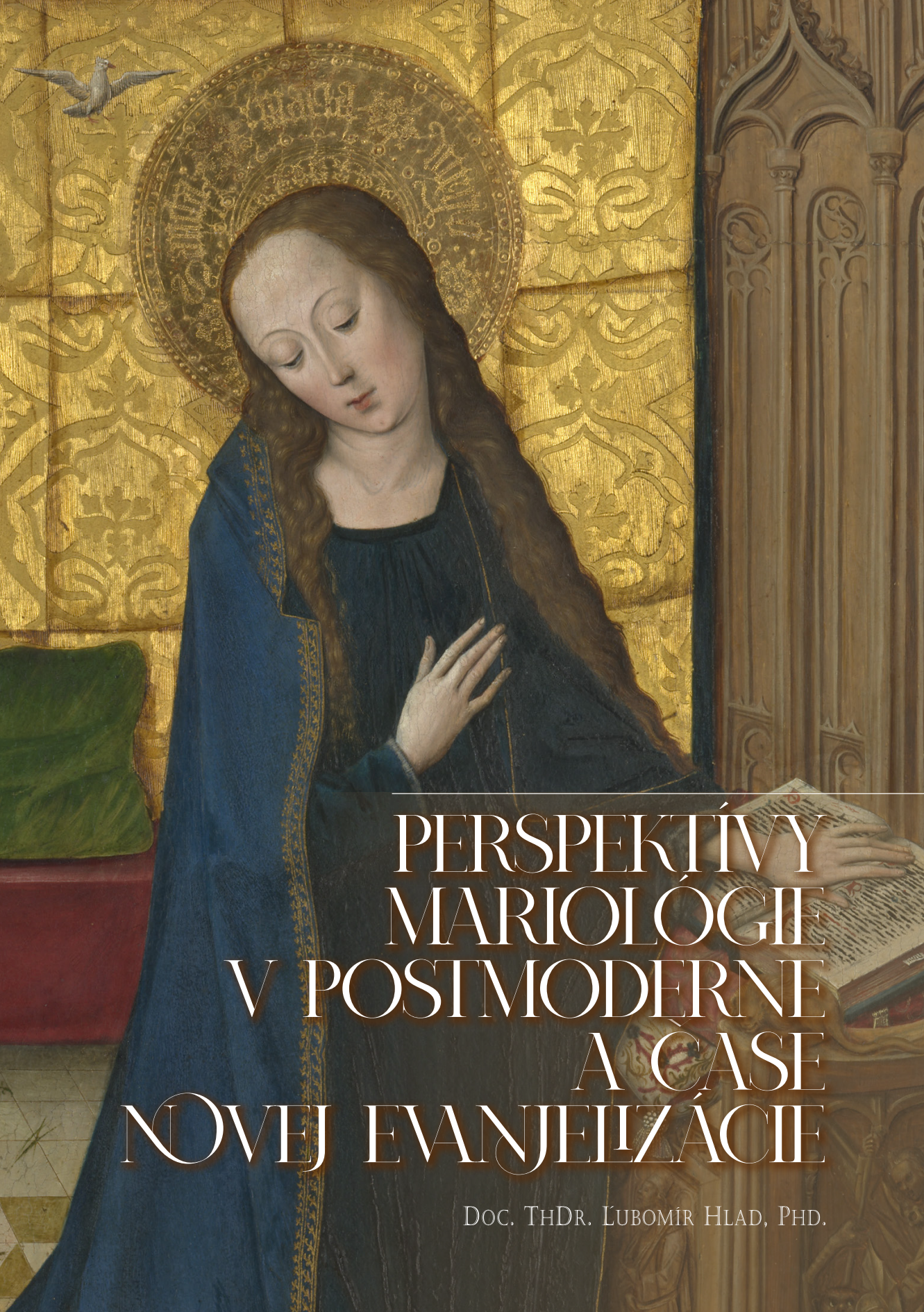

PERSPEKTÍVY MARIOLÓGIE V POSTMODERNE A ČASE NOVEJ EVANJELIZÁCIE

Doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.

Perspektívy mariológie v postmoderne
a čase novej evanjelizácie

Vysokoškolská učebnica

Perspektívy mariológie v postmoderne a čase novej evanjelizácie

Ľubomír Hlad

Recenzenti

prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

doc. Mgr. David Bouma, PhD.
Univerzita Karlova v Prahe, Katolická teologická fakulta

© doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.

Vydala Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
Rok vydania 2023

ISBN 978-80-88696-90-2

OBSAH

ÚVOD 11

I. DEJINY – MARIOLÓGIA XX. STOROČIA 14

1. Fáza rozkvetu 15

2. Fáza kritiky 17

2.1. Protestantské prostredie 17

2.2. Katolícke prostredie 21

3. Druhý vatikánsky koncil 29

3.1. Koncilová mariológia ako ovocie hnutí 29

3.2. Koncilová mariológia – medzi kristológiou a ekleziológiou 34

4. Pokoncilová mariológia – útlm a prebudenie. 41

5. Súčasná mariológia – mariológia s „prikrčenými plecami“ 46

5.1. Exkurz: Doxologický rozmer mariológie ako inšpirácia pre teológiu. 56

5.2. Súhrnný pohľad 62

II. SÚČASNÁ MARIOLÓGIA. 64

1. Poklad v hlinených nádobách. 64

2. Mária ako *locus theologicus* 67

2.1. Výklad fundamentálno-teologický: Mária ako *locus theologicus* podľa teológie Božieho zjavenia. 68

2.2. Výklad trojičný 79

2.3. Výklad soteriologický 84

2.4. Výklad exegetický 88
2.5. Resumé: Mária ako *cor theologiae* a *forma theologiae* . . . 89

III. PERSPEKTÍVY MARIOLÓGIE. 99

1. Mariológia v čase postmoderny
a novej evanjelizácie 100
1.1. Diskusia o teologickej metóde a mariológia:
prakticko-evanjelizačné zameranie teológie 100
1.2. Biblická inšpirácia teológie –
teológia ako *auditus fidei* podľa Márie 104
1.3. „Naratívnosť“, „krása“ a „skúsenostnosť“ teológie 109
1.4. Mária ako vzor *intellectus fidei* –
„philosophari in Maria“. 113
1.5. Mária ako vzor katolíckej vyváženosti teológie. 115
1.6. Mária a spirituálna dimenzia teológie 124
1.7. Exkurz: Zasvätenie teológa 134

2. Mária a postmoderna:
prorocko-kritická funkcia Márie 140
2.1. Mária a kultúra: prorocko-kritická
a interpretačná úloha mariológie
vo vzťahu ku kultúre. 148
2.2. Mária ako odpoveď na očakávania súčasnej kultúry
podľa Carmela Dotola 154
2.3. Mária v postmodernej kultúre
podľa Stefana de Fioresa. 159
2.4. Mária a postmoderné kresťanstvo
podľa Elmara Salmanna 176
2.5. Exkurz: Dogmy a ich kultúrotvorný význam 183
2.6. Mária a pentekostálny katolicizmus 186
2.7. Mariológia v panoráme teologických disciplín
a jej metodologicko-obsahový prínos podľa dokumentu
Matka Pána (Pamiatka – prítomnosť – nádej). 236

3. Náčrt nového kurzu „mariánskej dogmatiky“
a jeho hlavných tém 247
3.1. Teológia stvorenia 251
3.2. De Deo Uno 259
3.3. De Deo Trino 262
3.4. Kristológia a soteriológia 266
3.5. Ekleziológia 273
3.6. Teológia sviatostí 276
3.7. Náuka o milosti 280
3.8. Eschatológia 282

ZÁVER 286

Literatúra 287

ÚVOD

Táto vysokoškolská učebnica vznikla ako odpoveď na naliehavú otázku týkajúcu sa statusu mariológie. Motivácia bola veľmi osobná, vyvolaná vnútornou nevôľou z neutešeného stavu umiestnenia mariológie niekde do priestoru ľudovej zbožnosti, čím bola z teologického priestoru vyhostená samou teológiou. Metodologická exkomunikácia mariológie neostala len nevinným akademickým experimentom – preniesla sa do každodenného duchovného a teologického života a začala plazivo ovplyvňovať myslenie i cítenie veriacich aj teológov.

V dôsledku toho sa pociťovalo, že každá snaha o mariologický diskurz (či už homiletický, alebo odborný) je zahalená do zvláštneho ostychu, a to tak na strane prednášajúceho, ako aj na strane poslucháča. Otázky, ktoré si v tejto súvislosti kladieme a ktoré zároveň vytvárajú istú pracovnú hypotézu, preto znejú: Kam vlastne patrí mariológia? Má nejaký iný ako marginálny teologický význam? Skutočne má byť len nepodstatným traktátom niekde na konci dogmatickej systematiky?

Vychádzajúc z týchto premís, sme sa rozhodli detailnejšie nazrieť na mariológiu a v dejinno-teologickom pohľade preveriť, ako sa v poslednom storočí chápal a vyvíjal jej status uprostred disciplín teologickej systematiky. Zistili sme, že naše otázky nie sú výlučne subjektívne, ale sú otázkami mnohých významných teológov. V období silných mariologických otrasov (predkoncilovej kritiky i pokoncilového „sprisahania ticha“) dospeli k presvedčeniu, že Máriu najlepšie vystihujú teologické označenia ako „mikrodejiny spásy“, „fragment, ktorý reprodukuje celok“, „ikona celého kresťanského tajomstva“, „syntéza zjavení v Božom ľude“, „diamant odzrkadľujúci základné pravdy viery“[1]. Tieto označenia, ktoré sa dajú chápať ako prejav istého „mariologického obratu“, resp. ako poklad, hoci v hlinených nádobách (por. 2Kor 4,7), prispeli k pochopeniu osoby Márie, a to v rámci mariológie, ale i celej systematickej teológie. Najmä

---

[1] Por. S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, Trnava 2003, 14-15.
Autormi týchto označení, ktorými sa ešte budeme dôkladnejšie zaoberať, sú S. de Fiores, I. de la Potterie, R. Laurentin a B. Forte.

označenie „mikrodejiny spásy“ odhaľuje, že Mária má výnimočný vzťah k Božiemu zjaveniu, sama je miestom dejinno-spásnych Božích zásahov, a teda je možné kontemplovať ju ako *locus theologicus* – teologické miesto, a tým aj nevyhnutný prameň teologickej práce v obsahovom i formálnom rozmere (do neho patrí tiež duchovná dimenzia teológie). Potvrdeniu opodstatnenosti tézy o Márii ako teologickom mieste je venovaná I. časť knihy – nachádza sa v nej dejinný prehľad trendov v mariológii XX. storočia.

Mária ako *locus theologicus* je po formálnej stránke zárukou naratívnosti, komunikatívnosti, duchovnosti, prakticko-evanjelizačnej funkčnosti teológie. Po obsahovej stránke je zas zárukou ortodoxnosti, mystagógom do starých i nových právd uchovávaných v poklade viery a nakoniec ideovým „korektívom“ doby postmoderny, resp. jej kritickou inštanciou, optikou (slúžiacou na rozlíšenie ortodoxných a heterodoxných prvkov kultúry vrátane kresťanstva, teológie, cirkevného života) a impulzom na uzdravenie. Týmto Mária napomáha teológii v plnení novoevanjelizačnej úlohy známej pod termínom *inkulturácia*. II. časť publikácie sa preto zaoberá postmodernou, jej duchovno-teologickou diagnózou a predstavuje Máriu ako jej uzdravenie; kulminuje v téme, ktorá sa venuje vzťahu pentekostálneho kresťanstva a Márie.

Posledným krokom, ktorý je zároveň otvorením dverí a načrtnutím perspektívy mariológie do budúcnosti, je formulovanie a potvrdenie hypotézy, že mariológia, ktorá kontempluje Máriu ako teologické miesto, má potenciál byť istou samostatnou optikou, cez ktorú by sa dal nazrieť a preformulovať celok dogmatiky od Trojice cez stvorenie, Krista, spásu, Cirkev, sviatosti, milosť až po eschatológiu. Takto by vznikla istá „mariologizovaná“ dogmatika na spôsob dogmatiky, ktorá bola v minulosti preformulovaná v dejinno-spásnej, trojičnej či eschatologickej perspektíve. Takáto „mariánska“ dogmatika by sa najskôr usilovala (cez spojenie s celkom zjavenia a cez väzbu na ostatné traktáty) vyhotoviť profil Márie v celej dejinno-spásnej šírke (vrátane výkladu mariánskych dogiem) a následne by celistvo uchopené tajomstvo použila ako špecifický uhol pohľadu pri výklade klasických tém jednotlivých traktátov dogmatiky. Ide o odvážnu, no súčasne dobrodružnú výzvu pre mariológiu, ktorej zmysluplnosť sa usilujeme dokázať v III. časti knihy – tvorí ju náčrt kurzu „mariánskej dogmatiky“.

Po jazykovej stránke je naša kniha výkladová, strieda sa v nej jazyk analytický a syntetický, technický a opisný, výkladový a apologetický, naratívny a poeticko-mystický, pričom sa opiera o teologické aj duchovné autority. Možno v nej badať isté napätie medzi dopredu stanovenou osnovou a aktuálnou pneumatickou inšpiráciou, ktorú sa však do štruktúry nie vždy podarilo vtesnať – preto z nej azda niektoré výkladové miesta vyčnievajú, no rozhodli sme sa ich v knihe ponechať.

Nech je teda Mária, Matka Božej milosti, v duchu slov P. Straussa „opora nášho vnútra“ na našej ceste a nech je „smerovka k večnosti, a tým aj k svätosti“[2] teológie i každého teológa.

[2] P. Strauss, Chorobný optimista, in Kolíska dôvery, zv. 3, 1994, 338.

I. DEJINY – MARIOLÓGIA XX. STOROČIA

Mariológia prešla od prvotných čias Cirkvi mohutným vývinom – nielen rozmachom, ale aj krízami, ako o tom svedčí pohľad S. de Fioresa na sémanticko-štrukturálnu evolúciu diskurzu o Márii.[3] XX. storočie charakterizujú

[3] S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in S. de Fiores, S. Meo (eds.), Nuovo dizionario di mariologia [ďalej NDM], Cinisello Balsamo 1986, 806-813. V úvahách si autor všíma, ako sa po kvantitatívnej stránke skromný počet veršov venovaných Márii v Novom zákone (okolo 200) v priebehu dejín rozvinul na samostatný mariologický traktát. Evanjeliá, ktoré hovoria o Márii výlučne v „spojitosti s Kristom a jeho plánom spásy" a formulujú „kristologické pravdy prostredníctvom mariánskych obrazov", sú v patristike rozvinuté v homíliách, komentároch a katechézach, a to predovšetkým o bohatý paralelizmus Eva – Mária. Takto vystupuje do popredia Máriina účasť na diele spásy, materstvo vo vzťahu ku Kristovi i Cirkvi, ako aj kultová úcta. Mária rovnako vstupuje do asketických diel, v ktorých sa hovorí napríklad o panenstve. Prvé storočia ponúkajú svedectvo o osobitom naratívnom, homiletickom a dogmatickom uvažovaní o Márii, ktoré sa upriamuje na jej osobu. Prvým príkladom je apokryfné *Jakubovo protoevanjelium* – predstavuje sa v ňom život Panny, ako ho nenachádzame v Biblii, a pozornosť sa obracia na Máriu, ktorá žije svoj pozemský životný príbeh, je obdarená svätosťou a neskôr sa stáva objektom chvály, modlitby a dôvery. Do kresťanského staroveku patria i početné mariánske homílie, zamerané nielen na objasnenie tajomstva jej osoby v širšom zmysle, ale aj niektorých partikulárnych otázok (napr. panenstvo, pôrod). V stredoveku sa Mária stáva objektom teologickej reflexie – úvahy stojace na Svätom písme a Tradícii sú doplnené o scholastickú metódu otázok a analýz. Typológia stredovekých mariánskych diel je pestrá. Poznáme tzv. mariál, čo je nový literárny žáner využívajúci scholastickú metódu pri výklade biblickej state a zacielený na oslavu Márie. Ďalším žánrom sú mariánske monografie na rozličné mariánske témy (napr. panenstvo, nepoškvrnené počatie). Objavujú sa aj diela biografického rázu, ktoré sa usilujú vykresliť život Panny Márie, aj diela podporujúce mariánsku zbožnosť, čiže diela o zázrakoch Panny Márie; ďalej modlitby, antifóny, hymny i ruženec. Dôležitým miestom teologických úvah o Márii v stredoveku sú teologické traktáty autorov, ako sú Tomáš Akvinský (1274), Ján Duns Scotus (1308) či Anton z Florencie. Modernú dobu charakterizuje predovšetkým oddelený a organicky štruktúrovaný teologický traktát. Jeho požiadavku prvý vyslovil Francisco Suarez a usiloval sa ňou zmeniť scholastický zvyk venovať Márii neúmerne krátke miesto; svoj traktát publikoval roku 1602. Paralelným miestom úvah o Márii sú traktáty o mariánskom kulte. V rámci nich sa za priekopníka považuje Placido Nigido a jeho dielo o mariánskej zbožnosti z roku 1623. Tento počin nasledovali viacerí autori – vynikajú medzi nimi Ľudovít M. Grignion z Montfortu a Alfonz z Liguori. Protipohyb, teda istú krízu mariologického vývinu, možno registrovať predovšetkým na sklonku stredoveku, resp. s príchodom humanizmu a renesancie; toto obdobie nedokázalo Máriu integrovať do svojho kultúrneho rámca. Tendencia

viaceré protichodné tendencie: môžeme registrovať fázu rozkvetu, fázu kritiky, fázu koncilu, fázu krízy, resp. útlmu a určitého mariologického oživenia na nových základoch a s novou „impostáciou“. Keďže ide o širokospektrálny pohyb odrážajúci väčšinu zmien a pohybov, ktorými prechádzala teológia ako celok, náš pohľad na jedno storočie bude nevyhnutne schematický, s dôrazom kladeným na umiestnenie mariológie v celku teologických disciplín, jej metódu a hlavné obsahy.

1. Fáza rozkvetu

Fáza rozkvetu, ktorú spoluvytváralo mnoho autorov a mariologických diel od začiatku XX. storočia,[4] má svoj vrchol v 50. rokoch a súvisí s viacerými udalosťami v Cirkvi, ktoré si žiadali teologické uchopenie: zjavenia vo Fatime (1917), vyhlásenie dogmy o Nanebovzatí Panny Márie (1950), mariánsky rok (1954) či obnovené mariologické kongresy (od roku 1950). K rozkvetu prispela tiež skutočnosť, že mariologický traktát sa stal študijnou matériou v seminároch a na pápežských univerzitách. Rast záujmu dosvedčuje i vysoký počet doktorských prác z oblasti mariológie. Podľa štatistických údajov S. de Fioresa ich v rozmedzí rokov 1939 – 1948 bolo v Taliansku až 84.[5] Po metodologickej stránke bola mariológia tvorená na spôsob traktátov „manualistickej teológie“ (jej formu podrobnejšie predstavíme v podkapitole 2.2.). Mária bola metodologicky umiestnená do kristologického kontextu s dôrazom na Božie materstvo, čím sa definoval tzv. prvý princíp mariológie.

---

postaviť človeka do stredu bola ešte posilnená nástupom protestantizmu a princípom *solus* (*solus Deus, solus Christus, sola gratia, sola Scriptura*), čím sa dostal do krízy celý systém stredovekých hodnôt a spolu s ním aj nebeskí prostredníci, na prvom mieste Mária. Daný trend sa následne v rozličnej intenzite a rozličných podobách objavuje v každom čase, a to až dodnes. Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, Cinisello Balsamo 2005, 22-34.

4 Sériu mariologických traktátov otvára roku 1900 J. B. Terrien, po ňom nasledujú A. M. Lépicier a E. Campana; v 30. rokoch XX. storočia vydávajú mariologické traktáty G. Alastruey, J. Keupens a B. E. Merkelbach; po druhej svetovej vojne sa traktáty hojne rozšírili do mnohých oblastí a ich autormi sú G. M. Roschini, D. Bertetto, P. Sträter, R. Laurentin, J. A. de Aldama, J. B. Carol a M. Schmaus. Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 802.

5 Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 802.

Obsahovo bola predstavená ako nositeľka privilégií, ktoré jej vyplývajú zo statusu Božej Matky, čím mariológia nadobudla značne doxologický ráz. Fázu rozkvetu v jej obsahových aj metodologických charakteristikách ilustruje text príhovoru pápeža Pia XII., ktorý v roku 1954 predniesol k úcte Panny Márie Kráľovnej a ustanovil ním v mariánskom roku sviatok Máriinej kráľovskej hodnosti:

„Nikto z vás, drahí synovia a dcéry, sa nemôže čudovať ani si myslieť, že sa prisudzuje Panne nejaký nový titul. Neopakujú snáď veriaci kresťania od dávnych storočí v Loretánskych litániách invokácie, ktoré pozdravujú Máriu menom Kráľovná? (…) Naším úmyslom nebolo uviesť nejakú novinku, ale skôr nechať zažiariť pred očami sveta v aktuálnych okolnostiach pravdu, ktorá sa môže stať liekom na nemoci sveta, môže ho oslobodiť od jeho úzkostí a upriamiť ho na cestu spásy, ktorú dychtivo hľadá. Ešte menej ako kráľovská hodnosť jej syna môže byť Máriina kráľovská hodnosť chápaná v analógii s moderným politickým životom. Nepochybne, nie je možné predstavovať zázraky neba ináč ako cez nedokonalé slová a výrazy ľudského jazyka: to však neznamená, že pri uctievaní Márie by bolo potrebné zdieľať určitú konkrétnu formu vlády alebo osobitú politickú štruktúru. Máriino kráľovstvo je skutočnosť nadpozemská, ktorá zároveň preniká až do najhlbšieho vnútra sŕdc a dotýka sa ich v najhlbšej podstate, v tom, čo je v nich duchovné a nesmrteľné. Počiatok Máriiných vznešeností, slávnostný okamih, osvecujúci celú jej osobu a poslanie, je ten, v ktorom – plná milosti – vyjadrila archanjelovi Gabrielovi ‚fiat', a tým dala svoj súhlas s božským návrhom; týmto sa stala Matkou Božou a Kráľovnou a prijala kráľovský úrad strážiť jednotu a pokoj ľudského pokolenia. Skrze ňu máme pevnú dôveru, že ľudstvo sa postupne vydá na cestu spásy; ona bude viesť vodcov národov a srdcia ľudu smerom k svornosti a láske… Ak Máriina kráľovská hodnosť môže vodcom národov vnuknúť postoje a rady, ktoré zodpovedajú potrebám dneška, Mária neprestáva na všetky národy zeme a všetky sociálne triedy rozlievať hojnosť svojich milostí. Po ukrutnom divadle utrpenia pri päte kríža, v ktorom ponúkla najťažšiu z obiet, akú možno od matky žiadať, pokračuje v materskej starostlivosti, ktorú rozlieva na prvých kresťanov, svojich adoptívnych synov. Kráľovná, viac ako ktorákoľvek iná, vďaka povýšeniu svojej duše a výnimočnosti božských darov neprestáva

rozdeľovať poklady náklonnosti a sladkej starostlivosti ľudstvu zmietanému biedou.“[6]

2. Fáza kritiky

Fáza kritiky mariológie, čiastočne sa prekrývajúca s fázou rastu (1920 – 1963), je obdobím negatívne zameraného pohľadu z rôznych prostredí – protestantského aj katolíckeho.

2.1. Protestantské prostredie

Protestantské prostredie, zvlášť jeho liberálnoteologická vetva, zastávalo názor, že „v mariológii nenachádzame nijakú prijateľnú paralelu v sektore protestantskej teológie“[7]. Preto o Márii buď mlčalo, alebo v nej videlo fatálnu deviáciu evanjelia, ktorá vznikla v dôsledku ľudového tlaku, resp. synkretizmu medzi čistou vierou, mytológiou a psychologickou projekciou: „Celkový mariologický vývoj ide proti nesmiernemu duchovnému úsiliu, ktoré sa dialo od hebrejských prorokov až po inkarnáciu Krista a ktorého cieľom bolo oslobodiť ideu Boha a nábožnosť od prvkov psychológie a projekcie, ako kvitnú vo všetkých pohanských náboženstvách (ktorých sú substrátom) a sú dnes objektom širokého psychoanalytického štúdia.“[8] V priestore protestantskej dialektickej teológie s obrazom Boha *totálne odlišného,* z ktorého pramení nemožnosť akejkoľvek spolupráce stvorenia na vlastnej spáse, sa za charakteristické dá považovať vyjadrenie K. Bartha: „Mariológia je nádor, chorá konštrukcia teologického myslenia. Nádory sa musia vyoperovať.“[9]

Je zrejmé, že protestantské myslenie preberá základnú ideovú štruktúru z nosných axióm reformácie: *sola Scriptura*, *sola gratia*, *solus Christus*,

---

6 Pius XII, Discorso in onore di Maria Regina, 1 novembre 1954, in Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio *XII*, XVI, Sedicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1954 – 1 marzo 1955, 237-241.
Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541101_maria-regina.html

7 R. Bertalot, Principali dati dottrinali circa Maria nella tradizione protestante, in Aa.Vv., Maria nella comunit*à* ecumenica, Roma 1982, 103.

8 G. Miegge, La vergine Maria. Saggio di storia del dogma, Torre Pellice 1950, 214.

9 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1/2, Zürich 1948, 153.

sola fides, čo katolícku mariológiu – stojacu na širšom modeli, v ktorom je Písmo doplnené o Tradíciu, milosť o spoluprácu človeka, Kristus o Cirkev, viera o dobré skutky[10] – značne redukuje. Táto tendencia však neznamená, že by mariológia v protestantskom prostredí a ekumenickom dialógu nebola možná a nejestvovala.[11] Už pohľad na rozsiahlu Lutherovu mariológiu,[12] ktorá je súčasťou jeho *theologie crucis*, ponúka aj katolíckej mariológii dostatok impulzov na zamyslenie sa o obsahu a metóde v mariológii. Predovšetkým jeho *Komentár k Magnificat* (1520 – 1521) predstavuje Máriu ako skonkrétnenie *theologie crucis*, čo tvorí hermeneutický kľúč k pochopeniu základnej Lutherovej teologickej paradigmy, že Boh sa nezjavuje v sláve, ale v kríži. Cez Máriinu ničotnosť, malosť a nehodnosť vyjadruje Boh svoju slávu, bohatstvo a milosť. Mária, obdarená milosťou, sa obracia vo viere na Boha a uznáva ho ako jediného Spasiteľa a Pána, pôvodcu každého dobra a priazne. Máriin *Magnifikat* je príkladom vedomého a správneho postoja pred Bohom, ktorý je platný pre každého človeka. Je to postoj pokory, v ktorom uznáva, že všetko je milosť. Je to výraz pochopenia, že Boh sa zjavuje chudobným, že človek sa nemá čím chváliť ani si nemá čo nárokovať. Vo svetle *theologie crucis* a axiómy *solus* je Mária príkladom vzťahu s Bohom, v ktorom nejestvuje konkurencia alebo protikladný dualizmus. Na jednej strane stojí Boh, ktorý je „všetkým“, na druhej strane Mária, ktorá je „nikým“ – žiada sa od nej, aby nechala Bohu priestor. Máriina odpoveď a odpoveď človeka viery spočíva v poslušnosti, ktorá sa podrobuje Božej vôli a je vzdialená od logiky zásluhy; je slávna v chudobe aj službe a nakoniec je radostná, pretože je pokorným miestom,

---

10 Por. P. Mikluščák, Tajomstvo daru, Spišské Podhradie 1996, 86.

11 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, Roma 1991, 80-96, 232-257. K téme mariológia v evanjelickom prostredí pozri Ľ. Hlad, Duchovný fenomén Panny Márie, 2009, in Svedok, vyznávač, mysliteľ. Ján Chryzostom kardinál Korec, Nitra 2009, 120-133. por. J. Krupa, Trvalé panenstvo a mariánska úcta u reformátorov a súčasných evanjelikov na Slovensku, in Aktuálne témy súčasnej mariológie, Ružomberok 2010, 142-147.

12 Luther svoje myšlienky o Márii vložil do série spisov, spomedzi ktorých vynikajú *Komentár k Magnificat* (1520 – 1521) a výklad *Zdravas' Mária* (1522), ako aj do približne 80 kázní, listov a príležitostných diskurzov. Por. G. Bruni, Appunti su Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo, Marianum, Anno accademico 2000/01. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19

v ktorom Boh mohol vykonať svoju stvoriteľskú funkciu.[13] Vystihnúť spojenie Márie s celkom Lutherovej teológie, a tým naznačiť možné metodologické umiestnenie mariológie v celku teológie, sa podarilo J. Feníkovi v úvode slovenského vydania Lutherovho diela *Magnificat* z roku 2012:

„Podľa Luthera je Boh ten, kto hľadí do hĺbky, čím sa odlišuje od človeka, ktorý túži stále hľadieť nahor. Pretože je Boh na najvyššom mieste, nemôže hľadieť vedľa seba alebo nad seba, a tak musí hľadieť nadol… Boh tým lepšie vidí človeka, čím je človek nižšie. …iba tí zakúsia pravé Božie skutky, ktorí zažijú útlak a poníženie. Moc zhora sa prejavuje najmä nad tými, ktorí sú úplne dole. Niekde do tejto línie zaraďuje Luther aj postavu Márie, ktorej pokoru vyzdvihuje. Mária je charakterizovaná ničotou a poníženosťou, skromnosťou a nenápadnosťou. Boh na ňu zhliadol preto, lebo jeho pohľad a činy smerujú do hlbín, práve tam, kde sa nachádzala skromná služobnica Mária… Chválospevu patrí funkcia, ktorá spočíva vo varovaní panovníkov pred opovážlivosťou, sebaistotou a nedostatkom bázne pred Bohom. Okrem cieľa pohroziť (…) Luther vníma ďalšie dva ciele chválospevu: posilniť našu vieru a utešiť maličkých.“[14]

Je zrejmé, že Lutherov úmysel nie je odstrániť Máriu z ekleziálneho horizontu, skôr nanovo formulovať globálny mariologický diskurz cez jeho umiestnenie do kontextu centrálnej kresťanskej skúsenosti s evanjeliom Otca skrze Syna v Duchu Svätom. Lutherova radikálna „mariánska“ reforma chce takto chrániť centrálne postavenie Boha a Krista v diele spásy, ako aj v diele oslavy (doxológia, ktorá v prípade Márie oslavuje Boha za dielo milosti, čo v nej uskutočnil), pričom zdôrazňuje *theologiu crucis* pred *antropológiou gloriae*[15]. Sumárne sa dá povedať, že Lutherova mariológia je vložená do trinitárneho a kenotického rámca, a pritom si zachováva paranetický a doxologický ráz. S touto orientáciou rovnako súvisí obsahová stránka mariológie, ktorá sa

---

[13] Por. G. Bruni, Appunti su Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo, Marianum, Anno accademico 2000/01. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19

[14] J. Feník, Nám všetkým, in M. Luther, Magnificat, Bratislava 2012, 6-8.

[15] Por. G. Bruni, Appunti su Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo, Marianum, Anno accademico 2000/01. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19

nesústreďuje na dogmy. Zvlášť viditeľne sa vyhýba náuke o Nepoškvrnenom počatí, a to z dôvodov biblických (nie je o ňom zmienka v Písme), kristologických (pozornosť sa presúva z Krista na Máriu) a liturgicko-pastorálnych (netreba oslavovať Máriu, ale spolu s Máriou). Obsahovú stránku mariológie tvorí u Luthera snaha ukázať Máriu ako vzor hodný nasledovania, a preto je Mária videná ako utešujúci obraz milosti, v ktorej sa Boh, plný nesmiernej dobroty, stáva blízkym; ako obraz pravdy o človeku, o jeho ničotnosti, malosti a pokore; ako obraz odpovede človeka na nezaslúženú milosť cez službu, oslavu a dôveru v Boha.[16]

Aj mariologické myšlienky protestantských autorov XX. storočia ponúkajú niekoľko metodologických a obsahových impulzov, ktoré vyvažujú protestantskú mariologickú strohosť barthovského typu, priznávajúc, že „Mária nie je len katolícka, ale aj evanjelická“[17]. Evanjelickí autori Máriu umiestňujú prednostne do kristologického rámca, ako to dosvedčuje G. Maron: „Evanjelická mariológia musí byť postavená a orientovaná kristologicky…, východiskovým bodom musí byť Sväté písmo… V evanjelickej perspektíve Mária môže a musí mať svoje miesto v kázaní a ohlasovaní. Príkladom toho je Lutherov *Komentár k Magnificat.* To znamená, že Mária dáva príležitosť chváliť veľké Božie skutky. Napokon, podľa evanjelického spôsobu chápania téma Márie nemôže upadnúť do nábožensko-meditatívnej reflexie, prípadne do nekontrolovanej mytologizácie.“[18] Podobne reformovaná teologická tradícia XX. storočia, zastúpená J. Moltmannom, umiestňuje Máriu do kristologického rámca, ktorý však mariológiu rozširuje o ekleziologickú a pneumatologickú dimenziu: „Cirkevná mariológia má základ a normu v biblickom svedectve o Miriam, Ježišovej matke, členke protokresťanskej a postpaschálnej komunity; mariológia musí slúžiť kristológii a nemôže byť rozvinutá proti nej, prípadne kristológiu prehliadajúc; kristocentrická a biblicky ukotvená mariológia je

---

16 Por. G. Bruni, Appunti su Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo, Marianum, Anno accademico 2000/01. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=19

17 Výraz je prevzatý z Evangelischer Erwachsenen Katechismus, Gütersloh 1975, 392. Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 241.

18 G. Maron, Maria nella teologia protestante, in Concilium, 19 (1983) 8, 104-105.

schopná vyjadriť účinky prítomnosti Ducha Svätého v Kristových dejinách i dejinách ľudí spojených s ním.“[19] Takže Moltmann dáva impulz, aby bol mariologický diskurz biblický (bude hovoriť o skutočnej Márii), ekleziálny (zasadí Máriu do kontextu ostatných veriacich žien), pneumatologický (orientovaný na prítomnosť Ducha Svätého) a kristocentrický (bez Krista nie je Mária, bez kristológie nie je mariológia).[20] Prednostne ekleziologické umiestnenie Márie nachádzame v diele M. Thuriana, ktorý – na protestantského teológa netypicky – umiestňuje Máriu do spoločenstva svätých: „Mária, ktorej dejiny dosvedčujú, že bola matkou Pána, dnes žije v spoločenstve svätých; keďže vlastní túto formu aktuálnej existencie, je vo vzťahu so životom Cirkvi a životom viery kresťanov.“[21] Autor načrtáva aj správny spôsob teologického uvažovania o Márii – má byť kontemplatívny a duchovný: „Ide o to, stretnúť osobu Ježiša a jeho matky v liturgickom slávení, sviatkoch, ikonografickom znázornení alebo tichej modlitbe. …je potrebná rovnováha medzi exegetickým, dogmatickým a kontemplatívnym prístupom. Len v rovnováhe týchto troch ciest sa môžeme nádejať, že stretneme zdravým spôsobom osobu Márie, Matku Pána, Božiu Matku, postavu Matky Cirkvi a našu duchovnú Matku.“[22] Z obsahového hľadiska teda protestantská mariológia pripomína biblický profil Márie obsiahnutý v jej tituloch: veriaca a trpiaca žena, služobníčka, Matka Pána (W. Borowsky), Miriam, členka protokresťanskej komunity (J. Moltmann), duchovná Matka, orodovníčka (M. Thurian).[23]

2.2. Katolícke prostredie

V katolíckom prostredí sa kritické hlasy sústredili v okruhu viacerých hnutí: biblického, patristického, liturgického, ekleziologického, kerygmatického a ekumenického.[24] Zameriavali sa primárne na manuál a revíziu manulistickej

---

[19] J. Moltmann, Editoriale II, in Concilium, 19 (1983), 26-28.

[20] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 245.

[21] M. Thurian, Figura, dottrina e lode di Maria nel dialogo ecumenico, in Il regno/documenti 28 (1983), 245.

[22] M. Thurian, Figura, dottrina e lode di Maria nel dialogo ecumenico, in Il regno/documenti 28 (1983), 246.

[23] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 241-247.

[24] Výpočet hnutí sa u jednotlivých autorov líši. Je to dané tým, že boli istým

neoscholastickej teológie, v rámci ktorej je mariológia hodnotená – podobne ako všetky tu traktované témy – ako nedostatočne biblická a dejinno-spásna, málo zohľadňujúca výsledky exegetických štúdií, izolovaná od celku katolíckej doktríny, málo antropologická, príliš špekulatívno-filozofická a abstraktná.[25] O manualistike neotomistického obdobia sa preto zvyčajne konštatovalo, že „nepriniesla dogmatike ovocie, ktoré sa od nej očakávalo“[26]. H. Rahner, predstaviteľ obnovného prúdu kerygmatickej teológie, sa o manualistike vyjadril takto: „Školská teológia prestala byť aplikovateľná na život: stala sa čistou vedou… Scholastická dogmatika, vyučovaná po latinsky, sa mohla javiť ako subtílne filozofovanie o pravdách Zjavenia.“[27]

Mariologický traktát manuálového typu sledoval scholastickú metodologickú líniu, ktorej cieľom bolo ponúknuť nespochybniteľnú náuku. Sledovala sa pritom postupnosť: téza, aktuálny *status questionis* (stav danej problematiky), náuka Magistéria, biblické základy, Tradícia, teologické zdôvodnenia. Na tvrdenia o Márii boli aplikované štyri princípy: 1. princíp transcendentnej jedinečnosti Márie (interpretuje Máriu ako adresáta zvláštnych privilégií, ktoré nepatria iným stvoreniam); 2. princíp analógie s Kristom (Márii pre jej podobnosť s Kristom priznáva vlastnosti Krista); 3. princíp výnimočnosti (Márii pripisuje milosti udelené ostatným svätým); 4. princíp primeranosti (ním zdôvodňuje Máriine „dokonalosti“, a to cez hodnosť Božej Matky).[28]

širokospektrálnym pohybom v Cirkvi aj v teológii, pričom každé z nich – hoci špecificky zamerané – malo s ostatnými mnoho spoločného, napr. obrat k biblickým, patristickým a liturgickým prameňom alebo zohľadnenie antropologických a ekumenických výziev doby. Ani v našej knihe nie je počet hnutí vždy rovnaký a ustálený. Uvádzame ich podľa toho, ako ich vymenúva autor, príp. dokument, na ktorého/ktorý sa v texte odvolávame.

[25] Por. R. Aubert, La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo, in R. Gucht, H. Vorgrimler (eds.), Bilancio della teologia del XX secolo, II, Roma 1972, 27; por. R. Osculati, La teologia cristiana nel suo sviluppo storico, II, 492; por. G. Pozzo, La manualistica, in R. Fisichella (ed.), Storia della teologia, III, 331; por. P. Walter, L'università tra restaurazione e rinnovamento, in R. Fisichella (ed.), Storia della teologia, III, 202.

[26] R. Aubert, La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo, in R. Gucht, H. Vorgrimler (eds.), Bilancio della teologia del XX secolo, II, Roma 1972, 27.

[27] H. Rahner, Teologia e kerygma, Brescia 1958, 9.

[28] Por. S. de Fiores, Mariologia nella teologia contemporanea, 32-33.

Niektoré manuály boli štrukturálne postavené na štyroch „príčinách“ (kauzách), ktorým zodpovedali jednotlivé časti manuálu. Prvá časť uvažovala o Márii, vychádzajúc z „príčiny cieľovej“ (*causa finalis*), ktorou je Máriino dvojité materstvo (fyzické a duchovné), a z „príčiny účinnej“ (*causa efficiens*), ktorou je Boh, ktorý ju predurčil k dejinnému naplneniu materstva. Druhá časť uvažovala o Márii v sebe samej, teda v optike „materiálnej príčiny“ (*causa materialis* – privilégiá týkajúce sa tela) a v optike „formálnej príčiny“ (*causa formalis* – privilégiá týkajúce sa duše). Tretia časť uvažovala o mariánskom kulte.[29] Nemožno zabudnúť, že jednou z hlavných snáh manualistiky bolo definovanie tzv. základného alebo prvého teologického princípu, prostredníctvom ktorého sa usilovala správne a organicky uchopiť osobu Panny Márie a jej význam. G.-M. Roschini pod takýmto prvým princípom rozumie „centrálnu ideu celej mariológie, ktorá umožňuje jej organickú konštrukciu“[30]. Výstižne ho definuje J. Krupa: „Čo sa týka základného mariologického princípu, rozumie sa ním základná myšlienka, respektíve základná perspektíva, ktorá umožňuje pochopiť všetky výroky v mariologickom traktáte a spája ich dovedna. Odpoveď súvisí s odpoveďou o základnom princípe celej teológie a dostáva od nej aj zafarbenie. Mariologická odpoveď bude rôzna podľa toho, či za základnú ideu berieme Boha z hľadiska jeho božstva, alebo jeho sebazjavenia, alebo Krista, alebo Cirkev, alebo zavŕšenie sveta po jeho hmotnom premenení. Počas diskusií sa objavili tieto charakteristiky základnej mariologickej idey: Mária ako druhá Eva, Mária ako plne vykúpená, Mária vzor Cirkvi, Mária Matka Cirkvi, Mária zástupkyňa ľudí, (…) matka vteleného Božieho Syna, nevesta Ducha Svätého. Zdá sa, že idea Božieho materstva najlepšie vyhovuje požiadavkám základného princípu a stálemu vedomiu Cirkvi, ktoré sa prejavovalo v jej živote viery a v teológii.“[31]

Scholastika takýto princíp videla v Máriinom materstve, ktoré Máriu ako novú Evu úzko spája nielen s Kristom, ale aj s dielom vykúpenia. Takto sa materstvo Márie cez soteriologický uhol pohľadu vidí ako dejinno-

---

29 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 318-319.

30 G. M. Roschini, Mariologia, Milano 1941, 32-33; por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 318.

31 J. Krupa, Matka nášho Pána, Bratislava 2004, 13.

-konkrétne, snúbenecké, spoluvykupiteľské, mesiánske, univerzálne, celistvé.[32] Neoscholastické manuálové mariológie sa pre dôraz kladený na analógiu a spojenie Márie s Kristom nazývajú aj kristotypické. Mariologický traktát bol tvorený paralelne s traktátom *De Verbo incarnato*. Z dôvodu nerozdielnej jednoty Márie a Krista sa pripisovali Márii úlohy podobné Kristovi, pričom sa rešpektovala jej nutná podriadenosť: Kristus je vykupiteľ, prostredník, kráľ, Mária je spoluvykupiteľka, prostredníčka, kráľovná. Takto sa do popredia dostalo presvedčenie, že Kristus a Panna Mária sú z Božej vôle spojení v napĺňaní Božieho plánu vykúpenia.[33] Mariológia manualistického obdobia bola štrukturálne spojená s kristológiou a soteriológiou.

V súvislosti s rozšírenou kritikou predkoncilovej mariológie je žiaduce isté objektívne a komplexnejšie zhodnotenie. Napriek nespochybniteľným nedostatkom, ktoré boli impulzom celistvej obnovy teológie, nemožno manualistickej mariológii podľa J. Bovera uprieť: 1. *zdravý pozitivizmus*, vďaka ktorému mariológovia kriticky pristupovali k Písmu – prevažne v literárnom význame ho považovali za primárne teologické miesto –, ako aj k Tradícii, ktorá bola spolu s Písmom akceptovaná ako objektívny a konštitutívny prameň Božieho zjavenia; 2. snahu o *organickú jednotu* traktátu, spájajúc každú časť s prvým princípom; 3. *historický výskum* vývinu jednotlivých právd s dôrazom na etapy a faktory dejinného vývoja.[34] Za isté negatívum manualistickej mariológie sa považuje metodologické prepojenie mariológie a kristológie/soteriológie. Je však na zváženie, či podobné metodologické umiestnenie Márie do soteriologického rámca nie je v dobe teologického prebudenia soteriológie a obnoveného záujmu o tému spásy v rôznych duchovných a filozofických

---

[32] Tu patria autori ako J. Bover, M. J. Scheeben, B. H. Merkelbach, C. Dillenschneider, G. M. Roschini či N. García-Carcés. Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 319; S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 31-37.

[33] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 33-34.
Autor sa odvoláva na traktáty viacerých autorov: G. Alastruey, La SS. Vergina Maria, 1, Roma 1952, 13; J. Müller, De sanctissima Dei matre sive Mariologia, Innsbruck 1918, 220; J. Lebon, L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible?, in Journées sacerdotales mariales, Dinant 1951.

[34] Por. J. Bover, Síntesis orgánica de la mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo, in Estudios Eclesasticos 12 (1929), 3; por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 318.

kontextoch zaujímavou inšpiráciou takpovediac prorockého typu. Ak je jednou z prvých úloh dnešnej soteriológie opísať spásu ako „tajomstvo prevyšujúce našu chápavosť“, ak dnes medzi základné teologické otázky patrí určenie „objektívneho“ a „subjektívneho“ aspektu soteriológie (čo robí Boh a čo robí človek v procese spásy), príp. opísanie spásy „podľa Boha“ na rozdiel od spásy „podľa človeka“ (rozumie sa ňou „sekularizovaná spása“, uchopená v čisto vnútrosvetských a ľudských kategóriách, t. j. spása ako príjemný život)[35], tak sa soteriológia nezaobíde bez pohľadu na Máriu „vykúpenú vznešenejším spôsobom“ (LG 53), resp. na tú, ktorá „mimoriadnym spôsobom spolupracovala na Spasiteľovom diele obnovy nadprirodzeného života duší“ (LG 61).

Hoci treba brať vážne každé upozornenie na možné vychýlenia mariológie, zvlášť na nedostatočné zohľadnenie princípu hierarchie zjavených právd, nedá sa manualistické umiestnenie mariológie do kristologického a soteriologického kontextu považovať za metodologicky nevhodné a obsahovo neprípustné. To dosvedčujú aj aktuálne mariologické trendy (S. de Fiores, R. Laurentin), ktoré umiestňujú Pannu Máriu do úzkeho vzťahu nielen s osobou Krista, ale aj s osobou Otca a Ducha Svätého.[36] Úzkym spojením Krista a Márie sa síce môže riskovať zatienenie spásnej jedinečnosti Krista, ako na to poukazujú viacerí autori na čele so S. de Fioresom[37] (C. Dillenschneider, K. Barth), no dá sa domnievať, že riziko zatienenia spásnej jedinečnosti Krista je reálne väčšinou na úrovni ľudovej teológie a zbožnosti. Jej prítomnosť je verifikovaná vo všetkých náboženských systémoch[38]; napriek nižšej výrazovej a textovej rigoróznosti jej katolícke Magistérium neváha priznať status „pravého pokladu Božieho ľudu“[39]. V úsilí o vyvažujúci pohľad treba povedať, že ani označenie Márie ako „repliky Krista Vykupiteľa“, ktoré kritika mariológie používa ako symbol deviácie Božieho zjavenia, nie je v priestore exaktného teologického

---

35 Por. C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, Kostelní Vydří 2006, 286-293. por. Ján Pavol II. Redemptoris missio, 11.

36 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 259-290.

37 S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 36.

38 P. Rossano, Salvezza nelle religioni, in G. Barbaglio, S. Dianich (eds.), Nuovo dizionario di teologia, Cinisello Balsamo 1988, 1 382.

39 Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí, Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii, Trnava 2005, 9.

uvažovania, metodologicky otvoreného obrazu, symbolu, narácii, mystike či krásnu, neakceptovateľný. Ťažko možno upodozrievať konvertitu zo židovstva, filozofa, kresťanského antropológa, teológa, vedca a spisovateľa P. Straussa zo sentimentálneho teologického primitivizmu, keď píše v období po holokauste (1948) slová vyjadrujúce tajomstvo Márie v čírej kristologickej optike a na biblickej báze: „A ako Mária od hostiny v Káne po koniec vekov je sprostredkovateľkou medzi Kristom a ľudstvom, tak je, počnúc kalvárskym utrpením, vlastným a Ježišovým, našou spoluvykupiteľkou. Kristus z nej a s ňou začal a skončil svoje dielo. Máriu chceme chápať priľudsky v jej vzťahoch ku Kristovi aj k ľuďom. Lež najlepšie ju pochopíme, keď na ňu spolu so sv. Ľudovítom M. Grignionom z Montfortu budeme hľadieť ako na formu Kristovu a na Krista ako na jej odliatok. Tvoria nedeliteľnú jednotu.“[40]

Kritické hlasy jednotlivých hnutí v Cirkvi priniesli určité impulzy, ktoré pre mariológiu znamenali nové témy biblického alebo patristického pôvodu, čím sa rozvinula o dovtedy málo reflektované aspekty. Treba povedať, že niektoré z týchto hnutí, ktorým sa podarilo vzbudiť záujem o blahoslavenú Pannu Máriu, následne významne ovplyvnili koncilový text *Lumen gentium*, ako to potvrdzuje dokument Kongregácie pre katolícku výchovu s názvom *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* (1988).[41]

Dokument i viacerí súčasní autori potvrdzujú, že *biblické hnutie* zdôraznilo význam Svätého písma pre teológiu vrátane mariológie a cez systematický prístup k nemu umožnilo vidieť Máriu a jej úlohu matky Pána v úplnej zhode so zjaveným Slovom.[42] Širší pohľad na daný trend nám umožňuje povedať, že biblicky uchopená mariológia vyniesla na povrch predovšetkým Máriin pozemský každodenný život, čo má súvis so záujmom teológov o historického Ježiša a Ježišov pozemský život.[43] Mária bola v perspektíve Písma videná

---

40 P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 181.

41 Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale, 25. Marzo 1988, 4.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html

42 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale, 25. marzo 1988, 4.

43 Najvýznamnejšími dielami, ktoré potvrdzujú záujem teológov o život Panny

ako súčasť izraelského ľudu, jeho životného prostredia a tradícií, do ktorých patrí viera, modlitba, mesiánske očakávania, ženské práce, zvyklosti týkajúce sa vzdelania či manželstva.[44] Písmo čítané s novým exegetickým zápalom umožnilo teológii vidieť Máriu v biblických obrazoch ako dcéru Siona, Pánovu nevestu, matku, pannu, archu zmluvy, chudobnú Jahweho (*anaw*, *anawîm*), Božiu múdrosť, „verný zvyšok Izraela", žijúci v plnej podriadenosti Božiemu plánu, v úplnom spoľahnutí sa na Boha, nie na ľudí, a to v modlitbe a očakávaní mesiánskeho času.[45] *Patristické hnutie* priviedlo mariológiu k mysleniu cirkevných otcov a umožnilo jej zakoreniť sa v Tradícii, pričom oživilo predovšetkým typologické spojenie Márie s Cirkvou. Pod týmto vplyvom začala byť Mária nanovo videná ako *typos* Cirkvi – ako príklad, podstata a kompendium všetkého, čo sa v Cirkvi, jej podstate a údele má rozvinúť (H. Rahner)[46], alebo tiež ako sviatosť Cirkvi, zrkadlo, v ktorom sa odráža celá Cirkev (H. de Lubac)[47]. Dané spojenie Mária a Cirkev je podľa dokumentu kongregácie videné aj ako plod *ekleziologického hnutia.*[48] *Misijné hnutie* rozpoznalo v Márii prvú evanjelizovanú (Lk 1,26-38) a prvú evanjelizátorku (Lk 1,39-45) i prameň misijnej inšpirácie v snahe o šírenie dobrej zvesti.[49] *Liturgické hnutie* cez plodné a dôsledné porovnávanie rozličných liturgií zas ukázalo, ako liturgie Cirkvi potvrdzujú hlbokú úctu k „slávnej Márii, vždy

---

Márie, sú: F. M. Willam, Vita di Maria la madre di Gesù, Brescia 1949; R. de La Broise, Vita di Maria, Catania 1964 (orig. 1904); I. Beaufayus, La Vergine santissima nell'ambiente palestinese, Alba 1939 (orig. 1937); G. M. Roschini, La vita di Maria, Roma 1945; P. C. Landucci, Maria santissima nel Vangelo, Roma 1949.

44 Por. F. M. William, Vita di Maria la madre di Gesù, Brescia 1949, 344.

45 Por. A. M. Čaja, Panna Mária vo Svätom písme, Nitra 2015, 43-58; por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 40-49.

46 H. Rahner, Maria e la Chiesa, Milano 1974, 11.

47 H. de Lubac, Meditazione sulla Chiesa, Milano 1965, 397.
K teológom patristickej orientácie patria O. Semmelroth, L. Deiss, A. Müller, G. Philips, R. Laurentin a i. Na hlbšie štúdium por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 49-58.

48 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale, 25. marzo 1988, 4.

49 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 4.

Panne, k Matke nášho Boha a Pána Ježiša Krista“[50]. Toto hnutie ukazuje Máriu ako „príklad uskutočnenia obsahov liturgického roka“[51]; „veľkú diakonisu“ – pre jej veľký podiel na inkarnácii[52]; vzťahujúcu sa k obete svätej omše a ku kňazstvu[53]. I keď dokument kongregácie *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* výslovne nespomína *antropologické hnutie*, nie je mu cudzie videnie Márie ako „najvyššieho výrazu ľudskej slobody pri spolupráci človeka s Bohom, ktorý sa v udalosti vtelenia Syna zveril slobodnej a aktívnej službe ženy“[54]. V podobnom duchu celé antropologické hnutie v Cirkvi vidí v Márii ženu, ktorá je hlboko ľudskou bytosťou, podobnou človeku XX. storočia[55], a vystihujú ju existenciálne pojmy: číra viera, skok, risk, dráma, rast vo vzťahu so Synom[56]. Daný antropologický prúd považuje Máriu za „najvyššie zjavenie možností ponúknutých ľudstvu milosťou“; „dokonalú realizáciu Božieho obrazu“[57]; „dokonalého kresťana, úplné kresťanské ľudské bytie, pretože vo viere ducha a vo svojom požehnanom lone, čiže svojím telom a dušou a celými silami svojho bytia, prijala večné Slovo Otca“[58]. Nakoniec *ekumenické hnutie* umožnilo pochopiť postavu Panny v prameňoch Zjavenia a určiť teologický základ mariánskej úcty v širšej konfesionálnej perspektíve.[59]

Ako sme už naznačili, cirkevné hnutia boli nositeľmi významného impulzu pre celú teológiu vrátane mariológie. Tento nový impulz uchopil

---

50 Missale Romanum, Prex Eucharistica I, Communicantes. Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale, 25. marzo 1988, 3.

51 O. Casel, Il mistero del culto cristiano, Torino 1966, 119.

52 O. Casel, Il mistero dell’Ecclesia, Roma 1965, 467.

53 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 66.
Autor sa odvoláva na teológov, ako sú G. Frénaud či M. P. Pourrat.

54 Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 15.

55 Por. R. Guardini, La Madre del Signore, Brescia 1989, 86.

56 Por. R. Guardini, Il Signore, Brescia 2005, 28-29.

57 L. Bouyer, Humanisme marial, in Etudes 87 (1954), 146-147. 175.

58 K. Rahner, Maria, Madre del Signore, Fossano 1962, 37.

59 Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale, 25. marzo 1988, 4.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html

aj H. Rahner pri predstavení základných obsahových a metodologických parametrov kerygmatickej teológie. Keďže bezprostredne vyrastá z cirkevných hnutí, možno myšlienky H. Rahnera v diele *Teológia a kerygma* vnímať ako sumár vtedajšieho teologického pohybu: „Toto nové spracovanie nie je len záležitosťou intelektu, akoby malo ísť o novú špekulatívnu konštrukciu: je to skôr *theologia cordis,* skromný výsledok toho, čo sv. Tomáš Akvinský nazýva *connaturalitas ad divina*, je to *donum sapientiae*, ktorý môžu dosiahnuť len modlitba a život… Úlohou tohto nového spracovania je *recta sapere*: nielen poznanie pravdy, ale jej žitie a zakúšanie… Je to *theoria*, ktorá v zmysle cirkevných otcov a starovekej zbožnosti predstavuje základ pravého kázania. Je to vízia, *contuitus simplex*, vtiahnutie do veľkostí a krásy prepojení dogmatických právd, z ktorej vyviera schopnosť rozprávať o nich tak, aby z nášho slova a našej kňazskej osobnosti vyžaroval na veriacich obšťastňujúci záloh slávy Božej milosti.“[60] Tento pohyb sa premietol i do mariológie, ktorá sa cez dôslednejší príklon k prameňom, t. j. „k jednoduchosti Svätého písma, čírej hĺbke učiacej Cirkvi, hutnej jednoduchosti patristickej teológie, kerygmatickým spisom otcov ranej Cirkvi, liturgii a katechéze“[61], obohatila obsahovo aj metodologicky, a to osobitne o dimenziu ekleziologickú.

3. Druhý vatikánsky koncil

3.1. Koncilová mariológia ako ovocie hnutí

S. de Fiores považuje koncilovú náuku, zvlášť kapitolu VIII konštitúcie *Lumen gentium* z 21. novembra 1964, za „mikrodejiny mariológie XX. storočia“. Sumarizuje mariologické myslenie v rokoch 1920 – 1960, zaoberá sa tým, ako postupne prešlo od kristologickej perspektívy manuálov k ekleziologickej perspektíve hnutí.[62] Podobný prechod však nebol ľahký ani jednoznačný. R. Laurentin poznamenáva, že hlasovanie o začlenení Panny Márie do schémy o Cirkvi bolo také tesné, že sa koncil rozdelil na dve takmer zhodné polovice

[60] H. Rahner, Teologia e kerygma, 15-16.

[61] H. Rahner, Teologia e kerygma, 14.

[62] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 108.

(1 114 hlasov za začlenenie, 1 074 hlasov proti nemu).[63] Obavy jednej časti spektra koncilových otcov, ktorí vo vložení mariológie do ekleziológie videli ohrozenie tradičnej náuky o Márii, jej dôstojnosti, výsadách a zbožnej úcte[64], preto nemožno brať na ľahkú váhu, resp. prehliadať ich. Na pochopenie tohto znepokojenia je potrebné nazrieť na nové cirkevné hnutia optikou oponentov. Podľa R. Laurentina sú nimi stúpenci tzv. mariánskeho hnutia, ktorí cítili, že nové hnutia nielen odkláňajú záujem o Máriu, ale aj volajú po prehodnotení celého posttridentského mariánskeho hnutia, ktorého vrcholom bolo vyhlásenie dogmy o Nepoškvrnenom počatí (1854), vďaka čomu hnutie nabralo druhý dych a pretrvalo ešte jedno storočie.[65] Ich hlavná výhrada voči biblickému hnutiu spočívala v tom, že príklon k Písmu a jeho literárnemu zmyslu znamenal de facto návrat k primitívnej, archaickej a nerozvinutej mariológii, ktorá nezohľadňuje posttridentský vývin. S nevôľou sa podobne stretol dôraz, ktorý stúpenci biblického hnutia začali klásť na tzv. antimariologické verše Písma.[66] Výhrada voči patristickému hnutiu spočívala v tom, že sa opieralo o náuku cirkevných otcov, ktorá ešte nebola dogmaticky dostatočne vykryštalizovaná, a preto viacerí z otcov vyjadrili pochybnosť o Máriinej svätosti, trvalom panenstve, nepoškvrnenom počatí či nanebovzatí. Hlavná výhrada voči ekleziologickému hnutiu formulovala obavu, že hnutie chcelo Márii priznať len bezvýznamné miesto, urobiť z Kráľovnej neba nenápadnú palestínsku ženu, jednoduchú veriacu, jednu z mnohých svätíc Cirkvi. Výhrada voči liturgickému hnutiu spočívala v tom, že hnutie odsunulo do úzadia rozličné formy súkromnej zbožnosti, a tým aj mariánsku zbožnosť, pričom pri revízii liturgického kalendára došlo k zrušeniu niektorých sviatkov, resp. zníženiu ich liturgického statusu. Misijné hnutie sa v snahe o prebúdzanie túžby po Kristovi v súdobom svete začalo programovo odvracať od „uzatvorených“ foriem zbožnosti, a tak utrpela i mariánska zbožnosť, čo stúpencov mariánskeho hnutia nemohlo

---

63 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, Praha 2005, 87.

64 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 87.

65 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 88.

66 Medzi tieto verše patria: „Ale oni nepochopili slovo, ktoré im hovoril“ (Lk 2,50); „Kto je moja matka a moji bratia?“ (Mk 3,33-35); „Skôr sú blahoslavení tí, čo počúvajú Božie slovo a zachovávajú ho“ (Lk 11,28); „Čo mňa a teba do toho, žena?“ (Jn 2,4)

nechať ľahostajnými. Za hlavný nedostatok ekumenického hnutia sa považoval dôraz na dialóg dvoch strán – znamenalo to, „pripustiť si k telu“ protivníka, voči ktorému sa roky viedol „dobrý boj“.[67]

Napriek načrtnutým trendom, vyvolávajúcim určité obavy, treba spolu s R. Laurentinom prijať hodnotenie, že „nové hnutia sa proti Panne Márii nestavali. Práve naopak: je pozoruhodné, že každé z nich v určitom ohľade predstavilo Máriu v novom svetle“[68]. A tieto podnetné impulzy boli začlenené do koncilovej mariológie v rámci konštitúcie *Lumen gentium*. Takto bolo Márii určené miesto v dejinách spásy, a tým aj v teológii, ako tvrdí R. Laurentin: „Všetky hnutia dospievajú z rôznych uhlov k jednému spoločnému záveru: Máriino miesto je na počiatku a v samom strede tajomstva spásy. Máriiným poslaním bolo dať ľudstvu Krista, uviesť ho do dejín a práve v tejto významnej úlohe je Mária prvoradým vzorom pre Cirkev. Z tohto uhlu pohľadu Mária neoslňuje veriacich vlastnou nádherou a slávou, ale žiara, ktorá z nej vychádza, je spásnym svetlom nášho Boha a Spasiteľa, ktorý Márii vo svojich plánoch vyhradil to najpoprednejšie miesto.“[69]

R. Laurentin ďalej konkretizuje, že biblické hnutie – začlenené do náuky Druhého vatikánskeho koncilu – vynieslo na svetlo podstatné črty Máriinej duchovnej tváre: vieru, lásku, pokoru, chudobu, na ktoré sa zabúdalo. Rozpoznalo v nej „dcéru Siona“, „archu eschatologickej zmluvy“, „zosobnenie Cirkvi“ a „matku Kristových učeníkov“ (LG 55-59; 60; 66). S. de Fiores za ovocie biblického hnutia v koncilovej mariológii považuje tú skutočnosť, že Mária je vložená do dejinno-spásneho rámca a vyjadrenia o nej sú postavené na biblických dátach, čím sám koncil na seba aplikuje odporúčanie, aby Sväté písmo bolo prameňom a základom každej biblickej úvahy (OT 16). Takto podľa S. de Fioresa „postava Márie nestráca svoju veľkosť, ale stáva sa konkrétnou, predovšetkým ako pútnička vo viere a učeníčka Krista“[70].

Patristické hnutie podľa R. Laurentina zas vyzdvihlo dôležitosť viery Panny Márie, ktorá pri zvestovaní počala „najskôr vo svojom srdci a potom

---

67 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 89-90.

68 R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 90.

69 R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 92.

70 S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 111.

v tele“, ako i význam označenia Márie ako „novej Evy“ (LG 56; 63; 64); S. de Fiores za plod patristického hnutia na koncile považuje uznanie Márie za „konkrétneho reprezentanta a personifikáciu teologálnej a mystickej podstaty Cirkvi“ (por. LG 63)[71].

Ekleziologické hnutie osvetlilo podľa R. Laurentina Máriin význam v Cirkvi a jej úlohu vzoru a príkladu, čím mariológiu posttridentskej doby otvorilo ostatným pravdám viery a prepojilo ju s nimi. Máriine výsady nezavrhlo, ale vložilo do kontextu jej úlohy v Cirkvi (LG 52-53; 60-65)[72].

Liturgické hnutie podľa R. Laurentina zdôraznilo, čo je stredom pravej zbožnosti: Máriino miesto v tajomstve Adventu a Vianoc, jej miesto pri omši (čiže v samom tajomstve spásy); liturgické hnutie zbožné praktiky ani neodsúdilo, ani neodstránilo (LG 67; SC 13)[73]. Za jeho ovocie možno považovať vyjadrenie koncilu o Márii v kontexte liturgie a liturgického roka: Mária je spätá so slávením cyklu Kristových tajomstiev, pretože je nerozlučne spätá so spasiteľným dielom svojho Syna. Z toho dôvodu je aj uctievaná, cez ňu Cirkev „obdivuje a velebí vynikajúce ovocie vykúpenia a ako v prečistom obraze s radosťou kontempluje to, čím ona celá túži a dúfa byť“ (SC 103). Takto – voľne rozvíjajúc obsah konštitúcie *Lumen gentium* – sa Mária stáva bránou k obdivu, velebe, radostnej kontemplácii spásy v moduse časného i eschatologického naplnenia. V takomto postoji nemožno nerozpoznať koncilové *participatio actuosa*, ktoré veriaci vidí v Márii a ktoré cez Máriinu vzorovú mediáciu prijíma za svoje: „Aby sa dosiahla táto plná účinnosť, musia veriaci pristupovať k posvätnej liturgii so správne disponovaným duchom, zosúladiť svoju myseľ s tým, čo hovoria, a spolupracovať s Božou milosťou, aby ju neprijímali nadarmo…, ale aby sa veriaci zúčastňovali na nej vedome, aktívne a s úžitkom“ (SC 11).

Misijné hnutie podľa R. Laurentina vidí a predstavuje Máriu ako vzor apoštolského pôsobenia Cirkvi, ktoré je inšpirované Duchom Svätým a postavené nie na mocenských prostriedkoch, ale na vyžarovaní Krista.

---

71 Por. S. de Fiores, Mariologia, in G. Barbaglio, S. Dianich (eds.) Nuovo dizionario di teologia [ďalej NDT], Cinisello Balsamo 2000, 848.

72 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 90.

73 Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 91.

Podobne je to viditeľné v scéne navštívenia: po prijatí Ducha odchádza Mária z domu a kráča cez hory, aby Krista priniesla do domu jeho predchodcu (LG 65).[74]

Ekumenické hnutie, ako konštatuje R. Laurentin, nasmerovalo mariológiu k podstate a ukázalo, ako lepšie porozumieť všetkému, čo bolo zanedbané a čo teologicky rozvinula reformačná či pravoslávna tradícia.[75] S. de Fiores si všíma, že ekumenická dimenzia sa stala na koncile zjavnou nielen cez zvolený jazyk konštitúcie (*Lumen gentium*), ktorý je biblický a nepolemický, ale aj cez obsahové dôrazy na Krista, jediného prostredníka a vykupiteľa, čo je pravda stojaca na vrchole hierarchie zjavených právd (UR 11).[76] V ekumenickom kontexte je Mária predstavená ako integrálna súčasť hlavných článkov viery o Trojici a vtelení, ktoré boli definované na konciloch na Východe (UR 14). Z prostredia pravoslávia pochádza koncilom vyzdvihnutá myšlienka o Máriinej spoluúčasti na uznaní Krista za pravého Boha a človeka, v čom nemožno nevidieť jej význam pri vzbudzovaní pravej viery, resp. evanjelizácii: „V tomto liturgickom kulte východní kresťania prekrásnymi chválospevmi velebia Máriu, vždy Pannu…, aby bol Kristus, v súlade so Svätým písmom, uznaný v pravom a vo vlastnom zmysle za Božieho Syna a Syna človeka“ (UR 15).

Za ovocie antropologickej senzibilizácie teológie pod vplyvom predkoncilových hnutí sa dá považovať aj vyjadrenie konštitúcie *Gaudium et spes* o Kristovej ľudskej prirodzenosti. Ňou sa „určitým spôsobom spojil s každým človekom“, pretože „pracoval ľudskými rukami, myslel ľudským rozumom, konal ľudskou vôľou, miloval ľudským srdcom“, ale najmä „narodil sa z Márie Panny“, čím sa „naozaj stal jedným z nás a bol nám podobný vo všetkom okrem hriechu“ (GS 22). Panna Mária teda vystupuje – podobne ako v kresťanskom staroveku – ako záruka pravej ľudskej prirodzenosti Krista, čím sa Ježišov život ponúka nielen ako „príklad, aby sme kráčali v jeho šľapajach“, ale zároveň ako reálne uschopnenie k novosti života, pretože „nám aj otvoril cestu: ak sa ňou budeme uberať, budú posvätené a život i smrť nadobudnú nový zmysel“ (GS 22). Mária a nový človek podľa vzoru a podoby Krista sú

[74] Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 91.

[75] Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 90-91.

[76] Por. S. de Fiores, Mariologia, in NDT, 847-849.

takto vnútorne prepojení. Je to tiež zrejmé z dekrétu o obnove rehoľného života *Perfectae caritatis*, podľa ktorého sa spása človeka vzmáha vďaka príkladu a orodovaniu Márie: „A tak na orodovanie preláskavej Bohorodičky Panny Márie, ktorej život je pre všetkých pravidlom konania, budú sa deň čo deň vzmáhať a prinášať čoraz hojnejšie ovocie spásy“ (PC 25).

3.2. Koncilová mariológia – medzi kristológiou a ekleziológiou

Napriek tomu, že o Márii sú zmienky vo viacerých dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, za vlastnú koncilovú mariológiu treba považovať kapitolu VIII konštitúcie *Lumen gentium*. Podľa dokumentu Kongregácie pre katolícku výchovu s názvom *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* (1988) spočíva dôležitosť danej kapitoly pre mariológiu predovšetkým v tom, že koncil spojil do jednoty odlišné a značne vyhranené pozície, cez ktoré boli mariánske témy reflektované, tzn. perspektívu kristologickú a ekleziologickú.[77] Takto podčiarkol skutočnosť, že Matka Pána nepredstavuje v priestore viery a teológie marginálnu postavu, pretože je „úzko spätá s dejinami spásy, určitým spôsobom v sebe zjednocuje a odzrkadľuje základné pravdy viery“ (LG 65)[78]. Vďaka umiestneniu Márie do stredu zjavených tajomstiev, ktoré reflektuje teológia v jednotlivých traktátoch, sa tieto tajomstvá stávajú uchopiteľnými. I keď koncil kontempluje Máriu predovšetkým v dvojakom tajomstve Krista a Cirkvi, čím spája do organickej jednoty ekleziologickú a kristologickú dimenziu jej osoby, vzťah Panny Márie neobmedzuje len na Krista či komunitu veriacich (Cirkev). Máriinu vzťahovosť rozširuje všetkými smermi: k stvoreniu, Trojici (vrátane Otca i Ducha), spáse, anjelom a svätým, milosti, budúcim veciam, sviatostiam. Túto širokospektrálnu vzťahovosť potvrdzujú konštitúciou použité označenia a tituly Márie; vznikajú z biblickej a dejinno-spásnej inšpirácie a celkom isto

---

77 Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 5.

78 Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 5.

aj z lásky k Márii, veď „láska neustále vynachádza nové mená a symboly (…) a jazyk lásky nepozná inú mieru ako tú, ktorú ustanovil Boh pravdy“[79].

Máriin vzťah k *stvoreniu* vyjadrujú označenia „nová Eva“ (LG 56; 63) či „nové stvorenie“ (LG 56). Jej trvalý vzťah s osobami *Najsvätejšej Trojice* vyjadrujú nasledovné tituly: 1. vzťah k *Otcovi*: „milovaná dcéra Otca“, „Bohom obdarovaná matka“, „Otcom uchránená od dedičného hriechu“, „prijímajúca Božiu vôľu“, „aktívny nástroj v Božích rukách“, „pokorná služobníčka Pána“, „predstavujúca Krista Otcovi“, „matka Otcovho Syna“, „privádzajúca veriacich k láske k Otcovi“ (LG 53; 56; 61; 63; 64; 65)[80]; 2. vzťah k *Duchu Svätému*: „nástroj Ducha pri vtelení“, „svätyňa Ducha“, „Duchom Svätým stvárnená a utvorená“, „nové stvorenie Ducha“, „naplnená Duchom a vyprosujúca dar Ducha“, „zatienená Duchom Svätým“ (LG 52; 53; 56; 59; 63; 64; 65); 3. jedinečný vzťah ku *Kristovi*: „Matka“ (LG 53; 55; 57; 58; 62; 63; 68), „najvznešenejší plod vykúpenia“ (SC 103), „verná služobníčka“ (LG 56), „spoločníčka Vykupiteľa“ (LG 61), „učeníčka“ (LG 58).[81] Vzťah k dielu *vykúpenia* vyjadruje označenie, ktoré o Márii hovorí, že na spáse „spolupracuje mimoriadnym spôsobom“ (LG 61). Máriin vzťah k *anjelom a svätým* vykresľujú označenia, ktoré ju vyvyšujú nad anjelov a svätých (LG 50; 66; 69). Vzťah k *Božej milosti* je zreteľný v označení „plná milosti“ alebo „Matka v poriadku milosti“ (LG 53; 56; 61; 62; 63; 66). Máriin vzťah k *Cirkvi* pomenúvajú spojenia „jedinečný úd Cirkvi“ (LG 53), „matka Cirkvi“[82], „obraz Cirkvi v nepoškvrnenej viere, jednote s Kristom, v plodení detí“ (LG 64), „vzor Cirkvi vo viere, nádeji, láske a apoštolskej aktivite“ (LG 65), „Orodovnica, Ochrankyňa, Pomocnica a Prostrednica“ (LG 62)[83]. Máriin vzťah k *budúcim veciam* odhaľujú označenia „eschatologický obraz a začiatok budúcich vecí“ (LG 68), „obraz a začiatok budúcej Cirkvi“

---

79 S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, 88.

80 Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 6.

81 Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 7.

82 Paulus PP. VI, Allocutio tertia SS. Concilii periodo exacta (21 Novembris 1964): *AAS* 56 (1964), 1 014-1 018.

83 Por. Congregazione per l’educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 9.

(LG 68). Jej vzťah k *sviatostiam* je naznačený nepriamo: vzťah k *sviatosti krstu* je implicitne vyjadrený na tom mieste, kde koncil učí, že „Cirkev podľa príkladu Márie krstom a ohlasovaním rodí deti pre nový život“ (LG 64); vzťah k Eucharistickej obeti je obsiahnutý vo vyjadreniach o Máriinej prítomnosti na Kalvárii, teda keď ju opisuje ako tú, „ktorá trpela so svojím Synom, keď umieral na kríži“ (LG 61); vzťah k *birmovaniu* sa dá vnímať v obraze ženy, ktorá „vyprosovala dar Ducha“ (LG 59).

Pri detailnejšom pohľade na koncilový text možno spolu s R. Laurentinom konštatovať, že koncil pod vplyvom *aggiornamenta* nielenže neodsunul Pannu Máriu nabok, ale zásadne obohatil znalosti o Márii[84], a preto „koncilový text o Márii mal prelomový význam“[85]. Chcel zachovať to podstatné z minulosti, nepripustiť ničivé obrazoborectvo a zároveň so zreteľom na pramene a súčasné potreby obnoviť, oživiť kresťanskú náuku aj zbožnosť. Išlo mu o to, aby bola nanovo spoznaná a ocenená Panna Mária i jej miesto v kresťanskej náuke o spáse a aby poznanie Panny Márie bolo úzko späté so životom a modlitbou (náuka a život už nebudú oddelené).[86] Poznanie pravého úmyslu koncilu má veľkú dôležitosť pri rozlíšení „ducha koncilu“, ako aj v matérii týkajúcej sa Márie. Je nevyhnutné, aby sa správne načrtli koncilové perspektívy budúcej mariologickej reflexie, resp. aby sa zhodnotil prebiehajúci pokoncilový vývin.

Úmysel koncilu je vyjadrený v dvoch bodoch konštitúcie *Lumen gentium*: 54 a 67.[87] Ako prvé si treba všimnúť, že koncil má úmysel vysvetliť

---

[84] Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 92.

[85] R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 92.

[86] Por. R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 92.

[87] Keď posvätný koncil vykladá učenie o Cirkvi, v ktorej božský Vykupiteľ uskutočňuje spásu, má v úmysle pozorne vysvetliť jednak úlohu Panny Márie v tajomstve vteleného Slova a mystického tela, jednak povinnosti vykúpeného ľudstva voči Bohorodičke, Kristovej matke a Matke ľudí (najmä ľudí veriacich). Nemá však v úmysle predložiť úplné učenie o Márii ani riešiť otázky, ktoré práce teológov ešte nepostavili do plného svetla. A preto zostávajú oprávnené názory, slobodne predkladané v katolíckych školách, o tej, ktorá má v Cirkvi po Kristovi najvyššie, a pritom nám najbližšie miesto (LG 54).
Posvätný koncil uvážlivo podáva toto katolícke učenie a zároveň povzbudzuje všetkých synov a dcéry Cirkvi, aby veľkodušne pestovali úctu k Panne Márii hlavne v liturgii, aby mali vo veľkej úcte mariánske pobožnosti a nábožné úkony, ktoré v priebehu vekov odporúčal učiteľský úrad Cirkvi, a aby svedomito zachovávali,

dve spojené skutočnosti: na jednej strane „úlohu Panny Márie v tajomstve vteleného Slova a mystického tela“ (Cirkvi), na druhej strane „povinnosti vykúpeného ľudstva voči Bohorodičke“ ako matke Krista a Matke ľudí (LG 54). Mariológia koncilu teda pozerá najskôr na tajomstvo Márie a vo svetle jej tajomstva formuluje podobu vzťahu veriaceho k Márii. Koncilová mariológia takto neostáva oddelená od života, ale vieroučnú a duchovnú dimenziu (ortodoxiu a ortoprax) spája do organickej jednoty, pričom obe stavia na rovnakú úroveň. V duchu koncilu teda nie je možné robiť striktne vedeckú mariológiu bez snahy o rozvoj úcty k Panne Márii (LG 67), ako je to viditeľné v niektorých prúdoch pokoncilového vývinu. Dá sa povedať, že koncil zreteľne zastáva a presadzuje metódu vnútornej korekcie a korelácie dvoch dimenzií mariológie: vedeckej a spirituálnej. Požiadavky vyváženej vedecko--duchovnej mariológie nachádzame vyjadrené i v ďalších bodoch konštitúcie, v ktorých sa hovorí o úlohách mariológie. Sú nimi: 1. uchrániť soteriologický a ekleziologický rámec úvah o Márii, keďže koncil metodologicky stavia traktát o Márii na dvoch pilieroch: kristologickom a ekleziologickom, spojených do organickej jednoty tematikou spásy (Vykupiteľ uskutočňuje spásu v Cirkvi a Mária má účasť na tajomstve zrodenia fyzického i mystického tela, ktoré sú nevyhnutné pre spásu); 2. správne vysvetľovať „úlohy a výsady Panny Márie“ v kristologickom kľúči (LG 67), pretože sa stáva zrejmým, že koncil nezamieta mariológiu spracovanú cez optiku výsad či privilégií, avšak tieto nie je možné vidieť oddelene od Krista ako ich prameňa a súčasne od ich zmyslu, ktorým je služba; 3. ortodoxne, bez nejednoznačnosti a v ekumenickej citlivosti

čo bolo v minulosti stanovené o uctievaní obrazov Krista, Panny Márie a svätých. Teológov a kazateľov Božieho slova zase naliehavo vyzýva, aby sa v úvahách o mimoriadnej dôstojnosti Božej Matky starostlivo vyhýbali akémukoľvek nesprávnemu zveličovaniu, no i prílišnej úzkoprsosti. Nech sa pod vedením učiteľského úradu Cirkvi venujú štúdiu Svätého písma, svätých otcov a učiteľov, ako aj cirkevných liturgií, aby správne vysvetľovali úlohy a výsady Panny Márie, ktoré vždy majú za cieľ Krista, zdroj všetkej pravdy, svätosti a nábožnosti. Nech sa bedlivo chránia v rečiach aj skutkoch všetkého, čo by mohlo vo veci pravého učenia Cirkvi uviesť do omylu oddelených bratov alebo kohokoľvek iného. A veriaci nech pamätajú, že ozajstná nábožnosť nespočíva v prázdnych a nestálych citoch ani v akejsi márnivej ľahkovernosti, ale vychádza z pravej viery, ktorá nás privádza k uznaniu vznešenosti Bohorodičky a pobáda nás k synovskej láske voči našej Matke a k nasledovaniu jej cností (LG 67).

vysvetľovať pravé učenie Cirkvi týkajúce sa Márie, ktoré umožní pestovať „ozajstnú nábožnosť“, spočívajúcu nie „v prázdnych a nestálych citoch či márnivej ľahkovernosti“, ale v pravej viere, uznaní vznešenosti Bohorodičky, synovskej láske a nasledovaní jej cností (LG 67). Koncilová mariológia takto dokresľuje a pomáha zoživotniť koncilovú antropológiu – stredobodom koncilu bol totiž „človek v jeho jedinečnosti a integrite, človek s telom a dušou, so srdcom a svedomím, s rozumom a vôľou“ (GS 3). Pravá mariánska viera a zbožnosť je podľa koncilu garantom rovnováhy všetkých dimenzií človeka, zvlášť emócií (emočnej stability na rozdiel od „prázdnej citovosti“) a rozumu (intelektuálnej poctivosti na rozdiel od „márnivej ľahkovernosti“), pričom nezanedbáva ani dimenziu morálnu („mariánske cnosti“).

V tomto širokom zameraní koncil každej budúcej mariológii určuje aj ďalšie metodologické pravidlá: má zohľadňovať „oprávnené názory“ slobodne predkladané na katolíckych školách, ktoré hovoria o jej jedinečnej blízkosti ku Kristovi a veriacim (LG 54). Vo svojich teologických uzáveroch má vychádzať zo Svätého písma interpretovaného podľa hermeneutických zásad Katolíckej cirkvi a pod vedením Magistéria; má integrovať patrologickú mariológiu svätých otcov a učiteľov; má sa opierať o liturgiu, čiže aplikovať princíp *lex orandi – lex credendi* (LG 67). V úvahách o mimoriadnej dôstojnosti Božej Matky sa má starostlivo vyhýbať dvom extrémom: „nesprávnemu zveličovaniu“ a „prílišnej úzkoprsosti“ (LG 67).

V súvislosti s poslednou metodologickou poznámkou platí, že je vážnou povinnosťou mariológie a mariológov opustiť každý ideologický rámec uvažovania o Márii, spočívajúci buď v snahe o zveličovanie, alebo znižovanie Máriinho významu (hoci aj zo subjektívne najlepších pohnútok). Úlohou mariológie je pomimo dialektického a konfrontačného rámca, vychádzajúc z prameňov mariológie (Písmo, Tradícia, Magistérium, liturgia) a s použitím metódy chrániacej nejednostrannosť (katolicitu) mariologických úvah (cez kreatívnu interakciu dvoch ohnísk mariológie: kristologického a ekleziologického), rozvinúť učenie tak, aby sa priblížilo k úplnosti, ktorú si koncil nenárokoval: „Koncil nemá v úmysle predložiť úplné učenie o Márii ani riešiť otázky, ktoré práce teológov ešte nepostavili do plného svetla“ (LG 54).

Keďže „koncil zadal smer, ale nemohol vytýčenú cestu prejsť celú“[88], je úlohou pokoncilovej mariológie rozvinúť koncilové intuície, aby mariológia pracovala teologicky a nie ideologicky, aby kráčala mimo rámca uvedeného zveličovania či úzkoprsosti, aby bola ortodoxná i nápomocná duchovnému životu.

Otázka preto znie: Akou cestou sa má koncilom inšpirovaná mariológia uberať, aby sa vyhla spomínaným vychýleniam? Prípadne: Aké je kritérium na stanovenie toho, čo už je/ešte nie je zveličovanie a úzkoprsosť? Odpoveďou, inšpiráciou, impulzom a vzorovým rámcom na rozvinutie úvah o Márii môže byť sama konštitúcia *Lumen gentium* s vlastným videním osoby Panny Márie, a to zvlášť jej „výsad“ a „úloh“. Sú opísané jazykom Biblie, Tradície, Magistéria či doxológie (LG 67) – Mária je tu neustále videná v spojení s celkom zjavených tajomstiev Boha, Krista, spásy, Cirkvi, človeka aj eschatologickej budúcnosti. Medzi teologickými charakteristikami Márie nachádzame v konštitúcii *Lumen gentium* tieto: „slávna Mária“ (LG 52); „pravá matka Boha a Vykupiteľa“ (LG 53); „vykúpená vznešenejším spôsobom“ (LG 53); „milovaná dcéra Otca“ (LG 53); svätyňa Ducha Svätého (LG 53); „matka Kristových údov“, „spolupracovníčka pri zrode veriacich“ (LG 53); „najvynikajúcejší a celkom jedinečný úd Cirkvi“ (LG 53); „najosvedčenejší vzor vo viere a láske“ (LG 53); „najmilovanejšia Matka“ (LG 53); „objekt detinskej oddanosti a lásky“ (LG 53); „vynikajúca medzi poníženými a chudobnými Pána“ (LG 55); „vznešená dcéra Siona“, ktorá nastoľuje „nový poriadok spásy“ (LG 55); „celá svätá“ (LG 56); „bez akejkoľvek škvrny hriechu“ (LG 56); „Duchom Svätým stvárnená“ (LG 56); „nové stvorenie“ (LG 56); „krásna“ (LG 56); „Pánova služobnica“ (LG 56); „spolupracovníčka na ľudskej spáse“ (LG 56); „príčina spásy pre seba i pre celé ľudstvo“ (LG 56); „matka žijúcich“ (LG 56); „panensky neporušená“ (LG 57); „blahoslavená pre vieru, počúvanie a zachovávanie Božieho slova“ (LG 57; 58); „pohnutá milosrdenstvom“ (LG 58); „počiatok Ježišových zázrakov“ (LG 58); „materským srdcom spojená s obetou Krista“ (LG 58); „vyprosujúca dar Ducha“ (LG 59); „kráľovná vesmíru“ (LG 59); „mimoriadna spolupracovníčka na Spasiteľovom diele obnovy nadprirodzeného života duší“ (LG 61); „naša matka v poriadku milosti“ (LG 61); „orodovnica získavajúca dar večného

[88] R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 92.

spasenia“ (LG 62); „Orodovnica, Ochrankyňa, Pomocnica a Prostrednica“ (LG 62); „predobraz Cirkvi“ (LG 63); „strážkyňa neporušenej viery, pevnej nádeje a úprimnej lásky“ (LG 64); „dokonalá bez škvrny a vrásky“ (LG 65); „vzor čností“ (LG 65); „vzor apoštolskej činnosti“ (LG 65); „obraz a začiatok Cirkvi budúceho veku“ (LG 68); „znamenie nádeje a útechy“ (LG 68); „povýšená v nebi nad všetkých blahoslavených i anjelov“ (LG 69).

Vieroučná výpoveď označení, ktoré Máriu spájajú s celkom zjavených spásnych tajomstiev, a doxologická forma jazyka, ktorá napomáha úcte a nasledovaniu príkladu Márie v živote, patria k trvalému dedičstvu koncilu, ktorého „duch“ je predmetom rôznorodých interpretácií. Ako uvádza Benedikt XVI., každá koncilová náuka vrátane mariologickej si žiada správnu interpretáciu cez „hermeneutiku viery“, nie cez „hermeneutiku médií“, ktorá je politická, a preto chápe koncil ako miesto „mocenského zápasu medzi rozličnými prúdmi v Cirkvi“.[89] Pravý koncil je podľa Benedikta XVI. koncil otcov, ktorý sa odohrával v rámci viery – tá „hľadá porozumenie seba samej, Božích znamení daného okamihu, (…) hľadá odpovede v Božom slove pre dnešok a zajtrajšok“[90]. To, ktorá náuka je náukou „mediálneho koncilu“ a ktorá pravou náukou „koncilu otcov“, treba náležito rozlíšiť. Dôležitým ukazovateľom rozlíšenia duchov sú ich plody. Podľa Benedikta XVI. „mediálny koncil“ vystihujú slová ako bieda, problémy, rozklad: „Mediálny koncil bol dominantný, vplyvný a spôsobil mnohé problémy, mnoho reálnej biedy: zatvorené semináre a kláštory, banalizovanú liturgiu…“[91] Pravá koncilová náuka je tam, kde sú síce prítomné „ťažkosti pri jeho konkretizácii a realizácii“, ale kde je zároveň viditeľná „naozajstná obnova Cirkvi v sile Ducha Svätého“[92]. Naozajstná obnova Cirkvi, nová sila, naozajstná reforma, ktorá je ovocím Ducha, modlitieb a viery v Pánovo víťazstvo[93], má byť predpokladom pochopenia koncilovej mariológie i jej pokoncilového rozvinutia. „Rúcanie“ predkoncilového myslenia a života Cirkvi nie je termín vlastný pravému koncilu, a preto si ani

[89] Benedikt XVI., Svedok koncilu, Trnava 2014, 28.

[90] Benedikt XVI., Svedok koncilu, 27.

[91] Benedikt XVI., Svedok koncilu, 29.

[92] Benedikt XVI., Svedok koncilu, 29-30.

[93] Por. Benedikt XVI., Svedok koncilu, 30.

mariológia nemôže privlastniť tento termín ako základný metodologický kľúč pokoncilovej „obnovy“ seba samej, resp. urobiť z neho vlastný program do budúcnosti. V istom zmysle možno povedať, že práve koncilová mariológia – videná mimo optiky politického zápasu – by mohla byť interpretačným kľúčom celého koncilu, pretože odkazuje na jeho jadro, ktorým je termín *svätosť*. To dosvedčuje F.-M. Léthel, odvolávajúc sa na hlavných interpretov koncilu: Pavla VI. a Jána Pavla II.[94] Tí mariologickú náuku koncilu považujú za „vrchol a korunu“ celej konštitúcie *Lumen gentium*[95] – treba ju iba „znovu objaviť“[96]:

„Podľa najuznávanejších interpretov koncilu, pápežov Pavla VI. a Jána Pavla II., sú kapitoly V (*O všeobecnom povolaní na svätosť v Cirkvi*) a VIII (*Blahoslavná Bohorodička Panna Mária v tajomstve Krista a Cirkvi*) z teologického hľadiska naozaj podstatné, a preto sa v žiadnom prípade nesmú považovať len za ‚zbožné dodatky‘ tejto konštitúcie. Na Panne Márii sa naplno odhaľuje ‚tvár svätej Cirkvi‘ a všetci sú povolaní, aby ju nechali zažiariť na sebe, kráčajúc po ceste svätosti. (…) Spolu s kapitolou I *Tajomstvo Cirkvi* predstavuje kapitola VIII prvú a najhlbšiu úroveň koncilovej náuky. Celá náuka konštitúcie je akoby vložená medzi tieto dve kapitoly, ktoré tvoria jej skutočné zhrnutie. V kapitole I je Cirkev kontemplovaná v jej trojičnej a kristologickej skutočnosti, v ekonómii stvorenia a spásy v Ježišovi Kristovi. V poslednej kapitole je tá istá Cirkev kontemplovaná vo svojom najdokonalejšom uskutočnení v Panne Márii ako celej svätej.“[97]

4. Pokoncilová mariológia – útlm a prebudenie

Hoci bol Druhý vatikánsky koncil pre mariológiu veľmi významný – napriek rozšíreniu spojenia mariológie s ekleziológiou neoslabil jej pôvodnú

---

94 F.-M. Léthel, Teológia svätých, Prešov 2014, 24.

95 Pavol VI., Prejav Pavla VI. na záver tretej časti koncilu, in Enchiridion Vaticanum 1, Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II, 300-303. por. F.-M. Léthel, Teológia svätých, 23.

96 Ján Pavol II., Novo Millennio Ineunte, 30.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/novo-millennio-ineunte.
Por. F.-M. Léthel, Teológia svätých, 23.

97 F.-M. Léthel, Teológia svätých, 23-24.

väzbu na kristológiu, ale ju v istom zmysle posilnil o soteriologický aspekt –, je pokoncilové obdobie charakterizované ako doba mariologického útlmu. S. de Fiores sa domnieva, že opakované útoky podniknuté proti mariológii spôsobili v 60. rokoch doslova prerušenie mariologickej produkcie, pričom táto tendencia pokračovala aj v nasledujúcom desaťročí. O tomto období hovorí, že „mariologické nebo je zatemené“ a 70. roky sú rokmi „širokej a hlbokej krízy metódy, obsahov a záujmu“[98]. Niektorí autori daný stav označujú za „antimariologický exces“ či „sprisahanie ticha“[99]. Neutešený stav pokoncilovej mariológie S. de Fiores opisuje takto:

„V pokoncilovom teologickom priestore sa mariológia vydáva novými a rôznorodými cestami. Ako prvý sa však natíska pocit úplnej neprítomnosti mariologického diskurzu v teológii, a to vtedy, keď sa vezmú do ruky hrubé zväzky ako *La teologia contemporanea* (editor A. Ardusso, Torino 1980) – na 712 stranách sa nenachádza nijaké miesto s odkazom na Máriu. Obdobná situácia sa opakuje v diele *Correnti teologiche postconciliari* (editor A. Marranzini, Roma 1974). Pocit prázdna ešte zosilnie, keď sa siahne po teológiách praxe (politická teológia, teológia sekularizácie, teológia oslobodenia, teológia nádeje) alebo sa nahliadne do kníh, ktoré by nemali mariánsku zmienku zanedbať. Máme na mysli napríklad knihu H. Künga *La Chiesa* (Brescia 1969), ktorá Márii vyčlenila dva riadky zo 600 strán, pričom Druhý vatikánsky koncil Máriu vnútorne spojil s Cirkvou, alebo dielo *Il peccato originale*, ktorého autormi sú M. Flick a Z. Alszeghy (Brescia 1972) – napriek tomu, že oceňuje metódu analógia fidei, nepozastavuje sa pri Nepoškvrnenom počatí.“[100]

Ten istý autor v komentári magisteriálneho dokumentu *La vergine Maria nella formazione intellettuale e sprituale* (1988) sa o pokoncilovom období vyjadruje nasledovne:

„Po hutných a osvietených stránkach, ktoré venovali Márii teológovia pripravujúci Druhý vatikánsky koncil (K. Rahner, H. de Lubac, Y. Congar, C. Journet), sa rozprávanie o nej priblížilo k nule. Hovorilo sa o ‚desaťročí bez

---

98 S. de Fiores, Mariologia, in NDT, 850.

99 S. de Fiores, Mariologia, in NDT, 850.
Tu sa autor odvoláva na teológov R. Laurentina a R. Schutza.

100 S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 146.

Márie‘ (W. Beinert) a ‚sprisahaní ticha‘ (R. Schultz). V skutočnosti sa nemôže popierať, že istá skupina teologických publikácií zabudla…, že Kristus je syn Márie Panny a Cirkev v Panne Márii nachádza svoj štrukturálny archetyp.“[101]

Vniesť svetlo do príčin mariologickej krízy sa pokúsili viacerí autori. C. Moeller zmieňuje dve základné chyby dovtedajšej mariológie, ktoré mohli krízu mariológie spôsobiť: tendenciu hovoriť málo a tendenciu hovoriť priveľa. Tým sa podľa autora mariológia izolovala, stiahla sa do hermeticky uzatvoreného systému, v ktorom dochádzalo k nadhodnocovaniu niektorých aspektov mariánskej zbožnosti, ako sú zjavenia a zázraky. Ďalšou pravdepodobnou chybou bol určitý mariánsky „monofyzitizmus“ (náuka, ktorá učí, že v Kristovi božská prirodzenosť pohltila ľudskú), tzn. taký spôsob rozprávania o Márii, ktorý necháva zaniknúť dokonalú ľudskosť Krista, jeho priateľstvo s hriešnikmi či jeho blízkosť človeku.[102] R. Laurentin vidí príčinu krízy v prejavoch mariánskeho hnutia, bohatstve jeho výrazových prostriedkov, prehnanej koncentrácii na Pannu Máriu, čo spôsobilo istú rezervovanosť a rozpaky. Rovnako vznikla akási priepasť medzi teológiou a mariológiou i napätie medzi kristocentrickou a mariocentrickou zbožnosťou.[103] I. M. Calabuig vidí príčiny krízy mariológie vo viacnásobných úderoch týkajúcich sa metódy aj obsahu: relativizujúca hermeneutika magisteriálnych vyhlásení, ktorá podkopala základy celej mariologickej stavby; móda demytologizácie, ktorá Máriu redukovala na symbol; antropocentrizmus, ktorý položil človeka do základu teológie, a tým presunul záujem o Máriu do tematicky bezvýznamných oblastí; interpretácia mariánskych dogiem ako *theologumenon*, teda ako striktne teologickej, nie historickej skutočnosti. Autor nakoniec hovorí o určitej „mariologickej fóbii“ a tiež o spomenutom „sprisahaní ticha“.[104] W. Beinert spomína dve vonkajšie

---

[101] S. de Fiores, Quale Maria per i teologi del nostro tempo? Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html

[102] Por. C. Moeller, Mentalità moderna ed evangelizzazione, Roma 1964, 92-93, 336-426.

[103] Por. R. Laurentin, La question mariale, Parigi 1963; por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 129.

