivú osamelosť, ktorá robila z Weimarského dvora miesto umeleckej a emocionálnej sterility. Jeho [dvor] duchovný úpadok bol obnažený v poviedke *Die Wahlverwandtschaften*, zatiaľ čo *Sturm und Drang*, estetika *Mladého Werthera* vyčerpala samu seba. Naproti tomu, Veľká talianska cesta je, ako to opísal Nicholas Boyle, ‚kontrolovaná, premyslená, pokojná‘:

[*Talianska cesta*] je príbehom zberania žatvy, ktorú Werther nikdy nezažil. Werther sa pozeral len dovnútra svojho vlastného srdca a skončil v implózii do ničoty. V Goetheho Taliansku sa vlastná osoba a svet stretnú, prelínajú a podporujú sa navzájom... Nie je to cesta k Arkádii, ale cesta vnútri nej.<sup>24</sup>

*Talianska cesta*, okrem iného, skúma paradox, že dokonca aj tí najnezávislejší a najneprístupnejší z cestovateľov – Goethe sa snažil zostať v anonymite, kým bol v Taliansku – nedokážu existovať bez spoločenstva. Goethe utekal od svojich pút s Weimarom, keď sa vytratil z Karlových Varov, ale urobil tak s pohľadom na ich opätovné začlenenie do svojej cesty, a to prostredníctvom svojich listov a denníka. Je to pozvanie pre nich zdieľať s ním jeho dobrodružstvo v čo najväčšej miere a v jeho meniacich sa možnostiach. Rozprávanie končí Goetheho návratom z Neapola, s vedomím ‚spoločenstva cestopiscov, ktorí inšpirujú a radia svojim nástupcom:

Ak by bol každý ľudský jedinec považovaný iba za doplnok ku všetkým ostatným, ak nie je nikdy taký užitočný alebo taký roztomilý, ako keď spokojne hrá

<sup>22</sup> KARL BARTH, *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*, London: T&T Clark, 2006, s. 83.

<sup>23</sup> Tamtiež, s. 57.

<sup>24</sup> NICHOLAS BOYLE, „Introduction to Goethe“, in: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Selected Works*, New York - London - Toronto: Everyman's library, 1999, s. xi-lii; tu, s. xlv. Pozri tiež NICHOLAS BOYLE, „Goethe: the Poet and the Age“, in: *The Poetry of Desire*, Oxford: Clarendon Press, 1991.



svuju rolu, obzvlášť to musí byť pravda pre cestovateľov a pisateľov cestopisov. Osobnosť, účel, časy, šanca na šťastie a nešťastie sú rozdielne od prípadu k prípadu. Ak by som poznal predkov cestovateľa, našiel by som potešenie v jeho čítaní a s radosťou by som privítal jeho nástupcu, aj keď som medzitým mal to šťastie navštíviť rovnakú krajinu sám.<sup>25</sup>

Goetheho život a dielo demonštrujú niečo zo stavu neuspokojivej sekularizácie, ktorú Noble prisudzuje súčasnej centrálnej/východnej Európe a jej následnej otvorenosti ‚podzemným zdrojom, neznámym prúdom‘. Vo svojej námietke voči autoritárskym požiadavkám oficiálneho náboženstva je určite post-kresťanský. Chýrne sa rozhorčuje napríklad nad trúfalým cirkevným privlastnením si ľudských dohier, akým je manželstvo. A napriek tomu, ako postava Gretchen z Fausta, prejavuje úctu jednoduchej zbožnosti, aj keď v skutočnosti nerozoznateľnej od povery. *Talianska cesta* široko osciluje medzi ‚estetickými‘ a ‚duchovným‘ stretmi, často ukazujúc drobné rozlíšenie medzi týmito odlišnými druhmi nadšenia. Goethe udržuje po celé dielo vášnivú nádej na znovu-oživenie, zúfalo hľadajúc znovuspojenie s večnou civilizáciou: ‚dobrým miestom‘, ktoré je ‚ne-miestom‘, Rímom, Prvým mestom.

