

CTIRAD
VÁCLAV
POSPÍŠIL



1 MALÁ TEOLOGIE

Maria – mateřská tvář Boha

Ctirad Václav Pospíšil

MARIA – MATEŘSKÁ TVÁŘ BOHA

© Karmelitánské nakladatelství s.r.o.,
Kostelní Vydří 2004

S církevním schválením Arcibiskupství pražského
č.j. 7339/2004 ze dne 22. října 2004.

Za podporu při vydání této publikace děkujeme
Institutu františkánských studií a Provincii bratří
františkánů.

ISBN 80-7192-949-2

Bratru v Kristu Miloši Košíčkovi

OBSAH

Česká mariologie mezi dvěma výročími	7
Inspirace pro utváření mariologie jako teologické disciplíny	16
Staletý spor mezi vírou chudých a přesvědčením vzdělaných	61

ČESKÁ MARIOLOGIE MEZI DVĚMA VÝROČÍMI

V roce 2000 jsme si připomněli 50. výročí prohlášení dogmatu o nanebevzetí Matky Boží, prohlášení k němuž došlo dne 1. listopadu roku 1950. Jelikož tato pravda víry úzce souvisí s učením o neposkvřeném početí Matky Páně, byly v roce 1950 publikovány české překlady obou příslušných apoštolských konstitucí, v nichž se nacházejí dogmatické definice a slavnostní prohlášení obou článků víry. Jedná se o apoštolskou konstituci Pia XII. *Munificentissimus Deus* ze dne 1. listopadu 1950¹ a o apoštolskou konstituci Pia IX. *Ineffabilis Deus* ze dne 8. prosince 1854.² Je zřejmé, že připomínka obou výročí i teologická diskuse s tím spojená nutně předpokládá znalost uvedených základních textů.

V roce 2000 u příležitosti velkého jubilea vydala Mezinárodní papežská mariánská akademie (MPMA), jejímž členem dopisovatelem mám tu čest být, poměrně rozsáhlý list adresovaný všem odborníkům v oblasti mariologie a všem ctitelům Matky Páně: *Matka Páně, památka – přítomnost – naděje*. Zmíněná akademie mne pověřila, abych tento dokument přeložil do naší mateřštiny a opatřil úvodním slovem. Za výrazné ekonomické podpory

¹ Srov. POSPÍŠIL C. V., *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*, MCM, Olomouc 2000, s. 43-64.

² POSPÍŠIL C. V., *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*, MCM, Olomouc 2000, s. 21-42.

akademie, Českomoravské františkánské provincie sv. Václava i díky pochopení Karmelitánského nakladatelství se v roce 2003 podařilo tento důležitý příspěvek k dalšímu rozvoji mariologie publikovat.³ Dlužno poznamenat, že definitivní podoba dokumentu se v italském jazyce, tedy v originálním znění, objevila až koncem roku 2002 a že jeho česká verze patřila mezi chronologicky první překlady vůbec. Dopis obsahuje nejen přehledné shrnutí cesty, již prošla mariologie od 2. vatikánského koncilu do roku 2000, ale také celou řadu důležitých metodologických podnětů. Zřejmě ten nejzásadnější se týká rozšíření referenčního rámce mariologie. Jestliže dogmatická konstituce *Lumen gentium* v osmé kapitole hovoří o Panně Marii, Matce Boží v tajemství Krista a církve, vychází dnes stále více najevo, že christologický horizont musíme znatelně rozšířit o zkoumání poměru mezi mariologií a trinitárním tajemstvím víry a ekleziologický rámec zase o souvislosti mezi mariologií a antropologií a tajemstvím stvoření.⁴ Všichni mariologové musí usilovat o otevřenou mariologii, která by nebyla izolovanou a do sebe uzavřenou disciplínou. Prakticky to znamená, že mariologie se dotýká všech ostatních oblastí systematické teologie, ba dokonce že se objevují četné styčné body mezi mariologií a dalšími humanitními

³ MEZINÁRODNÍ PAPEŽSKÁ MARIÁNSKÁ AKADEMIE, *Matka Páně, památka – přítomnost – naděje*. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2003, překlad a úvodní studie C. V. POSPÍŠIL.

⁴ Srov. MPMA, *Matka Páně*, č. 32, s. 44.

vědními obory i zásadními otázkami dnešní doby. Mariologie je tedy takový pohled na tajemství víry, který vše nahlíží právě z hlediska Matky Páně a jejího významu v díle spásy. Rozhodně nesmíme zapomenout na celou řadu často kritických podnětů mířících do oblasti projevů mariánské spirituality a mariánské lidové úcty. Hlavní motiv dokumentu lze vyjádřit tak, že autentická mariologie i mariánská úcta musí být zřetelně teocentrická a christocentrická.

„Slávou mariánské úcty je adorace Boha a dosažení spásy člověka. V cílovém bodu putování úcty k svaté Panně zjišťujeme, že v našem srdci hoří kadidlo adorace živého Boha a že naše ruka se otevírá ku pomoci tomu, kdo toho má zapotřebí.“⁵

Recepce zmíněných podnětů a diskuse o nich proběhla jednak na půdě *CMTF UP v Olomouci*, kde se dne 16. září 2003 odehrálo sympozium pořádané *Katedrou systematické teologie* za účasti specialistů v různých teologických disciplínách,⁶ jednak na celostátní teologické konferenci pořádané *Teologickým institutem Biskupství v Hradci Králové* věnované mariologii, která se konala ve dnech 16. až 19. února 2003.⁷

⁵ MPMA, *Matka Páně*, č. 76 s. 121-122.

⁶ Srov. VÍCHA D. (ed.), *Interdisciplinární přístupy k dokumentu Matka Páně – Akta ze sympozia pořádaného Katedrou systematické teologie dne 16. 9. 2003*, Olomouc, CMTF UP 2004.

⁷ Srov. HOJDA J. (ed.), *Maria z Nazareta - plnost člověka a jádro církve*, Svítavy Trinitas, 2003.

Je tudíž patrné, že česká teologická scéna věnuje mariologickým tématům nemalou pozornost a že obě úzce související výročí byla a jsou příležitostí k plodným diskusím, jejichž dosavadní výsledky jsou širší veřejnosti k dispozici v příslušných publikacích.

Na základě uvedených skutečností by se dalo říci, že právě mezi oběma výročími dochází k jakému-si „probuzení“ české mariologie. Celý tento proces, jehož jsem svědkem a také účastníkem, by měl jednoho dne vyústit v založení *České mariologické akademie*, v níž by se sdružovali nejen teologové zabývající se mariologií, a to na ekumenické bázi, jak je tomu v *Mezinárodní papežské mariánské akademii*, ale také duchovní správci význačných mariánských poutních míst, čímž by se zajistilo úzké sepětí mezi teorií a praxí i koordinace teologické reflexe s podporou a neustále žádoucí kultivací lidové mariánské úcty. Po splnění nevyhnutelných formalit by tato česká společnost měla být uznána *Mezinárodní papežskou mariánskou akademií*,⁸ což by výrazně napomohlo k zapojení české mariologie do celosvětového kontextu a otevřelo našim odbor-

⁸ Na tomto místě je třeba připomenout ediční řady MPMA: *Bibliotheca Mariana Medii Aevi*; *Bibliotheca Mariana Moderni Aevi*; *Bibliotheca Assumptionis B. V. Mariae*; *Bibliotheca Immaculae Conceptionis B. V. Mariae*; *Bibliotheca Meditationis B. V. Mariae*; *Bibliotheca Mariana Biblico-Patristica*; *Bibliotheca Mariana Franciscana*; *Studia Mariana*; *Acta Congressuum Mariologico-Marianorum Internationalium*. Značná část ediční produkce MPMA a jí bezprostředně předcházejících akademií se nachází v knihovně CMTF UP v Olomouci, kam MPMA štědře zaslala tyto publikace jako dar.

níkům přístupovou cestu k účasti na velkých mariologických kongresech, které tato papežská akademie pořádá.⁹ Právě se blížící 150. výročí prohlášení dogmatu o neposkvrněném početí Matky Páně je tedy výzvou nejen k zamyšlení, diskusím, ale také k činu, který by zmíněný proces „obrození“ české mariologie v jistém slova smyslu dovršil. Obracím se proto jako člen korespondent *Mezinárodní papežské mariánské akademie* na kolegy i na příslušné autority místní církve v Čechách a na Moravě s na-

⁹ V minulém století se konalo celkem dvacet velkých mezinárodních mariánských a mariologických kongresů: I. Mezinárodní mariánský kongres v roce 1900 v Lyonu ve Francii; II. v roce 1902 ve Freiburgu ve Švýcarsku; III. v roce 1904 v Římě; IV. v roce 1906 v Einsiedeln ve Švýcarsku; V. v roce 1908 v Salzburku v Rakousku; VI. v roce 1910 v Zaragoze ve Španělsku; VII. V roce 1912 v Treviru v Německu. V roce 1950 I. Mezinárodní mariologický kongres a VIII. mariánský v Římě s tematikou: *Alma Socia Christi*; v roce 1954 II. mariologický a IX. mariánský v Římě s tematikou: *Virgo Immaculata*; v roce 1958 III. mariologický a X. mariánský v Lurdech s tematikou: *Maria et Ecclesia*; v roce 1965 IV. mariologický a XI. mariánský v S. Domingo s tematikou: *Maria in Sacra Scriptura*; v roce 1967 V. mariologický a XII. mariánský v Lisabonu s tematikou: *De Primordis Cultus Mariani (Mariologia Patristica)*; v roce 1971 VI. mariologický a XIII. mariánský v Zábřehu v Chorvatsku s tematikou *De cultu mariano saec. VI.-IX.*; v roce 1975 VII. mariologický a XIV. mariánský v Římě s tematikou: *De cultu mariano saec. XII.-XV.*; v roce 1979 VIII. mariologický a XV. mariánský v Zaragoze ve Španělsku s tematikou: *De cultu mariano saec. XVI.*; v roce 1983 IX. mariologický a XVI. mariánský na Maltě s tematikou: *De cultu mariano saec. XVII.-XVIII.*; v roce 1987 X. mariologický a XVII. mariánský v Kevelaer s tematikou: *De cultu mariano saec. XIX.-XX.*; v roce 1992 XI. mariologický a XVIII. mariánský v Huelva s tematikou: *De cultu mariano saeculo XX. Post Concilium Vaticanum II.*; v roce 1996 XII. mariologický a XIX. mariánský v Čenstochové v Polsku s tematikou: *Maria, Mater Domini in mysterio salutis, quod ab Orientis et Occidentis Ecclesiae in Spiritu Sancto hodie celebratur*; v roce 2000 XX. Mezinárodní mariologický a mariánský kongres v Římě s tematikou: *Mysterium SS. Trinitatis et Maria.*

léhavou prosbou, aby se nad daným podnětem zamysleli a k jeho uskutečnění přispěli.

Mariánský fenomén není pro teologa pouze předmětem bádání, příležitostí k prožívání osobní úcty k Matce Páně jako součásti jeho sklánění se před tajemstvím vtěleného, ukřižovaného a oslaveného Božího Syna, ale staví před něj také celou řadu problémů: Jak sladit tradiční mariologické výpovědi s požadavky dnešní doby a s kritickým přístupem otevřeně uvažující mysli? Jak skloubit poslední mariánská dogmata s velkými proměnami, k nimž došlo v oblasti ekleziologie na základě nesporného pokroku v tom, jak církev vnímá sebe samu? Je ku příkladu evidentní, že poslední dvě mariánská dogmata byla vyslovena na základě ekleziologie, která se v mnohém výrazně lišila od té dnešní. Konkrétně řečeno: Papež se před slavnostním prohlášením dogmatu vždy obracel na všechny katolické biskupy s dotazem, zda jsou s tímto jeho zamýšleným rozhodnutím srozuměni. Tomuto kroku předcházela velmi dlouhá, v případě tajemství neposkvrněného početí dokonce několik století trvající teologická diskuse. V poslední fázi se v obou případech k diskusi přidružila také podpisová akce ze strany věřících, kteří se na Petrova nástupce vždy zhruba po dobu sedmdesáti let obraceli s prosbou o vyslovení nového dogmatu. Magisterium se v tomto světle jeví jako charisma posledního slova, protože nositelem autentické interpretace zjevení je v první řadě církev jako celek. Papež je pak první kvalifikovaný

svědek, který celý proces dovrší, když vyřkne ono poslední slovo – slavnostní definici. Jenomže dnes, pokud bereme vážně ekleziologii soustředných kruhů, tedy ono tvrzení, že Kristova církev subsistuje v katolické církvi a že i mimo ni existuje celá řada prvků pravdy a posvěcení,¹⁰ by takový dotaz zřejmě musel být adresován i představitelům ostatních křesťanských církví a společenství. Je zcela evidentní, že úcta k Matce Páně se nesmí dostávat do rozporu s důrazným Kristovým příkazem, abychom byli jedno (srov. Jan 17,20-21). Poslední mariánská dogmata je tudíž třeba interpretovat nově, ne už tolik jako osobní výsady Matky Páně, ale spíše jako určitý organický aspekt tajemství Krista, církve a vzhledem k dnešnímu stavu teologické reflexe také jako součást sebezjevení a sebedarování Trojjediného.

