

který potřebují všechny sociální zápas y včetně těch nejspravedlivějších, nechtějí-li ztratit svou křesťanskou inspiraci.

3. Láska jako prvotní předpoklad k dialogu. - Dialog, který je zvláště potřebný v plurální společnosti, vede místo setkání ke sřitělní společnosti, vede místo setkání ke sřitělnímu duchovnímu dialogu. Ježíš, vtělená láska, představuje dialog mezi Bohem a člověkem. Jeho pozemská služba je svědeckým jeho výchov y k dialogu (Mt 7, 1-10; 15, 21-28; 19, 18-21; Mk 8, 27-33; Lk 10, 23-37; Jan 3, 1-10; 4, 7-26; atd.). Dialog není setkáním lidí myslících stejným způsobem. Naopak, nutně začíná setkáním s obnovením (individuálních či kolektivních), které mají svou minulost, představy a tradice, odlišnou kulturní a duchovní formaci a odlišnou představu o víře a o společnosti. Dialog není niveleizace, ale obnovení a obohacení. Nejen uvědomění si toho, co spojuje, ale též toho, co rozděluje, při vzájemném respektu. Znamená vzdát se zneuzívání pozice druhého, aby triumfoval můj postoj. To vše vyžaduje ducha lásky, protože pouze láska dovoluje překonávat staré dějinné, sociální, kulturní, etnické a náboženské bariéry (Gal 3, 27-29; Řím 3, 22-23; atd.). Dialog mezi věřícími a mezi církvemi je konstruktivní pouze tehdy, řídí-li se Pavlovým učením o lásce, která je „trpělivá, laskavá, nezávidí, nevychloubá se a není domyšlivá, nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy“ (1 Kor 13, 4-5). V takovém duchu se nám může být učedníky, dříve než se staneme učiteli, naučíme se spíš chápat než odsuzovat, dříve oceňovat než odmítat, mít na paměti minulost, dříve než budeme plánovat budoucnost. V dialogu se světem zdůraznil 2. vat. povinnost církve, aby se nescoustředila pouze na dávání, ale uměla také přijímat. Ekleziologický, který je novou dimenzí života církve, začíná, dýchá a pokračuje v atmosféře lásky podle známého výroku sv. Augustina: v podstatěm jednota, v ne- podstatěm svoboda a ve všem láska.

M. Špařík
(přel. J. Lachman)

Poznámky

1 - H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege*, Utrecht 1939, 231-235. 2 - Majhima Nikava, I, 129; sv. R. Groussot, *Sur les traces de Bouddha*, 3 - H. De Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris 1951, 1, 49. 4 - A. M. Hunter, *The Gospel according to St. Paul*, London 1966, 109, 5 - kol. aut., *Teologia e storia della carità*, Roma, Edizioni Caritas, 1965, 34, 6 - E. Stauffer in: *GLNT* 1, 41, 7 - E. Stauffer, *cit. dilo.*, I, 130, 8 - K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides 1, 2, 120. 9 - M. Riquet, *La carità di Cristo in atto*, Catania, Edizioni Paoline 1969, 21, 10 - H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1948, 82, 11 - E. Stauffer, *cit. dilo.*, I, 121. 12 - Z. projevu Pavla VI. ve farnosti Casalbertone (Řím) in: *L'Osservatore Romano*, 26, 3, 1964, 13 - E. Thunmessen, *La foi et les oeuvres*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 89, 14 - Z. projevu Pavla VI. při zahájení 2. zasedání 2. vat. synodu, *La carità e la vita sociale* in: *Teologia e storia della carità*, *cit. dilo.*, 290.

LITURGICKÉ SLAVENÍ

SOUHRN: Úvod. Život kultu a kult života: 1. Liturgie jako tajemství: a) křesťanská religiozita, b) křesťanská liturgie jako slavení „tajemství“, 2. Liturgie jako spřisoušené konání: a) svátosti jako konání, b) svátosti jako setkání, c) pohled na dějiny. II. Slavení a život: 1. Život, liturgie a misie, 2. Liturgie a život: a) liturgie a život církve, b) liturgie a povolání, c) liturgie a svědeckví, 3. Kontemplace a liturgie. III. Slavení a dialog: 1. Slavení a dialog s Bohem, 2. Slavení a dialog s lidmi.

ÚVOD. - Ještě před několika desetiletími budilo každé srovnávání křesťanských liturgií a obřadů jiných náboženství nedůvěru nebo dokonce odpor. Samotné srovnávání starozákonních a novozákonních obřadů, svým způsobem nutné, protože obojí náleží k jedné biblické religiozitě, bylo prováděno s výraznou snahou ukázat velkou omezenost jednéh a nadřazenost druhých. Poválečné řešení, tento postoj nedůvěry měl správně být, tento postoj nedůvěry byl správně dobrý důvod. Mezi religionisty byli např. ti, kdo (vedení více ideologickými představy než faktickými objevy) obhajovali existenci jediného mytického původu, absolutně stejného pro každé gesto náboženského slavení. Jako logický důsledek

byly jasné a nepopíratelné odlišnosti, s nimiž se setkáváme v různých obřadech, považovány za okrajové nebo byly připsovány odlišným úrovním civilizace, sociálně-kulturním rámcům a střídajícímu se dějinným epoch. Z tohoto důvodu nastalo na začátku našeho století období, v němž bylo téměř vědeckou povinností řádit k sobě křesťanské slavení a kultury babylonského náboženství (panbablyonismus) nebo častěji mystériální kultury některých oblastí Středomoří předkřesťanské doby či z doby raného křesťanství.

Za tímto vysvětlením a jejich předpokládáním vědeckým zdivodněním se skrývalo aporní přesvědčení, že veškeré rity byly projevem primitivních civilizací v subkulturní situaci nebo maximálně folkloru a jako takové odsouzené k zániku s příchodem rozvinutějšího života. Nebral se zřetel na hypotézu, že by slavení mohla mít solidní antropologický základ a že se jejich kořeny tudíž nacházejí nejen v samotné realitě člověka a jeho světa, ale zvláště ve specifických vlastnostech náboženského vztahu Bůh-člověk. Nyní, když křesťanský svět energeticky odmítl zařazení svých slavení do oblasti mytologie a protestoval proti snaze redukovat ho na záležitost subkultury či folkloru, je vše jasnější. Původ křesťanského slavení je docela jiný.

Přesto není úplně oprávněné, když křesťanský svět z obav, aby nebylo redukováno či pozmeněováno jeho liturgické dědictví, odmítá vzít v úvahu reálný antropologický základ slavení. Právě tento základ totiž dovoluje křesťanským ritům na jedné straně zachovat nezmeněnou každou opravdovou originalitu, na druhé straně kvalifikovaně interpretovat každou přirozenou religiozitu. Současná kultura ještě úplně nepřekonala svoje představy vzhledem ke skutečné antropologické hodnotě slavení. Naopak, v teologických rámcích se zdá, že se tyto představy dále zvtěšují. Ale nejsou už sporadickým a kulturně okrajovým jevem mystické proudy, které znovuobjevují a zhod-

nocují výchovný význam symbolického přístupu k reálnému a k jeho interpretaci. V této souvislosti už nepatří symbolika do kategorie nereálného, nepravdivého a nicotného, ale stává se novým a hlubším způsobem vidění a zakusování reality a zapojení člověka do konstruktivnějšího vztahu k světu, lidsm a k samotnému Bohu. Stává se dokonce nejúčinnějším pranyřováním mentální výkonnosti, která poté, co znevořila svět, dalekosáhle zneužívá člověka [Symboly duchovní].

I. ŽIVOT KULTU A KULT ŽIVOTA. - Je-li pravda, že po několika staletí už člověk přistupuje k realitě převážně z pohledu jejího využití a ovládnutí, je-li pravda, že tvář tvář realitě, která ho obklopuje, po otázce: „Co je to?“ následuje samozřejmě otázka: „K čemu to slouží?“, tím více je pravda, že některé trpké zkušenosti, které si současny člověk začíná uvědomovat [např. ekologický problém: Ekologiel, podlamují jistotu, že jediný rozumný přístup k realitě zajišťující pokrok je její maximální využití. Jedná se o pochopnost, která na různé úrovních a různě hluboko prochází také vědeckým výzkumem a světem techniky, ale nejzřejměji se projevuje ve filozofii, sociologii a v lidských vědách vůbec.