Náboženstvo vlastne funguje pre Goetheho ako ‚reťazec pamäti‘, dvesto rokov predtým, ako je tento termín spojený so sociológom náboženstva Danièle Hervieu-Légerom. Hovorí o vzájomnom pôsobení medzi novými a tradičnými náboženskými úlohami, ktoré čerpajú zo zdroja viery, predstáv a príbehov ako ‚oblaku svedectiev‘, vytvárajúc útočisko pamäti a tradícií, podstatným prvkom v akte viery samotnej. Metaforizácia, intelektualizácia a spiritualizácia viery následne pôsobia ako stimul pre tradičné náboženstvá, aby sa ‚vy-novili‘ – niečo po čom túžil Goethe, aby spravila Katolícka cirkev, keď navštevoval bohoslužby v Bazilike sv. Petra. Je dostatočne protestantom, aby uznal, že je ťažké zlúčiť duchovné a svetské, nadprirodzený a prirodzený poriadok tvárou v tvár pápežským predpokladom. Toto samé o sebe je kľúčom k ‚obnoveniu slobodného sveta Božieho‘. Je to ideál, ktorý je viditeľný v životoch svätých, dokonca tých katolíckych, a ktorý Goethe tuší ako ‚svetskú múdrosť‘ jezuitov: dôvera v ich extatickú slobodu, pretože je prísne a priamočiara nasmerovaná, zatiaľ čo zdieľa božský *telos*.

Goethe vo svojom geniálnom nadaní rozpoznáva ako ďaleko zašla reformačia a jej potomok romantický subjektivismus. Dychtí po spoločenstve, dokonca aj v anonymite – po spoločenstve priateľov, ktorých nechal vo Weimare, po spoločenstve spolucestovateľov, po spoločenstve s utopickou minulosťou Ríma. Táto hlboká túžba je, aj napriek jeho inštinktívnemu protestantizmu, prenikavo znázornená v jeho žiadosti po spoločenstve

<sup>25</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 720.

svätých. Podľa Nicholasa Boyla, Goethe zobrazuje a odhaľuje sebedeštruktívny nihilizmus svojej doby, „hypnotickú a dravú samotu,“<sup>26</sup> ktorá vidí svet ako výzvu, ale nevie ho prijať ako dar, pretože odmieta Darcu. Tragicky zbavený svojho Boha, slobodný svet nedokáže vytvoriť spoločenstvo, ktoré Goethe potrebuje a dychtí po ňom.

## Späť ku Gretchenfrage

Vráťme sa k otázke Gretchen. V kontexte Fausta, špeciálne v kontexte konverzácie Gretchen a Fausta, sa erudovaná, filozoficky osvietená odpoveď staršieho akademika zbožnému dievčaťu javí ako cynický únik. Ona si intuitívne uvedomuje, že jeho panenteistický pohľad, aj keď zdanlivo nevyzerá byť príliš rozdielny od farárovej kázne, „nepostačuje“ – a to špeciálne, ako poukazuje Gretchen, keď Mefistofeles číha v pozadí.

Akokoľvek by sme mohli Fausta v tomto bode posudzovať, v prípade jeho tvorca (prinajmenšom Goethe v *Talianskej ceste*) je *Gretchenfrage* vskutku zložitejšia. Ako súvisí Goetheho duchovné hľadanie so širšou témou nášho článku: dôveryhodnosť viery, *Gretchenfrage*, v súčasnej európskej kultúre? Môžeme navrhnúť dve potenciálne odpovede, ktoré budú následne stručne preverené: prvá, pod titulom ‚anateizmus‘, kde do istej miery splyva Faustovo postnáboženské krédo. Je to však odpoveď, ktorá nie celkom uspokojí Gretchen, chýba jej totiž explicitný kresťanský záväzok. Ako náhradu, alebo určitý doplnok k ‚anateistickej‘ možnosti, navrhujem skúmať náznaky obsiahnuté v začiatkoch *Talianskej cesty*, keď sa Goethe vyjadruje k ‚jezuitskej múdrosti‘, ktorá vyplýva z ‚obyčaje života‘.

Koncept anateizmu je cieľavedome preskúmaný Richardom Kearneyom v jeho knihe *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2012, tu však odkazujem na jeho skoršiu eseje o Paulovi Ricoeurovi a ‚post-náboženskej viere‘.<sup>27</sup> Ricoeurove chápanie viery je citované ako „radost z áno v smútku nie“ (ang. the joy of yes in the sadness of no) a „príležitosť premenená na osud cez stálu voľbu.“ Kearney sa pýta: čo príde ‚po Bohu‘ – *ana-theos* – pre tých, ktorí nasledovali majstrov podozrenia a zbavili sa ‚Boha‘, ale zároveň stále Boha hľadajú? A radí pozíciu transcendentujúcu dogmatický teizmus a militantný ateizmus, „hľadanie a odkrývanie vecí, ktoré považujeme za posvätné, ale nikdy ich nemôžeme ovládnuť.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> BOYLE, „Introduction to Goethe“, s. xlvii.

