

Příspěvek rituálních studií k uchopení liturgického úkonu jako rituálního aktu

Michaela Vlčková

V dopise, který Romano Guardini napsal organizátorům třetího německého liturgického kongresu (Mainz 1964), se zmínil o mnoha „rituálních a textových problémech“, které budou nezbytně spojeny s liturgickou reformou po Druhém vatikánském koncilu. „Je otázkou, zda tato úžasná příležitost, která se nyní liturgii otvírá, dojde plné realizace.“ Otázkou dle Guardiniho je, zda bude brána v potaz nová situace, „zda budeme dávat lepší instrukce o významu obřadů a směřování liturgie... zda se můžeme znovu naučit ztracený způsob věcí činění a znovu nabýt ztracené postoje“.¹

Ztraceným způsobem věcí činění jsou míněny, jak je z dopisu patrné, především tělesné rituální aktivity. Nové liturgické knihy ani obnovené liturgické obřady ještě nezaručují znalost způsobu *věcí činění*. „Jak se akt kráčení může stát náboženským aktem družiny Pána, kráčejícího zemí, umožňujícím epifanii?“ Zásadní problém vidí Guardini v pojetí liturgického aktu jako takového. „V liturgickém, rituálním aktu není třeba slov, která by dávala význam, neboť význam je realizován v aktu samotném.“ Díky tomuto akcentu se stal Guardiniho dopis téměř kultovním.

Rituální aktivita jakožto tělesná činnost byla ve zkoumání liturgie dlouho ignorována. Liturgická reforma Tridentského koncilu byla především reformou liturgických textů a ceremonií založenou na literárních principech. Liturgie byla vnímána především *textuálně*. *Sacrosanctum concilium* otevírá novou perspektivu. Liturgie je vnímána jako současně verbální i nonverbální, „et verba et gesta.“²

Jak se akt chůze může stát úkonem náboženským, liturgickým? Co vlastně konstituuje liturgický úkon? Po Druhém vatikánském koncilu, který rozvíjí zkoumání liturgie v souladu s poznatky různých společenskovědních disciplín, především antropologie a sociologie, přibývá liturgistů, kteří užívají antropologická data, liturgické fenomény jsou

¹ Citováno dle N. D. MITCHELL, *Liturgy and the Social Sciences: American Essays in Liturgy*, Collegeville: Liturgical Press, 1999, s. 8.

² Srov. N. D. MITCHELL, „New Horizons,“ *Worship* 84, č. 2 (2010): 172.

nahlíženy v kontextu poznatků těchto věd o rituálech. Důležité otázky ohledně křesťanských obřadů začaly být promýšleny nejen z teologického, ale také z antropologického hlediska. Prolínání obou těchto přístupů k liturgickému slavení lze spatřovat jako jeden z odkazů Druhého vatikánského koncilu.

Důležitý zdroj inspirace pro liturgickou vědu představují také tzv. rituální studia. Rozvíjejí se na poli religionistických studií v sedmdesátých letech 20. století a rozsah jejich zájmu sahá od ritualizace mezi zvířaty přes běžnou (rituální) interakci až po různě diferencované obřady. Zahrnuje rituál ve všech jeho formách – náboženských i nenáboženských, kolektivních i individuálních, těch, které se drží textové předlohy, i improvizovaných, tradičních i nově vytvářených.³ Rituální studia jsou koncipována interdisciplinárně a mezikulturně. Ačkoli zahrnují také textové analýzy, pozornost je věnována především performaci a všem zjevným formám nonverbální aktivity.

V posledních desetiletích dochází v rámci rituálních studií k významnému posunu v chápání rituálu, jeho podstaty a základních charakteristik. Tyto poznatky mohou být velmi cenným přínosem také pro liturgickou vědu. Cílem tohoto textu je poukázat na některé přístupy, jež mají své důsledky pro chápání povahy a podstaty liturgického úkonu, jež je ve své podstatě vždy úkonem rituálním.

Rituální studia představují interdisciplinární platformu – budou zde zmíněny přístupy sociologie, antropologie a teologie, které znamenají určitý posun od pojetí rituálu jako symbolického systému aktivit definovaných tradicí, autoritou, neměnností, opakováním, udržováním a posilováním společně sdílených hodnot, tedy posunu od tzv. tradičního konsenzu rituálu k pojetí novému, které zohledňuje jiné dimenze rituality, včetně jejího vývoje v současné rychle se měnící kultuře. Uvedené autory spojuje přes rozdílné zaměření skutečnost, že věnují pozornost také křesťanské liturgii, nebo jejich tvrzení mají pro chápání rituální složky liturgie podstatný význam. Reflexe dané problematiky představuje výzvu také pro liturgickou vědu.

