

Vnější slovo a víra v srdci

K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera¹

Tabita Landová

The Outward Word and the Faith in the Heart. On the Theology of Worship and Liturgical Reform of Martin Luther. The liturgical reform of Martin Luther developed out of his doctrine of justification. It represents one of the most important transformations in the history of Christian worship. In it, worship is conceived primarily as *beneficium* rather than *sacrificium*. In connection with the cultural transformation, the communication between God and man enacted in the liturgy was transformed as well. It moved from a sensory perception of the sacred to the communication of faith through words and music, from material to verbal representation, from seeing to hearing, from outwards to inwards. This change has influenced the shape of Protestant worship until the present day. However, nowadays many liturgical theologians are coming to the conclusion that the development of Protestant liturgy was one-sidedly focused on verbal communication. The non-verbal outward aspect of worship has been overshadowed. The article explores to what extent Luther really eliminated the outward dimension of worship and examines in detail which of his liturgical reforms have a lasting significance for contemporary Protestant liturgies.

Keywords: Martin Luther, liturgy, worship, reform, word, sacrament, faith.

V oblasti bohoslužby přinesla reformace tak zásadní proměnu uvažování i praxe, že ji lze podle Petera Cornehlha označit za „největší změnu v dějinách křesťanstva od dob konstantinovského převratu“.² Odehrál se kulturní posun od vidění ke slyšení, od vnějšího k vnitřnímu, od smyslového nazírání posvátného ke komunikaci víry slovem a hudbou. Bohoslužba přestala být chápána jako záslužný skutek a byla pojata jako dění, v němž dochází k ospravedlnění hříšníka pouhou Boží milostí. Pozornost se přenesla z toho, co církev přináší Bohu v eucharistických darech, k tomu, co Bůh dává církvi prostřednictvím zvěstování svého slova a vysluhování svátostí.

Martin Luther nebyl prvním, kdo zastával tento nový pohled na bohoslužbu.³ Vyjádřil jej však s nebyvalou razancí a jasností. Stal se autoritou pro liturgicko-teologické směřování protestantských církví v dalších staletích. Odvolává se na něj pietismus se svým důrazem na kněžství všech

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzity Karlovy – *Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052 (UNCE)*.

2 PETER CORNEHL, „Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart“, in: *TRE* 14 (1985), 54–85, 54 a 59.

3 V českých zemích radikální reformu mše provedli již táboři, na něž navázala Jednota bratrská. Lukáš Pražský spolu s dalšími bratrskými bohoslovci odmítl pojímat večeři Páně jako opakovanou oběť Ježíše Krista. Tradiční mešní *offertorium* s prosbami o proměnění darů a s formulemi jejich přinášení byly nahrazeny epikletickými modlitbami za přípravu komunikantů a jejich duchovní nasycení. (Blíže viz TABITA LANDOVÁ, *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Cervený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, 199–267.)

věřících, podobně jako osvícenská liturgika se svou kritikou tradice a úsilím o aktuální utváření bohoslužby. Zaštiťují se jím restaurativní pokusy o obnovení středověké mše v 19. století stejně jako poválečné agendy spojených evangelických luterských církví v Německu (VELKD).⁴

Vývoj v oblasti liturgiky v posledních desetiletích ovšem nasvědčuje tomu, že Lutherova liturgická autorita není neotřesitelná. Hans-Christoph Schmidt-Lauber roku 1983 vznesl provokativní otázku, zda byl Luther opravdu liturgikem. Jeho odpověď je negativní: „Ne. Luther se za někoho takového nepokládal, nechtěl jím být ani jím nebyl. Evangelická bohoslužba by byla mnohého ušetřena, pokud by to luterská teologie a bohoslužebná praxe pochopila, přijala a dále plnila reformační úlohu bez fixace na dobově podmíněné formy a přechodová stádia.“⁵ I další badatelé se k Lutherovým reformním krokům v oblasti bohoslužby vyjadřují kriticky. Vytýkají mu deficit vzhledu do dějin liturgie a to, že nevytvořil „liturgickou formu zřetelněji odpovídající původní bohoslužbě křesťanství“.⁶

Nedávno podrobil Lutherovu liturgiku důkladnému rozboru lipský praktický teolog Alexander Deeg. Pokusil se ukázat, že Lutherův silný důraz na srdce, resp. věřící nitro člověka, ve svých důsledcích vedl ke „zvnitřnění liturgické účasti“ a ke snížení citlivosti pro význam vnější, neverbální podoby bohoslužeb. Otázky jejich konkrétního vnějšího utváření se staly druhotnými, namísto „vnějšího kultu“ (*cultus exterior*) zaujal rozhodující roli „kult vnitřní“ (*cultus interior*).⁷ V případě svátostí se reformátorova pozornost zaměřila na (Bohem zamýšlené) obsahy, jak je vyjadřují slova ustanovení (*testamentum*), zatímco (lidmi utvořená) forma (*sacramentum*) byla vnímána jako druhořadá. To vedlo až k vyprázdnění významu svátostí, neboť „vnější průběh se vyčerpává ve verbálních projevech, ‚slovo‘ činí vnější ‚kult‘ nadbytečným“.⁸

Naproti tomu bonnský praktický teolog Michael Meyer-Blanck má pro Lutherovo zacházení s vnější dimenzí bohoslužby větší pochopení. Přiznává sice, že „pro Luthera je víra všechno, pořádek má služebnou funkci“, avšak zároveň se na příkladu jeho *Deutsche Messe* pokouší ukázat, že „v této funkci bere Luther znaky zcela vážně,“ ne jako „pouhé vnějškovosti,“ nýbrž jako „podněty pro interpretace ve víře“.⁹

Záměrem tohoto příspěvku je prozkoumat, nakolik Lutherův důraz na vnitřní dimenzi bohoslužby skutečně vede k opomíjení její vnější stránky. Budu postupovat v několika krocích.

4 MANFRED JOSUTTIS, *Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, in: F. WINTZER, W. STECK, D. RÖSSLER, M. JOSUTTIS, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, 29–39, 36.

5 HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER, *War Luther ein Liturgiker?* *Pastoral Theologie* 72 (1983), 377–381, 377n. Viz také: týž, *Das Gottesdienstverständnis Martin Luthers im ökumenischen Kontext*, *Theologische Literaturzeitung* 114 (1989), 322–338.

6 DIETRICH RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1994, 418.

7 ALEXANDER DEEG, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 78n.

8 DEEG, *Das äußere Wort*, 82.

9 MICHAEL MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik: der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2001, 59 a 61.

Nejprve v základních obrysech načrtnu, v čem spočívá klíčové *novum* Lutherovy teologie bohoslužby a co je náplní jeho liturgických reforem. Pak se budu blíže věnovat Lutherovu chápání bohoslužby jako komunikace mezi Bohem a člověkem a otázce vztahu mezi vnějším zprostředkováním evangelia slovem a svátostmi a jeho vnitřním přijetím v srdci věřících. Nakonec se pokusím shrnout, v čem lze spatřovat Lutherův přetrvávající odkaz pro současnou evangelickou liturgiku a v čem je naopak třeba překročit jeho stín.

Beneficium nebo sacrificium?