Právě zápolení o uchování dědictví víry i o čestné vyrovnávání se s požadavky dnešní doby mne v posledních více než čtyřech letech nutilo k intenzivnějšímu promýšlení mariologické problematiky. Vím velmi dobře, že mnozí mí přátelé s mariánským fenoménem a zejména s některými jeho projevy i s předkoncilním mariologickým odkazem tak říkajíc jákobovsky zápasí podobně jako já. Bližící se 150. výročí prohlášení dogmatu, k němuž má františkánská rodina obzvláštní vztah kvůli blahoslavenému Janu Duns Sotovi i kvůli následné tradici scotistické teologické školy a které má v mnohém tato rodina

¹⁰ Srov. *Lumen gentium*, kap. 8.

také „na svědomí“, mne přimělo, abych stručně shrnul to, k čemu jsem dospěl, do návrhu jakýchsi zásad pro současnou mariologickou reflexi. Upřímná oslava výročí by neměla spočívat v nic neříkajících chvalořečech, ale především v upřímném promýšlení životnosti toho, co si připomínáme, a v uvádění tohoto dědictví do života naší doby. Jedině takové upřímné potýkání se s otázkami, často velmi palčivými, také představuje záruku, že to, co si připomínáme, nezůstane pouze na papíře.

K řečenému si dovolím připojit ještě jednu pohnutku, která mne vedla k sepsání následujících bodů. Výše připomenutý list *Mezinárodní papežské mariánské akademie* v sobě obsahuje celou řadu podnětů, které je, podle mého soudu, třeba domyslet, rozvinout a v některých případech také doplnit. Zmíněný dokument například v části věnované poměru mezi mariologií a trinitárním tajemstvím živého Boha zásadně nepřekračuje hranice ekonomické Trojice,¹¹ což myslícího teologa rozhodně nemůže uspokojit. V dotyčném dokumentu se nehovoří o možných přínosech mariologie pro oblast teologie mimokřesťanských náboženství. Pro stručnost uvádím pouze tyto dva příklady, protože podobných možných rozšíření a prohloubení by se dalo nalézt jistě více.

Z vlastní zkušenosti vím, že mnohasetstránková odborná pojednání jsou z hlediska povahy současného každodenního života odsouzena zůstat na okraji

¹¹ Srov. MPMA, *Matka Páně*, č. 39-45, s. 52-63.

zájmu. Hektické životní tempo člověku prostě nedovoluje, aby se věnoval nesnadné četbě dlouhých děl. Teologie, pokud chce mít vliv na každodenní život, musí využívat stále kratší a hutnější výrazové formy. Rozhodl jsem se proto uspořádat následující inspirace pro utváření mariologie a odůvodnění vskutku teologického statutu této nesporně velmi důležité disciplíny do prostých bodů, jejichž průkaznost nechci opírat tolik o odkazy na jinou literaturu, ale spíše o zřejmost myšlenek samotných, o jejich teologickou evidentnost. Stručnost však znamená, že ne vše může být dopodrobna vysvětlováno a že celá řada znalostí se prostě předpokládá.

Na závěr tohoto úvodního slova bych si dovilil připomenout závěrečná slova listu *Matka Páně, památka – přítomnost – naděje*, která jsou také jakýmsi mottem následujících úvah:

„Mariologie jakožto teologická rozprava o Marii z Nazareta vychází z rozpravy o Bohu a svou vlastní povahou se do něj vrací. Zrak, který zkoumá prameny zjevení, se posléze pozdvihuje v úžasu k svaté Panně a pak se opět sklání vůči člověku, aby mariolog bral podíl na údělu tohoto člověka. Mariologie je v posledním důsledku doxologií, ‘ustavičným Magnificat chval Otci, Synu a Duchu svatému.’“¹²

¹² MPMA, *Matka Páně*, č. 77, s. 124.

INSPIRACE PRO UTVÁŘENÍ MARIOLOGIE JAKO TEOLOGICKÉ DISCIPLÍNY

1) První nespornou skutečností je, že od apoštolských dob existuje v Božím lidu mariánská úcta (mariánský fenomén), jak to konec konců výmluvně dokládají zejména lukášovské a janovské novozákonní texty. Druhým nesporným faktem je, že tato mariánská úcta činí řadě pokřtěných často nikoli právě malé obtíže. Mariánský fenomén se totiž někdy prezentuje ne zcela správným a přijatelným způsobem. Zatímco potíže s mariánským fenoménem vedou k odsouvání mariologie, nebo dokonce k její eliminaci, neadekvátní projevy mariánské úcty diskreditují Mariino tajemství a jeho pravou vypovídací hodnotu. Je tudíž patrné, že obě zmíněné pozice mimo jiné nemálo přispívají k nárůstu vnitrocírkevní polarizace, a proto volají po vyvážené mariologii, která by jednak pokud možno co nejjasněji a nejsrozumitelněji ospravedlňovala teologický statut mariánského fenoménu, jednak napomáhala kultivaci lidové mariánské úcty a některých jejích projevů na poli určitého druhu mariánské literatury a ikonografie. Jak jedni, tak druzí musí usilovat na základě onoho „*sentire cum Ecclesia*“ o upřímný a otevřený dialog, vzájemné pochopení a odpovídající míru tolerance. Především vyznavači soukromých zjevení by si měli často zcela upřímně klást otázku, zda jejich někdy neúměrně vyhra-

něný postoj lze sloučit s úctou k Panně Marii matce církve a matce jednoty všech křesťanů. Na následujících řádcích se proto pokusím o co nejstručnější a nejsrozumitelnější vyslovení zásad a inspirací pro utváření právě takovéto mariologie.

Základní východisko mariologie

2) Evangelium v širším slova smyslu je specifickým vyprávěním o vrcholných historických skutečnostech a událostech dějin spásy.¹³ Bůh se zjevuje a daruje člověku v dějinách prostřednictvím svého svobodného, a proto lidskou myslí předem nevyvoditelného jednání. Jakýkoliv apriorismus v oblasti úvah o možném Božím jednání v dějinách spásy v sobě skrývá nebezpečí umenšování Boží svobody a zároveň představuje často neuvědomělé nadřazování lidské mysli Nejvyššímu. Teologie musí brát vážně to, že Bůh vstoupil na pole dějin, a následně vycházet z toho, co zde vykonal, jak se projevil, co nám takto o sobě sdělil. Teologie proto rozhodně není pouze „filosofováním“ ve světle víry, ale také historickou vědou osvětlenou vírou.

Křesťané jsou přesvědčeni, že absolutním vrcholem tohoto sebezjevení a sebedarování Boha je po-

¹³ Nezapomínejme, že zjevení sestává z historických událostí a ze slova, které tuto událost zachycuje a odhaluje jeho význam ve světle víry. Srov. *Dei verbum*, č. 2; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha, Zvon 1995, s. 109.

stava a životní osud Ježíše z Nazareta. **Platí-li, že základním východiskem christologie musí být postava a životní cesta Muže z Nazareta, pak analogicky platí, že základním východiskem mariologie musí být postava a životní cesta Marie z Nazareta, jak ji prezentuje Nový zákon.**

„Doplňky“ novozákonní zvěsti z oblasti tak zvaných soukromých zjevení¹⁴ je třeba pojímat jen jako specifické osobní meditace, čemuž musí rovněž odpovídat váha takovýmto výpovědím přikládaná. Dlužno důrazně podotknout, že takováto „obohacování“ evangelia s sebou nevyhnutelně nesou vážné nebezpečí rozdělení mezi křesťany na ty, kdo ke zmíněným meditacím nekriticky přilnou, a na ty, kdo si od nich zachovají větší či menší odstup. Slučuje-li se takováto polarizace s úctou k Marii jako k matce jednoty všech křesťanů, na to ať si odpoví každý sám.

Pokud zmíněné výpovědi vizionářů zkoumáme, nesmíme zapomínat na základní pravidlo, jímž je nerozpornost daného materiálu s novozákonní zvěstí. Nesmíme rovněž zapomínat na pravidlo Božího nakládání s člověkem. Hospodin nikdy nepoužívá člověka jako mechanický kulturně nedetermino-

¹⁴ Aby nedošlo k nedorozumění: nejedná se o soukromá zjevení jako taková, nýbrž o pokusy ukojit zvědavost věřících „doplňky“ evangelia o řadu nových detailů. Velké pochybnosti ve mně vzbuzují často mnohasvazkové popisy Mariina života. Riziko spočívá v tom, že někdo bude takové věci nadřazovat evangeliu a že bude docházet k rozměňlování evangelia, nebo dokonce k jeho překrucování podle osobních choutek vizionáře.

vaný nástroj. Verbalizace zmíněných mezních náboženských zkušeností, pokud jsou opravdové, je proto vždy výrazně poznamenána jejich dobovým kontextem a vzděláním i kulturou těch, kdo o svých zážitcích hovoří. Konec konců i v Písmu samotném platí totéž pravidlo, neboť je nejen slovem živého Boha, ale také opravdovým lidským slovem se všemi jeho nevyhnutelnými vymezeními a determinacemi. V Písmu proto musíme velmi dobře rozlišovat to, co je nadčasově platné, co je tam zjeveno Bohem pro naši spásu, od toho, co je dlužno dobové kulturní podmíněnosti lidského pisatele. Kdyby toto rozlišení neplatilo, pak by Bible musela být neomylná v každém ohledu, což ovšem evidentně není pravda. Lidské slovo Bible, které je k dispozici všem lidem, je třeba pojímat jako svátost vlastního Božího sebesdělení, které je však přístupné pouze prostřednictvím víry. Tím spíše tedy musíme zmíněné pravidlo analogicky aplikovat na oblast tak zvaných soukromých zjevení. Nekritický přístup k výrokům vizionářů namnoze nejen diskredituje jejich výpovědi, ale dokonce často definitivně znemožňuje vytěžit z nich to podstatné a přínosné podobně jako fundamentalistická četba Písma diskredituje křesťanskou zvěst v tomto světě.

Základní předpoklad teologického statutu mariologie

3) Posledním ospravedlněním christologie jako teologické disciplíny je naše přesvědčení, že Ježíš je

vtělené Slovo (srov. Jan 1,14), tedy definitivní sebevypověď Trojjediného a jeho sebedarování nám, pochopitelně neoddělitelné od vylití Ducha, k němuž drama Ježíšova života bytostně tíhne. **Analogicky tudíž platí, že poslední ospravedlnění mariologie jako teologické disciplíny musí spočívat v odpovědi na palčivou a pro mnohé také provokativní otázku: Co nám o sobě zjevuje Trojjediný v postavě a životním příběhu Marie z Nazareta?**

Pokud by Marie z Nazareta nepředstavovala žádný specifický přínos pro naše poznání Boha, pak by nebylo možno mariologii vnímat jako teologickou disciplínu v pravém slova smyslu a různá mariánská pojednání by spadala výhradně do oblasti hagiografie a hagiografické spekulace s výrazně spirituálně pedagogickým zaměřením. Hrozilo by, že mariologie bude opravdu „suchou větví na košatém stromě teologie“.

Určitá mariánská literatura vyznívá nepřesvědčivě právě proto, že se často jedná o mariánské ospravedlnování nějaké předem dané spirituální a asketické praxe, a to vše bez hlubšího vpravdě teologického odůvodnění; v horším případě jako nerefektovaný výraz toho, že mužský celibátník hledá ideální ženství jako protipól své vlastní nesnadné existence v tomto světě. Je v pozadí takovýchto pojednání skutečně Žena z Nazareta a její životní příběh?

V dané souvislosti je třeba si přiznat, že „mariolozky“ v zásadě neexistují, výjimka potvrzující pravidlo se zřejmě tu a tam objeví. Ku příkladu v *Me-*

zinárodní papežské mariánské akademii, jejímž členem korespondentem mám tu čest být, jsem se setkal pouze s mužskou členskou základnou. Sama skutečnost, že toto pojednání píše jako muž, v zásadě potvrzuje předchozí štiplavou kritickou poznámku. Uvědomujeme-li si sebekriticky a s osvobozujícím pousmáním nad sebou samými toto úskalí, pak máme šanci zmíněné riziko dostávat stále více pod kontrolu.

Na druhé straně ale platí, že prvním viditelným obrazem živého Boha pro Adama byla Eva, zatímco pro Evu tímto prvním viditelným obrazem živého Boha byl Adam, a proto je vcelku pochopitelné, že restrikce Božího obrazu pouze na jeho mužské vydání by představovala, ač to bude možná znít pro někoho paradoxně, ochuzení především pro Eviny syny. Převaha mariologů nad marioložkami má tudíž především zdravé a racionálně uchopitelné jádro.

Christologie nutně potřebuje mariologii jako doplnění

4) Vtělené Slovo je větší než Muž z Nazareta. Kenoze Slova znamená, že Nevýslovný se vměstňuje do lidských slov, do lidského způsobu myšlení, do konkrétní historické a kulturně podmíněné existence jednoho člověka. Ježíš z Nazareta je sice vrcholným a nepřekonatelným zjevením Boha, je vtěleným Slovem, ale zároveň nevyhnutelně platí,

že věčné Slovo jej bude jako člověka přesahovat. Je přece dobře známo, že ačkoli lidství Ježíše z Nazareta ve všem závisí na osobě vtěleného Slova, samo věčné Slovo v ničem nezávisí na přijaté lidské přirozenosti.¹⁵ Pokud by druhá část předešlého tvrzení neplatila, kladli bychom velký otazník za Boží svobodu vůči stvoření, a tím pádem i za naši svobodu, protože jsme stvořeni k Božímu obrazu. Byla by veta po transcendenci a teologie by nebyla ničím jiným než pouhým imanentistickým, a proto také ideologickým systémem výpovědi.

Máme-li specifikovat základní omezení přijaté Slovem v jeho vlastním lidství, pak je to nikoli výlučně, ale přednostně jeho mužská determinace. Nejvyšší přece není muž nebo žena, přesněji řečeno muž a žena představují dvojí specifické a vzájemně se doplňující vydání Božího obrazu. Z tohoto důvodu **vtělení Slova bytostně potřebuje na lidské rovině doplnění právě o prvek ženství.**¹⁶

¹⁵ Neplatí snad, že ekonomická Trojice ontologicky vzato ve všem závisí na imanentní, ale imanentní Trojice v ničem nezávisí na Trojici ekonomické?