³ R. GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 5.

1. RITUÁL JAKO SYMBOLICKÝ A SOCIÁLNÍ SYSTÉM (TRADIČNÍ KONSENSUS)

Donedávna kladla většina antropologů rituály do kategorie symbolického expresivního jednání (jakožto opak přirozeného, biologického). Viktor Turner definuje rituál jako formální jednání předepsané pro určité příležitosti, ne ve smyslu technologické rutiny, ale jako vypovídající o víře v mystické bytosti či moci. Rituály udržují základní zdroje kultury a již ve své definici jsou spojeny se sociálními přechody. Rituální performance představují různé fáze sociálního procesu.⁴ Turnerova definice nahlíží rituál jako inkulturovaný symbolický a sociální systém. V rituálu tedy působí metafyzické i sociální mechanismy – víry i chování, transcendentních významů i sociálních struktur, náboženských tradic i životních přechodů.⁵

Mezi antropology panují spory mezi těmi, kdo kladou větší důraz na funkčně-sociální hledisko rituálu a kdo chápou rituál jako symbolické jednání, které má význam samo o sobě. Slouží rituály primárně společenskému životu, nebo mají svůj vlastní zvláštní význam?⁶ Aniž bychom tuto otázku museli nyní zodpovídat, lze konstatovat, že ti, kdo vycházejí z pojetí rituálu V. Turnera, většinou shodně předpokládají, že hlavním cílem rituálu je sociální vytváření významu skrze kulturně podmíněný systém symbolů. Také mnoho liturgistů a teologů se přidržuje tohoto konsensu ohledně kořenů a role rituálů, což vedlo k přesvědčení, že liturgie je systém symbolů poskytující odkazy k dekodování významů.

Pojem symbol se stal stěžejním pro popis základních charakteristik liturgického jednání. V tomto smyslu například označuje R. Sequeira bohoslužbu jako symbolické, komunikativní jednání. Liturgie je konáním, v němž dochází k vyjádření určitého obsahu, jímž je Boží spásný příklon k člověku a odpověď chval, díky a proseb člověka, shromážděného společenství, směřovaná k Bohu.⁷ Výrazové formy v liturgii vyrůstají

⁴ Srov. V. TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell University Press, 1967, s. 243.

⁵ Srov. MITCHELL, *Liturgy and the Social Sciences*, s. 23.

⁶ Srov. G. LUKKEN, *Rituals in Abundance: Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in Our Culture*, Leuven: Peeters, 2005, s. 38.

⁷ Srov. R. A. SEQUEIRA, „Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung,“ in H. B. MEYER – H. AUF DER MAUR – B. FISCHER – A. A. HÄUSSLING – B. KLEINHEYER (ed.), *Gestalt des Gottesdienst: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 3, Regensburg: Pustet Verlag, 1987, s. 13–16.

z různých forem kultického jednání, jež se vyvinuly v dějinách a vyjadřují rozmanitými způsoby vztah k posvátnému. Klíčové pro chápání významu symbolů v liturgii jsou nejen poznatky filosofie, kulturní antropologie, religionistiky, sémiotiky či psychologie, ale také Rahnerova teologie a jeho pojetí *reálného symbolu*. Vyjádření se děje skrze symbol, a tak je symbol prostředkem, způsobem sebe-poznání a sebe-nalezení.⁸

Z těla, oblečení, nástrojů, ze světa obklopujícího člověka jakožto reálně-symbolického zpřítomnění duše se odvíjí komunikativní porozumění symbolům, jež osvětluje *anabasis* jakožto vstup člověka do životadárné komunikace s Bohem.⁹

Pojetí symbolu je určující také pro teorii liturgie jako symbolického jednání. Přenesení pojetí symbolu jako mnohoznačného, mnohovrstevného, otevřeného pro stále nové interpretace, kondenzujícího zkušenosti generací, spojujícího bezprostřední i doslovné, vnější i skryté, univerzální i konkrétní, tělesné i duchovní, tedy pojetí, s nímž se setkáváme například u P. Riceoura, M. Eliadeho, C. G. Junga a dalších, ačkoli se stalo významně inspirujícím pro četné teology a liturgisty, není bez problému přenosné na liturgická znamení. „Symbol musí hovořit zřetelnou a jednoznačnou řečí, má svá pravidla, a proto též může být všeobecně srozumitelný...“¹⁰ omezuje význam symbolu Guardini. Martimort zdůrazňuje, že liturgická znamení jsou výrazem nadpřirozeného jednání a nadpřirozených skutečností a jejich výklad přesahuje rozumové chápání symbolického vztahu mezi znamením a označovanou věcí. Jejich význam je dán na základě ustanovení Kristem nebo církví.¹¹

