

„MILOSTÍ ZAHRNUTÁ“

PRVKY BIBLICKÉ MARIÁNSKÉ ÚCTY¹



JOSEPH KARDINÁL RATZINGER

„Hle, od této chvíle mě budou blahoslavít všechna pokolení“ – Lukášem (1, 48) zachycené slovo Ježíšovy matky je proroctvím a současně úkolem pro církev v každé době. Tato věta z Magnificat, z Mariiny Duchem prodchnuté chvály živého Boha, představuje tak jeden z nejpodstatnějších základů křesťanské mariánské úcty. Církev nevymyslela sama ze sebe nic nového, když začala oslavovat Marii; neklesla z výšin vzývání jediného Boha ke chvále člověka. Dělá, co dělat musí a čím byla od začátku pověřena. Když Lukáš sepisoval tento text, žila již druhá generace křesťanů a k „pokolení“ Židů přistoupilo pokolení pohanů, kteří se stali církví Ježíše Krista. Výraz „všechny generace, všechna pokolení“ se počal vyplňovat historickou skutečností. Evangelista by Mariino proroctví jistě nepředával dál, kdyby se mu jevilo lhostejné nebo překonané. Ve svém evangeliu chtěl „důkladně“ zaznamenat, co bylo předáno „očitými svědky a služebníky slova“ (Lk 1, 2–3), a tím poskytnout spolehlivý ukazatel víře křesťanstva vstupujícího do světových dějin.² Mariino proroctví patřilo k těmto prvkům, které „důkladně“ vypátral a považoval za dostatečně důležité pro další tradování v rámci evangelia. Což předpokládá, že dané slovo nezůstalo bez reálné odezvy: první dvě kapitoly Evangelia podle Lukáše dávají rozpoznat prostor, v němž se uchovává památka Marie, Matky Páně, jako projev lásky a chvály. Předpokládají, že ještě poněkud naivní zvolání neznámé ženy: „Blaze té, která tě zrodila ...!“ (Lk 11, 27), neutichlo, nýbrž v hlubším porozumění Ježíšovi zároveň nalezlo čistší, platnou podobu. Předpokládají, že Alžbětin pozdrav: „Požehnaná jsi nade všechny ženy“ (1, 42), Lukášem popsáný jako slovo vyřčené v Duchu svatém (1, 41), nezůstal pouhou epizodou. Chvála Ma-

1 Projev u příležitosti mariánského roku věnovaný kněžím a pastoračním pracovníkům v Loretu 7. března 1988.

2 Srov. F. MUSSNER, „Καθ' ἑξῆς ~ v Lukášově prologu“, in E. E. ELLIS / E. GRÄSSER (vyd.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, s. 253–255.

rie přetrvávající alespoň v jednom proudu raně křesťanské tradice tvoří základ lukášovského příběhu o Ježíšově dětství. Zaznamenáním uvedeného výroku v evangeliu se z fakta uctívání Marie stává pověření církve všech míst a dob.

Církev opomíná cosi jí uloženého, když nechválí Marii. Vzdaluje se od biblického slova, utichá-li v ní mariánská úcta. A neoslavuje už potom dostatečným způsobem ani Boha. Neboť Boha známe jednak skrze jeho stvoření: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle...“ (Řím 1, 20), jednak ho ale známe blíže skrze dějiny, které s lidmi utvářel. Stejně jako se ukazuje podstata člověka na příběhu jeho života a ve vztazích, které navazuje, tak se ukazuje Bůh v nějakém příběhu, v lidech, skrze něž se vyjevuje jeho vlastní podstata, do té míry, že skrze ně může být „pojmenován“, být v nich poznán: Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův. Vztahem s lidmi, skrze tváře lidí sám sebe vyložil a ukázal *svou* tvář. Nemůžeme chtít mít jenom jeho samotného v destilované podobě bez ohledu na tyto tváře: To by byl Bůh smyšlený, nikoli skutečný; jednalo by se o pyšný purismus, který vlastní myšlenky považuje za důležitější nežli Boží činy. Verš z Magnificat nám ukazuje, že Maria patří k lidem, kteří jsou zvláštním způsobem zahrnuti do jména Božího, natolik, že Boha nechválíme správně, pokud ji vynecháváme. Zapomínáme potom na něco z něho, co nesmí být opomenuto. Co vlastně? Jeho mateřství, mohli bychom spontánně odvětit, mateřství, které se na Matce Syna ukazuje čistěji a příměji než kdekoli jinde. To však je samozřejmě příliš obecná informace. Abychom Marii prokazovali chválu adekvátně, a tím také správně oslavovali Boha, musíme zohlednit vše, co nám říká Písmo a tradice o Matce Páně, a zvážit to ve svých srdcích. Mariánské poznání díky chvále „všech pokolení“ postupně narostlo do takřka nepřeborného bohatství. Chtěl bych v tomto krátkém zamyšlení napomoci k novému pohledu na několik pojmů, které nám dodal svatý Lukáš v nevyčerpatelném textu příběhu o Ježíšově dětství.