Lutherovým primárním záměrem nebylo předložit reformu liturgie. Jeho návrhy nových liturgických formulářů jsou spíše logickým domyšlením jeho reformní teologie. Vilmos Vajta ve své zásadní práci o Lutherově teologii bohoslužby spatřuje její východisko v učení o ospravedlnění.¹⁰ V pozadí Lutherových liturgických reforem stojí nový obraz Boha a nový koncept vztahu mezi Bohem a člověkem. Bůh není někdo, koho je třeba obměkčit dobrými skutky, kdo něco žádá, místo aby dával. Spravedlivý Bůh je pro Luthera naopak ten, „který všechno činí a dává a který nikoho nepotřebuje a toto vše činí zadarmo z pouhé milosti, bez zásluh“.¹¹ Spravedlnost před Bohem si člověk nemůže žádným způsobem zasloužit sám. Tu mu daruje Bůh, který se k němu sklání skrze Ježíše Krista. Člověk může tento dar přijmout svou vírou a z tohoto daru žít. Kristova oběť mu přináší odpuštění hříchů v plném rozsahu.

Odtud plyne nové chápání bohoslužby. Již roku 1520 Luther v *Promluvě o nové smlouvě* píše, že „mše není nic jiného než testament a svátost, v nichž se nám Bůh zaslibuje a dává nám svoji milost a milosrdenství,“ to znamená, že „není možné, abychom z toho dělali dobrý skutek nebo zásluhu, neboť testament není *beneficium acceptum, sed datum* – nebere od nás nějaké dobrodiní, nýbrž nám dobrodiní přináší“.¹² Bohoslužba je chápána v první řadě jako dění, jehož smyslem je *beneficium*, nikoli *sacrificium*. „Mše je Boží dar lidem, nikoli dar lidí Bohu.“¹³ Současně se Luther nezdráhá mluvit o oběti, kterou církev přináší jako odpověď na přijatou oběť Ježíše Krista: „Máme obětovat duchovně [...] sebe samé a vše, co máme, a to pilnou modlitbou, jak říkáme: ‚bud’ vůle tvá jako v nebi tak i na zemi‘.“¹⁴ Tuto oběť díky a chval a oběť sebe sama však církev nepřináší jinak než skrze oběť Ježíše Krista. Další *novum* Lutherovy teologie bohoslužby oproti dosavadnímu chápání mše tkví v náhledu, že „Bůh a člověk spolu nekomunikují skutkem, ale slovem“.¹⁵ Klíčovým pojmem Lutherovy teologie bohoslužby se stává „Boží slovo“, totiž Boží promlouvání

10 VILMOS VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, (1952), ²1954.

11 WA 30 II, 603 (napomenutí k večeři Páně během Augsburského říšského sněmu).

12 MARTIN LUTHER, *Promluva o nové smlouvě, to jest o mši svaté* (1520), in: M. WERNISCH et al. (přel.), *Martin Luther: výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017, 193–219, 204n; WA 6, 353–378, 364.

13 VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 55.

14 LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 208; WA 6, 368.

15 KARL-HEINRICH BIERITZ, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, 448.

k člověku prostřednictvím kázání evangelia, které probouzí víru a otvírá ústa člověka k vděčné i kající odpovědi.

Ruku v ruce s novým chápáním bohoslužby jde ostrá kritika římsko-katolické mše. Luther odmítá pojímat mši jako opakovanou oběť Ježíše Krista, která je přinášena církvi s určitými intencemi, vyjádřenými v přímluvných modlitbách mešního kánonu, a v souvislosti s tím navrhuje také konání mší votivních a zádušních. Ve staré církvi se formule přinášení v eucharistické modlitbě vztahovala pouze k darům chleba a vína, které sbor shromáždil pro slavení večeře Páně. Postupem času však v souvislosti s učením o transsubstanciaci vznikla představa, že církev přináší Bohu skutečné Kristovo tělo a krev, a tak pokračuje v Kristově oběti. Proto si Luther stěžuje, že „papežští flandřáci nyní ve mši nedělají nic jiného, než že bez přestání opakují tato slova: ‚Obětujeme, obětujeme‘ a ‚tyto dary, tyto dary‘ etc. a zcela mlčí o oběti, kterou přinesl Kristus, neděkují mu, dokonce jí pohrdají a popírají a chtějí sami přijít před Boha se svou obětí“. ¹⁶ V centru večeře Páně podle něj nemá stát to, co věřící konají pro Boha (oběť), nýbrž to, co od Boha přijímají: „To Bůh musí předcházet veškerému konání a myšlenkám a dát jasně vyjádřené zaslíbení slovy, která člověk přijme a podrží s pravou a pevnou vírou.“ ¹⁷

Lutherovy liturgické reformy

Mezi první Lutherovy texty obsahující návrhy reformy bohoslužeb patří krátký spis *Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine* (1523). ¹⁸ Je psán v situaci po provedení dílčích liturgických změn Andreasem Bodensteinem (alias Karlstadtem) ve Wittenbergu v letech 1521–1522 a pokouší se o systematictější reformu denní modlitby, resp. bohoslužby všedního dne.

Nejprve Luther pojmenovává tři hlavní nešvary tehdy běžné bohoslužebné praxe: (1) je zamlčováno Boží slovo, které se v kostelích pouze čte a zpívá; (2) v důsledku zamlčování Božího slova bují rozmanité nekřesťanské povídačky a lži; (3) bohoslužba se koná jako skutek, který má získat Boží milost, což má za následek zánik víry. Těmto nešvarům se Luther pokouší čelit svými konkrétními návrhy. Místo každodenního konání mší, které bylo ve Wittenbergu opuštěno již dříve, zavádí nové formy ranních a večerních bohoslužeb. Požaduje, aby čtení z Písma a zpěvy byly vždy spojeny se srozumitelným výkladem, kázáním. Při ranní bohoslužbě se mají kontinuálně číst texty ze Starého zákona (knihy Mojžíšovy a výpravné), večer texty z proroků nebo Nového zákona. Čtení z Písma bez výkladu chápe jako nesrozumitelné mluvení jazyky (1K 14,26). Proto „kde se nekáže slovo Boží, je lépe, aby se nezpívalo ani nečetlo, ani se nekonalo shromáždění“. ¹⁹

¹⁶ WA 18, 24.

¹⁷ LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 196; WA 6, 353–378; srov. také týž, *O svobodě křesťanské. Babylonské zajetí*, (Lutherův odkaz. Otázky a názory 69), Praha: Jan Laichter, 1935, 268.

¹⁸ WA 12, 35–37.

¹⁹ WA 12, 35.

Cílem Lutherových reformních návrhů je udělat maximum pro zvěstování Božího slova, tak aby se „slovo opět dostalo do kursu a potěšovalo a občerstvovalo duše, aby nezemdlely“.²⁰ Čtení pro společná nedělní shromáždění jsou ponechána podle tradičního souboru starocírkevních perikop. Při ranním shromáždění se káže na evangelium, při nešporním na epištolu. Rovněž se redukuje počet svátků svatých, některé – například svátek očist'ování, zvěstování Panně Marie, Jana Křitele aj. – však Luther ponechává.