Nové světlo do této problematiky vneslo zkoumání liturgie založené na pojetí liturgie jako rituálu. Jedním z významných představitelů tohoto pojetí je Gerard Lukken, který rovněž charakterizuje liturgii jako jednání založené na symbolech, zároveň nahlíží liturgii jako rituál a bere v potaz základní charakteristiky rituálu, k nimž patří, mimo jiné, opakování a zakořeněnost v tradici.

⁸ Srov. W. W. MÜLLER, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990, s. 73.

⁹ M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn: Bonifatius-Verlag, 2003, s. 133.

¹⁰ R. GUARDINI, *O duchu liturgie*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1993, s. 29.

¹¹ A. G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 1, Leipzig: St. Benno Verlag, 1961, s. 165.

V rituálu symbol sdílí určité rysy znaku. Recyklace symbolů, symbolických úkonů a symbolického jazyka v podstatě částečně spočívá na dohodě a institualizaci. Rituál odkazuje do minulosti k tradici – skrze konvenci. V rituálu se nachází „standardní“ symboly, symbolické úkony, jazyk.¹²

Například co se týká symbolického jazyka, opakují se slova, která dávají rituálu smysl a která se stala formulí. Tento aspekt opakování však nesmí podle Lukkena vést k zapomnění na symbolický základ rituálu. Rituály nespočívají ve znacích. Rituál není vystaven na formálním, stereotypním, institucionálním jednání. Toto napětí přítomné v rituálu musí zůstat zachováno. Podstatné je, že skrze rituál se skutečně účastníme reality, jež je přestavována v rituálu a skrze rituál. Je v něm již obsaženo něco z jeho významu. Uvádí jako příklad protestní pochody, které nejsou repetitivním chováním, ale účastníci zde skutečně vyjadřují to, co je jejich úmyslem.¹³

Roy Rappaport definuje rituál jako „vykonávání víceméně neměnných sekvencí formálních aktů a výpovědí, jež nejsou kódovány účastníky“.¹⁴ Rozlišuje mezi sebe-referenčním a kanonickým obsahem sdělení v rituálu. Všechny „zvířecí“ a mnohé lidské rituály jsou sebe-referenční, slouží k vyjádření individuálního postavení v rámci strukturálního systému, souvisí s bezprostřední situací každého jednotlivého účastníka.

V některých rituálech se však obsah sdělení nevyčerpává v sebe-referenčních informacích předávaných mezi účastníky. Některá sdělení, ačkoli jsou přenášena účastníky, nejsou jimi „kódována“. Slova a gesta zahrnutá v eucharistické liturgii nejsou například vyjádřením aktuální situace těch, kdo je vyslovují a vykonávají. Tato sdělení z důvodu jejich trvalosti a neměnnosti označuje Rappaport jako kanonická¹⁵ a jsou v rituálu podstatná. Kanonická poselství nejsou nikdy vymyšlená a kódovaná účastníky, ti je nacházejí a odkrývají jako již daná – v ritu. Obřady jsou veřejné a účast na nich je založena na veřejné akceptaci řádu bez ohledu na soukromý stav či víru. Obřad je již v definici veřejný, poskytuje správné kategorie (o kosmu, sociálních strukturách apod.), hodnoty a normy, předpokládá se, že je účastníci upřednostní před svými vlastními. Tato nabídka předkládaná v obřadu se neruší případnou nevěrou

¹² LUKKEN, *Rituals in Abundance*, s. 46–47.

¹³ Srov. tamtéž, s. 47.

¹⁴ R. RAPPAORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 24.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 53.

nebo jiným přesvědčením. Obřady upevňují a uchovávají zakódované konvence navzdory rozmarům účastníků a faktické možnosti jejich nepřimnlosti či pochybení.