<sup>27</sup> RICHARD KEARNEY, *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2012; „Ricoeur and Post-Biblical Hermeneutics“, in: SCOTT DAVIDSON (ed.), *Ricoeur Across the Disciplines*, New York: Continuum, 2010, s. 30-43; 30-31. Pre nadchádzajúce odseky pozri tiež eseje v TONY CARROLL – RICHARD NORMAN (eds.), *Religion and Atheism: Beyond the Divide*, London: Routledge, 2016.

<sup>28</sup> KEARNEY, „Ricoeur and Post-Biblical Hermeneutics“, s. 31.

Táto post-náboženská viera je „posvätno chápané ako možnosť opätovného prijatia toho, čoho sme sa vzdali; tak ako (parafrázujúc Kierkegaard) sa Izák vracia k Abrahámovi, nie ako k patriarchálnemu projektu, ale ako k daru.“ Oba, teizmus aj ateizmus, vyrastajú z rovnakej ‚primárnej scény‘ náboženstva: stretnutie s radikálnym Cudzincom, ktorého si volíme alebo nevolíme volať Bohom, a ktorého Kearney spája s Ricoeurovým ‚tenzióнным‘ modelom metafory – stretnutie medzi známym a neznámym. Anateizmus je:

proces opätovného získavania božského vo svete priamo Bohu odcudzenom, obnovujúc posvätné v čase rozčarovania (*Entzauberung*) – čo Charles Taylor opisuje ako sekularizované univerzum, kde Božia existencia už viac nie je považovaná za samozrejmosť.<sup>29</sup>

V takomto procese sa obnovená viera stáva ‚voľbou‘, priestorom slobodných možností z toho, čo ‚môže byť‘. No znamená to, že toto sa nikdy nemôže stať *fait accompli*. V Goetheho odozve prichádza Kearney k záveru, že „stávky sa vyžadujú, znova a znova.“<sup>30</sup>

Toto je iste zmyslom Faustovho tvrdenia Gretchen a pravdepodobne podstata Goetheho vlastnej viery. Ale pre Gretchen to ‚nie je dostatočné‘. Omnoho sľubnejšia odpoveď, z jej perspektívy, by mohla byť objavená v skúsenosti, ktorú Goethe získava na začiatku *Talianskej cesty*, keď obdivuje hru v podaní jezuitských študentov v Regensburgu. ‚Jezuitská múdrosť‘ je radostnou účasťou vyvierajúcou z *das Gebrauch des Lebens* – ‚obyčaje života‘. Pre lepšie pochopenie toho, čo Goethe tak obdivuje, môžeme premýšľať nad dvoma kľúčovými momentmi z konca *Duchovných cvičení* Ignáca z Loyoly.

Na začiatku *Exercícií*, ‚Prvý princíp a základ‘ prehlasuje, že *telos* alebo účel ľudskej osoby je ‚chvála, úcta a služba Bohu‘: ak by sme dokázali tento účel len udržať na mysli, dokázali by sme prísť k spásu. Toto je kalkulácia, podľa ktorej je potrebné posúdiť všetky stvorené veci: či nám k božskému cieľu pomáhajú alebo nás brzdia. Precízna jasnosť tohto tvrdenia je pravdepodobne vzdialeným pôvodom jezuitskej reputácie pre utilitárnu kazuistiku.

Ku koncu *Exercícií*, vo vrcholnej vízii ‚Kontemplácia k dosiahnutiu lásky‘ alebo *Contemplatio*, nás Ignác pozýva k zamysleniu sa nad cestami, ktorými Boh pracuje pre nás a zdieľa s nami sám seba – tak ako milujúci pracuje a zdieľa sa so svojimi milovaným. Božia prítomnosť preniká nie len celé jeho stvorenie ako spíška fontány alebo slnečné lúče, On prebýva v každom z nás ako v chráme. Rozpoznanie tejto skutočnosti vedie osobu

<sup>29</sup> Tamtiež, s. 30.