¹⁶ Na tomto místě bych si dovolil zmínit jednu zvláštní skutečnost, s níž se setkáváme v životě některých velkých mystiků. V určitých okamžicích totiž tito mužové Boží o sobě začnou hovořit jako o matce nebo ženě. Prvním svědkem tohoto zvláštního jevu je sám svatý Pavel, když Galatany oslovuje jako své syny a připomíná jim, že je v bolestech rodí (srov. Gal 4,19). Podobně se choval svatý František z Assisi – srov. CELANO T. *Druhý životopis svatého Františka*, kap. XI, č. 16-17, in: *Františkánské prameny I*, Olomouc, MCM 1999, č. 602-603, s. 197-198. Totéž se v poměrně hojné míře vyskytuje u otce Pia z Pietrelciny. Srov. NEGRISOLO A. – CASTELLO N. – MANELLI S. M., *Otec Pio z Pietrelciny*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003, s. 43-51. Daná skutečnost dokládá jednak nutnost vzájemné-

Nezapomínejme na staré pravidlo: Co bylo přijato Slovem, to je i v nás zaměřeno ke „zbožštění“ – oslavení – spasení; co Slovem nebylo přijato, to v nás spaseno být nemůže. S tím je plně v souladu tvrzení, že vtělené Slovo se nám stalo podobným ve všem, kromě hříchu (srov. Žid 4,15). Pokud by Slovo nějakým způsobem do svého pobytu mezi námi hluboce nezačlenilo ženství, pak by to jednak odporovalo ekonomii stvoření, jednak by to nutně vedlo k opovrhování ženským vydáním Božího obrazu ve stvoření. Jednalo by se tudíž o křiklavý rozpor mezi řádem stvoření a řádem spásy, řádem milosti;¹⁷ jednalo by se o nepřípustné zužování Božího sebezjevení a sebedarování pouze na jeho mužskou podobu; jednalo by se o teologické ospravedlňování vyhraněně patriarchálního maskilismu, tedy o ospravedlňování určité formy diskriminace. Dodávat, že praxe Muže z Nazareta přímo zapovídá jakoukoli formu diskriminace, se zdá být nadbytečné. O jeho hluboce lidském postoji a chování k ženám, které tak výrazně překračovalo, ba rozbíjelo měřítko a zvyklosti dobové maskilistické kultury, se snad ani zmiňovat nemusíme.

ho doplňování mužské a ženské edice Božího obrazu, jednak určitým způsobem antropologicky a spirituálně ilustruje, že christologie bytostně potřebuje mariologii jako doplnění. Daná záležitost by ale zasloužila hlubší zkoumání ze strany odborníků v oblasti spirituality a křesťanské antropologie.

¹⁷ Na nutný soulad mezi řádem stvoření a řádem milosti poukazuje již svatý Irenej, když o Marii hovoří jako o nové Evě v souladu s tím, že Kristus je označován jako nový Adam.

Právě nedostatečné rozvinutí vpravdě teologických důsledků mariologie, neodhalení toho, co o Bohu jedinečným způsobem skrze Marii zjevuje věčné a vtělené Slovo, vede k nedozírným následkům. Mnoho žen je nespokojeno se svým ženstvím, mnohé pokřtěné nepřijímají svou vlastní důstojnost a usilují ke škodě nás všech o rozličné formy svého pomužštění, protože v tom spatřují svou emancipaci. V mnohém se ale jedná pouze o ženskou reakci na nedostatečně reflektovaný a kontrolovaný maskilismus ze strany mužské části populace a církve. Deformace v oblasti teologie, zejména nevyjasněnosti ohledně důležitosti mariologie, nevyhnutelně zapříčiňují deformace, někdy dokonce deviace, v oblasti spirituality a každodenní praxe.

Maria z Nazareta jako Matka Páně a jako ikona první osoby Trojice

5) Východiskem z uvedených problémů je důsledná aplikace trinitárních a christologických forem myšlení na oblast Mariina tajemství. Osoby Trojice jsou reálně identické se svými meziosobními vztahy, v zásadě tyto osoby jsou vztahy, mimo něž by vůbec nebyly. Otec je identický se vztahem otcovství, Syn se vztahem synovství, Duch svatý pak s tím, že vychází primárně z Otce a sekundárně také ze Syna (pasivní dýchání).¹⁸

¹⁸ Vztah aktivního dýchání je reálně identický s otcovstvím a synovstvím.

V životě Ježíše z Nazareta se projevuje zmíněná skutečnost velmi plasticky: on je určen svým vztahem k Otci v Duchu svatém. Právě tato vztahovost patřící bytostně ke vtělení by měla mít svůj stvořený, dějinný a vpravdě „vtělený“ výrazový ekvivalent. Zejména vztah mezi Otcem a Synem by měl nalézt svou v určitém slova smyslu „vtělenou“ výrazovou podobu v konkrétním vztahu mezi vtěleným Slovem a nějakou jinou lidskou osobou. Na tomto místě je velmi vhodné připomenout evidentní skutečnost: **Jen první osoba Trojice a Maria z Nazareta mohou říci Ježíši z Nazareta: „Ty jsi můj Syn.“**

Opusťme již jednu provždy poněkud primitivní sexistické pojetí Boha. První osoba Trojice je nazývána „Otec“ pouze analogicky, plným právem bychom o této osobě mohli hovořit rovněž jako o „Matce“. V zásadě platí, že volba jedné nebo druhé alternativy závisí na buď převážně patriarchálním, nebo matriarchálním uspořádání společnosti, která je kontextem představ a výpovědí člověka o Bohu. Sám Starý zákon, tak výrazně poznamenaný patriarchální dobou kultury, hovoří sice o Bohu jako o Otci, připisuje mu však zcela překvapivě zároveň řadu mateřských charakteristik včetně mateřského lůna.¹⁹

Jsmo tedy u jádra věci: **Věčný vztah „Otec – Syn“ v imanentní Trojici nachází svůj stvořený ekviva-**

¹⁹ Srov. JAN PAVEL II., *Dives in misericordia*, č. 4, pozn. 52, encyklika ze dne 30. 11. 1980, český překlad: Praha, Zvon 1996, s. 15-21.

lent ve vztahu „Maria – Ježíš“. Maria je stvořeným „zrcadlem“, v němž se tajuplně a velmi diskrétně zjevují a nám darují právě mateřské i panenské rysy první osoby Trojice, které Slovem přijatá mužská lidská přirozenost sama není s to vyjádřit. **Ježíš je zjevitelem Boha jako Otce a skrze svou matku je opět zjevitelem mateřských i panenských rysů první osoby Trojice.**

Z toho pak vyplývá skvostné ujištění: cestou ke spodobení člověka s Bohem je otcovství, mateřství i panenství. Žádná z uvedených cest si ale nesmí nárokovat, že je ta nejlepší a jediná pravá. Všechny tři uvedené životní formy se vzájemně doplňují, a proto plnou účast na životě Trojjediného můžeme prožívat jediné ve společenství s ostatními. Jedinec není nikdy celým „zrcadlem“ Trojjediného, nýbrž pouze specifickým „střípkem“ mnohem většího „zrcadla“. Již přirozená polarita „muž – žena“ nás uvádí do tajemství Trojjediného, když nám odhaluje naši nesoběstačnost a bytostně vztahovou povahu naší identity. Tutéž vypovídací hodnotu má i skutečnost, že být opravdu člověkem nemůže nikdo bez druhých, bez kulturní návaznosti na předchozí generace a tak dále. Jedině když tyto „střípky“ složíme, máme nárok vnímat tajemství Trojjediného v jeho plnosti. Sám vtělený Boží Syn nám v tom jako člověk dává příklad, když mateřský, panenský a ženský prvek Božího obrazu zjevuje prostřednictvím své matky. Ukazuje se, že mysterium Trojjediného smíme naplno okoušet jediné ve vzájemně prožívaných

vztazích. Bez církve jako společenství stojícího na jednotě v rozličnosti a rozličnosti v jednotě Otce, Syna a Ducha svatého to prostě nejde. Mariologie jako nevyhnutelné a neopomenutelné doplnění christologie má tudíž nemalou ekleziologickou vypovídací hodnotu.

Maria z Nazareta – věřící žena a učednice

6) Aby nedošlo k nedorozumění: Maria není vtělením první osoby Trojice. Maria je pouze tvorem, je pouze člověkem. **Ona není zjevitelka, skrze ni je cosi zjevováno.** Aktivním činitelem Božího sebezjevení a sebedarování může být jen a jen celá Trojice, specificky Slovo, které je Boží osobou na způsob sebevypovědi Nejvyššího. Nezastupitelným podmětem osobního sebedarování je vždy sama osoba, nikdo jiný ji v tom nemůže zastoupit, to platí přece i o našich vzájemných vztazích. Totéž platí v Božím zjevení a sebedarování a totéž platí v dramatu spásy každého z nás. Plnost našeho podílu na Božím synovství se nemůže realizovat bez nás, bez naší odpovědi, bez našeho sebedarování Otci a bratřím i sestrám.

Podivuhodný vztah matky ke vtělenému Synu Marii začleňuje do ekonomie sebezjevení Trojice. Skrze ni je zjevováno něco, k čemu ona sama postupně dospívá vírou. I pro ni je pravá totožnost vtěleného Slova až do dovršení velikonočního dra-

matu neproniknutelným tajemstvím. Rozhodně není nezajímavé, že v evangeliích o Ježíšově dětství se neříká zhola nic o preexistenci Slova. Maria ví, že její syn přišel na svět podivuhodně, ale jeho poslání i životní příběh se před ní teprve postupně odhaluje. I ona dospívá k plnosti víry až při naplnění velkonočního tajemství. Maria z Nazareta je první spolupracovnicí vtěleného Slova při díle zjevení a spásy, zůstává ale plně věřícím člověkem a uřednicí.

Podřazenost mariologie christologii není důvodem podřazování ženského vydání Božího obrazu jeho mužské verzi

7) Z posledního výroku jasně vyplývá, že **Mariino tajemství je bytostně zakořeněno v tajemství vtěleného Slova a že je mu podřízeno**. Znamená to tedy podřizování ženské verze Božího obrazu té mužské? Rozhodně nikoli, protože v Bohu mají obě podoby stvořeného obrazu rovnocenné poslední odůvodnění. Obě stvořená vydání Božího obrazu jsou rovněž nezbytná k plnému zjevení tajemství Nejsvětější Trojice, jak jsme měli možnost konstatovat.

Jestliže se v Bibli setkáváme s určitou prioritou mužského vydání Božího obrazu (Adam – Eva; Kristus – Marie), je třeba položit si zcela upřímně otázku: tato interpretace a především toto Boží jednání v případě vtělení nejsou určitým způsobem vázány na patriarchální kulturní kontext celého Písma sva-

tého? Definitivní řešení zmíněného problému zcela evidentně překračuje naše možnosti a také rámec tohoto nástinu základních inspirací pro utváření mariologie jako vsutku teologické disciplíny. Je však jisté, že Maria se stává ikonou mateřství a panenství první osoby Trojice jedině a výhradně díky Slovu a především díky vtělenému Slovu. To je také jediný důvod závislosti mariologie na christologii. Jedná-li se o převážně mužskou nebo ženskou prezentaci představy člověka o Bohu, tam je poměrně jisté, že volba je značně determinována kulturním kontextem buď patriarchálního, nebo matriarchálního uspořádání společnosti. Nezapomínejme, že v tomto případě se jedná o volbu té nebo oné představy o božství ze strany lidí, což je velmi dobře prokázáno na poli dějin náboženství. Nejedná se tudíž o aprioristické úvahy. V případě vtělení se jedná o volbu ze strany samotného Boha – Slova, která se také odehrála v určitém kulturním kontextu. Nemůžeme však vědět, jak by tato volba ze strany Boha – Slova vypadala v případě jiného kulturního kontextu. Zůstane otevřenou otázkou, zda tato volba mužské individuální lidské přirozenosti ze strany Slova představuje specifický případ jeho kondescendence vůči člověku žijícímu ve vyhraněně patriarchálním kulturním kontextu, i když se to zdá být na první pohled pravděpodobné, anebo má nějaké hlubší důvody. Je však třeba si uvědomit, že pokud by došlo ke zmíněné inverzi mezi rolí mužství a ženství v tajemství vtělení, mužství by zřejmě

nedokázalo sehrát roli jediného principu, z něhož by v ekonomii vycházelo vtělené Slovo, a tak se stát specifickou ikonou první osoby Trojice.²⁰ Vtělení Slova do individuální mužské lidské přirozenosti má sice souvislost s dobovým kulturním kontextem, ale bude mít zřejmě ještě hlubší důvody spjaté s výrazovou schopností jednoho a druhého vydání Božího obrazu ve stvoření. Maria je skutečně ikonou mateřství a panenství první osoby Trojice, ovšem tato její nevýslovná důstojnost je jí jako lidské osobě propůjčena právě díky závislosti na vtěleném Slovu. Na druhé straně ale tato její úloha plně koresponduje s výrazovými schopnostmi ženství, které Ježíšovu mužství nevyhnutelně scházejí. To je také jediný důvod nejen podřízenosti mariologie christologii, ale také toho, že mariologie christologii nevyhnutelně doplňuje.