V Rappaportově podání se vykonávání rituálu stává garancí uznání společně uznávaného řádu prostřednictvím kanonického prvku. Toto uznání by bylo bezvýznamné, nebo dokonce nemožné, kdyby kánon byl vytvářen nanovo každým účastníkem při každém konání. Osobní přesvědčení nemůže sloužit jako základ veřejného, sociálního řádu. Zároveň však dle Rappaporta účast na obřadu neznamena pouze uznání autority a konvencí, jež reprezentuje. Pokud není rituál podpírán přesvědčením alespoň některých účastníků, upadá do nebezpečí, že se stane mrtvou literou.¹⁶

Mary Douglas ukazuje na závažnost skutečnosti, že účast na rituálu, která není podpírána vnitřním přesvědčením, se nejen stala terčem kritiky, ale vede až k odmítání rituálu jako takového. V sociologii se pro toho, kdo vykonává vnější gesta bez vnitřního závazku vůči ideám a hodnotám, které vyjadřuje, zažívá pojem „ritualista“. A rituál se stal „špatným slovem“ označujícím prázdnu konformitu.¹⁷ Zatímco u zvířat lze poměrně snadno rozlišit mezi symbolickým a jiným chováním, u lidského chování se rituál, definovaný nyní jako rutinizovaný akt, odchýlil od své komunikační funkce. Jiné symbolické jednání sděluje informace o úmyslech a závazcích autora, rituál nikoliv. Ritualistou se stává někdo, kdo koná vnější gesta, jež naznačují závazek k určitému souboru hodnot, ale uvnitř je vyprázdněný, neangažovaný.

Douglas se staví proti užívání pojmu „ritualismus“ v tomto pejorativním smyslu a pojmu „antiritualismus“ pro pozitivně angažované používání symbolických forem. Pojem rituál je třeba užívat v neutrálním slova smyslu jednání a víry v symbolický řád bez ohledu na angažovanost, či neangažovanost jednajícího.¹⁸

Douglas zmiňuje tři fáze v odklonu od rituálu:¹⁹

- 1) pohrdání vnější formou
- 2) soukromá internalizace vnější rituální formy
- 3) příklon k humanistické filantropii

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 396.

¹⁷ Srov. M. DOUGLAS, *Natural Symbols*, London: Routledge, 1996, s. 2.

¹⁸ Srov. tamtéž, MITCHELL, *Liturgy and the Social Sciences*, s. 2–3.

¹⁹ Srov. DOUGLAS, *Natural Symbols*, s. 7.

Jeho průvodními jevy jsou zdůrazňování vnitřní zkušenosti a opovrhování formou jejího standardizovaného vyjádření, preference intuitivních forem vědomostí, odmítání zprostředkujících institucí, příklon k větší etické sensitivitě. Ve své extrémní formě je antiritualismus pokusem o zrušení komunikace prostřednictvím komplexního symbolického systému. Douglas konstatuje, že ritualismus se nakonec vždy znovu prosadí v novém kontextu sociálních vztahů. Fundamentalisté, kteří nemají magický přístup k eucharistii, zaujmou magický postoj k Písmu.²⁰

Douglas navrhuje označovat ritualismus (v pozitivním smyslu) jako zvýšenou pozornost pro symbolické jednání. Ritualismus je nejvíce rozvinut tam, kde je největší víra v účinnost symbolického jednání. V tomto smyslu se zabývá také svátostnou liturgií. Také sakramentální zbožnost spočívá do jisté míry v předpokladu, že vnější forma slavení svátostí je spojována s důvěrou v jejich účinnost. To je základní postoj, který zaujímá ritualista k sakramentální formě bohoslužby. Nedostatek zájmu o vnější symboly nemůže být kompatibilní se slavením institutovaných svátostí.

Mnoho současných snah o reformu křesťanské liturgie se opírá o předpoklad, že staré symboly ztratily svůj význam – problém je tedy v nalezení nových symbolů, nebo znovuoživení významu starých. To je podle Douglas plýtvání silami – lidé jsou v různých dějinných etapách více či méně sensitivní k znamením jako takovým. Někteří lidé jsou hluchší, slepí k nonverbálním signálům. Vnímání symbolů, stejně jako jejich interpretace, jsou sociálně determinovány.²¹

2. LOGIKA RITUÁLU JE „LOGIKOU VEPSANOU DO TĚLA“

V. Turner a M. Dougals zastávají stanoviska, že současná společnost je antiritualistická, nepřátelská vůči repetitivním strukturám tradičních rituálů a uzavřená vůči prvkům a obsahu křesťanské bohoslužby. Catherine Bell nechápe antiritualismus jako moderní fenomén, záležitost industrializované, technologické západní kultury. Sám Ježíš byl v jistém smyslu skeptický vůči rituálům, jež měly vybraným lidem zaručit spojení s Bohem. Celá skupina amerických vědců se odklání od pojetí rituálu

²⁰ Srov. DOUGLAS, *Natural Symbols*, s. 21–22.