[104] I. M. Calabuig, In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia, in Marianum, 40 (1978), 6-7; por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 132.

príčiny krízy (1. ústup afektívnej religiozity; 2. sekularizácia) a dve hĺbkové príčiny (1. nový spôsob teologického myslenia postavený na historicko--kritickej metóde a návrate k prameňom; 2. nová komunionálna vízia Cirkvi, ktorá mariológiu vtláča do ekleziologickej línie).[105] J. Ratzinger za príčinu krízy označuje pohltenie mariológie ekleziológiou, takže presadenie novej ekleziocentrickej mariológie znamenalo „kolaps mariológie ako takej"[106]. Viacerí autori vidia za krízou mariológie kulturálne zmeny moderného sveta, zmeny spôsobu života, myslenia, vlažnosť, indiferentnosť, profánnosť myslenia, stratu spontánnosti, rozchod medzi obsahom mariánskej úcty a psychologickým profilom dnešného človeka či nevôľu voči formám mariánskej zbožnosti vlastným inej kultúrnej epoche.[107]

Z pokoncilového útlmu sa mariológia začala preberať pod vplyvom dvoch pokoncilových magisteriálnych dokumentov, ktoré podľa dokumentu *La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* mali „osobitý vplyv na mariánske prebudenie"[108]. Ide o apoštolskú exhortáciu Pavla VI. *Marialis cultus* (2. 2. 1974) a encykliku Jána Pavla II. *Redemptoris Mater* (25. 3. 1987). Prebudenie, obnovu a rozvoj mariológie citovaný dokument spája s viacerými skutočnosťami: 1. s hlbšou väzbou mariológie na modernú exegézu Starého zákona, evanjelií o Ježišovom detstve i Jánových perikop a osobitne na výsledky štúdia intertestamentárnych vzťahov, čím sa mariológia významne tematicky obohatila[109]; 2. so zapojením sa mariológie do dogmaticko-teologickej diskusie

---

105 Por. W. Beinert, Devozione mariana: una chance pastorale, in Communio, 7 (1978), 84-101. por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 132.

106 J. Ratzinger, Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia, in J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, Maria Chiesa nascente, Roma 1981, 22-32.

107 Por. S. de Fiores, Il culto mariano nella situazione attuale della Chiesa, in Maria presenza viva del popolo di Dio, Roma 1980, 88; por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 134-135. Pavol VI., Omelia nel santuario della Madonna di Bonaria a Cagliari, 24. 4. 1970, in AAS 62 (1970), 295-301. Paolo VI, Marialis cultus, 34-36.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/cultus-marialis

108 Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 10.

109 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione

v rámci procesu reinterpretácie dogiem – mariánske dogmy umožnili hlbšie uchopenie náuky o dedičnom hriechu (cez dogmu o Nepoškvrnenom počatí), náuku o vtelení Slova (cez dogmu o Máriinom panenstve a Bohorodičke), náuku o milosti a slobode (cez náuku o Máriinej spolupráci na diele vykúpenia), náuku o poslednom cieli človeka (cez dogmu o Nanebovzatí),[110] čím sa mariológia stala „miestom stretnutia" rôznorodých teologických matérií, ako aj optikou ich hlbšieho pochopenia, resp. vieroučným korektívom; 3. so živým záujmom mariológie o otázku pravého kultu, liturgie a ľudovej zbožnosti[111]; 4. s ekumenickým otvorením sa ortodoxnej mariológii, dialogickým prístupom k reformácii s dôrazom na dáta Zjavenia, medzináboženským dialógom s judaizmom a islamom[112]; 5. s príklonom k otázkam antropológie a antropologických vied, ktoré vidia Máriu ako ľudsky „najvyššiu dejinnú realizáciu evanjelia", ako „ženu, ktorá pre vládu nad sebou, pre zmysel pre zodpovednosť, otvorenosť voči druhým, pre ducha služby, pre silu a lásku sa na ľudskej rovine dokonale realizovala", ako tú, ktorá „ukazuje a osvetľuje trvalé a univerzálne ľudské hodnoty"[113]; 6. s otvorenosťou mariológie voči pneumatológii; 7. s otvorenosťou na *via pulchritudinis,* ktorá vidí Máriu ako schopnú vzbudiť najvyššie formy umeleckého prejavu; 8. s objavením významu Márie v odpovedi Cirkvi na urgentné pastoračné výzvy, ako sú kultúra života, chudobní, ohlasovanie, učeníctvo[114].

S. de Fiores za dôležitý moment reštartu mariológie po období pokoncilového útlmu považuje snahu mariológov o teologické rozvinutie toho, čo bolo na koncile len naznačené. Sem patria nasledujúce oblasti a témy: 1. pneumatologická dimenzia mariológie (Mária ako ikona zjavujúca Parakléta;

---

intellettuale e spirituale, 11.

110 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 12.

111 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 13.

112 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 14.

113 Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 15.

114 Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 15.

Mária ako nositeľka úloh, ktoré Písmo pripisuje Duchu Svätému: obhajkyňa a prostrednica); 2. teologická dimenzia mariológie (vzťah Márie a nebeského Otca, príchodom ku ktorému sa definitívne uskutočňuje spása; Mária a jej úloha v náboženskej skúsenosti; duchovné materstvo a jeho vzťah k transcendentnému Božiemu Otcovstvu); 3. antropologická dimenzia mariológie (úloha Márie ako ženy v pláne spásy, pri rozvoji človeka a jeho oslobodení)[115]. Cez tieto témy sa Mária vrátila do teológie, a to jednak do veľkých kurzov dogmatiky, jednak do monografických diel významných autorov ako K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, C. Journet, H. de Lubac, W. Kasper, A. Amato, M. Bordoni alebo P. Evdokimov. Títo teológovia umiestňujú Máriu buď do kontextu ekleziologického (C. Journet, L. Bouyer, L. Sartori, S. M. Meo, J. Galot, O. Semmelroth, S. de Fiores), alebo do udalosti Krista, t. j. do kontextu kristologického (H. Küng, K. Rahner, P. Florenskij, J. Galot).[116]

5. Súčasná mariológia – mariológia s „prikrčenými plecami“

Na opísanie súčasnej mariológie[117] adekvátne poslúži termín, ktorý M. Hauke použil pri opise stavu súčasnej angelológie – hovorí, že hoci nepatrí do najvlastnejšieho centra kresťanskej viery, patrí „do celku Zjavenia a nemôže byť oddelená od tajomstva Boha, Krista a Cirkvi“[118]. Daný stav traktátu

---

[115] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 120-121.

[116] Za všetky vyberáme len nasledovné diela, panoramaticky predstavené v diele S. de Fioresa Maria nella teologia contemporanea (159-200): J. Feiner, M. Löhrer (eds.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1967; J. Auer, J. Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Regensburg 1972 – 1988; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, München 1970; K. Rahner, Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo, Alba 1977.

[117] Touto 5. kapitolou, ktorá panoramaticky opisuje stav súčasnej mariológie, sa uzatvára teologicko-dejinný pohľad na premeny mariologického traktátu v priebehu XX. storočia. Nasledujúca II. časť práce s rovnakým názvom Súčasná mariológia ponúka prehĺbenie jedného z najvitálnejších a najoriginálnejších prvkov súčasnej mariológie, ktorým je Mária ako jedno z najlepších „teologických miest“, miesto teologickej syntézy, resp. Mária ako „mikrodejiny spásy“.

[118] M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2005), 56.

o anjeloch vyjadril autor spojením „angelológia s prikrčenými plecami“. Ide o istý postoj teológie, ktorá vie, že musí niečo povedať, no radšej nie príliš veľa. Niečo povedať musí preto, aby sa téma nestala doménou laickej náboženskej literárnej produkcie (publikácie o anjeloch, démonoch a duchoch), podporujúcej viaceré prejavy, ktoré Hauke označuje termínom „anjelské blúznenie“[119]. Na druhej strane angelológia je vo vyjadreniach zdržanlivá, pretože je neustále pod vplyvom radikálnej „demytologizácie“ – tá má pôvod v priestore liberálneho protestantizmu, ovplyvneného D. F. Schleiermacherom a R. Bultmannom (vrchol zaznamenáva v 60. a 70. rokoch XX. storočia). Plodom takéhoto deistického iluminizmu (H. U. von Balthasar ho označil za „vulgárnu demytologizáciu“) bolo podľa Haukeho odstránenie všetkého, čo by mohlo byť v Zjavení interpretované ako pozostatok mytologického náhľadu na svet; do neho patria mimoriadne zásahy Boha do dejín, čoho súčasťou sú anjeli a svätí vrátane Márie.[120] Preto sa aj mnohí katolícki teológovia uzatvorili v opačnom postoji, teda v skepse; danú teologickú matériu dodnes považujú za istý luxus, ktorý nie je potrebný, a svoj postoj obhajujú otázkami „Nestačí viera v Boha? Načo je potrebné veriť v anjelov?“[121]

Súčasný stav mariológie sa, ako sme už uviedli, nápadne podobá na stav súčasnej angelológie. Platí to aj o ceste, ktorou si oba traktáty prešli v minulom storočí. Podobne mariológia prešla vlnou demytologizácie so všetkými dôsledkami (o. i. nevôli rozprávať o Márii). Podobne ona je konfrontovaná s prejavmi nemiernosti, „zveličovania“ či „blúznenia“, pre ktoré je vyzývaná niečo zásadné povedať. Takže mariológia má tiež niečo povedať, no nechce povedať veľa… Toto je podľa Haukeho vnútorná dispozícia celej súčasnej teológie, ktorá robí i z mariológie „mariológiu s prikrčenými plecami“.

---

[119] Por. M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 60.
Tento trend je viditeľný v ezoterickej produkcii.

[120] Por. M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 59.

[121] Por. M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 55-62.

S prihliadnutím na gesto „prikrčených pliec“ alebo paradigmu *de Maria nunquam* (alebo *de Maria satis*)[122], ktorá nahrádza paradigmu *De Maria nunquam satis*[123] – z nej sa na úrovni aplikovanej teológie (homília, katechéza) a teologickej systematiky stal posmešný aforizmus reprezentantov antimariologického obratu –, možno čítať napríklad nasledovné vyjadrenie R. Laurentina, interpretujúceho „mariánsky“ text sv. Pavla (Gal 4,5): „Hromadiť k tomuto textu ďalšie a ďalšie odkazy, alebo nad ním donekonečna bádať, nevedie k ničomu: text nám nič viac neprezradí… Svätý Pavol o Ježišovom narodení z panny nevedel vôbec nič.“[124] Ducha opatrnosti či celkovej rezervovanosti u toho istého autora prezrádza i jeho hodnotenie posttridentského obdobia; sám ho označuje za čas mariologického hnutia: „Zdvihnutá vlna vyniesla mariánske hnutie až k vrcholu a teraz musela nutne opadnúť.“[125] Opatrnosť spojená s kritickým hodnotením katolíckej mariológie zaznieva aj z adventnej katechézy R. Cantalamessu z dňa 18. decembra 2015 – v kontexte zmierenia s protestantmi označuje storočia predkoncilovej katolíckej mariológie za príčinu interkonfesionálneho napätia:

„Chcem len povedať, aká sa mi zdá, že by mohla byť cesta na vyjdenie z tejto smutnej a kritickej situácie týkajúcej sa Márie. Cesta vedie cez úprimné uznanie nás katolíkov tej skutočnosti, že často, zvlášť v ostatných storočiach, sme prispeli k tomu, že Mária sa stala pre protestantských bratov neakceptovateľná tým, že sme ju uctievali neraz prehnaným a nerozvážnym spôsobom, a zvlášť tým, že sme túto úctu neumiestnili do jasného biblického rámca, ktorý by ukázal jej podriadenosť Božiemu slovu, Duchu Svätému a Ježišovi. Mariológia ostatných storočí sa stala továrňou na tvorbu neustále nových titulov, nových prejavov úcty a neraz bola v polemike s protestantmi

---

122 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 131.

123 Autorstvo tohto sloganu nemožno presne určiť, hoci sa zvyčajne pripisuje sv. Bernardovi. Por. S. de Fiores, L. Gambero (eds.), Testi mariani del secondo millenio, Roma 2005, 78.

124 R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 16.

125 R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 88.

používaná Mária – spoločná Matka! – ako zbraň proti nim. Na túto tendenciu vhodne reagoval koncil…“[126]

Hodnotenie, ktorému nechýba dobrý úmysel a určitá miera pravdivosti, prezrádza viac snahu autora o ústretové gesto voči protestantizmu než seriózny a teologicky precízny uzáver, keďže päť storočí katolíckej mariológie a mariánskej nábožnosti od reformácie po súčasnosť nemožno objektívne vykresliť cez jednostrannú optiku domnelých či skutočných mariologických excesov.

Ako sme už načrtli, aktuálna fáza, v ktorej sa mariológia nachádza, je fázou obnoveného záujmu o Máriu. Na jednej strane je živá požiadavka koncilu na zmenu metódy aj obsahu mariológie, požiadavka veriacich, vedených nadprirodzeným zmyslom pre vieru, zamerať sa na mariánske témy (napr. téma možnej piatej mariánskej dogmy), ale aj požiadavka vniesť jasné svetlo do mimoriadnych fenoménov, ako sú súkromné mariánske zjavenia, čiže požiadavka na jasné teologické stanoviská a usmernenia. Na druhej strane u teológov cítiť určitú rezervovanosť (strohosť, hanblivosť, uzavretosť v neduchovnom intelektualizme), ktorú možno chápať ako dedičstvo liberálnej exegézy, demytologizačných tendencií, ekumenickej opatrnosti i metodologickej nejednoznačnosti, ktorá súvisí s tzv. epistemologickým statusom mariológie, t. j. s otázkou, ako nazerať na Máriu. Za všetkých túto otázku sformuloval S. de Fiores v diele z roku 2001 nazvanom *Kto je pre nás Mária?*[127]

Inými slovami, hľadá sa istá nová metóda prístupu k Márii z Nazareta, tzn. jadro, stavebný kameň, okolo ktorého by sa dal vystavať mariologický traktát.[128] Diskusia o Márii, odohrávajúca sa na poli teologickej metodológie, sa v úsilí nájsť spomínaný „epistemologický status“ mariológie vykryštalizovala do centrálnej otázky, ktorá bola položená už vo fáze mariologickej kritiky: Chápať Máriu v spojitosti s osobou Krista alebo skôr v spojitosti s Cirkvou? Nie je bez zaujímavosti, že podobná dilema prenikla aj do teologického chápania

---

[126] R. Cantalamessa, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, 18. 12. 2015. Dostupné na: http://www. cantalamessa.org/?p=2957

[127] S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, Trnava 2003; orig. Chi è per noi Maria?, Cinisello Balsamo 2001.

[128] Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 529-532.

kňazstva: Chápať kňazstvo skôr v kristologickej alebo ekleziologickej optike? Preto tu vyvstáva otázka, či aktuálne zdôrazňovanie ekleziologickej dimenzie kňazstva pred kristologickou – služobné kňazstvo ako spôsob, ktorým Cirkev vyjadruje a realizuje vlastný život, kňazstvo definované odspodu, kňazstvo ako charizma uprostred mnohých, kňazstvo ako koordinácia chariziem, služba jednote[129] – nesúvisí s vytlačením mariológie na okraj teologického univerza, teda z kristológie do ekleziológie a antropológie. Otázka metodologického umiestnenia mariológie je preto dôležitejšia, ako sa zdá. Ak už marginalizácia angelológie znamená pre teológiu riziko odklonu od ortodoxie a pre Cirkev „nastúpenie na cestu k ateizmu"[130], o čo zásadnejšie dôsledky môže mať pre teológiu i život Cirkvi nesprávne umiestnenie mariológie?

Kam patrí Mária? (Kristus alebo Cirkev) – táto otázka je prameňom viacerých napätí. Ak je Mária spojená s Kristom, a to ako matka, spolupracovníčka na vykúpení, orodovníčka, prostredníčka, potom je pre zástancov opačného názorového spektra mariológia oslabenou kristológiou alebo tzv. duplikátom kristológie[131]; mení sa na sumár oslavných titulov, ktoré Máriu vysúvajú nad Cirkev i nad komunitu ľudí, čo súčasne komplikuje ekumenický dialóg[132]. Naopak, ak je Mária spojená výlučne s Cirkvou, je podľa kritikov takejto impostácie jej funkcia zásadne zredukovaná na vznešeného člena Cirkvi a dobrý príklad nasledovania, ako to tvrdí S. de Fiores: „Tým, že sa Mária vráti do Cirkvi a do ľudstva, bude lepšie pochopiteľná jej úloha (…) vzoru v učeníctve."[133] Treba však povedať, že jednostranné ekleziologické chápanie Márie by znamenalo ochudobniť sa o možnosť riešenia živých teologických otázok – jednou z nich je napríklad vyššie uvedená otázka teologickej povahy kňazstva, resp. otázka mariánskeho titulu Spoluvykupiteľka a otázka príslušnej mariánskej dogmy. Bez toho, aby sme vstupovali do detailov tejto delikátnej témy, na potvrdenie

---

129 Por. G. Greshake, Essere preti, Brescia 1995, 13-38.

130 Por. M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 59.

131 Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 804.

132 Por. R. Cantalamessa, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, 18. 12. 2015, 2. Dostupné na: http://www.cantalamessa.org/?p=2957

133 Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 804.

spomenutého princípu uvádzame konštatovanie J. Galota, ktorý tvrdí, že ak Mária bude chápaná len cez vzťah k Cirkvi, ako obraz Cirkvi a reprezentantka ľudstva, nebude jej spásna úloha uchopená v celej šírke spásnej spolupráce. Mária v tejto čisto ekleziologickej a antropologickej optike bude chápaná iba ako „laická predstaviteľka obetujúceho sa ľudstva“ či ako „úradná reprezentantka ľudského spoločenstva“[134]. Až mariológia sledujúca kristologickú cestu dokáže odhaliť, že „Ježišova matka nespolupracuje tak ako všetci ľudia po nej, ale že ide o jedinečnú spoluprácu, ktorá je daná jej výnimočným postavením v diele spásy“[135]. Preto platí, že „dve cesty, kristologická a ekleziologická, si vzájomne neprotirečia, ale sú nutne spojené“[136]. Dôraz na kristologické ukotvenie mariológie kladie na základe cirkevnodejinných výskumov aj historik a teológ V. Judák: „Mariológia nebola teda od začiatku nejakým cudzím príveskom kristológie, od začiatku stojí skôr v súvise s kristológiou a na jej základe; iba tak môže byť a bude zdravo a duchovne plodná.“[137] V duchu povedaného stojí pred mariológiou požiadavka, aby dokázala integrovať obe cesty – kristologickú aj ekleziologickú. Navzájom sa nevylučujú, ale sú nevyhnutne spojené. Mária vo svojom jedinečnom vzťahu ku Kristovi funkciu reprezentantky ľudstva pozdvihuje na vyššiu úroveň, čím sa neoddeľuje od ľudstva, ale sa k nemu oveľa viac prikláňa: „Materstvo Márie, ktoré prijala, pozdvihuje jej úlohu reprezentantky na vyššiu úroveň. (…) Mária bola pozdvihnutá nad ostatných ľudí len preto, aby ich mohla lepšie reprezentovať. To, čo je v nej výnimočné, ju neoddeľuje od ľudstva, ale ju ľudstvu približuje.“[138]

Napriek avizovaným trendom vložiť Máriu do rozšíreného teologického rámca – do tajomstva Najsvätejšej Trojice, milosti, človeka, eschatologického naplnenia[139] – sa zdá, že v súčasnej teológii prevládla istá minimalistická

---

134 Por. J. Galot, Maria, la Donna nell’opera della salvezza, Roma 2005, 284.

135 J. Galot, Maria, la Donna nell’opera della salvezza, 284.

136 J. Galot, Maria, la Donna nell’opera della salvezza, 284.

137 V. Kopec, V. Judák, Misericordia. Mária – Matka milosrdenstva, in Oratórium pre soprán, sólo, miešaný zbor a komorný orchester [CD].

138 J. Galot, Maria, la Donna nell’opera della salvezza, 284.

139 Por. C. V. Pospíšil, Místo mariologie v dějinách, v systematické teologii a v životě křesťanů, in Teologické texty, 5 (2000), 205; por. D. Argaláš, Mariológia v panoráme dogmatických traktátov, in A. Frankovský (ed.), Studia Theologica

mariológia, ktorá chce vidieť Máriu viac v perspektíve ekleziologickej a antropologickej (v jej ženskosti, podobnosti človeku, členstve v komunite veriacich) ako v perspektíve kristologickej, soteriologickej alebo trinitárnej; ide o častú voľbu zostavovateľov manuálov[140]. Sumarizujúc postoje viacerých pokoncilových teológov, S. de Fiores potvrdzuje daný trend slovami: „Je vhodné zaradiť Máriu do komunity vykúpených, majúc na zreteli nielen jej jednotu s Kristom, ale aj jej kvalitatívnu a funkcionálnu odlišnosť od Krista. Tým, že sa Mária vráti do Cirkvi a do ľudstva, bude lepšie pochopiteľná jej úloha typosu, matky, ako aj vzoru v učeníctve, keďže je členkou protokresťanskej, postpaschálnej komunity.“[141] Takto sa vytvára dojem, akoby ekleziológia a antropológia na jednej strane a kristológia a soteriológia na druhej strane stáli proti sebe, teda v konkurenčnej pozícii, nie v pozícii vnútorne súvzťažných skutočností. Veď mariológia, ktorá Máriu umiestňuje do tajomstva Krista a diela vykúpenia, predstavuje ju ako predvykúpenú, dokonale prijímajúcu spásu a spolupracujúcu na vykúpení ľudstva, nezatieňuje jej ľudskú prirodzenosť (*conditio humana*), nerobí z nej nadčloveka ani ju nevysúva nad komunitu veriacich, ale ju predstavuje ako plnú formu realizácie človeka a obraz Cirkvi[142]. Kristologicko-soteriologickú a ekleziologicko-antropologickú mariológiu nemožno chápať dialekticky a konkurenčne, podobne ako nestojí proti sebe kristológia a pneumatológia, milosť a prirodzenosť, stvorenie a vykúpenie, proroctvo a charizma, pretože by išlo o ideologický prístup vlastný liberálnej teológii a exegéze.[143] Do akej miery ide v prípade uzatvorenia sa mariológie do ekleziologicko-antropologickej pozície o postoj inšpirovaný Duchom Božím a do akej miery duchom postmoderny[144], bude možné definitívne rozlíšiť až podľa ovocia. No už dnes sa dá s určitosťou potvrdiť, čo uviedol J. H. Newman, a síce, že „autentický vývoj zachováva a chráni predchádzajúce rozvíjanie

---

Scepusiensia, VII, Spišské Podhradie 2004, 40-47.

140 Por. A. Müller, D. Sattler, Mariologia, in T. Schneider (ed.), Nuovo corso di dogmatica II [ďalej NCD II], Brescia 2005, 183.

141 S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 804.

142 Por. J. Galot, Maria, la Donna nell'opera della salvezza, 284.

143 J. Ratzinger, Církev jako společenství, Praha 1995, 10.

144 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 379-392.

(náuky) i formulácie“, resp. „životná sila je kritériom verného vývoja“[145] aj v oblasti mariológie.

Prevaha ekleziologického a antropologického myslenia v mariológii sa tiež prejavuje určitou nevôľou voči mariánskym oslavným titulom – voči tzv. mariológii privilégií a titulov, inými slovami povedané, voči doxologickej mariológii. Takto uchopená mariológia je predmetom neustávajúcej kritiky: „Mariológia ostatných storočí sa stala továrňou na tvorbu neustále nových titulov, nových prejavov úcty…“[146] Mariánske tituly však podľa S. de Fioresa vznikli z inšpirácie Písmom ako kreatívny výraz lásky a výraz objektívne verifikovateľnej skúsenosti s Máriou, zvlášť skúsenosti milosrdenstva a jej blízkosti. Ich úloha je doxologická a súčasne náuková (v nespochybniteľnej logike princípu *lex orandi* je *lex credendi* aj *lex vivendi*).[147] Pri ich hodnotení treba mať na zreteli i tú skutočnosť, že práve metodologický návrat ku „kristologickým titulom“ a „mystériám Ježišovho života“ priniesol významné obsahové obohatenie samotného kristologického traktátu.[148] Preto niet rozumného dôvodu, pre ktorý by mala byť metóda titulov, privilégií a výsad vylúčená práve z mariológie, najmä ak sám koncil nabáda teológiu vysvetľovať „úlohy a výsady Panny Márie“ (LG 67).

Minimalistická mariológia, v ktorej sa mierou rozprávania o Márii stal postmoderný človek so zúženým a sekularizovaným chápaním spásy, nie Kristus a jeho skutočné spásne dielo, a ktorú charakterizuje istý „antidoxologický obrat“, si žiada ešte niekoľko postrehov.

Po prvé je na mieste otázka, či tendencia vidieť Máriu výlučne cez optiku Cirkvi a človeka neslúži ako metodologicko-ideologický nástroj na presadenie postliberálnej, dialekticky uchopenej ekleziológie, pre ktorú by bola Mária s vysokým teologicko-existenciálnym statusom, derivovaným od Krista a diela spásy, prekážkou štrukturálnej reformy Cirkvi.[149] Je zrejmé, že

---

145 Medzinárodná teologická komisia, Výklad dogiem, Trnava 2002, 65; 92; 93.

146 R. Cantalamessa, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, 18. 12. 2015. Dostupné na: http://www.cantalamessa.org/?p=2957

147 Por. S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, 88-89.

148 Por. C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 66, 82.

149 Por. J. Ratzinger, Církev jako společenství, 89-102.

oslava Márie ako jedinečného člena Cirkvi – pre jej mimoriadnu účasť na diele spásy – by pre proreformnú časť teológov i veriacich znamenala uznať, že ideál Cirkvi je v osobe Márie už tajomne prítomný a účinný. To by reformné snahy o štrukturálne zmeny Cirkvi zásadne relativizovalo a logicky odkláňalo do sektoru spirituality a svätosti života podľa Máriinho príkladu. Doxologická mariológia titulov takto odhaľuje svoju prorocko-kritickú funkciu tým, že je indikátorom a katalyzátorom heterodoxných ekleziologických tendencií. Aj z tohto dôvodu je žiaduce mariológiu titulov skôr pochopiť, než ju nekriticky odstrániť. Na jej pochopenie môže poslúžiť i poznanie, že mariológia používajúca jazyk doxológie si všíma kontemplovaný objekt (Máriu) v mode jej naplnenia. Toto existenciálne naplnenie je ovocím milosti a Kristovho vykúpenia. Preto rozprávanie o Márii cez „schému plnosti“[150] (plnosť viery, plnosť milosti, plnosť spolupráce, plnosť utrpenia, plnosť oslávenia) nie je ideou protirečivou s duchom Nového zákona; v Novom zákone je spásne dielo ohlasované na viacerých miestach práve doxologickým jazykom (por. Zjv 1,6: „Urobil nás kráľovstvom, kňazmi Bohu a svojmu Otcovi, jemu sláva a vláda na veky vekov. Amen.“).

Ďalším dôvodom uchovania doxologického jazyka v mariológii, resp. mariológie titulov je súčasný stav teológie – platí, že stratila schopnosť sýtiť vieru a lásku k Bohu.[151] Teológia, ktorá by bola primárne „ohlasovaním spásy a nielen vedou“[152], ktorá by „vyžarovala oblažujúcu predchuť slávy Božej

---

150 Por. C. Molari, Salvezza, in G. Barbaglio, S. Dianich (eds.), NDT, 1 399.

151 O neschopnosti aktuálnej teológie sýtiť vieru hovorí výstižne Ch. Theobald: „Vlastný objekt teológie (res), ktorým je viera v Boha, sa študentovi vzďaľuje postupne podľa toho, ako preniká do spletenca textov, interpretačných prúdov, teórií ap. Študent si myslel, že nájde rýchlo potravu pre svoju vieru, no namiesto toho je konfrontovaný s chýbajúcou jasnosťou, rovnakou vnútornou diferenciáciou disciplín, akú nachádza v súčasnej spoločnosti.“ – Ch. Theobald, La lezione di teologia, Bologna 2014, 8; por. J. Krupa, Držať sa svojho vyznania. Úvod do katolíckej teológie, Bratislava 2010, 27. O teológii ako „scientia amoris“, t. j. ako o vede, ktorá metodologicky predpokladá lásku a bez nej nie je ani mysliteľná, hovorí F.-M. Léthel: „Táto veda lásky bytostne závisí od lásky, pretože ‚kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha, kto nemiluje, nepozná Boha, lebo Boh je láska‘(1Jn 4,7-8).“ – F.-M. Léthel, La teologia dei santi. I santi come teologi, in Alpha Omega, 8 (2005), 85.
Dostupné na: https://riviste.upra.org/index.php/ao/article/view/1513

152 H. Rahner, Teologia e kerygma, 15.

milosti“[153], by musela byť nevyhnutne doxologická. Iba takto bude môcť viesť k privátnej alebo verejnej doxológii poslucháča, čím špekuláciu privedie do stavu naplnenia. Túto tézu zreteľne formuluje G. Frosini: „Teológia – ako dielo rozumu aplikované na vieru – je pravá vtedy, keď sa končí modlitbou. Modlitbou chvály a vďaky za Božiu veľkosť a krásu jeho spásneho plánu, ktorý nás z každej strany objíma. Modlitbou pokory, pretože (…) konštitutívnou dimenziou Zjavenia je tajomstvo, a teda aj jeho reflexia. Modlitbou príhovoru, aby Boh osvietil myseľ, aby videla, a posilnil vôľu, aby splnila to, čo od nás chce: modlitbu, ktorá znie v liturgii Cirkvi.“[154]

Daný stav teológie, pri ktorom sa špekulatívny moment obracia proti doxologickému – ten je integrálnou súčasťou identického teologického organizmu – a dochádza k rozbitiu jednoty medzi *lex credendi* a *lex orandi*, je potrebné diagnostikovať ako „autoimunitné ochorenie“ vnútri teológie ako takej. Všade, kde sa *lex credendi* usiluje o autonómiu prostredníctvom banalizácie či diskreditácie *lex orandi*, budú padať za obeť nielen formy ľudovej zbožnosti, ale aj mnohé spracovania mariológie, ktoré sa sýtili z náuky duchovných učiteľov a spisov svätých teológov (sv. Bernard, sv. Alfonz, sv. Ľudovít M. Grignion a i.); tí dokázali priviesť teológiu k plnosti, keď ju ako „vedu viery“ obohatili o rozmer lásky a mohla sa stať „vedou lásky“[155]. O nutnosti uchovať spojenie teologickej špekulácie s kultom a duchovným životom i v priestore mariológie hovorí A. M. Triacca. V komentári k dokumentu Kongregácie pre náuku viery s názvom *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* (1988) píše: „PrehĺBenie náuky o osobe Márie a cieli jej konania v spásnych dejinách, študované nielen so zámerom informovať, ale aj formovať, núti stále viac spojiť štúdium s kultom a so životom. (…) Od vedy o Márii sa prechádza k Máriinej múdrosti, k pastoračnej aktivite, ktorú treba chápať ako zdieľanie lásky k Márii, a teda ku Kristovi-Cirkvi.“[156]

---

153 H. Rahner, Teologia e kerygma, 16.

154 G. Frosini, Teologia oggi, Bologna 1997, 251.

155 Teológia svätých nerozdielne spája „scientia fidei“ a „scientia amoris“. Por. F.-M. Léthel, La teologia dei santi. I santi come teologi, 90.

156 A. M. Triacca, Mariologia: pastorale e pietà cristiana. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

5.1. Exkurz: Doxologický rozmer mariológie ako inšpirácia pre teológiu

Keďže téma tejto učebnice neumožňuje nazrieť na tému doxologickej dimenzie teológie v náležitej šírke, obmedzíme sa iba na niekoľko poznámok, ktoré doplnia, čo sme už načrtli.

Na správne uchopenie používania oslavných titulov v mariológii a doxologického jazyka v teológii ako takej treba podľa príkladu cirkevných otcov a slávnostných dogmatických vyjadrení koncilov či pápežov, potvrdzujúcich spojenie doktrinálneho a oslavného aspektu vo vyučovaní právd viery, siahnuť po teológii svätých a mystikov. K tomu nabáda i Medzinárodná pápežská mariánska akadémia v dokumente *Matka Pána* s podtitulom *Pamiatka – prítomnosť – nádej* (2000): „Teológia svätých predstavuje pre odborníka v oblasti mariológie nesmierne vzácne dedičstvo, ktoré nesmie opomínať, a keď má svoje vlastné charakteristiky, nesmie ho nahrádzať inými výrazmi Tradície. Mariológ má za úlohu starostlivo určiť hodnotu teológie svätých a múdro toto dedičstvo využívať.“[157]

Svätí sú vďaka dynamickému vzťahu viery a lásky schopní preniknúť už v tomto živote „poza závoj viery“ a ponúknuť poznanie pochádzajúce z intímneho spoločenstva osôb v láske, ktoré je snúbenecké a panenské, teda také poznanie, aké má nevesta o svojom ženíchovi (por. Ef 5,25-32).[158] Umožňujú nám nazrieť na teológiu v jej eschatologickej dimenzii, ktorá plne legitimizuje doxologický jazyk v mariológii a teológii vôbec. Cez teológiu svätých, vnútorne založenú na láske a väčšiu ako viera a nádej[159] (por. Kor 13,13), spoznávame, že jestvuje istá „teológia neba“. Jej svedectvom sú napríklad „modlitby neba“ od Adrienne von Speyerovej[160] alebo *Kniha zjavení*

---

[157] Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 2000, 35.

[158] Por. F.-M. Léthel, Teológia svätých, 33.

[159] Por. F.-M. Léthel, Teológia svätých, 27.

[160] Por. A. von Speyer, U Boha a u lidí, Praha 2011, 49-73.
Časť modlitby inšpirovanej „poďakovaním za Knihu zjavenia“: „A vo všetkom, čo si nám ty, Otče, z neba ukázal, sa nám malo objasniť, že sa to zhoduje s láskou, ktorá ťa spája s tvojím Synom a Duchom; že tvoje nebo, ktoré možno zhliadnuť, tvoja večnosť, ktorá je plná zasľúbení, sú len znamením tvojej večnej lásky, do ktorej

od stredovekej mystičky Juliany z Norwichu[161]. „Teológia neba“ je spôsob „uvažovania“ o Božích veciach tak, ako o nich uvažuje večná imanentná Trojica. Radosť a oslava predstavujú základnú „metodologickú“ črtu takejto Božej teológie, na ktorej má mať pozemská teológia účasť. Juliana z Norwichu v 9. zjavení hovorí: „Ó, Ježiš, nech naozaj dokážeme venovať pozornosť tejto radosti, ktorá je v Najsvätejšej Trojici pre našu spásu, a nech túžime mať v tvojej milosti rovnakú duchovnú radosť, čo značí, nech radosť z našej spásy je podobná tej radosti, ktorú Kristus zakúša pre našu spásu.“[162] Oslavný aspekt je rovnako prítomný v opise korunovácie diela Božej milosti, oslavy človeka v 6. zjavení: „Boh mi zjavil tri stupne šťastia, ktoré prijme v nebi každá duša, ktorá dobrovoľne slúžila Pánovi akýmkoľvek spôsobom na zemi. Prvý je chvála a poďakovanie nášho Pána, ktoré duša prijme, keď bude oslobodená od bolesti. Toto poďakovanie je také veľké a slávne, že človek je ním dokonale naplnený, aj keby nebolo ďalšie… Čo sa týka druhého stupňa: všetky blažené stvorenia, ktoré budú v nebi, uvidia slávu tohto vďakyvzdania. A on dá spoznať všetkým, čo sú v nebi, službu, ktorú duša preňho vykonala… Čo sa týka tretieho stupňa: novosť a radosť, s ktorou duša prijme počiatočné vďakyvzdanie bude (takým istým spôsobom) trvať celú večnosť…“[163]

Ak sú oslava a vďakyvzdanie spôsobmi Božieho uvažovania o realite vykúpenia človeka, prečo by teológia pri pohľade na vykúpené bytie uskutočnené v Márii nesmela prijať podobnú metódu? O to viac, ak sama teória teologickej metodológie nabáda k nutnosti hovoriť o Bohu širšou škálou jazykových foriem – od jazyka koncepčného a analogického až po jazyk paradoxu a doxológie.[164] Veď trvalo platný princíp *lex orandi – lex credendi* okrem iného hovorí, že obsah viery (*lex credendi*) je prenášaný modlitbou (*lex orandi*), čo

---

si sa rozhodol nás voviesť. A vo všetkých anjeloch a tých, ktorí Jána sprevádzali, si ukázal, že nám už na zemi dávaš so sebou nebeských sprievodcov, ktorí majú za úlohu pomáhať nám, aby sme ľahšie našli brány tvojho svätého mesta. V mene tvojej lásky ti ďakujeme za tvoju lásku.“ – A. von Speyer, U Boha a u lidí, 63.

161 Giuliana di Norwich, Libro delle rivelazioni, Milano 1997.

162 Giuliana di Norwich, Libro delle rivelazioni, Milano 1997, 158.

163 Giuliana di Norwich, Libro delle rivelazioni, 138-139.

164 Por. F.-A. Pastor, Il Dio della rivelazione, in R. Latourelle, R. Fisichella (eds.), Dizionario di Teologia fondamentale [ďalej DTF], Assisi 1990, 326-327.

sa dá chápať i tak, že teologická náuka je celistvá, ak obsah neostáva izolovaný od vlastnej vonkajšej formy; t. j. oslavná a spolu s obsahom podnecuje, resp. rozvíja akt viery poslucháča. Oslavný jazyk je neoddeliteľnou súčasťou vieroučných vyjadrení a v oslave Boha človekom, ktorý počul pravdivé slovo, spočíva zmysel teológie. V súvislosti s doxologickým rozmerom teológie sa javí ako potrebné priznať teológii – ako jednej z foriem *martýrie*[165] – dimenziu nielen komemoratívnu a sprítomňujúcu, ale aj eschatologicko-prognostickú. Teológia tu a teraz má sprítomňovať minulé a rovnako tak budúce. Má byť, ako sa vyjadril B. Forte, pamäťou, spoločníčkou a proroctvom[166]; zjavuje Božiu slávu, čím pozýva k oslave: „Teológ tým, že vykonáva svoju službu, ešte nedal celú odpoveď, ktorá sa od neho očakáva, ak sa jeho práca neuskutočňuje v úprimnom hľadaní Božej slávy. Doxológia v sebe spája službu a povinnosť oslavnej adorácie jeho bytia ako teológa. (…) Večné slovo sa stalo blízkym, hodným úcty, láskavým. Preto prvé a posledné slovo vychádzajúce z jeho úst nech je ďakujem.“[167] Doxologický jazyk je teda materinským jazykom teológie, ktorá nezabúda na posledné veci (*novissimi*), v ktorých sa nakoniec celá rozplynie „ako pokorná služobníčka“ – teológia totiž podobne ako starý Simeon (por. Lk 2,29-32) netúži po inom, ako ustúpiť, keď žiarivé slnko Slávy zažiari a *cognitio vespertina* ustúpi *cognitio matutina*[168].

V duchu týchto konštatovaní sa ukazuje, že odmietanie teologicky „silných“ a oslavných mariánskych titulov (napríklad i možného titulu Márie Spoluvykupiteľky) nemá odôvodniteľné teologické pozadie. Komplexný pohľad na cieľ a metódu teológie hovorí o opaku. Kde teda hľadať príčinu, že už aj obyčajná spomienka na *gloriae* Panny Márie – napríklad v diele sv. Alfonza de Liguori, ktorého teologickú erudíciu netreba nijako dokazovať – vyvoláva

---

165 *Martýria* označuje kázanie a svedectvo; patrí k trom základných prejavom Cirkvi spolu s liturgiou a diakoniou.
Por. S. Wiedenhofer, Ecclesiologia, in T. Schneider (ed.), Nuovo corso di dogmatica II, Brescia 1995, 130-132.

166 Por. B. Forte, La teologia come compagnia, memoria e profezia, Cinisello Balsamo 1987, 200-210.

167 B. Forte, La teologia come compagnia, memoria e profezia, 209.

168 Por. B. Forte, La teologia come compagnia, memoria e profezia, 210.
Autor sa odvoláva na sv. Tomáša Akvinského a sv. Augustína.

v prostredí súčasnej teológie (prinajmenšom) úškrn či apriórnu nevôľu? Zrejme treba pravdivo priznať, že podobná reakcia je viac psychologického než teologického rázu. Odmietaním spomínaných titulov „moderný“ mariológ vedeckej obci komunikuje vnútornú rezervovanosť voči spomínanému sloganu *De Maria nunquam satis*, čiže vlastné metodologické nastavenie nehovoriť v súčasnom teologickom kontexte, otvorenom ekuméne, o „obyčajnej žene“ priveľa. Treba však zároveň povedať, že teológia ako „služobníčka pravdy“[169] nemôže prijať metódu, podľa ktorej by predmetom skúmania a ohlasovania boli len priezračné, nekontroverzné a kritickou skupinou akceptovateľné témy. Možné nepochopenie nových alebo starobylých teologických termínov ešte nie je dôvodom nehľadať pravdu a nevyjadriť ju. Veď postmodernému človeku v jeho subjektívne vytváranej teológii a spiritualite sa môže ktorýkoľvek z teologických termínov javiť ako nepochopiteľný, a preto neprijateľný. To platí v priestore mariológie (prostredníčka, Bohorodička, plná milosti, svätá, Panna, najčistejšia ap.), ale aj teológie vo všeobecnosti.

Ak by teológia pri svojej práci mala metodologicky zohľadňovať kulturálne podmienené reakcie adresáta na ohlasované tajomstvo, musela by rezignovať na starobylú prax nazývať Boha Zjavenia „absolútnym Bohom“ alebo ktorýmkoľvek zo série „Božích atribútov“. Nie je potrebné naširoko dokazovať, že vnútorné nastavenie, resp. základný pocit „anonymného“ kresťana v sekularizovanom svete je nepovedať priveľa ani o Bohu (ak vôbec o ňom niečo povedať). S ešte väčšou nevôľou sa stretá rozprávanie o všetkom, čo z Božieho tajomstva vyplýva pre človeka, t. j. o primáte ducha nad telom, askézy nad životom, jednoty nad mnohosťou, vôle a rozumu nad citom, večnosti nad časnosťou[170], o jedinom a víťaznom Logose, ktorý je stredom dejín, o jedinečnosti spásnych udalostí v Kristovi, o víťazných dejinách dogmy a Cirkvi[171], o sile, autorite, poriadku[172]. Tento trend si prisvojila i teológia, ako

---

169 Por. Kongregácia pre náuku viery, Donum veritatis, 2-5. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_it.html

170 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 33-35.

171 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 37-38.

172 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 39-41.

to potvrdzuje M. Hauke. Podľa neho sa odklonila „od pravej a vlastnej úlohy teológie, ktorou je hovoriť o Bohu“[173], a to sa – osobitne na pôde traktátu *De Deo uno et Trino* – prejavilo záujmom teológov o „mnohé veci istým spôsobom iba spojené s Božím tajomstvom, ako sú ochrana stvorenstva a klimatické zmeny, sociálna spravodlivosť, oslobodenie chudobných“[174]. Ovocím tohto trendu bolo takmer úplné vymiznutie úvah o Božích atribútoch: „Od 60. do 80. rokov minulého storočia nachádzame pomerne málo traktátov o Božom tajomstve. Následne možno vidieť veľkú obnovu trojičnej teológie, no chýba hĺbková úvaha o Božích atribútoch.“[175]Aktuálna teológia však avizuje potrebu systematického prehĺbenia témy Božích atribútov v trojičnom, kristologickom kontexte, ako aj v kontexte antropologickom, ktorý je vlastný postmoderne.[176] V takomto rámci sú nanovo premýšľané a predstavené témy Boha, ktorý *utešuje*, ktorý je *Otcom*, ktorý je *nemenný*, ale i schopný Božieho *hnevu.*[177] Domnievame sa, že príklon teológie k vlastnému tajomstvu Boha, obsiahnutého v jeho atribútoch, je motivovaný potenciálom, ktorý sa v nich skrýva a dokáže podnietiť súčasného človeka k úcte: „Treba uznať, že na prvý pohľad sa obraz Boha pochádzajúci z Božích atribútov môže zdať chladný a vzdialený, ale je pravdou, že ide o konceptualizácie nekonečného božského bytia, ktoré vychádzajú z antropologických požiadaviek a bezprostredne zodpovedajú náboženskosti človeka: Kto by sa obrátil na Boha bez atribútov? Mohlo by byť božstvo, hoci všeobecne uznané za Otca, objektom úcty, ak by nebolo

---

173 M. Hauke, Editoriale – Gli attributi di Dio, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 5.

174 M. Hauke, Editoriale – Gli attributi di Dio, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 5.

175 M. Hauke, Editoriale – Gli attributi di Dio, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 5.

176 Por. L. Scheffczyk, Il Dio della rivelazione. Dottrina di Dio, Città del Vaticano 2011; por. J. M. Galván, La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 13-28.

177 Por. články v periodiku Rivista teologica di Lugano, 1 (2011): G. S. Lodovici, L’ira secondo Tommaso d’Aquino, 29-50; G. Paximadi, Peccatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell’ira divina, 51-70; G. Cavalcoli, La quiestione dell’immutabilità divina, 71-93.

všemohúce, večné, nekonečné?“[178] Trend traktátu *De Deo uno et Trino* hovoriť o Bohu a jeho vlastnostiach je viditeľnou snahou o hovorenie o Bohu za účelom budovania vzťahu náboženskej úcty medzi človekom a Bohom. Ak sme preto svedkami prehodnotenia a znovuoživenia prastarej praxe klasickej teológie rozprávať o Bohu cez jeho vlastnosti, je namieste otázka, či by si podobné prehodnotenie, resp. nové kreatívne uchopenie (pod novými zornými uhlami – trojičným, kristologickým, antropologickým, doxologickým) nezaslúžila aj klasická mariológia, postavená na mariánskych tituloch, privilégiách a atribútoch.

Z opísaného trendu vyplýva, že nosným hermeneutickým pravidlom v teológii (a tiež v mariológii) má byť budovanie vzťahu. Ako potvrdzujú naznačené perspektívy v traktáte *De Deo uno et Trino*, sumárne možno povedať, že rezervovanosť voči vete *De Maria nunquam satis* a následné odmietanie mariológie privilégií súvisí so zmenami v celej teológii. Podľa slov Ch. Theobalda zamenila „vlastný objekt teológie (*res*), ktorým je viera v Boha“ za vovádzanie „do spletenca textov, interpretačných prúdov, teórií“, a tak študent, ktorý „si myslel, že nájde rýchlo potravu pre svoju vieru, je namiesto toho konfrontovaný s chýbajúcou jasnosťou, rovnakou vnútornou diferenciáciou disciplín, akú nachádza v súčasnej spoločnosti“[179]. S určitou neschopnosťou teológie odhaľovať tajomstvo Boha – na ktoré nestačí ani jazyk pozitívneho tvrdenia (*via affirmationis*), ani jazyk negácie (*via negationis*) – zrejme kráča ruka v ruke už spomínaná tendencia nehovoriť priveľa o Márii. Sme totiž presvedčení, že po preklenutí psychologickej nevôľe „vyznať Boha pred ľuďmi“, ktorá je ovocím opísaného typu súčasnej teológie, pominie nevôľa „vyznať Máriu pred ľuďmi“. To konkrétne znamená priznať krásu dielu vykúpenia, ktorá okrem iného spočíva v interaktívnosti vykúpenia – v zapojení človeka do spásneho diela a v jeho dokonalej sebarealizácii z milosti. V tomto kontexte sa potvrdzuje platnosť tézy, že k Márii sa prichádza cez Boha v Kristovi a Duchu Svätom: *Per Christum (Deum) ad Mariam*. Máme viacero dôvodov myslieť si, že rezervovanosť teológie voči Márii, hraničiaca až

---

178 J. M. Galván, La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 19.

179 Ch. Theobald, La lezione di teologia, 8.

s chladom, má hlbšiu príčinu: nie je ňou primárne metodologický purizmus či ekumenická nevhodnosť, skôr neschopnosť nazrieť na Máriu duchovno-mysticky a kristocentricky, t. j. cez Krista a jemu vlastným spôsobom v láske, radosti a oslave, ako to opisuje 11. zjavenie Juliany z Norwichu o duchovnom videní Ježišovej matky Márie:

„Pán povedal: ‚Praješ si ju vidieť?' A v týchto sladkých slovách akoby povedal: ‚Viem dobre, že túžiš vidieť moju blahoslavenú matku, pretože po mne je ona najväčšou radosťou, ktorú ti môžem ukázať, najväčšou oslavou a úctou, ktorú moje stvorenia túžia vidieť…' Akoby mi povedal: ‚Chceš vidieť, ako ju milujem, aby si sa aj ty mohla radovať so mnou v láske, ktorú prechovávam k nej a ona ku mne?' (…) Akoby povedal: ‚Chceš vidieť v nej, ako si milovaná? Z lásky k tebe som ju stvoril takú vznešenú, výnimočnú a hodnú úcty a mám z toho radosť. Prajem si, aby to bolo aj pre teba potešením…' On chce, aby sa vedelo, že všetci, čo sa radujú v ňom, majú sa radovať aj v nej, a to v radosti, ktorú zakúša on z nej a ona z neho… Aby som to hlbšie pochopila, dal mi tento príklad: Ak človek miluje jedno stvorenie osobitým spôsobom nad všetky ostatné, urobí všetko pre to, aby aj iné stvorenia milovali toto stvorenie a radovali sa z neho. A slová ‚Praješ si ju vidieť?', ktoré mi Ježiš povedal, sa mi zdali ako to najradostnejšie, čo mi mohol o nej povedať v duchovnom videní, ktoré mi daroval."[180]

5.2. Súhrnný pohľad

Načrtnuté trendy v teológii a mariológii doznievajú dodnes, a tak vplývajú na súčasnú mariológiu obsahovo aj metodologicky. Sumárne platí, že mariológiu XX. storočia charakterizuje „sínusoida" od rozmachu až po nutnosť obhájiť si právo na vlastnú existenciu. Súčasťou tohto diania je hľadanie si miesta uprostred teologických disciplín, ako i definovanie základného stavebného kameňa mariologického traktátu, ktorý môže byť kristologicko-soteriologický alebo ekleziologicko-antropologický.

S týmto súvisia viaceré metodologické zmeny, ktoré mariológia je vyzvaná integrovať a ktorých sumár podáva S. de Fiores. Súčasná mariológia má byť:

---

[180] Giuliana di Norwich, Libro delle rivelazioni, 162-163.

a) organicky začlenená do dejín spásy a širšieho teologického kontextu, čím sa má preklenúť jej izolácia a zabezpečiť, aby reflektovala hierarchiu hodnôt a otvorila sa dimenzii ekleziologickej a ekumenickej; b) prednostne „mariológiou odspodu“, ktorá zdôrazňuje historicko-spásne aspekty evanjeliového príbehu o Márii, ako i jej prítomnosť vo viere a kultúre kresťanského ľudu – tak sa má stať modelom kresťanskej spirituality úzko spojeným s pneumatológiou; c) otvorená súčasným hermeneutickým metódam, medzi ktoré patria cesty symbolická, estetická a naratívna; d) vnímavá na dobu, oslobodená od podozrení voči antropologickej vede, vložená do života ako podnecovateľka ľudských a kresťanských hodnôt.[181]

Ovocím uvedených zmien bude dôraz mariológie na biblicky konkrétnejší obraz Márie, dejinno-spásny rozmer jej života, ako i prevaha ekleziologicko-antropologického pohľadu na Máriu, čo prinesie útlm kristologickej, soteriologickej a doxologickej dimenzie mariológie. Obsahovo sa mariológia bude venovať kontemplácii Márie v jej dejinnosti, reinterpretácii mariánskych dogiem a v ich svetle aj reinterpretácii ďalších právd viery. Postupne tak dospeje k jedinečnému videniu Márie ako „ikony celého kresťanského tajomstva“[182] a „mikrodejín spásy“[183].

---

[181] Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, NDM, 804-806. por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 147.

[182] B. Forte, Maria la donna icona del mistero, Cinisello Balsamo 2000, 103.

[183] Por. S. de Fiores, Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica, Bologna 1992, 52; por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 398.

II. SÚČASNÁ MARIOLÓGIA

1. Poklad v hlinených nádobách

Mariológia, ktorá prešla fázou pokoncilového zneistenia, sa vydala na cestu obnovy v duchu už spomenutých metodologických výziev. Obdobie pauzy sa stalo katarzným a priviedlo ju k obohateniu a kvalitatívnemu rastu. Pokrok teologického myslenia, podnieteného obnovnými hnutiami v teológii a samotným koncilom, ktorý priniesol nové impulzy pre teologickú metódu, ale aj pre veľké dogmaticko-teologické témy, akými sú Boh, Trojica, Duch Svätý, Kristus, stvorenie, Cirkev, sviatosti, milosť, posledné veci, sa uskutočnil i na poli mariológie.[184] Ako sme v rámci veľkých teologických traktátov svedkami relektúry Božieho zjavenia a následného prekomponovania konkrétneho traktátu v určitej parciálnej optike (trojičná, dejinno-spásna, eschatologická, antropologická), tak sa na základe indícií a vyjadrení súčasných mariológov môžeme domnievať, že perspektívou mariológie bude relektúra celku teológie v mariánskej optike. Je zrejmé, že nutným predpokladom, resp. prvým krokom umožňujúcim podobnú mariánsku relektúru a rekompozíciu celej teológie je vytvorenie mariológie, ktorá zohľadní nové poznatky trojičnej teológie, kristológie, soteriológie, pneumatológie, ekleziológie, nadprirodzenej antropológie a eschatológie, bude sa dôsledne pridržiavať Písma, posvätnej Tradície, svätej liturgie, Učiteľského úradu Cirkvi i zmyslu pre vieru (*sensus fidelium*), bude dejinno-spásna, interdisciplinárna, inšpirovaná krásou (*via pulchritudinis*), duchovnou skúsenosťou svätých a, nakoniec, bude čerpať z veľkých narácií – bude teda skôr rozprávaním ako argumentovaním.[185]

Myšlienku čítať celok teológie v mariánskej optike legitimizuje pohľad na dejiny teológie XX. storočia: sme okrem iného svedkami tzv. eschatologického

---

[184] Por. P. Melada, Studio teologico del mistero mariano. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

[185] Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 13-45.

obratu. Autor tohto označenia A. Nitrola interpretuje dejiny XX. storočia ako dejiny postupného návratu eschatológie z pozície zabudnutého traktátu niekde na konci dogmatiky do samého jej stredu. Takto v optike budúcich vecí nazerá na tajomstvo trojjediného Boha, spásy, Cirkvi, sviatostí, morálneho konania v znamení nádeje.[186] Ak je celé XX. storočie videné ako storočie eschatologického hnutia, rovnako platí, že minulé storočie bolo ešte viac mariánskym hnutím vo fáze naplnenia.[187] V určitej dejinnej analógii je správne očakávať i „mariologizáciu" ostatných traktátov teológie, čím by sa doplnil začatý proces vzájomnej relektúry tajomstiev viery v optike iného tajomstva. Takto by vďaka novej metóde, postavenej na *nexus mysteriorum*, mohli z hĺbok Zjavenia vystúpiť do popredia nové skutočnosti, čím by sa rozšírilo poznanie Zjavenia a vnútorne by sa obohatili jednotlivé teologické traktáty. Podobný postup je zdôvodniteľný a obhájiteľný tým, že súčasní kľúčoví mariológovia predstavujú Máriu cez sériu nových titulov a označení, napríklad „fragment odzrkadľujúci celok", „priezračná prizma", „mikrodejiny spásy" či „ikona celého kresťanského tajomstva". S. de Fiores vidí Máriu „ako priezračnú prizmu, jasný diamant, ktorý ‚určitým spôsobom zjednocuje a odzrkadľuje v sebe základné pravdy viery' (LG 65) od vtelenia po Trojicu. Vzdať sa jej alebo poprieť jej prítomnosť by znamenalo ‚zriecť sa časti, ktorá reprodukuje celok, mikrodejín, ktoré odzrkadľujú spásne konanie Boha vo svete, živej osoby, ktorá má v sebe to, čo zmizlo v teológii'"[188].

I. de la Potterie vidí Máriu ako „istý druh syntézy všetkých predchádzajúcich zjavení v Božom ľude"[189], B. Forte ako „ikonu celého tajomstva kresťanstva"[190], R. Laurentin v nej zas objavuje „kľúč ku kresťanskému tajomstvu"[191]. Myšlienky vyjadrené významnými mariológmi potvrdzuje aj spomínaný dokument Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie s názvom *Matka Pána* a podtitulom *Pamiatka – prítomnosť – nádej*:

---

186 Por. A. Nitrola, Escatologia, Casale Monferrato 1995, 15-52.

187 R. Laurentin, Pojednání o Panně Marii, 88.

188 S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, Trnava 2003, 14-15.

189 I. de la Potterie, Maria nel mistero di alleanza, Genova 1988, 15.

190 B. Forte, Maria la donna icona del mistero, 103.

191 R. Laurentin, Maria chiave del mistero cristiano, Cinisello Balsamo 1996.

„Mariológia okrem toho, že je disciplínou stretnutia, je rovnako priestorom pre syntézu. Celé dejiny spásy od predurčenia *ab aeterno* vteleného Slova až po parúziu Pána, od Knihy Genezis po Zjavenie, to všetko sa v istom zmysle slova sústreďuje a zhrnuje v Ježišovej Matke. Preto niektorí teológovia považujú postavu Panny a následne mariológiu za kľúč kresťanského mystéria, ikonu tajomstva, križovatku teológie, miesto, kde sa spojenie medzi jednotlivými tajomstvami – *nexus mysteriorum* – prejavuje výnimočným spôsobom v ich vnútornom a zároveň rozličnom prelínaní. Okrem toho už Druhý vatikánsky koncil výstižne tvrdí, že Mária, vstúpiac do dejín spásy, ‚určitým spôsobom zjednocuje a odzrkadľuje v sebe základné pravdy viery' (LG 65)."[192] Všetky doteraz uvedené označenia možno právom pokladať za skutočný poklad súčasnej i budúcej mariológie, hoci poklad v hlinených nádobách (dôvodom je skutočnosť, že hlavný teologický prúd mariológiu stále pokladá za krehkú).

Tým, že citovaný dokument a spolu s ním mienkotvorní mariológovia odporúčajú študovať Máriu ako „súčasť dejín spásy, vzťahujúcu sa na Boha; na Krista, vtelené Slovo, spasiteľa a prostredníka; na Ducha Svätého, posvätiteľa a darcu života; na Cirkev, sviatosť spásy; na človeka – jeho počiatok a rast v živote milosti a jeho údel v sláve"[193], istým spôsobom chápu Máriu ako miesto Božieho zjavenia, a teda *locus theologicus* – teologické miesto, resp. bod, v ktorom je možné s určitosťou kontemplovať Božie zjavenie. Vďaka tomu sa ukazuje nový, celkom jedinečný status mariológie v celku teologických disciplín: „Mariológia je súčasťou teológie, ba dokonca patrí k jej ústrednej časti, pretože tie tajomstvá spásy, s ktorými je Mária úzko spojená, sú pre teológiu ústrednou záležitosťou."[194] Túto myšlienku potvrdzuje ortodoxná teológia prostredníctvom N. Nissiotisa, ktorý konštatuje: „Nejestvuje kresťanská teológia bez trvalého odkazu na osobu a úlohu Panny Márie v dejinách spásy."[195]

---

192 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 21.

193 Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 28.

194 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 13.

195 N. Nissiotis, Maria nella teologia ortodossa, in Concilium, 19 (1983) 8, 66; por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 188.

2. Mária ako *locus theologicus*

Skutočnosť, že sa v Márii sústreďujú a zhrnujú celé spásne dejiny, že zjednocuje a odzrkadľuje základné pravdy viery, že je kľúčom zjaveného tajomstva či mikrodejinami spásy, nás vedie k myšlienke, že Mária je pre teológiu teologickým miestom – *locus theologicus*. Explicitne to nachádzame vyjadrené v diele F.-M. Léthela: „Mária sa v láske stáva jedným z najlepších *teologických miest*, miestom teologickej syntézy.“[196] Takéto tvrdenie si žiada náležité objasnenie a zdôvodnenie.

Teológia pod tzv. teologickými miestami – *loci theologici* – rozumie „istý komplex organizačných princípov, ktoré určujú teologickú prácu“[197]. Ide o tzv. pramene teológie, čiže žriedla, z ktorých teológ čerpá, z ktorých následne vynáša, resp. tvorí teologické uzávery; tie sa podľa M. Cana (*De locis theologicis*, 1563) delia na dve skupiny: *vlastné* a *ostatné*. *Vlastné* sa ďalej delia na *zjavené* (Písmo a Tradícia) a *interpretujúce* (Katolícka cirkev, koncily, pápeži, cirkevní otcovia a scholastickí teológovia). Medzi *ostatné* (sekundárne) patria ľudský rozum, filozofia a ľudské dejiny. Niektorí autori medzi *ostatné* (nezjavené) teologické miesta zaraďujú aj životy/životopisy svätých, ktorí „zviditeľňujú vnútornému zraku životnú syntézu kresťanského posolstva“[198], či, ako hovorí E. Salmann, „v telách mučeníkov, panien, mníchov (…) máme prvé predstavenie kresťanstva. (…) Tieto vystavené, mučené, odcudzené, vykorenené telá (…) dosvedčujú inakosť Boha, odlišnosť Boha od sveta“[199]. Ten istý autor zastáva mienku, že takýmito miestami teologickej inšpirácie sú „silné rozprávania niektorých svätých a o svätých, ktorí sa hýbu na hranici viery a pohanstva, Cirkvi a moderného agnosticizmu (M. Blondel, sv. Terézia z Lisieux, Th. Merton, S. Weilová, D. Bonhoeffer).[200] Autor nakoniec ide tak ďaleko, že za teologické miesto považuje i postmodernú literárnu produkciu: „Keby sme vedeli objaviť mnohé teologické motívy prítomné v nesmiernom

---

196 F.-M. Léthel, Teológia svätých, 80.

197 J. Wickx, Luoghi teologici, in DTF, 645.

198 S. Spinsanti, Vzory duchovní, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, Kostelní Vydří 1999, 1 133-1 134.

199 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 294.

200 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 100.

univerze moderných románov, kresťanstvo by bolo omladené, (…) premenilo by sa takmer na hudobný motív. (…) Všetky motívy teológie by sa nám zjavili v novom svetle.“[201]

Teológ teda pracuje s teologickými miestami. Otázkou je, kam zaradiť Máriu, ako aj biografické, teologické, duchovné či umelecké texty odhaľujúce jej tajomstvo. Určite netreba dokazovať, že Mária ako svätá automaticky patrí do skupiny *ostatných* (sekundárnych), príp. *vlastných*, ale *interpretujúcich* teologických miest ako ktorýkoľvek svätec v dejinách Cirkvi alebo scholastický teológ. Teologické označenie Márie za „mikrodejiny spásy“ ju však „posúva“ do skupiny *vlastných* a *zjavených* teologických miest – núti nás uvažovať o jej umiestnení na najvyššie miesto. Otázka preto znie: Môže byť Mária zaradená do najvyššej skupiny teologických miest, t. j. do skupiny miest *vlastných* a *zjavených*? Aby sme našli odpoveď, potrebujeme najskôr zodpovedať otázku, v akom vzťahu je Panna Mária a Božie zjavenie. Je Mária konštitutívnou súčasťou Zjavenia uskutočneného v Kristovi? Je len príjemcom Zjavenia, alebo je i jeho účastníčkou a aktívnym prvkom? Spolu s C. V. Pospíšilom si tu musíme položiť otázku: „Môžeme o Márii hovoriť ako o spoluzjaviteľke Trojice?“[202] Na priblíženie sa odpovedi bude potrebné nazrieť na problematiku cez viaceré teologické kontexty a cez rôznych autorov – vďaka tomu získame viaceré typy výkladov, ktoré potvrdia legitímnosť našej intuície o Máriinom statuse ako *vlastného* a *zjaveného* teologického miesta. Prvý z nich je kontext fundamentálno-teologický, pretože tvorí vitálny priestor témy Božieho zjavenia.

2.1. Výklad fundamentálno-teologický: Mária ako *locus theologicus* podľa teológie Božieho zjavenia

Katechizmus Katolíckej cirkvi, inšpirovaný náukou Druhého vatikánskeho koncilu, učí, že „Kristus, Boží Syn, ktorý sa stal človekom, je jediné, dokonalé a definitívne Otcovo Slovo. V ňom Otec povedal všetko a nebude už iné slovo okrem tohto“ (KKC 65). Tým je magisteriálne potvrdené,

[201] E. Salmann, Teologia è un romanzo, Milano 2000, 37.

[202] C. V. Pospíšil, Trojice a Marie z Nazareta, in J. Hojda (ed.), Maria z Nazareta – plnost člověka a jádro církve, Svitavy 2003, 108.

že Ježiš Kristus je „prostredník a plnosť celého Zjavenia“. Toto Zjavenie sa „uskutočňuje činmi a slovami“ (DV 2) Syna – večného Slova, poslaného Otcom, aby prebýval medzi ľuďmi a zvestoval im Božie tajomstvá, zvlášť „celou svojou prítomnosťou a zjavom, *slovami a skutkami*, znameniami a zázrakmi, smrťou a zmŕtvychvstaním a napokon zoslaním Ducha pravdy“ (DV 4). Božie zjavenie uskutočnené v Kristovi má na rozdiel od gnózy výrazne telesnú dimenziu, čo zdôrazňuje Cirkev od najstarších čias po dnešok. Práve Mária pre svoju celostnú (duchovno-telesnú) spätosť s Kristovou ľudskou prirodzenosťou bola od najstarších pokusov gnózy relativizovať Kristovu ľudskú prirodzenosť videná ako „skala ortodoxie“, tzn. záruka nezúženého kristologického vyznania v božsko-ľudskú celistvosť Krista. Mária označená za Bohorodičku je v myslení viacerých cirkevných otcov „základom celej spásnej ekonómie a ortodoxnou syntézou tajomstva vtelenia“[203]. To potvrdzuje už okolo roku 250 Egomonio, ktorý hovorí, že „všetka naša nádej je zakotvená v Máriinom pôrode“[204] – dáva tým najavo, že bez Márie, ktorá privádza na svet Ježiša, by padol celý systém životných právd kresťanstva. Podobné vyjadrenia nachádzame aj u Gregora Naziánskeho, Cyrila Alexandrijského či Jána Damascénskeho.[205] Myšlienku o Márii ako záruke ortodoxnej kristológie vyjadruje A. Amato takto: „Biblické a doktrinálne tvrdenia o Márii predstavujú isté kritérium vyváženej biblicko-ekleziálnej kristológie. Nejestvuje nikto, kto by nevidel, že mariológia – vďaka faktu Máriinho Božieho materstva pri vtelení Syna Božieho až po dogmu o nanebovzatí – spĺňa najvyššiu kriteriologickú funkciu v základných udalostiach Krista od vtelenia až po udalosť paschy a definitívne povýšenie.“[206] Iný autor zas o Márii ako vzore Zjavenia tvrdí, že „vrhá významné svetlo na každý bod Zjavenia od vtelenia až po eschatológiu.

---

[203] S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19.

[204] Egemonio, Acta Archelai, 50-60, in G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Gambero, G. di Nola (eds.), Testi mariani del primo millenio, 4, Roma 1988 – 1991; cit. in S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19.

[205] Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19.

[206] A. Amato, Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico, in Aa.Vv, Il Salvatore e La Vergine – Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee. Atti del 3 simposio mariologico internazionale (Roma 1980), Marianum, Roma – Bologna 1981, 77.

(…) Ona uskutočňuje nedosiahnuteľným spôsobom kresťanské hodnoty: vieru, charizmy, panenstvo, materstvo, pokoru, evanjeliový stonásobok. (…) Kto neuznáva Máriu, nepochopí ani Boha, ani človeka, ani ich vzájomný vzťah. (…) Ona je ‚kľúč kresťanského tajomstva'."[207]

Skutočnosť zjavenia spásnej pravdy, ktoré sa deje cez Kristovu telesnosť (potvrdzuje ju symbol viery v článku „vzal si telo z Márie Panny" a jej soteriologickú hodnotu vyjadruje Tertulián v slogane *Caro salutis cardo*[208]), si nemožno predstaviť bez Bohorodičky Márie: „Ňou sa napĺňa čas a nastoľuje sa nový poriadok spásy, keď Boží Syn vzal od nej na seba ľudskú prirodzenosť, aby tajomstvami svojho tela oslobodil človeka od hriechu" (LG 55). Takto prvá mariánska dogma o Máriinom božskom materstve, definovaná na Efezskom koncile (431)[209], predstavuje Máriu ako tú, ktorá dáva Kristovi telo – nástroj Zjavenia. Cezeň je s procesom Zjavenia v Kristovi fyzicky i duchovne spojená: „Toto spojenie matky so Synom na diele spásy sa prejavuje od chvíle panenského počatia Krista až po jeho smrť" (LG 57). Tá istá dogma nás zároveň chráni od čisto materiálneho pohľadu na Máriu – a síce, že Mária by bola len „pasívny materiálny nástroj" (LG 56), z ktorého si božský Logos vzal telo. Koncil tým, že odmietol vidieť Máriu iba ako matku ľudskej prirodzenosti (*anthropotokos*), ale hovoril o nej ako o matke vteleného Slova, priznajúc jej titul *Theotokos*, naznačuje, že Mária je „celkom mimoriadnym spôsobom" (LG 61) účastná aj na diele Božieho zjavenia, uskutočneného cez Krista. O intímnom prepojení Kristovej telesnosti a telesnosti Márie hovorí jasne aj dokument *Matka Pána*:

„Proti všetkým pokušeniam doketizmu Cirkev vždy podčiarkovala vtelenie Slova. Svätá Panna vo svojom lone naozaj počala Slovo podľa jeho ľudskej prirodzenosti, v priebehu tehotenstva ho nosila vo svojom tele, porodila ho a zo svojich pŕs ho dojčila. (…) Uvedená prítomnosť Spasiteľa

---

[207] I. M. Calabuig, La mariologia: servizio e crocevia della riflessione teologica, in Marianum, 60 (1998), 15.

[208] Tertulián, De resurrectione mortuorum, VIII, 2, in CCL 2, 931. Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.

[209] „Kto nevyznáva, že Emanuel je naozaj Boh a že svätá Panna je preto Matkou Božou (porodila totiž podľa tela vtelené, z Boha pochádzajúce Slovo), nech je exkomunikovaný." (D 252) – por. J. Neuner, H. Ross (eds.), Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria, Trnava 1995, 99.

však urobila z Máriinho tela *miesto spásy*, pretože Boh oslobodil človeka z hriechu tajomstvami svojho tela, a preto bolo toto telo označované za veraje spásy: *Caro salutis est cardo*. Avšak Slovo toto telo prijalo zo svätej Panny, a tak podľa iného známeho výroku (…) platí: *Caro Christi, caro Mariae.*“[210]

Myšlienka fyzicko-duchovného prepojenia Márie a Ježiša, ktorá robí z Márie teologické miesto, sa rovnako potvrdzuje v inom magisteriálnom kontexte, a to sviatostno-eucharistickom. Encyklika *Redemptoris Mater* hovorí, že materstvo Márie si „kresťanský ľud osobitne uvedomuje a prežíva na svätej hostine v liturgickom slávení tajomstva vykúpenia, v ktorom sa sprítomňuje Kristus, jeho pravé telo, zrodené z Panny Márie“[211]. Keďže Eucharistia je – v zmysle princípu *lex orandi, lex credendi* – miestom zjavenia a teologickým miestom a keďže sviatosť Eucharistie je tajomne spojená s Máriou (lebo telo sviatostne sprítomneného Krista je z Márie a „Mária vedie veriacich k Eucharistii“[212]), platí, že Mária má účasť na Božom zjavení a stáva sa pravým *teologickým miestom*.

Ako sme už uviedli, Mária podľa náuky Druhého vatikánskeho koncilu „celkom mimoriadnym spôsobom spolupracovala na Spasiteľovom diele obnovy nadprirodzeného života duší“ (LG 61). Keďže pod spásou treba okrem iného rozumieť zjavenie Božej pravdy, čiže zjavenie tajomstva Boha, ktorý pozýva k priateľstvu a účasti na Božej prirodzenosti (por. DV 2; 3), je namieste otázka, ako si tento „celkom mimoriadny spôsob“ Máriinej spolupráce na spáse v danom gnozeologickom význame predstaviť a čo pod ním rozumieť. Nápomocným tu môže byť vzťah, ktorý opisuje koncil: „Posvätná Tradícia a Sväté písmo (…) navzájom úzko súvisia a sú spojené. Veď vyvierajú z toho istého božského prameňa, určitým spôsobom splývajú v jedno a smerujú k tomu istému cieľu. Sväté písmo je totiž Božie slovo, keďže bolo napísané z vnuknutia Ducha Svätého; a posvätná Tradícia zasa Božie slovo, ktoré Kristus Pán a Duch

---

210 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.

211 Ján Pavol II., Redemptoris Mater, 44.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-mater

212 Ján Pavol II., Redemptoris Mater, 44.

Svätý zveril apoštolom, neporušene sa odovzdáva ich nástupcom, aby ho, osvietení Duchom pravdy, svojou kazateľskou činnosťou verne zachovávali, vysvetľovali a šírili. A tak Cirkev nečerpá istotu o všetkom, čo bolo zjavené, iba zo Svätého písma. Preto treba oboje prijímať a vážiť si s rovnakou úctou" (DV 9). Citovaný koncilový text teda hovorí, že všetko podstatné je zjavené v Písme (*sola Scriptura*), ale miestom zjavenia je v katolíckom pohľade aj Tradícia, ktorá vyviera z toho istého prameňa Zjavenia. Podľa koncilu je Tradícia procesom zachovávania, vysvetľovania, šírenia a odovzdávania Božieho zjavenia, ktoré sa deje pod vplyvom osvietenia Duchom pravdy.

S ohľadom na skutočnosti, že Mária súhlasným áno prijala Božie Slovo (LG 56), zachovávala ho vo svojom srdci a premýšľala o ňom (por. Lk 2,41-51), spolupracovala na diele obnovy nadprirodzeného života (LG 61) a je „prvou nositeľkou Ducha"[213], „prvou evanjelizátorkou", „najvyššou a plnou realizáciou kresťanskej zvesti, jej najstimulujúcejší operatívny vzor"[214], ponúka sa otázka, či by nebolo správne vidieť Máriu ako personifikovanú Tradíciu zverenú apoštolovi Jánovi a spoločenstvu Dvanástich. Takáto mienka si žiada potvrdenie relevantnej autority. Tou je bezpochyby text konštitúcie *Dei Verbum*[215]. Hovorí, že Tradícia – ktorá je spolu s Písmom druhým prameňom Zjavenia – sa v Cirkvi „zveľaďuje pomocou Ducha Svätého" (DV 8) cez prehĺbenie poznania tradovaných skutočností a slov, ako aj cez rozjímanie a štúdium. A práve spomínané zveľaďovanie Tradície a prehlbovanie jej poznania sa deje cez „premýšľanie vo svojom srdci". Tu sa koncil odvoláva

---

213 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 16.

214 Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144. Enchiridion della nuova evangelizzazione, Città del Vaticano 2012, 489.

215 Text konštitúcie *Dei Verbum 8* znie: „Táto apoštolská Tradícia sa v Cirkvi zveľaďuje pomocou Ducha Svätého: prehlbuje sa totiž poznanie tradovaných skutočností a slov jednak rozjímaním a štúdiom veriacich, ktorí o nich premýšľajú vo svojom srdci (por. Lk 2,19;51), jednak dôverným poznaním duchovných skutočností zo skúsenosti, ako aj kazateľskou činnosťou tých, ktorí s biskupským nástupníctvom dostali hodnovernú charizmu pravdy. Cirkev totiž v priebehu vekov neprestajne smeruje k plnosti Božej pravdy, kým sa na nej nesplnia Božie slová." Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/dei-verbum

explicitne na formu Máriinho premýšľania a zachovávania *týchto vecí v jej srdci* (por. Lk 2,19;51).

Je umiestnenie odkazu na Máriu do kontextu zveľaďovania a chápania Tradície náhodou alebo text naznačuje, že Mária je vo vzťahu k Tradícii v celkom jedinečnom vzťahu, napríklad ako tá, ktorá ju plodí ako Syna, alebo tá, ktorá celkom jedinečne o Zjavení uvažuje, a tým ho rozvíja? Je Máriino uchovávanie Zjavenia v srdci a jej pneumatické rozjímanie, ktorým rozvíja obsahy zvereného pokladu viery a pokračuje v realizácii materstva v poriadku milosti (LG 61), tým, čo nás oprávňuje vidieť ju ako „živú Tradíciu"? Domnievame sa, že áno. Skutočnosť, že Mária prispieva k objasneniu a prehĺbeniu Tradície o nové vieroučné obsahy, dosvedčujú jednak mariánske dogmy, jednak ďalšie pravdy, ktoré spomína dokument *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii*: „Tajomstvo Márie – ako to potvrdzujú dejiny teológie – prispieva k oveľa hlbšiemu poznaniu tajomstva Krista, Cirkvi i povolania človeka."[216] Ten istý dokument ďalej uvádza:

„Prostredníctvom Márie, ‚výnimočného svedka tajomstva Krista', Cirkev prehĺbila tajomstvo kenózy ‚Božieho Syna' (Lk 3,38; Flp 2,5-8), ktorý sa v Márii stal ‚Adamovým synom' (Lk 3,38), spoznala s väčšou jasnosťou historické korene označenia ‚Syn Dávidov' (Lk 1,32), jeho miesto v židovskom ľude, jeho miesto v skupine ‚chudobných Pána'. (…) Cirkev, keď kontempluje Máriu, poznáva svoj pôvod, svoju vnútornú prirodzenosť, svoje poslanie v milosti, údel slávy, cestu viery, ktorou má prejsť. (…) Mária ako ‚dokonalá nasledovníčka Krista' a žena, ktorá sa dokonale realizovala ako osoba, je prameňom trvalých inšpirácií pre život."[217]

Magisteriálne texty nás utvrdzujú, že Máriu možno chápať ako aktívneho činiteľa v procese rozvíjania už zavŕšeného Zjavenia a postupného chápania, resp. odhaľovania jeho významu (KKC 66). Takto Mária „tvorí" Tradíciu – druhý „kanál" komunikácie Božieho zjavenia – celkom jedinečným spôsobom. Je jasné, že v procese Božieho zjavenia, ktoré je rezervované Kristovi,

---

[216] Por. Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 18; LG 52.

[217] Congregazione per l'educazione cattolica, La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 19-21.

nemožno Máriu ako „nijaké stvorenie nikdy postaviť na roveň vteleného Slova a Vykupiteľa“ (LG 62). Avšak „podobne ako na Kristovom kňazstve majú rozličným spôsobom účasť aj vysvätení služobníci, aj veriaci ľud a ako sa jediná Božia dobrota rozmanitým spôsobom skutočne rozlieva v stvoreniach, tak i jediné Vykupiteľovo prostredníctvo nevylučuje, ale vzbudzuje mnohorakú spoluprácu tvorov, pochádzajúcu z jediného prameňa“ (LG 62). Mária na spásnom prostredníctve, ktorého súčasťou je Zjavenie, pracuje vďaka tomu, že táto spolupráca bola vzbudená a umožnená Božou dobrotou. Treba však stále pripomínať, že označenie Márie ako „živej Tradície“ stojacej vedľa Krista-Slova (Písma) je len analogické, že prameňom Zjavenia (aj tých právd, ktoré sa odhaľujú cez Máriu) je božský Logos, na ktorom má Mária účasť iba vďaka povolaniu k zjaviteľskej spolupráci. To pritom neznemožňuje vidieť Máriu ako „zrkadlo“, v ktorom sa „najhlbšie a najjasnejšie odrážajú veľké Božie skutky“ (Sk 2,11)[218], a teda pozerať sa na ňu ako na celkom výnimočný *locus theologicus* patriaci do kategórie vlastných a zjavených teologických miest.

Oprávnenie uvažovať o Márii ako Tradícii nám dáva aj skutočnosť, že medzi Písmom a Tradíciou jestvuje napriek „vzájomnej závislosti“ aj rozdielnosť. Podľa D. Herscika spočíva: 1. vo forme – Písmo sú napísané knihy, Tradícia je nepísaná; Písmo je fixované, a preto zaručuje nemennosť pôvodného svedectva, Tradícia je plasticky stvárnená osobným a existenciálnym prístupom veriaceho;[219] 2. v pneumatologickej štruktúre – Písmo je formálne Božie slovo, Tradícia je formálne slovo, ktoré prechádza z človeka na človeka, tzn. je tou, ktorá „len“ obsahuje Božie slovo (táto rozdielnosť pneumatologickej štruktúry nič nemení na konvergencii Písma a Tradície, a preto má kresťan k obom tú istú úctu);[220] 3. v princípe – nie je možné hovoriť tým istým spôsobom o počiatku (princípe) Písma a Tradície, pretože klásť ich na tú istú úroveň by znamenalo klásť Písmo a Tradíciu proti sebe do konkurenčného vzťahu. D. Herscik v tejto súvislosti uvádza: „Ak chceme hovoriť o počiatku, z ktorého v priestore Cirkvi pochádza každý diskurz, kázeň, diskusia, celý život, potom takým počiatkom pre nás môže byť len Písmo. Určite nie bez Tradície alebo proti nej. No počiatok,

[218] Ján Pavol II., Redemptoris Mater, 25.

[219] Por. D. Herscik, Elementi di teologia fondamentale, Bologna 2006, 180.

[220] Por. D. Herscik, Elementi di teologia fondamentale, 181.

ktorý je norma a trvalá miera, nie je iný než Biblia.“[221] Sumarizujúco vzťah vzájomnosti i odlišnosti Písma a Tradície vyjadruje nemecký fundamentálny teológ takto:

„Písmo a Tradícia tvoria jednotu pre svoj spoločný pôvod, spoločnú službu byť prostriedkom komunikácie dejinného Božieho zjavenia, pre svoj spoločný obsah. Písmo a Tradícia ostali závislé jedno od druhého v čase svojho formovania a ostanú závislé, pretože Písmo nemôže byť pochopené proti Tradícii a autentická Tradícia nemôže byť pochopená bez Písma. Písmo a Tradícia sa navzájom odlišujú z dôvodu formy, ktorá je v Písme nemenne zapísaná a v Tradícii je podstatne nepísaná, prejavujúca sa v dejinách rozličnými spôsobmi. Ďalšia rozdielnosť je v tom, že Písmo vyjadruje slovo Boha ľudským spôsobom, Tradícia prijíma slovo Boha, vyslovuje ho však ako odpoveď apoštolskej Cirkvi na Božie Slovo a o Božom slove. Z tohto uhla pohľadu je Písmo normou Tradície. Komunita veriacich žije v Cirkvi z toho, čo Písmo a Tradícia dosvedčujú pre všetky časy.“[222]

Opísaná podobnosť, ale ešte viac významná rozdielnosť medzi Písmom a Tradíciou dokresľujú analógiu Krista a Márie ako Písma a Tradície fundamentálno-teologickým jazykom. Mária, ktorá je podobne ako Tradícia od Slova odlíšená formálnym, pneumatickým i principiálnym spôsobom, môže byť v určitom zmysle označená za Tradíciu.

Interakciu Božieho Slova a Márie výstižne opísal Benedikt XVI. v texte encykliky *Deus caritas est* (2005), v ktorom možno kontemplovať zrkadlenie naznačenej odlišnosti aj vnútornej jednoty jestvujúcej medzi Písmom a Tradíciou:

„Magnifikat, takpovediac portrét jej duše, je celý popretkávaný niťami Svätého písma, myšlienkami z Božieho slova. Tak sa nám odhaľuje, že Mária je v Božom slove skutočne doma, prirodzene z neho vychádza a vstupuje doň. Hovorí a myslí s Božím slovom; Božie slovo sa stáva jej slovom a jej slová sa rodia z Božieho slova. Tak je zrejmé, že jej myšlienky sú v súlade s Božími

---

221 D. Herscik, Elementi di teologia fondamentale, 181

222 D. Herscik, Elementi di teologia fondamentale, 181-182.

myšlienkami a jej chcenie je v súlade s Božou vôľou. Tým, že bola hlboko preniknutá Božím slovom, mohla sa stať matkou vteleného Slova.“[223]

Takto charakterizovaný vzťah Márie k Písmu – od odlišnosti po intímnu jednotu v plodení Slova – korešponduje s tým, čo platí o posvätnej Tradícii. Pre teológiu to znamená, že Mária by nemala byť ľubovoľným či okrajovým prvkom teológie, ale mala by byť považovaná za teologické miesto. Vzťah Márie a Božieho slova zjavenia J. Ratzinger opisuje aj v nemagisteriálnej teologickej produkcii mariologického zamerania. Dôležitou tézou jeho mariológie je, že „Boh sa neviaže na kamene, ale na živé osoby. Máriino áno mu otvára priestor, kde môže postaviť svoj stánok“[224]. V tomto duchu platí, že v židovsko-kresťanskej tradícii nemáme do činenia s Bohom v „čírej forme“, pretože „by išlo o Boha nie skutočného, ale len nami mysleného. Išlo by o povýšenecký purizmus, ktorý považuje vlastné myšlienky za dôležitejšie ako Božie skutky“. Boh sa však, naopak, stal viditeľným prostredníctvom ľudí, v ktorých zjavil svoju prirodzenosť, „prostredníctvom vzťahov s ľudskými osobami, prostredníctvom tvárí ľudských osôb zjavil a ukázal svoju tvár“. Práve preto je Mária podľa Ratzingera „jednou z tých ľudských bytostí, ktoré osobitým spôsobom patria k Božiemu menu“. Preto je i spomienka na Máriu uchovávaná a Matka Pána je milovaná a oslavovaná.[225]

Podľa J. Ratzingera nie je Panna Mária primárne „motívom zbožnosti (*motivo devozionale*), nie je idylickým kútikom nábožnosti v štruktúre novozákonnej viery“, ale vyjadruje, resp. vyjavuje predovšetkým kresťanskú víziu Boha, ktorý prebýva medzi ľuďmi, hovorí s nimi, komunikuje *verbis gestique* slovami a udalosťami (DV 8).[226] Vyznanie viery *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine* hovorí, že vélum Božieho zahalenia je definitívne roztrhnuté a jeho tajomstvo sa nás bezprostredne dotýka. Z Boha

---

223 Benedikt XVI., Deus caritas est, 41.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-deus-caritas-est-boh-je-laska

224 J. Ratzinger, Maria, Chiesa nascente, Cinisello Balsamo 1981, 80.

225 Por. J. Ratzinger, Maria, Chiesa nascente, 53.

226 Por. A. Staglianò, Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger, Cinisello Balsamo 2010, 34-35.

vzdialeného sa stáva náš Boh, Emanuel, Boh s nami.[227] A takto je jedna žena – Mária z Nazareta – postavená do srdca kresťanského vyznania v živého Boha, ktorý „nemôže byť myslený bez nej“, pretože „neodvolateľne tvorí súčasť našej viery v Boha živého, v Boha, ktorý koná“[228]. Mária ako patriaca k Božiemu menu a súčasť viery v živého Boha je, ako sme sa tým už zaoberali, vlastné a zjavené teologické miesto – t. j. ako personifikovanú Tradíciu (a s ňou i mariológiu) umiestňuje do srdca teológie. Tézu, že Mária patrí k vlastným a zjaveným teologickým miestam (k Tradícii), potvrdzujú osobitne tie magisteriálne a teologické texty, ktoré Máriu predstavujú ako „spoluzjaviteľku Trojice“[229].

Presvedčivým opisom vzťahu Márie a Písma ako základného teologického miesto je reflexia C. V. Pospíšila. Podotýka, že v procese formovania Písma má svoje miesto Cirkev ako spoluautorka Písma – svätopisci písali ako tí, ktorí patrili

---

227 Por. J. Ratzinger, Maria, Chiesa nascente, 69.

228 J. Ratzinger, Maria, Chiesa nascente, 70-71.

229 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 38-45; por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, in J. Hojda (ed.), Maria z Nazareta, 93-122.
Hoci vyjadrenia pápežských teologických komisií či iných grémií nie je možné nazývať Magistériom, sú s Magistériom vo vnútornom súlade. Umožňujú Magistériu formulovať mienky, ktoré sú predmetom viery. Motu proprio Jána Pavla II. *Tredicim Anni* (1982) hovorí o bezpečnej pomoci, ktorú Magistériu služba teológov poskytuje: „Táto výnimočná služba [Petra] potrebuje štúdium a námahu teológov, od ktorých podľa slov Pavla VI. sa očakáva bezpečná pomoc.“ – por. Ján Pavol II., Tredicim Anni. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_06081982_tredecim-anni.html
Z tohto dôvodu je nepravdepodobné, že by mienka renomovaného pápežského teologického grémia vyjadrená v náukovom dokumente bola v rozpore s doktrínou formulovanou Magistériom – poskytuje teda bezpečný prameň teologickej práce.
V texte Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie (Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje) sa objavuje tvrdenie o hlbokom vzťahu medzi trojičným Bohom a svätou Pannou, ktorý teológa napĺňa úžasom – čiže tvrdenie, že Máriino srdce odráža vzťahy lásky a spoločenstva troch božských ôsob (Mária je spoluzjaviteľkou trojičného tajomstva) –, opreté o mnohé súhrnné formulácie a metafory patristického pôvodu: *Speculum Trinitatis (Zrkadlo Trojice)*, *Icona Trinitatis (Ikona Trojice)*, *Triclinium Trinitatis (Hodová sieň Trojice)*, *Spoločnica Trojice*, *Služobnica Trojice*, *Nevesta Trojice*, *Almužnica Trojice*…
Magisteriálne texty legitimizujúce dané označenia sú tie, ktoré vyjadrujú Máriin vzťah jednotlivým osobám Najsvätejšej Trojice. Vzťah k Otcovi je obsiahnutý v LG 53; 56; 61; 63; 64; 65. Vzťah ku Kristovi je obsiahnutý v LG 53; 55; 57; 58; 62; 63; 68; SC 103. Vzťah k Duchu Svätému je obsiahnutý v LG 52; 53; 56; 59; 63; 64; 65.

do Cirkvi, vieru prijali od Cirkvi, materiál pochádza z dejín Cirkvi (Božieho ľudu) a písali pre Cirkev. A keďže je takto Cirkev spoluautorkou Písma, má právo na jeho autentický výklad (no nemôže s ním svojvoľne manipulovať). Vzťah Cirkvi a Písma autor prirovnáva ku vzťahu Márie a vteleného Slova – aj ona, podobne ako Cirkev, dáva Božiemu Slovu telo, viditeľný a počuteľný výraz, pričom si zachováva status učeníka.[230] Voľne rozvinúc Pospíšilovu ideu, môžeme povedať, že podobne ako patria k sebe Mária a vtelené Slovo, patria k sebe aj Mária-Tradícia a Sväté písmo-vtelené Slovo.

V kontexte našej témy je namieste otázka, či realita početných mariánskych zjavení, ktoré sú verifikované v celých dejinách Cirkvi[231] a sú cirkevným Magistériom v prípadoch dokázania autenticity považované za prostriedok a vzor „inkulturovanej evanjelizácie" (komunikácie Zjavenia za účelom vzbudenia viery, napríklad v Guadalupe)[232], nie je doposiaľ implicitným potvrdením Máriinej účasti na komunikácii spásnej zvesti, čiže jej jedinečnej účasti na tradovaní viery. Nezjavuje Mária popri niektorých duchovných a teologických obsahoch (výzva k pokániu, nepoškvrnené počatie) samým aktom aktualizovaného zjavovania Božích právd svoj doposiaľ neuznaný status v dynamike a procese Božieho zjavenia? Nedá sa to, čo koná Mária, nazvať prorockou aktualizáciou, interpretáciou a inkulturáciou Božieho zjavenia? Nemá takto Mária a jej zjavujúca aktivita vnútornú spojitosť s Tradíciou? Odpoveďou môže byť dokument *Matka Pána*, ktorý práve v súvislosti s Máriiným oslávením v nebi uvádza, že Mária je zjavujúcim „znamením" mnohých právd: stavu zrelosti človeka (por. Ef 4,13); zbožstvenia človeka; ponoru do Najsvätejšej Trojice; úcty k telu a hodnote tela; „šialenej Božej lásky k ľudskému rodu"; obnoveného sveta v Kristovi; nádeje a útechy; materinských zásahov, ktorými všetkým generáciám ukazuje Ježiša ako cestu, pravdu a život (por. Jn 14,6); spoločenstva svätých, chváliacich a prihovárajúcich sa, ktorých

---

230 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, Kostelní Vydří 2004, 54.

231 R. Laurentin, Apparizioni, in NDM, 114-115.

232 Por. Ján Pavol II., Discorso per l'apertura dei lavori della IV Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano (12. ottobre 1922), AAS 85 (1993), 808-831, in Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, Enchiridion della nuova evangelizzazione, 517.

je Mária načistejším hlasom; Božieho štýlu konania, ktorý uprednostňuje malých a pokorných; oslobodenia kozmu.[233] V kontexte úvah o Márii a Tradícii ukončíme našu reflexiu citátom z posolstva súkromného zjavenia Panny Márie dňa 12. apríla 1947 v Ríme pri Tre Fontane – bolo dané konvertitovi Brunovi Cornacchiolovi: „Som tá, ktorá je v božskej Trojici. Som Panna Zjavenia. Napíš rýchlo tieto veci a stále nad nimi uvažuj!“[234]

2.2. Výklad trojičný

Tajomstvo toho, či Mária tvorí súčasť objektívneho Božieho zjavenia, a teda či patrí k základným teologickým miestam, ktoré by mohli mariológiu umiestniť do stredu teologických disciplín ako istý organizačný a inšpiratívny stred, sa skrýva v odpovedi na otázku, ktorú si v trinitárnom kontexte kladie C. V. Pospíšil: „Môžeme o Márii hovoriť ako o spoluzjaviteľke Trojice?“[235] A odpovedá si: „Áno aj nie.“ Najskôr si povedzme, prečo nie, a potom, prečo áno.

V prvom rade „Mária nie je zjaviteľkou Trojice v tom zmysle ako Ježiš. Sme v priestore nadprirodzenej antropológie“, vo forme jej najvyššej realizácie, a preto pravzorom Božej podoby v človeku je Ježiš Kristus.[236] Okrem toho C. V. Pospíšil tvrdí (celkom kontroverzne a podotýkame, že aj nepodložene), že „Mária nezjavuje to, čo pozná, ale cez ňu je vyjavované niečo z tajomstva imanentnej Trojice“[237]. Je však mnoho toho, čo Mária o Trojici zjavuje, čo je dané jej poznaním Trojice, ktoré „je úzko spojené s podobnosťou s Trojjediným“, pretože „pravé poznanie Boha je tesne späté s tým, ako sa do učeníka premieta podoba Najvyššieho a ako učeník toto obdarovanie prijíma“[238]. „Keby Mária z Nazareta nepredstavovala nijaký špecifický prínos pre naše poznanie Boha, nebolo by možné vnímať mariológiu ako teologickú disciplínu v pravom

---

233 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.

234 S. Gaeta, Il Veggente. Il segreto delle Tre Fontane, Milano 2016, 7.

235 C. V. Pospíšil, Trojice a Marie z Nazareta, 108.

236 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 98.

237 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 108.

238 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 98.

zmysle slova a rôzne mariánske pojednania by spadali do oblasti hagiografie a hagiografickej špekulácie s výrazne pedagogickým zameraním.“[239] Čo teda Mária zjavuje o Bohu?

Prvý odraz Božej dokonalosti vidí autor v poslušnosti ženy z Nazareta. Ide o poslušnosť samému Bohu, nie nejakému príkazu, lebo pre spravodlivého je Boh „živým prikázaním“. Táto poslušnosť je na prvý pohľad čírou pasivitou – pokojom. Pri hlbšom pohľade však poslušnosť ako disponibilita otvorená Bohu predstavuje vrcholnú aktivitu, tak ako je Kristova pasivita v prijímaní utrpenia z poslušnosti vrcholnou aktivitou sebadarovania. Pasivita poslušnosti, ktorá je zároveň vrcholným výrazom aktivity, ako ju vidíme u Márie na Kalvárii, je podľa Pospíšila odrazom vnútorného života Boha, ktorý je nemenný a zároveň plný života, v ktorom je Boží pokoj (lebo neprechádza z možnosti do uskutočnenia), pričom ostáva dynamický.[240]

Ďalšou črtou Boha, ktorú Mária – *Tota pulchra* – zjavuje, je Božia krása. Máriina krása je podľa tohto autora „predovšetkým nerozdelenosť srdca, svätosť vo svojej prapôvodnej forme podobnosti s Najvyšším. Nie je snáď hriech rozdelením, narušením harmónie, narušením vzťahu tvora k Bohu, človeka k druhému človeku, človeka k sebe samému, človeka k prostrediu, ktoré ho obklopuje? Nie je vari posledným dôsledkom rozdelenosti, ktorú prináša hriech, definitívne roztrhnutie človeka v smrti, jeho rozdelenie na duchovnú a telesnú zložku? Máriina krása ako podobnosť s Najvyšším je teda úzko spojená s jej svätosťou“[241].

Inou zjavenou skutočnosťou z trojičného bytia cez Máriu je tá skutočnosť, že „vzťah Márie a Ježiša v dejinách spásy zodpovedá pomeru medzi Otcom a Synom v imanentnej Trojici. Môžeme preto povedať, že pomer medzi Máriou a vteleným Božím Synom je v istom zmysle slova sviatostným znamením vnútrobožského vzťahu Otec – Syn“[242]. K tomuto zaujímavému uzáveru prichádza Pospíšil, uvažujúc nad textom dokumentu *Matka Pána*: „Obaja, Otec i svätá Matka, len oni sa môžu v sile základného a večného otcovstva

---

239 C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 20.

240 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 99-100.

241 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 102.

242 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 103.

a materstva (…) obrátiť na Ježiša a povedať mu: Ty si môj milovaný syn“ (Lk 3,22; 2,49).[243] Pri dôraznom odmietnutí myšlienky o možnosti vtelenia prvej osoby Trojice do Márie autor poukazuje na ďalší zjavený aspekt Boha cez Máriu: sú ním „materinské črty prvej osoby Trojice, ktorých je panenská Matka Pána odleskom“[244].