1. MARIA, DCERA SIÓNSKÁ – MATKA VĚŘÍCÍCH

Začneme andělským pozdravením Marie. Pro Lukáše je to onen zárodek mariologie, který nám Bůh chtěl předat skrze svého posla, archanděla Gabriela. Doslova přeloženo znamená pozdrav: „Raduj se, milostí zahrnutá, Pán s tebou.“

(1, 28) „Raduj se“ – na první pohled se zdá, že nejde o nic jiného než o slova pozdravu obvyklá v řecky hovořící oblasti, a tradice se také držela překladu „Buď zdráva“. Na pozadí Starého zákona však získává tento pozdrav hlubší význam, uvážíme-li, že stejné slovo jako zde u Lukáše se objevuje v řeckém textu čtyřikrát a vždycky zde funguje jako oznámení mesiášské radosti (Sof 3, 14; Jl 2, 21; Zach 9, 9; Pl 4, 21).³ Tímto pozdravem začíná ve vlastním smyslu evangelium, jeho prvním slovem je „radost“ – od Boha přicházející nová radost, která prolamuje starý a nekonečný smutek světa. Maria není pozdravena libovolně; tím, jak Bůh zdraví ji a čekající Izrael, je lidstvo zváno k radosti vycházející z nejhlubšího nitra. Důvod našeho smutku spočívá v marnosti našeho milování, v převaze konečnosti, smrti, utrpení, zla, lži; naše osamocenost v rozporuplném světě, v němž jsou tajemné záblesky božské dobroty zpochybňovány mocností temna, která se buď přičítá Bohu, nebo jej ukazuje jako bezmocného.

„Raduj se“ – proč se Maria může radovat v takovém světě? Odpověď zní: „Pán s tebou.“ Pro porozumění smyslu tohoto oznámení musíme ještě jednou sáhnout ke starozákonním textům, které jsou zde podkladem, zejména k Sofoniášovi. Obsahují vždycky dvojité zaslíbení adresované Izraeli, dceři siónské: Bůh přijde jako zachránce a bude v ní bydlet. Rozhovor anděla s Marií se tohoto zaslíbení ujímá a provádí přitom dvojí konkretizaci. Co se v proroctví říká dceři siónské, patří nyní Marii: je stavěna na roveň s dcerou siónskou, je dcerou siónskou osobně. Paralelně se Ježíš, jehož smí Maria porodit, staví na roveň s Jahvem, živým Bohem. Ježíšův příchod znamená příchod a zabydlení se Boha samotného. Bůh je zachráncem – význam jména Ježíš, jež se tak vysvětluje z jádra zaslíbení. René Laurentin ve svých důkladných analýzách ukázal, jak Lukáš subtilními jazykovými narážkami prohloubil téma „zabydlení se“: už v rané židovské tradici se objevuje přebývání „v lůně“ Izraele – v arše úmluvy. Nyní se ono přebývání „v lůně“ Izraele zcela doslovně uskutečňuje v Panně z Nazareta, která se tak stává pravou archou úmluvy v Izraeli, čímž je symbolu archy propůjčena nebývalá síla: Bůh v těle člověka, které se nyní stává jeho příbytkem uprostřed stvoření...⁴

3 Na to poukázal nejprve ST. LYONNET ve svém příspěvku *χαῖρε, κεχαριτωμένη*, in: *Biblica* 20 (1939), s. 131–141. Tyto poznámky přijímá a rozvádí R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, francouzský originál 1957, s. 75nn. K současnému stavu debaty o výkladu andělského pozdravení srov. S. M. IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia II*, Madrid 1986, s. 149–160.

4 Srov. R. LAURENTIN, op. cit., s. 79–82; M. IGLESIAS, op. cit., s. 183nn.

Andělské pozdravení – lidmi nesmyslené jádro mariologie – nás přivedlo k jeho teologickému základu. Maria je identifikována se siónskou dcerou, se snoubeneckým lidem Božím. Všechno, co se v Bibli praví o církvi, *ecclesia*, platí i pro Marii, a opačně: čím je a má být církev, se církev sama konkrétně dozví z patření na Marii. *Maria* je zrcadlem církve, pravým měřítkem její podstaty, protože sama jedná plně v souladu s měřítkem Kristovým a Božím, je „zcela prodchnuta“ Bohem. A k čemu jinému by měla zde *ecclesia* být, než k tomu, aby se stala Božím příbytkem ve světě? Bůh nezachází s abstrakty. Je osobou a církev je také osobou. Čím více se my, každý z nás, stáváme osobou, osobou ve smyslu „obyvatelnosti“ pro Boha, siónskou dcerou, tím víc budeme zajedno a tím víc se stáváme církví, tím víc se církev stává sama sebou.