Symbolika se ostatně těší obnovenému zájmu v oblasti existence člověka, což lze dokázat úplně novou a odlišnou dimenzí, kterou dostávají biologické skutečnosti v lidské rovině. Jádlo je např. pro člověka něco víc a něco odlišného než přijímání potravy u zvířete a je příznačné, že jídlo nejvýrazněji nabývá svou lidskou formu při hostině, totiž v souvislosti, kde biologická skutečnost přijímání pokrmy umožňuje člověku vyjádřit a uskutečnit své bytí „s“ druhými lidmi skrze pokrm a „s“ pokrmem, jímž se lidmi svidní „hostiny, kde je člověk s lidmi svidní s věcmi, aby byl solidární se sobě podobnými, se tvoří společenství, a na druhé straně společenství již existující nachází způsob svého uskutečnění. Jinými slovy: v symbolickém náboji každého gesta vyjad-

řujícího soužití člověk přijímá, vyjadřuje a uskutečňuje zvlášť hlubokou interpretaci svého bytí a své existence, i když většinou někdo z přítomných na hostině o tom vědomně neotevře ústa. V této souvislosti si člověk uvědomuje, že důvod jeho existence není v něm, ale ve dvojím „s“: bytí „s věcmi“ a bytí „s lidmi“, a že toto dvojí „s“ se zakládá na třetím „s“, daném samotnou strukturou člověka, který je duch „s“ tělem a naoptak. To, co bylo řečeno o bohaté symbolice hostiny, platí pro každé gesto, jímž se člověk snaží vyjádřit a realizovat svou situaci v jediném proudu kosmického života.

Avšak v tomto jediném proudu života vystupuje poslední a nadřazené „s“, které dává smysl všemu bez výjimky a které tvoří vyšší, ale také neodmyslitelný důvod lidské symboliky: bytí „s“ Bohem. Vnímá-li se člověk a projevuje-li se pomocí symboliky jako bytí „situované“ v komplexu vztahů, které činí jeho existenci konkrétní a dávají jí smysl, vnímá a projevuje pomocí symboliky především svůj vztah k transcendentu, v němž nachází ospravedlnění a smysl nejen jeho jednotlivé existence, ale také všechny ostatní skutečnosti a dějiny. Neexistuje na světě náboženství, které by se nesnažilo pomocí symbolů vyjádřit svůj globální a jednotný výklad reálného a které by se domnívalo, že lze žít vztah k Bohu bez slavení. Tady je ovšem nutné zdůraznit, že i když všechna náboženství *konvergují* v symbolickém vyjadřování religiozního vztahu, *rozcházejí* se radikálně v obsahu vlastních symboliky. Důležitá gesta mohou být u různých náboženství více méně totožná, ale význam gesta je značně rozdílný. Neprávně vysvětlení této shody-neshody vedlo, jak už bylo dříve naznačeno [Úvod] buď k mylnému potvzování totožnosti křesťanských a pohanských slavení, nebo k rovněž mylnému popírání jakéhokoli i vzdáleného spojení kořene jednéh a druhých. I když jsou od sebe tak odlišná, obě tato tvrzení mají společné znevážení antropologické dimenze slavení. A zatímco první z nich, ve jménu předpokládané vědeckosti, považuje

slavení za odcizující nebo za záležitost subkultury, protože předpokládá „nevědecký“ výklad reálného, druhá z nich k obhájení originality a vznešenosti křesťanského slavení považuje za nutné ho izolovat od společných základů s jinými druhými slavení alespoň v té míře, v níž odpovídají intimní přirozenosti člověka a samotnému původu vztahu transcendence - imanence. Úvědomujeme-li si výše zmíněnou shodu - neshodu, je zřejmé, že uvedení křesťanského slavení do oblasti lidského a kosmického neznamená zbavit ho originality a nadpřirozenosti. Jednoduše to znamená, že lidský a božský aspekt slavení si nebudou konkurvat. Znamená to, že se zabrání, aby se nestalo zbyřelým úsilí křesťanské tradice chápat tajemství vtělení (jediny Kristus, který je zároveň pravý Bůh a pravý člověk) v souvislosti autentické smlouvy právě v liturgii, která je zdrojem a vrcholem křesťanského života. A ve jménu této logiky smlouvy uznání autentického kultu života v kultovním životě neunemeňuje křesťanskou integritu a neohrožuje její čistotnost.

1. Liturgie jako tajemství. - Specifický a charakteristický aspekt křesťanské liturgie a z hledem k liturgiím jiných náboženství spočívá v tom, že je „slavením“, *tajemstvím* dějin spásy. Toto tvrzení však, přestože je jasné, je úplně nedostatečné ke zdůraznění specifčnosti naší liturgie, není-li nejprve situována a studována v širším rámci křesťanské religiozity.

Křesťanská religiozita. - Zatímco velká náboženství, která se do jisté míry odvolávají na nadpřirozené zjevení, jsou převážně založena na kosmické religiozitě, je křesťanství vázáno na dějinnou religiozitu. Kosmická religiozita je teoretickým vyjádřením vztahu Bůh stvořitel - člověk stvořen, Bůh vrchovaný vládce - člověk podřízený a služebník. Do tohoto vztahu vstupují dějiny pouze ze strany člověka, neřekají se božstva. Nauky, jimiž člověk vyjadřuje svůj náboženský vztah, etika, ve které kodifikuje božské zákony, obřady, jimiž uctívá božstvo, vyjadřuje svou podřízenost a snaží se

získat přízeň a boží dobrotitivost, se mohou v průběhu dějin měnit a mají tedy své dějiny, ale v oblasti kosmické religiozity zůstává vztah Bůh - člověk v podstatě neměnný. Stvořitel - stvoření. Dosáhne-li člověk pokroku v náboženských postojích, bude moci získat větší Boží přízeň, ale nikdy nemůže doufat, že by se mohl stát něčím víc nebo něčím jiným než stvořením. Naopak dějinná religiozita, biblická, a zvláště křesťanská, přestože uznává jako základ Boží stvoření, chápe sebe samu jako výsledek řady Božích zásahů do dějin. Tyto zásahy mají vztah ke stvoření a tvoří řetězec jediné logiky spásy, ale také dějinný podklad, na němž se vyvíjí vztah dvou účinkujících, Boha a člověka. Nepopírá se původní vztah Stvořitel - stvoření, ale vzniká vztah Otec - syn.

Tímto způsobem není dán pravý význam religiozity prvním Božím zásahem, ale posleďním, totiž tím, který ve zpětném pohledu ožehňuje smysl a cíl toho, co se stalo dříve. V našem případě je vrcholnou událostí Kristus, v němž vzniká hluboký vztah Boha k člověku a za tím cílem vstupuje do dějin, aby v nich hrál takovou roli, jakou může mít Bůh, který je také pravým člověkem. Událost Krista vinmaná jako celek (velikonoční Kristus) kromě toho, že tvoří vrchol dějin spásy a dává jim smysl, naznačuje ekonomii, která platí v dějinách, a charakterizuje tedy religiozitu a v důsledku toho různé aspekty křesťanského slavení.

Především od chvíle, kdy je Kristus dějinnou skutečností, v níž se člověk definitivně setkává s Bohem do té míry, že se stávají prakticky neoddtělitelnými, představuje se religiozita jako religiozita *smlouvy*. Boží tajemství už není pouze záležitost transcendence, ale také dějin. Boží tajemství už nejsou jen nadpřirozenou pravdou, kterou člověk přijímá pro autoritu zjevujícího Boha, ale stávají se základem dějin. Jinými slovy: spásonosná pravda se už nedá chápat pouze jako princip nebo řada teoretických principů, jímž se dějiny musí přizpůsobit, ale stává se součástí samotné dějinné struktury. Pro křesťany je pravdou Kristus. Proto podle

řádného průběhu křesťanské teologické reflexe nevycházejme od Boha, abychom pochopili Krista, ale od Krista, abychom pochopili Boha.

Na druhé straně jsou tyto dějiny tak hluboce *poznávané* (nový způsob bytí), že lze považovat za „locus“ Božho konání a Boží přítomnosti, a jako takové se vyznačují dalšími dvěma rysy. První je dán tím, že jsou *darom*. Dějiny spásy a Kristus jako jejich vrchol nejsou plodem lidského dobývání, ale Boží iniciativy. Člověk a jeho dějiny však nejsou jednoduchým pasivním nástrojem Božho jednání. Nejsou pouze nějakým fiktivním, stínovým, takže by svoboda, autonomie a úsilí člověka byly pouze zamaskovaním Boží a transcendentní vůle, která neomezeně vládne a lidi používá jako nástroje. Křesťanská víra neustále obhajovala autenticitu Kristovy lidské dimenze proti těm, kdo ji považovali za pouhé zdání, protože jinak by lidské dějiny ztratily všakerou svou hodnotu. Pokud by bylo Boží setkání s člověkem a s dějinami možné pouze za cenu vyprázdnění jednoho či druhého vztahem smlouvy, ale vztahem paternalistické manipulace. Zdarmanost dějin spásy není synonymem zbyřelosti a nestálosti, ale spíše vznešenosti, lásky, odevzdanosti, a také znamená, že způsob, jakým může člověk pozitivně budovat své dějiny, má odpovídat tomu, jak sám Bůh zasahuje do dějin. Také z tohoto pohledu je Kristova postava velmi významná. Kristus, nejvyšší dar Boha člověku, je rovněž člověkem úplně se dávajícím svou smrtí na kříži. Přestože se jeho smrt jeví jako historický neúspěch, je ve skutečnosti nejkonstruktivnějším okamžikem dějin.

