

Prostředkování svatosti v bohoslužbě: Evangelická perspektiva¹

Tabita Landová

Mediating Holiness in Worship: A Protestant Perspective What is the role of Christian rituals in striving for holiness? Could the liturgy help to achieve holiness in any way? The attempt to answer these questions depends on how we define the holiness and how we conceive the liturgy. The author comes out from the Protestant theology of worship stressing the eschatological character of liturgy (P. Filipi, G. W. Lathrop) and opened to the discussion with the Catholic perspectives (F. KUNETKA, L. M. Chauvet). The study starts with a short interpretation of the biblical concept of God's holiness as the openness for the relationship to the other whose radical manifestation is Christ's death on the cross. To mirror the holiness in this sense is the fundamental purpose of a Man (Gen 1,26f). Then it deals with the role of rituals in mediating the holiness in Christian communities and stresses the eschatological and pneumatological character of this process. The *communio sanctorum* arising in liturgy remains the community of justified sinners expecting the fullness of the salvation. Finally it reflects some theological and anthropological aspects of liturgy with respect to the category of holiness and points out the necessity of its ethical implications.

Jaký vztah je mezi svatostí a bohoslužbou? Lze beze všeho říci, že bohoslužba prostředkuje člověku účast na svatosti? Hledání odpovědi na tuto otázku je obtížné, neboť nás nutně vede k dalším otázkám: Jak chápeme svatost? Jak rozumíme bohoslužbě? Teprve po vyjasnění pozic v těchto dílčích otázkách můžeme hledat odpověď na to, jak uchopit vztah mezi svatostí a bohoslužbou. V tomto článku se pokusím ukázat, jak se s uvedenou otázkou vyrovnává evangelická liturgika (Pavel Filipi, Gordon W. Lathrop) otevřená dialogu s perspektivami katolických teologů (František KUNETKA, Louis-Marie Chauvet). Logickým východiskem mých úvah bude stručná sonda do biblického a reformačního konceptu svatosti.

1 Tento článek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052. Je přepracovanou verzí přednášky „Mediating Holiness in Worship“, která byla přednesena na mezinárodní konferenci „Contemporary Images of Holiness“ 25. 5. 2018 v Praze na ETF UK.

1. Svatý Bůh – svatý lid

Biblické užití pojmu svatosti je mnohvrstevné.² Je to označení užívané primárně pro Boha, které si v podobě andělského chvalozpěvu našlo cestu i do eucharistické liturgie (srov. Iz 6,3).³ Současně je to označení užívané o člověku. Již ve Starém zákoně nalezneme řadu výzev ke svatosti (Lv 11,44; 20,26)⁴ a novozákonní texty tento imperativ přejímají (1Pt 1,15n).⁵ Boží lid má být svatý jako Hospodin, oddělený pro Boha, být viditelně jeho. Vedle výzev ke svatosti nacházíme však již ve starozákonních textech indikativní výpovědi, jež imperativu předcházejí. Bůh je tím, kdo svým vysvoboditelským činem shromáždil lid k sobě a učinil z něj své zvláštní vlastnictví. Vyvedením z egyptského otroctví a darem zákona vytvořil podmínky pro jeho život ve svatosti (Ex 19,5–6; Lv 11,45).⁶ Ve starozákonním konceptu svatosti se tak propojuje indikativ s imperativem, Boží povolání ke svatosti s nárokem na odpovídající posvěcený život. Bohem oddělený, svatý lid má zrcadlit Boží svatost. Kategorie svatosti se tak ocitá v napětí mezi událostmi minulosti a budoucnosti.

V čem spočívá Boží svatost? Jaké vlastnosti, jaký způsob Božího jednání má svatý lid napodobovat? První kapitoly Geneze ukazují, že Bůh jedná jako vztahová bytost – stvoření člověka k Božímu obrazu je hmatatelným projevem Boží touhy po vztahu, který má povahu vztahu rodiče k dětem (Gn 1,26–27).⁷ Příběhy praotců vypravují o Božím příklonu ke konkrétnímu člověku (k Abrahamovi, Izákovi, Jákobovi atd.), dějiny Izraele jsou svě-

2 K biblickým konceptům svatosti viz Mireia Ryšková, *Svatost v pojetí apoštola Pavla*, v tomto čísle na str. 3–18; Leigh M. Trevaskis, *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2011; Michael A. Lyons, *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, New York [u.a.]: T & T Clark, 2009; Jo Bailey Wells, *God's Holy People: a Theme in Biblical Theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

3 „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy“.

4 „Já jsem Hospodin, váš Bůh. Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý.“ „Budete svatí pro mne, neboť já Hospodin jsem svatý. Oddělil jsem vás od každého jiného lidu, abyste byli moji.“

5 „...ale jako je svatý ten, který vás povolal, buďte i vy svatí v celém způsobu života. Vždyť je psáno: „Svatí buďte, neboť já jsem svatý.““

6 „Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě. Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, národem svatým.“ „Já jsem Hospodin, který jsem vás vyvedl z egyptské země, abych byl vašim Bohem. Proto buďte svatí, neboť já jsem svatý.“

dectvím o Božím věrném a trpělivém vztahu s jeho vyvoleným lidem. Pro tento vztah, jehož iniciátorem je Hospodin, užívají bibličtí autoři označení „smlouva“ (srov. Gn 9,8; 17,2; Ex 24,8 etc.).⁸ Její podstatou je Boží bezpodmínečný příklon, který vtahuje svůj protějšek do společenství se sebou a utváří jeho novou identitu.⁹ Výmluvně explikuje podstatu smluvního vztahu mezi Hospodinem a jeho vyvoleným lidem tzv. formule smlouvy: „Budu vám Bohem a vy budete mým lidem“ (Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,11; 31,33 etc.). Požadavek svatosti lze v kontextu této starozákonní smluvní teologie chápat jako úkol žít tak, jak odpovídá základnímu lidskému určení danému při stvoření.

