

V této stati bych se rád věnoval jednomu velice svéráznému prvku Böhmovy díla a sice jeho pojmu božské Moudrosti – Panny Sofie. Božská Moudrost je jakousi stopou sebezjevení božího, stopou jeho theogonického vnitřního procesu. Jako první přiblížení to jistě není nesprávné. V tomto článku bychom ale chtěli tento pohled prohloubit a uvést do širších souvislostí.

Personifikovaná boží Moudrost vystupuje už v bibli, konkrétně v Přísl 8. Protestantští theologové, dokonce včetně velkého milovníka všeho mimořádného *Gottfrieda Arnolda*, ji však vykládali jakožto moudrost Kristovu, vlastně totožnou s Kristem, který teprve měl být poslán na zem.

Máme-li prozkoumat, co je Moudrost/Sofia u Böhmy posloužíme si k tomu nejdříve zdrojem, u kterého bychom sympatii k Böhmovi a jeho dílu asi těžko předpokládali. Pozoruhodně přesně však vystihl pojem Böhmovy Sofie už r. 1743 německý encyklopedista Johann Heinrich Zedler ve svém *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, kde k heslu SOPHIA (sv.38, str.851) uvádí mj. "*SOPHIA...Deutsch Weißheit, ist ein Wort, welches von Jacob Böhmen, seinen Nachfolgern und allen übrigen Fanaticis zu einem rechten Monstro gemacht worden.... nicht etwas vierdtes in Gott, und doch etwas von der Drey-Einigheit unterschiedenes, ein sonderbares göttliches Wesen, und doch so eigentlich so genanntes Weib, das H.Weib, der ewige Krefft-Leib Gottes durch welchen die Gottheit würcket und schaffet, die ewige und himmlische Jungfrau, die himmlische Gebär-Mutter, welche sich in den Menschen herunter gelassen, das Ebenbild Gottes in ihm wieder aufzurichten...*" (SOPHIA – německy *Weißheit*, je slovo, ze kterého Jacob Böhme a jeho následovníci a všichni ostatní fanatici učinili opravdové monstrum... ne něco čtvrtého v Bohu, leč přesto cosi odlišného od Trojice, samostatnou božskou bytost, která se však nazývá ženou, svatou ženou a věčným tělem sil božích, skrze něž božství působí a tvoří, věčná nebeská panna, nebeská děloha, jež sestoupila v člověka, aby v něm obnovila božský obraz... cit.dle *van Ingen, F.:*Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme in *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption* (vyd. Jan Garewicz, Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994). Encyklopedista Zedler má takřka ve všem pravdu: Böhmovy Sofia je vskutku božská a vskutku přítomná není "Bohem ve vlastním smyslu"; není "jednou z Trojice". Co však, zdá se, racionalistu Zedlera pohoršuje nejvíce, je, že by tato případná božská hypostáze/emanace měla být zároveň "*so genanntes Weib*" – tedy ženou!

Božský svět tedy, podle Böhmy, má v sobě něco, co je nejlépe popsáno jako ženský. Nedostí na tom. V této sféře božství, nebo, chceme-li, "aplikovaného božství" – a ani to Zedler poctivě nesmlčel – se díky působnosti tohoto "roditelského principu", "nebeské dělohy" dokonce objevuje cosi jako tělo a tělesnost. Tímto "tělem" jsou nejrozličnější síly z božství vycházející. Můžeme si jistě mezi nimi představovat především ty nejobecnější síly, jež ve světě působí, například síly sympatie a antipatie, jinými slovy přitažlivosti a odpudivosti; přitažlivost byla posléze nazvána gravitací.

Vraťme se ale kousek zpět, k onomu pohoršlivému ženský v Bohu, respektive božské ženě. Chceme-li najít jeho první stopy u Böhmy, musíme se vrátit až k jeho druhému nejstaršímu spisu *De tribus principiis* (3Princ). Tam se totiž vyskytuje cosi, co Böhme nazývá MATRIX, tedy "matka, matrice", která má být postupně kořenem všech tří principů věčné přírody. Ta se sice, ježto se vztahuje k protikladným principům, může jevit pod různými aspekty, až se nakonec vyjevuje, že vlastně nejsou různé matrice, příslušné různým principům, ale jen jedna MATRIX, jež se proměňuje – jako se světlo proměňuje na vodu, když je proměňuje Slunce. (Připomínám: Slunce je pro Böhmu ztělesněním 3.Principu). A důležité je také, že skrze boží slovo FIAT (tedy "staň se" – viz Gn 1,2) z této matrice povstává stvořené veškerenstvo.