Typologická identifikace Marie se Siónem tak směřuje do veliké hloubky. Tento druh sepětí Starého a Nového zákona znamená mnohem více než pouze zajímavou historickou konstrukci, s jejíž pomocí evangelista spojuje zaslíbení a naplnění a nově vykládá Starou smlouvu ve světle dění kolem Krista. Maria zosobňuje Sión, což znamená: žije cele tím, co se myslí „Siónem“. Nebудuje jakousi uzavřenou individualitu, zakládající si na originalitě vlastního Já. Nechce být pouze tímto jedním člověkem, který střeží a opečovává své Ego. Nechápe život jako zásobárnu věcí, z nichž člověk co možná nejvíce chce mít pro sebe. Žije tak, že je Bohu přístupná, „obyvatelná“. Žije tak, že je místem pro Boha. Vrstá do společného měřítka svatých dějin, takže z ní na nás nehledí zúžené a ohraničené Já izolovaného jedince, nýbrž celý, pravý Izrael. „Typologická identifikace“ je spirituální realitou, životem prožívaným z ducha Písma svatého; vkořeněnost do víry otců a zároveň schopnost přijímat hloubku i rozsah přicházejících zaslíbení. Je pochopitelné, že Bible stále znovu přirovnává spravedlivého ke stromu, jehož kořeny pijí z živých vod věčného a jehož koruna chytá a proměňuje nebeské světlo.

Vraťme se ještě jednou k andělskému pozdravení. Maria je nazývána „milostí zahrnutá“. Řecký výraz pro milost (*charis*) je utvořen ze stejného slovního kmene jako slova radost, radovat se (*chara*, *chairein*).⁵ Tak se zde jiným způsobem stává viditelnou ještě jednou táž souvislost, se kterou jsme se setkali už při srovnání se Starým zákonem. Radost pochází z milosti. Hlubokou, stálou

5 Srov. H. CONZELMANN, „χαρι~ κίλ“, in: *ThWNT* [Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 11 sv., vyd. Gerhard Kittel, Friedrich Gerhard, spoluprac. Rudolf Bultmann et al. [1933], Reprint, Kohlhammer, Stuttgart 1957–1979], sv. IX, s. 363–366.

radost může zakoušet ten, kdo se nachází ve stavu milosti. A naopak: milost je radostí. Co je milost? – z našeho textu se tato otázka vnucuje. V našem náboženském myšlení jsme tento pojem patrně příliš zvěcnili, pozorovali jsme milost jako něco, co neseme v duši. A protože z toho necítíme mnoho nebo vůbec nic, stala se nám postupně bezvýznamnou, prázdným slovem odborné křesťanské mluvy, které jak se zdá již nestojí v žádném vztahu k žité realitě našeho všedního dne. Ve skutečnosti je souvztažným pojmem: Nevypovídá něco o určité vlastnosti nějakého Já, nýbrž něco o vztahu mezi Já a Ty, mezi Bohem a člověkem... „Milostí zahrnutá“ bychom proto také mohli přeložit: Jsi naplněná Duchem svatým. Žiješ v sepětí s Bohem. Petr Lombardský, od něhož pochází učebnice teologie všeobecně používaná ve středověku bezmála tři sta let, postuloval tezi, že milost a láska jsou jedno, ale láska „je Duchem svatým“. Milost, ve vlastním a nejhlubším smyslu slova, není něčím přicházejícím od Boha, nýbrž samotný Bůh.⁶ Spása znamená, že Bůh ve svém bytostně božském jednání s námi nedává nic míň než sebe samotného. Darem Boha je Bůh, on, který s námi ve společenství přebývá jako Duch svatý. „Milostí zahrnutá“ – to znamená, že Maria je zcela otevřeným člověkem, který se dokonale zpřístupnil, který se odvážně a bez zábran, bez obavy o vlastní štěstí svěřil do Boží ruky. Znamená to, že žije zcela ze a ve vztahu s Bohem. Je slyšícím a modlícím se člověkem, jehož smysly i duše jsou bdělé vůči rozmanitým tichým voláním živého Boha. Je modlícím se a zcela na Boha upnutým člověkem, a proto člověkem milujícím se šíří a velkodušností opravdové lásky, ale také se svou neomylnou schopností rozlišování a s připraveností trpět, kterou láska v sobě obsahuje.