<sup>30</sup> Tamtiež, s. 40.

do ústrania k povzdychom úžasnej vďaky. On, či ona sú tiahnutí vykonať extatické seba-ponužnutie, *Suscipe*, modlitbu, ktorá pozýva Boha, aby ‚vzal a prijal celú moju slobodu, moju pamäť, moje porozumenie a celú moju vôľu.‘

Alfa a omega *Exercícií* nie je nič menej ako toto: prijatie absolútne nezasluženého daru daného ‚zhora‘, *de arriba*, čo je tiež Boží trojnásobný dar seba, prítomný ako ‚ten, ktorý pracuje, zdieľa a prebýva‘. Boh nás volá ako dar a výzvu k spolupráci a vzájomnosti.<sup>31</sup> Môžeme tu rozoznať dva póly ‚jezuitskej múdrosti‘: po prvé, nekompromisná podriadenosť a usmernenie všetkých vecí do jediného božského imperatívu; po druhé, radostná dôverujúca účasť subjektu na všetko zjednocujúcej láske Boha. Sľubuje to, ako to bolo, zmierenie Gretcheninej tradične zameranej zbožnosti s Faustovou panenteistickou hojnosťou – tieto dve sú vo vzájomnom súvisе, nie v protiklade. A samozrejme, nachádzame tu božské spoločenstvo: *Contemplatio*, ako všetky Ignácove meditácie a kontemplácie, odohráva sa na preplnenom mieste, ‚pred zhromaždenou nebeskou dvoranou‘.

V Ignaciánskych cvičeniach je extáza, *Contemplatio*, ukotvená v božskom *telos*, ‚Prvom princípe a základe‘. Gretchen tuší, že Faustove panenteistické krédo je nebezpečné pre neukotvenosť. Napriek všetkej svojej učnosti, Faust odmietol cestu jedinečnej svätosti: ‚Je to takmer to, čo vraví farár, no nie celkom to isté... Ale nie je to správne. Pretože ty nie si kresťan.‘ A sú tam náznaky – v Goetheho obdivе jezuitov, v jeho sotva potlačovanej túžbe po duchovnom spoločenstve počas cesty cez Rím a Taliansko – že Goethe je pripravený poznať niečo z pravdy Gretcheninho vnímania.

## Záver

Skúmanie „podzemných zdrojov, neznámych prúdov“ spirituality v postkomunistickej kultúre dvadsiateho storočia Ivanou Noble, môže byť v niektorých aspektoch zrovnateľné s Goetheho Rímskou ‚púťou‘. Ako sme mohli vidieť, Noble tvrdí, že brutálna skúsenosť sekularity, v akej ateistická ideológia uzatvára občanov trpiacich komunizmom, [podnecuje] zmysel skutočnej intelektuálnej emancipácie. Lud bývalého východného bloku je z toho dôvodu omnoho otvorenejší k oživeniu náboženského symbolizmu a praxe.

Profesorka Noble čerpá z pravoslávia práve tak, ako od západných teológov, pri navrhnutí kategórií sveta ako *daru* a sveta ako *výzvy*, ako veličiny pre obnovenie ‚teológie sveta‘. Prvá potvrdzuje základnú dobrotu stvorenia

<sup>31</sup> Obe tieto vety sú obsiahnuté v úvode *God's Grandeur* od Gerarda Manley Hopkinsa: Svet sa naplní vznešenosťou Boha; kde „naplnenie“ nesie dva významy, nabitý ako elektrina, ale rovnako aj poverený nejakou úlohou – úloha vyjadruje „Božskú majestátnosť“.

a vzájomnosť duchovného a materiálneho sveta, dôverujúce potvrdenie Boha ako tvorcu ‚všetkého, čo je viditeľné i neviditeľné‘, zatiaľ čo pravoslávna terminológia jej umožňuje vymedziť ‚výzvu‘ ako *theosis*, zbožštenie, t.j. plný duchovný rast k plnosti života v Bohu. Toto naznačuje božsko-ludskú spoluprácu alebo synergiu – hoci rôzne kresťanské teologické tradície sa, samozrejme, tragicky líšia v pochopení danej veci. Svet ako *dar* a svet ako *výzva*, ktorá má byť vykonaná a docieľená zároveň, musia byť pochopené dynamicky: „Prvý uplatňuje utopickú imagináciu; druhý interpretuje cestu zbožštenia takým spôsobom, že svet sa podieľa na výstupe k Bohu.“<sup>32</sup> To, čo nazýva ‚utopickou imagináciou‘ je znázornené v biblických obrazotvornostiach o Božom kráľovstve, najmä ak sú tieto odkrývané v rámci teológie oslobodenia.