V témže Böhmově spise máme však již také zmíněnu božskou Moudrost. První výskyt Moudrosti je v 3Princ v 14,86nn., a už na tomto místě se zřejmě chápe jako emanace božství.: V odst. 14,86 totiž Böhme uvádí delší posloupnost jakýchsi emanací, kterou zde není potřeba uvádět a která končí u *züchtige Jungfrau der ewigen Weisheit*. (ctné panny věčné moudrosti). Že její výskyt už v této knize není náhodný poznáváme z Böhмова podotčení *davon ich in diesem Buche oft handele* (o tom v knize častěji pojednávám). A vskutku, v následujícím odstavci (14,87) máme její plný popis:

Je před Bohem pannou a náleží Duchu, zdroji sil: z něj pochází Panna Moudrost. Je boží družkou k boží cti a radosti, jež se shlíží ve věčných divech božství. A pohlížejíc na ně touží po divech věčné moudrosti, kterou je nakonec přeci sama, takže touží po sobě. A tato její touha jsou věčné esence, jež k sobě stahují svatou sílu a trpké Fiat pak vytvoří, co již existuje. Je pannou, nikdy nerodila a také do sebe nic nepojímá. Její vjmavost je způsobena Svatým Duchem, jenž od Boha vychází a ne[vrací se] zpět a také nic k sobě nepřitahuje, leč přebývá před Bohem a je [z něho] vypučelým květem. 88. Tak ani Panna nemá žádnou vůli čímkoli být obtěžkána. Její vůli je pouze zjevovat divy boží. Proto tkví ve vůli, aby v divech spatřovala divy ve věčných esencích; a právě takovou panenskou zpředměňující vůli, jež je navěky před Bohem, vytváří trpké Fiat v esencích. V nich se zjevují věčné divy Panny, Moudrosti boží.

Na tomto příkladě, doplněném ještě jinými si nyní ukážeme, čím vším pro Böhma Moudrost-Sofia je.

1. Z uvedeného – a zároveň typického místa vyplývá tedy minimálně dvojí: **1) Moudrost je emanací boží (případně Ducha) a 2) je jednoznačně ve vztahu ke stvoření** – Vznikají z ní (otázka zda přímým působením Ducha, nebo spíše opět jakýmsi autoreflexním procesem – text obsahuje náznaky obojího) esence, tedy zřejmě ideje – předobrazy stvořených věcí; tyto esence vzešlé z Panny Moudrosti mají dle 14,89 charakter ráje.

Tento první popis Moudrosti jakožto jsoucna a zároveň jejího působení je typický. V pozdějších Böhmových spisech je většina charakteristik moudrosti tohoto typu, třeba stručnějších. Velmi podobně zní například Böhmovův popis Moudrosti , jenž je součástí odpovědi na – nejrozsáhlejší – první otázku z takzvaných *Čtyřiceti otázek o duši* – **Vierzig Fragen von der Seele**, (40Fr) což je Böhmovův v pořadí čtvrtý spis: Tam čteme (1,48)

1,48: Diese Jungfrau aber ist Gottes Gleichniß und seine Weisheit, darinnen sich der Geist erblicket, und immer und in Ewigkeit seine Wunder darinne eröffnet. Dann sie ist ohne Grund und Zahl darzu unmeßlich, als das Auge Gottes selbst; Es ist Ihr nichts gleich und mag auch nichts gefunden werden, das sich Ihr gleichet, dann sie ist die ewige/einige Gleichniß der Gottheit, und der Geist GOTTes ist darinn ihr Wesen. Sie ist ein Circkel und Model, welches uns unser Gemüth eröffnet, daß wir Sie und in Ihr Gott schauen, dann unser Wille ist in Sie geworfen, und Sie stehen in unserem Willen: darum reden wir von GOTT, und sehen den in Ihr, als in unserem Eigenthum, nach der Verborgenheit der Menschheit, welches Sehen doch theur ist. (Tato panna je ovšem podoběnstvím Boha a jeho moudrostí, v níž se shlíží Duch a povždy až na věčnost v ní zjevuje své divy, neboť je bez podstaty a počtu, nezměrná, jako samo Oko boží; nic jí není rovného a ani se jí nic nevyrovná, neboť je věčnou/jedinou podobou božství a Duch boží je v ní jejím