První konkrétní doporučení pro reformu eucharistické liturgie ve Wittenbergu přináší Lutherův latinský spis *Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (1523).²¹ Do názvu spisu, v němž je rozlišena mše a přijímání, se promítla tehdejší praxe samostatného konání mše a večeře Páně. Luther se ve svém spisu pokouší oddělenou mši a eucharistii opět spojit. Mše je stále ještě latinská, pouze kázání a některé písně zní německy. Kriticky se Luther vyjadřuje o starocírkevním souboru perikop. Obzvláště mezi epištolními texty totiž nachází příliš mnoho textů parenetických a postrádá ty, které by vyjadřovaly víru v Krista. Dokonce zde navrhuje, aby byl vytvořen nový výběr textů,²² k realizaci tohoto nápadu – na rozdíl od originálního rejstříku perikop Jednoty bratrské – však nikdy nedospěl.²³

Formula missae nepředkládá doslovný liturgický formulář, spíše je „pastorálně-teologickou pomůckou“ pro utváření mše, uvádějící rovněž různé alternativy a zvažující inovace.²⁴ Offertorium je zcela vypuštěno, dary jsou připraveny během vyznání víry před kázáním nebo po něm. Večeře Páně začíná dialogem mezi knězem a sborem vyzývajícím k pozvednutí srdcí, poté následuje preface a chvíle pro tichou modlitbu. Slova ustanovení nově navazují na prefaci, jsou však dosud ponechána v modlitebním kontextu a zpívají se (po vzoru Modlitby Páně). Poté sbor zpěváků pokračuje zpěvem *Sanctus* a *Benedictus*, během něhož kněz provádí elevaci. Obvyklé místo bezprostředně před přijímáním si podržela Modlitba Páně a pozdravení pokoje. Při vysluhování, které provázejí tradiční formule, zní zpěv *Agnus Dei*. Po děkovné modlitbě je shromáždění propuštěno s požehnáním.

Po počátečním váhání se i Luther – podobně jako již dříve Martin Bucer (1524), Thomas Müntzer (1524) a další²⁵ – odhodlal napsat vlastní mešní pořádek v mateřském jazyce. Jeho německá mše byla poprvé uvedena do praxe 29. října 1525 ve wittenberském farním kostele.

20 WA 12, 36.

21 WA 12, 197–220.

22 WA 12, 209–210.

23 Čeští bratři v čele s Janem Augustou ve 40. a 50. letech 16. století sestavili nový soubor perikop pro neděle a svátky celého církevního roku, a to podle trojiční struktury a jednotlivých článků Apoštolského vyznání víry. Blíže viz TABITA LANDOVÁ, *Preaching according to the Apostles' Creed. Inquiry into the origin and purpose of Summovník* by Jan Augusta, *Acta Comeniana* [v tisku]; táž, *Liturgie Jednoty bratrské*, 124–142; táž, *Lekcionář Jana Augusty a jeho role v bratrském sporu o perikopy*, *Listy filologické* 135 (2012/3–4), 333–365; ELIŠKA BAŤOVÁ, *Prolegomena k interpretaci a dataci nově objeveného Augustova Summovníku*, *Clavibus unitis* 5 (2016), 1–16; táž, *Augustovo Registrum aneb Zpráva, co se kdy a o čem čísti má a jeho kontext: nové pohledy*, in: P. HLAVÁČEK (ed.), *O Felix Bohemia! Studie k dějinám české reformace*, Praha: FF UK, 2013, 195–213.

24 BIERITZ, *Liturgik*, 454.

V lednu 1526 byla vytištěna pod názvem *Deudsche Messe vnd ordnung Gottis diensts*.²⁶ V předmluvě k liturgickému pořádku představuje reformátor svůj liturgický program. Opakovaně přitom zdůrazňuje, že navržený pořádek nepokládá za definitivní a závaznou podobu, kterou by měla mít křesťanská bohoslužba: „Neboť nejsem toho názoru, že by celá německá země musela přijímat náš wittenbergský pořádek.“²⁷ Naopak nabádá k tomu, aby byl užíván „v duchu křesťanské svobody“ v závislosti na aktuální situaci a potřebě.²⁸ Tento svobodný přístup ovšem současně vyvažuje názorem, že určitá míra vnější jednoty v oblasti liturgie může být prospěšná pro podpoření jednoty křesťanského společenství.

To, že německá mše není jedinou možnou podobou bohoslužeb, je dokresleno i tím, že Luther výslovně jmenuje tři typy bohoslužby, které mají své legitimní místo vedle sebe: (1) veřejnou latinskou mši podle *Formula Missae*, (2) veřejnou německou mši podle *Deutsche Messe* a (3) polosoukromé shromáždění pro ty, „kdo chtějí doopravdy být křesťany a vyznávají Evangelium skutkem i ústy“.²⁹ Veřejné konání bohoslužeb v latině – jazyku učenců – nezavrhuje, jelikož se domnívá, že je užitečné z pedagogických důvodů konat mši také v jiných jazycích: „A je také správné procvičovat mládež v mnoha jazycích: kdo ví, jak je Bůh časem použije?“ Jako odstrašující příklad uvádí „Valdenské v Čechách“, tedy patrně Jednotu bratrskou, „kteří svou víru tak sevřeli ve své vlastní řeči, že se s nikým jiným nedokáží domluvit, leda by se ten napřed naučil jejich řeč“.³⁰ Luther si uvědomuje důležitost latiny jakožto jazyka, který má nadregionální význam a umožňuje věřícím kulturní i teologickou výměnu s křesťany jiných zemí.

Německá mše je naproti tomu zavedena „kvůli prostým laikům“.³¹ Její podoba explicitně sleduje katechetické, ba dokonce misijní záměry:

„Neboť souhrnně vůbec nevydáváme takovéto pořádky kvůli těm, kdo již jsou křesťany, protože ti vůbec nemají zapotřebí tyhle věci, na kterých jejich život nestojí, nýbrž jsou tady kvůli nám, kteří ještě nejsme křesťany, aby z nás křesťany udělaly; oni mají svou bohoslužbu v duchu. Ale tyto pořádky musíme mít kvůli těm, kdo se teprve mají stát křesťany, nebo se mají posílit. Stejně jako křesťan nepotřebuje křest, slovo a svátosti jako křesťan, protože ten už má všechno, nýbrž jako hříšník. Ale úplně nejvíc to děláme kvůli prostým a mladým lidem, které je třeba denně vyučovat a vychovávat v Písmu a Božím slovu, aby si na Písmo

25 Blíže viz BIERITZ, *Liturgik*, 457–460; nejstarší dochovanou německou mši je údajně *Evangelisch Meß* (1522) od Kaspara Kantze z Nördlingen (tamtéž, 452).

26 MARTIN LUTHER, *Německá mše a bohoslužebný pořádek*, in: týž, *Kdybych měl nekonečně světů ...: výbor z díla*, 1, H. VOLNÁ, O. MACEK (přel.), Praha: Lutherova společnost, 2008, 181–195; WA 19, 72–113.

27 LUTHER, *Německá mše*, 182; WA 19, 73.

28 LUTHER, *Německá mše*, 181; WA 19, 72.

29 LUTHER, *Německá mše*, 183–184; WA 19, 73–74.

30 LUTHER, *Německá mše*, 183; WA 19, 74.

31 LUTHER, *Německá mše*, 184; WA 19, 74.

zvykli a obratně, rychle a zběhle se v něm pohybovali, aby dokázali obhajovat svou víru a časem učit druhé a pomáhat rozmnožovat Kristovo království.“³²

Důraz na katechetický a misijní rozměr německé bohoslužby je evidentně důsledkem Lutherova vnímání aktuálních potřeb na straně posluchačů spíše než principiálního přesvědčení, že bohoslužba jako taková by měla mít výhradně katechetickou povahu. Lutherovi záleží na tom, aby prostí posluchači byli natolik vzděláni v oblasti křesťanské věrouky, aby byli schopni svou víru vyjádřit, hájit proti jiným a předávat dál svým potomkům.