Realizace tohoto úkolu se ve starém Izraeli koncentruje do dvou oblastí: oblasti kulticko-rituální, v níž jde o zachování či znovuzískání kultické čistoty (Lv), a oblasti eticko-právní, v níž jde o poslušnost Božím příkázáním (Ex 20). Malá lexikální sonda do užití pojmu „svatý“ však ukazuje, že starozákonní pojem svatosti užitý pro člověka neoznačuje pouze stav kultické a morální čistoty, ale je to současně kategorie spirituálně-relacionální. Jako svatí jsou ve Starém zákoně označováni mj. ti, kdo jsou v Hospodinových rukou, vinou se k jeho nohám, učí se z jeho řeči (Dt 33,3), obětují se Bohu (Ezd 8,28), žijí v Hospodinově bázni (Ž 34,10). Jinými slovy, o svatosti se zde hovoří jako o určité životní formě, pro niž je stěžejní zrcadlení Božího otcovského vztahu k člověku vlastním „synovským“ vztažením se k Bohu. Svatí jsou ti, kdo důvěřují Hospodinu, odevzdávají se mu, komunikují s ním, učí se od něj, poslouchají jej, chovají k němu úctu. K této životní formě jsou Izraelci povoláni, mají si ji osvojit, resp. celý život – zahrnující oblast nábožensko-spirituální, kultickou a etickou – představuje pro-

7 Srov. Catherine McDowell, In the Image of God He Created Them, in: B. Felker Jones, J. W. Barbeau (eds.), *The Image of God in an Image Driven Age: Explorations in Theological Anthropology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2016, 29–46, 30.

8 Teologie smlouvy je charakteristická především pro reformované církve, ale nacházíme ji také v Jednotě bratrské, zejména ve spisech Lukáše Pražského a Jana Augusty (srov. Tabita Landová, Křest jako smlouva: křestní liturgie Jednoty bratrské za Lukáše Pražského, *Teologická reflexe* 17 [2011/1], 49–65). Ve 20. století byl pojem smlouvy stěžejním tématem biblické teologie Walthera Eichroda (*Theologie des Alten Testaments*, Teil 1–3, Leipzig: Hinrichs, 1933, 1935, 1939.) Srov. také Jan Heller, Smlouva, *Teologická příloha Křesťanské revue* (1952/2), 58–59.

9 Např. smlouva s Abrahamem: „Já jsem. A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlučícího davu pronárodů.“ (Gn 17,4–5)

stor pro její osvojování. V důsledku hříchu, který narušuje vztah jednotlivce i celého společenství lidu k Bohu, je však plná lidská účast na svatosti událostí eschatologickou.

Ve starozákonních vizích zaslíbené budoucnosti současně můžeme sledovat tendenci k univerzalizaci spásy, resp. společenství svatých: lid oddělený pro Boha se stane lidem otevřeným pro nově přichozí, Boží dům bude domem modlitby pro všechny národy (Iz 56,7), zemi naplní poznání Hospodina a lidé přestanou páchat zlo (Iz 11,9), vztahy v přírodě projdou radikální proměnou směrem k vzájemné svornosti (Iz 1,6–8). Zaslíbení svatosti ve smyslu života ve společenství s Bohem a v souladu s jeho vůlí se rozšiřuje na celé stvoření.

Plnou manifestaci Boží svatosti spatřují křesťané v osobě a díle Ježíše Krista.¹⁰ Jeho životní příběh je chápán jako nepokřivený obraz Boha (Ko 1,15),¹¹ v němž se Boží svatost ukazuje jako odpouštějící láska a vydanost pro druhé. Takto – jako dokonalý obraz Boží svatosti – ztělesňuje Kristus pravé lidství, k němuž jsou lidé ve víře povoláni růst a směřovat (Ko 1,21–22).¹² Americký luterský teolog Gordon Lathrop vyostřuje interpretaci zjevení Boží svatosti v Kristu vzhledem k silně zakořeněnému kultickému chápání svatosti v tom smyslu, že svatost v Kristu „již není oddělení a rituální čistota a dokonalá poslušnost. V Kristu je svatost spojení s ostatními. Je to nečistý kříž a život skrze smrt a uvítání outsiderů a proměňující slitování se světem“.¹³ Boží svatost se v Kristu ukazuje jako Boží bezpodmínečné nasměrování k člověku, jako otevřená náruč, která působí hojivě na bolest světa a narovnává jeho pokřivení. Kdo do ní – vtažen mocí Ducha svatého – vstoupí, získává novou identitu, obdarován odpouštějící láskou spatřuje svět i sebe sama v novém světle, stává se součástí široké rodiny svatých, sám otvírá svou náruč druhým.