bytím a podstatou. Je kruhem a modelem, zjevujícím se naší myslí, abychom, pohlížejíce na ni nazírali Boha, neboť v ni se noříme svou vůlí a ona [působí] v naší vůli: Mluvíme tedy o Bohu a zříme jej v ní, skrytým lidským způsobem, jako v něčem, co si můžeme přivlastnit a toto patření je [něčím] velice cenným.)

To je – i přes jistou slovní obtížnost – velmi pregnantní výklad a souvislost Moudrosti s Božím Duchem je zde velmi jasná. Ještě k tomu "kruhového modelu" – jak snad také můžeme příslušnou pasáž překládat. Kruhový "model" vytvořený démiurgem byl křesťanské tradici sdostatek znám z Platónova Timaiia, renesančním platonismem opět vneseného do popředí a v leckterých alchymických aplikacích až z vulgarizovaného. Tento spis je také jediný spis, který Böhme doprovodil jistým vlastnoručním diagramem označeným jako *Philosophische Kugel*.

2. Dalším velmi důležitým charakteristickým rysem Böhmovy Moudrosti je její označení za "**das Ausgesprochene**", což je Böhmův termín, který se nelehko překládá. Doslova znamená "vyslovené", ale je jasné, že Böhme míní více. Tím se (oproti souvislosti s Duchem, která je markantní v předchozím úryvku) dostává rovněž do souvislosti se slovem, *Wort*. A i toto označení už nalézáme v 3Princ, konkrétně je v 18,24. Tam funguje jako jakási převoditelka božského stvoření do konkrétní (hmotné) podoby 3.principu; a i tam princip jejího působení je podobný božímu – též sebereflexe: *erblicket sich im H.Geiste* (shlíží se ve Svatém duchu) – praví se v textu.
3. Zatím jsme viděli Moudrost – Pannu Sofii jakožto kosmogonickou veličinu, jakousi "převoditelku" božských potencií a jako jakousi "duši světa". Panna Sofia je ale též duší lidskou, nebo – lépe řečeno – duší lidstva: Jak to? Již v 15,14 je první zmínka (z mnoha v Böhmově díle), že moudrost měla být původní **Adamovou družkou**. Adam je pak u Böhma mnohem více nežli první reprezentant rodu *homo*. Adam byl vytvořen spolupůsobením Boha a Panny vzájemným "*Erblicken*", precizněji je to rozvedeno v 17,7: *Sein Leib war aus dem Element, und sein Geist wurde ihm aus dem ewigen Gemüthe Gottes des Vaters, von der züchtigen Jungfrauen der Göttlichen Weisheit und Liebe eingeblasen* (Jeho tělo bylo z elementu a jeho duch mu byl vdechnut jako částka věčné boží mysli ctnou Pannou boží Moudrosti a Lásky.) Něco takového si můžeme dobře představit jako polibek – a vskutku v některých dalších spisech Böhme opravdu takový obraz vyvolává. Ať už za uvedeným místem taková představa tkví nebo ne – Panna zůstává dle Böhma s Adamem/člověkem trvale spojena. Od tohoto momentu pak Böhme velice často píše o Moudrosti jako o družce, respektive vůdkyni člověka, případně duše;
4. Dá-li se Panna Sofia chápat, jakožto Adamova stvořitelka/inspirátorka/družka, pak je pochopitelné, že bude též vystupovat jako duše "druhého Adama", jako **ANIMA CHRISTI**. A přesně tak to čteme v 22,77: *Du must nicht sagen, der gantze Christus mit Leib und Seele sey vom Himmel kommen: er brachte keine Seele aus Ternario Sancto; die himmlische Jungfrau war die Seele in Ternario Sancto, und die brachte Er mit, unserer Seele zu einer Braut, wie dis gantze Buch also handelt.* (Neříkej, že celý Kristus, s duší a tělem, sestoupil z nebe: Z Ternaria sancta si [totiž] nepřinesl duši; duší Ternaria sancta byla Panna a tu s sebou přinesl [a dal] za choť naší duši, jak se o tom v této knize také píše.)
Ve spásném dění bude mít nakonec Sofia svým způsobem významnější úlohu nežli Kristus, jenž je Böhmovi nakonec jen jakýmsi klíčem odemykajícím dveře spásy, kdežto její uskutečnění je mnohem spíše v rukách Sofie (a člověka!)
5. Zde se musíme zastavit a vysvětlit si, co je to ten *Ternarius sanctus*. Panna Moudrost je, pokud to můžeme tak říci, **velkým duchem veškerého nebeského světa**; a [své] veliké divy