Poslední typ bohoslužebného shromáždění, „pravá mše mezi ryzími křesťany“,³³ je v podstatě bohoslužebné shromáždění pro ty, kteří vážně usilují o křesťanský život. Tento ideální pořádek, o němž Luther píše zatím pouze hypoteticky, jelikož dosud nenastala vhodná příležitost k jeho realizaci, může být podstatně kratší (kratší písně, kratší způsob křtu a přijímání svátosti), soustředěn kolem tří prvků: slovo, modlitba a láska (tou je míněna „společná almužna, dobrovolný dar, který by se rozděloval chudým po Pavlovu vzoru, 2. Kor. 9,“).³⁴ Při této bohoslužbě by rovněž muselo dojít ke změně v umístění oltáře a „kněz by se musel vždycky obracet k lidu, jak to nepochybně dělal Kristus při poslední večeři“.³⁵ Je zjevné, že tento poslední typ, který Luther nikdy nerealizoval, se u něj pojí s konotáty typu: prostota, pravost, náboženská vážnost a odhodlané následování.³⁶

Průběh Lutherovy německé mše odpovídá ve své první části tradiční středověké mši. Zahrnuje píseň či německý žalm, *Kyrie eleison*, kolektu, epištolu, píseň s prosbami o Ducha svatého, evangelium, vyznání víry a kázání. Eucharistická část je však zásadně přepracovaná a neodpovídá ani latinské *Formula Missae*. Reformátor zde pouze neškrtal teologicky neudržitelné modlitby a formulace, nýbrž klíčovou část eucharistické liturgie – offertorium a eucharistickou modlitbu – fakticky nahradil jiným úkonem: přijímáním sboru. To je zahájeno parafrází Modlitby Páně a napomenutím pro ty, kteří chtějí přijímat svátost, aby ji přijímali „s pravou vírou“ a zvláště aby pevně uchopili v srdcích „Kristův odkaz“ (*testamentum*), totiž „ta slova, v nichž nám Kristus dává své tělo a svou krev na odpuštění hříchů“.³⁷ Stěžejním momentem večeře Páně se tak stává víra ve slova ustanovení, v nichž se vyjevuje spásný dosah Kristovy smrti, jímž je odpuštění hříchů. Přijetí chleba a vína slouží jako „ujištění a zástava“ (*Sicherung und Pfand*). Parafráze Modlitby Páně a napomenutí se může konat buď z kazatelny nebo od oltáře, v každém případě se má jednat o připravený a pevně formulovaný prvek.

32 LUTHER, *Německá mše*, 182–183; WA 19, 73.

33 LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 80.

34 LUTHER, *Německá mše*, 184; WA 19, 75.

35 LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 80.

36 BIERITZ, *Liturgik*, 463.

37 LUTHER, *Německá mše*, 191–192; WA 19, 96.

Slova ustanovení jsou na rozdíl od latinské mše již vyňata z modlitebního kontextu a plní funkci zvěstování. Ačkoli Luther sám hovoří o „ustanovení a konsekraci“, jeho doporučení, aby se chléb podával ihned po slovech o chlebu a teprve pak byla pronesena slova o kalichu a podáván kalich, staví do popředí jejich performativní povahu. Rozdělená slova ustanovení již nefungují jako „zpráva“ (*Bericht*), nýbrž získávají funkci „pokynu k jednání“ (*Handlungsanweisung*), k rozdělení a přijímání.³⁸ Samotné rozdělení probíhá již bez jakýchkoli doprovodných slov. V jeho průběhu zní zpěvy (německý *Sanctus*, píseň „Bud' Bohu chvála“ nebo píseň Jana Husa „Ježíš Kristus, náš Spasitel“, *Agnus Dei*). Ženy mají přistupovat až po mužích. Rozdělení darů je zakončeno děkovnou modlitbou a tzv. Áronským požehnáním (Nu 6,24–26).

Elevaci – ovšem nikoli chleba, nýbrž pouze kalicha, jak upozorňuje Meyer-Blanck³⁹ – Luther zachovává. Má se odehrávat při modlitbě *Sanctus*, notované a rytmizované parafrázi Iz 6,1–4. Na rozdíl od římské mše, kde se pozdvížením svátosti ukazuje shromážděnému lidu Kristovo tělo a krev, v Lutherově německé mši je smyslem pozdvížení kalicha, „abychom si ho [Krista] připomínali“. Akt pozdvíhování je tak zcela přeznačen a představen jako paralela k tomu, když se Kristus „připomíná a pozdvihuje ve slovech kázání“.⁴⁰ Nejde v něm o to, aby účastníci bohoslužby viděli Kristovo tělo a krev, které církev obětuje Bohu, ale aby se při pohledu na pozdvížený kalich rozpomínali na slova Kristova zaslíbení a věřili v ně, podobně jako je tomu při poslechu kázání: „To znamená, že když kněz pozvedá hostii, nemá oslovovat tolik Boha jako nás, jako by nám měl říci: ‚Hle, toto je pečeť a znamení testamentu, v němž nám Kristus přičkl odpuštění všech hříchů a život věčný.“⁴¹ Pozdvížený kalich je tak pro Luthera viditelným znamením, jehož smysl mají věřící uchopovat na základě interpretace slov ustanovení, nikoli na základě vnější podoby znaku.

Bohoslužba jako komunikace mezi Bohem a lidmi

Luthерово pojetí bohoslužby bývá s oblibou přibližováno pomocí jeho výroku z kázání při otevření zámecké kaple v Torgau 5. října 1544, označovaným jako tzv. torgauská formule (*Torgauer Formel*). Kazatel v něm vyjadřuje přání, aby se v novém kostele odehrávalo 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“.⁴² Jakkoli se nejedná o systematické představení Lutherova liturgického programu, nejen uvedený výrok, ale i další pasáže kázání, založeného na Lk 14,1–6 (spor o uzdravování v sobotu), dobře vystihují jeho jádro. V bohoslužbě se odehrává komunikace

38 PETER CORNEHL, *Der theologische Rahmen einer modernen Gottesdiensttheorie. Überlegungen im Zwischenraum*, in: *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 69–93, 88.

39 MICHAEL MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 156.

40 LUTHER, *Německá mše*, 193; WA 19, 99.

41 LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 200; WA 6, 359.

42 WA 49, 588.

mezi Bohem a lidmi. Na slova zvěstující Boží milost a ospravedlnění přichází vděčná odpověď těch, kteří v srdci přijímají Boží milost svou vírou.