Dalším rysem dějin spásy je jejich *eschatologické* zaměření. Je-li vrcholem dějin velikonoční Kristus, neboli ten, kdo svým slavným vzkříšením překračuje dějiny, také dějiny spásy se plně realizují v cíli, který je mimo dějiny a nad nimi. Také tvrzení o eschatologickém zaměření dějin vypadá jako jejich znevážení. Ve skutečnosti však, jak

ukazuje v poslední době překvapivý zájem o téma křesťanské naděje, právě eschatologické napětí [Eschatologie] je základem pro usilí křesťana ve světě a v dějinách, drží ho při pokusech hledat alibi v budoucím životě a brzdit dějiny „konzervativním“ postojem, který by popíral jeho víru v budoucnost, k níž směřuje.

b. Křesťanská liturgie jako slavení „tajemství“. - Když jsme tedy upřesnili strukturální prvky křesťanské religiozity (smlouva, zdarnadnost a eschatologické napětí), bude snažší si uvědomit význam a důležitost liturgie jako slavení „tajemství“. Podle křesťanů se slavení a kult nezakládají na nějaké ideologii, a tím méně na nějakém magickém pojetí religiozního vztahu, ale rodí se z dějin. Základní činnosti slavení (svátosti) jsou okamžiky, v nichž věřící, účastný na tajemství spásy, vstupuje do nových dějin. Je včleňován do dějin spásy, které mají svou ekonomii a logiku vývoje, a z nich křesťan odvozuje etické zákony řídící jeho jednání a způsob života, čímž vytváří vlastní dějiny. To je důvod, proč jsou tyto okamžiky slavení nazývány „připomínka“. Z připomenutí minulé události spásy se ověřuje současnost a normy jednání pro budoucnost.

Na závěr: kdybychom chtěli shrnout vývoj křesťanské religiozity a přesně v ní umístit slavení, mohli bychom říci, že na základě dějinné zkušenosti milosti získané ve víře prožívá křesťanská religiozita znovu tuto zkušenost ve slavení, které jí dává směřnice a kritéria pro správné zacházení s dějiny: od zkušenosti ke slavení a od slavení k poslušnosti. Existuje však také fáze návratu, protože zatímco život podle etických norem a logiky dějin tvoří přelky, který dává soudržnost a autentičnost křesťanské bohoslužby, poskytuje samo její slavení také klíč k pochopení dějin z pohledu víry, a tedy ke zkušenosti života jako milosti: od poslušnosti ke slavení a od slavení ke zkušenosti. Slavení se tak dostává do středu předvíra dějin, a přestože se jako ritus zdánlivě projevuje jako cosi, co nemá žádné spojení s čin-

ností přímo zaměřenou na budování dějin, stává se jejich nejdůležitějším pojítkem. Chápeme-li liturgii tímto způsobem, stává se zdrojem a duší spirituality, která niká nebezpečí individualismu a přehnaného individualismu, projevuje se jako hledání vztahu s Bohem a přivádí do jediného solidárního svazku vztah k bližním a k celému stvoření. Přesto však chceme-li lépe zachytit rysy liturgické spirituality, je nutné více prohloubit vztah liturgie - spása.

2. Liturgie jako spásosonné konání. - I když k nám dospělo velice málo informací, jak slavilo bohopoctu apoštolské společnosti, přesto stačí nejen k dokumentování toho, co již bylo řečeno o dimenzi tajemství křesťanské liturgie, ale také nám nabízejí odpovědi na otázky, jíž chtěli křesťané svým slavením dosáhnout. Jednoduchá a málo obřadná slavení této doby se týkají především křesťanské iniciace (Křesť, břimování a eucharistie). Jak plyne z apoštolského hlásání, smyslem těchto ritů je nabízet lidem spásu, kterou přinesl Kristus, a jejich funkci je přibližovat tuto nabídku. Když vezmeme v úvahu strukturu a různé složky rituálního gesta, není těžké si uvědomit, že i když křesťanská spása může být přibližována způsobem umožňujícím její teoretické a systematické zpracování, není žádne přiblížení tak živé a bohaté jako to, které nám poskytují symbolická gesta. Přibližováním spásy nám totiž zároveň poskytují prvotní zkušenost. Existují prakticky dvě nosné struktury svátostných ritů: *konání*, které se specificky jako *sekkání*. Pojem křesťanské spásy je určen těmito dvěma souřadnicemi:

a. Svátosti jako konání. - I když se svátostné ritus týkají věci, nejsou věc, ale konání. Když teologie definuje svátosti jako „nástroje“ a „znamení“, má pravdu, ale vystavuje tím svátosti nebezpečí zvečnění. Jsou-li svátosti znamením, není jejich význam dán věcmi, ale způsobem, jakým věci užívají. Jsou-li svátosti „nástrojem“ posvěcení, nepodobají se tím náčiní či nějakému mechanismu, ale jsou nástrojem jako symbolické gesto, které bez ohledu na hmotné formy uvádí do tak

hlubokého konání, že ho nelze vyjádřit a přijímat jinak než symbolicky. Vzpomeňme například soubor symbolických gest, které používá láska, aby se projevila a rostla. Tento proces zvečnění svátosti je značně nebezpečný, protože mimo ochuzení pojmu svátosti a determinace obdobeného procesu zvečnění křesťanské „spravedlnosti“ je hlavní příčinou oddělování spirituality a liturgie, jak bude ještě naznačeno. Nazveme-li však svátostné slavení konáním, je ještě třeba říci, že se jedná o konání *služebné* a *komunijní*. Charakteristika služebnosti je zvláště patrná např. při slavení křtu. Praxe obmytí jako symbolu očistění a pokání byla velice rozšířena také v židovském předkřesťanském prostředí. Ale zatímco se v tomto případě jedná o gesto, jímž člověk symbolicky vyjadřuje osobní usilí o obrácení (Kajovník se mohl obmyvat také sám), v křesťanství se jedná především o symbolické vyjádření Božího konání. Ritus je konán jménem a autoritou Boha. Ten, kdo slouží obmytím, je pouze služebníkem skutečného a hlavního činitele, a ten, kdo je obmyván, ví, že se podrobuje konání, které není z člověka, ale od samotného Boha. Na druhé straně, at už proto, že Boží konání má za cíl spásu, nosný rozvoj jednotlivce ve společenství, nebo proto, že smysl odpovědi člověka na Boží konání není dán jednohlavem, ale společenstvím do něhož se řadí, má rituální úkon vždy komunijní povahu. Ostatně sám služebný ráz svátostného úkonu ukazuje na jednu straně, že se jedná o úkon Boží, na druhé straně, že se jedná o gesto, vykonané ve jménu společenství.

b. Svátosti jako sekkání. - Křesťanské liturgické konání se projevuje jako sekkání a současný teologický slovník již definoval svátosti jako „sekkání“ obecně přijímá. Stručným rozborem prvků, které tvoří svátostný ritus, si snadno všimneme, že ve slavení se člověk setkává s Božím slovem, které mu hlásá a slibuje spásu, a se společenstvím církve, v níž zasílá spásy docházející uskutečnění. Na druhé straně je Boží slovo výrokem dokonaným pouze v Kristu, za-

tímco společenství je vytvořeno a shromážděno se okolo Krista. Z toho plyne, že svátostný úkon je v podstatě sekkání s Kristem a s jeho služebníky.

Ve formulacích učení celé křesťanské tradice jsou ospravedlnění a spása často a podrobně popisovány jako odpuštění hříchů, udělení milosti a záruka věčného života. Přesto je třeba říci, že popis liturgického slavení, i když je méně soustavný, je globálnější a vitálně bohatší také proto, že při liturgickém konání je stále zdůrazňován základní faktor ospravedlnění a spásy, soustavní popis někdy opomíjený, a to je Duch Kristův. Když se člověk skutečně zapojuje do slavení jako konání - sekkání, není už schopen považovat ospravedlnění a spásu za pouhé odpuštění hříchů nebo rozřešení v právním smyslu ani za pouhé udělení daru, který má žárlivě sčítat, aby mohl vstoupit do věčné blaženosti. Slavení jasně prohlašuje, že křesťanská spravedlnost je nový vztah k Bohu, k bližním a k celé skutečnosti vycházející z nového života a vzníkáající a prožívány v Pánově Duchu. To, co činí ze spravedlivého nového člověka, není jen nové jsoucno, které stává na přirozenosti, ale život, který proměňuje celé jeho bytí. Křesťanská spiritualita se tedy stává cestou za vedení Ducha svatého, která spočívá v postupném zosobňování vztahu k Bohu, ke Kristu v jeho tajemstvích a ke společenství. Život činnost [Svatý], křesťanská askeze, každá forma svědeckví a apoštolátu nachází kritérium pro ověření své autentičnosti v tomto trojím vztahu ustanoveném liturgickým konáním. Způsoby prožívání činností, svědeckví a apoštolátu se mohou měnit, tak jako se fakticky mění formy dějinné existence, ale křesťanská spiritualita se v každém případě soustřeďuje ve vztahu a v dynamickém setkávání s Božím slovem, s Kristem a s církví. V tomto smyslu a z tohoto důvodu se křesťanská spiritualita stává dialogickou spiritualitou: nejen proto, že se rodí ze sekkání a vede k němu, ale protože zachycuje ve slavení dva typické momenty dialogického sekkání. Samotné slavení, kte-

ré je působivým znamením Boží nabitky spásy, je vždy také znamením, v němž křesťan obětuje Bohu v důležitých chvílích svého života: liturgické konání je zároveň a stále prostředkem posvěcení a bohopocty.