²¹ Srov. tamtéž, s. 23.

antropologů, jako je Turner, Douglas či Rappaport, jako nutně tradičního a formálního. Objevuje se potřeba revize stávajících definic rituálu, který je nyní chápán jako variabilní, měnitelný, citlivý vůči mnoha vnějším i vnitřním vlivům.

„Klasický konsensus“,²² dle kterého jsou rituály stěžejní pro identitu a přežití komunity, byl rychle přejímán liturgisty. Rituál je chápán jako neuzítkově zaměřené jednání, definované tradicí, autoritou, neměnností, opakováním, udržováním a posilováním společně sdílených hodnot, symbolické legalizace těchto hodnot v liturgii. Z tohoto hlediska je rituál společným, veřejným konáním, jehož hlavním účelem je udržovat sociální rovnováhu prostřednictvím opakované produkce kulturně vytvářených symbolů vtělených do rituálů, jež upevňují identitu a soudržnost skupiny a zaručují předání hlavních významů a hodnot budoucím generacím.

Křesťané tradičně předpokládají, že přináležitost k církvi se projevuje v liturgii a že slavením svátostí nacházejí věřící společenství s Kristem právě prostřednictvím komunia církve. Tento předpoklad je založen na poznatku, že prvotním účelem rituálu je stabilizovat komunitu posílením tradičních významů, symbolů, hodnot. Avšak Nathan Mitchell²³ zdůrazňuje subversivní dimenzi rituálu – rituál je rovněž potenciálně rozvratný, ztělesňuje neočekávané a neznámé, pohyb od známého k neznámému. „Signa dantur hominibus quorum est per nota ad ignota pervenire.“²⁴

Této subversivní dimenzi rituálu věnují v rámci rituálních studií zvláštní pozornost například Cathrine Bell, Ronald Grimes a Talal Asad. Catherine Bell předkládá pojetí ritualizace jako praxe, vázané na určitou situaci, strategické. Jak se liší rituální aktivity od jiných? V čem a jak dochází k této odlišenosti? Ritualizace je věcí rozličných specifických strategií pro oddělení některých aktivit od jiných, těch, které jsou vnímány jako privilegované, k utváření kvalitativní odlišnosti mezi „posvátným“ a „profánním“.²⁵

Rituál je většinou definován jako zvláštní, intenzivní forma komunikace, působící silou své formálnosti a opakování. Neměnnost času, místa a přesně stanovených gest, jež mají být vykonávána – to vše vede k au-

²² Srov. MITCHELL, *Liturgy and the Social Sciences*, s. 24.

²³ Srov. MITCHELL, *The Amen Corner*, „New Horizons“, s. 171–172.

²⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III^a, q. 60, a. 2.

²⁵ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 74.

toritativnímu modelu rituálu. Pokud je však rituál interpretován jako praxe, jak navrhuje Bell, stává se zřejmým, že formálnost, neměnnost a opakování nejsou vnitřními kvalitami rituálu jako takového, ale univerzální strategií pro produkování ritualizovaných úkonů. Jsou naopak situace, v nichž se neformálnost může stát dominantní cestou pro jinou aktivitu.²⁶

V ritualizaci řeší lidé praktickým způsobem, jak se vyrovnat s určitou situací. Rituál není nikdy pouze záležitost rutiny, zvyku nebo mrtvé tradice. Rutinizace a habitualizace mohou být strategie v jisté kulturní situaci. Ritualizace může minimalizovat nebo maximalizovat tuto rozdílnost od jiné praxe. Míra diferenciace je sama o sobě strategií a součástí logiky a účinnosti úkonu.²⁷

Bell zdůrazňuje jiný rys důležitý pro diferenciaci mezi rituální aktivitou a jiným sociálním jednáním. Strategie ritualizace je zakotvena v těle, specificky v interakci mezi tělem sociálním v symbolicky konstituovaném časovém a prostorovém prostředí.²⁸ Hovoří o přirozené logice rituálu, jež je logikou vtělenou do fyzických pohybů těla a tak dána k pochopení a artikulaci. Primárním cílem rituálu není tlumočit význam, ale tvořit tělo („ritually inscribed body“) s jeho specifickým způsobem poznávání.

