

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Tomáš Menci

# EKUMENICKÝ ROZMĚR BOHOSLUŽBY

*Pokus o postavení liturgie Českobratrské církve evangelické  
z hlediska ekumenických principů*

Katedra praktické teologie  
vedoucí práce: Prof. ThDr. Pavel Filipi  
studijní program: Evangelická teologie  
rok odevzdání: 2006

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Ekumenický rozměr bohoslužby. Pokus o postížení liturgie Českobratrské církve evangelické z hlediska ekumenických principů“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Brtníkách dne 31. října 2006

Tomáš Menci

<b>OBSAH</b> .....	2
<b>Anotace</b> .....	4
<b>Úvod</b> .....	5
<b>1. SYSTEMATIČKÁ VÝCHODISKA</b> .....	8
1.1 Nicejsko-cařihradské vyznání víry.....	8
1.1.1 Jedna církev.....	9
1.1.2 Inkarnovaný Logos.....	10
<b>2. LITURGIE, CÍRKEV A SVĚT</b> .....	12
2.1 Dějinný rozměr bohoslužby.....	12
2.1.1 Liturgický čas.....	16
2.1.1.1 Ekumenický rozměr neděle.....	16
2.1.1.1.1 Otázka soboty.....	19
2.1.2 Liturgický prostor.....	23
2.1.2.1 Stavba.....	24
2.1.2.2 Slovo a obraz.....	26
2.1.2.2.1 Zobrazení Boha?.....	27
2.1.2.2.2 Symbolika kříže.....	32
2.1.3 Liturgické společenství.....	33
2.1.3.1 Shromáždění církve.....	35
2.1.3.2 Hierarchie a úloha laiků.....	37
2.1.3.3 Tělesné projevy.....	38
<b>3. LITURGIE, SLOVO A EUCHARISTIE</b> .....	41
3.1 Jednota bohoslužby slova a eucharistie.....	42
3.1.1 Slovo a čin.....	42
3.1.2 Slovo a svátost.....	43
3.1.3 „A Slovo se stalo tělem...“.....	48
3.1.3.1 Slovo, Písmo a kázání.....	48
3.1.3.2 Duch svatý a večeře Páně.....	50
<i>Exkurs 1: Tělesný rozměr svatodušního dění</i> .....	51
3.2 Eucharistické společenství.....	53
3.2.1.1 Andělé a svatí.....	55
<i>Exkurs 2: Panna Marie</i> .....	56
<b>4. DALŠÍ LITURGICKÁ EKUMENIKA</b> .....	61
4.1 Trojiční bohoslužebný rámec.....	61
4.1.1 Pozdrav a požehnání.....	61
4.1.1.1 Odpověď.....	63
4.1.2 Krédo.....	64
4.1.2.1 Nicaeno-Constantinopolitanum.....	66
<i>Exkurs 3: Problém rodu</i> .....	67
4.2 Confiteor.....	70
4.3 Bohoslužebné zpěvy.....	73

4.3.1	Kyrie.....	75
4.3.2	Gloria.....	76
4.3.3	Liturgické místo žalmů.....	78
4.4	Kononiální části bohoslužby.....	79
4.4.1	Ohlášky příměly a sbírka.....	79
5.	PRAKTICKÉ ÚVAHY.....	83
5.1	Současné pokusy o liturgickou obnovu v ČCE.....	83
5.1.1	„Coena Domini“.....	83
5.2	Práce ve sboru.....	85
5.2.1	Lectio continua.....	86
5.3	Otázka liturgické uniformity.....	88
	Závěr.....	89
	Seznam zkratk.....	90
	Rejstřík citací.....	91
	Rejstřík biblických citací.....	92
	Bibliografie.....	93



## Anotace

Úkolem této práce je posítnout liturgii nedělní bohoslužby Českobratrské církve evangelické z hlediska ekumenických principů, jak jsou obsaženy především ve starocírkevních symbolech a odkazu ekumenických koncilů prvních staletí. Smyslem tohoto zkoumání je ozřejmit ekumenický nárok některých liturgických reforem v Českobratrské církvi evangelické, jakož i poukázat na některé nedostatky křesťanské bohoslužby obecně.

Dogmatickým východiskem studie je Nicejsko-caňhradské vyznání víry, a to především ve svém eklesiologickém a inkarnačním článku. Práce však místy vědomě překračuje hranice úzce vymezené dogmatickými základy a zamýšlí se nad některými liturgickými formami a projevy i z hlediska všelidské existence. Smyslem následujících řádků není předložit hotový koncept ekumenicky korektního bohoslužebného slavení, nýbrž naznačit směr, kterým by se případná liturgická obnova v Českobratrské církvi evangelické mohla ubírat.

*„A Slovo se stalo tělem  
a přebývalo mezi námi.  
Spatřili jsme jeho slávu,  
slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn,  
plný milosti a pravdy.“  
(Evangelium podle Jana 1,14)*

## ÚVOD

V této práci se chci teologicky vyrovnat především se dvěma nedostatky, jak se jeví v bohoslužebné praxi ČCE. Prvním z nich je podceňování významu liturgie pro život církve, a to snad nikoli ve smyslu účasti na nedělním bohoslužebném shromáždění, jako spíše ve smyslu v ČCE rozšířeného nezájmu o prohlubování a oživování liturgických pořádků a forem a podhodnocování jejich důležitosti v rámci celku církevní praxe. Zde se bude práce zabývat v první řadě vztahem liturgie, církve a světa. Na tomto místě se chci, alespoň částečně, věnovat i rozboru dalších neverbálních liturgických komponent. /a

Druhým z nich je přeceňování významu Božího slova v kázání jako akustického média pro předávání evangelijní zvěsti na úkor svátostného života církve. Zde se chce práce předně vyrovnat s pojmem Božího slova v jeho obecně křesťanském úzu, vztahem slova k eucharistii, jakož i jeho vztahem k liturgickému celku vůbec. Na to chci postihnout i další významné ekumenické liturgické prvky a nakonec připojit i několik praktických úvah.

Předestřené problémy hodlám traktovat na systematickém základě starokřesťanských ekumenických vyznání víry při srovnání obecně křesťanských principů z nich vyplývajících s odkazem reformačních konfesí, které spolu s ekumenickými krédy tvoří pilíře věroučného základu ČCE. Při tom všem se nebudu moci vyhnout ani dílčímu srovnávání bohoslužby ČCE s místní podobou bohoslužby římskokatolické církve, která v našich geografických mirách patří k důležitým partnerům v ekumenickém dialogu a historicky představuje církevní společenství, z jehož tradice čerpala i reformace. Také nezastírám, že v některých specifických úvahách vědomě navazuji na některé myšlenky představitelů evangelického liturgického hnutí Coena Domini, které vzniklo z iniciativy duchovních a laiků ČCE usilujících „o prohloubení duchovního, liturgického a svátostného života v evangelické církvi“<sup>1</sup>. Vzhledem k zatímní nulové publikační činnosti hnutí a vzhledem ke konzervativismu autora, který nepovažuje internetovou prezentaci za vědecky korektní zdroj informací, se však v tomto případě jedná pouze o inspirativní materiál k vlastnímu bádání, nikoli o relevantní východiska. Studie také vědomě zužuje obsáhlou problematiku liturgiky na fenomén nedělního bohoslužebného shromáždění, nezabývá se oblastmi, jako jsou církevní rok, liturgie hodin apod.

Tato diplomová práce má tedy především prozkoumat, do jaké míry se stávající bohoslužebná praxe sborů ČCE slučuje s ekumenickými principy obecné církve, k nimž a k níž se ČCE ve své preambuli hlásí, a co v tomto směru bohoslužebnému slavení ČCE ještě schází, případně přebývá. Tato práce v žádném případě nechce být návodem k tomu, jak reformovat bohoslužebné pořádky v ČCE, nýbrž inspirací k vlastnímu a odpovědnému promýšlení liturgie ve sborech ČCE.

<sup>1</sup> <http://coena.eduniz.cz/>, vyhledáno 16. 03. 2006

Na závěr úvodu si ještě dovoluji jednu citaci, která, myslím, do značné míry vystihuje intenci mé práce. Je z díla mého někdejšího učitele Josefa Smolíka, jenž ve své knize *Kristus a jeho lid* zúročil své bohaté celoživotní zkušenosti praktického teologa a světově uznávaného ekumenologa:

„Vyznávat Krista znamená podílet se na jednotě jeho těla, církve. Konfesionalismus, který toto nechápe, se ve století ekumenismu stává anachronismem. Zůstává v zajetí úzkých obzorů konfesijních, ale zpravidla i národních a společenských, proměňuje sbor ve společenský klub či kulturní instituci.

V bohoslužebném shromáždění máme v každé církvi, vyznávající Trojici, účast na jedné, svaté, obecné, apoštolské církvi. Vstoupili jsme do ní křtem. Jedna svatá, obecná apoštolská církev není pomyslná nadcírkevní struktura, nýbrž je realitou v každé církvi, je-li církvi. Je v ní ovšem přítomna všelijak nedokonale, fragmentárně a přece plně.“<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Josef Smolík: *Kristus a jeho lid*, OIKOYMENH, Praha 1997, str. 10-11

# 1. SYSTEMATICKÁ VÝCHODISKA

## 1.1 Nicejsko-caňhradské vyznání víry

Formálním dogmatickým východiskem pro naše další uvažování bude Nicejsko-caňhradské vyznání víry (dále jen „NC“), zvláště pak jeho články „věřím v jednu svatou, všeobecnou, apoštolskou církev“ a „on pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe. Skrze Ducha svatého přijal tělo z Panny Marie a stal se člověkem“.<sup>3</sup> Nejprve si však zodpovíme otázku, proč právě toto krédo?

Volba NC jako systematického základu pro promýšlení ekumenických souvislostí křesťanské bohoslužby má dvoji dobrý důvod: Za prvé je NC starokřesťanským vyznáním ještě nerozdělené církve (jeho články byly formulovány na koncilech v Nikaji – 325 – a Caňhradu – 381), k jehož znění (až na některé subtilnosti) se jako k věroučnému základu hlásí východní i západní křesťanstvo, včetně reformačních církví (NC stojí také na jednom z předních míst věroučného základu ČCE)<sup>4</sup>; za druhé jeho aklamace je zavedeným zvykem v bohoslužbě jak pravoslavné, římskokatolické, tak i luterské církve (otázce místa NC v bohoslužbě ČCE se ještě budeme věnovat v kapitole 4.1.2.1). Do té míry představuje NC ekumenickou platformu, která výrazným způsobem spojuje teoretické principy obecné církve s jejich praktickým užitím, jak ostatně odpovídá i prakticko-teologickým intencím této práce.

„Toto vyznání trojjediného Boha je jediné ekumenické vyznání víry, které přes všechny rozkoly spojuje východní a západní, římskokatolické a reformační křesťanstvo. Dnešní obec je zná především z bohoslužby.

<sup>3</sup> Plné znění NC najdeme např. na vnitřní straně zadní obálky bohoslužebné knihy *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, Synodní rada ČCE, Praha 1983.

<sup>4</sup> Viz *Čtyři vyznání*, KEBF, Praha 1951, str. 29-30.

Staří i noví skladatelé je stále znovu zhudebňovali. Tato společně dosvědčovaná pravda evangelia ukazuje, že rozdělení naší církve nezasáhlo samy kořeny. Společenství ve vyznávání trojjediného Boha je nepostradatelnou podmínkou jednoty jedné, svaté, katolické a apoštolské církve.<sup>5</sup>

### 1.1.1 Jedna církev

I volba eklesiologického věroučného vyjádření NC jako speciálního dogmatického východiska pro tuto práci má svůj dobrý důvod, promyslíme-li, že bohoslužba v křesťanském slova smyslu nikdy není a nemůže být záležitostí toliko jedince, nýbrž společenství, záležitostí komunikace a nikoli jen niterného prožitku jednotlivce. „Bohoslužba církve“ je termín, který tvoří nedělitelnou jednotu. Žádná křesťanská bohoslužba se nemůže odehrávat bez shromážděné církve, stejně jako není křesťanské církve, která by svoji víru nevyjadřovala také bohoslužebnou formou. „Církev se stává událostí při bohoslužebných shromážděních, (...)“<sup>6</sup>

Eklesiologická formulace NC navazuje na biblickou metaforu církve jako jednoho „těla Kristova“, jehož hlavou je sám, jediný Kristus (Ef 4,15n). Vyznává-li tedy kterékoli křesťanské společenství Krista jako svého Pána, pak se také nutně a především přihlašuje, jako jeden z jejích údů, k jedné svaté, katolické a apoštolské církvi, jejíž jednotu je při vši pluralitě důrazů dána jednotou její hlavy, kterou je Kristus. Z toho je pak již

<sup>5</sup> Ze společného prohlášení Evangelické církve v Německu, Německé biskupské konference, řeckopравoslavné církve v Německu, starokatolické církve, svazu evangelických obcí, evangelické metodistické církve, evangelické staroreformované církve, německých obcí menonitských, Jednoty bratrské a Armády spásy z roku 1981 in Heinz Schütte: *Ekumenický katechismus I*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 23.

<sup>6</sup> Heinz Schütte: *Ekumenický katechismus II*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 26

celkem snadné odvodit, že bohoslužebné sebevyjádření jakékoliv místní křesťanské obce je především a na prvním místě „manifestací a reprezentací“, uskutečněním jediné a, nebojme se toho slova, katolické, tedy obecné církve Kristovy, a to před jakoukoli manifestací vlastní vnitřní tradice či konfese.<sup>7</sup> Jinými slovy, při zvažování podoby liturgických forem musí být před konfesioní nároky vždy zohledňován požadavek ekumenicity, vyplývající z nároků společného věroučného dědictví.

K ekumenickému dědictví církve obecné se ve své preambuli hlásí i ČCE.<sup>8</sup> „Stála u zrodu různých ekumenických iniciativ (...)“ na národní i světové úrovni a „(...) od roku 1990 usiluje o ekumenickou spolupráci s církví katolickou. Svou ekumenickou otevřenost dává najevo i tím, že k večeři Páně (ovšem koná-li se – pozn. autora) zve všechny pokřtěné křesťany bez rozdílu církevní příslušnosti.“<sup>9</sup>

### 1.1.2 Inkarnovaný Logos

Druhé dílčí východisko pro tuto práci se jeví jako nosné z hlediska vlastní obnovy liturgických forem v ČCE. Je jím jeden ze základních principů křesťanské víry – Boží vtělení. Zde nabývá předestřené téma ekumenismu poněkud širšího významu ve smyslu křesťanské praxe jako konání pro celý svět. To ostatně odpovídá i původní etymologii pojmu *οικουμενή* jako řeckého ekvivalentu pro termíny „obydlená země, obydlí svět“, nebo jak básnivě vyjadřují Kraličtí, „okřeslek zemský“.

<sup>7</sup> Srov. *ibid*

<sup>8</sup> „Českokobratrská církev evangelická, (...), vyznává víru v Boha Otce i Syna a Ducha svatého, která ji spojuje s křesťany všech vyznání a všech dob. Vyjadřuje svou naději, že spolu s ostatními křesťany má účast na jedné obecné církvi, díle Ducha svatého.“ Viz *Církevní sňatek Českokobratrské církve evangelické*, Synodní rada ČCE, Praha 1995, str. 4.

V tomto ohledu se universalita spásy zjevená v Ježíši Kristu („on pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe“) stává pro církev ekumenickým nárokem na odpovědné promyšlení církevní praxe v její souvztažnosti s celkem stvoření. Že právě liturgie (=veřejná služba) je vrcholným okamžikem církevní praxe, „k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla“,<sup>10</sup> si ještě doložíme v následujících řádcích.

Christologický článek NC o Božím vtělení sice biblicky vychází z evangelijních vyprávění o Ježíšově početí z Ducha svatého a narození z Panny Marie (Mt 1–2; L 1–2), navazuje však i na starokřesťanský hymnus o vtělení Slova (Logu), jak jej zaznamenává první kapitola evangelia Janova. Tento hymnus navíc dává téma inkarnace do jednoznačné a explicitní souvislosti s událostí stvoření: „Na počátku bylo Slovo ...“ (J 1,1)

Téma Božího Slova bylo jednou z hlavních komponent reformačního učení a (nejen) v ČCE je dodnes považováno za konstitutivní prvek křesťanské zvěsti a bohoslužebného projevu církve. Analýza Slova v jeho biblických a dogmatických souvislostech se mi proto jeví jako nutný předpoklad pro zvažování liturgických forem v bohoslužbě sborů ČCE.

<sup>9</sup> Pavel Filipi: *Křesťanstvo*, CDE, Brno 1996, str. 178

<sup>10</sup> *Sacrosanctum concilium*, čl. 10 in Adolf Adam: *Liturgika*, Vyšehrad, Praha 2001, str.



## 2. LITURGIE, CÍRKEV A SVĚT

### 2.1 Dějinný rozměr bohoslužby

Ačkoli křesťanská liturgie představuje v rámci světa, jak jej známe, jisté vyhraněné specifikum, přece je sama o sobě něčím, co se neodehrává ve vzduchoprázdnu, v jakémś vakuu mimo tento svět, nýbrž v jeho souřadnicích a danostech. Liturgie není nějakým útekem ze světa, ani vytržením z něj, nýbrž *participuje* na tomto světě. Je konáním v tomto světě a pro tento svět. Je dějinnou a nikoli *meta* dějinnou událostí. Do té míry má také liturgie svůj vymezený čas a prostor.

Zajisté že tato teze není tak docela neproblematická. Viděno z eschatologické perspektivy se nám totiž v souvislosti s liturgií otevírají i obzory mimo náš čas a prostor. Knihy Židům, Efezským, Zjevení Janovo<sup>11</sup> nám dávají nahlédnout ještě do jiné liturgie, než jaká se nabízí v naší běžné církevní praxi. Je to „nebeská liturgie“, o níž např. pravoslavní věří, že na ní již v tomto světě mají podíl. Avšak ani v jejich bohoslužebném slavení nejde o vytržení ze světa, nýbrž o „správné slavení“ v tomto světě a pro tento svět. V pravoslavné liturgii jde „o proměnění světa a podmanění Božimu království, které je jako prvotina přítomno ve shromáždění, jež se za svět modlí“<sup>12</sup>.

Ono ostatně – co jsou „nebesa“? Je to skutečně tak nepřiměřená veličina tomuto světu? Nestvořil snad Bůh Na počátku *nebe* i *zemi*? Není snad právě nebe integrální součástí našeho stvoření, dokumentující naopak skutečnost, že svět ve své podstatě není tak docela a jednoznačně

<sup>11</sup> Všechny tři zmíněné biblické knihy na různých místech vypovídají o podílu člověka na nebeském dění.

<sup>12</sup> Smolík: *Křesťanství a jeho lid*, op. cit., str. 31

„pozemský“? A že není tudíž možno nahlížet jej jen v plochosti empirie a účelovosti? Že tento svět jaksi „není z tohoto světa“?<sup>13</sup>

Liturgie církve se tedy v tomto smyslu stává jakýmsi průsečíkem, místem, kde se „prolínají síly nového věku, síly nebeské se silami pozemskými“,<sup>14</sup> eschatologie s dějinami. Přitom však liturgický zájem je jednoznačně *kosmofilní* a *prodějinný*, stejně jako i eschatologické skutečnosti jsou kosmofilní a prodějinné. Kristovo vykoupení, z něhož křesťanské církve čerpají a s nímž také stojí – jakož i věří, že na něm stojí celý svět, a jehož mají být svědkem – se totiž neodehrálo mimo tento čas a prostor, nýbrž právě v naší dějinné vymezenosti; stejně tak, jako smyslem Kristova vykoupení je vykoupení světa i s jeho dějinami.<sup>15</sup> Kristovo vykoupení je vykoupením světa a dějin z moci hříchu a smrti, nikoli zrušením světa a dějin. Proto také jakákoliv liturgie, která by chtěla být vytržením ze světa a která by neměla na mysli právě dějiny, nemá místo v křesťanské praxi.

Přece však cítíme jisté napětí: Bůh a člověk, Bůh a svět jsou přece natolik odlišné skutečnosti, že je lze jen ztěží dát dohromady. Po „lidsku“ zajisté. Ale nepokusil se právě o to, alespoň podle křesťanské víry, sám Bůh, „když Syna svého jednorozeného dal, aby žádný nezahynul, ale měl život věčný“ – „neboť tak Bůh *miloval svět*“ (J 3,14)? V Kristu se pro křesťana stává tato „nemožnost“ skutečností a jedinečnou *příležitostí* pro tento svět. Bůh, který se stává člověkem, Bůh, který se stává světem, jsou pro křesťana principiálně dějnotvorné události. V liturgii křesťan tuto skutečnost víry uchopuje a znovu prožívá, liturgie se mu také stává platformou pro *svědectví* tomuto světu. Pro svědectví, odkud tento svět pochází, kdo jej drží, kam šměruje. Pro svědectví o smyslu jeho dějin.

<sup>13</sup> Srov. Jan Kranár: Nebe a země. Viditelné a neviditelné, *Český bratr* 5/2006, str. 16–17.

<sup>14</sup> Smolík: *Křesťanství a jeho lid*, op. cit., str. 30

<sup>15</sup> K otázce dějin v křesťanském významu viz např. Karl Rahner a Herbert Vorgrimler: *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996, str. 59–60 a str. 61.

Liturgie církve je tak ve víře uchopeným vyznáním církve o smyslu a podstatě stvořeného světa.

Je ovšem pravdou, že právě v souřadnicích našeho světa může a má skutečnost jeho vykoupení křesťan víry vyznávat a svědčit o ní i jinými způsoby. V historii křesťanství se objevuje řada hnutí, která měla už dost církevních „novotuní a slavností“ (Iz 1,14), falešné zbožnosti a mechanistické liturgie.<sup>16</sup> Znovu a znovu se objevují celé roty a houfy těch, kteří se střemhlav vrhají „do světa“ v jeho potřebách a lkání. Konkrétní angažovaná pomoc bližnímu, osobní svědectví až na sám kraj života, budování společenství „lásky“ se pro ně stávají alfou i omegou křesťanského postoje, který za svými zády nesnese „kudrlinky“ liturgické akce. Dokonce i v naší evangelické tradici se stalo takřka evergreenem považovat „všednodenní“ život křesťana za přiměřenější jeho křesťanství, spíše než jeho liturgický postoj, a budování sborového společenství na bázi všeobecné humanity za důležitější bohoslužebného shromáždění. Je pravdou, že všechny zmíněné hodnoty patří bezesporu k plnému křesťanskému životu, ba představují rozměr, bez nichž si plnohodnotný a svému původu odpovědný život církevního společenství ani nelze představit. Všechny tyto projevy patří neodmyslitelně a nezbytně k církvi, má-li být církví; jsou integrální součástí církevní praxe.

Nicméně mám za to, spolu s četnými znalci, že zde došlo k fatálnímu nedorozumění. Jádrem tohoto nedorozumění je ono, snad historicky opodstatněné, nicméně teologicky neudržitelné, oddělování církevní praxe a liturgie tak, jako by sama liturgie nebyla vlastní součástí této praxe. Jako by stála proti a v cestě všemu tomu, co dobrého křesťan může udělat pro tento svět. Zde je třeba říci jednoznačně: Nestojí! Naopak – liturgie všechny tyto prvky křesťanské existence do sebe

<sup>16</sup> Prorocké varování před bohoslužebným formalismem najdeme např. ve starozákonním spise Izajáš, kap. 1, vv. 10–20.

zahrnuje, integruje je a dává jim podstatný smysl, podobně jako Bůh dává smysl tomuto světu a Kristus řád jeho věcem. Vždyť co by byl tento svět pro křesťana víry bez Boha a bez Krista? Analogicky je tomu i se vztahem liturgie k celku církevní praxe. Čím by bylo veškeré naše křesťanské konání, nemělo-li by zakotvení v liturgické události, která dává řád a smysl všem individuálním i sociálním akcím v životě církve? (Zde se ovšem vynořuje naléhavá otázka, do jaké míry bohoslužebné řády a formy církve našemu životu skutečně odpovídají.)