Na tomto místě se začíná vtírat další úvaha. V popisu Božích stvořitelských děl spatřujeme nárůst kvality, to, co je stvořeno později, bývá dokonalejší nežli to, co bylo stvořeno dříve. V tomto smyslu by pak žena, stvořená podle jahvistova popisu (srov. Gn 2,21-25) jako poslední, představovala úplný vrchol Božího stvořitelského díla. Výrazové schopnosti ženského obrazu Boha jsou právě díky mateřství vzhledem k charakteristikám první osoby Trojice zcela nepřekonatelné. Jestliže tedy Slovo přijímá mužskou přirozenost, mohli bychom to

²⁰ Zde poněkud předjímáme, ale nemáme jinou možnost. Srov. zde čl. 7.

vnímat a interpretovat také jako projev solidarity Slova s těmi, kdo jsou na tom v jistém ohledu hůře. Právě zmíněný rys solidarity se v pozemském životě vtěleného Slova projevuje velmi markantně. Nezbyvá než opakovat, že vtělení Slova rozhodně není a nesmí být důvodem k diskriminaci ženství.

Maria jako přístupová cesta ke Kristu?

8) Zejména v devatenáctém století propagované paradigma „skrže Marii ke Kristu“ v sobě skrývá řadu vážných nebezpečí. Sledujeme-li pozorně zrod mariánské úcty v Novém zákoně, pak směr je přesně opačný. Nejprve se setkáváme s Kristem, posléze v hloubce jeho tajemství odhalujeme přítomnost Marie z Nazareta. Nikoli nadarmo osmá kapitola *Lumen gentium* nese titul: „Blahoslavená Panna Maria, Matka Boží, v tajemství Krista a církve“. Z toho také vyplývá zcela nová orientace mariologie. Nehledáme již Mariiiny výsady, ale snažíme se pochopit její roli v ekonomii vtělení, zjevení, spásy, k čemuž církev jako v jistém slova smyslu prodloužené vtělení patří.

Pouze a výhradně sekundárně lze procházet i od Marie zpět ke Kristu a nacházet skrže Marii hlubší porozumění některým aspektům tajemství věčného a vtěleného Slova, jak jsme konec konců viděli výše. Vztah je přece vždy od prvního k druhému a od druhého k prvnímu: v imanentní Trojici mezi Otcem a Synem „otcovství – synovství“, v ekonomii

mezi Marií a Kristem „synovství – mateřství“. Podřazenost Mariina mateřství Kristovu synovství je dána tím, že specifická vypovídací hodnota tohoto tělesného Mariina mateřství vyplývá z trinitárního synovství vtěleného Slova, a nikoli naopak. Přiznávám, že ono „skrže Marii ke Kristu“ jsem dříve jednoznačně odmítal. Trinitární paradigma mne však přesvědčilo, že tento přístup je ospravedlnitelný, ovšem trvám na tom, že se jedná pouze o výrazně sekundární linii, která – pokud zůstane bez souvislosti s onou primární linií – může být zavádějící a v jistém slova smyslu zkreslující.

Problematika mariánských obrazů a soch

9) Mariánská lidová úcta je často těsně spojena s určitými obrazy a sochami, a proto je povinností mariologa hovořit i o těchto věcech zcela otevřeně a přivádět bratry i sestry ve víře k upřímnému zpytování svědomí. Upřímně řečeno, nevím si rady s mariánskou úctou neúměrně vázanou na určitá konkrétní vyobrazení. Základní pravidlo úcty k obrazům přece spočívá v tom, že se klaníme Bohu, Kristu a uctíváme svaté. Úcta a klanění se vztahují ke konkrétním osobám, nikoli k jejich obrazům a sochám.²¹

²¹ „Úcta prokazovaná obrazu ve skutečnosti patří tomu, kdo je na něm znázorněn. Kdo se uklání (proskynón - adorat) před obrazem, uklání se před osobou (hypostasín - subsistentiam), která je na něm znázorněna.“ II. NICEJSKÝ KONCIL, *Horos*, in: ALBERIGO G. – DOSSETTI G. (ed.), *Conciliorum Eoecumenicorum Decreta*, s. 136.

Není Maria z takového nebo onakého poutního místa, ale pouze jedna jediná Matka Boží! Opravdu nevím, proč bych měl prokazovat větší nadšení před sochou z Fatimy než třeba před vyobrazením Matky Boží ze Svaté Hory. Domnívám se, že právě zde se nachází velké pole pro vytrvalou, trpělivou a taktní, nicméně jednoznačnou kultivaci lidové mariánské úcty.

S ohledem na předchozí tradici je nutno vznést určité výhrady proti opravdu neúnosným ikonografickým inovacím posledních dvou staletí. Zobrazovat Marii bez Krista nebo bez společenství církve (Letnice) se zdá být vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše i vzhledem k osmé kapitole *Lumen gentium*, čímsi jen obtížně přijatelným. Kromě toho si nemohu odpustit poznámku: velkým tajemstvím přísluší určitá umělecká úroveň a čistota jejich ikonografického vyobrazování. Přesládlá kýčovitost různých sošek a obrázků je přímo znesvěcující, Mariino tajemství urážející a soudného člověka odpuzující. Určitý druh „obrazoborectví“²² by zde byl jako projev úcty k Matce Páně zřejmě na místě. „Náboženské spotřební zboží“ tohoto druhu bychom určitě neměli kupovat a ani bychom tímto „kulturním haraburdím“ neměli „obšťastňovat“ druhé. Così obdobného platí i o určitých publikacích s mariánskou tematikou.

²² Nezapomínejme, že v dějinách byla za pravověrnou uznána umírněná a vyvážená úcta prokazovaná Bohu, Kristu, Marii a svatým skrze jejich vyobrazení, přičemž při vyobrazování Boha – Trojice je třeba maximální ostražitosti a zdrženlivosti.

Teologie obrazu a ikonografie by ale měl brát v potaz ještě jednu skutečnost, která nám často bohužel uniká. Když lidé obdivují na příklad Michelangelovu chronologicky první pietu v chrámu svatého Petra, jejich pozornost je v zásadě pohlcována úchvatným mistrovstvím sochaře, které jako by nedovolovalo vystoupit od dokonalého vyobrazení k tajemství samotnému. Totéž platí o celé řadě skvostných uměleckých zpodobení nejen Matky Páně, ale také Krista a tak dále. Nestáváme se vlastně nevědomky tak trochu „kulturními modloslužebníky“? Neklaníme se v těch největších uměleckých skvostech přednostně dílu našich rukou, a to tak intenzivně, že na meditaci a modlitbu vlastně už nikdo ani nepomyslí? Nejsou ty nejdůležitější chrámy křesťanstva dnes spíše muzea, místa uctívání uměleckých pokladů? Oč blíže jsem byl Bohu a Matce Boží kdesi na periferii Říma v bývalé tělocvičně, z níž udělali kostel. Tam nebylo co obdivovat, tam se lidé opravdu chodili modlit.

Stejně jako je obtížné a v jistém slova smyslu také nebezpečné hovořit lidskou řečí o Bohu a jeho tajemstvích, je také nebezpečné to vše znázorňovat obrazy. Ono totiž právě v těch nejgeniálnějších konstrukcích teologů už často nevíme, jestli nám místo Boha není vlastně předkládána k věření a úctě spíše geniální teologova mysl. Teologie i ikonografie by měly usilovat o velký smysl pro tajemství, pro Boží transcendenci, pro limity našeho mluvení, malování, utváření soch. Teologie i ikonografie by zřejmě měly

stále intenzivněji usilovat o skromnost, symboličnost odkazující nad konkrétní výraz. Právě taková je chronologicky poslední Michelangelova pieta, která z hlediska estetických kánonů doby svého vzniku zůstala nedokončená. Když jsem před ní opravdu několik hodin stál v milánském *Castello Sforzesco*, přivádělo mne to k modlitbě, k dotváření naznačeného, k průniku do tajemství. Michelangelo na tomto díle pracoval těsně před svou smrtí. Jako kdyby sám Nejvyšší rozhodl, kdy je dílo dokončeno.

Trinitární teologická vypovídací hodnota Mariina panenství před a po porodu

10) Vraťme se ale k paralelismu mezi první osobou Trojice a Marií z Nazareta. Správnost tohoto pojetí vyplývá z jeho funkčnosti. Na tomto základě totiž můžeme výrazně přehodnotit teologickou valenci Mariina panenství před porodem a po porodu. Nejedná se pouze o vhodný způsob příchodu vtěleného Slova na svět, jak tuto skutečnost hodnotili církevní otcové, nýbrž o zjevení trinitárního tajemství. **Jako Syn vychází věčně z první osoby Trojice ve věčnosti, tak vtělený Syn vychází z jediného principu – z Marie jako panenské matky při svém lidském narození v lidských dějinách. Stejně jako je Syn v imanentní Trojici jednorozenný, tak je a zůstává jednorozenným synem Marie v dějinách spásy.** Pokud vnímáme tyto hluboké

souvislosti, pak je třeba si položit otázku, zda to v dějinách spásy mohlo být jinak. Je-li zmíněný trinitární strukturální paralelismus jednou uchopen, musí být – podle mého skromného soudu – každému zcela zřetelný. Je zřejmé, že příběh Ježíšova narození nebyl lidskými autory Písma koncipován na základě později rozvinuté trinitární teologie, a přesto je s ní v tak hlubokém souladu, že z toho mrazí v zádech.

Vzhledem k Mariině panenství po porodu je třeba se zmínit o otázce Ježíšových bratrů, o nichž hovoří evangelisté. Domnívám se, že prastaré vysvětlení, totiž že se jedná o bratrance a sestřenice, tedy o širší rodinu, má své lingvistické i věcné opodstatnění. Evangelisté navíc používají tohoto označení určitých osob jako Ježíšových bratrů v souvislosti s podtrháváním ostrého protikladu mezi tělesnou a novou, duchovní rodinou Ježíše z Nazareta; všichni, kdo konají Otcovu vůli, jsou Ježíšovými bratry, sestrami, matkami. Stojí proti sobě jeden druh příbuzenství, bratrství, a druhá rovina nového příbuzenství, bratrství, což v jistém slova smyslu vysvětluje použití termínu „bratr“ – „sestra“ (srov. Mk 3,31-35). Jak by uvedená kontrapozice vyzněla, kdyby se hovořilo o Ježíšových vzdálenějších příbuzných, bratrancích, sestřenicích? Pak by literární cit velel hovořit o těch, kdo konají Otcovu vůli, jako o bratrancích a sestřenicích? Východiskem je tedy zřetelně naše duchovní bratrství a sesterství vzhledem ke Kristu a vyjádření protikladu pak velí hovořit o Ježíšových tělesných bratrech

a sestrách, i když se s velkou mírou pravděpodobnosti jednalo o vzdálenější příbuzenské vztahy.

Trinitární základ Mariina univerzálního mateřství

11) Na základě zmíněného paralelismu „první osoba Trojice – Maria“ můžeme teologicky velmi snadno ospravedlnit rovněž výroky o Marii jako o matce všech věřících, nebo dokonce o matce všech lidí. **Jestliže Otec věčně plodí jediného Syna a jestliže my jsme stvořeni v Synu, k obrazu Syna, tedy jako stvoření podílníci na tomto věčném vnitrobožském vztahu, pak by mělo být snadné pochopit, proč Maria jakožto Matka vtěleného Slova se první osobě Trojice podobá i v této záležitosti.** V jejím jedinečném mateřském vztahu ke vtělenému Slovu je zahrnut i onen mateřský vztah ke všem věřícím a ke všem stvořeným k obrazu jejího Syna. Mariino univerzální mateřství v řádu milosti tedy rozhodně není konkurencí Božímu otcovství – mateřství, ale je jeho podivuhodnou stvořenou ikonou. Řád stvoření a řád milosti se tak jeví být v podivuhodném souladu. Mariologie tudíž není pouze integrální součástí toho, jak o sobě vypovídá a jak se nám v dějinách spásy daruje Trojjediný coby Bůh spasitel, nýbrž je také integrální součástí výpovědi o plodnosti Trojjediného coby stvořitele.

Na základě toho, co jsme právě vyslovili, by mělo být pochopitelné, proč nás Ježíš neučí říkat pouze:

„Otče náš“ (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4), ale také přijímat mateřskou a panenskou edici zjevení mysteria téže první osoby Trojice, když říká v učedníkovi, jehož miloval, každému pokřtěnému: „To je tvá matka“ (Jan 19,27). Mariin statut věřící a učednice vyplývá z toho, že i jí Kristus odhaluje její pravou důstojnost a odhaluje jí to, co je skrze ni zjevováno ostatním, když jí sděluje: „Ženo, to je tvůj syn“ (Jan 19,26). Výroky z kříže tak úzce souvisí se zjevením první osoby Trojice a s modlitbou Otče náš.

Je-li Maria matkou všech pokřtěných v Duchu, pak je třeba velmi vážně zkoumat úlohu, která přísluší Marii z Nazareta v okamžiku našeho ponoření do křestního pramene.²³ Otázka však zatím nena- chází zcela uspokojivou odpověď. Zdá se, že dů- sledně trinitologicky pojatá mariologie dává mož- nost problém poměrně jednoduše řešit. Zjevuje-li nám vtělené Slovo skrze Marii cosi zcela originál- ního z oblasti imanentní Trojice, zjevuje-li nám tu panenské a mateřské rysy první osoby Trojice, pak Mariino tajemství a tajemství jejího duchovního mateřství je tajemně obsaženo již v samotné křestní formuli. Stačí, když chápeme, že první osoba Trojice je Otec, Matka i Panna. Mariina mateřská funkce opravdu není konkurencí, doplňkem, ale pevnou součástí trinitárního mysteria, jež se projevuje ve

²³ „Tak například jestliže Maria je skutečnou Matkou v řádu milosti, pak je zcela oprávněné klást si otázku: jakou roli vlastně Maria hraje v liturgickém úkonu křtu, v němž se stáváme pravými adoptivními syny Božími?“ MPMA, *Matka Páně*, č. 67, s. 108.

křtu. Nebeský Otec – Matka – Panna nás skutečně v Kristu a Duchu rodí z křestního pramene k novému životu, ke zcela nové existenci.