Pohled do historie. - Pod vlivem některých dalekosáhlých historických jevů, např. masové kristianizace, a vlivem některých kultur ne vždy vhodných k věrné interpretaci křesťanství, docházelo v průběhu času k přílišnému oddělování spásy od dějin (správné tvrzení o tom, že spása přesahuje dějiny, nemá vést k opomenutí hlubokého vztahu, který váže čas s věčností a historii eschatologii) a k omezení spásy na převážně sublektivní a individuální rozměr. Dalšími důsledky těchto skutečností bylo mnoho, ale nás zajímá oddělení spirituality a liturgie. V míře, v níž byla spása chápána nejen jako stav přesahující dějiny, ale jako skutečnost, jež nemá nic společného s přítomností, stávala se liturgická slavení a zvláště svátosti pouze nutnými „prostředky“ k obdržení milosti. I když tedy liturgie zůstávala důležitým momentem křesťanského života, přestávala už být jeho duševním výchovným bodem a prověřujícím kritériem. Křesťanský život byl spíše než liturgií utvářen eikou, často více chápanou jako souhrn norem, než jako logika nové existence. Spiritualita nalézala díky asketice více souvislosti s morálkou než s liturgií a v každém případě podstupuje dvojí proces privatizace a dehistorizace. Stejný osud potkal rovněž pojem spásy. V této situaci nalézala spiritualita potravu spíše v osobní zbožnosti [Zbožlita potravu spíše v osobní zbožnosti]. Zbožná cvičení než v liturgii církve. Od pozdního středověku působila tato spiritualita na liturgii značně podmiňujícím a někdy až negativním způsobem. Bylo to období, kdy v liturgickém kalendáři převládaly památky svatých nad liturgickými obdobími, takže docházelo k situaci, kdy tajemství Kristova života, která jsou zdrojem a normou vši svátosti, byla v jistém smyslu potlačena rozkvětem jiných vzorů, jistě hodnotných, avšak v křesťanském životě méně

určujících. A když se spiritualita zabývala tajemstvími Kristova života, dělala to projevem zbožnosti značně odlišnými od liturgických úkonů, a někdy je jimi dokonce přímo nahrazovala. Samotné velké řádové školy spirituality, jímž jistě nelze podsvědčovat, přispěly k vzdálení spirituality od liturgie, byly ve skutečnosti náchylné stavět vzájemně rozdíly spíše na různém zaměření zbožnosti než na svědecký život ve věčnosti jedinému tajemství spásy slavenému církvi.

Abychom se setkali se zřejmou snahou o návrat k pramenům, je třeba dojít až k liturgickému hnutí, které od druhé poloviny minulého století až do současnosti, vedle osvícené liturgické reformy 2. vat. a vedle snahy o znovupřivedení lidové zbožnosti do řečiště liturgie, široce přispělo k novému rozkvetu liturgické spirituality. Je třeba zdůraznit, že návrat spirituality k liturgii vedl ke zjevnému probuzení křesťanského života. I když odhlédneme od nových směrů v umění a v architektuře, které mají přímý vztah ke křesťanskému slavení, nemůže být podceňován vliv na ekleziologii, misijní činnost a různá křesťanská svědecká ve své době.

II. SLAVENÍ A MISIE. - 1. Život, liturgie a misie. - Užitečné přiblížení liturgie křesťanskému životu vedné a uskutečňované liturgickým hnutím nedokázalo v nedávné době zabránit výskytu některých přehnaných záporů teologie sekularizace, která chtěla přisvojovat Kristu a křesťanské religiozitě svoji radikálního odmítnutí nejen ritualismu, ale samotné rituality.

Věcnost Krista čloověku, jeho světu a dějinám (*secundum* v latinském významu) byla považována za hnutí naprosté „profanace“ pojmu posvátna a veškeré rituální činnosti, s níž byl pojem posvátna spojen. Tyto extrémní bez solidního základu jsou již překonané. Přesto je zajímavé ukázat, že i když docházeli k opačným závěrům, vycházejí ze stejného kořene, z něhož vyšel proces zvěcnění svátosti, totiž z neschopnosti najít v liturgii skutečnou souvislost se životem,

či dokonce východní bod k plánování křesťanské existence. Mezi dalšími důvody kritice svátosti je třeba uvést postoj těch věřících, kteří chtějí čerpat z liturgie to, co je nutné k zajištění věčného života, a dělají tudíž konečný náboženský cíl z toho, co je bohem výchovným. Chybí-li křesťanskému životu jiný projev než rituální, není divu, že je možno hovořit o praktikujících nevěřících a o nepraktikujících věřících.

Mimoto je třeba připomenout, že v souvislosti s odtržením liturgie od života došlo k oddělení křesťanského života od misie. Když i ti, kdo neomezili křesťanství na obřadnost, zapomenu, že slavením jsme vtaženi do nových dějin založených na tajemství Kristova života, mohou potom tvrdit, že hlavní úsilí v životě spočívá v uchování obdržené milosti, a tudíž v dodržování morálních předpisů. Přesvědčení, že křesťanský život se má vyvíjet jako svědecká událost spásy, jejichž protagony jsme se stali, slábnou a stává se druhořadým. Křesťanský život, který je ve skutečnosti posláním ke svědeckví, se stává snahou o důslednost, a misijní úsilí, které je povinností všech, se stává úkolem vyhrazeným těm, kdo se velkomyslně rozhodli pro činnost nesouvisící nutně se spásou. I když odhlédneme od skutečnosti, že tento náhled ve spojení s ostatními faktory přispěl k ustavení protikladu mezi krézem a laikem [Laik III, čili mezi tím, kdo má povinnost misijní činnosti, a tím, kdo ji nemá, nelze opomenout, že tak započal proces úpadku samotného pojetí misie a apoštolátu. Misijní úsilí a apoštolát (apoštol znamená poslaný), oddělené od svědeckví, mohly být chápány jako skutek proselytismu, a protože proselytismus mohou dělat také ti, kdo nežijí důsledně podle učení, které hlásají, apoštolát a misijní činnost někdy nejenže přestávaly být svědeckvím, ale vzhledem k nedůslednosti také ztrácely přesvědčivost. Obnova misijní dimenze liturgie je tedy opravdu důležitá nejen pro život a spiritualitu jednotlivých křesťanů, aby jejich postoje byly autentické, ale pro samotné společenství církve.

2. Liturgie a život. - a. Liturgie a život církve. - Slavná věta č. 10 konstituce SC 2. vat. v níž se říká že „liturgie je vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla“, sklidila velký úspěch a byla podnětem k nekonečným úvahám. Přesto však nechceme-li ji zneužívat jako slogan nebo jako výrok působivý svou formou, ale jinak neutřítý obsahem, a nechceme-li ji nespřávně vykládat, musíme ji přičíst k tomu, co říká 2. vat. v 1. kap. LG o církvi jako „tajemství - vlastnost“. To, co tvoří specifickou církev a její důvod existence ve světě a v dějinách, není důsledek lidského rozhodnutí, ale Božího spásonosného jednání, které z ní činí událost a historickou skutečnost. Bůh činí z církve společenství shromážděné v Kristu působením Duchu svatého, aby byla „znamením“, totiž místem setkání a přítomnosti Krista mezi námi. Jinými slovy, transcendentní původ církve neslouží jejímu sebe-povrzení a vytváření privilegovaného společenství vzhledem ke každé jiné společnosti, ale jeho cílem je služba lidskému rodu. Založení církve je ve vztahu k její misijní činnosti, a je-li její založení mimořádné, je to proto, že také její misijní činnost je mimořádná.