Táto esej považuje prvú návštevu Ríma Johanna Goetheho, zaznamenanú v *Talianskej ceste*, za pokus o integráciu sveta ako daru a sveta ako výzvy; za cvičenie z ‚utopickej imaginácie‘. Ako prehlasuje Boyle, „v Goetheho Taliansku sa stretáva vlastná osobnosť a svet, miešajú sa a podporujú ako frontospis zápisníku. ‚Rím‘, estetická a existenciálna utópia, je tiež súdom o plytkom zlyhaní Goetheho éry znovuzískať alebo znovuvytvoriť dokonalosť, ktorá tu kedysi bola a mohla by byť znovu. Goetheho vlastný postoj je zjavne ‚post-kresťanský‘ a zároveň jeho konečným chválospevom hodnôt cestujúcich a cestopiscov z Neapola, kde špeciálne ukazuje:

Ak by bol každý ľudský jedinec nazeraný len ako na doplnok ku všetkým ostatným, ak by nikdy nebol taký užitočný alebo taký ľubezný, ako keď je jeho úloha súčasťou hry, musí to byť obzvlášť pravda o cestovateľoch a cestopiscoch.<sup>33</sup>

Toto takmer jednorazové vyhlásenie toho, čo pre ľudskú bytosť znamená ‚užitočný alebo ľubezný‘ je mimoriadne: v návrhu Levinasovskej zodpovednosti za ‚všetkých ostatných‘, v tejto evokácii kenotickej mysle Krista, a v evanjeliu volajúcom k položeniu svojho života za priateľa. Toto nemôže byť ďaleko od ‚hypnotickej a dravej samoty‘ znepokojeného seba-potvrdzovania, sebaklamu romantického subjektu.

Tu stoja aspirácie Goetheho veľkého anti-hrdinu Fausta pred súdom. Túžba ‚zotrvať v‘ dokonalom, spásonosnom, večnom momente je vo veku, ktorý nevie ako zostať pokojným seba-frustrujúce. Gretchenina jednoduchá, vrúcna oddanosť Bohu a Faustovi reprezentuje *kairos*, výzvu k Faustovi, aby zostal pokojný a oslovuje prítomný okamih: „zostaň, si tak ľubezný“ (ang. *stay, thou art so fair*). Ale jeho nepokojná, zápasiaca duša je neschopná zastaviť sa a akceptovať spásu, ktorá sa mu ponúka.

<sup>32</sup> NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in a Post-Communist Context*, s. 65.

<sup>33</sup> GOETHE, *Italian Journey*, s. 720.

Videli sme dosť, aby sme vedeli, že by bolo chybné identifikovať Goetheho samotného s jeho charakterom, a tak je to aj s obozretnosťou, s akou čítame židovského filozofa Jacoba Taubesa, keď hovorí o naivnej estetikej soteriológii nemeckého idealizmu, jeho „nekonečnom tiahnutí“ ako o „Goetheho náboženstve“. Jeho zamietnutie tejto skutočnosti nie je o nič menej ostré, avšak:

Z [imanencie] sa nikam nemožno dostať. Padací most prichádza z druhej strany. A či si to už vykonal alebo nie, ako opisuje Kafka, nie je to na tebe. Nieкто môže nastúpiť na výťah spirituality – nepomôže to. Musí byť o tebe vyrieknuté z druhej strany, že si slobodný.<sup>34</sup> Môžeme sa snažiť až do pozajtra; ak tam nie je žiaden padací most, aký to má zmysel?... Ak Boh je Bohom, potom nemôže byť vymámený z našej duše.<sup>35</sup>

Ako by povedal Barth, kresťanstvo má svojrázny spôsob toho, ako robíť *vlastné* kresťanstvo: „[a] ko ospravedlnený muž, ozajstné náboženstvo je výtvorom *milosti*. Tá milosť je, ale Božím zjavením.“<sup>36</sup> Je to Božie usilovanie, nie Faustovo, ktoré uchopuje Fausta a prijíma jeho dušu do slávy na samom konci básne. Zásah ‚večnej ženskosti‘ nie je nič menej ako, úprimne povedané, „katolícky“ triumf svätého orodovania. Práve tento božský komediálny koniec nás vracia ku *Gretchenfrage*, aby sme sa opäť pýtali ako to, že dva zdanlivo protikladné postoje – spása ako milosť, spása ako nekonečné usilovanie – môžu byť nakoniec uzmierené.

*Překlad z angličtiny: Martin Mihalik*

---

<sup>34</sup> JACOB TAUBES, *The Political Theology of Paul*, Stanford: Stanford University Press, 2014, s. 75–76.

<sup>35</sup> Tamtiež, s. 76.

<sup>36</sup> BARTH, *On Religion*, s. 85.