Námítka, kterou lze v této věci v církevních kuloárech slyšet, že s Bohem, Kristem je možno se setkat i mimo liturgii církve, je relevantní v případě, pomyslíme-li bez přiměsí, že Bůh se cele inkarnoval do tohoto světa. Pak je skutečně možné setkat se s Bohem „v bratru svém“. Evangelijní „kde se sejdou dva neb tři v mém jménu, tam já jsem uprostřed nich“ (...) zde nabývá kořenně sociálního rozměru a relativizuje církevní „organizaci“ na interaktivní společenství participantů universálního dosahu spásy. V prostém, lidském – ale může to být i setkání se zvířetem, rostlinou, kamenem, „hvězdným nebem nade mnou“ – se uskutečňuje setkání s Boží „prozřetelností“. „Místem“ církve se zde stává jakékoli místo, jakýkoli čas a prostor, vymezený pozitivně laděným vztahem k Bohu. Tím je ovšem relativizován i pojem liturgie: Zde se může liturgii stát jakékoli konání, nesené Boží „myšlenkou“.

Pokud se však zamyslíme nad pojmem církve v jeho ryze biblických a tradičních souvislostech, pak se námítka jeví jako nepřipadná. Církev totiž není, alespoň podle bible a tradice, společenství, které by plně a bezesbytku odpovídalo sociálním charakteristikám, vymezených diskursem naší společnosti. Církev je především *Tělo Kristovo*, živý organismus tyčící z Kristovy podstaty, ale také – a promiňte mi ten „konstantinovský blud“ – nástroj Kristovy (bezmocné) moci. Není nějakou nahodilostí dějin, ale přímou úměrou Božího vtělení a Kristova vykoupení. Není v pravém slova smyslu „stvořenou“ skutečností, nýbrž

„novým“ stvořením, čerpajícím z nezměnné svobody Boží *kosmofilie*. Církev je analogicky k Božimu zastání veličinou, která kosmickou skutečnost nejen sofiologicky formuje, ale také ontologicky předchází. Jinými slovy: Ono „ve jménu mém“ je určující charakteristikum církve, zatímco „dva neb tři“ jsou jejím nezbytným, avšak druhořadým specifikem. Právě proto liturgii církve není možno myslet jen v souvislostech kreatorního navazování. Liturgie církve, jako skutečnosti Božího vtělení, je teologicky neodmyslitelným předpokladem veškeré církevní praxe. V ní se veškeré její prvky stávají zřejmými a osmyslňují se.

To vše ovšem neznamená, že by se církev a její liturgické formy stávaly nějakými etizujícími kritérii pro život tohoto světa. Co nese všechny Boží příklon k člověku a ke světu a co má být také definitorním rámcem veškerého církevního konání, je láska ke světu. Láska k Bohu, jako jeho strůjci, zachovateli a účastníku, je předpokladem tohoto kosmoofilství. S láskou ke světu, která se nepohoršuje nad ranami Kristova Těla, stojí a padá i veškerá liturgie církve.

## 2.1.1 Liturgický čas

### 2.1.1.1 Ekumenický rozměr neděle

Jedním z výrazných ekumenik, které spojuje snad všechny křesťanské církve, je slavení nedělní bohoslužby jako hlavní bohoslužby týdne. Nedělní ráno, jako centrální čas vymezený pro křesťanskou liturgii, je sice záležitostí tradice a nemá přímé systematické krytí – ostatně podobně jako je tomu i s liturgií samotnou, která vykazuje dogmatické předpoklady jen v rámci eklesiologických výpovědí víry, – znamená však

tradiční natolik lehkou a natolik kontinuální, že si lze bez ní jen těžko život církve představit. Tato tradice navíc není náhodná, nýbrž má svůj dobrý smysl v tom, že představuje dobu, v níž se dle Písma setkávají první svědkyně a svědkové se vzkříšeným Ježíšem. Liturgie církve se tak a priori stává svědectvím Ježíšova vzkříšení, osmyslněním jeho obětné smrti, zpřítomněním velikonočních událostí a jejich spásného významu v rámci universa. Čas je přitom určen biblickou výpovědí „prvního dne po sobotě“ (Mk 16,9) a na ní navazující výpovědí víry „třetího dne vstal z mrtvých podle Písma“ (NC) – zde se myslí třetího dne po dni Ježíšova ukřižování, který dle bible připadá na den před sobotou.

Je-li ovšem liturgie zpřítomněním Velikonoc, pak se naskýtá otázka, do jaké míry je nutné tuto slavnost každotýdenně opakovat a nestačilo-li by církvi jen jedno slavení této centrální události v roce na velikonoční neděli. Zde musíme sáhnout do tradice, která Ježíšovým velikonočním předchází. Je to „desaterní“ tradice židovského kánonu: „Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočínutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci...“ (Ex 20,9–10a). Ta zase, jak patrně z formulace, není samostatná, ale přímo navazuje na temporální principy aktu stvoření. Zde samozřejmě můžeme polemizovat s tím, do jaké míry naše počítání času ovlivňuje samotné výpovědi o Božím jednání. Nicméně i tak, nebo snad právě proto je zřejmé, že týdenní rytmus je v civilizacích lunárního, příp. kombinovaného kalendáře člověku a jeho prožívání světa něco fundamentálně vlastního a původního (stejně vnímání času můžeme zaznamenat i u islámské civilizace). Týdenní rytmus liturgického slavení je v křesťanské tradici navíc podepřen výkladem dvacáté kapitoly Janova evangelia, poukazujícím na to, že opakované shromáždění Ježíšových učedníků se uskutečnilo „osmého dne potom“, myšleno osmého dne po Vzkříšení. (J 20,19.26) Oktáv vyhraničený „prvním dnem po sobotě“ se tak stává určující časovou jednotkou pro život církve. Vyjadřuje styk Božího

„času“ s našimi dějinami a průlom věčnosti do jejich cyklického prožívání tak, aniž by jedno druhé rušilo. (Na stejném principu je postaveno i slavení svátků v rámci církevního roku.)

– Přitom deseterní požadavek „nepracovat“ není pro křesťana principiální, byť jeho dodržování bylo v historii církve i zákonně vymáháno,<sup>17</sup> nýbrž deuterokanonický. Jeho význam spočívá pro církev v požadavku obrácení se od starosti o obživu k Původci a Dárci života, nikoli ke striktnímu dodržování klidu od práce i mimo bohoslužbu (zde se navíc otevírá i palčivý problém křesťanů, jejichž zaměstnání vyžaduje nepřetržitý provoz a směnnou službu na úkor účasti na ranním nedělním shromáždění). Přesto však veřejný charakter církve vyžaduje určitou společenskou ohleduplnost vůči občanskému prožívání neděle a takt ve smyslu společenské reaktivity na prezentaci vlastního vyznání. –

Křesťanské slavení prvního dne po sobotě má i svoji další symboliku. Jestliže sobota představuje v rámci Stvoření den Hospodinova odpočínutí, jímž se akt Stvoření jakoby uzavírá, pak hned na sobotu navazující neděle jako den Kristova vzkříšení naopak otevírá dějiny Nového stvoření. Neděle tak pro křesťana představuje symbolicky místo dějin, v němž se uskutečňuje střet „starého“ a „nového“ věku v kontinuitě dějin Boží spásy. Tento den se tak pro křesťana stává prostředkem k pochopení aktu Božího vykoupení jako klíčové dějinné a dějintvorné události.

Svůj stěžejní význam nese i symbolika rána, v západoevropském světě zpravidla posunutá, s ohledem na potřeby civilizovaného člověka, až na dobu kolem desáté hodiny dopolední. Ráno zde především znamená rozbřesk po dlouhé tmě, světlo přicházející po dlouhé noci. Symbolika Krista jako světla přicházejícího do temnot tohoto světa – bohatě popsaném v již zmíněném janovském prologu (J 1,1–14) – na tomto

<sup>17</sup> Adam: op. cit., str. 33–34

místě sehrává svoji nezastupitelnou roli. V aktu Vzkříšení se přitom křesťanu otevírá zářivá budoucnost světa vykoupená z účinků hříchu – zmaru a zániku. „Slunce pravdy, milosti...“ zpívá se v jedné staré křesťanské písni.<sup>18</sup> Nedělní ráno vycházejícího slunce Kristova vítězství nad temnotou smrti představuje pro církev hluboce zakořeněnou a ztěžší nahraditelnou tradici.

#### 2.1.1.1.1 Otázka soboty

Existují ovšem i vážně míněné návrhy, a to i odborných teologů, přesunout týdenní slavení Kristova vzkříšení na sobotní večer.<sup>19</sup> I to má svoje opodstatnění a logiku, navazující na židovskou tradici čítání dne v pořadí noc-den, což má své podepření opět v biblických výpovědích o Stvoření: „Byl večer a bylo jitro, den první“ (Ge 1,5b) atd. Den končí a začíná se zapadajícím sluncem. Tato tradice v našich poměrech ještě tu a tam doznívá v občanském slavení některých svátků v jejich „předvečer“ (např. svátek sv. Mikuláše, „štědrý večer“ apod.). Ovšem navíc, a to je třeba především zdůraznit, takové návrhy odpovídají dobře i dvojznačné zkušenosti církve, jejíž existence sice spočívá na Kristově vykoupení, ve své dějinnosti však svého Vykupitele teprve očekává – takový je ostatně i smysl velikonoční vigílie, která např. v tradici církve římského ritu patří k nejdůležitějším církevním shromážděním v roce, zatímco v evangelických církvích upadla prakticky v zapomnění. Ve velikonoční vigílii jde právě o *nadějně očekávání* Vzkříšení jako centrální události dějin, která ozřejmuje smysl Stvoření a Vtělení, očekávání Krista, který představuje jako Nové stvoření návrat k Počátku světa a jeho kosmické harmonii. Nevystihuje snad toto pokorné očekávání sobotního večera

<sup>18</sup> Viz *Evangelický zpěvník*, Synodní rada ČCE, Praha 1979.



lépe existenci církve než přejásané nedělní ráno, v němž hrozí fatální záměna Kristova poníženého vítězství nad smrtí s mocenským, politickým triumfem církve?

Ostatně všimněme si i jazyka – klíčový svátek církevního roku nehovoří o „velkém dnu“, o jasnosti a jednoznačné zjevnosti Kristova vzkříšení, ale o *tajemství Veliké Noci*, o události ještě přikryté hávem našeho nedostačujícího nahlédnutí. Ta klíčová událost dějin také nepřichází pozvolna jako rozsvěčující se jitřní rozbřesk, je náhlým, ano až nečekaným *osvícením*, přichází jako náhlý úder blesku ještě do temnot naší nevědomosti. Vzkříšení se neodehrává ráno, nýbrž v noci, bez účasti spícího světa. Ani tři Marie, ani ostatní nejsou svědky *momentu* Kristova vzkříšení, přicházejí k prázdnému hrobu *post resurrectione*. Nesetkávají se se *zázrakem* Vzkříšení, nýbrž s již *Vzkříšeným*. Ovšem – a to je opět třeba zdůraznit – netvoří snad právě toto *setkání* prvních svědků se vzkříšeným Ježíšem, toto první *nahlédnutí* „stavu věci“ právě onen klíčový moment pro kodifikaci církve? Vždyť k čemu by byl církvi a světu akt Vzkříšení zahalený pláštěm nepoznaného a nezjevného? A nač by církvev (a svět) očekávaly navečer bílé soboty? Na přízrak?

Nedělní ráno jako čas *setkání se Vzkříšeným* proto pravděpodobně natrvalo, tedy co bude církvev církvi, zůstane jedním z hlavních signifikantních znaků církve. Snad by bylo vhodné, třeba i pro růst církve a pro její sebereflexi, vzhledem k výše uvedenému do budoucna přeformulovat křesťanský název neděle jako „dne Vzkříšení“. Jeho dozvuky jsou ještě dnes patrné v některých slovanských občanských kalendářích (např. ruské *воскресенье*). Biblicky případný se pro tuto příležitost jeví např. „den Tří Marií“ nebo „den Prvních svědků“. Ale stejně vhodné se zdá i všezahnující a též často používané, byť mírně sexisticky podbarvené, označení „den Páně“.

<sup>19</sup> Viz např. K. Richter: *Liturgie a život*, Vyšehrad, Praha 1996.

Je pravdou, že sobotní večer představuje v našem komplikovaném světě poněkud klidnější čas než nedělní ráno, jehož tlak pociťují v naší společnosti přežívajícího patriarchátu především matky a hospodyně, které před odchodem do kostela musí nejprve vypravit rodinu a pak v chvatu připravit nedělní oběd. Nejsou to však jen zaneprázdňené ženy, ale i další lidé dohánějící v neděli svůj spánkový deficit z pracovního týdne, alkoholici, děti i dospělí sřížení civilizačním syndromem „nedělní deprese“ apod. Zde by ovšem církev musela velice bedlivě zvažovat, do jaké míry by taková úlitba společenským potřebám byla relevantní křesťanské etice sebeobětí (zde ve smyslu sebeobětování individuálního pohodlí ve prospěch celku). Přece však je nepsanou povinností církve, jako prvotiny Božích zaslíbení pro tento svět, znovu a důkladně zvažovat i liturgický čas s ohledem na aktuální potřeby společnosti. A zde, prosím, nemám na mysli především ženy zaneprázdňené svou náročnou společenskou rolí – to je spíše věcí církevní výchovy a programu depatriarchalizace křesťanství –, ale především ty, kteří se časově striktně vymezeného shromáždění farnosti nemohou zúčastnit vzhledem ke své službě v zaměstnání. Těm by snad církev mohla a měla vycházet vstříc, podobně jako předpokládám, že již i většina farností dnes dopravně zaopatřuje všechny své nemohoucí a navštěvuje své nemocné. (Vyjímám z rámce tohoto uvažování národní specifikum „chalupaření“, neboť by zřejmě vydalo na obsáhlejší komentář.)

ČCE se hlásí k ekumenickým hodnotám nejen ve své preambuli, ale i bohoslužebným slavením neděle a hlavních církevních svátků. Oproti své římské sestře jsou ovšem její „zaneprázdňení“ členové v jistě nevýhodě. V římsko-katolických farnostech se zpravidla slouží liturgie kromě neděle ještě více, nebo alespoň ještě jeden den v týdnu. K tomu nepočítáme povinnost katolických kněží sloužit mši každý den. Zaneprázdňený římsko-katolický křesťan tak má možnost participovat na bohoslužebném životě farnosti, byť vzhledem k centrálnímu významu

neděle neúplně, v jisté pravidelnosti. Tato pravidelnost však nutně schází zaneprázdněnému evangelíkovi, jehož církev sloužení liturgie mimo výše vymezené svátky pomíjí. Zde má, pravda, evangelický křesťan škálu jiných možností, jak se účastnit na mimoliturgickém životě sboru, přinejmenším formou účasti na biblických hodinách, ale jedná se i o nejrůznější další setkání (přednášky, brigády a v posledku také schůze staršovstva). – Dlužno ovšem podotknout, že i v katolické církvi dnes se můžeme setkat s hojnějším mimoliturgickým životem farností. – Nicméně zůstává skutečností, že participace na veškerých těchto aktivitách nemůže plně nahradit účast na liturgickém shromáždění církve. Šchůdným řešením tohoto problému se jeví skloubení oné, již předestřené, dvojznačnosti církevní existence v bohoslužebném slavení sobotního večera a nedělního rána. Tyto dvě za sebou jdoucí bohoslužby by nejen takřka zaručovaly možnost výběru pro sloužícího v nepřetržitém provozu (jiný den a jiná hodina by zrovna tak mohly padnout do doby jeho zaměstnání), ale vystihovaly by i onu dialektiku napětí mezi očekávaným a již jsoucím, charakterizujícím křesťanské společenství. – Tím by, pravda, „ostrouhali“ výše zmínění chalupáři, na druhou stranu je otázkou, zda právě zde neplatí ono etické kritérium sebeobětí. – Zajisté, že i taková změna by se musela stát až po důkladném zvážení a sborovém konsenzu – neboť přes zřejmé výhody takového počínu by se snaha o celostný prožitek křesťanského společenství mohla stát dlážděnou cestou k dvojkolejnosti a rozpadu sboru. A pak – je takřka nemyslitelná ve sborech, čítajících tři čtyři aktivní členy, kterých v nepočtené ČCE, žel, není pomálu. Zde bude i nadále třeba na základě společné dohody držet jeden čas v týdnu a o to usilovněji nést všechny nepřítomné společnou modlitbou.

## 2.1.2 Liturgický prostor

Má-li setkání církve se svým Pánem a Spasitelem svůj vymezený čas, má nutně také i svůj vymezený prostor. Tento prostor je a priori vymezen společenstvím shromážděné církve a jejím konáním, druhotně se však charakter tohoto společenství odráží i v architektonickém uspořádání a uměleckém ztvárnění liturgického místa, podobně jako si utváříme obraz o rodině z dojmu z její domácnosti. To odpovídá nejen naší přirozenosti, ale též antropologickému rozměru křesťanské víry, nesené Božím příklonem k člověku a Božím zájmem o svět. Liturgie je konáním církve *pro člověka a pro svět* ve všech sociálních a psycho-fyzických souvislostech jejich existence *ad maiorem Dei gloriam*. Do té míry má tedy i uspořádání církevního prostoru a jeho vzhled vyjadřovat filantropii a kosmofilii Božího spasitelného jednání, stejně jako i slávu Boží, v Boží lásce zjevenou.

V tradici ČCE, která se ponejvíce vyznačuje důrazem na slovo, je právě v této souvislosti zájem o liturgický prostor upozaděn. Přitom se často zapomíná, že slovo v křesťanském úzu je právě Ježíš Kristus, tedy „Slovo, které se stalo tělem“, a to celým tělem, celým člověkem v celku jeho existenciálního rozměru, a ne jen jeho částí – takže není možné charakter slova eliminovat toliko na jeden signifikatorní fenomén, který tvoří jeho akustický projev. Inkarnovaný Logos naopak předznamenává křesťanské porozumění světu v jeho komplexnosti, byť mluvené a slyšené slovo představuje z hlediska biblické tradice výrazný a významný specifikatorní rys v této komplexitě, stejně jako je řeč nepostradatelná pro naše porozumění věcem a vzájemnost.

### 2.1.2.1 Stavba

V ČCE, vyznačující se z valné části kalvinizujícím patosem, však převládá názor, že církev ke svému bohoslužebnému konání nepotřebuje nějaké obzvlášť vymezené, uspořádané a zivárněné prostory. Přitom ani ikonoklastní kalvínská tradice neruší kostely, nýbrž doporučuje, aby místa bohoslužebných shromáždění byla „důstojná a ve všem vhodná církvi Boží“ a aby za tím úmyslem byly „vybírány prostranné budovy nebo chrámy“ – ovšem s dodatkem, „ať jsou vyčištěny ode všech věcí, které nesluší církvi“.<sup>20</sup> Zde je ovšem třeba doplnit, že evangelická averze vůči sakrálním stavbám není v českém prostředí jen výrazem striktního konfesionalismu, ale představuje i jakousi „z nouze cnost“, která má své důvodné historické kořeny jednak v dobách rekatolizace, jednak v období tolerančního patentu, který stavbu svatostánek reformovaných církvi sice umožňoval, ale podobu těchto staveb jasně vymezoval tak, aby je nebylo možno zaměnit za chrámy katolické. „Nekatolické modlitebny neměly mít navenek ráz kostela, nesměly mít věže, zvony a vchod z ulice.“<sup>21</sup> I několik málo kostelů, nacházejících se dnes v majetku ČCE, je zpravidla dědictvím po církvi římskokatolické, naopak některé církevní stavby koncipované jako svatostánky luterské patří od dob rekatolizace církvi římskokatolické (např. svatý Salvátor v Praze u Karlova mostu či četné venkovské kostely, jejichž architektura se větší strohostí lehce odlišuje od staveb římskokatolických.

Bohoslužebné prostory sborů ČCE tedy zpravidla představují farní kaple, v evangelické tradici nazývané modlitebny, někdy dokonce i jen pronajaté prostory v obytném domě. Nové církevní stavby se v rámci působnosti ČCE zpravidla nestaví, nanejvýš se rekonstruují staré. Ještě

<sup>20</sup> Helvetské vyznání, čl. XXII., odst. 2. in *Čtyři vyznání*, op. cit., str. 250.

<sup>21</sup> Jaroslav Kadlec: *Přehled českých církevních dějin 1*, Zvon, Praha 1991

dnes dochází v rámci finanční udržitelnosti malých sborů k odprodeji sakrálních nemovitostí k mimocírkevním účelům.

Je zřejmé, že ekonomie malé církve bude patrně i do budoucna do velké míry určovat i „domovní“ rys zbožnosti českých evangeliků a průlom do této tradice bude i nadále spočívat především na manažerských schopnostech jednotlivých staršovstev a vůdčích osobností sboru. Bylo by však mýlkou se domnívat, že „scházení po domech“ je nějakým určujícím specifíkem křesťanské religiozity. Pravda, máme zde starozákonní varování před důsledky stavby Hospodinova domu, Ježíšova „jedovatá“ slova vůči chrámu a konečně i konkrétní příklad Jeruzalémské církve – „po domech lámali chléb“ (Sk 2,46). A přece i tomuto obrazu církve jako „rodinného“ společenství lásky předchází výpověď, že „každého dne pobývali svorně v chrámu“ (tamtéž).

Jinými slovy, určujícím specifíkem křesťanské religiozity je veřejnost církevní praxe, která plně odpovídá veřejnému a universálnímu charakteru Božího spasitelného jednání i etymologickému původu termínu liturgie jako veřejné služby. Všechno „podomní“ a „pokoutní“ církevnictví má svoji relevanci jen *in extremis* při pronásledování církve, v dobách režimního tlaku a útlaku, v době hrozícího nebezpečí. Jinak jsou však všechny ghettoizující tendence pro církev nepřipadné a ruší její prvořadý úkol být společenstvím pro tento svět. Být církvi pro tento svět vyžaduje veřejnost a transparentnost. Proto, není-li možné jinak, je třeba bohoslužebné prostory zpřístupnit pro širokou veřejnost v rámci sofistikovaného informačního servisu (informační tabule apod.) a případných drobnějších architektonických úprav.

### 2.1.2.2 Slovo a obraz

Zdá se, že ČCE plně navazuje na reformovanou tradici v jejím obrazoboreckém důrazu, v nacionálním rámci však i na kulturní vandalismus první reformace, jmenovitě vojensky zaměřeného hnutí husitského. Liturgické prostory ČCE se obvykle vyznačují strohostí a prostotou, v níž má přední místo kazatelna, nebo lépe řečeno *ambon* – narozdíl od centrálního místa oltářního stolu Páně v kostelech římské církve. Bohoslužebná místnost je zpravidla jednoduše vymalovaná, bez obrazů a křesťanských symbolů, které jsou nanejvýš suplovány umělecky, ale i jinak ztvárněnými symboly, charakterizujícími hlavní požadavky české reformace: kalichem a biblí. – Tato symbolická dvojice se dokonce nachází i na úředním razítku Synodní rady ČCE, kalich pak uhlídáme v oficiálním znaku Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy. – Specifickým rysem liturgického prostoru ČCE je biblický verš nacházející se povětšinou na čelní stěně bohoslužebné místnosti, přičemž má v předpokládané dualitě slova a obrazu nahrazovat optické médium médiem literárním, médiem Slova. Zde ovšem dochází k zajímavému přesmyku, neboť verš opticky ztvárněný na místě obrazu se sám stává obrazem, ikonou, která z „živého“ Božího slova čini „mrtvou“ literu, jejíž kerygmatický potenciál, kterého nabývá v rámci dialogické reference mluveného a slyšeného, se tímto počinem anuluje. V této věci navíc přichází ke slovu i vážné nebezpečí, že výpovědní hodnota takto osamostatněného biblického verše, kterou disponuje ve svém kontextuálním rámci, může být umenšena, zamlžena nebo změněna v pravý opak myšleného. Nějeden biblický verš, takto vytržený ze svého kontextu, působí na stěnách evangelických modliteben až komicky.