Christologicky zakotvené a pneumatologicky rozvinuté pojetí svatosti nacházíme zejména v reformačním teologickém myšlení, které se vymezí-

10 Blíže viz Petr Gallus, Christologické kořeny konceptu svatosti, v tomto čísle na str. 19–29.

11 „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření [...]“

12 „I vás, kteří jste dříve byli odcizeni a nepřátelští Bohu svým smýšlením i zlymi skutky, nyní s ním smířil, když ve svém pozemském těle podstoupil smrt, aby vás před Boží tvář přivedl svaté, neposkvrněné a bez úhony [...]“

13 Gordon W. Lathrop, *Holy People: a Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 211. Podobně tamtéž, 226: „Ale svatost sama, Boží svatost, jak je známa v Ježíši Kristu, není čistota ani arogantní distance, ale jednota s celým potřebným světem.“

lo vůči rozšířenému kultu svatých¹⁴ a zdůrazňování jejich zvláštního přístupu (*parresia*) do Boží přítomnosti.¹⁵ Mluvíme-li o svatých, je podle biskupa Jednoty bratrské Lukáše Pražského třeba mluvit předně o Božím jednání na těchto lidech: o jejich vyvolení Bohem a o působení Ducha svatého, které jim zprostředkovalo účast na Kristu, očištění od hříchů, ospravedlnění a posvěcení. Lukáš chápe svaté jako ty, kdo jsou „vyvolení Boží z milosti k účastnosti Pána Ježíše jeho zasloužení a Duchem svatým k tomu přivedení, [...] aby byli v Kristu svatí a milí a krví jeho očištění i spravedliví“.¹⁶ V důsledcích se tu stírá rozdíl mezi „obyčejnými“ věřícími a „svatými“, neboť v obou případech jde o „stvoření vykúpené a spasené“,¹⁷ tedy o lidi, na nichž je – ať již větší či menší měrou – patrné dílo Boží milosti. Jinými slovy, svatým se stává každý, kdo má svou vírou účast na Kristu. A jelikož víra je ze slyšení Božího slova, které je klíčovou náplní křesťanské bohoslužby, je odtud jen krok k myšlence, že při bohoslužbě se utváří a potvrzuje identita věřících jako společenství svatých.

2. Bohoslužba jako shromáždění svatých – jeden je Svatý

Sledujeme-li způsoby, jimiž byl komunikován výše načrtnutý obraz Boží svatosti v Kristu v prvních křesťanských sborech, zjišťujeme, že v tomto procesu jsou již od samých počátků přítomny určité rituální formy. Ve Skutcích apoštolských je život těch, kteří uvěřili v Krista, charakterizován jako dění, které po vnitřním obrácení (zasažení v srdci) zahrnovalo přijetí křtu a daru Ducha svatého (Sk 2,38). Podle Sk 2,42 „vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se“. Podle Sk 2,46–47a „každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem. Chválili Boha a byli všemu lidu milí“. V životě prvních křesťanů se tak nerozlučně prolíná verbální zvěsto-

14 Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

15 Srov. Mark Sheridan, *The Saints as an Element in the Communion and Communication in the Early Church*, *One in Christ* 50 (2016/2), 195–212, 198, [online] (cit. 30.8.2018; in: <http://www.oneinchrist.org.uk/wp-content/uploads/2017/07/OiC-vol.50-no.2-2016.pdf>).

16 Lukáš Pražský, *Otázky dětinské*, fol. A6v; in: Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš: bohoslovec Jednoty*, Praha: HčsEFB, 1948, 127.

17 Lukáš Pražský, *Otázky dětinské*, fol. A6r; in: Molnár, *Bratr Lukáš*, 126.

vání, vnitřní dění z Ducha svatého s projevy rituálními a etickými. Vnitřní a vnější aspekty obrácení jsou nerozlučně propojeny.¹⁸ Vezmeme-li vážně skutečnost, že cílem křesťanské existence je člověk „dokonalý v Kristu“ (τέλειος ἐν Χριστῷ; Ko 1,28),¹⁹ tedy dospělý, úplný, kompletní, je zřejmé, že v událostech spasení jde o celého, nerozděleného člověka, o jeho ducha, duši i tělo. Stejně tak se i komunikace svatosti dotýká všech uvedených složek lidské bytosti.

Určité liturgické projevy jsou nedílnou součástí šíření křesťanství od jeho počátků a mají zásadní význam pro formování identity shromáždění věřících. Spolu s bohoslužbou slova, v jejímž centru stojí čtení z Písma a jeho výklad, je to především křest a večeře Páně. Při těchto shromážděních se formuje, potvrzuje a obnovuje identita shromážděného společenství jako svatého a Bohu náležejícího lidu, *communio sanctorum*.²⁰

Na tomto pozadí nás nepřekvapí, že ve Skutcích apoštolských a epištolách je termín „svatý“ užíván v ekleziologickém a liturgickém smyslu. Apoštol Pavel běžně oslovuje jako „svaté“ adresáty svých listů a příslušníky místních sborů.²¹ V 1Pt 2,9 apoštol ujišťuje adresáty: „Vy však jste ‚rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu‘“. Místem, kde mělo zaznívat toto ujištění, bylo s velkou pravděpodobností právě bohoslužebné setkání.²² Účastníci bohoslužby měli být performativní výpovědí ujištění o své nové identitě v Kristu, o tom, že jsou Bohem

18 Ostatně také Bonhoeffer kriticky poukazoval na to, že „Bible nezná naše rozlišování na vnější a vnitřní. [...] Jde jí vždy o anthrōpos teleios, o celého člověka, dokonce i tam, kde jsou příkázání převedena do pojmů oslovujících ‚nitro‘ člověka, jako je tomu v kázání na hoře. Názor, že dobré ‚smýšlení‘ by mohlo nahradit celé dobro, je úplně nebiblický. [...] Poněvadž člověk žije stejně intenzivně z ‚vnějšku‘ ‚dovnitř‘ jako z ‚nitra‘ ‚ven‘, je zcela zcestná myšlenka, že ho lze pochopit teprve na pozadí jeho intimního duševního života.“ (Dietrich Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě: listy z vězení*, Praha: Vyšehrad, 1991, 245n.)

