

Mystagogie ve službách křesťanského sbližení*

Pavel Hödl

V první polovině dvacátého století vstupuje do diskuse o teologické podstatě liturgie benediktin z německého kláštera Maria Laach Odo Casel, *pater et mystagogus*.¹ Další teologové a liturgikové budou následně rozvíjet pozapomenuté téma mystagogie v liturgii, a to nejenom v prostředí katolickém, nýbrž i reformovaném.

V jakém smyslu bude tento článek hovořit o mystagogii? Bude se blížit chápání patristickému. Podle francouzského liturgisty P.-M. Gyho se u stěžejních mystagogů starověku setkáváme přinejmenším se třemi definicemi: Pro Jana Zlatoústého je to samotné slavení svátostí, přesněji řečeno křtu a Eucharistie. V Cyrilově chápání už půjde o katecheze, jejichž předmětem jsou uvedené svátosti. U Dionýsia jde ještě o něco jiného, totiž o silně produchovněnou teologii živou liturgickou zkušeností.² Mystagogie, o níž se tu bude psát, spočívá předně v náležitém slavení; právě ono napomáhá ke sbližení mezi křesťany různých konfesí.³

V následujících řádcích bych rád představil mystagogické dílo italského liturgisty Cesara Girauda (*1941). Dále se zaměřím na odborný

* Článek vychází v rámci grantu IGA CMTE_2024_003: „Česká katolická teologie v kontextu sociálně-kulturních proměn společnosti“.

¹ V nekrologu tohoto teologa sestra Hilara Coen uvádí: „Die Grabinschrift bringt unseren bleibenden Dank zum Ausdruck für das, was der Laacher Mönch Odo Casel unserer Gemeinschaft gewesen ist: Mystagogus nobis et pater.“ Takto je Odo Casel označen na svém epitafu. Viz <https://www.abtei-herstelle.de/wp-content/uploads/2012/09/Pater-Odo-Casel.pdf> [cit. 5. 6. 2024].

² Pierre-Marie Gy, *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui in Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 70), Roma: Centro liturgico vincenziano, 1993, s. 137–143.

³ Louis BOUYER, *Eucaristia: Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, Torino: Editrice Elle Di Ci, 1983, s. 466: „Oscar Cullmann ha fatto notare più volte che la Bibbia, il cui studio nel secolo XVI aveva separato i cattolici e i protestanti, è invece oggi ciò che più li avvicina. Lo stesso ritorno alle fonti, critico, ma nella fede, potrebbe ben presto dare origine a un riavvicinamento ancora più inatteso nell'eucaristia. Nulla di più promettente di una possibile reintegrazione nell'unità della Chiesa voluta da Cristo delle comunità cristiane oggi disunite.“

přínos Maxe Thuriana (1921–1996); je známo, že roku 1987 konvertoval na katolickou víru, vzhledem k našemu ekumenickému předmětu však bude vhodnější soustředit se jen na jeho období kalvinistické. Z českého prostředí připojím několik úvah evangelického profesora Pavla Filipiho (1936–2015). Jejich výpovědi nejsou mystagogickými katechezemi o liturgii, ale hledáním rituálního programu, který by odpovídal ustavujícímu biblickému základu.⁴

1. MYSTAGOG CESARE GIRAUDO

Významná část Giraudova rozsáhlého díla krouží okolo mystagogie. Je to Giraudovo oblíbené celoživotní odborné téma, ale vychází i z jeho intenzivní misijní zkušenosti, již učinil jako mladý kněz na Madagaskaru. Giraudo je znalcem pramenů, především eucharistických modliteb, ale i pastýřem, který chce nechat vstoupit do Kristova tajemství příslušníky různých kultur. Jde o důraz na poznání zkušeností.

Téma mystagogie prochází celým dílem tohoto italského liturgisty, já se však zaměřím jen na dvě jeho základní publikace: *Stupore eucaristico* a *In unum corpus*. Kniha *Stupore eucaristico* (Eucharistický úžas)⁵ nabízí mystagogickou metodologii, jejímž cílem je i formace dalších mystagogů. Představitel církevní obce již není jediný, kdo do tajemství uvádí, ale stará se o to, aby v jeho společenství rašili plnohodnotní mystagogové. Ti si pak všímají úrovně liturgického života v dané obci. Předností jsou i dotazníky na závěr každé kapitoly, které vystavují liturgická shromáždění zdravé zpětné vazbě, a tak jim umožňují další rozvoj a prohloubení. Otázky nevolají po typickém provedení obřadu. Ve středu pozornosti není rubrika, ale liturgická spiritualita. Giraudo nepokládá za nutné vě-

⁴ Dodávám, že příslušná novozákonní místa umožňují více legitimních výkladů, které nemusejí být eucharistické jednotě na překážku. Romano PENNA – Giobbe GETCHA – Gianni GENRE, *Cena del Signore e ospitalità eucaristica. Prospettive teologiche interconfessionali*, San Paolo: Cinisello Balsamo, 2022, s. 149–151: „Sulla base di questo consenso liberamente e fraternamente raggiunto riteniamo che sia possibile a ogni persona cristiana battezzata, in obbedienza alla propria coscienza e rimanendo in piena solidarietà con la propria chiesa, essere accolti come graditi ospiti in ogni mensa cristiana in cui si celebri la Cena del Signore.“

⁵ Cesare GIRAUDO, *Stupore eucaristico. Per una mistagogia della Messa «attraverso i riti e le preghiere»*, seconda edizione, aggiornata e ampliata, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2011.

novat se při mystagogické práci výkladu každého jednotlivého obřadu, z nichž je mše utkána. Mystagog nemusí být encyklopedický, klade důraz na to, co je podstatné.

Značný prostor věnuje pojmu *repraesentatio*,⁶ který obsahuje dva významové odstíny: první, že se nám spásná událost zpřítomňuje, ve smyslu znázorňuje, druhý znamená, že my sami jsme skutečně přítomni rituálním prostřednictvím spásné události, tedy oběti kříže. První přístup představuje určité úskalí vykládat mešní obřad jako chronologické znázornění Kristových pašijí.

1.1 Mešní mystagogie v díle *Stupore eucaristico*

Giraud si nevšímá jen průběhu samotné bohoslužby, nemalou pozornost věnuje tomu, co se děje před jejím zahájením: Mystagog si ověřuje, do jaké míry jsou věřící uvedeni do tajemství: Přicházejí s dostatečným předstihem? Jak si vybírají místa v kostele? Docházejí do farního kostela nebo někam jinam? Cítí sounáležitost se svou farní komunitou?

Teologickým a liturgickým východiskem pro mystagogickou metodu je pro Girauda Justinův popis „lámání chleba“, což je přínosné i s ohledem na to, že dávný pisatel nebyl nositelem církevní služby, ale věřícím laikem.

Introit má být svátečním vstupním zpěvem.⁷ Pokud se odbyde, pravděpodobně vyjdou naplano i další zpěvy, jež při mši zaznívají. Giraud poukazuje na význam katedry. Právě na ní je závislý ambon i oltář.⁸ Věřící mají zejména pochopit duchovní účinek liturgického pozdravu, který

⁶ DHü 1740-1: „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, u taeternam illis redemptionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium eius extinguendum non erat, in Coena novissima, quanocite tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur: sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum, constitutum declarans...“

⁷ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 65.