Aj fakt Máriinho materstva, t. j. toho, že sa Ježiš stal v Márii človekom, je podľa Pospíšila zjavením Boha Trojice a potvrdením viery v Božiu trojjedinosť cez Máriu. Ak by totiž Ježiš nevychádzal v imanentnej Trojici večne od Otca, nemohol by sa vteliť. A rovnako, ak by neprebýval ako druhá božská osoba v imanentnej Trojici v ostatných dvoch od seba odlišných osobách, Otcovi a Duchu, nebol by mohol prebývať v dvoch odlišných prirodzenostiach – božskej a ľudskej.[245]

Nakoniec je v udalosti pod krížom Mária zjaviteľkou otcovských a materských čŕt prvej osoby Trojice – jej bolesť je znázornením a spodobením vnútra prvej osoby Trojice, ktorá v darovaní Syna prejavuje lásku k svetu (Jn 3,16). Aj skutočnosť Máriinho mlčania odkazuje na tajuplné mlčanie Otca v hodine kríža.[246]

V kontexte úvah o kristológii a mariológii, v ktorých C. V. Pospíšil mariológiu vníma ako nutné doplnenie kristológie, si všíma, že Ježiš Kristus ako vrcholný a neprekonateľný zjaviteľ Boha, má ako človek isté obmedzenie; z dôvodu kenózy „večné Slovo je väčšie než muž z Nazareta“. Takýmto základným obmedzením je Ježišova „prednostne mužská determinácia“. Ide o determináciu, pretože Boh (ktorý nie je muž ani žena) je plnohodnotne zobrazený v špecifickom a vzájomne sa dopĺňajúcom vzťahu muža a ženy. Preto autor tvrdí, že „vtelenie Slova bytostne potrebuje na ľudskej rovine doplnenie o ženský prvok“[247]. Keby Slovo nejakým spôsobom do svojho pobytu medzi nami hlboko nezačlenilo ženstvo, odporovalo by to ekonómii stvorenia

---

243 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

244 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 104.

245 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 104.

246 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 107.

247 C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 22.

a nevyhnutne by to viedlo k opovrhovaniu ženského „vydania“ Božieho obrazu v stvorení. Ženský svet by ostal nevykúpený v dôsledku axiómy „čo nebolo prijaté Slovom, to nemôže byť spasené“[248]. Mária takto zjavuje dôležitú pravdu soteriologického rázu, a síce tú, že do diela obnovy ľudstva musí byť začlenená i predstaviteľka ženského pokolenia. Tým zároveň zjavuje pravdu o vnútornom prepojení poriadku stvorenia a poriadku spásy aj o šírke Božieho sebazjavenia a sebadarovania, ktoré sa neobmedzuje výlučne na mužskú podobu.[249] Prínos tohto teologického poznania, odhaleného cez osobu Márie, je predovšetkým antropologický, spirituálny a praktický. Soteriologická hodnota ženy, ktorú zjavuje Mária, relativizuje prejavy patriarchálneho maskulinizmu a diskriminácie žien. Súčasne zjavuje dôstojnosť žien, ktoré sú dnes – i vďaka dostatočne nerozvinutej mariológii – nespokojné so svojím ženstvom, neprijímajú vlastnú dôstojnosť a usilujú sa o rozličné formy pomužštenia (platí to tiež pre pokrstené ženy).[250] Pre tieto (a ešte iné) dôvody možno spolu s Pospíšilom povedať, že Panna Mária je „skutočným prínosom pre naše poznanie imamentnej Trojice“[251].

Neúplný výpočet toho, čo môže Mária pridať k Božiemu zjaveniu, dopĺňa postreh dogmatického teológa J. Galota – za jedinečné nóvum zjavené Máriou, nie Ježišom, považuje vieru, pretože „Kristus nemôže byť modelom viery“:

„Kresťanská viera je bytostne vierou v Krista. Kristus nemôže byť vzorom tejto viery. V skutočnosti prvým vzorom kresťanskej viery je Panna Mária. Mária je prvá, ktorá uverila v Krista. Vieme, že táto viera patrí do tajomstva vtelenia, ktoré si žiadalo vyjadrenie Máriinho súhlasu vzbudeného vierou. Vďaka tejto viere sa mohla uzavrieť definitívna zmluva medzi Bohom a pannou z Nazareta, reprezentantkou ľudstva v okamihu zvestovania. Nie je bez významu, že prvý vzor viery nachádzame u ženy. Treba uznať prvotné miesto, ktoré bolo rezervované žene v procese rastu vo viere. Takéto miesto nie je konkurenciou Kristovi ani ho neposiela do hmly – ide o vieru v samého

248 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 23.

249 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 23.

250 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 23-24.

251 C. V. Pospíšil, Trojice a Marie z Nazareta, 109.

Krista. On ostáva navždy stredom náboženského sveta, prvé priľnutie k nemu sa však ukazuje v žene. V Márii sa začala formovať viera Cirkvi.“[252]

Iné nóvum, ktoré zjavuje Mária – a neuniklo ani C. V. Pospíšilovi –, je ukryté v označení Márie ako „materskej tváre Boha“[253]. V duchu biskupskej konferencie v Pueble (1979) prostredie Latinskej Ameriky vidí Máriu ako „veľké znamenie, ktoré má materinskú a milosrdnú tvár, ako znamenie blízkosti Otca a Krista, ktoré nás pozýva vstúpiť do spoločenstva“[254]. Takže materstvo Márie je „odlesk Božieho otcovstva, ktorý od večnosti plodí Syna“. Je tiež možné povedať, že „tajomstvo Márie je nové slovo o Bohu“[255].

V pneumatickej optike Máriu ako „odlesk Ducha, tvorcu nemožných vecí“ predstavuje S. de Fiores. Kontempluje v Márii dve výnimočné a ľudsky celkom nemožné, resp. nepredstaviteľné skutočnosti: splodenie Božieho Syna človekom a spojenie dvoch stavov v jednej osobe – materstva a panenstva. I keď táto skutočnosť, ako sa zdá, nehovorí nič nové o Duchu Svätom v imanentnej Trojici, vykresľuje Ducha ako „silu, ktorá vstupuje do sveta a uskutočňuje paradoxné veci“. Mária je ikonou Ducha, ktorého charakteristikou je budovať „obdivuhodné a ľudsky nerealizovateľné veci v dejinách spásy“[256].

V kontexte úvah o Márii a Duchu Svätom dokument *Matka Pána* hovorí, že Duch Svätý okrem iného „urobil z Márie výnimočnú svedkyňu Ježišovho detstva“[257]. Znamená to, že priznáva Márii status svedka skrytého Ježišovho života, čím sa stáva pre svätopiscov prameňom informácií, tzn. miestom Zjavenia. Mária takto obohacuje celok Zjavenia o cenné informácie Ježišovho detstva a skrytého života v nazaretskom príbytku.

---

252 J. Galot, Gesù ha avuto la fede?, in La Civiltà cattolica, 3 (1982), 472.

253 L. Boff, Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e sue forme religiose, Brescia 1981.

254 Por. A. Amato, Mariologia in contesto, Un esempio di teologia inculturata: Il volto meticcio di Maria di Guadalupe, in Mar 42 (1980), 421-469. Číslo dokumentu z Puebly, na ktoré sa odvolávame, je 282.

255 I. Gebara – M.-C. Bingemer, Maria madre di Dio e Madre dei poveri, Assisi 1989, 213.

256 S. de Fiores, Maria sintesi dei valori, 478.

257 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 16.

O význame Márie pre poznanie Ducha Svätého hovorí aj A. Schmemann: „Duch Svätý nemá svoju vlastnú ikonu, svoje vlastné meno. Posvätenie spočíva práve v tom, že každá bytosť, ba dokonca každá vec sa stáva touto ikonou a týmto menom. Tým, že sú otvorené Duchu Svätému, že odrážajú jeho dobrotu a krásu, že žijú naplno v ňom a stávajú sa jeho vôňou, stávajú sa samými sebou, t. j. osobami a zároveň pravými ikonami a menami Ducha Svätého. Mária je tu naozaj prvou a najplnšou epifániou. V tomto zmysle je prvou ikonou, prvým darom, prvým zjavením Ducha Svätého. Duch Svätý nám dáva poznať, kto je Mária, a Mária ako prvá z celého stvorenstva nám dáva poznať Ducha Svätého. Takto sa mariológia stáva prvým a najvýznamnejším *locus* pneumatológie.“[258]

Podobnú myšlienku nachádzame v priestore ortodoxnej teológie. P. Florenskij predstavuje Máriu ako udalosť pneumatickej teofánie, čiže ako bezprostredný prvok Božieho zjavenia: „Ona je horiaci ker obkolesený plameňmi Ducha Svätého, anticipované a živé potvrdenie Ducha na zemi, druh *pneumatofánie.*“[259] Neúplný a čisto ilustračný náčrt Božích trojičných právd, ktoré sú nám zjavené cez Máriu, potvrdzujú, že jej prináleží titul spoluzjaviteľky Trojice, a teda i status vlastného a zjaveného teologického miesta.

2.3. Výklad soteriologický

a) Spoluvykúpenie – spoluzjavenie. Máriin vzťah k slovu Zjavenia, resp. to, či je Mária vlastnou spoluzjaviteľkou, zistíme, keď si odpovieme na otázku, či je Mária spolupracovníčkou na diele vykúpenia, spoluvykupiteľkou iba v subjektívnom alebo aj objektívnom význame. To znamená, či je spolupracovníčkou aj na objektívnom alebo iba na subjektívnom vykúpení (na prenášaní Kristovho diela na Cirkev).[260]

---

258 A. Schmemann, Mária a Duch Svätý, in Communio, 1 (2012), 46.

259 P. Florenskij, La colonna e il fondamento della verità, Milano 1974, 418.

260 Inak povedané, Pannu Máriu možno považovať za miesto objektívneho Božieho zjavenia, a teda za teologické miesto. Postupnosť argumentácie je nasledovná: 1. spása = udalosť zjavenia; 2. spása pozná možnosť spolupráce čiže spoluvykúpenia v objektívnom aj subjektívnom význame; 3. Márii (podľa J. Galota) možno priznať status spolupráce na spáse v objektívnom zmysle; 4. Mária je objektívna spoluzjaviteľka – jej zjaviteľská spolupráca je plne závislá od Krista.

J. Galot viacnásobne dokazuje, že Máriina spolupráca je spoluprácou celkom výnimočnou. Je to spolupráca na objektívnom vykúpení, ktoré sa dotýka celého ľudstva, čiže nielen obmedzeného počtu ľudí: „To, čo je osobité na Márii, je to, že v nej spoluvykupiteľstvo obsahuje spoluprácu na vykúpení objektívnom. Kým v priestore subjektívneho vykúpenia mal pozemský život len obmedzený účinok na istý počet osôb, jej život v sile spolupráce na objektívnom vykúpení mal vplyv na celé ľudstvo. Mária spolupracovala s Kristom na všeobecnom diele vykúpenia a získaní spásy pre všetkých ľudí všetkých čias a všetkých miest.“[261] Ide síce o spoluprácu umožnenú jediným prostredníkom, ktorým je Kristus, ale týka sa aktu spásy ako takého, v jeho objektívnej spásnej šírke. Autor, komentujúc Máriin príhovor v Káne, píše: „Tým, že od Ježiša žiadala zázrak, Mária vstupuje do vývinu mesiánskeho diela. To, čo chce dosiahnuť, je zjavenie Spasiteľovej moci. Ide teda o spoluprácu na objektívnom vykúpení, spoluprácu, ktorá je priama a bezprostredná.“[262]

Rozvinúc danú tézu, možno tvrdiť, že ak Mária osobitým spôsobom spolupracuje na spáse v objektívnom zmysle, je tiež prostredníčkou v súvislosti so zjavením, a teda objektívnou spoluzjaviteľkou – do tejto úlohy bola povýšená samým Kristom. Mária je v spoluvykúpení závislá od Krista dvojakým spôsobom: 1. jej moc spolupracovať na vykúpení/zjavení pochádza od Krista; 2. keď obetuje seba samu, tak len tým spôsobom, že obetuje svojho Syna. Nemožno preto pripustiť mienku, že Mária tvorí s Kristom „totálny“ princíp spásy ľudstva, resp. že Máriina zásluha je nezávislá od Krista. Nemožno ani tvrdiť, že spolupráca Márie spočívala v tom, že vplývala na Kristovu vôľu, aby sa obetoval za ľudstvo.[263] Mária nezatieňuje Krista. Aby sme sa vyhli nesprávnej interpretácii Máriinej úlohy v procese zjavenia Božej slávy, je nutné spolu s J. Galotom povedať, že Mária síce „vyvoláva prvý zázrak a dosahuje to, že hodina zjavenia je anticipovaná“[264], ale t. j. ako iniciátorku zjavenia nekladie na prvé miesto. Kristus ostáva v strede celej epizódy: „Márii ide len o to, aby

---

261 J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 244.

262 J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 262.

263 Por. J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 285-286.

264 J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 263.

postavila do svetla svojho Syna.“[265] Ako tá, ktorá ukazuje na vlastného syna, upriamuje naňho pozornosť a osvecuje ho, je pre zjavenie nevyhnutná. Najskôr kauzálne, keďže „aktivuje“ zjavenie Kristovej slávy vlastným príhovorom, a následne reflexiou a kontempláciou nad Kristom a jeho spásnym dielom. Chápala ho špecifickým spôsobom a interpretovala slovami, v ktorých nemožno nepočuť rezonanciu Otcovho zjavujúceho hlasu: „Urobte všetko, čo vám povie“ (Jn 2,5; por. Lk 9,35). Môžeme skonštatovať, že spolupráca na vykúpení, ktoré treba chápať i v perspektíve zjavenia spásnej pravdy, je spoluprácou na objektívnom vykúpení/zjavení; s ohľadom na ňu bola Mária povýšená Ježišom, aby „odpovedal na vôľu Otca“[266]. Týmto sa opäť sa potvrdzuje, že Máriu možno kontemplovať ako osobitý *locus theologicus*.

b) Objektívny a subjektívny rozmer spásy – Zjavenia. K podobnému uzáveru – tomu, že Mária má výnimočné miesto v procese spásneho Zjavenia, pre ktoré môže byť označená za *locus theologicus* – by nás priviedlo už to, keby sme Márii priznali účasť len na subjektívnom rozmere spásy – Zjavenia.[267] Pod spásou v subjektívnom zmysle sa rozumie prijatie a zdieľanie objektívnej spásy, ktorá bola dokonale uskutočnená životom a smrťou Krista, pričom objektívny a subjektívny rozmer spásy patria bytostne k sebe. Až prijatie daru spásy človekom robí spásne dielo dokončeným. Ak teda hovoríme o celostnej spáse, treba hovoriť o spáse nielen na strane Boha, ale aj na strane človeka. Ten ju prijíma a šíri ďalej v zmysle pavlovského „dopĺňania toho, čo chýba“ (Kol 1,24), ako vysvetľuje G. Greshake:

„Božie dielo, ktorým sa uskutočňuje communio, nie je ukončené… Človek bol uschopnený byť aktívnym spolupracovníkom a uskutočniť

---

265 J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 263.

266 J. Galot, Maria la donna nell’opera della salvezza, 286.

267 Zjednodušene povedané, Pannu Máriu možno považovať za miesto Božieho zjavenia, a preto *locus theologicus* aj v prípade, že by sa jej priznala len spolupráca na subjektívnom vykúpení. Postupnosť argumentácie je nasledovná: 1. spása = spásne zjavenie; 2. spása je „úplná“ vtedy, keď objektívnu spásu (na strane Boha) doplní subjektívna spása (jej prijatie na strane človeka); 3. Mária je dokonalý vzor prijatia spásy, čím spásne dielo dokonáva (kompletizuje); 4. Mária je spoluvykupiteľka, a teda spoluzjaviteľka.

vykúpenie, či už vo vlastnom vykúpenom živote, alebo vo svete, aby bol celý zasiahnutý Božou spásou… Na jednej strane je spása uskutočnená – moc hriechu a smrti je zlomená, Božie ‚áno' človeku je definitívne spečatené, Boh a človek sú na celú večnosť intímne zjednotení. Na druhej strane však zostáva úloha, ktorú musí človek vyriešiť. Ide o napredovanie a spolu-uskutočnenie *missio* (poslania) Božieho Syna vo svete. A keďže išlo o *missio* extrémneho poníženia, ani *missio* veriaceho nemôže byť iného druhu: vykúpenie môže byť uskutočnené jedine vtedy, ak sa učeník postaví na to miesto, ktoré si vybral jeho reprezentant (Kristus), čiže miesto posledné… Takto ‚dopĺňame, čo chýba Kristovmu utrpeniu pre Kristovo telo, ktorým je Cirkev' (Kol 1,24). Je to tvrdenie, ktoré ľahko môže byť zle pochopené. To, že ‚dopĺňame', znamená, že my jeho konanie robíme ‚úplným' (…), robíme všetko, aby jeho konanie dosiahlo cieľ v nás aj v iných. Výraz ‚čo chýba Kristovmu utrpeniu' neznamená, že by Kristovo konanie nebolo dostačujúce, ale znamená, že možnosti, ktoré sú ukryté v zástupnom Kristovom konaní, musia byť uskutočnené – a takými nie sú, kým nie je v nás a vďaka nám všetko zlo a všetko smrteľné v stvorení prekonané a kým sa všetky stvorené veci nenachádzajú v definitívnom spoločenstve s Bohom a medzi sebou."[268]

V procese takto poňatého subjektívneho „dopĺňania" objektívneho spásneho diela má svoje výnimočné miesto Panna Mária. J. Galot konštatuje: „Spolupráca Márie je bytostne materinská a ako taká je esenciálne odlišná od kňazského konania Krista… Jej spoluutrpenie nie je replikovaním, ale doplnením Kristovho utrpenia; ona ho prináša viac do ľudských vzťahov."[269]

Keď je teda konštitutívnou súčasťou spásneho diela jeho aktívne prijatie na strane človeka (vrátane spolupráce na jeho rozšírení do všetkých oblastí ľudského života podľa Máriinho vzoru), dielo spásy sa završuje, resp. dokonáva. A keďže spásou môžeme legitímne rozumieť aj udalosť spásneho zjavenia, platí, že konštitutívnou súčasťou Božieho zjavenia (chápeme ho ako udalosť spásy) je jeho prijatie človekom a jeho šírenie. Tým spásne Zjavenie dosahuje svoj cieľ a je dokonané. Mária je výnimočným vzorom prijatia spásy

---

[268] G. Greshake, Il Dio unitrino, Brescia 2000, 413-415.

[269] J. Galot, Maria, la donna nell'opera della salvezza, 287.

a jej dopĺňania cez spoluutrpenie – platí preto i to, že je vzorom dokonalého prijatia a dopĺňania Slova Božieho zjavenia; týmto spásna komunikácia Boha s človekom dosahuje svoj vrchol a Božie zjavenie žiari najjasnejším svetlom. O Márii teda možno hovoriť ako o zvláštnom teologickom mieste, kde sa kontempluje Zjavenie v jeho najžiarivejšej a celistvej podobe, tzn. v Zjavení na strane Boha a zároveň v jeho prijatí na strane človeka (Márie). Veď – ako tvrdí Pospíšil[270] – bez subjektívnej dimenzie spásy/Zjavenia, ktorá s objektívnou spásou tvorí nerozdielny pár, resp. je druhou stranou rovnakej mince, by Zjavenie nebolo úplné.

O skutočnosti, že sa Máriina odpoveď na dar spásneho Zjavenia dá chápať ako „ozvena Slova“, a tým ako istá súčasť objektívneho spásneho Zjavenia, hovorí aj H. U. von Balthasar: „Telesné spojenie muža a ženy nie je miestom na ‚rozhovor‘, ale na obojstrannú celkovú výpoveď, ktorá v tichu hovorí zreteľnejšie než všetky slová. V nadväznosti na tento obraz (ktorý je viac ako obraz) sa môže vyjasniť, že medzi slovom a odpoveďou je len relatívny rozdiel. Je síce možné priznať úlohu slova mužskej iniciatíve a úlohu ochoty či súhlasu žene, ale pretože sú pre seba a v sebe, všetky rozdiely sa rušia. Inak povedané, ak je úkon plodenia chápaný ako slovo muža, úkon pôrodu ako odpoveď ženy bude priamo prekypujúcim slovom… Cirkev prijíma ako Mária, Služobnica Pána, dar slova s prejavom úcty (por. Ef 5,33). A slovo, ktoré mu vracia ako odpoveď, je akoby ozvenou slova, ale ozvenou aktívnou: slovo dalo silu ozvene vysloviť sa. (…) Ako odpoveď na slovo je [Cirkev] zmocnená na to, aby pri vďakyvzdaní [Eucharistii] vracala [v eucharistickej obete] samo Slovo Otcovi.“[271]

2.4. Výklad exegetický

Myšlienku, že Mária zjavuje Božie tajomstvá, a to z nej robí vlastné a zjavené teologické miesto, ako sa tým zaoberáme, nachádzame v istej špecifickej podobe aj u autorov, ktorí Máriu považujú za tzv. *theologumenon*.

---

[270] C. V. Pospíšil na otázku, či je možné hovoriť o Márii ako o spoluzjaviteľke Trojice, odpovedá: áno aj nie. Preto platí, že bez Márie je zjavenie úplné aj neúplné. Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 108.

[271] H. U. von Balthasar, Křesťansky meditovat, Kostelní Vydří 2001, 52-53.

Ide o mienku prevažne exegétov, ktorí pod vplyvom bultmannovskej demytologizácie nadraďujú teologický aspekt Písma nad historický; z tohto dôvodu Ježišove dejiny a podobne Máriine dejiny obsiahnuté v Písme strácajú svoj význam. Mária je optikou biblických epizód, v ktorých figuruje, videná ako *theologumenon*, ktorému chýba historický základ. Znamená to, že v spomínaných textoch (ale aj v dogmatických mariologických formuláciách) ide iba o rozprávanie, prostredníctvom ktorého sa chce odovzdať spásna zvesť alebo istá kristologická informácia. Napríklad v prípade panenského počatia je touto zvesťou skutočnosť, že Ježiš je Otcov dar ľudstvu, cez ktorý sa začína nový svet. Teológia medzičasom dospela k harmonickejšiemu vzťahu medzi dejinami a spásnou zvesťou, a tak sa obe považujú za korelatívne skutočnosti.[272] No tvrdenie, že osoba Márie, kontemplovaná v evanjeliách, nesie popri historickej i teologicko-kristologickú výpoveď, by nebolo správne úplne odmietnuť. Treba mať totiž na zreteli, že evanjeliá otvárajú proces formulovania kristologických právd prostredníctvom mariánskych obrazov: namiesto priameho ohlásenia násilnej smrti Mesiáša Simeon „necháva preniknúť dušu Márie symbolickým mečom, ktorý vyjadruje smrť". Podobne vykúpenie je predstavené ako „hodina Ježiša" a súčasne ako „hodina ženy" (Jn 16,21) – dielo materstva, ktoré zosobňuje Mária, matka roztratených Božích synov.[273] Vďaka tomu, že v Novom zákone máme takúto teologickú víziu Máriinho poslania, „je legitímne, aby Mária bola prijatá do komunity učeníkov tak, ako je v rodine matka prijatá do kruhu detí, a s úctou, ktorá náleží Matke Pána"[274]. Ide o to, aby bola prijatá aj ako prameň teologického poznania – *locus theologicus* v jeho najvyššej forme.

2.5. Resumé: Mária ako *cor theologiae* a *forma theologiae*

Skutočnosť, že Márii možno priznať status teologického miesta, posúva Máriu, a tým i mariológiu, do srdca teológie. Dokazuje to tiež text dokumentu *Matka Pána* svojimi slovami: „Mariológia je súčasťou teológie, ba dokonca

[272] Por. S. de Fiores, Maria di Nazaret, in S. de Fiores, S. Meo (eds.), NDM, 779.

[273] Por. S. de Fiores, Mariologia/Marialogia, in NDM, 806-807.

[274] A. Müller, Discorso di fede sulla madre di Gesù, 65.

patrí k jej ústrednej časti, pretože tie tajomstvá spásy, s ktorými je Mária úzko spätá, sú pre teológiu ústrednou záležitosťou.“[275] Ako *locus theologicus* a „syntéza celého kresťanského tajomstva“ zaväzuje celú teológiu, aby prihliadala na Máriu, študovanú mariológiou, a čerpala z nej obsahový materiál a rovnako metodologické impulzy vrátane tých duchovných a praktických. Veď ako už bolo povedané, „keby Mária z Nazareta nepredstavovala nijaký špecifický prínos pre naše poznanie Boha, nebolo by možné mariológiu vnímať ako teologickú disciplínu v pravom zmysle slova a rôzne mariánske pojednania by spadali výlučne do oblasti hagiografie“[276].

Prínos Márie a mariológie pre ostatné teologické traktáty musí byť komplexný, a preto musí spočívať nielen v obsahu, ale aj v metóde. Znamená to, že Mária a cez ňu mariológia ako istý organizačný stred teológie (pri zachovaní plodnej interakcie s ostatnými teologickými traktátmi) musí mať potenciál významne ovplyvniť formálnu stránku teológie, obsahovú stránku teológie a nakoniec aj pochopenie vlastného zmyslu teológie, čím uchráni jej spirituálne vyžarovanie. Takto sa môže stať účinným nástrojom novej evanjelizácie v zmysle slov: „Organické štúdium Márie prechádza do organickosti teologického poznania… Od vedy o Márii sa prechádza k Máriinej múdrosti a pastoračnej aktivite chápanej ako zdieľanie lásky k Márii, a tým aj ku ‚Kristovi-Cirkvi‘.“[277]

Posledný uvedený duchovno-evanjelizačný prínos Márie a mariológie podčiarkuje otec novoevanjelizačnej myšlienky Ján Pavol II.: „V tejto súvislosti je vhodné naliehavo pripomínať, aby teológia nestrácala zo zreteľa, že je nástrojom v službe odovzdávania viery v priestore evanjelizačnej misie

---

275 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 13.
Dokument za ústredné teologické záležitosti, ktorých súčasťou je i Mária, pokladá: vtelenie Slova (Lk 1,26-38; Mt 1,18-25), Ježišovo zjavenie pastierom (Lk 2,8-14) a mudrcom (Mt 2,9-10), mesiášske zjavenie Simeonovi a Anne (Lk 2,22-38), zjavenie Ježiša učeníkom v Káne (Jn 19,25-27), vyliatie daru Ducha Svätého na Turíce (Sk 1,12-14; 2,1-4).

276 C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 20.

277 A. M. Triacca, Mariologia: pastorale e pietà cristiana.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/ congregations/ccatheduc/ documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

Cirkvi. Ide nielen o to, aby bezchybne vykladala náuku o Márii, ale aj o to, aby priblížila jej postavu a zvesť mužom a ženám dneška. Veď Mária je prvá evanjelizovaná (Lk 1,26-38) a prvá evanjelizátorka (Lk 1,39-45), ktorá ohlasuje vo všetkých dobách a pokoleniach zvesť z Kány ‚Urobte všetko, čo vám povie' (Jn 2,5). Evanjelizačný potenciál jej osoby – nepretržito potvrdzovaný dejinami Cirkvi – má pôvod v tej skutočnosti, že Mária je žitým a aplikovaným evanjeliom, a to až do takej miery, že platí, čo bolo správne vyslovené, že bez Márie sa evanjelium dezinkarnuje, pokrivuje a premieňa na ideológiu a spiritualistický racionalizmus. Projekt novej evanjelizácie sa musí priviesť k zavŕšeniu tak, že predstaví Máriu ako najvyššiu a plnú realizáciu kresťanskej zvesti, jej najstimulujúcejší operatívny vzor."[278]

a) Mária a (obsahovo-metodologická) „forma theologiae". Technický, t. j. metodologický a obsahový, vplyv Márie (mariológie) na ostatné teologické traktáty (pre jej vnútorné spojenie s celkom kresťanského tajomstva) potvrdzujú jednak staré vyznania viery, jednak súčasné spracovania systematickej teológie, ku ktorým možno stále radiť aj *Nový kurz dogmatiky* (1992). V tomto kurze systematickej teológie, konkrétne v časti o Márii, jej autori A. Müller a D. Sattler načrtávajú medzitraktátové spojnice a všímajú si, že Mária je Evou i „novou Evou" (teológia stvorenia a eschatológia); je živou ikonou skúsenosti s Otcom, Synom a Duchom Svätým (trojičná teológia); je prvou vykúpenou a aktívnou spolupracovníčkou na diele vykúpenia (kristológia a soteriológia); je typosom Cirkvi; je sviatosťou vykúpenia ako receptívna a obetujúca sa žena (sviatosti); je plnou milosti a plnou realizáciou človeka (náuka o milosti, antropológia, eschatológia).[279]

Význam Márie pre ostatné teologické disciplíny (čo mariológiu posúva do stredu teologických traktátov) sa skrýva tiež v skutočnosti, že ona je „zrkadlom veľkých Božích skutkov"[280], a tým sa stáva základným výrazovým

---

[278] Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144. Enchiridion della nuova evangelizzazione, 489.

[279] Por. A. Müller, D. Sattler, Mariologia, in NCD II, 183.

[280] Congregazione per l'educazione cattolica, Vergine Maria nella formazione

prostriedkom vyjadrenia teologických právd. Na uchopenie tohto tvrdenia treba vstúpiť do myšlienkového sveta K. Rahnera, ktorý v nadväznosti na sv. Tomáša Akvinského hovorí o nutnosti obliecť do obrazu zjavené pravdy kontemplované v spásnych dejinách (a majúce podobu konceptu). V Márii preto môžeme vidieť takpovediac vizuálny obraz – je nutnou súčasťou každého konceptuálneho teologického myslenia; myslenie je vždy aj obrazom, keďže nejestvuje koncept bez obrazného znázornenia, čiže koncept bez *conversio ad phantasma*. Videnie spásnych dejín v Márii a ich výklad cez Máriu nie je ničím iným ako aplikáciou známej tomistickej a neskôr rahnerovskej metódy v teológii[281]. Inými slovami, Akvinského a Rahnerova metodologická podmienka teologickej práce s názvom *conversio ad phantasma* nachádza v Márii svoju konkrétnu tvár: Mária je „obraz tajomstva". Osobitým spôsobom je v dejinách videná ako „obraz tajomstva Cirkvi", ktorá nesie a slávi tajomstvo trojjediného Boha, stvorenia i nového stvorenia, vykúpenia, milosti a zavŕšenia. Ako potvrdenie vyznievajú slová Jána Pavla II., keď v súvislosti s novou evanjelizáciou o Márii uvádza: „Mária je žitým a aplikovaným evanjeliom, a to až do takej miery, že platí, čo bolo správne vyslovené, že bez Márie sa evanjelium dezinkarnuje, pokrivuje a premieňa sa na ideológiu a spiritualistický racionalizmus."[282]

Máriu vo funkcii obrazu v procese komunikácie teologického obsahu nachádzame aj v magisteriálnej praxi – tá ukončuje teologický doktrinálny výklad práve odkazom na Máriu. Potvrdzuje sa tým nielen status Márie ako „syntézy kresťanského tajomstva", ale aj status najprimeranejšieho obrazu na vyjadrenie, resp. komunikáciu určitej teologickej pravdy. Prakticky sa tak prejavuje presvedčenie pápežov, že Mária je „najvyššia a plná realizácia

---

intellettuale e spirituale, 22.

281 K. Rahner, Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche, in Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, Roma 1969, 437; por. T. Akvinský, Summa theologiae, I, 84, 7; por. K. Rahner, Lo spirito nel mondo, München 1957; 236-242; 243-331; por. W. Kasper, Per un rinnovamento del metodo teologico, Brescia 1992, 65.

282 Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144; Enchiridion della nuova evangelizzazione, 489.

kresťanskej zvesti“ a súčasne je už spomínaným „stimulujúcim vzorom“ – operatívnym, tzn. živým a činným.[283]

b) Mária a „spiritualitas theologiae“. Na skôr duchovný vplyv Márie (mariológie) na teológiu upozorňujú viacerí teológovia i magisteriálne vyjadrenia. Spomedzi všetkých v krátkosti uvedieme myslenie dvoch významných teológov: H. U. von Balthasara a M. Bordoniho.

H. U. von Balthasar – Mária a „materinský“ duch teológie. Myšlienka o celkom jedinečnom statuse Márie a jej význame pre teológiu nachádza svoju oporu v niektorých mariologických ideách tohto autora. Nie je ich tu možné všetky do šírky predstaviť, pretože ním opísaný status odhaľuje ďalší význam Márie pre teológiu ako celok, špecificky pre antropológiu, náuku o milosti a ekleziológiu. Švajčiarsky teológ je presvedčený, že bez „hĺbkovej ženskosti“, t. j. bez „mariánskosti“ Cirkvi a vôbec bez mariológie, „kresťanstvo riskuje, že sa odľudští, teológia sa otvorí abstraktným špekuláciám, ktoré Boží ľud nenasleduje ani nechápe; Cirkev sama sa stane funkcionalistická, takmer továreň na projekty“[284]. Nadväzujúc na tradíciu cirkevných otcov Ireneja a Augustína, duchovných autorov Anzelma a Bernarda, ako i na duchovnú skúsenosť Adrienne von Speyrovej, preto hovorí o „autentickom duchu Márie“, ktorý treba znovu objaviť: „Mariánsky prvok skrytým spôsobom panuje v Cirkvi ako žena pri domácom krbe. Žena, to však nie je abstraktný princíp, ale konkrétna osoba, z ktorej vyžaruje ženská atmosféra.“ Podľa neho „život Márie sa má považovať za prototyp toho, čo *Ars Dei* môže vytvoriť z ľudskej matérie, ktorá sa mu nevzpiera… V Márii, Panne a Matke, sa zviditeľňuje archetyp Cirkvi pripodobnenej Kristovi (kristoformnej), v ktorej bytie a život znamenajú kresťanskú svätosť. V miere, v ktorej je Cirkev mariánska, je Cirkev čistá, bezprostredne rozpoznateľná a čitateľná. V miere, v ktorej bude človek

---

283 Por. Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144; Enchiridion della nuova evangelizzazione, 489.

284 Por. G. Marchesi, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, Brescia 2003, 98.
Autor tu sumarizuje Balthasarove myšlienky z diela H. U. von Balthasar, Il principio mariano, in Punti fermi, Milano 1972, 119-131.

mariánsky (tzn. pripodobnený Kristovi), bude kresťanstvo cez neho podobne rozpoznateľné a pochopiteľné“[285].

Možno povedať, že Máriin duch prítomný v Cirkvi je miestom, resp. klímou pochopenia Božích tajomstiev, a teda teologickým miestom a prameňom „materinskej nehy“ celej teológie. Ešte výstižnejší obraz je ten, ktorý označuje Máriu za „kmeňovú (pôvodnú) bunku Kristovej Cirkvi“ či „sväté jadro“, v ktorej „Cirkev prvýkrát prijala formu, pretože Mária je miesto, na ktoré Syn Otca môže zostúpiť, kde je prijatý vlastnými, kde sa môže sýtiť, rásť, prísť na svet“[286]. Ísť k Márii ako jadru, tam, kde vidíme zjavujúcu aktivitu Boha i prijímajúceho človeka, je preto cestou pre teológiu po stránke duchovnej, metodologickej aj obsahovej. Veď „všetky mariánske dogmy, čo tvoria súčasť katolíckej viery, od tej o *Theotókos* (Bohorodička) až po Nepoškvrnené počatie a Nanebovzatie, sú úzko spojené s Kristom“[287].

M. Bordoni – Mária a „ženskosť“ teológie. Taliansky kristológ v komentári dokumentu Kongregácie pre katolícku výchovu *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* (1988) vyjadruje presvedčenie, že Mária – v úlohe živého teologického miesta – môže teológiu uchrániť od intelektualizmu, abstraktnosti a nevtelenosti, resp. od gnostických tendencií odkloniť sa od dejinnosti a telesnosti. V tomto duchu uvádza: „Osoba Márie (…) ovplyvňuje teologický diskurz tým, že rozvíja niektoré jeho základné dimenzie. Veľkým nebezpečenstvom teologickej úvahy je, že ostane znehybnenou v nadmiernej koncepčnosti, v jazyku príliš akademickom, v suchých špekuláciách. Archetypálna skúsenosť s *mariánskosťou* práve cez symbolickú silu jej ženskosti volá teológiu k znovunájdeniu väčšej duchovnej vnímavosti, komunikatívnej hodnoty symbolov, ktorými oplýva biblická tradícia i jazyk viery. Tento štýl teologického diskurzu, vnímavejší na duchovné dimenzie rozumu preniknutého citovosťou, je však chránený od intimizmu neukotveného

---

285 H. U. von Balthasar, Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 539-541.

286 G. Marchesi, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, 100.
Autor sa odvoláva na dielo H. U. von Balthasara Homo creatus est, Brescia 1991, 140-146.

287 G. Marchesi, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, 99.

v dejinách a problémoch človeka.“[288] V Bordoniho pohľade nemožno necítiť rezonanciu ideí vyjadrených K. Rahnerom a H. U. von Balthasarom.

c) Mária ako „praesidium veritatis theologicae“ a „correctio culturae et theologiae“. V pohľade na jednotlivé sektory teológie možno spolu s cirkevnými otcami tvrdiť, že Mária v podobe teologického miesta je „garantom ortodoxie“[289], a to v celom zábere katolíckej doktríny. Na tomto mieste však túto skutočnosť môžeme len rámcovo naznačiť.

Na pôde trojičnej teológie je Mária garantom ortodoxie preto, lebo upriamuje pozornosť na aktivitu Najsvätejšej Trojice v jej živote (primárne v procese vtelenia), čím, zjavujúc dielo Trojice, kladie „ekonomickú Trojicu“ do stredu pozornosti, robí z nej cestu k Trojici imanentnej[290], ako aj k poznaniu konkrétnej, univerzálnej a osobnej nehy transcendentného Boha – *Deus absconditus* (Iz 45,15) –, ktorá je „modelom a formou každej nehy“[291]. Na pôde kristológie Mária ochraňuje božsko-ľudskú celistvosť Ježiša Krista pred deviáciou gnostického doketizmu, ktorý vidí v Ježišovi (iba) božskú, nie (aj) ľudskú bytosť. To pozitívne vplýva na soteriológiu, pretože len v Ježišovi, pravom Bohu a pravom človeku, sa spása človeka stáva možnou, reálnou, nie fiktívnou. Okrem toho Mária odkláňa všetky sekulárne formy spásy a orientuje človeka na spásu „podľa Boha“[292]. Na pôde ekleziológie chráni Cirkev pred snahami spiritualizovať Cirkev, a teda zbaviť ju ľudského prvku, a tým sviatostného charakteru.

Na pôde teológie sviatostí Mária podčiarkuje kauzálno-inštrumentálnu hodnotu sviatostného znaku, čiže náuky, že sviatosť nie je bezcennou

---

288 M. Bordoni, Maria di Nazaret, educatrice della fede ed ispiratrice della riflessione teologica.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

289 Augustín, Gregor Naziánzsky, Ján Damascénsky, Ambróz, Andrej z Kréty. Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19.

290 Por. K. Rahner, La Trinità, Brescia 2004, 30-32.

291 C. Rocchetta, Teologia della tenerezza, Bologna 2000, 133.

292 Por. Ján Pavol II., Redemptoris missio, 11; por. C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 292.

skutočnosťou, ktorej sa z rozhodnutia Boha „olovenej minci priznáva hodnota zlata“, ako to učí Bonaventúrova teória kontraktu.[293] Na pôde teológie milosti Mária chráni pred zvecnením a materializáciou konceptu milosti, vracajúc mu relacionálny obsah; v Márii predstavuje milosť nestvorenú v mode naplnenia, t. j. milosť stvorenú.

Na pôde eschatológie Mária udržiava rovnováhu medzi radikálnym inkarnacionizmom (eschatologická budúcnosť je dielom človeka) a radikálnym transcendentalizmom (budúcnosť vôbec nesúvisí s úsilím človeka). Ukazuje aj etiku medzičasu – na pôde teológie stvorenia a jeho zavŕšenia v Márii vidíme obraz prvého človeka, stvoreného na obraz a podobu Boha, a potom obraz nového človeka v stave oslávenia, čím sa vyvažuje každá snaha o redukciu dôstojnosti človeka, resp. extrémny antropocentrizmus.

Je zrejmé, že výpočet pozitívnych korekcií, ktoré teologickým mienkam dáva Mária a mariológia, je neúplný a čisto ilustratívny. Chceme ním ukázať, že v celých dejinách stála Mária v úlohe garanta ortodoxie, a domnievame sa, že tu sa skrýva perspektíva mariológie: jej úlohou bude naďalej rozlišovať a triediť inšpirované teologické mienky od neinšpirovaných, t. j. bude mať kriticko-prorockú funkciu vo vzťahu k teológii, ekleziálnemu životu a rovnako postmodernej kultúre (S. de Fiores), a to cez komunikáciu vnútornej krásy teologických právd zjavujúcich sa v Márii.

Kriticko-katarznú dimenziu Márie a mariológie možno reflektovať v diele S. de Fioresa *Maria sintesi di valori* (2005). Hlavnou tézou tohto diela talianskeho mariológia je, že Mária v jednotlivých epochách a kultúrnych prostrediach odráža hodnotové paradigmy danej doby. Dá sa povedať, že medzi ekleziálnou kultúrou a Máriou jestvuje vzájomný vzťah a prenikanie. Autor to vyjadruje takto: „Mária patrí do každej kultúry ako nevyhnutná postava, ktorá postupne získava čas, priestor, osoby, inštitúcie a stáva sa (…) reprezentatívnou osobou, fragmentom a syntézou, v ktorej sa odzrkadľuje celok viery, Cirkvi, spoločnosti, jedným slovom každá jedna kultúra.“[294] Mária sa stáva „modelom“ danej kultúry, a preto i mariológia každej historickej epochy – tvorená nielen „systematickými

[293] Diskusiu o sviatostiach ako príčine milosti v období scholastiky rozvíja F.-J. Nocke, Dottrina generale dei sacramenti, in T. Schneider (ed.), NCD II, 232-235.

[294] S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 18.

pojednaniami, ale aj udalosťami, osobami, teológmi, pápežmi, Božím ľudom, kultom, úctou, umením či ikonografiou“[295] – odzrkadľuje konkrétnu kultúrno--náboženskú klímu. V tomto bode by sa mohli dejiny mariológie širšie čítať ako dejiny teologického myslenia, resp. celkovej kultúrnej klímy.

Vo vzťahu ku kultúre však mariológia nepôsobí len receptívne, ale aj kriticky. Dielo S. de Fioresa nazerané touto optikou prináša mnohé odhalenia, v ktorých mariológia v celých dejinách pôsobila ako teologický katalyzátor; nevymedzuje však jasne, v ktorých prípadoch mariológia vplývala na kultúru a v ktorých zase kultúra na mariológiu. Priznať jednostranný vplyv kultúry na vývin mariológie by znamenalo rezignovať na úlohu teológie spoluvytvárať kultúru. Napriek určitej nejasnosti de Fioresovej práce vieme s istotou (bez nároku na úplnosť) povedať, že mariológia je v časoch cirkevných otcov „garancia tajomstva“ a „typ Cirkvi“; v stredoveku „systém kresťanských hodnôt“; v modernej dobe „symbol katolicizmu“, „víťazstvo nad herézou“, „stráž ohlasujúca herézu“, „palladium celého náboženstva“, „náprava celého kresťanstva a jeho záchrana pred omylmi“, „symbol ženskosti, krásy, života a disponovanosti“, „žena nesúca v ruke celé ľudstvo“ (v priestore neprimeraného chválového vzletu „ľudsky normálna, ženská, vráskavá“); v postmodernom svete „slabého myslenia“„zjaviteľka silného Božieho plánu“, „vyvažovateľka medzi akciou a kontempláciou“, „prvok poriadku uprostred neporiadku“.[296]

Máriu (a mariológiu) ako korektív ideového nastavenia doby i teológie, miesto kontemplácie krásy teologických právd aj kritérium kritického uvažovania a hodnotenia reality vyjadruje dokument Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie *Matka Božia v teologickom výskume a vyučovaní*: „Bez kontaktu s Pannou náš rozum ľahko stratí vzťah a zmysel pre relatívnosť a intelektuálnu jasnosť, ktoré zvyčajne ľuďom chýbajú… Autentická mariánska teológia má katarznú funkciu pre našu myseľ, pôsobí upokojujúco v našom duchu a žensky vplýva na náš intelekt… Musíme sa obrátiť na starobylú celistvú a dokonalú syntézu, ktorou je v stvorení *gratia plena*, *pulchra ut luna*, *electa ut sol* – plná milosti, krásna ako mesiac, výnimočná ako slnko. Len v *sedes*

[295] S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 38.

[296] Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19-34.

sapientiae nachádzame kritérium pre správne, celistvé, intelektuálne, afektívne a axiologické ohodnotenie stvoreného bytia.“[297]

Sumárne môžeme povedať, že súčasná mariológia kontempluje Máriu ako *locus theologicus*, a preto ju ostatné teologické disciplíny môžu oprávnene považovať za istý organizačný stred a prameň mnohorakých inšpirácií. To znamená, že teológia môže v Márii nájsť zdroj inšpirácií pre vlastnú metódu aj zaujímavé teologické obsahy. Súčasne môže teológia v Márii kontemplovať svoj pravý duchovno-praktický zmysel, spočívajúci v komunikácii spásy, čiže v spolupráci na diele novej evanjelizácie. S ohľadom na skutočnosť, že vlastným predmetom teologickej kontemplácie Márie je mariológia, môžeme samu mariológiu vidieť v strede teologických traktátov.

---

[297] Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell'insegnamento, 5.
Dokument sa odvoláva na dielo R. Panikkar, La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria, Milano 2007, 83-84. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi/laricercamariologica.pdf

III. PERSPEKTÍVY MARIOLÓGIE

V II. časti knihe sme pozornosť upriamili na súčasnú mariológiu. Po Druhom vatikánskom koncile metodologicky aj obsahovo zneistený mariologický traktát konečne našiel svoj „epistemologický status“, resp. pevný stred – obrazne povedané, znamenalo to, že sa utíšila búrka a on sa vydal na ďalekú plavbu. Návrat mariológie z exilu do stredu teológie súvisel s nájdením odpovedí na otázky Kto je Mária? a Ako na ňu nazerať? Tieto sú zhmotnené v teologicky bohatých označeniach (ako sme sa nimi už zaoberali), spomedzi ktorých sú najdôležitejšie tie, čo vidia Máriu ako „mikrodejiny spásy“, „syntézu všetkých zjavení“, „ikonu celého kresťanského tajomstva“, „časť reprodukujúcu celok“, „priezračnú prizmu a jasný diamant“, „kľúč ku kresťanskému tajomstvu“. Vypovedajú o Márii mnohé, no najmä to, že súčasní mariológovia v nej objavili miesto kontemplácie spásnych Božích skutkov, t. j. *vlastné* a *zjavené teologické miesto*, ktoré nie je ľubovoľné, ale záväzné a metodologicky nevyhnutné pre celú teológiu. V našich úvahách sme naznačili, ako môže osoba Márie ponúknuť teológii viaceré vonkajšie (formálno-metodologické) aj vnútorné (obsahové) impulzy. Zároveň nám pohľad na súčasnú teologickú tvorbu i magisteriálne texty ukázal, že Mária môže byť garantom duchovnej dimenzie teológie, jej prakticko-evanjelizačného zamerania vrátane ortodoxie a môže sa stať cenným korektívom doby. Keďže prvou teologickou disciplínou, ktorá kontempluje osobu Márie, je mariológia, táto disciplína sa právom ocitá v čestnom strede teológie a ako trvalej súčasti systematickej teológie sa jej dostáva nového uznania.

V III. časti publikácie sa na základe premís formulovaných v predchádzajúcej časti pokúsime načrtnúť perspektívy mariológie do budúcnosti. Budúcnosť pritom definujú termíny *postmoderna* (termín vyjadrujúci komplex súčasných kulturálnych paradigiem) a *nová evanjelizácia* (aktivita Cirkvi programovo zameraná na postmoderného človeka západného typu, ktorý sa odklonil od kresťanstva).

1. Mariológia v čase postmoderny a novej evanjelizácie

1.1. Diskusia o teologickej metóde a mariológia: prakticko-evanjelizačné zameranie teológie

V úvahách o perspektívach mariológie sa treba pridržať perspektív celej teológie, ktoré musí mariológia kopírovať. Tieto perspektívy súvisia s aktuálnymi výzvami stojacimi pred teológiou (zvlášť postmoderná mentalita a nová evanjelizácia); tie sa musia premietnuť aj do metódy teologickej práce. Pod metódou tu nerozumieme iba formálnu a jazykovú stránku teológie, ale i obsahovú a duchovnú stránku. Všetkých týchto dimenzií sa diskusia o metóde dotýka.

Diskusia o teologickej metóde je dlhá a komplexná. Začala sa v obnovných hnutiach pred koncilom. Hnutím obzvlášť zameraným na obnovu teologickej metódy bolo hnutie kerygmatickej teológie[298], pričom dávnejšie započatá diskusia pokračuje dodnes[299]. Dôležitým medzníkom bol Druhý vatikánsky koncil, ktorý teologickej metóde stanovil parametre: teológia má podľa koncilu svoju aktivitu vykonávať vo svetle viery, pod vedením Učiteľského úradu, s dôrazom na Sväté písmo, východnú i západnú patristiku, racionálnu špekuláciu pod duchovným patronátom sv. Tomáša Akvinského a osobitne s ohľadom na prakticko-pastoračné zameranie teológie pre dobro súčasného človeka (por. OT 16).

Vnútorný zmysel teológie od čias obnovných hnutí a Druhého vatikánskeho koncilu nespočíva teda v špekulácii odtrhnutej od života Cirkvi, najmä od ohlasovania, ale v jej prakticko-evanjelizačnom zameraní „najdôležitejšou úlohou je obnoviť vedeckú teológiu tak, aby bola bezprostredne vhodná na veľké dielo, ku ktorému sme povolaní: ohlasovanie“[300]. Tento impulz predkoncilových

---

298 Na hlbšie poznanie hnutia kerygmatickej teológie pozri dielo H. Rahner, Teologia e kerygma, Brescia 1958.

299 Jedným z kľúčových metodológov je W. Kasper – zásadné je jeho dielo o metóde v teológii Per un rinnovamento del metodo teologico, Brescia 1992.

300 H. Rahner, Teologia e kerygma, 13.

hnutí rozvinutý koncilom je živý dodnes. Teológia si uvedomuje, že jej úlohou je prispievať jednak k živšej praxi duchovného života veriacich, jednak k ich etickému konaniu vo svete. Osobitnou úlohou je „osvetľovať a usporadúvať všetky časné veci, ktoré sa ich bezprostredne týkajú tak, aby sa vždy diali a zveľaďovali podľa Krista a boli na chválu Stvoriteľa a Vykupiteľa, privádzali všetko k tajomstvu Krista a premieňali svet v duchu evanjelia“ (LG 31)[301].

Táto výzva, podčiarkujúca spojnicu medzi teológiou a praxou, našla konkrétnu odozvu na úrovni viacerých teologických reflexií. Nachádzame náuku o Trojici ako zásobáreň inšpirácií na vytváranie nových vzťahov, postojov a správania (E. Cambón[302]); kristológiu a soteriológiu spracovanú v optike oslobodenia v politickom a sociálnom význame (L. Boff[303]); teológiu sviatostí spracovanú tak, aby na povrch presvitalo spojenie medzi sviatostným životom a etickou praxou pod vplyvom sviatostnej milosti (Ph. J. Rosato[304]); náuku o milosti, ktorej hlavným termínom je milosť ako sloboda, čiže milosť ako vytiahnutie človeka z neutešenej situácie štrukturálneho hriechu, do ktorej uviazol a nemôže sa z nej sám dostať (G. Greshake[305]); eschatológiu ako kontemplujúcu budúci nový Jeruzalem, prameň všetkých sociálnych inšpirácií a utópií či eschatologickú rezervu (J. B. Metz[306]).

Podobne v mariológii sa daný trend odzrkadlil v excesívnej politickej forme, v rámci ktorej je Mária predstavená ako žena bojujúca proti mocnárom a bohatým (L. Boff[307]), alebo vo forme umiernenej, tzn. v podobe ženy inšpirujúcej životy žien a mužov dneška v duchovnej i praktickej rovine. Súčasťou praktickej dimenzie mariológie je jej zapojenie sa do procesu novej evanjelizácie. Mária je videná ako jej „operatívny vzor“[308] a zároveň dynamická

---

301 Ján Pavol II., Christifideles laici, 15.

302 Por. E. Cambón, Trinità modello sociale, Roma 1999.

303 Por. L. Boff, Gesù Cristo Liberatore, Assisi 1973.

304 Por. Ph. J. Rosato, Teologia dei sacramenti, Casale Monferrato 1995.

305 Por. G. Greshake, Libertà donata, Brescia 1989.

306 Por. J. B. Metz, Teologia politica, in Sacramentum Mundi, VIII, Brescia 1977.

307 Por. L. Boff, Il volto materno di Dio, Brescia 1981.

308 Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144; Enchiridion della nuova evangelizzazione, 489.

sila. M. Bordoni v uvedenom zmysle konštatuje: „Evanjeliová postava Márie z Nazareta – ktorá vyžaruje z koncilových dokumentov ako tá, čo má prvé miesto medzi chudobnými Jahveho, nositeľmi mesiánskych nádejí pre ľudstvo – stále viac volá vedeckú teológiu, aby sa zaujímala o prínos viery pre ľudstvo… Tento nádych ľudskosti, ktorého nevyhnutnosť si súčasná teológia zvlášť uvedomuje, aby mohla prispieť k misii dialógu a evanjelizácie Cirkvi vo svete, nachádza osobitnú odozvu v osobe a živote Márie z Nazareta.“[309]

Jasné pozvanie k praxi novej evanjelizácie núti teológiu chápať, že vnútorný zmysel teologickej práce spočíva v komunikácii spásy človeku dneška, teda v jej praktickom rozmere. Ním teológia nabáda k rozvoju kresťanského života v jeho duchovnej aj politickej dimenzii. Stručne povedané, teológia má byť „nástroj v službe odovzdávania viery“[310], t. j. novej evanjelizácie. Do tohto novoevanjelizačného kontextu vstupuje i mariológia, a to predovšetkým tým, že odhaľuje pravú tvár Márie ako „locus theologicus“, „mikrodejín spásy“, „ikony kresťanského tajomstva“, „syntézy zjavenia“, „fragmentu reprodukujúceho celok“. V osobe Márie (mariológia ju opisuje cez sériu uvedených teologických titulov) nachádza teológia svoj „operatívny vzor“ – vzor toho, ako robiť teológiu, aby bola vhodná na veľké dielo ohlasovania.[311] To, že Máriu je správne považovať za „najstimulujúcejší operatívny vzor“[312] aj pre teologickú prácu, dosvedčujú viaceré magisteriálne vyjadrenia pápežov novej evanjelizácie (Ján Pavol II., Benedikt XVI., František). Títo všetci vidia Máriu ako bytostne spojenú s novou evanjelizáciou, a preto je nanajvýš autorizovaná ukázať teológii smer

---

309 M. Bordoni, Maria di Nazaret, educatrice della fede ed ispiratrice della riflessione teologica.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftnref17

310 Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, Enchiridion della nuova evangelizzazione [ďalej ENE], 489, 807, 1 189.

311 Por. H. Rahner, Teologia e kerygma, 13.
Zámerne sa odvolávame na myšlienku H. Rahnera, pretože ho právom možno pokladať za ideového predchodcu myšlienky novej evanjelizácie, ktorej integrálnou súčasťou je i teológia.

312 Ján Pavol II, Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144; ENE, 489.

(v jej formálnej, obsahovej i duchovnej dimenzii). V sérii novoevanjelizačných magisteriálnych dokumentov je Mária konkrétne predstavená ako „adresátka modlitieb za vzbudenie evanjelizátorov“[313]; „orodovnica prosiaca Ježiša“[314]; „vyprosujúca nové vyliatie Ducha Svätého“[315]; „spása rímskeho ľudu“ (*salus populi romani*)[316]; „hviezda novej evanjelizácie“[317]; „zornica spásy“[318]; „vzor a útecha pre ženy“[319]; „sprievodkyňa na ceste novej evanjelizácie“[320]; „prvá evanjelizovanú a prvá evanjelizátorka“[321]; „vzor pre kresťana dneška a prvá a najdokonalejšia nasledovníčka Krista“[322]; „evanjelium, ktoré sa stalo životom“ čiže „najvyššia a najdokonalejšia realizácia evanjelia“[323]; „stolica múdrosti“, „útecha zarmútených“ a „Matka milosrdenstva“[324]; „stelesnenie materskej dobroty Boha“[325]; „učiteľka v tom, ako prinášať Krista ľuďom dneška“[326]; „učiteľka mariánskej nábožnosti, ktorá je základným faktorom evanjelizácie“[327]; „vzor inkulturovanej evanjelizácie“[328]; „skutočná nositeľka Krista“[329]; „vznešený príklad putovania vo viere“[330]; „bezpečná tôňa a cieľ duchovného nazerania“[331].

---

313 Por. ENE, 293.
314 ENE, 659, 664.
315 ENE, 1 236.
316 ENE, 651.
317 Por. ENE, 374, 476, 504, 729, 1 013, 1 101, 1 140.
318 ENE, 391.
319 ENE, 415.
320 ENE, 429, 476, 729, 901, 1 013, 1 101, 1 140, 1 165.
321 ENE, 489, 1 013.
322 ENE, 490, 504, 1 028.
323 ENE, 504, 894, 895.
324 ENE, 670.
325 ENE, 1 238.
326 ENE, 1 246.
327 ENE, 504, 895, 1 013.
328 ENE, 517, 689, 1 013.
329 ENE, 610.
330 ENE, 551.
331 ENE, 650, 1 013, 1 028, 1 140, 1 354.

Mária – ako ju vykresľujú uvedené dokumenty Magistéria, ale aj texty viacerých súčasných teológov – je pre teologickú prácu mnohorakým impulzom a bohatou inšpiráciou na všetkých úrovniach (formálnej, obsahovej i duchovnej – v stručnosti sme ich už naznačili v II. časti knihy). Pre teológiu je predovšetkým vzorom v počúvaní slova čiže *auditus fidei*, vďaka čomu teológia získava črtu naratívnosti, krásy a skúsenostnosti (v Márii teológia zakúša a necháva zakúsiť Božie tajomstvo). Ďalej je vzorom uvažovania nad slovom Zjavenia čiže *intellectus fidei*. Učí teológiu katolíckej rovnovážnosti, aby bola pravou *theologia cordis* a *theologia ludens*. Nakoniec je vzorom duchovnosti teológa a celej teológie. Tieto mariánske impulzy, resp. inšpirácie pre teológiu si v nasledujúcich kapitolách predstavíme detailnejšie. Môžeme ich hodnotiť ako „pozitívne" inšpirácie Márie (mariológie) pre teológiu. Mária a mariológia (napokon celá teológia) musí však byť aj prorocky kritickou inštanciou, ktorá odhalí choroby doby a zároveň ich dokáže liečiť. Tejto prorocko-kritickej, čiže „negatívnej" funkcii Márie a mariológie sa budeme venovať v texte neskôr (v kapitole 2 tejto časti). Máriu (mariológiu) predstavíme ako kritickú inštanciu postmodernej kultúry – jej ideové vycentrovanie – a súčasne ako prorocko-kritickú inštanciu celej systematickej teológie.

1.2. Biblická inšpirácia teológie – teológia ako *auditus fidei* podľa Márie

Inšpiráciu k intímnemu spojeniu teológie (a teológa) s Božím slovom nachádzame v Márii, o ktorej hovorí Magistérium i teológia na viacerých miestach ako o „pozornej poslucháčke slova". Viackrát spomínaný dokument *Panna Mária v intelektuálnej a duchovnej formácii* o Márii hovorí, že je „učeníčka, ktorá počas Kristovho kázania zbierala slová, ktorými Syn, vyzdvihujúc svoje kráľovstvo nad všetky telesné a pokrvné putá, vyhlásil za blažených tých, čo počúvajú Božie slová a zachovávajú ich (Mk 3,35; Lk 11,27-28), ako to Mária verne robila" (Lk 2,19;51)[332]. Rovnako teológia má

[332] Congregazione per l'educazione cattolica, Maria Vergine, La vergina Maria nella formazione intellettuale e spirituale, 7.

pozorne počúvať slovo[333] – viacnásobne pripomínajú dokumenty týkajúce sa novej evanjelizácie[334].

Jedinečným opisom vzťahu Márie a Písma ako vzor pre teológiu, pre ktorú má byť Písmo „akoby dušou“ (DV 24), je už citovaný text Benedikta XVI., ktorým komentuje *Magnifikat*: „Magnifikat – takpovediac portrét jej duše – je celý popretkávaný niťami Svätého písma, myšlienkami z Božieho slova. Tak sa nám odhaľuje, že Mária je v Božom slove skutočne doma, prirodzene z neho vychádza a vstupuje doň. Hovorí a myslí s Božím slovom; Božie slovo sa stáva jej slovom a jej slová sa rodia z Božieho slova. Je zrejmé, že jej myšlienky sú v súlade s Božími myšlienkami a jej chcenie je v súlade s Božou vôľou. Tým, že bola hlboko preniknutá Božím slovom, mohla sa stať matkou vteleného Slova.“[335]

Byť v „Božom slove skutočne doma“, tzn. v bytostne intímnom vzťahu, v ktorom sa slovo stáva formou myslenia aj rozprávania, je hermeneutická metóda, ktorá nepovažuje Písmo za ideologický nástroj. Máriina metóda rozširuje exegézu cez meditáciu – tá, ak je duchovne osvietená a usporiadaná, je viac než rozum, pretože „láska odhaľuje jadro vo svojej rýdzosti tam, kde sa rozum morí na okrajoch“[336]. Táto metóda reguluje zúženú exegézu, bolestne zakúšanú hlavne v priestore mariológie (exegéza za teologicky relevantné považuje len tie texty, v ktorých sa postava Márie spomína výslovne). Nielen

---

333 ENE, 967, 1 092.

334 V *Enchiridione novej evanjelizácie* sa nachádzajú viaceré texty, ktoré sa týkajú práve Božieho slova, jeho počúvania a významu v novej evanjelizácii: Božie slovo treba počúvať, uživotňovať, ohlasovať a rozširovať do sŕdc, a to aj cestou liturgického slávenia (ENE, 402-967; 443); cez počúvanie a ohlasovanie má mať účasť na špecifickom prorockom úrade (ENE, 424); pri práci s Písmom si má udržiavať kontakt s Duchom Svätým, ktorý Božie slovo robí stále novým (ENE, 461); kresťan/teológ sa má modliť Božím slovom (ENE, 808-809); má sa nechať Božím slovom podnecovať k missio *ad gentes* (ENE, 1 286); Božie slovo dokáže meniť srdce človeka (ENE, 1 255); cez počúvanie Božieho slova sa rastie v láske (ENE, 1 257); Božie slovo sa má stať dušou teológie a prameňom duchovnosti (ENE, 1 265); spája teológa s adresátmi aj ohlasovateľmi (ENE, 282); treba byť v zhode so slovom, aby vynikla reciprocita medzi Božím slovom a svedectvom (ENE, 1 288); treba veriť v jeho pokornú silu (ENE, 1 314).

335 Benedikt XVI., Deus caritas est, 41.

336 H. U. von Balthasar, Předmluva k německému vydání z roku 1968, in H. de Lubac, Meditace o Církvi, Kostelní Vydří 2010, 9.

pre sektor mariológie platí, že „nutným predpokladom hlbšieho pochopenia jednotlivých statí Svätého písma a vôbec jednou z podmienok je práve exegetická interpretácia, ktorá zahŕňa a berie do úvahy Starý a Nový zákon“[337] – Mária je vo svojej meditácii vzorom exegetickej metódy, ktorú prináša evanjelista Lukáš, keď Máriu predstavuje v sapienciálnom postoji, vyjadrenom v slovách „zachovávala všetky tieto slova vo svojom srdci a premýšľala o nich“ (Lk 2,19). Na spresnenie špecifickosti Máriinej meditácie evanjelista používa grécky termín *symbállõ,* ktorého doslovný význam znie: zjednotiť, konfrontovať, porovnávať, robiť exegézu. Mária teda konfrontuje a porovnáva enigmatické slová s udalosťami zo Starého zákona (Svätého písma) ako židovská žena, aby dospela k plnšiemu pochopeniu Ježišovho tajomstva. Takto sa stáva – spolu s evanjelistom Lukášom, ktorý aplikuje spomínanú exegetickú metódu v naratívnom cykle Ježišovho detstva (prejavuje sa to anticipovaním veľkonočného tajomstva, ako aj odkazovaním na udalosti Starého zákona) – vzorom prístupu k Písmu pre celú teológiu. Biblické zjavenie Starého aj Nového zákona tvorí jednotu Ducha, na ktorú treba pri výklade prihliadať, a to spolu s tradíciou Cirkvi a analógiou viery (DV 12).[338]

Z počúvania a prijímania Slova sa rodí teológia, ktorú predkladá Mária ako „symbolická teologička“. Takto nezvykle ju nazýva F.-M. Léthel: „V samom svetle vtelenia je Panna Mária vynikajúcou ‚symbolickou teologičkou‘, tou, ktorá prijala Božie Slovo do svojho srdca i lona (LG 53). Panna Mária je blahoslavená svojím srdcom, lebo prijala s vierou a láskou Slovo vo svojom lone a ono nosilo a živilo samo Slovo, ktoré sa stalo telom (por. Lk 11,27-28). Panna Mária ‚prijíma do srdca‘ (por. Lk 2,19) a ‚počne v lone‘ (por. Lk 2,21) samo Otcovo Slovo dielom Ducha Svätého. Táto symbolická teológia je intímnym spoločenstvom a tajomstvom vtelenia prežívaným s Pannou Máriou. Panna Mária stále hovorí všetkým Ježišovým učeníkom: ‚Urobte všetko, čo vám povie On (por. Jn 2,5), pričom učí, ako slovo zachovávať.‘“[339]

T. Radcliffe, uvažujúc nad nad evanjeliovým obrazom zvestovania (Lk 1, 28-34), predstavuje Máriu ako ikonu intelektuálneho úsilia a skúmania

[337] A. M. Čaja, Panna Mária vo Svätom písme, 11.

[338] Por. A. M. Čaja, Panna Mária vo Svätom písme, 12-13.

[339] F.-M. Léthel, Teológia svätých, 34.

pravdy.[340] Láska k múdrosti, ktorej sa možno naučiť, má viaceré mariánske črty. Na prvom mieste z nich stojí pozornosť, resp. učiť sa počúvať. Na počúvanie je ďalej nevyhnutná schopnosť vytvoriť *silencium* – vytvoriť v sebe priestor a prázdno; byť prosebníkmi, núdznymi, chudobnými. M. Mantovani túto úvahu rozvíja a hovorí: „Mária, rozrušená nečakaným zvestovaním anjela, je znakom tej počiatočnej neistoty, ktorá prenikne každého, kto miluje a hľadá pravdu a zároveň otvorí dvere počúvaniu, nádeji, dôvere a zmyslu.“[341]

Podobu Máriinho počúvania vystihol J. Ratzinger v diele *Maria Chiesa nascente*, ktoré komentuje M. G. Masciarelli,[342] označujúc postoj Márie za „spiritualitu počúvania“. Hoci Písmo nehovorí veľa o Márii a jej počúvaní, Mária sa celkom isto cíti ako súčasť Božieho ľudu, ktorý je počúvajúcim ľudom, formovaným príkazom „Počúvaj, Izrael!“ (Dt 6,4) Ľudu zmluvy je známa logika „ohlasovanie – počúvanie“; Boh a človek sú vo vzťahu vzájomného počúvania. Preto sa dá v Máriinom postoji vidieť obraz Izraelitu opisovaného žalmami (hlavne Žalmom 118 o Božom slove), ktorý miluje Božie slovo, nosí ho v srdci, uvažuje o ňom v noci aj cez deň a je ním preniknutý po celý život.[343] Rovnako Mária „vnútorne vstupuje do dialógu so slovom, ktoré jej bolo predložené, t. j. interpeluje a ona sa ním necháva interpelovať, aby prenikla k zmyslu“[344].

Máriino počúvanie má niekoľko vlastností, ktoré J. Ratzinger označuje za etapy rastu jej osobnosti – tá rastie súbežne s hĺbkou jej vzťahu k trojjedinému Bohu a spolu s účasťou na trojičnej udalosti spásy. Po prvé je jej počúvanie *uchovávajúce*, a to v duchu slov o „uchovávaní tých vecí“ (Lk 2,19;51b). Ratzinger si v tejto súvislosti všíma askézu a múdrosť Máriinej pamäti, ku ktorej bola ako zbožná židovka vychovaná. Jej psychológia a spiritualita počúvania je taká intenzívna, že sa dá o Márii hovoriť ako o „prorokyni“, ktorá ušami počúva Pána zástupov (por. Iz 5,9) a v tomto jej počúvaní spočíva prorocká múdrosť.

---

340 T. Radcliffe, La perenne sorgente della speranza. Lo studio e l’annuncio della buona novella, in Religiosi in Italia, 297 (1996), 633-656.

341 M. Mantovani, Philosophari in Maria, in Nuova Umanità, 3-4 (2003), 334.

342 M. G. Masciarelli, Il segno della Donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger, Cinisello Balsamo 2007, 79-88. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=962

343 Por. J. Ratzinger, Maria Chiesa nascente, 61.

344 J. Ratzinger, Maria Chiesa nascente, 59-60.

Ďalej je jej počúvanie *interpretujúce*. Ratzinger si všíma, že Mária „počúva videním“ a „vidí počúvaním“: „Mária vidí v udalostiach *slová*, čiže udalosti naplnené zmyslom, pretože pochádzajú z Božej vôle, ktorá tvorí zmysel. Prekladá udalosti do slov a preniká do slov v tej miere, v ktorej ich prijíma do *srdca* – do vnútorného prostredia chápania, v ktorom sú zmysel a duch, rozum a cit, vonkajšie a vnútorné videnie spojené, a tak sa celok stáva viditeľným napriek jednotlivostiam a jej zvesť môže byť pochopená“[345]; toto je jej *proroctvo*. Máriino počúvanie je tiež *meditatívne*. Počúva, rozpamätáva sa a konfrontuje počuté slová (Lk 2,19), ako hovorí Ratzinger: „Evanjelista prisudzuje Márii takú pamäť, ktorá chápe meditovaním.“[346] Znamená to, že „Mária ‚kladie k sebe‘, vkladá časť do celku a túto časť konfrontuje, kontempluje a zachováva. Slovo sa stáva semenom v dobrej zemi. Nie je uchopené náhlivo, neuzatvára sa pri prvom povrchnom pochopení ani sa nezabúda, ale to, čo sa deje navonok, vstupuje do srdca, kde získava priestor na bývanie, a tak môže pomaly odhaľovať svoju hĺbku bez toho, aby sa osobitosť tejto udalosti vytratila“[347]. Myšlienku o Máriinom srdci ako dobrej pôde, do ktorej sa zasieva slovo, ktoré, keď je prijaté, prináša ovocie aj radosť ako znamenie viery, rozvíja aj encyklika *Lumen fidei*[348]. Dá sa povedať, že Mária pestuje isté dynamické aktualizujúce rozpomínanie sa, a to v úsilí oživiť minulosť práve dnes; toto je jej *teológia*[349].

---

345 J. Ratzinger, Maria Chiesa nascente, 60.

346 J. Ratzinger, Maria Chiesa nascente, 60.

347 J. Ratzinger, Maria Chiesa nascente, 60.

348 „V podobenstve o rozsievačovi sv. Lukáš zaznamenáva slová, ktorými Ježiš vysvetľuje význam ‚dobrej pôdy‘: sú ňou tí, ‚čo počúvajú slovo, zachovávajú ho v dobrom a šľachetnom srdci a s vytrvalosťou prinášajú úrodu‘ (Lk 8,15). V kontexte Lukášovho evanjelia zmienka o dobrom a šľachetnom srdci vo vzťahu k počúvaniu a zachovávaniu Božieho slova predstavuje implicitný náčrt viery Panny Márie. Ten istý evanjelista nám hovorí o Máriinej pamäti, o tom, ako vo svojom srdci zachovávala všetko, čo počula a videla, aby tak Slovo prinieslo v jej živote úrodu… V plnosti čias sa Božie Slovo obrátilo na Máriu a ona ho prijala celým svojím bytím do svojho srdca, aby z nej prijalo telo a narodilo sa ako svetlo pre ľudí. Svätý Justín, mučeník, má vo svojom Dialógu s Trifónom pekný výraz, ktorým vyjadruje, že Mária prijatím anjelovho posolstva počala ‚vieru a radosť‘. V Ježišovej matke sa totiž viera prejavila hojnosťou plodov a keď náš duchovný život prináša ovocie, napĺňa nás radosť, ktorá je najjasnejším znamením veľkosti viery.“ – František, Lumen fidei, 58.

349 Por. A. Serra, Maria secondo il Vangelo, Brescia 1988, 123-124.

Nakoniec je jej počúvanie *asketické*. Mária neovláda Slovo, ale je jeho služobníčkou. Približuje sa k nemu „pomaly“, čím sa ukazuje ako výnimočná učeníčka; podobne ako učeníci ani ona často dobre nechápe, čo im Ježiš hovorí, čo koná a čo žiada. To isté vidíme v scéne, kde sa jej dvanásťročný syn stratí v chráme. Po jeho nájdení evanjelium hovorí: „Ale oni nepochopili slovo, ktoré im hovoril“ (Lk 2,50); toto je jej *askéza*.[350]

1.3. „Naratívnosť“, „krása“ a „skúsenostnosť“ teológie

Za ovocie biblicky poňatej teológie podľa Máriinho vzoru – ktorá je viac „rozprávacia“ než „argumentačná“ – sa dá považovať príklon mariológie k naratívnemu jazyku. Ten je vlastný úvahám o Márii od najstarších čias, ako to dokazuje cirkevná tradícia od „apokryfov až po rozprávanie o zázrakoch (*miracula*), príkladoch (*exempla*) a celej škále skúseností Božieho ľudu“[351]. Je pravdivé konštatovanie Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie, že metóda naratívnej teológie sa na poli mariológie ešte nevyužíva v plnej možnej miere[352], a to z dôvodov metodologickej neustálenosti tejto metódy alebo z podozrenia, že ide o prejav „slabého myslenia“, charakteristického pre posledné desaťročie XX. storočia.[353] Avšak umiestnenie väčšiny mariologických udalostí Písma do naratívneho kontextu a najmä naratívna forma Máriinej teológie v exemplárnej forme sa zrkadliaca v speve *Magnifikat*, predurčuje mariológiu, aby bola zásobárňou inšpirácií pre celú teológiu a vzala si za základ „rozprávanie o Božích a Kristových spásnych zásahoch“ s praktickým cieľom

---

350 Por. M. G. Masciarelli, Il segno della Donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger, 79-88.

351 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 37.

352 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 37.

353 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 37.

„udržať bdelosť naratívnej schopnosti cirkevnej komunity“[354] či „bdelosť jej naratívnej pamäti“[355].

Mária je v tomto zmysle príkladom naratívnej teologičky a mariológia príkladom naratívnej teológie. Nie je len teológiou zloženou z rozprávaní, ale istým konkrétnym vzorom, ako robiť teológiu; „spočíva v neustálom počúvaní pôvodného rozprávania o udalosti Ježiša z Nazareta, ako aj v jeho odovzdávaní naratívnym spôsobom“[356]. Takto poňatej teológii musíme uznať značnú „evokatívnu, propozičnú, provokatívnu, interpelačnú a svedeckú funkciu“[357]. Hoci je primárne definovaná ako teológia postavená na interpretácii veľkých spásnych rozprávaní – rozprávanie je lingvistickým prostriedkom teologického poznania, ktoré je následne vložené do evanjelizačného rozprávania cirkevnej komunity –, jej sekundárnym rozmerom je väzba na bohatý naratívny materiál, odzrkadľujúci skúsenosti Božieho ľudu v dejinách Cirkvi.[358] Ide o mnohé diela duchovného, mystického, svedeckého, homiletického, poetického, biografického a oslavného žánru, v ktorom má práve osoba Márie nezastupiteľné a celkom osobité miesto. Takto nás literárna mariologická produkcia privádza k myšlienke obohatiť teológiu tým, čo literatúra ako taká môže dať teológii, aby sa kresťanstvo „ukázalo svetu nielen ako doktrína, ale ako živý dej a pravé dobrodružstvo schopné prebudiť ducha Božieho detinstva v ‚dospelých‘ kresťanoch“[359]. Domnievame sa, že mariánska literárna produkcia má schopnosť plnšie a výstižnejšie ako ktorákoľvek iná (duchovná alebo profánna literatúra) priblížiť tajomstvo Najsvätejšej Trojice, stvorenia a vykúpenia, ako aj prispieť k riešeniu krízy v Cirkvi, inšpirovať teológiu lingvistickým a metaforickým aparátom, obohacovať ju o žánrovú pestrosť či napomáhať poznaniu doby, v ktorej dielo vzniklo. A nakoniec, literatúra ako prejav umenia a krásy má

---

354 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 37.

355 C. Rocchetta, Teologia narrativa, in DTF, 1 272.

356 C. Rocchetta, Teologia narrativa, in DTF, 1 272.

357 Ľ. Hlad, Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre, in Verba Theologica, 1 (2013), 67.

358 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 37.

359 Ľ. Hlad, Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre, 65.

schopnosť stáť pri zrode viery.[360] Týmto spôsobom je naratívna mariológia vnútorne prepojená s cestou krásy (*via pulchritudinis)*.

Opísaná cesta, ktorej podstatou je, že čerpá z prameňov toho, čo je umelecky a esteticky krásne (umelecká činnosť je „znamením tajomstva a pripomienkou transcendencie“[361]), sa „po prekonaní kategórie *pastoračného nástroja* postupne presadila ako prostriedok teologického bádania“[362]. Ide teda o cestu teologického bádania, v ktorej teológia prijíma estetické impulzy, resp. estetický náboj, ktorý preniká mnohé strany Svätého písma, literárnu tvorbu cirkevných otcov, liturgické symboly, veľké teologické konštrukcie stredoveku (v nich sa logická dedukcia snúbi so zmyslom pre tajomstvo[363]), ale aj impulzy pravého umenia, najmä ikonografie. Podľa dokumentu *Matka Pána* možno teológiu kráčajúcu „cestou krásy“ umiestniť vedľa teológie kráčajúcej „cestou pravdy“. Je prístupná pre všetky duše, i pre tie „jednoduché“. Vďaka tomu, že v celých dejinách bola Mária zakúšaná a videná ako *tota pulchra* (celá krásna), „zrkadlo bez škvrny“, „ideál dokonalosti, ktorý sa umelci všetkých dôb pokúšali napodobniť“, „žena odetá slnkom“, „tesne spojená s Bohom, ktorý je prameňom krásy“, „ako tá, ktorá po Kristovi rozlieva krásu do kozmu a navracia ju premenenú na hymnus chvály a vďakyvzdania k Prameňu, z ktorého vyšla“[364], je jej osoba jedinečným žriedlom teologicko-estetického „materiálu“ na ďalšiu teologickú prácu. (Znovu sa potvrdzuje, že je doslova jej teologickým miestom.)

Mária, *tota pulchra*, aj mariológia, kontemplujúca lúče vyššej, nadprirodzenej krásy v „žene odetej slnkom“, sú inšpiratívnymi impulzmi pre celú teológiu, aby cestu krásy prijala za svoju metódu a našla na nej ohnisko

---

360 Por. Ľ. Hlad, Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre, 61-72.

361 Ján Pavol II., List umelcom, 16.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-umelcom-1999

362 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 33.

363 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 33.

364 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 33.

(či teologické miesto) tejto krásy (teda Máriu). Týmto celá teológia získa príťažlivú formu (krásu), bude vedou plnou tajomstva a vedou schopnou duchovne aj intelektuálne rozochvievať.[365] Cez kontempláciu osoby Márie – živej exegézy evanjelia – dokáže predstaviť kresťanstvo nie primárne ako doktrínu, ale ako niečo živé, ako „začlenenie veriaceho prostredníctvom milosti do božského života, ktorý vychádza od Otca skrze Krista v Duchu Svätom“[366]. Takáto teológia prekoná i rozdiel medzi akademickou teológiou a kresťanským životom. Bude mať sapienciálny ráz a bude láskyplným zaoberaním sa Slovom. Sprostredkuje Božie zjavenie nie cez špekuláciu, ale cez osobné stretnutie veriaceho so „zjaveným údajom“, čiže cez vnútornú skúsenosť s Máriou (a cez ňu s Kristom) – takto bude kráčať „cestou skúsenosti“[367]. Mária, ktorú mnohí svätí „stretli“ a ktorá sa pre nich stala „významnou postavou pri nasledovaní Krista“, odkazuje teológii, aby túto skúsenosť svätých brala ako „vzácne dedičstvo, ktoré nesmie prehliadať a nahrádzať inými výrazmi Tradície“; jej úlohou je, aby dedičstvo „teológie svätých“ múdro využívala.[368] Mária súčasne cez postavy svätých pozýva, aby teológovia osobne zakúsili, že je *norma vivendi, exemplar virtutum, magistra* (sv. Ambróz), Matka (sv. Anzelm), „účinný prostriedok plnenia kresťanských záväzkov“ (sv. Ľudovít M. Grignion z Montfortu) či „pomoc v núdzi“ (sv. Alfonz z Liguori).[369] Tak sa i pre nich môže stať prameňom teologického „osvietenia, týkajúceho sa údajov Zjavenia“, ako aj „významnou postavou pri ich nasledovaní Krista“[370] v teologickej práci.

---

365 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 33.

366 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 34.

367 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 34.

368 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 35.

369 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 35.
Dokument spomína mariánsku skúsenosť mnohých ďalších svätých mužov a žien.

370 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 35.

1.4. Mária ako vzor *intellectus fidei* – *„philosophari in Maria“*

Mária ako počúvajúca a uvažujúca v srdci, spájajúca a konfrontujúca, je príkladom riešenia ľudských problémov vo svetle Zjavenia, resp. premietania večných právd do premenlivých podmienok ľudského bytia a ich odovzdávania súčasníkom primeraným spôsobom (por. OT 16). V tomto sa ukazuje ako vzor toho, čo teológia nazýva *intellectus fidei*[371]. Mária je vzorom teologického uvažovania – je možné od nej veľa prijať a veľa sa naučiť. M. Mantovani v interpretácii záveru encykliky Jána Pavla II. *Fides et ratio* vidí Máriu ako formu vedeckého uvažovania nad zjavenými pravdami, takže toto uvažovanie možno označiť za „philosophari in Maria“. Aké sú charakteristiky Máriinho uvažovania? Prvou je *dôvera v poznanie pravdy*, teda dôvera v to, že všetko – napriek obmedzenosti našej pozemskej skúsenosti – má zmysel, ktorý možno pochopiť. Chápanie nie je odhalením racionálneho významu, ale tým, čo sa skrýva v latinskom slove *capere* – obsiahnuť, držať vnútri, nechať vstúpiť, otehotnieť. Ide o femínnu, receptívnu a kreatívnu psychickú kondíciu, ktorá sa odlišuje od mužskej – penetratívnej.[372] Je to teda ženská a výsostne mariánska črta chápania reality Zjavenia. Skutočnosť dialógu, ktorý Mária vedie s anjelom pri zvestovaní, odhaľuje ďalšiu zaujímavú pravdu o poznaní, a síce, že je „možné poznať pravdu spoločne s ostatnými“[373]; týmto sa Mária stavia proti každej forme subjektivizmu. Skutočnosť, že pravda je ohlasovaná anjelom, zas odhaľuje, že „nie je primárne plodom dobývania, ale ako pravda je darovaná“[374].

Dôležitým nástrojom poznania pravdy, ktorý vidíme u Márie a ktorý dáva plodnosť každému hľadaniu pravdy, je *dialóg*. Pre úspešný dialóg je nutná spoločná zodpovednosť za jazyk, ktorý treba očistiť tak, že sa zbúrajú mentálne getá, najlepšie cez spoločnú kultiváciu pamäti a poznávanie dejín. Takto sa

---

371 Por. C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, Kostelní Vydří 2005, 106.

372 Por. M. Mantovani, Philosophari in Maria, Nuova Umanità, 3-4 (2003), 334. Autor sa tu odvoláva na myšlienky zo skrípt M. L. Spinoglio, Conoscere solo per teorie non ricongiunge l'uomo al suo destino.

373 M. Mantovani sa odvoláva na dielo G. Testori, Interrogatorio a Maria, Milano 1979. Por. M. Mantovani, Philosophari in Maria, 335.

374 M. Mantovani, Philosophari in Maria, 335.

v dejinách spoločne nájdu „semienka“ pre budúcnosť, očistí sa myseľ jeho účastníkov a nájde sa spoločný „jazyk“ ako spôsob dorozumenia. Aj v tomto momente je príkladom Mária, ktorá kontempluje – toto kontemplovanie je „predovšetkým spomienka“. Ako hovorí Ján Pavol II., ide o rozpomínanie sa v biblickom zmysle: aktualizuje diela uskutočnené Bohom v spásnych dejinách, a preto „tieto udalosti nie sú len včerajškom, ale aj dneškom vykúpenia“[375]. Toto rozpomínanie sa má liturgický charakter. Keďže text hovorí, že sa deje „predovšetkým“ v liturgii, naznačuje aj inú možnosť participácie na tomto type (liturgického) sprítomňujúceho spomínania a ním je práve teológia.[376]

M. Mantovani ide v úvahách ešte ďalej a všíma si, že dialóg Márie s anjelom je poznačený otázkou Ako je to možné? (por. Lk 1,34) Táto otázka tvorí základ každej vedy. Mária dialogickým kladením otázky ukazuje, že je realistka, ktorá toho, ktorého počuje, neodmieta ani nezaháňa (neexorcizuje). Jej realizmus spočíva v skutočnosti, že prijíma, čo jej je zvestované, a to napriek istým nezrovnalostiam a protirečeniam. Ona sa s realitou, ktorá jej bola oznámená, vlastne „zasnubuje“. Takýto mariánsky realizmus, spočívajúci v celistvej a nepodmienečnej otvorenosti, umožňuje človeku vysloviť otázku, viesť dialóg, „všimnúť si, čo chýba“ – ako to robila Mária na svadbe v dynamike lásky.[377] Na rozdiel od kázne, v ktorej je posledný pohľad zacielený na Máriu („keď prichádza Mária, kázeň sa končí…“), má byť postup teologického uvažovania opačný: má „vychádzať od Márie“ a brať ju ako formu, resp. vzor premýšľania, filozofovania. Len mariánsky uvažujúca teológia bude môcť byť „plodná“, tzn. bude môcť „priniesť Boha“[378]. V tomto spočíva jadro posolstva encykliky *Fides et ratio*.[379] V istom zmysle je teda výzva Jána Pavla II. k *philosophari in Maria*

---

375 Ján Pavol II., Rosarium Virginis Mariae, 13.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/rosarium-virginis-mariae

376 Por. Ján Pavol II., Rosarium Virginis Mariae, 13.

377 Por. M. Mantovani, Philosophari in Maria, 336-337.

378 Por. M. Mantovani, Philosophari in Maria, 337; por. Ján Pavol II., Fides et ratio, 108.

379 Jadro posolstva záveru tejto encykliky spočíva v téze, že teológia potrebuje filozofiu (ako *ancilla theologiae*) a filozofia potrebuje Máriu, pretože filozofia má podľa slov encykliky mariánsku štrukturálnu črtu, resp. mariánske povolanie, ktoré sa uskutočňuje v darovaní tela Slovu (tzn. v plodnom objasnení Božích

pozvaním k uživotneniu známeho duchovného princípu starovekej mníšskej tradície[380], ktorý v dejinách teologického myslenia sformuloval sv. Ľudovít M. Grignion: „Všetko konať cez Máriu, s Máriou, v Márii a pre Máriu, aby sme to dokonalejšie robili cez Ježiša, s Ježišom, v Ježišovi a pre Ježiša.“[381]

1.5. Mária ako vzor katolíckej vyváženosti teológie

Teológiu vhodnú pre novú evanjelizáciu sme označili za praktickú, čiže zameranú na službu ohlasovania. Je zrejmé, že praktickosť teológie má dve dimenzie: 1. politickú, smerujúcu k zmene vonkajšej podoby štruktúr života, do ktorých sa vtelil hriech, a oslobodeniu človeka; 2. duchovnú, smerujúcu k oslobodeniu od hriechu, poznaniu Boha a životu v spoločenstve s ním.

Dvojdimenzionálnosť (novoevanjelizačnej) teológie odkazuje na dve základné teologické formy, ktoré v priebehu dejín dostávali rozličné názvy; v podstate však ide o teológiu, ktorá vychádza buď z Božej *transcendencie,* alebo z Božej *imanencie*. *Transcendentná* teológia sa nazýva *apofatická*; *imanentná* teológia má prívlastok *katafatická*. Apofatická teológia hovorí prednostne o tom, čo Boh nie je; katafatická zas prednostne o tom, čo Boh je. Zatiaľ čo teológii transcendencie zodpovedá skôr spiritualita askézy,

---

tajomstiev) na spôsob Máriinho materstva. Toto povolanie môže filozofia naplno spoznať a uskutočniť jedine cez poznanie Márie.
Hlavný text encykliky, o ktorý sa opierajú naše úvahy, znie: „Možno totiž vycítiť hlboký súzvuk medzi povolaním Preblahoslavenej Panny a povolaním opravdivej filozofie. Ako bola Panna Mária povolaná poskytnúť celé svoje človečenstvo a celú svoju ženskosť, aby sa Božie Slovo mohlo stať telom a byť jedným z nás, tak aj filozofia je povolaná poskytnúť svoju kritickú rozumovú prácu, aby teológia bola plodným a účinným chápaním viery. A ako Mária súhlasom, ktorý dala Gabrielovmu posolstvu, nič nestratila zo svojej ľudskosti a slobody, tak ani filozofické myslenie prijatím výzvy, ktoré k nemu dolieha z pravdy evanjelia, nestráca nič zo svojej autonómie, ale vidí, že všetko jeho bádanie speje k najvyššiemu naplneniu. Túto pravdu veľmi dobre pochopili svätí mnísi kresťanského staroveku, keď nazývali Pannu Máriu ‚duchovným stolom viery‘. Videli v nej výstižný obraz pravej filozofie a boli presvedčení, že musia filozofovať v Márii (filosofari in Maria).“ – Ján Pavol II., Fides et ratio, 108.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio

380 Ján Pavol II., Fides et ratio, 108.

381 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 257.

teológii imanencie spiritualita zakúšania. Je zrejmé, že každá pravá teológia je teológiou paradoxu, t. j. vedou, ktorá integruje dva póly paradoxu Božieho bytia: *Deus revelatus* aj *Deus absconditus*; *Deus cognoscibilis* aj *Deus incomprehensibilis*; Boh imanentný aj transcendentný; Boh vzbudzujúci bázeň aj pozývajúci k vernosti.[382] Teológia musí dokázať integrovať všetky paradoxy vlastné Božiemu bytiu, Božiemu zjaveniu a nakoniec i celému kresťanstvu, ako správne podotýka C. V. Pospíšil:

„V teológii sa stretávame s dvojicami skutočností, ktoré stoja vedľa seba v určitom napätí: Boh je jeden a zároveň trojosobný; Boh je voči svetu imanentný aj transcendentný; Kristus je pravý Boh a úplný človek; spása je dar, ale zároveň závisí od ľudskej slobody a konania; milosť je nezaslúžený dar, človek však zostáva vo vzťahu k nej úplne slobodný; sviatosť je viditeľné znamenie, ktoré obsahuje i neviditeľný tajomný význam; Biblia je ľudské slovo ako sviatosť Božieho slova či Slova; Cirkev je neviditeľná a súčasne je viditeľným spoločenstvom; základnou traumou našej existencie vo svete je napätie medzi eschatologickým zacielením a nutnosťou žiť v reálnych dejinách – preto sa v dejinách Božieho ľudu prejavuje napätie medzi kňazským a prorockým poslaním, medzi Magistériom a teológiou. V zásade každé tajomstvo viery má túto bipolárnu štruktúru, ktorá je zároveň paradoxná, lebo predstavuje čosi nečakané a oba jej komponenty stojace pri sebe sú na prvý pohľad v určitom protiklade… Ortodoxia nie je uniformita, nie je to ideálna čiara, ale interval. Vedľa seba v ňom môže jestvovať teoreticky nekonečné množstvo mienok a stanovísk, podobne ako medzi čiernou a bielou farbou existuje (teoreticky nekonečné) množstvo odtieňov sivej. Náš jazyk dokáže dobre rozlíšiť čiernu a bielu, no nedokáže jasne rozlíšiť jednotlivé odtiene sivej.“[383]

Z tohto dôvodu musí teológia používať rozličné typy jazykov: doxologický (jazyk liturgie), informatívny (filozofický jazyk, jazyk *analógie entis*), metaforický (biblicko-patristicko-mystický jazyk), normatívny (jazyk dogmatických a záväzných magisteriálnych vyjadrení), jazyk symbolov viery (katechetický jazyk).[384] V závislosti od doby a podmienok, v ktorých teológia

[382] Por. F. A. Pastor, Il Dio della rivelazione, in DTF, 325-326.

[383] C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 115.

[384] Por. F. A. Pastor, Il Dio della rivelazione, in DTF, 326.

vznikala, privilegovala niektorý z dvoch pólov paradoxu, resp. niektorý z jazykov, následkom čoho vznikali rôzne teológie, napríklad mníšska (viac otvorená tajomstvu – predstavuje ju františkánska škola a sv. Bonaventúra) a scholastická (viac racionálna – predstavuje ju dominikánska škola na čele so sv. Tomášom Akvinským). Dnes by sme povedali, že išlo o teológie transcendencie a teológie imanencie.

Podľa F. A. Pastora *teológie transcendencie* charakterizuje úsilie o preklenutie liberálnej teológie a jej redukcie kresťanstva na etický teizmus a racionalistický panteizmus. Zdôrazňujú transcendentný moment v náboženskej skúsenosti, personalizmus biblického Zjavenia a eschatologický kristocentrizmus, apofatickú spiritualitu, mystiku, liturgiu, Boha ako „sväté mystérium" (hlavní predstavitelia: H. de Lubac, J. Daniélou, H. U. von Balthasar, R. Guardini). *Teológie imanencie* charakterizuje svetský jazyk o Bohu, spása je v nich ohlasovaná ako oslobodenie, Boh je predstavovaný nie ako mocný, ale ako slabý, jazyk prijíma program demytologizácie, oceňuje sa prax kresťanskej zodpovednosti, kategória budúcnosti, oslobodenie chudobného a utláčaného (hlavní predstavitelia: D. Bonhoeffer, F. Gogarten, J. Moltmann, H. Küng, J. B. Metz, G. Gutiérrez, L. Boff).[385] Je zrejmé, že medzi týmito dvomi základnými typmi jestvuje určité napätie, podobné tomu medzi transcendenciou a imanenciou, zakúšaním a pôstom, rozprávaním a mlčaním, kontempláciou a akciou, *pulchrum* a *aptum*, vážnosťou a veselosťou, doxológiou a krížom, Bohom a svetom. Preto pravá teológia (vhodná na dielo ohlasovania) musí byť skutočná *theologia cordis*, schopná spájať praktický moment ohlasovania i teologický moment odhaľovania veľkosti a krásy spojitostí dogmatických právd – cez ne bude z ohlasovania vyžarovať ako predchuť slávy Božej milosti.[386]

Pravá teológia „chce byť dojatá (commossa) a chce dojímať (commuovere), chce byť fascinujúcou v sile Mysterium Christi, ktoré stojí v centre kerygmy a ktorým je ohlasovateľ zvesti upútaný. V tomto zmysle (…) je *theologia cordis* pravým ovocím a charizmatickým darom Ducha"[387]. Vyvážená *theologia cordis*

[385] Por. F. A. Pastor, Il Dio della rivelazione, in DTF, 320-323.

[386] Por. H. Rahner, Teologia e kerygma, 15-16.

[387] H. Rahner, Teologia e kerygma, 8.

je nevyhnutne potrebná na správne chápanie zjavených tajomstiev vrátane tajomstva srdca Panny Márie či iných mariánskych tém (napr. témy zasvätenia, ktorá podľa otca tejto teológie H. Rahnera prináša mnohoraké pastoračné, dnes by sme povedali novoevanjelizačné, ovocie): „Jediné uchvátené srdce je schopné porozumieť tajomstvu srdca našej milej Panej. Pokúsme sa vysloviť túto *theologia cordis* pomocou zásadného slova uchvacujúceho srdce, kľúčovou vetou, ktorá nám prenikne srdce ľúbezne a desivo zároveň, heslom, ktoré už tak ľahko nezabudneme a v ktorom je obsiahnuté všetko… *Prius corde quam corpore*, tak by sme to mohli zhrnúť a toto heslo nadpísať nad teológiu a z nej vyplývajúcu podobu duchovného života.“[388]

Rovnováha – schopnosť spájať póly – sa ako podstatná črta pravej teológie skrýva aj v inom označení teológie od toho istého autora, a síce v označení *theologia ludens*. Pravá teológia je *theologia ludens*, tzn. taká, ktorá kontempluje Boha ako *Deus ludens* (hrajúceho sa Boha). Termín hra aplikovaný na Boha tu vyjadruje, že Boh tvorí „logicky, ale nie nutne“, t. j. slobodne[389]; Logos je „zároveň kráľ i dieťa, nezadržateľný vo svojej všemohúcnosti a zároveň geniálne bezstarostný“; jeho dielo je logické (kráľovské), ale nie nutné (detské).[390] *Theologia ludens* definuje vykúpeného človeka spojením *homo ludens*. Pod týmto označením sa rovnako skrýva spojenie konceptov vážnosti a veselosti: vykúpený človek je „vážno-veselý“, „schopný usmievať sa aj cez slzy“[391], stojaci „medzi láskou k svetu a únikom od sveta, medzi objatím a odstupom“[392]. *Theologia ludens* opisuje tiež Cirkev ako paradoxnú skutočnosť: ako božsko-ľudskú realitu, ktorá vzniká ako plod láskyplnej hry medzi Kristom (mužom) a ľudskou prirodzenosťou (ženou); Kristus ju formuje, vychováva, oslobodzuje, aby z nej urobil nevestu (*ecclesia sancta*). V analogickej optike spojenia pólov vidí *theologia ludens* Cirkev ako miesto,

---

388 H. Rahner, Prius corde quam corpore, in Communio, 1 (2012), 75.

389 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 17.