Talal Asad, který se zabýval západním mnišstvím, zdůrazňuje význam rituálu jako technologie pro získání určitého postoje či dovednosti, zaměřené na vytváření „virtuálního já“ – osoby, která je poslušná, pokorná, cudná, dobrotivá, soucitná, štedrá a moudrá. V Benediktově řeholi značí rituál „myšlení kůží“, „mluvení“ všemi lidskými smysly. Smyslem rituálu je naučit tělo, jak rozvinout spirituální sílu materiálním způsobem. Rituální kompetence je tělesná kompetence, je souhrnem vtělených schopností, ne zprostředkovatelem symbolických významů. Striktně řečeno, monastické rituály jsou kognitivně vyprázdněné a bezvýznamné. Jejich význam je obsažen a interpretován v těle.²⁹ V souladu s Benediktovou řeholí schopnost vejít do komunie s Bohem a ostatními

²⁶ Bell uvádí jako příklad mši v malém společenství v domácím prostředí. Srov. tamtéž, s. 92.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 92–93.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 98–101.

²⁹ T. ASAD, „Toward a Genealogy of the Concept of Ritual,“ in *Genealogy of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London: Johns Hopkins University Press, 1993, s. 62–63.

je funkcí těla, které se naučilo rituálnímu chování, jako se ruce pianisty učí hrát hudební skladbu.³⁰

Luis-Marie Chauvet zdůrazňuje význam těla jako arch-symbolu v sakramentální teologii. „Tělo je prvotním vyjádřením“, pro teologii svátostí má toto zásadní důležitost, protože symbolismus rituálu, který zde hraje důležitou roli, má tělo ve svém základu. V souladu s tradicí církve „nejduchovnější“ komunikace Boha a věřícího subjektu se uskutečňuje skrze jazyk, především jazyk smyslů a těla. „Svátosti nás učí, že nejpravdivější věci naší víry se neuskutečňují jinak než skrze konkrétnost těla.“³¹

Tato perspektiva otvírá teologické pojetí svátostí jako vyjádření „tělesnosti“ víry. V sakramentálním slavení je v rituálu tělo každé osoby bodem symbolické convergence – skrze gesta, postoje, slova a mlčení – trojím *tělem* věřícího.

Nejprve je součástí sociálního těla – církve, s jeho symbolickou sítí hodnot, dále těla tradice, jež podepírá celek rituálu skrze reference o slovech a díle Ježíše Krista, ověřené svědectvím apoštolů, Písmem; a nakonec také tělem kosmickým, jež je přijato jako velkolepý dar Stvořitele, od něhož se odvozují a rozeznávají jednotlivé symbolické prvky (chléb, víno, voda apod.) jako sakramentální zprostředkování věnování od Otce skrze Ducha. Dle Chauveta svátosti mohou být nahlíženy jako manifestace

arch-sakramentality, jež zakládá jazyk víry, jež je místem, kde se subjekt stává subjektem věřícím. Tato arch-sakramentalita je transcendentální podmínkou křesťanské existence. Indikuje, že není víra, která by nebyla vepsána do těla – těla specifické kultury, těla s konkrétní historií, těla touhy. Tuto skutečnost dokládá na příkladu křtu. Ponoření do vody je metaforou začlenění do těla vyznávajících – materiálního, institucionálního, kultury a tradice – do církve.

Člověk se stává křesťanem jedinečně vstupem do instituce, přijetím „pečetí, ochranné známky“ na tělo.

Naše existence je křesťanská, nakolik je již strukturována sakramentalitou, ještě lépe, nakolik je již vepsaná do sakramentálního řádu... Je nemožné předpokládat víru mimo tělo.³²

³⁰ ASAD, „Toward a Genealogy of the Concept of Ritual,“ s. 76.

³¹ SROV. L. M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament: Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville, 1995, s. 141.

³² Tamtéž, s. 155.

Liturgie, jako jiná slova zakončená na *-urgie* (metalurgie, dramaturgie), označuje praktickou aktivitu. Svátosti jakožto rituály nejsou prvotně kognitivního řádu (jak by napovídala koncovka *logie*), ale praktického řádu. Komunikují se zde pochopitelně informace z oblasti nauky a etiky, ale neoperuje se s nimi na diskurzivní úrovni theo-logie. Každý rituál pracuje nějakým způsobem na principu *ex opere operato*. Činy mají přednost před slovy, co je skutečně vysloveno, je to, co je skutečně vykonáno. A způsob, jakým je to řečeno, je důležitější než obsah sdělení. Rituální jazyk musí být užíván v pragmatickém, nikoli pouze sémantickém rámci.