⁸ Tamtéž, s. 65: „Dalla cattedra dipendono infatti l'ambone (la liturgia della Parola) e l'altare (la liturgia eucaristica).“

boří zábrany a ukončuje rozpory.⁹ Neprohlašujeme jím, že tu je Kristus, ale svým pozdravem shromáždění tvoříme, ustavujeme. Pozdrav je prvotní liturgický úkon, což dokládá i historie. Biskup přicházel až poté, co se lid shromáždil, proto musel nejprve pozdravit, poté následovalo biblické čtení. Liturgický pozdrav není jen zdvořilostní úkon, je to vzájemné požehnání. To lze vysledovat už v knize Rút: „Tu přišel z Betléma Bóaz a pozdravil žence: Hospodin s vámi. Odpověděli: Hospodin ti žehnej.“¹⁰ Pozdrav určuje i následující dialogy, má být společným souzvukem kněze a lidu.¹¹ Toho pochopitelně snadněji může dosáhnout tam, kde kněz udržuje hluboké vztahy i mimo liturgické shromáždění. Co s opozdílci, aby neškodili společenství a sami sebe neochuzovali o duchovní dobra úvodního pozdravu?

Mystagogické úvahy o bohoslužbě slova začínají zamyšlením nad ambonem. Kněz se v obnovené liturgii stává příkladem toho, jak pozorně se má Božímu slovu naslouchat.¹² Celou bohoslužbu slova můžeme Božímu lidu mystagogicky představovat v dynamice naslouchání: Nejprve k nám mluví Pán ve svém slově („Slyš, Izraeli!“), na to odpovídá shromáždění v přimluvné modlitbě volající: „Vyslyš nás, Hospodine!“

Za vzorovou liturgii pokládá slavné předčítání z Tóry za časů Ezdráše.¹³ Hlasatel se stává „ústý krále“, jeho mluvčím. Tato myšlenka je dokreslena misijní zkušeností z Madagaskaru. Nesluší se, aby král při kmenových shromážděních mluvil; i když je přítomen, vždy užívá mluvčího. Podobně i Bůh Otec k nám nemluví jinak než prostřednictvím svého Slova. V madagaskarské kultuře platí, že ta nejzásadnější prohlášení vyžadují přítomnost všech. Ani nedělní bohoslužba Slova se tedy nemůže obejít bez přítomnosti celé křesťanské obce.

Giraudu věnuje náležitou pozornost přípravě vhodných lektorů, připomíná, že čtení Božího slova je kněžský úkon. Ten, kdo při křesťanské

⁹ Tamtéž, s. 65: „I fedeli delle nostre comunità comprendono la duplice portata di questo saluto che brucia le distanze, fa cadere barriere, annulla le divisioni.“

¹⁰ Rút 2,4.

¹¹ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 65.

¹² Ještě v Misálu z roku 1959 se čtení zdvojovalo: Kněz si četl epištolu sám pro sebe; v misálu z roku 1962 to už je zapovězeno. Srov. např. „473. In Missis in cantu, ea omnia, quae diaconus vel subdiaconus aut lector, vi proprii officii cantant vel legunt, a celebrante omittuntur.“ *Missale Romanum. Editio typica 1962. Edizione anastatica e Introduzione* (Monumenta liturgica plana), ed. M. Sodi – A. Toniolo, Civitas Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 2007, s. xxxiii. V tomtéž smyslu se vyjadřuje instrukce *Inter oecumenici* (1964).

¹³ Neh 8.

bohoslužbě předčítá, zjevuje, že je církev kněžským lidem.¹⁴ Úkon předčítání bývá označován v latině *legere* a v řečtině *ἀναγινώσκειν*, původně se jednalo o veřejné ohlašování úřední listiny.

Užitečné je Lukášovo líčení o Ježíšově vystoupení v nazaretské synagoze: „Ježíš našel (připravené) místo, kde bylo psáno.“¹⁵ Samotné Mistrovo předčítání bylo aktualizující. „Dnes se splnilo toto Písmo, které jste právě slyšeli.“¹⁶ Obyčejně si tento účel propojujeme až s homilií. Když se hlásá Boží slovo, mluví samo o sobě. Homileta pouze doplňuje to, co zbývá dopovědět z Ježíšova kázání pro církev.¹⁷ V obnovené liturgii po druhém vatikánském koncilu je zřejmý důraz na homilii¹⁸ jakožto integrální součást slavení.¹⁹

Hovoříme-li o mystagogických homiliích, musíme, podle mého mínění, tento pojem správně vymezit. Homilie je totiž mystagogická svou vlastní povahou, jak nás o tom přesvědčuje mimo jiné i Jungmann.²⁰ Pronáší-li služebník homilii, koná mystagogii. V úzkém slova smyslu označujeme mystagogickými homiliemi jen takové, jejichž předmětem je teologický výklad svatých tajemství. V současnosti vyvstává potřeba konat homilie naukové, tím se ale proměňují v kázání. Homilie se má zaměřit na výklad biblických lekcí, přičemž lze hovořit o Božím slovu tak, aby osvěcovalo samotné slavení a disponovalo k vyznání víry, k modlitbě přímluv i modlitbě eucharistické.²¹

¹⁴ Srov. 1Pt 2,9.

¹⁵ Srov. Lk 4,17.

¹⁶ Lk 4,21.

¹⁷ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 83.

¹⁸ Pavel KOPEČEK, „Homilie – nedílná součást liturgie,“ in Jaroslav Franc (ed.), *Homilie jako prubířský kámen. Reflexe homiletické praxe a hlásání Božího slova se zaměřením na specifika moravské provincie v návaznosti na misijní poslání církve*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2020, s. 71–90.

¹⁹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 100.

²⁰ Josef Andreas JUNGMAN, *Die Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliärer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1970, 53–4: „In der Homilie muss es mit den Menschen von hier und jetzt in Verbindung gebracht werden. Zugleich soll die Homilie hinführen zur Feier der heiligen Geheimnisse; sie soll mystagogisch sein. So soll sie ein Bindeglied sein, das das Wort Gottes der Lesungen mit der Feier der Eucharistie verbinden. Die Homilie ist also nicht eine Einschaltung, mit der die Liturgie unterbrochen wird, sondern ein organischer Bestandteil in der voll entwickelten liturgischen Handlung.“

²¹ O možnosti mystagogické homilie mluví třetí vydání Římského misálu – IGMR 65.

Modlitba věřících je podle Girauda znovuobjevenou perlou. Přímluvy jsou starobylym prvkem římské mše již za Justina. Mystagog Augustin prohlašuje: „*Orationes quas semper habuit et habebit Ecclesia*.“²² Rada pro obnovu liturgie připouští, že se dá přímluvám rozumět jakožto dveřním čepům (*cardines*) obou částí mše.²³ To je zajímavý postřeh, protože i v dnešní době najdeme mystagogy, jako je Crispino Valenziano, kteří modlitbu věřících řadí spíše do sekvence ofertoriálních obřadů.