## 2.1.2.2.1 Zobrazení Boha?

Českokobratrský odpor k obrazům a některým křesťanským symbolům v rámci liturgického prostoru pramení z kalvínské reformace, která svým ikonoklasmem chtěla na bázi Starého zákona eliminovat dějinami církve ověřené idolatrické sklony člověka. Helvetské vyznání v této věci doslova říká:

„Poněvadž však Bůh jest Duch neviditelný a nezměrné bytnosti, nemůže zajisté býti vyobrazen žádným uměním anebo obrazem; proto se neostýcháme nazvat s Písmem zobrazení Boha pouhou lží. Odmítáme tedy nejen pohanské modly, nýbrž i křesťanská zobrazení. Ačkoli totiž Kristus na sebe vzal lidskou přirozenost, nevzal ji přece na sebe proto, aby byl sochařům a malířům modelem. Řekl, že *nepřišel rušiti Zákona ani Proroků*. Zákon i Proroci však obrazy zapovídají. Řekl, že jeho tělesná přítomnost církvi prospěšná nebude; zaslíbil, že nám bude neustále přítomen svým Duchem. Kdo by tedy věřil, že by zbožným byl nějak užitečný stín anebo zobrazení těla? (...)“<sup>22</sup>

Ještě podud, pokud jde o zobrazování samotného Boha, by snad bylo lze s helvetskou konfesí jakž takž souhlasit. Zákaz zobrazování Boha je ostatně podepřen silným biblickým argumentem druhého přikázání: „*Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.*“ (Ex 20,4.5a). Ale přece jen, nepootevírá perspektiva Božího vtělení, kterou Helvetští přecházejí stručnou poznámkou o Kristově lidské přirozenosti, tak trochu možnost křesťanského zobrazování Boha? Není právě skutečnost Božího zjevení v tělesnosti světa, kterou Helvetské vyznání poníjí poukazem na přítomnost Kristovu v Duchu svatém, tak trochu nárokem na významové přehodnocení druhého přikázání? Není biblická výpověď, že Kristus je „obraz Boha



neviditelného“ (Ko 1,15), přece jen mímou výzvou k tomu, abychom si tuto zvěst nenechali ujít ani ve vidění? Neimplikuje právě Kristova lidská přirozenost možnost uměleckého ztvárnění jeho „pozemského“ zjevu?

Je totiž otázkou, do jaké míry je křesťanství poplatné dodržování Zákona a Proroků, jímž helvetská konfese argumentuje. Z církevní praxe je dostatečně známo, že starozákonní alimentární příkazy nejsou pro křesťanskou religiozitu určující a zavazující. Křesťané zpravidla nedodržují judaistické dietní předpisy, menstruační tabu apod. Zde nabývá totiž na důležitosti druhá část Kristova výroku, kterou Helvetské vyznání (snad záměrně?) zamlčuje: „...nepřšel jsem zrušit (Zákon – pozn. autora), nýbrž naplnit.“ (Mt 5,17) Takové „naplnění“, v němž míněné dostává svůj konečný smysl a řád totiž předpokládá i jistou míru přehodnocení stávajících pořádků a eliminaci těch, které dané věci nejsou relevantní. I ve věci obrazů se tedy křesťanská perspektiva stává určujícím arbitrem významu židovského kánonu.

V judaistickém zákazu zobrazovat Boha jde totiž především o eliminaci nebezpečí záměny a ztotožnění Stvořitele s jeho Stvořením ve smyslu „zlatých býčků“, a tedy o varování před pokusy dosáhnout Boží přízně cestou magie, kdy se zobrazením stává zobrazující manipulátorem zobrazovaného a osobuje si právo na jeho „vlastnictví“. Je proto otázkou, zda do tohoto rámce lze zařadit např. pokusy o abstraktní výtvarné vyjádření Boží moci. K tomu představuje křesťanská perspektiva ve vztahu ke starozákonnímu zákazu jisté specifikum, když uvážíme, že ve vtělení Kristově Bůh sama sebe zpodobňuje, ztělesňuje a zviditelňuje.

Mircea Eliade v popisu díla Jana z Damašku a Theodóra Studijského říká: „V důsledku vtělení se Boží podoba stala viditelnou, a zrušila tak starozákonní zákaz zobrazovat božství. Ti, kdo popírají, že Kristus může být znázorněn ikonou, popírají implicitně skutečnost vtělení. Oba naši

<sup>22</sup> Helvetské vyznání, čl. IV., odst. 1 in *Čtyři vyznání*, op. cit., str. 195.

autoři nicméně upřesňují, že obraz není soupodstatný se svým vzorem.<sup>23</sup> Tato argumentace sice poněkud kulhá, neboť Boží vtělení ještě zcela neimplikuje možnost zpodobňovat Boha. Zde se vynořuje dvojznačnost Kristovy osoby jako Boha i člověka, jejíž komplexnost je štětcem sotva zachytitelná. Nicméně skutečnost Vtělení otevírá možnost postihnout výtvarně Ježíšův tělesný zjev tak, že podstata jeho božství zůstává i nadále skrytá. Nemám za to, že by v tomto směru šlo o oddělování Kristových přirozeností, jak formulovala ikonoklastická synoda v roce 815,<sup>24</sup> neboť i Boží zjevení se odehrálo v Ježíšově dějinném zjevu, v němž skutečnosti Boží podstaty zůstávají skryty. V této věci se tedy nejedná o ikonodulii, ale toliko o vizuální formu zvěstování. Z etického kodexu římskokatolické církve je dokonce „druhé přikázání“ Desatera z těchto důvodů vyňato, zatímco poslední přikázání je pro zachování čísla deset rozděleno ve dvě. A dlužno podotknout, že stejné čítání Desatera zachovával ještě i Luther.

Na druhou stranu lze z historie, zvláště východního křesťanství, pochopit striktnost starozákonního příkazu i tvrdost helvetské víry. Z dějin církve vyplývá, že právě existence ikon probouzela a živila v mnohých lidech idolatrické sklony a byla příčinou těžkých krizí v církvi. Ovšem právě zde musíme být na pozoru a vyvarovat se jednostrannosti. Nejsou to totiž jen výtvarná díla, co může v člověku probouzet jeho přirozené sklony k manipulaci. Předmětem idolatrie se může stát jakákoli stvořená věc, neboť jakoukoli součást stvoření lze použít k magickým účelům, nevyjímaje „artefakty“, které jsou takřkajíc svaté. Z tohoto pokušení nejsou vymaněni Židé ohledně tóry (úcta prokazovaná svátkům tóry jako předmětům), ani evangelíci ohledně bible. Proč se tedy stranit výtvarných výjevů z Ježíšova života, pokud se těmto neklaníme ani je neuctíváme,

*dohled?*

<sup>23</sup> Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení III*, OIKOYMENH, Praha 1997, str. 67

<sup>24</sup> Srov. *ibid.*, str. 66 a August Franzen: *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha 1992, str. 116.

pokud nám jsou didaktickou pomůckou k plnějšimu nahlédnutí Božího zjevení?

Ostatně z církevní praxe víme, že kategorické odmítání křesťanských obrazů se ani v tradici ČCE nikdy nevztahovalo na celý život křesťana. Dětské malůvky biblických výjevů v rámci církevního vyučování, ilustrované bible či různé katechetické příručky doplněné „komiksovými“ kresbami, v nichž se to jen hemží stylizovanými Kristy, nikdy, alespoň pokud je mi známo, nepůsobili v ČCE nějaké obecnější pohoršení, či snad dokonce církevní rozkol. I v domácnostech členů ČCE zpravidla najdeme obrazy, avšak v evangelických modlitebnách je jejich přítomnost často odmítána. Je v tom jistá dvojkolejnost, která zřejmě vyvěrá právě z onoho neblahého oddělování církevní praxe a liturgie tak, jako by se liturgie neodehrávala v intencích tohoto světa, nýbrž byla vytržením z něj.

Pokud by však ČCE chtěla být důsledně kalvínská, pak by nemohla využívat vizuální média ani ke katechetickým účelům. Zde, proti smyslu křesťanské tradice, v níž byly obrazy zpravidla pojímány jako didaktická pomůcka pro vzdělávání negramotných, se helvetská konfese vyhraňuje takto:

„Aby však lidé byli vyučováni v náboženství a aby jim byly připomínány božské věci a jejich spasení, přikázal Pán kázat evangelium, nikoli malovati a vzdělávati lid malbou; ustanovil též svátosti, nikde však neustanovil zřizovati sochy. Neboť kamkoli pohlédneme, vnucují se našemu pohledu Bohem stvořené věci, živé a pravé, kteréž při náležité pozornosti pohnou pozorovatelem daleko účinněji než všechny kýmkoli z lidí vytvořené obrazy anebo nicotné, nehybné, mdlé a mrtvé malby.“<sup>25</sup>

Zákaz „zbožného“ řemesla a umění vůbec, jak se o to v tomto odstavci helvetská konfese pokouší, představuje ovšem fenomén, který

<sup>25</sup> Helvetské vyznání, čl. IV., odst. 2 in *Čtyři vyznání*, op. cit., str. 196.

nenalezneme ani ve Starém zákoně. Pokud by totiž platil takto, jak by potom mohl stavět Šalomoun „dům Hospodinův“? – „Pro svatostánek zhotovil dva cheruby z olivového dřeva ... Na všechny stěny ... dal vyřezat dokola řezby cherubů, palm a věnců z květin. Rovněž podlahu ... obložil zlatem ...“ (1Kr 6) – He – dokonce andělé! Kalvinské myšlení ve své ikonoklastní výpovědi správně rozpoznává otisk Stvořitele ve stvořených věcech, avšak nerozpoznává, že „svědecká služba“ stvořených věcí se vztahuje i na člověka a „dílo jeho rukou“, jehož Bohem darovaný tvořivý potenciál dává „promlouvat“ Božím řádu stvoření. Dílo lidských rukou proto nemůže v křesťanském duchu být nikdy „mrtvým a mrtvým“, nýbrž je svědectvím nesmírné milosti Boží. A do té míry také všechna řemeslná a umělecká díla oslavující Boží velikost patří do společenství Božích chval – neboť jsou svědectvím o Kristu, skrze něhož „všechno je stvořeno“ (Ko 1,16).

Snad na některých tvářích mohou vzbuzovat úsměv historická zobrazení Krista, která v poplatnosti kulturnímu rámci vzniku díla nemohou vystihovat autentičnost Kristova historického zjevu. Ale je tento realismus na místě? Nevypovídají snad právě tyto obrazy něco základního o universalitě dosahu Boží spásy? Nejsou současné, církev pohoršující (post)moderní pokusy vyjádřit Kristovu osobu postavou černocha, ženy nebo dokonce zvířete právě teologicky přiměřeným pokusem o vyjádření podstatného křesťanského kerygmatu, že záchrana stvoření, spočívající v Božím vtělení, není jen záležitostí „bílého muže“? A člověka?

*manifestace!*

### 2.1.2.2 Symbolika kříže

Podle tradice zemřel mučednickou smrtí na kříži sám Kristus, mnoho martýrů první církve skončilo podobně. Zde samozřejmě můžeme polemizovat o podobě tehdejšího „mučednického kůlu“, nicméně podoba kříže, kterou zpravidla znázorňuje tzv. „krucifix“, se vžila tak záhy, že představuje jedno z nejstarších symbolických dědictví církve.

Symbolika kříže však není původně křesťanská. Odlišné tvary kříže představují ty nejrůznější kulturní okruhy, od tzv. *anhemu*, tedy kříže doloženého ve staroegyptské kultuře, přes tzv. *Lughův* sluneční kříž (předkeltské osídlení Evropy), keltský – již křesťanský – sluneční kříž, až např. po *svastiku* oblíbenou v pravoslavné církvi a posléze zneužitou nacistickým Německem. Jedno mají však symboly kříže společné: Jejich křížení naznačuje čtyři světové strany a symbolizovaný střed světa. Výše zmíněné názvy typů křížů upomínají také na kruh, tedy sluneční kotouč.

Do té míry vždy symbolika kříže představuje kosmologický znak. Kříž křesťanství tedy neupomíná jen na Kristovu smrt jako předpoklad našeho spasení, nýbrž ve spojitosti se stromem života charakterizuje též universální a kosmický dosah Kristovy smrti. Kříž je tedy nejen vpravdě ekumenickým symbolem spojujícím všechny křesťanské denominace pod jednu „střechu“ Kristovy obětivé smrti, ale je též vyjádřením úkolu církve být církví pro tento svět.

Přitom není třeba bohatou symboliku kříže rozměňovat zpodobněním tělesné fixace, která fixuje původ křesťanské víry jako křivdy na Spravedlivém. Naopak prázdný kříž, podobně jako prázdný hrob, připomíná, že tělo Kristovo bylo z kříže sejmuto, a je vyjádřením eschatologické skutečnosti Kristova vzkříšení.

Nahrazení křesťanského symbolu kříže symboly kalicha a bible je nepřipadné, jakkoli jsou tyto součástmi křesťanství. Je však třeba zdůraznit, že ani kalich ani bible nejsou *obrazné symboly* křesťanství.

Kalich má svoji symbolickou hodnotu ve spojitosti aktu večeře Páně, jedení a pití (v české realitě je kalich dokonce spojen spíše s politicko-ideologickou realitou první reformace, jež jako kterékoli jiné hnutí potřebovala mluvící symbol, zástavu, která však vypovidala podstatně víc o sociálních než teologických požadavcích), bible pak jako skutečná kniha určená k liturgickému čtení. Jakákoli obrazná symbolizace těchto předmětů degraduje jejich skutečný význam a charakterizuje jejich uživatele jako konfesně se vymezující ideology.

Vraťme tedy ČCE zpět k jejím křesťanským kořenům – pod kříž!

### 2.1.3 Liturgické společenství

Budování sborového společenství je v tradici ČCE velmi váženou veličinou. Je to pochopitelné i ze sociálního hlediska: Malá církev má oproti velkým přirozenou potřebu hájit své „teritorium“ pevně semknutou komunitou, která je nejen s to čelit případným atakům zvenčí, ale která též může svou vzájemností redukovat případné komplexy méněcennosti, vyplývající z jejího postavení ve společnosti. Z těchto důvodů se stal znakem religiozity ČCE určitý typ „rodinné“ zbožnosti, která se odráží i v požadavku na život faráře sboru, jehož rodina se v komunitním étosu církve stává ostře sledovaným mravním vzorem. Ne že by se model rodinné zbožnosti katolické církvi docela vyhýbal, avšak vzhledem k požadavku na celibátní život kněží a k přetrvávající úctě k panenské formě života, představuje katolická religiozita obecně přeci jen poněkud jiný typ zbožnosti. To se zpětně promítá i do pojetí církevního společenství.

Často se má v evangelické církvi za to, že religiozita katolické církve je spíše charakteru individualistického – mnohý katolický křesťan přichází

a odchází z kostela zcela anonymně –, zatímco charakter evangelické zbožnosti je především založen na vzájemnosti, která snad lépe odpovídá koinoniálnímu rozměru církve. Zde je ovšem třeba si ujasnit, co vlastně pojem „církvní společenství“ představuje.

Předně je třeba říci, jak již bylo naznačeno, že církvní společenství není klubem společných zájmů a hodnot. Církvní společenství je Kristem svolaným a sebraným společenstvím lidí, a to často navzdory jejich zájmům a hodnotám. Je to společenství, které se neuskutečňuje na bázi vzájemných sympatií, nýbrž na základě Božího příklonu k člověku v jeho existenciálním rozměru. Jednota církvního společenství se tudíž nepromítá v „ideologické“ jednotě osob, nýbrž osobní různost je v církvi integrována v jednotě Božího bytí a kontinuitě Božích činů. Církvní jednota se tudíž nemusí projevovat charakterovou uniformitou jednotlivců, která navíc ani neodpovídá lidské přirozenosti, nýbrž je nesená společným responsem na událost Božího zjevení. To se plně a dostatečně uskutečňuje v liturgii, kde se církev stává místem společně artikulované chvály a díkyvdání za Boží čin spásy.

Katolickému křesťanu, křesťance se tak v liturgické události dostává plného podílu na společenství církve, jakkoli může vnějšně jeho chování představovat anonymitu a individualismus. Už jen tím, že se účastní společných aklamací, gest, modliteb a eucharistického hostie se stává součástí širokého církvního společenství církve bojující i vítězné. Katolické pojetí *koinonie* tak ponechává křesťanu velkou míru individuální svobody a dostatečný prostor pro rozvíjení vlastní osobnosti, zatímco v církvi, kde je význam liturgie upozaděn, se křesťan nezřídká stává součástí církvní mašinérie, vycházející z nároků mimoliturgického aktivismu. Evangelické pojetí církvního společenství je navíc silně poznamenáno i neúctou k andělům a svatým církve – která mimochodem jde proti smyslu všech reformačních konfesí –, takže církvní společenství je v evangelickém úzu často míněno jen jako

uskupení biologicky živých současníků – ačkoliv takové pojetí neodpovídá eucharistickým formulacím (viz 3.2). Dějinná kontinuita církve je tak často potlačena ve prospěch aktuálních požadavků doby a místa.

### 2.1.3.1 Shromáždění církve

Předpokladem nedělního a svátečního liturgického slavení je shromáždění církve. Bez toho si lze představit řádnou bohoslužbu jen ztěží. Z církevních dějin sice víme i o tzv. soukromých mších, konaných v malém kruhu věřících, či o soukromých mších kněze, které měly posléze dopad i na liturgickou podobu středověké bohoslužby. Přestože tyto bohoslužby nebyly ze římského kánonu vyloučeny, jejich význam byl na základě výsledků Druhého vatikánského koncilu značně upozaděn.<sup>25</sup>

Nejprve si však ujasněme, co takové shromáždění církve vlastně představuje. Je mýlkou se domnívat, že liturgické shromáždění církve tvoří pouze jakási společenská, historicky podmíněná skupina křesťanů. Jak jsme již řekli, církev je především Tělo Kristovo, a jak známo, tělo je zpravidla disfunkční bez své hlavy. Pokud tedy zůstaneme u této bohaté biblické metafory, pak se nám vyjeví, že církev se plně a komplexně realizuje teprve při setkání s Kristem, který je s církví bytostně spjat jako hlava se svými údý. Bez Krista není možná církev, Kristovo panství se uskutečňuje skrze církev. Církev a Kristus tvoří neoddělitelnou jednotu. „Právem se tedy liturgie chápě jako konání kněžské služby Ježíše Krista: smyslům přístupnými znameními se v ní naznačuje a příslušným způsobem uskutečňuje posvěcování člověka a celé tajemné tělo Ježíše

<sup>25</sup> Více o soukromých mších viz Johannes H. Emminghaus: *Eucharistie*, Sít, Praha 2001, str. 57–75.



Krista, hlava i údy, konají dokonalou veřejnou bohopoctu.“<sup>27</sup> Liturgické shromáždění je tak primárně podmíněno jednáním Ježíše Krista, který svou církev svolává a který je také hlavním subjektem bohoslužebného dění.

Ale – a zde už se dostáváme do polemiky s evangelickou tradicí – z výše uvedeného vyplývá, že vymezení subjektu a objektu není v liturgii tak docela jednoznačné. Kristus je hlavním subjektem liturgického dění, je „veleknězem“, na druhou stranu je i objektem chval a slavení církve. Naproti tomu církev, která je objektem Kristových milostí, se v odpovědi na ně stává také subjektem liturgického dění. Jinými slovy, Kristus a církev tvoří pevnou jednotu, která se liturgicky nemůže projevit jinak než dialogickou interakcí. Aktérem liturgického dění proto není pouze Kristus, ale i církev.

V tradici ČCE platí, že církev se konstituuje slovem a svátostmi, jako by se na jejich základě Tělem Kristovým teprve stávala. Katolická tradice naopak upozorňuje na to, že ustavení církve jako Těla Kristova liturgickému konání předchází. Bez této skutečnosti není možné slavit liturgii. Katolická úvaha má přitom svoji relevanci právě v samotné metafoře církve jako těla: Kristus jako hlava (protějšek) církve je zároveň její pevnou součástí, církev jako tělo je uskutečněním Krista. Evangelické stanovisko naopak zdůrazňováním jinakosti Kristovy osoby vůči světu jednotu Těla Kristova narušuje, což v neposlední řadě také postuluje potlačení odpovědnosti církve za liturgické konání a projevuje se pasivitou shromážděné obce při bohoslužebném dění. Odpovědnost za liturgickou akci tak evangelická tradice ponechává, zcela proti zásadě všeobecného kněžství, v rukou jednoho „zasvěceného“ muže (ženy).

<sup>27</sup> *Sacrosanctum concilium*, čl. 7 in Adam: op. cit., str. 18.

Vale druhého řádu  
kněží - Substantia  
non pradu factum

### 2.1.3.2 Hierarchie a úloha laiků

+ SC

Hierarchie v liturgickém dění je přitom dána nikoli postavením osoby, ale rozdělením úkolů podle osobních obdarování (viz 1K 12). I katolická církev, proti obecnému mínění, drží zásadu všeobecného kněžství. Úřad kněze zde nepředstavuje „zástupce Kristova“, nýbrž funkci *předsedajícího*. Předsedající shromáždění přitom není a priori pověřen k vedení bohoslužby, nýbrž ze své funkce vykonává především službu dohlázele na řádný chod liturgie. Bohoslužbu koná kněz zpravidla za asistence tzv. ministrantů, po druhém Vaticanu je patrna zvýšená účast laiků při bohoslužbě slova – pověření lekcí. Výhradním „právem“ kněze zůstává čtení evangelia a celebrace při transsubstanciaci.

(2)

V ČCE, která se často právě vůči katolické církvi vymezuje zásadou všeobecného kněžství, naproti tomu ještě dnes spočívá v mnoha sborech takřka celá liturgie (s výjimkou ohlášek) na bedrech *předsedajícího*. Je to pravděpodobně dáno vysokým důstojenstvím přisuzovaným v evangelické tradici odbornému výkladu bible v kázání (to je považováno za střed bohoslužby), které spolu s častou absencí večere Páně tlačí správce farnosti (příznačně nazývaného „kazatel“ – „kazatelka“) do funkce vrcholového bohoslužebného manažera. Přitom za liturgii je v ČCE odpovědné staršovstvo sboru „spolu s kazatelem“,<sup>28</sup> což se výjimečně projevuje přísluhováním při podávání večere Páně, častěji pak při ohláškách vedených členem staršovstva. Čtení, modlitby a některé další části liturgie, které by mohli převzít ostatní členové staršovstva či jiní členové sboru, většinou zůstávají na bedrech liturga. Přitom právě osobní účast<sup>29</sup> na jednotlivých liturgických úkonech je

<sup>28</sup> „Staršovstvo je správní orgán farního sboru. Zejména mu přísluší pečovat spolu s kazatelem o bohoslužebná a katechetická shromáždění, (...)“ – Viz *Církevní zřízení Českobratrské církve evangelické*, op. cit., § 20, odst. 1, str. 17.

účinným katechetikem při znovuoživení významu liturgie v ČCE a prohlubováním vědomí odpovědnosti za veřejný život církve.

### 2.1.3.3 Tělesné projevy

Zařazením tohoto tématu do kapitoly Liturgické společenství mám na mysli jednu podstatnou věc, a sice, že do liturgického jednání shromážděné církevní obce „vstupuje jednatel jako duchovně-tělesná bytost a s ním celý jeho život i hmotný svět“.<sup>29</sup> To se projevuje nejen v jeho fyzickém příchodu a fyzické přítomnosti na bohoslužebném shromáždění, ale i tím, že svoji účast na jednotlivých liturgických částech vyjadřuje svou tělesnou aktivitou. V evangelické tradici je to např. povstání – umožňují-li tento akt aktuální fyzické dispozice jednatelce – při biblické lekci, jako výraz úcty k Písmu, a při modlitbách, jako výraz úcty k samotnému adresátovi modliteb. Jsou však i bohoslužebné části, které tělesnou aktivitu účastníka shromáždění přímo vyžadují. Např. akt večeře Páně si lze – při dobrém zdraví – jen ztěžka představit bez osobního povstání a příchodu k místu udílení svátosti a bez fyziologického procesu příjmu potravy a nápoje, byť symbolicky zúženého. V tomto případě si lze tělesnost jen těžko odmýslit.