Lukáš tuto souvislost znázornil ještě pomocí jiného okruhu motivů: pomocí řady narážek jemně buduje v mariánském příběhu paralelu mezi Abrahámem, otcem věřících, a Marií, matkou věřících.⁷ Nacházet se v milosti značí „být

6 PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae I*, dist. 17, 1. Tato přímá identifikace lásky, milosti a Ducha svatého byla později právem zamítnuta všemi velkými učiteli scholastiky, srov. např. BONAVENTURA, *Sentenzenkommentar I*, d 17a, q. 1; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theol.* II-II, q. 23, a 2. Skutečně je myšlenka stvořené milosti neopomenutelná: Vztah – a především vztah Bůh–člověk – nenechá nikoho, kdo na něj přistoupí, nezměněného. Že milost přichází do člověka samotného, že se stane určením jeho vlastního bytí, ji teprve ukazuje jako skutečný vztah. Tím, co se říká v textu, se tak neproklamuje návrat za Tomáše a Bonaventuru k Petru Lombardskému ani se tím neobnovuje reformační polemika proti stvořené milosti, ale chce se výslovně zdůraznit bytostně relační povaha milosti. K současnému stavu katolické teologie v této otázce srov. J. AUER, *Das Evangelium der Gnade*, Řezno 1970, s. 156–159; H. SCHAUF, „M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti“, in VARI AUTORI, *M. J. Scheeben, teologo catolico d'ispirazione tomista*, Vatikán 1988, s. 237–249; stručné poznámky také v novém francouzském vydání díla *Summa theologiae*: THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique III*, Paříž 1985, s. 159nn.

7 Srov. R. LAURENTIN, op. cit., s. 98. Srov. rovněž mariánskou encykliku JANA PAVLA II. *Maria – Gottes Ja*

věřícím“. Víra v sobě nese prvky odhodlanosti, optimismu, odevzdání se, ale také prvek temnoty. Označuje-li se vztah člověka k Bohu, otevřenost duše vůči němu slovem „víra“, naznačuje se tím, že ve vztahu lidského Já k božskému Ty není zrušen nekonečný odstup mezi Stvořitelem a stvořením. Znamená to, že model „partnerství“, který jsme si tak oblíbili, při pokusu vystihnout vztah s Bohem selhává, protože nedokáže dostatečně vyjádřit velikost Boha a skrytost jeho působení. Právě člověk, který je zcela otevřen vůči Bohu, dochází k přijímání jinakosti Boha, skrytosti jeho vůle, která se může pro naši vůli stát probodávajícím mečem. Paralela Marie a Abraháma začíná radostí zaslíbení Syna, ale pokračuje dále až k temné hodině vystoupení na horu Mórija, tj. až k ukřižování Krista, a dále až k zázraku záchrany Izáka – ke zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Abrahám, otec víry: tímto titulem je opsáno jedinečné postavení praotce v náboženské úctě Izraele a ve víře církve. Není však podivuhodné, že – aniž dojde ke zrušení Abrahámovy postavení – pro nový lid Boží nyní stojí na začátku „*Matka věřících*“ a že z jejího velikého a čistého obrazu stále znovu čerpá naše víra svou míru a svou cestu?

2. MARIA, PROROKYNĚ

Rozjímavým výkladem andělského pozdravení Marie jsme určili takřikajíc teologické umístění mariologie. Zodpověděli jsme otázku, co znamená postava Marie v kontextu víry a zbožnosti. Tento základní vhled bych teď ještě chtěl ozřejmit na dvou aspektech postavy Marie, s nimiž se setkáváme rovněž v Lukášově evangeliu. První aspekt se vztahuje na Mariinu modlitbu, na její meditativní charakter; dalo by se také říci na mystický prvek v jejím bytí, které otcově stavějí do těsné blízkosti s prorokováním. Myslím zde na tři texty, v nichž tento úhel pohledu zřetelně vystupuje na povrch. První se nachází v kontextu scény zvěstování: Maria se zalekne andělského pozdravení – je to svatá bázeň, která člověka přepadá, když se ho dotýká blízkost Boží, blízkost onoho absolutně Jiného. Lekla se a „uvažovala, co ten pozdrav znamená“ (1, 29). Slovo, které zde používá evangelista pro „uvažovat“, je utvořeno od řeckého kořene „dialog“;

zum Menschen, Freiburg 1987 (*Redemptoris Mater*, Encyklika Jana Pavla II. O blahoslavené Panně Marii v životě putující církve z 25. března 1987, Zvon, Praha 1995), v mé předmluvě s. 117n. a v komentáři H. U. von Balthasara s. 134n.