Meta-pravidlem, které určuje strukturu bohoslužeb, je Boží slovo. Lidské jednání v bohoslužbě má být transparentní pro Boží promlouvání k člověku. To znamená, že při bohoslužbách je třeba (1) čistě kázat Boží slovo, (2) přijmout slovo, které jsme slyšeli, do svých srdcí, tak aby přineslo sílu a ovoce a abychom se k němu veřejně přiznali, (3) a nakonec, když jsme slyšeli Boží slovo, přinést Bohu „kadidlo nebo dým“ (*Weyrauch oder Reuchwerck*), tedy konat chvály a díkyvzdání za Boží dobrodiní a spásné činy. „A tak všechno, co se děje v takovém shromáždění celého sboru nebo církve, je čistě svatá, božská záležitost a dílo a svatý šabat, jímž se správně a svatě slouží Bohu a pomáhá všem lidem.“⁴³ Bohoslužba (*Gottesdienst*) je tak pro Luthera děním, které odpovídá dvojznačnosti tohoto pojmu: Bůh slouží člověku svým slovem, ale také člověk slouží Bohu svým díkyvzdáním a odevzdáním sebe sama.

Vzhledem k tomu, že se do centra pozornosti dostává slovo Božího zaslíbení, není divu, že vrcholem bohoslužby je pro Luthera kázání: „největší a nejlepší částí všech bohoslužeb je kázání a vyučování Božího slova“.⁴⁴ Kázání mají nutně obsahovat i každé z trojích bohoslužeb konaných o nedělích a svátcích. Při ranních nešporách se má kázat na epištolu, při hlavních dopoledních bohoslužbách na evangelium, při večerních nešporách na Starý zákon. Užívání starocírkevních perikop tentokrát již reformátor nikterak neproblematizuje, a to z ohledu na začínající kazatele. Jen málo kazatelů je podle jeho názoru schopno samostatně vykladačsky zpracovat celé evangelium nebo jinou biblickou knihu. Proto doporučuje zachovat pořádek textů, na něž je k dispozici celá řada postil. Na druhou stranu však ani nechce „kárati ty, kdo si vybírají celé knihy evangelistů“, tedy káží *lectio continua*.⁴⁵

Do výše načrtnutého komunikačního paradigmatu pojímá Luther rovněž svátosti. Užitek křtu a večeře Páně nezáleží v řádném vykonání svátosti a jejím zření, nýbrž se zakládá v Božím slovu a zaslíbení přijímaném vírou. „Neb kdež víry není, tu ani Ducha svatého, ani díla jeho býti nemůže. A tak se skrze takovou mši křesťanuom a církvi nic nepodává, ani uděluje, podlé čehož by se mohlo říci, by pak tělo a krev Kristova pro popa tu nebyla, tehdyť jest tu pro ty, kteříž svátost přijímají v pravé víře.“⁴⁶ Sakramentalitu chápe Luther jako kategorii, která zahrnuje jak objektivní skutečnost, tak subjektivní přivlastnění. To, co leží mimo naši subjektivitu, je uchopitelné a účinné

43 WA 49, 599.

44 LUTHER, *Německá mše*, 188; WA 19, 78.

45 LUTHER, *Německá mše*, 188; WA 19, 79.

46 MARTIN LUTHER, *O mši a kněžském pomazání. V překladu Jednoty bratrské z roku 1541*, O. Halama (ed.), Praha: Lutherova společnost, 2006, 50; WA 38, 171–256, 214: *Denn wo nicht glaube ist, da ist der heilige geist und sein werck auch nicht, So wird von solchen messen, den Christen odder der Kirchen nichts gereicht noch mit geteilet, da mit man doch sagen kundte, ob der leib und blut Christi nicht da were umb des Pfaffens willen, so ist der doch da umb der willen, die das Sacrament empfahen im rechten glauben; O mši a kněžském pomazání*, 50, fol. G3r.

pouze v subjektivním procesu výkladu a interpretace.⁴⁷ Svátosti jsou pro Luthera součástí Boží verbální komunikace s člověkem, z níž vyrůstá víra, a proto jsou nemyslitelné bez těsného spojení s četbou z Písma a kázání. Účastníci bohoslužby nejsou pouhými diváky mysteriózní svátostné proměny, ale do liturgického dění jsou zapojeni svým porozuměním a interpretací svátostného dění. Podle Meyer-Blancka toto „výkladové jednání namísto kněžského obětování činí ze sboru někoho, kdo přijetí spásy aktivně uskutečňuje“.⁴⁸

Lid se však podílí na bohoslužbě nejen svou vnitřní interpretační aktivitou. Svou odpověď na přijaté slovo a svátost projevuje i navenek – převážně verbálními způsoby: vyznáním víry, modlitbou a společným zpěvem. V tom nachází svůj praktický výraz učení o všeobecném kněžství všech věřících, které Luther neopomene zdůraznit ani v kázání v Torgau: „všichni jsme kněží (jak stojí psáno v 1Pt 2,9), tak abychom všichni ve všech dobách na všech místech zvěstovali Boží slovo“.⁴⁹ I samotné kázání tak v jistém smyslu představuje odpověď na předcházející zasaženost Božím slovem. Z důvodu určitého pořádku sice nemohou na kazatelně stát všichni, ale Lutherovi velmi záleží na tom, aby bylo zřejmé, že kázání, modlitba, vysluhování svátostí není dílem jednoho muže (jedné ženy), nýbrž děje se kvůli všem a ve jménu celé církve a všech křesťanů. „Všichni spolu se modlí, zpívají, káží, křtí, děkují a není zde nic, co by měl někdo sám pro sebe, nýbrž co má jeden každý, to je také druhého.“⁵⁰ Slovo a Kristus patří všem.

S důrazem na slovo jako klíčový komunikační prostředek bohoslužby se v Lutherově chápání bohoslužby silně prosazuje tendence ke katechetickému zaměření bohoslužeb. Ta je zřetelně patrná již ve spise *Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne* (1523), podle něhož je cílem výkladu Božího slova „aby ostatní všechno pochopili, naučili se a byli napomenuti“.⁵¹ V *Deutsche Messe* je tento přístup ještě umocněn, bohoslužba ve vernakulárním jazyce se jeví jako vhodný nástroj k vyučování „prostých laiků“ s cílem „veřejného podnícení k víře a ke křesťanství“.⁵² Katechetickou povahu přitom mají mít nejen bohoslužby jako celek, ale je rovněž vhodné zařazovat katecheticky zaměřená kázání: „Především je v německé bohoslužbě třeba mít stručný, jasný, srozumitelný, dobrý katechismus, což znamená vyučování, kterým by se ti pohané, kteří se chtějí stát křesťany, vyučovali a poučovali, co mají věřit, dělat, nedělat a vědět v křesťanství.“⁵³ Katechetický rozměr bohoslužby je v popředí rovněž v dalším vývoji. Podle Philippa Melanchtona

47 MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 62.

48 MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 56.

49 WA 49, 590–591.

50 WA 49, 600.

51 WA 12, 35.

52 WA 19, 74–75.

53 LUTHER, *Německá mše*, 185; WA 19, 76.

v *Apologii Augsburského vyznání* patří mezi hlavní funkce kazatelů a kněží při bohoslužbě „veřejně učit křesťanské učení“.⁵⁴

V hodnocení Lutherova katechetického důrazu se stanoviska badatelů značně rozcházejí. Zatímco Alexander Deeg hovoří kriticky o „didaktické funkcionalizaci bohoslužby“,⁵⁵ Michael Meyer-Blanck kladně hodnotí „pedagogické nasazení“ v Lutherově bohoslužebné reformě.⁵⁶ Sám si však také všímá, že v Lutherově německé mši se těžiště bohoslužby přesouvá z dění mezi knězem a Bohem, které se odehrává nad dary, do komunikace mezi farářem, vystupujícím v roli učitele, a sborem. Zatímco v kánonu se modlitby obracejí k Bohu, aby pamatoval na své služebníky a přijal oběť, v Lutherově pořádku směřují napomenutí kněze k tomu, aby shromáždění vnímalo, v srdci uchopilo, pamatovalo a děkovalo. Pak se ovšem lze ptát, zda tím Boží jednání neustupuje za jednání lidské, zda posvátné dění není příliš subjektivizováno.