To vše jasně ukazuje Písmo svaté. Úryvek Mt 28, 19 ojařživa tvořil základ, z něhož církev odvozovala své učení a rozhodování v misijní oblasti. Je pravda, že Boží slovo, které spojuje misijní povolání církve s Kristovou vůlí, vytváří hluboké pouto mezi liturgií a životem - misiem církve. K tomuto tématu nalezneme v NZ dva velmi zajímavé myšlenkové proudy. První, do něhož lze mimo citovaný Matoušův text zařadit všechny texty zmiňující právo a povinnost církve vysluhovat různé svátosti, zdůrazňuje důležitost liturgie pro misijní činnost církve. Liturgie se sice misijní činností nevyčerpává, ale je jejím základním momentem. Druhý proud, s nímž se setkáváme především v textech o ustanovení eucharistie a o eucharistické praxi v první církvi, je skutečnost, že misijní činnost a odusevnění, se kte-

rym má být konána, nacházejí své vyjádření ve slavení liturgie. Mezi nejdůležitější texty v tomto smyslu patří 1 Kor 11,26 a Lk 22,24nn. Pavlov text upřesňuje, že sobecké postoje Korintanů při slavení eucharistické agapé popřijí význam Pánovy smrti, která je tajemstvím lásky a darování, a dodává, že slavení má sloužit hlásání: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“

Současná eucharistická liturgie se pohybuje v linii Pavlova učení, když předepisuje ihned po konsekraci trojí zvolání: „Tvou smrt zvěstujeme, tvé vzkříšení vyznáváme, na tvůj příchod čekáme, Pane Ježíši Kriste.“ Liturgický úkon tedy ukazuje, že podstata misijní činnosti církve nespočívá jednoduše v šíření Božího poselství, ale že je především hlásáním - svěděním o historické události, která poznamenala dějiny, a nabízí nový způsob jejich utváření. Zpřítomnění velikonočního tajemství ve svátosti považováno je všichni zúčastnění svěděním života o tom, že lidské dějiny se opravdu změnila a že se odvíjejí podle převratné logiky, jak tomu napovídá samo velikonoční tajemství. Nový život rodící se ze svátostné účasti na tajemstvích Kristova života nelze monopopolizovat za účelem čisté osobní spásy, protože je také posláním ke svědectví o slavené události spásy. Misijní úsilí církve je mnohem víc než věrnost příkazu. Samotný důvod jeho existence spočívá v tom, že církev je zde, aby svědčila, a to, o čem má svědčit, tvoří její vlastní původ.

Lukášův text nám dává rozpoznat v eucharistii konečný důvod identity křesťanského života a misie, ukazuje styl misijní práce a především ukazuje křesťologické založení podstaty vlastnosti misijní činnosti církve. Abychom pochopili v celé šíři učení tohoto textu, je třeba si uvědomit, že Lukáš řadí jinnam než ostatní synoptikové spor mezi apoštoly a představuje jasný dvojí teologický záměr: vede nás k pochopení pravého významu eucharistie a dokonce samotného tajemství víření. Apoštolové se ihned po ustanovení eucharistie mezi sebou dohadu-

jí, kdo z nich je největší, a Ježíš jim dává lekci nejen o pokofe, ale vyjadřuje kritérium celé své činnosti včetně ustanovení eucharistie a ukazuje na své bytí jako víření svato Boho. Zatímco mocí tohoto života potvrzují svou velikost tím, že si nechávají sloužit, Kristus stvrzuje svoji velikost službou všem. Ustanovením eucharistie, kde Kristus přirádí logiku služby do krajnosti tím, že se stává pokrmem lidí, dává dvojí svědectví: především o tom, že důvod přítomnosti Bohočlověka v dějinách není v tom, aby vládl a nechal si sloužit, ale aby sloužil tím, že je spásí. Dále svědčí o tom, že jeho bytí ve světě je plodem „poslání“ od Otce, aby svědčil o způsobu, jímž Bůh potvrzuje svou transcendenci a svou vládu: neuzavřeností a sebeprosasazováním, ale sebe-darováním.

Proto se eucharistie nachází ve středu dvojí významové dynamiky. Zatímco nám na jedné straně sděluje, že sama Kristova existence a bytí je misíí - svěděním, a že vykonávání této misie se projevuje službou a sebe-darováním, ukazuje na druhé straně, že misijní činnost církve je dříve než konání novým životem, který svědčí o Kristu, jako Kristus svědčil o Otci, a že způsob, jímž se má svědčit o Kristu, je v každém případě služba. Tady nám však liturgické slavení nabízí třetí úvahu: protože eucharistie je hostinou společenství s Kristem a v něm se všemi bratři a sestrami, plyne z toho, že první poslání - svědectví církve spočívá ve vyvíření společenství, aby totiž uměla být *jedna v mnohověrnosti*, a také vydávat svědectví o jediném Kristu pomocí mnohověrnosti křesťanských povolání.

b. Liturgie a povolání. - Rozličná charismata, s nimiž křesťanské společenství udělalo v apoštolské době zkušenost, byla něčím značně odlišným od toho, co my dnes nazýváme křesťanské „povolání“ [Povolání]. Tehdy se jednalo o mimořádné milosti, které viditelně dokazovaly působivost spásenosného Božího konání v Kristu skrze dar Duchu svatého. Přesto se NZ snaží zdůraznit, že již tehdy měly tyto mimořádné mi-

losti úzký vztah jak k liturgickému konání, tak k misijnímu úsilí. Skutky apoštolů např. potvrzují, že za různých okolností byly charismatické projevy více méně spojeny s vysluhováním svátostí, zatímco sv. Pavel v 1 Kor 12-14 potom, co říká, že charismata nemají být přiležitostí k žádným sportům, zdůrazňuje, že když už chce někdo řádit charismata podle důležitosti, má k tomu použít kritérium lásky a vzájemné prospěšnosti. Nejdůležitější charismata jsou ta, která budují, čili ta, která se týkají misijní činnosti. K čemu je dobré mít dar jazyků, není-li ve společenství nikdo schopný říci „amen“, vyložit to, co bylo řečeno k prospěchu všech? [Charismatikové 1,31].

Zkušenost mimořádných charismat skončila po poměrně krátké době, ale celé dějiny ukazují, že církve neustále nacházela nescelené způsoby, jak pojevit bohatství svého života a svého misijního úsilí. Přesto by však největší historik, který by četl o osudech křesťanství, mohl snižovat význam těchto činných projevů života a apoštolů. Pokušení přispívat to vše lidské snaze, která podle situace umí nalézt nejlepší řešení, je velmi silné. Tím více proto, že v životě církve je možné během staletí vystopovat postupné vzdalování povolání od svátostných slavení, a v důsledku toho proces redukování samotného pojmu povolání.

Postupné vzdalování povolání od svátostí začalo tehdy, jak už bylo zmíněno výše [1,2;c; II,1], když ospravedlnění a nový život obdrženy ve svátostech byly stále více chápány jako osobní dar a tedy jen jako nadpřirozené jsoucnou, jímž je možno disponovat k dosažení spásy. V této souvislosti, zatímco se křesťanský život stále více vzdaloval od poslání být svěděním, které nepatřilo mezi morální povinnosti, ztrácelo své dědictví svou přirozenou vazbu na tajemství Kristova života slavené ve svátostech. Důsledky této skutečnosti se objevovaly pomalu, ale měly rozhodující význam. Křesťan usiloval o věrnost morálním povinnostem, které však ztrácely přímý vztah k tajemstvím Kristova života a k nové logice, již

byla tato tajemství prodchnuta, a byly v různých kulturních souvislostech šířičho se křesťanství zneužívány. V mnoha případech nabývaly forem nepochybně dobře přirozené etiky, ale bez specifického křesťanského oduševnění.

Také v této situaci poměrně anonymního křesťanství dále kvetla povolání, ale místo aby se ztotožňovala v různých životních stavech se svátostí, postupně se projevovavala pouze ve volbách týkajících se praxe přikázání a evangelijních rad. Nyin, když odhlédneme od skutečnosti, že se tímto způsobem obhajovalo rozlišení mezi přikázáními a evangelijními radami více, než to dovoluje duch evangelia, a dokonce to bylo institucionalizováno, a že povolání se stalo privilegiem několika jedinců, místo aby bylo záležitostí všech, pravdou zůstává, že se tak do jisté míry otevřela cesta nedorozumnění, že dokonalost se týká jen některých a ne všech starý křesťanského života. Tak se stalo, že na jedné straně bylo možné myslet, že věrnost křtu, která je povinností pro všechny křesťany, odpovídala pouze minimálnímu životnímu programu, a na druhé straně se uvolnil vztah mezi dokonalostí a křtem a tak bylo možné zapominat, že dokonalost a snaha o ni jsou uskutečnitelné jen na základě křtu.

c. Liturgie a svědectví. - Mimoto se domníváme, že je třeba si všimnout dalších dvou důsledků, které lze ve spojení s jinými, zjevně viditelnějšími faktory vyvodit ze vzdálení povolání a svědectví od liturgického konání. Chceme se dotknout jak proměny pojmu svědectví, tak postupného ochuzení významu svátosti biřmování.

