

Vztah církve a liturgie*

K recepci Druhého vatikánského koncilu

Klemens Richter

1. INTENCE A CÍLE LITURGICKÉ REFORMY

Rozhodnutí koncilu schválit v roce 1963 jako první dokument liturgickou konstituci *Sacrosanctum concilium* se často považuje za šťastné. Podle názoru tehdejšího bonnského fundamentálního teologa Josepha Ratzingera, který se zúčastnil koncilu jako poradce kolínského kardinála Fringse, tak bylo možné „pustit se do stavebního díla, které vedlo kupředu a které strhlo váhající, protože jim jeho předloha ukázala, že nejde o ničení a kritiku, ale o větší plnost...“¹ Ratzinger hovoří „o návratu k počátkům a o demontáži celé řady dějinných vrstev, které nezřídka ve značné míře zakrývají jádro toho, co je skutečně zamýšleno.“ Bylo třeba uvolnit každou „rituální strnulost“, „bohoslužbu slova znovu utvořit jako zvěstování Božího slova, které má na mysli člověka a jej volá,“ a dosáhnout toho, aby bylo možné opět jasně poznat „dialogický charakter celého liturgického slavení, jeho podstatu jako společnou službu Božího lidu.“ K tomu patří decentralizace liturgického zákonodárství a použití mateřského jazyka: „Sotva může někdo popřít, že sterilita, ke které byla katolická teologie a filozofie od konce osvícenství často odsouzena, pocházela v neposlední řadě z vazby na jazyk,“ na latinu. Ratzinger zvláště zdůrazňuje, že nešlo o formality, o změny v rubrikách, nýbrž že text zahrnul „zároveň celou eklesiologii, a tím způsobem, který můžeme jen stěží přecenit, předstihl předpokládané hlavní téma celého koncilu, učení o církvi, které tak bylo osvobozeno od ‚hierarchologického‘ (Congar) zúžení posledních století a znovu vztaženo ke svému sakramentálnímu východisku.“²

Ratzinger tak pojmenovává rozhodující základní intence liturgické reformy vycházející z této konstituce, které jsem se jinde pokusil shrnout do deseti bodů.³ Co bylo u jednotlivých článků *Sacrosanctum concilium* přáním koncilních otců a jak to potom bylo prostřednictvím římských prováděcích ustanovení v posledních čtyřiceti pěti letech akceptováno nebo také neakceptováno, podrobně sepsal mnichovský liturgik Reiner Kaczynski v herderovském teologickém komentáři k dokumentům Druhého vatikánského koncilu.⁴

* Tuto přednášku přednesl prof. Klemens Richter na KTF UK v Praze 25. 5. 2009 na základě pozvání Centra teologie a umění a teologické revue *Salve*. Překlad redakce.

¹ J. RATZINGER, *Die Erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ein Rückblick*, Köln: Bachem, 1963, s. 22n.

² Tamtéž, s. 25–35.

³ Srov. K. RICHTER, „Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution,“ *MThZ* 54 (2003): 98–113, zde s. 100n.

⁴ R. KACZYNSKI, „Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*,“ in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 2, ed. P. Hünermann a B. J. Hilberath, Freiburg: Herder, 2004, s. 1–227.

2. ECCLESIA A LITURGIA A/NEBO LITURGIA AB ECCLESIA?

K pokoncilní recepci konstituce *Sacrosanctum concilium* patří vztah liturgie a eklesiologie, což Ratzinger ve svém výše citovaném ohlédnutí právem zvlášť zdůrazňuje. Kurt Koch, jenž byl do svého vysvěcení na basilejského biskupa profesorem dogmatiky a liturgiky, z konstituce usuzuje: „Liturgie nejen buduje církev, ale také drží církev při životě a nechává církev – v jakési základní eklesiogenezi – vždy znovu nově vznikat. Eklesiologie a liturgická teologie proto spolu nerozlučně souvisejí.“⁵ Jan Pavel II. ve svém Apoštolském listě k 25. výročí *Sacrosanctum concilium* hned na začátku připomíná, že zde „je už možné najít jádro onoho učení o církvi, které později předložilo koncilní shromáždění,“ ono dokonce již předjímá dogmatickou konstituci o církvi *Lumen gentium*.⁶ Přitom ukazuje, jak moc si je vědom neoddělitelné souvislosti liturgické a církevní reformy: Ve „spojení s biblickou obnovou, ekumenickým hnutím, s misionářskou horlivostí a s eklesiologickým zkoumáním by měla liturgická reforma přispět k rozsáhlé obnově celé církve. (...) Ve skutečnosti vzniká velmi těsné a organické spojení mezi obnovou liturgie a obnovou celého života církve.“ Církev nejen v liturgii jedná, ale také se v ní vyjadřuje a čerpá z liturgie svoji životní sílu.⁷ Jeden evangelický teolog komentoval papežův list slovy: „Budeme si muset připustit, že žádné rozhodnutí není pro duchovní život církevního společenství tak bezprostředně závažné jako reforma bohoslužby. Eklesiologie a liturgie patří nerozlučně k sobě.“⁸