390 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 19-20.

391 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 31-32.

392 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 42.

v ktorom sa spája „trpezlivosť“ biblickej Rebeky a „úsmev“ biblického Izáka – božského Logosa.[393]

Pravá teológia je i „umením voňavkára“ – šíri vôňu, ktorá je *pulchrum* a zároveň *aptum*[394], jej podstata je *estetická* a zároveň *epifanická*[395]. Vyjadruje ju aj termín *humor*. Podľa H. Rahnera je humor „vyjadrenie vnútornej rovnováhy a ľudskej tolerancie, pokojnej istoty a slobody“[396]. Podobne W. Kasper hovorí o teológii v spojitosti s humorom, hoci v trochu inom význame. Humor jej podľa neho umožňuje voľne klásť otázky, pýtať sa na problémy; ak humor teológii chýba, stane sa „bojazlivou, upodozrievavou, nevrlou“[397]. Humor je teda synonymom odvahy, dobrodružnosti, ale aj láskavosti teológie. Podľa C. V. Pospíšila je Božou vlastnosťou, resp. primárnou vlastnosťou Božej transcendencie (má pôvod vo večnom úsmeve Otca na Syna v lone Trojice[398]). Prejavuje sa v spásnych dejinách, a to cez rozžiarenú tvár obrátenú na človeka (por. Ž 31,17).[399]

Pri voľnom rozvinutí uvedenej myšlienky môžeme povedať, že teológia má kontemplovať Božiu transcendenciu, resp. Boží úsmev a má ho prenášať do sveta, čiže spájať božské a ľudské. V teológii ide o komunikáciu toho, čo znamená termín humor v latinčine – „vlhkosť, vlaha, miazga, víno, (…) to, čo je opakom suchosti, tvrdosti, kyslosti či sladkastosti, (…) je pomyselnou vlahou, ktorá dovoľuje, aby naplno rozkvitol kvet zmysluplnej a vzájomne obohacujúcej komunikácie. (…) Humor má ten, kto má dobrú povahu,

---

393 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 49.

394 *Aptum* (aptitudo) je termín starogréckej a starorímskej estetiky. Označoval veci krásne svojou účelnosťou, t. j. takým usporiadaním, ktoré umožňovalo efektívne a príjemne vec používať. Na rozdiel od *pulchrum* sa menej viazal na formálnu krásu. *Aptum* teda označuje skôr praktickú užitočnosť, *pulchrum* zase krásu samu osebe (bez praktickej užitočnosti).

395 Por. Ľ. Hlad, Meditácia o vôni a teológii alebo teológia ako umenie voňavkára, in Verba Theologica, 2 (2011), 84.

396 Por. H. Rahner, Homo Ludens, 34.

397 W. Kasper, Per un rinnovamento del metodo teologico, 78.

398 Por. C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Praha – Kostelní Vydří 2007, 155-156.

399 Por. C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 155.

kto je dobre ‚naložený'"[400]. Takto teológia, ktorá odráža Boží humor, prináša v konkrétnej dejinnej dobe hmatateľné požehnanie (prípadne šok) tam, kde sa Božia pokora, dobrotivý humor stretne s ľudskou namyslenosťou, pýchou, sebastrednosťou či falošným pátosom.[401]

Pravá čiže rovnovážna teológia je i zmluvou, záväzkom, zákonom, legislatívou, príkazom, učením, dogmou, konceptom. Tieto jej charakteristiky sú prednostne výrazom Božej imanencie, pretože ona „určuje štruktúru medziosobných vzťahov medzi Pánom a jeho ľudom"[402]. Avšak ani zmluva nie je čisto imanentnou záležitosťou, ale má pôvod v „medziosobnej vzťahovosti medzi Otcom a Synom, do ktorej je človek povznesený"[403]. Dar zmluvy „zodpovedá večnému otcovstvu a napĺňa sa prostredníctvom slobodnej odpovede človeka, ktorá má svoj základ vo večnom synovstve"[404]. Preto pravá teológia, ktorá má vždy aj náukovú či dogmaticko-záväznú formu, je síce konkrétna a jasná, ale nechýba jej inšpirácia trojičným tajomstvom. Nebolo by správne považovať ju za právnicky strnulú alebo za nástroj cirkevnej politiky; v pravom zmysle slova ju treba pokladať za teologickú v jej najvlastnejšom, a to trinitárnom zmysle.

Myšlienku, že skutočná teológia je *theologia crucis* a zároveň *theologia gloriae*, a teda spája póly utrpenia pre Boha a radosti z Boha, vyjadril aj reformovaný teológ J. Moltmann:

„Teológia má vo svojej podstate len jediný problém: Boha. Boh je vášeň, muka i radosť teológov. (…) ‚Poznať Boha znamená trpieť pre Boha.' (…) My ‚trpíme pre Boha' vtedy, keď zakúšame jeho neprítomnosť, keď ‚Boh skrýva svoju tvár' a máme pocit, že sme ním opustení ako Kristus na kríži… Čítanie, reflexia a chápanie musia v sebe zahŕňať tento osobný boj s Bohom, aby sa teológia nestala len vedou, ktorá učí, ale i múdrosťou, ktorá robí múdrymi v sile skúsenosti s Bohom… Poznať Boha, ‚trpiac pre Boha', je len jedna stránka teológie. Bolo by jednostranné povedať, že jedinou pravou teológiou

---

400 Por. C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 155-156.

401 Por. C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 155-156.

402 C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 158.

403 C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 158.

404 C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 161.

je výlučne *theologia crucis*. Už v žalmoch je Boh objektom potešenia, radosti, oslavy… V tejto radosti v Bohu sa teológia stáva istým druhom intelektuálnej lásky pre Boha, ‚radosťou z Pána' a radosťou z múdrosti. Vtedy úvahy začínajú akoby tancovať a hrať sa pred Bohom. Tento fakt môžeme nazvať ‚teofantázia'. Ona predchádza logické úvahy… Pravá teológia synov človeka je participácia na radostnej hre lásky Božej múdrosti, ktorá preniká celé stvorenie. Termín hra tu (…) označuje hlbokú radosť z prítomnosti Boha, ktorá vedie človeka k prekročeniu utilitaristickej racionality ľudského rozumu. (…) Je hlbokým zmyslom ľudskej teológie participovať na hre Božej múdrosti a naplniť tak, na čo je človek určený: osláviť Boha a tešiť sa z neho naveky."[405]

Keďže nevyhnutnou vlastnosťou teológie je rovnováha medzi božským a ľudským, Bohom a svetom, kontemplatívnym a aktívnym, krásnym a užitočným, vážnym a veselým, spontánnym a normatívnym, racionálnym a afektívnym, rozprávaním a mlčaním, obsiahnutá v metaforách *theologia cordis*, *theologia ludens*, *theologia – opus unguentarii,* domnievame sa, že osoba Márie je živým (teologickým) miestom, ktoré spája naznačené póly (nie je ani možné všetky ich tu vymenovať). Ona je miestom, ktoré v sebe spája dva opísané typy teológie: transcendentnú a imanentnú, apofatickú a katafatickú, mystickú a politickú, vážnu a veselú, doxologickú a trpiacu – *theologia gloriae* a *theologia crucis*.

Skutočnosť, že Mária spája dva póly a je to výrazom jej spásnej účasti na dráme vykúpenia, odohrávajúcej sa medzi ľudskou slobodou a božsko-trinitárnou láskou, potvrdzuje teológ H. U. von Balthasar, ktorého v mariologickej perspektíve interpretuje Stanis*ł*aw Mycek. Podľa Balthasara Mária prijala ponuku Božej lásky a tá do jej vnútra vniesla existenciálne a duchovné napätia.

Prvé napätie vyplýva z jej osobitého umiestnenia medzi *pozemský raj* a *pád*: „Mária musí ako pravá Matka Spasiteľa patriť k rodu, ktorý potrebuje spásu, a predsa, aby mohla byť Matkou, musí byť svätá a nepoškvrená."[406]

---

405 J. Moltmann, Esperienze di pensiero teologico, Brescia 2001, 30-32.

406 H. U. von Balthasar, Teodrammatica III, Milano 1983, 295-303, in S. Mycek, Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar, in Rivista teologica di Lugano, 2 (2007), 280.

Hoci je bez hriechu, má účasť na ťažkých situáciách. V tomto stave nie je uzavretá do seba, ale on ju uschopňuje mať účasť na bolesti iných: tak ako vina izoluje a znemožňuje skutočnú solidárnosť, tak nevinnosť uschopňuje k spoluutrpeniu v láske.[407] V Máriinom stave sa ukazuje nové autentické zrodenie nie pre smrteľný život, ale pre božský život, pre Krista a kresťanov, čo má soteriologické konzekvencie v náprave vzťahu medzi mužom a ženou.[408]

Druhé napätie vzniká medzi *Starou* a *Novou zmluvou*: Mária sa ukazuje ako *telesná matka* (Stará zmluva) aj *panenská matka* (Nová zmluva). Mária napĺňa vieru Abraháma. Dramatickosť jej umiestnenia medzi dve zmluvy podčiarkuje manželstvo s Jozefom, v ktorom je na jednej strane zachovaná genealogická línia, vďaka ktorej bol Ježiš pravým synom Dávida, a na druhej strane bolo všetko prekonané tým, že Mária ostáva pannou. Hanba, za ktorú Starý zákon považoval panenstvo, je v Márii prekonaná, pretože sa stáva prostriedkom novozákonnej plodnosti. Toto napätie prežíva Mária vo svojom vnútri počas celého života, čím završuje Starú zmluvu a zosobňuje Novú zmluvu.[409]

Tretie napätie je dané umiestnením Márie medzi čas a *večnosť*. Túto črtu, vyjadrenú Balthasarom, sumarizuje S. Mycek nasledovne: „Toto napätie má eschatologický rozmer. Mária rodí Syna v čase pre večný život, ale v bolestiach časnosti; Mária ako matka žijúcich rodí jeho bratov pre večný život. Do tohto napätia je umiestnená téma Máriinej smrti: ona je smrťou premenená v zmysle Božieho zámeru, pripodobnená Synovi a prijíma účasť na jeho oslobodení ľudstva zo smrti. Mária stojí pod zákonom smrteľnosti, ale nie je tomuto zákonu podriadená ako hriešnica; jej smrť má skutočnú prirodzenosť, ale tajomnú.“[410]

---

407 Por. H. U. von Balthasar, La realtà e la gloria. Articoli e interviste, Milano 1988, 299-300, in S. Mycek, Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar, 281.

408 Por. H. U. von Balthasar, Teodrammatica III, 303, in S. Mycek, Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar, 281.

409 Por. H. U. von Balthasar, Teodrammatica III, 306, in S. Mycek, Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar, 281-282.

410 S. Mycek, Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar, 282.
V texte sa autor odovoláva na dielo H. U. von Balthasar, Teodrammatica III, 309; 311; 191-206.

Pri použití pneumatickej teofantázie možno na základe povedaného vidieť Máriu ako miesto integrácie nielen raja a pádu, Starej a Novej zmluvy, časnosti a večnosti, ale aj ďalších pólov: panenstva a materstva (trvalé panenstvo), stretnutia božskej a ľudskej prirodzenosti Syna (Božie materstvo), daru nestvorenej milosti a milosti stvorenej v najvyššej forme svätosti (Nepoškvrnená), pasivity, ktorá je najvyššou aktivitou (Bolestná Matka), oslávenia i účinnej prítomnosti v dejinách (Nanebovzatá), vykúpenia ako daru a zároveň zásluhy, vykúpenia ako daru aj spolupráce na spáse (Spoluvykupiteľka), útechy z milosrdenstva (Matka milosrdenstva) i spirituality chránenia sa hriechu (predvykúpená a uchránená od hriechu), doxológie v speve *Magnifikat* aj ticha pod krížom, slávy narodenia a smútku pri smrti Syna, kontemplatívneho zachovávania v srdci (Lk 2,19) a rovnako akcie (napr. v poznámke „nemajú vína" – Jn 2,3), každodennosti v Nazarete aj sviatočnosti v Jeruzaleme, potupy a vzkriesenia, chudoby v duchu a duchovného bohatstva, skrytosti (počas verejného účinkovania Krista) aj viditeľnosti (v čase Kristovho zjavenia na kríži), Kristovho materstva i materstva mystického tela Cirkvi (Mater Ecclesiae), ľudského materstva i Božieho otcovstva, materstva a snúbenectva, výchovy Ježiša aj Kristovho učeníctva, univerzálnosti Cirkvi (vzor Cirkvi) a tiež jej partikulárnosti (začlenenia v Cirkvi), autority (materstvo) a charizmy (plná milosti), prijatia Syna a jeho darovania, bolesti aj úsmevu.

Zvlášť posledná dvojica paradoxov spojených v osobe Márie je prenikavo opísaná v texte homílie Benedikta XVI., ktorá odznela v Lurdoch dňa 15. septembra 2008. Jej podstatnú časť tu využijeme na ilustráciu princípu, že Mária je miestom syntézy, a preto vzorom pre celú teológiu (vďaka tomu sa aj mariológii dostáva uznania a nadobúda novú úlohu):

„Ako tvrdil sv. Bernard, Kristova matka vstúpila do utrpenia Syna prostredníctvom vlastného spolucítenia (por. sv. Bernard, *Omelia per la Domenica nell'Ottava dell'Assunzione*). Pod krížom sa naplnilo Simeonovo proroctvo: jej materinské srdce prenikol meč (por. Lk 2,35)… Tak ako plakal Ježiš (por. Jn 11,35), tak určite plakala aj Mária, stojac pred umučeným telom Syna. Jej zdržanlivosť nám však zabraňuje merať hĺbku jej bolesti… Dnes je Mária v radosti vzkriesenia. Slzy vyliate pri päte kríža sa premenili na úsmev, ktorý sa už nestratí, hoci jej materinský súcit k nám zostáva… Žalmista, ktorý z diaľky

vytušil toto puto, zjednocujúce Kristovu matku s veriacim ľudom, prorokuje o Panne Márii: ‚Najbohatší z ľudu budú hľadať tvoj úsmev'[411] (Ž 45,13). Takto povzbudení inšpirovaným slovom Písma hľadali kresťania úsmev našej Panej, ten úsmev, ktorí umelci v stredoveku dokázali zázračne znázorniť a oceniť. Tento Máriin úsmev je pre všetkých, no zvláštnym spôsobom sa obracia na tých, čo trpia, aby v ňom mohli nájsť útechu a úľavu. Hľadať Máriin úsmev nie je vecou zastaraného zbožného sentimentalizmu, je to správne vyjadrenie živého a hlboko ľudského vzťahu, ktorý nás spája s tou, ktorú nám Kristus daroval za Matku. Túžiť po kontemplácii tohto panenského úsmevu neznamená nechať sa ovládnuť nekontrolovanou predstavivosťou. Samo Písmo nám tento úsmev na Máriiných perách zjavuje cez jej spev *Magnifikat*… Mária anticipujúc zdieľa s budúcimi synmi, ktorými sme i my, radosť, čo prebýva v jej srdci, aby sa stala aj našou radosťou. Každé vyslovenie *Magnifikat* z nás robí svedkov jej úsmevu… V úsmeve najvznešenejšej spomedzi stvorení, v úsmeve, ktorý je obrátený na nás, sa odráža naša dôstojnosť Božích synov… Tento úsmev, pravý odraz Božej nehy, je prameňom nezlomnej nádeje… V úsmeve Panny sa nachádza tajomne ukrytá sila bojovať proti nemoci a za život. V nej tiež nachádzame milosť prijať bez strachu a zatrpknutosti rozlúčku s týmto svetom v hodine, ktorú stanovil Boh… V tomto veľmi jednoduchom zjavení nehy, ktorým je úsmev, chápeme, že naším jediným bohatstvom je láska, ktorou nás Boh miluje a ktorá prechádza cez srdce tej, ktorá sa stala našou Matkou… Máriin úsmev je prameňom živej vody. ‚Kto verí vo mňa, z toho vnútra potečú prúdy živej vody' (por. Jn 7,38) – hovorí Ježiš. Mária uverila a z jej vnútra vyviera živá voda, ktorá zavlažuje ľudské dejiny."[412]

1.6. Mária a spirituálna dimenzia teológie

Úloha Márie na duchovnej ceste kresťana je v ostatných rokoch široko skúmaným javom podobne ako vlastná Máriina spiritualita. V perspektíve

[411] Slovenský preklad znie: „O tvoju priazeň sa budú uchádzať veľmoži národa."

[412] Benedikt XVI., Omelia di Bendetto XVI nel Santuario di Lourdes del 15 settembre 2008, in Vita Ecclesiale – Rivista dell'Arcidiocesi di Foggia – Bovino, XXXIV (2008) n. 2, luglio – dicembre, 18-21.
Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080915_lourdes-malati_it.html/

duchovného života je videná ako vzor kresťanskej duchovnosti. S. de Fiores hovorí: „Ak je kresťanský život otvorenosťou pre Božie kráľovstvo, je Mária chudobná panna, ktorá sa mu otvára úplne a jedinečne; ak je životom v Kristovi, je Mária veriaca, ktorá má účasť na spásnych Pánových skutkoch cez počúvanie a vernosť; ak je životom v Duchu, je Mária prvé stvorenie, na ktorú sa vylial Duch Svätý, aby v nej vytvoril nové srdce a viedol ju k svedectvu o Kristovi a chvále za Božie zásahy v dejinách.“[413] V zhode s označením Márie za „mikrodejiny spásy“[414] v nej S. de Fiores nachádza živé a osobné kompendium duchovného života v tých najpodstatnejších vlastnostiach: cez Máriu chápeme, že spiritualita spočíva v žití dialogickej udalosti, čiže je vernou odpoveďou. V nej, ktorá je miestom konania a zjavenia Trojice, nachádzame Krista – jediného prostredníka. V nej stretávame Ducha posväcujúcej moci a nachádzame prístup k Najvyššiemu, z ktorého pochádza spása človeka. V nej, Matke vteleného Slova, chápeme, že kresťanstvo je prijatie Krista vierou do celého života. V nej, dcére Siona a vzore Cirkvi, chápeme komunitný a sviatostný aspekt spásy, ako aj svätosť Cirkvi a cestu veriacich od krstu po posledné veci. V nej nachádzame cestu spravodlivého od kenózy k sláve. Preto v Márii nachádza duchovný život paradigmu, ktorá odráža Božiu vôľu pre deti kráčajúce k plnosti.[415]

Podľa S. de Fioresa charakterizujú duchovný profil Márie tieto označenia: „chudobná Panna“, „jasajúca dcéra Siona“, „služobníčka Pána“, „Panna s novým srdcom v Duchu“, „Panna modliaca sa v kontexte židovskej zbožnosti“ a „pútnička vo viere“.[416]

Ako vzor duchovného života a putovania vo viere ju autor nachádza vo všetkých fázach života viery, ktoré sa nazývajú rôzne: fáza počiatočná, pokročilá, dokonalá; cesta očistenia, osvietenia a zjednotenia, resp. súčasným jazykom vyjadrené, fáza kresťanskej iniciácie, duchovnej zrelosti a mystického zjednotenia.[417] Vo fáze iniciácie, ktorú tvorí krst, birmovanie a Eucharistia, je

---

413 S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, Casale Monferrato 1998, 82.

414 Por. S. de Fiores, Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica, Bologna 1995, 47.

415 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 83-84.

416 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 62-79.

417 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 204-205.
Autor sa odvoláva na členenie sv. Augustína a Pseudo-Dionýza.

úlohou Márie privádzať ku konverzii, poddajnosti na impulzy Ducha a priľnutiu ku Kristovi v Eucharistii (oslavovať ho spolu s ňou). Vo fáze duchovnej zrelosti pomáha Mária postaviť život človeka na Božom slove a prijať povolanie Boha pre potreby Cirkvi, kráčať po ceste lásky, ktorá vedie až k prijatiu utrpenia, pretože Mária je „živá ikona evanjelia utrpenia“[418]. A nakoniec je prítomná i vo fáze mystického zjednotenia, v ktorej napomáha k snúbeneckej jednote, transformácii v Krista, vzájomnej perichoréze a spolubývaniu s Bohom, vyvlastneniu vlastného „ja“ aj adorujúcemu tichu. V tejto fáze je Mária intímne prítomná v srdci veriaceho (Ľ. M. Grignion z Montfortu) prostredníctvom lásky, konania, vzkrieseného a osláveného tela.[419]

Myšlienku o Máriinej prítomnosti na ceste viery prenesme teraz na rovinu teologickej práce. Ak je teológia definovaná ako *fides quaerens intellectum*, je podstatnou črtou teológie a teológa práve viera. Viera teológa má byť, pochopiteľne, celistvá a zrelá. Má to byť viera, ktorá podľa A. Dullesa prešla od viery detskej (spontánna a nereflektujúca, zmiešavajúca mýtus s realitou, ilúziu so skutočným vhľadom) cez vieru mládežnícku (kritická voči iným, presadzujúca vlastnú individualitu, samoľúba a odvážna) až po vieru zrelú. Už objavila hodnotu utrpenia, obety a podriadenosti, prekonala povrchné nadšenie mladosti i naivnú dôverčivosť dieťaťa – vie, že zlo trvá a bude trvať, no zameriava sa na Boha tajomstva a vďaka tomu je schopná čeliť tragédii, poníženiu, utrpeniu aj smrti.[420] Vzorom takejto viery je Mária. Potvrdzuje to inštrukcia Kongregácie pre náuku viery o cirkevnom povolaní teológa *Donum veritatis* (1990), keď v záverečnom bode upriamuje pozornosť na Máriu:

„Panna Mária, Matka a dokonalý obraz Cirkvi, bola už od počiatku Nového zákona vyhlásená za blahoslavenú pre svoj súhlas viery, daný ihneď a bez váhania Božiemu Slovu (por. Lk 1,38;45), ktorý neustále uchovávala a o ktorom uvažovala vo svojom srdci (por. Lk 2,19;51). Tak sa stala pre všetok

---

Por. Augustín, De natura et gratia, 70, 84, PL XLIV, 290; Ps. Dionýz, Hierarchia coelestis, 8, 1, PG III, 420.

418 Ján Pavol II., Messaggio per la celebrazione della seconda giornata del malato 11. 2. 1994, n. 6, in S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 208.

419 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 217-220.

420 Por. A. Dulles, Víra zraje s věkem, in Teologické texty, 13 (2002), 21.

Boží ľud, zverený jej materskej starostlivosti, vzorom a ochranou. Ukazuje mu cestu k prijatiu Slova a službe Slovu, ako i konečný cieľ, na ktorý sa nemá nikdy zabudnúť – hlásať všetkým ľuďom spásu, ktorú priniesol svetu jej Syn Ježiš Kristus."[421]

Mária ako žena viery je trvalým podnetom, vzorom a pomocou pre teológa, ako aj jeho zrelý postoj viery. Stáva sa garantom duchovnej dimenzie teológie, aby bola schopná „prijať Slovo, slúžiť Slovu a hlásať spásu"[422]. Skutočná teológia nie je totiž len *fides quaerens intellectum* či *fides et ratio* (tvoriace dynamiku klasickej teologickej vedy), ale aj *fides et amor* („mystická teológia", resp. „scientia amoris" spočívajúca v „božskom utrpení").[423] Jedine viera spojená s láskou schopnou utrpenia – zrelá viera, ktorej vzorom, ako sme už povedali, je Mária – dáva teológii duchovno-evanjelizačný a soteriologický ráz, tzn. schopnosť komunikovať Kristovu spásu.

Teológ ako človek zrelej viery potrebuje svoj postoj viery konfrontovať, na čo sú potrebné určité kritériá. Sme presvedčení, že tie možno s ohľadom na mariánsku dimenziu viery teológa vyjadrenej dokumentom *Donum veritatis* prebrať z klasického diela Ľ. M. Grigniona z Montfortu o mariánskej úcte a následne ich transponovať do oblasti teologickej práce. V diele *O pravej úcte k Panne Márii* (1712) je vymenovaných sedem druhov tzv. falošných ctiteľov a nepravých pobožností k svätej Panne: kritických, škrupulóznych, vonkajších, domýšľavých, nestálych, pokryteckých a vypočítavých.[424] Prenikavá psychologicko-duchovná a teologická hĺbka opisu jednotlivých typológií dáva tušiť, že tu ide o viac než všeobecný opis chybných foriem úcty. Možno sa domnievať, že autor – podobne ako sv. Ignác z Loyoly – opisuje základné formy pokušení, a tým formuluje jasné kritériá rozlišovania duchov v univerzálnejšom duchovnom zmysle.[425] Sumárna charakteristika jednotlivých typov falošných ctiteľov znie nasledovne:

---

421 Kongregácia pre náuku viery, Donum veritatis, 42.

422 Por. Kongregácia pre náuku viery, Donum veritatis, 42.

423 Por. F.-M. Léthel, Teológia svätých, 33.

424 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 92.

425 Por. H. Rahner, Come sono nati gli esercizi, Roma 2004, 106-109; 119-120.

„Majme sa teda na pozore, aby sme sa nestali jedným z kritických ctiteľov, ktorí ničomu neveria, ale kritizujú všetko; jedným zo škrupulóznych ctiteľov, ktorí sa z rešpektu pred Ježišom Kristom boja, že by mohli svätú Pannu až príliš uctievať; jedným z vonkajších ctiteľov, ktorí vkladajú celú svoju pobožnosť iba do vonkajších spôsobov; jedným z domýšľavých ctiteľov, ktorí pod zámienkou falošnej oddanosti svätej Panne zahnívajú vo svojich hriechoch; jedným z nestálych ctiteľov, ktorí ľahkomyseľne striedajú pobožnosti alebo ich pri najmenšom pokušení úplne zanechávajú; jedným z pokryteckých ctiteľov, ktorí vstupujú do bratstiev a nosia znaky svätej Panny, len aby ich ľudia považovali za dobrých; a nakoniec jedným z vypočítavých ctiteľov, ktorí sa k nej utiekajú, aby boli uchránení od telesného zla alebo dosiahli časné dobrá.“[426]

To, čo platí pre formovanie pravého postoja úcty k Márii, sa dá s istou dávkou duchovno-teologickej fantázie a v duchu axiomy *lex orandi – lex credendi* (pod *lex orandi* tu rozumieme všetky prejavy mariánskej úcty, pod *lex credendi* náuku a duchovné impulzy obsiahnuté v úcte) aplikovať nielen na mariológiu, ale aj na celú teológiu, ktorá dnes čelí podobným precízne odlíšeným pokušeniam. Dnes tiež poznáme *kritických* teológov, ktorí „spochybňujú všetky zázraky a udalosti potvrdzujúce milosrdenstvo a moc presvätej Panny“, „neznášajú pohľad na jednoduchý pokorný ľud zbožne kľačiaci pred oltárom alebo obrazom svätej Panny, ako sa modlí k Bohu, a to niekedy aj na rohu ulice“, „keď sa im predložia úžasné chvály cirkevných otcov na svätú Pannu, buď povedia, že sú to len prehnané rečnícke zvraty, alebo zle vysvetľujú ich slová“[427]. Parafrázujúc slová Ľ. M. Grigniona z Montfortu, môžeme povedať, že je to typ pyšného a svetáckeho teológa, ktorého sa treba obávať. Zrejme nemusíme dokazovať, že niektoré formy modernej teológie, inšpirované projektom demytologizácie, liberálnou, symbolickou a existenciálnou exegézou, vedeckým empirizmom, pozitivizmom, skepticizmom a apriórnou rezervovanosťou k skúsenostiam svätých, pri odmietaní zázračna či mimoriadnych zásahov Boha do dejín ako mytológie primiešanej do kresťanstva[428] používajú podobné argumentačné postupy.

---

426 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 104.

427 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 93.

428 Por. M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato

Mariológia chráni teológiu pred tým, aby neupadla do „vulgárnej demytologizácie“, ktorá je podľa M. Haukeho „najlepšia cesta k ateizmu“[429]. V kontexte úvah o škrupulóznych ctiteľoch sa dá rovnako hovoriť o škrupulozite podstatnej časti súčasných teológov, ktorí „sa obávajú, že uctievaním Matky zneuctia Syna, že vyvyšovaním jedného ponížia druhého… Nežiadajú si, aby sa tak často hovorilo o presvätej Panne“[430]. Hoci navonok ide o úsilie udržať hierarchiu zjavených právd a uchránenie kristocentrizmu v teológii aj praxi duchovného života, podľa Grigniona ide o „pascu zlého pod zámienkou väčšieho dobra“. Velebenie Matky predsa nikdy nie je cieľom, ale cestou – „k nej ideme iba ako po ceste, aby sme prišli k cieľu našej cesty, ktorým je Ježiš“[431]. Pre teológiu to znamená, že ak odmietne v mene kristocentrizmu mariológiu ako „nepotrebný luxus“[432], zriekne sa „časti, ktorá reprodukuje celok, mikrodejín, ktoré odzrkadľujú spásne konanie Boha vo svete, živej osoby, ktorá má v sebe to, čo zmizlo v teológii“[433]. Okrem toho platí, že zdôrazňovať kristocentrizmus odmietaním mariológie znamená strácať pohľad na celok, znemožňovať vytvorenie silnej syntézy (silné myslenie na rozdiel od slabého myslenia), a tak upadať do fragmentárnosti, nejasnosti, nepotrebnej vnútornej diferenciácie disciplín, zreteľnej v súčasnej spoločnosti.[434]

Nakoniec ide o istý druh intelektuálnej pýchy, ktorá vedie teológiu vybrať sa ku Kristovi inou cestou, ako je cesta dejinno-spásna, čiže cez Máriu. Jej poznanie Boha (teológia) je okrem iného ovocím „predvykúpeného“ a svätého stavu mysle, pri ktorom sa dá bezpečne hovoriť o *„cognitio per connaturalitatem“*[435] a na poznaní ktorého môžu mať teológovia plodnú účasť.

---

dimenticato, 57-59.

429 M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 59.

430 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 94.

431 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 94.

432 M. Hauke, La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato, 59.

433 S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, 14-15.

434 Por. Ch. Theobald, La lezione di teologia, 8.

435 T. Akvinský, Summa Theologiae, II, II, 45, Roma 1948, 246, in H. Rahner, Teologia e kerygma, 15-16.

Vonkajškovosť úcty k Márii – spočíva vo „vychutnávaní si vonkajšej stránky pobožnosti bez vnútorného života“ a v orientácii na ich zmyslovú stránku[436] – odhaľuje pokušenie teológie a teológov zameriavať sa na „ľúbivé“, „ľahké“, nevyrušujúce témy ako prosperita, uzdravenie, zúžene poňaté Božie milosrdenstvo, neraz v snahe zaujať a neodradiť postmoderného človeka pri výbere zo „supermarketu“ náboženstiev a ideí.[437]

Domýšľavosť ctiteľov spočívajúca v zakrývaní lakomstva, nečistoty, opilstva, hnevu, rúhania, ohovárania či nespravodlivosti mariánskou zbožnosťou, sa premieta do tej teológie, ktorá láme bytostnú väzbu medzi ortopraxou a ortodoxiou, *lex orandi* a *lex credendi*, étosom a logosom, akciou a kontempláciou.[438] Rovnako sa premieta do tej teológie, ktorá nemá nijaký prorocký výstup v podobe morálnych nárokov na poslucháča, čím láme väzbu medzi *fides qua* (akt dôvery a spoľahnutia sa) a *fides quae* (obsah, ktorý sa verí) – práve dôvera (*fides qua*) pritom legitimizuje neprijatie zjavených kresťanských právd vrátane morálnych (*fides quae*).

Nestálosť ctiteľov spočíva v oscilácii medzi horlivosťou a vlažnosťou, duchovným apetítom, prejavujúcim sa mnohosťou pobožností, vstupom do bratstiev, a neochotou riadiť sa pravidlami či zvnútorniť prijaté.[439] Nestáli teológovia, resp. teológia s touto črtou sa prejavuje nadradením charizmatickej spontánnosti (improvizácie) nad systematickosť, afektívneho prvku nad racionálny prvok, úsilia o dokonalú syntézu nad poznanie jednotlivostí; inak povedané, ide o znaky intelektuálnej lenivosti.

Nakoniec *pokryteckí* ctitelia a analogicky aj pokryteckí teológovia sledujú dobrý vonkajší dojem[440]. Teológia sa mení na prostriedok egocentrickej sebaprezentácie. Tento typ teológov má blízko k tým *vypočítavým* – na spôsob

---

436 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 96.

437 Por. Pápežská rada pre medzináboženský dialóg: Ježiš Kristus – prameň živej vody, b. 2.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/ jezis-kristus-pramen-zivej-vody

438 Por. J. Ratzinger, Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations, in Communio, 25 (1998), 35.

439 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 101.

440 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 102.

vypočítavých ctiteľov je pre nich teológia zdrojom zisku alebo prostriedkom ideologického zápasu[441], o ktorom tu nie je potrebné širšie hovoriť.

Mariológia dáva teológii mnohoraké duchovné impulzy, ktorý ju chránia pred deviáciou aj rozpadom troch základných dimenzií teológie: intelektuálnej, duchovnej a pastoračnej. Potvrdzuje to Tradícia i dokument Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie *Božia Matka v teologickom výskume a vyučovaní* (2001). Dokumentom formulované princípy, platné pri príprave mariológa, možno rozšíriť na celú teológiu, keďže jednota intelektuálnej, duchovnej a pastoračnej dimenzie má byť vlastná každej teológii. Na intelektuálnej úrovni poznanie pravdy o Márii, ako je obsiahnuté v Zjavení, pôvodnej Tradícii, liturgickom slávení a teologických úvahách, umožňuje celej teológii hlboké poznanie právd o Bohu, človeku, Kristovi a Cirkvi. Na duchovnej úrovni umožňuje Ježišova Matka všetko zjavené prijať do celého priestoru vnútorného života teológa (por. Jn 19, 25-27). Na rovine pastorálnej umožňuje Mária (a mariológia) orientovať teológiu tak, aby viedla Boží ľud k skúsenosti milosti, ktorej zakúšanou prítomnosťou je ona ako centrálna postava kresťanstva (nie je však jeho „centrom“).[442]

Mariológ je podľa rovnakého dokumentu teológ, ktorý si je vedomý, že „prijal dar, ktorý si žiada eticko-teologálne vyváženie, vo vedomí zodpovednosti voči Zjaveniu, Cirkvi, veriacim osobám, neveriacim, tým, čo sa náhodne stretávaju s jeho lektúrou a jeho konceptom kresťanského tajomstva, v úsilí o odstránenie každej formy individualizmu, teologického narcizmu, ktorý by ho vzďaľoval od pravdy, ktorú má z Božieho povolania nasledovať a jej slúžiť“[443]. V tomto zmysle sa o teologálnej a ekleziálnej etike vyjadruje aj Giuseppe Forlai:

---

441 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 103.

442 Por. Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell’insegnamento, 13.
Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi/laricercamariologica.pdf

443 Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell’insegnamento, 16.

„Charizmatické vykonávanie povolania teológa znamená, že teológ doslovne žije Tajomstvom, ktoré skúma a ktoré sa rozhodol počúvať a slúžiť mu. Je veriaci, odvrátený od seba smerom k Inému, ktorý sa zjavuje ako strážca jeho autentického ‚ja'. ‚Vykonávanie teológie', ktoré nesleduje fázy rastu duchovnej a komunionálnej skúsenosti (bez ohľadu na pochopenie či nepochopenie zvonka), nebude môcť nikdy dospieť do *intellectus fidei*. Teológia, ktorá má ambíciu ovplyvňovať komunitu, nemôže byť iná ako ‚vyznávajúca', chrániaca sa zosvetštenia obsahov viery… Teológiu treba chápať ako službu ohlasovania slova… Táto skutočnosť nabáda, aby sa profesionálnosť teológa chápala ako životná cesta… Teologická služba je službou rozlišovania podstatného v časoch exodu, akým je náš čas… Má pomáhať komunite prijať bez tráum povinnosť vytvárať si ekleziálnu identitu menšiny… Teológia má demaskovať dvojaké pokušenie vlastné tomuto času prechodu: snahám o rekonštrukciu *societas christiana* a stiahnutiu sa do ideologicky uzatvorenej identity bez misijného zápalu."[444]

Zaujímavý impulz duchovnej interakcie medzi mariológiou a teológiou nachádzame u E. Salmanna, ktorý konštatuje, že jednou z deviácií súčasnej teológie je jej „depresívne lamentovanie". Mária a jej spev *Magnifikat*, resp. jeho niekdajšia tradícia je podľa neho cestou k uzdraveniu tejto choroby práve cez prijatie Máriinho ducha modlitby a oslavy uprostred radostí i ťažkostí. Takáto doxologická teológia mariánskeho typu dokáže integrovať utrpenie, a preto bude realistická a zrelá:

„Musíme sa učiť chváliť. Toto sme úplne stratili v našom západnom a depresívnom lamentovaní: hovoriť o živote vo veľkom. Od Pindara a Dávida po Rilkeho a Hölderlina jestvovala tradícia myslieť a rozprávať veľkým štýlom o živote, tradícia chváliť – tradícia spevu *Magnifikat*. Lukášovo evanjelium v prvých dvoch kapitolách chváli tajomstvo života a je to jediný spev chvály: *Benediktus*, *Magnifikat*, *Nunc dimittis* sa preto môžu definovať ako kniha spevov

---

444 G. Forlai, L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata, Cinisello Balsamo 2010, 482-484, in Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell'insegnamento, 16-17.
Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi/laricercamariologica.pdf

v duchu narodenia… Je tu, samozrejme, aj priestor na lamentáciu, bez ktorej by bola chvála bezvýrazná. Náš život je príliš veľký a súčasne príliš úzky a my sa nachádzame medzi týmito dvomi pravdami. Túžime po nekonečne a zároveň sa nachádzame v klietke. Z tejto situácie nevystúpime nikdy, a preto aj lamentácia patrí k Božej chvále. Náš život je príliš malý a súčasne príliš široký… Modlitba sa umiestňuje presne do tohto miesta, aby prosila, nech je náš život uchránený a prinesie ovocie, aby sa nevôľa nestala silnejšou ako naša plodnosť, úzkosť väčšou ako nádej, malovernosť a tieseň silnejšími ako hrdosť.“[445]

Duchovná inšpirácia teológie osobou Márie je pre jej status „syntézy kresťanského tajomstva“, ktorá pomáha žiť všetky dimenzie duchovného života[446], priestorom nevyčerpateľných aplikácií. Treba však doplniť, že Mária figuruje pred teológom nielen vo forme vonkajšieho vzoru, ale aj vnútorného vzoru, t. j. ako forma nadprirodzeného stvárnenia duše učeníka. C. V. Pospíšil v kontexte úvah o Máriinom materstve – božskom prebývaní Trojice v človeku, ktoré je sviatosťou trinitárnej perichorézy – tvrdí, že „trinitárne prebývanie v učeníkovi, jeho ospravodlivenie a omilostenie bude nutne nejakým spôsobom späté s Máriou“. Dôsledkom je, že Mária nebude len vonkajším vzorom, ale „vzorom, podľa ktorého bude Trojjediný utvárať spomenuté nadprirodzené štruktúry v duši učeníka“[447] (a doplňme, že aj teológa).

Táto úvaha vedie Pospíšila k tvrdeniu, že „Mária má špecifickú úlohu pri udeľovaní milosti, že je jej exemplárna príčina“. Inak vyjadrené: „Trojjediný vtláča do učeníka svoju tvár, svoju podobu, táto tvár však bude mať vedľa otcovských a synovských čŕt, ako aj črty panenskej Matky.“[448] V tomto zmysle nie je Mária len ľubovoľne voliteľným vzorom duchovného života, je jeho štrukturálnou súčasťou ako mariánska črta v obraze Trojice vtlačenej do duše. Teológ žijúci duchovne má nevyhnutne mariánske črty. Tým sa zároveň stáva jednotiacim prvkom všetkých kresťanov a jeho bytie a práca nadobúdajú ekumenický rozmer. Mária je totiž podľa Pospíšila sviatosťou trojičnej perichorézy a prebývania Trojice v človeku. Trojica je prazákladom

---

445 E. Salmann, Scienza e spiritualità. Affinità elettive, Bologna 2009, 48-49.

446 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 182-199.

447 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 112.

448 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 112.

podivuhodnej jednoty celého ľudského rodu, a preto jednota kresťanov a celého ľudského rodu „nemôže nemať Máriine črty“. Z toho vyplýva, že Cirkev dialógu „musí byť štrukturálne mariánska“[449], čo platí aj pre teológa, ktorý má cirkevné povolanie. Sumárne možno skonštatovať, že duchovnosť, ktorá nie je iba „navonok“ inšpirovaná Máriou, ale je štrukturálne mariánska, dáva teológovi vnútorné uschopnenie (milosť ako vnútornú štruktúru v duši) pre teologickú prácu i pre službu jednote, a to celkom jedinečným a účinným spôsobom.

1.7. Exkurz: Zasvätenie teológa

Úvahy C. V. Pospíšila o mariánskej štrukturálnej črte duše a duchovného života nás nepriamo navádzajú na myšlienku účinného zasvätenia sa teológa Márii.

Prvá intuícia vyplývajúca z predchádzajúcich úvah, ktorá sa v súvislosti s témou takéhoto zasvätenia sa ponúka, je terminologická. Chvályhodná snaha o jasnosť a jednoznačnosť teologických termínov nabáda teológov zanechať termín „zasvätenie sa Márii“ a rezervovať ho len pre Boha; vo vzťahu k Márii sa odporúča používanie termínov „zverenie sa“, „oddanie sa“, „postavenie sa pod ochranu“[450]. Zdôvodňuje sa to kvalitatívnou odlišnosťou formy úcty k Bohu a svätému človeku.[451] Vo vzťahu k Bohu ide o kult „latrie“, vo vzťahu k Márii o kult „dulie“, hoci v najvyššej forme – „hyperdulie“. „Protodulia“ je rezervovaná sv. Jozefovi a „dulia“ anjelom a svätým.[452] Teologická komisia pri Konferencii biskupov Slovenska (KBS) preto učí, že v plnom význame slova je možné o zasvätení sa hovoriť len vo vzťahu k Bohu. Zasvätenie sa svätcovi,

---

449 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 112.

450 Prehľad autorov a ich mienok v otázke zasvätenia sa ponúka S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 259-272.

451 Por. Teologická komisia KBS, O správnom vyjadrovaní sa vo vzťahu k Panne Márii.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/o-spravnom-vyjadrovani-sa-vo-vztahu-k-panne-marii

452 Por. M. Chovanec, Mariológia, Nitra 2005, 66.

napríklad Márii, je len analógiou zasvätenia sa Bohu a jeho cieľom je priznanie významného miesta konkrétnemu svätcovi v dejinách spásy.[453]

Bez toho, žeby sme chceli hlbšie vstupovať do diskusie dvoch táborov a riešiť problém teologickej vhodnosti či nevhodnosti termínu „zasvätenie sa“, poukážeme na nasledujúcu skutočnosť: trinitárna mariológia C. V. Pospíšila odkrýva, že Bohorodičku ako „sviatosť“ trinitárnej perichorézy a prebývania v človeku nie je možné chápať ako ktoréhokoľvek, hoci aj najdokonalejšieho svätca v dejinách – jej „sviatostná“ funkcia ju vyzdvihuje do pozície štrukturálnej súčasti Zjavenia, spásy, ospravodlivenia, milosti v duši človeka.[454] Z tohto pohľadu uvedené termíny „zverenie sa“, „oddanie sa“, „postavenie sa pod ochranu“ nevystihujú podstatu vnútorného účinku Márie v človeku, ktorá je štrukturálnou črtou Božej milosti v duši. Spomenuté termíny zdôrazňujú čisto vonkajší aspekt vzťahu človeka a svätca (na spôsob *communio sanctorum*), pričom sa zdá, že sú ovocím jednostranne ekleziologického nazerania na osobu Márie bez zohľadnenia kristologickej a soteriologickej optiky. Diskusia okolo termínu „zasvätenie sa“ je preto vo svojej vnútornej podstate diskusiou o metodologickej impostácii mariológie, čiže o kontexte, v ktorom treba Máriu chápať. Domnievame sa, že subjektívne vnímanie vhodnosti alebo nevhodnosti termínu „zasvätenie sa“ v aplikácii na Máriu kráča ruka v ruke s preferovaným teologickým kontextom jednotlivého teológa, do ktorého úvahy o Márii vkladá. Ekleziologický a antropologický kontext evokuje neprimeranosť, resp. nevhodnosť termínu. Kontext trinitárny a kristologicko-soteriologický, v ktorých sa Mária vníma ako ikona či spoluzjaviteľka trojičného tajomstva[455], celkom mimoriadna spolupracovníčka na diele spásy (LG 61), matka v poriadku milosti (LG 61), zráža termínu „zasvätenie sa“ osteň neprijateľnosti. Zdá sa, že riešenie ponúkané teologickou komisiou pri KBS si zvolilo práve ekleziologický rámec. V ňom, ako aj podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi je medzi veriacim a svätcom vzťah, ktorý opisujú termíny „vzor“ a „orodovník“ (KKC 828) – uctievaný svätec je teda vonkajším vzorom pre kresťana a jeho orodovníkom

---

[453] Por. Teologická komisia KBS, O správnom vyjadrovaní sa vo vzťahu k Panne Márii.

[454] Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 112.

[455] Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 24.

u Boha. Avšak v prípade Márie ako „spoluzjaviteľke Trojice“ sa dá hovoriť o zásadnej nenáležitosti a neprimeranosti vybraných terminologických alternatív. Namieste je otázka, či náhradné termíny po teologickej stránke nie sú menej presné ako termín, ktorý sa nimi nahrádza. Pri valutácii termínu „zasvätenie sa“ vo vzťahu k Márii treba brať do úvahy i finalitu daného aktu zasvätenia sa. Tá nespočíva v „uznaní miesta svätca v dejinách spásy“, ako hovorí inštrukcia KBS, ale v skutočnom zasvätení sa veriaceho trojjedinému Bohu, ktorého sviatosťou – vo forme vonkajšieho znaku aj vnútornej milosti – je Mária.

Znovu sa tu ukazuje ako žiaduce ísť k prameňom a bez ideologických predsudkov čítať Ľudovíta M. Grigniona z Montfortu. V diele *O pravej úcte k Panne Márii*, konkrétne hneď v nadpise III. kapitoly (Dokonalé zasvätenie sa Ježišovi), prejavuje silnú teologickú a jazykovú senzibilitu, keď tému zasvätenia sa Márii vkladá do kontextu dokonalého zasvätenia sa Ježišovi Kristovi:

„Celá naša dokonalosť spočíva v tom, že sa prispôsobíme, spojíme a oddáme Ježišovi Kristovi… Pretože Mária sa mu zo všetkých stvorení najviac pripodobnila, vyplýva z toho, že zo všetkých pobožností práve úcta k najsvätejšej Panne, jeho svätej Matke, najviac dušu zasvätí a jemu prispôsobí; a že čím viac jej bude duša oddaná, tým viac bude oddaná Ježišovi Kristovi. Teda dokonalé zasvätenie sa Ježišovi Kristovi nie je nič iné ako dokonalé a úplné oddanie sa najsvätejšej Panne a súčasne dokonalé obnovenie sľubov a záväzkov svätého krstu.“[456]

Za smerodajné možno v tejto súvislosti považovať slová, ktoré vyslovil J. de Finance: „Zdá sa, že sa môže ísť ďalej, pokiaľ ide o svätú Pannu. Ustanovená skrze svoje božské materstvo za Matku všetkých ľudí, má Mária tajomnú účasť na univerzálnej oživujúcej úlohe Krista (…) a my závisíme od nej vo všetkom, čo je v nás najhlbšie: naše bytie v milosti. Preto je možné (v sekundárnom, analogickom, nie metaforickom zmysle) sa jej zasvätiť.“[457]

Domnievame sa, že teologicky komplexnejšie koncipovaná mariológia, interpretujúca Máriu z Nazareta nielen v ekleziologickom a antropologickom,

---

[456] Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 120.

[457] J. de Finance, Consécration, in Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, 2 (1953), c. 1 576. Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 260.

ale aj v kristologicko-soteriologickom a predovšetkým trinitárnom kľúči (Mária vo svojej trinitárnej vzťahovosti, sviatostnosti, ikonickosti, prostredníctve, materstve v poriadku milosti a spásnej spolupráci), dokáže termín „zasvätenie sa“ – a to aj v nepodobnosti, ktorá je nutnou súčasťou každej analógie – uchopiť ponad rámec ideologického zápasu dvoch mariologických impostácií a nazrieť naň v čisto teologickej optike. V úsilí o čistotu teologického jazyka si má pritom byť mariológia vedomá, že každá analógia pozostáva z troch súčastí: pozitívneho tvrdenia, negatívneho tvrdenia a prekračujúceho tvrdenia[458]; teologický jazyk ako jazyk analogický má smerovať k prekračujúcemu jazyku symbolu či metafory. Sme presvedčení, že objavenie, resp. vytvorenie takého termínu, ktorý by spĺňal požiadavky na teologickú precíznosť vo všetkých dimenziách skutočnosti nateraz obsiahnutej v termíne „zasvätenie sa“ a súčasne na jazykovú stručnosť, je jednou z aktuálnych úloh mariológie. Zdá sa totiž, že návrhy na „ozdravenie jazyka“, ktoré ponúka R. Laurentin v podobe termínu „zverenie sa Márii“, príp. teologicky presnejší termín montfortského pôvodu „zasvätenie sa cez Máriu“ nie celkom spĺňajú prvú (teologická presnosť) alebo druhú požiadavku (lingvistická použiteľnosť a krátkosť termínu) na teologický jazyk.[459]

Pri hľadaní nového metaforického termínu treba mať na zreteli, že i metafora potrebuje konceptuálny a doktrinálny jazyk, aby sa jej význam nerozplynul v nespočetnom množstve významov[460]. Hľadanie vhodného termínu musí ísť ruka v ruke s rozvojom mariologického poznania a všetkých rozmerov Máriinho tajomstva nielen v tajomstve Cirkvi, ale aj v tajomstve Krista (por. LG 52). Pri takejto terminologickej práci je mariológia povinná pracovať vyššie opísanou metódou, a teda prihliadať na biblické, patristické, scholastické, liturgické a duchovné pramene z diel svätých, predovšetkým tých, ktorí sú nositeľmi myšlienky „zasvätenia sa“: sv. Ľudovít M. Grignion

---

458 Por. W. Breuning, Analogie, in W. Beinert (ed.), Slovník katolické dogmatiky, Olomouc 1994, 11; E. Coreth, Boh vo filozofickom myslení, Bratislava 2008, 134.

459 R. Laurentin, Retour à Dieu avec Marie. De la sécularisation à la consécration, Paris 1991, 101-102. in S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 266.

460 Por. J. Werbick, Prolegomeni, in T. Schneider (ed.), Nuovo corso di dogmatica I, Brescia 1995, 44-45.

z Montfortu, sv. Maximilián Kolbe či naposledy sv. Ján Pavol II.[461] Ináč sa úsilie teológov o čistotu jazyka bude javiť ako isté obrazoborectvo, resp. výraz pýchy či „teologického narcizmu“[462]. Určitú mieru nevyhnutnej dvojznačnosti nesú aj iné termíny spájané s Máriou – podotýkame, že aj starobylé (napr. *Theotokos*), aj novšie (*Nepoškvrnená*[463]).

Druhá intuícia opierajúca sa o úvahy C. V. Pospíšila o Márii nielen ako vonkajšom vzore duchovného života, ale aj štrukturálnej dimenzii vnútornej milosti kresťana (uvedomelej alebo neuvedomelej) sa týka zasvätenia sa a jeho možného významu pre teológa a jeho prácu. Pre vyššie spomenuté teologické dôvody sa cesta zasvätenia sa javí ako vonkajšie vyjadrenie vnútornej reality Božieho prebývania v duši teológa. Jej sviatosťou je Bohorodička, ktorá trojičnému prebývaniu v jeho duši dáva popri otcovských a synovských črtách aj črty panenskej Matky[464]. Preto vedomé prijatie a vonkajšie priznanie tohto vnútorného mariánskeho princípu ukrytého v duši, ako i celkom osobné prijatie jeho prameňa, ktorým Mária bezpochyby je, môžu dať teológovi/jeho teológii kvality, ktoré sa od neho/nej očakávajú. Sú to tie, ktoré odlišujú pravú a nepravú úctu, a teda pravú a nepravú teológiu: vnútornosť, dôvernosť, svätosť, stálosť, nezištnosť[465]. Okrem toho ovocie zasvätenia sa, ktoré opisuje sv. Ľudovít M. Grignion z Montfortu, korešponduje s kvalitami teológa požadovanými

---

461 Pri štúdiu prameňov, zvlášť tých montfortských, je žiaduce, aby jazykoveda správne rozlíšila, aký má význam pojem *zasvätenie sa*. Zdá sa, že nechce primárne opisovať vonkajšiu podobu vzťahu (človek a Boh, človek a Mária), ale ide mu o vnútornú, psychologickú podobu takéhoto aktu zo strany človeka; charakterizuje ho celistvosť, úplnosť, plnosť darovania sa. *Zasvätiť sa* je pojem, ktorým sa chce vyjadriť kvalita vnútorného zaangažovania sa ako úplného odovzdania sa, darovania sa. Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 481.

462 Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis, La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell’insegnamento, 16.
Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi/laricercamariologica.pdf

463 Pri termíne Nepoškvrnená nie je nedôležitá skutočnosť, že našiel svoje potvrdenie v súkromnom zjavení v Lurdoch cez teologicky nevzdelané dievča, čo nepriamo naznačuje smer, ktorým sa má teológia a mariológia vybrať.

464 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 112.

465 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 105-110.

inštrukciou *Donum veritatis*[466]. Grignion vymenúva nasledujúce účinky zasvätenia sa: človeka dáva úplne do služieb Boha; vedie k napodobňovaniu príkladu Ježiša Krista a cvičeniu sa v pokore; získava pomoc svätej Panny; najlepšie oslavuje Boha; vedie k zjednoteniu s naším Pánom; dáva veľkú vnútornú slobodu; získava veľké dobrá pre blížneho; je skvelým prostriedkom vytrvalosti.[467] Práca teológa ako vytrvalá a slobodná služba Bohu cez vnútorné pripodobenie sa Kristovi v pokore a s pomocou Panny Márie, ktorej cieľom je oslava Boha, zjednotenie sa s ním, ale i duchovno-materiálne dobro blížneho, je vyčerpávajúcou definíciou poslania teológie pre čas novej evanjelizácie v období postmoderny.

Význam zasvätenia sa teológa a jeho teologickej práce Panne Márii podčiarkujú viaceré vyjadrenia pápežov, ktoré okrem teologického obsahu zaujmú zasväcujúcou formou v závere príhovoru. Benedikt XVI. v príhovore členom Medzinárodnej teologickej komisie dňa 2. decembra 2011 povedal: „Zvolávam na vás príhovor Márie, ženy adventu a matky vteleného Slova, ktorá sa vďaka tomu, že chránila Slovo vo svojom srdci, stala paradigmou správnej teologickej práce a vznešeným vzorom pravého poznania Božieho Syna. Ona nech je hviezdou nádeje, ktorá bude viesť a chrániť vzácnu prácu, ktorú vykonávate pre Cirkev a v mene Cirkvi.“[468] Na vzťah teologického poznania, správnej vnútornej dispozície teológa a Márie zas poukázal v príhovore študentom teológie na začiatku akademického roka dňa 30. októbra 2008: „Kristovo zmýšľanie, ktoré sme z milosti prijali, nás očisťuje od falošnej múdrosti. Toto Kristovo zmýšľanie prijímame cez Cirkev a v Cirkvi, a to tak, že sa nechávame unášať riekou jej živej Tradície. Veľmi dobre to vyjadruje ikonografia, ktorá znázorňuje Ježiša ako Múdrosť sedieť v lone Matky Márie ako symbole Cirkvi: *In gremio Matris sedet Sapientia Patris* (v lone Matky sedí Otcova Múdrosť čiže Kristus). Tým, že ostaneme verní Ježišovi, ktorého nám ponúka Mária,

---

466 Kongregácia pre náuku viery, Donum veritatis, 42.

467 Por. Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 135-182.

468 Benedikt XVI., Discorso ai membri della commissione teologica internazionale, 2. októbra 2011.
Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202 _comm-teologica.html

Kristovi, ktorého nám predstavuje Cirkev, môžeme sa intenzívne usilovať o intelektuálnu prácu, vnútorne slobodní od pokušenia pýchy, a chváliť sa vždy a iba v Pánovi.“[469] Na význam, ktorý zohráva Mária v duchovnosti teológa, resp. jeho duchovnom raste prostredníctvom slov zasvätenia sa/zverenia sa poukazuje i pápež František: „Nepoškvrnená Panna nech pre všetkých teológov a teologičky zabezpečí rast v tomto duchu modlitby a úcty, aby tak v hlbokom zmysle pre pokoru boli pravými služobníkmi Cirkvi.“[470]

2. Mária a postmoderna: prorocko-kritická funkcia Márie

V doterajších úvahách sme sa zamýšľali nad pozitívnou úlohou Márie (mariológie) vo vzťahu k teológii ako takej, jej metóde a obsahu, aby si teológia uchránila svoju podstatu, a tak napĺňala to, k čomu je povolaná: k praxi nového ohlasovania, k novej evanjelizácii. Zamerali sme sa viac na pozitívnu a inšpiratívnu stránku interakcie medzi Máriou a teológiou. Pozvanie teológie k novej evanjelizácii však teológiu zaväzuje, aby bola prorocky kritická voči dobe, kultúre a nakoniec i voči sebe samej či rôznorodým cirkevným aktivitám *ad extra*. Túto potrebu si lepšie uvedomíme, keď pochopíme podstatu novej evanjelizácie, ako ju chápal jej ideový otec Ján Pavol II. a jeho nasledovníci.

Pozvanie k novej evanjelizácii prvýkrát zaznelo z úst Jána Pavla II. dňa 9. júna 1979: „Týčiaci sa kríž je znamením, že už tam dorazila dobrá zvesť o spáse človeka Láskou. (…) Nový kríž z dreva bol postavený neďaleko odtiaľto práve počas slávenia tisícročnice kresťanstva. V ňom sme dostali znamenie, že na prahu tohto nového tisícročia – v týchto nových časoch, v týchto nových podmienkach života – sa evanjelium vracia, aby bolo znovu ohlasované. Začala

---

469 Benedikt XVI., Discorso agli studenti dei pontifici atenei romani per l’inaugurazione dell’anno accademico 2008/2009.
Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081030_pont-atenei.html

470 František, Discorso ai membri della commissione teologica internazionale.
Dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html

sa nová evanjelizácia, akoby druhé ohlasovanie, aj keď v skutočnosti je to stále to isté ohlasovanie evanjelia."[471]

Termín *nová evanjelizácia* je značne rozšírený a obľúbený, avšak jeho obsah nie je celkom ustálený. Zdá sa, akoby sa aj tento koncept stal predmetom boja rôznorodých skupín, ktoré sa usilujú privlastniť si ho a naplniť vlastným, špecifickým obsahom. Preto biskupská synoda o novej evanjelizácii (2012) upresňuje, že je to evanjelizácia „nová svojím zápalom, svojimi metódami i svojimi prejavmi"[472], evanjelizácia, ktorá sa podľa Benedikta XVI. obracia „najmä na osoby, ktoré boli pokrstené, no vzdialili sa od Cirkvi a žijú bez vzťahu ku kresťanskej praxi (…), aby im umožnila nové stretnutie s Pánom, ktorý jediný naplní život hlbokým zmyslom a pokojom; aby im umožnila znovuobjaviť vieru ako zdroj milosti, prinášajúci radosť a nádej v osobnom, rodinnom i spoločenskom živote"[473]. Nová evanjelizácia hľadá stratených, pohltených svetom, tzn. vstupuje do myšlienkového sveta súčasného človeka, ktorého charakterizuje označenie *postmoderný človek*. Aby mohla byť nová evanjelizácia účinná, potrebuje službu teológie, ktorej hlavnou úlohou je pochopiť a odovzdať zmysel Zjavenia. Treba dôkladne a celistvo poznať človeka a svet, v ktorom žije (OT 15), aby teológ „mohol vybrať z kultúry svojho prostredia prvky, ktoré by mu dovolili lepšie osvetliť ten či onen aspekt tajomstva viery"[474]. V duchu koncilového a pokoncilového Magistéria je úlohou teológie poznanie doby[475], hľadanie spojenia medzi vedou a náboženstvom[476],

---

471 Ján Pavol II., Homília počas svätej omše vo Svätyni Svätého kríža v Mogile (9. júna 1979), 1: AAS 71 (1979), 865.

472 Ján Pavol II., Príhovor na 19. zhromaždení CELAMu, Port-au-Prince, 9. marca 1983, in 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody (7. – 28. októbra 2012), Posolstvo Božiemu ľudu, 2.
Dostupné na: http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu

473 Benedikt XVI., Homília počas eucharistického slávenia pri slávnostnom otvorení 13. riadneho valného zhromaždenia Biskupskej synody 7. októbra 2012 v Ríme. Por. 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody (7. – 28. októbra 2012), Posolstvo Božiemu ľudu, 2.

474 Kongregácia pre náuku viery, Donum veritatis, 10.

475 Por. ENE, 126.

476 Por. ENE, 546, 807.

medzi *fides et ratio*[477], a to cez fundované teologické vyučovanie, ktoré je zároveň nesené príkladom života, ako hovorí Ján Pavol II.: „Musíme priznať stúpajúcu dôležitosť intelektuálnej formácie s ohľadom na stále naliehavejšiu novú evanjelizáciu sveta… Vysoká intelektuálna spôsobilosť profesorov nestačí. Je nevyhnutné, aby svojím povolaním dosvedčovali vieru Cirkvi, ktorá je objektom ich štúdia, cez vyučovanie a príklad života.“[478]

Pápež František rovnako hovorí o aktuálnych výzvach pre teológiu a teológov, ku ktorým patrí aj odvážna konfrontácia so „slabým myslením“ postmoderny a globalizácie. Naznačuje, že je potrebné poukazovať na javy, ktoré sú s kresťanstvom nekompatibilné a pre ktoré treba ísť „proti prúdu“:

„Jestvujú rôzne výzvy, ktorým ste vy univerzitní študenti povolaní čeliť s vnútornou silou a evanjeliovou odvahou… Socio-kultúrny kontext, do ktorého ste vložení, je neraz zaťažený priemernosťou a nudou. Netreba rezignovať pred monotónnosťou každodenného života, ale pestovať veľkolepé projekty a kráčať pomimo toho, čo je bežné: nenechajte si vziať mladícky entuziazmus! Bolo by chybou nechať sa uväzniť slabým myslením a myslením uniformným, teda takým, ktoré sa len potvrdzuje globalizáciou chápanou ako homologizácia. Aby ste prekonali tieto nástrahy, vedzte, že modelom nasledovania nie je guľa. Model, ktorý je v pravej globalizácii potrebný a ktorý je dobré nasledovať, nie je guľa, v ktorej sú zarovnané všetky výčnelky a z ktorej sa vytráca každá rozdielnosť. Naopak, model nasledovania je mnohostenný (polyedrický), zahŕňa mnohosť prvkov a rešpektuje jednotu v rôznosti. Pri obrane jednoty chráňme teda aj rôznosť. V opačnom prípade jednota nebude ľudská. Myslenie je plodné vtedy, keď je výrazom otvorenej mysle, ktorá, osvietená pravdou, rozlišuje pravdu, dobro a krásu. Ak sa nenecháte ovplyvniť dominujúcim názorom, ale ostanete verní etickým a náboženským princípom kresťanstva, nájdete odvahu kráčať proti prúdu. V globalizovanom svete budete takto môcť prispievať k záchrane vlastných osobitostí a vlastností, (…) k tomu, aby neklesla etická úroveň. Pluralita myslenia a individuálnosť odráža mnohorakú Božiu múdrosť

---

477 Por. ENE, 1 003, 1 004.

478 Ján Pavol II., Discorso ai vescovi delle diocesi nord-occidentali della Conferenza Episcopale di Germania in visita „ad limina Apostolorum“, 14. decembra 1992, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XX, XV/2, 915-922; ENE, 564.

vtedy, keď sa približuje k pravde s intelektuálnou poctivosťou a presnosťou, keď sa približuje k dobru, keď sa približuje ku kráse, aby tak každý mohol byť darom pre dobro všetkých.“[479]

Termínom, ktorý plnohodnotne vyjadruje úlohu teológie v dobe novej evanjelizácie, je *inkulturácia evanjelia*. Keďže tu nemáme potrebný priestor na predstavenie hlbších teologických parametrov konceptu inkulturácie, obmedzíme sa na niekoľko zásadných konštatovaní. Inkulturácia „znamená pozdvihnutie a posvätenie konkrétnej kultúry, ktorá sa stáva prostriedkom komunikácie Božieho sebadarovania“; „znamená očisťovanie kultúry, jej vykupovanie“ (RM 54)[480]. Ide o proces podobný tajomstvu vtelenia, ako konštatuje C. V. Pospíšil:

„Vtelenie Božieho Syna má v situácii hriechu reálne vykupiteľské zameranie, čo musí platiť aj pre inkulturáciu. Vtelenie však neznamená pohltenie ľudstva, ale jeho maximálne povýšenie, zdokonalenie, privedenie k cieľovému bodu zjednotenia s božstvom. Podobne ako božstvo a ľudská prirodzenosť ostávajú zjednotené v jedinej osobe Božieho Syna a zároveň sa nezmiešavajú a nepohlcujú (DH 302), tak i kultúra preniknutá, očistená, posvätená a pozdvihnutá radostnou zvesťou nielenže ostáva sama sebou, ale je dokonca privedená k vyššej forme identity a vlastného rozvinutia sa.“[481]

V tomto sumárnom opise sa skrývajú hlavné charakteristiky inkulturácie, ktoré vymenúva pokoncilové Magistérium. Podľa neho je inkulturácia prenikaním evanjelia do kultúr[482], integrálnym odovzdaním evanjelia a jeho preloženie do myslenia a života ľudí[483]; inkulturácia neničí, ale sa vteľuje do jestvujúcich hodnôt[484]. Pôsobí kriticko-prorocky a očisťuje kultúry, ako to vyjadril Ján Pavol II.: „Vtelenie viery zohráva vo vzťahu ku kultúram úlohu

---

479 František, Omelia in celebrazione dei primi vespri di avvento con gli universitari di Roma, 30. novembra 2013. Dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131130_vespri-universitari-romani.html

480 Por. C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 149-150.

481 C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 150.

482 Por. ENE, 516, 633, 868, 1 129, 1 148, 1 149.

483 Por. ENE, 492, 868, 1 110, 1 129.

484 Por. ENE, 524, 633, 872, 1 129.

očistenia. Práve Božie Slovo ukazuje človeku dve cesty: dobrú a zlú, pričom pozýva k zanechaniu starého človeka, aby viac nebol otrokom hriechu (por. Rim 6,9-11) a aby si obliekol nového človeka stvoreného vo svätosti pravdy. To predpokladá schopnosť čítať v hĺbkach ľudských podmienok a evanjeliovo rozlišovať v perspektíve kráľovstva dobré ryby od zlých.“[485] O nutnosti vedieť rozlišovať medzi dobrým a zlým v pravom duchu evanjeliového, nie emotívneho rozlišovania hovorí biskupská synoda v dokumente *Lineamenta.* V spojitosti s novou evanjelizáciou uvádza:

„Treba prijať kritický postoj rozlišovania…, aby sme vypracovali novú interpretáciu súčasnej doby, vychádzajúcu z perspektívy nádeje, ktorú nám prináša ako dar kresťanstvo… Nové scenáre, s ktorými sa máme konfrontovať, si vyžadujú rozvinúť kritický postoj k tým štýlom života, myšlienkovým a hodnotovým štruktúram, ktoré sa bežne používajú v jazyku komunikačných prostriedkov. Táto kritika má však fungovať aj ako sebakritika moderného kresťanstva… Treba prekonať čisto emotívnu úroveň posudzovania, ktorá je defenzívna a vedená strachom, a objektívne pochopiť znaky nového celku s jeho výzvami i slabosťami. ‚Nová evanjelizácia‘ teda znamená, že máme v našich miestnych cirkvách pracovať na vyvinutí takých spôsobov interpretácie vyššie uvedených fenoménov, ktoré nám umožnia pretlmočiť evanjeliovú nádej do praktických krokov.“[486]

Je zrejmé, že integrálnou súčasťou potrebného rozlišovania s cieľom evanjelizácie je teológia. Jej úlohou je rozpoznávanie semienok božského Logosu v kultúrach, ako hovorí Druhý vatikánsky koncil: „Nech sa dobre oboznámia s ich národnými i náboženskými tradíciami a nech s radosťou a úctou objavujú semená Slova, ktoré sú v nich skryté“ (AG 11). Komplementárnou úlohou teológie je potom „osvietiť tieto bohatstvá svetlom evanjelia, oslobodiť ich a priviesť pod vládu Boha Spasiteľa“ (AG 11). V takejto úlohe je teológii nápomocná aj mariológia. Domnievame sa, že práve osoba Márie je pravým

---

485 Ján Pavol II., Discorso ai Vescovi di Michigan e dell’Ohio in visita „ad limina Apostolorum“, 24. apríla 1993: AAS 86 (1994), 249; Por. ENE, 633.

486 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody, Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery, 7; Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-evanjelizacia-na-odovzdavanie-krestanskej-viery-lineamenta

vzorom uskutočnenej inkulturácie – Bohorodička je totiž miestom prebývania Trojice a jej telesnosť je naplno obývaná božstvom, pričom medzi božským Logosom a Máriou je maximálna podoba zjednotenia, a to pri zachovaní vlastnej identity Matky i Syna. Ak inkulturácia znamená vtelenie Božieho slova do kultúry tak, aby medzi Logosom a kultúrou boli čo najmenšie disproporcie, Mária sa nám ukazuje ako najplnší možný „operatívny vzor“, vo svetle ktorého je možné hodnotiť, čo patrí k Logosu (ako semená Slova) a čo je s ním inkompatibilné a treba to kriticky odstrániť. Mária je matersky spojená s Ježišom, ktorý je podľa prorockých slov Simeona ustanovený na „povstanie a pád“ (por. Lk 2,34), čiže na pozdvihnutie alebo odstránenie. Na tejto kriticko-prorockej funkcii má podiel aj mariológia, a to pri pohľade na Máriu, ktorá je prvá evanjelizovaná a prvá evanjelizátorka, ako sa uvádza vo viackrát citovanom texte Jána Pavla II.:

„Veď Mária je prvá evanjelizovaná (Lk 1,26-38) a prvá evanjelizátorka (Lk 1,39-45), ktorá ohlasuje vo všetkých dobách a pokoleniach zvesť z Kány ‚Urobte všetko, čo vám povie‘ (Jn 2,5). Evanjelizačný potenciál jej osoby – nepretržito potvrdzovaný dejinami Cirkvi – má pôvod v skutočnosti, že Mária je žitým a aplikovaným evanjeliom až do takej miery, že o nej platí, čo už bolo tiež citované: „…bez Márie sa evanjelium dezinkarnuje, pokrivuje a premieňa na ideológiu a spiritualistický racionalizmus. Projekt novej evanjelizácie sa teda musí priviesť k zavŕšeniu tak, že predstaví Máriu ako najvyššiu a plnú realizáciu kresťanskej zvesti, ako najstimulujúcejší operatívny vzor.“[487]

O Máriinej úlohe v novej evanjelizácii prinášajú niekoľko indícií magisteriálne dokumenty – označujú ju za „hviezdu“ novej evanjelizácie a „sprievodkyňu“ na ceste novej evanjelizácie. Panorámu vyjadrení a názorov sumarizuje *Posolstvo Božiemu ľudu* Biskupskej synody o novej evanjelizácii z októbra 2012: „Nech nám na tejto ceste udáva smer Mária. Hoci sa nám táto cesta môže javiť ako púšť – ako povedal Benedikt XVI. –, vieme, že ju dokážeme prekonať, ak budeme mať so sebou to podstatné: dar Ducha, Ježiša za sprievodcu, pravdu jeho slova, eucharistický chlieb, ktorý nás živí, bratstvo

[487] Ján Pavol II., Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali, Spagna (8 settembre 1992): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/2 (1992), 138-144; ENE, 489.

cirkevného spoločenstva, nadšenie lásky. Voda zo studne umožňuje púšti, aby zakvitla. A ako sú v noci na púšti hviezdy najjasnejšie, aj na nebi nad našou cestou najmocnejšie žiari svetlo Márie, hviezdy novej evanjelizácie, ktorej sa s dôverou zverujeme.“[488]

Mária je biskupskou synodou predstavená ako tá, ktorá osvecuje neľahké kráčanie púšťou (obraz novoevanjelizačnej aktivity Cirkvi), a jej úloha spočíva v tom, že pripomína Cirkvi (i teológii), čo je pre ňu v tejto dobe podstatné a nevyhnutné. Tým plní svoju prorocko-kritickú funkciu. Za podstatné sú v Máriinom svetle *hic et nunc* označené témy: Duch Svätý, Ježiš, Božie slovo, Eucharistia, cirkevné komúnio, láska. Je zrejmé, že v ďalších dokumentoch Mária odhalí nové témy a predstaví nové cesty, a preto je pri ich lektúre potrebná istá mariánska senzibilita: „Mária dokáže rozpoznať stopy Ducha Svätého vo veľkých udalostiach, ale aj v tých, ktoré sa zdajú byť nepatrné“; preto má celá „evanjelizačná činnosť Cirkvi (…) mariánsky štýl“[489], ako konštatuje pápež František.

Tak ako Mária ukazuje teológii, čo je podstatné, tak aj mariológia vnáša svetlo do celku teológie, aby ho Cirkev svojou evanjelizačnou aktivitou následne priniesla do sveta. Je úlohou mariológie určovať teologický diskurz, a tým v spoločnom evanjelizačnom úsilí spájať jednotlivé sektory teológie; v zmysle citovaného dokumentu ide predovšetkým o pneumatológiu, kristológiu, ekleziológiu a teológiu sviatostí. Ukazuje sa, že mariológia zjednocuje teológiu, pretože ju neustále zameriava na spoločný cieľ (prax novej evanjelizácie) a aktuálne nadnáša spoločné obsahové témy teologického diskurzu. Vnútorne a štrukturálne ju zase zjednocuje tak, že upriamovaním pohľadu teológov na Máriu prináša teológii nástroj teologicko-duchovného rozlišovania.

---

488 Biskupská synoda – 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody (7. – 28. októbra 2012), Posolstvo Božiemu ľudu, 14.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu

489 František, Evangelii gaudium, 288.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium

Kriticko-prorocká funkcia mariológie teda spočíva v starostlivom vnímaní a označovaní potrieb doby, aby aj ona, podobne ako Mária, videla núdzu a vyjadrila to navonok: „Nemajú vína“ (Jn 2,3). A súčasne, aby sa cez Máriino „Urobte všetko, čo vám povie“ (Jn 2,5) priblížila hodina zjavenia Kristovej slávy a čerstvej viery učeníkov (Jn 2,11). Vnútornou súčasťou tejto úlohy je hodnotenie kultúrnych vzorcov doby vrátane religióznych a teologických. Jeho plodom má byť, biblicky povedané, oddelenie dobrých rýb od zlých – zlé treba odstrániť a dobré priviesť k rozvinutiu skrytého potenciálu, čím dôjde k ozdraveniu doby, ako to dokazujú vzdialené i nedávne dejiny, resp. ozdraveniu teológie, jej očisteniu od heterodoxných prvkov.[490] Je namieste otázka, čo nás oprávňuje priznávať takýto status prorocko-kritickej, ozdravujúcej či ortodoxiu chrániacej inštancie práve osobe Márie, resp. mariológie. Musíme sa znovu vrátiť k označeniam Márie, ktoré sme už spomínali v súvislosti s „pokladom v hlinených nádobách“. Podľa nich je Mária „časť, ktorá reprodukuje celok“, „ikona celého kresťanského tajomstva“ a jej život sú „mikrodejiny spásy“. Vo svetle týchto metafor sa dá povedať, že Mária ako fragment je odrazom celku, tzn. pozerajúc na Máriu, možno vidieť celok, hoci iba v malom. Priložiac obraz Márie vedľa obrazu konkrétnej doby, kultúry, dejinnej podoby kresťanstva, jeho vonkajších aktivít i vnútorného myšlienkového a duchovného sveta či jednotlivých teologických názorov, môžeme bezpečne určiť, čo je inšpirované, čo je zjavené a čo je cudzorodý prvok. Inými slovami, to, čo nenachádzame (hoci iba v zárodku) v Márii a jej živote, celkom pravdepodobne nepatrí do celku kresťanského Zjavenia. Pri pohľade na Máriu je možné robiť duchovné rozlišovanie, a preto je možné nazvať ju šablónou, kritériom, mustrou, vzorom, katalyzátorom, zrenicou alebo ikonou. Domnievame sa, že jej potenciál v riešení otázok doby i teológie, v ktorých odhalí cudzorodé prvky, ale aj pozdvihne božské prvky a ukáže ich v novej a doteraz nevidenej perspektíve, treba odhaliť a využívať zvlášť v postmoderne ako zmesi „výziev“ aj „slabostí“ (Lineamenta 7). Teológ, ktorý nechce byť obrátený len do minulosti, ale chce byť svojím teologickým úsudkom prospešný inkulturácii tu a teraz, preto

---

490 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori.
V diele je na viacerých miestach Mária predstavená ako súčasť kultúr, ale aj ako ich ozdravujúca sila.

potrebuje v postmodernej dobe – t. j. podobne ako starovek alebo stredovek „kairos pre Božie zjavenie a jeho prítomnosť“[491] – Máriu ako „hviezdu“, čo mu „svieti na ceste“. Inými slovami, teológ novej evanjelizácie musí byť nutne a štrukturálne mariológom.

2.1. Mária a kultúra: prorocko-kritická a interpretačná úloha mariológie vo vzťahu ku kultúre

S. de Fiores v roku 1991 za jednu z úloh budúcej mariológie označil prijímanie kultúrnych výziev: „Repetitívna mariológia neschopná pýtať sa, resp. vykročiť na nové cesty nemá budúcnosť, lebo namiesto riešenia krízy krízu upevňuje. Mariológ bude musieť byť ako ‚snímač‘, ktorý reaguje na výzvy svojej doby, a tak dokáže oceniť rozličné striedajúce sa kultúrne prúdy, uchopí ich hodnoty, a tým ich dokáže očistiť a umožní im, aby dozreli; takto objaví mnohé aspekty, na ktoré sa dá nadviazať doktrínou a kultom k Panne. Mal by si osvojiť aj rôzne druhy myslenia a výskumu nedávnych období; mal by kráčať cestami alternatívnymi a komplementárnymi k ceste racionálnej, ako je cesta symbolizmu, typológie, estetiky… Mariológ budúcnosti bude osoba ekumenická, pevne zakotvená v Božom slove, pripravená prijať znaky čias a priestorov bez toho, aby sa uzavrel do jednostranných a provizórnych podôb kultúry.“[492]

Podobnú výzvu ten istý autor zopakoval v roku 2005: „V súčasnosti sú dve cesty, ktorými treba kráčať. Dejinno-spásna a kulturálna… Tá druhá si žiada vtelenie postavy Márie, Ježišovej matky, do súčasných kultúr… Táto vízia napomína mariológov, aby sa pre spracovanie akademickej mariológie neodťahovali od dejín, ale sa do nich vložili, a tak neutralizovali sily zla a pozdvihli kvalitu života, sledujúc Krista, nového človeka, a Máriu, novú Evu, ktorá je s ním spojená.“[493] Cez otvorenosť potrebám človeka a ich spájania s Máriou a úctou k nej sa mariológia stáva ozdravným prvkom doby a kultúry v celej šírke významu slova kultúra. O Márii ako dôležitom aspekte života

---

[491] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 42.

[492] S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 586.

[493] S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 547-548.

jednotlivcov, rodín a národov sa zmieňuje aj Ján Pavol II. v závere encykliky *Redemptoris Mater* (1988): „Cirkev vidí jej materinskú prítomnosť a účasť v mnohých zložitých problémoch, ktoré dnes sprevádzajú život jednotlivcov, rodín i celých národov. Cirkev vidí, ako Mária pomáha kresťanskému ľudu v neustálom boji medzi dobrom a zlom, aby ‚nepadol', alebo keby padol, aby ‚znova povstal'."[494]

Máriina schopnosť vstúpiť do jednotlivých kultúr, stať sa ich súčasťou a pôsobiť pritom prorocko-kriticky aj ozdravujúco možno dokumentovať od najstarších čias Cirkvi. Krátky náčrt jej vplyvu v dejinách podáva S. de Fiores v knihe *Maria sintesi di valori*. Všíma si viaceré zlomové udalosti, v ktorých kresťanstvo „redefinovalo" svoje hranice a otváralo sa svetu – pri každom takomto procese bola prítomná Mária. Pôsobila ozdravujúco smerom dovnútra nanovo definovanej podoby Cirkvi i smerom navonok do prostredia, ktorého bola Cirkev súčasťou. Prvé historické rozšírenie hraníc kresťanstva vidí autor v prekročení etnických hraníc judaizmu, vďaka čomu sa kresťanstvo stalo univerzálnym. Do tohto rozšíreného priestoru vstúpila Mária, a to tak, že vystúpila zo židovsko--kresťanského kontextu, vstúpila do helénskej kultúry a vniesla do nej dejinno--spásne myslenie. Druhé posunutie hraníc kresťanstva súvisí s jeho prechodom od myšlienky na skorý Pánov príchod k usadeniu sa a tvorbe cirkevnej štruktúry, vďaka čomu sa stalo Cirkvou s organizovanou štruktúrou služieb a chariziem. Do tohto nového priestoru Mária prenikla ako vzor Cirkvi naplnenej milosťou a charizmami. Tretie rozšírenie hraníc kresťanstva súviselo so zmenou chápania Božieho kráľovstva, ktoré sa prestalo identifikovať s Cirkvou a začalo sa chápať širšie – zahrnuje nielen spravodlivého Ábela (*Ecclesia ab Abel* – sv. Augustín), ale aj všetkých anonymných kresťanov (K. Rahner). Do takto rozšíreného kultúrneho horizontu vstúpila Mária ako výnimočný člen mesiánskej komunity, charakterizovanej živou vierou a priľnutím k Božej vôli. Štvrté predefinovanie hraníc kresťanstva priniesol ústup od úsilia Cirkvi pohltiť časné skutočnosti a mať politickú vládu nad národmi. To prinieslo uznanie autonómie časných vecí a zadefinovanie novej podoby misie Cirkvi, primárne duchovnej. Mária ako Služobnica Pána žijúca spiritualitu „maličkých Jahveho" exorcizuje každé

[494] Ján Pavol II., Redemptoris Mater, 52.

prekročenie týchto hraníc, všetky tendencie panovať, a to prostredníctvom pripomienky evanjelia Božej milosti. Takto ozdravuje Cirkev a nepochybne aj kultúry.[495]

Hoci je pozitívny vplyv Márie na jednotlivé kultúry evidentný už u cirkevných otcov,[496] napríklad cez vyhlásenie a následné uživotnenie mariánskych dogiem,[497] teológia (a mariológia) jej význam nie vždy tematizovala a zdôrazňovala. Kultúrotvorný význam Márie ostal uzatvorený v duchovných mariologických dielach, ktorých cieľom bolo formovať duchovný život jednotlivca a cez neho nepriamo spolupôsobiť na tvorbu kultúry v širšom význame. Znovuobjavenie Márie, resp. jej antropologicko-kultúrnej hodnoty a prítomnosti v spoločenskom a politickom živote národov, prichádza až s antropologickou senzibilizáciou teológie XX. storočia[498]; jej počiatok sa umiestňuje niekde do roku 1930. Išlo vtedy o istý antropologický obrat, ktorý do stredu teológie postavil otázku kresťanského humanizmu.

---

495 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 545-546.

496 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 61.

497 Ako si všíma S. de Fiores, dogmy o Máriinom materstve a panenstve ovplyvnili chápanie a následne postavenie ženy v rímskom a helénskom prostredí. Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 86-96, 118-122.
Určitý kultúrny dopad mala i dogma o Máriinom nanebovzatí, ktorá odhaľuje hodnotu ľudského tela. Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.
Určitý antropologicko-filozofický dopad priznáva S. de Fiores aj dogme o Nepoškvrnenom počatí: pravda obsiahnutá v dogme pomáha vyhnúť sa dvom antropologickým úskaliam – antropologickému optimizmu pelagiánského rázu a antropologickému pesimizmu Lutherovho razenia; optimizmus považuje človeka za nevinného a schopného sebazáchrany, pesimizmus ho vidí ako skazeného aj po krste. Mária presahuje realistický pohľad na človeka, ktorý stavia človeka do situácie dvojakej solidarity: s Kristom a s hriešnym Adamom. Mária vo svojej pôvodnej situácii nepredstavuje „protirečivý“ stav, ale harmonický status. Nie je rozpoltená spojením s Kristom a solidaritou s hriechom. Odráža sa v nej pôvodný obraz Boha, ktorý nie je porušený morálnym pádom ani zlými silami hriechu. V nej nemôžeme pripustiť nijaký stav „smrti duše“. Takto Mária vyvažuje antropologické tendencie sebavykúpenia i rezignáciu na vykúpenie a sprítomňuje vzor nového človeka ako reálnu možnosť. Por. S. de Fiores, Kto je pre nás Mária?, 38-39.

498 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 61.

Pod vplyvom dobových impulzov, najmä existenciálneho myslenia, no i kritík, ktoré videli kresťanstvo ako nehumánne, sa teológia začala zaoberať človekom v jeho časnom, kozmickom aj sociálnom rozmere. Do týchto teologicko-antroplogických úvah vstúpilo tajomstvo Márie vo svojej existenciálnej a antropologickej hodnote. Medzi najdôležitejšie postavy uvedeného antropologického obratu, ktoré využili mariánsky impulz na formovanie nového človeka, patria R. Guardini, L. Bouyer a K. Rahner. Máriu vidia ako ženu viery, riskujúcu, dejinne vnímavú, aktívnu, zrejúcu vo vzťahu ku Kristovi, integrujúcu Ježišovu nepochopiteľnosť (R. Guardini), dokonalosť ľudskej osoby a objekt ľudských túžob, rozumný raj, obraz integrálneho humanizmu (L. Bouyer), dokonalého kresťana či ľudské bytie naplno kresťanské (K. Rahner).[499] Emblematickým je vyjadrenie L. Bouyera: „Mária nám ponúka obraz naozaj integrálneho (celistvého) humanizmu. Tento humanizmus má základ vo viere a jeho cestou je obetná poslušnosť. Nejde mu o iné, len o to, aby obnovil pôvodnú integritu stvorenia cez nápravu synovského vzťahu s Otcom v Kristovi.“[500]

Antropologicko-kulturálne zameranie mariológie sa od týchto čias – na základe silného impulzu Druhého vatikánskeho koncilu k otvorenosti voči potrebám človeka (GS 1) – prejavuje v senzibilite voči útokom na ľudskú dôstojnosť, núdzi spôsobenej politicko-hospodárskym útlakom alebo vo vnímaní postavenia ženy. Mária sprítomňuje obrat k blížnemu, realistické a konkrétne vloženie sa do procesu oslobodenia chudobných a utláčaných. Vyjadruje spiritualitu oslobodenia chudobných Jahveho, sprítomňuje v dejinách Božiu spravodlivosť. Mnohé zo spomenutých impulzov pochádzajú z prostredia Latinskej Ameriky, ktoré v Márii, oslávenej s telom aj dušou, vidí svetlo, ktoré „osvecuje kontinent, kde je profanácia človeka konštantným faktom a kde sa mnohí utiekajú k pasívnemu fatalizmu“[501]. Nielen prostredie teológie oslobodenia (L. Boff, G. Gutierrez), príp. teológie nádeje (J. Moltmann),

---

499 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 68-69.

500 L. Bouyer, Humanisme marial, in Etudes, 87 (1954), 164-165.

501 Documenti della terza conferenza generale dell’episcopado latinoamericano: L’evangelizzazione nel presente e nel futuro dell’America Latina, Puebla de los Angeles, 27 gennaio – 13 febbraio 1979, 298.

vníma kultúrotvorný potenciál Márie, ale aj Magistérium vidí Máriu ako spojenú v zápase o novú civilizáciu lásky a kultúru života: „Takto Mária pomáha Cirkvi uvedomiť si, že život sa stále nachádza v centre veľkého zápasu medzi dobrom a zlom, medzi svetlom a temnotou.“[502] V tomto kultúrnom zápase je kontemplovaná a vzývaná ako úsvit nového sveta, matka všetkých žijúcich, matka nespočetného zástupu detí, ktorým nie je dovolené prísť na svet, matka chudobných zápasiacich s ťažkosťami života, matka tých, ktorí sa sťali obeťami násilia, matka starých, chorých či zabitých z nepravého súcitu.[503] Jedinečnú úlohu zohráva Mária v novom hodnotení a chápaní tajomstva ženy, resp. ženskosti a materstva v ich soteriologickej dimenzii, ženského génia, a to v originálnom učení Jána Pavla II. (list *Mulieris dignitatem,* 1988[504]) alebo v kontexte teologických úvah o feminizme a feministickej mariológii, ako ich formuluje M. Hauke v štúdii *Antropológia a mariológia* v súčasnej teologickej debate (2014). Na jednej strane priznáva feministickej mariológii istý aspekt pravdy, no zároveň koriguje nevôľu feminizmu voči termínu komplementárnosť ženy cez odkaz na náuku o stvorení, zmluvu, Cirkev aj cez odkaz na mariánsky postoj a trinitárnu vzťahovosť vpísanú do jej existencie.[505]

Máriu ako kultúrotvorný prvok možno rovnako vnímať cez prizmu umenia a cestu krásy. Takto ju predstavuje dokument Pápežskej rady pre kultúru *Via pulchritudinis* (2005): „Panna Mária a svätí sú žiariaci odlesk a príťažliví svedkovia osobitej krásy Krista, krásy nekonečnej lásky Boha, ktorý sa dáva a zjavuje ľuďom. A oni, každý vlastným spôsobom, odrážajú ako hrany kryštálu, plôšky diamantu či spektrum dúhy svetlo a pôvodnú krásu Boha – lásky… Naplno prijatá do srdca a mysle osvecuje a usmerňuje ich život a každodenné skutky… Stretnutie (…) s Máriou (…) sa má stať udalosťou krásy, okamihom

---

502 Ján Pavol II., Evangelium vitae, 104.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae

503 Ján Pavol II., Evangelium vitae, 105.

504 Por. Ján Pavol II., Mulieris dignitatem.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem

505 M. Hauke, Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo: temi condivisi e nodi problematici, in Rivista teologica di Lugano, 2 (2014), 239; 242.

radosti, objavením novej dimenzie existencie, povzbudením vydať sa na cestu k nebeskej vlasti a radosťou videnia krásy Božej lásky.“[506]

Kristova krása vyžarujúca zo života Panny Márie a svätých má inšpirovať „novú zmluvu medzi evanjeliom a umením“, aby vznikli „nové epifánie krásy“, a tak bola súčasná kultúra, „zaplavená banálnymi či brutálnymi obrazmi z televízie a filmov“, uzdravená.[507] Pre úplnosť treba dodať, že Mária je ozdravným prvkom aj tej najakutálnejšej kultúry, ktorú čoraz viac determinujú nové komunikačné médiá ako internet, sociálne siete a mobilné telefóny. V tomto kontexte ju možno predstaviť ako komunikačný kanál Božej milosti; obraz internetového spojenia, cez ktorý prechádzajú milosti; symbol globálnej siete Cirkvi; výraz každodenných online vzťahov, a teda vzor komunikácie. Má však úplne jedinečné parametre, ktoré presahujú každé chápanie komunikácie prebiehajúcej na ľudskej úrovni.[508] Vytvára istý protipól, čím uzdravuje neurotickú potrebu surfovať, nezáväzne nadväzovať aj ukončovať vzťahy; učí náročnému umeniu komunikácie v láske, chráni pred závislosťou, učí znášať samotu, opustenosť, ťažkosti, ochraňuje pred pasívnym, nezaangažovaným nazeraním na spoločenské udalosti (voyerizmus).[509]

Sme presvedčení o tom, že Mária ako súčasť konkrétnej dobovej kultúry i prvok, ktorý všetky kultúry transcenduje, a preto prorocky pozdvihuje a uzdravuje, môže byť pokladaná za *vzor kultúry*. Je to vďaka tomu, že ona sama ako matka – tá, ktorá bola Ježišovým životným priestorom a tento priestor zároveň vytvárala – je personifikovanou kultúrou a tvorcom kultúry. V nej všetko ľudské, všetky profánne aj posvätné tradície židovského prostredia vytvorili kultúrny priestor, ktorý vychovával Božieho Syna. Slovami K. Rahnera povedané, Mária tvorí kultúru prijatia Božieho daru do tela a duše,

---

506 Pontificio Consiglio della Cultura, La Via pulchritudinis, Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo, II.3.B.
Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html#333

507 Pontificio Consiglio della Cultura, La Via pulchritudinis, Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo, III.2.C.

508 Por. T. Repetto, Il fenomeno mariano nei nuovi media, Roma 2009, 16.
Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi/ilfenomenomariano.pdf

509 Por. T. Repetto, Il fenomeno mariano nei nuovi media, 79-86.

kultúru harmónie medzi osobným životom a verejnou funkciou, medzi konaním navonok a hĺbkou svedomia.[510]

2.2. Mária ako odpoveď na očakávania súčasnej kultúry podľa Carmela Dotola

Fundamentálny teológ C. Dotolo[511] svoju úvahu o Márii v súčasnej kultúre začína krátkym súhrnom aktuálnej postmodernej mentality. Medzi jej pozitívne črty radí pozornosť voči druhému, snahu o blízkosť, dialóg a stretnutie, úsilie o nové etické konvergencie.[512] K negatívnym črtám zaraďuje *novopohanstvo* a *etiku konečnosti*. To konkrétne znamená, že najvyššie hodnoty sú znehodnotené a otázky „Prečo?“ (s nimi spojené) zostávajú bez odpovedí.

Novopohanstvo charakterizuje vedomie, že spása je ľudsky možná aj bez nadprirodzena, ktoré by viedlo dnešného človeka k antropológii kresťanskej ponuky zdôrazňujúcej „stvorenosť“. Novopohanstvo prijíma konečnosť ako existenciálny priestor, „teoretické“ a „etické miesto“[513], ktoré obmedzuje každý nemierny prejav zodpovednosti za dejiny a svet. Kresťanstvo neneguje, ale chápe ho ako jednu z možných volieb, ktorú môže človek urobiť, aby bol šťastný, nie však ako nevyhnutnú voľbu. Je jednoducho „postkresťanské“ – chápe kresťanstvo ako možnosť voľby. Nedá sa o ňom povedať, že je filozofiou hedonizmu, pretože je istým spôsobom bytia vo svete v skeptickom naladení aj voči polyteizmu, ktorý absolutizuje rozdiely.[514]

---

510 La Mariologia di Karl Rahner.
Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=article&sid=14

511 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea. Intervento di Carmelo Dotolo in Aa.Vv., Maria e la cultura del nostro tempo: a trent'anni dalla Marialis cultus. Atti del XV Colloquio internazionale di mariologia, Patti, 16-18 aprile 2004, 127-152.
V knihe sa odvolávame na článok vyňatý zo zborníka vo formáte pdf s príslušným označením strán. Je dostupný na: http://www.carmelodotolo.eu/Theotokos.pdf

512 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 4.

513 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 5.

514 Por. S. Natoli, Dizionario dei vizi e delle virtù, Milano 1996, 96; G. Marramao, „Idola“ del postmoderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della Storia, in G. Vattimo (ed.), Filosofia '87, Roma-Bari 1988, 163-181. Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 5.