Zmínit tyto skutečnosti při křestní promluvě by rodičům jednak pomáhalo vnímat vznešenost jejich povolání a s tím spojenou zodpovědnost, jednak by vrhalo světlo na nerozlučitelnost jejich manželského svazku: obě vydání Božího obrazu se musejí vzájemně doplňovat a vydávat svědectví o Trojjediném (jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě), o první osobě Trojice, v níž je poslední základ našeho otcovství i mateřství. Uvedené skutečnosti navíc vrhají světlo na nesmírnou vznešenost rodiny, která je prazákladním „zrcadlem“ tajemství Trojjediného, domácí církvi.²⁴ Možná si to ne vždy dostatečně uvědomujeme, ale základní trinitární terminologie pochází z oblasti rodinného života. Nadto je vhodné připomenout, že všichni jsme bytostně syny a dcerami, zatímco otci nebo matkami se teprve stáváme, můžeme se jimi stát, ale nemusíme. To ukazuje na naše bytostné spojení s osobou Slova, k jejímuž obrazu a podobě jsme stvořeni, zatímco na vznešenosti první osoby Trojice máme podíl teprve prostřednictvím našeho synovství – dcerovství.

²⁴ Srov. *Lumen gentium*, č. 11; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 48.

Problematika Mariina prostřednictví v řádu milosti

12) **Právě zmíněné Mariino duchovní mateřství v řádu milosti je pouze jinou formou výpovědi o jejím prostřednictví v řádu milosti.** Jestliže však díky svému vztahu ke vtělenému Slovu Maria patří do oblasti sebevýpovědi Trojjediného a jeho sebedarování nám, pak jí zcela logicky přísluší také určitá forma prostřednictví, která je pochopitelně v úzké vazbě na primární a ve všem určující prostřednictví vtěleného Slova. Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, by bylo zřejmě poněkud přesnější říci, že Mariino prostřednictví je dokonce v jistém slova smyslu nevyhnutelnou součástí prostřednictví vtěleného Slova, které skrze ni zjevuje a nám daruje právě to, co přesahuje výrazové schopnosti jím přijaté individuální mužské lidské přirozenosti. Je to ale zjevováno vtěleným Slovem, jehož je Maria nejen matkou, ale také učednicí.

Paralelismus mezi Marií a první osobou Trojice v hodině Kristova kříže

13) Paralelismus vztahu „Otec – Syn“ se vztahem „Maria – Ježíš“ se neváže pouze na příchod Slova v těle, ale také na dovršení Ježíšovy lidské existence v čase. **Bůh Otec – Matka v hodině kříže tajuplně mlčí. Vrcholným znamením jeho – její mlčenlivé a soucítící přítomnosti je právě mlčící, soucítící**

a k Synovu sebedarování se tajuplně připojující Maria pod jeho křížem. Dokladem o povědomí tohoto paralelismu je v oblasti ikonografie tu a tam se objevující pieta Boha Otce. Ježíšovo tělo sňaté z kříže v tomto vyobrazení nespočívá na Mariině klíně, nýbrž na klíně Boha Otce.

Zdá se, že právě připomenutý poměrně odvážný ikonografický počín měl v době převládající satisfakční soteriologie zamezovat nesprávnému porozumění tajemství spásy. Sama satisfakční teorie může být chápána správně, ale také nesprávně, totiž v rozporu se sdělením Nového zákona (srov. např. Jan 3,16). Vážnou hrozbou je tak zvaná penální substitute, jako kdyby si spravedlivý Otec potřeboval „zchladit žáhu“, a proto by místo nás krutě a krvavě ztrestal vtěleného Syna. S tímto nesmyslným pojetím tajemství vykoupení souvisejí ještě dnes tu a tam se objevující výroky, jako kdyby Maria byla milosrdnější než Bůh Otec, jehož by měla charakterizovat především neúprosná „otcovská“ a trestající spravedlnost. Kdo pronáší výpovědi tohoto typu, nezná Nový zákon a jeho teologická formace potřebuje výraznou obnovu, očistění i prohloubení. Teolog se musí děsit výroků o Marii, která zadržuje Boží nebo Kristovu trestající ruku. Přesně vzato jsou takovéto výroky nemalou urážkou Boha, diskreditací mariologie i mariánské úcty a jednoznačně překračují rámec únosného legitimního pluralismu. Musíme si už jednou konečně přiznat: ortodoxie ještě není garantována tím, když se někdo denno-

denně probírá růžencem a ohání se svým citovým vztahem k Matce Páně, což samo o sobě jistě není nic špatného. Je to dokonce nesporně chvályhodné, ale samo o sobě to ještě neznamená stoprocentní garanci pravověrnosti.

V dané souvislosti jistě není náhodné, že výše zmíněné univerzální mateřství jako vrchol připodobnění Marie první osobě Trojice se plně projevuje až v okamžiku její zralosti, tedy pod křížem, kdy ji Syn podle svědectví Janova evangelia oslovuje: „Ženo“ a svěřuje jí učedníka, jehož miloval, jako syna. Svým „Fiat“ k dovršení životní pouti svého syna Maria totiž prokázala vrcholnou poslušnost, dospělou poslušnost, a tak se definitivně spodobila s tím, jenž nám nepřikazuje nic, čím by sám nebyl. Nezapomínejme, že vtělený Syn nemůže konat nic, co by nekonal jeho Otec, a proto právě Otec je pro syna posledním a nejvyšším příkazem (srov. Jan 5,19). Základní příkaz totiž zní: Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš Otec v nebesích (srov. Mt 5,48). Posledním smyslem všech přikázání je naše spodobení s Bohem, naše „zbožštění“. V tomto smyslu také celý Zákon a Proroci hovoří o Božím Synu, o Kristu, jenž je obrazem neviditelného Boha a vzorem, podle něhož jsme stvořeni a k němuž jsme na způsob povolání zaměřeni jako k cílovému ideálu. Jestliže Maria svým „Fiat“ pod křížem dosahuje svého dokonalého sjednocení s tím, jenž je poslušný až k smrti, a to smrti na kříži, dospívá také díky vtělenému Synu k vrcholnému spodo-

bení s první osobou Trojice, a právě proto se nyní může plně projevit ono univerzální mateřství jako určité zkompletování Božího sebezjevení a sebedarování lidstvu. Událost kříže je vrcholem Božího sebezjevení. K tomuto vrcholu zjevení a sebedarování Trojjediného ale nezastupitelně patří zjevení univerzálního mateřství první osoby Trojice, jež nám skýtá vtělené Slovo prostřednictvím své matky Marie.

Maria z Nazareta jako žena zápolící o svou víru
a jako učednice

14) Právě ve vrcholných okamžicích existence Slova v těle, tedy na počátku a na konci, je Maria integrální součástí sebevýpovědi Trojjediného a jeho sebedarování nám v dějinách spásy. Těmto stěžejním epizodám Mariina životního putování také Nový zákon věnuje zvýšenou pozornost. **Mezi zmíněnými dvěma vrcholnými body je však Maria především poutnicí, která zápolí o svou víru.** Přijmout, že tento její syn je vtěleným Slovem a jejím Pánem, pro ni rozhodně nebylo snadné. Přechod od konkrétnosti Ježíšova lidství k jeho božství je vskutku nadlidským výkonem. Nezapomínejme, že prorok není nikde vážen tak málo jako mezi svými. Nezapomínejme, že Maria na počátku jako dcera Izraele vyznávala jediného Boha, na konci ji vidíme ve večeradle na modlitbách před sesláním Ducha, před dovršením

zjevení tajemství Trojjediného. Zápolení o víru v Ježíše jako Krista a Božího Syna je zároveň přechodem od striktního monoteismu k žitému a zakoušenému (zřejmě ne tolik reflektovanému a pojmově uchopenému) trinitárnímu monoteismu. Zajímavé na tomto zápolení, na tomto jejím specifickém procházení nocí ducha, je to, že průnik do tajemství Trojjediného je pro Marii zároveň odhalováním její vlastní identity stvořené bytosti, která je od počátku utkána na osnově trinitárního tajemství. Právě v tom je Maria vzorovou cestou teologie, která vyprávěním o Trojjediném zároveň člověku odhaluje jeho samého spolu se vznešeností jeho povolání. I my jsme utkáni na osnově trinitárního tajemství, a právě to nás přivádí k nejniternější zkušenosti víry. Vždyť každá naše výpověď o Trojjediném je rovněž výpovědí o nás samotných a tajemství Trojjediného se jeví být skvostným klíčem k tomu, abychom hlouběji rozuměli sobě samým a dokázali žít opravdověji jako lidé – Boží synové a dcery.

Maria jako kvalitativně první vykoupená
– uchráněná poskvrny Adamovou vinou

15) Ukázali jsme hlubokou souvislost mezi Mariiným mateřstvím – panenstvím a tajemstvím Trojjediného, dotkli jsme se na základě paralelismu vztahů „Otec – Syn“ a „Maria – Ježíš“ výpovědi o Mariině univerzálním mateřství v řádu milosti.

Jak hlouběji porozumět významu Mariina neposkrvněného početí? V první řadě si dovoluji poznamenat, že připomenutá dogmatická výpověď spadá do období tak zvané mariologie výsad Matky Boží. Tato perspektiva se po 2. vatikánském koncilu výrazně mění: máme hledat význam zmíněného tajemství v tajemství Krista a jeho církve. Právě tímto směrem také chceme vést naše úvahy.

Nejprve si ale musíme připomenout, že základní problém, který po dlouhá staletí bránil přijmout tuto nauku, spočíval v ohrožení základní pravdy křesťanské víry, jíž je univerzalita Kristova vykupitelství. Pokud by Maria nebyla vykoupěna z poskvrny dědičné viny, pak by bylo veta po univerzalitě Kristova vykupitelství. Všichni, kdo v tomto duchu odmítali přijmout Mariino neposkrvněné početí, měli paradoxně pravdu. Je nespornou zásluhou Jana Duns Scota, že daný problém geniálně řeší učením o vznešenější formě spásy spočívající nikoli ve vykoupění z již nastalých důsledků dědičné viny, nýbrž v uchránění budoucí Matky Božího Syna před poskvrnou dědičnou vinou. Toto uchránění se nazývá předvykoupěním, protože zmíněná milost se Marii uděluje na základě předzvěděného díla ukřižovaného Ježíše Krista. Tím je učiněno zadost základnímu požadavku a univerzalita Kristova vykupitelství je uchována ve své plné síle. Na první pohled krkolomně vyhlížející kategorie „předvykoupění“ se ve skutečnosti zdá být vhodným koncem, od něhož můžeme začít celou záležitost tak říkajíc „rozmotávat“.

Podle mého skromného soudu totiž Mariino předvykoupení v zásadě nepředstavuje nic jiného než vrcholnou podobu starozákonní ekonomie spásy. Jestliže všechny starozákonní oběti a rity měly svou spasitelnou hodnotu jakožto předobrazy tajemně dopředu zpřítomňující a předznamenávající Kristovo spasitelské dílo, pak se přece nejednalo o nic jiného než o určitou z výrazového hlediska narůstající formu „předvykoupení“. Výpověď o Mariině neposkrvněném početí tak úzce souvisí s univerzalitou Kristova spasitelství, tedy s jeho nevyhnutelně chronologicky retroaktivní působností.

Aktualita tohoto způsobu teologické prezentace Božího jednání v dějinách spásy vyjde plně na světlo, když si uvědomíme, že **spásonosná hodnota mimokřesťanských náboženství v zásadě stojí na onom „předvykoupení“.** Vyznavači mimokřesťanských náboženství totiž subjektivně žijí tak, jako kdyby Kristus ještě nepřišel, a proto všechno, co v jejich náboženstvích slouží jako příprava na evangelium, má spásonosnou hodnotu obdobné hodnoty jako starozákonní rity a oběti. Mariologie tudíž vypovídá mnohé o soteriologii a má rozhodně co říci současné teologii mimokřesťanských náboženství.

Vyjádrěno christologicky: **učení o Mariině neposkrvněném početí představuje specifické rozvedení základní křesťanské pravdy o univerzalitě Kristova spasitelství, s čímž je vzhledem k době Ježíšova života nevyhnutelně spjata i určitá forma chronologické retroaktivity tohoto spasitelství.**

Podotýkám, že s tím, co jsme právě řekli, souvisí přesvědčení mnoha křesťanů o odvozené univerzalitě Mariina duchovního mateřství v řádu milosti. Toto její mateřství totiž tajuplně přesahuje hranice viditelného křesťanského společenství, a to i v souvislosti s vrcholnou formou „předvykoupení“. Maria tedy zasahuje do Starého i Nového zákona, je dovršením synagogy a počátkem církve. Proto její mateřství stejně jako Kristovo vykupitelství má v jistém slova smyslu „retroaktivní“ chronologickou působnost. Může tomu ale být jinak, když skrze ni vtělené Slovo zjevuje cosi originálního a ničím jiným nenahraditelného o sobě a o tajemství života nejsvětější Trojice? Dlužno podotknout, že fenomenologicky se tato skutečnost projevuje tím, že určité formy mariánské úcty nalezneme i mimo hranice křesťanství, na příklad v islámu.