V běžném životě však využíváme i řadu dalších tělesných projevů – *gest* –, které jsou výraznou podporou našeho verbálního projevu tam, kde naše slova nestačí pro plné vyjádření některých skutečností a usnadňují tak naši vzájemnou komunikaci. V určitých případech dokonce gesta i slovo nahrazují. Evangelická tradice se však tyto přirozené projevy snaží z liturgie pokud možno eliminovat. Gesta předsedajícího jsou obvykle omezena na zdvižení paží při aktu požehnání a pozdvihování při

<sup>29</sup> František Kunečka: *Úvod do liturgie svátostí*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, str. 19

eucharistii, poklekání shromáždění či znamení kříže je v bohoslužbě ČCE prakticky vyloučeno. V posledně jmenovaném sice opět můžeme spatřovat snahu o konfesní vymezení se vůči pomyslným religiózním znakům římské církve, nicméně určitá obecná rezistence k tělesnosti a k tělesným projevům je v evangelické bohoslužbě výrazně patrná. Čtené bohoslužby ČCE se tak vyznačují pasivitou shromážděné obce, ostýchavostí při aklamacích (jsou-li na pořadu dne), „šuměním“ při společné recitaci modlitby Páně. I společný zpěv často, zvláště je-li píseň méně známá, vychází do ztracena.

Tělesnost přitom patří k základním charakteristikám křesťanské víry. Bůh se podle křesťanského vyznání zjevil v těle a také křesťané očekávají „těla z mrtvých vzkříšení“ (*Apostolicum*). Základy křesťanské víry, zformované v polemice proti gnosi a křesťanskému doketismu, tak stavějí hráz proti všem pokusům o dualistické vidění světa v protivě duch-hmota. V ČCE se však zdá, jako by právě dualistické pojetí bylo měřítkem liturgického konání, jako by, jak vyjadřují někteří představitelé liturgického hnutí *Coena Domini*, to, co je tělesné, ještě nebylo dostatečně duchovní. V tomto směru se také ukazuje jako paradoxní obecné mínění, že evangelická bohoslužba je oproti náboženskému patosu římské liturgie „civilní“ záležitostí. Pokud bychom na tom trvali, pak bychom také termín „občan“ museli chápat ve smyslu ryze „duchové“ bytosti, což neodpovídá ani skutečnosti, ani významu pojmu „*civilitas*“<sup>30</sup>. Naopak – ve srovnání s římskokatolickou liturgií, která počítá s člověkem jako komplexní bytostí, se ukazuje, že právě tělesně okleštěná bohoslužba ČCE je až nepřipadně duchovní a produchovnělá a nebezpečně svádí člověka k pohrdání hmotou a světem.

<sup>30</sup> Podle *Latinsko-slovenského a Slovensko-latinského slovníku* (Július Špaňár a Jozef Hrabovský, SPN, Bratislava 1987) označuje termín „*civilitas*“ „občianstvo, vŕúdnosť, zdvorilosť, ľudskosť“.

Jednou ze schůdných cest, jak obnovit kladné vnímání tělesnosti a přijetí dalších gest v rámci českobratrské liturgické praxe, je – tam kde není zavedeno – zařazení *pozdravení pokoje* před eucharistický hod. Toto bohoslužebné gesto, které se v našich kulturních šířkách obvykle realizuje stiskem ruky sousedům v lavici se slovy „pokoj vám“ nebo „pokoj tobě“, vyjadřuje vzájemnost, která je evangelické religiozitě vlastní. Zároveň představuje akt smíření, který překračuje hranice úzce vymezeného společenství přijímajících. Pozdravení pokoje má svůj historický původ v propouštění těch, kteří nepřijímají.<sup>31</sup> Je tak akcentací vsřícné otevřenosti shromáždění, kdy předřazením před vlastní eucharistický hod dávají přijímající najevo svou sounáležitost se světem. Jakékoli módní náhražky tohoto obecného pozdravení pokoje – např. držení se za ruce v kruhu po večeři Páně – neodpovídají nejen místní kultuře – s níž liturgie musí z hlediska antropologie počítat –, ale také tím, že vylučují z aktu smíření ostatní účastníky bohoslužby, působí dojmem pro církev nepřislusného sektářství.

<sup>31</sup> Viz Emminghaus: op. cit., str. 135.

### 3. LITURGIE, SLOVO A EUCHARISTIE

Obyčejně se má za to, že reformační a zreformace vycházející církve jsou „církve slova“, zatímco katolická a pravoslavná církev jsou „církve svátosti“.<sup>32</sup> Toto rozdělení a označení je však nepřesné, ač svým způsobem vypovídá něco závažného o převažující podobě a akcentech liturgické praxe jmenovaných křesťanských celků. Pokud totiž pohlédneme na liturgické dění v jeho celistvosti, pak se ozřejmí, že liturgie se od svého počátku až do svého konce odehrává v režii slova, ačkoli se pomyslně dělí na tzv. bohoslužbu slova a eucharistii.<sup>33</sup> Za prvé proto, že ani svátosti se bez slova neobejdou, ke znamení musí přistoupit slovo, bez svátostné formule jako *preformativního slova* nemůže být svátost svátostí. Za druhé proto, a to jsem již řekl, že celé bohoslužebné dění je plně v moci Kristově, který je právě Boží slovo – Logos – skrze něž „všechno povstalo“ a „bez něho nepovstalo nic, co jest“ (J 1,3). Z tohoto úhlu pohledu lze souhlasit s Josefem Smolíkem, že „všecky liturgické formy shromáždění od samého začátku až do konce musejí být pod Slovem, které je nad nimi svrchované“<sup>34</sup>, a z této perspektivy lze i zkonstatovat, že každá křesťanská liturgie je vlastně bohoslužbou Slova. (Zde budeme muset ovšem velmi jemně a pečlivě rozlišovat „slovo“ s malým a „Slovo“ s velkým „S“.)

Chci-li tedy v této kapitole podchytit význam a úlohu slova v liturgii, pak bude třeba se především zamyslet nad pojmem slova v jeho křesťanském úzu. Jak jsem již předestřel na začátku práce (viz 1.1.2 a 2.1.2), slovo, chápeme-li jej v jeho biblickém tvaru jako slovo Boží, není plně

<sup>32</sup> Viz Kunetka: op. cit., str. 189.

<sup>33</sup> Rozdělení bohoslužebného celku na bohoslužbu slova a eucharistii pramení ze starověké bohoslužebné praxe prvňích církví, které slavily odděleně tzv. bohoslužbu katechumenů pro všechny zúčastněné a návazně na ní pak večeři Páně pro pokřtěné, tedy s vyloučením těch, kteří se ke křtu teprve připravovali. Viz Pavel Filipi: *Hostina chudých*, Kalich, Praha 1991, str. 112.

ztotožnitelné se slovem jako komunikačním médiem tak, jak jej obvykle pojmáme v našem běžném životě. Termín slovo Boží totiž implikuje víc než pouhou řeč v její akustické podobě. Je sice slovem – řečí – Boží k člověku a ke světu, takže komunikační prvek obsahuje, na druhou stranu není možno pojem Božího slova zúžit na pouhou akustiku. Slovo Boží je v biblickém slova smyslu zároveň slovem i činem, kdy druhá složka výpovědi „hovoří“ stejně srozumitelným jazykem jako první, „promlouvá“ k člověku a ke světu a očekává jeho odpověď.

### 3.1 Jednota bohoslužby slova a eucharistie

#### 3.1.1. Slovo a čin

Chci-li podchytit křesťanský smysl Slova v jeho pramenném významu, pak je třeba zalistovat v tradici, která ke křesťanskému učení a praxi tvoří nezbytné východisko. Mám pochopitelně na mysli Starý zákon, nebo chcete-li, knihy Staré smlouvy. Texty židovského kánonu totiž pracují se Slovem, tedy božím Slovem, pozoruhodným způsobem, pro jehož pochopení se člověk vzdělaný v souřadnicích dědičného postižení řeckou filozofií musí nezbytně, alespoň na chvíli, oprostit od naučeného světónázoru, že myšlení v pojmech tvoří základ veškerého lidského uvažování.

Základem hebrejské gramatiky totiž není *substantivum*, „podstatné“ jméno, jak je tomu v našich evropských gramatikách, nýbrž *verbum* – sloveso –, tedy slovní druh, vyjadřující namísto staticky chápané podstaty *děj, pohyb, událost*. Lze říci, že od slovesa se v hebrejském jazyce pak odvíjí i většina dalších slovních druhů. Tato jazyková vybavenost

<sup>20</sup> Josef Smolík: *Kapitoly z liturgiky*, KEBF, Praha 1960, str. 39

hebrejštiny je pochopitelně provázaná i s dějinným pojetím judaismu, které do velké míry proniklo i do křesťanského myšlení.

Slovo tedy v hebrejském myšlení nepředstavuje jen jakousi formu sdělení pro in-formování posluchače, nýbrž samo o sobě je tvůrčím činem, tvůrčí událostí. „Slovo má tvůrčí charakter: jako stvořitelské slovo, slovo zaslíbení, prorocké slovo. Také zvěstováním evangelia je vytvářena nová skutečnost (proměna srdce – pozn. autora). Ve slově se tedy děje to, o čem ono vypovídá.“<sup>35</sup>

Snad nejlépe je tato skutečnost patrná na jednom z nejfrekventovanějších úžů biblického vyjádření „a stalo se slovo Hospodinovo“ („*vajhi d'bar donaj*“). Slovo zde tedy není nějaká veličina určená a priori k mluvení, k předávání informací, ale něčím, co se stává. To ovšem souvisí i s významem samotného hebrejského termínu *dabár*, který neznamena, jak zní jeho nejčastější překlad, pouhý pojem „slova“, nýbrž „slovo i čin (událost, skutek)“ zároveň – tedy svým významem odpovídá jednotě slova a skutku, jak ostatně stojí i v principech našeho pojetí etiky.

Chápání Slova v jazyce Židů jako události se přirozeně obráží i v Novém zákoně, kde jednota zvěstování a znamení tvoří neodmyslitelný základ evangelijního kerygmatu, ať už se to týká samotné osoby Ježíše Krista nebo jeho pokračování v životě první církve, a má, či měla by mít, svůj pochopitelný dopad i na naše křesťanské myšlení. Dopadem biblického pojetí je i charakteristika Ježíše Krista jako inkarnovaného Logu.

### 3.1.2 Slovo a svátost

V ČCE zdomácnělo přesvědčení, že slovo je konstituujícím bohoslužebným prvkem. Lze s tím souhlasit, jak jsem již naznačil, do té

<sup>35</sup> Kunečka: op. cit., str. 190



míry, pokud chápeme Slovo jako Ježíše Krista v celistvosti jeho existence, jako inkarnovaný Logos<sup>36</sup>. Ježíš Kristus je jako hlava církve ujednocujícím konstituentem celého bohoslužebného dění, ať už ve formě slova či svátosti. V tradici ČCE však došlo, mám za to, v této věci k jistému neblahému posunu, když byla významová šíře pojmu Slova, jak ji představuje biblický Logos, v liturgii zúžena na biblické lekce a réterskou ekvilibristiku kázání. Toto významové zploštění Slova na jeho jazykovou formu totiž komprimuje význam všech ostatních jeho projevů, takže výsledně staví svátost do konkurence ke slovu. Pod tlakem této jednostrannosti je pak odsunutí svátosti na vedlejší kolej bohoslužebného dění jen logickým vyústěním takového pojetí. Večeře Páně je součástí bohoslužby ČCE ve většině sborů jen příležitostně.

Přítom myšlenka liturgické jednoty slova a svátosti vychází jak ze starozákonní tradice a komplementarity Ježíšova zjevu, tak odpovídá smyslu křesťanské existence jako jednajícího bytí a kryje se i s odkazem reformačních konfesí. Podle nich nikoli „slovo“, nýbrž „slovo a svátost“ tvoří konstituum i kontinuum liturgického dění.<sup>37</sup> Jak se tedy mohlo stát, že eucharistie byla v bohoslužbách ČCE upozaděna?

Pavel Filipi k tomuto problému říká: „Poreformační doba, zvláště v prostředí kalvinistickém, upevnila zvyk vysluhovat jen o mimořádných svátečních příležitostech (čtyřikrát do roka). Později byl tento úzus pochopen tak, že v tom je svéráz reformačních církví ve srovnání s římskokatolickou a pravoslavnou. Tomuto posunu se časem dostalo i dodatečného teologického zdůvodnění. Bohoslužby se zvěstováním evangelia jsou prý plnohodnotné i bez večeře Páně. Zvěstování

<sup>36</sup> Tento termín je původně převzat z učení tzv. *gnostiků*, které místně i časově tvořilo v prvních stáletích našeho letopočtu paralelní náboženskou linii ke křesťanské nauce. Logos, který v gnostické filosofii představoval duchovní emanační princip v protívě ke stvořenému hmotnému světu, byl biblickým slovem kriticky přetransformován na „*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“, tedy „Slovo, které se stalo tělem“ (J 1,14), dosl. „masem“. Více o gnosticismu viz Petr Pokorný: *Plzeň o perle*, Vyšehrad, Praha 1986.

<sup>37</sup> Viz např. Helvetské vyznání, čl. XXII., odst. 1 in *Čtyři vyznání*, op. cit., str. 250.

nepotřebuje podpůrnou svátostnou akci. I lidské spasení se bez ní obejde.<sup>38</sup> Co to znamená?

Znamená to v posledu, že myšlenka samostatné bohoslužby slova jako dostačující liturgické akce pro spásu světa nemá relevantního dogmatického ani biblického krytí a neslučuje se ani s reformačními principy. Neboť zdůvodňovat cokoli na základě zvykovosti či konfesní tradice *a posteriori* zcela odporuje reformační zásadě *sola Scriptura*, kdy je Písmo jako norma postaveno nad tradici. Zde jako by se ČCE zcela paradoxně vracela svou praxí a reflexí této praxe k tomu, co reformace tak pracně popřela. Eliminace večere Páně z valné části bohoslužebného slavení v rámci církevního roku tudíž nemá žádný racionální základ, nýbrž je církevní praxí *contra ratio*.

Liturgická jednota slova a svátosti kromě toho nemá jen své teologické opodstatnění, ale ve svém důsledku odpovídá i antropologii. Člověk svým založením totiž není uzpůsoben jen k akustickému vnímání a racionální reflexi, nýbrž má více smyslů, nadto disponuje ještě citem, a můžeme si to snad dovolit říct, má i svou duši. Zde přichází ke slovu inkarnační princip křesťanské víry, který teologii a antropologii nerozlučně spojuje. Jestliže Ježíši Kristu nebylo, alespoň podle evangelií, „nic lidského cizí“ – dokonce i hřích světa vzal na sebe –, pak lze jen ztěžší najít důvod pro potlačování lidské přirozenosti v bohoslužbě. Nadto platí, že odkaz zachování hodu „Kristova těla a krve“ tvoří komplementární součást biblického poselství.

Převaha akustického projevu Božího slova se zpravidla v ČCE argumentuje biblickou výpovědí, že „víra je ze slyšení“ (Ř 10,17). Pokud pomineme fundamentalistický ráz argumentace, který biblické „slyšení“ Božího slova spojuje striktně s akustickým vnímáním – ač k tomu samozřejmě originální jazyk textu svádí (*ἀρα ἡ πίστις ἀκοῆς* – zajímavé

<sup>38</sup> Filipi: *Hostina chudých*, op. cit., str. 115

v této věci je, že Český ekumenický překlad bible uvádí vysvětlující termín „zvěstování“ namísto „slyšení“) –, pak je třeba zdůraznit, že misijní intence je sice podstatnou součástí liturgie, nikoli však jedinou. Víru, i u tzv. „věřících“, je sice třeba stále obnovovat a „žít“ Božím slovem, avšak neznámá to, že by jediným smyslem liturgického dění bylo „uvěřit“. Shnout křesťanskou liturgii pod nárok efektivity by totiž v posledu znamenalo popřít i tajemství zdánlivé bezúčelnosti Kristova kříže. Liturgie však nemá jen svůj noetický, ale také a především svůj ontologický smysl: být při věci, být „při tom“ – být *při-tom-en*. Efektivní smysl bohoslužby se dobře úročí v intenci homilie, jejímž výstupem má být odpověď víry. Avšak odpověď člověka se v křesťanském slova smyslu nevyčerpává jen pouhým přitakáním (k jehož starobylé, ale tradiční formě „amen“ jsou navíc evangelíci zdrženliví), ale projevuje se i osobním jednáním. Slovo Boží zve člověka do společenství církve, a jestliže právě večeře Páně tvoří vrcholnou součást memoriální praxe tohoto společenství („to konejte na mou památku“), pak již jen z toho vyplývá logika jednoty slova a svátosti v rámci liturgického konání. Jednota slova a svátosti se ovšem v liturgii uskutečňuje i v obráceném gardu. Svátost zde není jen jakýmsi manifestním výstupem slova, ale sama slovo zastupuje tak, že je „slovem“ disponujícím svou kerygmatickou intencí: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“ V tomto případě se dokonce *kérygma*, které je v tradičním protestantském pojetí úzce vázáno na slovo, stává charakterem něčeho tak prostého a „přizemního“, jako je tělesná obživa. Zajisté že zde musíme rozlišovat běžný pokrm pro posílení těla od svátostné symboliky. Ale přeci jen nám tato zpěná vazba na slovo říká něco velmi důležitého a podstatného: To, co promlouvá k člověku a co se dotýká hlubin jeho existence, ještě nemusí být nutně formované a uspořádané racionalisticky a verbálně. To, co může

promlouvat, se může formálně týkat těch nejjednodušších, a z hlediska vědy i nejbanálnějších činností člověka, jako je příjem potravy.

Podporou jednoty slova a svátosti v bohoslužbě může být i jejich patristické vymezení, artikulované obzvláště Augustinem, jako *verba invisibilis* vzhledem ke zvěstovanému slovu a *verba visibilis* vzhledem ke svátostem. To ostatně odpovídá i smyslu křesťanské bohoslužby jako jednotnému konání Slova – tedy Ježíše Krista – a protestantskému pojetí liturgie jako celku pod mocí slova. Zde je však třeba právě onoho velmi jemného rozlišování. Tato metafora sice dobře odráží charakteristiku Slova v jeho kreatorních dimenzích – „neviditelné“ a „viditelné“ –, zároveň však smysl řečeného – ve vztahu k liturgii, nikoli ve vztahu k základním výpovědím víry – volbou termínů okleštuje. Rozlišení slova podle optických vjemů v rámci liturgie totiž opět nebezpečně přibližuje k pojetí Božího slova jako skutečnosti jednostranně vázané k jedné části spektra jeho projevu. V bohoslužbě však nejde s ohledem na Slovo o viditelnost či neviditelnost, slyšitelnost či neslyšitelnost, ale o jeho svobodnou moc, která k nám promlouvá cestami nevyzpytatelnými.

Obzvláště podnětná je v souvislosti s jednotou slova a eucharistie v bohoslužbě metafora, prosazovaná římskokatolickou církví, která jednoznačnou a tradicí podpořenou liturgickou dominancí slova relativizuje. Tato metafora hovoří o bohoslužbě slova jako o „stolu slova Božího“<sup>19</sup>. Tato opačná optika v pohledu na celek bohoslužebného dění je nejen pochopitelná v církvi, v níž je stůl Kristův středem liturgie, ale také nám říká něco podstatného o samotném slovu Božím. A to, nejenže pokrm sám může být slovem, jakýmsi „mluvícím znamením“, ale že i slovo samo je pokrmem. „Ně samotným chlebem živ je člověk, ale každým slovem, které vychází z úst Božích“ (Mt 4,4). Co dává sjednocující smysl celému bohoslužebnému dění proto není jen umná rétorika mluveného

<sup>19</sup> Viz Emminghaus: op. cit., str. 97

slova, nýbrž spočívá v Božím celostném zájmu o lidské bytí a o život člověka. Slovo Boží se uplatňuje ve společenství sdílených darů Kristových.

### 3.1.3 „A Slovo se stalo tělem...“

Liturgické vnímání se v ČCE vyznačuje jistou nesourodostí a nesouladem, a to obzvláště v aplikaci inkarnačního principu a svatodušního konání na jednotlivé bohoslužebné prvky. To se projevuje především ve vztahu bohoslužby slova a eucharistie. Ve většině bohoslužeb v roce dává většina sborů ČCE přednost biblickým lekcím a kázání před slavením večeře Páně.

#### 3.1.3.1 Slovo, Písmo a kázání

Této praxi odpovídá už i posloupnost reformačních konfesi, z nichž většina klade článek o Písmu svatém na první místo před všechny ostatní. Pouze Augsburské vyznání je v této věci korektnější, a náležitě, podle smyslu kréda, klade na první místo článek o Bohu.

Pohlédneme-li však např. do helvetské konfese, zjistíme nejen že klade na první místo věroučné reflexe Písmo svaté, ale dokonce, že jej až nebezpečně překrývá se samotným slovem Božím. „Věříme a vyznáváme, že kanonická Pisma svatých proroků a apoštolů obojího Zákona jsou pravé slovo Boží samo (...)“<sup>40</sup> Podobné rovnítko dává

<sup>40</sup> Helvetské vyznání, čl. I, odst. 1 in *ibid.*, str. 191. Pokud však pohlédneme na starokřesťanská symbola, včetně *Quicumque* a *Chalcedonica*, která představují věroučné východiško církve obecné, pak zjistíme, že mluví-li se v nich o svatém Písmu (jakkoli je zřejmé, že sama z Pisma vycházejí), pak nikoli v přímé souvislosti se slovem

konfese i mezi slovo Boží a kázání. To má bezpochyby jistou logiku právě v inkarnačním principu víry. Boží inkarnace a insekularizace<sup>41</sup> implikuje inkulturaci Božího slova v písemném zachycení jazyka i v lidské řeči. Na druhou stranu však Boží vtělení ještě dostatečně neimplikuje *ztotožnění* Božího slova a Písma, řeči, stejně jako inkarnace ještě nepředznamenává možnost záměny Boha a člověka, Slova a těla. Dialektická teologie minulého století dost jasně proti tomuto pojetí formulovala, že Boží slovo, jako svrchovaně svobodná entita a autorita, stojí nad Písmem, takže Písmo samo o sobě není slovem Božím, nýbrž se slovem Božím *stává*. Že se tak děje především při bohoslužebných shromážděních snad ani netřeba dodávat. Boží slovo, jak jsme si doložili, patří na prvním místě do společenství Kristova lidu.

I tak, nebo právě tak, však zůstává inkarnační vztah Slova a Písma zachován. K víře ČCE patří, že mocí Ducha svatého Boží slovo sestupuje do lidského písma a řeči ve formě biblických čtení a kázání. Biblické lekce a homilie tak jsou bohoslužebnými *formami* Božího slova. Zde – a to je třeba podtrhnout – je svatodušní dění uskutečněním tělesného (forma), ačkoliv v případě písma a řeči – a to je také třeba si zapamatovat – můžeme mluvit o jistých *duševních* schopnostech. Tělesné i duševní (*psychické*) však ve vztahu k Duchu svatému setrvává v intencích „tohoto“ světa, takže je ve svatodušních (*pneumatologických*) souvislostech možno mluvit i o duševním souhrnně jako o „tělesném“. Podobně ani inkarnace, tedy v *tělení* nevyklučuje psychické schopnosti Kristovy.

Božím jako takovým, nýbrž v souvislostech proročských, svatodušních a velikonočních, souhrnně řečeno jako o médiu pro předávání křesťanského svědectví o Kristu (ač se nevyklučuje, že by se toto médium nemohlo stát slovem Božím). Naopak je-li ve starých vyznáních řeč o Slovu, pak zcela jednoznačně v souvislostech *christologických*, které ozřejmují, že Slovo boží v křesťanském duchu není možno ztotožnit s Písmem ani kázáním, nýbrž že Slovo boží je v křesťanském úzu sám Ježíš Kristus, který promlouvá jak a kdy chce.