Přímluvné knihy by rozhodně měly ponechat orientaci *ad Patrem*. Prosby jsou řádně formulovány oznamovacím způsobem, vždyť opravdová prosba je až „*Te rogamus, audi nos*“. Jako odpovědi se tradičně užívá *Pane, smiluj se*, což Giraudo vřele doporučuje. Uvedená aklamace svou jednoduchostí odpovídá dětské prostotě.²⁴ Takto se před Otce staví jeho synové a dcery. *Kyrie eleison* by se při bohoslužbě mělo zachovat a podporovat. Giraudo odrazuje od odpovědí, které nemají opodstatnění v církevní tradici a také se těžko pamatují, takže se s nimi lid hůře identifikuje. Přímluvy by nikdy neměly zůstat bez odpovědi, také by se neměly stát prostředkem k poučování druhých či formou zpytování svědomí. Giraudo doporučuje propojovat přímluvy s hlásaným Božím slovem, což z hlediska vývojového představuje novum.²⁵

K bohoslužbě oběti má Giraudo nejvíce postřehů: Pokud jde o dialog před prefací, upozorňuje, že odpověď „*Et cum spiritu tuo*“ má podle některých mystagogů jasný svatodušní význam. Boží lid provolává, že v knězi už teď působí Duch a také bude. Preface postupuje víc a víc k triumfálnímu vyznání Boží svatosti. Giraudo ukazuje, jak organicky se Pre-Sanctus rozvíjí, od anafory z *Apoštolské tradice* přes jeruzalémskou *Jakubovu liturgii* až ke čtvrté eucharistické modlitbě v našem *Římském misálu*. Sanctus-Benedictus má kořeny biblické: Svatý je zpěvem Serafínským, Požehnaný cherubínským. Do křesťanské bohoslužby vstupuje Sanctus po vzoru židovském, synové Izraele jej recitovali při rozbřesku

²² AUGUSTINUS AURELIUS, *Epistula* 217,2.8 in PL 33,978.981; AUGUSTINUS AURELIUS, *De dono perseverantiae* 15,63 in PL 45,1002.1031.

²³ CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, *De oratione communi seu fidelium* 4 in *Enchiridion vaticanum* 2, n. 684.

²⁴ EGÉRIE, *Journal de voyage. Itinéraire* (SCH 296,240), ed. P. Maraval, Paris, 1982: „Et diacono dicente singulorum nomina, semper pisinni plurimi stant, respondentes semper Kyrie eleison, quod dicimus nos: Miserere, Domine, quorum voces infinitae sunt.“

²⁵ To, že přímluvy byly ustálenými formuláři, dokládají vlastně i byzantské litanie (jektenie), které se nikterak neproměňují v závislosti na čtených perikopách.

a při stmívání. Bůh učinil světla, aby svítla lidem; nebesa mají také svá světla a těmi jsou andělské bytosti.

Giraudो vysvětluje, že anamnétická aklamace (*Mysterium fidei*) zavedená Pavlem VI. není úplná novinka, ale byla převzata z liturgií východních. Opravdovým vrcholem liturgického slavení má být, řečeno s Thomasem Netterem z Waldenu (†1430), transsubstanciace přijímajících.²⁶ Odtud vychází Giraudovo přesvědčení, že ve své podstatě je pouze jedna jediná epikléze, vrcholící v proměně veškerenstva. Východní anafory konečkonců nikdy o jiné nežli jediné epiklézi neuvažovaly.²⁷ Všechny následující prosby jsou podle Girauda v eucharistické modlitbě rozvinutím onoho „in un solo corpo“ – „v jednom těle“. Čím více se rozvíjí ekleziologický model, tím košatější jsou i tyto přímluvy. V některých anaforách nabývají přímo univerzalistické povahy: *Všichni ať jsou jedno v Kristově těle*.

Značnou pozornost věnuje Giraudo zvolání *Amen* na konci eucharistické modlitby. Odvolává se na Augustina, když spatřuje v tomto *Amen* pečeť, stvrzení Božího lidu. Jeroným dokládá, že římské kostely při tomto *Amen* burácejí a tímto hukotem se idoly kácejí k zemi. Mohutné *Amen* zaznívalo v kostelích i při hrobech mučedníků. Jeroným na tomto jednoduchém zvolání obdivně demonstroval, jak velká, ryzí a současně prostá byla víra Římanů. K opravdové činné účasti je nutno věřící vést, *Amen* je znamením uvědomělosti daného shromáždění.

Závěrečné obřady shrnuje Giraudo do úvahy nad *Ite, missa est*. Jde o propojení života a liturgie. Etika, ekologie, společenské nasazení, rovnost mezi lidmi. Cituje přitom Nikolase Kabasilase:

Jestliže opravdu nazíráme tyto věci a jestliže tyto myšlenky kralují v naší mysli, neprorazí si cestu v nás nic zlého (...). Neotevřeme ústa jazyku zloajnému, budeme-li mít na mysli eucharistický stůl a jakost krve, která obarvila dorada náš jazyk. Jak bychom mohli užívat očí k tomu, aby hleděly na to, co se nemá, když se mohly těšit pohledem na tak bázeň budící tajemství. Nepohneme nohama ani nepropůjčíme ruce k tomu, co je zlé, budeme-li mít účinně na mysli, že tyto naše údy jsou údy Kristovými, jsou posvátné, jako nádoby, obsahují jeho krev.²⁸

²⁶ Giraudo cituje: GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 106.

²⁷ Srov. Anafora Jakubova, Bazilova, epikléze v anafoře Jana Zlatouštího má působivou chiasmatickou skladbu.

²⁸ Nicolas CABASILAS, *La Vie en Christ, Rome II. Livres V–VII (SCh 361)*, ed. H.-M. Congourdeau, Paris: Cerf 2009, 54–55. Překlad vlastní.

Giraud dokládá, že mystagogie je na půdě římského obřadu proveditelná i v kulturně odlišných prostředích. Bohoslužebný prostor je utvářen pro dané společenství. Nejde o to jen rozmístit liturgický mobiliář, ale vhodně uspořádat Boží lid. „Inkulturovat Boží slovo znamená mluvit jazykem dneška a současně sladit nové podle starého, přítomné podle historických kořenů.“²⁹ Tento citát vystihuje i Giraudovo osobité mystagogické myšlení. Inkulturovaná stavební činnost nakonec přispívá k uvedení věřících do křesťanského života a aktivní účasti celého Božího lidu.³⁰

1.2 Traktát o mešní mystagogii

Opravdovou syntézu Giraudových mystagogických myšlenek ovšem, podle mého mínění, představuje jeho *Trattato mistagogico*.³¹ který se dočkal i několika vydání. Je to jeho nejzralejší dílo. Ozývají se v něm téměř všechna témata, jimiž se po celý odborný život zabýval a zabývá. Nejsou to už návody k mystagogii, ale učené pojednání o ní. Ale ani tato fundovaná kniha neztrácí své praktické zaměření. Pro větší názornost se tu setkáváme s výbornými schématy, které Giraud hojně uplatňuje při svých přednáškách.