Pojem svědectví se mění, když nechá zastítní svůj přirozený vztah ke křtu, protože zatímco kolísá mezi minimálním programem (spočívajícím v přízpůsobení veškeré činnosti požadavkům křesťanské etiky) a maximálním programem (spočívajícím ve vstupu z každodennosti, aby se člověk věnoval něčemu mimořádnému), nedovoluje okamžitě rozpoznat pravou úlohu svědectví a nakonec pravý význam přítomnosti spo-

lečenství spásy ve světě. První program znehodnocuje svědectví, protože může vést k zapomenutí, že křesťanský životní styl se odlišuje především tím, že je odliševňován láskou, i když se projevuje rovněž některými mni povinnostmi, které jsou nad požadavky přirozenosti. Kristus mohl přijít jako ten, kdo naplňuje zákon ne proto, že by přidal nějaká nová přikázání k desateru, ale protože učil dodržovat přikázání v novém duchu. Na druhé straně tento nový duch s sebou nutně nese vykonání mimořádných věcí, a mimořádné skutky přece v daném případě neodpovídají duchu evangelia. V tomto smyslu může být pojem svědectví znehodnocen maximalistickým programem. Dívod, proč mnozí tvrdí, že morálně poctivý život je dostatečný k tomu, aby se prohlásili za křesťany, a naopak tvrzení jiných, že nemohou být dostatečně křesťany ve své práci, spočívá v této změně pojmu svědectví. Tato změna způsobila, že mnozí nevěřící se domnívají, že nemusí být nutně křesťany k tomu, aby žili poctivě, a že dílo pokřesťanství světa nespočívá ve službě k realizaci spravedlivých tvůrčích hodnot, ale v podmanění světa a činnosti lidí i v oblastech, které mají mít oprávněnou nezávislost.

Změna a ochuzení pojmu svědectví jsou důsledkem jeho oddělení od liturgického konání, což mělo vliv i na ochuzení chápání svátosti břimnování. První projevy krize praxe břimnování (teologii nevyjímaje) souvisí s prosazováním procesu privatizace spásy a křesťanské spravedlnosti a následným omezováním svátosti na prostředky produkující milost. Ztratil-li svátosti svou základní vlastnost slavení tajemství Kristova života s výhledem na jejich aktualizaci ve svědectví, stávají se výrobními prostředky milosti a břimnování se stává víceméně zbytečnou svátostí. Milost udělená křtem se tedy zveštuje pomocí eucharistie, a kdo ji ztratil hřichem, znovu ji získává svátostí smění. Nakonec přestává být jasné, jakou úlohu by mohla mít svátost břimnování. Slavová řeč biskupa Fausta z Rletz, která bý-

vá považována za začátek systematické teologické reflexe o břimnování, zaznamenává jisté klima ochlazení vůči této svátosti již v 5. st.: „K čemu mi může být po svátosti křtu svátost břimnování?“ Je známo, že Faustus z Rletz se pokouší překonat toto pokřivené smýšlení představami břimnování jako svátosti, která z nás činí Kristovy vojáky a dává nám potřebnou sílu k otevřenému vyznávaní víry a nezbytnou odvalu k její obhajobě a šíření. Ale i když odhlédneme od faktu, že tato teologie břimnování přispěla v hojně míře k ztožňování misijní činnosti s proselytismem a svědectví s dobrym příkladem, je jisté, že způsobila další zatemnění nejtypičtějšího rysu břimnování, kterým je svátost křesťanského povolání. Dar Duha svátého, který při křtu činí z člověka Boží dítě, je „potvrzován“ druhou svátostnou událostí, aby se ukázalo, že každé Boží dítě obdrželo, a tedy má hledat a nalézt specifickou úlohu, k níž bylo „povoláno“ ve velké rodině církve. Společenství spásy, které je „jedno“ díky bratřství v Kristu, nachází v „mnohotvárnosti“ povolání schopnost svědčít o nekonečném bohatství Kristova tajemství a daru Duha svátého. Jinými slovy, znovu připojení křesťanských povolání a jejich spirituality ke svátosti břimnování znamená znovuobjevení jak vrozeného předurčení ke svědectví, tak pravé dimenze církve, která by zahrnila redukovaní povolání na privilegium vyhrazené elitě.

3. Konteplance a liturgie. - Ze všeho, co bylo dosud řečeno o vztahu liturgie k životu církve a k její misijní činnosti, a tudíž k různým povoláním a křesťanským svědectvím, se jeví jako nevyhnutelný závěr, že liturgická spiritualita, alespoň v míře, v níž vede k setkání s Bohem v dějinách, je spiritualita zaměřená na činnost. Z tohoto pohledu by se liturgická spiritualita ocitla ve středu debaty o problému vztahu konteplance a činnosti [Konteplance I, 2., II, 3]. Mimoto se o liturgické spiritualitě začalo diskutovat na konci padesátých let (srov. Raissa a Jacques Martamovi, *Liturgie et contemplation in: Spiritual Life*, 1959), protože nebyla schop-

ná zohlednit některé křesťanské hodnoty jako vnitřní život, osobní modlitbu, meditaci a zvláště konteplaci. Tento zdánlivý protiklad liturgie a konteplance už byl popřen, i když nepřímě, některými dokumenty magisteria, jako např. *Mediator Dei* (Kap. I, par. 2) Pia XII., konstituce SC 2. vat. (č. 9) a *Institutio generalis liturgie* hodin (č. 9). Teologicky správné vidění liturgie v ní nachází četné prvky podporující konteplativní spiritualitu. Stačí připomenout, že liturgie je jednou z nejjistějších cest ke konteplaci neviditelného Boha a k účasti na Božím mlčení. Dále poskytuje hlubokou zkušenost Boží třečky.

Patření na Boha je podstatou věčné blaženosti, ale tento cíl je dosažitelný až po smrti. V přítomném životě tvoří patření na Boha hlavní předmět činnosti naděje a také hluboké přirozené touhy, o níž hovoří klasická teologie. Bůh může být nazírán jen omezeným způsobem a nepřímě, jako v zrcadle (I Kor 13, 12). Dějiny spásy zaznamenávají mnoho Božích „epifanií“, od stvoření až k povolání Abraháma a patriarchů, od události osvobození a vyvrátení Božího lidu k prorockým zjevením až k největší epifanii, která se uskutečnila v Ježíši Kristu, a k vyjití Duha svátého ke „znovustvoření“ lidí a země. Ačkoli jsou tato zjevení různého druhu a různé důležité vzhledem k setkání Boha s člověkem, mají dvojit faktor společnosti: jsou Božími zjevenými pomocí sfovené skutečnosti, která se stává znamením transcendentní přítomnosti, a jsou světlitelná pouze ve světle víry. I když se mimořádně projevují viditelným způsobem, takže by se mohla zdát srozumitelná ve světle zkušenosti, je ve skutečnosti k jejich porozumění především z hlediska spásy potřebná víra. Víra se tedy nachází v samotném středu tohoto spásanosného dynamismu, a zatímco na jedné straně vede člověka k překročení skutečnosti, aby se otevřel Bohu, jeho přítomnosti a spásnému působení, vede ho na druhé straně k největší solidaritě se stvořenou skutečností, aby mu neuniklo nic z toho, co by mohlo zprostředkovat se-

tkání. Víra, která říká k bezprostřednímu a k niternému vztahu k Bohu, je také požadavkem zkušenosti, kterou je ověřován samotný vztah. Nakonec se jedná o dialektické napětí, které je v 6. kap. sv. Jana popisováno jako napětí mezi tělem a duchem. Přijímání Kristova těla je nutností, jedinou cestou k životu s Bohem: „Nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život“ (6, 53); na druhé straně: „Co dává život, je Duch, tělo samo nic neznamená. Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a život. Ale někteří z vás nevěří“ (6, 63-64). Jistě a pít mimo ducha víry nemá pro spásu žádný význam. Konteplance dochází k intenzivnímu prožitkům, které člověka zdánlivě vytrhují z jeho dějinné podmněnosti, a je pochopitelné, že je člověk vyhledává s hlubokou nostalgií. Ale ve skutečnosti žádná konteplance, která ještě není bláženým patřením, není uskutečnitelná bez prostřednictví sfovení. Tvrdit opak by bylo nemožné a nebezpečné, stejně jako omezení spásy na víru a víry na gnózi. Právě proto liturgické slavení, aniž by nějakým způsobem bránilo nejintenzivnějším okamžikům konteplance (což potvrzuje zkušenost mnoha světců) a aniž by si nárokovalo být jediným místem konteplativní zkušenosti, nabízí nejdůležitější podmínky k autenticky křesťanské konteplaci.