19 „Jeho zvěstujeme, když se vši moudrostí napomínáme a učíme všechny lidi, abychom je mohli přivést před Boha jako dokonalé v Kristu.“

20 Blíže ke vztahu mezi svatostí a novozákonní ekleziologií viz Kent E. Brower (ed.), *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, Grand Rapids, Mich.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2007.

21 Ř 1,7, 1K 1,2, 2K 1,1, Ef 1,1, Fp 1,1, 4,21n, Ko 1,2, 1 Tm 5,10.

22 Podle některých novozákonníků liturgicky zformované oddíly 1. epištoly Petrovy představují raně křesťanskou křestní liturgii (R. Perdelwitz), podle jiných velikonocní liturgii (F. L. Cross) (tak Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, 246).

vyvolení a svatí. Ve staré církvi se označení užívalo pro samotné bohoslužebné shromáždění.²³ Užívání pojmu „svatý“ v liturgicko-eklesiologickém smyslu převzaly také církve reformační. Lukáš Pražský ve svém katechismu na otázku „Proč do zboru choditi máš?“ dává odpověď: „Pro obcovanie svatých, podlé článku viery.“²⁴ Jan Augusta zas obratem „zbory svatých“ označuje bohoslužebné shromáždění věřících.²⁵

V úvahách o svatosti a bohoslužbě nicméně nelze opominout jeden zásadní fakt, totiž že mezi darem Božího povolání ke svatosti a fakticitou lidského života, v němž stále působí hřích a zlo, opakovaně zjišťujeme rozpor a nesoulad. Svatí i nadále zůstávají – jakkoli ospravedlněnými – hříšníky. Napětí, které pocítujeme, když hovoříme o Boží svatosti a o svatosti Božího lidu, církve, přitom našlo cestu i do křesťanské liturgie. Výmluvným příkladem je východní liturgie, kterou předsedající zahajuje pozváním: „Svaté věci pro svatý lid“, načež shromáždění odpovídá a jakoby opravuje teologii kněze slovy: „Jeden je Svatý, jeden je Pán, Ježíš Kristus.“²⁶ Na tomto pozadí vyniká Ježíšova výjimečnost a zároveň zde přichází ke slovu eschatologické napětí mezi tím, na čem má shromážděný lid již podíl, a jeho plným vykoupením. Svatost lidí je v bohoslužbě „radikálně zpochybněna – pokud by věci či lidé subsistovali sami o sobě – a přece radikálně ustavena jako symbol svatosti pro svět“.²⁷ Jedině na pozadí tohoto napětí lze adekvátně uchopit vztah mezi bohoslužbou a svatostí jako vztah, který je v zásadě svobodný a předem nekalkulovatelný. Nelze na něj uplatňovat zákon příčiny a účinku, nýbrž je třeba jej pojímat pomocí kategorií zaslíbení a daru.

V křesťanských církvích se toto eschatologické napětí z bohoslužby vytrácí, kdykoli se z ní stává církví spravovaná *conditio salutis*. Reformační teologové – předně Luther – se pokusili vzít znovu vážně skutečnost Boží svobody, když poukázali na to, že ospravedlnění člověka se děje z pouhé

23 Gordon W. Lathrop, *Holy People: a Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 208.

24 Lukáš Pražský, *Spis tento otázek trojích, první jako počínajících, druhé prospievajících, třetí dokonalejších, totiž dětí, mláďencuo i zmužilých u viere obecné křesťanské jediné ec. s. l.* [Mlada Boleslav]: Jiří Štyrsa, 1523, fol. R3r. (Knihopis č. 5046.)

25 Jan Augusta, *První díl knih služby Slova Božího*, [Praha: Jiří starší Melantrich z Aventýrna, 1570], fol. Ll5r. (Knihopis, č. 4055.)

26 Gordon Lathrop, *Holy Things: a Liturgical Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, 132n.

27 Lathrop, *Holy people*, 213.

Boží milosti přijímané vírou. A to je vždy darem, který není navoditelný se-
bepůsobivějším obřadem. Ale již před Lutherem nacházíme významný
pokus o formulaci vzájemných vztahů mezi Božím a lidským konáním
u teologů Jednoty bratrské, kteří ve vztahu ke spasení rozlišili tři kategorie
věcí: věci podstatné, služebné a případné.²⁸ V této diferenciaci jsou
zvěstování Božího slova a svátostné obřady – křest a večeře Páně – po-
jaty jako věci, které mají vzhledem ke spáse, a tudíž i ke svatosti, pouze služeb-
nou roli. Jakkoli jsou pro předávání evangelia nepostradatelné, samy o sobě
nemají soteriologický charakter. Ten přísluší výhradně věcem podstatným –
dílu Trojjediného Boha, přivlastňovanému vírou, láskou a nadějí.²⁹

3. Bohoslužba jako reálné sdělení svatosti nebo eschatologická předjímka?

Současná evangelická liturgika – jakkoli je otevřená pro inspiraci z jiných
křesťanských tradic – usiluje nést toto reformační dědictví dále. To v dů-
sledcích znamená, že její pohled na vztah mezi svatostí a bohoslužbou
se – navzdory výrazným posunům, k nimž došlo v katolické liturgice ve
20. století – přeci jen od pohledu katolických teologů v určitém ohledu
stále odlišuje. Jako doklad odlišných akcentů uvedme liturgickou koncepci
olomouckého liturgisty Františka Kunetky a nedávno zesnulého prak-
tického teologa Pavla Filipiho. Autoři sice neužívají jako centrální pojem
svatosti, ale spíše pojem spásy, souvislost mezi oběma pojmy je však velmi
těsná.