<sup>41</sup> Horst Georg Pöhlmann: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002, str. 159

### 3.1.3.2 Duch svatý a večeře Páně

Pokud však nahlédneme do Helvetského vyznání ohledně učení o večeři Páně, dočteme se pozoruhodnou věc: „Jest i duchovní jedení těla Kristova, ne sice takové, abychom se domnívali, že se pokrm při něm mění v ducha, ale takové, že se nám tělo a krev Páně udílají duchovně, ač zachovávají svou podstatu i vlastnosti. Neděje se to dozajista tělesným, ale duchovním způsobem, skrze Ducha svatého, (...)“<sup>42</sup> Přeneseme-li se přes nepřilíš jasný termín „duchovní jedení“, a zůstaneme-li u toho, byť filosoficky poněkud nekorektního, že duchovní rovná se „z Ducha svatého“, pak nám z uvedeného vyplyne přinejmenším myšlenka, že *co je tělesné, nemůže být duchovní – tedy „z Ducha svatého“*. To by ovšem výsledně znamenalo popření svatodušního dění při inkarnaci, a tím i popření inkarnace samotné. I helvetský článek o Písmu svatém by tím přišel zkrátka a svým způsobem by šlo o dualistické vidění světa v protívě duše-tělo, duch-hmota, křesťanským učením, těžce vybojovaným ekumenickými koncily, zapovězené.

Mám za to, že toto poněkud chaotické uvažování o věcech duchovních a tělesných dobře charakterizuje i současný stav myšlení a praxe v ČCE. Ide zde zřejmě o jazykovou spodobu pojmů „duševní“ a „duchovní“, příp. „svatodušní“, takže českobratrský evangelík či evangelička tak mají za to, že opravdově duchovní je jen to, co je psychické v protívěze k fyzickému. Takové myšlení však neodpovídá však ani inkarnačnímu principu křesťanské víry, ani svatodušnímu učení.

<sup>42</sup> Helvetské vyznání, čl. XXI, odst. 5 in *Čpří vyznání*, op. cit., str. 246-247. Zatímco Luther neochvějně trval na spjatosti Kristovy přítomnosti v eucharistii se svátostnými živly, čímž stavěl hráz proti přesunu spásného dění v objektivitě Kristovy oběti do věřícího subjektu, Calvin vycházel z přesvědčení, již před ním prosazovaného tábory a do velké míry vycházejícího i ze starokřesťanských vyznání, že vzkříšený Kristus je i se svým tělem v nebesích na pravici Boží, „dokud nepřijde“, takže jeho kondescendence

## Exkurs 1 – Tělesný rozměr svatodušního dění

Automatické spojování Ducha svatého a věcí „duchovních“, ke kterému etymologie našeho jazyka svádí a které svým způsobem podtrhl v návaznosti na novoplatonismus již Augustin,<sup>42</sup> není totiž, viděno biblicky a dogmaticky, tak docela teologicky relevantní. Resp. řecké *πνεῦμα* není a nemůže být totéž co řecká *ψυχή*, podobně jako není zaměnitelný latinský *spiritus* za latinské *anima*. Zjednodušeně řečeno, zatímco *ψυχή* a *anima* vyjadřují jakousi spíše „statickou“ veličinu vzhledem k životu člověka a životu obecně (pozemský život v protikladu ke smrti), termíny *πνεῦμα* a *spiritus*, kterými je v biblické a obecně křesťanské mluvě jednoznačně označován právě Duch svatý, představují vzhledem k pozemskému životu *pohyb*, dosl. „pohyb vzduchu, vítr“, který jakožto *nadpozemská* moc náš život „oživuje“ a dává mu smysl. To také dostatečně a plně odpovídá hebrejskému termínu *ruach*, kterým je ve Starém zákoně označován *Duch Hospodinův*.

Viděno tedy očima bible a křesťanské dogmatiky je tedy Duch svatý opět to, co *sestupuje* do našeho života se všemi jeho psycho-fyzickými a sociálními souvislostmi. Duch Hospodinův má svoji nezastupitelnou roli v aktu stvoření – „...ale nad vodami vznášel se duch Boží“ (Ge 1,2) – a *πνεῦμα ἁγίων* je neodmyslitelně přítomno při početí Panny Marie – „...sestoupí na tebe Duch svatý a moc Nejvyššího tě zastíní“ (L 1,35) –, při Ježíšově křtu v Jordánu – „Vtom, jak vystupoval z vody, uviděl nebesa rozevřená a Ducha, který jako holubice sestupuje na něj“ (Mk 1,10) – a stejně tak při počátku křesťanské církve („nového stvoření“) – „...všichni byli naplněni Duchem svatým a začali ve vytržení promlouvat jinými jazyky...“ (Sk 2,4). Tyto biblické skutečnosti jsou v posledu zúročeny i ve věroučných vyjádřeních starokřesťanských vyznání, která v člancích o vtělení vykazují jednoznačné svatodušní souvislosti. Pokud tuto věc obrátíme, vcelku logicky nám vyplyne, že i křesťanské učení o Duchu svatém, tedy pneumatologii, je třeba především pojímat z hlediska stvořenostních a inkarnačních teologických principů a že tudíž není teologicky udržitelné vázat jednání Ducha svatého ve večeři Páně toliko na *duchovno*, resp. na duchovní součást našeho bytí.

vzhledem ke svátostem, natož pak v souvislosti s živly, je do té doby přípustná tolika „duchovně“. Více viz Filipi: *Hostina chudých*, op. cit., str. 84.

<sup>42</sup> Aurelius Augustinus: *O obci boží*, Vyšehrad, Praha 1950

*kle 2*



Inkarnační souvislosti svatodušního jednání jsou ostatně už dobře vyjádřeny i v *epikletické* (z řec. *ἐπικλησις* = „vzývat“) části eucharistie, která představuje prosbu o seslání Ducha svatého. Epikléze je odnepaměti svázána s „dary chleba a vína“ a je hodné pozornosti, že i epikletické formulace obsažené v agendě ČCE se ve své podstatě s touto tradicí shodují:

„Pokorně tě prosíme, sešli svého svatého Ducha, aby posvětil nás i dary chleba a vína, které před tebe předkládáme. Chléb, který lámeme, nechť je společenstvím těla Kristova a kalich dobrořečení, kterému žehnáme, nechť je společenstvím jeho krve...“<sup>43</sup>

„...Způsob svým Duchem, abychom v lámání tohoto chleba a podávání tohoto kalicha měli podíl na oběti tvého Syna. Duchem svým učíš, abychom byli spojeni s církví bojující i svítěící v jednom těle Kristova.“<sup>44</sup>

„Pane, způsob svým svatým Duchem, abychom při přijímání chleba a vína byli učiněni jedno tělo s Kristem i se vši jeho Církví...“<sup>45</sup>

„...Sešli na naši eucharistii Ducha, dárce života: on mluvil skrze Mojžíše a proroky, svým stínem zahalil pannu Marii, sestoupil na Ježíše v Jordánu a na apoštoly v den letnic. Vylej toho Ducha ohně, ať promění tento pokrm a učiní tento chléb a toto víno pro nás tělem a krví Krista.“<sup>46</sup>

Bezpochyby je zde cítit jistý posun od transsubstanciační nauky, která svatodušní jednání ve večeři Páně úzce svázala s metafyzickou „*proměnou*“ tzv. žvlů (chleba a vína) v tělo a krev Páně. Naproti tomu totiž již reformační pohled soustřeďuje svoji pozornost spíše na *koινωνické* a *ekleziální* svatodušní konotace večeře Páně a ani Luther, který spolu s Tridentinem zastával tvrdou linii *reálné přítomnosti* (Kristovy ve večeři Páně), nespojoval svoje stanovisko s transsubstanciací eucharistických žvlů. Současná protestantská teologie se proto v návaznosti na odkaz reformace snaží učení o večeři Páně nově formulovat s ohledem na eucharistické *děni*, v jehož *celku* je *vzkříšený* Kristus (tedy jeho tělo i krev), skrze Ducha svatého, přítomen, aniž by se nutně musela nějakým způsobem měnit podstata chleba a vína.<sup>48</sup> Takové pojetí eucharistie

<sup>43</sup> *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, op. cit., str. 42

<sup>44</sup> *ibid.*, str. 49

<sup>45</sup> *ibid.*, str. 59

<sup>46</sup> *Agenda Českobratrské církve evangelické II*, Synodní rada ČCE, Praha 1988, str. 371. Tato epikléze je součástí Eucharistické modlitby ekumenické Linské liturgie z roku 1982.

<sup>48</sup> Dokonce i na straně římsko-katolické teologie dochází k určitým posunům v pojetí transsubstanciační věrouky, když se současní katoličtí badatelé snaží nahradit

má ostatně i dobré důvody vuž nastíněné biblické jednotě slova a činu (viz 3.1.1.).

Přesto je třeba skonstatovat, že ani vazba Kristovy přítomnosti na celkové eucharistické dění neopravňuje k závěrům, že by nám Kristus ve večeři Páně byl přítomen toliko *duchovně*. Vždyť i celé eucharistické dění, naše modlitby, jedení, pití a sdílení se, to všechno patří neodmyslitelně k naší lidské existenci a k našemu lidskému konání, k nimž se Bůh přiznal v těle a krvi svého Syna. Kristus proto nemůže být ve večeři Páně přítomen jen duchovně, ale též *tělesně*, jakož i on sám je „vpravdě Bůh a zároveň vpravdě člověk“<sup>49</sup>. Vždyť co jiného představuje ono pomyslné „verbum visibilis“ eucharistie (viz 3.1.2.), než právě tělesnou, *hmatatelnou* přítomnost Kristovu ve večeři Páně. A tudíž a samozřejmě vztáženou ne jen na „živly“, ale *také* ke chlebu a vínu, jimiž je vzkříšený Kristus mocen *se stát*.<sup>50</sup> To ovšem stále vyjadřuje právě onu úzkou souvislost *sděním*, ano *svatodušním inkarnačním pohybem*, na jehož základě se boží „*dějiny*“ stávají i *našimi dějny*. A do té míry je také celé eucharistické slavení *zřetelným svědectvím* křesťanské víry, že „Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (J 1,14a).

### 3.2 Eucharistické společenství

Na tomto místě chci především zdůraznit ekumenický význam a smysl eucharistického společenství, které je v evangelickém prostředí spíše predikováno jako společenství večeře Páně. Je třeba říci, že společenství stolu Kristova je v ČCE pojímáno, s ohledem na již zmíněnou redukci *communio sanctorum*, spíše sociálně. Např. *Agenda I ČCE* hovoří s odkazem na M. Bartha o stolování Ježíše Krista s učedníky

tridentskou formulaci termíny, jako jsou např. *transsignifikace* (proměna významu) či *transfnatizace* (proměna určení). Nicméně transsubstanciací zůstává i nadále *podstatou* eucharistické věrouky. O tomto i o protestantském pohledu více viz Filipí, *Hostina chudých*, op. cit.

<sup>49</sup> *Chalcedonicum* in *Čtyřt vyznání*, op. cit., str. 31

*Chalcedonicum*

v souvislosti s „podobnostvými Božího království jako radostné hostiny, plné hojnosti, veselí a družnosti“.<sup>51</sup> Tamtéž se také dočteme, že „Pán Ježíš ustanovil za slavnost své přítomnosti ... právě něco tak výrazně pospolitého, družného, jako je společný stůl“.<sup>52</sup> Pokud srovnáme tato vyjádření s praxí ČCE a s častými „pohřebními“ výrazy komunikantů při vysluhování – v reakci na památku Kristovy oběti –, pak přijdou tyto vývody poněkud úsměvné.

– Miním tím jistě, dost těžko pochopitelné, zaměňování pocitu jedinečnosti a výlučnosti, jež by měl akt večeře Páně skutečně provázet a navozovat „důstojnou“ náladu, která se k takové události váže, za nepřiměřený postoj tragičnosti a fatalismu. Moment „památky“ a smrti je upřednostněn právě na úkor vědomí děje, „stávání se“. Jde o podobné zmýlení jako v případě preference významu ukřižování před vzkříšením. Je možné, že v tomto případě nejde ani tak o špatně pochopený smysl eucharistie, jako spíše o lidskou neschopnost překonat vědomí vlastní konečnosti a vžitý model historizujícího myšlení. –

Jinak zajisté, že myšlenka pospolitosti, a snad i „družnosti“, patří k večeři Páně. Kristova oběť platí pro všechny, není určena k osobnímu požívání, ale k rozdělení a sdílení. Není myslitelné slavit večeři Páně sám, večeře Páně ze své podstaty vyžaduje společenství. Ale – čím je toto společenství Kristova stolu charakteristické? Je možné jeho význam a smysl ořezat na fenomény, které implikují lidský sklon ke kolektivismu? V eucharistické modlitbě – která mimochodem často v bohoslužbách s večeří Páně v ČCE na škodu obci chybí (je vynechávána dokonce i v některých agendárních formulářích!)<sup>53</sup> – je společenství stolu Páně

<sup>50</sup> „O večeři Páně učí, že pravé tělo a krev Kristova jsou opravdu ve večeři Páně pod způsobou chleba a vína přítomny a rozděleny požívajícím; a zavrhují ty, kdo učí jinak.“ Viz Augsburské vyznání, čl. X. in *ibid*, str. 70

<sup>51</sup> *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, op. cit., str. 26

<sup>52</sup> *ibid*

<sup>53</sup> Viz např. Formulář A pro neděli velikonoční in *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, op. cit., str. 31 a násl.

vždy vyjádřením víry v jednu církev, jejíž skutečnost přesahuje aktuální společenství stolovníků:

„(...) A proto společně s anděly a se všemi svatými hlásáme tvou slávu a voláme: (...)“<sup>54</sup>

„(...) Proto zpíváme s anděly a s nebeskými zástupy chvalo zpěv slávy: (...)“<sup>55</sup>

„(...) dej nám věčný život ve společenství se svatou pannou a Bohorodičkou Marií, s tvými apoštolý a se všemi spravedlivými od počátku světa (...)“<sup>56</sup>

„(...) A dej nám společenství se všemi tvými vyznavači, a také s těmi, kteří u stolu Kristova stávali a kteří jsou nyní v pokoji u tebe (...)“<sup>57</sup>

V eucharistickém společenství tedy místní aktuální společenství vyznává především svůj podíl na jedné, svaté, všeobecné, apoštolské církvi, která přesahuje všechny věky a místa. Kristus, který se ve večeři Páně dává jako dar, sjednocuje a spojuje církev bojující a vítěznou. Nejen Kristus, ale celé jeho tělo, tedy i církev všech pokolení a národů je účastna svaté večeře. Do tohoto širokého ekumenického společenství církve tedy patří, jak církev vyznává, i andělé a svatí.

### 3.1.2.1 Andělé a svatí

Andělé a svatí v povědomí ČCE žijí kdesi na okraji církve, neřku-li mimo ni. Přitom andělé, jako poslové boží, prostředníci mezi Bohem a lidmi, jsou nedílnou součástí biblického svědectví, svatí pak jsou všemi

<sup>54</sup> Z eucharistické modlitby mešního řádu římskokatolické církve in *Kancionál společný zpěvník českých a moravských diecézí*, Česká katolická Charita 1984, str. 221.

<sup>55</sup> Viz Formulář D, pro neděli velikonoční in *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, op. cit., str. 58

<sup>56</sup> Z eucharistické modlitby mešního řádu římskokatolické církve in *Kancionál společný zpěvník českých a moravských diecézí*, op. cit., str. 223.

reformačními konfesemi doporučováni jako následováníhodné příklady víry – stejně je tomu i v římskokatolické tradici. Společenství s nimi ještě neimplikuje proskynézi. Vyznáním společenství s anděly a svatými církve vyjadřuje společenství stolu Páně kontinuitu církve jako tajemství, které bude plně zjeveno na konci věků. Vyjadřuje eschatologický charakter eucharistického stolování a přibližuje církev Božimu království. Přirozeně, že do tohoto eschatologického společenství patří i matka Páně.

## Exkurs 2 – Panna Marie

Mnozí členové ČCE dodnes reagují na mariánská témata jako býk na červený hadr. To má své vysvětlení v tom, že Panna Maria představuje pro českého evangelíka symbol protireformace a následné rekatolizace, a je třeba přiznat, že v tomto směru ani katolická strana není bez viny. Nicméně v době ekumenismu, nebo řekněme raději ekumenických snah, je odsouvání mariologie na periferii teologické reflexe, ba mimo ni, přinejmenším anachronismem. Vycházím přitom z toho, že Marie, matka Ježíšova, je neodmyslitelnou postavou evangelia jako základu křesťanské víry a její úloha v dějinách spásy tvoří neodmyslitelnou součást vyznání obecné církve (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum). Odmítání mariologické reflexe v evangelické teologii proto implikuje selektivní přístup k Písmu a normám víry v rámci konfesního vymezování, které paradoxně míří proti duchu reformační tradice *ad fontes*, tedy návratu k pramenům a počátkům církve v jejich komplexitě.

Jestliže ČCE připouští, a podle agendárních textů je tak možno soudit, že společenství svatých představuje jednotu překračující hranice vymezené aktuální církví, pak je nemyslitelné, aby se zdráhala do tohoto společenství „přijmout“ i matku Páně. Přitom ovšem nejde jen o nějaké uznání Marie jako příkladu pokorné víry, které se v návaznosti na výpovědi reformačních konfesí

<sup>27</sup> Z alternativní eucharistické modlitby in *Agenda Českobratrské církve evangelické II*, op. cit., str. 299.

o úctě ke svatým církve tu a tam děje, nýbrž o postužení Mariina zjevu jako mimořádné a ojedinělé postavy dějin spásy, které jí jako bohorodici – a toto christologické ekumenické dogma ČCE přijímá – přísluší.

V Písmu nalezneme tři odkazy k Mariinu blahoslavenství. První z nich představuje extatické zvolání těhomé Alžběty: „Požehnaná jsi nade všechny ženy a požehnaný plod tvého těla. Jak to, že ke mně přichází matka mého Pána? Hle, jakmile se zvuk tvého pozdravu dotkl mých uší, pohnulo se radostí dítě v mém těle. A blahoslavená, která uvěřila, že se splní to, co jí bylo řečeno od Pána.“ (L 1,42–45) Druhým odkazem je explicitní a sebevědomé vyjádření připisované Marii v tzv. hymnu Magnificat: „Hle, od této chvíle budou mne blahoslavít všechna pokolení.“ (L 1,48b) Třetí odkaz představuje Ježíšovo setkání se ženou v zástupu: „Když toto mluvil, zvolala jedna žena ze zástupu: ‚Blaze té, která tě zrodila a odkojila.‘ Ale on řekl: ‚Blaze těm, kteří slyší Boží slovo a zachovávají je.‘ Tento text je tradičně v ČCE vykládán jako Ježíšovo explicitní popření Mariina blahoslavenství. Je to však myšlenkový přesmyk. Ježíš zde neříká, že by Marie nebyla blahoslavená, ba vůbec se o Marii nesmínuje, nýbrž popírá, že by někdo byl a priori blahoslavený jen proto, že splnil svou mateřskou úlohu. Podle Ježíše spočívá blahoslavenství v poslušnosti Božímu slovu (viz slova Alžběty). A tento nárok Marie svým „*fiat mihi*“ splnila dokonale. Ježíš neodmítá blahoslavenství své matky, jen přeznačuje jeho důvod. Implicitně tedy tento Ježíšův výrok není popřením, nýbrž podepřením Mariina blahoslavenství. Samozřejmě že také implikuje skutečnost víry, že Marie není v tomto svém úkolu sama, ale že stejně blahoslavení jsou všichni, kteří na Boží slovo odpovídají svým „*fiat mihi*“.

Pohlédneme-li do kréda, ať už apoštolského či nicejsko-caňhradského, pak se nám ozřejmí další skutečnost: Mimo Krista je Marie spolu s Pilátem jedinou ze dvou lidských postav, které se ve formulích víry explicitně vyskytnou. Přijetím Marie a Piláta do zhuštěné vyznavačské podoby Ježíšova příběhu tak chtěla církev ozřejmit dějinnost Božího zjevení. Dějiny spásy se neodehrávají mimo náš čas a prostor, ale v biologických a politických souřadnicích tohoto světa. Boží zjevení není tajemným zásahem do naší existence, ale má – právě protože je to zjevení – svou lidskou tvář, kterou mimo jiné představuje právě i Mariino mateřství („...narodil se z Marie Panny...“). Krédo nám přitom chce v této věci říct něco velmi podstatného: Evangelium bez Marie (ale i bez Piláta) by nebylo plným evangelium, ba bylo by jiným evangelium či je otázkou, zda by vůbec

bylo evangeliem. Skutečností víry církve však je, že Boží zjevení se neodehrálo jako transpersonální abstrakce, ale zcela konkrétně s Marií (a s Pilátem). – V tomto směru zajisté připouštím, že křesťanská víra obecně by potřebovala, už jen zúcty ke starým textům, i důsledněji (je-li vůbec) pilátologii (ale i jidášologii – „byl srazen“).

Úcta k Panně Marii je v ČCE navíc často odmítána na základě nepřilíh jasně argumentace, která zdůrazňuje nepřipustnost Mariiny zprostředkovatelské úlohy (*mediatrix*) v rámci modlitebního života církve s poukazem na jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi, kterým je Kristus. Tato argumentace ovšem už sama o sobě povážlivě kulhá, a to nejen proto, že opět rozštěpuje *communio sanctorum* na aktuálně živé a aktuálně mrtvé – přitom modlitební přímluva sestry, bratra je přípustná, církev se jako prostřednice v bohoslužbách přímlouvá za celý svět –, ale také a především proto, že predikace Krista jako prostředníka mezi Bohem a lidmi není tak docela přiměřená systematickým základům. Pojem mediatora v souvislosti s modlitbou totiž implikuje nástroj v potřebě dorozumění dvou odlišných stran. V Kristově osobě se však setkáváme s více než nástrojem Božího jednání – Kristus sám je Boží osobou a sám (byť v jednotě s Otcem) jedná. Kristus nám Boha a jeho království nejen přibližuje, ale sám je stělesňuje. Kristovo prostřednictví predikované Písmem a dogmatikou (a koneckonců i jako norma liturgických modliteb) nikdy není myšleno jako „poslíčkovaká“ činnost Ježíše. Je-li povězeno o Kristu, že „skrze něho všechno je stvořeno“ (NC), pak je tím myšlena jeho *potestas*, Kristova osvobozující stvořitelská moc. Epištola Koloským proto také případně doplňuje: „...v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi ... všechno je stvořeno skrze něho a *pro něho*...“ (Ko 1,16). „Skrze něho“ tedy vzhledem ke Kristu vždy znamená také „v něm“ a „pro něho“. Modlí-li se tedy církev „skrze“ Krista, pak to neimplikuje Kristovu prostřednickou úlohu mezi „nebem a zemí“, nýbrž je tato skutečnost vyjádřením víry, že modlitba církve se odehrává v intencích fundamentálně křesťanského kerygmatu o Kristově bytí při Počátku (viz první kapitola evangelia podle Jana).

Toto kristovské „prostřednictví“ v rámci stvoření nikdy nebylo, ani v religiozitě římskokatolické církve, aplikováno na osobu Panny Marie. Panna Marie, podobně jako svatí církve, o nichž se věřilo a věří s ohledem na Boží spravedlnost při nich projevenou, že spočívají u Boha, vždy plní a plní úlohu zprostředkovatelky církve ve smyslu přímluvy starší a moudřejší sestry. Marie

nikdy nebyla vyčleněna z církevního společenství a ve smyslu odlišnosti církve a Boha vždy stála na straně církve. Jestliže jsou členové ČCE schopni se přimlouvat za své bližní a své bližní o tuto duchovní pomoc žádat, pak není žádného důvodu, aby tuto možnost upírali těm, kteří nás do Božího království předešli.