Dlužno připomenout, že současná katolická mariologie podtrhuje především pozitivní ráz neposkvrněného početí, tedy to, co se dá vyčíst z Mariina oslovení Božím poslem v Lukášově evangeliu, který ji tituluje: „Milostiplná“. K tomu dodáváme, že pokud má být Marie z Nazareta jakožto Matka Páně doplňujícím „střípkem“ velkého lidského zrcadla, v němž se nám zjevuje a daruje Trojjediný, pak tento střípek musí být čistý stejně jako část onoho zrcadla, která díky hypostatické unii přísluší vtělenému Slovu. Člověk je stvořen coby Boží obraz, hřích však v člověku tento Boží obraz zamlžuje a hřešící člověk se stává Boží karikaturou. Karikovat Boha je oprav-

du zruďné. Řekli jsme rovněř, že základním výcho- diskem mariologie musí být osoba a životní příběh Marie z Nazareta. Má-li tedy vtělené Slovo skrze ni zjevovat mateřské a panenské rysy první osoby Trojice, pak by celý Mariin život měl být prost kari- kujících nečistot hřichu. Logika celé ekonomie zje- vení a Božího sebedarování to prostě vyžaduje.

Oslavení celého lidství – nanebevzetí Matky Páně

16) Vyjádřit stručně teologickou vypovídací hod- notu nauky o Mariině nanebevzetí není právě jed- noduché. V první řadě podotýkám: obsahem učení církve není nic jiného než fakt, totiž že Maria je celá ve slávě svého Syna. Jak k tomu došlo, stojí mimo rámec dogmatu. Velmi často platí, že otázky typu „jak“ v oblasti tajemství spásy přesahují možnos- ti teologie. Logika věci úzce souvisí s tím, že Maria je uchráněna hřichu, z toho vyplývá, že by měla být uchráněna smrti spočívající v roztržení lidské bytos- ti. To ale neznamená, že biologický proces jejího po- bytu na tomto světě by byl bez svého zakončení a bez přechodu do slávy. O tom ale budeme hovořit níže.

Osobně se mi zdá, že stojíme před **specifickým přepisem tajemství trinitární perichoreze**.²⁵ Po-

²⁵ Zřejmě není zbytečné připomenout slova Pia XII.: „My, kteří jsme veřejným obřadem zasvětili celé lidstvo jejímu neposkrvněnému Srdci a kteří jsme opět a opět zakoušeli její přemocnou ochranu, pevně doufáme, že toto slavnostní prohlášení a definice nanebevzetí

kud někdo chce přebývat v druhém, nezbyvá mu nic jiného, než aby se zřekl své sebestřednosti (kenoze) a vyšel ze sebe (extaze – exitus). Jestliže Otec přebývá v Synu, musí se v jistém slova smyslu zřici sebe a vyjít ze sebe. Totéž platí o Synovi. Jaký div, že vstup vtěleného Syna do slávy je podmíněn vtělenou podobou sebezmaření a vyjití ze sebe, tedy exitem, smrtí na kříži. Právě v tomto smyslu tedy platí, že Mesiáš musel projít utrpením, exitem, aby mohl vstoupit do své slávy (srov. Lk 24,26). Podotýkám, že stejná cesta vede i k přebývání Krista v našich srdcích. Cena perichoreze je vždy jedna a tatáž, i když naplnění této vrcholné hodnoty může nabývat různých výrazových forem.

Ve vztahu mezi Trojjediným a učedníkem je to nejprve Nejvyšší, kdo ve Slově podniká vzhledem k nám kenozu a extazi – vyjití ze sebe, aby přebýval v nás. První fáze opravdu duchovního života proto bývá jásavě radostná, protože Trojjediný skrze Slovo přebývá v našem srdci, intenzivně prožíváme to, že jsme nevýslovně milováni. Pak ale nadchází fáze naší odpovědi, protože pravá a plná perichoreze musí být vzájemná. Nejvyšší chce, abychom dospěli. Vybídne nás tedy k bolestné cestě kenozu a k vycházení ze sebe, protože jinak nemůžeme dospět k přebývání v Trojjediném (plnost našeho podílu na věčném synovství Slova),

nemálo prospěje celému lidstvu, protože se stane oslavou nejsvětější Trojice, s níž je Panna a Bohorodička spjata jedinečnými svazky.“
Munif. Deus, č. 42.

v jeho tajuplné slávě. Fáze naší odpovědi, našeho spění „do Boha“, je právě onou nocí ducha (kenoze – exitus), již popisují mystikové. Nemylme se ale, touto cestou dříve nebo později musíme projít všichni.

Právě uvedený algoritmus růstu shledáváme i v příběhu Marie z Nazareta. Nejprve se dozvídáme, že v Marii přebývá Slovo, a to dokonce tělesně. Fáze kenoze je patrná v době Ježíšova veřejného působení, kdy Maria musela zápolit o přijetí naprosto nečekané a pro mnohé tolik pohoršlivé novosti evangelia hlásaného a žitého jejím synem – Pánem. Vyjití ze sebe se v Mariině příběhu naplňuje na základě soucítění u paty Ježíšova kříže. Celý proces se završuje Mariiným přebýváním „v Bohu“, ve slávě. Jelikož na počátku je přebývání Slova nejen duchovní, ale plně tělesné, zdá se být logické, že i Mariino přebývání ve slávě Slova má také reálně tělesný rozměr. Pohoršení křesťanství spočívá přece nejen v nauce o Kristově kříži, ale také v nauce o vzkříšení těla, ve víře, že všechno stvořené vyšlo z Božích rukou jako dobré, a proto je to také všechno zaměřeno k dovršení a oslavení, čemuž se však svoboda intelektem obdařených tvorů může tragicky vzepřít.

Lze tedy říci, že na základě pravzoru algoritmu kenoze – extáze – perichoreze je Mariino nanebevzetí opět výpovědí o tajemství Trojice, nyní v tom smyslu, jak se projevuje v životě učedníka – učednice. Tělesná dimenze nanebevzetí je jed-

nak důsledkem tělesného mateřství vzhledem ke vtělenému Slovu, jednak znamením naděje na plnost spásy všech Božích synů a dcer.

Vedle toho je třeba připomenout úzké propojení a těsnou souvislost mezi ekonomikí stvoření, kde nacházíme dvojí rovnocenné vydání Božího obrazu v jeho mužské a ženské podobě, a ekonomikí spásonosného zjevení – sebedarování Trojjediného, kde opět nacházíme vtělení Slova do konkrétní individuální mužské přirozenosti těsně spojené a doplněné ženskou verzí Božího obrazu v Marii. Tomu logicky odpovídá i to, že ve slávě není pouze Kristovo lidství, tedy mužská verze Božího obrazu, ale také skutečně tělesně i ženská verze téhož Božího obrazu. **Ekonomie stvoření a zjevení tak plně koresponduje s ekonomikí definitivního oslavení lidství v jeho mužské i ženské podobě.** Jestliže Slovo přijalo individuální mužskou lidskou přirozenost, rozhodně to tedy neznamená, že ženství by nemohlo dojít oslavení a „zbožštění“. Ženství sice není hypostaticky sjednoceno se Slovem, ale skrze Marii velmi těsně patří k ekonomii zjevení, spásy a oslavení. Opět se ukazuje, že christologie nutně volá po tom, aby byla doplněna mariologií.

Mariino tělesné nanebevzetí má také nezanedbatelnou antropologickou vypovídací hodnotu. Podle mého soudu zde nacházíme takový přechod „do Boha“, který odpovídá stavu lidské přirozenosti neposkrvněné hříchem. Biologický proces pobytu v tomto světě sice končí, ale hovořit o smrti je

nepřiměřené,²⁶ protože nedochází k poslednímu důsledku hříchu, tedy k roztržení lidské bytosti. Nezapomínejme, že smrt jako roztržení lidské bytosti je skutečně důsledkem hříchu; nechybí závažný výrok magisteria anatematizující ty, kdo by uvedenou souvislost popírali.²⁷ Tím by se řešil prastarý problém Adamovy nesmrtnosti, pokud by nedošlo k jeho pádu do hříchu. Biologický proces jeho pobytu v tomto světě by sice nevyhnutelně končil, ale nedocházelo by k roztržení lidské bytosti, obdobně jako u Marie z Nazareta. Nezapomínejme na skutečnost, že privilegium nanebevzetí se netýká tělesného rozměru Mariina oslavení, ale času, kdy k tomuto oslavení došlo.

Hovořit o Mariině smrti se tudíž zdá být nepřiměřené, nebyla přece pod zákonem hříchu. Pokud se jedná o spodobení se Synem, který smrt z lásky k nám podstoupil, je vhodné podotknout, že Maria podstoupila pod křížem svého Syna „víc než svou vlastní smrt“, protože smrt milovaného syna je větším utrpením než vlastní skon. Soucítění nám totiž dává zakoušet bolest milovaného a jeho umírání ješ-

²⁶ Pius XII. se v dogmatické definici záměrně vyhnul tomu, aby hovořil o Mariině smrti, a otázka, zda Maria zemřela či nikoli, zůstává otevřená. „Naši autoritou vyhlášíme, prohlašujeme a definujeme jako Bohem zjevené dogma, že neposkvrněná Bohorodička a ustavičná Panna Maria, když se uzavřel běh jejího pozemského života, byla vzata s duší i tělem do nebeské slávy.“ *Munif. Deus*, č. 44. V dogmatické definice se nehovoří o Mariině smrti, ale pouze o uzavření běhu jejího pozemského života.

²⁷ Srov. např. DENZINGER H. – HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum*, Bologna, Edizioni Dehonisne 1995, č. 222.

tě intenzivněji než svou vlastní strast a svůj vlastní skon. Pravidlo exitu jako podmínky perichoretického přebývání v Bohu, ve slávě vzkříšeného Božího Syna, je tedy naplněno mírou více než vrchovatou.

Poměr „Maria – Ježíš“ jako paradigma vztahu „Boží lid – Boží slovo“

17) Další mariologická inspirace se týká poměru mezi církví a Božím slovem. V současné době bývá vztah mezi církví a Božím slovem občas prezentován poněkud jednostranně. Ano, církev je učednicí Božího slova, ale je zároveň také jeho spoluautorkou. Svatopisci přece psali jako příslušníci Božího lidu, víru dostali skrze Boží lid, materiál pochází z dějin Božího lidu, psali pro Boží lid. Církev konečně rozlišila na základě jejich vnitřní kvality ty knihy, které patří do kánonu Písma. Hlavním kritériem zde byla sama identita Božího lidu, která stojí na živé apoštolské Tradici. Je to tedy sama autentická totožnost Božího lidu, která pomáhá odhalit inspirovanou kvalitu knih Písma, zejména pak Nového zákona. Kanonické knihy rozhodně nejsou inspirované proto, že by je jako takové určila církev. Nezapomínejme dále, že Písmo nikdy nebylo bez živého hlásání Božího slova, že nikdy nebylo bez proudu předávání nadpřirozeného života. Funkce Písma spočívá především v tom, že pevně zachycuje Tradici prvotní církve, psané Boží slovo ale samo

nemá sílu živě hlásaného slova. Víra je přece z hlá-
sání, nikoli ze čtení (srov. Řím 10,14). Jestliže jenom
církev má právo autentického výkladu Písma, pak
je to spojeno s tím, že církev je rovněž spoluautor-
kou Písma. To ale neznamená, že církev by mohla
s Božím slovem svévolně manipulovat. **Poměr círk-
ve k Písmu je totiž obdobný jako poměr Marie ke
vtělenému Slovu. Maria i Boží lid jsou matkami
Božího Slova – slova, dávají mu tělo, viditelný
a slyšitelný výraz, zároveň jsou ale obě také učed-
nicemi plodu svého lůna.**

Další mariologická dogmata?

18) Na tomto místě si dovolím pouvažovat o pří-
padných snahách o nová mariánská dogmata.
V první řadě je třeba brát zcela vážně ekleziologii
2. vatikánského koncilu. Jestliže přijímáme ono
„*subsistit in*“ a ekleziologii „soustředných kruhů“,²⁸
pak z toho nevyhnutelně vyplývá určitá inovace
v oblasti zjišťování konsensu věřících v případě pří-
padného prohlášení nového dogmatu. Konkrétně:
Jestliže v případě posledních dvou mariologických
dogmat proběhla diskuse a zjišťování konsensu na
poli katolické církve, dnes by zřejmě papež měl ně-
jakým způsobem zjišťovat také mínění ostatních
křesťanů, v první řadě východních církví nesjed-

²⁸ Srov. *Lumen gentium*, č. 8.

nocených plně s Petrovým nástupcem, následně také ostatních pokřtěných. Nezapomínejme, že fakt neposkrvněného početí (radikální Mariina bezhrášnost) a také tajemství jejího definitivního a úplného oslavení především východním křesťanům nečiní tolik obtíží jako skutečnost, že katolická církev prohlásila tyto pravdy za dogma.

Je zřejmé, že ne na všechno hned potřebujeme dogmata. Stačí připomenout dokument *Ad tuendam fidem* a s ním spojený dokument *Vyznání víry a Přísaha věrnosti*, v němž se setkáváme s rozlišením tří stupňů závaznosti věroučných pravd, v teologickém žargonu se hovoří o „třech koších magisteria“. Říká se tam, že na prvním místě stojí pravdy zjevené, ať už slavnostně definované nebo hlásané formou řádného univerzálního magisteria.²⁹ Nikoli každá zjevená pravda tedy musí být slavnostně prohlášena za dogma, a přesto jí může patřit nejvyšší stupeň závaznosti. Celou řadu aspektů tajemství víry tudíž můžeme vyznávat i bez slavnostní dogmatické definice, a to zejména tehdy, když by slavnostní prohlášení nového dogmatu znamenalo „vykopání dalšího konfesního příkopu“ mezi katolíky a těmi ostatními. Pravou Mariinou oslavou bude to, když skutečně dospějeme k jednotě všech pokřtěných ve víře. Všechno, co by tomu odporovalo, by bylo v příkrém rozporu s láskou a úctou k Marii jako matce jednoty mezi všemi křesťany.

²⁹ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Stanovisko učitelského úřadu k „Professio fidei“*, český překlad: ČBK, Praha 2000, sv. č. 9, s. 4.