nezjevuje jen v nebeské zemi, ale též ve veškeré hlubině božství. Böhme říká a uchyluje se k této alchymické terminologii proto, že Panna Moudrost je oproti božství **viditelná**, i když duchovně, "*als reiner Geist*", protože **má tělo**, čili *Element*, jímž je právě onen *Ternarius Sanctus*; a toto "tělo" jí právě umožňuje uskutečnit spojení (*Vermählung*) s božstvím (3 Princ 22,72):

A do tohoto *Ternaria Sancta* tedy vstoupilo neviditelné božství, aby mu bylo navěky druhem, aby, pokud to máme takto přirovnat, božství bylo čistým elementem a čistý element božstvím, neboť Bůh a *Ternarius Sanctus* se sjednocují – ne v duchu, ale ve skutečnosti, jako tělo a duše: Tak také Bůh [vládne] nad *Ternarium Sanctum*.)

Ternarius Sanctus tak tvoří in spe i naše tělo (***unser rechter Leib***): 73. ..."*den hat nun das Hertze Gottes an sich genommen zu einem Leibe. Und dieser edele Leib ist Mariä, mit samt der züchtigen Jungfrauen Gottes angezogen worden, nicht als ein Kleid. (...jež přijalo za tělesnost boží Srdce. A toto vznešené tělo bylo propůjčeno Marii, naveskrz čisté panně [a to] ne jako roucho.*)

Uvedené místo je důležité, neboť nám poukazuje na vztah Moudrosti jednak k individuální lidské duši, jednak ovšem také k Marii. O obojím Böhme v 3 Princ také píše více. V 22,24 píše o lidské duši, že je duchovní (*ein Geist*) a že je její tělo veskrze k božimu obrazu (!). Tím se ovšem míní ne pozemské tělo duše, které je mrtvola, *Cadaver*. Toto tělo (*himmlische Leiblichkeit*) nazývá (před pádem) *reine Element*.

6. Zdá-li se, že by patero poloh, respektive způsobů výkladu Sofie v jediném spise (!) mohlo stačit, Böhme nás překvapí ještě dalšími dvěma, z nichž druhý je v 3 Princ pouze naznačen, ale dojde bohatého uplatnění později: Především máme také již v 3 Princ (18,41) první odkaz na ***souvislost Sofie s Marií***:

Der Wille des Hertzens Gottes im Vater ist aus dem Herten in den Willen der Weißheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung: und dieselbe Jungfrau der Weißheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche Matricem eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches vor GOTT rein und unbeflecket ist: darinnen ist das Hertze GOTTES ein Englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung: und der Ausgang aus dem Herten GOTTES mit voller Fülle der Gottheit, aus welchem auch der H.Geist GOTTES, und aus dem Geiste die Jungfrau ausgehet, machet diese hohe Englische Bildniß grösser als Adam, oder irgend ein Engel ist:... (Vůle božího Srdce v Otci vstoupila ze srdce do vůle Moudrosti před Otcem do věčného spojení [s ní]. A tato Panna boží Moudrosti v Božím Slovu se poddala panenské matrici v klíně Panny Marie a podivně, věčně a nepomíjivě se [s ní] zasnoubila, to jest v esencích a v tinktuře čistého a neposkvrněného božího prvku. Tak se stalo Srdce boží andělským člověkem, jakým byl Adam při stvoření. Ovšem původ [přímo] z Božího Srdce, z celé plnosti božství, z níž vychází rovněž Svatý boží Duch a z Ducha pak Panna, činí tuto vznešenou andělskou podobu větší než [byl] Adam nebo jakýkoli anděl...)