Kunetka ve svém nástinu liturgické teologie popisuje bohoslužebné
prostředkování účasti na spáse v kategoriích objektivního dění:

Konáním obřadu, který se děje těmito vnímatelnými znameními, je získána účast (*ko-
inónia*) na pravé skutečnosti Kristovy smrti a vzkříšení. [...] Dějinná skutečnost (udá-
lost dějin spásy) je v liturgickém slavení zobrazena, zpodobena, symbolizována (*eikón*),
ale skutečnost spásy je nám reálně sdělena (*alétheia*).³⁰

28 K rozlišení blíže viz Amedeo Molnár, O bratrské theologii, in: R. Řičan, *Dějiny Jednoty
bratrské*, Praha: Kalich, 1957, 407–442; Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratrské
(1457–1620)*, Červený Kostelec: Mervart, 2014, 71–83.

29 Srov. Řehoř Krajčí, Traktát o církvi, Bidlo (ed.), *Akty Jednoty bratrské*, sv. I, Brno: Mati-
ce moravská, 1915, 271.

Úvaha o prostředkování svatosti v bohoslužbě, která by navazovala na Kunetkovu teologii, by se mohla opřít o jeho pojetí liturgie jako reálného sdělení skutečnosti spásy, které se děje prostřednictvím liturgických znamení. Symbolické dění v liturgii je chápáno jako posvátné, sakramentální, neboť je bytostně napojeno na prvotní svátost, již je Kristus (*Ur-sakrament*). Liturgický symbol je pro Kunetku „nositel duchovního obsahu“, který je v zásadě jednoznačně interpretovatelný.³¹ V liturgickém symbolu dochází ke spojení lidské a božské roviny a viditelná existence církve ve světě pak představuje symbol, „svátost vzkříšeného Krista“ (*Grund-sakrament*). Účast na svátostném životě církve, který je napojen na sakramentalitu Ježíšovy osoby, je pro Kunetku „nedílnou součástí křesťanské spirituality“.³² Za inspirativní pokládá autor rovněž teologii církevních Otců s jejím důrazem na vtělení a posvěcující dopad pro celé stvoření. V kontextu úvah o bohoslužbě vedou tyto podněty až k myšlence, že „v liturgii se děje přijetí celého stvoření do divinizující komunikace s Bohem“.³³

Evangelický teolog Pavel Filipi se o povaze bohoslužebného dění vyjadřuje opatrněji. Sice se zřetelem k interakci, k níž v bohoslužbě dochází mezi Boží službou a lidskou odpovědí, připouští, že „bohoslužba také něco reálně vytváří“. V návaznosti na Waltera Brueggemanna píše o tom, že „skutečnost, která je v bohoslužbě prezentována a oslavována, *přepisuje* skutečnost, jak ji známe, je to skutečnost alternativní, cosi nového, snad i nečekaného, ale nikoli méně skutečného“.³⁴ Současně však zdůrazňuje, že toto dění je vázáno na aktuální společenství, které je přijímá svou vírou: „Tato nová skutečnost není v bohoslužbě přítomna jen proto, abychom si ji prohlédli, nýbrž abychom se stali jejími podílníky.“³⁵

Pojetí bohoslužby jako objektivního prostředkování spásy je u něj dále oslabováno poukazem na skutečnost, že bohoslužba se děje v jakémsi „provizorním“ mezičase, mezi Velikonocemi a Letnicemi na straně jedné

30 František Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení: nástin liturgické teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 68.

31 Srov. Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 62: „Liturgický symbol je totiž ‚objektivní‘, neboť zde určitý duchovní obsah dostává formu, která musí být v zásadě ode všech stejně chápána.“

32 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 66.

33 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 68.

34 Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 30.

35 Filipi, *Pozvání k oslavě*, 30.

a parúsií na straně druhé. Pro bohoslužbu je příznačné eschatologické napětí mezi tím, co již nyní zakoušíme, a tím, co teprve čekáme. V jeho světle se bohoslužba vždy jeví jako *opus imperfectum*, jako dění bytostně torzovité a nedokonalé: „Církev v bohoslužbě ještě neseď u hostiny Božeho království, ale již prožívá její předchuť, neboť v Duchu svatém přijala závdavek svého dědictví (*arrabón* 2K 1,22; 5,5; Ef 1,14).“³⁶

Pokud jde o vztah bohoslužby k okolnímu světu, autor vychází z myšlenky zástupnosti. Shromážděná obec jako „svaté kněžstvo“ koná bohoslužbu „v zastoupení ostatního ‚mlčícího‘ stvoření, zástupně za ty tvory, kteří se modlit a Boha vzývat nemohou a za ty lidi, kteří se (ještě, již, už zase) modlit a Boha vzývat nedokáží“. ³⁷ S důrazem na eschatologickou povahu bohoslužebného dění jde ruku v ruce i Filipiho tvrzení inspirované pietistickou teologií J. A. Bengela, že „bohoslužba je předehrou všeobecného soudu“, když „pojmenovává hřích jako hřích, vede k lítosti a pokání, ale také k úlevě a k radosti z odpuštění“. ³⁸ Účast na Boží svatosti v Kristu, vtažení do společenství s ním, které se odehrává v bohoslužbě, je tak děním eschatologickým. V bohoslužbě se odehrává Boží soud nad člověkem i jeho posvěcení, a to v předjímce toho, co je v plnosti očekáváno na konci časů.