Měli bychom si přiznat, že prohlášení dogmatu je událostí, která vyžaduje specifickou vnitrocírkevní situaci a také co nejširší konsensus ze strany církve. V patristické době po prohlášení dogmat volala složitá situace společenství, šlo o jednotu věřících v nějaké zásadní pravdě. Vyslovení dogmatu se stalo historickou nutností, vybízelo k němu tedy znamení doby. Poslední mariologická dogmata ale mají jednoznačně celebrativní povahu (mariologie výsad), jejich prohlášení nebylo vynuceno zmíněnou složitou situací života církve. Také hledání konsensu se odehrálo bez nějakého vyrozumění mimokatolických křesťanů. Jedná se rovněž o pravdy, které jsou v Písmu obsaženy pouze implicitně. Víme také, že mezi pravdami víry existuje určitá organická odstupňovanost důležitosti (hierarchie pravd), na niž musíme dbát především v ekumenickém dialogu.³⁰ Právě poslední mariánská dogmata si tudíž nemohou nárokovat stejnou závažnost jako třeba dogma o božství vtěleného Božího Syna nebo nauka o božství Ducha svatého, o jedné osobě Slova ve dvou nesmíšených a neoddělených přirozenostech. Je to podobné jako s důležitostí jednotlivých údů nebo orgánů lidského těla pro přežití a plnohod-

³⁰ „Kromě toho katoličtí teologové, když při ekumenickém dialogu ve věrnosti nauce církve spolu s odloučenými bratry bádají o božských tajemstvích, mají postupovat s láskou k pravdě, s křesťanskou láskou a pokorou. Při porovnávání nauk ať nezapomínají, že existuje řád neboli 'hierarchie' pravd katolického učení, vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry.“ *Unitatis redintegratio*, č. 11; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha, Zvon 1995, s. 449.

notný život člověka. Nefunkčnost mozku nebo srdce bude mít bezesporu daleko tragičtější důsledky nežli ztráta jednoho prstu nebo ruky či nohy. Ano, poslední dvě mariánská dogmata patří k integrální plnosti katolické víry, ale pokud je některý pokřtěný nedokáže přijímat, nesmíme o něm tvrdit, že mu schází nadpřirozená křesťanská víra. To ale neznamená, že poslední mariánská dogmata ztrácejí svou váhu, že by nebylo nutno je přijímat s odpovídající mírou úcty. Musíme je však interpretovat tak, aby na jedné straně bylo učiněno zadost pravdě a katolické víře a aby se na druhé straně pokud možno tato slavnostní prohlášení nestávala překážkou v uskutečňování stále výraznější jednoty mezi všemi pokřtěnými. Uvedený požadavek ovšem neplatí pouze pro katolíky. Za obnovování jednoty máme odpovědnost všichni! I ostatní křesťané a teologové jejich církví tato dogmata interpretují, a proto i na nich je, aby ve svých přístupech k tomuto ekumenickému problému prokazovali alespoň tolik vstřícnosti jako my.

Předkřesťanské inspirace mariánské úcty

19) Na závěr této skicy bych si dovolil poznámku týkající se časté kritiky mariánského fenoménu. Mnozí rádi s úsměškem tvrdí, že mariánská úcta se silně rozvíjela právě v těch starověkých křesťanských oblastech, kde v předchozích staletích exis-

toval silný kult pohanských bohyň (Egypt, Efez...). Měli bychom si ale uvědomit, že ne na všechno v mimokřesťanských náboženstvích je vhodné „plivat“. Semena Slova a semena Pravdy se nacházejí i tam. Základní a nereflektovaná náboženská intuice týkající se skutečnosti, že v božství musí být obsažen základ našeho mužství i ženství, rozhodně není něčím špatným a zavrženíhodným. Dokonce i princip mnohosti v božství nakonec ve zjevení došel určitého ospravedlnění, protože Nejvyšší je sice jeden, ale rozhodně není sám. Jak by jinak mohl být Nekonečný osobou, když by byl zcela nevymezený? Bez vymezení totiž není možno pomýšlet na opravdovou osobní identitu. Uvedené vymezení, hovoříme-li o Nekonečném, je možné jediné v božství samotném prostřednictvím meziosobních vztahů, a proto hovořit o jediném Bohu jako o osobě se striktně logicky uvažujícímu člověku musí jevit jako cosi přinejmenším problematického a rozhodně nedomyšleného. Tato semena Pravdy jsme ovšem schopni rozpoznat a očišťovat jediné na základě vtěleného Slova, v síle Božího Ducha a ve světle evangelia. Tak tomu bylo v dávných staletích, tak je tomu dnes, když vedeme mezináboženský dialog, a tak tomu bude i nadále. Nevidím tedy žádný důvod, proč bychom se takovéto krátkozraké a často zlovolné kritiky mariánského fenoménu a mariologie měli obávat. Nevidím rovněž důvod k tomu, abychom se za každou cenu pokoušeli zmíněnou vazbu sveřepě popírat. To ale rozhodně neznamená,

že dávní křesťané v Egyptě a třeba v Efezu by byli maskovanými modloslužebníky.

Závěr

20) Jak vidno, mariologie určitě není nudnou a do sebe uzavřenou záležitostí. Není to, jak se bohužel mnozí předsudečně domnívají, téměř výhradně citově determinované „zbožné rozprávění o Marii“. Mariologie je plnohodnotnou teologickou disciplínou, protože zde nacházíme nesmírně cenné a ničím jiným nenahraditelné výpovědi o Trojjediném i inspirace týkající se způsobů jeho jednání v dějinách spásy. Je to velmi plodné „rýžoviště“, na němž nalézáme „zlaté valouny“ jedinečných podnětů pro rozvoj křesťanské antropologie, soteriologie, spirituality, teologie mimokřesťanských náboženství i pro naše hlubší porozumění poměru mezi církví a Božím slovem. To vše ale platí jedině tehdy, pokud je mariologie důsledně trinitocentrická a christocentrická. Je-li mariologie samoučelná a do sebe uzavřená, nevyhnutelně hrozí deformace a následné deviace v oblasti duchovního života. Zdravá mariologie je důležitým ozdravným a terapeutickým prostředkem napomáhajícím k utváření zdravého duchovního života jednotlivce i celé církve.

Právě pro své hluboké zakotvení v antropologii a zároveň pro specifičnost Mariina poměru ke vtělenému Slovu a následně k tajemství Trojjediného

je mariologie velmi náročnou oblastí teologického myšlení, které se právě zde pohybuje tak říkajíc neustále na „ostří žiletky“. Z uvedeného důvodu v tomto příspěvku předložené podněty je třeba vnímat především jako námět k diskusi a k dalšímu promýšlení a zdokonalování, a nikoli jako něco v každém ohledu hotového.

STALETÝ SPOR MEZI VÍROU CHUDÝCH A PŘESVĚDČENÍM VZDĚLANÝCH

Před sto padesáti lety, přesně dne 8. prosince roku 1854, prohlásil papež Pius IX. učení o tom, že Matka Boží byla od prvního okamžiku své existence uchráněna poskvrny dědičné viny, a to kvůli předzvěděným zásluhám Božího Syna, za zjevenou pravdu, tedy za dogma víry katolické církve.³¹ Nemůžeme zastírat, že tato skutečnost nás naplňuje nejen radostí, protože se jedná o krásný projev úcty k Matce Boží, ale také v nás vzbuzuje určité rozpaky. Uvedené dogma totiž bývá často prezentováno jako vážná překážka znesnadňující ekumenický dialog a také jako projev „svévole“, ba dokonce „arogance“ ze strany nositelů magisteriální moci katolické církve. K tomu prvnímu je třeba poznamenat, že na základě hierarchie pravd víry³² není toto dogma co do své důležitosti souměřitelné s velkými věroučnými prohlášeními patristické doby. Láska ke Kristově církvi nám dále velí, abychom uvedené dogma dnes interpretovali důsledně ve světle tajemství Krista a jeho církve³³ a abychom projevovali hlubší porozumění některým oprávněným obavám ze strany

³¹ Srov. PIUS IX., *Ineffabilis Deus*, apoštolská konstituce ze dne 8. prosince 1854, český překlad in: POSPÍŠIL C. V. *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*, Olomouc, MCM 2000, s. 21-42.

³² *Unitatis redintegratio*, č. 11; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha, Zvon 1995, s. 449.

³³ Srov. *Lumen gentium*, kap. 8.

ostatních křesťanů. Dlužno však podotknout, že dogma interpretují i nekatoličtí teologové a že i oni mají příslušný díl odpovědnosti za to, abychom se vzájemně stále více chápali, a dospívali tak – byť malými krůčky – ke kýžené jednotě v lásce a pravdě. I tito naši bratři v Kristu by tedy měli z lásky ke Kristově církvi projevovat podobnou míru vstřícnosti, o jakou se snaží jejich katoličtí kolegové. Pokud se jedná o druhou výše uvedenou námitku, pak musíme konstatovat, že není zcela oprávněná, neboť dějiny sporů o neposkvrněné početí Matky Boží³⁴ ukazují něco docela jiného.

První a pochopitelně ne právě dokonale vyjádřené náznaky intuice ohledně tohoto tajemství nacházíme v *Protoevangeliiu Jakubově* z druhého století. V tomto apokryfním spisu se setkáváme s vyprávěním o Mariině narození, k němuž mělo dojít, jak ukazuje kontext, bez zásahu Annina muže Joachima.³⁵ Epifanius a o řadu století později také Bernard z Clairvaux pochopitelně zcela jednoznačně odmítli mínění o panenském početí Marie v Annině lůně.³⁶ Nepřijatelná výpověď o tom, že Maria byla panensky počata, což by ji stavělo téměř na roveň Kristu, v sobě však skrývá také něco pod-

³⁴ Zájemce o podrobnější informace odkazujeme na studii: DE FIORES S., „Immacolata“, in: DE FIORES S. – MEO S. (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Milano, Edizioni Paoline 1986, s. 679-708.

³⁵ Srov. *Protoevangelium Jakubovo*, in: DUS J. A. – POKORNÝ P. (ed.), *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*, Praha, Vyšehrad 2001, s. 257-269, zde s. 257-260.

³⁶ Srov. EPIFANIUS, *Adversus haereses*, 79,5; PG 42, s. 748; BERNARD, *Epistula 174 ad canon. Lugdun.*, PL 172, s. 332.

nětného. Mám-li to vyjádřit co nejstručněji, pak asi následovně: silná mariánská úcta Božího lidu je totiž výpovědí o tom, že christologie potřebuje nutně určité doplnění. Ve stvoření vidíme dvě vzájemně se doplňující vydání Božího obrazu, muže a ženu. Jak s touto základní skutečností sladit, že v řádu milosti, v řádu zjevení, vykoupení a plnosti spásy by se vše redukovalo jen na mužské vydání Božího obrazu?

Starší církevní otcové o Mariině početí nehovoří, ale v jejich dílech se setkáváme s tím, že Maria bývá označována titulem „Celá svatá“. Pelagius († 422) zastával názor, že Maria byla prosta dědičné viny. Jelikož tento známý Augustinův protivník v oblasti nauky o milosti zasazoval dotyčné výroky do ne zcela přijatelného kontextu svých názorů o dědičné vině a jelikož si také zřejmě plně neuvědomoval, že ve hře je primární pravda o univerzalitě Kristova spasitelství, k zásadnímu pokroku v teologickém promýšlení tohoto tajemství nejenže nepřispěl, ale dokonce ho svým způsobem diskreditoval. Augustin proto nauku o Mariině neposkvrněném početí potíral, i když sám přiznává: „Zbožnost nám ukládá uznat, že Maria byla prosta hříchu.“³⁷ Velký severoafrický myslitel aplikoval na otázku poměru Mariina početí a dědičné viny zásadu analogie víry, podle níž se jednotlivé pravdy víry nesmějí dostávat do vzájemného rozporu. Dokázal také identifikovat hlavní problém: Nebyla-li by Maria osvobozena Kristem od dědičné viny, pak by Kristus nebyl univerzální vykupitel.

³⁷ AUGUSTIN, *De natura et gratia*, 42; PL 44, s. 267.

Kazatelé východní církve mezi pátým a devátým stoletím často Marii označovali tituly jako „celá svatá, neposkrvněná, neporušená“. Vypovídací hodnota uvedených titulů se vztahovala na Mariinu osobní bezhříšnost, ale otázka jejího početí přitom nepřicházela na pořad. Ovšem již Proclus z Konstantinopole († 446) a později Ondřej z Kréty († 740) rozšiřují tuto bezhříšnost také na Mariin příchod na svět. Již na tomto místě můžeme konstatovat, že jako v tolika jiných případech „světlo přichází z Východu“.

Dlužno přiznat, že právě na základě výše zmíněného apokryfního vyprávění se v osmém století v některých místních církvích na Východě objevil liturgický svátek „Annina početí“ slavený dne 9. prosince. V devátém století se tento svátek dostává do liturgických kalendářů také některých diecézí v jižní Itálii. Poměrně nedlouho poté se v Anglii setkáváme se svátkem „Mariina početí“, který padal na den 8. prosince. Od dvanáctého století je upřesňováno, že se jedná o svátek „Mariina neposkrvněného početí“, jak se dozvídáme z Eadmerova († 1134) pojednání *Tractatus de conceptione beatae Mariae*.