Panna Sofie ovšemže není Marií, působí jen v jejím klíně a tento výklad pak Böhme drží dále ve všech svých spisech. Jen zcela výjimečně nalézáme vyjádření jako zde v 38,38, kde

Böhme píše přímo o vtělení (*Menschwerdung*) nebeské panny v Marii. Kristus byl pak zplozen (v Mariině klíně) spojením nebeské Panny a Sv.Ducha. (22,35 a 38 35).

7. Poslední polohou Böhmovy Sofie, která je však je v 3Princ zatím jen naznačena, je poloha osobní souputnice a utěšitelky lidské duše. V 3Princ podobně vystupuje v 21,62 nn.: utěšuje duši v protivenství, oslovujíc ji (21,64)"*Du mein Liber Buhle...*(můj milý druhu)" a vyčítajíc mu třeba lpění a pozemském "zvířeti" (*Thier*, tedy těle 21,65), jež má raději zanechat světu, neboť je stejně jen vypůjčené.

Mystickými výroky podobného druhu ovšem oplývá jiný Böhmův spis z podstatně pozdějšího období, krátké pojednání Von **wahrer Buße** (Bus), spis psaný v osobní poloze, snad jakýsi niterný návod pro adepty Böhmovy duchovní cesty. Z mnohých mystických vyjádření tohoto spisu vybíráme jeden, v němž Sofia vystupuje nadmíru výrazně, už v nadpisku oddílu, jež zní:

"Wie holdselig sich die edle Sophia gegen ihrem Bräutigam der Seelen stelle, wenn die Seele in die Busse eingehet; und wie sich die Seele gegen ihr halte, wann ihr Jungfrau Sophia offenbar wird". (Jak líbezně se má vznešená Sofia vůči svému snoubenci, duši, když ona vstoupí [na stezku] pokání a kterak se duše vůči ní pojímá, když se jí zjeví Panna Sofia.)

A onen popis pak začíná:

45.Wann sich der Eckstein Christus in dem verblichenem Bilde des Menschen, in seiner hertzlichen Bekehrung und Busse bewaget, so erscheint Jungfrau Sophia in der Bewegung des Geistes Christi, in dem verblichenen Bilde vor der Seelen in ihrem Jungfräulichen Schmucke: vor welcher sich die Seele in ihrer Unreinigkeit entsetzet, daß alle ihre Sünden erst in ihr aufwachen, und vor ihr erschrecken und zittern. Denn alda gehet das Gerichte über die Sünde der Seelen an, daß sie auch wol in ihrer Unwürdigkeit zurücke weichet, und sich vor ihrem schönen Buhlen schämet, in sich gehet, und sich vernichtiget, als gantz unwürdig,, ein solches Kleinod zu empfaalen; den Unsern verstanden, so dieses Kleinod geschmecket haben, und sonst niemanden wissende. Aber die edle Sophia nahet sich in der Selen Essentz, und küsset sie freundlich, und tingiret mit ihren Liebe-Strahlen das finstere Feuer der Seelen, und durchscheinet die Seele mit ihrem Liebes-Kusse: So springet die Seele in ihrem Leibe vor grossen Freuden, in Kraft der Jungfräulichen Liebe auf, triumphiret, und lobet den grossen GOtt, kraft der edlen Sophiä. (Když se úhelný kámen Kristův pohne ve vybledlém obraze lidském [a projeví se] jeho upřímným obrácením a pokáním, tímto pohnutím ducha Kristova se zjeví [těž] Panna Sofia ve svém panenském půvabu, takže se před ní duše zhrozí své nečistoty, jakoby v ní teprve procitly veškeré hříchy a ona se jich hrozí a chvěje se. Neboť tehdy se koná soud nad jejími hříchy, takže ona se sice ve své nehodnosti drží zpět a stydí se svého krásného druha, jde do sebe a umenšuje se coby nehodná přijmout takový klenot, který znají jen ti z nás, kteří ho okusili a jinak o něm nikdo neví. Ale vznešená Sofia se přiblíží k esenci duše a něžně ji políbí a tinguje paprsky své lásky její temný oheň a prozáří duši svým políbením lásky. Tehdy duše ve svém těle poskočí velikou radostí v síle panenské lásky, jásá a chválí velikého Boha ze síly božské Sofie.)