Mystagog musí být především zkušeným exegetou. Proto kniha začíná pečlivou analýzou stěžejních biblických textů, o něž se opírá teologie smlouvy. Je-li smlouva klíčovým pojmem liturgie, pak je celá Bible pojednáním o bohoslužbě.³² Dokonce i zprávu o prvotním hříchu po-

²⁹ Srov. GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 184–185: „Inculturare la Parola di Dio significa certo parlare il linguaggio di oggi, ma allo stesso tempo sintonizzare il nuovo sull'antico, il presente sulle sue radici storiche.“

³⁰ Určitá Giraudova misionářská řešení nás mohou překvapovat. Můžeme se ptát, jestli není příliš odvážné jeho pojetí katedry a sedadel pro starší. Katedra neslouží knězi či biskupovi, ale komukoli, kdo předsedá, třeba nedělnímu shromáždění. Zajímavé je, že Giraud pokládá za důležité správné směřování liturgické modlitby. Nejde ale tak daleko, aby pronášel modlitbu k východu. Všechno jeho stavitelské snažení na Madagaskaru vycházelo z důkladného dialogu s domorodci a vznikalo pod jejich rukama.

³¹ Cesare GIRAUDO, „*In unum corpus*“. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo: Cinisello Balsamo, 2001.

³² Prvotní biblický příběh představuje samozřejmě smlouva sinajská (Ex 24), ty ostatní jsou jí v nemalé míře ovlivněny.

kládá Giraudo za zpětnou transpozici smlouvy.³³ Když synoptikové líčí Poslední večeři, spatřují v ní smlouvu novou. Cesare Giraudo podrobným rozбором poukazuje na souvislosti mezi rituálem sederové večeře a Poslední večeře u synoptiků. Za pomoci deváté kapitoly Listu Židům Giraudo ukazuje, že Kristus je obětníkem i obětí; jeho tělo se stalo smlouvou mezi Hospodinem a lidem.

Giraudo klade silný důraz na prefaci, která nemá být reflexí nad teologickými otázkami, ale díkyvzdáním za veliké činy, které pro nás Hospodin vykonal. Proto Giraudo podrobuje ostré kritice některé novodobé preface. Oceňuje však, že nový misál nabízí větší výběr prefací. Preface by si měla uchovat svůj jedinečný spád, strhovat ke chvále všechno stvoření, živé i zesnulé, a měla by vrcholit ve chvalozpěvu Sanctus, kdy se k této chvále přidávají i všichni nebešťané.

Zavádí přehledné, byť ne mezi odborníky obecně přijímané,³⁴ dělení anafor na anamnetické a epiklétické, podle zařazení embolismu.³⁵ Za embolismus pokládá blok sestávající ze slov ustanovení, epikléze a anamnéze v úzkém slova smyslu. Opět přitom vychází ze srovnání s židovskými berachót, kde bylo běžné vkládat různé biblické citace. Tyto biblické vsuvky měly modlitbě dodat na vážnosti a významu. U křesťanské anafory je výchozím textem popis Poslední večeře, proto embolismus vždy tvoří *narratio institutionis*.

Anamnetický blok rozvíjí téma Božího stvoření a vykoupení, epiklétický úsek je uveden vztažnou částicí, čímž připomíná, že výkupné dílo se aktualizuje *hic et nunc*. Giraudo nevnímá Římský kánon za ojedinělý jev, chápe jej jako epiklétickou anaforu, která se typově podobá alexandrijské či anaforám západosyrským. Předpokládá, že Post-Sanctus vypadnul a *Te igitur* s *Quam oblationem* představují epiklétický blok. Římská epikléze je v porovnání s jinými tradicemi specifická tím, že má část konsekrační a komunijní, mezi něž jsou vsazena slova ustanovení.

Výhrady má náš autor k podobě římské doxologie, která pozbyla epiklétického zabarvení a nepřipomíná stylistické vyústění eucharistické modlitby, ale působí jako samostatný útvar k ní přidružený. I když

³³ GIRAUDO, „*In unum corpus*“, s. 44: „Ne consegue che la storia del giardino ci appare quasi una rilettura dell'alleanza, qui proiettata alle origini.“

³⁴ Podle jiných odborníků, jako Mazza, tvoří anafora trojčlenku: díkyvzdání – anamnéze – prosby.

³⁵ Viz Pavel KOPEČEK, *Speciální liturgika. Mysterium Christi v obřadech církve: historie, teologie a pastorace*, Olomouc: Universita Palackého, 2022, s. 233–235.

se dá vystopovat, kdy se poprvé objevuje, uznává Giraudo, že je dnes již vitální součástí tradice.

1.3 *Mystagogie v díle Cesare Girauda*

Máme-li shrnout základní povahu Giraudovy mystagogické koncepce, můžeme to učinit takto: Rád staví proti sobě metodu mystagogickou a scholastickou. Soustavně se odkazuje na mystagogii starověkou. Samotná mystagogie je teologií, jež se koná při pohledu na oltář. Vlastním místem teologie je bohoslužba, mystagogie je teologií lidu a pro lid, ne předmětem akademického výzkumu. Mystagogie je sdílenou zkušeností a v Giraudově podání má přivést věřící nejen k poučení, ale k činné účasti.

Správnou průpravou každého mystagoga je znalost pramenů, biblických, patristických i liturgických. Giraudův přístup je mezioborový. Stejnou měrou, jakou se zajímá o euchologické texty, zkoumá i kontext rituálního konání. Kulturní antropologie je trvalou složkou jeho mystagogických úvah. Mystagogická cesta pro Girauda je součástí liturgické pastorace. Církevní obec se má v průběhu církevního roku hlouběji nořit do Kristova tajemství. Mystagogie je podle něj nástrojem nové evangelizace.³⁶

Do protikladu mystagogie staví Giraudo čtyři postoje: improvizaci, volit snadná řešení, ledabylost a permisivismus.³⁷ Mystagog smí být jistě tvořivý, ale improvizace sama o sobě nepředstavuje žádný program, mystagog musí být současně shovívavý i náročný. V mystagogii klade důraz na dospělé.³⁸ V inkluzivním duchu na odpovídající mystagogii mají právo také osoby se zvláštními potřebami. Jedním z obvyklých Giraudových mystagogických témat je zájem o naše zesnulé, který se má projevit i při slavení Eucharistie, především při eucharistické modlitbě.

³⁶ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, s. 6.

³⁷ Tamtéž, s. 21.

³⁸ Tamtéž, s. 200: „Infatti, alla scuola della liturgia ancestrale del Madagascar ho imparato che ogni celebrazione comunitaria richiede anzitutto la partecipazione degli uomini adulti, in particolare di quelli che volgono la schiena all'est. Senza la loro presenza attiva e convinta le nostre chiese – soprattutto cattoliche – rischiano di essere intese, durante le celebrazioni liturgiche, quasi fossero giardini d'infanzia.“

Giraud se nezdráhá do svého mystagogického traktátu začlenit i nedělní shromáždění bez účasti kněze.³⁹ Také se zamýšlí nad tím, zda by nebylo vhodné propojit slavení nedělní Eucharistie se svátostí smíření.⁴⁰ V obcích, kde nemají věřící dostatek příležitostí k osobní svátostné zpovědi, by mohlo podobné opatření přispět k tomu, že bude mít významnější část shromáždění plnou účast na Eucharistii. Do mystagogického diskurzu patří podle Girauda i eucharistická úcta mimo mši.