Etika konečnosti ako druhá charakteristika doby preceňuje všednosť, krátky okamih, preferuje pluralitu hodnôt a božstiev, čím sa nábožnosť mení na poveru a človek stráca povedomie o svojej hodnote aj o hodnote svojho údelu. Život je spoluvytváraný mnohosťou obrazov, informácií, názorov, životných foriem, ktoré neakceptujú jeden absolútny princíp, keďže ten by znamenal „zúženie"/„ochudobnenie". Spolu s opúšťaním hodnotových princípov nadmieru rastie vplyv mýtov. Objavenie naratívnej sily mýtu je podľa Dotola výrazom nedostatočnosti čisto racionálneho pohľadu na život.[515] Dôležitým prvkom doby je subjekt ako garant a režisér života a s ním spojený subjektivizmus – ten de facto deformuje človeka cez *reductio ad unum* na *homo faber ed oeconomicus*. Subjekt, ktorý rezignoval na uchopenie zmyslu života a sveta, sa v prípade neúspechu utieka do „estetizujúcej zóny života" ako „zóny slobody" uprostred tiaže každodennosti – je síce menej uspokojivá, ale zároveň menej náročná. Prejavom nadmiery slobody a snahy plánovať aj žiť bez záväzkov je „nadmerný rast (hypertrofia) ega", čo vedie k myšlienkam nadvlády indivídua a primárnosti sebarealizácie. Zdôrazňovanie individualizmu vedie k anonymite a narcizmu, logike túžby, nedostatku autentickej komunikácie, ambícii spojiť globálne a lokálne, odmietaniu prostredníckej funkcie inštitúcií, dôraznému vyžadovaniu ochrany súkromia, ako aj vystavovaniu každej telesnej a citovej intímnosti na virtuálnych námestiach masmédií. Ide o kultúru konzumu – spoločnosť je systémom potrieb a svet je „globálny trh"[516]. Medzi potreby sa radia i potreby duchovné (kultúrne, estetické, etické, náboženské); kultúra potrieb vedie ku konzumizmu, pričom potreby produkujú nové potreby a tie sa stávajú akousi gramatikou konania[517].

---

515 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 5.

516 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 7.

517 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 6-7. Autor štúdie sa v tvrdeniach odvoláva na vlastné dielo C. Dotolo, La teologia fondamentale davanti alle sfide del „pensiero debole" di G. Vattimo, Roma 1999, 159-198. ako aj na ďalšie štúdie viacerých autorov s danou problematikou. Patria k nim P. Blanquart, M. Guzzi, C. M. Martini, A. Milano, S. Natoli, U. Perone, I. Sanna, L. Alici, Z. Baumann, P. Sequeri, D. Natal, D. Hervieu-Léger, F. Garelli a E. Bianchi.

V tomto myšlienkovom svete je miesto aj pre náboženstvo a posvätno, ktoré zažíva istý *revival*. Ten je však motivovaný rôznorodými pohnútkami: krízou monolytickej a metafyzickej štruktúry rozumu, vedomím ľudskej nedostatočnosti, potrebou kontrolovať a ovládať náhodnosť či kompenzovať psycho-sociálnu nerovnováhu, túžbou po zdrojoch mystiky, ktorá je schopná prelomiť depresívnosť a náročnosť reality. Takto motivované náboženstvo je príliš ľudské a zúžené na témy šťastia a pohody.[518] V strede takejto religiozity stojí individuálna emocionalita a preciťovanie lásky, ktorá však nemá teologálnu podobu. Emócie stoja v strede náboženstva a keďže sa dajú zakúšať, interpretuje sa pomocou nich podoba sociálnych vzťahov. Môžu byť konzumované anonymne, vyberané slobodne, bez čakania, bezprostredne, a preto vyhľadávajú náboženstvo, ktoré je schopné zamedziť neistote a strachu. Takéto náboženstvo je vždy „po ruke" a je poznamenané mysticizmom vlastného zúženého ega – v skúsenosti posvätna dokáže uspokojovať psychické potreby, naprávať „ja", víťaziť nad *routine* všednosti či prekonávať stres.[519] Vzniká konzumné náboženstvo, ktoré vníma svet romanticky, detsky, iracionálne; ponúka náboženskú skúsenosť bez sprostredkovania konkrétnym náboženským systémom. Z pohľadu kresťanstva tento nárast náboženskosti/religiozity nie je priaznivejší než sekularizácia – je to typ náboženstva, ktorému uniká zodpovednosť, vzťah s osobným Bohom a spoločenstvo s Bohom Otcom.[520]

Do tejto postmodernej prítomnosti vstupuje Mária s osobitou schopnosťou klásť otázky týkajúce sa bytia človeka a jeho zmyslu, ako aj schopnosťou cez svoj život ukazovať podobu „novej kultúry", ktorú charakterizuje „kvalitatívne odlišná viera", „skúsenosť učeníctva" a „etika navštívenia"[521].

---

[518] Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 7.

[519] Por. P. Sequeri, Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti, Milano 2001, 13, in C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 7-8.

[520] Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 8-9.

[521] Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 9.

Čo sa týka Máriinej viery, prejavuje sa – na rozdiel od vyprázdnenej intimity „odcudzujúceho náboženstva“[522] – v podobe prijatia udalosti Ježiša Krista do vlastného života. Preto je jej viera „odpoveďou na Slovo, Logos, ktorý udržuje všetko v bytí, je to súhlas, ktorý si nevieme vytvoriť sami, môžeme ho len prijať ako dar“[523]. Je to ochota myslieť odlišne a odlišným spôsobom existovať. Človek je vtedy odklonený od seba a istým spôsobom vykorenený, aby sa spoľahol na Iného a na iných. Ide o schopnosť prechodu (exodu) k spásnemu Božiemu projektu, preto je to viera schopná riskovať.[524] Z tohto dôvodu nemôže byť Máriina viera nedejinná. Postoj viery sa u nej pretavuje do praxe, ktorá pretvára životný priestor – do všednosti vnáša nádej na premenu sveta. Takáto viera víťazí nad apatiou, rozdelením a izoláciou. Je to viera, ktorá núti zanechať utilitaristické predstavy Boha, ktorý by bol nutným predĺžením človeka a s ktorým by si vytvárala vzťah na „komerčnej báze“. Boh, ktorého zjavuje Ježiš Kristus a v ktorého verí Mária, prekračuje kruh rýchleho uspokojovania potrieb. Ide o vieru, ktorá nie je priestorom povinností, ktoré má človek voči Bohu, ale je „kvalitatívne odlišným vzťahom, ktorý zahŕňa celý oblúk života a vteľuje sa do kultúry ako odpoveď na hlboké otázky rodiace sa v úvahách o tajomstve života a jeho zmyslu“; z tohto hľadiska je viera opustením túžby manipulovať realitu podľa technokratickej a emotívnej logiky.[525]

Mária je paradigmou pre všetkých veriacich dneška preto, lebo „hľadá to tajomné miesto, v ktorom pochybnosť vykračuje smerom k dôvere, *nie* smerom k *amen*, *malá viera* smerom k *veľkosti viery*“[526]. Možno povedať, že Máriina viera zjavuje Boha, ktorý je iný ako boh postmodernej religiozity – je to Boh kristologickej blízkosti človeku a táto blízkosť je udalosťou spásy a oslobodenia. Okrem toho Máriina viera neodťahuje človeka od dejín a pocitu

---

522 Por. Pavol VI., Marialis cultus, 37.

523 J. Ratzinger, Introduzione al cristianesimo, Brescia 1969, 41.

524 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 10.

525 Por. A. Serra, Sapiente, in NDM, 1 281; E. Bianchi, La fede è un rischio, in MicroMega. Almanaco di filosofia, 2 (2000), 80; por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 10-11.

526 C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 11.

zodpovednosti, ale naopak, vedie ho k bytiu vo svete, lebo je to Boží svet.[527] Inými slovami povedané, jej viera je to, čo má potenciál ozdraviť postmodernu.

Mária je prameňom ozdravenia postmoderny – zvlášť jej dôrazu na subjekt a unikanie od všednosti – aj cez tú skutočnosť, že jej identita je vnútorne spojená s povolaním k materstvu (podľa Dotola má ono povahu učeníctva: je k nemu povolaná Bohom ako učeníčka a ako učeníčka odpovedá), a tak „necháva klíčiť iný, nový svet". Tento Boží kreatívny projekt je vložený do banálnosti a nevľúdnosti každodennosti, ktorá sa stáva spásnym miestom. To, čo je výrazom Máriinej svätosti a prameňom uzdravenia, je jej učenícke „tu som" a „hľa, služobnica Pána" (Lk 1,38). V týchto slovách sa podľa Dotola skrýva viac než jednoduché potvrdenie ochoty – odhaľujú, že Mária prijíma identitu, ktorú pre ňu vytvoril niekto Iný. V postoji „prijatia Iného" teda Mária nevychádza z vlastného „ja", ale z Božieho „ty". Mária prijíma svoju identitu matky, nevesty, sestry, spolupracovníčky spásy v podmienkach bežnej ženy a matky rodiny. Ukazuje, že človek nielen koná, ale aj prijíma. Proti ateistickej koncepcii humanizmu, ktorý vidí svet a život ako náhodu, v ktorom nič nie je stabilné a pevné, proti vízii náboženstva, ktoré je len kŕčovitou snahou o sebauspokojenie, byť učeníkom na Máriin spôsob znamená opustiť falošnú predstavu o sebe a o svete, žiť v zodpovednosti a vo vzťahu, byť otvorený k risku, odvážny v prijímaní možností, ktoré skrýva dnešok pre budúcnosť, a presvedčený, že Boh nesie ďalej svoj spásny plán.[528]

Posledný Máriou inšpirovaný postoj na ozdravenie postmoderny, a to predovšetkým jej konceptu spásy zúženej na sebauspokojenie, je podľa Dotola jej *etika navštívenia* a *solidarity* – vďaka nej sa stáva fragmentom zjavujúcim kristologickú pravdu o darovaní života. Viera ako nová kvalita bytia vedie Máriu k emblematickému gestu navštívenia. Tým prelamuje chápanie spásy ako intímnej súčasti vlastnej spirituality. Pozornosťou voči druhému, vôľou k exodu, vyjdením z privátneho priestoru, potvrdením hodnoty spoločenstva, láskou a uznaním hodnoty druhého odhaľuje, čo je skutočné oslobodenie, resp. spása: „Pravé oslobodenie spočíva v logike sesterstva, ktorú Mária vyjadruje

527 Por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 11.

528 Por. M. Bordoni, Maria madre e sorella in cammino di fede, in Theotokos, 2 (1994), 385; por. C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 11-12.

tým, že transformuje svoju autoritu na službu, v ktorej má primát solidárna blízkosť… Dalo by sa povedať, že v materstve sa mení podoba vzťahu, takže nie je viac sluha ani pán, ale každý je v tom istom momente jedno aj druhé.“[529] K takejto forme spásnej solidarity, ktorá cez silu gesta navštívenia premieňa situácie, je povolaná cirkevná komunita i celá postmoderná spoločnosť.[530]

Na indikované nezdravé prejavy postmoderny je podľa C. Dotola liekom Máriina viera, jej súhlas s Bohom a solidarita. Môžeme im porozumieť aj prostredníctvom vyjadrenia C. Carretta: „Moja matka je vzor života a pokory, vy ste vzor zbytočnosti a prázdnoty. Moja matka je učiteľkou viery, totálnej dôvery v Boha, vy ste vzorom chladnej racionálnosti a neustálych rozporov. Moja matka bola chudobná a slobodná ako vtáci na nebi, vy ste bohatí a otroci vlastnej kultúry, blahobytu, ktorý je otrávený a smutný.“[531]

2.3. Mária v postmodernej kultúre podľa Stefana de Fioresa

Významným príspevkom k štúdiu vzťahu Márie a kultúry, Máriinej prítomnosti v kultúre, ale aj jej kriticko-prorockého presahu je IV. časť diela S. de Fioresa *Maria sintesi di valori*, v ktorej explicitne obracia pozornosť na vzťah Márie a postmoderny. Najskôr predstavuje postmodernu a postmodernú antropológiu. V zhode s významnými teoretikmi postmoderny ju charakterizuje ako kritiku troch hodnôt moderny: *rozumu* (osvietenstvom absolutizovaný, dnes kritizovaný ako neschopný morálne usmerňovať vedecké objavy a uspokojovať prebudené túžby po skúsenosti, estetike a náboženstve), *viery v pokrok* (jeho ekologický dopad si postmoderna tragicky uvedomuje) a *národa* (po dvoch

---

529 C. Dotolo, Maria risposta alle attese della cultura contemporanea, 12.

530 Sumárne môžeme povedať, že spása „podľa Márie“ má (podľa C. Dotola) dejinno--politickú dimenziu (v podobe premeny vonkajších štruktúr), t. j. neostáva uzavretá vo vnútri subjektu – nie je intimistická, egocentrická, emocionálna. Mária zároveň ukazuje, že spása sa netýka len Boha (spása v objektívnom zmysle), ale aj človeka, ktorý je pozvaný k prijatiu spásy a rozvinutiu toho, čo jej v pavlovskom význame „chýba“ (spása v subjektívnom zmysle).

531 C. Carretto, Il Dio che viene, Roma 1971, 241.

vojnách stratil svoju váhu a dôraz sa začal klásť na kulturálne, politické a ekonomické spojenenctvá a konfederácie).[532]

V dôsledku pádu ideológií moderny nastupuje primát náboženskej skúsenosti a mystiky, ktorá sa od 80. – 90. rokov XX. storočia šíri z Kalifornie do západnej Európy ako náboženské hnutie holistického charakteru s názvom New Age. Pre úplnosť autor dodáva, že ide o dobu poznačenú útokmi na mierovo usporiadanú západnú spoločnosť (11. septembra 2001).[533] V tomto prostredí sa formuje *postmoderný človek*, nazývaný štvrtý človek: prichádza po človeku gréckom (vychovanom v múdrosti a zmysle pre krásu), človeku kresťanskom (formovanom podľa evanjelia) a človeku osvietenskom (veriacom v pokrok a moc rozumu, ktorý odstráni povery a prinesie všetkým šťastie). Postmoderný štvrtý človek je konzumný, má „slabé myslenie" (*pensiero debole*); je *homo oeconomicus*, egoista, unudený životom a žijúci v duchovnom prázdne, ktoré uvoľňuje agresivitu; zároveň však oceňuje dialóg, demokraciu, toleranciu, odlišnosť a vzťahy.[534]

Po krátkom súhrne postmodernej mentality a postmodernej antropológie S. de Fiores predstavuje niekoľko oblastí, v ktorých sa už udialo plodné stretnutie postmoderny a mariológie, pričom mariológia, rešpektujúc ideové preferencie postmoderny, ich posúva do kvalitatívne nového stavu. Priestormi vzájomného stretnutia sú podľa neho viaceré oblasti privilegované postmodernou: oblasť krásy, na ktorú reaguje mariológia spracovaná podľa *via pulchritudinis*; oblasť rozprávania/narácie, s ktorou interaguje *naratívna mariológia*; oblasť interdisciplinárnosti, na ktorú reaguje *interdisciplinárna mariológia*; oblasť spirituality a mysticizmu, s ktorou je vo vnútornej harmónii Mária ako *spirituálny model* či Mária-mystická žena; oblasť „slabosti", ktorú vyvažuje *kenotická mariológia*, reflektujúca Máriu ako matku bolesti; oblasť vzťahov a vzťahovosti, s ktorou nachádza súhru mariológia *personalistického modelu*, predstavujúca Máriu ako vzor vzťahovosti a ikonu Trojice; oblasť edukácie a pedagogiky, ktorú pokrýva *mystagogická mariológia*, predstavujúca Máriu ako učiteľku; oblasť medzináboženského dialógu a porozumenia, ktorá korešponduje s *ekumenicko-*

532 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 380-381.

533 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 383.

534 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 386-387.

-medzináboženskou mariológiou, predstavujúcou Máriu ako „nerozdeľujúcu pravdu“.[535] Najdôležitejšie oblasti interakcie postmoderny a mariológie teraz v krátkosti objasníme.

a) Mária a krása. Autor vychádza z tvrdenia, že postmoderna oceňuje estetično, resp. krásu, a to pre ich výhrady k strohému racionalizmu. Priestor estetiky predstavuje k racionalizmu istú alternatívu. Do tejto otvorenosti voči kráse vstupuje aj mariológ, ktorý síce na jednej strane cíti istú ťažkosť hovoriť o Máriinej kráse v prostredí fascinovanom krásou moci a bohatstva Západu, ponoreného do konzumu, resp. vo vedomí chudoby tretieho sveta, no na druhej strane vie, že nemôže rezignovať na snahu predstaviť v istej syntéze to, čo robí Máriu krásnou. Takáto syntéza musí nielen objasniť miesta, časy a umelecké diela, v ktorých sa dá takáto krása zakúsiť, ale musí aj ukázať, že to, čo vyvoláva estetický údiv, sú dejinno-spásne princípy Máriinho života. Ona je „paradigmatická a syntetická postava, z ktorej žiari Boží plán v dejinnej konkrétnosti, fragment a skratka (epitomé), čo odkazuje na celok, kenóza zahrnutá slávou, čiže fragment spásnych hodnôt“[536]. Mária je krásna pre „veľké veci“, ktoré v nej urobil Mocný; pre *slobodu*, v ktorej vstúpila do dialógu s Bohom (reprezentujúc dejiny celého ľudstva, stanúc sa stredom kozmu); pre *vzťahovosť*, ktorá ju chráni od izolácie; pre *krásu vzťahu s Bohom a ľuďmi.*[537] S. de Fiores preto spolu s Bulgakovom konštatuje: „Máriina krása volá ku konverzii a v tomto zmysle vykupuje svet.“[538]

V závere úvah dopĺňa výpočet toho, v čom Máriina krása a mariológia vystavaná podľa *via pulchritudinis* pozitívne ovplyvňuje dnešné myslenie. Najskôr je to doplnenie scholastického konceptu krásy ako *splendor veri et boni*, t. j. krásy ako harmónie, dokonalosti, naplnenosti, o rozmer skúsenosti. Týmto sa presúva dôraz z *pravdy* na *skúsenosť*: scholastický prúd kontempluje Máriinu krásu ako „jas pravdy“, ktorý konštituuje Cirkev; dnešný prúd

535 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 379-538.

536 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 413.

537 Por. A. Langella, La dimensione estetica della mariologia, in A. Langella (ed.), Via pulchritudinis & mariologia, Roma 2003, 246.

538 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 414.

kontempluje jej krásu ako „obraz“ človeka premeneného milosťou Ducha, ktorý možno obdivovať, zakúšať a oslavovať.[539] Sumárne sa dá povedať, že Mária (mariológia) v tomto kontexte rozširuje koncept krásy o dôležitý prvok zakúsiteľnosti, obdivu a oslavy, čím sa koncept krásy ako pravdy významne obohacuje.

V priestore citov, skúsenosti, zmyslov a údivu, sprevádzajúcich zážitok krásy, sa ukazuje ďalšie prorocké miesto Márie a mariológie. Máriina krása totiž ukazuje, že zážitok krásy nie je hocijaká zmyslová skúsenosť či hocijaký pôžitok, ale že „skúsenosť krásy je udalosť a tajomstvo“[540]. Takáto výchova emócií postmoderného človeka cez Máriu sa deje cez rozličné formy: liturgiu a jej bohatstvo symbolov, prejavy ľudovej zbožnosti alebo umelecké diela.

Nakoniec je v priestore estetiky a krásna mariológia užitočná aj prakticky: vystupuje ako „interpret“ Máriinej krásy zachytenej v umeleckých dielach vytvorených v dejinách kresťanstva, ale aj ako „kritika“ istých umeleckých znázornení Márie, aby vyžarovali skutočnú Máriinu krásu[541].

S. de Fiores sumarizujúco hodnotí, že Máriina krása, očistená a vytvorená Duchom, očisťuje a pozdvihuje svet. Nejde len o „radosť z ikon“, ale aj o „kráčanie v čistote srdca po ceste lásky, pomimo chladného racionalizmu“[542].

b) Mária a narácia. Jednou z podstatných čŕt postmoderny je, že sa predstavuje ako „koniec veľkých rozprávaní“. Okrem iného to znamená, že je epochou „postnaratívnou“ – ide v nej o pád veľkých rozprávaní, metafyzických systémov či utópií, ktoré boli vytvorené rozumom.[543] Túto nevôľu voči veľkým rozprávaniam uzdravuje teológia/mariológia, ktorá sa rodí zo skúsenosti s veľkými spásnymi udalosťami. V podobe rozprávaní sú uchované v Biblii a teológia/mariológia nad nimi uvažuje a ohlasuje ich – prerozprávava ich.[544]

---

539 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 415.

540 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 415.

541 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 415-416.

542 Por. Il 208° Capitolo generale dell’ordine dei servi di Maria, Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana, Roma 1983; por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 417.

543 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 418; por. A. Nitrola, Escatologia, 41-50.

544 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 430.

Takto postmodernu orientuje na silnú naráciu (jej špecifickým vzorom je Mária ako rozprávajúca veľké spásne skutky a súčasne „osoba na vyrozprávanie“[545]).

Ďalší pozitívny vplyv naratívnej teológie/mariológie spočíva v skutočnosti, ktorú narácia ako taká spôsobuje v človeku a kultúre: vyvažuje čisto argumentačný spôsob vedeckého poznania, oslovuje pamäť svojou „nebezpečnou spomienkou“, pôsobí apelujúco na človeka, má evokatívnu, provokatívnu, koinvoltívnu i performatívnu moc; spôsobuje prechod človeka (poslucháča narácie) z východiskovej situácie cez transformáciu do konečnej situácie.[546] Podobne teologická narácia – inšpirovaná počúvaním rozprávania o Ježišovi, prenášajúca naratívnym spôsobom paschálnu udalosť Krista a prinášajúca oslobodenie a zmenu – účinkuje naratívnou formou, ale najmä obsahom, ktorým je Mária.

S. de Fiores, ako sme už viackrát uviedli, Máriu označuje spojením „mikrodejiny spásy“, resp. „osoba na vyrozprávanie“[547]: „O Márii sa musí rozprávať aj dnes, pretože o Márii sa rozprávalo vždy. Ohlasovanie, ktoré je sprostredkované rozprávaním, môže pomôcť ľuďom objaviť seba samých, vlastnú osobnú, sociálnu a ekleziálnu identitu. Mária sa nedá napodobniť ináč, iba tým, že sa človek stane osobou v plnom zmysle tohto slova. (…) V dialektike kríza – úsilie môže súčasný človek rozlíšiť poriadok hodnôt tak, aby sa stal slobodným…, objavil vlastnú identitu a prijal spásu pre seba i druhých – ako Mária.“[548]

J. B. Metz upresňuje, že termín naratívna teológia neoznačuje rozprávanie o Bohu, ktoré je zložené z rozprávaní, ale je počúvaním pôvodnej narácie o udalosti (života) Ježiša a prenos paschálnej udalosti naratívnym spôsobom, a to ako „nebezpečnej spomienky“, spôsobujúcej oslobodenie a zmenu. Por. J. B. Metz, Breve apologia del narrare, in Concilium, 9 (1973), 860-878. por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 418.

545 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 423.

546 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 418-421; por. J. Navone, Teologia narrativa: una rassegna delle applicazioni, in Rassegna di teologia, 26 (1985), 401-423; C. Rocchetta, Teologia narrativa. Una nuova figura di teologia?, in Ricerche teologiche, 2 (1991), 155-157; H. Winrich, Teologia narrativa, in Concilium, 9 (1973) 5, 846-859; J. B. Metz, Breve apologia del narrare, in Concilium, 9 (1973), 860-878; L. Boff, Sacramenti della vita, Roma 1979, 12-15.

547 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 423.

548 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 425.

Nakoniec ozdravujúco (avšak primárne v priestore Cirkvi) majú pôsobiť aj rozprávania o Máriinom živote. Tvoria schému celého kurzu vypracovaného S. de Fioresom s názvom *Mária z Nazareta (Spracovanie naratívnej mariológie)*. Je rozdelený do 17 kapitol a 3 častí – 1. časť: Počiatočná situácia; 2. časť: Zápletka; 3. časť: Konečná situácia. Každá situácia má svoje posolstvo (hlavne v 2. časti). V krátkosti si tieto posolstvá, premieňajúce poslucháča narácie, predstavíme.

Rozprávanie o zásahu Boha do života Márie z Nazareta (zvestovanie a počatie) má viesť poslucháča k prijatiu logiky „cez poníženie k povýšeniu", cez návštevu k spevu *Magnifikat* (4. kapitola); rozprávanie o narodení v Betleheme a klaňaní sa kráľov ho má priviesť k novému pohľadu na večného Boha, ktorý sa rodí v čase, na Boha Izraela, ktorý je Bohom národov (5. kapitola); rozprávanie o obetovaní v chráme a úteku do Egypta mu má pomôcť pochopiť a akceptovať bolesť v živote (6. kapitola); rozprávanie o nájdení Ježiša v chráme má viesť poslucháča k prechodu od Boha otcov k Bohu Otcovi (7. kapitola); cez rozprávanie o Káne Galilejskej má poslucháč prejsť od Jhwh ku Kristovi, prostredníkovi a snúbencovi (8. kapitola); cez rozprávanie o Márii, ktorá počúva Ježišovu kázeň, sa má stať aj on učeníkom, ako sa stala učeníčkou Mária (9. kapitola); rozprávanie o Márii pod krížom má poslucháča viesť k uznaniu Máriinho univerzálneho materstva (10. kapitola); rozprávanie o Márii vo večeradle ho má priviesť k chápaniu kresťanstva ako novosti pri zachovaní kontinuity.[549]

c) Mária a interdisciplinárnosť. Možnosť ovplyvniť postmodernu celistvým myslením vyjadruje S. de Fiores konštatovaním: „Na prvý pohľad by sa perspektíva globálnosti, resp. „komplexného myslenia", do ktorého patrí aj interdisciplinárny prístup, mohla zdať mimo optiky ‚slabého myslenia' (pensiero debole), tematizujúceho nestálosť, obmedzenosť subjektu v poznaní a odmietajúceho veľké syntézy ako také. Napriek tomu sa uvedené dva prúdy (globálnosť vs. fragmentárnosť slabého myslenia – pozn. autora) nevylučujú,

[549] Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 428-429.

pretože práve krehkosť rozumu volá po širšom videní reality skúmanej z rôznych perspektív. Táto impostácia sa prenáša i na pole mariológie.“[550]

Je zrejmé, že záľuba postmoderny v jednotlivostiach, detailoch, subjektívnosti, resp. jej nevôľa k veľkým syntézam a všetkému objektívnemu, má svoju odvrátenú tvár. Úsilie o širokospektrálny pohľad na osobu Márie je teda v istom zmysle prorockým, a to nielen pre teológiu, ale aj pre postmoderné myslenie. Celistvé myslenie znamená spojenie jednotlivých sektorov poznania s makrokozmom Božieho spásneho plánu. Takýto pohľad, spájajúci do celku humanitné vedy (antropológiu, psychológiu, sociológiu, archeológiu, umenie, teológiu) s cieľom predstaviť predmet svojho výskumu – Máriu ako mnohostenný kryštál –, chráni myslenie od jednostrannosti a čiastkovosti.[551]

d) Mária a duchovnosť. Senzibilita postmoderny na duchovnú skúsenosť a zbožnosť „oddelenú od rozumu“[552] je výzvou i pre mariológiu, ktorá takejto náboženskej skúsenosti dáva tvar a formu. S. de Fiores rozvíja svoje úvahy, vychádzajúc zo známej myšlienky K. Rahnera: „Nábožná osoba zajtrajška bude buď mystikom, čiže niekým, kto niečo zakúsil, alebo prestane byť nábožná.“[553] Mariánska spiritualita, ktorá má bohaté dejiny a ktorá sa v XX. storočí významne rozvíjala pod vplyvom encykliky Jána Pavla II. *Redemptoris Mater* (1987), sa chápe ako komplexná a celistvá kresťanská spiritualita v zmysle „fragment reprodukujúci celok“. Mariánska spiritualita je „identická s ekleziálnou spiritualitou“ (H. U. von Balthasar), ide o „základnú formu veriacej existencie“ (A. Ziegenaus), „prirodzený prostriedok prežívania autentickej kresťanskej spirituality“ (E. Llamas-Martínez), „vlastnú kresťanskú spiritualitu žitú v globálnosti lásky, konania, zasvätenia sa Bohu-Trojici“ (A. Amato). Vďaka tomu, že je de facto celou kresťanskou spiritualitou, je v nej evidentná dimenzia trojičná, ekleziálna, antropologická, praktická, liturgická aj sviatostná.[554] Jej hlavné črty, a to predovšetkým vnímavosť na impulzy Ducha

---

550 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 431.

551 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 445; 443.

552 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 446.

553 K. Rahner, Pietà in passato e oggi, in Nuovi saggi II, Roma 1968, 43.

554 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 446-449.

a vernosť Duchu, snúbeneckosť vo vzťahu ku Kristovi, životná celistvosť (poznanie, napodobňovanie, vzťah, prosba, slávenie), intimita a spoločenstvo života s Bohom, účinné prijatie druhého[555] – širšie sme ich už predstavili ako črty Máriinej duchovnosti –, sú parametrami hodnotenia autenticity tých foriem duchovného života, ktoré sa v postmoderne v bohatej miere vyskytujú, ako aj impulzmi na ich ozdravenie.

e) Mária a slabosť. Zvláštnu záľubu nachádza postmoderna v teologickom termíne „kenóza", ktorý znamená „úplné alebo čiastočné vyprázdnenie božstva v okamihu inkarnácie"[556]. V teológii ide o veľkú tému, vychádzajúcu z Jánovej kristológie, ktorá predstavuje tajomstvo Krista ako elipsu s dvomi ohniskami: paschálnym tajomstvom a vtelením. Práve pri vtelení sa preexistujúci Kristus zriekol *morphé theoû* (božskej prirodzenosti) a prijal *morphé doúlou* (prirodzenosť sluhu), čím rezignoval na božstvo, resp. niektoré božské atribúty, ako sú sláva, všemohúcnosť, vševedúcnosť, všadeprítomnosť.[557]

Výrazným reprezentantom kenotickej kristológie je H. U. von Balthasar. Kenózu viditeľnú vo vtelení nachádza prítomnú už v Trojici, a to v prvej kenóze, ktorou je večné plodenie Syna z Otca v Duchu Svätom; ona je základom všetkých ostatných kenóz (stvorenie, utrpenie, smrť). Ako sme uviedli, táto téma zaujala postmodernu, ktorá sa dištancuje od každého „silného myslenia" a presadzuje „slabé myslenie". G. Vattimo ako predstaviteľ „slabého myslenia" si pri jeho obhajobe pomáha Božou kenózou: tvrdí, že „slabé myslenie je prepisom kresťanskej zvesti v pôvodnej podobe, teda bez dogmatickej a disciplinárnej interpretácie"[558]. To má svoje dôsledky aj pre teológiu a následne pre vnútorný i vonkajší život Cirkvi. Konkrétne to znamená, že po inkarnácii už nie je možné predstavovať Boha ako bytie subsistentné, všemohúce a transcendentné, lebo „Božou formou" je od absolútna vyprázdnený Kristus. Rovnako spásu, ktorá sa

---

555 Por. J. Esquerda y Bifet, Spiritualità mariana della Chiesa, Roma 1994, 26-27.

556 Por. J. Heriban, Reto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11, Roma 1983; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 461.

557 Por. N. Capizzi, L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea, Roma 1997, 55.

558 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 426.
Autor sa odvoláva na dielo G. Vattimo, Credere di credere, 18; 27.

deje cez Kristovu kenózu, treba chápať novým spôsobom – ako sekularizáciu, ktorá obsahuje oslabenie silného bytia a silných štruktúr, čím sa odstráni zbytok prirodzeného náboženstva, t. j. väzba medzi násilím a posvätným. Esenciou dejín spásy je podľa Vattima vzťah priateľstva, ktorý sa Boh rozhodol uzavrieť s človekom. Aj kresťanstvo má byť preto na základe slova „už vás nenazývam sluhami, ale priateľmi“ (Jn 15,15) „kresťanstvom priateľským“, čo znamená, že má byť vedené jediným príkazom: *Dilige, et quod vis fac!* (Miluj a rob, čo chceš!)[559] Takéto kresťanstvo už nemá doktrínu, úradnú cirkevnú morálku zakorenenú v metafyzickej a posvätnej minulosti, ktorá bola podľa G. Vattima poverčivá a zaostalá.[560]

Je zrejmé, ako dokazuje S. de Fiores, že teologická apológia „slabého myslenia“ má svoje slabé miesta. Je ním predovšetkým idea Kristovej slabosti. Mária ukazuje pravú historickú podobu Kristovej slabosti, a tým ju pomáha pochopiť a uzdraviť jej nesprávne chápanie. Sv. Augustín Máriu nazýva *Matkou Kristovej slabosti* – jej slabosť je prostredím a podobou Ježišovej slabosti. Spočíva v tom, že Panna z Nazareta bola súčasťou ľudu, ktorý bol malý, opovrhovaný, pošliapaný veľkými mocnosťami a patril medzi „chudobných Jahveho“; Máriina spiritualita je duchovným vrcholom Izraela, pretože je ženou, ktorá počúvala zjavujúceho sa Boha a jemu sa celá odovzdala. Napriek tomu, že porodila Pána vesmíru, žila svoj život bez pozemských privilégií, v chudobe, bez moci a vplyvu. Nakoniec zakúsila navyššiu kenózu na Kalvárii v podobe meča bolesti.[561]

Je zrejmé, že takáto kenóza je bytostne odlišná od tej, ktorú predstavuje „slabé myslenie“. Okrem toho treba povedať, že „najzávažnejší nedostatok ‚slabého myslenia‘ je jeho prehliadnutie biblického paradoxu: ‚Sila sa dokonale prejavuje v slabosti… Keď som slabý, vtedy som silný‘ (2Kor 12,9-10). Slabosť Krista a jeho apoštolov, resp. učeníkov ostane tajomstvom, ktoré obsahuje božskú skutočnosť a ‚stáva sa areopágom Pánovej *dynamis*‘“[562]. Inými slovami

---

559 Augustín, In epistulam Johannis ad Parthos, X, VII, kap. 8.

560 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 463-464.

561 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 465.

562 A. Colacrai, Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia „debole: forte“ nel „corpus paulinum“, Cinisello Balsamo 2003, 385.

povedané, slabosť a sila existujú spolu a sú nerozdielne: „Nachádzame ich vo vtelení, ktoré je súčasne tajomstvom kenózy aj slávy (‚videli sme jeho slávu' – Jn 1,14). Prichádzajú s Máriou, chudobnou služobníčkou Pána, v ktorej Boh urobil ‚veľké veci' (Lk 1,49), až po jej korunovanie a nesmrteľnosť."[563]

Oceniteľným výstupom postmoderného „slabého myslenia" je „etika nenásilia" a pokoja. Je to úsilie o budovanie sveta, v ktorom „prevláda solidárnosť a rešpekt k iným, nie vojna všetkých voči všetkým"[564]. Takto je „slabé myslenie" otvorené voči nehe a ženskosti. Je to síce istý bod možného stretnutia postmoderny a mariológie, Mária však aj v tomto priestore pôsobí kriticky. Kým neha a milosrdenstvo v postmodernom význame znamenajú prijatie odlišného a zlomenie špirály násilia, Máriino milosrdenstvo, vzývané cez titul Matka milosrdenstva, je odrazom Božieho milosrdenstva a jeho materinskej nehy. Takéto teologicky a kristologicky poňaté milosrdenstvo, zjavujúce sa v Márii, je „láska, ktorá nachádza svoj konkrétny výraz vo vzťahu k trpiacim, chudobným, ukráteným o vlastnú slobodu, nevidiacim, utláčaným, hriešnikom"[565]. Mária rovnako zjavuje i diametrálne odlišnú podobu pokoja. S. de Fiores ju opisuje takto:

„Medzi všetkými ľuďmi pokoja a budovateľmi pokoja vyčnieva osoba Márie, ktorá započína cestu pokoja ako nové stvorenie, na ktorú sa vylieva Duch Prototuríc (Lk 1,35). Jej zodpovedný súhlas so spásnym návrhom Boha predstavuje otvorenosť viery Synovi Najvyššieho, ktorého kráľovstvo pokoja nebude mať konca (Lk 1,33-38). Ona zakúša v radosti nevýslovný pokoj, ktorý cíti pod dobrotivým pohľadom Boha (Lk 1,28-48). Tento pokoj je dynamický. Mária objavuje vo vstupe Božieho Syna do dejín fragment oslobodenia – ukončí nespravodlivosť a útlak, aby sa uzavrela prisľúbená zmluva s Bohom (Lk 1,51-55). (…) Mária vyznačuje cestu pokoja, keď hovorí sluhom ‚Urobte všetko, čo vám povie' (Jn 2,5). (…) Ikona eschatologického pokoja, nanebovzatá a oslávená Mária podporuje svoje deti, kráčajúce k večnému spoločenstvu

563 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 470.

564 G. Vattimo, Credere di credere, 37-38.

565 Ján Pavol II., Dives in misericordia, 9.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia

s Bohom, kam ich predišla."[566] Takto je Mária, ktorú Teotecno[567] už v VII. storočí identifikoval s pokojom, impulzom ozdravenia všetkých sekulárnych foriem pokoja vrátane postmoderných.

f) Mária a relacionálnosť (vzťahovosť). Do postmoderného myslenia sa cez filozofický personalizmus (E. Mounier, G. Marcel, E. Brunner, M. Buber, E. Lévinas) premieta i relacionálna (vzťahová) antropológia. Ide o myslenie, ktoré v priebehu XX. storočia začalo definovať človeka nie cez koncept substancie, ale cez koncept vzťahu. Preto začína platiť, že „základná kategória nie je viac bytie, ale vzťah"[568] a človek sa „nerealizuje ako osoba inak, len v stretnutí s iným, v pohybe otvorenosti a daru samého seba druhému"[569].

Podobne v prípade vzťahovosti, ktorej vysoké hodnotenie v postmoderne netreba osobitne dokazovať, je žiaduca vnútorná korekcia, pretože postmodernu charakterizuje aj „neoliberalizmus", neprihliadajúci na sociálnu spravodlivosť, či „divoká globalizácia".[570] Oba javy odhaľujú, že postmoderná vzťahovosť má silné rezervy. Teológia vidí dané trendy ako výzvu, ktorá „predstavuje vzťahovú lásku Trojice ako terapiu a protijed na všetky kulturálne deviácie"[571]. S. de Fiores, sumarizujúc myšlienky J. Rotena hovorí, že v tomto procese má nezastupiteľné miesto práve Mária a mariológia:

„Aj Mária odpovedá na súčasné požiadavky cez skutočnosti obsiahnuté v jej tituloch: ako Nová Eva robí ľudí citlivými k základnej hodnote života a pomáha vytvoriť ekologické povedomie, ktoré rešpektuje stvorenie; ako Dcéra Siona zodpovedne zapojená do dejín spásy pozýva ľudské bytosti, aby sa v svojej slobode pridali k tvorbe sveta, ktorý zodpovedá Božím plánom; ako

566 S. de Fiores, Vita spirituale, in Lorenzetti (ed.), Dizionario di teologia della pace, Bologna 1997, 1 025.

567 „Prorok nazýval pokojom aj Matku Božiu, keď hovorí: spravodlivosť a pokoj sa pobozkajú. Pravda vyrastie zo zeme (Ž 84,11). Pokoj je Mária. Spravodlivosť je Kristus a vernosť je Kristus." – Teotecno di Livia, Omelia sull'assunzione della santa Madre di Dio; G. Gharib, E. Toniolo, L. Gambero, G. di Nola (eds.), Testi mariani del primo millennio, 2, Roma 1988 – 1991, 86.

568 B. Mondin, Cultura, marxismo e cristianesimo, Milano 1979, 30-31.

569 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 473.

570 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 477.

571 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 477.

Služobnica Pána dáva celý život k dispozícii Bohu, čím predznačuje správny postoj, ktorý k nemu treba zaujať.“[572]

Máriina exemplárna vzťahovosť má teologický základ v Trojici – je s ňou v úzkom a bytostnom vzťahu. Jej vzťahovosť, ktorú vyjadrujú tiež termíny *solidarita* a *proexistencia,* je podľa de Fioresa v teológii relatívne novou témou. Otvoril ju Pavol VI. v roku 1964 svojím komentárom k *Lumen gentium*: „Predovšetkým túžime, aby sa objasnilo, ako Mária, pokorná služobnica Pána, je celá nasmerovaná k Bohu a ku Kristovi, jedinému Prostredníkovi a nášmu Vykupiteľovi.“[573] Odvtedy sa Mária chápe cez vzťah, t. j. ako „osoba vo vzťahu“, „pôvodná otvorenosť voči iným osobným bytiam v nebi (Trojica) aj na zemi (ľudia)“[574]. Na rozvinutie týchto ideí mariológia siahla po diele sv. Ľudovíta M. Grigniona z Montfortu a Pierra de Bérulla. Pod ich vplyvom vystúpil na povrch Máriin „sociálny dopad“ a „efektívna kauzalita“ spásy (teda idea, že „Mária ponúka slobodnú a záslužnú spoluprácu na spásnych Božích plánoch“[575]). V Márii *bytie* a *vzťah* pritom tvoria takú jednotu, že je ako osoba identifikovaná so vzťahom, tzn. je definovaná ako „vzťah k Bohu“: „Mária sa celá týka Boha a veľmi správne ju nazvem Božím vzťahom.“[576] So silnejším nástupom postmoderny „mariológia prechádza od úvah o vzťahoch Márie s Trojicou k záveru, že Mária je antropologický model vysokej hodnoty“[577] a pre svoju trojičnú vzťahovosť je aj „antropologicko-trinitárna paradigma“[578].

---

572 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 477.

573 Pavol VI., Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio, 21. 11. 1964; EV/1, n. 315.
Tento výraz sa objavuje aj v Marialis cultus, b. 25.

574 Por. X. Pikaza, La madre de Jesús. Introducción a la mariología, Salamanca 1989, 353; 323; 386-394; B. Forte, Maria, la donna icona del mistero, 37; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 472.

575 J. A. de Aldama, María en la Patrística de los siglos I y II, Madrid 1970, 281, in S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 475.

576 Ľ. M. Grignion z Montfortu, O pravej úcte k Panne Márii, b. 225; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 474-475.

577 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 476.

578 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 480.

V tomto vývinovom procese zohrali významnú úlohu viacerí autori; S. de Fiores za symbolický považuje rok 1985[579] a článok J. M. Alonsa *Mária a Najsvätejšia Trojica*[580]. Iným významným autorom, ktorý sa chopil spomenutej výzvy, je B. Forte – Máriu chápe ako „ikonu Trojice“: „Ako *panna*, čiže čistá receptívnosť, je *ikona Syna*, ktorý je vo večnosti čisté prijímanie a ‚nechanie sa‘ milovať Otcom. Ako *matka*, čiže prameň lásky, ktorý dáva život je Mária *ikona Otca*, číry a večný prameň Plodiaceho. Ako *nevesta*, čiže archa svadobnej zmluvy medzi nebom a zemou, je *ikona Ducha Svätého*, ktorý je večná ‚svadobnosť‘, puto nekonečnej lásky medzi Otcom a Synom a trvalá otvorenosť Božieho tajomstva v dejinách ľudí.“[581]

Veľký význam pri prehĺbení tejto témy mal XX. medzinárodný mariologický kongres *Tajomstvo Trojice a Mária* (15. – 24. septembra 2000). Základné formy vzťahu Márie k Otcovi, Synovi a Duchu Svätému boli na ňom teologicky prehĺbené, a to cez proprium jednotlivých osôb.[582] Aj v tejto oblasti treba za priekopnícke považovať dielo S. de Fioresa, konkrétne jeho prácu *Trojica, tajomstvo života* s podtitulom *Trojičná skúsenosť v spoločenstve s Máriou* (2001).[583] Zameriava sa v nej na Máriin vzťah k Trojici prostredníctvom opisu vzťahov k jednotlivým osobám Trojice (ich *proprium* zjavuje práve Mária).

Na Máriu sa hľadí ako na *odlesk Ducha – strojcu nemožných vecí:* „Duch Svätý sa vo vzťahu k Márii zjavuje ako *dynamis*, čiže *moc zhora*, ktorej úloha spočíva v umožnení a uskutočnení toho, čo je ľudsky nemožné.“[584] Ide

---

579 Spomenutý rok je rokom, v ktorom J. M. Alonso v článku Mária a Najsvätejšia Trojica pozýva teológov k spracovaniu „trojičnej mariológie“ (J. M. Alonso, „Trinità“, in NDM, 1 406-1 417). Tejto výzvy sa chopili X. Pikaza, B. Forte, A. Amato, S. de Fiores a i. Istým vyvrcholením prác je dokument Medzinárodnej pápežskej mariánskej akadémie Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, v ktorom je Mária predstavená ako *Speculum Trinitatis*. Por. b. 39-45.

580 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 480.

581 B. Forte, Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico--narrativa, 153-161; 362; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 477.

582 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 478.

583 S. de Fiores, Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria, Cinisello Balsamo 2001.

584 S. de Fiores, Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria, 177.

predovšetkým o *splodenie Božieho Syna* človekom, čo je ľudsky nemožné (pretože podobné plodí len podobné), a o *jednotu dvoch stavov* – materstva a panenstva –, čo je rovnako ľudsky nemysliteľné. Takto „Mária ako Božia Matka a Matka-Panna zjavuje Ducha ako *silu*, ktorá vniká do sveta a uskutočňuje paradoxné skutočnosti… Je ikonou Ducha, pretože zjavuje jeho vlastnosť – byť v spásnych dejinách strojcom ľudsky neuskutočniteľných zázrakov“[585].

Vo vzťahu ku Kristovi je Mária *svedkyňou vteleného Slova*, čo v krátkosti vyjadruje, že „Matka, v ktorej lone sa uskutočňuje zjednotenie [Boha a človeka], (…) je *zjavením vtelenia*, teda skutočnosti, že Boh a človek už nie sú oddeliteľní… Matka sa stáva zárukou vtelenia proti každej forme doketizmu a manicheizmu“[586]. Okrem toho svojou vierou v Syna Najvyššieho, meditáciou nad udalosťami a slovami, ktoré sa ho týkajú (por. Lk 2,19;51), i svojím poturíčnym vyznaním, že Ježiš je Pán, Mária dosvedčuje, že jej Syn je Prostredník a Spasiteľ; v terminológii de Fioresa „absolútny determinant“ a „celistvý signifikant“[587].

Vo vzťahu k Otcovi je Mária *zjavením Otcovej tváre.* Toto zjavenie má dve fázy. Prvou je, keď Mária zjavuje *Boha otcov*. To je zrejmé najmä v Máriinom speve *Magnifikat*, v ktorom zjavuje Božie atribúty, a tak načrtáva jeho „fyziognómiu“. Je to Boh, ktorý „hovoril našim otcom, Abrahámovi a jeho potomstvu“ (Lk 1,55), „najvyšší“ (Lk 1,32;35), „Pán“ a „spasiteľ“ (Lk 1,46-47), „jeho meno je sväté“ (Lk 1,47), „mocný“ (Lk 1,49), „milosrdný“ k Izraelu (Lk 1,50;54). V druhej fáze Mária vstupuje ešte hlbšie do Božieho tajomstva a chápe ho ako Otca Ježiša Krista, čiže rozširuje zjavenie Boha otcov o zjavenie *Boha ako Otca*. Tajomstvo zvláštneho puta medzi Synom a Bohom Otcom Mária spoznáva pri uvažovaní (Lk 2,51) nad slovami „Nevedeli ste, že mám byť tam, kde ide o môjho Otca?“ (Lk 2,49). S. de Fiores dodáva, že nie je nepravdepodobné, že sa Mária cítila byť blízko Otcovi; istým spôsobom ako jeho viditeľné zjavenie ona jediná smela spolu s ním nazývať Ježiša svojím synom: „Mária je ikona Otca plodiaceho Syna od večnosti a v nej a cez ňu v čase podľa

585 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 478.

586 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 479.

587 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 479.

ľudskej prirodzenosti… Materská neha Boha Izraela (por. Iz 49,15; 66,13; Oz 11,1-8) nachádza zjavenie a ľudsky pochopiteľný znak v nežnej Panne.“[588]

Na základe takto trinitárne poňatej vzťahovosti je Mária teológiou, hlavne v diele S. de Fioresa, predstavená ako *antropologicko-trojičná paradigma*, resp. „antropologický model pre tretie tisícročie“, ktorý bude pre postmoderného človeka cez mariánsku *esenciálnu vzťahovosť*, cez prijatie druhého, disponibilitu (ochotu) a darovanie sa, totálny dar seba či zasvätenie sa „schopný zabezpečiť pokoj, a teda budúcnosť pre celé ľudstvo“[589].

g) Mária a medzináboženská otvorenosť. Jedna z posledných úvah S. de Fioresa o Márii a postmoderne sa týka Márie v ekumenickom a medzináboženskom dialógu – Máriu označuje za „nerozdeľujúcu pravdu“[590]. Keďže autor viac-menej len opisuje aktuálnu mieru akceptácie Márie v prostredí protestantizmu, judaizmu, islamu, resp. svetových náboženstiev, pozitívny význam diskusie o Márii pre postmodernu a jej uzdravenie ostáva iba naznačený.

V každom prípade je zrejmé, že postmoderna so svojím príklonom k spomínaným neinštitucionálnym formám náboženstva a všeobjímajúcej spiritualite New Age je náchylná k rýchlym syntézam a synkretizmu. Dá sa povedať, že Mária s ohľadom na to, že predstavuje reálny ekumenický problém – čo je v prípade protestantizmu dané i tým, že ju vnímajú ako symbol katolicizmu v zmysle starobylej antifóny „Ty sama si zničila všetky herézy“[591] –, robí ekumenický a medzináboženský dialóg autentickejším. Práve osoba Márie pre svoju náročnosť a istú kontroverznosť daný dialóg oslobodzuje

---

588 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 479-480.

589 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 480; por. A. Lobato, Sentieri aperti verso il nuovo umanesimo, in Rivista teologica di Lugano, 5 (2000), 447; S. de Fiores, Il tipo antropologico-trinitario proposto da Montfort, in B. Cortinovis, S. de Fiores, E. Vidau (eds.), Spiritualità trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort. Atti dell’8. Colloquio internazionale di Mariologia, Roma 11 – 13 ottobre 2000, Roma 2002, 67-106.

590 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 495.

591 Por. Ambrogio Autperto, Sermo de nativitate Virginis Mariae, PL 101, 1 300-1 308, in S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 23.

od povrchnosti, a preto majú jeho plody – hoci skromné a ťažko sa rodiace – istú stálosť, na ktorej môže byť vytúžená jednota postavená.

Za takýto plod dialógu môžeme považovať ideu valdézskeho pastora R. Bertalota, ktorý v knihe *Hľa, služobnica Pána* s podtitulom *Protestantský hlas* (2002) navrhuje „robiť ekumenizmus s Máriou". V Márii vidí učiteľku životných nasmerovaní nevyhnutných na to, aby mohol byť dialóg plodný: „Robiť ekumenizmus s Máriou znamená učiť sa od nej slobode, ktorá sa rodí zo stretnutia so Slovom (*fiat*), znamená službu (‚som služobnica'), znamená pretaviť do konkrétnosti vlastného života každé *amen*, ktoré sa objaví na našich perách, znamená poznať radosť a vyjadriť ju v každodennej chvále, (…) znamená vedieť chrániť Božie slovo vo svojom srdci."[592]

Ide o významný krok, pretože Mária (a podoba jej správania sa i konania) sa tu chápe ako istá *forma mentis*, čím otupuje každé „ideologicky" zdeformované nazeranie na partnera v dialógu. V takomto poctivom dialógu možno dospieť k presvedčeniu, že „v Márii nie je nič, čo by nám dovoľovalo robiť z nej symbol rozdelenia"[593], ako hovorí ekumenická študijná skupina z Dombes. Jej štyridsiati teológovia (dvadsiati katolícki a dvadsiati protestantskí) prichádzajú v otázkach týkajúcich sa Márie k definovaniu štyroch obojstranne akceptovateľných teologických uzáverov: *Máriina spolupráca na spáse* (pri zachovaní jedinečnosti Kristovej mediácie spolupráca znamená „uvedomelú spoluprácu človeka na dokonalom dare"), *jej trvalé panenstvo* (ako znak odmietnutia každého telesného vzťahu, aby bola jedine matkou syna Ježiša), *katolícke dogmy o Nepoškvrnenej a Nanebovzatej* (ich interpretácia neobsahuje nič, čo by protirečilo evanjeliu) a *možnosť vzývania Márie a svätých* (chválenie Boha skrze Máriu a s Máriou).[594]

Dialóg kresťanstva so židovstvom robí osoba Márie ľahším, pretože ako „spojená so svätým koreňom (por. Rim 11,18) židovstva dosvedčuje trvalé

---

592 R. Bertalot, Ecco la serva del Signore. Una voce protestante, Roma 2002, 98.

593 Gruppo di Dombes, Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi, Magnano 1998, 336.

594 Por. Gruppo di Dombes, Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi, b. 211; 212; 217; 220; 222; 231; 275; 296; 286; 279; 280, in S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 498-499.

židovstvo Ježiša“[595]. Takýto vplyv Márie potvrdzuje židovský autor D. Flusser: „Keď hovoríme historicky, Mária je pred očami všetkých ohnivkom, ktoré spája Ježiša a židovský národ. Vykupiteľ kresťanskej viery bol splodený židovskou ženou Máriou.“[596] Mária spája židovstvo a kresťanstvo tým, že sú v nej viditeľné mnohé koncepty a idey judaizmu. Ako konštatuje exegéta A. Serra, napríklad vo vzťahu medzi Máriou a Jozefom sa zjavuje „edenická harmónia muža a ženy“; v Márii sa sústreďujú výnimočné vlastnosti známych izraelských žien: je panenskou zemou, rodí bez bolestí, je blažená pre svoju vieru; patrí medzi „chudobných Jahveho“ Starého zákona, ktorí žijú nielen v skromnosti materiálnych dobier, ale aj v postoji odmietnutia všetkého ľudského zabezpečenia, ktoré by bolo v kontraste s vôľou Boha zjavenou v Zákone. Medzi Máriou a Sinajom je vzťah, pretože sú zhodne miestami, na ktorých spočinula *Shekinah* – Božia prítomnosť, sú ponížené a pokorné, sú šifrou univerzálnosti; Máriina viera je viera židovského typu.[597]

Vo vzťahu kresťanstva a iných svetových náboženstiev je Mária prítomná v troch otázkach: Ako zladiť jediné a definitívne Kristovo prostredníctvo so spásnou účinnosťou náboženstiev? Ako uchrániť originálnosť kresťanstva pred pohanským stredomorským dedičstvom? Ako nájsť spoločné body v priestore sociálnej a rodinnej morálky?

S. de Fiores reaguje: „Mária je prítomná v týchto troch problémoch, pretože má účasť na Kristovom prostredníctve, vyjavuje prekvapivé analógie s Veľkou matkou a predstavuje duchovný a etický prototyp.“[598] Úvahu o vplyve osoby Márie na medzináboženský dialóg uzatvára odkazom na myšlienku F. Gioia, ktorý Máriu vidí ako „kompendium“ či živú, osobnú syntézu kresťanského tajomstva. Mária cez ľudsky priamočiare zjavenie celku kresťanstva robí dialóg možným a ľahším: „Je žena – ikona tajomstva, *celistvý obraz konkrétnej realizácie celého tajomstva zmluvy, mikrohistória spásy*. Táto perspektíva robí Máriu *verbum abbreviatum*, jedno jednoduché slovo,

---

595 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 506.

596 D. Flusser, Il cristianesimo. Una religione ebraica, Cinisello Balsamo 1992, 26.

597 Por. A. Serra, Myriam, Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico, Milano 1997, 60; 121; 125; 152; 201-227.

598 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 510.

súčasne obsahujúce celé kresťanstvo, pokorný fragment, v ktorom sa odráža celok viery. V medzináboženskom dialógu Mária môže zohrať úlohu živého katechizmu, ktorý inuitívne vyloží sebachápanie Cirkvi a človeka na ceste smerom k plnosti.“[599]

2.4. Mária a postmoderné kresťanstvo podľa Elmara Salmanna

V úvahách o vzťahu Márie a postmoderny, resp. jej prorocko-kritickom, uzdravujúcom aj inšpiratívnom vplyve nemožno prehliadnuť originálneho fundamentálneho teológa E. Salmanna. Hoci v jeho reflexiách nie je Mária spomenutá explicitne, jeho vízia kresťanstva v postmodernej dobe nesie mnohé mariánske prvky. Salmann sa prezentuje ako výborný fenomenológ doby a zároveň vizionár, refektujúci mnohé motívy hodné domyslenia. Spolu s týmto autorom, ktorého myšlienky sú obsiahnuté v dielach *Presenza di Spirito* (2000) a *Passi e passaggi nel cristianesimo* (2009), si predstavíme postmodernu a jej dopad na cirkevné myslenie, ako aj podobu kresťanstva ako autorom špecificky chápaného hudobného motívu, majúceho sviežosť, mladosť, dogmaticko--morálnu flexibilitu a živosť[600] (podľa nás zreteľne mariánskeho typu).

Postmoderná mentalita, s ktorou sa súčasné kresťanstvo konfrontuje, zachytáva podľa Salmanna „istý štýl myslenia, jazyka a umenia, ktorý, vychádzajúc z Nietzscheho, Heina, Baudelaira, Husserla, Heideggera, z hermeneutiky (Gadamera) a lingvistiky, uvažuje nad koncom metafyziky a každého absolutistického nároku na pravdu, pričom kladie akcent na pluralitu perspektív, mnohosť konceptov… Postmoderné myslenie sa môže predbežne definovať ako intelektuálna prax orientovaná esteticky, ktorá považuje za plodný neprekonateľný kontrast medzi rôznymi svetmi

599 F. Gioia, Maria madre della Parola, modello di dialogo tra le religioni, Roma 1995, 83; S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 513.

600 Autor k tomu uvádza: „Keby sme dokázali objaviť množstvo teologických motívov v nesmiernom univerze moderných románov, kresťanstvo by sa ukázalo ako svieže, omladené, nezúžené na dogmu alebo morálku, ale premenilo by sa na takmer muzikálny motív, istú plodnú možnosť alebo nemožnosť. Všetky motívy teológie by išli v ústrety novému svetlu.“ – E. Salmann, Teologia è un romanzo, 37.

a koncepčnými formami, (…) ako myslenie, ktoré má záľubu v rozdielnosti, cudzote, prechodnosti, provizórnosti a prepojení perspektív… Je to myslenie prispôsobené demokratickému povedomiu… Popiera každý typ absolútnej nadvlády centrálnej a jasnej perspektívy logocentrizmu a antropocentrizmu a v tomto všetkom zachraňuje mnohé prvky modernity (…) tým, že vyjavuje ich tajomstvo“[601].

Stret Cirkvi s postmodernou znamenal podľa Salmannovej „rádiografie“ duchovnej kondície pokoncilového katolicizmu veľkú ranu nielen pre jej vonkajšiu formu,[602] ale aj pre jej myslenie. Myslenie Cirkvi v kríze osciluje medzi fundamentalizmom (na jednej strane) a prispôsobením sa cirkevného diskurzu tomu, čo je aktuálne v kurze, zamerajúc hlásanie zvesti na humanizmus, solidaritu, Ježiša ako priateľa a pomocníka, teda na témy síce nie nesprávne, ale nie jednoznačné (na druhej strane).[603] V tomto rozpoložení Cirkev uviazla v „slepých uličkách“ kontradiktórnych tvrdení a postojov: odmieta subjektivizmus ako prejav osvietenstva, odmieta „urobiť zo subjektívnej skúsenosti jednotlivca s konkrétnosťou života teologické miesto“, sama však prijíma témy osvietenstva (ľudské práva, tolerancia, sloboda svedomia subjektu ap.)[604]; odmieta demokraciu v duši, ktorá sa stala takpovediac „parlamentom s mnohými frakciami“[605], no sama schvaľuje politickú demokraciu napriek tomu, že jej je mentálne cudzia; odmieta psychologizmus postmoderny, ale zároveň psychológiu hojne využíva v pastoračnej starostlivosti[606]; odmieta zúženie kresťanstva na funkcionalistickú úroveň, a pritom definuje poslanie kňaza jazykom funkčnosti[607].

Okrem toho podľa E. Salmanna vnútornú *formu mentis* Cirkvi ovplyvňujú nasledujúce myšlienkové trendy: deplatonizácia, rehelenizácia a nadvláda

---

601 E. Salmann, Presenza di Spirito, Padova 2000, 101.

602 Autor uvádza vlastnú skúsenosť: od roku 1963 kleslo percento praktizujúcich veriacich zo 45 % na 12 %. Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, Assisi 2009, 26.

603 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 27.

604 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 30-31.

605 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 31.

606 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 31.

607 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 32-33.

hebrejského myslenia nad kresťanským. *Deplatonizácia* kresťanstva (spojená s trendom dehelenizácie ako úsilia o rozlomenie úzkeho puta medzi platonizmom a kresťanstvom, trvajúceho od II. storočia, teda 1 600 rokov) sa zhruba od roku 1960 prejavuje tým, že platónsky inšpirovaný primát ducha nad telom, askézy nad životom, jednoty nad mnohosťou, vôle a rozumu nad citom, večnosti nad časnosťou sa zmenil na svoj protiklad: dnes „žijeme vo svete úplne iného typu, s primátom mnohosti nad jednotou, tela nad duchom, dejinnosti nad pravdou, života nad stratou života a askézou, kritiky nad pozitívnosťou, efektívnosti nad bytím, prekračovania hraníc nad transcendenciou, citu nad intelektom“[608]. To všetko malo a má svoj dopad – či už na zasvätený a rodinný život, alebo na mnohé ďalšie prejavy ekleziálneho života.

S deplatonizáciou (a dehelenizáciou) je spojený aj určitý protipohyb, ktorý sa nazýva *rehelenizácia*, čiže návrat ku gréckej mytológii. Prejavuje sa tak, že ľudské myslenie sa stáva zmesou racionality, technického rozumu a zároveň mystiky a hlbokých citov. Ide o zvláštny pomer medzi iracionalizmom a racionalizmom. Človek ovplyvnený rehelenizáciou neznáša antropocentrizmus ani dejinnú centrálnosť kresťanstva a túži po návrate k prírode; pritom však odmieta byť mužný, silný, autoritatívny a prikláňa sa k senzibilnosti a ženskosti. Muži sa stávajú ženskými a ženy sa maskulinizujú – androgýnny človek je empatický a súčasne narcistický. V gnosticko-orfickej atmosfére sa stáva sentimentálnym, holistickým, oscilujúcim medzi prírodnými vedami a empatiou, Východom a Západom, budhizmom a personalizmom, meditáciou a vierou v pekné, čisté, jemné, príťažlivé, v rámci ktorej si každý človek tvorí vlastný štýl a jeho hodnota závisí od toho, čo dokáže so sebou urobiť, resp. zo seba vytvoriť. Tento trend má vplyv i na chápanie manželstva, úloh v Cirkvi, obraz Boha, Cirkev ako takú a nevie sa, čo všetko ešte prinesie.[609]

Posledný vplyv na kresťanské myslenie v postmoderne, ktorý Salmann opisuje, je vplyv hebrejského myslenia, ktoré má prevahu nad kresťanským. Ide o vplyv ideí sekularizovaných židov (E. Lévinas, F. Rosenzweig, M. Buber, A. Einstein, S. Freud, F. Kafka, H. Bergson a i.), ktorí „objavili postmodernu“

---

608 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 34.

609 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 39-41.

a významne determinujú našu víziu hodnôt a sveta cez socializmus, hĺbkovú psychológiu, dialogizmus, sociológiu a filozofiu života, ktorých sú práve oni duchovnými otcami. Prevaha hebrejského myslenia nad kresťanským v praxi znamená „nemožnosť jednej centrálnej perspektívy dejín, nemožnosť napísať dejiny víťazov. Vychádzajúc z tejto skutočnosti, je ťažké byť kresťanom a upriamovať pozornosť na jediný Logos, jednu dejinnú udalosť spásy, víťazné dejiny dogmy a Cirkvi“[610]. Dôsledkom je potom taký spôsob myslenia, ktorý núti „vidieť všetko vždy z druhej strany…, akonáhle niekto niečo tvrdí príliš presvedčivo“[611]. Fakt, že táto mentalita spôsobuje ťažkosti cirkevnému ohlasovaniu jedinej radostnej zvesti a jej prijatiu, netreba dokazovať.

Už pri tomto „rádiografickom“ pohľade E. Salmanna sa dá vidieť, že Cirkvi v čase postmoderny chýba jednotiaci element, ktorý by mohol slúžiť ako orientácia a záruka rovnováhy. My sme ho však spoznali v osobe Márie: pri voľnej teologickej reflexii nad opísaným stavom môžeme povedať, že Mária ako matka spájajúca protiklady (božstvo a ľudstvo, panenstvo a materstvo) je výrazom najvyššej slobody subjektu i duchovnej skúsenosti, čo z nej robí „teologické miesto“[612]. Mária ponúka syntézu medzi monarchiou a demokraciou, medzi poslušnosťou Božej autorite a demokratickou otvorenosťou k všetkým ľuďom, zastupujúc ich ako nová Eva v diele vykúpenia. Je to Mária, ktorá, plná Ducha, uchovávala všetko v duši a vychovávala Ježiša podľa židovskej múdrosti – je preto vzorom výchovy zohľadňujúcej psychologické aj duchovné danosti dieťaťa, nezamieňajúc pritom náboženstvo za psychológiu. Mária sprevádza Ježiša psychologicky aj duchovne, veď „chlapec rástol a mocnel, plný múdrosti, a Božia milosť bola na ňom“ (Lk 2,40). Mária je rovnako vzorom funkčnosti aj antiutilitárnosti, keďže sa stáva prostriedkom milosti a súčasne je „len“ jasajúcou dcérou Siona. Mária je ženou, ktorá harmonicky spája mnohosť a jednotu, telo a ducha, dejinnosť a pravdu, život a jeho stratu (askézu), cit a intelekt, kritický a pozitívny pohľad, efektívnosť a bytie,[613] a tak zamedzuje odstraňovaniu semienok božského Logosu, ktoré

[610] E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 37.

[611] E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 38.

[612] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 31.

[613] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 34.

sa v Cirkvi za 1 600 rokov rozvinuli v podobe platónsky postavenej teológie, z postmodernej kultúry. Mária zároveň exorcizuje nekompatibilné mytologické prvky, ktoré z helenizmu prenikajú do postmoderny. Ako židovská žena a prvá kresťanka pozná i slabosť, v ktorej sa prejavuje sila, takže ukazuje, že udalosť Krista je centrálnou udalosťou dejín, hoci nejde o centrálnosť mocenskú, ale duchovnú.

Mariánsky prvok môžeme tiež objaviť vo východiskách a perspektívach, ktoré načrtáva Salmann a ktoré by kresťanstvo opäť mohli „vrátiť do hry".

Po prvé, kresťanstvo musí podľa neho zmeniť postoj k postmoderne, a to s vedomím, že „modernita a postmodernita sú *kairos* pre Božie zjavenie a jeho prítomnosť…, že stredovek nebol Bohu a Kristovi bližší ako modernita…, že čisté kresťanstvo jestvovalo len v okamihu výstupu Krista na kríž a odvtedy je kresťanstvo kvasom, soľou, horizontom, usporiadajúcou ideou, pripomienkou, hermeneutickým schematizmom, resp. kľúčom sveta"[614]. Je zrejmé, že Máriina otvorenosť inému, jej trojične formovaná proexistencia a spásna spolupráca z nej robí nositeľku trvalého impulzu na podobnú otvorenosť Cirkvi voči postmoderne.

Po druhé, kresťanstvo sa musí začať orientovať na dejiny spásy. Salmann argumentuje tým, že dnešní ľudia reagujú stále starozákonným, pohanským a helénskym spôsobom najmenej v 90 % svojho života. *Reč na hore* je skutočnosťou, ku ktorej ešte ani poriadne nevykročili a jej účinnosť nezakúsili.[615] „Zasľúbená zem" ako realizácia Nového zákona teda stále stojí pred veriacimi ako výzva. Aj preto je orientácia na dejiny spásy nutnosťou. Dodajme, že v tejto snahe nie je možné prehliadnuť Máriu – „mikrodejiny spásy".

Po tretie, kresťanstvo, ktoré je dnes ako múzeum, v ktorom sa dá veľa vidieť, pretože má nesmierne bohatú históriu[616], musí pochopiť, že nie je nevyhnutné hneď veriť, ale že „krajinou kresťanských tajomstiev" sa možno najskôr prechádzať, pričom kresťanstvo má človeka mystagogicky sprevádzať. Takto sa stáva motívom vôle, povzbudením k objavom, motívom umožňujúcim

[614] E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 42.

[615] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 42-43.

[616] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 43.

lepšie pochopiť život, motívom symfónie života na spôsob Wagnerových melódií.[617] Autor uzatvára: „Čo by sa stalo, keby boli kresťanské tajomstvá ponúknuté a predstavené existenciálnym a sapienciálnym spôsobom a ako motívy? Veriaci by si ušetrili mnohé kŕče. Motív je niečo oveľa silnejšie…, má niečo, čo smeruje k viere, zacieleniu, dôvere.“[618] Domnievame sa, že Mária vo svojej mystagogickej úlohe učiteľky, ktorá dokázala preniknúť do každej doby a stať sa motívom života a hodnôt v nej, ako i nespočetného množstva umeleckých znázornení, môže dať kresťanstvu očakávanú novú vitálnu podobu.

Po štvrté, kresťanstvo sa musí stať mystickým. Autor pod týmto pojmom rozumie také kresťanstvo, ktoré dokáže na spôsob sv. Jána z Kríža či sv. Terézie z Lisieux vstúpiť do temnej noci postmoderného agnosticizmu a vydržať v nej. Agnosticizmus je spôsobený tým, že Boh sa neukazuje vo svete viditeľnými skutkami, dejinne, cez verejné udalosti, overiteľným spôsobom, ako sa to deje v Biblii – nie je teda možné odlíšiť ho od toho, čo je svetské. Boh sa stal anonymným a jeho zjavenie je rovnako anonymné, ako zhodne tvrdia K. Rahner a H. U. von Balthasar.[619] Toto je ťažkosťou aj pre veriacich. Nielen spomínaní svätí, ale predovšetkým Mária, ktorej život je svedectvom vytrvalosti v temnej noci kríža, vernosti napriek nechápaniu, môže inšpirovať nové kresťanstvo v čase postmoderny.

Po piate, výzvou, ktorá stojí pred aktuálnym kresťanstvom, je hovoriť o Bohu v situácii Božej anonymity – kázať a svedčiť o ňom v trinitárnej perspektíve cez optiku slabosti, chudoby, kríža, utrpenia, vzájomného daru, materinskosti, otcovstva, synovstva, prijatia.[620] Je zrejmé, že Mária ako zrkadlo Trojice, účastná na jeho kenóze, túto tvár Boha pomáha odhaľovať a pritom ju ideologicky nekriviť.

Po šieste, výzvou je nepodľahnúť pokušeniu chcieť precíznym, resp. vyčerpávajúcim spôsobom fixovať „esenciu kresťanstva“. Napriek tomu, že jestvujú mnohé podobné pokusy o opis tajomstiev Trojice, stvorenia, vtelenia, Veľkého piatku, Paschy či milosti, treba prijať, že „tieto základné

---

617 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 43.

618 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 43.

619 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 43-44.

620 Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 44.

mystériá kresťanstva sa nemôžu vtlačiť do jedného balíka… Nedajú sa ustáliť ani dogmaticky, sú plné tajomstva a neuchopiteľné, čiže sú ako cesta, ktorá potrebuje modlitbu. Tieto tajomstvá, ako aj veľké dogmy môžu byť načrtnuté a formálne opísané len negatívnymi konceptmi – ich stred sa nedá fixovať. Práve to, čo sa dnes žiada od každého kresťana, je, aby žil stigmy kresťanských tajomstiev: byť prechodom, byť chudobný, receptívny, odvážny, pokorný“[621]. Je zrejmé, že Mária vychádza v ústrety našej nemožnosti fixovať podstatu kresťanstva, a to tým, že sa ukazuje ako „ikona kresťanského tajomstva“, čím uchopenie podstaty robí ľahším (samozrejme, pri všetkej otvorenosti k tomu, čo je presahujúce). Takto nás učí byť chudobnými, receptívnymi, odvážnymi a pokornými a zároveň radostnými, plnými humoru, ktorý podľa Salmanna „preskakuje medzi nebom a zemou, medzi starým a novým, medzi úzkosťou a radosťou z dobrodružstva“[622] a ktorý tak veľmi chýba súčasnej Cirkvi; velí „tešiť sa z dobrodružstva, pestrosti dejín kresťanstva a jej foriem, vyznania nedostatočnosti nášho jazyka“[623].

Myšlienky E. Salmanna opisujúce víziu kresťanstva v čase postmoderny nachádzame komplexným spôsobom vyjadrené v jeho zbierke úvah *Presenza di spirito* (2000). Kresťanstvo v nej predstavuje ako schopné „ustáť“ radikálne odlišné póly Božieho bytia, t. j. Božiu konkrétnosť a nekonečnú vzdialenosť; jeho úlohou je pritom začínať stále „od nuly“, vždy nanovo hľadať priamo „vo fraktúrach časov, priestorov, bytia“[624]. Tu sa ukazuje miesto pre Máriu, ktorá už dokázala „fraktúru“ imanencie a transcendencie v Bohu i stvorení (medzi rôznymi typmi mesianizmov, proroctvom a inštitúciou, Starou a Novou zmluvou, krížom a vzkriesením, Ježišom ako kazateľom a Kristom ohlasovaným, resp. Kristom a Cirkvou[625]) exemplárne „uniesť“. Je zrejmé, že mariánsku podobu má Salmannova vízia kresťanstva aj v ďalších označeniach, ktoré mu pripisuje: „utrpenie a prechodový rítus“, „proces oslobodenia“, „fenomén“, „motív

621 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 45.

622 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 45-46.

623 E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 46.

624 Por. E. Salmann, Presenza di spirito, 103.

625 Por. E. Salmann, Presenza di spirito, 103-104.

rozprávania“, „estetický motív“, „motív pre vôľu“, „interpretačný motív“, „symbolická udalosť“, „prax“, „udalosť zvratu“, „neustály obrat k pravde“, „štýl“, „realizácia“, „udalosť Božej slabosti“, „otvorená teológia“.[626] Tu sa ukazuje vzácna zhoda medzi intuíciou fundamenálnej teológie[627] a myslením súčasnej mariológie, ktorá hovorí o Márii vo veľmi podobných kontextoch, t. j. v spojitosti s kenózou, Trojicou, utrpením, skúsenosťou, mystikou, aktom viery, konverziou, hermeneutikou, spásnymi dejinami, oslobodením, dialógom, múdrosťou, krásou a naráciou, ako o tom svedčí aj náš doterajší výklad.

2.5. Exkurz: Dogmy a ich kultúrotvorný význam

Je zrejmé, že dogmatické vyjadrenia zrkadlia nielen stav teologickej diskusie, ale aj určitej kultúrnej klímy, ktorú slávnostne definované učenie následne spoludotvára a mení. Slávenie dogmatizovaného tajomstva v liturgii má vnútorný i vonkajší vplyv na veriacich, a preto neostáva bez politického či kultúrneho dopadu.

Prvou dogmou je dogma Efezského koncilu (431) o Márii ako *Theotokos*. Vyhlásenie dogmy o Bohorodičke odhaľuje širokú diskusiu o Ježišovej božsko-ľudskej konštitúcii; cez liturgické slávenie, teologicko-duchovnú reflexiu či katechézu dané tajomstvo odhaľuje svoje skryté dimenzie. Jednou z nich je rozšírenie konceptu *materstva* z úzko biologického významu (materstvo ako pôrod) na význam širší – ekleziologický, antropologický alebo soteriologický: Mária ako matka vychovávajúca Boha; Máriino materstvo ako celostný vzťah matky a Krista; Máriino duchovné materstvo v Cirkvi; Máriino materstvo ako epifánia Boha; materstvo ako boj proti silám zla.[628] Podobne náuka o *trvalom*

---

626 Por. E. Salmann, Presenza di spirito, 102-127.

627 Podobné myšlienky i vnútornú otvorenosť pre Máriu možno objaviť v diele Sui sentieri di Dio, v ktorom jeho autor F. Cosentino reflektuje podobu Cirkvi v perspektíve novej evanjelizácie. Podľa neho má byť schopná vnímať znamenia čias a byť pokorná, pohostinná, komunionálna, vychádzajúca z posvätnej ohrady a kráčajúca po ceste. Takto dokáže oslobodiť „ja“ postmoderného človeka a vzbudiť v ňom túžbu po Bohu. Dá sa povedať, že Cirkev, resp. kresťanstvo ohlasuje potrebu ľudskej podoby. A tu je, nepochybne, priestor pre Máriu, majúcu všetky potrebné kvality Cirkvi. Por. F. Cosentino, Sui sentieri di Dio, Cinisello Balsamo 2012, 115-203.

628 Por. S. Meo, Madre di Dio, in NDM, 739-742; por. J. Galot, Maria. La donna

panenstve nevypovedá iba o biologickej realite, ale vo všetkých troch rozmeroch (*ante partum*, *in partu*, *post partum*) sa stáva znamením inej zjavenej skutočnosti; tá ovplyvňuje cez slávenie a duchovno-teologickú reflexiu život Cirkvi a spoločnosti. Panenstvo *pred pôrodom* je podľa A. Serru znamením Kristovho božstva a znamením znovuzrodenia veriacich ako Božích synov. Deje sa podľa formy panenského prijatia Slova v Duchu Svätom, konkrétne cez asimiláciu Slova do celého života kresťana, čo zakladá nový kult a novú etiku lásky a spravodlivosti.[629] Panenstvo *pri pôrode* je podľa toho istého autora znamením Boha-Spasiteľa, vykupujúceho z dôsledkov hriechu (pôrodné bolesti); je prorocko-eschatologickým znamením – Mária, panna uchránená bolesti, je ostenzóriom eschatologickej nádeje, prelúdiom konca, ktorým je premenené telo bez bolesti, aj predznamenaním Ježišovho vyjdenia z hrobu.[630] Tým sa v dejinách šíri idea spásy, ktorá „zahŕňa ľudskú telesnosť" a zakladá spiritualitu panenstva, ktorá zduchovňuje telesný poriadok.[631] Panenstvo *po pôrode* je znamením, resp. metaforou naplnenia zmyslu života v spoločenstve s Bohom tak, ako Máriino splodenie Božieho Syna znamenalo vrchol jej plodivej aktivity (ďalšie plodenie urobilo nepotrebným).[632] Tento fakt znamenal okrem iného rozšírenie idey, že Ježiš je „Omega, Posledný…, že v jeho osobe sa Boh a človek objali neoddeliteľným objatím… V ňom ľudské dejiny, ktoré sú dejinami zmluvy, dosiahli svoj definitívny cieľ"[633]. To všetko, nepochybne, dáva každej dobe a človeku každej doby istotu spásy, ktorú netreba kŕčovito hľadať v plodení alebo iných ľudských snahách o spásu.

---

nell'opera di salvezza, Roma 1991, 11-112; L. Boff, Il volto materno di Dio, Brescia 1981, 149-152; A. Amato, „La via antropologica e inculturata di Puebla", in Aa.Vv., Come conoscere Maria oggi, Centro di cultura mariana „Madre della Chiesa", Roma 1984, 28-40; I. Gebara – M.C. Bingemer, Maria madre di Dio e Madre dei poveri, Assisi 1989, 213; Ján Pavol II., Evangelium vitae, 102-105. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae

629 Por. A. Serra, Vergine, in NDM, 1 289-1 292.

630 Por. A. Serra, Vergine, in NDM, 1 302-1 304.

631 Por. A. Serra, Vergine, in NDM, 1 304.

632 Por. A. Serra, Vergine, in NDM, 1 307.

633 A. Serra, Vergine, in NDM, 1 308.

Nepoškvrnené počatie má od začiatku diskusie široký teologický a duchovný vplyv. Spočíva predovšetkým v prehĺbení náuky o Ježišovom vykúpení, ktoré zahrnuje ľudí všetkých čias od stvorenia sveta po posledný deň (Anzelm: *Cur Deus homo*[634]). Toto rozšírené poznanie viedlo ku konceptu „predvykúpenia", ako aj konceptu „uchránenia" od dedičného hriechu (J. Duns Scotus), čo je teologicko-duchovne ešte nie dostatočne rozvinutý koncept; zohrával však a bude zohrávať dôležitú úlohu v teológii i duchovnom živote. Súčasťou diskusie okolo dogmatizácie učenia bolo tiež teologické rozšírenie konceptu Božieho zjavenia. Dôvodom bola skutočnosť, že problematika *Immaculata Conceptio* nespočívala len v soteriologickej otázke (ako spojiť Máriinu potrebu vykúpenia a jej nepoškvrnenosť), ale aj vo fundamentálno-teologickej otázke, či je možné stanoviť za definitívne učenie viery to, čo nie je explicitne dosvedčené v Písme. Odpoveď na túto otázku priniesli viaceré objasnenia nosných fundamentálno--teologických pojmov, ako sú Božie zjavenie, Písmo, Tradícia, resp. objasnenia ich vzájomného vzťahu.[635]

Nezanedbateľný je i kulturálno-teologický či politický kontext vyhlásenia dogmy o Nepoškvrnenom počatí (1854). Historicky toto obdobie charakterizovala veľká myšlienková neistota, ktorú podnietil liberalizmus a moderná doba – jedným z jej znakov bolo popieranie dedičného hriechu. Vyhlásenie tejto dogmy celkom určite zapadalo do obnovných snáh Pia IX. o jasnú doktrínu, ktorá by slúžila ako silný základ, na ktorý by sa dala postaviť silná Cirkev, a vďaka tomu by došlo ku konsolidovaniu spoločnosti.[636]

Je zrejmé, že uvedená dogma, po ktorej nasledovalo magisteriálne identifikovanie moderných bludov (*Syllabus,* 1862; *Quanta cura,* 1864), bola prípravou na dogmu o pápežskej neomylnosti a primáte (1870) – jej význam sa v moderných dejinách ukázal ako prozreteľnostný. Dogma o Nepoškvrnenom počatí spolu s dogmou o pápežskej neomylnosti majú apologetický charakter, pretože bola „každá svojím spôsobom zameraná proti vývoju vo svete, ktorý bol zhubný"[637].

---

634 Por. Anzelm, Perché un Dio uomo? II, 16, Roma 2007, 158.

635 Por. P. Mikluščák, Mariológia, Spišská Kapitula 1995, 67-69.

636 Por. P. Mikluščák, Mariológia, 66-67.

637 P. Mikluščák, Mariológia, 67.

Nakoniec posledná dogma o Nanebovzatí Panny Márie (1950) má pre už spomínaný teologicko-duchovný zmysel, ktorý prekračuje čisto biologickú rovinu konca Máriinho života, silný dopad na podobu kresťanstva a myslenie doby. Dogma po čase vojny a zároveň v období nastupujúceho materializmu prorocky zdôraznila hodnotu ľudského života, ktorá bola rázne popieraná[638], a tak odhalila svoju kultúrno-spoločenskú aktuálnosť. Okrem toho vniesla svetlo do diela vykúpenia v jeho eschatologickej podobe, do budúcnosti Cirkvi aj otázok antropológie, čím sa stala motívom nádeje a útechy pre ponížených.[639] Je zrejmé, že vnútorné svetlo dogmatického, a teda zjaveného učenia žiari do každej doby a pri autentickom výklade danej pravdy a reinterpretácii dogmy sa stáva i významným kultúrotvorným prvkom.

2.6. Mária a pentekostálny katolicizmus

Pentekostálne kresťanstvo, resp. katolicizmus je výnimočne masívny kulturálny fenomén, takže možno spolu s A. Kobylińským hovoriť o tzv. pentekostalizácii kresťanstva.[640] S ohľadom na to, že v katolíckom prostredí sa pentekostálne kresťanstvo nezriedka ponúka ako pneumaticky vitálnejšia alternatíva voči inštitucionálnej, a preto strnulej Cirkvi, treba na daný jav teologicky nahliadnuť a kriticky ho zhodnotiť. Ako zvlášť naliehavé sa to ukazuje v prípadoch, v ktorých nová forma kresťanstva nadobúda masový charater[641] a prináša prvky predstavujúce vo vzťahu k tradícii čiastočné alebo

---

638 Por. P. Mikluščák, Mariológia, 78.

639 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.

640 Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, in Rivista teologica di Lugano, 2 (2015), 207-208.
Stručný, ale prehľadný náčrt dejín pentekostalizmu spolu s hlavnými myšlienkovými paradigmami možno nájsť v článku D. Żuk-Olszewski, Fenomén zážitku v katolíckej charizmatickej obnove, in Rozmer, 1 (2015), 17-22.

641 Štatistické údaje hovoria o ročnom náraste o 20 milionov nasledovníkov – opúšťajú tradičné cirkvi, zvlášť katolícku, pričom je predpoklad, že v roku 2025 stúpne počet pentekostálnych kresťanov na 800 milionov. Por. A. H. Anderson, To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity, Oxford 2013; M. Eckholt, Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in Stimmen der Zeit, 13 (2013), 507-520; por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del

úplné nóvum, príp. daná forma kresťanstva vytvára nové vzorce ekleziálneho a sociologického správania[642] vedúce k otázkam: „Sú nové formy charizmatickej religiozity pre tradičné cirkvi výzvou alebo ohrozením? (…) V akej miere táto verzia kresťanského náboženstva zmení tradičné chápanie právd viery a morálky? Akú formu bude mať o niekoľko desiatok rokov katolicizmus v mnohých krajinách sveta, keď bude tradičná zvesť spojená so základnými prvkami teológie pentekostálnych cirkví? (…) Nerodí sa náhodou pred našimi očami nová podoba synkretického a ekumenického kresťanstva, ktoré istým spôsobom anuluje filozofické a teologické rozhovory medzi kresťanmi rozličných vyznaní o vzťahu medzi filozofiou a teológiou, o možnosti racionálneho poznania Boha, o pravej, skutočnej a substanciálnej prítomnosti Ježiša Krista vo sviatosti Eucharistie? Akú dnes majú váhu tieto filozofické a teologické otázky?“[643]

Pri úsilí odpovedať na tieto otázky a hodnotiť ich narážame na metodologický problém: jestvuje istá ťažkosť, ako opísať teologickú štruktúru pentekostálneho katolicizmu, vychádzajúc z doterajších štúdií. Väčšina autorov sa totiž odvoláva na vlastnú alebo sprostredkovanú skúsenosť s pentekostalizmom a to ich pohľadom dáva charakter subjektívnosti. Texty,

---

cristianesimo, 210-211.

642 Autor medzi prvky vytvárajúce novú ekleziologickú realitu zaraďuje: bezprostrednosť osobnej skúsenosti s Bohom pomimo ekleziálnej mediácie; uznanie Ježiša za „osobného spasiteľa“; centrálnosť zážitku krstu v Duchu Svätom a používanie chariziem ako výrazu nového statusu existencie; nové chápanie Písma svätého, spochybňujúce tradičnú katolícku či protestantskú doktrínu, morálku a sociálny život; centrálnosť zázraku ako základného náboženského prvku; dôraz na tanec, tranz, sny a uzdravenia, čím sa stáva aglomeráciou (zlepencom) viery, emotívnej senzibility a skúsenosti, pričom platí „verím, lebo mám zážitok“, čo dosvedčuje primát skúsenosti nad úvahou a aktom viery; spojenie s celou škálou nových účinkov akustických a multimediálnych technológií; fenomenologickú príbuznosť so šamanizmom v pohyboch tela, smiechu, padaní v duchu, zmenách stavu vedomia; prevahu ortopraxie nad ortodoxiou; chýbajúci kritický duch pre rozlíšenie prirodzeného a nadprirodzeného prejavu; používanie psychologických techník na ovplyvňovanie vedomia a podvedomia členov zo strany pentekostálnych lídrov; extrémny biblicizmus a odmietanie filozofickej argumentácie v pálčivých otázkach etiky, bioetiky a ľudských práv. Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 214-215; 224-225; 227.

643 A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 212-213.

ktoré k problematike ponúkajú A. Favale, A. Sullivan alebo A. Kobyliński, nezriedka používajú spojenie „charizmatici veria“, „charizmatické skupiny zdôrazňujú“, „stúpenci charizmatickej obnovy hovoria“, „pentekostálni kresťania vyjadrujú presvedčenie“[644]. Je zrejmé, že autori reflektujúci vlastnú skúsenosť síce načrtávajú teologickú štruktúru skúmaného javu, no je otázne, či štúdie predstavujú skutočný pentekostálny *lex credendi* obsiahnutý v ich *lex orandi*, *lex operandi*, príp. *lex predicandi*. Neraz vzniká dojem, že ide o konštrukt autora, odrážajúci osobnú priazeň alebo výhrady k danej forme kresťanstva. Isté však je, že nemožno hovoriť o ucelenej teologickej stavbe pentekostalizmu[645], platnej univerzálne pre celý fenomén, iba o jednotlivých prvkoch, ktoré sa väčšinovo v pentekostálnych skupinách vyskytujú, a preto sa dajú na základe viacnásobného potvrdenia považovať za prvky štrukturálne.

Naša odkázanosť na skúsenosť, sociologické výskumy, pozorovania fenoménov je vynútená i tým, že v prípade pentekostalizmu nejestvuje nositeľ charizmy, teda svätý zakladateľ, ktorého biografia by bola vtelením a zhrnutím jeho teológie, príp. životnou syntézou kresťanského posolstva[646], na základe ktorej by bolo možné vyjadriť kompatibilitu alebo nekompatibilitu s katolíckou doktrínou a duchovnosťou. Zákonitosť šírenia charizmy od jednotlivca ku skupine potvrduje aj dokument *Iuvenescit Ecclesia* (2016) – hovorí o možnosti zdieľania charizmy komunitou, ktorú najskôr prijíma jednotlivec zakladateľ, čím sa vytvára duchovné príbuzenstvo:

„Charizmatické dary ‚sú dané jednotlivcovi, môžu sa však na nich podieľať aj iní, takže pretrvávajú v čase ako cenné a živé dedičstvo a vytvárajú

---

644 Por. A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, in A. Favale (ed.), Movimenti ecclesiali contemporanei, Roma 1991, 296; 300; 308.
F. A. Sullivan vo svojej biblicko-teologickej štúdii, konkrétne v časti o vykladaní jazykov, uvádza: „V rámci mojej skúsenosti s modlitbovými skupinami som pomerne zriedkavo zažil, aby niekto hovoril v jazykoch spôsobom, ktorý si vyžaduje výklad.“ – F. A. Sullivan, Charizmy a charizmatická obnova, Bratislava 1998, 155; por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 214; 215; 221.

645 Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 218-219.

646 Por. S. Spinsanti, Vzory duchovní, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 1 133-1 134.

medzi jednotlivými údmi zvláštne duchovné príbuzenstvo'. Vzťah medzi osobným charakterom charizmy a možnosťou podieľať sa na nej poukazuje na rozhodujúci prvok jej dynamiky, pretože v cirkevnom spoločenstve je jednotlivec vždy vo vzťahu ku komunite. Charizmatické dary môžu v praxi vzbudzovať náklonnosť, blízkosť a duchovné príbuzenstvo, na ktorých sa charizmatické dedičstvo, počnúc osobou zakladateľa, podieľa a prehlbuje."[647]

Dôležitosť osobnej svätosti zakladateľa – ako štrukturálneho prvku autentického duchovného hnutia – potvrdzuje tiež J. Ratzinger, ktorý za historické analógie či prototypy súčasných hnutí považuje hnutia okolo svätých mníchov, rehoľníkov, rehoľníčok, teológov a mystikov: sv. Bazila Veľkého, sv. Benedikta, sv. Augustína, sv. Antona Egyptského, sv. Františka z Assisi, sv. Dominika, sv. Teréziu z Avily, sv. Hildegardu z Bingenu a i.[648]

Keďže pentekostalizmus takúto osobu zakladateľa nemá,[649] musíme hodnotiť jednotlivé javy univerzálnym kritériom – vo viacerých prípadoch

---

[647] Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 16.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/iuvenescit-ecclesia

[648] Por. J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, in Pápežské listy a vatikánske dokumenty, 14, Bratislava 1998, 25-35.

[649] Historický počiatok pentekostalizmu sa datuje do roku 1901 a do Spojených štátov amerických, presnejšie, spája sa s Biblickou školou Bethel (Bethel Bible College) v meste Topeka, štát Kansas. Predchodcom bolo tzv. hnutie svätosti (Holiness Movement), ktoré sa objavuje v Spojených štátoch amerických od konca XIX. storočia. Od tých čias pentekostalizmus pozná tri etapy, resp. vlny, v ktorých sa šíril a ideovo rozvíjal. *Prvú vlnu* predstavuje klasický pentekostalizmus a spadá do prvej polovice XX. storočia. Zdôrazňuje niektoré extatické zážitky ako krst v Duchu a modlitbu v jazykoch. *Druhá vlna* sa začína v 50. rokoch XX. storočia a vstupuje aj do tradičných cirkví – katolíckej, anglikánskej a luteránskej. Rovnako hovorí o krste v Duchu a modlitbe v jazykoch a zároveň pozornosť sústreďuje na Ducha ako darcu chariziem. V tomto období sa v katolíckom prostredí pentekostalizmus začína volať Obnova v Duchu Svätom. *Tretia vlna*, nazývaná neopentekostalizmus, spadá do 80. rokov XX. storočia. Prináša vznik mnohých voľných cirkví, siekt a náboženských asociácií. Je charakteristická dôrazom na znamenia a zázraky, ako sú fyzické uzdravenia, oslobodenie od démonov, príp. ďalšie somatické prejavy: padanie na zem, hysterický smiech, nekoordinované pohyby tela. Myšlienkovo je neopentekostalizmus otvorený aj iným náboženským prvkom, pochádzajúcim napríklad z afrických náboženstiev. Okrem toho tretia vlna formuje teológiu materiálneho úspechu a prosperity. Religiozita sa orientuje na pozemský život, nie na večný život, smeruje k úplnej sebarealizácii v prítomnosti. Vstupuje do interakcie so súčasnou postsekulárnou dobou, ktorá náboženstvu priznáva

majú totiž podobu absolútnej novosti, a preto jestvuje značná ťažkosť nájsť istú analógiu v katolíckej tradícii. Vníma sa potreba akejsi reprezentatívnej časti, ktorá by reprodukovala celok, resp. potreba ikony celku kresťanského tajomstva, mikrodejín spásy. Je zrejmé, že katolícka tradícia za takéto kritérium považuje osobu Márie, ktorej tieto tituly univerzálne priznáva.[650] Máriu ako sumárne kritérium rozlíšenia potvrdzuje aj dokument Kongregácie pre náuku viery *Iuvenescit Ecclesia*:

„V očakávaní vyliatia Ducha Svätého sa prví učeníci zišli na modlitbách spoločne s Máriou, Ježišovou matkou (por. Sk 1,14). Ona dokonale dokázala prijať a zúročiť výnimočné milosti – spomedzi nich predovšetkým milosť byť Božou Matkou –, ktorými bola v prehojnej miere obdarená Najsvätejšou Trojicou. Všetky deti Cirkvi môžu obdivovať jej úplnú poddajnosť pôsobeniu Ducha Svätého; poslušnosť vo viere bez trhlín a s priezračnou pokorou. Mária naplno svedčí o poslušnom a vernom prijatí každého daru Ducha. Okrem toho, ako učí Druhý vatikánsky koncil, sa Panna Mária ‚s materinskou láskou stará o bratov a sestry svojho Syna, ktorí ešte putujú a nachádzajú sa v nebezpečenstvách a ťažkostiach, dokým sa nedostanú do blaženej vlasti'. Pretože ‚sa dala viesť Duchom Svätým po ceste viery k poslaniu služby a plodnosti', aj my ‚dnes upierame svoj pohľad na ňu, aby nám všetkým pomohla ohlásiť posolstvo spásy a aby sa noví učeníci stali pracovitými hlásateľmi evanjelia'. Preto sa Mária považuje za Matku Cirkvi a k nej sa utiekame plní dôvery, aby vďaka jej účinnej pomoci a mocnému príhovoru dokázali veriaci poslušne prijať charizmy

istú mieru dôležitosti. Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 210; 216-218; por. J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001; R. Mariano, Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando, São Paulo 1995; A.-P. Rethmann, Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis, in A.-P. Rethmann, T. Kessler (eds.), Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Salzburg 2012, 17.

650 Ide o často spomínané tituly „ikona tajomstva", „mikrodejiny spásy", „zjavujúci model", „križovatka teológie", „miesto, v ktorom sa nexus mysteriorum ukazuje osobitým spôsobom". Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 21.

hojne udeľované Duchom Svätým a prinášať ovocie pre život a poslanie Cirkvi a pre dobro sveta.“[651]

Dokument Márii priznáva status záruky autentickej modlitby a turíčnej skúsenosti, vzoru ako nakladať s milosťami (ktorých pôvodcom je Najsvätejšia Trojica, nielen Duch Svätý, a ktorých dejinným vrcholom bolo uskutočnenie Božieho materstva so všetkými jeho dôsledkami), vzoru vnímavosti, neporušenej viery a pokory, príkladu prijatia a rozvinutia každého daru v prospech Cirkvi a sveta. Preto Mária – v jedinečnej pneumatickej skúsenosti materstva i Turíc – odhaľuje, čo je a čo nie je pravá turíčna skúsenosť, čo je a čo nie je pravé Božie obdarovanie, čo je a čo nie je autentické hnutie roznietené Duchom Svätým. Mariánsku tvár majú i dokumentom podčiarknuté kritériá na rozlíšenie pravých charizmatických darov, ktoré prináša citovaný dokument *Iuvenescit Ecclesia*.

Prvé kritérium rozlíšenia ekleziality chariziem je ich zameranie na svätosť kresťana: „Každé zoskupenie, ktoré vzniká z participácie na pravej charizme, musí vždy byť nástrojom svätosti v Cirkvi, a teda viesť k posilneniu lásky a skutočnému nasmerovaniu k dokonalosti lásky.“[652] Máriina svätosť ako vzor svätosti Cirkvi je personalizovaným vzorom narábania s charizmami, ktorý prináša posvätenie. Mária je kritickým impulzom odkazujúcim na skutočnosť, že prvým zmyslom pravej charizmy nie je uspokojenie jej nositeľa, ale svätosť, ktorej paradigmou je práve svätá Mária.