Nepochybně nejsou všechny formy vyjadřování liturgického slavení stejně podnětné pro konteplaci, ale to je problém týkající se rituality a ne podstaty liturgického konání. Mimoto však je liturgie v těsném vztahu ke konteplaci pro svou tajemnou dimenzi, která uvádí do velkého Božího mlčení. I když se jedná o dialogické setkání, kde se člověk otevřává Božímu slovu, jež ho osvícuje, a Božímu působení, které ho posvěcuje, zůstává liturgické konání přesto tajemným setkáním s tajemným Bohem. Ani ta nezapadající slavení křesťanské religiozity nejvíce odpovídající slavení nemohou úplně uspokojit. Cím jsou liturgie schopnější připravit setkání mezi dvěma subjekty a dovolí zakusit jeho bohatství a kouzlo, tím více odká-

znají na eschatologické setkání, které bude znamenat úplnou realizaci, protože nebude potřebovat prostřednictví symbolů. Bůh, s nímž se setkáváme ve slavení svatosti, a jeho spásonosné působení zůstávají vždycky jen závavkem. Jsou autentickou předchutí, ale nemohou nabídnout plnost zkušenosti. Svátostná zkušenost se vždy setkává s dějinnou zkušeností, která jí zdánlivě popírá, proto vždy přetrvává touha po jasném ověření. Ale právě proto setkání s tajemným Bohem a jeho spásou neurazívá, ale podněcuje cestu k nazírání.

Navíc přes svou dynamickou tvářnost, projevuje liturgie svoji blízkost ke kontemplaci ze dvou dalších důvodů. Bůh, s nímž se setkáváme v liturгии, je tajemný Bůh, jako něm hovoří kniha Job (40,1-4). Bůh, který dokazuje svou věčnou človecu a který se nenechává vtěsnat do schémata spekulací a lidské zvědavosti. Bůh usvědčuje domyšlivost človecu, který si myslí, že ví, a tudíž může určovat, jaký má Bůh být a jak se má chovat. Bůh učí človecu, že nejlepší chválou je mlčení: „Tibi silentium laus“ (Z 6,2, verze Aquila). Liturgie umí ritualizovat také mlčení, ale v žádném případě nezamává pomínat, že výrazy a rituální gesta jsou ve své symboličnosti „a-logičtí“, čili typickým výrazem toho, kdo ví, že se nemůže vyjádřit. Jsou zkrátka výmluvným mlčením toho, kdo se setkává s druhým v láskyplném vzájemném přijetí. Liturgické konání umožňují jako kontemplace zkušenost nesčetných tich, jimiž Bůh zahrnuje a oblažuje človecu a přetváří jeho postoj v důkázání, podobně jako se to děje v různých formách kontemplace.

III. SLAVENÍ A DIALOG. - Jíz na počátku svého pojednání, když jsme se snažili zdůraznit aspekty přípodobňující křesťanské slavení každému lidskému slavení obecně, takže jsme mohli potvrdit, že život kultu je také kultem života, všimni jsme si také, že křesťanské slavení je přes tuto podobnost vzhledem ke každému jinému slavení specifické pro svůj nezaměnitelný původ

lůvod: II. Nejvíce určujícím faktorem této originality je skutečnost, že křesťanské slavení se rodí z dějinné religiozity smilovny a ne z pouhé kosmické religiozity. Rituální slavení kosmické religiozity jsou jednosměrná. Pohybují se pouze ve vertikální linii, která je vzestupná. Zdálo náhoru, od človecu k Bohu. V této souvislosti veškeré slavení, mimoto že se rodí pouze z lidské iniciativy, vyjadřuje pouze závislost človecu na Bohu a pokusy človecu nastolit optimální vztah se skutečností, která ho přesahuje a ovládá. Z tohoto důvodu je nekřesťanské slavení pouze kultem v nejužším slova smyslu, který není dialogický.

Křesťanské slavení se však nepohybuje pouze po vertikální linii, která navíc není jen vzestupná, ale především sestupná, a má jasnou horizontální dimenzi. V míře, a niž se křesťanské slavení odvolává na spásonosnou událost čili na přítomnost, na jednání a Boží vstup do dějin, rodí se ne z lidské, ale z Boží iniciativy. Není pokusem, jímž se človec snaží dosáhnout přijetí od Boha, ale otevřením človecu nezastoužené Boží iniciativy, která přichází k človecu v dějinách, aby ho spasila. Křesťanské slavení znamená lidské „ano“ na Boží oslovení, jež ho předchází. Bez Božho oslovení by lidské „ano“ nemělo ani smysl, ani odůvodnění. Je to vzestupný pohyb od človecu k Bohu a v tomto smyslu také kulturní gesto, ale především se jedná o sestupný pohyb, o nabídku milosti. Křesťanské slavení není antropocentrické, ale teocentrické. Je „eucharistické“, čili důkázáním tomu, kdo nabízí milost, je v každém případě dialogické. To, co činí křesťanské slavení dialogickým ve vertikálním smyslu, působí rovněž ve směru horizontálním. Křesťanský svět slaví Boží spásonosnou iniciativu, která se obrací ke všem lidem bez rozdílu, ke všem, kdo ve slavení a následně také v životě dávají svou hlasnou odpověď na Boží výzvu a jsou sbratření v síle svého společného směřování k jedinému Bohu, který je spasitelem všech. Protože se rodí ze směřování k Bohu, který je jediný pro všechny, nalézá bratrství

a schopnost vzájemného dialogu mezi lidmi v křesťanském slavení základ a zártku daného hodnotnější, než by mohl poskytnout nějaký historický faktor (rasa, kultura, ideologie, kompromis atd.), a v každém případě jsou tak zajištěny před nebezpečím diskriminace.

I. Slavení a dialog s Bohem. - Slavení je znamením a místem setkání s Boží iniciativou, která spočívá především v nabídce jeho slova - nositele zaslíbení spásy, a v nabídce Krista, který uskutečňuje slovo aktualizací zaslíbení. Vztah hlásání - slavení je velmi těsný. Skutky apoštolů svědčí o tom, že od apoštolské doby není kerygma pouhou didaktickou předmluvou ke slavení a že samotné slavení není pouze gestem poslušnosti vůči kerygmatu. Hlásání slova se může děti také mimo slavení, ale žádné slavení se neděje bez hlásání, protože Boží slovo je podstatnou složkou slavení. Toto zdíraznění je nutné nejen k tomu, aby slovo a svátost nebyly chápány jako alternativní či dokonce proti sobě stojící cesty spásy, ale především k tomu, aby se zachovalo dialogické (smluvné) pojetí křesťanské spásy a slavení. První a základní spásonosné setkání se uskutečňuje mezi Božím slovem a vírou človecu. Dialogický charakter tohoto setkání je velmi hluboký. Víra není jen odpovědí danou človecem na přijaté a pochopené Boží slovo. Kdyby tomu tak bylo, byla by víra do jisté míry výdobytkem človecu. Ve skutečnosti je víra především Božím darem, potom teprve lidskou odpovědí. V Božím slově, které nese nabídku spásy, je spása již obsažena a človec, který odpovídá s vírou a ve víře, byl již tímto sloven zasažen. Třidentský koncil velice správně učí, že víra je „fundamentum et radix omnis iustificatio-nis“ (DS 1532). Na druhé straně, je-li pravda, že Boží slovo osvobozuje a pozvedá lidské vlastnosti a uschopňuje je k tomu, aby se projevíly ve víře, je také pravda, že víra osvobozuje slovo, protože to se stává úplně pochopitelným a opravdu působivým jen u toho, kdo ho přijímá ve víře. Dialog mezi človecem a Bohem se nepochybně uskuteč-

ňuje v široké míře také mimo slavení, přesto je jisté, že ve slavení se uskutečňuje zvlášť intenzivně a nachází v něm zártku autentič-nosti. Slavení je totiž záležitost církevní, do něho se zapojuje jak víra jednotlivce, tak společenství, a zaznívá Boží slovo ve svých významech s jistotou, kterou nemá žádný jednotlivec. Ze stejného důvodu také odpověď jednotlivce má ve slavení tak významnou tíhu jako v žádné jiné situaci. Mimoto je dialog při slavení tak důležitý proto, že se z něho vyvíjí opravdové společenství života. I když je Boží slovo spásonosné, uchovává si svoji tíhu nositele zaslíbení. Představení Krista a tajemství spásy při slavení je potom jeho uskutečněním. Odpověď víry, kterou dává človec Božmu slovu, je již odpovědí spaseného, odpověď při slavení je však odpovědí samotného Krista. Vztah posvěcení - kult se uskutečňuje i jiným způsobem, ale ze dvou důvodů nachází v liturgickém konání své nejdokonalejší vyjádření: především proto, že v žádné jiné souvislosti se tak neprojevuje přítomnost Krista, který je zároven zdrojem spásy i nejvyšším velekrézem nejdokonalejšího kultu, jímž se mohou lidé obracet k Bohu. Na druhém místě proto, že je-li liturgické konání intenzivní a prožívané v autentické křesťanském duchu, stává se vzorem také pro dialog věřících s lidstvem a s celým stvořením.