4. Trojičně-teologické a antropologické aspekty bohoslužby

Nakonec se pokusme o stručnou formulaci základních tezí o prostředkování svatosti v bohoslužbě, které budou brát v potaz nejen teologickou, ale také antropologickou rovinu bohoslužebného dění. Tendence dát prostor této druhé perspektivě se v českém prostředí objevuje s určitým zpožděním oproti německé a anglosaské teologii. Citlivý zřetel k určitým antropologickým aspektům bohoslužby – totiž k její komunikativní, rituální a symbolické povaze – však může napomoci k jejímu reflektovanému utváření, a tak i k srozumitelnějšímu vyjádření víry a komunikaci obrazu Boží svatosti. To však nic nemění na tom, že „teologie nesmí být nikdy redukována na antropologii“. ³⁹

³⁶ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 33.

³⁷ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 33.

³⁸ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 34.

³⁹ Geoffrey Wainwright, *Systematisch-theologische Grundlegung*, in: K.-H. Bieritz, M. Meyer-Blanck, H.-Ch. Schmidt-Lauber, *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in*

Bohoslužba jako oslava Svatého ve společenství svatých

Bohoslužba je shromáždění těch, kteří byli Bohem vyvoláni ze světa, aby se shromáždili k oslavě jeho svatosti. Je předjímkou nebeské bohoslužby, jak ji popisuje prorok Izajáš (Iz 6,3). Při bohoslužbě se zviditelňuje společenství věřících jako *communio sanctorum*, jako společenství Bohem vyvolaných a svatých. Toto shromáždění se děje veřejně, formalizovaným způsobem, který svým účastníkům vytváří prostor bezpečí, zbavuje je nutnosti vymýšlet stále nové formy, pomáhá překonávat polaritu mezi individualitou a kolektivitou a podporuje tvorbu společenství. Jinými slovy, bohoslužba má více či méně ritualizovanou podobu,⁴⁰ kterou jako nejvýraznější vstup osobního a aktuálního svědectví evangelia protíná kázání. I to však do jisté míry podléhá ritualizaci.⁴¹

Rituální podoba bohoslužby – to, že se koná ve zvláštním k tomu určeném prostoru, ve zvláštním k tomu určeném čase, určitým formalizovaným způsobem – podtrhává její odlišnost od každodennosti.⁴² Tyto antropologické aspekty ve svých důsledcích pomáhají komunikovat to, co označujeme jako svatost, oddělenost a jinakost, která se v Kristu ukázala jako radikální otevřenost pro druhé. Podnětné jsou v této souvislosti myšlenky francouzského katolického teologa Louis-Marie Chauveta, který hovoří o tzv. „rituální ruptuře“ (*ritual rupture*), čímž míní, že rituály mají vždy určitou „hraniční povahu“. Jsou vytrženy z každodennosti, odehrávají se na hranici s posvátným.⁴³ Tato liminální povaha bohoslužby pomáhá jejím účastníkům uvědomit si liminalitu spojenou s jejich vlastním životem – totiž nahlédnout skutečnost, že stojí na pomyslné hranici mezi pomíjivým a věčným, fragmentárním a úplným, porušeným a svatým, že

Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 32003, 72–94, 92.

40 K rehabilitaci pojmu „rituál“ v evangelické teologii dochází od 70. let minulého století (srov. Werner Jetter, *Symbol und Ritual: Antropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978). Koncepty zdůrazňující moment slavení a rituální dimenzi se v posledních letech rozšířily také v české evangelické liturgice. Blíže viz Tabita Landová, Michaela Vlčková, *Ritual Imagination in Contemporary Catholicism and Protestantism, Communio viatorum* (2018/1), 97–112.

41 Srov. Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 41.

42 Blíže viz Michaela Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*, Praha: Malvern, 2017.

43 Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: a sacramental reinterpretation of Christian existence*, Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1995, 331. Srov. také Kateřina Bauerová, *Mezi uvnitř a vně: Překročení dualistického pohledu na prostor s Gastonem Bachelardem a Louis-Marie Chauvetem, Studie a texty ETF 27* (2016), 163–175.

stojí jako konečné a porušené stvoření *coram Deo*, který je zásadně jiný, svatý a ve své svatosti se bezpodmínečně sklání k člověku.

Úskalím při praktické realizaci bohoslužby jakožto symbolicko-rituálního jednání ovšem je najít správnou pozici mezi „příliš mnoho“ a „ne dost“. Chauvet varuje na jedné straně před přílišným hieratismem (kultickým konservativismem), na straně druhé před trivializací a stíráním oné rituální povahy. Doporučuje, aby

rituální ruptura byla šířena takovým způsobem, aby Boží jinakost nebyla ukazována v opozici ke světu, jako je tomu v hieratickém přístupu k posvátnému, nýbrž aby byla svobodně komunikována lidským bytostem jako svatost, tak aby mohly posvěcovat celek „profánního“.⁴⁴

Zde pak začíná důležitá úloha tzv. rituální, resp. liturgické kritiky, jejíž úlohou je hodnotit a přezkušovat bohoslužbu se zřetelem k tomu, do jaké míry je transparentní pro komunikaci svatosti.⁴⁵