Druhé kritérium je zapojenie charizmy do misijného šírenia evanjelia: „Pravé charizmy sú dary Ducha začlenené do tela Cirkvi, zamerané do stredu, ktorým je Kristus: z neho potom vychádzajú sformované do evanjelizačných podnetov.“[653] Pravý dar podľa druhého kritéria je schopný organickej integrácie do ekleziálneho tela Cirkvi, pričom upriamuje svojho nositeľa na Krista, od ktorého charizma dostáva i vonkajšiu realizačnú podobu. Mária ako dokonale integrovaná do Cirkvi, ako vzor Cirkvi, ako tá, ktorej Duchom naplnená existencia je celá nasmerovaná na Krista (por. LG 65), je vzorom ekleziality a kristocentrizmu každej charizmy. Preto pôsobí ako kritérium všade tam, kde

---

651 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 24.

652 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18a.

653 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18b.

pravá alebo nepravá charizma nerozvíja *sentire cum ecclesia* a láme jednotu medzi Kristom a Duchom.[654]

Tretím kritériom rozlíšenia pravej charizmy je jej rozvíjanie neporušenej katolíckej viery: „Každé charizmatické zoskupenie musí byť miestom výchovy k plnosti viery, musí ‚prijímať a hlásať pravdu o Kristovi, Cirkvi a človeku v poslušnosti voči učiteľskému úradu, ktorý ju autenticky interpretuje'; musí sa preto vyhnúť tomu, aby sa dostalo ‚mimo (*proagon*) cirkevnej náuky a komunity'; ‚ak nezotrvá v nich, nie je spojené s Bohom Ježiša Krista' (por. 2Jn 9)."[655] Máriin význam vo vyznávaní celistvej viery podčiarkuje pápežské Magistérium v encyklike *Lumen fidei*: „Mária je svojím vzťahom k Ježišovi úzko spätá s tým, v čo veríme."[656] Dokazuje pritom, že Mária potvrdzuje hlavné časti vyznania viery: Kristovo Božstvo, jeho večný pôvod v Otcovi, narodenie bez zásahu muža, smrť a vzkriesenie, nanebovstúpenie, účasť veriacich na učeníctve a synovstve Krista.[657] Je zrejmé, že bez Márie je autentická charizma, ktorá má rozvíjať katolícku vieru, ohrozená. Rovnako je zrejmé, že tam, kde nositeľ charizmy opovážlivo vystupuje z územia katolíckej viery a komunity, ktorej vzorom je Mária, je autenticita charizmy spochybnená.

Štvrtým kritériom autenticity charizmy je jednota s celou Cirkvou na čele s pápežom a biskupom, a to v náuke i vonkajších pastoračných aktivitách: „To zahŕňa ‚detinskú závislosť na pápežovi, trvalom a viditeľnom princípe jednoty univerzálnej Cirkvi, a na biskupovi, viditeľnom princípe a základe jednoty'. K tomu patrí aj ‚úprimná ochota prijímať ich učiteľský úrad a ich pastoračné smernice', ako aj ‚ochota vložiť sa do programov a iniciatív Cirkvi na miestnej úrovni, na národnej a medzinárodnej úrovni'."[658] Aktivita Márie je plne podriadená Otcovmu a Kristovmu spásnemu plánu, pričom dáva dokonalý súhlas k spolupráci na spásnom diele celého ľudstva. V pohľade na Máriu sa

---

654 Por. J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 14-15.

655 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18c.

656 František, Lumen fidei, 59.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia /p/dokumenty-papezov/c/encyklika-lumen-fidei

657 Por. František, Lumen fidei, 59.

658 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18d.

autonómia, apriórna kritickosť voči hierarchickej štruktúre Cirkvi, duchovná a evanjelizačná improvizácia, nekritické hodnotenie vlastného duchovného obdarovania jednotlivca, programová nevôľa integrovať pastorálno-teologické impulzy Magistéria ukazujú ako symptómy nepravej charizmy.

Piate kritérium rozlíšenia pravej a nepravej charizmy je „uznanie a ocenenie vzájomnej komplementárnosti iných charizmatických prvkov v Cirkvi“. To znamená, že pravá charizma je tá, ktorá má „schopnosť harmonicky sa začleniť do života svätého Božieho ľudu pre dobro všetkých“, a ako autentická novosť vyvolaná Duchom Svätým „nepotrebuje zatieňovať iné formy duchovnosti a darov, aby sa presadila“[659]. Mária pokorným prijatím jedinečnej úlohy matky Krista učí úcte ku každej úlohe a povolaniu vo vnútri Cirkvi a súčasne spája inštitucionálny a charizmatický prvok Cirkvi.

Šieste kritérium autenticity je pokorné znášanie času skúšky, ktorej cieľom je správne rozpoznanie charizmy. Dá sa povedať, že pravú charizmu charakterizuje jej vnútorné spojenie s krížom. Pravá charizma sa v situácii skúšky prejavuje ešte väčšou láskou, aby sa prehĺbila jednota a spoločenstvo Cirkvi.[660] Je zrejmé, že Mária, skúšaná vo vernosti a láske v hodine kríža, je vrcholným vzorom akceptácie všetkých protivenstiev.

Siedme kritérium na rozpoznanie pravej charizmy je skutočnosť, či prináša duchovné ovocie – lásku, radosť, pokoj, vľúdnosť (por. Gal 5,22) –, vedie k zanieteniu počúvať Božie slovo a meditovať o ňom, obnovuje radosť z modlitby a kontemplácie, vedie k liturgickému a sviatostnému životu, ako aj rozkvetu manželských, kňazských a rehoľných povolaní.[661] Mária je vzorom charizmatickej ženy, a to pre svoju lásku, radosť, pokoj, vľúdnosť, počúvanie Božieho slova a meditovanie o ňom, modlitbu, kontempláciu, liturgicko-sviatostnú prax, ako aj dokonalé naplnenie materského a manželského povolania, v ktorom je ukrytý i stav zasväteného života.

Ôsme kritérium je vtelenie charizmy do konkrétnych úsilí Cirkvi o vybudovanie spravodlivejšej a bratskejšej spoločnosti cez charitatívne, kultúrne a duchovné diela, a to v duchu evanjeliovej chudoby a zhode so

[659] Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18e.

[660] Por. Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18f.

[661] Por. Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18g.

sociálnou náukou Cirkvi.[662] Mária je vzorom kontemplácie, ktorá nehatí, ale inšpiruje akciu – v dynamike navštívenia sama odhaľuje potrebnú rovnováhu kontemplácie a akcie.

Keďže jednotlivé kritériá na posúdenie pravosti charizmy a autenticity hnutia nachádzajú svoju viditeľnú podobu v Márii ako syntéze celého kresťanského tajomstva, možno ju považovať za záruku ekleziality každého daru a všetkých duchovných prúdov. Inými slovami, miera integrovania Márie do istého hnutia nielen v podobe kultu, ale aj v podobe akceptácie mariánskej formy uvažovania a bytia je zreteľným indikátorom jeho ekleziality. Teraz preto nazrieme na prítomnosť, resp. mieru akceptovania Márie v pentekostálnych kruhoch – ide o prvé a dostatočne zreteľné kritérium na posúdenie katolíckej autenticity skúmaného fenoménu. Potom nazrieme na pentekostalizmus cez optiku základnej Máriinej črty, ktorou je spájanie ľudsky nespojiteľného a nemožného – korešponduje to so základnou štruktúrou katolicizmu, tzv. „bipolárnou paradoxalitou“[663]. V tajomstve Márie nachádzame spojenie materstva a panenstva, večnosti a časnosti, kontemplácie a akcie, univerzálneho a partikulárneho, radostného a bolestného, jasu a noci, ako to potvrdzuje exhortácia *Evangelii gaudium*:

„Mária dokáže rozpoznať stopy Ducha Svätého vo veľkých udalostiach, ale aj v tých, ktoré sa zdajú nepatrné. Kontempluje Božie tajomstvo vo svete, v dejinách a v bežnom živote každého a všetkých. Je to modliaca sa a pracujúca žena v Nazarete a je to aj naša starostlivá Pani, ktorá vychádza zo svojej obce, aby sa ‚ponáhľala‘ (Lk 1,39) pomáhať druhým. Táto dynamika spravodlivosti a nežnosti, kontemplácie a kráčania v ústrety druhým robí z nej cirkevný vzor evanjelizácie.“[664]

Keďže Mária je, ako sa jasne ukazuje, osobou rovnováhy a syntézy, istej katolíckej rovnovážnosti, pokúsime sa preveriť, v akej rovnováhe sú prvky,

---

662 Por. Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18h.

663 C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 114.

664 František, Evangelii gaudium, 288.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium

ktoré charakterizujú pentekostalizmus. S potrebnou systematickosťou ich zhodnotíme cez náhľad fundamentálno-teologický (akt viery, náboženská skúsenosť, hermeneutika, paradigma novosti) a dogmaticko-teologický (trinitárny, kristologický, soteriologický, ekleziologický, sviatostný, eschatologický).

a) Mária v pentekostálnom kresťanstve. S ohľadom na spomenutý nekatolícky pôvod pentekostalizmu je zrejmé, že osoba Márie vstupuje do jeho zorného poľa až s prienikom klasického pentekostalizmu do Katolíckej cirkvi v tzv. druhej vlne v 50. rokoch XX. storočia.[665] Ako tvrdí A. Favale, Mária a úcta k nej je katolíckymi charizmatikmi vložená do trojičného a charizmatického kontextu. Mária je v plnom zmysle slova vnímaná ako charizmatická. Precíznejšie je charakterizovaná takto:

„Ak je charizmatikom ten, kto je zmocnený Duchom Svätým, Mária je v plnom zmysle slova charizmatická, a to najplným spôsobom, ako je to len stvorenému bytiu možné. Celý jej život je otvorenosťou ku konaniu Ducha Svätého a celá je manifestáciou jeho moci, ktorý z nej urobil ženu ‚plnú milosti'. Skutočne, Mária je obývaná Duchom Svätým, je ním preniknutá a doňho ponorená. Je znamením, chrámom a obrazom konajúcej prítomnosti Ducha. Uchránená od každej škvrny hriechu sa Mária, vedená Duchom, obracia proti dobovej hebrejskej mentalite a ešte ako dievča si volí panenstvo za projekt vlastného života. Preto keď sa jej predstavuje anjel, pýta sa ho: ‚Ako sa to stane? Veď ja muža nepoznám' (Lk 1,34). Ubezpečená nebeským poslom, že splnenie Božieho plánu v nej nezatieni jej panenstvo (Lk 1,35), akceptuje pozvanie k spolupráci na realizácii spásneho diela hneď, ako sa dozvie, že to, čo sa v nej počne, ‚bude z Ducha Svätého' (Mt 1,20). Vedená tým istým Duchom sa Mária plná starostlivosti ponáhľa ponúknuť svoju službu príbuznej Alžbete, ktorá ospevuje jej vieru, prejavenú v prijatí Božieho plánu (por. Lk 1,45). Mária naplnená Duchom vznáša svoj hymnus vďakyvzdania a chvály Bohu a vyspieva medzi chudobnými a v mene chudobných obdivuhodné proroctvo o oslobodení, ktorým je *Magnifikat*: ‚Bohatých zosadil z trónov a povýšil ponížených. Hladných nakŕmil dobrotami a bohatých prepustil naprázdno'

[665] Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 216.

(Lk 1,52). Vďaka Duchu Svätému žije Mária svoje božské materstvo nielen v starosti o domáce povinnosti, ale v stále silnejúcejšom dialógu s Bohom a nerozdielnej jednote s Ježišom, rastúcim v jej lone. Simeonovo proroctvo, ktoré tajuplne rezonuje v ušiach Márie, jej však neberie odvahu a ona, vedená Duchom, sústredí svoju pozornosť na to, aby pripravila dieťa na jeho poslanie (Lk 2,34-35). Keď ho nájde v Jeruzaleme, ako sa rozpráva so zákonníkmi, a nedokáže pochopiť odpoveď syna (Lk 2,48-50), je legitímne si myslieť, že to bol Duch Svätý, ktorý ju viedol, aby tieto veci uchovávala vo svojom srdci, aby o nich meditovala a prehĺbila, čo v tom čase ostávalo tajomstvom (por. Lk 2,51). Vo verejnom Ježišovom živote sa zdá, akoby sa Máriina prítomnosť zmenšila. Avšak nechýbajú momenty a intervencie, ktoré nám dávajú tušiť, ako ju Kristus pripravuje na službu materstva milosti. V Káne Mária vykonáva svoju materskú úlohu v prospech chudobných, pre ktorých vyžiadala prvý zázrak (por. Jn 2,13). Na Kalvárii univerzálna hodnota Máriinho materstva nachádza potvrdenie v slovách Ježiša: ‚Žena, hľa tvoj syn' (Jn 19,26). Je to vyjadrenie, ktoré má ekleziologický význam. Spolu s Jánom zveruje Ježiš materinskej starostlivosti svojej matky všetkých, ktorí v neho uveria. Tá, ktorá cez konanie Ducha dala ľudskú tvár večnému Slovu a počas pozemského života mu slúžila, pod vplyvom toho istého Ducha pokračuje v dejinách v službe, ktorou je neustále mu dávať telo. To, čím bola Mária pre Ježiša, je analogicky pre Cirkev, mystické Kristovo telo. Právom je jej daný titul Matka Cirkvi. Nakoniec medzi osobami, ktoré vo večeradle čakajú Turíce, Lukáš menuje aj Máriu, Ježišovu matku (por. Sk 1,14). Jej meno sa spomína po menách Dvanástich. Pre evanjelistu, ktorý vyniesol na svetlo Máriinu dôležitosť na začiatku Ježišovho života, odkaz na prítomnosť Márie vo večeradle nadobúda veľký význam. Ako Duch Svätý zasiahol v Márii pri ľudskom splodení Krista, takto ‚zostúpi' Duch Svätý na apoštolskú komunitu, aby ju premenil na charizmatickú komunitu. Svojou prítomnosťou Mária pripravuje prvých kresťanov na prijatie Ducha, čím pokračuje vo svojej službe univerzálnej matky. Celý život a konanie Márie sa deje pod zvláštnym impulzom Ducha a jeho chariziem. Konanie Ducha sa prejavuje v jej svätosti od počatia, v jej projekte panenského života, v božskom materstve, v plnosti milosti a darov, ktorými bola bohato naplnená; v dare proroctva v speve *Magnifikat*, v dare oddelenia, chudoby v duchu, úplného

odovzdania sa Bohu, sily, poznania a múdrosti vo svojom vzťahu k Jozefovi, v Nazarete, v Betleheme, v exile, v detstve i vo verejnom účinkovaní Ježiša; v dare milosrdenstva a predvídavosti v Káne; v dare vernosti a martýria pri päte kríža; v dare animovania Kristových učeníkov vo večeradle."[666]

Napriek skutočnosti, že Márii je v duchu citovaného autora a na úrovni duchovno-teologickej reflexie priznaný status privilegovaného nositeľa Ducha a je predstavená ako paradigma života v Duchu, je nutné konštatovať, že pentekostálny katolicizmus z rozličných dôvodov (hlavne ekumenických a pneumatocentrických) má s osobou Márie istú ťažkosť. Ide predovšetkým o jej prostredníctvo, ktoré vníma ako konkurenciu voči jedinečnému prostredníctvu Krista. Zdá sa, že výhrada voči Márii, ktorá „bola na počiatku charizmatickej obnovy zreteľná, zvlášť v interkonfesionálnych skupinách, pretože jestvovala obava z negatívnej reakcie protestantov"[667], napriek čiastočnej konsolidácii pretrváva do dnešných čias. Ako bolo naznačené, Mária ako „syntéza kresťanského tajomstva" a duchovnosti, ako „fragment, ktorý reprodukuje celok", nie je v katolíckom prostredí jednou z možných duchovných ciest, či okrajovou, a preto ľubovoľnou teologickou témou, ale patrí do stredu teológie a spirituality. Nestačí teda, aby pentekostalizmus našiel pre Máriu „nejaké" miesto, aplikujúc na ňu vlastné spirituálne kategórie, ale je žiaduce, aby ňou bol inšpirovaný zvnútra – takto sa zabráni vychýleniu od ortodoxie aj ortopraxe.

Inými slovami, Mária nemá byť „charizmatizovaná", ale charizmatická forma duchovného života (i teológie) má byť formovaná Máriou, Matkou Cirkvi. Pritom je nevyhnutné mať na zreteli postreh formulovaný H. Rahnerom, že heréza a odmietnutie mariánskej dimenzie kresťanského života kráčajú spolu: „Jasne si uvedomujeme, odkiaľ pramení historicky taká presne zistiteľná a jednako vždy nová, zvláštna skutočnosť, že každá heréza konzekventne dospeje k popieraniu Pánovho vtelenia, začínajúc popieraním nábožnej úcty k jeho svätej Matke a popieraním tajomstva panenstva v Cirkvi. Kde nie je prítomná Ježišova matka, tam nie je nijaká svadba. Lebo ona je veľká Žena, ktorá sama popiera všetky bludy."[668]

---

666 A. Favale, Movimenti ecclesiali, in NDM, 873.

667 A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 309.

668 H. Rahner, Mária a Cirkev, Trnava 1997, 58.

b) Fundamentálno-teologické prvky pentekostálneho katolicizmu. Ako sme už uviedli, osobu Márie je nutné vidieť ako ucelené kritérium na posúdenie ekleziality hnutia, charizmy či formy duchovného života; nosnou črtou katolicizmu je rovnováha dialektických pólov tvoriacich paradoxy kresťanskej viery – túto rovnováhu v exemplárnej podobe nachádzame u Márie. Treba teda nazrieť na pentekostalizmus a jeho základné črty cez optiku mariánskej rovnováhy.

V prvom kroku sa zameriame na fundamentálno-teologické prvky pentekostalizmu. Medzi hlavné dialektiky, ktoré môžeme v pentekostalizme odhaliť, patria dialektika viery, dialektika Starého a Nového zákona, afektívna a intelektuálna dimenzia náboženskej skúsenosti, pneumaticko-kristologická dialektika nového a starého. Priblížime si ich jednotlivo, a to aj s ich mariologickou alternatívou.

Akt viery a *podoba viery*. Viera je jedným z najzákladnejších fundamentálno-teologických termínov – teológia naň nazerá z viacerých uhlov pohľadu. Z pohľadu dejinnosti hovorí o viere detskej, pubertálnej a zrelej, pričom zrelú vieru charakterizuje integrácia kríža (A. Dulles).[669] Z pohľadu teoloógie aktu viery je viera plodom milosti, ale je i ľudským skutkom, tzn. priestorom interakcie milosti a ľudskej slobody (por. KKC 154). Z iného pohľadu vieru charakterizujú dve skutočnosti: akt spoľahnutia sa (*fides qua*) a prijatie doktrinálneho obsahu viery (*fides quae*). Nakoniec z hľadiska pôvodu viery jestvujú viaceré teórie, ktoré hovoria o nosnom impulze na akt viery – ten je buď intelektuálny, alebo afektívno-skúsenostný, avšak nikdy nie izolovaný, bez otvorenosti voči ostatným impulzom.[670] Mária je podľa encykliky *Lumen*

---

669 A. Dulles, Víra zraje s věkem, in Teologické texty, 13 (2002), 21.

670 A. Dulles hovorí o siedmich modeloch vzniku viery, ktoré treba vnímať ako komplementárne. – A. Dulles, Fondamento delle cose sperate, Brescia 1997, 251. V krátkosti ich definuje takto: „V propozičnom modeli sa Boh zjavuje ako učiteľ: jeho tvrdenia majú byť akceptované na základe jeho autority. V transcendentálnom modeli je iluminátorom: osvecuje mysle tých, čo sa trápia v temnote. Vo fiduciálnom modeli je milosrdným dobrodincom: dá sa rátať s tým, že dodrží svoje prísľuby. V afektívno-skúsenostnom modeli je milovníkom, ktorý sa dotýka sŕdc tých, čo ho hľadajú. V obedienciálnom (poslušnostnom) modeli je váženým panovníkom: jeho slovo je zákonom. V modeli praxe je veľkým emancipátorom: dáva silu všetkým,

fidei „dokonalou ikonou viery“, pretože rozvíja, čo je implicitne načrtnuté v podobenstve o rozsievačovi. Ním Ježiš vysvetľuje význam dobrej pôdy, ktorou sú tí, „čo počúvajú slovo, zachovávajú ho v dobrom a šľachetnom srdci a s vytrvalosťou prinášajú úrodu“ (Lk 8,15)[671]. V Márii môžeme kontemplovať plnosť viery, keďže „Božie Slovo prijala celým svojím bytím do srdca“[672] (*fides qua*) a zároveň je spojená s celým obsahom viery (*fides quae*): „Mária je svojím vzťahom k Ježišovi úzko spätá s tým, v čo veríme,“[673] vrátane kríža, čo nás oprávňuje hovoriť o zrelej viere: „Cez celý jej život až po poslednú skúšku, keď jej syn Ježiš zomrel na kríži, jej viera nezakolísala“ (KKC 149). Je výrazom „najrýdzejšieho uskutočnenia viery“ (KKC 149) čiže interakcie medzi prísľubom a ľudskou odpoveďou, milosťou a slobodou (por. KKC 148). Nakoniec jej viera popri intelektuálnom komponente obsahuje aj prvok afektívny – je ním radosť: „Mária prijatím anjelovho posolstva počala ‚vieru a radosť‘. V Ježišovej matke sa totiž viera prejavila hojnosťou plodov a keď náš duchovný život prináša ovocie, napĺňa nás radosť, ktorá je najjasnejším znamením veľkosti viery.“[674]

Akt viery v pentekostalizme nie je samostatne reflektovanou skutočnosťou, no zdá sa, že istá nevôľa voči krížu alebo príklon k evanjeliu prosperity[675], resp. dôraz na odstránenie všetkých ťažkostí života (zvlášť zdravotných) svedčia o nerovnovážnej viere „mládežníckeho“ typu. Z pohľadu viery ako interakcie milosti a slobody je dôraz presunutý z milosti Božej na slobodu človeka, čo dokazuje „apokalyptická“ naliehavosť evanjelizačných aktivít konaných (aj) na netradičných fórach a netradičným spôsobom (ulica, štadión, hudobno-vizuálne produkcie). Z pohľadu viery ako *fides qua* a *fides quae* sa dôraz kladie viac na

čo bojujú proti nespravodlivosti a útlaku. V personalistickom modeli je zdrojom blaženého života: priťahuje ďalšie osoby do svojej slávy, robiac ich schopnými účasti na nej.“ – A. Dulles, Fondamento delle cose sperate, 250.

671 Por. František, Lumen fidei, 58.

672 František, Lumen fidei, 58.

673 František, Lumen fidei, 59.

674 František, Lumen fidei, 58.

675 Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 221.

spoľahnutie sa a menej na obsah viery (pravdepodobne z dôvodu ekumenickej otvorenosti ku kresťanom evanjelického typu).

Nakoniec je možné za preferovaný model viery pentekostálneho kresťanstva uznať afektívno-skúsenostný model; ostatné modely ostávajú buď v úzadí, alebo sú nereflektované. Túto preferenciu dokazuje hudobno-vizuálny kontext ohlasovania, ktorý využíva najmodernejšie multimediálne technológie s cieľom dosiahnuť „zmenený stav vedomia“[676]. V konfrontácii s Máriinou vierou odhaľuje viera pentekostálneho typu svoj príklon k jednému pólu paradoxu, čím sa odchyľuje od katolíckej rovnováhy.

Náboženská skúsenosť. S preferenciou afektívno-skúsenostného modelu viery (podľa klasifikácie A. Dullesa) kráča záľuba pentekostalizmu v zakúšaní Boha. Otázka náboženskej skúsenosti je široká fundamentálno-teologická téma, keďže úlohou fundamentálnej teológie je „dôkladne skúmať, čo ľudská a náboženská skúsenosť znamenajú (…) a stanoviť kritériá na interpretáciu a hodnotenie náboženských skúseností“[677]. V stručnosti možno povedať, že náboženská skúsenosť, hoci nepochádza z prirodzenosti, ale od Ducha Svätého a deje sa v priestore viery, obsahuje istý zmyslový prvok.[678] Toto tvrdenie nachádza ukotvenie v náuke sv. Tomáša Akvinského, ktorý konštatuje, že „akt veriaceho sa nekončí pri formulácii, ale pri realite“[679]. Objektom viery podľa neho nie sú teologické výklady a tvrdenia – tie sú len nástrojmi a prostriedkami. Človek neverí vo formulácie, ale v skutočnosti, ktoré tieto formulácie vyjadrujú. Príklon rozumu k zjaveným pravdám je iba jedným z aspektov aktu viery, hoci ide o akt konštitutívny. Akt viery je vitálny, existenciálny a zasahuje celého človeka.[680]

---

676 Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 215.

677 G. O’Collins, Esperienza, in R. Latourelle, R. Fisichella (eds.), Dizionario di teologia fondamentale, Assisi 1990, 405; 406.

678 Por. A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 327-328.

679 „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, se ad rem.“ – T. Akvinský, Summa Theologiae, II-II, q.1, a.2, ad 2.

680 Por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 16-17.

Fundamentálny teológ E. Salmann o náboženskej skúsenosti hovorí ako o skúsenostnom počiatku viery a mystiky, ktorá síce obsahuje emočný prvok, ale vždy smeruje k rozumovému osvieteniu. Charakterizuje ju ako „vlastnú skúsenosť vo vnútri vlastného zakúšania, ktoré sa cíti zaplavené a prevrátené, vtiahnuté do transcendentnej logiky tým, že tvorí nový odstup medzi subjektom a svetom. Každá skutočná skúsenosť sa začína prekvapením a údivom. Subjekt sa cíti pohltený dotýkajúcou udalosťou, ktorá mení logiku jeho videnia a žitia, vytrháva ho zo seba samého a v hĺbke ho mení. Táto udalosť sa nevyčerpáva v jednom okamihu, ale vyžaduje, aby sa stala sama sebou, vyžaduje reflexívnu odpoveď, interpretáciu neznámeho, odovzdanie vlastného bytia tomu cudzincovi, ktorý mu vytvoril škrabanec. V tomto procese transpozície sa často mení počiatočný emotívny charakter. Radostná, príťažlivá udalosť odhaľuje svoje tiene, ťaživé aspekty; to ťažké sa ukazuje ako plodné a odkazuje na novú etapu našich dejín. V tejto alchýmii pocitov, medzi emóciou a pochopením, vlastné ‚ja' a svet zjavujú neznámu, priepastnú tvár: stávajú sa metaforou, odkazom, symbolom, čiže znázorňujú niečo, čo ešte nebolo pochopené, sú poslami vzdialených nepreskúmaných pastvín. V tomto bode sa telesné, estetické videnie stáva intelektuálnym osvietením"[681].

Napriek tomu, že sa kresťanstvo zakladá na skúsenosti, ktorá je istou *synestetickou* udalosťou a tvorí ju jemný dotyk, zrak, sluch či intuícia, E. Salmann pripomína, že tento počiatočný dotyk nie je možné fixovať a ovládnuť, pretože by išlo o fixovanie prítomnosti Iného, ktorý je neuchopiteľný podobne ako vzkriesený Kristus na ceste do Emauz.[682]

Z uvedeného vyplýva, že náboženská skúsenosť je významovo veľmi bohatým javom a ide v nej o viac než emocionálnosť, iracionálnosť alebo materiálnu skúsenosť (uzdravenie, cítenie prítomnosti Ducha); má aj viacero štrukturálnych prvkov, ktoré kodifikuje tzv. kánonická (biblicky dosvedčená) skúsenosť. Autentická duchovná skúsenosť je dejinno-spásna, kristologická, ekleziologická, sviatostná, liturgická a mystická (cez životy svätých a vplyv ich charizmy); má fundamentálnu podobu milosti (je nevynútiteľná, pochádzajúca

681 E. Salmann, Presenza di spirito, 194.

682 Por. E. Salmann, Presenza di spirito, 197;193.

zo slobodnej iniciatívy Boha). Okrem toho autentická duchovná skúsenosť sa dotýka celého človeka (nielen citu, ale aj intelektu a vôle), je teda celistvá, ukončená a zároveň otvorená čisteniu, rozvoju, reflexii. Autentická duchovná súsenosť je graduálna a dejinná v závislosti od fázy duchovnej cesty, na ktorej sa jednotlivec nachádza (fáza očisťujúca, zrejúca, zjednocujúca), a má rôzne podoby (útecha, suchopárnosť). Takáto skúsenosť sa komunikuje, resp. odovzdáva rozmanitými cestami: liturgiou, sviatosťami, cirkevným spoločenstvom, svedectvom, výchovou, slovom, životom, láskou, charitou, umením aj hraničnými situáciami.

Na ceste skúsenosti s Bohom ako Trojicou je vzorom Mária. O jej skúsenosti hovorí S. de Fiores: „V zvestovaní (Lk 1,26-38) Mária zakúša *Boha dialógu*, ktorý ju pozýva, aby spolupracovala pri narodení Spasiteľa… Je to Boh *pomáhajúci*… Boh, ktorý *rešpektuje osobu* a slobodu… Mária zakúša Boha ako *prudký vietor*, ktorý odvieva jej životný plán…, zároveň je to Boh *všemohúci a vykonávateľ zázrakov*… Je to *Boh paradoxný, Boh nepredvídateľný... Boh pedagóg... Boh feriálny... Boh exodu.*“[683] Podobne zakúša aj Syna, aj Ducha Svätého, takže sa dá povedať, že Panna Mária je typ a vzor, ktorý nepriamo – takpovediac lunárnym spôsobom (ako odraz) – osvecuje trojičnú skúsenosť.[684] Je zrejmé, že ako typ a vzor duchovnej skúsenosti bude danú skúsenosť vykresľovať pestrejšie, než je bežné v skupinách „túžiacich po šokujúcich skúsenostiach“; v nich sa jednotlivec „necháva pohltiť nekontrolovaným a emotívnym entuziazmom“[685], ktorý sa na spôsob *sola experientia* stáva jediným motívom viery – skúsenosť stojí nad rozumom v presvedčení „verím, lebo mám skúsenosť“[686].

Vo svetle Máriinej trojičnej skúsenosti – ktorá je nielen radostná, ale aj bolestná, nielen vnútorná, ale aj zapájajúca celú jej existenciu, nielen pasívna, ale aj nanajvýš aktívna, nielen citová, ale aj reflektujúca, nielen vytvorená ľudským spôsobom, ale aj vďačne prijímaná ako dar, nielen konzumovaná,

---

683 S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 74-76.

684 Por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 86.

685 A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 329.

686 Por. A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 215.

ale aj sprostredkovaná cez „svedectvo života neustále sýtené kreatívnym a uzdravujúcim konaním Ducha“[687] – treba vedieť, že „kresťanská viera sa nemôže zúžiť jedine na skúsenosť…, že Duch Svätý, keď nášmu duchu dosvedčuje, že sme Boží synovia (por. Rim 8,16), v tom istom okamihu osvecuje náš rozum Pánovým slovom a náukou Cirkvi“[688]. V konfrontácii s Máriinou trojičnou skúsenosťou, ako vidieť, vychádza na povrch jednostrannosť pentekostálneho chápania náboženskej skúsenosti.

Biblická hermeneutika. A. Favale opisuje kontakt stúpencov charizmatickej obnovy s Bibliou nasledovne: „Potreba osobného a synovského kontaktu s Bohom vysvetľuje záujem charizmatikov o Bibliu, ktorú považujú viac za nástroj modlitby než za knihu na štúdium. Čítajú ju, aby v nej našli svetlo, podporu, povzbudenie a impulz k dobru.“[689]

Iný pohľad na vzťah charizmatikov k Biblii odkrýva A. Kobyliński: „Extatická pentekostálna skúsenosť je postavená na novom význame Svätého písma. Stúpenci pentekostálneho hnutia v istej miere spochybnili tradičnú katolícku a protestantskú teológiu tým, že vytvorili vlastnú podobu náboženstva, morálky a sociálneho života. Podľa nich sa všetky mimoriadne javy, napríklad zázraky a uzdravenia opísané v Biblii, môžu v rovnakej miere vyskytovať i dnes, ak je viera nasledovníkov dostatočne silná a živá. Máme tu do činenia s religiozitou, ktorej podstatou je zázrak.“[690]

Prvý citovaný pohľad hovorí o sklone k existenciálnej a duchovnej interpretácii Písma, druhý o čiastočne fundamentalistickom prístupe k posvätnému textu. Ten za isté nebezpečenstvo označuje na inom mieste aj Favale: „Iné nebezpečenstvá sú späté s istým vplyvom nekritického biblického fundamentalizmu, rozšíreného medzi mnohými pentekostálnymi protestantskými denomináciami, ktorý mal vplyv na katolíckych

---

687 Por. Ján Pavol II., Udienza generale 15. decembre 1999: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXII/2, 1 171-1 174; ENE, 1 080.

688 A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 329.

689 A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 319.

690 A. Kobyliński, Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo, 214-215.

charizmatikov."[691] Oba preferované prístupy by boli neúplné, keby im chýbal pohľad vedeckej exegézy, historickej kritiky alebo pohľad alegorický či typologický.[692] Za slabé miesto pentekostálneho výkladu Písma možno označiť neprítomnosť typológie, teda nezohľadnenie väzieb medzi Starým a Novým zákonom, pretože „kresťania čítajú Starý zákon vo svetle zosnulého a vzkrieseného Krista" a vo vedomí, že „Nový zákon je skrytý v Starom a Starý je zjavný v Novom" (KKC 129). Príklon k starozákonnému textu bez zohľadnenia faktu, že ide o „prechodnú etapu" k zavŕšeniu Božieho plánu (KKC 130), má mnohoraké konzekvencie na úrovni duchovného aj etického života. Zvlášť zreteľnými sú Dávidov tanec pred archou, používanie starozákonných Božích mien, dôraz na dejinnú hmatateľnosť vykúpenia, život s Bohom chápaný ako boj proti vonkajšiemu nepriateľovi ap. Máriin výklad Písma je duchovný aj existenciálny, no najmä spájajúci nové so starým – t. j. už reflektovaná hermeneutická metóda *symbállõ,* znamenajúca zjednocovanie, vykladanie, konfrontovanie enigmatických slov s udalosťami Starého zákona. Vďaka tomu je Mária, spolu s evanjelistom Lukášom, ktorý aplikuje spomínanú exegetickú metódu v naratívnom cykle Ježišovho detstva, vzorom vyváženého prístupu k Písmu. Veď biblické zjavenie Starého aj Nového zákona tvorí jednotu Ducha, na ktorú treba pri výklade prihliadať spolu s Tradíciou Cirkvi a analógiou viery (DV 12).[693] Mária svojím chápaním Písma usmerňuje súčasníka k zavŕšeniu, presúva jeho pohľad od Starého zákona k Novému, čiže učí ho pozerať sa na dejiny pohľadom Syna, ako to vyjadruje encyklika *Lumen fidei*:

„V Márii, dcére Siona, sa završujú dlhé dejiny viery Starého zákona, ktoré, počnúc Sárou, rozprávajú o toľkých veriacich ženách; o ženách, ktoré popri patriarchoch boli miestom, kde sa napĺňali Božie prisľúbenia a odkiaľ prýštil nový život. V plnosti čias sa Božie Slovo obrátilo na Máriu a ona ho prijala celým bytím do svojho srdca, aby z nej prijalo telo a narodilo sa ako svetlo pre ľudí… Vo svojom živote Mária nasledovala Ježiša, keď s ním kráčala ako pútnička vo viere. Starozákonná cesta viery sa v Márii stáva nasledovaním

691 A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 330.

692 Por. Pápežská biblická komisia: Interpretácia Biblie v Cirkvi. Katolícke biblické dielo na Slovensku, Spišské Podhradie 1995, 77-89.

693 Por. A. M. Čaja, Panna Mária vo Svätom písme, 12-13.

Ježiša a dáva sa ním premeniť osvojovaním si pohľadu, vlastného Synovi vteleného Boha.“[694]

Porovnaním mariánsky ukotveného katolíckeho vs. pentekostálneho výkladu Písma sa ukazuje slabina tejto formy kresťanstva aj v otázke biblickej hermeneutiky.

Pardigma novosti. M. Kehl za jeden z prejavov postmodernej mentality považuje orientáciu na novosť – nové je dobré: „Otvorenosť pre stále iné a nové, ustavičná zmena platí ako hodnota sama osebe.“[695] Ak je premenlivosť, resp. novosť ťažiskovou postmodernou hodnotou, pretože je „priestorom možností na všetko, čo môže slúžiť zvyšovaniu vágne vysnívanej kvality života“[696], potom táto orientácia na nové nenapomáha sprostredkovaniu židovsko--kresťanskej skúsenosti viery, lebo tá sa opiera o spásne udalosti z minulosti a tento dejinný prameň, odovzdávaný Tradíciou, považuje za trvalý a záväzný prameň identity.[697]

Pentekostálne kresťanstvo teologickú kategóriu rozdielu medzi „starým a novým vínom“ rozširuje z morálno-duchovnej do sociologickej a ekleziologickej roviny. Za staré sa v ňom považuje inštitúcia, tradičná forma kresťanstva, tradičné formy liturgie, martýrie aj diakonie. V tomto pohľade nemožno necítiť odozvu dialektickej lektúry Písma, vlastnú liberálnej exegéze, ktorá stavia proti sebe kňazov a prorokov, inštitucionalizovaný kult a právo proti proroctvu, charizmám a slobode. Ježiš je v tomto priestore predstavovaný ako ten, kto zvestuje koniec inštitúcie. Takýto nový druh liberálneho chápania Písma bolo podľa J. Ratzingera veľmi ľahké „obrátiť do marxisticky orientovaného výkladu Biblie. Protiklad medzi kňazmi a prorokmi sa stáva znamením triedneho boja ako zákonitosti dejín“; ako dozvuk podobnej lektúry Písma prežíva konflikt, v rámci ktorého „sa do protikladu k inštitucionálnej a úradnej Cirkvi stavia ľudová Cirkev, ktorá stále znovu vzniká z ľudu a tak pokračuje

---

694 František, Lumen fidei, 58.

695 M. Kehl, Kam kráčí Církev, Brno 2000, 20.

696 M. Kehl, Kam kráčí Církev, 20.

697 Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev, 21.

v Ježišových úmysloch: v jeho boji proti inštitúcii a jej utlačovateľskej moci za novú a slobodnú spoločnosť, z ktorej vznikne kráľovstvo“[698].

Chcieť opísať teologickú podstatu akéhokoľvek hnutia cez dialektiku starého a nového, resp. inštitucionálneho a charizmatického je podľa J. Ratzingera, vtedajšieho prefekta Kongregácie pre náuku viery, nemožné: „Keď sa niekto pokúsi hlbšie osvetliť tieto dvojice pojmov (inštitúcia a charizma) s úmyslom dôjsť k základným pravidlám, ktorými by sa platne spresnil ich vzájomný vzťah, ukáže sa čosi neočakávané. Tomu, kto sa pokúša definovať pojem inštitúcia teologicky presne, drobí sa mu v rukách.“[699] Na inom mieste uvádza: „V akom vzťahu sú ustálené cirkevné svätenia a nové nečakané charizmatické prejavy? Schéma inštitúcia – charizma tu nedáva uspokojivú odpoveď, lebo dualistická náprotivnosť týchto dvoch pohľadov nezachycuje dostatočne skutočnosť Cirkvi… Dôležité je to, že už sám posvätný úrad, kňazstvo sa chápe a žije charizmaticky.“[700] Ako teda nemožno oddeliť Krista a Ducha, nemožno ani sviatosť priradiť ku kristologicko-inkarnačnej línii a hnutia k línii pneumatologicko-charizmatickej. Ak by sa tak stalo, boli by sme svedkami nesprávneho chápania trojjediného Boha – tri osoby Boha by boli spoločenstvom troch bohov. Preto platí, že „pochopiť správne Ducha nemožno bez Krista, ale ani Krista bez Svätého Ducha“[701].

Inými slovami povedané, platí, že primát novosti, zdôvodňovaný nevypočítateľnosťou a novosťou Ducha, ktorý tvorí nové veci, nemôže byť absolútny a odtrhnutý od dejinnej podoby vteleného Krista. Novosť, ktorú prináša Duch Svätý, má kristologickú podobu a cez skutočnosť, že je synom Márie, aj podobu mariánsku. Kristus a Mária, garantujúci ortodoxnú náuku o pravosti vtelenia a ľudskej prirodzenosti Krista, sú akýmsi filtrom na všetky nové veci, ktoré pentekostálne kresťanstvo ponúka na najrozličnejších úrovniach.

Ide o novú charizmatickú podobu Cirkvi, v ktorej je inštitucionálna zložka „charizmatizovaná“ – univerzálna Cirkev je chápaná ako sumár partikulárnych

---

698 J. Ratzinger, Církev jako společenství, 10-11.

699 J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 9.

700 J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 13.

701 J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 15.

spoločenstiev, vstupuje sa do nej nie cez katechumenálnu iniciáciu vlastnú Tradícii, ale absolvovaním „seminára“ (kurzu) a nových iniciačných rituálov (vkladanie rúk laickou komunitou, modlitbou). Nová podoba modlitby je spontánna, chválová, improvizovaná, uzdravujúca ducha i telo, komunikujúca dary Ducha v zmysle *ex opere operato*. Stáva sa protiváhou starej podoby modlitby, ktorá je dejinne vykryštalizovaná, formulovaná, liturgická, a preto považovaná za strnulú a málo živú. Nová spiritualita nie je trinárna, ale dôsledne pneumatocentrická, resp. teocentrická, nereflektujúca *communio sanctorum* a sýtiaca sa zo starozákonných náboženských foriem. Nový „teologický jazyk“ zavádza termíny, ktoré vznikli v inej než katolíckej tradícii: služobnosť, vyliatie Ducha, uvoľnenie Božej sily, zakúšanie Boha, spočívanie v Duchu, líder, spíker; kresťanstvo nie ako cesta, ale ako dokončený stav naplnenia a zrelosti charizmatického kresťana ap. Nová je aj „podoba prejavov Ducha“: uzdravenie, proroctvo, prosperita; na rozdiel od starých prejavov ako poslušnosť, láska, vernosť, čistota, panenstvo, mučeníctvo, múdrosť, poznanie, zasvätenie.[702] Nové sú tiež „teologicko-duchovné témy“: uzdravovanie, zázraky, proroctvá, glossolália, vízie, zakúšanie Ducha, lídrovstvo, spásny účinok modlitby chvály…; na rozdiel od akoby nezrozumiteľných tém klasického katolicizmu ako obeta, zmierenie, zásluha, milosť, duchovná útecha, suchopárnosť, teologálne cnosti viery, nádeje, lásky. Nové sú prejavy „misijného zápalu“ cez hudbu, svedectvo, laické kázanie, modernú formu; na rozdiel od tradičnej katechézy a výchovy, pokladaných za strnulé. Nové sú formy prejavu „liturgickej“ fantázie[703]: služba vlajkovania, modlitebného zázemia pre tých, ktorí sa modlia, výzdoba, organizačná štruktúra modlitbových zhromaždení, grafika, využívanie multimediálnych technológií; na rozdiel od starého rituálno-liturgického spôsobu. V tejto novej kristológii a soteriológii Ježiš figuruje ako priateľ, pomocník, solidárny humanista[704], privilegovaný nositeľ Ducha a spása sa chápe ako psychosomatická harmónia (*wellness*)[705]. Preferujú

---

[702] Por. L. M. Örsy, Aperti allo Spirito, Milano 1970, 18-99.

[703] Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev?, 28.

[704] Por. E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, 27.

[705] Por. M. Fuss, Il benessere come salvezza nel New Age, in Associazione Teologica Italiana, M. Gronchi (ed.), La salvezza degli altri, Cinisello Balsamo 2004, 209.

sa vybrané soteriologické modely, predovšetkým tie zdôrazňujúce spásu ako uzdravenie tela a ducha; je tu takmer neprítomný koncept spásy v dimenzii spásneho poznania alebo zadosťučinenia za hriechy, t. j. satisfakčný model[706] v jeho katolíckej interpretácii. Novú podobu má aj Duch ako napĺňajúci vnútro človeka, uspokojujúci, upokojujúci, oduševňujúci, obohacujúci jednotlivca, no nie ako *dynamis – ek-stasis*[707], ktorý vedie človeka von zo seba, zo zvyku, strnulosti, zóny komfortu, von na periférie; Duch sa stáva vlastným menom Boha, pričom sa vytráca jeho spojenie s osobou Krista[708]; Duch je vlastníkom a distribútorom chariziem, prameňom slobody, improvizácie, nových foriem kresťanstva. Boh je extrémne kenotický a imanentný (mocne konajúci v dejinách) a na druhej strane extrémne transcendentný, vyžadujúci mystickú charizmatickú iniciáciu. V novej forme sviatostného života potrebujú sviatosti doplnenie: krst vodou potrebuje ako doplnenie krst Duchom, aby sa uvoľnili všetky potencie sviatostného krstu[709]; birmovanie potrebuje nové vyliatie Ducha; Eucharistia potrebuje chválové zhromaždenie; sviatosť zmierenia modlitbu za oslobodenie; sviatosť pomazania chorých modlitbu za uzdravenie; sviatosť kňazstva potrebuje ako doplnenie funkciu laického lídra a spíkra; sviatosť manželstva vyhľadáva doplnenie o starozákonnú manželskú spiritualitu, čoho potvrdením môže byť aj prax výberu mien pre deti z rezervoára starozákonných postáv, teda bez väzby na kresťanskú tradíciu svätých patrónov (takto sa istým spôsobom rozrieďuje kristologická dimenzia tejto sviatosti).

Je zrejmé, že všetko nové vyrastá na kmeni starého, a preto novosť v Cirkvi sleduje logiku, ktorú opísal J. H. Newman v súvislosti s vývojom dogiem. Dá sa povedať, že nové je inšpirované len vtedy, keď „logicky súvisí s počiatočnými údajmi“ a „neprotirečí pôvodnej náuke“, pretože „autentický vývoj zachováva a chráni predchádzajúce formulácie“[710]. Evanjeliová novosť, vyrastajúca zo

---

706 Na stručnú kategorizáciu rôznych soteriologických modelov por. H. Kessler, Cristologia, in T. Schneider (ed.), Nuovo corso di dogmatica I, Brescia 1995, 454.

707 Por. W. Kasper, G. Sauter, La chiesa luogo dello spirito, Brescia 1980, 79-86.

708 Por. J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 15.

709 Por. Medzinárodná služba Katolíckej charizmatickej obnovy. Krst v Duchu Svätom. Pre vnútornú potrebu KCHO, Nitra 2015, 63-64.

710 Por. Medzinárodná teologická komisia, Výklad dogiem, 90; 92.

starozákonnej tradície, je vzorovým spôsobom sprítomnená v osobe Márie. Ona spája Starý a Nový zákon a je kritériom na posúdenie každej novosti.

V súvislosti s dôrazom na slovo *novosť* je vhodné pripomenúť tu jeho pôvodnú dvojakú podobu, resp. etymologický/významový rozdiel, ktorý slovenčina nereflektuje. Gréčtina pozná dva výrazy pre novosť: 1. *néos* – vzťahuje sa na živé bytia a znamená mladosť, chronologickú novosť; 2. *kainós* – novosť, ktorá obnovuje, je nečakaná, odlišná od bežného, niečo, čo spôsobuje dojem, čo je lepšie v porovnaní so starým, čo má väčšiu príťažlivosť a hodnotu, čo je nevídané, zázračné, nečakané, apokalyptické.[711] To znamená, že biblická novosť je teologická, nie sociologická kategória – primárne znamená zjavenie spásy v zmysle *kainós*, pretože Ježiš je „nová brána do kráľovstva" a jeho učenie je nové učenie – *didaché kainé* (Mk 1,27).[712] Z tohto dôvodu rovnako termín nová evanjelizácia treba chápať biblicko-teologicky, nie sociologicko-chronologicky. V zmysle naznačeného rozdielu nie je možné za novú evanjelizáciu považovať čokoľvek odlišné od starého, ale jedine to, čo privádza k spáse, novej pastve, novému stvoreniu v Kristovi (por. 2Kor 5,17).[713]

Pardoxne potom vyznieva postmoderný obrat k novosti v pentekostálnom prostredí – v mnohých prípadoch znamená návrat k predkresťanským náboženským formám. Hoci nepriznane, je v tomto náboženskom prejave rozpoznateľný predkresťanský, mytologický alebo neskorší gnostický prvok. F. Sciacca v štúdii *Dionýzov pohľad* opisuje prejavy dionýzovského kultu:

„Nie je tam výmena pohľadov. V tomto štádiu mánie je celé božstvo v každej z posadnutých žien; jednako pozícia ich gitár podčiarkuje, že zároveň sú zapojené do kolektívneho rítu. Dole na oltári pokropenom krvou, čo je znak olympskej obety, je Dionýz [znázornený] so strapcom hrozna v ruke. (…) Entuziazmus mohol vzniknúť ani nie tak vďaka pohľadu či kontaktu s maskou,

---

711 Por. N. Di Bianco, La rilevanza neotestamentaria dell'aggettivo 'nuovo' e la 'nuova evangelizzazione', in Rivista Liturgica, 2 (2014), 259-260.

712 Por. N. Di Bianco, La rilevanza neotestamentaria dell'aggettivo 'nuovo' e la 'nuova evangelizzazione', in Rivista Liturgica, 2 (2014), 260-261.

713 Por. N. Di Bianco, La rilevanza neotestamentaria dell'aggettivo 'nuovo' e la 'nuova evangelizzazione', in Rivista Liturgica, 2 (2014), 268.

ako skôr vďaka vínu a hudbe (*mousiké téchné* – umenie múz), ktoré somaticky navodzovali tanec, falošné kroky, podknutia, skoky a na mentálnej úrovni závrate a halucinácie. Dionýz je boh pauzy v rytme hudby a krokoch tanca, stáleho pohybu a existenciálneho kolísania adeptov… Dionýz je boh, ktorý vstupuje do tela prostredníctvom tanca… Posvätný tanec a posvätný eros sú modlitby tela. Rytmický tanec v rytme bubnov, sprevádzaný vzdychmi a ostrými tónmi píšťal, privádza k posvätnej exaltácii. Hudobné nástroje boli dôležitým stimulom. Prostredníctvom senzorických sluchových kanálov *thiásos* (kultové konanie) Menád dosahovalo kontakt s bohom."[714]

Podobne kresťanstvo v ranom období pracovalo s materiálom, ktorý ponúkala helénska filozofia a náboženstvo, prítomnosť niektorých prvkov teda nemusí byť automaticky známkou heterodoxnosti. Treba však stanoviť správnu mieru prieniku mytológie (kultúry) a kresťanstva, ako aj podobu ich interakcie. H. Rahner vzťah medzi gréckym mýtom a kresťanstvom opisuje na podklade chalcedónskej dogmy – definuje vzťah božskej a ľudskej prirodzenosti Krista termínmi „nezmiešaný" a „nerozdielny" (DH 302). Termín „nezmiešaný" odhaľuje esenciálnu rozdielnosť medzi svetom gréckych mystérií a kresťanským zjavením. Termín „nerozdielny" zas označuje príbuznosť týchto dvoch svetov, pričom božské pozdvihuje a posväcuje výrazové prostriedky vlastné gréckej kultúre.[715] Rahner navrhuje „držať sa v správnom strede, takpovediac medzi božským a ľudským, medzi zmiešaním čisto ľudským, chápaným ako genetická a ideová závislosť, a oddelením, takmer akoby esencia kresťanstva vo všetkom, čo má v sebe podstatné, bola entitou absolútne neporovnateľnou s akýmkoľvek dielom človeka"[716].

V Márii nachádzame vzor prieniku božského prvku a konkrétnej kultúry, do ktorej Ježiš vstupuje. Je preto vzorom harmonizácie kresťanstva a kultúry, ktorú nazývame termínom *inkulturácia*. A keďže ide o proces podobný tajomstvu

---

[714] F. Sciacca, Lo sguardo del Dioniso, Agrigento 2011, 16, 18. Dostupné na: http://linguaggidipsiche.it /onewebmedia/Sguardo%20 di%20Dioniso%20e%20enthousiasm%C3% B2s%20dionisiaco.pdf

[715] Por. H. Rahner, Miti greci nell'interpretazione cristiana, Bologna 1971, 25-42.

[716] H. Rahner, Miti greci nell'interpretazione cristiana, 42.

vtelenia[717], má bezpochyby mariánsku podobu. Na nej – ako vzore inkulturácie – je potrebné kontemplovať akceptáciu prvkov iných náboženstiev či kultúr, aby nedochádzalo ku synkretizmu, príp. zmiešaniu s kresťanskou zvesťou. Ide teda o to, aby kultúra bola kresťanstvom očistená a pozdvihnutá v duchu slov Jána Pavla II.: „Zásady inkulturácie, spojené s tajomstvom vtelenia Božieho Slova a kresťanskou antropológiou, osvetľujú autentický zmysel inkulturácie. (…) Ona neznamená synkretizmus ani prispôsobenie evanjeliovej zvesti, ale vedie k tomu, aby evanjelium vnikalo, priam sa vteľovalo do týchto kultúr. Musí pritom odmietať kultúrne prvky nezlučiteľné s kresťanskou vierou a životom a, naopak, vyzdvihovať hodnoty tajomstva spásy, ktorá prichádza od Krista."[718] Bez Márie pentekostalizmus riskuje odklon k náboženskému synkretizmu gnostického typu.

Cez mariánsku optiku treba určiť, či pentekostalizmus ovplyvňuje novoevanjelizačným spôsobom postmodernu, alebo postmoderna ovplyvňuje pentekostalizmus, ktorý by tak bol malou „sviatosťou" postmoderny, jej epifenoménom. Postmoderna v opísaných prejavoch (subjektivizmus, pluralita, rozdrobenie zmyslu, strata celistvého pohľadu a metafyziky, dôraz na novosť a zmenu, intimizácia náboženstva, kritickosť voči náboženským inštitúciám, zážitkovosť, príklon k mysticizmu, ekologické povedomie, feminizmus, psychologizácia náboženstva, príklon ku gnóze[719]) potrebuje kresťanstvo, pretože „aj táto kultúra je súčasťou Kristovho vykupiteľského diela a i jej sa má zvestovať evanjelium s ústretovou sympatiou"[720]. To je však možné iba pri

---

717 „Vtelenie Božieho Syna má v situácii hriechu reálne vykupiteľské zameranie, čo musí platiť aj pre inkulturáciu. Vtelenie však neznamená pohltenie ľudstva, ale jeho maximálne povýšenie, zdokonalenie, privedenie k cieľovému bodu zjednotenia s božstvom. Podobne ako božstvo a ľudská prirodzenosť ostávajú zjednotené v jedinej osobe Božieho Syna a zároveň sa nezmiešavajú a nepohlcujú (DH 302), takisto kultúra preniknutá, očistená, posvätená a pozdvihnutá radostnou zvesťou nielenže ostáva sama sebou, ale je dokonca privedená k vyššej forme identity a vlastného rozvinutia sa." – C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 150.

718 Ján Pavol II., Pastores dabo vobis, 55.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/pastores-dabo-vobis

719 Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev, 17-40.

720 M. Kehl, Kam kráčí Církev, 21.

uchránení identity kresťanstva, čiže toho, čo tvorí jeho podstatu – tou je osobná láska, ktorá jediná je vierohodná (H. U. von Balthasar). Nie láska ako „nejasný cit sympatie alebo vesmírny prúd života“, ale ako „osobná náklonnosť, čo sa daruje bez nútenia, čo môže sama dať zmysel, ktorý spočíva sám v sebe a trvale neukazuje – tak ako v gnóze – preč od seba na stále nové tajomstvá a záhady skutočnosti“[721].

Kresťan sa s touto uzdravujúcou láskou, na ktorú sa dá bezpodmienečne spoľahnúť v živote, starobe aj umieraní, stretáva v Kristovi – pri ňom preto treba meditatívne prebývať, zamilovať sa doňho a nasledovať ho.[722] Za touto ideou, ako ju formuloval M. Kehl, opäť nemožno nevidieť Máriu, pozerajúcu sa na Ježiša a pozývajúcu: „Urobte všetko, čo vám povie“ (Jn 2,5). Mária ukazuje mieru prieniku kresťanstva a postmoderny, ktorú potrebuje aj pentekostálna forma kresťanstva, lebo bez nej riskuje kontamináciu postmodernými paradigmami. Mária v nosných fundamentálno-teolgických konceptoch pôsobí ako prvok rovnováhy – jednotlivé koncepty (viera, skúsenosť, hermeneutika, novosť, inkulturácia) môžu byť chápané v celej šírke, čím sa garantuje ich katolícka autenticita. Je skutočne žiaduce, aby pentekostálny katolicizmus prijal Máriu nielen ako charizmatickú ženu (čiže „charizmatizoval“ Máriu), ale aby prijal aj mariánsku formu myslenia a konania (čiže „mariologizoval sa“), ak má byť katolíckym hnutím.

Za smerodajné treba považovať tvrdenie A. Schmemanna, ktorý v kontexte nesprávnych interpretácií Ducha Svätého uvádza, že „správne chápaná mariológia je určitým kritériom pre pneumatológiu, ako aj ochranou pred démonickým zmätením duchov“[723]. Pod zmätením duchov rozumie stav nového rozdelenia, dichotómie a protikladu duchovného a inštitucionálneho aspektu viery, resp. Cirkvi: „Duch Svätý je postavený proti Cirkvi, individuálna subjektivita duchovnej skúsenosti proti katolíckej viere a poriadku, (…) odvolávanie sa na Ducha Svätého je možné použiť ako alibistickú výhovorku na

721 M. Kehl, Kam kráčí Církev, 38.

722 Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev, 39.

723 A. Schmemann, Mária a Duch Svätý, 44.

vlastný nesúhlas, rebéliu, anarchiu a subjektivizmus, a tak zameniť eschatológiu za ľudský radikalizmus a utópiu.“[724]

c) Dogmaticko-teologické prvky pentekostálneho katolicizmu. S ohľadom na rozsiahlosť tejto podtémy sa obmedzíme na základné dialektiky, ktoré obsahujú známky určitej nerovnováhy. Pozrieme sa na ne cez prizmu trojičnej teológie a pneumatológie, ekleziológie, sviatostnej teológie, teológie milosti a eschatológie.

Skúsenostný, no mnohonásobne potvrdený pohľad odhaľuje nerovnováhu pentekostálnej doktríny a praxe v otázke hlavného paradoxu Božieho bytia medzi Božou imanenciou a transcendenciou, a to v prospech imanencie (zakúsiteľnosti). Nenápadne sa tým vytvára obraz Boha *Dio Tappabucchi* (Boha ako látača dier), čo nemusí znamenať vždy podnet na vieru, ale, naopak, aj na neveru. A. Comte-Sponville uvádza: „Jestvuje šesť základných dôvodov, ktoré ma vedú k nevere v Boha a k viere, že nejestvuje: slabosť zavedených argumentov (domnelé „dôkazy“ Božej existencie); spoločná skúsenosť (keby Boh jestvoval, musel by sa dať vidieť alebo by musel byť vnímateľný zmyslami); odmietanie vysvetlenia toho, čo nechápem, prostredníctvom niečoho, čo chápem ešte menej; veľkosť zla; priemernosť človeka; a nakoniec skutočnosť, že Boh tak odpovedá na naše túžby, že jestvujú všetky dôvody si myslieť, že bol vymyslený práve preto, aby ich uspokojil aspoň na úrovni ilúzie (niečo, čo robí z náboženstva ilúziu vo freudovskom zmysle slova).“[725] Z nerovnováhy medzi Božou transcendenciou a imanenciou sa rodí nerovnováha v duchovnom živote, a to medzi apofatickou a katafatickou spiritualitou, askézou a zakúšaním, krížom a doxológiou, kontempláciou a akciou.

Inou trinitárno-teologickou nerovnováhou je nerovnováha medzi Kristom a Duchom Svätým, t. j. medzi kristológiou a pneumatológiou, čo sa verifikuje najmä na pôde ekleziológie. Tam zdôrazňovanie rozdielu medzi inštitúciou (kristologická črta Cirkvi) a charizmou (pneumatologická črta Cirkvi) prezrádza príklon ku triteizmu, ako správne poznamenáva J. Ratzinger: „Hovoriť, že treba

---

[724] A. Schmemann, Mária a Duch Svätý, 44.

[725] A. Comte-Sponville, Lo spirito dell’ateismo, Milano 2007, 122.

rozlišovať medzi Kristom a Duchom (Pneuma), vyzerá na pohľad správne. Lenže ako neslobodno považovať tri osoby v Trojici za spoločenstvo troch bohov, ale ich treba chápať ako jedného Boha v trojičnom vzťahu osôb, tak aj rozlišovanie Krista a Ducha je správne len vtedy, ak vďaka ich rôznosti lepšie pochopíme ich jednotu.“[726]

Základná kristologicko-soteriologická nerovnováha pentekostalizmu je ukrytá vo vzťahu medzi spásou „podľa Boha“ a spásou „podľa človeka“. Pod „spásou podľa Boha“ možno spolu s C. V. Pospíšilom rozumieť „oslobodenie od hriechu, od nadvlády zlého ducha“, ako i „celý proces zbožštenia človeka“[727]. Pod „spásou podľa človeka“ sa skrýva taká spása, ktorá „naplno zodpovedá ľudským túžbam“[728]. Ide teda o spásu podľa ľudských očakávaní, ktoré zodpovedajú typu núdze, v ktorej sa človek aktuálne nachádza ako jednotlivec, príp. súčasť spoločenstva. Reakciou na takýto trend redukovania spásy na čisto ľudskú úroveň je aj vyjadrenie Medzinárodnej teologickej komisie *Questiones selectae de Deo Redemptore* (1995); v bode 2 sa uvádza:

„V prvom rade treba povedať, že náuka o vykúpení sa týka toho, čo Boh vykonal pre nás v živote, smrti a vzkriesení Ježiša Krista, teda odstránenia prekážok, ktoré ležali medzi nami a Bohom, ako i toho, že nám Boh ponúkol účasť na svojom živote. Inými slovami, vykúpenie sa týka Boha ako pôvodcu nášho vykúpenia ešte pred tým, ako sa týka nás. Jedine preto, že je to takto, môže byť pre každú dobu a pre všetky časy radostnou zvesťou spásy. Jedine preto, že vykúpenie sa prednostne týka slávnej dobrotivosti Božej viac než našej núdze, i keď sa na našu núdzu vzťahuje, môže pre nás byť oslobodzujúcou záležitosťou. Pokiaľ by vykúpenie malo byť, naopak, posudzované podľa existenciálnych potrieb ľudí, ako by sa dalo vylúčiť podozrenie, že sme si jednoducho vytvorili Boha vykupiteľa podľa obrazu našej núdze?“[729]

---

[726] J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 15.

[727] C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 291.

[728] C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 290.

[729] Commissio Theologica Internationalis, Queastiones selectae de Deo Redemptore, in C. V. Pospíšil (ed.), Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii, Kostelní Vydří 2010, b. 2, 136.

Z daného textu vyplýva, že v spásnom konaní má primát Boh, ktorý vykupuje aj sekularizované očakávania spásy, ako to správne vystihol Ján Pavol II.: „Pokušenie dneška je redukovať kresťanstvo na čisto ľudskú múdrosť, akoby náuku dobrého života. V silne sekularizovanom svete nastalo aj ‚pomalé sekularizovanie spásy', za ktorú sa síce bojuje v prospech človeka, ale človeka polovičatého a redukovaného iba na horizontálnu dimenziu. My však vieme, že Ježiš prišiel, aby doniesol všeobsiahlu spásu, ktorá má zachytiť celého človeka, všetkých ľudí a otvoriť podivuhodné horizonty božského detinstva."[730]

S dialektikou „spása podľa Boha – spása podľa človeka", prítomnou v mnohých formách postmodernej religiozity vrátane pentekostálnej, súvisia i ďalšie dialektiky soteriologickej povahy: spása dejinná – spása eschatologická; spása hmatateľná (uzdravenie) – spása duchovná (zmierenie, odpustenie, rast v cnostiach). Nosnou ekleziologickou dialektikou vyplývajúcou z napätia Kristus – Duch je už spomenutá nerovnováha medzi inštitúciou a charizmou (v neprospech inštitúcie a so zdôraznením charizmatickej vitality neinštitucionálneho kresťanstva), ďalej nerovnováha medzi univerzálnou a partikulárnou Cirkvou (primát má partikulárne spoločenstvo bez duchovnej, náukovej, pastoračnej väzby na farnosť, diecézu, Rímskokatolícku cirkev), medzi liturgickou a ľudovou zbožnosťou, ktorá sa pretavuje do dialektiky medzi sviatostným dianím a formami pentekostálnej zbožnosti (krst vodou – krst v Duchu; birmovanie – vyliatie Ducha; Eucharistia – verejná modlitba chvály; pokánie – modlitba za oslobodenie/laický exorcizmus; pomazanie – modlitba za uzdravenie; kňazstvo – líderstvo; manželstvo uchopené kristologicko--ekleziologicky – manželstvo uchopené cez spiritualitu Starého zákona), pričom účinok *ex opere operato*, vlastný jedine sviatostnému dianiu, si privlastňujú spomenuté nesviatostné modlitbové formy. Vo sviatostnej oblasti je tiež zreteľné napätie medzi sviatosťou ako spomienkou, sprítomnením a anticipáciou, čiže medzi prvkom komemoratívnym, sprítomňujúcim a anticipujúcim v neprospech spomienky na jednej strane a eschatologickej budúcnosti na druhej strane.

---

730 Ján Pavol II., Redemptoris missio, 11.
Dostupné na: http://kbs.sk/obsah/sekcia /h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio

Posledným priestorom, kde panuje viditeľné napätie a nerovnováha, je priestor eschatológie. Prvá eschatologická nerovnováha (v ktorej možno cítiť ozvenu napätia medzi Božou transcendenciou a imanenciou, ale aj medzi spásou podľa Boha a spásou podľa človeka) je nerovnováha medzi „uskutočnenou" a „neuskutočnenou" eschatológiou, čiže medzi „už" a „ešte nie", a to v prospech „už" a v neprospech „ešte nie".[731] V oblasti eschatológie sa dá zaregistrovať i druhé napätie: ide o napätie medzi tzv. inkarnacionizmom a eschatologizmom, a to v prospech inkarnacionizmu, čiže mienky, ktorá prichádzajúce Božie kráľovstvo vysvetľuje ako pokračovanie a vyústenie ľudskej aktivity, nie ako skutočnosť božsky novú, tú, ktorú vystihuje termín „diskontinuita"[732]. Eschatologicko-apokalyptická inšpirácia sa dá rozpoznať aj v rezervovanosti pentekostalizmu voči cirkevným inštitúciám. Kým charizmatická štruktúra v počiatkoch Cirkvi vnútorne korešpondovala s očakávaním skorého Pánovho príchodu, inštitucionálna štruktúra zosilnela pod vplyvom oneskorenia druhého príchodu. Táto zmena paradigmy znamenala nutnosť premyslieť vzťah Cirkvi k pohanskému prostrediu, čo zároveň implikovalo úvahy o inštitucionálnej zložke komunít – metaforou Cirkvi sa stal dom usporiadaný podľa vzoru domácich komunít organizovaných patriarchálnym spôsobom.[733] Naliehavosťou, ktorou pentekostálne spoločenstvá zdôvodňujú priamy evanjelizačný aktivizmus laikov (kázanie, pouličné ohlasovanie namiesto pokoncilovej idey postupného premieňania sekulárneho prostredia v duchu evanjelia cez spolužitie a hodnotovú interakciu), sa v konečnom dôsledku stiera rozdiel medzi služobným a univerzálnym kňazstvom pokrstených; tento aktivizmus má pôvod v príklone k „uskutočnenej eschatológii", očakávajúcej skorý Pánov príchod a definitívny zásah do dejín. Táto apokalyptická idea ovplyvňuje pentekostálnu ekleziológiu vo viacerých ďalších témach, akými sú napríklad: forma života malého spoločenstva, ekonomická štruktúra spoločenstva, interakcia spoločenstva s pevnými štruktúrami Cirkvi (napr. farnosť, rehoľné spoločenstvá) či profilovanie nových laických štruktúr (líderstvo).

---

[731] Por. A. Schmemann, Mária a Duch Svätý, 46.

[732] Por. A. Nitrola, Escatologia, 91-94.

[733] Por. S. Wiedenhofer, Ecclesiologia, 83-84.

Načrtnutá panoráma dialektík potvrdzuje nerovnovážny stav pentekostálnej doktríny (prejavujúcej sa následne v praxi), a preto si vyžaduje vyváženie. Jedine vtedy, keď pentekostálny katolicizmus dokáže uniesť váhu paradoxu, ktorý je základnou štruktúrou katolicizmu, resp. kresťanstva ako takého,[734] má šancu, že bude môcť byť akceptovaný ako katolícke hnutie schopné priniesť trvalé ovocie Božieho Ducha a nie ducha postmoderny. Bez otvorenosti voči obom pólom paradoxu bude daná forma kresťanstvom inšpirovaného náboženstva niesť známky jednostrannosti a sektárskej uzavretosti.

Domnievame sa, že Mária ako „syntéza celého kresťanského tajomstva", „mikrodejiny spásy" či „časť reprodukujúca celok" umožňuje objavovať heterodoxné prvky prítomné v pentekostalizme a pochádzajúce z nekatolíckeho, príp. nekresťanského duchovného prostredia, ako aj interpretovať a kreatívne rozvíjať tie prvky, ktoré patria do spoločného kresťanského dedičstva v zhode s katolíckou tradíciou i potrebami doby. Takto možno vyvažovať viacnásobne potvrdené rizikové tendencie, ako sú emocionalizmus, zážitkovosť, pokrivená interpretácia Svätého písma, nevtelený spiritualizmus, deformovaný ekumenizmus alebo elitárstvo.[735] Mária, ktorá je syntézou katolíckej doktríny, vzorom prístupu k Písmu aj vzorom duchovného života – jej štúdium je odporúčané ako prevencia a prekonanie rizík pentekostalizmu[736] –, dokáže z „projektu" zážitkového mysticizmu a voľnočasového evanjelizačného aktivizmu, zameraného primárne na členov tradičných cirkevných spoločenstiev (v doterajšej „nemariánskej" podobe mu z dôvodov vysvetlených v nasledujúcom bode, nie je možné uznať status spirituality), vytvoriť autentické duchovné a katolícke hnutie.

d) Naratívno-skúsenostná fenomenológia pentekostalizmu: Je pentekostálne kresťanstvo spiritualitou a ekleziálnym hnutím? Hlbší pohľad na problematiku pentekostalizmu nás núti hľadať odpovede na základnú otázku: Ide skutočne o prorockú spritualitu, a teda autentické duchovné hnutie na spôsob

---

[734] Por. C. V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, 115.

[735] Por. A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 324-336; por. C. J. Wallner, Aký je Boh? Bratislava 2015, 51.

[736] Por. A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 336-337.

veľkých duchovných hnutí Cirkvi, o ktorých píše J. Ratzinger[737]? Keďže o kritériách ekleziality chariziem a hnutí už bola reč, pokúsime sa zodpovedať na otázku, či je pentekostalizmu možné priznať status spirituality.

Pentekostalizmus sa síce sám označuje za jednu spiritualitu uprostred mnohých, tzn. rovnocennú s ostatnými, no súčasne sa považuje aj za určitý turíčno-pneumatický prazáklad všetkých jestvujúcich foriem duchovného života. Keďže turíčne (pentekostálne) spoločenstvá vznikajú okolo zážitku vyliatia Ducha Svätého a vnútorného aktu viery (zvlášť v zmysle *fides qua*, čiže vnútorného aktu spoľahnutia sa na Boha zjavenia), ich stúpenci nadobúdajú presvedčenie, že takto vzniknuté „cirkevné spoločenstvo", formované na spôsob jeruzalemského provizória, je autentickou postturíčnou Cirkvou s mladistvou dynamikou a ranokresťanskou pestrosťou charizmatických darov. Treba podotknúť, že tento nárok je neopodstatnený a teologicky neudržateľný. Nemožno totiž zabúdať na skutočnosť opísanú J. Ratzingerom, a síce, že Turícami nevzniká partikulárna jeruzalemská cirkevná obec, ale Cirkev univerzálna (symbolizovaná apoštolmi, Máriou a rozprávaním všetkými známymi jazykmi), ktorá sa v jeruzalemskej cirkvi len uskutočňuje.[738] Z uvedeného neopodstatneného nároku potom vyplýva i široko sa vyskytujúci totalizujúci nárok turíčnych spoločenstiev na pentekostalizáciu všetkých foriem cirkevného života vrátane spoločenstiev historicky vykryštalizovaných spiritualít, ako sú benediktínska, karmelitánska, františkánska alebo tiež tradične evanjelická.

Týmto postojom pentekostalizmus prejavuje nezhodu s piatym kritériom ekleziality charizmy a hnutia, ktorým je „uznanie a ocenenie vzájomnej komplementárnosti iných charizmatických prvkov v Cirkvi"[739]. Nemožno tu nepripomenúť zákonitosť opísanú V. Kohutom, že „každá snaha radikálnym spôsobom redukovať značné a neraz neprehľadné množstvo spiritualít by mohla znamenať vážne ochudobnenie svedectva o Kristovi a riziko pre pravovernosť Cirkvi ako takú"[740]. Mnohosť foriem duchovného života, t. j. spiritualít, je totiž

---

737 Por. J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 25-35.

738 Por. J. Ratzinger, Církev jako společenství, 28.

739 Kongregácia pre náuku viery, Iuvenescit Ecclesia, 18e.

740 V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906.

prejavom mnohotvárneho a nevyčerpateľného bohatstva Ducha.[741] Je teda možné priznať pentekostalizmu status spirituality v najvlastnejšom význame tohto slova?

Jednou z najvýstižnejších definícií spirituality je definícia G. Moioliho: „Spiritualita je životná syntéza celého Kristovho tajomstva vytvorená pod vplyvom Ducha Svätého tak, že usporiadava jeho jednotlivé prvky okolo konkrétneho stavebného princípu, ktorý následne charakterizuje jeho celkový prejav.“[742] Pristavme sa pri jednotlivých častiach citovanej definície a preskúmajme ich vo vzťahu k pentekostalizmu.

Spiritualita je „životná syntéza celého Kristovho tajomstva“ – pod týmto vyjadrením treba rozumieť konkrétny spôsob života, ktorý nepozostáva z chaotického nahromadenia ľubovoľných duchovno-teologických prvkov, ale je harmonicky usporiadaný. Ide o život s rovnováhou (predovšetkým) kľúčových antinomických vzťahov: akcia – kontemplácia; apoštolát – modlitba; inkarnácia – eschatológia; apofatizmus – katafatizmus; telo – duch; inštitúcia – charizma. Zároveň ide o duchovný život, v ktorom sa zrkadlí celý obsah Kristovho tajomstva sprostredkovaný zjavením. O harmónii dialektických pólov paradoxov kresťanstva a celistvosti Kristovho tajomstva v duchovnej forme pentekostalizmu možno právom pochybovať. Veľmi vážne v tejto súvislosti vyznieva konštatovanie, že „v okamihu, keď sa úplne opomína niektorý z aspektov kresťanstva, nejde už o spiritualitu, ale o praktickú herézu“[743]. Skutočnosť, že pentekostálnej religiozite chýba raz trinitárny rozmer, raz ortodoxná kristológia, príp. sviatostný život či akýkoľvek náznak úsilia o recepciu tradičných foriem duchovnosti, tvoriacich poklad katolicizmu, núti k veľkej opatrnosti v tom, aby bola označovaná za autentickú duchovnosť, resp. spiritualitu.

Spiritualita je „vytvorená pod vplyvom Ducha Svätého“ – nevzniká ako produkt osobných alebo skupinových preferencií, ale ako výsledok pôsobenia

---

741 Por. V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906.

742 Definíciu uvádza V. Kohut ako autor hesla Spritualita v Slovníku spirituality, avšak presný prameň neuvádza. Por. V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906.

743 V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906.

Ducha, ktorý imanentne spolupôsobí s danosťami jednotlivých osôb určitej mentality, stavu, miesta, doby. Duch je darcom konkrétnej charizmy, ktorou reaguje na potreby Cirkvi. Autenticitu charizmy/spirituality schvaľuje Cirkev tým, že uzná dielo jej nositeľa[744]. Pohľad na nekatolícky pôvod pentekostalizmu, ktorý sa na katolíckej strane symbolicky spája s nevyhnutným zážitkom vyliatia Ducha a jeho prejavov, nám znemožňuje hovoriť o spiritualite vo vlastnom zmysle slova. Túto tézu navyše podčiarkuje fakt, že pentekostalizmus nemá konkrétneho nositeľa charizmy, ktorého život by niesol známky objektívne dokázateľnej svätosti a ktorého dielo by mohlo byť náležito preskúmané. Hoci nie je možné hovoriť o jednej charizme, ktorá by charakterizovala duchovnú cestu, pentekostálni kresťania hovoria o pluralite prijatých chariziem, a to neraz chápaných v zmysle náhrady za nefunkčné inštitucionalizované charizmy, t. j. hierarchické úrady. Jestvujú určité snahy o teologické premyslenie a následné vystavanie celistvej duchovno-teologickej stavby pentekostalizmu okolo stavebného kameňa, ktorým je subjektívne verifikovný akt vyliatia Ducha (deje sa výlučne v neliturgickom a pri nesviatostnom zhromaždení cez modlitbu vkladania rúk celou zídenou komunitou), sú však viac zidealizovaným akademickým opisom než opisom pentekostálnej reality.

Spiritualita „usporiadava jednotlivé prvky [celého Kristovho tajomstva] okolo konkrétneho stavebného princípu“ – tak ako v teológii, tak aj v spiritualite je potrebný konkrétny stavebný alebo hermeneutický princíp, na základe ktorého je vybudovaný komplex kresťanskej náuky. Takýmto stavebným kameňom celku Kristovej formy existencie je raz vtelenie, inokedy tajomstvo kríža, jeho apoštolská láska či láska k chorým a trpiacim. Celistvá spiritualita si vezme niektorý prvok a okolo neho vystavia stavbu pozostávajúcu z ostatných prvkov.[745] Inak povedané, obrazom stavebného kameňa je vyjadrený konkrétny aspekt Ježišovho života, cez ktorý sa (ako cez bránu) vstupuje do celku jeho existencie. Takto sú všetky autentické a Cirkvou uznané spirituality „sviatosťou“ teologického aj duchovného katolicizmu, čiže „sviatosťou“ celku, i keď vždy s iným „zafarbením“. (Termín „sviatosť“ je tu použitý vo

[744] Por. V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906.

[745] Por. V. Kohut, Spiritualita, in S. de Fiores, T. Goffi (eds.), Slovník spirituality, 906-907.

význame, v akom je partikulárna Cirkev „sviatosťou“ univerzálnej.) Prijatím pentekostálnej iniciácie, ktorá nemá objektívne opísateľné parametre, keďže tzv. zážitok Ducha je slovne aj koncepčne neuchopiteľný a emočne rôznorodý (smiech, plač, chvenie, rozprávanie jazykmi, odpadnutie ap.), sa človek stáva „hotovým kresťanom“ – jeho základnou ambíciou je odvážna komunikácia vlastného zážitku. Takto sa status konvertitu stáva ideálom, čo sa prieči akejkoľvek duchovnej tradícii; konverzia je podľa nej vždy počiatkom dlhej ekleziálnej socializácie, duchovného udomácňovania sa v katolicizme vrátane liturgie, diakonie a martýrie.

V tomto procese Cirkev nespĺňa úlohu akéhosi tvorcu nových zážitkov – duchovný zážitok chápe ako darovaný okamih milosti, sprostredkovaný inou vonkajšou skutočnosťou náboženského alebo profánneho rázu (zaľúbenie, smútok, skúsenosť krásna, tajomnosť liturgie, zakúsenie lásky kresťanov ap.).[746] Cirkev vždy vystupovala a naďalej má vystupovať skôr v úlohe hermeneuta, ktorý darovaný duchovný zážitok, resp. duchovnú skúsenosť interpretuje, očisťuje, prehlbuje a stavia na nich, pričom učí neofytu neuviaznuť v psychologických osídlach vlastnej protoskúsenosti, pretože tá nie je „spätne vyvolateľná“ podľa aktuálnych emočných potrieb. Emócia obrátenia sa či tzv. horenie srdca je vždy ťažko uchopiteľným okamihom (podobne ako vzkriesený Ježiš, ktorého zjavením nikto z ľudí nedisponuje). Je okamihom, ktorý sa otvára stále novším a novším skúsenostiam – ich vzorom je osoba historického Krista a ich forma smeruje od kenózy inkarnácie cez lásku matky a pestúna (či apoštola Jána) po nepochopenie, neprijatie, smrť, vzkriesenie a nanebovstúpenie. Dogmatizovať, resp. fosilizovať počiatočnú skúsenosť znamená uzavrieť sa novým výzvam a skúsenostiam Ducha, ktoré majú kristologickú tvár, ako už o nej bola reč (utrpenie – oslávenie). Je správne vidieť na začiatku duchovnej cesty (obrátenia) človeka aktivitu Ducha Svätého, lebo práve on vovádza do hlbín Boha, objasňuje, vykladá tajomstvo Krista a zapaľuje láskou. No nie je správne účinky Ducha redukovať na charizmy, čím sa pneumatológia stáva „charizmológiou“ ekleziologického typu, t. j. náukou o charizmách, ktorými sa buduje Cirkev „na zelenej lúke“ v mylnom presvedčení, že je v doterajšej

[746] Por. E. Salmann, Presenza di Spirito, 194-197.

inštitucionalizovanej a hierarchickej podobe mŕtva. Takto sa stáva zjavným, že charizmológia je rodnou sestrou liberálno-dialektickej teológie, ktorá kladie charizmu proti inštitúcii, pričom Ježiš sa stáva „sprivatizovaným“ laicko--prorockým sektorom a inštitúcia je identifikovaná s formalizmom zákonníckeho typu. Charizmatizmus a politicko-ľavicové kresťanstvo latinskoamerického marxistického typu vytvárajú pri takomto chápaní jeden zväzok.

e) Aktivizmus v *pentekostalizme.* Dlhodobejší kontakt s pentekostálnym prostredím vytvára presvedčenie, že „(novo)evanjelizačné“ aktivity spĺňajú vnútri charizmatických komunít funkciu voľnočasovej aktivity pre novoobrátených členov. Nevysloveným cieľom je „zamestnať“ novoobrátenca (na spôsob „dať mu niečo robiť“), aby nevyprchal pocit dôležitosti členstva v komunite, a teda ani dôvod zotrvať v nej. Duchovná náplň mnohých religióznych hnutí na báze kresťanstva, najmä tých, ktoré sa orientujú na mládež, vytvára istú formu kresťanského života, ktorá má (zrejme z dôvodu veku adresáta) známky provizórnosti – akoby nedokázala (alebo nechcela) dospieť. Zretie je metodicky znemožnené neprítomnosťou duchovno-teologických tém, ako sú teologálne cnosti, rast v milosti, fázy duchovného života, prostriedky duchovného napredovania. Ide o formu kresťanského života prevažne mladých ľudí, študentov alebo slobodných pracujúcich, nenachádzajúcich sa v existenciálnej núdzi (keďže sú väčšinou ekonomicky krytí svojimi rodičmi) a disponujúcich dostatočným množstvom voľného času. To im umožňuje žiť do neskorého postadolescentného veku spoločnosťou (aj Cirkvou) akceptovaný status „mládežníka“.

Vzniká tak forma duchovného života, ktorej primárnym cieľom nie je poznávanie Božej vôle a jej poslušná dynamická realizácia v niektorom z povolaní (kňazstvo, manželstvo…), ale forma, ktorej cieľom je naplniť ľudské, emočné a duchovné prázdno postmoderného človeka mestského typu. Pri stretnutiach pentekostálnych kresťanov nie sú zriedkavé výzvy „užiť si Boha“, príp. očakávať od Boha „odstránenie všetkých vrchov z našej cesty“. Je zrejmé, že tento Boh je povestným *Dio Tappabucchi* (Boh ako látač dier), ktorý v niektorých kruhoch vyvoláva obrat k novému ateizmu. Duchovný boj sa vedie na bojisku bez nepriateľa, vykonštruovanou „stratégiou Harryho

Pottera“: získať zbrane (charizmy) a cez ne udivovať postmodernú mládež zmaterializovaného a zážitkového zmýšľania. Netreba pritom dokazovať, že takto vznikajú skupiny či zážitkové komunity, ktoré sú inkompatibilné so životom človeka bojujúceho s reálnymi problémami v reálnom svete. Komunity tohto typu sú, pochopiteľne, vnútorne inkompatibilné aj so životom farností a (zatiaľ) nejestvuje spôsob, ako život farností pre ne urobiť atraktívnym, hoci ide nie o sociologickú, ale o teologickú nevyhnutnosť. Je to neľahká výzva, pretože farnosti ponúkajú duchovnú prácu vo všetkých významoch a formách; komunity zábavu a kresťanské lifestylové stretávanie sa (podobná hudba, podobný image, podobný jazyk). Tvorba novej kresťanskej kultúry a štýlu pre jednotlivé vekové skupiny je aktuálnou výzvou, avšak nebude môcť byť „typologicky“ odlišná od tej tradičnej – musí dozrieť ako ovocie na strome celku katolíckej doktríny.

Ako sme už uviedli, aktivizmus sa stáva duchovnou náplňou novoobjavenej kresťanskej existencie. Bez vonkajšej aktivity je takmer nemožné zdôvodniť, prečo byť kresťanom, a rovnako tak, prečo majú existovať malé kresťanské skupiny. Byť kresťanom v pentekostálnej optike znamená byť tvorcom a realizátorom projektov vygenerovaných ľuďmi krátko po konverzii, ktorí svoj status konvertitu povýšili na evanjelizačný piedestál. Pritom každá konverzia si žiada mystagógiu a čas zrenia i rozlišovania podľa príkladu veľkých konvertitov, napríklad sv. Pavla. Podstata kresťanstva nespočíva v misijnom aktivizme, ale v novom bytí v Kristovi, a to vo vedomí, že do miery Kristovho veku sa dorastá. V ovzduší, ktoré sme opísali, sa zrodili – a naďalej sa rodia – desiatky „evanjelizačných“ aktivít, z ktorých len minimálna časť je prakticky použiteľná v reálnej evanjelizácii v prostredí katolíckych farností či v prostredí sveta a práce. Na báze voľných asociácií vzniknuté „projekty“ majú hodnotu výstupu brainstormingového stretnutia alebo workshopu; neraz sú metodologicky a odborne mimo očakávanej a žiaducej úrovne.

Keď vnímame načrtnuté pozadie vzniku týchto „projektov“, ktoré sa nám nanucujú s nervóznou (až soteriologicko-apokalyptickou) naliehavosťou, pochopíme, že za „evanjelizačnú“ aktivitu sa neraz považuje akákoľvek (najlepšie spontánna) aktivita – práve jej je priznaná priama, bezprostredná a „tradíciou nezdeformovaná“ inšpirácia Duchom Svätým, či už ide o mávanie

vlajkami, laické duchovné poradenstvo bez náležitej duchovno-teologickej erudície, organizovanie kristoték (diskoték pre kresťanov), evanjelizačných lyžovačiek, hudobno-slovno-modlitbových pásiem, alebo akadémií nazývaných worship.

Skutočná evanjelizačná aktivita má trinitárny základ a jej forma nám raz navždy bola daná cez Ducha Svätého, ktorý vychádza z Otca a Syna a ktorý umožňuje misiu Syna a následne Cirkvi. Nová evanjelizácia má kristologickú formu – spirituálna improvizácia nenáležito pripisovaná Duchu Svätému je jej preto úplne cudzia. Novosť nie je hodnotou samou v sebe, akoby všetko, čo je nové, bolo apriórne dobré a hodné odporúčania. Novosť života Cirkvi je novosťou svätosti a jej foriem. Je to novosť, ktorá vyrastá zo starého. Duchom Svätým vytvorená novosť má vždy Kristovu formu. Pre novosť štrukturálnej zložky Cirkvi treba použiť analógiu platnú pre vývin dogiem. Každá nová dogma je reálne nová, ale zároveň zostáva vnútorne prepojená s minulosťou a celkom: „Autentický vývoj zachováva a chráni predchádzajúce rozvíjanie i formulácie.“[747]

Evanjelizačná formácia členov turíčnych spoločenstiev je primárne zameraná na získanie stabilizovaných členov z katolíckych farností, ktorých status klasického katolíka sa považuje za nedostatočný. Takmer absentuje – nie na úrovni ideí, ale na úrovni uskutočnených projektov – evanjelizácia sekulárneho prostredia širšej rodiny, resp. pracovných a voľnočasových kolektívov, ktorých je kresťan prirodzenou súčasťou. Preto vzniká forma náboženského života, ktorá sa uskutočňuje mimo rámca všedného životného priestoru a najzákladnejších vzťahových väzieb; je uzatvorená v homogénnej, ľudsky vytvorenej komunite. Ide o fundamentalistickú aplikáciu apokalyptickej formy života ranokresťanských spoločenstiev, očakávajúcich skorý Pánov príchod – historicky však spolu s oddialením parúzie prešla modifikáciou a pochopila, že novou výzvou je zžitie sa s kultúrnym, náboženským a sociálnym prostredím vlastnej doby. Táto výzva potom začala Cirkev plodne spoluvytvárať a premieňať. Prechodom od apokalyptickej do usadenej ekleziologickej formy sa rozvinuli aj spirituality, ktoré v danom stave dokážu

[747] Medzinárodná teologická komisia, Výklad dogiem, 92.

udržiavať reálnu duchovnú vnímavosť a zabezpečovať trvalý duchovný rozvoj kresťana: farský život, charita, nedeľná eucharistia, mesačná spoveď, liturgický rok, slávnosti a sviatky, osobná modlitba aplikovateľná i na modernú formu rodinného života so zamestnaním väčšinou mimo agrárneho priestoru, teda v priemysle a trhovom hospodárstve. Pri uvažovaní o novej evanjelizácii dochádza k niektorým metodologickým skresleniam. Vytvára sa napríklad dojem, že nová evanjelizácia je výsostným vlastníctvom tzv. cirkevných hnutí, ktoré sa stávajú jej subjektmi. No reálne je subjektom evanjelizácie miestna cirkev na čele s biskupom, ktorý zastrešuje všetky formy evanjelizácie na území diecézy.

f) Zasvätenie sa Panne Márii ako účinná forma novej evanjelizácie. Pochopiť, čo znamená nová evanjelizácia, znamená vstúpiť do myšlienkového sveta autora tohto označenia Jána Pavla II. Jednou z nosných dimenzií novej evanjelizácie je dimenzia eucharistická, z ktorej čerpá nielen „vnútornú silu, ale v istom zmysle aj plán“[748]. S eucharistickou dimenziou evanjelizácie je striktne prepojená dimenzia mariánska. O vnútornom prepojení Eucharistie a Márie v novoevanjelizačnom nasadení uvažuje v závere encykliky *Ecclesia de Eucharistia* (2003): „Počúvajme predovšetkým najsvätejšiu Pannu, v ktorej sa viac než v komkoľvek inom javí eucharistické tajomstvo ako tajomstvo svetla. Hľadiac na ňu, spoznáme pretvárajúcu silu, ktorú má Eucharistia. V nej vidíme svet obnovený v láske.“[749]

Trojaká forma evanjelizácie, o ktorej Ján Pavol II. hovoril a uskutočňoval ju – 1. misijná činnosť *ad gentes* vo vzťahu k ľuďom, ktorí nepoznajú Krista a evanjelium; 2. misijná činnosť vo vzťahu k tým, ktorí zotrvávajú v Cirkvi, s cieľom, aby si uvedomili, že sú viazaní zásadami evanjelizácie; 3. misijná činnosť vo vzťahu k tým, ktorí zdanlivo poznajú Krista, ale žijú ďaleko od neho

---

748 Ján Pavol II., Mane nobiscum Domine, 25.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mane-nobiscum-domine

749 Ján Pavol II, Ecclesia de Eucharistia, 62.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-de-eucharistia

aj od jeho Cirkvi[750] –, je nemysliteľná bez Panny Márie. J. Ďurica, interpret života a diela Jána Pavla II., v optike novej evanjelizácie o pápežovi hovorí: „Na ceste k novej evanjelizácii sprevádza všetkých evanjelizátorov svojím mimoriadnym vyvolením a milosťami najsvätejšia Panna, Bohorodička, ktorej pápež zveril tretie tisícročie a veľakrát ju predstavoval a vzýval ako Hviezdu evanjelizácie a novej evanjelizácie.“[751] A toto sú podľa neho hlavné heslá, ktoré dokumentujú nové a základné mariologické postoje pápeža Jána Pavla II.: „Panna Mária ako cesta k Ježišovi; Mária, Božia Matka, je aj Matkou celého ľudstva a prostredníčkou milostí, preto Cirkev s ňou udržuje spojenie, ktoré v tajomstve spásy zahŕňa v sebe minulosť, prítomnosť a budúcnosť; Mária v zvestovaní je pravý pozemský raj nového Adama; Mária vykúpená v Nepoškvrnenom počatí je Matkou Cirkvi; Mária je cestou viery; Mária je cestou k jednote kresťanov; Mária je ranná Hviezda, predzvesť Slnka Spasiteľa, a zároveň morská Hviezda na ceste k tajomstvu Cirkvi; Panna Mária je spojená s eucharistickým kultom.“[752]

Uvedené základné mariologické tézy zdôvodňujú presvedčenie pápeža o tom, že „vo viere a prostredníctve Božej Matky nachádzame východisko z nebezpečia sekularizácie a dekristianizácie“[753]. Je preto potrebné – v duchu slov Jána Pavla II. zo záveru apoštolskej exhortácie *Ecclesia in Europa* (2003) – dôverné zverovanie sa Márii, obracanie rozjímavého zraku na Máriu, uvedomovanie si jej materskej prítomnosti v mnohorakých problémoch, ktoré sprevádzajú život jednotlivcov aj národov.[754] Zasvätenie sa Márii, chápané ako liek proti „sekularizácii, ktorá infikuje široké vrstvy kresťanov a [spôsobuje,] prečo mnohí rozmýšľajú a rozhodujú sa tak, akoby neexistoval kľúč k riešeniu

---

750 Por. Ján Pavol II., Redemptoris missio, 33. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio

751 J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, Bratislava 2009, 141.

752 J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, 141.

753 J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, 142.

754 Por. J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, 142; por. Ján Pavol II. Ecclesia in Europa, 122-124. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-europa

všetkých vážnych otázok“[755], je podľa Jána Pavla II. privilegovaným nástrojom evanjelizácie vo všetkých jej uvedených významoch (vrátane novej evanjelizácie). Ďurica uvádza, že pápežova mimoriadna úcta k Panne Márii je zrejmá už od obdobia jeho skorej mladosti. Pripomína, že „pri menovaní za biskupa si do erbu zvolil slová *Totus tuus* (Celý tvoj). Toto motto je skratkou formuly jeho zasvätenia sa podľa sv. Ľudovíta M. Grigniona z Montfortu: ‚Totus tuus ego sum et omnia mea tua sunt. Accipio te in mea omnia. Praebe mihi cor tuum Maria.‘ Po voľbe na Petrovu katedru dal Ján Pavol II. umiestniť písmeno ‚M‘ v pápežskom erbe hneď pod krížom“[756].

Celý pontifikát Jána Pavla II. bol nesený jeho heslom *Totus tuus, Maria* a zasväcovaním sveta a pastoračných aktivít Panne Márii. Preto je namieste úvaha o zasvätení sa, a to nielen z hľadiska čistoty teologického jazyka[757] (čiže z hľadiska fundamentálno-teologického), ale najmä z hľadiska pastorálno--teologického a evanjelizačného. S. de Fiores svoj dejinno-teologický výklad termínu zasvätenie sa uzatvára slovami: „Cieľom zasväteného je dospieť k identifikácii s Máriou tak, aby bol uspôsobený k vnútornej jednote s Otcom, Synom a Duchom Svätým a spolu s tým k srdečnej a kreatívnej láske k blížnemu.“[758] Dôraz na srdce nie je náhoda – javí sa ako teologické dedičstvo H. Rahnera, ktorého dielo sa označuje za *theologia cordis*; túto teológiu osobitým spôsobom rozvíja i v téme zasvätenia sa Svätému a Nepoškvrnenému Srdcu Matky nášho Pána v prednáškach *Prius corde quam corpore* (1953). Je zrejmé, že na správne uchopenie a rozvinutie koncilovej náuky o vzťahu Cirkvi a súčasného sveta v perspektíve novej evanjelizácie a jej rôznych foriem treba zostúpiť do predhistórie koncilu a navrátiť sa k myšlienkam tých, ktorí koncilovú obnovu pripravovali. H. Rahner patril k týmto ľuďom, ako dosvedčuje A. Rosenberg: „Niet pochýb o tom, že teológia Huga Rahnera ako zlomový moment medzi dvomi epochami ovplyvnila koncil a našla svoje vyjadrenie predovšetkým v dogmatickej konštitúcii o Cirkvi.“[759] V zmysle

---

755 J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, 140.

756 J. Ďurica, Mária – Hviezda novej evanjelizácie, 17.

757 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 255-274.