Důvodů, proč blahoslavít Pannu Marii jako zvláštní personu dějin spásy, je hned několik. Za prvé Marie svým „fiat mihi“ představuje počátek církve. Její odpověď je v protíváze ke Starému zákonu vyjádřením svobodné lidské vůle jako odpovědi na svobodnou Boží milost. Z tohoto dialogického rámce Božího slova a lidské odpovědi vychází i církev, takže je případná i Mariina přítomnost v kruhu Dvanácti při události letnic. Marie je archetypem církve podobně jako Abraham je archetypem společenství víry Izraele. Pokud se v této souvislosti nezdráhá mluvit evangelická teologie o Abrahamovi jako otcí víry, pak není nejmenšího důvodu k tomu, aby nechtěla mluvit o Marii jako o *matce* církve – zde je třeba si všimnout jistého nepoměru: je-li Bůh křesťanskou teologií nazýván Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jakobovým a Otcem Ježíše Krista, pak tato skutečnost dokumentuje tendence křesťanské církve zachovat její patriarchální struktury; obzvláště když pomyslíme, že Abraham a jeho synové neměli v dějinách spásy o nic menší místo než Marie, která je z tohoto personálního výčtu přesto vynechávána.

Za druhé – a to bez pochyby – je Marie též matkou Páně, jakkoli její početí v rámci víry představuje jisté *mysterion*. Explicitní vyjádření křéda „narodil se z Marie Panny“ vylučuje jakoukoli pochybnost o této pravdě víry. Ačkoli můžeme, jak jsme řekli, sledovat v tomto výroku zřetelné christologické konotace a jakkoli Ježíš sám zpochybnil Mariino blahoslavenství postavené na základě její mateřské úlohy, přece je možné a teologicky oprávněné reflektovat tuto skutečnost v rámci reverence k samotnému Ježíši. Můžeme si ostatně všimnout, že úcta k Panně Marii v rámci jejího mateřství vztahového k Ježíši tvoří i nedílnou součást evangelia. V populární „tříkrálové“ perikopě se praví: „Vešli do domu a uviděli dítě s Marií, jeho matkou; padli na zem, klaněli se mu a obětovali mu...“ (Mt 2,11) Proskynéze zde patří výhradně Ježíši, avšak matku ve vztahu k dítěti nelze přehlédnout ani pominout. Marie je svědkem, který neodmyslitelně stojí při věcech spásy. Marie je při Ježíšově početí, při jeho narození, výchově. Svoji mateřskou úlohu dokonává pod křížem. Není „spoluvykupitelkou“ (*cooperatrix*), ale současnici a přímou účastnicí aktu



vykoupení. Je nejen *očtitým* svědkem spásy, ale i *bytostným* svědkem spásy. Nepatří jí tedy úcta přinejmenším stejná jako apoštolům?

Za třetí představuje Maria následováníhodný vzor ve věci své mičeniivosti a uchovávání Ježíšova slova „v srdci“. Tento charakterový rys Marie je často v evangelické církvi pokládán za příklad křesťanské pokory a patří tak k jedné z mála příležitostí pro rehabilitaci Panny Marie v ČCE. Mariin evangelijní postoj však nepředstavuje vzor křesťanského kvazipokornictví, nýbrž především značí možnost, která se otevírá v rámci lidské odpovědi na mnohovýznamnost a vrstevnatost Božího sebesdělování a která by mohla představovat i účinné poučení pro církev „slova“. Mariin postoj především poučuje, že Boží slovo není určeno jen k mluvení, ale též k „uchovávání“, není něčím, co musí být a priori racionálně zformováno, ale co je též možno prožívat jako nevyslovené tajemství v kontemplaci. Pro ČCE by tento Mariin rys byl nevýslovným obohacením a především pro slovní mnohomluvnost evangelické liturgie by znamenal nárok ztišení a citového prožitku.

Bratrské vyznání, které je součástí věroučného základu ČCE, říká toto:

„Nade všechno pak o Panně Marii věříme a vyznáváme, že byla dcerka z rodu královského, v tom nade všechny lidi blahoslavená, že, aby matkou Syna Božího, přirození naše přijímajícího, byla, k tomu od Boha Otce vyvolena, oddělena a požehnána, Duchem pak svatým mimo jiné naplněna a posvěcena byla, Panna čistá před porodem, při porodu i po porodu, krví Syna svého nejmilejšího, jenž byl a jest Syn Boha živého, pokropena a posvěcena a mocí Ducha svatého velikou svatostí a milostí naplněna byla. Protož i památky její k chvále slávy milosti Boží slavíme, písničky o ní pobožně skládáme a zpíváme, z těch velikých věcí, kteréž Bůh při ní pro spasení naše učinil ráčil, radující se. A tak jí se všechněmi křesťanskými národy blahoslavíme a v životě jejím svatém jí podle možností věrně následovati a rozkaz její skutečně zachovávat se snažíme, věčně s ní v nebi býti žádáme, vše podle Písem svatých.“

Co dodat? <sup>25</sup>

<sup>25</sup> Více o ekumenickém rozměru mariánské úcty viz Max Thurian: *Maria, matka Pána*, Petrov, Brno 1991.

## 4. DALŠÍ LITURGICKÁ EKUMENIKA

### 4.1 Trojiční rámec bohoslužby

Ekumenický a veřejný charakter bohoslužebného konání církve vyžaduje explicitní artikulaci trojičního základu křesťanské víry, jak je zakotven ve společných starokřesťanských vyznáních. Tato artikulace je nejen znakem, který vymezuje vyznavačský postoj liturgického aktéra v rámci ostatních náboženských celků, nýbrž vyjadřuje i charakter liturgie jako události trojičního dění. Liturgická akce církve ozřejmuje církev jako společenství nesené ekonomik Boží spásy v Trojici. Trojiční formulace je přitom také připomínkou a artikulací církve jako společenství pokřtěných „ve jméno Boha Otce i Syna i Ducha svatého“.

#### 4.1.1 Pozdrav a požehnání

Křesťanská bohoslužba by proto za všech okolností měla disponovat trojičním rámcem, artikulovaným na začátku a na konci bohoslužby. Tím je vymezen čas, místo a společenství, které se na trojičním dění v liturgii podílí. Konkrétně to znamená formulaci „ve jménu Boha Otce a Syna a Ducha svatého“ ještě před apoštolským pozdraven, který ne ve všech podobách vyjadřuje plnost Boží osoby absencí pneumatologického prvku. I pro vlastní pozdrav je proto lépe volit trojiční formulaci – např. „Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a přítomnost Ducha svatého se všemi vámi“. (2K 13,13) Všechny ostatní pokusy konat bohoslužbu „ve jménu Boha“ či zdravít shromáždění pouhým „pokoj

vám“ je křesťanské tradici i teologii irelevantní. Církev není obecně náboženská společnost, nýbrž lid Kristův, tedy lid toho, který má svého Otce a je nám přítomen ve svém Duchu.

Také požehnání shromážděné obce v závěru bohoslužby by mělo splňovat ekumenický trojiční nárok. V tradici ČCE se často pro tuto příležitost užívá žalmových a epištolních požehnání,<sup>59</sup> která ne vždy splňují požadavky křesťanské specifikace či rozměšňují trojiční plnost opět opominutím svatodušního prvku. Z toho důvodu je ekumenicky přínosnější použít prostou formuli „požehnej vás všemohoucí a nade všechno milosrdný Bůh Otec i Syn i Duch svatý“. Artikulace této formule přitom nijak nevylučuje použití ostatních zmíněných formulí, přičemž tyto všezahrnujícímu trojičnímu vyjádření předcházejí.

Trojiční aspekt se týká i liturgických modliteb. Ačkoliv je právě z hlediska imanentní Trojice pro křesťana možno se modlit přímo ke Kristu či Duchu svatému, dějinný charakter liturgické akce vyžaduje začlenění modlitebního projevu církve do hierarchického rámce Trojice ekonomické, jak ostatně odpovídá i nejstarší bohoslužebné praxi, která dogmatickému vývoji ve věci trojičních formulací historicky předcházela.<sup>60</sup> Veřejné modlitby církve proto mají být směřovány *k Bohu Otci*, který tvoří základ naší spásy, *skrze Krista (Syna)*, který je prostředníkem této spásy a *v Duchu svatém*, který nám dílo Boží spásy zpřítomňuje. Výjimku z tohoto rámce tvoří litanie (viz níže).

<sup>59</sup> *Agenda Českobratrské církve evangelické II*, op. cit., vnitřní strana zadní části obalu

<sup>60</sup> O liturgických předpokladech trojiční nauky viz Francis Fiorenza a John Galvin eds.: *Systematická teologie I – římskokatolická perspektiva*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1998, str. 176–178.

#### 4.1.1.1 Odpověď

V běžném životě platí, že pozdraví-li nás někdo, pak je alespoň slušnost mu odpovědět. Znalost základních pravidel společenského chování se v tomto směru nevyhnula katolické církvi, kde je lid zvyklý s knězem při bohoslužbě komunikovat. Na úvodní pozdrav (zpravidla „Pán s vámi“) odpovídá shromážděný lid svému knězi slovy: „I s tebou.“<sup>61</sup> Tato praxe má svůj logický rámec nejen v dialogickém charakteru bohoslužby,<sup>62</sup> který obrazí dialogický charakter samotného Božího zjevení (Boží slovo a odpověď člověka), ale je i vyjádřením sounáležitosti předsedajícího (liturga) se shromážděním. Liturg není ze společenství církve vydělen, jako by stál na opačné straně, není „zástupcem Kristovým na zemi“, nýbrž je součástí širokého církevního společenství, byť v rámci liturgie určitým způsobem členěného a uspořádaného. I liturg z hlediska své antropologické vymezenosti potřebuje, aby „milost našeho Pána“ byla s ním.

Tato skutečnost jako by ne plně docházela právě účastníkům Českobratrských bohoslužeb. I v ČCE sice již existují pokusy o zavedení dialogické formy pozdravu, ve většině sborů však, alespoň pokud je mi známo, shromáždění na apoštolský pozdrav přednesený farářem neodpovídá. S ohledem na tradici, která artikulovala zásady všeobecného kněžství, je ovšem taková praxe přinejmenším paradoxem. Přitom platí, že bohoslužba je nesena celou církví, celým shromážděním (spolu s Kristem), a není a nemůže být záležitostí jedince. Přesto se v praxi ČCE setkáváme s bohoslužbami, které jsou akcí jednoho muže, popř. ženy, jejichž počínání shromážděná obec toliko (neúčastně) přihlíží. V tomto směru předznamenává absence odpovědi na pozdrav v úvodu liturgie i charakter celé bohoslužby. I z čistě lidského hlediska je taková praxe

<sup>61</sup> *Kancionál, společný zpěvník českých a moravských diecézí*, op. cit., str. 206

<sup>62</sup> Adam: op. cit., str. 22

nedůstojná: shromáždění se svým mlčenlivým postojem zbavuje odpovědnosti za následující konání a veškerou váhu této zodpovědnosti přenáší na svého faráře (farářku). V liturgii, kde navíc často absentuje slavení Kristova stolu, v němž celek společenství dostává přeci jen svou zřejmou podobu, se bohoslužba zvrhává v univerzitní přednášku, která nemůže dostatečně vystihovat ekumenickou, veřejnostní intenci liturgie.

#### 4.1.2 Krédo

K plnému vymezení trojičního rámce bohoslužeb patří i aklamace základů víry, jak jsou vyjádřeny ve formulacích starokřesťanských vyznání. Liturgicky jsou přitom použitelná dvě kréda: Apostolicum a Nicaeno-Constantinopolitanum – texty ostatních vyznání (*Quicumque* či *Chalcedonicum*) jsou pro svou akademičnost k recitaci při shromáždění církve nevhodná. Apostolicum tvořilo součást křestního slibu a jeho opakování v rámci liturgie je tak vlastně pro každého připomínkou a znovuoživením tohoto slibu. Formulace Nicaeno-Constantinopolitana jsou zase známkou dogmatických sponů prvních staletí a rozvedením především christologických článků (Syn je stejné podstaty s Otcem) představují explicitní vymezení víry církve vůči bludným naukám. Vzhledem k individuálnímu charakteru křestního aktu jsou obě vyznání formulována v první osobě singuláru. Jejich použitím v rámci liturgie se však jejich výpovědní hodnota umocňuje. Společná recitace při shromáždění evokuje totiž podstatný charakter církve jako jednoty v mnohosti a různosti a připomíná tak celému shromáždění (i světu) společnou základnu všech křesťanů zakotvených ve křtu. Připomíná, že i křest sám o sobě, jakkoliv je aktem individuálním a jakkoli je jeho předpokladem osobní vyznání (*credo*=věřím), ve svém důsledku

?

ne NK  
ne výslovně

představuje osobní včlenění do trojičního dění v rámci církve (křestní formule „ve jméno Boha Otce i Syna i Ducha svatého“). Aklamace kréda tedy představuje církev jako společenství všech pokřtěných, což ostatně dobře odpovídá i dosavadním výsledkům ekumenického dialogu – jednotě všech křesťanů ve křtu.<sup>63</sup>

V římsko-katolické tradici se krédo zpravidla recituje po homilii a je odpovědí shromážděné obce na slyšené slovo Boží v lekcích a kázání.<sup>64</sup> To opět zapadá do logiky „Boží slovo k člověku – odpověď člověka“. Boží řeč k člověku ze své podstaty vyžaduje reakci člověka ve formě jednoznačné odpovědi ano nebo ne. Církev tak ve vyznání víry vyjadřuje, že trojjediný Bůh zvěstovaný ve čteních a homilii je jejím Bohem, přiznává se k tomuto Bohu, říká ke zvěstovanému své „amen“. Zároveň však vyznání církve implikuje v logice jednoty slova a činu i osobní angažovanost a nasazení v rámci společenství a celku stvoření. To se v římském ritu projevuje koinoniálním závěrem bohoslužby slova, do něž patří sbírka a přímlovné modlitby (viz níže) – Boží slovo a vyznání církve ústí do solidarity se světem, se stvořením –, a následném eucharistickém hostii, kdy člověk osobně ve společenství pokřtěných dokonává komplexitu své *odpovědnosti* (od slova „odpověď“) vůči Bohu bytostným přijetím daru Kristovy rozdělitelny se milostí. Chybí-li tedy v bohoslužbě prvek společného hlasitého vyznání víry, pak je silně narušena jedna ze základních strukturálních linií liturgického dění a kontinuita jeho verbálně-tělesného charakteru.

Některí evangeličtí bohoslovci argumentují „sváteční“ recitací kréda v bohoslužbě nesrozumitelností starobyklých textů pro současného člověka a i ze strany katolických teologů je možno slyšet povzdech, že „strnulý teologický extrakt trinitárních bojů dávné minulosti nemá,

<sup>63</sup> Např. Schütte: *Ekumenický katechismus I*, op. cit., str. 21

<sup>64</sup> Emminghaus: op. cit., str. 106

V CČE  
102

alespoň v této souvislosti, příliš velký kerygmatický význam“.<sup>63</sup> Ale – nemuseli bychom se při takto položených pochybách zamyslet také nad liturgickým užitím biblických lekcí či společné recitace modlitby Páně? Vždyť bible sama o sobě představuje sbírku velmi starobytých textů, jejichž srozumitelnost se zpravidla ozřejmuje až řádnou biblickou exegezí a homiletickým výkladem a některé pasáže otčenáše představují pravý teologický oříšek v souvislosti s postižením jejich významu. Přece se nikdo, alespoň pokud vím, nepozastavuje nad liturgickým užitím bible a modlitby Páně – což by v českobratrské tradici bylo, myslím, až urážlivé. A pak – nejsou takové pochyby o „kerygmatickém významu“ jednotlivých liturgických prvků podceněním současného člověka, jehož schopnost vnímat jinak než racionalisticky by byla podle zmíněných úvah na bodě mrazu? Moderní výdobytky karteziánství sice ovládly do značné míry náš svět, ale musely zcela nutně také pohltnout naše duše?

#### 4.1.2.1 Nicaeno-Constantinopolitanum

Výše uvedené pochyby se na evangelické straně ještě zesilují při liturgickém užití Nicejsko-caňhradského vyznání. Jeho košatě rozvedené formulace v rámci christologického a dalšího vymezování připadají mnohým členům ČCE nadbytečně mnohohlavné a zamlžující. NC je navíc mezi českými evangelíky pro vysokou frekvenci jeho užití v katolické liturgii (recitace Apostolica při mši se uplatňuje méně často) považováno za specifické vyznání římskokatolické církve. Málo zde pomáhají argumenty, že NC patří k věroučným základům ČCE, že jeho text je součástí agendárního pokladu ČCE (k užívání agendy v bohoslužbě ČCE viz níže) a že tvoří jednu z důležitých platforem

<sup>63</sup> *ibid.*, str. 107

v rovině ekumenického dialogu (viz výše). A je povážlivou skutečností, že ani někteří praktikující bohoslovci – faráři – o možnosti liturgického užití NC v bohoslužbě ČCE nevědí.

NC přitom právě pro svou jazykovou bohatost a rozvedení základních teologických, christologických, pneumatologických, eklesiologických a eschatologických článků představuje spíše než pokus o zamízení trojičního tajemství poměrně zdařilý pokus o jeho širší vyklad a porozumění. Mám za to, že právě např. básnivé obrazy NC o Ježíši Kristu – „Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha“ – jsou člověku a jeho přirozenosti bližší a srozumitelněji objasňují, co to znamená, že Kristus je „jedné podstaty s Otcem“, nežli strohá vyjádření Apostolica. NC vysvětluje, že Kristovo panství má svůj důvod „pro nás lidi a pro naši spásu“, že eschatologická soudcovská role Vzkříšeného má své zaslíbení v království, jež „bude bez konce“. Rozvádí pneumatologický článek viry výpovědi o Duchu svatém, jako všeoživující síle vycházející z podstaty Boha, ozřejmuje význam křtu („...na odpuštění hříchů“) atd.

Z uvedeného vyplývá, že Apostolicum je pro jednoduchost textu vhodným základním materiálem pro katechetickou přípravu a jeho recitace má nepochybně své místo v bohoslužbách se křtem. Avšak pro církve již pokřtěných se obecně pro běžné liturgické užití jeví jako vhodnější text ke společné recitaci NC, podobně jako dospělý člověk již neopakuje bezmyšlenkovitě poučky přijaté v dětství, ale pokud možno je také náležitě reflektuje.

### Exkurs 3 – Problém rodu

Zde bychom v podstatě mohli pojednání o trojičním rámci liturgie skončit, ale přece jen mám za to, že je třeba se vážně zmínit ještě o jedné souvislosti.



Obecným problémem trinitárních liturgických formulací církve je totiž v dnešní naší emancipované společnosti jejich patriarchální jazyk, který je, stejně jako jazyk biblických knih a starokřesťanských vyznání, poplatný společenskému diskursu doby a místa jejich vzniku. Kulturně-sociální konotace sice jako by ospravedlňovaly i určité jazykové formulace, nikterak však nemohou ospravedlnit lpění na jejich dodržování v měnící se společnosti. Jazyk a kultura jsou přitom společenské fenomény, které se vzájemně znakově podmiňují, takže nelze říci, že by maskulinní jazyk používaný ohledně Božích skutečností neimplikoval přežívající patriarchální uspořádání církve.

Zajisté víme, že z křesťanského hlediska v označení Trojice jako Otce, Syna a Ducha svatého nejde o rodový znak, ale o vyjádření vztahu, u prvních dvou osob analogické ke vztahu dvou lidských bytostí, přičemž u zrodu jazykového úzu sehrálo významnou roli dnes již překonané pojetí mužství jako „aktivní síly při plození nového života“. Dnes si již málokdo „vážně myslí, že Bůh je mužského rodu“. „Přesto většina říká Bohu ‚on‘ a byla by výrazně proti užívání ‚ona‘“.<sup>66</sup> Nepředznamenává však právě toto přetrvávající lpění na maskulinním trinitárním jazyku sílu církevní tradice, která přes nesexistický původ analogie byla s to učinit z její formy signum církevní hierarchie? A není právě rodové přeznačení hebrejského *ru'ach* a řeckého *to pneuma* v křesťanském jazyce dokladem patriarchálních tendencí v historii církve? Totéž – neimplikuje právě patriarchální jazyk představu Boha jako muže, a to i se vším racionálním vědomím jeho rodové nesařaditelnosti?

Jakkoli se ovšem dnes můžeme pozastavovat nad maskulinním jazykem křesťanské víry, přece jeho reformulace zůstává velkou obtíží. A to nejenom pro onu „silnou tradici“, ale především proto, že jakékoli pokusy o genderově vyváženou mluvu ohledně Božích skutečností postulují právě rodově podmíněné pojetí Boha. „Odmítnutím užívat slovo Otec jako osobního jména pro Boha se připouští, že Bůh Otec je rodu mužského tak, jak to vyjádřil patriarchát.“<sup>67</sup> Podobně jsou na tom i pokusy o zmírnění maskulinní podoby jména Božího poukazem na feminní formu Ducha ve Starém zákoně, stejně jako v tomto ohledu vychází naprázdno i obhajoba mariánského kultu potřebou rodového vyvážení v církvi patriarchální hierarchie. Ani „přejmenování“ Boha na *Matku-Dceru-Duši* by v tomto směru nic dlouhodobě neřešilo, byť by

<sup>66</sup> Fiorenza a Galvin: op. cit., str. 192

<sup>67</sup> *ibid.*, str. 193

taková transformace mohla dočasně pro růst církevního společenství znamenat účinné pedagogikum – ovšem s výhradou rodové komplikace při srovnání pojmu dcery s dějinným zjevem Ježíše Nazaretského. Zde by bylo třeba složitě vysvětlovat, že mužský sexus není principiálním znakem Kristovy osoby.

Jistý posun v této věci představují návrhy namísto tradiční formulace používat k označení Boha trojici *Stvořitel-Vykupitel-Udržovatel*<sup>42</sup> nebo *Bůh-Křesťus-Duch svatý*. První z nich však bohatství dění uvnitř Trojice nebezpečně zužuje na funkci jednotlivých osob a nevystihuje tak jejich provázanost z hlediska ekonomie spásy. Ani druhý návrh není docela teologicky korektní, neboť dvojice „Bůh-Křesťus“ nepostihuje plně osobní, důvěrný vztah, vyjádřený dvojicí Otec-Syn, a oklešťuje postavení druhé osoby na funkci Božího vyslance. Navíc jsou oba návrhy úsměvné v tom, že ačkoli potlačují představu Boží trojice jako patriarchálně uspořádané rodiny, v historické podmíněnosti setrvávají u maskulinní podoby formulace.

Určitým východiskem z dané situace by bylo vyvážené současné použití obojího gramatického rodu k označení Boží trojice nebo přechod do neutrálního jazyka tzv. rodu středního. Použití neutra však, alespoň v rámci českého jazyka, představuje nebezpečí předmětné asociace Božích skutečností a de-generaci živého Boha na pouhou věc. Naproti tomu se rodové „rozkořáčení“ křesťanských metafor Boha jeví jako přínosné a obohacující pro křesťanské myšlení a tradici církve. Případným označením Boha jako *Matky a Otce*, rozvedením feminních principů Kristovy osoby a alternací rodu v mluvení o Duchu svatém, by se nikterak neumenšila výpovědní hodnota původní formulace, ale naopak umocnila. Rodově oříznutý vztah Otce a Syna, který ve svém dopadu představuje jen *neúplnou* rodinu, by byl obohaten o ženskou dimenzi a lépe by odpovídal i existenciální zkušenosti člověka. Zde třeba říci, že by taková „změna“ byla ku prospěchu nejen ženám, ale obecně i dětem z rozvrácených rodin, v nichž zpravdla zůstává jediným vychovatelem a vzorem právě matka. Tito jedinci pak jsou v obráceném pořadí patriarchálním církevním slovníkem motivováni k tomu, chápat Boha spíše než jako laskavého Otce, jako demiurga, který svůj svět opustil. Námítka, že by takové „zdvojení“ Boha jako Matky i Otce postulovalo nežádoucí dualismus či polyteismus, se mi zdá v křesťanské církvi nepravděpodobná. Bylo-li křesťanské myšlení s to unést jednotu Boží trojice, pak je analogicky schopné

<sup>42</sup> *ibid*

unést i jednotu Matky a Otce. Pokud vím, žádný opravdový křesťan se nepozastavuje nad tím, že „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Ge 1,27)

Je ovšem třeba zdůraznit, že takový zásah do základních křesťanských formulací nemůže být záležitostí nějakého liturgického pokusnictví, nýbrž musí být nesen věroučným konsensem na ekumenické bázi. Že je v tomto směru rodová reformulace vyjádření Boží trojice, alespoň v současné době, nereálná, je zřejmé už jen ze striktního udržování patriarchální struktury církevní hierarchie v katolické církvi. Mám však za to, že ani v církvi, kde není maskulinizace církve věcí principu,<sup>69</sup> by taková věc nebyla průchozí vzhledem k síle tradice. Směřování k tomuto cíli tedy bude v nejbližších dobách i nadále úkolem těch učitelů a učitelek církve, kterým maskulinní slovník církve není lhostejný a kteří mají plnou úctu k tomu, že uprostřed církve žijí i ženy. S ohledem na dějinný charakter církve by úvaha o Božím rodu měla být i samozřejmou součástí katechetické výuky.