Bohoslužba jako komunikace obrazu Boží svatosti v Kristu

V liturgickém konceptu, s nímž přišla reformace, hraje klíčovou roli pojetí bohoslužby jako komunikace mezi Bohem a člověkem, kdy na slova zvěstující Boží milost a ospravedlnění přichází vděčná odpověď těch, kteří v srdci přijímají Boží milost svou vírou. S oblibou je toto chápání ilustrováno Lutherovým výrokem z kázání při otevření zámecké kaple v Torgau roku 1544,⁴⁶ v němž kazatel vyjadřuje přání, aby se v novém kostele dělo to, kvůli čemu byl postaven, totiž „aby náš milý Pán sám s námi mluvil svým svatým slovem a my naopak mluvili s ním svou modlitbou a chvalozpěvem“.⁴⁷ V dnešní liturgice je pojetí bohoslužby jako komunikace Božího spásného sebesdělení a lidské odpovědi na ně běžně přijímáno také katolickými teology. František Kunetka při výkladu smyslu liturgie poukazuje na její di-

44 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 354n.

45 K rituální, resp. liturgické kritice viz Ronald Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*, Waterloo 2014; Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*, 35–37; Lathrop, *Holy Things*, 163.

46 Tak např. Filipi, *Pozvání k oslavě*, 29.

47 Martin Luther, WA 49, 588. K Lutherově teologii bohoslužby viz Manfred Josuttis, *Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, in: F. Wintzer, W. Steck, D. Rössler, M. Josuttis, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ³1990, 29–39. Tabita Landová, *Vnější slovo a víra v srdci. K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera, Studie a texty ETF (2017/2)*, [v tisku].

alogický charakter a zároveň zdůrazňuje prioritu katabatické linie před anabatickou: „iniciativa vychází od Boha, kult je podmíněn Božím sdílením, které vždy předchází bohoslužebný úkon člověka“.⁴⁸

Také z antropologického hlediska je podstatou bohoslužby komunikace, která viditelně probíhá mezi předsedajícím a účastníky bohoslužby, i mezi účastníky navzájem. Z teorie komunikace je známo, že v ní lze rozlišit několik rovin. Když komunikujeme s druhým člověkem, nedochází jen k předávání informací, ale také současně k utváření a utvrzování vzájemného vztahu. Obsahovou a vztahovou rovinu od sebe nelze oddělit.⁴⁹ Tento poznatek nám pomáhá uvědomit si, že také v bohoslužbě se komunikace odehrává jak v rovině obsahové, tak vztahové. V kázání a liturgii nejde jen o předání informací, nýbrž také a především o komunikaci vztahů – vztahu mezi trojjediným Bohem a lidmi, vztahů ve sborovém společenství, vztahu lidí ke světu.

Se zřetelem ke kategorii svatosti lze říci, že smyslem bohoslužby je komunikovat, sdělovat obrazy Boží svatosti v Kristu. Tato komunikace, která se vždy odehrává pomocí znaků,⁵⁰ zahrnuje jak znaky verbální, tak neverbální – především symbolická jednání úzce vázaná na Ježíšův vlastní příběh, křest a večeři Páně, ale také další vizuální symboly, obrazy či hudbu. Všechny tyto způsoby může probíhat komunikace obrazů Boží svatosti v Kristu a jeho proměňujícího působení na člověka. Zde bychom se pak mohli ptát, jaké konkrétní symboly, jaké obrazy Krista (ať verbální, či vizuální) nacházíme v bohoslužbách dnešních křesťanských církví – v kázání, v modlitbách, na zdech kostelů, nakolik tyto obrazy (sémanticky) odpovídají těm biblickým, nakolik jsou srozumitelné a podněcují přiměřenou recepci v příslušném kulturním kontextu.⁵¹

48 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 52. Srov. také týž, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

49 K rozlišení „obsahové“ a „vztahové roviny“ komunikace viz Paul Watzlawick, Janet Beavin Bavelas a Don D. Jackson, *Pragmatika lidské komunikace: interakční vzorce, patologie a paradoxy*, Brno: Newton Books, 2011.

50 K recepci sémiotického přístupu v oblasti liturgiky srov. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

51 Zajímavým způsobem rozvíjí tento přístup Gordon Lathrop ve své nejnovější knize *Saving Images: the Presence of the Bible in Christian Liturgy*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Bohoslužba jako dění v těle a v Duchu svatém

V neposlední řadě lze na křesťanskou bohoslužbu pohlédnout jako na dění, které má svou tělesnou, prostoro-časovou dimenzi. Koná se vždy v konkrétním prostoru a času, s konkrétními tělesnými bytostmi, k jejichž stvoření patří řeč a schopnost symbolického vyjadřování.⁵² Od jiných veřejných shromáždění a obřadů se odlišuje tím, že se koná ve jménu Ježíše Krista, a tudíž s vírou v jeho přítomnost na základě jeho zaslíbení (srov. Mt 18,20).