Takovéto osobní, ba mystické prožívání božské Sofie, o němž Böhme zde i jinde hovoří jako o něčem, co sám zakusil, se stalo velikou inspirací pro Böhmovy přímé i nepřímé žáky ano, pro ony radikální pietisty, o nichž jsme rovněž psali v citovaném článku. Někteří, jako Johann Georg Gichtel a Wilhelm Überfeld pochopili tuto böhmovskou sofiánskou praxi zasnoubení se s Pannou Sofií jako vybidnutí ke striktnímu celibátu. Böhme ovšem sám považoval plné spojení s Pannou Sofií v tomto těle za nemožné; za pozemského života se mystik může s Pannou Sofií pouze zasnoubit, ale její korunu od ní "tělo" nikdy nedostane.

Teď se na chvíli zastavme a ohlédněme se na to, co jsme všechno o Böhmově Panně moudrosti seznali: Nejprve se nám vyjevilo cosi takřka beztvareho, nadaného však mocí rodit, jakási placenta – Böhmová MATRIX. Ale hned vzápětí nám tato ženská stránka božství zazářila jako Moudrost v mnoha fasetách, takže jsme na ní napočítali šest, možná sedm různých důležitých aspektů. Tato Moudrost je pak živým obrazem božství. U Böhma najdeme nejedno místo, kde Böhme spekuluje o rozlišení věčné přírody (která vzniká právě zásahem Panny Sofie jako ono "prastvoření) na **sedm** specifických böhmovských **kvalit**, které zde nebudeme vyjmenovávat. Ovšem v Böhmově posledním, nedokončeném spise *177 Theosophische Fragen* (177Fr 2,5nn) máme poněkud jiné rozlišení a zde dokonce spojené s určitým kabalistickým výkladem Trojice - pomocí analýzy jména JEHOVAH – jako by se zde Böhmovy kvality nyní nevztahovaly na přírodu, ale na samotné božství . Böhme píše, že zjevením jednoty JEHOVAH je jméno ADONAI (2,7) jež má **šest sil** v nichž spočívají všechny přírodní vlastnosti. Jsou to: 1. *Begierlichkeit* (žádostivost), 2. *Beweglichkeit* (pohyblivost), 3. *Empfindlichkeit* (vnímavost), 4. *Feuer oder Leben* (oheň čili život), 5. *Licht oder Liebe* (světlo čili láska), 6. *Schall, Unterschiedlichkeit oder Verständniß* (hlas, rozlišenost, čili rozum – intelekt), což je řada původním Böhmovým kvalitám podobná; ovšem zde jsou tyto vlastnosti přímými aspekty zjeveného božství a rovněž odpovídají šesti dnům stvoření. Sedmým dnem (2,11) pak je **O** (tedy omega).

V antroposofické esoterní tradici se hovoří o šestici Elohimských sil, které dohromady vytvářejí sféru nadvěké Moudrosti, jež byla nejvyšším zjevením božství ve světě až do příchodu Kristova. Zde, u Böhma, vidíme šestici sil, jež podle Böhma zjevují jednotu jména božského (JEHOVAH). Při bližším pohledu na Moudrost, jaký jsme se zde snažili zprostředkovat můžeme identifikovat rovněž minimálně šestici jejích různých aspektů. Zdá se nám tedy, že Böhme byl napojen na podobné zdroje esoterní intuice jako později hybatelé antroposofického hnutí. To jistě není málo, uvažme však ještě toto: Máme-li se přiblížit Böhmově intuici božské Sofie, nemůžeme se fixovat na její jeden jediný aspekt, ale musíme je myslet všechny naráz. Tak nám vycházejí další různé velmi významově bohaté a svůdné možnosti. (Často se dají podepřít i konkrétními Böhmovými texty, ale toho se nyní již zřekneme.) Uvědomíme-li si například, že současně musí o ní platit, to co jsme zde označili jako aspekty 2, 4 a 6, snadno nám vyplyne, proč byl Sofii Ferdinand van Ingen schopen označit za *ochránkyni Slova* (*Hüterin des Wortes*). To je podivuhodný obraz: starozákonní Moudrost Elohimů tedy provází Slovo po celou dobu vývoje lidstva před jeho vtělením. A jakou úlohu hraje *při* jeho vtělení? Jinými slovy, zbývá nám podívat se podrobněji na náš předposlední, šestý aspekt, na souvislost Panny Sofie s Pannou Marií- abychom parafrázovali název van Ingenova článku.