2. EKUMENICKÉ PŘÍSPĚVKY K MYSTAGOGII

Oproti Cesaru Giraudovi, který se k mystagogii výslovně hlásí, neužívá tohoto výrazu ani Max Thuriana ani Pavel Filipi. Svým důrazem na věrnost rituálnímu programu však nesporně o mystagogické slavení usilují. Ve světle Bible, která je *normou normans*, jsou pak interpretovány i další historické a liturgické prameny.

Teologové a liturgikové reformovaných církevních společenství často zkoumají, zda pokoncilní mešní liturgie stále kontrastuje s námitkami vzešlými z reformačního prostředí. Dogmatické rozpory tu stále jsou a je čestné to přiznat.

2.1 Max Thurian a jeho pojetí mystagogie

Švýcarský kalvínský teolog Max Thurian se liturgickému tématu věnoval soustavně, své pojetí mystagogie rozvinul ve své nejznámější knize, která vyšla pod názvem *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*.⁴¹ Dle Thuriana nesměřoval Lutherův protest

³⁹ Pavel KOPEČEK, „Liturgie a farnost při různých formách nedělního slavení,“ in *Studia theologica*, 22, č. 2, (2020), s. 49–72.

⁴⁰ Viz: Pavel KOPEČEK, „Obřad pokání a společné slavení se všeobecným rozhřešením,“ in Marcel Mojžeš (ed.), *Ad fontes liturgicos 14. Liturgický život ako prameň terapie skrze pokánie*, Prešov: Gréckokatolícká teologická fakulta, 2024, s. 106–124.

⁴¹ Liturgická díla Maxe Thuriana: *Joie du Ciel sur la Terre: Introduction a la vie liturgique*, Lonay: Delachaux et Niestlé, 1946; *La Confession*, Lonay: Delachaux et Niestlé, 1953; *La Confirmation – Consécration des laïcs*, Lonay: Delachaux et Niestlé, 1957; *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Lonay: Delachaux et Niestlé, 1963; *Confession, sacrement et réconciliation*, Taizé: Ateliers et Presses de Taizé, 1977; *Le Mystère de l'eucharistie, une approche œcuménique*, Paris: Éditions du Centurion,

proti římské liturgii jako takové, ale vůči jejím pozdně středověkým nežádoucím projevům. Kritika mířená proti obětnímu charakteru Eucharistie je podle něj reakcí na dobově úpadkovou zbožnost, která téměř vytlačila pravidelné přijímání. Nestačí se jen mešní oběti účastnit, Eucharistie byla ustanovena proto, aby se přijímala. Reformovaná liturgie se podle Thuriana soustředí na samotná *verba Christi*, což znemožňuje docenění eucharistického bohatství a anafory jako celku.

Thurian své pojetí mše nejen teoreticky zpracovává ve svých publikacích, ale i prakticky realizoval v ekumenické komunitě v Taizé. Strukturu eucharistie buduje na základě liturgických a biblických pramenů; významně se přitom podobá římské mši.⁴² Vyznačuje se širokým zapojením lidu do služeb, což v reformovaném prostředí muselo být v šedesátých letech minulého století novinkou. Příkladem tohoto zapojení je skutečnost, že mešní orace recitují laičtí bratři z komunity. Thurian zdůrazňuje, že vlastním úkolem předsedajícího je přednášet anaforu a kázat. Blízké katolickému chápání je Thurianovo zdůraznění dvojí role celebranta, kdy mluví jménem církve a v osobě Kristově.⁴³

Namísto západního Kyrie eleison se v Taizé konávají východní jektenie; dá se oprávněně pochybovat o tom, zda se jedná o skutečný ekvivalent.⁴⁴ Alelujový zpěv je velice slavnostní, má samozřejmě širokou fyziognomii, ale rozhodně se nedá souhlasit, že by byl zpěvem procesionálním.⁴⁵ Z ambrosiánského prostředí je převzatý zpěv po dočtení evangelia.⁴⁶

1981; *Pramen života: myšlenky o eucharistii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

⁴² Thurian navrhuje i jiné uspořádání. Spolu s některými katolickými liturgisty si kupříkladu dobře uvědomuje, že jsou vstupní obřady velice hutné.

⁴³ Max THURIAN, *L'eucaristia. Memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione* (Teologia oggi 2), Ave, 1971²: „Il celebrante sparisce affinché attraverso la sua voce e i suoi gesti possano passare a voce e i gesti di Cristo. Ora egli non esprime più soltanto la comunità riunita, ma è segno e strumento di Cristo Sacerdote, che presenta al Padre il memoriale del suo sacrificio nella potenza dello Spirito Santo.“

⁴⁴ Domněnku, že Kyrie je pozůstatkem procesionálního konání, najdeme ale i u katolických liturgistů, jako je Emminghaus či Valenziano. Obšírně nás do *statu quaestionis* uvádí ostatně Raffa.

⁴⁵ Radek TICHÝ, *Liturgie evangeliáře*, Praha: Krystal OP, 2013.

⁴⁶ V určitém ohledu snese srovnání s obdobnými pokusy, jako je liturgie Karla Farského v Církvi československé. Ostatně je pozoruhodné, že v moderní době Církev československá husitská uvedla do života anafory, které se vracejí k antickému předlohám, i když je Farského Liturgie pořád chápána za tu nejčestnější. Farského anafora usilovala o jakési překlenutí křesťanských ritů, bez většího ohledu na genezi

Credo chápe Thurian jako součást ofertoria, tím se blíží pojetí východnímu.⁴⁷ Zároveň si uvědomuje, že jde o syntézu Božího slova. Křesťan pohnut milostí Boží, ospravedlněný z víry, koná svými ústy spasitelné vyznání.⁴⁸ Do ofertoria jsou rovněž začleněny přímluvy, které připomínají diptychy z Římského kánonu. Nelze popřít, ve světle římských dějin, že toto umístění je značně problematické.⁴⁹ Uvedené přímluvy ústí v epiklézi. Ofertorium v Taizé tedy není jen kladením darů na oltář, je také velkou přímluvnou modlitbou, což může být matoucí. Epikléze je převzata z Liturgie sv. Marka, její umístění před slova ustanovení podle Thuriana zdůrazňuje, že dílo Ducha svatého a dílo Kristovo je podivuhodně propojeno.