758 S. de Fiores, Consacrazione, in NDM, 374.

759 A. Rosenberg, Hugo Rahner, in Mysterium Salutis, XII, 466, 470.

Rahnerovho textu sa dá tvrdiť, že zasvätenie sa Márii (v celej teologickej šírke vykreslenej autorom) je účinným liekom, schopným uzdraviť aj postmodernu a jej mnohoraké evanjelizačné formy.

Hugo Rahner – Prius corde quam corpore. Nosná idea, ktorá sa refrénovito vracia v jednotlivých podkapitolách textu prípravy kňazov na akt zasvätenia sa Svätému a Nepoškvrnenému Srdcu Matky nášho Pána, je zahrnutá v hesle *Prius corde quam corpore*. Ide o vyjadrenie, ktoré podľa H. Rahnera, autora spomenutého teologického prúdu *theologia cordis*[760], uchvacuje srdce, a preto prináša „pochopenie tajomstva srdca našej milej Panej", ktoré „preniká srdce ľúbezne a zároveň hrozivo"[761]. Zvolené heslo pochádza od sv. Augustína, ktorý v diele *De sancte virginitate* píše: „Tak ani materská blízkosť by Márii nič neprospela, pokiaľ by Krista nenosila šťastnejšie vo svojom srdci než vo svojom tele."[762] Inými slovami, „Mária prijala Krista najprv v srdci a potom v tele: *Prius corde quam corpore* – tak by sme to mohli zhrnúť a umiestniť ako nadpis nad teológiu a z nej vyplývajúcu podobu duchovného života"[763].

Zasvätiť sa znamená prijať Máriinu vnútornosť, srdečnosť, resp. „absolútny primát vnútornosti pred všetkou činnosťou"[764], ktorý predchádza všetky viditeľné spásne udalosti: vtelenie, vykúpenie na kríži, zrodenie Cirkvi na Turíce.[765] Cez takéto zasvätenie sa stáva sa zasvätený človek „človekom vnútorného srdca, človekom obetovaného srdca, človekom radostného srdca"; takéto zasvätenie sa Máriinmu srdcu sa stáva pre všetkých a celú Cirkev prameňom požehnania.[766]

Primát láskyplného zmýšľania (srdca) pred jeho telesným stvárnením je viditeľný najskôr pri vtelení, ktorému H. Rahner venuje prvú časť svojho

---

760 Teológia Huga Rahnera (1900 – 1968) je známa aj pod označením „kerygmatická teológia" alebo „teológia ohlasovania".

761 Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 75.

762 „Sic et materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset." – Augustín, De sancte virginitate, 3, PL 40, 398. Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 75.

763 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 75.

764 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 85.

765 Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 76.

766 Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 93.

teologického výkladu zasvätenia sa. Vtelenie najskôr kontempluje v lone imanentnej Trojice: „Kým sa táto všeobjímajúca a neslýchaná udalosť stala skutočnosťou, totiž, že večný Boh a Stvoriteľ prijal našu ľudskú prirodzenosť z pozemskej ženy, ešte pred vtelením večného Slova, bolo už všetko rozhodnuté a predpoznané v priepastných hlbinách Božej lásky v ‚Otcovom náručí' (Jn 1,18), v hlbinách srdca božskej lásky… Význam nášho hesla teda siaha až do hlbín Trojice: najskôr bol počatý v srdci, potom zostúpil do lona matky."[767] Následne aj vstup Slova do dejín, do „nepatrnej časti ľudskej populácie v zemi medzi Áziou a Rímskou ríšou, zostup do rodokmeňa hriešnych žien, (…) do embryonálnej existencie v lone jednej ľudskej matky"[768] sleduje logiku primátu vnútra pred vonkajškom: „Boha, pripraveného na vykúpenie, musela Mária prijať srdcom skôr, než ho prijala v tele. *Prius corde quam corpore*. Jedine v okvetnom kalichu jej milostiplnej slobody chcel vzísť plod jej tela. V tomto jednom jedinom pre spásu významnom slove ľudstva, slove, ktoré vystúpilo zo srdca panny z Nazareta, sa kryštalizujú celé svetové dejiny, na tomto obyčajnom jedinom áno jedného ľudského srdca stojí aj padá rozhodnutie pre všetku spásu."[769] Z tohto áno Máriinho srdca, ktorým prijala večné Slovo Otca, ktoré sa pred vekmi započalo v jeho srdci a ktoré neprišlo panovačne, bez pýtania, kráľovsky, ale s prosbou, pokorným klopaním na dvere slobody, tryská prúd všetkých milostí, ktoré Kristus darúva zasvätenému.[770]

Druhou udalosťou, pri ktorej sa napĺňa heslo *Prius corde quam corpore*, je udalosť vykúpenia na kríži. Vnútorne súvisí s udalosťou vtelenia, lebo „vtelenie a smrť na kríži patria k sebe"[771]. H. Rahner vnútorný postoj Márie pod krížom opisuje takto: „Ona vykonala obetu svojho srdca už počas života, skôr než došlo k obeti Kristovho tela. Mária najskôr umrela svojím srdcom, a to skôr než jej dieťa vylialo krv, ktorú jej bolo dopriate pripraviť… A na túto najväčšiu zo svojich dejinno-spásnych úloh sa pripravovala počas celého života. Stala sa, ak to tak môžeme s bázňou vyjadriť, ‚sakristiánkou' obety

[767] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 76-77.

[768] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 77.

[769] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 78.

[770] Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 78.

[771] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 78.

kríža. Ponúkla Kristovi svoje telo, aby bol pripravený obetný dar pre spásu ľudstva; mala úlohu túto obetu chrániť, živiť a v určený čas priviesť k oltáru. Takto vzniklo medzi matkou a synom spoločenstvo života a utrpenia, ktoré nikdy nebolo prerušené.“[772]

Z Máriinho ‚spoluumierania srdcom‘ sa rodí a buduje Cirkev – mystické Pánovo telo, čomu sa H. Rahner venuje v úvahe s názvom Zrodenie Cirkvi[773]. Tretia udalosť, zrodenie Cirkvi na Turíce, je tiež tajomne spojená s Máriou, pretože apoštoli sa na túto udalosť pripravovali v spojení s ňou (por. Sk 1,14). Od tejto chvíle „Mária je rozdávateľkou milostí, pretože je plná milosti a pretože stála pod krížom, keď sa zo srdca Pána zrodila Cirkev, aby v deň Turíc viditeľne vstúpila do sveta“[774]. Avšak aj o hodine zrodu Cirkvi na Turíce (ktoré spolu s vtelením rámcujú vykúpenie na kríži) platí: *Prius corde quam corpore*. Mária je totiž pri všetkých ustanovujúcich aktoch Cirkvi – vtelenie, kríž, Turíce – pokorná, darujúca srdce, skrytá; vieme o nej len to, že vstúpila do slávy vzkriesenia. Podobne je to s Cirkvou: „Svoj beh storočiami (…) začína v chudobnej nepatrnosti, stále sa stráca, putuje a plače, je kameňom úrazu a skalou pohoršenia, stojí ustavične pod krížom. No v jej skrytom srdci, ukrytom pod závojom sviatostí, sa vo vnútri svätých pomaly a nezadržateľne napĺňa jej vteľovanie do budúceho premenenia celého tela.“[775] Dá sa povedať, že na začiatku Cirkvi je Máriino „srdce, vnútornosť, poníženosť, úbytok, strata, ale napokon je z toho telo, odhalenie, sláva“[776].

S ohľadom na skutočnosť, že „srdce tiahne k telu“ (čo je hlavné pravidlo pravej cirkevnej vnútornosti), platí i to, že „milosť smeruje k telu Cirkvi, Duch Svätý k sviatostiam, láska srdca k viditeľnému Kristovi, kríž k osláveniu“. Preto za „mariánske tajomstvo Cirkvi“, ktoré stanovuje mieru „vnútornosti srdca“, H. Rahner považuje viditeľnosť Kristovho tela Cirkvi v sviatostiach a hierarchickom usporiadaní, ktoré si vyžaduje poslušnosť:[777]

---

[772] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 79-80.

[773] Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 80.

[774] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 81.

[775] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 81-82.

[776] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 82.

[777] Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 82-83.

„Pravá vnútornosť srdca neustále smeruje k súhlasu s telom Cirkvi. Svätý Ambróz to raz vyjadril peknými slovami: ‚Ak sa Mária poučila od pastierov a o ich slovách uvažovala vo svojom srdci, prečo potom odmietaš poučiť sa od kňazov? A ak Mária mlčí predtým, než existovali apoštolské ustanovenia, prečo chceš po vydaní apoštolských ustanovení radšej vyučovať, než sa nechať poučiť?‘ Platí teda: *Prius corde deinde corpore*. Toto zmýšľanie srdca je najrýdzejším preskúšaním pravej lásky k Cirkvi. Jedine takéto srdce, ktoré sa podľa vzoru Máriinho srdca dokáže skloniť, je otvorené milosti Ducha.“[778]

V kontexte úvah o primáte srdca pred telom – *Prius corde quam corpore* – je umiestnená aj úvaha o eschatologickom oslávení Cirkvi, ktoré je jej jediným cieľom. Ježiš spolu s Máriou, tvoriaci hlavu a srdce mystického tela, už sú vo svetle a blaženom šťastí: „Najprv musí byť oslávené srdce, potom telo. Najprv Matka, potom deti, ktoré Boh odovzdal Kristovi. A v tom spočíva nevýslovná radosť, ktorá napĺňa naše dosiaľ neoslávené srdce: Matka je už doma. Matkino srdce je už vo svetle, hoci my ako telo ešte putujeme v temnote.“[779] Heslo *Prius corde quam corpore* chce teda v tomto eschatologickom kontexte vyjadriť, že oslávenie tela sa najskôr udialo v srdci, ktorým je Mária, a preto je správne sa mu s dôverou zasvätiť, aby na príhovor Márie z vyvýšenej hlavy – od Krista – bez prestania vytekali bohaté prúdy milosti na všetky údy mystického tela.[780]

Po úvahách, ktorými sa H. Rahner usiloval odhaliť teologický základ zasvätenia sa, prechádza k otázkam vnútorného života a pastoračnej práce. Aj pre asketiku sú kľúčové slová *Prius corde quam corpore*, a to vo viacerých významoch: „Najskôr sa musím pozrieť do vlastného srdca, až potom sa odvážim zúčastniť sa na budovaní Kristovho tela.“[781] Inými slovami vyjadrené, najskôr musíme byť zasiahnutí v srdci a pýtať sa „Čo máme robiť?“ (Sk 2,37), aby sme dokázali porozumieť odpovedi, ktorá vystupuje z hlbín Máriinho svätého srdca

---

[778] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 83.
V texte sa autor odvoláva na Ambrózov Komentár k Lukášovmu evanjeliu II, 54, PL 15, 1 572.

[779] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 84.

[780] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 84.

[781] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 85

a znie „Urobte všetko, čo vám povie“ (Jn 2,5).[782] V tomto asketickom pojednaní nám Rahner ukazuje pastoračný dopad zasvätenia sa, presnejšie to, čo znamená evanjelizácia v duchu Máriinho *Prius corde quam corpore*. A ukazuje sa to ako ozajstná prorocká inšpirácia. Je to evanjelizácia, resp. pastorácia, ktorá zohľadňuje absolútny primát vnútornosti pred všetkou činnosťou:[783]

„Vráťme sa ešte raz späť k blaženej hodine stretnutia sŕdc Boha a človeka v lone panny. Z tejto nepochopiteľnej a súčasne žiarivo jasnej udalosti poriadku spásy môžeme vyčítať základný princíp celého vykúpenia. Ak sa večné Slovo takto a nie inak spustilo do priepastného ticha materského lona a ak takto a nie inak započalo dielo premeny sveta, jeho vykúpenia a návratu, je zjavný i základný princíp všetkej spolupráce na raste tohto vykúpenia: akékoľvek dielo a akékoľvek stelesnenie musí vychádzať z ticha vnútornosti – práve zo srdca… Najprv a pred všetkým ostatným je vnútorné zjednotenie so srdcom Pána, najprv je modlitba, najprv svedomie, najprv Božie veci v našom srdci – až potom činnosť a budovanie Pánovho tela… Od vnútornosti nášho srdca závisí rast Kristovho tela. Stále znovu sa na našej láske, na našom modlitbovom spojení s Kristom rozhoduje o tom, či bude Kristovo telo v našich pomáhajúcich rukách prospievať, alebo bude mrzačené.“[784]

Ak v evanjelizačnej práci platí *Prius corde quam corpore*, t. j. primát vnútornosti pred vonkajškom, potom je táto práca plná „sladkej útechy“. Spočíva v poznaní, že „v prvom rade nezáleží na výkone a už vôbec nie na úspechu, nezáleží v prvom rade na organizácii a štatistickom zisťovaní, uznaní ani ľudskej chvále. To, čo platí pred Bohom od toho času, kedy Slovo zostúpilo do lona panny, je len a jedine srdce. Obyčajná vôľa, zmýšľanie, odovzdanie sa a neochvejné nasadenie.“[785] Útechou je pritom vedomie, že „pri budovaní Kristovho tela všetko vždy prebieha od srdca k srdcu: zo srdca večného Otca do ľudského srdca večného Slova, odtiaľ do srdca ženy – tá všetko ‚zachovávala vo svojom srdci a premýšľala o tom‘ – a odtiaľ do nášho malého srdca, v ktorom sa však napriek tomu rozhodujú veľké Božie veci. No je to tak iba vtedy, keď

782 Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 85.

783 Por. H. Rahner, Prius corde quam corpore, 85.

784 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 86.

785 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 86.

aj my budeme uchovávať Božie veci v srdciach s modliacou sa vnútornosťou, v stále novom návrate k srdcu matky, ktorá dala krv Ježišovmu srdcu… Návrat do nášho srdca je návratom do Máriinho srdca, v ktorom začalo biť Ježišovo srdce a v ktorom bolo vytvorené Kristovo telo“[786].

Vo vnútri mariánskeho *Prius corde quam corpore* sa nachádza tiež kritérium výberu pastoračných prostriedkov – do množstva toho, čo sa vyžaduje, čo by sa malo robiť alebo čo sa odporúča, vnáša istotu, pokoj a rovnovážnosť. Veď „človek nemôže nikdy robiť všetko a ja sám nemôžem so svojimi obmedzenými silami prekročiť svoje hranice bez toho, aby som sa ocitol v aktivizme, ktorý deformuje a pohlcuje moju existenciu“[787]. Aplikovanie hesla *Prius corde quam corpore,* t. j. výber pastoračného postupu v duchu mariánskej vnútornosti, znamená: „Zvolím si ten prostriedok, ktorý bude podporovať pravú vnútornosť v dušiach mne zverených; radšej to, čo veriacich posunie vpred v poznaní viery; radšej intenzívne než extenzívne; radšej to, čo je zbožné, než to, čo je len dôvtipné; radšej skryté než organizované; radšej jednoduché než nápadné… Všetok náš život viery trpí nedostatkom poznania srdca… Je teda nutné dávať prednosť tým prostriedkom pastoračnej starostlivosti, ktoré podporujú túto vnútornosť.“[788]

H. Rahner impulz k úvahám o vnútornosti nachádza v Magistériu Leva XIII., ktorý v encyklike *Laetitiae Sanctae* (1893) nachádza spojnicu medzi neduhmi svojej doby a nedostatkom mariánsky uchopenej kresťanskej vnútornosti: „Preto sa v rodinách vyskytuje odopieranie povinnej poslušnosti detí a odmietanie skutočnej výchovy. Preto medzi pracovníkmi vládne nespokojnosť so svojím údelom, krátkozraká požiadavka na rovnosť statkov, útek z vidieka do miest s hlukom a zvodnými pôžitkami. Preto sa všetko kolíše, ľudia sú sužovaní pocitmi žiarlivosti a závisti, právo je pošliapavané, sklamania vedú k tendencii rušiť verejný pokoj vzburami.“[789] Liek na nemoc

---

[786] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 86-87.

[787] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 87.

[788] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 87.

[789] Lev XIII., Laetitiae Sanctae.
Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091893_laetitiae-sanctae.html

doby rovnako spočíva vo vnútornosti – je ním „vnútorná modlitba ružencových tajomstiev“, ktorá je „prostriedkom spásy“[790].

Priorita modlitbovej vnútornosti ako základná evanjelizačná metóda je bytostne prepojená s každodenným nesením kríža a umieraním. Ide opäť o variáciu na *Prius corde quam corpore* – v tomto kontexte to znamená, že „najprv je obeť, potom vykúpenie“, pretože „aj Kristus zomrel a nechal si prebodnúť srdce skôr, ako v plnosti prijal milosť byť ako človek mystickou hlavou Cirkvi“[791]. Podobne srdce jeho matky „muselo byť prebodnuté mečom skôr, ako sa smelo rozdávať v materskom sprostredkúvaní všetkých milostí, pretože na kríži, nie v Káne (por. Jn 2,4) prišla ‚jeho hodina‘, v ktorej svoju matku ustanovil za matku tých, čo stoja pod krížom“ (por. Jn 19,27).[792]

Pravé zasvätenie sa bolesti plnému srdcu pod krížom teda znamená denné nesenie kríža, ktoré dáva pastoračnej aktivite „pretvárajúci význam“[793]. Nie je „dojemnou ceremóniou ani zbožným rečnením“, lebo „je nebezpečné zasvätiť sa srdcu, ktoré bolo prebodnuté mečom“ a „zasvätenie sa je ako kadidlo: zavonia len vtedy, keď sa vloží na rozžeravené uhlie, ktoré horí v srdci odhodlanom na utrpenie“[794]. Zasvätenie sa každodennému neseniu kríža a umieraniu znamená veľa pri hodnotení toho, čo je pastoračne úspešné, a teda i pri spôsobe pastoračnej práce. Rahner to opisuje jasne: „Vy všetci poznáte z vlastných najbolestnejších skúseností tento kríž, ktorý nanovo ťaží každý deň: utrpenie z preťaženia, únavy, každodenných nových začiatkov; kríž vážneho a tvrdého zriekania sa radosti prirodzenosti a zmyslov, ktoré by si človek mohol dopriať; trýzeň sklamania a pastoračných neúspechov… Predsa si však v tejto mdlobe povedzme: *Prius corde quam corpore!* Práve v tejto účasti na hrôze Olivovej hory nášho Pána konáme nekonečne viac pre mystické telo Kristovo než skrz všetko organizujúce a skryto egoistické činnosti, než skrz uznávané, štatisticky podchytené a zhora pochválené úlohy. Veď čo ‚robila‘ Mária? Len (v tomto ‚len‘ spočíva celá jej veľkosť!) ponúkla svoje srdce Božiemu meču, len ticho kráčala

[790] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 88.

[791] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 89.

[792] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 89.

[793] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 88.

[794] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 89.

za svojím Synom, len vytrvalo stála pod krížom – *Stabat Mater dolorosa*. A tak sa stala kráľovnou všetkých pastierov duší.“[795] Zasvätenie sa Máriinmu srdcu znamená pochopiť, že „budovanie Kristovho tela sa neuskutočňuje inak, jedine tak, že musí umrieť srdce, že utrpenie je našou najúčinnejšou aktivitou“[796].

Prijať mariánske *Prius corde quam corpore* v konečnom dôsledku znamená mať spolu s obetovaním srdca zároveň účasť na definitívnom víťazstve nášho Pána a jeho matky, ktorí nás predišli v oslávení. Znamená to mať „účasť na tom víťazstve, ktoré sa už dosiahlo“ a „nachádzať sa vo vojne, ktorá je už vyhratá“[797]. A to zas znamená byť „uprostred utrpení a v každodenných námahách putovania k nebeskej vlasti“ otvorení pre „neskrotný prúd radosti z toho, že všetko už skrytým spôsobom dorazilo k slávnemu cieľu“. Ide o to, „hlboko v srdci, hoci naše oči dosiaľ plačú, pociťovať tichý úsmev, ktorý nás čoskoro ožiari, keď Boh sám nám zotrie z očí každú slzu“ (por. Zj 7,17)[798]. Takáto víťazná radosť má prúdiť do našich pastoračných námah a má ich oduševňovať:

„Modlitba a obeta, vnútornosť a ukrižovaná láska stoja v službe najveľkorysejšej zo všetkých úloh, ktorá môže pripadnúť jednému úbohému človeku. ‚Kňazské pastoračné poslanie, pretože je výstavbou mystického tela Kristovho, je účasťou na najohromnejšej udalosti svetových dejín: na premene *corpus humilitatis* na *corpus gloriae* (por. Flp 3,21). V každom skutku, v každej bolestnej slze, v každom chátraní vonkajšieho človeka (por. 2Kor 4,16) je eschatologické dianie, činnosť, ktorá uprostred tohto času zakladá večný život, je rozsievaním v slzách, ktoré s jasotom zbiera svoje snopy.‘ Náš kňazský život je najkrajší život, ktorý je na zemi: lebo stavia na večnosti, lebo má účasť na už dosiahnutom víťazstve ‚pastiera a strážcu našich duší‘ (1Pt 2,25), lebo vedie duše domov k srdcu Matky. Kde v našom rozšírenom srdci ostáva priestor pre mrzutosť?“[799]

---

795 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 89-90.

796 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 90.

797 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 92.

798 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 92.

799 H. Rahner, Prius corde quam corpore, 92.

V závere môžeme konštatovať, že zasvätenie sa, spočívajúce v prijatí mariánskeho *Prius corde quam corpore*, ktoré sa prejavilo najskôr vo vtelení, následne vo vykúpení na kríži a nakoniec pri zrode Cirkvi a ktoré dáva srdcu zasväteného i jeho evanjelizačnej aktivite vnútornosť, lásku kríža a víťaznú radosť, je autentickým prvkom evanjelizácie. Ona je prameňom požehnania a „zakladania kráľovstva Srdca úctyhodného Syna v našich dušiach a vo všetkých dušiach, v našej krajine a na celom svete, ako v nebi, tak i na zemi“[800]. Domnievame sa, že H. Rahner ako predchodca a inšpirátor Druhého vatikánskeho koncilu podáva autentický výklad termínu evanjelizácia, resp. nová evanjelizácia, ukazujúc, že skutočná nová evanjelizácia má štrukturálne mariánsku tvár a jej hlavným prostriedkom je zasvätenie sa Svätému a Nepoškvrnenému Srdcu Matky nášho Pána.

2.7. Mariológia v panoráme teologických disciplín a jej metodologicko-obsahový prínos podľa dokumentu *Matka Pána (Pamiatka – prítomnosť – nádej)*

Analýza postmoderny a jej duchovno-teologickej štruktúry, predložená kľúčovými postavami súčasnej fundamentálnej teológie, odkrýva kritické teologické miesta či zúžené teologické pohľady, ktoré sa následne premietajú do jednostrannej (novo)evanjelizačnej praxe. Takéto teologické myšlienky idú naprieč všetkými traktátmi, takže zasahujú každý sektor systematickej teológie. Prejavuje sa to istou jednostrannosťou, ktorá potrebuje vyváženie. Ukazuje sa tak jedna z dôležitých úloh mariológie, ktorá by – podobne ako v minulosti – mohla byť zárukou ortodoxie a mystagógom do krásy Božích právd. Daná téza stojí na premise, že osoba Márie je rovnovážnou a celistvou syntézou celého kresťanského tajomstva.[801] Preto mariológia, kontemplujúca Máriu ako *locus theologicus*, má v celku teologických disciplín výnimočné miesto – je „disciplínou stretnutia a syntézy“[802], ako hovorí dokument *Matka*

---

[800] H. Rahner, Prius corde quam corpore, 94.

[801] Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 13; 20; 21.

[802] Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 20.

Pána s podtitulom *Pamiatka – prítomnosť – nádej* (2000). Znamená to, že od ostatných dogmatických disciplín prijíma doktrinálne bohatstvo a súčasne ostatné disciplíny obohacuje. Najskôr je to metodologická forma teologickej práce: mariánsky *auditus fidei* a *intellectus fidei*, ktoré garantujú teológii materskú dušu a vernosť jej základnému poslaniu. Následne sú to obsahové impulzy, ktoré jednotlivým dogmatickým disciplínam dávajú ortodoxnú rovnovážnosť. Ide o obsahové impulzy na rozvinutie tradičných tém, ale aj reflektovanie nových tém, ktoré mariológia vynáša na svetlo z pokladu zjavenia v Kristovi. Keďže niektoré obsahové impulzy mariológie už boli naznačené (zvlášť v priestore trinitárnej teológie), na mariológiu a jej obsahový význam pre ostatné disciplíny nazrieme cez spomínaný dokument; explicitne pomenúva vzťahy mariológie a traktátov dogmatickej teológie.

a) Trojičná teológia a mariológia. V kontexte úvah o Márii ako *Speculum Trinitatis* dokument odhaľuje viaceré impulzy, ktoré Mária prináša trojičnej teológii. Jej vklad do tohto sektora teológie je daný tým, že sa uznáva ako *Icona Trinitatis* a „vyjadruje to, čo je svojou povahou nevýslovné“, t. j. „vzťahy lásky a spoločenstva, ktoré k sebe viažu tri božské osoby“[803]. Istú črtu trojičného bytia vyjavujú aj metafory obrazne definujúce Máriu ako *Triclinium Trinitatis* (Hodová sieň Trojice); vyjadrujú tým „duchovné prebývanie – inhabitáciu – troch osôb Najsvätejšej Trojice v Márii, ktorá sa stala večeradlom alebo hodovou sieňou, v ktorej sa Otec, Syn a Duch sýtia vzájomnou láskou a zároveň spočívajú v dokonalom pokoji“[804]. Ďalšími metaforami Márie sú tie, ktoré pochádzajú hlavne z patristickej tradície: *Chrám Trojice, Svätostánok, Archa, Svätyňa, Mesto, Palác, Trón, Kráľovská sieň, Svadobná sieň, Diadém (Trinitatis gemma), Trinitatis rosa, Spoločníčka Trojice, Služobnica Trojice, Nevesta Trojice, Almužnica Trojice.*[805] Vychádzajúc z textu uvedeného dokumentu,

---

[803] Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 42.

[804] Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 42.

[805] Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 42.

môžeme opísať viaceré metodologické aj obsahové impulzy mariológie pre trojičnú teológiu.

Ako prvú si dokument všíma Máriinu vieru, ktorá umožňuje človeku „vystúpiť až k zdroju Kristovho a Máriinho bytia, ktorým je Otec“[806]. Takto dokument Máriinej forme viery priznáva status cesty k tajomstvu imanentnej Trojice – platí súčasne pre toho, koho duša je naplnená rovnakou vierou.

Keďže Mária upiera svoj pohľad na okamih, v ktorom sa Boh Otec (počiatok bez počiatku) rozhodol pre udalosť vyslania a vtelenia vlastného Syna,[807] prenáša kristológiu a soteriológiu na trojičnú pôdu. Obohacuje tak trojičnú náuku o spásny aspekt a sama prestáva byť akademickou či filozofickou špekuláciou, pretože nadobúda soteriologickú a existenciálnu dôležitosť.[808]

Kráčať vo viere spolu s Máriou znamená „nechať viesť svoju myseľ až k počiatkom stvorenia, keď Otec pohnutý láskou tvorí svojím Slovom všetky veci (por. Gn 1,3) a keď ich ozdobené dobrotou a krásou (por. Gn 1,3;10;12;18;21;25) zameriava na Syna“ (por. Kol 1,16).[809] Týmto dokument ukazuje, že Mária privádza aj teológiu stvorenia k náuke o Trojici, a teda Najsvätejšiu Trojicu vykresľuje v jej láskyplnej tvorivosti.

Bohatstvo prvého okamihu, ku ktorému nás podľa dokumentu vedie Mária, obsahuje aj stvorenie muža a ženy na Boží obraz a podobu (Gn 1,26-27), vdýchnutie dychu života (Gn 2,7) a Božiu kontempláciu budúceho – nového Adama a novej Evy.[810] Takto je cez Máriu aj kresťanská antropológia privedená k trojičnej teológii, t. j. trojičná náuka sa obohacuje o antropologický prvok.

Z obsahového hľadiska Mária o prvej osobe Najsvätejšej Trojice – v duchu dokumentu – vypovedá viaceré skutočnosti. Najskôr odhaľuje večnú

---

806 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

807 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

808 Por. Ľ. Hlad, Prvky trojičnej teológie v diele Život Konštantína-Cyrila, in Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda, Nitra 2013, 537-541.

809 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

810 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

Božiu vôľu k vteleniu Syna (čiže ideu, že Syn sa mal vteliť bez ohľadu na hriech človeka), potom odhaľuje večné rozhodnutie poslúžiť si pri tom ženou, ktorej „prototyp“ stvoril v Eve. Cez odhalenie svojho jedinečného poslania v dejinách spásy Mária zjavuje Otcove vlastnosti: je milujúci, lebo ona je „Otcovou milovanou dcérou“. Ďalej Mária ako *milovaná* vypovedá o „obzvlášť doborotivom a milosrdnom Otcovom pohľade (Lk 1,48), ktorý ju obohacuje obdivuhodnými darmi milosti pre splnenie poslania“. Mária ako *ikona* je sprítomnením „Otcovho milosrdenstva, nehy, spravodlivosti, svätosti a nekonečnej dokonalosti“. Mária ako *služobnica* odhaľuje Otca ako Pána slávy, ktorý zhliada na svoju pokornú služobnicu (Ž 113,5-6; Iz 66,2). Ako *nevesta* zas odhaľuje Boha ako ženícha, ktorý má v svojej neveste zaľúbenie a raduje sa z jej lásky (Iz 62,4-5). Nakoniec je Mária ikonou večného Božieho *otcovstva* a *materstva*, pretože sa spolu s Otcom môže obrátiť na Ježiša a povedať mu: „Ty si môj milovaný Syn“ (Lk 3,22; 2,49).[811] Explicitne trinitárny obsah majú tie metaforické označenia Márie – najmä *Icona Trinitatis* a *Triclinium Trinitatis* –, ktoré ju chápu ako miesto odrážajúce vnútrotrojičné vzťahy lásky a vzájomného sýtenia sa láskou v dokonalom pokoji.[812] Takýmto spôsobom mariológia umožňuje nahliadnuť do vzťahov v imanentnej Trojici.

Je zrejmé, že význam Márie v zjavení tajomstva Otca sa nevyčerpáva tým, čo formuluje dokument *Matka Pána (Pamiatka – prítomnosť – nádej)*. Je preto vhodné rozšíriť túto tému o skutočnosti, ktoré sme už spomínali – cez úvahy C. V. Pospíšila sme mohli Máriu vidieť ako tú, ktorá zjavuje Božiu

---

811 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.
Myšlienka pochádza od sv. Anzelma. Por. Anzelm z Canterbury, Oratio VII. Ad sanctam Mariam pro impetrando eius et Christi amore, in M. Corbin, H. Rochas (eds.), L'oceuvre d'Anselme de Cantorbéry, V, 292.

812 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 42.

nemennosť a plnosť života[813], Božiu krásu[814], Božie otcovstvo[815] alebo Božie materinské črty[816].

Napriek tomu, že osoba vteleného Slova a Ducha Svätého patria do trojičnej teológie, ich pomer k mariológii budeme traktovať oddelene pod špecifickým označením kristológia, soteriológia a pneumatológia.

b) Kristológia a *mariológia.* S ohľadom na skutočnosť, že „medzi vteleným Slovom Ježišom a Máriou jestvuje nezlomné synovsko-materské puto“[817], odhaľuje Mária o vtelenom Slove istú zaujímavú črtu – Ježišovu úctu a vďaku voči matke: „Zatiaľ, čo ona uznáva v synovi svojho Boha a Pána, on ju uctieva ako svoju matku, ďakuje jej za dar časného života.“[818] Okrem toho Mária vypovedá dôležitú soteriologickú pravdu, a síce, že pre Ježiša nie je len „najvznešenejším plodom vykúpenia“ (SC 103), ale aj „veľkodušnou *spoločníčkou* pri jeho vykupiteľskom diele, vernou *učeníčkou*, ktorá počúva jeho slovo a ukladá ho ako semeno života do svojho srdca (por. Lk 2,19.51), a tiež jedinečnou *svedkyňou* niektorých skrytých udalostí jeho života“[819]. Mária svojou jednotou s vteleným Slovom napokon odhaľuje i to, že „sa nekonečná priepasť medzi Stvoriteľom a tvorom stala maximálnou blízkosťou“ – odkrýva tak Božiu blízkosť prichádzajúcu s Ježišom vo vtelení, ako aj svadobnú jednotu Boha a ľudskej prirodzenosti uskutočnenú cez Krista, pretože ona sama je „posvätný priestor tajomnej svadby božskej prirodzenosti s ľudskou prirodzenosťou“[820].

---

813 Por. C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 99-100.

814 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 102.

815 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

816 C. V. Pospíšil, Trojice a Maria z Nazareta, 104.

817 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

818 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

819 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

820 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

Z metodologického hľadiska by sme mohli z dokumentu vydedukovať, že Mária dáva kristológii impulz na obohatenie tzv. kristológie zdola, teda impulz Ježišovej *conditio humana*: „Ježiš, Boží Syn a Syn človeka, Mesiáš a Spasiteľ, sa narodil z Márie a je telom z jej tela. Ona ho počala, porodila, dojčila z panenských pŕs a vychovávala spolu s manželom Jozefom podľa tradície svojho ľudu.“[821] V zmysle dokumentu preto platí, že „mariológia dáva svoj príspevok kristológii“ a „znalosť pravej katolíckej náuky o Márii bude vždy predstavovať kľúč k správnemu pochopeniu tajomstva Krista a Cirkvi“[822], zvlášť Kristovej kenózy, keď sa v Márii stal Adamovým synom a cez ňu bol včlenený do skupiny chudobných Pána.[823]

c) Soteriológia a *mariológia.* Podľa dokumentu, z ktorého vychádzame, Mária ako „ikona vykúpeného ľudstva“ najskôr ponúka odpoveď na otázku, čo je spása (Božia blízkosť, svadba božskej a ľudskej prirodzenosti, učeníctvo, spoločníctvo)[824], čím napomáha plnšiemu chápaniu spásy a interpretácii známych soteriologických modelov. V skutočnosti vyjadrenej už koncilom, že blahoslavená Panna „je najvznešenejší plod vykúpenia“[825] (SC 103), lebo „bola pre zásluhy Kristovej smrti vykúpená vznešenejším spôsobom ako ostatní mužovia a ženy“ (LG 53), sa zas cez Máriu vyjavuje, že jestvujú minimálne dve formy spásy (oslobodenie od hriechu a uchránenie od hriechu), a na povrch sa dostáva Božia „spásna „fantázia“. Nakoniec Mária dopĺňa náuku o spáse o prvok participácie človeka – „ako matka Vykupiteľa a jeho veľkodušná spoločníčka spolupracovala úplne jedinečným spôsobom na Spasiteľovom

---

821 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 14.

822 Pavol VI., Reč pri príležitosti uzatvorenia tretieho koncilového obdobia (21. novembra 1964); in AAS 56, 1964, 1 015. Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 28.

823 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 14.

824 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

825 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

diele“ (por. LG 61).[826] Mária takto umožňuje chápať spásu v jej dvojsmernom, božskom i ľudskom aspekte (Božie objektívne spásne konanie – ľudské subjektívne prijatie spásy). Zároveň je ukážkou harmónie medzi „spásou podľa Boha“ a „spásou podľa človeka“; spásne očakávania Márie z Nazareta sú identické s tými Božími. Keď Mária ponúka spomenuté soteriologicko--teologické obsahy, predznamenáva tiež metodologický rámec úvah o spáse, ktorý sa v dobe náboženského pluralizmu otvára svetovým náboženstvám, a tým sa spásna jedinečnosť Krista metodologicky zatieňuje až po istú formu soteriologického arianizmu alebo nestorianizmu.[827]

d) Pneumatológia a mariológia. Dokument vzťah pneumatológie a mariológie uvádza dôležitým vyjadrením, že „Mária, celá svätá, je prvým tvorom, ktorý je naplno utvorený Duchom posvätiteľom (pneumatoformná). Je aj prvou nositeľkou Ducha (pneumatofora), ktorej život bol preniknutý a riadený Božím *Pneuma* do takej miery, že bola právom uznaná za ikonu Ducha Svätého“[828]. Mária ako ikona teda ozrejmuje tajomstvo osoby Ducha Svätého a jeho konania. Táto služba mariológie pneumatológii je neoceniteľná osobitne v prostredí nekatolíckych pentekostálnych pneumatológií, v ktorých úvahám o Duchu Svätom chýba dostatočne silná väzba na kristológiu[829], v dôsledku čoho sa redukujú na náuku o charizmách, príp. na skúsenosť jednotlivca s Duchom Svätým[830].

---

826 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 40.

827 Por. C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 322.
Soteriologický nestorianizmus je obsiahnutý v názore, že večné Slovo pôsobí a prejavuje sa v ostatných náboženstvách a veľkých postavách náboženských dejín ľudstva, nezávisle od historicky podmienenej postavy Ježiša z Nazareta. Soteriologický arianizmus je tam, kde sa cez vyzdvihnutie spásneho významu iných postáv dejín náboženstva fakticky popiera Kristus ako definitívny a univerzálny spasiteľ, a tak sa kladie na úroveň ľudských prostredníkov. Por C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 132.

828 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 16.

829 Por. J. Ratzinger, Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska, 15.

830 Por. D. Żuk-Olszewski, Fenomén zážitku v katolíckej charizmatickej obnove, 20-22; por. A. Favale, I gruppi del rinnovamento nello Spirito, 326-330.

Mária ako formovaná Duchom a nositeľka Ducha odhaľuje väzbu Ducha na Krista, pretože všetko, čo Duch koná, súvisí s Kristom a jeho dielom spásy – od počatia až po modlitbu vo večeradle. V dokumente *Matka Pána* sa o tom píše:

„Bol to Duch Svätý, kto nechal vytrysknúť zo srdca Panny spásonosné *fiat* (por. Lk 1,38), vnukol pokornej Matke kultický postoj a premenil rítus vykupovania dieťaťa podľa zákona (por. Lk 2,22-24) na predobraz obety nevinného Baránka. Tento Boží Duch inšpiroval prosbu, ktorú Matka adresovala Synovi v prospech hostí na svatbe v Káne (por. Jn 2,3), aj povzbudenie služobníkov, aby vykonali jeho nariadenia (por. Jn 2,5). Duch Svätý podopieral Pannu v nesmiernej bolesti pod krížom a rozšíril jej srdce, aby prijala odkaz umierajúceho syna, ktorý ju ustanovoval za matku svojich učeníkov (por. Jn 19,26), živil jej vieru v Kristovo vzkriesenie, urobil z nej ikonu modlitby vo večeradle (por. Sk 1,12-14) a výnimočnú svedkyňu Ježišovho detstva.“[831]

Okrem toho, že mariológia metodologicky pomáha pneumatológii nestratiť väzbu na kristológiu a spásne dejiny (soteriológiu), pomáha jej i pochopiť charakter Ducha cez jeho účinky (ktoré už boli vyššie čiastočne naznačené): Duch Svätý inšpiruje súhlas človeka so spásnou spoluprácou; inšpiruje chválospev; mení zvnútra staré na nové (ako rítus vykupovania dieťaťa na predobraz obety nevinného Baránka); inšpiruje spásonosné prosby (ako na svadbe v Káne); povzbudzuje k počúvaniu Kristových nariadení; podopiera v bolesti pod krížom; rozširuje srdce; upevňuje vieru; robí z človeka svedka toho, čo zažil s Ježišom, a dáva tejto skúsenosti univerzálnu platnosť[832]; prerušuje prúd hriechu, ktorým je nakazená každá ľudská bytosť; napĺňa milosťou (Lk 1,28); ako „Tvorca ikon“ vtláča do človeka (podobne ako do Márie) črty nového srdca, ktoré sľubujú proroci (por. Jer 31,31; Ez 11,19); utvára nové stvorenie – svoju svätyňu; spôsobuje, že Mária „nepotrebuje nijaké zvláštne posvätné znamenia“, lebo Duch spočíva na samom počiatku jej existencie; daruje život na spôsob vtelenia Slova do Márie; je prameňom proroctva, obety,

---

831 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 16.

832 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 16.

radosti (vína) na svadobnej hostine nového Izraela so svojím ženíchom, ako aj prameňom sily stáť pod krížom, prameňom statočnosti pri plnení Kristovho posledného príkazu i prameňom jednoty Cirkvi[833]. Nepochybne ide o bohatý materiál, ktorý mariológia metodologicky aj obsahovo pneumatológii ponúka.

e) Ekleziológia a *mariológia.* Mária je vďaka skutočnosti, že bola aktívne prítomná pri všetkých udalostiach, keď sa formovala Cirkev (v Betleheme; v Nazarete, kde sa narodila, resp. kde žila hlava spolu s ekleziálnym telom; v Káne, kde učeníci uverili a vytvorili komunitu viery; v Jeruzaleme, kde z boku Spasiteľa vystúpilo tajomstvo Cirkvi a kde komunita prijala Ducha, a tým aj univerzálnu misiu), v dokumente *Matka Pána* videná ako „výnimočný a jedinečný člen Cirkvi, ako jej najláskavejšia Matka, ako jej dokonalý obraz, vzor, prorocký predobraz, eschatologická ikona"[834]. Ekleziológii prináša kristologicko-soteriologickú dimenziu, čím ju chráni od splošteného sociologického pohľadu na tajomstvo Cirkvi – takto chráni jej teologický ráz. Umožňuje správne riešiť mnohé aktuálne ekleziologické otázky, ktoré sú síce často praktického rázu, ale ich riešenie je výlučne teologické.[835]

S ohľadom na tvrdenie dokumentu, že Cirkev „má vnútornú mariánsku dimenziu a jej črty sú anticipované v tvári Márie z Nazareta"[836] (príp. že Mária je „dokonalý obraz Cirkvi"[837]), umožňuje pohľad na Máriu, ktorý poskytuje mariológia, uchopiť teologickú podstatu a šírku tajomtva Cirkvi a v nej kontemplatívne spoznávať seba samu – napríklad hlavné známky Cirkvi (jednota, svätosť, apoštolskosť, katolíckosť), hlavné prejavy Cirkvi (diakonia, martýria, liturgia), hlavné zložky Cirkvi (inštitucionálna, charizmatická), ako i ťažiskové „ekleziologické modely" (komúnio, Boží ľud, sviatosť, Kristovo

833 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 41.

834 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 17.

835 Por. J. Ratzinger, Církev jako společenství, 7.

836 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 17.

837 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 17.

telo, chrám Ducha). Je zrejmé, že takáto kontemplácia má potenciál vyniesť z hĺbok na povrch nové teologické pravdy o Cirkvi[838] a zároveň ponúknuť vitálne interpretácie tradičných vieroučných tvrdení, ktoré poslúžia na zrovnovážnenie niektorých súčasných ekleziológií postavených na horizontálnej platforme.

f) Eschatológia a mariológia. Mariológia v zmysle analyzovaného dokumentu dáva eschatológii existenciálno-parenetickú črtu, a to tým, že ukazuje Máriu ako „už oslávenú s telom a dušou v nebi“[839]. Mária, „obraz i počiatok Cirkvi, ktorý sa dovŕši v budúcom veku“, je „znamením istej nádeje a útechy, kým nepríde Pánov deň“[840]. Mariológia takto chráni eschatológiu pred neužitočnou snahou opísať neopísateľné a zároveň vracia eschatológiu z okraja do stredu teológie aj kresťanského života – má ho charakterizovať *etika medzičasu* a *prax nádeje.*[841]

Pohľad na oslávenú Máriu ako najvznešenejší plod vykúpenia má podľa dokumentu vychádzať z liturgických textov a smerovať k obdivu a chvále: „Veď právom v nej Cirkev ‚obdivuje a velebí vynikajúce ovocie vykúpenia a ako v prečistom obraze s radosťou kontempluje to, čím ona celá túži a dúfa byť‘ (SC 103).“[842] Tým mariológia dáva eschatológii impulz na zohľadnenie *lex orandi* pri formulácii a výklade *lex credendi*, čo je dôležité metodologické pravidlo, ktoré eschatológia ako náuka o posledných veciach v minulosti dostatočne nezohľadňovala. Mariánsky *lex orandi* ako prameň eschatologickej reflexie dáva eschatológii doxologický ráz. Dá sa rovnako povedať, že Mária spája eschatológiu s liturgiou; tá nemá byť len zásobárňou teologických tvrdení, ale aj privilegovaným miestom kontemplácie budúcich vecí, v ktorom sa spája včerajšok, dnešok a budúcnosť – podobne ako v Márii: „V Márii sa

---

838 Por. Ľ. Hlad, Cirkev v postmoderne, Terezín 2016, 27-31; por. M. Kehl, Kam kráčí Církev?, 86-87.

839 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 19.

840 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 19.

841 Por. A. Nitrola, Escatologia, 15-33; 100-114.

842 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 19.

sústreďuje čas a minulosť, vzájomne sa osvecujú prítomnosť a budúcnosť. V Márii sa včerajšok Izraela a Cirkvi stáva prítomnosťou v sile liturgického pripomínania."[843] Takže mariológia privádzajúca eschatológiu k liturgii (ktorej je Mária vzorom v spájaní minulého, prítomného a budúceho) ju v podstate privádza k zakúšaniu budúcich vecí, ktoré sa v liturgii stávajú prítomnosťou.[844] Týmto sa eschatológia stáva do istej miery skúsenostná, nielen špekulatívna.

Z obsahového hľadiska dáva eschatologický pohľad na Máriu možnosť vidieť v jej osobe tie posledné skutočnosti, ktoré sú neuchopiteľné, a preto neraz neúnosne kozmologizované, vtiahnuté do fantazijnej figuratívnosti, a teda vyvolávajúce neprimerané reakcie.[845] Posledné veci si vyžadujú určité *conversio ad phantasma*, čo má však odrážať teologickú a kristologickú dimenziu budúcnosti.[846] Dokument *Matka Pána* ukazuje, že Mária je obrazom naplnenej budúcnosti – odhaľuje ju ako stav bez strachu, úzkosti, ako stav, keď je človek prežiarený svetlom vzkrieseného Krista[847]. Cez pohľad na Máriu vidíme budúcnosť v správnych kontúrach, a to ako „teologizovanú" a „kristologizovanú"; táto potreba je avizovaná súčasnou eschatológiou.[848]

g) Antropológia a mariológia. Mariológia, ktorá predstavuje Máriu ako dokonalú realizáciu ľudskej bytosti (uskutočnila sa v Márii ako „novej žene" a rovnako tak v Kristovom svätom ľudstve[849]), ukazuje antropológii ideál človeka: spočíva v naplnení milosťou (por. Lk 1,28); v eschatologickom premenení na Krista; v živote podľa Božieho predurčenia, vyvolenia, ospravodlivenia a oslávenia v Kristovi (por. Rim 8,29-30); v harmonickej zhode slobody a poslušnosti Bohu, túžob duše s telesnými hodnotami a Božej milosti s ľudským

---

843 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 19.

844 Por. A. Nitrola, Escatologia, 96-99.

845 Por. A. Nitrola, Escatologia, 132-133.

846 Por. A. Nitrola, Escatologia, 131-133.

847 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 19.

848 Por. A. Nitrola, Escatologia, 133.

849 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 18.

úsilím.[850] Mariológia tak uchováva teologický ráz antropológie a chráni ju pred pokušením radikálneho antropocentrizmu, resp. pred pohľadom na človeka cez zúženú prizmu sociológie, psychológie, príp. ekonomiky a utilitárnosti (človek ako *homo faber*, *homo oeconomicus*, konzument). Dá sa povedať, že dokument priznáva mariológii rozhodujúci vklad do toho formulovania antropologického ideálu, ktorým sa filozofia a teológia zaoberajú od minulého storočia až do súčasnosti (H. Hesse, J. Huizinga, R. Guardini, H. Rahner, L. Hanus, P. Strauss).

Dokument *Matka Pána* nespomína vzťah mariológie a teológie milosti alebo mariológie a sviatostnej teológie. Uvedené teologické disciplíny zrejme považuje za podmnožinu nadprirodzenej antropológie a ekleziológie. Ani tie oblasti, ktoré dokument výslovne spomína, však tiež nemožno zďaleka považovať za obsahovo vyčerpané. Prieniky mariológie a zmienených traktátov sú oveľa bohatšie a zostáva úlohou teológie, aby ich v budúcnosti odhaľovala a vkladala do väčších systematických spracovaní dogmatiky. Jednou z možností je aj ucelená dogmatika formovaná v mariánskej optike – jej náčrt predstavíme v nasledujúcej kapitole.

3. Náčrt nového kurzu „mariánskej dogmatiky“ a jeho hlavných tém

Obraz Márie ako „mikrodejín spásy“, „fragmentu reprodukujúceho celok“, „ikony“, „tajomstva-kódu, ktorý obsahuje v zárodku celý spôsob Božieho konania“,[851] „kryštálu“ či „zrenice“ nabáda k odvážnemu kroku premyslieť celý oblúk teologických traktátov v mariologickej optike. Ako bolo naznačené, jestvujú isté pokusy o preformulovanie traktátov zvnútra (napr. v optike trojičnej, eschatologickej, soteriologickej, antropologickej) alebo zvonka (napr. v optike praxe, narácie, krásy, umenia, doxológie v duchu *lex orandi – lex credendi*).[852]

---

850 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 18.

851 S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 530.

852 Relektúra a preformulovanie traktátov systematickej teológie „zvnútra“ cez niektorý z vnútorných čiže konštitutívnych (skôr obsahových) teologických prvkov (Trojica, Kristus, spása, naplnenie, človek). Relektúra a preformulovanie

Premyslieť celok dogmatickej matérie v mariánskej optike sa ponúka ako výzva, ktorej uskutočniteľnosť a zmysluplnosť stojí prinajmenšom za preverenie. Základným predpokladom obhajoby takéhoto pokusu je skutočnosť, ktorú sme sa usilovali dokázať v úvodných častiach práce: Mária je *locus theologicus* – miesto, v ktorom sa zjavujú všetky spásne tajomstvá, čiže predmet skúmania všetkých traktátov od teológie stvorenia po eschatológiu, a preto miesto, z ktorého možno čerpať obsahovú i metodologickú inšpiráciu pre celú teologickú reflexiu. Aby sme sa vyhli nedorozumeniu, treba mať (spolu s C. V. Pospíšilom) neustále na zreteli, že Mária „nie je zjaviteľka, ale skrze ňu je niečo zjavované… Aktívnym činiteľom Božieho sebazjavenia a sebadarovania môže byť len celá Trojica, špecificky Slovo, ktoré je Božou osobou na spôsob sebavýpovede Najvyššieho". Avšak „podivuhodný vzťah Matky k vtelenému Synovi Máriu začleňuje do ekonómie sebazjavenia Trojice"[853], a preto ju možno právom považovať za inšpiratívny stred a prameň teológie.

V istej analógii s diskusiou o vhodnosti alebo nevhodnosti samostatného mariologického traktátu[854] sa dá viesť diskusia o tom, či namiesto začlenenia Márie do iných traktátov v podobe sumarizujúcej zmienky (Mária ako tá, ktorá potvrdzuje vypovedané teologické tvrdenie), alebo namiesto vytvorenia samostatnej mariológie s prepojeniami na iné časti dogmatiky (Trojica, pneumatológia, ekleziológia atď.) s úmyslom predstaviť tajomstvo Márie v tajomstve Krista a Cirkvi (por. LG 54) nepostúpiť na „vyšší stupienok" a nenazrieť na celok Zjavenia, tvoriaci objekt systematiky, cez osobu Márie a jej skúsenosť zachovanú v Zjavení a Tradícii. Išlo by o nadstavbu, ktorá nutne potrebuje ako základ istú otvorenú, naširoko koncipovanú a interdisciplinárnu mariológiu, t. j. mariológiu postavenú na medziodborovej teologickej platforme. V tomto projekte by teda išlo o určitú metamariológiu. Jej cieľom by nebolo primárne hovoriť o Márii (čo je úlohou klasickej mariológie), ale hovoriť o Bohu (o tajomstvách spojených s tajomstvom Boha – *nexus mysteriorum*)

teologických traktátov „zvonka" znamená podobné úsilie, ale cez niektorý vonkajší (skôr metodologický) prvok (narácia, prax, skúsenosť, umenie ap.).

853 C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 27.

854 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 34-37.

tak, ako sa jeho tajomstvo zjavuje v Márii a jej živote. Metaforicky povedané, išlo by o teológiu „podľa Márie“.

Na základe načrtnutého významu Márie pre celú teológiu sa dá predpokladať, že dogmatika spracovaná navrhovaným kľúčom by mala z vonkajšej stránky biblickú, naratívnu a estetickú podobu. Z vnútornej stránky by niesla a sprostredkúvala spásnu skúsenosť prežívanú Máriou. Tým by bola duchovná i praktická, a preto použiteľná v projekte novej evanjelizácie. Z obsahovej stránky by takáto nová mariánska optika umožnila nanovo vysvetliť klasické témy vlastné jednotlivým traktátom a rovnako vyniesť na svetlo nové témy prítomné v poklade Zjavenia, ktoré boli doposiaľ nevyslovené či neobjavené. Domnievame sa, že po obsahovej stránke by takáto dogmatika mala rozpoznateľnú črtu ortodoxnosti, keďže dejiny teológie poznajú Máriu ako „záruku ortodoxie“[855].

„Mariánska dogmatika“ by mohla vnútorne korešpondovať s koncilovým obratom aj v chápaní Magistéria a jeho výkladu, ktoré na koncile necharakterizoval termín *munus determinandi*, ale skôr *munus praedicandi*, vyjadrujúci „na jednej strane záväznú povinnosť, na druhej strane orientáciu na prax“[856]. Nakoniec by takáto „mariánska dogmatika“ mohla mať črtu pokory, keďže ide o teológiu „malej cesty“. „Malá cesta“ v tomto kontexte znamená prechádzať od Márie ku Kristovi, čiže od druhého k prvému; podľa C. V. Pospíšila je síce trojične možná (lebo v Trojici je možný prechod od Syna k Otcovi, a teda aj od Matky k Synovi), ale ide o sekundárnu líniu[857], a preto o istú „malú cestu“. Táto skutočnosť daný teologický postup od Márie k Ježišovi (a ďalším Božím tajomstvám) neznemožňuje, len teológa zaväzuje udržať vnútorné puto s primárnou líniou. Pri takejto konštelácii je daný prístup ospravedlniteľný[858] a veríme, že aj nádejný.

---

855 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 19-20.

856 F. Kolfhaus, Quale tipo di magistero nel Vaticano II? Una proposta nuova, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2013), 154.

857 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 31-32.

858 Por. C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 32.

Cieľom tejto kapitoly je schematicky načrtnúť paletu aktuálnych teologických tém tvoriacich tradičný obsah jednotlivých traktátov v klasickom členení[859], o ktorých sa domnievame, že sú otvorené mariologickej relektúre a interpretácii, a následne v stručnosti naznačiť možnú mariologickú interpretačnú linku. Témy jednotlivých traktátov vyberáme z aktuálnych spracovaní systematickej teológie, pričom zohľadňujeme i potrebu odbornej prípravy spolupracovníkov pre dielo novej evanjelizáce, zvlášť kňazov a katechétov.[860] Je zrejmé, že zoznam tém musí ostať v tejto fáze neúplný a otvorený dopĺňaniu, či už o dogmaticko-teologické témy, ktoré sme v našej publikácii už spomenuli a mariologicky interpretovali, alebo o nové témy, ktoré budú projekt mariánskej relektúry celku teológie neustále obohacovať.

Realizácia naznačeného projektu – ako koniec koncov každá teologická aktivita – si vyžaduje správne vnútorné, duchovno-teologické nastavenie. To v originálnej podobe nachádzame vyjadrené v teologických úvahách P. Straussa, ktorý za základ teologického poznania považuje „lásku“, „srdce“, „tušenie“ a „svätosť“ mariánskeho typu. V jeho texte môžeme čítať: „Pomocou lásky pochopíme všetko. A preto nechápeme Boha, že naše srdcia sú prázdne. Rozumom nemožno pochopiť večnosť a Večného. Túžba našich duší je bolesť nad tým. I tí najsvätejší starej doby i novšej doby sa mu len priblížili. Náš svet je iná oblasť ako Božia. I keď sme subsumovaní do stvoriteľského diela, sme

---

859 S ohľadom na skutočnosť, že celá doterajšia práca sa venovala mnohým témam, ktoré tvoria súčasť fundamentálnej teológie alebo úvodu do teológie (akt viery, náboženská skúsenosť, teologické miesta, princípy teologickej práce), traktát špeciálne nebudeme v mariologickej optike interpretovať. V každom prípade je však vhodné mať na zreteli význam Márie a mariológie v spomínaných fundamentálno-teologických témach. Zhrňme si, že Mária je vzorom aktu viery v spojení dvoch jej prvkov: *fides qua* a *ides quae*, milosti a ľudského aktu viery, srdca a rozumu. Je vzorom interpretácie termínu „náboženská skúsenosť“. Je *formou mentis* či „prostredím“ teologických úvah v zmysle „filosofari in Maria“. Je učiteľkou vyváženej teológie, učiteľkou teológie ako *auditus fidei* a *intellectus fidei*. Je *locus theologicus*, vovádza do vzťahu Písma a Tradície a predstavuje rôznorodé jazykové formy teológie, pozostávajúce z narácie, metafory, doxológie, konceptu, dogmy. Mária je nakoniec aj zárukou spirituálnej a evanjelizačnej dimenzie teológie.

860 Por. Ľ. Hlad, Teológia v procese prípravy učiteľov náboženstva a misijných pracovníkov na pozadí novej evanjelizácie, in P. Farkaš (ed.), Poznaj Boha ako seba samého, Nitra 2012, 17-36.

schopní odhaliť len jeho lem. I keď čo ako hlboko prenikáme stále jemnejšími poznávacími mechanizmami, blížime sa jeho okraju. Tušenie je náš najväčší výdobytok. A opora nášho vnútra je Mária, Matka Božej milosti, Matka ostatnej nádeje. Toto najčistejšie židovské dievčatko jediné bolo hodné Božej dôvery. Ona je smerovka k večnosti, a tým aj k svätosti.“[861]

S ohľadom na skutočnosť, že P. Strauss sa dá právom považovať za výnimočnú a inšpiratívnu osobnosť slovenskej duchovno-teologickej tvorby a jeho mariologické texty (ešte čakajúce na systematické spracovanie) nesú viaceré metodologické aj obsahové impulzy, ktoré by stáli za zakomponovanie do projektu „mariánskej dogmatiky“, budeme jeho najprenikavejšie mariologické úvahy uvádzať, hoci zatiaľ bez hlbšej analýzy a interpretácie. Ide o pokus integrovať do teológie duchovno-mystické impulzy vyjadrené poeticko-meditatívnym, resp. naratívnym jazykom, čo teológia otvorená praxi novej evanjelizácie potrebuje[862]. Sme presvedčení, že Straussova teologicko--mariologická produkcia, kopírujúca časový oblúk minulého storočia (čo je časový interval nášho záujmu), je vzácnym svedectvom intuitívne spracovanej mariológie, v ktorej možno vidieť zoživotnenú väčšinu z výziev, ktoré teológia pred mariológiu v XX. storočí postavila. Straussova mariológia je biblická, zohľadňujúca bohatý materiál patristiky a mystiky, ako aj moderné antropologické impulzy. Je rovnovážne kristocentricko-soteriologická a ekleziologická. Jazykovo je naratívno-esteticko-skúsenostná. Súčasne je zameraná zreteľne (novo)evanjelizačne, keďže mu ide o nového kresťana, komplexného, teda nezredukovaného človeka – človeka v milosti.[863]

3.1. Teológia stvorenia

Výziev, ktoré stoja pred teológiou stvorenia, je v súčasnosti mnoho. Viaceré z nich sú eticko-morálneho, t. j. praktického rázu, keďže pochopenie stvorenia a Stvoriteľa sa bezprostredne pretavuje do vzťahov, ktoré si človek

---

861 P. Strauss, Chorobný optimista, Kolíska dôvery, zv. 3, 1994, 337-338.

862 Nevyhnutnosť narácie v novej evanjelizácii potvrdzuje aj práca R. Tonelli, La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione, Roma 2012.

863 Por. Ľ. Hlad, Teológia kríža. Interpretácia duchovnej cesty človeka v literárnom a mysliteľskom diele Pavla Straussa, in Verba Theologica, 2 (2015), 15-29.

vytvára napríklad k vede a jej možnostiam, stvorenstvu (ekológia), telesnosti (mužskosti, ženskosti, manželstvu, sexualite) či vôbec životu ako takému. Spojnicu medzi teológiou stvorenia a etikou presne opísal J. Ratzinger: za jednu z nosných téz teológie stvorenia považuje tvrdenie, že „Stvoriteľ a Vykupiteľ, Boh počiatku a Boh konca, je jeden a ten istý Boh. Ak sa táto jednota naruší, povstane ‚heréza' a rozbije sa základná štruktúra samej viery"[864]. Pri takomto oddeľovaní – jeho historicky prvým predstaviteľom bol gnostik Marcion – je Boh Starého zákona iným Bohom ako Boh Nového zákona. V Marcionovej vízii je Ježišov Boh (na rozdiel od žiarlivého, hnevajúceho sa a pomstychtivého Boha) láska, odpustenie, radosť, nádej, teda výlučne dobrý Boh. Takýto vzťah k „starému" Bohu prejavuje Marcion neúctou voči „nevydarenému stvoreniu", a preto proti stvoreniu (s ohľadom na nový svet) rebeluje. [865]

Dôsledkom uvedeného postoja je na jednej strane asketické pohŕdanie telom a na druhej strane „cynický libertinizmus, ktorý fakticky vyjadruje nenávisť k telu, človeku a svetu…, lebo telo nie je viac než objekt či vec: jeho vylúčenie zo sféry morálnosti, duchovnej zodpovednosti je zároveň vylúčenie z ľudskej dimenzie človeka a ducha"[866]. Či už askéza, alebo libertinizmus, oboje sa zakladajú na pohŕdaní stvorením, a preto nevyhnutne vedú človeka k nenávisti voči vlastnému životu, druhému človeku (chápu ho ako ohrozenie), sebe samému a celkovo realite. Túžba človeka po novom svete čerpá z nenávisti k stvoreniu a Bohu, ktorý od neho očakáva zodpovednosť. V gnóze preto možno vidieť prazáklad každej ideologickej revolúcie.

Podľa J. Ratzingera sa v takomto nastavení popiera aj existencia rodiny – otcovstvo a materstvo sú vnímané ako prekážka slobody. Rovnako rešpekt, poslušnosť, vernosť, trpezlivosť, dobrota či dôvera sú akoby výmyslami dominantných tried. Čnosťami slobodného človeka sú nenávisť, nedôvera a neposlušnosť; nenávisť je totiž tou cestou, ktorá povedie k láske a novému svetu vytvorenému človekom. Popieranie stvorenia znamená popieranie spoločného étosu, prirodzeného práva a nakoniec i svedomia, v ktorom si

---

[864] J. Ratzinger, Il Dio di Gesù Cristo, Brescia 2011, 41.

[865] Por. J. Ratzinger, Il Dio di Gesù Cristo, 42.

[866] J. Ratzinger, Il Dio di Gesù Cristo, 43.

človek uvedomuje pravdu.[867] Mária, ktorá svojím materstvom ukazuje, že Boh Starého zákona a Boh Nového zákona je jeden a ten istý Boh, odhaľuje pravý vzťah človeka k stvoreniu, ako aj podobu kreatívnej spolupráce človeka so Stvoriteľom. Úvodnú intuíciu J. Ratzingera, ktorá načrtáva perspektívy teológie stvorenia, zdieľajú a rozvíjajú i ďalší autori. Pri všetkých sa teraz pokúsime predstaviť výzvy, ktoré adresovali teológii stvorenia, a súčasne v nich poodhaliť ozdravujúcu prítomnosť Márie.

Teológia stvorenia ako miesto dialógu medzi prírodnými vedami a teológiou.[868] Mária ako človek syntézy ľudského a božského (materstva a panenstva, ľudsky nemožného, ale božsky možného) je modelom súhry ľudského rozumu (filozofie, vedy) a teológie v duchu encykliky *Fides et ratio* (1998) – ľudský rozum (filozofia, veda) sa chápe ako mariánsky princíp a teológia ako kristologický princíp poznania vedúceho k múdrosti. Tieto princípy v poznávaní stvorenia nachádzajú najvyššiu rovnováhu.[869] (Ich vzájomný vzťah možno kontemplovať a vyrozprávať cez scénu zvestovania.)

Teológia stvorenia ako odpoveď na otázku o zmysle života.[870] V úsiliach teológie stvorenia dať odpovede na základné otázky ľudí všetkých čias –

---

867 Por. J. Ratzinger, Il Dio di Gesù Cristo, 44-50.

868 Por. H. Küng, L'inizio di tutte le cose, Milano 2006, 10-57; por. J. Grygar, O vědě a víře, Kostelní Vydří 2001, 9-31; J. Krempaský, Vedecký chodník k Bohu, Bratislava 2009, 48-59; A. Peacocke, Teológia pre vedecký vek, Bratislava 2009, 15-42; I. G. Barbour, Keď sa veda stretne s náboženstvom, Bratislava 2009; P. Haffner, Il mistero della creazione, Città del Vaticano 1999, 188-219.

869 „Ako bola Panna Mária povolaná poskytnúť celé svoje človečenstvo a celú svoju ženskosť, aby sa Božie Slovo mohlo stať telom a byť jedným z nás, tak aj filozofia je povolaná poskytnúť svoju kritickú rozumovú prácu, aby sa teológia stala plodným a účinným chápaním viery. A ako Mária súhlasom, ktorý dala Gabrielovmu posolstvu, nič nestratila zo svojej ľudskosti a slobody, tak ani filozofické myslenie prijatím výzvy, ktoré k nemu dolieha z pravdy evanjelia, nestráca nič zo svojej autonómie, ale vidí, že všetko bádanie speje k najvyššiemu naplneniu. Túto pravdu veľmi dobre pochopili svätí mnísi kresťanského staroveku, keď nazývali Pannu Máriu ‚duchovným stolom viery'. Videli v nej výstižný obraz pravej filozofie a boli presvedčení, že musia filozofovať v Márii (filosofari in Maria)." – Ján Pavol II., Fides et ratio, 108.

870 „Katechéza o stvorení je mimoriadne dôležitá. Týka sa samých základov ľudského

Odkiaľ pochádzame? Kam ideme? Aký je náš pôvod? Aký je náš cieľ? Odkiaľ pochádza a kam smeruje všetko, čo jestvuje? – predstavuje Mária syntézu celého kresťanského tajomstva, v ktorej sa ukazuje počiatok i zavŕšenie stvorenia: „Celé dejiny spásy od predurčenia *ab aeterno* (od večnosti) vteleného Slova až po parúziu Pána, od Genezis po Apokalypsu, to všetko sa v istom zmysle sústreďuje a prepája v Ježišovej matke. Preto niektorí teológovia považujú postavu Panny a následne i mariológiu za kľúč kresťanského mystéria, ikonu tajomstva, križovatku teológie, miesto, kde sa spojenie medzi jednotlivými tajomstvami – *nexus mysteriorum* – prejavuje zvláštnym spôsobom v ich vnútornom prelínaní. Okrem toho už Druhý vatikánsky koncil výstižne tvrdí, že Mária, ‚úzko spätá s dejinami spásy, určitým spôsobom zjednocuje a odzrkadľuje v sebe základné pravdy viery' (LG 65).“[871] (Téma sa dá reflektovať a prerozprávať cez scény zvestovania, narodenia, učeníctva, utrpenia, zoslania Ducha aj nanebovzatia.)

Teológia stvorenia ako inšpirácia ekologického cítenia a „ekológie srdca“.[872] V tomto úsilí má svoje miesto Mária (i sv. Jozef), o ktorej encyklika

---

a kresťanského života, lebo vysvetľuje odpovede kresťanskej viery na základné otázky, ktoré si kládli a kladú ľudia všetkých čias: Odkiaľ pochádzame? Kam ideme? Aký je náš pôvod? Aký je náš cieľ? Odkiaľ pochádza a kam smeruje všetko, čo jestvuje? Tieto otázky – otázku o pôvode a otázku o cieli – nemožno oddeliť. Majú rozhodujúci význam pre zmysel a orientáciu nášho života a nášho konania.“ – KKC 282.
Dostupné na: https://dkc.kbs.sk/dkc.php?frames=1&in=KKC

871 Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 22.

872 J. Moltmann, Bůh ve stvoření, Brno – Praha 1999; L. Boff, A. Nguyen Van Si, Sorella madre terra, Roma 1996; P. Haffner, Il mistero della creazione, 220-239.
„Potrebujeme, aby ekológia bola chápaná ako nová zmluva ľudskej bytosti so svojím *habitat* (životný priestor), so svojím blízkym, so sebou samým. Preto je dôležitá istá ekológia mysle, ekológia srdca, v ktorej človek dokáže kontrolovať svoju tendenciu k agresii, vylučovaniu, deštrukcii a rozvíjať solidaritu, spoluprácu, harmonizáciu vzťahov medzi nami a bytiami, ktoré sú okolo nás. Potrebujeme chápať ekológiu z tohto uhla pohľadu, teda ako novú paradigmu, novú formu zakúšania sveta. (…) Doposiaľ sme sa cítili ako nadradení prírode, ovládali sme ju, podriaďovali sme si ju, napádali sme ju, a to v snahe o ekonomický rast. Dnes viac ako kedykoľvek predtým musíme rozvíjať návyk spolužitia s prírodou, a to so všetkými bytiami vo vzťahu hlbokého bratstva: bratia a sestry, ktorí majú ten istý kozmický pôvod, ktorí majú ten istý osud, ktorí spoločne realizujú tajomstvo sveta. (…) Treba rozvíjať novú úctu, nové pohnutie. Cítiť bytosti ako bratov a sestry.

Laudato si' (2015) hovorí, že „má súcit so stvoreniami tohto sveta znivočenými ľudskou mocou“[873]. A keďže „chápe zmysel všetkých vecí“, pomáha človeku „hľadieť na tento svet múdrejšími očami“[874]. (Tému možno uchopiť a prerozprávať cez scény svadby v Káne a ukrižovania.)

Teológia stvorenia ako miesto zjavenia Najsvätejšej Trojice a kultu.[875] V procese zjavenia Trojice v stvorení je zahrnutá aj Mária, pretože „cez ňu je niečo zjavované“[876], a to predovšetkým trinitárna komunikatívnosť a vzťahovosť, na ktorej má účasť aktom vtelenia. Trojičný základ má aj „spiritualita globálnej solidarity“, ktorú v Márii nemožno nevidieť v tej najčistejšej podobe realizácie –

Máme ten istý kozmický prach, chvejú sa v nás tie isté energie, (…) pochádzame z toho istého srdca Božieho a sme nasmerovaní k tomu istému srdcu.“ – L. Boff, A. Nguyen Van Si, Sorella madre terra, 23-24.

873 František, Laudato si', 241.

874 „Mária, Matka, ktorá sa starala o Ježiša, sa dnes s materinskou láskou a bolesťou stará o tento zranený svet. Tak ako s prebodnutým srdcom oplakávala Ježišovu smrť, tak má teraz súcit s utrpením ukrižovaných chudobných a so stvoreniami tohto sveta znivočenými ľudskou mocou. Úplne premenená žije s Ježišom a všetky stvorenia ospevujú jej krásu… Nanebovzatá je Matkou a Kráľovnou všetkého stvorenia. Časť stvorenia v jej oslávenom tele spolu so vzkrieseným Kristom dosiahla celú plnosť krásy. Ona vo svojom srdci nielen ‚zachovávala‘ (por. Lk 2,19.51) celý život Ježiša, ale teraz aj chápe zmysel všetkých vecí. Preto ju môžeme prosiť, aby nám pomáhala hľadieť na tento svet múdrejšími očami… Spolu s ňou v nazaretskej Svätej rodine vystupuje postava svätého Jozefa, ktorý opatroval a chránil Máriu a Ježiša svojou prácou a veľkodušnou prítomnosťou, vyslobodil ich z násilia nespravodlivých a priviedol do Egypta. V evanjeliu vystupuje ako človek spravodlivý, pracovitý a silný. Z jeho postavy však vyžaruje aj veľká nežnosť, ktorá nie je vlastná slabochom, ale tomu, kto je skutočne silný a pozorný na realitu, aby miloval a pokorne slúžil. Preto bol vyhlásený za patróna univerzálnej Cirkvi. Aj on nás môže učiť starostlivosti a motivovať nás, aby sme veľkodušne a s nehou pracovali na ochrane sveta, ktorý nám zveril Boh.“ – František, Laudato si', 241-242.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si

875 P. Haffner, Il mistero della creazione, 73-74; G. L. Müller, Dogmatika pro studium i pastoraci, Kostelní Vydří 2010, 155-224; J. Ratzinger, Creazione e peccato, Cinisello Balsamo 1987, 21-34.

876 C. V. Pospíšil, Maria – mateřská tvář Boha, 27.

cez Máriu preto možno chváliť Najsvätejšiu Trojicu.[877] (Téma sa dá naratívne predstaviť cez scénu navštívenia.)

Teológia stvorenia vo svetle Biblie a mytológie.[878] Mária svojou dejinnosťou odkazuje na Boha Stvoriteľa ako Pána času a starostlivého Otca; je „vizualizáciou" kreatívneho aktu Boha v Kristovi a Duchu Svätom; je obrazom nového stvorenia (nová Eva); závislosťou od Boha odhaľuje slobodu Stvoriteľa; svojou formou a životom ukazuje krásu a dobrotu stvorenia[879]; je novou interpretáciou „stvorenia z ničoho"[880] ako nového života tam, kde nebolo nič (KKC 298)[881]; v duchu slov encykliky *Laudato si'* je výrazom Božej prozreteľnosti[882]; je vzorom spoluúčasti stvorenia na Božom kreatívnom akte v plodnosti. Mária je syntézou biblického konceptu stvorenia (na rozdiel od mytologického) a vďaka tomu aj interpretáciou hlavných magisteriálnych vyjadrení k otázkam stvorenia.[883] (Tému je vhodné interpretovať a prerozprávať cez scénu svadby v Káne.)

---

877 Por. František, Laudato si', 238-240.
„Otec je posledným prameňom všetkého, milujúcim a komunikatívnym základom toho, čo existuje. Syn, ktorý ho odzrkadľuje a skrze ktorého je všetko stvorené, sa spojil s touto zemou, keď prijal podobu v Máriinom lone. Duch, nekonečné puto lásky, je vnútorne prítomný v srdci vesmíru, oživuje a vzbudzuje nové cesty. Svet bol stvorený tromi osobami ako jediným božským princípom, ale každá z nich uskutočňuje toto spoločné dielo podľa vlastnej osobnej identity. Preto ‚keď s obdivom kontemplujeme vesmír v jeho veľkosti a kráse, musíme chváliť Najsvätejšiu Trojicu'." – František, Laudato si', 238.

878 Por. G. L. Müller, Dogmatika pro studium i pastoraci, 166-167; H. Küng, L'inizio di tutte le cose, 133-136.

879 Por. P. Haffner, Il mistero della creazione, 74-88; 114-122.

880 Por. P. Haffner, Il mistero della creazione, 65-73.

881 „Keďže Boh môže stvoriť z ničoho, môže tiež pôsobením Ducha Svätého dať hriešnikom život duše tak, že v nich stvorí čisté srdce, a zosnulým dať život tela vzkriesením. Veď on ‚oživuje mŕtvych a volá k bytiu to, čoho niet' (Rim 4,17). A keďže svojím Slovom mohol dať zažiariť svetlu v temnotách, môže dať aj svetlo viery tým, čo ho nepoznajú." – KKC 298.

882 Por. František, Laudato si', 241.

883 Por. G. L. Müller, Dogmatika pro studium i pastoraci, 159-161.

Na pôde teologickej *antropológie* možno v Márii kontemplovať stvorenie v pôvodnej kráse (to stvorenie, ktoré bolo povolané k bytiu s ohľadom na budúce vtelenie Syna), pretože Mária a Eva sa vzájomne osvecujú[884]; na vzťahu Mária – Kristus v typológii Eva – Adam možno kontemplovať Bohom zamýšľanú vitálnu interakciu muža a ženy, ako aj plnosť ženskosti – mužskosti; Mária umožňuje vidieť pôvodný stav ľudskej osoby pred upadnutím do hriechu[885]; vo svetle Máriinej svätosti sa dá vnímať vnútorná dynamika prvého hriechu, jeho dôsledky i východisko z neho. (Tému krásy stvorenia možno kontemplovať cez scény zvestovania a narodenia; tému hriechu cez scény krížovej cesty a ukrižovania.)

Na pôde *angelológie*, ktorá tvorí súčasť teológie stvorenia, Mária cez scény komunikácie s anjelským svetom odhaľuje duchovnú podstatu anjelov, ich „charakter" a najmä poslanie v dejinách spásy.[886] (Tvoriť mariánsku angelológiu umožňuje rozprávanie o zvestovaní, úteku do Egypta a návrate z neho.)

Viaceré mariologické inšpirácie, buď v tejto knihe spomenuté, alebo nie, sú pre teológiu stvorenia ukryté v texte P. Haffnera *Stvorenie a Matka Božia*. Ukazuje v ňom, že „nové stvorenie je zázračnejšie" ako prvé, a potvrdzuje to sériou vyjadrení o Márii: v nej ako matke Stvoriteľa nachádza vrchol tajomstvo milosti a prirodzenosti, pretože ona je „kvet celého stvorenstva, ruža bez tŕňov, ktorá splodila Stvoriteľa"[887]; v Márii je „skoncentrovaná celá dobrota stvorenia, celá dokonalosť prírody"; Mária, plná milosti a odpovedajúca Bohu, ukazuje, v akom dokonalom snúbeneckom zväzku môže byť milosť a prirodzenosť; je „stolica Múdrosti a nesie v svojom lone toho, ktorého celý svet nemôže

---

884 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39.

885 Por. P. Haffner, Il mistero della creazione, 89-113; 146-162.

886 Por. P. Haffner, Il mistero della creazione, 37-64; M. Hauke, La riscoperta degli angeli, in Rivista teologica di Lugano, 55-71; A. Vacant, G. Bareille, L. Petit, J. Parisot, J. Miskgian, Anděl, in M. Altrichter (ed.), Archanděl Michal. Dynamický obhájce života, Roma – Olomouc 2009, 341-499.

887 P. Haffner, Il mistereo della creazione, 179.

obsiahnuť"; ona porodila toho, kto „rozlieva pravdu, dobrotu, jednotu a krásu na všetky stvorené veci"; Mária je nová Eva, Matka nového stvorenia i nádej stvorenia; Mária nanebovzatá ukazuje na nové nebo a novú zem, kedy bude Kristus „všetko vo všetkom" (Kol 3,11); je „od večnosti predurčená byť matkou Božieho Syna a toto predurčenie je spojené s vtelením Slova Boha" (por. LG 61); je preto „v tajomstve Krista prítomná už pred stvorením sveta ako tá, ktorú si Otec vybral, aby bola matkou jeho Syna vo vtelení"[888]. Mária je v duchu *Piesne piesní* (Pies 4,12) „uzavretá záhrada, zapečatená studňa", čiže trvalá panna a zároveň plodná matka Boha, ktorá sa „istým spôsobom stala novou rajskou záhradou, v ktorej bol zasadený Kristus, pravý strom života"; Mária zohráva aktívnu a dynamickú rolu v obnove stvorenia (nie je len vzorom nového stvorenia), čo je viditeľné na svadbe v Káne (Jn 2,1-12), na ktorej Ježiš na stvorení zjavil svoju taumaturgickú moc. (V Káne ide o premenu eucharistického typu, keďže zázrak premeny, podnietený Máriou, je predobrazom Eucharistie, s ktorou je Mária bytostne prepojená aj svojou prítomnosťou pod krížom.) Mária – v úplnej závislosti od Krista – vykonáva materské sprostredkovanie, čo znamená, že „milosti, ktoré Duch Svätý rozdeľuje, aby obnovil a pretvoril kozmos, prechádzajú cez ruky blahoslavenej Panny Márie, preto je, ako ju ospevuje Akatist, „jedinečným údom Cirkvi, ktorý má podiel na kozmickom vykúpení"[889].

Mysticko-teologickým a estetickým doplnením úvah o stvorení v mariánskej optike môže byť aj nasledujúci text P. Straussa: „Je napísané: ‚Ab initio et ante saecula creata sum, et usque ad futurum saeculum non desinam…' (Na počiatku a pred vekmi bola som stvorená a nikdy neprestanem byť…) (Sir 24,14) O kom inom by platili tieto slová ako o strome, z ktorého vykvitla vetva z Jesseho? Je pred počiatkom, lebo ‚na počiatku bolo Slovo'. A ona je Matkou Slova. Slovo je počiatkom pravého života, lebo až jeho zjavením, ktorým ho berie so sebou k Otcovi, zaručuje sa, ba umožňuje pravý život, ktorý môže vyústiť zas do samého Boha. Tak je Mária počiatkom, Matkou prvých dejín ľudských. Hľa, priepasť tajomstva plánov Božích![890] (…) Mária nemohla byť

[888] Ján Pavol II. Redemptoris Mater, 8.

[889] Por. P. Haffner, Il mistero della creazione, 179-182.

[890] P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 180.

v ľudskom zmysle stvorená. Tajomstvo tajomstva![891] (…) Miliardy tvorov i kvietkov vyrastajú z jednej pôdy, opierajú sa o jednu dobrotivú Jednotu. A tak znie chorál Večnosti: ‚Staň sa mi podľa slova tvojho' ponad všetku dočasnú bolesť, všetkými tvormi, akoby vždy vychádzal z Matky stvorenstva, lebo veď ona bola aj Matkou Stvoriteľovou. Áno, bez Márie – pre jej materstvo – niet ani nadprirodzeného, ani prirodzeného života. Večná Matka, Matka všetkého, buď s nami!"[892]

Antropologickú rezonanciu má zas ďalší meditatívny text P. Straussa: „Vždy väčším a plnším mystériom, ktoré ma vnútorne stále viac zamestnáva, je Mária. Je mi jasné, keďže Kristus bol vlastne jej odliatkom, že sa mu nemôžeme inakšie pripodobniť, stať sa ‚alter Christus', ak sa nestaneme Máriinými odliatkami. Ale i tie jej mená nás lákajú. Matka Božia akoby teda bola Matkou pred Bohom. A Svätá rodina je tak akoby žitou parabolou Najsvätejšej Trojice, kde sv. Jozef zastáva obraz Otca a Mária Ducha Svätého."[893]

3.2. De Deo Uno

Kontext súčasných úvah o jedinom Bohu (traktát *De Deo Uno*) je spoluvytváraný ateizmom, novým ateizmom aj prebudenou religiozitou. V ideovej zmesi postmoderny sa nám javí ako správny názor R. Muñoza: „Základnou otázkou pre našu teológiu a evanjelizačné cirkevné svedectvo nie je ani tak otázka, či sme veriaci, alebo neveriaci, ale otázka, v akého Boha veríme, alebo v akého Boha neveríme."[894] Videné z negatívneho uhla pohľadu, teológia má úlohu odhaliť, kde sa z Boha Zjavenia stala karikatúra, resp. odhaliť, kde vládnu pomýlené predstavy o Bohu, dôsledkom ktorých je neraz nadvláda človeka nad človekom, vytláčanie druhého na okraj či chudoba vedúca k smrti. Videné z pozitívneho uhla pohľadu, úlohou teológie je skúmať živú tvár Boha, jeho oslobodzujúcu prítomnosť medzi maličkými zeme, ako aj cesty, ktorými Boh kráča, aby sa dostal až k nám. Úlohou teológie je tiež zvestovať prekvapujúcu novosť pravého Boha: Boha pokornej služby, radostnej

[891] P. Strauss, Margináliе 1948, Ecce homo, zv.1, 208.

[892] P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 181-182.

[893] P. Strauss, Margináliе 1948, Ecce homo, zv.1, 208.

[894] R. Muñoz, Dio dei cristiani, Assisi 1990, 29.

solidarity a hojného života pre všetky jeho deti.[895] V zámere opísať tvár jediného (starozákonného aj novozákonného) Boha traktát *De Deo Uno* znovu objavuje cestu výkladu Božích vlastností – atribútov.[896]

V Máriinej skúsenosti s Bohom možno nájsť ukrytý výklad viacerých Božích atribútov. Zhrnuté sú napríklad v náčrte naratívnej mariológie S. de Fioresa: Mária je „zjaviteľkou" Boha a jeho vlastností – zjavuje Boha, ktorý determinujúco zasahuje do dejín, pričom odhaľuje trvalý princíp vlastného konania, obsiahnutý v spojení „od poníženia k povýšeniu" (t. j. zrejmé v scéne zvestovania a panenského počatia, ako i v scéne navštívenia a spevu *Magnifikat*). Mária zjavuje „večného Boha, ktorý sa narodil v čase", „Boha Izraela", ktorý sa cez Máriu a Ježiša ukazuje ako „Boh všetkých národov" (t. j. obsiahnuté v scéne narodenia a klaňania sa troch kráľov). Mária následne ukazuje, ako sa dejinno-spásne cez udalosť vtelenia Božieho Syna prechádza od „Boha otcov" k „Bohu Otcovi" (t. j. obsiahnuté v speve *Magnifikat* a scéne nájdenia Ježiša v chráme). Nakoniec Mária odhaľuje prechod od Jahveho ku Kristovi ako prostredníkovi a snúbencovi (t. j. obsiahnuté v scéne svadby v Káne).[897]

Mária má teda skúsenosť s Božou transcendenciou aj imanenciou (jeho osobným a skrytým bytím, jeho neprístupnosťou a prístupnosťou, jeho jedinosťou a otvorenosťou všetkým[898], jeho hovorením aj mlčaním) – uchováva ich v srdci a existenciálne interpretuje cez život žitý v harmónii medzi kontempláciou a akciou, askézou a plnosťou (milosti), krížom a radosťou, individuálnou duchovnosťou aj dejinným zaangažovaním sa pre iných.

V perspektíve úvah J. Ratzingera odkazuje Mária na Boha otcov, ktorý je osobným Bohom (*numen personale*), nie miestnym Bohom (*numen locale*), ktorý je Bohom prisľúbenia a ktorý uprostred všetkého vznikania a zanikania ako Boh Izraela „je", „nestáva sa", poskytuje sa ako pevnosť, je s človekom, dáva sa mu k dispozícii a nechá sa človekom zavolať.[899]

---

895 Por. R. Muñoz, Dio dei cristiani, 29-30.

896 Por. M. Hauke, Editoriale – Gli attributi di Dio, in Rivista teologica di Lugano, 1 (2011), 5.

897 Por. S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 429.

898 J. Ratzinger, Úvod do kresťanstva, Trnava 2007, 105.

899 Por. J. Ratzinger, Úvod do kresťanstva, 93-105.

V reflexii K. J. Wallnera zase Mária ukazuje Boha spásne zasahujúceho, Boha prekvapujúceho, Boha dialógu, Boha posledného slova, Boha lásky, prisľubujúceho budúcnosť, Boha kráľovstva, Boha nemožných vecí, Boha hodného oslavy, mocného Boha, Boha so svätým menom (ideu Božieho mena Mária rozvíja i v spojitosti s menom Ježiš), Boha milosrdenstva, Boha mocného ramena, spravodlivého Boha, ujímajúceho sa svojho služobníka (por. Lk 1), Boha Otca (por. Lk 2,49), Boha, ktorý obľubuje múdry život (por. Lk 2,52).[900]

O Márii ako zjaviteľke hlavného Božieho atribútu – milosrdenstva – prenikavo hovorí text buly *Misericordiae vultus* (2015): „Moje myšlienky sa dnes obracajú na Matku milosrdenstva… Nikto nepoznal hĺbku tajomstva Boha, ktorý sa stal človekom, tak ako Mária. Všetko v jej živote je formované milosrdenstvom, ktoré sa stalo telom. Matka ukrižovaného a vzkrieseného Pána vstúpila do svätyne Božieho milosrdenstva, pretože sa intímne podieľala na tajomstve jeho lásky. Mária bola vyvolená, aby sa stala Matkou Božieho Syna, a Otcova láska ju od vekov pripravovala na to, aby bola archou zmluvy medzi Bohom a ľuďmi. V srdci uchovávala Božie milosrdenstvo, v dokonalom súzvuku so svojím Synom Ježišom. Jej chválospev na prahu Alžbetinho domu bol venovaný milosrdenstvu, ktoré sa šíri ‚z pokolenia na pokolenie' (Lk 1,50) (…) Mária a Ján, milovaný učeník, sú pod krížom svedkami slov odpustenia, ktoré vychádzajú z Ježišových úst. Tento najvyšší prejav odpustenia tým, ktorí ho ukrižovali, nám ukazuje, kam až dokáže zájsť Božie milosrdenstvo. Mária svedčí o tom, že milosrdenstvo Božieho Syna nepozná hranice a prichádza ku všetkým, nikoho nevynímajúc. Obráťme sa na ňu so starou a zároveň zakaždým novou modlitbou *Salve Regina*, aby k nám nikdy neprestala obracať svoje milosrdné oči a aby sme sa stali hodnými kontemplovať tvár milosrdenstva, jej Syna Ježiša."[901]

Poeticko-mystickým doplnením úvah o Bohu a jeho vlastnostiach môže byť nasledujúci text P. Straussa: „Slnká a hviezdy sú chabým odrazom Tvojej veľkosti. Skôr tušením. V nám neviditeľnej oblasti Tvojej duchovnej ríše,

---

900 Por. K. J. Wallner, Aký je Boh?, 27-37.

901 František, Misericordiae vultus, 24.
Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/bula-misericordiae-vultus

v ktorej prebývaš so všetkým, čo bolo, i so všetkými, čo boli, je pravlasť Tvojho bytia. Tu je perspektíva našej konečnosti. Veď Ty si, Ktorý si. Cez miliony Tvojich svätých a vyvolených bytostí ide večná Tvoja oslava. Ich príhovor nám pomáha život ako-tak zvládnuť. Z tých tisícich ciest života je len jedna Cesta. Nedaj nám zahynúť, kým ju nepobadáme. Všetko je to len krehko naznačené. Veď Ty si cesta, život a láska. Sme zahalení rúškom nádeje. A Matkou nádeje je Tvoja večná matka. Bez nej by sme boli absolútne siroty. Bez nej padáme na zem ako chabý červiak.“[902]

3.3. De Deo Trino

Východiskový bod trojičnej teológie, ktorá by bola primeraná postmodernej dobe, ponúka K. J. Wallner: „Dovolím si tvrdiť, že kresťanská viera bola vždy vtedy silná a podmanivá, keď bola pevne zakorenená v podstate viery v Boha. Podmanivá bola preto, lebo zjavenie Boha ako trojjedinej lásky má potenciál utíšiť náboženskú túžbu človeka obrazom Boha, ktorý sľubuje šťastie a spásu. V súčasnej situácii globalizácie je uvažovanie o trinitárnom základe viery dôležité preto, aby si kresťanstvo uprostred vzrastajúceho pluralizmu uvedomovalo svoju identitu, bolo schopné prežiť a malo budúcnosť. Len také kresťanstvo môže prispieť k dobru ľudstva. Moja domnienka teda znie, že uvažovanie o Bohu ako Trojici je nevyhnutné pre nové posilnenie kresťanstva.“[903]

Trojičná náuka je podľa tohto teológa jadrom kresťanstva, pretože odhaľuje Boha v jeho podstate – v trojičnej láske, „ktorá pozýva všetkých ľudí, aby mali účasť na spoločenstve s ňou“[904]. V trojičnom tajomstve sa skrýva celá krása kresťanskej viery, tajomstva Božieho života i života človeka, ktoré kresťanstvo fundamentálne odlišujú od ostatných náboženstiev.[905]

Keďže tajomstvo Najsvätejšej Trojice tvorí srdce kresťanstva a jadro novoevanjelizačného ohlasovania, musí traktát *De Deo Trino* opustiť všetko, čo viedlo k pocitu, že ide o neužitočnú akademickú špekuláciu, a tým aj

---

902 P. Strauss, Chorobný optimista, Kolíska dôvery, zv. 3, 337.

903 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 48.

904 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 44.

905 Por. K. J. Wallner, Aký je Boh?, 62.

k presvedčeniu, že „z doktríny o Trojici sa nedá vyvodiť v konečnom dôsledku nič dôležité pre prax…, nepramení z nej žiaden model správania“[906]. Trojičná teológia musí obnoviť svoju prakticko-evanjelizačnú dimenziu vo vedomí, že „základom kresťanského antropocentrizmu je teocentrizmus zjavený v Kristovi“ a že „bez viery v trojjediného Boha je kresťanský humanizmus slabý a nevýrazný“[907]. Takto sa náuka o Trojici stane zjaviteľkou krásy všetkých právd kresťanstva (Cirkev, liturgia, sviatosti) a zároveň inšpiráciou etických postojov a činností, akými sú solidarita, sloboda, participácia, rozdielnosť, pluralizmus, subsidiarita, otvorenosť voči novému, vzťah muža a ženy, rodinný život, ekonomika, práca, kultúra, ľudské práva, spravodlivosť, zdravie, ekológia, umenie, komunikačné prostriedky či politika.[908]

V úsilí vystihnúť podstatu trojičného tajomstva, čiže hovoriť o Otcovi, Synovi a Duchu Svätom, je významným spôsobom nápomocná aj mariológia, kontemplujúca tajomstvo Márie. Mária, žena z Nazareta, má v poriadku spásy úlohu „urobiť viditeľným konkretizujúce pôsobenie Ducha Svätého“[909]. Avšak nielen „Duch Svätý dosiahol svoju pochopiteľnosť v dejinách spolupôsobením Márie“[910], ale aj Boh Otec, ktorý od okamihu Máriinho počatia „nie je hmlou, nie je výmyslom, ale skutočnosťou, ktorá sa stala v našich dejinách“[911]. Nakoniec Mária, v ktorej sa z moci Ducha Svätého vtelil Boh a ktorého ona „nosila na rukách, kŕmila, chránila a sprevádzala“[912], „zaručuje konkrétnosť človeka Ježiša z Nazareta, a tým aj skutočnosť, že nepochopiteľná láska Boha sa nám skutočne zjavila“[913]. Takto sa vďaka Márii odvracia nebezpečenstvo, že sa „Kristus pozbaví telesnosti, poprú sa historické fakty, budú sa mytologizovať dejiny spásy a ideologizovať zjavenie“[914]. Je zrejmé, že trojičná teológia – rovnako ako

---

906 I. Kant, Der Streit der Fakultäten, VIII, Berlin 1917, 38-39.

907 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 85.

908 Por. E. Cambón, Trinità modello sociale, Roma 1999.

909 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 164.

910 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 165.

911 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 164.

912 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 165

913 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 167.

914 K. J. Wallner, Aký je Boh?, 167.

každá iná teológia, ktorá sa nemá zredukovať na *abstractum* – potrebuje Máriu. Potrebuje ju, aby pochopila „tvoriacu beztvárnosť Ducha Svätého“, aby vďaka Neveste Ducha Svätého chápala Boha „len cez konkrétnosť dejín spásy“, aby vďaka Márii bola „prekážkou“ rozplynutia sa Ducha Svätého v „nehistorickom náboženskom utopizme“[915].

Je zrejmé, že Mária má čo ponúknuť aj pri chápaní a výklade spásnej ekonómie, a tým aj tajomstva Trojice v sebe samej. Mária, chápaná ako „mikrodejiny spásy“, je súčasťou spásnej ekonómie (zjavenia „ekonomickej Trojice“) – t. j. v duchu Rahnerovej axiómy („ekonomická Trojica je imanentná Trojica a naopak“)[916] jedinou cestou k tajomstvu trojičnej imanencie. Máriansku podobu môže prijať i klasická úvaha o *vestigia trinitatis*, tzn. stopách Trojice v stvorení, pretože Mária je dielom Trojice, ktorej stopy sú viditeľné v exemplárnej forme Máriinej vzťahovosti (relacionality).[917] Rovnako tajomstvo trinitárnej perichorézy a inhabitácie Boha v človeku, ktoré podľa vzoru imanentnej Trojice jestvuje medzi veriacimi a Synom a prostredníctvom Syna v Duchu Svätom aj medzi veriacimi a Otcom[918], sa „exemplárnym spôsobom uskutočňuje v Márii“[919]. Mária teda osvecuje a interpretuje (najmä cez obraz harmónie matky a dieťaťa ukrytého v jej lone[920]) aj túto dôležitú tému klasickej

---

915 Por. K. J. Wallner, Aký je Boh?, 167-168.

916 K. Rahner, La Trinità, Brescia 2004, 30.

917 „Božské osoby sú subsistujúce vzťahy a svet stvorený podľa božského modelu je osnovou vzťahov. Každé stvorenie smeruje k Bohu a pre každú živú bytosť je vlastné smerovať k niečomu inému, takže v lone vesmíru môžeme stretnúť nespočetné množstvo stálych a tajuplne prepojených vzťahov. To nás pobáda nielen žasnúť nad rozmanitými putami, ktoré existujú medzi stvoreniami, ale vedie nás to aj objavovať kľúč k našej vlastnej realizácii. Človek totiž tým viac rastie, dozrieva a posväcuje sa, čím viac nadväzuje vzťahy a vychádza zo seba, aby žil v spoločenstve s Bohom, druhými i všetkými stvoreniami. Prijíma tak do svojej existencie onen trojičný dynamizmus, ktorý do neho vložil Boh na počiatku stvorenia. Všetko je spojené, a to nás pozýva dozrievať v spiritualite globálnej solidarity, ktorá vyviera z tajomstva Trojice.“ – František, Laudato si’, 240.
K téme Máriinej vzťahovosti pozri S. de Fiores, Maria sintesi di valori, 472-483; por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 197-200.