Maria tedy vstupuje se Slovem do vnitřního dialogu. Uvnitř sebe rozmlouvá se Slovem, které jí bylo dáno, oslovuje ho a nechá se jím oslovovat, aby se dobrala jeho smyslu. Druhý odpovídající text následuje po vyprávění, jak pastýři uctívali Ježíše. Říká se tam, že Maria všechna tato slova (= události) „v mysli uchovávala“, „shromažďovala“ a „skládala (rozvažovala o nich) v srdci“ (2, 19) [v orig. *bewahrte, zusammenhielt, zusammensetzte*]. Evangelista zde Marii připisuje onu chápající, meditativní paměť, která potom v evangeliu podle sv. Jana sehraje pro Ježíšovo poselství, jeho Duchem svatým působené rozvíjení v dobách církve, tak velikou úlohu. Maria rozpoznává v událostech „slova“, dění, které je naplněné smyslem, protože pochází z Boží vůle smysl propůjčující. Převádí události na slova a proniká dovnitř slov tím, že je ukládá do „mysli“ (do srdce) – do vnitřního prostoru chápání, v němž se prostupují smysl a duch, rozum a cit, vnější a vnitřní pohled, a tak se za jednotlivým objevuje celek a jeho poselství se stává srozumitelným. Maria „ukládá“, „udržuje“ – začleňuje jednotlivosti do celku, srovnává a nahlíží, vše uchovává. Slovo se stává semenem v úrodné zemi. Není polapeno spěšně, není uvězněno do prvního letmého pochopení a potom zapomenuto, nýbrž to, co se odehrává vně, dostává uvnitř v srdci prostor k přebývání a může tak postupně odkrýt svou hloubku, aniž by se tím smazala jedinečnost toho, co se stalo. Ještě jednou se potom v souvislosti s epizodou dvanáctiletého Ježíše v chrámě praví něco podobného. Napřed platí: „Ale oni jeho slovu neporozuměli“ (2, 50). Také pro věřícího člověka, zcela otevřeného vůči Bohu, nejsou Boží slova hned od první chvíle srozumitelná a pochopitelná. Kdo vyžaduje od křesťanské zvěsti instantní srozumitelnost banálního, zatarasuje Bohu cestu. Kde neexistuje pokora přijatého tajemství, trpělivost, která přijme k sobě i vše, čemu neporozuměla, která vše nese a nechá, aby se to pozvolna otevíralo, tam padlo semeno slova na kámen; nenašlo žádnou zemi. Ani matka v tom okamžiku nerozumí synu, avšak opět „uchovávala [*bewahrte*] to vše ve svém srdci“ (2, 51). Slovo „uchovávat“ není jazykově přesně totéž jako po epizodě s pastýři: zatímco tam byl zdůrazňován jednotící pohled, ono „dohromady“ [*„Zusammen“*], teď se do popředí dostává „přes“ [*„Durch“*], moment přenesení a pevného uchování.

Za tímto líčením Mariiny postavy se ukazuje obraz starozákonního zbožného člověka, jak ho popisují žalmy, zejména rozsáhlý Žalm 119 o Božím slově. Pro tohoto zbožného člověka, který se tam představuje, je příznačné, že miluje slovo Boží, že ho nosí v srdci, přemítá o něm, pozoruje ho dnem i nocí, je jím

zcela prodchnut a prosycen. Církevní otcové to shrnuli do pěkného a výrazově působivého obrazu, který je například Theodotem z Ankyry formulován takto: „Panna porodila... prorokyně porodila... Sluchem počala Maria, prorokyně, živého Boha. Neboť přirozenou cestou mluvy je sluch.“⁸ Boží mateřství a neustálá otevřenost pro Boží slovo jsou zde považovány za tutéž věc: slyšíc pozdravení od anděla, přijímá do sebe svatého Ducha. Sama je sluchem, přijímajícím slovo tak plně, že ono se v ní stane tělem. Takové pojetí sluchu, meditace, počítí, se nyní dává do úzké souvislosti s prorokováním: Maria je prorokyní jako ta, která přijala slovo až do hlubin srdce, která takto skutečně vnímá slovo a může je nově předat světu. Alois Grillmeier úvahy církevních otců komentoval takto: „V obrazu Marie jako prorokyně například nevidíme žádnou stopu pohanské mantiky. Maria není Pythií. Když se scéna zvěstování... a setkání v Zachariášově domě nahlízejí dohromady, přenáší se důraz v proroctví z extatické roviny směrem k niternosti naplněné milostí. ... Náleží-li Marii místo v dějinách mystiky, potom význam její postavy... spočívá v tom, že se v ní všechno stahuje z periferie směrem k podstatnému a vnitřnímu.“⁹ Na ní se tak ozřejmuje nové, křesťanské chápání proroka: život vedený ve světle pravdy, ukazující do budoucnosti a představující jediný platný výklad každé současnosti. V Marii se ukazuje opravdová velikost a nejhlubší jednoduchost křesťanské mystiky: nespočívá v neobvyklém, ani ve vytržení a vidění, nýbrž v neutuchající rozmluvě stvořeného se Stvořitelem, takže tvor se pro Stvořitele stává stále propustnějším, skutečně jednotným s ním ve svatém zasnoubení a mateřství.