2. Slavení a dialog s lidmi. - Abychom v křesťanském slavení rozpoznali zdroj dialogické spirituality nejen s Bohem, ale také s lidmi a s celým stvořením, stačí se vrátit k tomu, co bylo řečeno na začátku [I] o životě kultu a kultu života. Následující dvě úvahy však toto téma dále rozvíjejí. Protože křesťanské slavení je projevem religiozity zabranující oddělení Boha a človecu a je základem misiijní činnosti, která spočívá ve svědectví Kristu uváděním jeho logiky do všech oblastí života, nemůže být slavení nikdy pouze cílem religiozity. Protože však na druhé straně každá forma existence a každá činnost konaná v Kristu oslavuje Boha a přetváří v kult i život považovaný za profánní, stává se slavení autentick-

kým, když v něm život konverguje a když se stává symbolicko-rituálním projevem života neprožívaného rituálně. Křesťanské slavení byvší charakterizováno jako zároveň odstředivý i dostředivý dynamismus, který jsme popsali [I, 1] jako pohyb jdoucí od slavné kultu k dějinné poslušnosti a od dějinné poslušnosti ke slavné kultu. Tato pravda by mohla být formulována přistupněji a neměně obsažnými prostředky, kdybychom řekli, že v úzkém vztahu liturgie a života nestačí nechat vstoupit liturgii do života, ale také život má vstoupit do liturgie. Průpady souvislosti liturgie se životem a tudíž se začleněním do dějin, které uschopňuje k dialogu se společenstvím lidí a se stvořiteli, jsou četné. Přesto se nám zdá, že stačí uvést tři příklady z patristické literatury.

„Je-li někdo cizoložník, zloděj či lhář, ať se obrátí. Hle, v čem spočívá jeho opravdové slavení soboty“ (Justin, *Dialog s Trifonem* 12.3). Biblické učení od prvních stránek zdrazňuje, že hřích člověka rozbiř vztah k Bohu a k bližním a že ověření vlastní schopnosti uctívat Boha je překonání dvou dů rozdělání, diskriminace a boji mezi lidmi. Volby a činnosti, jimiž má člověk překonávat vlastní egoismus, který je základem všech rozdělání, jisté nelze omezit na ritus, ale skutečnost, že každé křesťanské slavení včetně eucharistie má svou penitenciální složku, ukazuje, že ospravedlnění člověka spojené se slavením tajemství Krista a vycházející z něho nemůže odhlédnout od snahy o univerzální smíření. Slaví-li křesťanský svět pokání, nedělá to proto, aby nejsnazší cestou urovnal vztahy k Bohu a k bližnímu, ale aby využil pravidla k proměně pomylených dějin ve spravedlivé dějiny. Slavení říká člověku, že přechod od nespravedlnosti ke spravedlnosti je vždycky spíše než lidský výdobytek Boží dar a že v žádném případě nejsou kritéria k budování pokojných dějin odvoditelná z pouhé zkušenosti, ale z Kristova tajemství, na němž máme skrze slavení účast. Na druhé straně se dialog s lidmi, jehož je slavení znamením a podnětem zřetování, ne-

soustředí na vyloučení všech rozporných forem. Mír není jen překonáním války, ale budováním spravedlnosti. Je vytvářením spravedlivějšího a rozvinutějšího světa, protože samotný pokrok v ovládnutí stvořené skutečnosti je chápán a ověřován ve vztahu k většímu zlidštění člověka a k dějinné situaci bratršijských vztahů. Sv. Irenej z Lyonu správně vidí v kultovním spočínutí jasné znamení „tranquillitas ordinis“ (to je klasická teologická definice pokoje), která je plodem každodenního praktikování spravedlnosti. „Neexistuje příkaz k nečinnosti v den odpočinku pro toho, kdo dodržuje sobotu každý den, či pro toho, kdo vykonává kult Bohu v Božím chrámu, jímž je tělo člověka, a každodenně koná spravedlnost“ (*Dimostrazione della dottrina apostolica*, 96). V tomto pojetí se snaží křesťanská slavení o rozvíjení stále přítomné penitenciální složky v euhologické a doxologické postoj. Není bez významu ani skutečnost, že eucharistická liturgie, která je vrcholem křesťanského slavení, zachycuje ducha a odůvodněnost židovské *berakot*: „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože celého světa. Z tvé štědrosti jsme přijali chléb, který (víno, které) ti přinášíme. Je to plod země a plod lidského života (nápojem duchovním).“ Naznačuje jasné celý popis křesťanské spásy, její základní okamžiky i vývoj: všechno přichází od Boha, a proto všechno je milost. Ale lakavost Božích zásahů stvořením počínaje je možné zakusit pouze v usilovné práci člověka. Na druhé straně se tato usilovná práce musí vztahovat k Bohu, protože Boží laskavost může být zakoušena pouze na úrovni, která přesahuje dějiny a lidské úsilí.

Poslední charakteristický aspekt slavení a rovněž jasný odkaz na křesťanský způsob života je svátek. „Život v neustálé shodě s Božím Slovem není jen ledajaký svátek, ale dokonalejší a neustálý“ (Origenes, *Contra Celsum* 8.23). Slavení je neustále středem svátku, protože symbolicky ukazuje na hlubokou logiku, již svátečnost odpovídá. Svátek je čas svobody, který umožňuje člověku

prožívat společenství s bližními a hledat společenství pro ně samotné bez jakýchkoli jiných zájmů. Proto je sváteční atmosféra jednou z nejrozsáhlejších forem religiozity a tvoří neodmyslitelnou součást společnosti, která chce mít smysl: „Společnost může nalézt svůj smysl za podmínek, že se shromáždí“ (E. Durkheim). Jednou z nejnblížnějších funkcí křesťanského slavení je kodifikovat pomocí obřadu ekonomii spásy tak, jak byla zjevena v Kristu, a stává se pravidlem pro každý způsob křesťanské existence. Kristus je největším vyjádřením nezasažené lásky, s níž Bůh vstoupil do dějin, a staví se do jejich středu jako ten, kdo inspiroval každou volbu nepoznamenanou sobectvím a požadavkem výkonu, ale logikou nezasaženosti. Kristus je svrhované svobodný člověk, protože se prosazuje sebedarováním. Jeho svoboda je „svobodou pro“, která není oslavou individualismu, ale bratrství. Slavení sděluje věřícím, že jeho život je v souladu s Božím Slovem, které se stalo člověkem, když se inspiroje křitérem nezasaženosti při budování společenství. Boží sláva spočívá v tom, že vytváří bratrství. A bratrství, které je Boží slávou, lze také slavit.

E. Ruffini
(přel. J. Lachman)

M

MARIA

SOUHRN: 1. Diagram největší sinace: 1. Rozvíjení účty k Panně Marii. 2. Mariánská otázka. 3. Mariánská krize. 4. Znovuobjevení Panny Marie: a) v téhlních komunitách; b) v církevních hnutích; c) v obnově liturgii. II. Maria v duchovním životě ve světle Božho slova: 1. Duchovní život podle křesťanského zjevení. 2. Mariina přítomnost v NZ: a) postupně poznávání Panny Marie v dějinách spásy; b) Mariin duchovní profil; c) chvála Panny Marie a přijetí úctedníka. III. Dějinné formy mariánské spirituality: 1. „Oblatio“ mariánské družiny 2. Nasledování Panny Marie na Karmelu. 3. Zasvěcení Marce Boží ve svate otročví. 4. Smlouva s Marií. 5. Žít životem Mariiným. IV. Přebudování duchovního vztahu k Panně Marii: 1. Organické zapojení úcty k Panně Marii do duchovního života. 2. Prožívání vztahu k Panně Marii, zvláště v liturgii. 3. Ztožnění s Pannou Marií a problémy naší doby. 4. Maria a člověk jako program svobody. b) Maria a obráčení k dějinám; c) Maria a cesta k zralosti. 4. Obnova a tvůrčí impuls ve věci výrazových forem. V. Závěr: Mariina účinná přítomnost na křesťanské cestě.

Jako v jiných historických dobách, pozornost je křesťan i dnes potřebov pochopit a posoudit poslání Ježíšovy matky v církvi a ve světn duchovním životě. Přes okamžikou dezorientaci způsobenou mariánskou krizí tuší, že Panna Maria, vyvolená Bohem k „velkým věcem“ (Lk 1,49) jeho plánu lásky, je smyslu plným znamením daným Božím lidu na jeho cestě víry. Víc než po teologických elaborátech touží dnešní křesťan po autentickém a osobním setkávání s Marií, prostým domněnek a přechodných názorů, založeném na vytrvalém styku s evangeliem a vyjadřovaném stále novým rozhovorem s ní. Holandský episkopát byl mluvčím této tou-