Symbolická „operující moc“ je součástí každé „textuality“ liturgie. Náleží k její pravé esenci. To je důvod, proč rituály nepodporují didakticismus či moralismus. Slovní vysvětlování či snaha zachránit rituály vysvětlením toho, jak působí, nejsou lékem, ale jedem. Rituál je ve své podstatě méně mentální než behaviorální. Slavnostní promluva je mnohem účinnější než samotný obsah této promluvy. Základním zákonem liturgie je: „Neříkej, co děláš, dělej, co říkáš.“³³

V rituálu zpravidla funkce, jednání, předchází významu. To dle Chauveta deprivuje naši touhu po moci. A to je důvod, proč v naší kultuře, jejíž základ je z velké části tvořen metafyzickou a technickou tradicí, je „toto zbavení vlády“ pro nás tak obtížné.³⁴

3. RITUÁLY V POSTMODERNÍ KULTUŘE

Za pozornost stojí přístup k rituálům R. Grimese,³⁵ který on sám označuje jako rituální kritiku. Rituální kritika představuje významnou fázi ve studiu rituálu. Její praktikování se odvíjí od základního lidského předpokladu, že rituály, ačkoli mohou být zjeveny bohy, jsou konstruovány lidmi, jsou tedy nedokonalé a mohou být manipulovatelné. Jakkoli posvátné, nejsou mimo dosah smrtelníků. Jsou subjektem stálého hodnocení, mohou být souzeny, mohou být zkoušeny, mohou selhat. Grimes připouští, že řecký kořen „soudit“ možná dnes může znít příliš negativně – liturgistům, historikům náboženství i jiným odborníkům ze sociálních oborů, kteří se zabývají rituály. Mnozí se pojmu kritika vyhý-

³³ CHAUVET, *Symbol and Sacrament*, s. 324

³⁴ Srov. tamtéž, s. 326.

³⁵ Srov. R. L. GRIMES, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, 2. vydání, Watterloo: Ritual Studies International, 2010 (elektronicky 2014).

bají, používají jiné výrazy, např. „interpretace“, jako méně vyhraněné. Grimesova kritika se vyznačuje tím, že zahrnuje také objevování, formulování, využití otázky po předpokladech a kritériích. Řeší se přeskupení a konflikty hodnot. Kritika rituálu je interpretace ritu a rituálního systému s výhledem na využití v praxi. Část práce rituální kritiky spočívá v reflexi účastníků a pozorovatelů a rozhodování, který způsob konání rituálu je efektivnější a přiměřenější než některý jiný.³⁶

Podle R. Grimese by tradice neměla být nadále chápána jako kulturní setrvačnost, ale jako způsob aktivní konstrukce. Rituální tradice je plně kulturním, historickým a vtělujícím se procesem charakterizovaným na základě zachytitelného stupně vynalézavosti, kreativity a variability. Církevní antropologie mnohdy chápe tradici jako proces formalizace a ritualizace s vazbou na minulost. Podle Grimese je však vztah mezi rituálem a sociální tradicí mnohem více interaktivní.

Odmítá striktní rozlišování mezi rituály individuálními a kolektivními. Tělo a kultura, „já“ a společnost nejsou protiklady, jsou to dialektické páry. Jeden termín od každého páru vede k druhému. Kultura má své trvalé kořeny v lidském těle samém.

Podle Grimese je dnešní ritualizace z velké části zaměřena na tělo a je artikulována rétorikou Já. Toto zaměření a rétorika dává vznikat rituálům s výrazně individualistickým étosem a klade je do opozice vůči standardnímu odbornému pohledu na rituály jako skupinovému fenoménu zásadně kolektivnímu a nezbytně sociálnímu.

Grimes a další badatelé ukazují na fenomén vznikajících rituálů. Moderní kultura je dle jejich názoru rituálně zchudlá pouze v očích akademiků, kteří chápou rituál na základě dané definice – formální, tradiční, repetitivní, neměnné, symbolické, nevariabilní, kanonické. Rituály tu nemusí být od nepaměti a navždy. Mohou být improvizované, konané v nějakém ohraničeném čase a z omezených důvodů a potom zmizet.

Nové rituály vznikají dnes hlavně na okraji společnosti, zejména mezi marginalizovanými lidmi, rodinami podstupujícími terapii a jedinci či skupinami uprostřed mezigeneračních a interkulturních přesunů. Vznikají mimo struktury, jsou vedeny improvizací, mimo fixované tradiční vzory. Roste především nové porozumění sociální podmíněnosti a tlaku, který jako zásadní faktor určuje vývoj, vznik rituálu.

³⁶ Srov. tamtéž.

Rituál v postmoderní kultuře nemůže být pouhou replikou rituálu v premoderním světě. Mnoho teologů, antropologů a divadelních teoretiků se začalo vyjadřovat o poptávce moderních kultur po náboženství a především rituálech. Jedním z charakteristických projevů je potřeba limitovat roli narativní kontinuity rituální performance.