Nemáme se pokoušet o psychologizaci Bible. Ale snad smíme hledat přece jen náznaky, kde se v biblickém obrazu Marie konkretizuje tento způsob bytí. Pro mne např. je takovým případem svatba v Káni. Maria je odmítnuta. Hodina Páně ještě nepřišla. Daná chvíle, doba veřejného působení Ježíšova, vyžaduje, aby se držela zpět a aby mlčela. Vypadá to zvláště, téměř rozporně, když se přesto obrací na služebníky: „Udělejte, cokoli vám nařídí“ (Jan 2, 5). Neznamená to jednoduše vnitřní připravenost nechat ho působit, vnitřní vnímavost vůči skrytému tajemství hodiny? Druhý příklad představují Letnice. Doba veřejného působení Ježíše byla dobou odmítání, dobou Mariiny skrytosti. Letniční scéna se ale znovu ujímá nazaretského začátku a vytváří souvislost

8 Homilie 4 in *Deiparam et Simeonem* c 2 (PG 77, 1392 CD). K tomu viz důležitý příspěvek A. GRILLMEIERA, „Prorokyně Maria“, in TÝŽ, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, s. 198–216; cit. 207n.

9 Tamtéž, s. 215n.

celku. Jak se tehdy narodil Kristus z Ducha svatého, tak se nyní rodí z Ducha svatého církve. Maria je ale uprostřed modlících se a čekajících (Sk 1, 16): usebrání modlitby, které jsme rozpoznali jako typické pro její bytost, se opět stává prostorem, do něhož může vstoupit svatý Duch a způsobit nové stvoření. Nakonec bych ještě chtěl poukázat na Magnificat, které se mi jeví jako shrnutí všech těchto aspektů. Zde především se církevním otcům ukazuje Maria jako Duchem naplněná prorokyně, zejména v předpovědi mariánské úcty u všech národů.¹⁰ Ale tato prorocká modlitba je celá utkána z nitek Starého zákona. Nakolik pro ni existovaly předkřesťanské stupně nebo nakolik se evangelista podílel na její formulaci, jsou vposledku otázky zcela podružné. Lukáš a tradice, která stojí za ním, v této modlitbě slyší Mariin hlas, hlas matky Páně. Ví, že takto promluvila.¹¹ Žila tak hluboce ve slově Staré smlouvy, že se stalo samo od sebe jejím vlastním slovem. Bible jí byla tak promodlená a prožitá, natolik „nashromážděná“ v jejím srdci, že v jejím slově viděla svůj život a život světa; natolik jí vlastní, že byla schopná tímtož slovem odpovědět, jakmile přišla její chvíle. Boží slovo se stalo jejím vlastním slovem a její vlastní slovo bylo odevzdáno do Božího slova: hranice přestaly existovat, protože její existence spočívala ve splývání se slovem, a to se stalo životem v prostoru Ducha svatého. „Duše má velebí Pána“ – ne tak, že bychom mohli Bohu ještě něco přidat, komentuje svatý Ambrož, ale tak, že jej necháme, aby se on v nás stal velkým. Velebit Pána – to znamená: ne sebe, vlastní jméno, vlastní Já chtít dělat velkým, roztahovat se a chtít zabírat místo, nýbrž dát prostor Jemu, aby byl víc přítomen ve světě. To znamená stávat se opravdověji tím, čím jsme: nikoli uzavřenou monádou, která představuje jen sama sebe, nýbrž obrazem Božím. Znamená to oprostít se od prachu a popela, které zneprůhledňují a zahalují obraz, a stát se v čistém odkazování na něj opravdově lidmi.

3. MARIA V TAJEMSTVÍ KŘÍŽE A ZMRTVÝCHVSTÁNÍ

Tím jsem se dostal k druhému aspektu Mariina obrazu, který jsem ještě chtěl naznačit. Řekli jsme, že velebit Boha znamená dát se mu k dispozici; znamená

¹⁰ Tamtéž, s. 207–213.