Inspirace římskou liturgií je zřejmá, používaná anafora je v podstatě upravený Římský kánon. Je překvapivé, že jsou v něm v nezměněné formě ponechány i některé těžko srozumitelné části, jako je *commendatio sacrificii*, kde se prosí, aby byla naše oběť přenesena na Boží trůn rukama anděla. Thurian chápe anamnézi jako aktualizaci Kristova velikonočního tajemství. Lámání chleba je svěřeno jáhnovi a před obřadem přijímání zaznívá „Svaté svatým“, podobné byzantské předloze.⁵⁰

Liturgie v Taizé sice čerpá ze společného křesťanského dědictví, ale trpí jistým liturgickým synkretismem. Při této bohoslužbě se běžně užívá byzantských ikon, ale také je patrný odkaz na monastickou – benediktinskou tradici. Z pohledu na celé Thurianovo liturgické dílo je zřejmé, že nabízí mystagogii, která netkví v komentování liturgických obřadů, ale v samotné liturgické akci. Kristus je přítomen v liturgickém konání. *Actio liturgica* je pro něj klíčový pojem. Tím, že věřící obec má činnou účast na liturgii, je uváděna do tajemství.

Thurian nešetří pochvalnými komentáři k výsledku liturgické reformy po druhém vatikánském koncilu. Oceňuje zavedení dvojího čtení a v obnovených ofertoriálních obřadech chválí diakonický rozměr. Slova ustanovení nejsou jen „konsekrační“, představují kompendium

jednotlivých obřadů. V tomto ohledu by se dalo obšírněji mluvit o obdobných pokusech, jako je jistá liturgická praxe, nezaložená na pramenech a platných normách, v Neokatechumenátní cestě nebo Komunitě blahoslavenství.

⁴⁷ I Crispino Valenziano, v rozporu s Římským misálem, jej začleňuje do ofertoria.

⁴⁸ Srov. Řím 10,9.

⁴⁹ Paralelu můžeme v západním prostoru najít jen v obřadu hispánském.

⁵⁰ C: *Svaté Svatým*. – T: *Pouze jeden je Svatý, pouze jeden je Pán: Ježíš Kristus, ke slávě Boha Otce*. – C: *Okuste a vízte, jak dobrý je Pán. Pojd'te, vše je připraveno*.

dějin spásy.⁵¹ Thurian oceňuje, že všechny nové římské modlitby jsou opatřeny epiklézí. Přímluvy chápe jako rozvinutí komunitární epikléze. Takové tvrzení je, podle mého mínění, sporné: Epikléze se spíše zrodila z přímluvy za jednotu církve, jak ji známe z protoanafory v *Didaché*.⁵² Duch svatý se přimlouvá za křesťany vzdechy nevyslovitelnými. Když se církev přimlouvá, projevuje se v ní Duch Boží. Církev se při epiklézi zjevuje, jako kdysi při letnicích. Její dějiny jsou dějinami od jedné epikléze k druhé až ke konečné epifanii.

2.2 Etická a eschatologická mystagogie Filipiho

Bohoslužba nemá jen přinášet podněty k promýšlení víry, ale je společnou oslavou Božího díla v Kristu. V následujících řádcích se zaměříme na dílo českého teologa Pavla Filipiho, především na jeho knihu *Hostina chudých*.⁵³ Svou odborností, založenou na pastýřské zkušenosti, nám vlastně nabízí mystagogii svého druhu. Filipiho kniha je určena nejen pro faráře-mystagogy, ale i pro teologicky nevzdělané.⁵⁴

Filipi nejprve rozebírá novozákonní místa, která jsou pro chápání Eucharistie určující. Vysvětluje pojem „lámání chleba“ a připomíná známé teorie ohledně podob prvokřesťanské Eucharistie: v Jeruzalémě má toto slavení silně eschatologický náboj, pavlovské komunity spíše připomínají Pánovo umučení.

Filipi si všímá toho, že kniha *Skutků apoštolských* postrádá jakýkoli odkaz k Poslední večeři, což by se dalo očekávat především tam, kde se jedná o „lámání chleba“.⁵⁵ Je pravda, že odkazy k ustanovení se začnou objevovat až mnohem později. Z předchozího oddílu víme, že Giraud

⁵¹ THURIAN, *L'eucaristia*, s. 349: „Il rendimento di grazie al Padre e l'epiclesi dello Spirito si concentrano sulle parole di Cristo che istituiscono l'eucaristia, La benedizione per le meraviglie del Signore riconosce nell'istituzione dell'eucaristia il suo compendio sacramentale.“

⁵² Srov. *Didaché* 10,5 in *Didascalia et constitutiones apostolorum*, ed. F. X. Funk, Torino: Bottega d'Erasmus, 1979, 404–407.

⁵³ Pavel FILIPÍ, *Hostina chudých*, Praha: Kalich, 1991.

⁵⁴ Je tedy mystagogií: „Měl jsem před očima zejména presbytera evangelického sboru, který volbou přijal odpovědnost za duchovní stav svého společenství a v tom i za vysluhování večeře Páně. Jemu jsem chtěl pomoci v orientaci, aby se své odpovědnosti mohl kvalifikovaně zhostit.“ Tamtéž, s. 3.

⁵⁵ Tamtéž, s. 11.

rozumí slovům ustanovení jako embolismu, který se vkládá do anafory, aby zdůraznil teologickou důležitost daného konání.⁵⁶

Filipi poznamenává, že *mandatum* („To číňte na mou památku.“) je vlastní jen pavlovské tradici (Lk a 1Kor). Matouš a Marek oproti tomu svorně zdůrazňují linku eschatologickou, která obsahově odpovídá i rituálu velikonoční večeře: „Pravím vám, že již nebudu pít z tohoto plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu s vámi pít kalich nový v království svého Otce.“⁵⁷ Janovo „mlčení“ ohledně Večeře Páně Filipi komentuje následovně:

Výpovědi vztahujících se k večeři Páně je v jeho evangeliu řada a jsou široce rozptýleny. Evangelista tím prozrazuje svůj záměr, že v pohledu víry ve Vzkříšeného je základnou večeře Páně celá Ježíšova životní cesta a služba, ne pouze jedna epizoda, jeden okamžik posledního stolování, který by ve své izolovanosti mohl vést, a ve sborech *janovského okruhu* asi už vskutku vedl, k nepochopení.⁵⁸

„Pulsující bohoslužebný život,“ konstatuje Filipi, „znovu a znovu rozkolísával text slov ustanovení, nechtěl se dát spoutat slovním zněním jediné verze.“⁵⁹ Co přesně znamená slavit Eucharistii na Pánovu „památku“? „Tímto jednáním je minulá událost znovu aktualizována,“ tvrdí evangelický profesor, „a prožívána jako přítomná skutečnost, do které účastník slavnosti vstupuje a má na ní podíl.“⁶⁰ Bůh nikdy nezapomíná a stále se rozpomíná na tuto událost, a tak umožňuje trvale proměnu i nám. Naše anamnéze je radostným zjištěním, že Bůh zůstává stále věrný svému záměru. Filipi se přiklání k názoru, že Večeře Páně byla ustanovena během večeře velikonoční. Ježíšova formulace: „Toto je moje tělo.“ nápadně připomíná slova ze sederové hostiny: „Toto je chléb chudoby, který naši otcové jídali v Egyptě.“ Filipi se nikterak nezdráhá mluvit o „zpřítomňování Kristovy smrti“.