## 4.2 Confiteor

Logické uspořádání liturgie vyžaduje, aby jako každá (lidská) činnost měla i tato svůj začátek a závěr. Specifičnost hlavní bohoslužebné části (bohoslužba Slova a večeře Páně) zároveň předpokládá i specifické formy „přípravných“ a „finálních“ úkonů.

Součástí úvodních obřadů, odpovídající teologickým principům, je chvála a vyznání vin. Křesťan stojící před velikostí Boží milosti zjevené v Kristu odpovídá na tyto skutečnosti víry dikůvzdáním a vyznáním hříchů. Má to opět svůj obraz v naší zkušenosti: Za veliký dar se obvykle děkuje a člověk jej přijímá s rozpaky, neboť je si vědom toho, že si jej nijak nezasloužil. To je dvojitá funkce daru: Na jedné straně člověku přináší radost, na straně druhé vědomí vlastní nedostatečnosti. Liturgicky zakotvené vyznání hříchů přitom však nepředstavuje jen nějakou

<sup>69</sup> Viz Filipí: *Křesťanstvo*, op. cit., str. 97

křesťanskou malomyslnost v kontextu dodržování morálních příkazů, nýbrž je výrazem *sebe-vědomí*, sebereflexe církve, která tváří vtvář nezasloužené Boží milosti artikuluje svou existenciální zkušenost hříchu jako transpersonální skutečnosti, kterou člověk nejen „produkuje“, ale do níž se také „rodí“ („dědičný hřích“).<sup>70</sup>

V naší evangelické tradici je požadavek chvály zpravidla vyjádřen výběrem první písně, která většinou následuje po pozdravu a případném uvítání. Také tzv. „vstupní modlitba“ je koncipována jako vyzvání Boha s vyznáním vin, pokud není artikulováno v rámci veřejné zpovědi před večeří Páně, prováděné obvykle dialogickou – „katechetickou“ – formou otázek a odpovědí. – Třeba však říci, že posunutí vyznání vin až do okamžiku před večeří Páně poněkud, a opět s ohledem na tradici paradoxně, oslabuje význam předcházející bohoslužby slova a naopak zesiluje význam svátosti.<sup>71</sup>

Pokud srovnáme liturgickou praxi ČCE s liturgickou praxí římskokatolické církve, zjistíme, že vstupní obřady jsou v církvi katolické daleko bohatší. Ale nejen tam. *Confiteor* – společně artikulované vyznání vin –, prosba *Kyrie* a starokřesťanský hymnus *Gloria* jsou i nedílnou součástí liturgické tradice luterské,<sup>72</sup> která taktéž, byť menšinově, patří k dědictví ČCE.

Společné vyznání vin má v katolické tradici zpravidla tuto podobu:

(Vyznávají všichni včetně kněze) „Vyznávám se všemohoucímu Bohu a vám všem, že často hřeším myšlením, slovy i skutky a nekonám, co mám konat: je to má vina, má veliká vina. Proto prosím Matku Boží, Pannu Marii, všechny anděly a svaté i vás, bratři a sestry, abyste se za mě u Boha přimlouvali.“ Na to liturg pronese: „Smiluj se nad námi,

<sup>70</sup> Srov. Horst Georg Pöhlmann: op. cit., str. 197–219.

<sup>71</sup> O této nedůslednosti viz Filipi: *Hostina chudých*, op. cit., str. 111–115.

<sup>72</sup> Viz *Agenda Českobratrské církve evangelické II*, op. cit., str. 18.

všemohoucí Bože, odpusť nám naše hříchy a doved' nás do života věčného.“ Lid stvrdí hlasitým „amen“.

Vyznání shromáždění má někdy i zkrácenou verzi:

Kněz: „Smiluj se nad námi, Pane.“

Lid: „Hřešili jsme proti tobě.“

Kněz: „Ukaž nám, Pane, své milosrdenství“

Lid: „A dej nám svou spásu.“

Confiteor disponuje v katolické tradici i dalšími verzemi. Pro naši věc jsou však důležité dva momenty: 1) Hříchy vyznávají všichni společně, což odpovídá křesťanské zkušenosti hříchu jako globální postiženosti stvořeného světa (*peccatum originale*), hřích nejsou jen osobní „prohřešky“. 2) *Peccatum actuale* (vykonaný hřích) je přitom vyjádřeno individuální aklamací této obecné zkušenosti jako zkušenosti osobní, křesťan se veřejně přiznává k osobnímu, individuálnímu podílu na skutečnosti hříchu.

Mám za to, že tuto dvojznačnost křesťanského pojetí lidské viny jako antropologického „existenciálu“ v rovině osobní i nadosobní může jen těžko nahradit vstupní modlitba faráře, v evangelické tradici navíc silně ovlivněná puzením k originalitě, k níž často ve sborech shromáždění ani nepřítaká společným *amen*. Tím opět přenáší obec veškerou odpovědnost na liturga a není přitom ani zřejmé, zda s řečeným souhlasí či nikoli. Vyznání „v duchu“ se může dobře hodit v soukromé modlitbě, v žádném případě však nespĺňuje požadavky, které klade na církev veřejnost jejího bohoslužebného shromáždění. Bylo by proto vhodné obnovit společné, hlasité vyznání vin na počátku bohoslužby. Zde by mohla dobře posloužit např. výše uvedená kratší verze z římského ritu, ale je možné nahradit confiteor i společnou artikulací modlitby *Kyrie*.

### 4.3 Bohoslužebné zpěvy

Společný zpěv v bohoslužbě patří v ČCE k jedné z velmi silných a důležitých tradic. Je to pochopitelné, neboť společný zpěv představuje v monistické liturgii ČCE jednu z mála příležitostí zapojení shromážděné obce do liturgického dění. Zpěv tak v mnohých ohledech kompenzuje nedostatek laického prvku v bohoslužbě a navíc splňuje jedno z důležitých kritérií soudržnosti ghettoizovaného společenství – družnost. Je obecně známo, že čeští evangelici zpívají hodně a rádi, zvláště pokud jde o písně již známé, při jejichž častém opakování jim kupodivu text ani nápěv nezevšední (argumentace možností „zevšednění“ se přitom v prostředí ČCE často používá k podpoře řídkého vysluhování večere Páně).

Pokud mluvíme o zpěvu v bohoslužbě ČCE, pak máme na mysli takřka výhradně společný zpěv písní z kancionálu, tzv. *Evangelického zpěvníku*.<sup>73</sup> Tento sám o sobě představuje dobře strukturovanou liturgickou pomůcku. Prvních sto padesát nápěvů tvoří přebásněný modlitební poklad církve uchovaný v biblickém žaltáři, ostatní písně jsou rozděleny do dalších skupin a podskupin podle struktury apoštolského vyznání víry. Závěr zpěvníku představují písně příležitostně shmuté do kapitoly „V proměnách života“. K tomuto evangelickému kancionálu přibyl nedávno tzv. *Evangelický zpěvník /dodatek/*,<sup>74</sup> jehož písně rozšiřují nabídku druhé a třetí skupiny původního zpěvníku. Z *Evangelického zpěvníku* jsou pro potřeby jedné bohoslužby vybírány zpravidla čtyři, někde i pět písní, přičemž se obvykle, v případě únosnosti jejich délky, zpívají celé.

Jednotlivé písně, které se užívají ke společnému bohoslužebnému zpěvu v kancionálu katolické církve jsou oproti tomu samy vnitřně

<sup>73</sup> *Evangelický zpěvník*, op. cit.

<sup>74</sup> *Evangelický zpěvník /dodatek/*, Synodní rada ČCE, Praha 2000

strukturovány pro liturgické užití tak, že sled jednotlivých slok v podstatě kopíruje posloupnost mše, přičemž jednotlivé sloky či skupiny slok jsou orientačně nadepsány funkčními pokyny – např. „před evangeliem“, „po přijímání“ apod. V jedné bohoslužbě je tak možno „na pokračování“ zpívat jednu jedinou píseň, takže spád bohoslužby není rušen zbytečně dlouhým zpěvem shromážděné obce. – Časová náročnost společného zpěvu (a kázání) v bohoslužbě ČCE je přitom většinou vyvážena absencí večeře Páně. Při evangelické bohoslužbě s večeří Páně se obvyklá délka jedné hodiny bohoslužebného konání, obzvláště ve větších sborech, neúměrně prodlouží. – Písně, které se v katolické bohoslužbě zpívají celé, jsou obvykle písni mariánské a jsou zpravidla a příležitostně řazeny na konec bohoslužby.

Nezbytnou součástí každého katolického kancionálu jsou oproti evangelickému zpěvníku tzv. *ordinaria* (z lat. *ordo*=řád, pořádek). Jednotlivá *ordinaria* jsou připsána jednotlivým katolickým autorům a představují soubor uměle zhudebněných liturgických textů, které sledují posloupnost bohoslužby a jsou ve většině určeny ke střídavému zpěvu chóru, kněze a shromážděné obce. Jedná se obvykle o modlitbu *Kyrie eleison*, známou v českém prostředí pod lidovým označením „Kriš“, starokřesťanský hymnus *Gloria in excelsis Deo*, *Missaenconstantinopolitanum* a eucharistické aklamace *Sanctus, sanctus, sanctus* a *Agnus Dei*. V praxi k nim zpravidla přistupuje ještě liturgický zpěv žalmového responsa, *Aleluja* před čtením evangelia, *Tajemství víry* při eucharistii aj. Bez opakování těchto textů si římskokatolickou bohoslužbu ani nelze představit, a podle agendy je tomu podobně i v liturgii luterské církve. Svou starobylostí a současně dlouhou tradicí bohoslužebného užití představují sice snad druhořadá, ale přesto důležitá a výrazná liturgická ekumenika.

Odpor k návratu těchto starých textů do liturgie ČCE se nese spíše v rovině pocitové než racionální. Je to dáno opět především českým

protestantským atavismem vůči římské církvi, který vnímá pokusy o zařazení tradičních liturgických zpěvů do bohoslužby ČCE jako vnášení cizorodých římskokatolických prvků. Argumentace nesourodostí těchto zpěvů s evangelickou tradicí, často propagovaná i staršovstvy a faráři některých sborů, zde neobstojí. Jednak proto, že ČCE v sobě, alespoň latentně, nese i tradici luterskou (viz výše), a jednak proto, že o evangelické tradici stran liturgie lze hovořit jen ztěží. V liturgické svobodě, která je zakotvena v jurisdikci ČCE, totiž není možno vysledovat nějakou specifickou danost, která by obražela tradiční princip liturgie ČCE. Ani populární argumentace „Slovem“ zde neobstojí. V ČCE lze snad obecně vysledovat bohoslužebný důraz na Slovo, obražející v centralizační moci kázání, ale není zřejmé, jakým způsobem by zařazení liturgických zpěvů do bohoslužby mohlo tento důraz umenšit či zastínit, když jde právě jen a především o slovo.

I ČCE má ovšem své skladatele, kteří neváhají zhudebnovat jednotlivé bohoslužebné části či biblické texty – zde především starokřesťanské hymny jako jsou *Způsobem bytí*. (F 2,6–11) či *On je obraz* (Ko 1,15–20). Úsilí těchto skladatelů však i nadále zůstává vyslyšeno jen v několika málo sborech.

Následující dvě kapitoly jsou do práce zařazeny jako konkrétní inspirace pro liturgickou obnovu v ČCE v rámci vstupních obřadů.

#### 4.3.1 Kyrie

Modlitba „Kyrie eleison“ je zbytkem litanie, která „je východního původu a do římské liturgie ji namísto starší přímlyvné modlitby na konci bohoslužby slova ... zavedl papež Gelasius ...“.<sup>75</sup> Samotné „Kyrie“

<sup>75</sup> Emminghaus: op. cit., str. 88



přítom představovalo stereotypní aklamaci lidu mezi jednotlivými částmi litanie. Po úpravách za Řehoře Velikého zůstala z celé litanie právě aklamace, a to ještě sama redukováná. Tak se vžila trinitární podoba Kyrie: Tři zvolání „Pane, smiluj se“, tři zvolání „Kriste, smiluj se“ a opět tři zvolání „Pane, smiluj se“. Dnes se obvykle používá ještě kratší verze, kdy jsou jednotlivá zvolání opakovaná pouze dvakrát v rozložení kněz-lid nebo kantor-lid. Podoba „tři krát tři“ je však i nadále zachována v bohoslužebných knihách a též, byť méně často, se používá.

Je ovšem pravdou, že zvolání Kyrie nenahrazuje confiteor plně (viz výše). Formulace „Pane, smiluj se“ totiž není explicitním vyznáním vin. Proto také v římské liturgii následuje až po jednoznačné aklamaci vědomí hříchu. Přesto je ale i z tohoto zvolání toto vědomí naprosto zřejmé. Prosba „Pane, smiluj se“ jednoznačně implikuje vědomí hříchu u toho, kdo se modlí, neboť je jen ztěží představitelné, že by o smilování prosil někdo, kdo by vinu u sebe neshledával. Do té míry může Kyrie nahradit confiteor, ale šťastnější je, pokud mu explicitní vyznání vin předchází.

#### 4.3.2 Gloria

Hymnus „Sláva na výsostech Bohu“ je vyjádřením chvály, která, jak jsme již řekli, neodmyslitelně patří k úvodním liturgickým úkonům. Jeho původ není zcela zřejmý, avšak k jeho rozšíření došlo pravděpodobně po gregoriánských reformách. Gloria má, podobně jako Kyrie, trojiční strukturu:

„Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem dobré vůle.

Chválíme tě, velebíme tě, klaníme se ti, oslavujeme tě.

Vzdáváme ti díky pro tvou velikou slávu.

Pane a Bože, nebeský Králi,

Bože, Otče všemohoucí.

Pane, jednorozený Synu, Ježíši Kriste,

Pane a Bože, Beránku Boží, Synu Otce.

Ty, který snímáš hříchy světa, smiluj se nad námi.

Ty, který snímáš hříchy světa, přijmi naše prosby.

Ty, který sedíš po pravici Otce, smiluj se nad námi.

Neboť ty jediný jsi svatý,

ty jediný jsi Pán,

ty jediný jsi svrchovaný,

Ježíši Kriste.

Se svatým Duchem, ve slávě Boha Otce, Amen.<sup>76</sup>

Hymnus zpívá buď společně celé shromáždění, nebo střídavě s chórem.

Zpěv první strofy zpravidla náleží knězi, ale může jej přednést i kantor.

V praxi ČCE se obvykle toto košaté vyjádření chvály supluje, jak jsme již řekli, výběrem první písně, často žalmu – zde je ovšem třeba dát pozor, neboť ne každý žalm je doxologicky orientován. Chvála je také součástí vstupní modlitby. Z přísně teologického hlediska by společný zpěv, oslavující Boha, byl liturgicky dostačujícím prvkem. Na druhou stranu však opakování starých textů jako ekumenického pokladu obecné církve představuje vědomí kontinuity Kristovy církve a sounáležitosti různých církevních společenství. Je výrazem úcty k tomuto společnému dědictví, značí otevřenost a nadkonfesnost liturgického dění. V církvi, kde úcta ke starým textům je na předním místě věroučné hierarchie (úcta k Písmu svatému), jsou jakékoli překážky k obnově starokřesťanských zpěvů v liturgii jen těžko obhajitelné.

<sup>76</sup> Viz ordinaria in *Kancionál, společný zpěvník českých a moravských diecézí*, op. cit., str. 242–288

### 4.3.3 Liturgické místo žalmů<sup>77</sup>

Žalmové responsum římskokatolické liturgie představuje zpěv žalmového textu, náležející obyčejně chóru či předzpěvákovi, a mezizpěv – aklamací, odpověď – jednoho verše, náležející celému shromáždění. Responsoriální žalm má tu výhodu, že artikuluje skutečný biblický text, který je díky struktuře zpěvu možno zakusit v meditativní rovině. Jeho nevýhodou však bývá častá nesrozumitelnost přednášeného textu, který se ztrácí pod umělou hudebností. Přesto představuje v bohoslužbě slova důležitou lekci, na níž může participovat celá obec. Žalmové responsum má v římskokatolické bohoslužbě své pevné místo po prvním čtení, je integrální součástí bohoslužby slova jako modlitební poklad církve.

V tradici ČCE se ke zpěvu v bohoslužbě obyčejně užívá přebásněných žalmů, jak je nabízí *Evangelický zpěvník*. Tyto jistě mají tu výhodu, že jsou určeny výhradně ke zpěvu společnému, na druhou stranu se z takto zřymovaných žalmů často vytrácí jejich původní význam, ba někdy umělecká snaha autora vede až v opak myšleného. Žalmy mají v ČCE obvykle své místo na začátku bohoslužby, což odpovídá i jejich zařazení v evangelickém kancionálu. Žalmy tak představují jakýsi vstup do bohoslužby, ostatně už i tím, že navazují na skutečný *introit*, který tvoří jeden až několik žalmových versů z následně zpívaného. V některých sborech je introit a následný zpěv dokonce předřazen před pozdrav a logicky tak doprovází vstup samotného faráře a presbyterů, jako předsedajících shromáždění. Toto předřazení má navíc tu výhodu, že soustředí mysl obce na nadvážející bohoslužbu, takže shromáždění je při pozdravu již zklidněno a liturg nemusí vyčkávat na jeho ztišení.

<sup>77</sup> O žalmech v bohoslužbách viz *Agenda českobratrské církve evangelické II*, op. cit., str. 19.

Přestože žalmy představují pro modlitební život církve exemplární texturu, je zařazení jejich zpěvu do rámce bohoslužeb některými faráři opomíjeno. Ti se pak zpravidla snaží tento nedostatek nahradit v rámci introitu přečtením celého žalmu. Takový počín však nejen ruší vlastní smysl žalmu, jako společně sdílené modlitby, ale narušuje též kolný charakter liturgického vstupu. Shromáždění navíc není na začátku bohoslužby ještě připraveno k slyšení dlouhého textu, takže se jeho kerygmatický a suplikační náboj míjí účinkem. Bylo by proto vhodné přidržet se tradice žalmového vstupu v rámci celého shromáždění, jakož i promyslet možnosti responsoriální alternace v rámci žalmového přednesu.

#### 4.4 Koinoniální části bohoslužby

Jednou z velkých bolestí křesťanských bohoslužeb obecně se jeví jejich koinoniální formy. Tyto části jsou jak na straně katolické, tak často na straně evangelické nescouvislé, nescourodé a objevují na různých místech bohoslužby. Přitom společenstevní část bohoslužby je přímo úměrná charakteru církve a její liturgie jako skutečnosti pro tento svět a odpovědný přístup k jejím formám patří k předním úkolům církve v rámci ekumenického a veřejnostního charakteru křesťanských bohoslužeb. Ke koinoniálním částem bohoslužby patří oznámení, přímliuvy a sbírka.

##### 4.4.1 Ohlášky, přímliuvy a sbírka

Tzv. sborová oznámení se obvykle zařazují až do závěrečné části bohoslužeb a působí dojmem jakéhosi *appendixu*, přivěsku celého

bohoslužebného dění. Jejich obsahem jsou často pouze informace o konání příštích bohoslužeb, což obzvláště v pravidelnosti týdenní bohoslužby ČCE vyznívá až formalisticky. Takové oznámení sice artikuluje přední význam bohoslužebného dění v rámci církevní praxe, na druhou stranu je možné si o termínech konání bohoslužby přečíst na farní nástěnce. K bohoslužebným oznámením často také patří informace o konání nejrůznějších aktivit farnosti, přičemž na římskokatolické straně jde často o konání svátečních bohoslužeb, poutí, o svátcích svatých v týdnu apod., zatímco na evangelické straně jde zpravidla o biblické hodiny, schůze staršovstva aj. Tyto informace jsou navíc v tradici ČCE často doplněny poněkud pochybeným přehledem narozenin členů sboru. Taková praxe sice může podpořit v případě pečlivého výběru (např. lidé po sedmdesátce) smysl pro úctu k seniorům, v žádném případě však nelze říci, že by počítání věku patřilo k nějakým výrazným křesťanským hodnotám. Zde se dokonce nabízí myšlenka, že akcentem na výročí narození si evangelíci kompenzují nedostatek svátečního slavení, který je důsledkem protestantské rezistence vůči vzorům křesťanské historie. Přitom jméno, nejen v křesťanské tradici, je určujícím znakem osoby v celistvosti její existence, a to i „před Bohem“ (Bůh povolává podle bible své služebníky jménem), zatímco aritmetika věku je v tomto ohledu pouze vedlejší, partikulární záležitostí. Může sloužit ke katechezi v případě, že chceme vyjádřit velikost Boží přízně prokazané při určitém jedinci. Naprosto nepřipadná je však praxe bohoslužebné prezentace narozeninových výročí dětí, mládeže či dokonce členů sboru, kteří své křesťanské vyznání nepracují.

Jiné je to ovšem v případě křtů a úmrtí. „Pozornost by se měla věnovat spíše křtům a úmrtím, aby zde obec mohla projevit svou účast.“<sup>78</sup> Křest je událostí týkající se celého shromáždění, člověk je „vskříván“ do

<sup>78</sup> Emminghaus: op. cit., str. 147

církve, oznámení o úmrtí člena farnosti nás upozorňuje na ohraničenost naší dějinné existence a spojuje církev bojující s církví vítěznou. Obojí události jsou navíc dobrým důvodem přimluv shromážděné obce i jednotlivců.

Posledně řečené také úzce souvisí s otázkou místa ohlášek v bohoslužebném dění. „Na ohlášky navazuje přimluvná modlitba.“<sup>79</sup> Tato souvislost ohlášek a přimluv zpětně také nárokuje důsledné promyšlení obsahu sborových ohlášení. Myšlenka, že by na sborová oznámení měly navazovat přimluvné modlitby totiž znamená, že by se v ohláškách měly artikulovat především záležitosti, které mohou být předmětem přimluvných modliteb. Do té míry do ohlášek nepatří ovšem jen křtění a zemřelí, ale také všichni nemocní, všelijak trpící a potřební. Oznámení o možnostech konkrétních forem pomoci jednotlivcům i skupinám patří neodmyslitelně k podstatnému smyslu křesťanské existence. Do ohlášek patří také informace o práci sboru a staršovstva, jakož i důležitá oznámení z práce v ekuméně, a to jak na místní, tak světové úrovni. V přimluvné intenci sborových ohlášení by neměla chybět informace o účelu sbírky. Všechna tato sdělení mohou být totiž nejen vhodným podnětem přimluvných modliteb, ale i motivem k hmotné oběti při sbírce či osobní oběti při realizaci pomoci mimo rámec liturgie. Zde, v ohlášeních, přimluvách a sbírce nabývá ekumenický a kosmický význam křesťanských bohoslužeb svého explicitního tvaru a liturgie se stává zřejmou a nutnou součástí církevní praxe.