¹¹ K diskuzi o Magnificat srov. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, s. 71–80. S. M. IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la infancia según San Lucas*, Madrid 1983, s. 61–117.

to onen vlastní exodus, vytažení člověka ze sebe sama, které Maxim Vyznavač jedinečným způsobem popsal ve svém výkladu Kristova utrpení: „přechod od konfliktu ke shodě obou vůlí“, který „vede skrze poslušnost kříže“.¹² Aspekt kříže, který zahrnuje milost, prorocství a mystiku, je u Lukáše formulován pro Marii nejdříve při setkání se starcem Simeonem. Stařec sděluje Marii v prorocké řeči: „Hle, on je dán k pádu i k povstání mnohých v Izraeli a jako znamení, kterému se budou vzpírat – i tvou vlastní duší pronikne meč...“ (2, 34n). Přitom mi přichází na mysl prorocství Nátana Davidovi po jeho pádu: „Urijáše jsi zabil... mečem Amónovců. Nyní se už nikdy nevyhne meč tvému domu“ (2 Sam 12, 9n). Meč visící nad Davidovým domem nyní zasahuje její srdce. V pravém Davidovi, Kristu, a v jeho matce, čisté Panně, kletba dospívá ke svému konci a je překonána.

Meč pronikne její srdce – to je poukaz na umučení Syna, které se stane jejím vlastním umučením. Tyto pašije začínají už její nejbližší návštěvou v chrámě: musí přijmout přednost skutečného Otce a jeho domu, chrámu; musí se naučit dát toho, jemuž dala život, k dispozici. Musí dovést své Ano, své přitakání vůli Boží, které z ní učinilo matku, až do konce tím, že ustoupí a přenechá jej jeho poslání. V odmítnutích během Ježíšova veřejného působení a v jejím ustupování se odehrává důležitý krok, který završí na kříži slova: „Hle, tvůj syn“ – už ne Ježíš, ale učedník je nyní jejím synem. Přijmout a dát se k dispozici je prvním vyžadovaným krokem; nechat a vzdát se je krokem druhým. Teprve tím se dovršuje její mateřství: ono „Blaze té, která tě zrodila“ se stává pravdou až tehdy, když vstupuje do jiného blahoslavenství: „Blaze těm, kteří slyší Boží slovo a zachovávají je“ (Lk 11, 27n). Tak je Maria připravena na tajemství kříže, které Golgotou neskončí. Její syn zůstává znamením odporu, a ona tak zůstává až do konce zadržena v bolesti tohoto odporu, v bolesti existence jakožto matka Mesiáše.

Pro křesťanskou zbožnost se stal cenným právě obraz Matky trpící s mrtvým Synem v klíně, která se stala zosobněním soucitu. Ve spolu-cítící, slito-vávající se Matce nacházeli trpící všech dob nejčistší odlesk onoho božského soucítění, které představuje jedinou opravdovou útěchu. Neboť veškerá bolest, veškeré utrpení je vposledku osamělost, ztráta lásky, zničené štěstí odmítnutého. Pouze ono „bytí spolu“ je schopno vyléčit bolest.

12 Srov. CHR. SCHÖNBORN, *Die Christuskone*, Schaffhausen 1984, s. 121–135, zvl. 131, 133.

U Bernarda z Clairvaux najdeme nádherný výrok: Bůh sice nemůže trpět, ale umí sou-cítit, spolu-trpět.¹³ Bernard tím jakoby dělá tečku za zápasem Otců o novost křesťanského pojmu Boha. K bytosti Boha v očích antického myšlení patřil čistý rozum oproštěný od veškeré vášně. Otcům bylo obtížné tuto myšlenku zamítnout a připustit „vášeň“ v Bohu, ale z Bible velmi dobře chápali, že zjevení Boha otřásá vším, co si svět o Bohu myslel. Viděli, že v Bohu je obsažena nejniternější vášeň, která je dokonce jeho vlastní podstatou – láska. A protože je milujícím, není mu cizí utrpení ve formě soucitu. „V jeho lásce k lidem zasáhl toho, který necítí utrpení, smilovávající se soucit,“ píše Órigenés v této souvislosti.¹⁴ Dalo by se říci: Kristův kříž je spoluutrpení Boha se světem. V hebrejštině Starého zákona se Boží soucit s člověkem nevyjadřuje termínem z oblasti psychologie, nýbrž typicky pro konkrétní semitské uvažování jedním slovem, které v původním významu označuje lidský orgán, totiž *rah^amim*, což v jednotném čísle znamená mateřské lůno, mateřský klín. Jako „srdce“ zastupuje cit, „bedra“ a „ledviny“ žádostivost a bolest, tak mateřské lůno se stává slovem pro označení spolu-bytí s druhým, odkazem na schopnost člověka být zde pro druhého, přijmout jej do sebe, zakusit utrpení, dát skrze utrpení život. Výrazem z řeči těla nám Starý zákon říká, jak nás Bůh v sobě ukrývá, nese v soucitné lásce.¹⁵