V oficiálním církevním učení o Marii je mnoho různých sporů, kterými se zde nemůžeme blíže zabývat. Připomeňme jen, že již v pátém století zavdal spor o postavení Marie, konkrétně o to, zda jí může být přičten titul *Theotokos*, Bohorodice, podnět dokonce ke svolání všeobecného ekumenického sněmu. Pro pravověří byla tato otázka zodpovězena kladně a to otevřelo brány

bezmeznému uctívání Marie, jemuž se ve středověku oddával křesťanský východ i západ. A jako se postava Krista, nebeského krále a vládce, Spasitele světa a přísného soudce všech zemřelých postupně vzdalovala obrazu člověka Ježíše, podobně se dělo i Marii. Zatímco ovšem v případě Kristovy osoby tato tendence časem narazila na hráz, kterou jí postavil racionalismus a historická kritika, takže v 18. nejkuli 19. století jeho osoba opět nabývá (také) lidských rozměrů, u Marie nic takového nenastalo (biblických dokladů o ní je žalostě málo, takže historická kritika neměla jaksi s čím pracovat) a uctívání, spíše však zbožšťování Marie i během těchto racionalistických století – v katolických oblastech, pochopitelně – ještě narůstalo. Projevilo se to nakonec dvěma dogmaty postupně vyhlášenými Piem IX. a Piem XII., totiž o Marii ně neposkvrněném početí a Marii ně nanebevzetí. Nás bude z obou zajímat hlavně první. To totiž praví, že Maria byla od samého počátku svého života, od svého početí, zcela bezhříšná. To je velice zajímavé. Jestliže jinak všechny křesťanské církve, sekty a směry bez výjimky vyhláší augustinskou tezi o univerzalitě prvotního hříchu, který zasahuje celé lidské pokolení bez výjimky, nemůže takové dogma znamenat, než že Maria není tak zcela člověk. Do obrazu lidové i nelidové katolické mariánské zbožnosti to dobře zapadá, ale je to krok správným směrem? Celkově se v katolickém vztahu k Marii ně postavě dá vytušit velice silné hledání a puzení k jakési nadzemské bytosti ženských kvalit. Protože se však žádné "věčné ženství" v Trojici ani ve světě bezpohlavních čistých duchů nenalézá, je ho nutno najít v nebeském světě jinde a Maria se svým rozkošatělým kultem se k tomu sama nabízí.

Protestantské učení o Marii je zcela jiné. Jakkoli se ani protestanté, potažmo luteráni, nezřikají zcela úcty k Marii, hodnocení její osoby je úplně jiné. Protestanté na Marii pohlížejí spíše jako na důležitý článek, díky němuž je Spasitel vřazen do dějin Izraele a příběhu Starého zákona, potvrzení toho, že Kristus pocházel podle těla ze Izraele, ze společenství starozákonní víry a smlouvy. Proto byl také jedním z Lutherových nejoblíbenějších svátků den Narození Panny Marie (8.září). Zachovalo se dokonce několik jeho kázání k tomuto svátku. Dokonce Luther ponechává otevřené dveře Marii ně bezhříšnosti. Ve svém výkladu Magnificat píše *Denn gotis gnade macht sie voll alles gutten und ledig alles bößen.* (Neboť boží milost ji naplnila dobrými věcmi a oprostila od zlého.) Maria je, tak jako každý věřící křesťan, ospravedlněna Bohem, avšak není jasné, zdali díky své víře za svého života, nebo již před ním! Samozřejmě nemůže jít u Marie stejně jako u jiných svatých o klientský vztah jako k zástupkyni a přímluvci. Navíc mnozí reformátoři vyjadřují své pochybnosti i o od starověku tradovaném článku víry hlásajícím Mariino nepřetržitě panenství.