918 Por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 282.

919 S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 282.

920 Por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 282.

trinitárnej teológie.[921] Pre úplnosť treba dodať, čo už bolo spomenuté v inom kontexte, že Mária je tradíciou označená za *Speculum Trinitatis*, čo v zmysle ďalších trinitárnych metafor[922] dosvedčuje, že odhaľuje vlastnosti Otca, Syna i Ducha Svätého.[923] Zvlášť o tretej osobe Najsvätejšej Trojice, ktorá sa teší zvýšenému teologickému záujmu, Mária vypovedá mnohé, ako dosvedčuje napríklad A. Schmemann:[924]

„Duch Svätý nemá svoju vlastnú ikonu, svoje vlastné meno. Posvätenie spočíva práve v tom, že každá bytosť, a dokonca i každá vec sa stávajú touto ikonou a týmto menom. Tým, že sú otvorené Duchu Svätému, že odrážajú jeho dobrotu a krásu, že žijú naplno v ňom a stávajú sa jeho vôňou, stávajú sa sebou samými (osobami) a zároveň sa stávajú pravými ikonami a menami Ducha Svätého. Mária je v tomto zmysle prvou a najplnšou epifániou. Je prvou ikonou, prvým darom, prvým zjavením Ducha Svätého. Duch Svätý nám dáva poznať, kto je Mária, a Mária ako prvá z celého stvorenstva nám dáva poznať Ducha Svätého. Takto sa mariológia stáva prvým a najvýznamnejším *locus* pneumatológie.“[925]

Tajomstvo Ducha a Najsvätejšej Trojice vyžarujúce z Márie opisuje aj P. Strauss, a to vo viacerých textoch. Vyberáme tie najvhodnejšie na teologickú meditáciu:

„Všetkému duchovnému od Ducha Svätého závislému alebo s ním vzťahovo spätému prislúcha akosi to, čo nám v ľudskom chápaní vyzerá ako ženský atribút: pokorné, nezjavné učinkovanie predovšetkým. A tak vidíme Máriu ako druhú Evu vedľa Krista, druhého Adama.“[926]

---

921 Por. S. de Fiores, Trinità mistero di vita, 126-130; 166-168; 282-285.

922 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 42.

923 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 39-41.

924 Por. S. de Fiores, Maria nella teologia contemporanea, 261-290.

925 A. Schmemann, Maria a Duch Svatý, 46.
Skutočnosť, že pohľad na Máriu učí správnemu chápaniu Ducha Svätého, nachádzame vyjadrenú aj v diele K. J. Wallner, Aký je Boh?, 173-176.

926 P. Strauss, Marginálie 1950, Tesná brána, zv. 1, 273.

„Božstvo Kristovo je subsumované v Najsvätejšej Trojici, z ktorej vyšlo. Vyšiel z Otca, prišiel skrz Ducha Svätého, vtelil sa do Márie a zrodil sa z nej. Vo svete Večnosti, kde nie sú oddelené otcovstvo a materstvo, ale sú jedno, je i materstvo Máriino tak zajedno s otcovstvom Otcovým, že sa nám razom vyjaví nekonečnosť Kráľovnej nebies. Z Boha a k Bohu je jedna večná a odveká cesta: Mária. Kto má uši, nech počúva. Kto má myseľ, nech domyslí.“[927]

3.4. Kristológia a soteriológia

Za hlavnú úlohu kristológie v duchovno-spoločenskom kontexte „sekularizácie spásy“[928], v ktorom sa za spásu považuje holistická „harmónia s kozmickými energiami“ či eko-psycho-somatická spokojnosť (*wellness*)[929], treba považovať rozprávanie o spáse v Kristovi. Je v ideovej kontinuite so starozákonným poňatím spásy a zároveň ho prekonáva. Mária ako „chudobná panna“, „jasajúca dcéra Siona“, „služobnica Pána“, „pútnička vo viere“, „panna s novým srdcom“, „panna modliaca sa spôsobom vlastným židovskému prostrediu“[930] je jedinečnou predstaviteľkou starozákonného spásneho očakávania. Novosť spásy prichádzajúcej s Kristom je zas možné kontemplovať v Márii (a spolu s ňou) v tých udalostiach Nového zákona, v strede ktorých je osoba Krista Vykupiteľa v bytostnom vzťahu so svojou matkou (navštívenie, počatie, narodenie, klaňanie, skrytosť života v Nazarete, prítomnosť pri zjavení slávy v Káne a na kríži), ktorá na Syna Vykupiteľa bytostne ukazuje a súčasne interpretuje jeho osobu i spásne dielo. Prostredníctvom podobnej kontemplácie možno novým spôsobom uchopiť hlavné soteriologické udalosti, ktorými sú

---

927 P. Strauss, Margináliе 1948, Ecce homo, zv. 1, 207.

928 Ján Pavol II., Redemptoris missio, 11.

929 M. Fuss, Il benessere come salvezza nel New Age, 207.
Termín *wellness* bol vytvorený v 50. rokoch XX. storočia ako holistický výraz eko-psycho-somatickej pohody. Prvýkrát ho použil americký lekár Halbert Dunn – vytvoril ho zo slov *well-being* a *fit-ness*. Ich spojením chcel vyjariť „metódu integrálneho správania, orientovanú na maximalizáciu rozvoja schopnosti jednotlivca v priestore, v ktorom žije“. Por. M. Fuss, Il benessere come salvezza nel New Age, 209.

930 Por. S. de Fiores, Maria nella vita secondo lo Spirito, 57-80.

vtelenie a ukrižovanie, stojace v pozadí dvoch hlavných soteriologických modelov – inkarnačného a paschálneho.[931]

Inkarnačný model predstavuje spásu ako zjavenie Božej slávy, účasť na Božej sláve, večný život ako prekonanie smrti a skúsenosť Božej imanencie („Ostaňte vo mne a ja vo vás" – Jn 15,4). Paschálny model predstavuje spásu cez Kristovu kenózu a smrť na kríži ako oslobodenie od zotročujúcich mocností (hriech, zákon, smrť), ako zmierenie, ospravodlivenie a odpustenie.[932] Netreba zabudnúť ani na tzv. dejinný soteriologický model, blízky synoptikom. Títo predstavujú Krista ako „pôvodcu života" (Sk 3,15), ktorý otvára cestu k Bohu, pozerá sa na človeka, prihovára sa mu, uzdravuje ho, vyvoláva obrátenie, takže spása v tejto dejinnej perspektíve znamená Božiu blízkosť, vzťah, uzdravenie, oslobodenie a vstup do plného života v Božom kráľovstve.[933]

Máriu možno vidieť ako súčasť tohto spásneho diela – živú podobu vykúpeného človeka[934] (por. LG 53) a zároveň spolupracovníčku na spáse[935] (LG 61). Na Máriu ako obraz Kristom dokonale vykúpeného človeka upriamuje pozornosť T. Špidlík: „Mária je obrazom človeka dokonale vykúpeného Kristom. Kto teda chce poznať, ako pôsobí Kristus vo svete, nech sa díva na Máriu. Vykúpenie je milosť, Bohorodička je plná milosti. Na nej najlepšie vidíme, čo všetko s človekom môže urobiť milosť, do akej výšky ho môže pozdvihnúť… Sv. Ján z Damašku rozlišuje medzi čnosťami telesnými a duchovnými. Sv. Tomáš Akvinský vyjadril tento rozdiel zreteľnejšími výrazmi: sú čnosti pravé a sú tzv. nástroje čností, prostriedky, ako dokonalosť dosiahnuť. Mučenícka

---

931 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 455-457.

932 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 456-457.

933 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 455.

934 „S ohľadom na zásluhy svojho Syna bola vykúpená vznešenejším spôsobom a je s ním spojená úzkym a nerozlučným zväzkom." – LG 53.

935 „Preblahoslavená Panna, od večnosti spolu s vtelením Slova predurčená za Božiu Matku, bola riadením Božej prozreteľnosti na tejto zemi požehnanou matkou božského Vykupiteľa, jeho mimoriadne veľkodušnou spoločníčkou a pokornou služobnicou Pána. Tým, že počala, porodila a živila Krista, v chráme ho predstavila Otcovi a trpela so svojím Synom, keď umieral na kríži, poslušnosťou, vierou, nádejou a vrúcnou láskou celkom mimoriadnym spôsobom spolupracovala na Spasiteľovom diele obnovy nadprirodzeného života duší. Preto je našou Matkou v poriadku milosti." – LG 61.

smrť, pôsty, bdenia, extázy, videnia, zázraky, (…) všetko podivuhodné, čo bolo svätcom dopriate, v živote Božej Matky chýba. Veď všetko sú to len ‚nástroje čností', vonkajšie prejavy, ktoré v živote Bohorodičky neboli potrebné, lebo aj bez nich sa prejavili a utvrdili jej pravé a základné čnosti: láska k Bohu, pokora, poslušnosť Božej vôli. Práve preto obdivujeme v Máriinom živote tieto hlavné črty kresťanského ideálu, a to bez príkras, v ich pôvodnej kráse."[936]

Mária ako obraz človeka dokonale vykúpeného Kristom odhaľuje podstatu spásy na strane Boha i jej účinok na strane ľudstva, ktoré ju prijíma. Vďaka tomu, že Mária je účastná na diele spásy a už je vykúpená, možno cez ňu interpretovať rozličné soteriologické modely. Takisto jednotlivé mariánske dogmy (tvoriace piliere mariologickej doktríny Cirkvi) určitým spôsobom odzrkadľujú a interpretujú nosnú soteriologickú paradigmu historickej epochy, v ktorej boli formulované a vyhlásené:

Božie materstvo (Efezský koncil, 431) okrem toho, že Mária ako *Theotokos* garantuje pravosť človečenstva Krista, a tým reálnosť spásy, ako aj možnosť poznania jej Syna cez zámenu božských a ľudských atribútov (*communicatio idiomatum*), korešponduje s ranokresťanským chápaním spásy, ktoré je kozmologicko-epifanické.[937] Soteriológia definujúca spásu na základe podoby vzťahu medzi vykúpeným človekom a Vykupiteľom opisuje vzťah medzi Kristom a vykúpeným ako mysticko-naturálno-fyzický[938], a preto pod spásou rozumie účasť (participáciu) na božskej prirodzenosti. Máriino fyzické materstvo, teda bytostná jednota Matky a Syna, ale i edukačná aktivita Márie vo vzťahu k Ježišovi a Ježiša smerom k Márii (ako učeníčke) vytvára priestor na pochopenie spásy ako prebývania v Bohu, ako večného života, ako božskej pedagogickej aktivity (*paideia*) s cieľom pripodobenia sa Kristovi, rozžiarenia Božieho obrazu v človeku, tzn. zbožštenia.[939]

Trvalé panenstvo (Konštantínopolský koncil, 553; Lateránska synoda, 649), ktoré je predovšetkým kristologickým znakom vtelenia v transcendentno-

---

936 T. Špidlík, Svatý rok milosrdenství, Roma – Olomouc 2015, 188.

937 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 455.

938 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 454.

939 Por. C. Molari, Salvezza, in NDT, 1 386-1 388.

-imanentnej vážnosti a zázračnosti[940], hovorí o primáte srdca (viery, počúvania) pred telom v spásnom dianí[941], ozrejmuje váhu zasvätenia (sľubu panenstva) pre uskutočnenie spásy a vypovedá o spáse ako o Božom prekonaní hriechu i hriešnej náklonnosti, ktorá sa usídlila v tele[942]. Takto sa dogma o Máriinom panenstve stáva nositeľkou ranostredovekej soteriologickej paradigmy, ktorú opisuje statický, juridický termín „poriadok" (*ordo*) a jeho obnovenie cez obetu a zadosťučinenie.[943]

Nepoškvrnené počatie (1854) reaguje na sekulárne snahy o sebavykúpenie, ktorých súčasťou je negácia hriechu.[944] Mária uchránená od dedičného hriechu ukazuje, že človek sa stáva naplno človekom len v slobode od hriechu. Takto tretia mariánska dogma korešponduje s paradigmou moderny, chápajúcou spásu cez prizmu subjektívnosti a slobody.[945]

Nanebovzatie (1950) ukazuje človeku modernej subjektivity a zmyslu pre slobodu spásu nielen vo vlastnom vnútri, subjektívne zakúšanej radosti, dejinách, spoločenských štruktúrach či ľudskom aktivizme, ale aj v spoločenstve, eschatone, Bohu. Táto dogma teda prehlbuje a rozvíja soteriologickú paradigmu moderny, ktorá chápe spásu antropocentricky (čiže cez človeka, jeho subjektivitu a slobodu), poukazujúc na fakt, že oslávenie človeka v eschatologickej budúcnosti je znamením jeho výnimočnej dôstojnosti a existenciálneho naplnenia[946]. Slovami T. Špidlíka: „Mária nanebovzatá je vyjadrením viery v uskutočnenie všetkých skutočných ideálov ľudstva, nádejou na dokončenie prác všetkých ušľachtilých ľudí na zlepšení sveta."[947]

Je namieste otázka, či postmoderna a jej hlavné paradigmy, ktoré sme už predstavili, nepreukazujú známky dostatočnej otvorenosti k prípadnej piatej mariánskej dogme o Márii ako Spoluvykupiteľke – soteriologická dimenzia

---

940 Por. S. de Fiores, Vergine, in NDM 1 313.

941 Por. S. de Fiores, Vergine, in NDM 1 314-1 315.

942 Por. S. de Fiores, Vergine, in NDM 1 314.

943 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 454-455.

944 J. Auer, J. Ratzinger, Gesù il Salvatore, Assisi 1993, 72-79.

945 Por. H. Kessler, Cristologia, in Nuovo corso di dogmatica, 455.

946 Por. Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, 51.

947 T. Špidlík, Svatý rok milosrdenství, 184.

dogmatických učení o Márii by takto dospela k svojmu logickému zavŕšeniu. Keďže s vykúpením súvisia všetky jestvujúce mariánske dogmy, dogmu o spoluvykúpení by bolo možné chápať ako prirodzené zavŕšenie dynamiky vpísanej v mariánskej doktríne.[948] Ak postmodernu definuje paradigma radikálnej subjektivity, zážitkovosti, duchovného konzumu, egocentrickej uzavretosti do seba, nezáujmu o druhých, sekularizovaná spása podľa človeka, nevôľa voči spáse podľa Boha, nechuť voči ekleziologicko-sviatostnému sprostredkovaniu spásy, uzavretosť pred kristologicko-telesnou dimenziou spásy (cez život a utrpenie), odmietanie kríža a pavlovského dopĺňania toho, čo chýba Kristovmu utrpeniu (por. Kol 1,24), príklon k pneumatológii odtrhnutej od kristológie, interpretácia spásy ako užívanie Boha a ľahký život bez prekážok, potom piata mariánska dogma o spoluvykúpení v jej najhlbšom soteriologickom význame nie je otázkou esteticko-dekoratívnou (korešpondujúcou s religióznym sentimentalizmom), a preto otázkou ľubovoľnou, ale existenciálne neliehavou a teologicky opodstatnenou v zmysle slov T. Špidlíka:

„Ľudia sa musia stať ‚spoluspasiteľmi' samých seba aj celého ľudského rodu. Matka, ktorá bola spasená od prvého okamihu svojej existencie, sa stáva spoluvykupiteľkou od okamihu, kedy bola naplnená milosťou. Milosť nie je mŕtvym darom. Je životom. Život znamená činnosť, konanie. Navyše je účasťou na živote Krista. Má rovnakú charakteristiku: prináša spásu. Môžeme rozlíšiť dva logické momenty: Kristus zachraňuje Máriu a spoločne s ňou zvyšok sveta. Oba prvky sú dobre vyjadrené v patristickom učení o Márii ako novej Eve.

[948] Ako už bolo spomenuté, jednotlivé mariánske dogmy sú bytostne a mnohorako prepojené s témou spásy. Pripomeňme si niektoré spojnice: dogma o Márii ako Bohorodičke (*Theotokos*) cez vnesenie svetla do komplexnej teologickej otázky o *communicatio idiomatum* a hypostatickej únii (vzťahu dvoch prirodzeností v osobe Krista) vytvára teologické predpoklady možnosti spásy človeka Kristom. Materiálna (nie formálne vyhlásená) dogma o Máriinom panenstve odkazuje na inkarnáciu v sile Ducha Svätého, a tým na primát milosti v diele vykúpenia človeka, primát Božej spásnej iniciatívy predchádzajúcej akékoľvek ľudské možnosti a chcenie. Dogma o Nepoškvrnenom počatí otvára soteriologickú tému dedičného hriechu a ospravodlivenia. Dogma o Nanebovzatí zas ukazuje spásu v jej eschatologickej a telesnej podobe. Na základe týchto skutočností možno povedať, že s témou Márie ako spoluvykupiteľky neprichádza do teológie nerovnováha, ale istý impulz na rozvinutie toho, čo je v dogmách ich ústrednou perspektívou – spása, ktorá je z viacerých príčin nanajvýš aktuálna.

Pri prvom stvorení sa Eva narodila z Adamovho rebra, mala pôvod v ňom – v diele Stvoriteľa. No hneď sa stáva jeho nerozlučnou spoločníčkou a začína s ním žiť na zemi. V druhej epoche sveta nový Adam – Kristus – stojí pred Božími očami úplne dokonalý. Pre jeho zásluhy Mária – nová Eva – vystupuje vo svojej neporušenosti ako jeho verná spoločníčka v diele spásy.“[949]

V tomto kontexte si možno klásť otázku, či nová dogma (ako doktrinálne učenie) môže zmeniť postmodernú mentalitu. Pri hľadaní odpovede treba mať na zreteli vyššie vyjadrenú tézu, že dogma vo svojej doxologickej forme, ktorá sa následne stane obsahom liturgického slávenia, je *lex orandi*, čo sa pretavuje do *lex credendi* a jeho súčasťou je i prax duchovného a mravného života (*lex operandi*). Preto je dogma – v analógii so sviatosťou, ktorú si môžeme dovoliť urobiť s ohľadom na skutočnosť, že sviatosť aj dogma majú doxologicko-liturgickú štruktúru – „vrchol a prameň“ (SC 10), z ktorého pochádza nielen teologická informácia, ale tiež Božie zjavenie v celej pneumatickej, a tým pretvárajúcej (performatívnej) sile.

Tajomstvo vykúpenia v Kristovi, resp. tajomstvo osoby Vykupiteľa na pôde kristológie a soteriológie Mária odhaľuje cez „mystériá Ježišovho života“[950], ktorých je ako Ježišova matka súčasťou a o ktorých platí tvrdenie Katechizmu Katolíckej cirkvi: „Celý Kristov život je zjavením Otca a celý Kristov život je tajomstvom vykúpenia“ (KKC 516; 517). Rovnaké tajomstvo sa zjavuje cez niektoré mariánske kristologické tituly pochádzajúce z mariologických statí Nového zákona: syn Márie, brat, chlapec, dieťa, Spasiteľ, Kristus, Pán a i.; súčasné kristológie im vždy nevenujú primeranú pozornosť.

Mária vovádzajúca teológa do „mystérií Ježišovho života“ a odhaľujúca tajomstvo jeho osoby i spásneho diela cez mariánske kristologické tituly má potenciál obohatiť kristológiu a soteriológiu o naratívnu črtu a istým spôsobom aj o kerygmaticko-evanjelizačnú vitalitu. Poznanie ľudskej podoby Márie Márie (jej vlastností, charakteru, duchovného života, psychickej konštitúcie) a reálií doby, ktorej bola súčasťou, môže byť užitočným pre poznanie Krista v jeho ľudskej prirodzenosti vrátane jeho „psychologického profilu“ – takto

949 T. Špidlík, Svatý rok milosrdenství, 169.

950 C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 84-85.

zamerané otázky o Ježišovom živote, jeho mesiánskom povedomí či poznaní a „nevedomosti“ sú predmetom štúdií kristológií nielen „zdola“, ale aj „zhora“.[951]

Máriino miesto v diele vykúpenia, označené termínom spoluvykúpenie, na viacerých miestach svojho diela mysticko-poetickým jazykom opisuje aj P. Strauss:

„A tak vidíme Máriu ako druhú Evu vedľa Krista, druhého Adama. Vidíme ju ako spoluvykupiteľku a spolustvoriteľku mystického tela Kristovho. Vidíme jej Nepoškvrnené Srdce vedľa Najsvätejšieho Srdca Ježišovho dokonávať bolestnú spásu všetkého stvorenstva. Pre náš ľudský pochop je Panna Mária v ženskom ohľade v oblasti spásy tým, čím je Pán Ježiš v mužskom ohľade. Ona dovŕši a dotrpí, dorastá a domáha, dovoláva a dokonáva všetko v nás a pre nás, aby sa kruh uzavrel, aby sa vody Ducha Svätého v nás zovreli a aby sa doba spásy i napriek nám s nami vyplnila.“[952]

„Panna Mária a Ján pod krížom, Ukrižovaná Láska dominuje z Kalvárie nad svetom. Však dal život za všetky národy všetkých vekov. A jeho najsvätejšia Matka je duševný odliatok Ježišovho utrpenia, jeho vykupiteľského utrpenia, a tak sa stáva spoluvykupiteľkou. Dvojica bezhriešnych bytostí a čistý miláčik Pánov! Pred zavŕšením kalvárskej drámy dojemná scéna nadzemskej nehy a lásky, do ktorej je pojaté celé ľudstvo. Sväty Ján vchádza ako prvý nástupca synovstva Božieho do smeru večnej Lásky k Márii a zastupuje ľudstvo i nás.“[953]

„A ako Mária od hostiny v Káne po koniec vekov je sprostredkovateľkou medzi Kristom a ľudstvom, tak je, počnúc kalvárskym utrpením, vlastným a Ježišovým, našou spoluvykupiteľkou. Kristus z nej a s ňou začal a skončil svoje dielo. Máriu najlepšie pochopíme, keď na ňu spolu so sv. Ľudovítom Grignionom z Montfortu budeme hľadieť ako na formu Kristovu a na Krista ako na jej odliatok.“[954]

---

951 Por. C. V. Pospíšil, Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, 226-236.

952 P. Strauss, Marginálie 1950, Tesná brána, zv. 1, 273.

953 P. Strauss, Mozaika meditácií, Krížová cesta, Modlitby, zv. 7, 183.

954 P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 180.

3.5. Ekleziológia

Náuka o Cirkvi dnes rieši niekoľko vzájomne súvisiacich otázok. Prvou a základnou je otázka o teologickej podstate Cirkvi. Ako poznamenáva J. Ratzinger, odpoveď je vnútorne prepojená so správnou biblickou hermeneutikou[955] (nachádza svoj vzor v Máriinom prístupe k Písmu, a tak prekonáva jednostrannosť a ideologickú zovretosť liberálno-dialektickej exegetickej metódy[956]). Následné otázky, ktoré sú väčšinou praktického rázu, nachádzajú riešenie v odpovedi na prvú otázku. Ide o širokú škálu otázok od menej podstatných až po otázky reformy, či už márnej, alebo skutočnej.[957] Rovnako sem patrí otázka o podobe Cirkvi, ktorá by korešpondovala s postmodernou mentalitou, charakterizovanou kritickosťou voči inštitúciám, intimizovaným náboženstvom, zážitkovosťou a túžbou po duchovne.[958] Ako riešenie sa črtá sebachápanie Cirkvi a jej sebaprezentácia cez personálny obraz: Cirkev ako žena, ako protiváha Krista, ako postava, s ktorou sa dá identifikovať.[959] Takto sa zároveň vynára možnosť vytvoriť v členoch Cirkvi silné *sentire cum ecclesia.*[960] Nielen z dôvodov lepšej „stráviteľnosti" Cirkvi postmodernou, ale aj z dôvodov fundamentálno-teologických sa ekleziológia obracia na Máriu, v ktorej kontempluje svoje vlastné tajomstvo. Tak to robili cirkevní otcovia v staroveku a tak to robí Cirkev na Druhom vatikánskom koncile aj po ňom.

Mária je teda zjavením vnútornej podstaty Cirkvi, jej najkrajšou personifikáciou a súčasne riešením mnohých praktických otázok, napríklad vzťahu univerzálnej a partikulárnej cirkvi (Mária ako matka reprezentuje univerzálnu Cirkev, partikulárne cirkvi sú ako jej dcéry), vzťahu inštitúcie a charizmy (Mária ako reprezentantka kňazskej triedy ukazuje, že účasť na kňazskej obete Krista má pneumaticko-charizmatický základ v podobe počatia z Ducha Svätého a života v Duchu Svätom; zároveň ukazuje charizmatickú plnosť života), kňazského celibátu (Mária ostáva pannou a zároveň je plodná,

---

955 Por. J. Ratzinger, Církev jako společenství, 8-18.

956 Por. Ľ. Hlad, Cirkev v postmoderne, 18-21; 26-31.

957 Por. J. Ratzinger, Církev jako společenství, 7; 89-102.

958 Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev?, 22-35.

959 Por. M. Kehl, Kam kráčí Církev?, 72.

960 Por. M. Kehl, La Chiesa, Cinisello Balsamo 1995, 13-17.

čo je znakom duchovnej plodnosti panenstva), evanjelizačnej a pastoračnej práce (Mária ako evanjelizovaná a evanjelizujúca, modliaca sa aj aktívne konajúca) a prítomnosti Cirkvi vo svete (Mária, ktorá vierou počala, a tým započala zosadenie mocnárov z trónov a povýšenie ponížených).

Celkom jedinečný môže byť prínos Márie pri interpretácii tzv. ekleziologických modelov, cez ktoré sa Cirkev usiluje vyjadriť svoje najvnútornejšie tajomstvo.[961] Hlavné modely sú: Cirkev ako Boží ľud (Mária je jeho najtypickejšou a najautentickejšou reprezentantkou), Cirkev ako komúnio (láskyplné spoločenstvo tvorené na obraz spoločenstva Najsvätejšej Trojice, ktorej ikonou a zrkadlom je Mária), Cirkev ako Kristovo telo (Kristus si dejinne vzal telo z Márie; Mária ako Matka potom stojí aj pri zrode Kristovho ekleziálneho tela), Cirkev ako sviatosť (znak spásy a jednoty, ktorej je Mária ľudskou „sviatosťou"), Cirkev ako inštitúcia (Mária žijúca v inštitúcii manželstva a trvalého panenstva odhaľuje pravú povahu inštitúcie Cirkvi) a Cirkev ako chrám Ducha (Mária je jeho dokonalou ikonou).

Podobnosť Bohorodičky Márie s Cirkvou, vďaka ktorej možno o Cirkvi vypovedať podstatné teologické tvrdenia, výstižne opisuje T. Špidlík: „Vieme, že Cirkev je v hĺbke bytia niečo oveľa viac než len právna štruktúra. Je to ľudstvo, ktoré je pod vplyvom Ducha Svätého. Cirkev dáva ľudskú podobu a štruktúru Duchu Svätému. Túto podobnosť Bohorodičky s Cirkvou je možné vyčítať aj v známych typoch mariánskych obrazov. Jeden sa volá *Hodigitria*, Ukazovateľka cesty. Na ľavej ruke drží vteleného Božieho Syna, ktorý žehná, a pravou rukou naňho ukazuje, akoby chcela povedať, že on je cesta, pravda a život (por. Jn 14,6). Kňazi sú tí, ktorí jeho silou odpúšťajú hriechy a sviatosťami oživujú mystické telo Kristovo. Mária z Ducha Svätého počala a zrodila Krista, dala Bohu-Slovu ľudskú podobu. A tak dáva podobu aj Cirkvi."[962]

V podobnom duchu sa o Márii – ako o odpovedi na otázku o podstate Cirkvi – vyjadruje aj A. Schmemann: „Dnes zakúšame bolestné rozdelenie a nesúlad medzi inštitucionálnymi a spirituálnymi aspektmi Cirkvi – medzi Cirkvou ako štruktúrou, hierarchiou, autoritou, dogmou a Cirkvou ako životom,

---

[961] Por. A. Dulles, Modelli di Chiesa, 25-26; Por. Ľ. Hlad, Cirkev v postmoderne, 31-32.

[962] T. Špidlík, Svatý rok milosrdenství, 177-178.

slobodou, rastom, krásou, radosťou. Je to preto, lebo zabúdame na realitu, v ktorej je táto dichotómia neustále prekračovaná a prekonávaná, zabúdame na tajomstvo Márie, na ktorú sa Duch Svätý osobne zameriava a robí z nej ikonu a naplnenie Cirkvi. Aké smutné a tragické sú moderné pokusy, ktoré sa pokúšajú diskutovať o Cirkvi a definovať ju v termínoch sociologických štruktúr a úbohých ľudských dichotómií ako autorita a sloboda či uniformita a pluralita, a tak ju redukovať… Som presvedčený, že veľkú ekleziologickú krízu dneška môžeme vyriešiť jedine tak, že zase spojíme tajomstvo Cirkvi s tajomstvom Márie – v tom spočíva tajomstvo Ducha."[963]

Nazdávame sa, že duchovno-teologický impulz môže dať ekleziológii tiež P. Strauss, ktorý o Cirkvi hovorí v spojitosti s Máriou stojacou na Kalvárii pri zrode Kristovho mystického tela. Takto Mária učí milovať Cirkev, t. j. učí cítiť s Cirkvou – *Sentire cum Ecclesia*:

„A ako bola prítomná Panna Mária pri Kristovom narodení a stala sa Matkou Božou, tak bola prítomná aj na Kalvárii, pri stvorení Kristovho mystického tela. A stala sa tak Matkou ľudstva. Je Matkou nás všetkých, ktorí sme jeho tajomným telom, lebo ono sa zrodilo na kríži z krvi a vody, ako Kristovo telo sa zrodilo z krvi a štiav Máriiných… Toto telo Kristovo malo svoj Betlehem na Kalvárii. Kým sa pre Adama a Evu vlastné ovocie hadovo náležite pokazilo, tu, v utrpení Márie a Syna Božieho, dozrelo ovocie vykúpenia ako pokrm pre Matkino tajomné potomstvo. Telo pre telo."[964]

„A konečne Vás prosím, naučte sa milovať a poslúchať detinskou oddanosťou a poslušnosťou Matku Cirkev, ktorej údom tajomného tela sa stanete s Božou pomocou. Ako na každom živom organizme a strome aj na nej sú choré orgány a suché konáre. To svedčí len o jej živote a mladosti, že ju zlé nezničí, ale že sa ho postupne zbavuje. Hľaďte predovšetkým na jej večnú hlavu, ktorou je Kristus, a na jej srdce, ktorým je Mária. Nehľaďte na ľudí a na kňazov príliš kriticky, modlite sa radšej za nich. Snažte sa nevidieť len katolíkov, ale katolicizmus."[965]

---

963 A. Schmemann, Maria a Duch Svatý, in Communio, 1 (2012), 47.

964 P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 180.

965 P. Strauss, List mladej konvertitke, Ecce homo, zv. 1, 222.

3.6. Teológia sviatostí

Sakramentálny teológ Ph. J. Rosato vstupuje do matérie sviatostí cez nasledovné otázky: „Prečo sa máme zúčastňovať liturgických obradov, ktoré sa javia ako cudzie medziosobným, technologickým a sociálnym záujmom moderného života, keď u mnohých, ktorí chodia do kostola, vidieť, ako sa stránia diskusie o možnostiach ľudskejšej budúcnosti? Nie sú samotné obrady úkonmi, ktoré treba v poslušnosti príkazu historického Ježiša iba pasívne vykonávať, zatiaľ čo my chceme byť slobodní a aktívni pri tvorbe iných prorockých gest primeraných súčasnej dobe? Keďže sme zásadne nasmerovaní na budúcnosť, ako môžeme vidieť zmysel v cirkevných obradoch, ktoré nás obracajú smerom do minulosti, k skutkom trojjediného Boha, vykonaných za nás v smrti, vzkriesení Krista a zoslaní Ducha Svätého? Aká je váha sviatostnej milosti, ktorá by nás mala robiť svätými, ak táto skutočnosť spočíva len v čisto vnútornom účinku alebo vo vágnom prísľube večného života namiesto toho, aby nám ponúkla silný impulz na etické konanie v našom živote?“[966]

Otázky súčasných veriacich, ktoré týmto za všetkých sumárne vyslovil, načrtávajú hlavné úlohy sviatostnej teológie. Snáď najdôležitejšou je predstaviť sviatosti tak, aby vyniklo kreatívne spojenie sviatostného (liturgického) diania s etickým konaním v prítomnosti v prospech lepšej budúcnosti ľudstva. Takéto teologické uchopenie sviatostí bude mať nepochybne dopad na prax sviatostného života v liturgickom aj etickom význame (cez ne sa sviatostná milosť pretavuje do dejín). Významnou pomocou sviatostnej teológii môže byť v tomto úsilí Mária a mariológia. Ak je cieľom súčasnej sviatostnej teológie spojenie sviatostnej liturgie s etickým konaním, Mária je „sviatosťou“ prijatia milosti spásy (por. LG 53) a zároveň jej zoživotenia a praktického rozvinutia v spásnom diele (por. LG 61). Následne je Mária – ako aktívna účastníčka na spásnej udalosti uskutočnenej v minulosti – tou, ktorá ako oslávená orientuje do budúcnosti, aby tak spásne premieňala prítomnosť. Mária spája minulosť i budúcnosť (anamnézu i prognózu), čo je základná vlastnosť indikatívneho sviatostného gesta[967], a preto je v nej možné kontemplovať teologickú povahu

[966] Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, Piemme 1995, 8.

[967] Por. T. Akvinský, Summa theologiae, III q. 60 a. 3.

sviatostí. Oslávením ukazuje aj vonkajšiu podobu milosti vykúpenia, ktorá neostáva len vo vnútri bytia, ale sa prejavuje navonok v spásnej poslušnosti a kreativite.

Veľkou témou všeobecnej sviatostnej teológie je Kristovo ustanovenie sviatostí. S ohľadom na kristologickú jedinečnosť sviatostných gest by sa mohlo zdať, že Mária v tomto ustanovujúcom akte nemá miesto, a teda nemá čo svojou prítomnosťou osvetliť. Novší pohľad na problematiku ustanovenia sviatostí však naznačuje opak. Ph. J. Rosato za dejinný základ sviatostí považuje tzv. prorocké gestá historického Ježiša, po hebrejsky označené termínom ôt. Išlo o gestá, do ktorých proroci inkarnovali svoju prorockú výzvu. Boli to určité „operatívne" skutky – také, ktorými do dejín naštepovali budúcu realitu. Takéto prefiguratívne skutky boli nezvyčajné pre poslucháčov proroka, vhodné na tvorbu komunity z okruhu poslucháčov, vyzývajúce k morálnej konverzii a anticipujúce budúcnosť s Bohom.[968]

Gestá vyjadrujúce rôzne podoby Ježišovej spravodlivosti (spravodlivosti zodpovedá krst, nádeji birmovanie, pokoju sviatosť zmierenia, súcitu pomazanie chorých) i sebadarovania (sebadarovaniu zodpovedá Eucharistia, služba zodpovedá kňazstvu, vernosť zodpovedá manželstvu)[969] sú dejinným základom novozákonných sviatostí. Je zrejmé, že pri týchto ustanovujúcich aktoch nezohrávala Mária priamu úlohu. No podľa Rosatových slov „Ježiš po tom, ako vykonal tieto gestá, (…) sa s nimi naplno identifikoval, konal v zhode s nimi a priviedol ich k jedinečnému naplneniu na Kalvárii"[970]. Ak je naplnením prorockého gesta Kalvária a ak na Kalvárii vidíme matku nielen v pasívnej, ale aj aktívnej úlohe prijímania a darovania („hľa, tvoj syn" a „hľa, tvoja

968 Por. Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 9.

969 Ph. J. Rosato hovorí o dvoch skupinách Ježišových prorockých gest. Prvá skupina sú gestá, ktoré rozvíjajú Ježišove gesto spravodlivosti, ktoré definuje celú jeho misiu a ktorého najvlastnejším vyjadrením je krst v Jordáne. Tu (okrem krstu) patria gestá: nádeje (základ birmovania), zmierenia a pokoja (základ sviatosti pokánia), súcitu (základ pomazania chorých). Druhou skupinou sú prorocké gestá rozvíjajúce Ježišovo sebadarovanie, v plnosti vyjadrené v Eucharistii. Tu okrem Eucharistie patria gestá: služby (základ sviatosti kňazstva), vernosti (základ sviatosti manželstva). Por. Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 11.

970 Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 10.

matka“), t. j. v tej úlohe, ktorú jej určil Kristus, možno o Márii hovoriť ako o štrukturálnom prvku ustanovujúceho gesta sviatostí. Túto ideu potvrdzuje i skutočnosť, že Mária na Kalvárii stojí ako prorokyňa (proroka definuje bytostné zasvätenie sa slovu Boha[971], ktoré sa na Kalvárii vyslovuje v plnej podobe[972]); koná a napĺňa prorocké gesto – gesto celkom nezvyčajné, tvoriace komunitu, pozývajúce ku konverzii a anticipujúce budúcnosť s Bohom. Mária sa stáva vzorom sviatostnej liturgie, ktorá je „trvalým zapojením kresťanov do Ježišových prorockých skutkov takým spôsobom, že môže byť prežívaná ako mimoriadna udalosť v ich osobných dejinách, udalosť tvoriaca úprimnú komunitu, udalosť priaznivá pre obrátenie aj ako predznamenanie ich zapojenia do Božieho kráľovstva“[973].

Keď je Kristus v teológii nazvaný „fundamentálnou sviatosťou“, „veľkou sviatosťou“ či „prasviatosťou“ a Cirkev, pokračujúca v jeho spásnom diele, zase „základnou“ alebo „koreňovou“ sviatosťou[974], možno Máriu ako vzor a prototyp Cirkvi nazvať tými istými termínmi, a to preto, lebo je znakom a nositeľkou milosti vykúpenia (por. LG 60). Tak ako sa sviatostnosť Cirkvi uskutočňuje v siedmich sviatostiach (sviatostných rítoch), tak Mária ako „prasviatosť“ ukazuje, čo je teologická a duchovno-etická podstata každej zo siedmich sviatostí. Máriu môžeme cez účasť na završujúcom akte prorockých gest (pod krížom) vidieť ako ich svedkyňu, prijímateľku i aktívnu vykonávateľku, čím sa stáva vzorom prijímania a slávenia sviatostí. Preto je pri interpretácii sviatostí žiaduce prihliadať aj na Máriu.

V súvislosti s gestom spravodlivosti pri krste v Jordáne (por. Mt 3,14-15) Mária odhaľuje plnú podobu ospravodlivenia i zaangažovania sa v prospech spravodlivosti vo svete; v súvislosti s gestom nádeje (por. Lk 4,20-21) pri birmovaní je Mária zornicou ohlasujúcou príchod Slnka spravodlivosti, čiže príčinou spásnej nádeje, v prospech ktorej sa angažuje medzi tými, čo nádej stratili; v súvislosti s gestom pokoja (por. Lk 7,36-50) vo sviatosti zmierenia

971 Por. A. Staglianò, Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger, 72.

972 C. V. Pospíšil, Jako v nebi, tak i na zemi, 514.

973 Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 10.

974 Por. P. Mikluščák, Teológia sviatostí II, Spišské Podhradie 1995, 12-15.

je Mária bez poškvrny hriechu počatá ukážkou uchránenia od hriechu, ale aj odpúšťajúceho Božieho milosrdenstva; v súvislosti s gestom súcitu s trpiacimi (por. Lk 13,12-13) vo sviatosti pomazania chorých je Mária v oslávenej podobe znamením víťazstva Krista nad smrťou, ako i starostlivého súcitu s chorými všetkých čias, ktorí ju vzývajú ako „uzdravenie chorých"; v súvislosti s gestom sebadarovania pri Poslednej večeri (Eucharistii) je Mária kúskom „premeneného sveta", je interpretkou všetkých teologických obsahov prítomných v stolovaní (odpustenie, spoločenstvo, vyučovanie, ohlasovanie, najmä sýtenie hladných, keďže chlieb je v Kristových rukách rozlámaný, „transsocializovaný", nie kumulovaný); v súvislosti s gestom služby (por. Lk 6,12-13) vo sviatosti kňazstva je Mária ukážkou Kristom povolanej učeníčky a služobníčky Pána, reprezentantkou nového ľudu Izraela, svedkyňou mesiánskej spásy, evanjeliovej služby pre duchovné dobro tých, čo hľadajú Boha a chcú ho milovať; je vzorom svätosti, ľudskej zrelosti, vzťahovosti, budovania Cirkvi; v súvislosti s gestom vernosti (por. Mk 2,18-20) vo sviatosti manželstva Mária vystupuje ako nevesta Ženícha, čím sa napĺňajú starozákonné manželské metafory. Zároveň ukazuje, ako žiť vernú manželskú lásku, ako byť prorockým znakom proti partnerskému egoizmu (hľadaniu intimity oddelene od zodpovednosti za integrálny rast detí, príp. necitlivosti voči tým, ktorí sú síce sociálne vylúčení, ale sú tiež pozvaní na mesiánsku svadbu).[975]

Popri interpretácii teologickej a duchovnej dimenzie sviatostných gest je Mária vzorom účinku *epiklézy*, ktorá – v duchu Rosatových slov – privádza stvorenie a dejiny k naplneniu; umožňuje, aby dary Stvoriteľa boli človekom prijaté a vložené do aktu vďakyvzdania; premieňa poznanie Boha na lásku k Bohu; dáva účasť na Božom živote, zjednocuje, posväcuje, univerzalizuje a vedie k misijnému zápalu; spôsobuje, že cez aktivity (počúvanie Božieho slova, charizmy, modlitby, charitu) je Cirkev reálne budovaná a nie rozkladaná; iniciuje a napomáha inkulturácii; umožňuje stretnutie s Kristom; daruje božské jasanie.[976] Mária ako „mikrodejiny spásy" a naplnené stvorenie, Mária ako vzdávajúca vďaky, milujúca Boha, dokonale s ním zjednotená,

[975] Por. Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 59-104.

[976] Por. Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 29-33; 38-44.

svätá, misijne aktívna, budujúca Cirkev, napomáhajúca prijatiu evanjelia do kultúr, sprostredkujúca stretnutie s Kristom a jasajúca dcéra Siona je obrazom pneumatickej dynamiky každého sviatostného diania.

Je zrejmé, že Máriu ako vzor možno kontemplovať aj v iných témach všeobecnej či špeciálnej sviatostnej teológie. Práve špeciálna teológia sviatostí, zaoberajúca sa jednotlivými sviatosťami, rieši aktuálne viaceré otázky, ktoré si žiadajú teologické uchopenie v kontexte novej evanjelizácie – tá sviatosti považuje za svoj „prameň a vrchol" (por. SC 10). Medzi diskutované problémy patria: krst detí, teologická podstata birmovania, kríza sviatosti pokánia a jej prekonanie, účinnosť sviatosti pomazania chorých, Eucharistia ako stolovanie a obeta, otázka premenenia (transsubstanciácia, transsignifikácia, transsocializácia), teologická podstata sviatosti kňazstva, kríza sviatosti manželstva a jej východiská a mnohé ďalšie. Tu sa otvárajú pred mariológiou široké možnosti; jej úlohou je kompetentne a verne svojej metóde prispieť do diskusie vlastným pohľadom. Malou duchovno-teologickou inšpiráciou môže byť text o Eucharistii aplikovaný na Máriu od P. Straussa:

„Matka Božia! Kto domyslí náramnosť tohto titulu? Je akoby zvestovaním teogenézy. A skutočne, celá hierarchická veľkosť Máriina ide týmito stupňami: Nepoškvrnené Srdce Panny Márie je hostia. Hostia je eucharistický Kristus. V Eucharistii je celosť Božstva Kristovho. Božstvo Kristovo je subsumované v Najsvätejšej Trojici, z ktorej vyšlo. Vyšiel z Otca, prišiel skrz Ducha Svätého, vtelil sa do Márie a zrodil sa z nej."[977]

3.7. Náuka o milosti

Sviatostná teológia pracuje s termínom „sviatostná milosť". Cezeň sa nám otvára vhodný priestor na krátku úvahu o teológii milosti v mariánskej optike. Je zrejmé, že Mária ako „plná milosti", je bohatým prameňom teologických intuícií a výkladov klasických tém tohto značne neobľúbeného traktátu. V Márii možno vidieť biblickú a relacionálnu (vzťahovú) tvár „nestvorenej milosti", čiže Boha, ktorý sa slobodne a trvalo skláňa k človeku. Cez ňu a v nej možno kontemplovať Ježiša a s ním prichádzajúci „milostivý čas". Na Márii

[977] P. Strauss, Marginálie 1948, Ecce homo, zv.1, 207.

sa prejavuje milosť vo „východnom“ teologickom zmysle – ako kozmický spásny proces – aj v „západnom“ zmysle – ako oslobodenie a ospravodlivenie či vnútorná sila Ducha, ktorá predchádza všetko spásne ľudské úsilie. V Márii zároveň možno vidieť vzor interakcie medzi milosťou Božou a slobodou človeka, teda vzor milosti, ktorú scholastika pozná pod názvom „stvorená milosť“. Takto dáva Mária termínu *milosť* to, o čo sa usilujú aktuálne teológie milosti: dáva mu relacionálny (vzťahový) charakter; chráni koncept milosti pred zvecnením; vo svojej osobe preklenuje „dvojpodlažné“ oddelenie milosti a prirodzenosti; ukazuje milosť ako rozvinutie prirodzenosti; odhaľuje dejinnú zakúsiteľnosť milosti; zjavuje milosť ako vnútornú, ale aj vonkajšiu skutočnosť; ukazuje ovocie milosti vykúpenia v konkrétnom živote; odhaľuje eschatologickú dimenziu milosti; ilustruje ideu milosti ako nového začiatku.[978]

Na etickú a vonkajšiu dimenziu milosti (pri nezanedbaní jej vnútornej a duchovnej dimenzie) poukazuje Ph. J. Rosato, keď účinok sviatostnej milosti opisuje cez etické, existenciálne a eschatologické termíny. V jeho koncepcii sviatostná milosť zapája kresťana do Ježišových prorockých gest rozvíjajúcich spravodlivosť a sebadarovanie: „Rozličné sviatosti vykonávané v sile Ducha Svätého opakovane naštepujú kresťanov do spravodlivého a sebadarujúceho bytia Ježiša Krista a uschopňujú ich prostredníctvom ortodoxie, ktorá sa vyjadruje v sviatostnej ortopraxi, prinášať hojné ovocie cez zdieľanie svojej víťaznej misie v prospech spravodlivosti a lásky, a to kým nebudú všetky veci privedené spolu s Kristom k sláve Otca.“[979] Taký kryštalický obraz bytostného „naštepenia“ na Krista, ortodoxie a ortopraxe, prinášania spásneho ovocia, misie v prospech spravodlivosti a lásky, privádzania všetkého ku Kristovi a s ním k Otcovi (čo je účinok Božej milosti v človeku) ako v osobe Márie zrejme inde nenájdeme.

Inšpiráciou na rozvinutie teológie milosti v mariánskej optike môže byť opäť text P. Straussa: „A ona je Matkou Slova. Slovo je počiatkom pravého života, lebo až jeho zjavením, ktorým ho berie so sebou k Otcovi, zaručuje sa, ba umožňuje pravý život, ktorý môže vyústiť zas do samého Boha. Tak

---

978 Por. P. Mikluščák, Tajomstvo daru, Spišské Podhradie 1996, 13-62; 98-131.

979 Ph. J. Rosato, Introduzione alla teologia dei sacramenti, 11-12.

je Mária počiatkom, Matkou prvých dejín ľudských. Hľa, priepasť tajomstva plánov Božích! A táto nová komunikácia božského a ľudského života je živá reťaz s veľkým ohnivkom Mária. Vôľa a Láska Božia, zosobnená a zľudštená v Ježišovi, uberá sa Máriiným prostredníctvom k ľudstvu. Ľudstvo nemá iný prístup k Bohu ako cestu Máriinu. A styk Boží s človekom skrze Máriu voláme milosťou. Ona je prostrednicou milostí.“[980]

3.8. Eschatológia

Úlohou eschatológie v postmoderne, ktorej podľa slov A. Nitrolu chýba „pravá budúcnosť“[981], je byť protiváhou „slabého myslenia“ (pensiero debole), čiže byť „silným myslením“ (pensiero forte). Eschatológia má byť náukou, ktorá „odhalí zmysel“, má byť „rozprávaním o budúcnosti ako Božom advente v Kristovi, ktorý dáva človeku a dejinám vlastnú pravdu“[982]. To znamená, že má predstaviť Boha ako absolútnu budúcnosť, zmysel a koniec všetkej reality. Je to potrebné, aby človek pochopil seba samého a svoju dejinnú prítomnosť v zmysle slov K. Rahnera: „Eschatologické tvrdenia nie sú len komplementárnymi doplnkami, ktoré sa pridávajú k tvrdeniam o prítomnosti a minulosti človeka, ale sú najvnútornejším predpokladom ľudského sebapochopenia. Poznanie budúcnosti je prvkom poznania ľudskej prítomnosti.“[983] Takže eschatológia kontempluje budúcnosť, aby umožnila zmysluplný život v prítomnosti, v ktorej je eschatologická udalosť Kristovho vzkriesenia už prítomná cez Cirkev a sviatosti.[984]

V oslávenej Márii vidíme človeka v stave eschatologického naplnenia v Bohu, ale zároveň i obraz človeka žijúceho v nádeji a vytrvalosti, človeka aktívne spolupracujúceho na presadení Božieho kráľovstva v dejinách.[985] Je zrejmé, že eschatológia má udržať rovnováhu medzi „už“ a „ešte nie“,

---

980 P. Strauss, V záhrade záhad, Ecce homo, zv. 1, 180.

981 A. Nitrola, Escatologia, 51.

982 A. Nitrola, Escatologia, 52.

983 K. Rahner, Principi teologici dell’ermeneutica di asserzioni escatologiche, in Saggi sui sacramenti e sull’escatologia, Roma 1969, 415.

984 Por. A. Nitrola, Escatologia, 75; 96-99.

985 Por. A. Nitrola, Escatologia, 112-114.

medzi večnosťou a časnosťou, medzi kontempláciou budúcich vecí a etickým angažovaním sa v prítomnosti. Prílišný príklon k praxi v dejinnej prítomnosti sa môže zmeniť na snahu o vnútrodejinnú sebarealizáciu v domnení, že sa tým buduje Božie kráľovstvo. Prílišný príklon k budúcnosti (bez praxe) sa zas môže zmeniť na nevtelený „eschatologizmus" či spásnu pasivitu. Domnievame sa však, že po istom očarení teológie prítomnosťou, dejinnosťou, pozemskými skutočnosťami je dnes – v zmysle encykliky Benedikta XVI. *Spe salvi* – žiaduce znovu upriamiť pozornosť k budúcnosti a posledným veciam[986], aby vďaka tomu prítomnosť nadobudla pravú spásnu dynamiku[987].

V duchu encykliky *Spe salvi* (2007) je to Mária, ktorá upriamuje pozornosť na eschatologickú budúcnosť a Božie kráľovstvo: „Ježišovo kráľovstvo bolo iné, než si ho ľudia mohli predstaviť… Mária ostáva uprostred učeníkov ako ich Matka, ako Matka nádeje… Svätá Mária, Matka Božia, učí veriť, dúfať a milovať (…) a ukazuje cestu do jeho kráľovstva!"[988] Preto je ukážkou cieľa i cesty k cieľu, ukážkou prieniku medzi budúcnosťou a prítomnosťou, očakávaním a aktivitou. Súčasne ukazuje – čo je eschatológiou programovo prehliadaná téma[989] – apokalyptický čas, novú budúcnosť, nové nebo a novú zem. Na tento rozmer mariológie ukazuje Mária aj podľa A. Schmemanna, ktorý nám môže poslúžiť ako inšpirácia pri ďalšom premýšľaní o eschatologických témach v mariánskej optike:

„Duch Svätý prichádza na ‚posledný a veľký deň Turíc'. Je darcom a zjavovateľom posledných vecí. Prichádza na koniec, lepšie povedané, jeho príchod zjavuje posledné veci a je tak naplnením, záverom – *eschaton*. Vyvrcholením v súlade s kresťanskou vierou je však Božie kráľovstvo, naplnenie a dovŕšenie všetkých vecí v Bohu, definitívne zjavenie ‚milosti nášho Pána Ježiša Krista, lásky nášho Boha Otca a spoločenstva Ducha Svätého'. Vyvrcholenie je vždy začiatkom nového stvorenia. Prvým zjavením ‚posledných vecí', (…) prvou epifániou reality kráľovstva skrze Ducha Svätého je Mária. Dozvedáme

986 Por. Benedikt XVI., Spe salvi, 41-43. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-spe-salvi

987 Por. Benedikt XVI., Spe salvi, 42.

988 Benedikt XVI., Spe salvi, 50.

989 Por. A. Nitrola, Escatologia, 30; 131-134.

sa o Božom kráľovstve, o tom, čo znamená dosiahnuť naplnenie v Bohu, stať sa Božím, byť vzkriesený do slávy, žiť vo svetle, pokoji a radosti, byť sám sebou a cez to byť naplno spojený s Bohom, nebyť ‚ničím iným', a predsa ‚byť všetkým', byť stvorením, a predsa vystúpiť do neba nesmrteľný a plný života. Toto všetko sa dozvedáme predovšetkým preto, že v Cirkvi poznáme Máriu. Bez tejto ‚existenciálnej' znalosti, bez jej ustavičnej prítomnosti v Cirkvi, jej modlitby a krásy, pohybu aj pokoja, radosti aj plnosti by toto všetko učenie ostalo čistou doktrinálnou ‚tézou', niečím, čo nemôže byť existenciálne overené a naozaj prijaté nielen ako dogma, ale predovšetkým ako skúsenosť a poznanie. Nie je náhoda, že kedykoľvek a kdekoľvek mariológia upadá, a to zahŕňa i úctu k Márii a radosť z Márie, tak upadá aj eschatologická radosť kresťanskej viery. Cirkev potom začína byť chápaná ako agentúra, ktorá sa zameriava na sociálne reformy a pozemské služby, a ‚sekularizmus' víťazne, hoci odpudivo, vstupuje na scénu. Takéto sekulárne kresťanstvo (…) je kresťanstvo bez skúseností ‚posledných vecí', to znamená bez Ducha Svätého a bez Márie… Jediným zdrojom cirkevnej praxe vo svete je práve znalosť ‚posledných vecí'. (…) Viac ako čokoľvek iné dnes potrebujeme opätovné načerpanie z cirkevnej skúsenosti posledných vecí a znovuponorenie sa do neho… Nebude to však možné bez znovuobjavenia eschatologickej dimenzie v tajomstve Márie, bez toho, že sa naučíme kontemplovať a zakúšať v Márii tajomstvo kráľovstva, ktoré sa nám zjavuje skrze Ducha Svätého."[990]

Ďalšou inšpiráciou na rozvinutie apokalyptickej dimenzie eschatológie cez Máriu môžu byť texty P. Straussa – učí v nich poznávať tajomstvá večnosti cez lásku. Napríklad: „Pomocou lásky pochopíme všetko. A preto nechápeme Boha, že naše srdcia sú prázdne. Rozumom nemožno pochopiť večnosť a Večného."[991] P. Strauss vyjadruje aj svoju duchovnú intuíciu, že Mária má miesto v apokalyptickej udalosti konca starého a začiatku nového: „Sme temné pokolenie sklamaných nádejí. Niet v tomto storočí – avšak ani v iných – človeka, ktorý by nebol tvrdou obeťou sklamania. Vždy čakali ľudia. Aj v našom veku. Stále čakáme. Raz jedni, raz iní. Raz jedno, raz iné. A ubolená,

990 A. Schmemann, Maria a Duch Svatý, 47-48.

991 P. Strauss, Chorobný optimista, Kolíska dôvery, zv. 3, 337.

ale nekonečne trpezlivá matka, Matka všetkých, všetkých národov, všetkých ľudí, veriacich, neveriacich, pohanov, odpadlíkov, rúhačov a zvrhlíkov, čaká. Čaká na chvíľu, keď nastane chvíľa ostatného bankrotu všetkých systémov, všetkého hrôzovladárstva a zotročovania, keď sa stanú realitou Izaiášove slová: ‚Že všetky národy budú dúfať v koreň Jesseho, ktorý vzrastie, aby vládol nad národmi!' (Rim 15,4-13).“[992]

O Máriinej spoluúčasti na zjavení apokalyptických vecí a rovnako jej pomoci v ťažkých dejinných udalostiach vypovedá nasledujúci Straussov text: „Výročia fatimského zjavenia. Svet je taký rozbitý a všetko také spochybnené! Iste dôjde k apokalyptickým hrôzam. Však ich je doteraz dosť. Ale prosme Boha, raďme sa s ním. Ak nás niečo a niekto zachráni, je to nebeská Matka. Už máme len stále výhľady na Božie milosrdenstvo. Nezaslúžili sme si tento zemský raj, najmä, že v ňom vibruje Božie srdce.“[993]

V podobnom apokalyptickom duchu, v ktorom autor odhaľuje Božie intervencie vo svete cez Máriu, sa nesie aj posledná citovaná krátka úvaha: „V Juhoslávii zúri bratovražedná vojna. Aj inde tečie krv. A Boh mlčí. Vo Fatime sa zamiešala Matka Božia do Októbrovej revolúcie. A teraz nedávno to dokončila. Darmo je: Nebo má záujem na nás. Vždy a všade. Len nám nie je vždy evidentný prozreteľnostný záujem na všetkom, i na najmenších veciach.“[994]

---

[992] P. Strauss, 6. 12. Druhá nedeľa adventná, Nezdvorilé glosy, zv. 5, 113.

[993] P. Strauss, 13. 5. 1991, Zbytočný denník, zv. 5, 159.

[994] P. Strauss, 13. 10. 1991, Zbytočný denník, zv. 5, 195.

ZÁVER

„Potom ma viedol cez vchod, ktorý bol vedľa brány, k posvätným celám pre kňazov, obráteným na sever, a hľa, tam, v úzadí na západ bolo akési miesto. I riekol mi: ‚Toto je miesto, kde budú kňazi variť obety za previnenie a za hriech a kde budú piecť pokrmové obety, aby nemuseli vychádzať do vonkajšieho nádvoria a neposvätili ľud.' Potom ma viedol do vonkajšieho nádvoria, zaviedol ma do štyroch rohov nádvoria a tu, v každom rohu nádvoria, bol dvorček. V štyroch rohoch nádvoria boli uzavreté dvorce, štyridsať dlhé a tridsať široké; všetky štyri mali rovnaké rozmery. Okolo nich, okolo všetkých štyroch bol múr a vôkol, pozdĺž múru, boli porobené variče. I riekol mi: ‚Toto je dom kuchýň, kde budú chrámoví sluhovia vyvárať obety ľudu'" (Ez 46,19-24).

V nedávnej minulosti bolo v reštauráciách praxou podávať návštevníkom, túžiacim po nasýtení, zviazané hrubé menu, pozostávajúce z desiatok najrôznejších jedál. Hladní návštevníci mali nadobudnúť dojem, že sa ocitli v podniku, kde sa varí všetko a kde vedia všetko. No opak býval pravdou… Rozsiahla ponuka a kvalita nie vždy tvorili harmonickú dvojicu. Okrem toho boli navštevníci z toľkých možností a názvov neraz takí zneistení, že si radšej nechali poradiť, prípadne sa nenápadne vytratili. Dnešné kvalitné kuchyne ponúkajú menu pozostávajúce len z niekoľkých pokrmov a viac sa podobajú domácej kuchyni. Ide o jedlá, ktoré sú malými umeleckými dielami – festivalom vôní pripraveným s láskou, kombináciou tradičných chutí, z ktorých kreatívny impulz vytvoril novú kompozíciu. Takýchto kuchýň nie je mnoho.

Usilovali sme sa o niečo podobné: predložiť dobrú prácu so stručným menu, čiže s obsahom, ktorý naplní, čo názov sľubuje, a tak uspokojí očakávania čitateľa. Veríme, že sa našej knihe, ktorá „varila" z tradičných ingrediencií teológie, ale „varila" pre človeka dneška, podarilo zachytiť osobité vône a chute Božej a Máriinej kuchyne. Zároveň dúfame, že sa pripravené „jedlo" stalo pokrmom pre dušu a čas „stolovania" miestom priateľského stretnutia. Rovnako si predstavujeme aj mariológiu budúcnosti: mala by sa stať „disciplínou stretnutia a priestorom syntézy"[995].

[995] Medzinárodná pápežská mariánska akadémia: Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje, b. 21.

LITERATÚRA

ALTRICHTER, M. (ed.) *Archanděl Michal. Dynamický obhájce života.* Refugium Velehrad – Roma, Olomouc, 2009, 630 s. ISBN 978-80-7412-033-6.

AMATO, A. *Mariologia in contesto, un esempio di teologia inculturata. Il volto meticcio di Maria di Guadalupe*. In Marianum 42 (1980), Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna, s. 421-469.

AMATO, A. *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico.* In Aa.Vv, Il Salvatore e La Vergine – Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee. Atti del 3 simposio mariologico internazionale (Roma 1980), Marianum. Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna, 1981.

ANSELMUS CANTUARIENSIS. *Perché un Dio uomo?* Città Nuova, Roma, 2007, 228 s. ISBN 978-88-311-1030-3.

ARGALÁŠ, D. Mariológia v panoráme dogmatických traktátov. In FRANKOVSKÝ, A. (ed.) *Studia Theologica Scepusiensia*, VII, Spišské Podhradie, 2004, s. 40-47. ISBN 80-89170-06-4.

AUBERT, R. La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo. In Gucht, R. –Vorgrimler, H. (eds.) *Bilancio della teologia del XX secolo*. II. Città Nuova, Roma, 1972, s. 13-71.

AUER, J. – RATZINGER, J. *Gesù il Salvatore*. Citadella Editrice, Assisi, 1993, 2. zv., 706 s. ISBN 88-308-0538-6.

BALTHASAR H. U. von. *Křesťansky meditovat.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, 71 s. ISBN 80-7192-444-X.

BALTHASAR H. U. von. Předmluva k německému vydání z roku 1968. In LUBAC, H. de. *Meditace o církvi*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2010, 339 s. ISBN 978-80-7195-120-9.

BARBOUR, I. G. *Keď sa veda stretne s náboženstvom.* Kalligram, Bratislava, 2009. 240 s. ISBN 978-80-8101-305-8.

BEINERT, W. (ed.) *Slovník katolické dogmatiky*. Matice cyrilometodějská, Olomouc, 1994, 478 s.

BENEDIKT XVI. *Deus caritas es* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ encyklika-deus-caritas-est-boh-je-laska

BENEDIKT XVI. *Discorso agli studenti dei pontifici atenei romani per l'inaugurazione dell'anno accademico 2008/2009* [online]. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081030_pont-atenei.html

BENEDIKT XVI. *Discorso ai membri della commissione teologica internazionale*. 2. októbra 2011 [online]. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/ december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111202_comm-teologica.html

BENEDIKT XVI. *Homília počas eucharistického slávenia pri slávnostnom otvorení 13. riadneho valného zhromaždenia Biskupskej synody 7. októbra 2012 v Ríme* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu

BENEDIKT XVI. *Omelia di Bendetto XVI nel Santuario di Lourdes del 15 settembre 2008*. In Vita Ecclesiale, Rivista dell'Arcidiocesi di Foggia – Bovino, XXXIV (2008) n. 2, luglio – dicembre, pp. 18-21 [online]. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080915_lourdes-malati.html

BENEDIKT XVI. *Spe salvi* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty papezov/c/encyklika-spe-salvi

BENEDIKT XVI. *Svedok koncilu*. Dobrá kniha, Trnava, 2014, 30 s. ISBN 9788071418368.

BERTALOT, R. *Ecco la serva del Signore. Una voce protestante.* Edizioni Marianum, Roma, 2002, 168 s. ISBN 88-87016- 60-7.

BERTALOT, R. *Principali dati dottrinali circa Maria nella tradizione protestante.* In Aa. Vv. Maria nella comunitá ecumenica. Edizioni Monfortane, Roma, 1982.

BIANCO, N. di. La rilevanza neotestamentaria dell'aggettivo 'nuovo' e la 'nuova evangelizzazione'. In *Rivista Liturgica* 2 (2014), s. 257-275. ISSN 0035-6956.

BOFF, L. *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e sue forme religiose*. Queriniana, Brescia, 1981, 256 s. ISBN 978-88-399-0339-6.

BOFF, L. – NGUYEN VAN SI, A. *Sorella madre terra*. Edizioni Lavoro, Roma, 1996, 70 s. ISBN 88-8102-036-X.

BORDONI, M. *Maria di Nazaret, educatrice della fede ed ispiratrice della riflessione teologica* [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

BORDONI, M. Maria madre e sorella in cammino di fede. In *Theotokos* 2 (1994), s. 91-105. ISSN 1720-9137.

BRUNI, G. *Appunti su Lutero, dispense per le lezioni di Ecumenismo*. Marianum, Anno accademico 2000/01 [online]. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/modules. php?name=News&file=article&sid=19

CALABUIG, I. M. In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia. In *Marianum* 40 (1978), s. 1-21. Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna. ISSN 1128-689X.

CALABUIG, I. M. La mariologia: servizio e crocevia della riflessione teologica. In *Marianum* 60 (1998) s. 7-16. Edizioni Dehoniane, Roma – Bologna. ISSN 1128-689X.

CAMBÓN, E. *Trinità, modello sociale*. Città Nuova, Roma, 2005, 240 s. ISBN 978-88-311-3255-8.

CANTALAMESSA, R. *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. *Terza predica di Avvento* 18. 12. 2015 [online]. Dostupné na: http://www.cantalamessa.org/?p=2957

CAPIZZI, N. *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, 528 s. ISBN 9788876527494.

CARRETTO, C. *Il Dio che viene*, Città Nuova, Roma, 1971, 255 s.

CASTELLI, F. (ed.) *Testi mariani del secondo millennio. Vol. 8 Poesia e prosa letteraria.* Città Nuova 2002, 1 184 s. ISBN 9788831192668.

COLACRAI, A. *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia „debole:forte" nel „corpus paulinum"*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, 622 s. ISBN 9788821549441.

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA. *La vergine Maria nella formazione intelletuale e spirituale*. 25 marzo 1988 [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html

COMTE-SPONVILLE, A. *Lo spirito dell'ateismo*. Ponte alle Grazie, Milano, 2007, 173 s. ISBN 9788879289139.

CORETH, E. *Boh vo filozofickom myslení*. Serafín, Bratislava, 2008, 122 s. ISBN 978-80-8081-080.

COSENTINO, F. *Sui sentieri di Dio*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012, 224 s. ISBN 978-88-215-7695-9.

ČAJA, A. M. *Panna Mária vo Svätom písme*. Publica, Nitra, 2015, 320 s. ISBN 978-80-89481-32-3.

Documenti della terza conferenza generale dell'episcopato latinoamericano. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina. Puebla de los Angeles, 27 gennaio – 13 febbraio 1979. Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 1979, 395 s.

DOTOLO, C. *Maria risposta alle attese della cultura contemporanea* [online]. Dostupné na: http://www.carmelodotolo.eu/Theotokos.pdf

DULLES, A. *Fondamento delle cose sperate*. Queriniana, Brescia, 1997, 432 s. ISBN 88-399-0396-8.

DULLES, A. *Modelli di Chiesa.* Messaggero, Padova, 2005, 320 s. ISBN 978-88-250-1476-1.

DULLES, A. Víra zraje s věkem. In *Teologické texty* 13 (2002) 1, s. 21-22. ISSN 0862-6944.

ĎURICA, J. *Mária – Hviezda novej evanjelizácie.* Dobrá kniha, Bratislava, 2009, 157 s. ISBN 978-80-7141-650-0.

ESQUERDA Y BIFET, J. *Spiritualità mariana della Chiesa.* Centro di Cultura Mariana Madre della Chiesa, Roma, 1994, 190 s. ISBN 88-7917-033-3.

FAVALE, A. I gruppi del rinnovamento nello Spirito. In FAVALE, A. (ed.) *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma, 1991, s. 268-326. ISBN 88-213-0210-5.

FENÍK, J. Nám všetkým. In LUTHER, M. *Magnificat*. Nové mesto, Bratislava, 2012, s. 6-8. ISBN 978-80-85487-96-1.

FIORES, S. de. Consacrazione. In FIORES, S. de – MEO, S. (eds.) *Nuovo dizionario di mariologia*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1986, s. 365-376. ISBN 9788821513961.

FIORES S. de. *Kto je pre nás Mária?* Dobrá kniha, Trnava, 2003, 116 s. ISBN 80-7141-412-3.

FIORES, S. de. *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998, 400 s. ISBN 9788810503065.

FIORES, S. de. *Maria nella teologia contemporanea*. Centro di Cultura Mariana Madre della Chiesa, Roma, 1991, 620 s. ISBN 9788879170048.

FIORES, S. de. *Maria nella vita secondo lo Spirito.* Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1998, 296 s. ISBN 88-384-4037-9.

FIORES, S. de. *Maria presenza viva del popolo di Dio*. Edizioni Monfortane, Roma, 1980, 450 s.

FIORES, S. de. *Maria sintesi di valori*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, 580 s. ISBN 88-215-5456-2.

FIORES, S. de. *Quale Maria per i teologi del nostro tempo?* [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html

FIORES, S. de. *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria.* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, 319 s. ISBN 88-215-4536-9.

FIORES, S. de. Vergine. In FIORES, S. de – MEO, S. (eds.) *Nuovo dizionario di mariologia*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, s. 1 276-1 328. ISBN 9788821513961.

FIORES, S. de. Vita spirituale. In LORENZETTI, L. (ed.) *Dizionario di teologia della pace*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997, 1 025 s. ISBN 88-10-20558-8.

FIORES, S. de. – GAMBERO, L. (eds.). *Testi mariani del secondo millenio. Vol. 7. Autori contemporanei dell'Occidente (sec. XX).* Città Nuova, Roma 2005, 1 024 s. ISBN 9788831192989.

FIORES, S. de. – MEO, S. (eds.) *Nuovo dizionario di mariologia*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1986, 1 412 s. ISBN 9788821513961.

FORTE, B. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012, 200 s. ISBN 9788821570346.

FORTE, B. *Maria la donna icona del mistero*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, 272 s. ISBN 9788821570353.

FLORENSKIJ, P. *La colonna e il fondamento della verità*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, 820 s. ISBN 9788821563867.

FLUSSER, D. *Il cristianesimo. Una religione ebraica.* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1992, 164 s. ISBN 88-215-2508-2.

FRANTIŠEK. *Discorso ai membri della commissione teologica internazionale* [online]. Dostupné na: https://w2.vatican.va/

content/francesco/it/speeches/ 2013/december/ documents/ papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html

FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium

FRANTIŠEK. *Laudato si'* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si

FRANTIŠEK. *Lumen fidei* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-lumen-fidei

FRANTIŠEK. *Misericordiae vultus* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/bula-misericordiae-vultus

FRANTIŠEK. *Omelia in celebrazione dei primi vespri di avvento con gli universitari di Roma.* 30. novembra 2013 [online]. Dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/ homilies/2013/documents/ papa-francesco_20131130_vespri-universitari-romani.html

FROSINI, G. *Teologia oggi.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997, 264 s. ISBN 88-10-40936-1.

FUSS, M. Il benessere come salvezza nel New Age. In GRONCHI, M. (ed.) *Associazione Teologica Italiana. La salvezza degli altri.* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, s. 205-215. ISBN 978-8821553165.

GAETA, S. *Il Veggente. Il segreto delle Tre Fontane*. Salani, Milano, 2016, 233 s. ISBN 9788869184864.

GALOT, J. Gesù ha avuto la fede? In *La Civiltà cattolica* 133 (1982/III), Roma, s. 460-472. ISSN 0009-8167.

GALOT, J. *Maria, la Donna nell'opera della salvezza*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005, 456 s. ISBN 9788876526176.

GALVÁN, J. M. La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità. In *Rivista teologica di Lugano* 1 (2011), s. 13-28. ISSN 1420-6730.

GEBARA, I. – BINGEMER, M. C. *Maria Madre di Dio e madre dei poveri, un saggio a partire dalla donna e dall'America Latina*. Cittadella Editrice, Assisi, 1989, 220 s.

GHARIB, G. – TONIOLO, E. M. – GAMBERO, L. – NOLA G. di (eds.) *Testi mariani del primo millennio II.* Roma 1988 – 1991, 1 094 s. ISBN 88-331-9219-1.

GIOIA, F. *Maria madre della Parola, modello di dialogo tra le religioni*. Città Nuova, Roma, 1995, 128 s. ISBN 9788831143929.

GIULIANA DI NORWICH. *Libro delle rivelazioni*. Editrice Àncora, Milano, 1997, 356 s. ISBN 978-88-7610-616-3.

GRESHAKE, G. *Essere preti*. Queriniana, Brescia, 1995, 340 s. ISBN 88-399-1325-4.

GRESHAKE, G. *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*. Queriniana, Brescia, 2000, 680 s. ISBN 978-88-399-0411-9.

GRESHAKE, G. *Libertà donata.* Queriniana, Brescia ,1989, 136 s. ISBN 88-399-1210-X.

GRIGNION, Ľ. M. *O pravej úcte k Panne Márii*. Oto Németh, Bratislava, 2011, 241 s.

GRYGAR, J. *O vědě a víře.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2001, 128 s. ISBN 978-80-7192-535-4.

GUARDINI, R. *Il Signore*. *Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo.* Morcelliana, Brescia, 2005, 768 s. ISBN 9788834309513.

GUARDINI, R. *La Madre del Signore. Una lettera.* Morcelliana, Brescia, 1989, 90 s. ISBN 9788837216320.

HAFFNER, P. *Il mistero della creazione*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 270 s. ISBN 88-209-2698-9.

HAUKE, M. Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo. Temi condivisi e nodi problematici. In *Rivista teologica di Lugano* 2 (2014), s. 233-255. ISSN 1420-6730.

HAUKE, M. Editoriale – Gli attributi di Dio. In *Rivista teologica di Lugano* 1 (2011), s. 5-11. ISSN 1420-6730.

HAUKE, M. La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato. In *Rivista teologica di Lugano* 10 (2005), s. 55 -71. ISSN 1420-6730.

HERIBAN, J. *Reto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11*. Roma, 1983, 462 s.

HERSCIK, D. *Elementi di teologia fondamentale*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2006, 248 s. ISBN 9788810430132.

HLAD, Ľ. *Cirkev v postmoderne. Náčrt katolíckej ekleziológie.* Vysoká škola aplikované psychologie, Terezín, 2016, 161 s. ISBN 978-80-87871-01-0.

HLAD, Ľ. Duchovný fenomén Panny Márie. In *Svedok, vyznávač, mysliteľ. Ján Chryzostom kardinál Korec.* Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra, 2009, s. 120-133. ISBN 978-80-969787-2-4.

HLAD, Ľ. Meditácia o vôni a teológii alebo teológia ako umenie voňavkára. In *Verba Theologica* 2 (2011), s. 73-97. ISSN 1336-1635.

HLAD, Ľ. Prvky trojičnej teológie v diele Život Konštantína-Cyrila. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra, 2013, s. 533-541. ISBN 978-80-558-0401-9.

HLAD, Ľ. Teológia kríža. Interpretácia duchovnej cesty človeka v literárnom a mysliteľskom diele Pavla Straussa. In *Verba Theologica* 2 (2015), s. 15-29. *ISSN* 1336-1635.

HLAD, Ľ. Teológia v procese prípravy učiteľov náboženstva a misijných pracovníkov na pozadí novej evanjelizácie. In FARKAŠ, P. (ed.) *Poznaj Boha ako seba samého*. Gorazd, Nitra, 2012, s. 17-36. ISBN 978-80-89481-20-0.

HLAD, Ľ. Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre. In *Verba Theologica* 1 (2013), s. 59-73. *ISSN* 1336-1635.

CHOVANEC, M. *Mariológia*. Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra, 2005, 112 s. ISBN 80-88741-60-2.

JÁN PAVOL II. *Discorso per l'apertura dei lavori della IV Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano.* 12. októbra 1922. AAS 85 (1993), s. 808-831. In Enchiridion della nuova evangelizzazione. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012. ISBN 978-88-209-7972-0.

JÁN PAVOL II. *Discorso ai vescovi delle diocesi nord-occidentali della Conferenza Episcopale di Germania in visita „ad limina Apostolorum".* 14. decembra 1992. In Insegnamenti di Giovanni Paolo XX, XV/2, s. 915-922.

JÁN PAVOL II. *Discorso ai Vescovi di Michigan e dell'Ohio in visita „ad limina Apostolorum".* 24. apríla 1993. In AAS 86 (1994), s. 249-253.

JÁN PAVOL II. *Dives in misericordia* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia

JÁN PAVOL II. *Ecclesia de Eucharistia* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-de-eucharistia

JÁN PAVOL II. *Ecclesia in Europa* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-europa

JÁN PAVOL II. *Fides et ratio* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia /h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio

JÁN PAVOL II. *Evangelium vitae* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae

JÁN PAVOL II. *Homília počas svätej omše vo Svätyni Svätého kríža v Mogile*. 9. júna 1979. 1: AAS 71 (1979), s. 864-869.

JÁN PAVOL II. *Christifideles laici. O povolaní a poslaní laikov.* Lúč, Bratislava, 1990, 96 s. ISBN 8071140112.

JÁN PAVOL II. *List umelcom* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia /h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-umelcom-1999

JÁN PAVOL II. *Mane nobiscum Domine* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mane-nobiscum-domine

JÁN PAVOL II. *Messaggio ai partecipanti a due congressi mariani internazionali.* Spagna 8 settembre 1992. Insegnamenti di Giovanni Paolo II XV/2 (1992), s. 138-144. In Enchiridion della nuova evangelizzazione. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012. ISBN 9788820988975.

JÁN PAVOL II. *Mulieris dignitatem* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem

JÁN PAVOL II. *Novo Millennio Ineunte* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/novo-millennio-ineunte

JÁN PAVOL II. *Pastores dabo vobis* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/pastores-dabo-vobis

JÁN PAVOL II. *Príhovor na 19. zhromaždení CELAMu.* Port-au-Prince 9. marca 1983. In 13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody. 7. – 28. októbra 2012. Posolstvo Božiemu ľudu, 2 [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu

JÁN PAVOL II. *Redemptoris Mater* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-mater

JÁN PAVOL II. *Redemtporis missio* [online]. Dostupné na: http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptoris-missio

JÁN PAVOL II. *Rosarium Virginis Mariae* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah /sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/rosarium-virginis-mariae

JÁN PAVOL II. *Udienza generale 15. decembre 1999*. Insegnamenti di Giovanni Paolo II. XXII/2, s. 1 171-1 174. In Enchiridion della nuova evangelizzazione. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012. ISBN 9788820988975.

KASPER, W. *Per un rinnovamento del metodo teologico*. Queriniana, Brescia, 1992, 88 s. ISBN 88-399-0533-2.

KASPER, W. – SAUTER, G. *La Chiesa luogo dello spirito*. *Linee di ecclesiologia pneumatologica*. Querniana, Brescia, 1980, 136 s. ISBN 978-88-399-0624-3.

KEHL, M. *Kam kráčí Církev? Diagnóza doby*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2000, 129 s. ISBN 80-85959-65-8.

KEHL, M. *La Chiesa*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, 463 s. ISBN 88-215-3034-5.

KESSLER, H. Cristologia. In SCHNEIDER, T. (ed.) *Nuovo corso di dogmatica I*. Queriniana, Brescia, 1995, s. 454. ISBN 88-399-0097-7.

KOBYLIŃSKI, A. Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo. In *Rivista teologica di Lugano* 2 (2015), s. 207-228. ISSN 1420-6730.

KOHUT, V. *Spiritualita*. In FIORES, S. de – GOFFI, T. (eds.) *Slovník spirituality*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1999, s. 904-912. ISBN 80-7192-338-9.

KOLFHAUS, F. Quale tipo di magistero nel Vaticano II? Una proposta nuova. In *Rivista teologica di Lugano* 1 (2013), s. 145-155. ISSN 1420-6730.

KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ. *Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii.* Spolok svätého Vojtecha, Trnava, 2005, 306 s. ISBN 80-7162-547-7.

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Donum veritatis* [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_it.html

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY. *Iuvenescit Ecclesia* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/iuvenescit-ecclesia

KOPEC, V. – JUDÁK, V. *Misericordia. Mária – Matka milosrdenstva.* Oratórium pre soprán, sólo, miešaný zbor a komorný orchester [CD].

KREMPASKÝ, J. *Vedecký chodník k Bohu.* Lúč, Bratislava, 2009, 64 s. ISBN 978-80-7114-729-9.

KRUPA, J. *Matka nášho Pána*. Univerzita Komenského, Bratislava, 2004, 139 s. ISBN 80-223-1944-9.

KÜNG, H. *L'inizio di tutte le cose*. Rizzoli, Milano, 2006, 263 s. ISBN 88-17-01273-4.

LANGELLA, A. (ed.) *Via pulchritudinis & mariologia*. Edizioni Ami, Roma, 2003, 304 s. ISBN 9788889259023.

LAURENTIN, R. Apparizioni. In *Nuovo dizionario di mariologia*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1986, s. 113-124. ISBN 9788821513961.

LAURENTIN, R. *Maria chiave del mistero cristiano.* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, 160 s. ISBN 9788821531590.

LAURENTIN, R. *Pojednání o Panně Marii*. Krystal OP, Praha, 2005, 200 s. ISBN 80-85929-76-7.

LÉTHEL, F.-M. La teologia dei santi. I santi come teologi. In *Alpha Omega* 8 (2005), s. 81-108. ISSN 1126-8557. Dostupné na: https://riviste.upra.org/index.php/ao/article/ view/1513

LÉTHEL, F.-M. *Teológia svätých*. Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov, 2015, 188 s. ISBN 978-80-7165-947-1.

LEV XIII. *Laetitiae Sanctae* [online]. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091893_laetitiae-sanctae.html

LUBAC, H. de. *Meditazione sulla Chiesa*. Jaca Book, Milano, 2011, 370 s. ISBN 9788816302532.

MANTOVANI, M. Philosophari in Maria. In *Nuova Umanità* 3-4 (2003), s. 333-350. ISSN 2240-2527.

MARCHESI, G. *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Queriniana, Brescia, 2003, 690 s. ISBN 978-88-399-0394-5.

MARON, G. Maria nella teologia protestante. In *Concilium* 8 (1983), s. 92-105. ISSN 1125-7164.

MASCIARELLI, M. G. *Il segno della Donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, 192 s. ISBN 9788821558412.

MEDZINÁRODNÁ PÁPEŽSKÁ MARIÁNSKA AKADÉMIA. *Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2003, 168 s. ISBN 978-80-7192-762-4.

MEDZINÁRODNÁ SLUŽBA KATOLÍCKEJ CHARIZMATICKEJ OBNOVY. *Krst v Duchu Svätom*. Nitra, 2015, 89 s.

MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA. *Výklad dogiem. O Ježišovom sebapoznaní.* SSV, Trnava, 2002, 94 s. ISBN 80-7162-407-1.

MELADA, P. *Studio teologico del mistero mariano* [online]. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_it.html#_ftn54

MIEGGE, G. *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*. Claudiana, Torre Pellice, 1950, 253 s. ISBN 9788870167474.

MIKLUŠČÁK, P. *Mariológia.* Spišská Kapitula, Spišské Podhradie, 1995, 82 s.

MIKLUŠČÁK, P. *Tajomstvo daru*. Spišská Kapitula, Spišské Podhradie, 1996, 136 s. ISBN 80-900496-7-2.

MIKLUŠČÁK, P. *Teológia sviatostí II*. Spišská Kapitula, Spišské Podhradie, 1996, 78 s.

MOLARI, C. Salvezza. In BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (eds.) *Nuovo dizionario di teologia*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, s. 1 369-1 405. ISBN 9788821515002.

MONDIN, B. *Cultura, marxismo e cristianesimo*. Massimo, Milano, 1979, 224 s.

MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Vyšehrad, 1999, 288 s. ISBN 80-85959-25-9.

MOLTMANN, J. Editoriale II. In *Concilium* 19 (1983), s. 26-28. ISSN 1125-7164.

MOLTMANN, J. *Esperienze di pensiero teologico*. Queriniana, Brescia, 2001, 336 s. ISBN 978-88-399-0415-7.

MUÑOZ, R. *Dio dei cristiani II.* Cittadella Editrice, Assisi, 1990, 271 s. ISBN 88-308-0455-X.

MÜLLER, A. *Discorso di fede sulla madre di Gesù*. Queriniana, Brescia, 1983, 152 s. ISBN 978-88-399-0646-5.

MÜLLER, A. – SATTLER, D. Mariologia. In SCHNEIDER, T. (ed.) *Nuovo corso di dogmatica II*. Brescia, 2005, s. 181-218. ISBN 978-88-399-0098-2.

MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2010, 888 s. ISBN 978-80-7195-259-6.

MYCEK, S. Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar. In *Rivista teologica di Lugano* 2 (2007), s. 279-301. ISSN 1420-6730.

NATOLI, S. *Dizionario dei vizi e delle virtù*. Feltrinelli, Milano, 1996, 168 s. ISBN 9788807814044.

NEUNER, J. – ROOS, H. *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Dobrá kniha, Trnava, 1995, 472 s. ISBN 80-7141-072-1.

NISSIOTIS, N. Maria nella teologia ortodossa. In *Concilium* 19 (1983) 8, s. 66-91. ISSN 1125-7164.

NITROLA, A. *Escatologia.* Piemme, Casale Monferrato, 1995, 166 s. ISBN 88-384-1726-1.

O'COLLINS, G. Esperienza. In LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (eds.) *Dizionario di Teologia fondamentale*. Cittadella Editrice, Assisi, 1990, s. 403-406. ISBN 88-308-0459-2.

ÖRSY, L. M. *Aperti allo Spirito*. Editrice Àncora, Milano, 1970, 310 s.

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA. *Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Spišské Podhradie, 1995, 137 s. ISBN 80-7142-024-7.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG. *Ježiš Kristus – prameň živej vody* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia /p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/jezis-kristus-pramen-zivej-vody

PASTOR, F. A. Il Dio della rivelazione. In LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (eds.) *Dizionario di Teologia fondamentale*. Citadella Editrice, Assisi, 1990, s. 317-337. ISBN 978-8830804593.

PAVOL VI. *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio.* 21. 11. 1964. EV/1, n. 315. In AAS 56, 1964, s. 1015.

PAVOL VI. *Marialis cultus* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/ dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/cultus-marialis

PAVOL VI. *Omelia nel santuario della Madonna di Bonaria a Cagliari.* 24. 4. 1970. In AAS 62 (1970), s. 295-301.

PEACOCKE, A. *Teológia pre vedecký vek*. Kalligram, Bratislava, 2009, 472 s. ISBN 978-80-8101-251-8.

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS. *La Madre di Dio nella ricerca teologica a nell'insegnamento* [online]. Dostupné na: http://www.latheotokos.it /programmi/laricercamariologica.pdf

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA. *La Via pulchritudinis. Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*

[online]. Dostupné na: http://www.vatican.va /roman_curia/ pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_ plenary-assembly_final-document_it.html#333

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE. *Enchiridion della nuova evangelizzazione*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012, 1 430 s. ISBN 9788820988975.

POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Krystal OP, Praha – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 242 s. ISBN 80-7195-001-7.

POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie.* Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Praha – Kostelní Vydří, 2007, 590 s. ISBN 978-80-87183-14-4.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Krystal OP, Praha – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2006, 462 s. ISBN 80-7195-000-9.

POSPÍŠIL, C. V. *Maria – mateřská tvář Boha.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2004, 71 s. ISBN 80-7192-949-2.

POSPÍŠIL, C. V. Místo mariologie v dějinách, v systematické teologii a v životě křesťanů. In *Teologické texty* 5 (2000) 11, s. 205-207. ISSN 0862-6944.

POSPÍŠIL, C. V. Trojice a Maria z Nazareta. In HOJDA, J. (ed.) *Maria z Nazareta – plnost člověka a jádro církve*. Trinitas, Svitavy, 2003, s. 91-123. ISBN 80-86036-91-X.

POSPÍŠIL, C. V. (ed.) *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2010, 2 (1832), 201 s. ISBN 978- 80-7195-512-2.

POTTERIE, I. de la. *Maria nel mistero dell'alleanza.* Marietti, Genova, 1988, 280 s. ISBN 9788821167997.

RAHNER, H. *Come sono nati gli esercizi*. Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma, 2004, 148 s. ISBN 88-7357-349-5.

RAHNER, H. *Homo Ludens.* Queriniana, Brescia, 1969, 83 s. ISBN 9788839408006.

RAHNER, H. *Maria e la Chiesa*. Jaca Book, Milano, 1991, 128 s. ISBN 9788816302129.

RAHNER, H. *Mária a Cirkev.* Dobrá kniha, Trnava, 1997, 126 s. ISBN 80-7141-157-4.

RAHNER, H. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Società editrice il Mulino, Bologna, 1971, 438 s.

RAHNER, H. Prius corde quam corpore. In *Communio* 1 (2012), s. 75-94. ISSN 1211-7668.

RAHNER, H. *Teologia e kerygma*. Morcelliana, Brescia, 1958, 244 s. ISBN 978-88-372-2886-6.

RAHNER, K. *La Trinità*. Queriniana, Brescia, 2004, 152 s. ISBN 978-88-399-0402-7.

RAHNER, K. *Maria, Madre del Signore. Meditazioni teologiche*. Editrice Esperienze, Fossano, 1962, 105 s.

RAHNER, K. Pietà in passato e oggi. In *Nuovi saggi II.* Edizioni Paoline, Roma, 1968, s. 9-35. ISBN 9788821522215.

RAHNER, K. Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche. In *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia.* Edizioni Paoline, Roma, 1969, s. 399-440. ISBN 9788821522383.

RADCLIFFE, T. *La perenne sorgente della speranza. Lo studio e l'annuncio della buona novella* [online]. Dostupné na: http://www.domenicani.net/page.php?id_cat=41&id_sottocat1=141&id_sottocat2=337&id_sottocat3=0&titolo=La%20perenne%20sorgente%20della%20speranza

RATZINGER, J. *Cirkevné hnutia a ich miesto z teologického hľadiska. Pápežské listy a vatikánske dokumenty 14.* KBS, Trnava, 1998, 47 s. ISBN 80-7162-239-7.

RATZINGER, J. *Církev jako společenství*. Zvon, Praha, 1995, 113 s. ISBN 80-7113-102-4.

RATZINGER, J. *Creazione e peccato*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, 59 s. ISBN 88-215-1215-0.

RATZINGER, J. Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia. In RATZINGER, J. – BALTHASAR, H. U. von. *Maria Chiesa nascente*. Edizioni Paoline, Roma, 1981, s. 22-32.

RATZINGER, J. *Maria Chiesa nascente.* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, 88 s. ISBN 978-8821554711.

RATZINGER, J. *Il Dio di Gesù Cristo*. Queriniana, Brescia, 2011, 136 s. ISBN 978-88-399-2263-2.

RATZINGER, J. Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations. In *Communio: International Catholic Review* 25 (1998), s. 29-40. ISSN 0094-2065.

RATZINGER, J. *Introduzione al cristianesimo.* Queriniana, Brescia, 2012, 368 s. ISBN 9788839928511.

RATZINGER, J. *Úvod do kresťanstva.* Dobrá kniha, Trnava, 2007, 305 s. ISBN 8071415626.

REPETTO, T. *Il fenomeno mariano nei nuovi media*. Edizioni Divino amore, Roma, 2009, 178 s. ISBN 978-88-903385-7-1. Dostupné na: http://www.latheotokos.it/programmi /ilfenomenomariano.pdf

ROCCHETTA, C. *Teologia della tenerezza.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000, 1 448 s. ISBN 9788810405574.

ROCCHETTA, C. *Teologia narrativa*. In LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (eds.) *Dizionario di teologia fondamentale*. Citadella Editrice, Assisi, 1990, s. 1 272. ISBN 88-308-0459-2.

ROSATO, Ph. J. *Teologia dei sacramenti.* Piemme, Casale Monferrato, 1995, 160 s. ISBN 88-384-1789-X.

ROSENBERG, A. Hugo Rahner. In *Mysterium Salutis XII*, s. 465-472. ISBN 978-88-399-0012-8.

ROSSANO, P. *Salvezza nelle religioni*. In BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (eds.) *Nuovo dizionario di teologia*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 1 902 s. ISBN 9788821515002.

SALMANN, E. *Teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*. Edizioni Paoline, Milano, 2000, 103 s. ISBN 9788831520546.

SALMANN, E. *Passi e passaggi nel cristianesimo*. *Piccola mistagogia verso il mondo della fede*. Citadella Editrice, Assisi, 2009, 374 s. ISBN 9788830809642.

SALMANN, E. *Presenza di Spirito*. Edizioni Messaggero, Padova, 2000, 512 s. ISBN 88-250-0862-7.

SALMANN, E. *Scienza e spiritualità. Affinità elettive.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009, 88 s. ISBN 978-88-10-60504-2.

SERRA, A. *Maria secondo il Vangelo*. Queriniana, Brescia, 1988, 180 s. ISBN 9788839917447.

SERRA, A. *Myriam, Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*. Edizioni Paoline, Milano, 1997, 232 s. ISBN 9788831513395.

SCIACCA, F. *Lo sguardo del Dioniso*. Agrigento, 2011, 30 s. [online]. Dostupné na: http://linguaggidipsiche.it/onewebmedia/Sguardo%20di%20Dioniso%20e%20enthousiasm%C3%B2s%20dionisiaco.pdf

SCHEFFCZYK, L. *Il Dio della rivelazione. Dottrina di Dio.* Lateran University Press, Roma, 2011, 536 s. ISBN 9788846507273.

SCHMEMANN, A. Mária a Duch Svätý. In *Communio* 1 (2012), s. 42-49. ISSN 1211-7668.

SPEYER, A. von. *U Boha a u lidí*. Paulínky, Praha, 2011, 112 s. ISBN 9788074500268.

SPINSANTI, S. *Vzory duchovní.* In FIORES, S. de – GOFFI, T. (eds.) *Slovník spirituality.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1999, s. 1 133-1 134. ISBN 80-7192-338-9.

STAGLIANÒ, A. *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, 112 s. ISBN 978-88-215-6737-7.

STRAUSS, P. *Ozveny vnútorných hlasov. Zobrané literárne mysliteľské diela.* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov, 2009, zv. 5, 437 s. ISBN 978-80-7165-793-4.

STRAUSS, P. *Rekviem za neumieranie. Zobrané literárne mysliteľské diela.* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov, 2009, zv. 3, 592 s. ISBN 978-80-7165-755-2.

STRAUSS, P. *S výhľadom do nekonečna. Zobrané literárne mysliteľské diela.* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov, 2009, zv. 1, 347 s. ISBN 978-80-7165-749-1.

STRAUSS, P. *Život je provizórium. Zobrané literárne mysliteľské diela.* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov, 2011, zv. 7, 362 s. ISNB 978-80-7165-840-5.

SULLIVAN, F. A. *Charizmy a charizmatická obnova*. Serafín, Bratislava, 1998, 182 s. ISBN 80-88944-01-5.

ŠPIDLÍK, T. *Svatý rok milosrdenství*. Refugium Velehrad – Roma, Olomouc, 2015, 408 s. ISBN 978-80-7412-228-6.

TEOLOGICKÁ KOMISIA KBS. *O správnom vyjadrovaní sa vo vzťahu k Panne Márii* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/o-spravnom-vyjadrovani-sa-vo-vztahu-k-panne-marii

THEOBALD, Ch. *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità.* Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014, 48 s. ISBN 9788810555323.

TONELLI, R. *La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*. Editrice LAS, Roma, 2012, 202 s. ISBN 978-88-213-0844-4.

VATTIMO, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, 112 s. ISBN 9788811658696.

WALLNER, K. J. *Aký je Boh?* Post Scriptum, Bratislava, 2015, 232 s. ISBN 978-80-89567-41-6.

WERBICK, J. Prolegomeni. In SCHNEIDER, T. (ed.) *Nuovo corso di dogmatica I.* Queriniana, Brescia, 1995, s. 7-61. ISBN 88-399-0097-7.

WIEDENHOFER, S. Ecclesiologia. In SCHNEIDER, T. (ed.) *Nuovo corso di dogmatica II*. Queriniana, Brescia, 2005, s. 59-179. ISBN 88-399-0098-2.

WICKX, J. Luoghi teologici. In LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. (eds.) *Dizionario di Teologia fondamentale*. Citadella Editrice, Assisi, 1990, s. 645-647. ISBN 88-308-0459-2.

WILLIAM, F. M. *Vita di Maria la madre di Gesù*. Morcelliana, Brescia, 1949, 344 s.

ŻUK-OLSZEWSKI, D. Fenomén zážitku v katolíckej charizmatickej obnove. In *Rozmer* 1 (2015), s. 17-22. ISSN 1335-2660.

13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody. 7. – 28. októbra 2012. *Nová evanjelizácia na odovzdávanie kresťanskej viery* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia /h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nova-evanjelizacia-na-odovzdavanie-krestanskej-viery-lineamenta

13. riadne valné zhromaždenie Biskupskej synody. 7. – 28. októbra 2012. *Posolstvo Božiemu ľudu* [online]. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu

Perspektívy mariológie v postmoderne
a čase novej evanjelizácie

Autor: doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.

Vydavateľ: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave
Zodpovedná redaktorka: Mgr. Barbora Sedláková
Jazyková redaktorka: Mgr. Miroslava Režná, PhD.
Návrh obálky a grafická úprava: Mgr. Jozef Plutinský

Rok vydania: 2023
Tlač: PUBLICA Nitra

ISBN 978-80-88696-90-2

9 788088 696902