Lutherova oblíbená metaforika srdce, v němž se odehrává výklad jednotlivce naslouchajícího Božímu slovu, sice poukazuje na důležitý moment: totiž že „Boží jednání se neuskutečňuje odděleně od člověka, v darech, ritech, formulích [...] Spása se neodehrává skrze člověka, ale ani mimo něj. Nepožadují se od něj posvátné úkony, nýbrž právě výklady/interpretace – myslet, děkovat, uskutečňovat v srdci“.⁵⁷ Současně se však vnucuje otázka, zda Lutherův důraz na slovo a jeho interpretaci není počátkem postupné intelektualizace a instrumentalizace bohoslužeb, k níž tak výrazně došlo v osvětské liturgice. Tato instrumentalizace, která z bohoslužeb učinila nástroj vzdělání sloužící k budování dospělých mravních bytostí, na velmi dlouhou dobu přidusila liturgický život v evangelických církvích a zbavila je schopnosti slavení bez sledování pragmatických cílů.⁵⁸

Bohoslužba vně a uvnitř

Lutherův důraz na vnitřní přivlastnění zvěstovaného slova často vede k představě, že vnější stránka bohoslužby byla pro Luthera zcela nedůležitá. To však není úplně přesné. Luther se k otázce vztahu mezi vnějším slovem a jeho přivlastněním vírou vyjadřuje ve svém spisu *Wider die himmlischen Propheten. Von den Bildern und Sakrament* (1524/1525), v jehož pozadí stojí polemika se spiritualisty. Zde Luther rozlišuje dvojí způsob Božího jednání s člověkem: vnější a vnitřní. „Vnější s námi jedná prostřednictvím vyřčeného slova evangelia a tělesných znamení, jako je

54 Apologie Augsburského vyznání XV, 305, in: M. WERNISCH et al. (přel.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Praha: Kalich, 2006, 206.

55 DEEG, *Das äußere Wort*, 91.

56 MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 66.

57 MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 54.

58 To se promítlo i do revize zpěvníků a do architektonického uspořádání bohoslužebných prostor, které měly připomínat spíše přednáškové sály, očištěné od klasických atributů sakrálního prostoru. (PAVEL FILIPÍ, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 63.)

křest a svátost. Vnitřně s námi jedná prostřednictvím Ducha svatého a víry spolu s dalšími dary.“⁵⁹ Z tohoto vyjádření je zřejmé, že Luther váže Boží komunikaci s člověkem na vnější prostředky. Jedině prostřednictvím vnějších znaků, zvěstovaného slova a vysluhovaných svátostí, působí Bůh Duchem svatým víru v nitru člověka. „Nikomu nechce dát Ducha a víru bez vnějšího slova a znamení, které k tomu ustavil.“⁶⁰

Navzdory důrazu na vnější stránku Boží komunikace s člověkem, která směřuje k vnitřnímu osvojení, je nesporné, že preferovaným komunikačním prostředkem se pro Luthera stává slovo, resp. verbální formy komunikace. Posun od neverbálních znakových systémů k systému verbálnímu v oblasti Lutherovy liturgie přitom není nahodilý, nýbrž je součástí nového strukturování kulturních kódů, k němuž postupně docházelo v celé raně novověké společnosti. Podle civilizační teorie Norberta Eliase lze proměny mezilidského chování sledovat například v tendenci zachovávat větší distanci, v tlumení pudů, psychologizaci a racionalizaci, zdvorštění (*Verhöflichung*), což mělo za následek náhradu mnoha tělesných gest a projevů mluveným či psaným slovem.⁶¹ V oblasti liturgie vedl tento proces k tomu, že „poté, co svatá místa a předměty ztratily jako média spásy svou plauzibilitu, se prostředkem milosti stalo slovo a novověký člověk začíná nalézat sebejistotu v personalitě, v řeči a rozumění“.⁶²

Není divu, že se mění nejen způsob komunikace mezi lidmi, nýbrž také způsob komunikace v oblasti náboženství – způsob, jakým je inscenována komunikace mezi Bohem a člověkem. Tato komunikace již není představována předmětným způsobem, nýbrž její těžiště se posouvá do oblasti řeči a rozumění. Názorně to dokládá závěr výše zmíněného Lutherova kázání z Torgau, v němž jsou účastníci bohoslužby vyzváni k tomu, aby pomohli posvětit kapli „pravou svčcenou vodou Božího slova“ a aby sáhli po kadidelnici, totiž modlitbě.⁶³ Posvěcení kostela se děje poslechem Božího slova a modlitbou, nikoli svčcenou vodou a okuřováním kadidlem.

Podobně lze tuto verbalizaci a intelektualizaci liturgických forem sledovat v Lutherových pojednáních o křtu a v jeho křestních formulářích. Křest podle Lutherovy definice z *Velkého katechismu* „není jen tak nějaká obyčejná voda, nýbrž voda pojatá do Božího slova a přikázání a tím posvěcená“.⁶⁴ Ačkoli na jedné straně se Luther vymezuje vůči spiritualistům, kteří oddělují Boží slovo od materiální složky svátosti, a tak snižují závažnost vodního křtu, na druhé straně se nespokojuje s obyčejnou vodou, aby byla znamením spojení věřícího s Kristem. Křest je „voda

59 WA 18, 136.

60 WA 18, 136.

61 NORBERT ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, 351nn; česky: NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, II.*, Praha: Argo, 2007, 237–313.

62 MANFRED JOSUTTIS, *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München: Chr. Kaiser, 1991, 90.

63 WA 49, 613.

64 MARTIN LUTHER, Větší katechismus dr. Martina Luthera, in: M. WERNISCH (ed.), *Kniha svornosti*, 363–465, 443; podobně také: týž, Malý katechismus, in: M. WERNISCH (ed.), *Kniha svornosti*, 351–352, 351.

božská, nebeská, svatá, spasitelná,“ která má proti „přírodní vodě“ něco navíc: je to voda začleněná do Božího promlouvání k člověku vodu, voda spojená se slovem (Mt 28,19), a to z ní činí zvláštní nástroj komunikace evangelia. Tato komunikace pak dochází svého cíle tehdy, nachází-li na straně člověka odpovídající rezonanci, tedy víru důvěřující Božímu slovu a zaslíbení (Mk 16,16). Křest nepůsobí spásu pouhým svým vykonáním, ale stvrzuje odpuštění hříchů, záchranu od smrti i ďábla a věčný život tomu, kdo vírou přijímá Boží slovo a ve svém nitru se spoléhá na Boží zaslíbení. Podstata křtu se tak z vnějšího úkonu s matérií vody přesouvá do aktu zvěstování Božího slova a jeho přijetí vírou v srdci křtěnce.