Právě uvedený autor citlivě vnímal protiklad mezi prostou vírou chudých a názory vzdělců či vyšších církevních hodnostářů, kteří svátek Mariina neposkrvněného početí chtěli potlačovat, protože podle jejich mínění nemá solidní odůvodnění.³⁸ Spor o uvedené tajemství víry byl nejen ve dvanáctém

³⁸ Srov. *Tractatus de conceptione beatae Mariae*, 1-2; PL 159, s. 301-302.

století, ale i později střetem mezi intuicí pocházející z lidové mariánské úcty chudých a prostých na jedné straně a světem učených teologů i mocných církevních knížat na straně druhé. Je evidentní, že ona prostá víra chudých nutně potřebovala očištění a hlubší teologické promyšlení. Když se benediktin Eadmer pokoušel obhajovat toto přesvědčení Božího lidu, projevoval podobnou citlivost a mentalitu jako řada těch, kdo se dnes angažují na příklad v různých směrech teologie osvobození. Na tomto základě také pochopíme, proč se od čtrnáctého století za uvedené přesvědčení chudých a prostých tak vehementně zasazovali františkáni. Pouze pro úplnost připomínáme známý Eadmerův výrok, jímž zdůvodňoval Mariino neposkvrněné početí: „Bůh to mohl vykonat, chtěl to vykonat, a proto to také učinil.“³⁹ Eadmer dále formuloval odůvodnění na základě vhodnosti zakládající se na těsném sepětí Marie s vtěleným Božím Synem a na souměrnosti jejího příchodu na svět s tím, že nyní celá její lidská bytost přebývá ve slávě. Kolem roku 1130 se právě díky Eadmerovi zmíněný svátek rozšířil v Normandii a následně také po celé Francii, přestože se proti tomu celou vahou své drtivé autority stavěl sám svatý Bernard z Clairvaux, jinak velký ctitel Matky Boží.

Ve třináctém století vidíme, že z liturgických kalendářů mnoha biskupství se svátek „Mariina neposkvrněného početí“ vytrácí, protože velcí scholas-

³⁹ Srov. Eadmer, *Tractatus de conceptione beatae Mariae*, 12; PL 159, s. 305.

tici jako Albert Veliký († 1280), Alexandr Haleský († 1245), Tomáš Akvinský († 1274), Bonaventura z Bagnoregia († 1274) a před nimi také Anselm z Canterbury († 1109) i Bernard z Clairvaux († 1153) neposkvřené početí odmítali jednak proto, že se obávali ohrožení zásadní pravdy víry týkající se univerzality Kristova vykupitelství, jednak proto, že neviděli potřebnou oporu v Písmu. Nemalou měrou k tomuto v zásadě jednoznačnému postoji učených přispěla autorita svatého Augustina. Rozhodující slovo vzdělaných v době vrcholné scholastiky ve sporu o Mariino neposkvřené početí převážilo nad lidovou mariánskou úctou. Přesto se našel velký teolog, který se po Eadmerově vzoru opět chudých a prostých zastal: Jan Duns Scotus opatrně hypotetizoval, že neposkvřené početí by bylo možné; nemohl se přece postavit přímo proti tak velkým autoritám. Tento teolog připravil půdu pro poněkud vstřícnější postoj budoucích generací teologů k tomuto tajemství, když vypracoval pojem „předvykoupení“, jímž popisoval nejvznešenější možný způsob Kristova spasitelského vlivu.

„Je vhodné, aby Kristus uplatnil své prostřednictví v jeho nejvyšší myslitelné míře vůči nějaké jednotlivé osobě, pro niž byl prostředníkem. Dále, pro nikoho jiného jistě nebyl prostředníkem vznešenějším způsobem než pro Marii... Což by však neplatilo, kdyby pro ni nezasloužil, aby byla uchráněna poskvrny dědičné viny.“⁴⁰

⁴⁰ SCOTUS JAN DUNS, *Ordinatio III*, d. 3, q. 1.

Maria tak navzdory tomu, že je od počátku své existence uchráněna dědičné viny, zůstává vykoupenou osobou, není tedy v žádném případě ohrožena univerzalita Kristova vykupitelství, a proto se požadavek lidové mariánské úcty, pochopitelně očištěný od nepřijatelných představ vycházejících z *Protoevangelia Jakubova*, stává pro budoucí generace teologů intelektuálně stravitelnější. K tomu si dovolím poznamenat, že na první pohled krkolomně vyhlížející kategorie „*praeredemptio*“ má své hluboké spásné dějinné opodstatnění. Z křesťanského hlediska platí, že ekonomie spásy ve Starém zákoně je vztažena ke Kristovu spasitelskému dílu. Jestliže Kristus je univerzálním vykupitelem, pak jeho dílo musí být z hlediska dějin spásy také chronologicky retroaktivní. Mariino předvykoupení tudíž můžeme vnímat jako vrcholnou a výsadní formu starozákonní ekonomie spásy. Dnes se stále více hovoří o problematice spásonosné hodnoty mimokřesťanských náboženství. Uvědomíme-li si, že vyznavači těchto náboženství subjektivně žijí tak, jako kdyby Boží Syn pro ně samotné ještě nepřišel na svět, a uznáváme-li určitou spásonosnou hodnotu těchto mimokřesťanských náboženských přesvědčení, pak nezbyvá jiné řešení než uvažovat o určitém druhu předvykoupení, protože Kristus je univerzální vykupitel a spasitel všech, tedy i těch, kdo ho ještě nepoznali a žijí podle svého přesvědčení a hlavně v souladu s hlasem svého svědomí.

V roce 1435 vystoupil na Bazilejském koncilu kanovník Jan Romiroy s požadavkem, aby koncilní otcové jednou provždy ukončili teologické spory o Mariino neposkvrněné početí, protože věřící lid si to žádá a protože lid pohoršuje, když někdo tuto výsadu Matce Boží upírá.⁴¹ Opět se tedy potvrzuje, že přijetí zmíněného učení si vyžadovaly široké vrstvy prostých věřících, zatímco teologové se stavěli k celé záležitosti spíše negativně a magisterium převážně vyhýbavě, ačkoli je nesporně zajímavé, že žádný z římských papežů se nikdy v době, kdy zastával zmíněný úřad, nevyslovil jako „maculista“.⁴²

V roce 1496 přijala nauku o neposkvrněném početí pařížská Sorbona, posléze následovaly další význačné školy. V šestnáctém století významný dominikánský teolog Melchior Cano vyhrazuje pravomoc rozhodovat ve sporných otázkách víry učeným teologům a výslovně poznamenává, že pokud by tato pravomoc patřila lidu, pak by problém neposkvrněného početí byl vyřešen okamžitě, protože jakmile lid slyší, že Maria by měla na sobě mít poskvrnu dědičné viny, okamžitě je rozrušen a vzpouzí se takovému mínění.⁴³ Ve Španělsku šestnáctého a sedmnáctého století dokonce platilo, že pokud by kazatel zastával maculistickou tezi, lid by mu nedovolil promluvu dokončit a z kazatelny by ho tak

⁴¹ Srov. DE ROMIROY JAN, *Sapientia aperuit*, manusc.: Bibl. Royale de Bruxelles, 916, 258v.

⁴² Srov. LAURENTIN R., „L' action du Saint-Siège par rapport au problème de l' Immaculée Conception,“ in: *Virgo immaculata II*, s. 1-98.

⁴³ Srov. CANO M., *De locis theologicis*, 1, 12, kap. 11.

říkajíc „vybučel“. G. Vasquez († 1604) přiznává, že víra v neposkvrněné Mariino početí „se v průběhu staletí vryla tak hluboce do srdce lidu, že žádný člověk vůči tomu nemůže zůstat lhostejný a každého to musí vnitřně dojmout“.⁴⁴

V sedmnáctém století jsme svědky velmi širokého hnutí podporujícího přijetí pravdy o Marině neposkvrněném početí. Velkou roli zde sehrál slib obhajovat Mariino neposkvrněné početí až k prolití krve – „*votum sanguinis*“, který se zrodil v roce 1617 na univerzitě v Granadě. K tomuto slibu se postupně připojovaly další univerzity ve Španělsku a v Itálii. Následně jej složila řada řeholních společenství. Uvedené hnutí ovšem vyvolalo také letitou kontroverzi.⁴⁵ Proti slibu se ostře stavěl celou svou autoritou na příklad známý vědec L. A. Muratori († 1750). Dlužno připomenout také humornou námitku proti „slibu prolití krve“. Z formulace slibu totiž nebylo jasné o prolití čí krve se jedná, tedy zda náhodou neměla být prolita krev „maculistů“. K teologickým sporům patřilo a bohužel i dnes někdy patří přehánění, polarizace uvnitř společenství, opomíjení prikázání lásky a náležité míry vzájemné tolerance.

Prímé papežské zásahy do celé otázky začínají dvěma interventy Sixta IV. († 1484), jenž v bulách *Cum praexcelsa* (1477) a *Grave nimis* (1482) zakázal, aby se zastánci a odpůrci neposkvrněného

⁴⁴ VASQUEZ, *In III partem Summae*, disp. 117, kap. 2, Lyon 1620.

⁴⁵ Srov. J. STRICHER J., *Le voeu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan d'une controverse*, 2 svazky, Řím 1959.

početí vzájemně obviňovali z hereze. V dané době tedy církev spor řešila tak, že oba názory byly postaveny na roveň a měly být vnímány jako podvojně teologické řešení. Podobným způsobem se později řešily velmi vyhrčené spory mezi jezuity a dominikány ve věci motivu, kvůli němuž Bůh uděluje nebo neuděluje někomu účinnou milost. Jako podvojně teologické řešení jsou dnes pojímány odlišné teorie ohledně primárního účelu vtělení, ale také západní a východní stanovisko v otázce vycházení Ducha svatého (*Filioque*). Sixtus IV. rovněž oficiálně zavedl svátek neposkvrněného početí v místní římské církvi. Tridentský koncil o neposkvrněném početí nehovoří, ale záměně se o Marii nezmiňuje v souvislosti s dědičnou vinou (roku 1546). Papež Alexandr VII. se ve své bulle *Sollicitudo* (1661) vyslovil ve prospěch nauky o neposkvrněném početí a zakázal, aby se proti tomuto učení někdo stavěl. Papež Klement XI. v roce 1708 rozšířil svátek neposkvrněného početí na celou římskokatolickou církev.

Vlastní přípravě prohlášení dogmatu předcházela celá řada prosb ze strany věřících, kteří papeže žádali o slavnostní definici. V roce 1848 byla ustavena přípravná teologická komise, která měla vyjasnit terminologii a připravit půdu pro vlastní prohlášení dogmatu. Je třeba přiznat, že ne všichni teologové byli přesvědčeni o vhodnosti dogmatizace. Na příklad Antonio Rosmini sice nepopíral Mariino neposkvrněné početí, ale vyslovil se tak, že dogmatizace není nutná ani vhodná. Zmíněný velký myslitel po-

žádal papeže, aby se obrátil s příslušným dotazem na všechny biskupy církve.⁴⁶ K tomu došlo roku 1849, kdy papež adresoval všem biskupům encykliku *Ubi primum*. Odpověď byla následující: 546 biskupů se vyslovalo kladně, 57 jich mělo výhrady nebo slavnostní prohlášení nedoporučovalo. Text příslušné apoštolské konstituce měl celkem osm redakcí. K slavnostnímu prohlášení dogmatu došlo dne 8. prosince 1854, tedy v den, kdy měla a má v liturgickém kalendáři místo příslušná mariánská slavnost.

Je patrné, že křivolaká cesta uznání této pravdy za zjevenou, což je vlastní význam dogmatizace, vycházela především zdola, z lidové mariánské úcty, jejíž podněty očišťovaly a propracovávaly celé generace teologů. V době prohlášení slavnostní definice se tudíž rozhodně nejednalo o nějaký diktát papeže směrem ke katolické církvi. Jedna věc je zcela zřejmá: křesťanská víra v první řadě patří těm prostým, chudým a z hlediska velké historie bezejmenným. Právě jejich intuice se nakonec prosadila i navzdory mínění těch největších myslitelů západního křesťanstva, jak jsme konec konců měli možnost vidět. Je to historie pohnutá, ale nesporně také velmi dojímavá a poučná. Možná teď my, teologicky vzdělanější, budeme vnímat poněkud jinak rozpaky, které v nás toto dogma vzbuzovalo.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th.D. OFM

⁴⁶ Srov. DE FIORES S., „Immacolata“, s. 687.

Ctirad Václav Pospíšil
Maria – mateřská tvář Boha

Vydalo Karmelitánské nakladatelství v Kostelním
Vydří v roce 2004 jako svou 1059. publikaci
Odpovědná redaktorka Markéta Selucká
Odborný lektor Th.Lic. Prokop Brož
Fotografie na obálce Jana Neubertová
Obálka Anna Kubů
Sazba Martina Průšová, Praha
Výroba ERMAT Praha, s.r.o., Praha
Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s., Havlíčkův Brod

Tato kniha je výsledkem mnohaletého vnitřního zápolení o vpravdě teologické uchopení mariologie. Byla sepsána v první řadě pro křesťany, kteří mají s mariologií a mariánským fenoménem určité problémy, ale pochopitelně nejen pro ně. Autor sděluje velmi stručnou formou své velmi originální a překvapující řešení těch nejzákladnějších mariologických otázek. Je-li Maria mateřskou tvář první osoby Trojice, pak z toho jasně vyplývá, že christologie mariologii nutně potřebuje jako doplněk, který je zase nutný pro naši duchovní vyváženost a docela prostou lidskou normalitu.

1 CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Maria – mateřská tvář Boha

Prof. Ctirad Václav Pospíšil Th.D. OFM (1958) přednáší dogmatickou teologii na CMTF UP v Olomouci a na KTF UK v Praze, dějiny dogmatu a dějiny teologie na HF UK v Praze. Ve svých četných odborných publikacích se zabývá především christologií, trinitární teologií, teologií služby, dílem Bonaventury z Bagnoregia a nikoli v poslední řadě také jako člen Mezinárodní papežské mariánské akademie mariologií.

WWW.KNA.CZ
Cena 99 Kč

ISBN 80-7192-949-2



9 788071 929499 >