Jazyky, do nichž evangelium vešlo se svým přechodem do pohanského světa, tento způsob vyjadřování neznaly. Ale obraz piety, Matky truchlící kvůli zesnulému Synu, se stal živým překladem tohoto slova. V ní se zjevuje mateřské utrpení Boha. V ní se stalo viditelným a hmatatelným. Pieta je *compassio* Boha, soucit zobrazený v člověku, který se nechal úplně vtáhnout do Božího tajemství. Proto, že je lidský život od začátku do konce utrpením, stal se obraz

13 *In Cant.*, s. 26, n 5 (PL 183, 906): „impassibilis est Deus, sed non impassibilis“ [„Bůh sice nemůže trpět, ale není bez soucitu“, česky: BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní I.* Z lat. přel. Markéta Koronthálová, Praha 2009]. Srov. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; francouzský originál 1950, s. 285. Celý oddíl „Der Gott des Origenes“, s. 269–289, je pro tuto otázku důležitým. H. U. von Balthasar vícekrát zaujal postoj k souvisejícímu tématu „bolesti Boha“, naposledy v *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 191–222.

14 H. DE LUBAC, op. cit., s. 286.

15 K tomu je důležitá velká poznámka 52 v encyklice JANA PAVLA II. *Dives in misericordia* (30. listopadu 1980, Praha 1995); srov. také poznámku 61. Srov. dále H. KÖSTER, „σπλαγγχνον κτλ“, in *ThWNT* VII, s. 548–559. Zajímavé je, že Órigenés ve výše citované pasáži pro „utrpení Boha“ používá slovo σπαγγχνισδῆναι a vyznačuje jej tím jako soucítění, které nestojí v rozporu s absencí utrpení u Boha. Köster ostatně upozorňuje (op. cit., s. 550) na to, že v *Septuagintě* běžným překladem pro *rah^amim* není σπλάγγχνα, nýbrž οἰκτιρμοί, čímž se opouští obraz pocíťovaný jako hrubý a nahrazuje se jeho obsahem („soucit“).

trpící Matky, obraz *rah^amim* Boha, tak důležitým pro křesťanství. Teprve v ní obraz kříže dospívá ke svému konci, protože ona je tím přijatým, v lásce sebe darujícím křížem, který nám nyní dovoluje v jejím soucitu zakusit soucit Boží. Tak je bolest Matky bolestí velikonoční, která již otevírá proměnění smrti do spásonosného spolubytí lásky. Jen zdánlivě jsme se tím vzdálili od „Raduj se, buď zdráva“, kterým začínají dějiny lidstva. Neboť radost, která je jí sdělována, není banální radostí, která setrvává v zapomnění propastnosti našeho bytí, a tak je odsouzená k pádu do prázdnoty. Je to ona opravdová radost, která se neničí bolestí, ale teprve tak dochází ke zralosti. Jen radost, která odolá bolesti a je silnější než bolest, je radost opravdová.

„Hle, od této chvíle mě budou blahoslavít všechna pokolení.“ Blahoslavíme Marii slovy, která jsou složená z andělského pozdravu a z pozdravu Alžběty – tedy slovy, která nebyla vynalezena lidmi, neboť o Alžbětině pozdravu praví evangelista, že jej vyslovila naplněná Duchem svatým. „Požehnaná jsi nade všechny ženy a požehnaný plod tvého těla,“ řekla Alžběta a my to opakujeme po ní. Požehnaná jsi – v tom zní na začátku Nové smlouvy ještě jednou zaslíbení Abrahámovi, kterému bylo Bohem vzkázáno: „Staň se požehnáním! ... V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země“ (Gn 12, 2–3). Maria, která přijala Abrahámovu víru a dovedla ji do konce, je tou požehnanou. Stala se matkou věřících, skrze niž všechna pokolení země dosáhnou požehnání. Stavíme se do tohoto požehnání, když ji chválíme. Stavíme se do něj, když spolu s ní se stáváme věřícími a velebíme Boha, aby u nás přebýval jako Bůh s námi: Ježíš Kristus, jediný a pravý Spasitel světa.

Z němčiny přeložila Jana Maroszová

Joseph kardinál Ratzinger / Benedikt XVI. (*1927), spoluzakladatel revue *Communio*. Originální text jeho příspěvku byl otištěn v *IkZ Communio* 17 (1988), s. 540–550, pod názvem „*Du bist voll der Gnade. Elemente biblischer Marienfrömmigkeit*“.