Postupující verbalizace křestní liturgie je zřetelně patrná v Lutherově *Křestní knížce* z roku 1526 (*Das tauff buchlin verdeutscht*), která byla později přijata jako příloha *Malého katechismu*.⁶⁵ Ačkoli se Luther na některých místech ještě přidržuje tradiční formy – zařazuje dva exorcismy a dotazy na víru směřuje ke křtěnému dítěti (ačkoli na ně odpovídají kmotři) – v předmluvě popisuje svou novou křestní hermeneutiku. Především klade důraz na srozumitelnost křtu, a proto předkládá křestní formulář v němčině. Chce, „aby tak kmotři a vůbec všichni přítomní byli povzbuzeni k víře a opravdové zbožnosti i ke skutečnému naslouchání kázání“.⁶⁶ Dále vyjadřuje pochybnost o závažnosti mnoha vnějších úkonů, jako je foukání mezi oči (tzv. exsufflace), křižování, vkládání soli do úst, vkládání sliny a hlíny do uší a nosu (tzv. obřad Efatha), mazání prsou a ramen olejem a temena křížmem, oblékání křestní košilky a předání křestní svíce. Domnívá se, že „křest může být vykonán docela dobře i bez toho všeho,“ neboť žádný z těchto úkonů ve skutečnosti nemá moc zahnat ďábla od křtěnce. Za klíčové Luther naopak pokládá to, aby byl křest „provázen vážností a opravdovostí“. Oblastí, v níž se odehrává klíčová komunikace mezi Bohem a člověkem, nejsou neverbální úkony, nýbrž řečové jednání: zvěstování Božího slova, jeho rozumění, přijetí vírou a modlitební odpověď.

„Zvláště si dávej pozor na to, abys tu stál ve skutečné víře, naslouchal Božímu slovu a opravdově se připojoval k modlitbě. Řekne-li totiž kněz: modleme se, tedy vyzývá i tebe, aby ses modlil s ním. Stejně tak se s ním v srdci mají slova jeho modlitby k Bohu modlit i kmotři a všichni přítomní. Proto má kněz vyslovovat tyto modlitby pěkně zřetelně a pomalu, aby to kmotři slyšeli a mohli se s ním společně v duchu a v srdci modlit, předkládat Bohu ve vši vážnosti nouzi toho dítěte, všemi svými schopnostmi vzdorovat pro toto dítě ďáblu a vůbec se ke křtu, který tedy ďáblu skutečně není k smíchu, stavět se vši opravdovostí.“⁶⁷

65 MARTIN LUTHER, Křestní knížka, in: týž, *Jeden veliký kopec... Výbor z díla*, 2, H. Volná, O. Macek (přel.), Praha: Lutherova společnost, 2010, 151–155; WA 19, 537–541.

66 LUTHER, *Křestní knížka*, 151; WA 19, 537.

67 LUTHER, *Křestní knížka*, 152; WA 19, 538.

K porozumění křestního aktu napomáhá rovněž tzv. modlitba potopy, v níž jsou spojeny různé biblické tradice o vodě a která vřazuje křestní úkon do souvislosti Božího trestajícího a záchranného jednání.⁶⁸ Ačkoli z formuláře vyplývá, že křest je prováděn ponořením (*immersio*) a po něm následuje obléknutí křestní košilky, Luther zde tyto nástroje symbolické komunikace blíže netematizuje.

V Lutherově křestní liturgii je tak zřetelně nastoupen směr, kterým se bude dále ubírat vývoj liturgických forem protestantských církví. Intenzivní důraz na srdce, resp. věřící nitro člověka, v němž se má odehrávat správná interpretace vnějšího slova, má za následek odsunutí významu vnějších neverbálních úkonů a forem do pozadí. Ačkoli v *Deutsche Messe* reformátor výslovně doporučuje zachovat stávající vnitřní vybavení chrámů, důvodem je spíše důraz na křesťanskou svobodu než přesvědčení o jeho významu pro věřící: „Nechme prozatím zachovány mešní oděvy, oltáře, svíce, dokud se nám nezalíbí to změnit; kdo ale v tomhle chce postupovat jinak, připouštíme to.“⁶⁹ Podobu uspořádání bohoslužebného prostoru a způsob ztvárnění vnějších liturgických úkonů pokládá Luther vzhledem k podstatě bohoslužebného dění – zvěstování slova a jeho přijímání vírou – za druhořadou záležitost.

V dalším vývoji bohoslužebných forem evangelických církví dochází ke stále větší ztrátě ikonocity vnějších neverbálních znaků a úkonů a k arbitrarizaci jejich významu. Význam svátostí je uchopitelný pouze na základě jejich vysvětlení. Například křest prováděný pouhým politím či pokropením lze obtížně interpretovat jako znamení smrti a vzkříšení spolu s Kristem jen na základě jeho vnější podoby (zatímco skutečné ponoření křtěnce do vody a jeho vynoření takovou interpretaci viditelně podporuje). V důsledku toho se učení o křtu a křestní rituál od sebe postupně vzdalují. Na počátku 21. století mnohdy nezbyvá než konstatovat, že ze křtu se stal symbolů zbavený chvatný úkon, jehož obsah a forma si odpovídají jen vzdáleně. Tento rituál se podle Christiana Grethleina „nyní radikálně teologizuje a verbalizuje“.⁷⁰

Také australský luterský teolog Graham Hughes si všímá toho, že svátostné úkony v protestantských církvích v důsledku svého nenázorného provádění do velké míry pozbyly povahy tzv. ikonických symbolů, které jsou s to podněcovat abduktivní způsob myšlení a uchopení významu; význam svátostí se arbitrarizoval.⁷¹ Z ikonických znaků, které mohou být chápány na základě vnější podobnosti se skutečností, k níž referují, se staly znaky konvenční – fungující na

68 V katolické křestní liturgii (srov. např. *Rituale Romanum* z r. 1614) obdobná velká modlitba chyběla, neboť měla své místo při svěcení vody o velikonoční noci. Oddělení modlitby (slova) od křestního aktu pak ve svých důsledcích podpořilo pověrečné praktiky se svěcenou vodou.

69 LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 81.

70 CHRISTIAN GRETHLEIN, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 117.

71 GRAHAM HUGHES, *Worship as meaning. A liturgical theology for late modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

základě znalosti příslušného kódu.⁷² Osvětlení tohoto kódu pak je předmětem napomenutí, jehož záměrem je uschopnit účastníky ke správnému chápání smyslu večere Páně. Legitimní účast na svátosti je podmíněna správným rozuměním. Kdo není poučen o jejím smyslu, jen těžko jej pochopí ze samotných symbolických úkonů.

„Žádný pořádek nestojí a neplatí sám o sobě“

Bohoslužba jako komunikace mezi Bohem a člověkem, zvěstování Božího slova a lidská odpověď, připomínka Božího zaslíbení a vyznání víry v tento příslib – toto teologické paradigma se stalo určujícím pro pojetí bohoslužby slova a svátosti v reformaci i v dalším dějinném vývoji evangelických církví. Velkou zásluhu na tom má právě Lutherova teologie bohoslužby, v níž jasně zaznělo, že bohoslužba je v první řadě *beneficium Dei*, nikoli *sacrificium hominum*. Proto v centru bohoslužebného dění stojí „Boží slovo“, totiž připomínání Božího spásného jednání v dějinách Izraele a v příběhu Ježíše Krista prostřednictvím čtení z Písma a kázání. Na zvěstované evangelium účastníci bohoslužby odpovídají svou důvěrou a spolehnutím se na zaslíbení, hlasitým díkůvzdáním, připomínáním a chvalami, prosbami o Ducha svatého.