Zatímco katolický teolog Chauvet zdůrazňuje, že tuto Kristovu přítomnost je třeba chápat jako „přítomnost v nepřítomnosti“ a že vzkríšený Kristus může být poznán pouze prostřednictvím symbolů,⁵³ evangeličtí teologové, kteří zastávají sémiotikou ovlivněné pojetí symbolu, resp. znaku,⁵⁴ poukazují v této v souvislosti spíše k nedisponovatelnému působení Ducha svatého, který je působcem víry a inspirátorem interpretací bohoslužebných znaků.⁵⁵ Bohoslužba, která se děje v těle, čase a prostoru, je chápána jako dění, které se odehrává v naději přítomnosti Božího Ducha (J 14,15–17). V jeho silovém poli se rodí víra a věřící se ztotožňují s obrazem pravého lidství v Kristu. Tak bohoslužebné shromáždění získává novou identitu a nové sebepochopení, stává společenstvím svatých. Vzhledem k nedisponovatelnosti Božím Duchem však toto dění není navoditelné pouhým konáním obřadu a nová identita shromáždění, k jejíž manifestaci při bohoslužbě dochází, je stále identitou skrytou „pod křížem a protikladem“ (Luther). Proto ke každé bohoslužbě nedílně patří vyznání vlastní hříšnosti a nehotovosti, prosby o přítomnost Ducha svatého a jeho proměňující dary.⁵⁶

5. Svatost vnášet do světa

Bohoslužba sama o sobě představuje jen dílčí část procesu komunikace svatosti, který přesahuje časově omezený rámec bohoslužebného obřadu.

52 Blíže viz Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*.

53 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 177–178.

54 Blíže viz Tabita Landová, Bohoslužby v sémiotické perspektivě. Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku, *Teologická reflexe* 15 (2009/2), 197–212.

55 Srov. Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser: zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

56 O roli úkonu kajcnosti v bohoslužbě viz blíže Filipi, *Pozvání k oslavě*, 34, 179–183.

Praxe křesťanské svatosti vždy zahrnuje jakýsi dvojkrok: neustále nové setkávání křesťanů (svatých) v bohoslužbě a jeho přesahování do každodenního života. Smyslem bohoslužby, jak zdůrazňuje Lathrop, není jen utvářet sbor jako společenství insiderů; v bohoslužbě jde o opakovanou transformaci křesťanského setkávání: „Praxe svatosti zahrnuje neustálou práci na otevřených dveřích, tak aby jiní mohli vstoupit, a tak, aby to, co je nahlédnuto v liturgii, mohlo proudit ven.“⁵⁷ Smyslem bohoslužby je rozvrátit úzce pojaté „my“ jejích účastníků.

Obrazy Boží svatosti v Kristu, vyjádřené při bohoslužbách slovy a symboly, se pokoušejí re-formovat identitu shromáždění v tom smyslu, že rozšiřují okruh těch, s nimiž se identifikují.

„My“ zde je „my“ všech umírajících a potřebných země. A slovo Boží, jediná pravá svatost v srdci tohoto shromáždění – alternativní vize světa [...] – dává život nám všem společně. Boží slovo přichází k tomuto setkání, nazývanému „svaté shromáždění“. A slovo dělá, co říká, vskutku činí toto setkání tím shromážděním.⁵⁸

Tuto proměnu křesťanského shromáždění a otvírání jeho dveří navenek lze chápat jako vlastní vyjádření Božího záměru se světem, jako znamení Boží svatosti.

Pro ty, kdo připravují bohoslužebná shromáždění, odtud plyne výzva užívat symboly a formy, které obracejí pohled shromáždění směrem ven, které společenství nevydělují, ale naopak spojují s těmi, kdo je obklopují – s jinými křesťanskými shromážděními, s potřebnými, s trpícími. Je třeba užívat symboly, které ukazují, že Boží svatost je jako „proudící život, daný zde k jedení a pití a vysílající do světa“ a že „toto shromáždění svatých jí ono jídlo, které je pro hladové a které obrací své účastníky k jejich bližním“.⁵⁹

6. Závěr

Jaký je vztah mezi svatostí a bohoslužbou? Otvírá bohoslužba cestu ke svatosti? Domnívám se, že i ve specifickém kontextu evangelické teologie lze této otázce přitakat. Vzájemný vztah je však třeba blíže specifikovat. Bohoslužba prostředkuje účast na Boží svatosti, ale toto dění není předem

⁵⁷ Lathrop, *Holy People*, 211.

⁵⁸ Lathrop, *Holy People*, 213.

⁵⁹ Lathrop, *Holy People*, 211n.

kalkulovatelné. Lze v ně doufat na základě zaslíbení. Vždy znovu však přichází k člověku jako nedisponovatelný dar.

Boží oddělenost a jinakost se v Kristu ukazuje jako bezpodmínečné otevření se stvoření, láskyplné otevření náruče, proměňující objetí a oslovení jménem. Bohoslužba představuje prostor, v němž se setkáváme s verbálními i neverbálními obrazy této Boží svatosti, s obrazy Boží spravedlnosti, znající milost a odpuštění, s obrazy Božího sebevydání v Kristu. Při bohoslužbě se s nimi můžeme identifikovat, přijímat je jako obrazy milosti, zaslíbení a naděje i pro svůj život, stávat se součástí konkrétního společenství svatých. To vše s vědomím, že lidská svatost je kategorie eschatologická. Jediný je Svatý. My zůstáváme hříšníci, kteří žijí z Boží milosti a toužebně hledí k plnosti vykoupení.

V bohoslužbě však cesta *communio sanctorum* nekončí, nýbrž naopak. Společenství svatých nemá zůstat omezeno na prostor svého shromáždění, ale trvale překonávat jeho hranice – vnášet svatost do světa a v rozmanitosti aktuálních výzev žít z moci Ducha svatého.

Mgr. Tabita Landová, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9, pošt. příhr. 529
115 55 Praha 1
tabita@etf.cuni.cz