Rituál v orálních a tradičních kulturách vede často od mýtu a ústního podání či psaného textu, avšak v postmoderní kultuře je konání rituálu odděleno od těchto tradičních hodnotových systémů a ideologií, stalo se náboženskou a kulturní zábavou. Postmoderní ritualizace riskuje, že se stane náboženským zážitkem, což není o nic horší, než když moderní rituály riskovaly identifikaci s prací a úspěchem. Postmoderní klima je v mnoha ohledech mnohem více nakloněno rituálům, než bylo to moderní. Lze tedy očekávat vzrůstající „hlad po rituálech“, součástí postmoderního přístupu je však také kritická dekonstrukce.³⁷ Většina signifikace v bohoslužbě probíhá jinými než lingvistickými formami.

ZÁVĚR

Ztělesnění se stalo ústředním tématem rituálních studií. Při interpretaci rituálu je pozornost věnována především tělesným úkonům, gestům, postojům. Slovo postoj nemusíme chápat pouze ve fyzickém významu, ale také mentálním – má svou psychologickou, spirituální, ideologickou dimenzi. Také v liturgii se uplatňuje obojí dimenze, dochází k hlubokému ztělesnění postojů. Tělesné postoje, pohyby, gesta se stávají metaforou intelektuálního, sociálního i spirituálního života zúčastněných.³⁸ Většina signifikace v bohoslužbě probíhá jinými než lingvistickými formami. Nonverbálnímu jednání je však v rámci liturgické vědy věnována dodnes prakticky minimální pozornost.

Uvedené příspěvky jednotlivých autorů poukazují shodně na význam rituálu jakožto tělesné aktivity, kde rituál není pouze vyjádřením zakódovaného obsahu, něčím, co má být tlumočeno prostřednictvím symbolů, úkonů, postojů a gest, ale performance sama. Zcela ve smyslu Guardiniho tvrzení:

³⁷ Srov. tamtéž.

³⁸ Srov. R. L. GRIMES, „Liturgical Supinity, Liturgical Erectitude. On the Embodiment of Ritual Authority,” in P. BRADSHAW – J. MELLOH (ed.), *Foundations in Ritual Studies: A Reader for Students of Christian Worship*, London 2007, s. 148–149.

Cesta k liturgickému životu nevede totiž pouhým poučováním, nýbrž především konáním. Konání je něco živelného, v čem musí stát celý člověk se svými tvůrčími silami; je to živé zakoušení, chápání, vidění.³⁹

Poznatky rituálních studií jsou pro liturgickou vědu výzvou k reflexi ohledně současné podoby liturgie. Zpřístupňují hodnocení rituálů nejen jako stabilních, daných tradicí, vyrůstajících z minulosti, ale také dynamicky se vyvíjejících s ohledem na současnou kulturu; nejen uchovávajících trvalé hodnoty a pravdy víry, ale také otevírajících člověku cestu k novému a neočekávanému. Tento reflektující přístup k liturgickým úkonům jakožto úkonům rituálním může v duchu výzvy *Konstituce o posvátné liturgii* (SC 14) umožňovat aktivní účast na liturgii, která nebude ani pouhým „ritualismem“, tedy neangažovaným vykonáváním předepsaných úkonů, ani nepovede k postojům antiritualismu, odmítajícím v posledku jakékoli institucionálně formované obřady jako vyprázdněné a neautentické.

The Contribution of Ritual Studies to an Understanding of Liturgical Action as a Ritual Act

Keywords: Ritual; Liturgy; Symbol; Embodiment; Culture; Communication

Abstract: Embodiment has become the central topic of ritual studies. Over recent decades a great deal has changed in the comprehension of ritual, its nature and the main characteristics. This knowledge can become of benefit for liturgy research. Interpreting of ritual is based on an understanding of physical acts, gestures and attitudes. We also find both dimensions expressed in liturgy by the term attitudes – physical and mental, as well as the occurrences of a deep embodiment of attitudes in liturgy. Most signification in liturgy takes place in something other than a verbal way. Nonverbal communication is not often dealt with, however, reflected in the liturgy science. The text aims at an analysis of certain approaches, which help in an understanding of the nature of a liturgical act, which is always essentially a ritual act.

ThLic. Michaela Vlčková, Th.D.
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
vlckovam@tf.jcu.cz

³⁹ R. GUARDINI, *O posvátných znameních*, Řím 1968, s. 8–9.