Máme-li na zřeteli toto jádro Lutherovy teologie bohoslužby, nelze souhlasit s názorem, podle něhož Luther zrušil souvislost mezi anamnézí a epiklézí, jak byla běžná v liturgii staré církve.⁷³ Něco takového lze tvrdit, jak zdůrazňuje Michael Meyer-Blanck, pouze o samotných Lutherových liturgických textech.⁷⁴ Ačkoli Lutherova německá mše nezachovala strukturu starocírkevních eucharistických modliteb, její nepřehlédnutelný důraz na připomínání Božího jednání v Kristu vyjadřuje intenci staro-církevních bohoslužebných pořádků lépe než středověká mše. K tomuto názoru dospívají i někteří současní katoličtí teologové jako Reinhard Meßner: „U Luthera se opět stala nosnou anamnéze v základní relaci *promissio – fides*, která určuje celé Boží jednání s člověkem, a proto je také normou bohoslužby.“⁷⁵

V otázce po vztahu mezi vnější a vnitřní bohoslužbou se ukazuje, že Luther důrazně trval na nezbytnosti vnějšího prostředkování komunikace mezi Bohem a člověkem. Dar Ducha svatého a víry je jednoznačně vázán na vnější slovo, *verbum externum*, a svátostná znamení. Nicméně skutečnost, že klíčovým komunikačním nástrojem se stává slovo, má důsledky, které jsou v pohledu současné liturgiky vnímány jako přinejmenším problematické. V Lutherově teoretickém přístupu i v jeho liturgických formulářích nacházíme tendenci eliminovat neverbální vyjadřovací formy a

72 Blíže k Peircově teorii znaků a její recepci v liturgice viz TABITA LANDOVÁ, „Znak“, in: P. FILIPÍ, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 141–152; též, *Bohoslužby v sémiotické perspektivě*. Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku, *Teologická reflexe* 15 (2009/2), 197–212.

73 Tak Hans BERNHARD MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters*, Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1965.

74 MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, 158.

75 REINHARD MESSNER, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck: Tyrolia Verl., 1989, 203n.

nahradit je projevy verbálními. Na základě rozboru Lutherovy *Křestní knížky* můžeme potvrdit výpověď Alexandra Deega, popisující postupný proces ke zvnitřňování a opomíjení vnějšího v oblasti evangelické bohoslužby. V evangelickém chápání sakramentality je předmětná dimenze upozaděna a do popředí se dostává verbální stránka svátostí. Tímto „posunem sakramentality od předmětného (chléb a víno, voda křtu, křížmo...) k verbálnímu však došlo k vyprázdnění významu svátostí“.⁷⁶

Recepce samotných Lutherových bohoslužebných pořádků v evangelických církvích nebyla tak jednoznačná jako recepce jeho teologických postojů. S velmi kladným ohlasem se setkaly jeho písně a zhudebnění liturgických prvků (*Kyrie eleison*, německý *Sanctus* či vyznání víry v podobě písně *Wir glauben all an einen Gott*), naopak vypuštění tradičních prvků eucharistické modlitby (preface, anamnéze a epikléze) nenalezlo většího ohlasu. Luterské církve v Německu se (s výjimkou jihozápadních církví, které navázaly na tzv. predikantskou bohoslužbu) raději přidržely o něco konzervativější formy, jakou představoval například církevní pořádek Andrease Osiandera z r. 1533 (brandenbursko-norimberský) anebo severoněmecký pořádek Johanna Bugenhagena, který je bližší tradiční mši. Z praktických důvodů se pak v nedělní bohoslužbě neprosadilo rozdělení slov ustanovení na slova o chlebu a slova o kalichu, které předpokládalo dvojí přistupování komunikantů k oltáři.

Na pozadí předložených sond do Lutherovy liturgiky je pochopitelné, proč se v současné evangelické liturgice setkáváme s pokusy o nové přístupy, které jsou vždy do velké míry reakcí na některý z problematických jevů v praxi evangelické bohoslužby. Úsilí o liturgickou obnovu se již od 20. století pokouší začlenit do pořadu večere Páně některé teologické motivy, které z ní v době reformační – mj. i v důsledku Lutherových liturgických reforem – vypadly. Zejména jde o znovuzařazení eucharistické modlitby, v níž účastníci večere Páně zaujímají postoj vděčnosti vůči Bohu, a takto – s díkem a chválou – přijímají Krista, který se jim dává s chlebem a vínem. Teologická perspektiva je v rámci liturgiky dále s užitkem doplňována perspektivou empirickou a antropologickou: bohoslužba je nově popisována jako dění komunikace, jako sémiotický systém či jako rituál. Tyto přístupy dovolují objevovat bohoslužbu znovu jako komunikaci mezi Bohem a člověkem, do níž jsou zapojeny všechny naše smysly: nejen náš sluch, ale také zrak, čich, chuť a hmat. Ačkoli srozumitelná řeč má pro komunikaci evangelia jedinečný a nenahraditelný význam, součástí této komunikace mohou být stejně tak například vjemy vizuální či haptické. Pro člověka, který sám sebe chápe jako duchovně tělesnou bytost, pak získávají i svátosti ve své materialitě zpět svůj význam.

Obnova bohoslužebného života církví přitom nemusí být pojímána jako rozchod s reformační tradicí. Naopak. Výzva k neustálému přezkušování nosnosti užívaných liturgických forem je

76 DEEG, *Das äußere Wort*, 82.

zakódována v teologii samotného reformátora. Luther klade důraz na to, aby se z nové svobody nestal svazující zákon:⁷⁷

„Tyto pořádky mají sloužit k podporování víry a lásky, a ne v neprospěch víry. Jestliže už tak neslouží, pak již jsou mrtvé a překonané a dál neplatí; stejně jako když někdo zfalšuje dobrou minci, tak se kvůli zneužití zruší a změní; nebo když se nové boty opotřebují a tlačí, tak už je dál nenosíme, nýbrž je vyhodíme a koupíme jiné. Pořádek je vnější věc, může být jakkoliv dobrá, a přece ji lze zneužít. Potom to však už není pořádek, nýbrž nepořádek; proto žádný pořádek nestojí a neplatí sám o sobě, jak se dosud uctívaly papežské pořádky, nýbrž život, důstojnost, sílu a ctnost každého pořádku tvoří jejich správné používání, jinak neplatí a jsou k ničemu.“⁷⁸

Podobně jako se Luther kriticky vyrovnával s podobou pozdně středověké mše, i my dnes v oblasti bohoslužebných forem musíme překročit Lutherův stín – a právě tak nejlépe osvědčíme věrnost Lutherovu liturgicko-teologickému odkazu.

77 WA 12, 214: *Sic de Missa sentimus. In quibus omnibus cauendum, ne legem ex libertate faciamus aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserunt, [...] et fide hic agant.*

78 LUTHER, *Německá mše*, 195; WA 19, 113.