⁵⁶ Lietzmann rozděluje dva typy slavení: jeruzalémské lámání chleba s radostným očekáváním příchodu Kristova a pavlovská večeře Páně, která má kultický ráz a soustředí se na připomínku Kristova umučení. Cullmann spojuje jeruzalémský typ s hostinami Vzkříšeného, pavlovský typ ovšem také nepostrádá onu radostnost, která je ovšem poněkud zmírňována Kristovým křížem. Oproti Lietzmannovi chápe pavlovský typ jako komplexnější, nikoli alternativní.

⁵⁷ Mt 26,29.

⁵⁸ FILIPÍ, *Hostina chudých*, s. 15.

⁵⁹ Tamtéž, s. 18.

⁶⁰ Tamtéž, s. 21.

Přiklání se k hypotéze, že Ježíš sám z hostiny neokusil, on vlastně jen dal. Oproti tomu Giraudo je přesvědčen o pravém opaku. Neokusit z večere by se velice protivilo i talmudskému popisu židovské večere, při níž hlava stolu pronesla požehnání nad pokrmem a sama z ní jedla jako první. Nezdá se, že by toto evangelisté rozporovali. Téma „vylití krve“ je příznačné pro Pavla a Lukáše, kteří kladou důraz na obětní ráz. Matouš a Marek spíše zdůrazňují prorocké klima Nové smlouvy.⁶¹ Podle Filipiho jsou to pojetí „pozoruhodně se doplňující“.⁶²

Kde je Eucharistie, tam je Duch svatý. „Učedníci (...) plně porozuměli smyslu Ježíšových slov a úkonů teprve po vzkříšení a po seslání Ducha svatého.“ a pokračuje, „ale porozuměli těmto slovům a úkonům právě jako slovům a úkonům Ježíšovým při poslední večeři. Předali je s většími či menšími odchylkami, ale ne jako kreaci své vzrušené mysli, bolestné vzpomínky, a ovšem ani jako představu své víry, nýbrž jako slovo a pokyn svého Pána.“⁶³ Tyto Filipiho postřehy bychom mohli označit za epiklétické.

Pro naše mystagogické úvahy je důležité to, že na hostinu Božího království jsou zvaní chudáci: „Jedinou jejich kvalifikací je to, že přijali pozvání k hostině.“⁶⁴ Mystagogie je určena těm, kdo přijali pozvání. Pokud dotyčný pozvání nepřijal, byť je i poučen a dobře vzdělán, nemůže být *μύστης*. Možná právě v tomto děláme chybu, že se pokoušíme o mystagogii u těch, kteří o ni nežádali.

Zázračnému rozmnožení chlebů rozumí Filipi spíše eucharisticky, je to podle něj „trvalý korektiv nebo i kritika křesťanské večere Páně, aby se z ní nestal hod pro vybranou a uzavřenou společnost“.⁶⁵ Následná řeč o chlebu života je prý odpovědí na dobové eucharistické spory v rané církvi. Reptají nejen Kristovi protivníci, ale v druhé části i jeho učedníci. Eucharistie je místem, kde mají prokázat učedníci víru a kde se mají oprostit od úvah: „Není to syn Josefův?“ Jak by mohlo jezení chleba a pití z kalicha zajistit společenství s Kristem? Znevažovat Večeři Páně je totéž jako pohrdat Vtělením. Mohli bychom se věnovat vysoké teologii, ale to by už nebyla mystagogie, která krouží okolo eucharistického jezení. Jan si to uvědomuje, i když je podle Filipiho „nejduchovnějším

⁶¹ Viz Jer 31,31.

⁶² FILIPÍ, *Hostina chudých*, s. 24.

⁶³ Tamtéž, s. 26.

⁶⁴ Tamtéž, s. 30.

⁶⁵ Tamtéž, s. 32.

z evangelistů“.⁶⁶ Jan je i na jiných místech opravdovým mystagogem: upozorňuje nás na to, co vidí (probodený bok) a podává vysvětlení. Dále je vhodné připomenout začátek jeho Prvního listu: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života.“⁶⁷ Mystagogie bez víry však nemůže fungovat. Samotné patření na Pána je málo.

Právě mystagogie může, dle mého, přispět k tomu, aby Večeře Páně nebyla jen obřadem uspořádaným dle pravidel a rubrik. Dokonale provedená bohoslužba nemusí být, podle Pavlova soudu, „společenstvím večeře Páně“. Proto Filipi označuje přístup Korintňanů k Eucharistii za „masivní sakramentalismus“.⁶⁸ Večeři Páně totiž předcházela hod lásky (agapé), na němž měli plnou účast pouze ti majetnější. „Vlastní“ eucharistii pak byli přítomni všichni. Myslím, že to je problém, který vyvstává v průběhu celých dějin. Naše mše mohou být sice „platné“, ale přesto nebudou „společenstvím večeře Páně“, pokud vyloučíme ze svého života lásku k bližnímu.

Filipi nešetří kritikou vůči „středověké“ mši, chápáné především jako úkon církve. „Celý ten sestup (Krista do svátosti) je celý jaksi inscenován církví a děje se v její režii. Kristus může být z nebe přivolán eucharistickou akcí. V tomto smyslu je středověká mše vskutku prvotně věcí církve. – Opravdu církve?“⁶⁹ Dalo by se zase vytknout samotnému Lutherovi, že sám je obětí středověkého chápání, když omezil rituál na pouhá slova ustanovení. Epikléze u něj nehraje žádnou roli, ani anamnéze, v níž prosíme Boha, aby tuto oběť přijal.

Justin dvakrát zdůrazňuje, že přijímají všichni, včetně nemocných, kterým je Eucharistie donášena jáhny. Velká změna v dějinách Večeře Páně nastane tehdy, kdy se eucharistické shromáždění přestane krýt se shromážděním křesťanské obce. Filipi se také vyjadřuje k sílící úctě k posvátným předmětům a „živlům“; předpokládá, že je původu syrského a měla svaté věci uchránit před profanací. Úcta k eucharistickým způsobům budí v evangelickém prostředí stále rozpaky. Také Filipi proti této zpředmětněné úctě staví pravou zbožnost, která spočívá v péči o vdovy a sirotky.⁷⁰

⁶⁶ Tamtéž, 33.

⁶⁷ 1J 1,11.

⁶⁸ FILIPÍ, *Hostina chudých*, s. 35.

⁶⁹ Tamtéž, s. 53.

⁷⁰ Jak 1,27.

Filipi pak poukazuje na další kontroverzní prvky středověké eucharistie: Čím je méně přijímajících, o to více se klade důraz na samotné předpodstatnění. Eucharistie je vysluhována *sub una specie*. Liturgické akلامace jsou věřícím upřeny a přenechány ministrantům. Hojněji se začne užívat nekvašeného chleba. Latina jako bohoslužebný jazyk znemožňuje porozumět biblickým perikopám a modlitbám. Zato při slavení začne převládat ticho. Eucharistie už není tolik předjímku Kristova návratu, ale jaksí nahrazuje Pánův očekávaný příchod. S tím souvisí středověký důraz na zření. Mnoho prostoru by si vyžádalo přiblížit teologické koncepty jako konkomitance či transsubstanciace, které dodnes znesnadňují na ekumenickém poli porozumění. „Soukromé“ mše už nejsou výjimkou, ale modelem. K tomu se přidružuje intenční praxe a systém prebendy.