Rozdělování těchto logicky souvisejících liturgických prvků v bohoslužebné posloupnosti tedy vážně narušuje a ořezává jejich koinoniální rozměr a význam. Pro růst církevního společenství v jeho vztahu ke světu by proto bylo dobré vyjádřit souvislost koinoniálních

<sup>79</sup> *Agenda Českobratrské církve evangelické I*, op. cit., str. 23

forem i jejich ujednocením v rámci jednoho bohoslužebného místa. Vhodným liturgickým *loci* pro takové ujednocení se jeví závěr bohoslužby slova, tedy místo po kázání a vyznání víry před vlastní eucharistií (tak římská bohoslužba v případě přímlov a sbírky, oznámení v jejich pochopení jako informačního servisu odsouvá na samotný závěr před požehnání). Na tomto místě se totiž nejlépe ozřejmí praktický dopad zvěstovaného Slova a kosmofilní smysl křesťanské víry, zatímco předřazení koinoniálního celku před večeří Páně vyjadřuje smysl křesťanské aktivity a angažovanosti zakotvený v bytostném setkání s Kristem a jeho všeobjímající obětí. Odsunutí této části na závěr bohoslužby naopak podporuje pojetí liturgie jako „fitcentra“ pro křesťanskou praxi; vyloučením některých prvků mimo bohoslužebný rámeček – v ČCE častá praxe kouání sbírky při vycházení – se podtrhuje nesouvislost liturgie s všedním životem komunikantů. Jakékoli námitky, že zařazení těchto částí doprostřed liturgie ruší spád bohoslužebného dění, jsou pouze výrazem nepochopení významu a místa liturgie v rámci celku církevní praxe.

## 5. PRAKTICKÉ ÚVAHY

### 5.1 Současné pokusy o liturgickou obnovu

#### 5.1.1 „Coena Domini“

Na přelomu století vzniklo liturgické evangelické hnutí *Coena Domini* (= „Večeře Páně“ – dále jen „Coena“). Toto hnutí na svých internetových stránkách samo sebe prezentuje jako „otevřenou iniciativu členů Českobratrské církve evangelické a sympatizantů, kteří usilují o prohloubení duchovního, liturgického a svátostného života v evangelické církvi“. Zájem této skupiny je nesen především „teologickou prací a slavením bohoslužeb při společných setkáních, stejně jako aktivní účastí na bohoslužebném a duchovním životě sborů“, v nichž členové hnutí působí. Iniciativa sdružuje duchovní i laiky přes hranice Českobratrské církve evangelické (dále jen „ČCE“), jejíž členové však podle dostupných informací tvoří jádro členské základny Coeny. Jedno z hlavních zaměření práce Coeny představuje „studium novodobých ekumenických dokumentů, k nimž se ČCE ve své preambuli hlásí (Litský dokument, Leuenberská konkordie)“. Zástupci Coeny se hlásí také „k úsilí o liturgickou obnovu, která probíhá v evangelických církvích i v celé ekuméně“. Aktivita hnutí „jsou otevřeny dalším zájemcům“.<sup>50</sup>

Existence a činnost tohoto liturgického hnutí jsou samy o sobě dostatečně výmluvným svědectvím toho, že úroveň bohoslužebného života v ČCE není mnohým jejím členům lhostejná a že touha po hlubším duchovním



prožitku a rozvíjení liturgických forem není v evangelické církvi záležitostí jen několika málo frustrovaných jedinců, nýbrž stojí ve středu zájmu širšího společenství. Také název iniciativy mívá jako šíp na patně jeden z nejobolestnějších nedostatků liturgického slavení v ČCE, již kriticky popsány ve statích a dílech četných teologů, jímž je absence eucharistického hostie v každonedělní bohoslužbě církve. Z obsahu internetových stránek Coeny vyplývá, že v intencích jejích snah není zrušení dosavadního bohoslužebného modelu ČCE (je-li ovšem nějaký), nýbrž obohacení a rozvinutí liturgických forem v rámci bohoslužebného slavení v ČCE. Přitom se práce Coeny zaměřuje nejen na teologické komponenty liturgického dění, ale také na jeho antropologii. Coena je ekumenicky otevřená podnětům z různých liturgií od římskokatolického ritu až po např. liturgii galskou. Nosnou myšlenkou práce hnutí je v tomto směru názor, že přijetím dalších liturgických forem do bohoslužby ČCE se tradiční liturgické akcenty neruší, nýbrž umocňují. Přes nastíněné směřování hnutí však práce Coeny vzbuzuje u mnohých nečlenů hnutí z řad ČCE nejen rozpaky, ale až nelibost. Snahy iniciativy zde zpravidla narážejí na odpor tradicionalisticky zaměřených duchovních a laiků ČCE, kteří úsilí Coeny vnímají jako nebezpečný pokus o infiltraci cizorodých prvků (většinou chápaných jako charakteristik religiozního života římsko-katolické církve) do evangelické bohoslužby a následnou „rekatolizaci“ evangelické církve. Přitom jde často o nedorozumění: Nedostatečně jasné sebevyjádření na straně jedné, anebo na druhé straně o nepochopení vlastní církevní tradice jako té, nad jejímiž reformačními důrazy stojí a musí stát z hlediska teologického jako *norma normans* rozhodnutí prvních konciliů

<sup>50</sup> Uvedené citace jsou vybrány z úvodní stránky internetového portálu Evangelického liturgického hnutí Coena Domini, vyhledaného dne 16. 03. 2006. Adresa portálu je <http://coena.edunix.cz/>.

ještě nerozdělené církve a její tradice odpovídající obecně křesťanským principům.

Obecně řečeno, činnost Coeny je dvojznačná. Na jedné straně je její práce vzhledem k současnému stavu liturgického života v ČCE navýsost potřebná a užitečná, na druhou stranu právě zde hrozí vážné nebezpečí vzniku jakési elitní skupiny, jakési církve v církvi, jejíž vazba na skutečnou praxi jednotlivých sborů ČCE bude minimální. Coena sama sice artikuluje „aktivní účast na bohoslužebném a duchovním životě sborů“ (viz výše), zároveň však předjímá „slavení bohoslužeb při společných setkáních“. Právě tato druhá verze její činnosti se může stát onou pověstnou „dlážděnou cestou“, na jejímž konci se dobře miněné reformní snahy mohou proměnit v další secesi již tak povážlivě rozděleného křesťanstva. Slavení bohoslužeb je totiž privátní záležitostí církve jako společenství jedinců mnoha důrazů a náhledů a nemůže být záležitostí jedné, speciálně zaměřené, byť ekumenicky otevřené, skupiny. Zde navíc hrozí i možnost pokusů o liturgickou obnovu „shora“, jež neodpovídá principu liturgie jako konání, které vyrůstá z náboženských potřeb shromážděné obce a církevního společenství. V případě liturgické obnovy proto bude vždy znovu a znovu potřeba věnovat veškeré úsilí práci ve sboru a se sborem, jakkoliv tato bude nesena právě prací teologickou. Liturgická obnova je a bude možná jen za předpokladu, že bude odpovědí na skutečné potřeby sborového společenství, že z tohoto společenství bude vyrůstat.

## 5.2 Práce ve sboru

Jak jsme již řekli, za podobu bohoslužebného slavení v ČCE odpovídají staršovstva jednotlivých sborů spolu s jejich kazateli. Úkol vedení sborů je v tomto směru zřejmý: na jedné straně je staršovstvo povinno dbát na

řádný chod bohoslužeb a spolu s kazatelem promýšlet veškeré myslitelné teologické nároky kladené na řádné bohoslužebné slavení, na druhou stranu jsou starší sboru odpovědní za to, aby bohoslužebné formy odpovídaly duchovní úrovni a situaci sboru. Je nemyslitelné, aby staršovstvo rozhodovalo o liturgických změnách či zavádění nových bohoslužebných prvků bez vazby na sborové společenství či dokonce aby se farář pokoušel o liturgické reformy na vlastní pěst. Církev je společenství, jehož hierarchie je určena Kristem a nikoli teologickým vzděláním. Tomuto principu také musí odpovídat veškerá sborová spolupráce, v níž jakékoli individualistické akce nemají své oprávnění. Staršovstvo sboru je ovšem také povinováno pozornou reflexí sborového života, na jehož volání a pnutí by mělo účinně a pružně reagovat.

### 5.2.1 Lectio continua

Jednou z výrazných možností, jak zapojit sborové společenství do participace na liturgickém dění, je využití nejstarší tradice biblického čtení *lectio continua*. Tato forma biblických lekcí, kterou mimo jiné hojně užíval Jan Calvin i Huldrych Zwingli, dává kazatelům i posluchačům možnost hlouběji proniknout do celkového svědectví jednotlivých knih a zvěst jednotlivých biblických příběhů postihnout v jejich celku. Tím zajisté neodsouvám na druhou kolej čtení *perikopální*, kdy jsou jednotlivé části Pisma vybrané s ohledem na intenci zvěsti k určité neděli či svátku v církevním roce. Význam perikopálního čtení spočívá v zapojení shromáždění do cyklu církevního roku tak, že jednotlivé perikopy ozřejmují smysl jeho jednotlivých částí, čímž je podtržen dějinný charakter církve.

Bohoslužebná forma lectio continua má však, obzvláště v prostředí potřebném reforem, svoji nezastupitelnou katechetickou úlohu. Vyprávění velkých biblických příběhů v jejich celistvosti poskytuje totiž daleko širší pole pro zpřítomnění a aktualizaci intence jednotlivých biblických textů než selektivní lekce perikop, které nejsou provázány smyslem kontextu a jejich výklad tak snadno může sklouznout do etického klišé. Naopak bohatost a mnohovrstevnatost dlouhých biblických, zvláště pak starozákonních příběhů, dává posluchačům a podílníkům možnost „vniknout“ do příběhu, „účastnit se“ ho, ztotožnit se se situací jeho protagonistů. Výhodou souvislého čtení je také jeho forma „na pokračování“, která udržuje posluchače v potřebném napětí a prohlubuje tak jeho zájem o danou věc. Skrze to může být lectio continua v současné době i vhodným a nesrovnatelně vážnějším konkurentem laciných televizních seriálů a telenovel.

Lectio continua však nikdy nesmí být jen v rukou kazatele, nýbrž má být součástí sborové práce na všech úrovních. Aby se záměr této formy neminul účinkem, je třeba provádět sbor daným příběhem od neděle k neděli. To vyžaduje nezbytný celosborový rozhovor nad daným textem, který má být nejen teologicky usměřován kazatelem sboru, ale který je i neocenitelným přínosem pro kazatele, který má tak možnost takřka bezprostředně reagovat na podněty vycházející přímo ze sborové práce. Rozhovor nad biblickým textem by se ve sborech ČCE měl uskutečňovat v rámci tzv. biblických hodin, které by měly být koncipovány jako setkání všech generací. Zde by také bylo možno na celosborové úrovni náležitě připravit bohoslužbu, rozčlenit si jednotlivé úkoly a služby v rámci liturgie samotné či její přípravy. Při tom všem však nemusí zůstat jen u pouhého biblického výkladu, ale tento může sám sloužit jako podnět k nejrůznějším výtvarným či dramatickým ztvárněním, které je možno příležitostně vkomponovat do bohoslužebného dění, např. v rámci určitých svátků církevního roku.

### 5.3 Otázka liturgické uniformity

Zde, v poslední subkapitole se chci ještě krátce zamyslet nad otázkou, zda jednotu křesťanstva spočívající v jednotě Kristova těla, nárokuje také jednotné bohoslužebné slavení. Odpovídám ano i ne, a vždy bude záležet na úhlu a perspektivě, z níž budeme problém nahlížet. Pokud jde o otázku předestřenou předcházejícím titulkem, pak platí jednoznačné NE. Uni-formita – tedy jednotu forem – nikdy nebyla a není principem ani katolické liturgie, která je z ní neoprávněně podezřívána. I ve světové církvi římské je podoba bohoslužebného konání podmíněna kulturním kontextem místa, takže zatímco někde se na kolenou mlčí, jinde se tancuje. Sama jednotu Kristova těla totiž neimplikuje formální identitu jednotlivých úřadů, ale naspak ve své universalitě představuje jednotu v mnohosti a pestrosti. Myšlenku církve jako pluralitní komplexity vyjadřuje i myšlenka liturgické svobody zakotvená v řádech ČCE.

Přece však katolická, ale i pravoslavná a další církve disponují v liturgickém rámci čímsi podstatným, co dává v globálním měřítku jejich bohoslužebnému slavení ujednocující ráz. Je to vyloučení absence tzv. neproněnných liturgických částí, *propria*, v bohoslužbě. Je to, v mnohosti forem, držení toho, co dělá bohoslužbu církve bohoslužbou církve, co ji činí specificky křesťanskou. Tato praxe má svůj nadnárodní účín, neboť ať už rozumíme či nerozumíme jazyku liturgie, v aktu večeře Páně, v eucharistickém hodě, se i beze slov ozřejmuje jednotu Kristova lidu (byť v katolickém úzu stranicky podbarvená). Ve sborech ČCE však tuto zřejmou jednotu postrádáme. V jednom sboru ČCE se slaví večeře Páně každou neděli, jinde jednou za měsíc, ještě jinde jen o velkých svátcích. Bylo by třeba znovu připomenout, že liturgická svoboda neznamená liturgický chaos.

## ZÁVĚR

Tato práce nechce ani nemůže být návodem k tomu, jak dělat liturgickou obnovu v ČCE. Chtěla pouze poukázat na určité nedostatky v bohoslužebném slavení ČCE a na jisté nesrovnalosti mezi stávající praxí ČCE a odkazem reformované i všekřesťanské tradice. Chtěla snad i trochu „obměkčit“ srdce zatvrzelá národoveckou averzí vůči církvi římského ritu a postihnout momenty, které se pro řádné bohoslužebné slavení jeví v rámci křesťanství jako důležité a nosné. Zde však nezůstala jen u kritiky do vlastních řad, ale pokusila se o nové formulace v rámci křesťanského obrazu liturgie obecně. Zda může být inspirací k liturgickým pohybům uvnitř evangelické církve či dokonce v rovině ekumenické, nechť posoudí laskavý čtenář.

Přes všechny nedostatky a nesrovnalosti v bohoslužebném slavení ČCE i vůbec, na něž se tato práce snažila poukázat, chce autor této práce věřit, že ČCE je církvi Kristovou a že veškerá podoba bohoslužebného slavení sborů ČCE se nachází pod jeho vládou. Zde, vrátíme-li se k počátku, můžeme zkonstatovat, že i bohoslužebný život ČCE, jakkoli je nedokonalý a fragmentární – ostatně podobně jako tato písemná práce –, je přece plným životem před Boží tváří. Tato plnost není nikdy zaručena důmyslností našeho aktivismu, a to ani liturgického, nýbrž plností toho, který církev a její život předchází.

„Plnost sama se rozhodla v něm přebývat,  
aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest,  
jak na zemi, tak v nebesích  
– protože smíření přinesla jeho oběť na kříži.“

(Ko 1,19.20)

## Seznam zkratek

ČCE = Českobratrská církev evangelická

Ef = epištola Efezským

Ex = kniha Exodus

F = epištola Filipským

Ge = kniha Genesis

Iz = kniha Proroka Izajáše

J = evangelium podle Jana

Ko = epištola Koloským

L = evangelium podle Lukáše

Mk = evangelium podle Marka

Mt = evangelium podle Matouše

NC = Nicejsko-caňhradské vyznání víry

Ř = epištola Římanům

Sk = kniha Skutků apoštolských

1Kr = První kniha Královská

2K = druhá epištola Korintským

## Rejstřík citací

<i>Agenda Českobratrské církve evangelické I</i> .....	8, 52, 54, 55, 81
<i>Agenda Českobratrské církve evangelické II</i> .....	52, 55
Augsburské vyznání (in <i>Čtyři vyznání</i> ).....	54 (pozn. 50)
<i>Církevní zřízení Českobratrské církve evangelické</i> .....	10 (pozn. 8), 38
Eliade, <i>Dějiny náboženské myšlení III</i> .....	28–29
Emminghaus, <i>Eucharistie</i> .....	47, 65–66, 76, 80
<i>Evangelický zpěvník</i> .....	19
Filipi, <i>Hostina chudých</i> .....	44–45
Filipi, <i>Křesťanstvo</i> .....	10
Fiorenza, Galvin, <i>Systematická teologie I</i> .....	68, 69
Helvetské vyznání (in <i>Čtyři vyznání</i> ).....	24, 27, 30, 48, 50
<a href="http://coena.edunix.cz/">http://coena.edunix.cz/</a> , 16. 03. 2006.....	6, 23
Chalkedonské vyznání (in <i>Čtyři vyznání</i> ).....	53
Izajáš ( <i>Bible</i> ).....	14
Kadlec, <i>Přehled českých církevních dějin</i> .....	24
<i>Kancionál, společný zpěvník českých a moravských diecézí</i> .....	55, 63, 76–77
Kunetka, <i>Úvod do liturgie svátostí</i> .....	38, 41, 43
Sacrosanctum concilium (in Adam).....	11, 35–36
Schütte, <i>Ekumenický katechismus I</i> .....	8–9
Schütte, <i>Ekumenický katechismus II</i> .....	9
Šmolík, <i>Kapitoly z liturgiky</i> .....	41
Šmolík, <i>Křesťanstvo a jeho lid</i> .....	7, 12, 13
Špaňár, Hrabovský, <i>Latinsko-slovenský a Slovensko-latinský slovník</i> .....	39 (pozn. 30)



## Rejstřík biblických citací

Ge 1,2.....	51
Ge 1,5b.....	19
Ge 1,27.....	70
Ex 20,4.5a.....	27
Ex 20,9.10a.....	17
1Kr 6.....	31
Iz 1,14.....	14
Mt 2,11.....	59
Mt 4,4.....	47
Mt 5,17.....	28
Mk 1,10.....	51
Mk 16,9.....	17
L 1,35.....	51
L 1,42-45.....	57
L 1,48b.....	57
J 1,1.....	11
J 1,3.....	41
J 1,14.....	5, 53
J 3,14.....	13
J 20,19.26.....	17
Sk 2,4.....	51
Sk 2,46.....	25
Ř 10,17.....	45
2K 13,13.....	61
Ef 4,15.....	9
Ko 1,15.....	27-28
Ko 1,16.....	31, 58
Ko 1,19.20.....	89

## Bibliografie

- Adam, Adolf, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Vyšehrad, Praha 2001
- Adam, Adolf, *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998
- Agenda Českobratrské církve evangelické I, Synodní rada ČCE, Praha 1983
- Agenda Českobratrské církve evangelické II, Synodní rada ČCE, Praha 1988
- Augustinus, Aurelius, *O boží obci*, Vyšehrad, Praha 1950
- Balabán, Milan, *Hebrejské myšlení*, Hermann a synové, Praha 1993
- Barth Karl: *Boží božství a Boží lidství*, CDK, Brno 2005
- Bernard z Clairveaux, *Chvály panenské matky*, Krystal, Olomouc 1938
- Bible, *Český ekumenický překlad*, Zvon, Praha 1991
- Christefideles laici*, Zvon, Praha 1990
- Církevní zřízení Českobratrské církve evangelické, Synodní rada ČCE, Praha 1995
- Čtyři vyznání, KEBF, Praha 1951
- Das Neue Testament – Griechisch und deutsch*, Nestle-Aland, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 1979
- Delumeau, Jean, *Hřích a strach*, VOLVOX GLOBATOR, Praha 1998
- Didaché*, Stauros/Rubato, Hostinné 1994
- Eliade, Mircea, *Dějiny náboženského myšlení I–III*, OIKOYMENH, Praha 1995–1997
- Eliade, Mircea, *Fosvátné a profánní*, Česká křesťanská akademie, Praha 1994
- Emminghaus, Johannes H., *Eucharistie*, Sít, Praha 2001
- Evangelický zpěvník*, Synodní rada ČCE, Praha 1979.
- Evangelický zpěvník /dodatek/*, Synodní rada ČCE, Praha 2000
- Filipi, Pavel, *Církev a církve*, CDK, Brno 2000
- Filipi, Pavel, *Hostina chudých, Kalich*, Praha 1991
- Filipi, Pavel, *Křesťanstvo*, CDK, Brno 1996
- Filipi, Pavel, *Přiručka pro ekumenické bohoslužby*, ERC, Praha 1991
- Fiorenza, Francis, Galvin, John, eds.: *Systematická teologie I–III – římskokatolická perspektiva*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1998–2000
- von le Fort, Gertruda, *Věčná žena*, Vyšehrad, Praha 1990
- Franzen, August, *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha 1992

- Fromm, Erich, *Budete jako bohové*, Nakladatelství LN, Praha 1993
- Gurevič, Aron, *Nebe, peklo, svět*, H&H, Jinočany 1996
- Heller, Jan, Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky*, Kalich, Praha 2004
- Hromádka, Josef Lukl: *Calvin, Kardinál a reformátor*, Jan Leichter, Praha 1936
- Kadlec, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin 1–2*, Zvon, Praha 1991
- Kancionál, společný zpěvník českých a moravských diecézí*, Česká katolická Charita 1984
- Katolický katechismus. Život z víry*, Česká katolická Charita, Praha 1986
- Kranát, Jan, *Nebe a země. Viditelné a neviditelné*, Český bratr5/2006
- Kunetka, František, *Úvod do liturgie svátostí*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001
- Kunetka, František, *Svátost našeho vykoupení – Nástin liturgické teologie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997
- Lambert, Malcolm, *Středověká hereze*, Argo, Praha 2000
- Lane, Tony, *Dějiny křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha 1996
- Le Goff, Jacques, Schmitt, Jean-Claude, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad 2002
- Lévi-Strauss, Claude, *Myšlení přírodních národů*, Československý spisovatel, Praha 1971
- Lohse, Bernhard, *Epochy dějin dogmatu*, Mlýn, Jihlava 2003
- Na cestě k jednotě – Leuenberské dokumenty*, Sif, Praha 1996
- Naše víra. Sborník*, Česká katolická Charita, Praha 1974
- Neuner, Peter, *Ekumenická teologie*, Vyšehrad, Praha 2000
- Minařík, P. Metoděj, *Mariánská dogmata*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1991
- Mulieris dignitatem*, Zvon, Praha 1992
- Opočenská, Jana, *Zpovzdáli se dívaly také ženy*, Kalich, Praha 1995
- Otto, Rudolf, *Posvátno*, Vyšehrad, Praha 1998
- Pokorný, Ladislav, *Obnovená liturgie*, Praha 1976
- Pokorný, Petr, *Apoštolské vyznání*, Mlýn, Třebenice 1994
- Pokorný, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Vyšehrad, Praha 1993
- Pokorný, Petr, *Fiseň o perle*, Vyšehrad, Praha 1986
- Pokorný, Petr, Veselý, Josef, *Perspektiva víry*, Kalich, Praha 1992

Pöhlmann, Horst Georg, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Teologický slovník*, Zvon, Praha 1996

Richter, K., *Liturgie a život*, Vyšehrad, Praha 1996

Ricoeur, Paul, *Život, pravda, symbol*, OIKOYMENH, Praha 1993

Schierse, Franz Joseph, *Biblická teologie. Christologie*, Zvon, Praha 1992

Schütte, Heinz, *Ekumenický katechismus I*, Vyšehrad, Praha 1999

Schütte, Heinz, *Ekumenický katechismus II*, Vyšehrad, Praha 2003

Šmolík, Josef, *Kapitoly z liturgiky*, KEBF, Praha 1960

Šmolík, Josef, *Křesťus a jeho lid*, OIKOYMENH, Praha 1997

*Teologie 20. století. Antologie*, Vyšehrad, Praha 1995

Thurian, Max, *Maria, matka Pána*, Petrov, Brno 1991.

Vouga, Francois: *Dějiny raného křesťanství*, CDK a Vyšehrad, Brno a Praha 1997

Watts, Alan W., *Mýtus a rituál v křesťanství*, Nakladatelství Tomáše Janečka, Praha 1995