Böhmovo stanovisko v otázce Marie a jejího postavení je vlastně ještě mnohem protestantštější nežli u mnohých reformátorů. Především se obrací proti tomu,co bylo známo jako teze (později od 1.Vatikánského sněmu tedy dogma) o Marii ně neposkvrněném početí:

Und können durchaus von Marien Jungfrauschaft nach dem irdischen Leben vor der Benedeyung ... nicht sagen, dass sie sey eine gantz vollkommene Jungfrau gewesen, nach der ersten vor dem Fall, sondern sie war eine natürliche Tochter Hevā. (O Marii ně panenství nemůžeme v jejím pozemském životě před Zvěstováním vůbec říkat, že by byla dokonalou pannou, podle oné před pádem, ale jen přirozenou dcerou Evinou.; Menschw 1.9.13)

Maria není nijak substanciálně zbavena hříchu: Děje se tak až při zvěstování, *Benedeyung*, a tím, co dává popud k tomuto očistění je Slovo – na jeho zásah se Marie stává znovu čistou pannou, již – *sensu stricto* – tj. podle Böhmových silných požadavků na panenskost coby nerozdělený stav

jednoty s Bohem – před zvěstováním nebyla, vlastně tedy nejinak, nežli jak se děje každému člověku/mystikovi, jenž se oddá Panně Sofii.

Proto možná Böhme píše ve spise *Vom dreyfachem Leben des Menschen*(6,72), že Kristus se nevtělil v žádné pozemské panně, protože žádná smrtelná panna není čistá! Böhme tam vysvětluje, že v Marii, dceři Jáchyma a Anny se zjevila Panna (rozuměj Nebeská Sofia) v *Ternariu Sanctu* (to již víme, že je jakési nebeské tělo boží Moudrosti), takže se v ní (v Marii) opět spojilo božství s lidstvím, jak bylo spojeno před Adamovým pádem. To je jistě pozoruhodný názor, neboť tím má Moudrost rovněž jednoznačný vztah k znovuzrození člověka a tu zvláštní polospasitelskou úlohu, jakou má v katolickém pojetí Maria, má u Böhma jednoznačně nebeská panna – Sofie. Je zřejmé, že tuto pozici, že onou "prostřednicí spásy" není Maria, ale jiná, podivuhodná, ideální nebeská panna, Böhme zastává vědomě. Ve spise *Von der Menschwerdung Jesu Christi* píše: *Und erkennen also eine Jungfrauschafft in GOTTes Weisheit , ...; nicht eine Frau die gebäre, sondern eine Figur im Spigel der Weisheit GOTTes, eine reine züchtige Bildniß ohne Wesen...* (Panenství pak spatřujeme v Boží Moudrosti, ... ne [jako] ženu, jež rodí, leč [jako] utváření zrcadlicí Moudrosti boží, čistou čirou podobu bez [hmotné] podstaty...)

Navíc ani při samém zvěstování to není Maria, kdo je aktivní: *Nicht hat Maria das Wort beweget, sondern das Wort hat Mariam beweget.* (Nepohnula Maria Slovo ale Slovo Marii), píše Böhme trefně ve stejném spise (1,1,9). Dokonce je celý děj popisován tak, že z něho jednoznačně vysvítá protestanty zastávaná priorita boží vůle před lidským činem, resp. rozhodnutím: Boží duch Marii probudil a ona se mu svou vůlí otevřela a vydala se lásce a vůli boží (1,10,7)

Zdůrazňovaná Mariina pozemskost má u Böhma dobrý důvod. Jen tak totiž může její spojené s božstvím sloužit jako předobraz spojení a vykoupení našeho: *Wäre Maria kein Mensch von uns, was wäre uns der fremde Christus nütze?* - (Kdyby nebyla Maria člověk jako my, jak by mi onen cizí – rozuměj ne-lidský – Kristus mohl pomoci?), píše Böhme v polemice proti Balthasaru Tilkovi (2Tilk 235)

Vtělení si přitom u Böhma zachovává svou všekřesťansky uznávanou hodnotu. Nicméně i zde je rozdíl: Böhme je chápe spíše jako pokračování a nutný další krok celosvětového a zároveň božského procesu, který započal dávno před stvořením pozemského světa. Svým významem je to ovšem krok srovnatelný se stvořením hmotného světa. Tento bod Böhme označuje jako FIAT, jež vyslovuje právě boží Moudrost a jímž dochází ke vzniku 3.principu – principu pozemskosti. Mariino FIAT je tak vlastně jen analogií a přiznáním se k tomuto procesu. Zatímco oním prvním FIAT byl učiněn rozhodující krok od nebeského světa k pozemskému, nastává tímto druhým FIAT návrat světa pozemského k nebeskému.