Ten, kdo uvádí křesťany do tajemství Eucharistie, je Duch svatý. Bez víry je křesťanská bohoslužba a s ní spojená mystagogie nemyslitelná. Filipi dbá o to, aby pěstoval v Božím lidu ducha chudých, jimž patří Boží království. Je to mystagogie začleňující, vrcholící v účasti na Večeři Páně. Eucharistií se zpřítomňuje Pánovo umučení a současně se v ní mocně živí eschatologická naděje.

3. MYSTAGOGIE EKUMENICKÁ

Je nesporné, že obnova římského mešní obřadu zohledňovala ekumenické hledisko.⁷¹

I když mystagogie, ve smyslu řádného slavení, nevyřeší přetrvávající věroučné rozpory, může již nyní účinně uvádět Boží lid do Kristova tajemství. Správné, mystagogické slavení je příležitostí odpovědi na řadu výhrad zaznívajících od reformovaných teologů. Mnoho z jejich důrazů se nakonec ukázalo opodstatněných. Koneckonců i Lutherova kritika byla vedena vášnivou láskou k Eucharistii proti úpadkovým pozdně středověkým fenoménům. „Co jiného to satan mezi námi provádá-

⁷¹ Krom eucharistických modliteb, které jsou vlastně velkolepou oslavou jediné Kristovy oběti, to platí třeba pro obřad *commixtio*. V jiných ohledech zase přistoupilo Consilium ke krokům, které byly jednostranné, neřku-li neekumenické, jako je odstranění předpostního období Septuagesimy, které zachovaly všechny východní církve a dokonce svým způsobem i velká část církevních společenství vzešlých z reformace. Není tedy možné ukvapeně hodnotit výsledné dílo jako systematickou protestantizaci.

dí,“ prohlašuje Luther, „než že chce docílit, aby v církvi ze mše nezbylo zhola nic.“⁷²

Když si zběžně porovnáme jednotlivé přístupy představených teologů, najdeme body, v nichž souzní: Všichni začínají svá pojednání důkladnějším rozbořem biblických úryvků klíčových pro Večeři Páně/lámání chleba či obecněji pro eucharistickou teologii. Přitom se svorně drží zásad historicko-kritické exegeze. Uznávají také, že křesťanská liturgie prochází vývojem, ba přímo proměnu vyžaduje. Dobře znají prameny starokřesťanské bohoslužby. Mystagogické slavení se neodehrává odděleně od běžného života. Je třeba věnovat pozornost i tomu, co se děje před bohoslužbou a po ní. Sebedůstojnější vysluhování svátostí odtržené od lásky k bližnímu se s mystagogií neslučuje. Mystagogové se mohou rozcházet v tom, jak rozumějí jednotlivým částem eucharistické liturgie. Ukážeme si to na dvou příkladech: Homilie, ta je svou povahou vždy mystagogická. Kázáním vlastně vrcholí liturgie vzešlé z reformace. Není ale již samotné hlásání biblického textu aktualizující? Eucharistická úcta mimo mši, ta je pro katolíka velice žádoucí a náleží do mystagogického úsilí; pro evangelíka může být naopak uctívání svátostných živlů projevem eucharistické zbožnosti náhražkové či přímo pokleslé.

Jestliže u teologů katolických se běžně setkáváme s důrazem na mystagogii inkulturovanou, shledáváme na evangelické straně jistou opatrnost před pozbytím vlastní, reformované tvářnosti. Odlišný je ovšem přístup kalvinisty Thuriana; liturgie v Taizé, kterou spoluutvářel, se nevyznačuje touto konfesní ostražitostí, avšak nese rysy liturgického synkretismu. Thurianova mystagogie není komentářem obřadní geneze, ale *actio liturgica*, tím se přihlašuje k odkazu liturgického hnutí.

To, že kladou naši vybraní autoři ve svém mystagogickém různém důrazu, nás nemusí vůbec zarážet. Totéž lze přece vysledovat už v dochovaných mystagogických katechezích starověku. Rigorózní mystagogická metoda přinášela u každého z autorů různé výsledky. Chceme-li se v současnosti mystagogii věnovat, nemusíme se jisté rozmanitosti obávat.

Mystagogie může být dozajista cenným ekumenickým prostředkem již proto, že je starší než dogmatické rozepře. Je přihlášením se k pokladu, který je nám společný. V praxi může dojít k velkému vzájemnému obohacení: Některé evangelické sbory již dnes vysluhují Večeři Páně v kontextu eucharistické modlitby. Katoličtí mystagogové si mohou

⁷² Martin LUTHER, *Preludium o babylónském zajetí církve (1520)* dle FILIPÍ, *Hostina chudých*, s. 68.

z evangelického prostředí odnést nejen neutuchající zaujetí pro Bibli, ale i zásadu, že Večeře Páně je slavností celé křesťanské obce. (Stále zůstává otázkou, jestli je vhodné ji konat pro zvláštní skupiny, podle věku, vzdělání, profese atp.) Mystagogie je sama sebou jediné tehdy, obrací-li se na všechny i každého zvlášť.

Mystagogy in the Service of Christian Reconciliation

Keywords: Mystagogy; Cesare Giraudo; Max Thurian; Pavel Filipi; Ecumenism; Liturgy in Taizé; Mass Ritual

Abstract: In this article, I present the reflections of several modern theorists of mystagogy. Although they apply their own, confessional point of view, they strive for mystagogy, which is biblical and ecumenical in nature. Cesare Giraudo, a Catholic, has a surprisingly broad concept of mystagogy, compared to ancient models. It is not primarily a subject of academic research, but a theology of the people and for the people; it is a shared experience and should lead the faithful not only to instruction, but above all to active participation. The proper preparation of every mystagogue is knowledge of sources, biblical, patristic and liturgical. Giraudo's approach is interdisciplinary. As much as he is interested in eucharistical texts, he also examines the context of ritual action. Cultural anthropology is a permanent component of his mystagogical reflections. For Giraudo, the mystagogical path belongs to the pastoral ministry of liturgy. In the course of the ecclesial year, the community should delve deeper into the mystery of Christ. Mystagogy, he said, is also the program of the new evangelization. It is no longer carried out by the bishop or priest alone, but also involves the thoughtful formation of the laity for a mystagogical vocation. Max Thurian, still a Calvinist, found that the renewed Roman rite had rediscovered an unbroken tradition common to Christians. The Czech evangelical theologian and liturgist Pavel Filipi is more cautious in his conclusions and emphasizes the ethical and eschatological dimensions in introducing People of God to mystery. Mystagogy is also a fitting response to the reservations of the Reformation, because it does not dwell on fierce doctrinal disputes. Mystagogy can be a valuable means of understanding among Christians, if only because it is older than dogmatic controversies. It is an acknowledgment of a common heritage. Catholic mystagogues can take from the Evangelical milieu, not only an undying passion for the Bible, but also the principle that the Lord's Supper is the celebration of the entire Christian community.

Mgr. Pavel Hödl, SL.L.
Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra systematické teologie (Liturgická teologie)
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
hodl.p@centrum.cz