Protože žádný jiný projev života církve nevyjadřuje do takové míry její identitu jako liturgie, jíž se z „hlediska účinnosti (...) žádná jiná činnost církve titulem ani stupněm nevyrovná,“ (SC 7) protože je tedy bohoslužba zrcadlením celého života církve, neboť v ní církev nachází své reálně-symbolické zobrazení, musí vyjadřovat její víru a její život. V dějinách se ukazuje, že každá větší vnitrocírkevní diskuze zapříčiní i rozdílnost v liturgii. Jinak položené důrazy při chápání víry a církve podmiňují odlišnou bohoslužbu. Vývoj k římsko-latinské liturgii kléru ve středověku je spojen s pohledem, který vidí církev strukturovanou odshora dolů, přičemž liturgie je vázána výlučně na kleriky, kteří jsou pro ni jediní způsobilí. Tridentská liturgie je zrcadlem této eklesiologie. Proto nerozumím tomu, když současný papež ve svém listě *Summorum Pontificum* z roku 2007 označuje rozsáhlé znovupřijetí této liturgie vedle vatikánské, i když jako *forma extraordinaria*, jako „dvojí praxi jediného římského ritu“.⁹ Koncilní reforma by nebyla potřeba, kdyby koncilní otcové nechtěli klást nové eklesiologické a samozřejmě i teologické důrazy. Příkladem takového teologického důrazu je ve své době právem živá diskuze o velkopátečních přímlovách, které samozřejmě představují jen jeden obzvlášť důležitý bod teologických rozdílů

⁵ K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern: Sakramente und Liturgie in unserer Zeit*, Freiburg: Herder, 1999, s. 11.

⁶ *Vicesimus quintus annus*, 4. 12. 1988, čl. 2 (EDIL/DEL 6264).

⁷ Tamtéž, 6266.

⁸ F. MERKEL, „Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform,“ *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 41, č. 1 (1990): 3–7, zde s. 3.

⁹ BENEDIKT XVI., Apoštolský list vydaný z vlastního rozhodnutí (motu proprio) *Summorum pontificum*, 7. 7. 2007 (VapSt 178), čl. 1. Srov. k tomu m.j. *Ein Ritus – zwei Formen: Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, ed. A. Gerhards, Freiburg: Herder, 2008.

mezi *Missale Romanum* z roku 1962 a z roku 1970, jakož i Editio tertia z roku 2002.¹⁰ Stejně tak nemohu uznat, že jsou způsoby přítomnosti Ježíše Krista podle všeobecných pokynů k *Římskému misálu* z r. 2002 slučitelné se starým misálem, když v novém je jako první reálný způsob přítomnosti Pána s odvoláním na 7. čl. *Sacrosanctum concilium* – adekvátně Ježíšovu příslibení v Mt 18,20 „neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ – jmenována shromážděná obec, potom nositel úřadu, pak Pánova přítomnost v hlásaném slově Písma a na konci slavení také trvalá přítomnost Pána pod eucharistickými způsoby.¹¹

Vzhledem ke vztahu liturgie a eklesiologie vyvstává otázka, „zda liturgie pochází od církve (*liturgia ab ecclesia*), anebo zda církev naopak má své kořeny v liturgii (*ecclesia a liturgia*).“ Na první pohled bychom se mohli domnívat, že první je správné. Kurt Koch naproti tomu upozorňuje, že tato definice vztahu ztroskotá na tom, „že neexistuje žádný Ježíšův výrok zakládající církev, jehož bezprostředním smyslem by bylo založit nějakou ‚náboženskou společnost‘. Oproti tomu rozhodujícím aktem, který může být považován za ‚založení církve‘, je to, jak Ježíš zavazuje k liturgickému konání: ‚to konejte na mou památku!‘ Odtud dostává eucharistie rozhodující eklesiologický význam, který nejenom dovoluje mluvit o nějaké ‚eucharistické eklesiologii‘, ale také je schopný verifikovat princip ‚ecclesia a liturgia‘.“¹² Důsledkem tohoto pohledu je potom to, že podstata církve může být poznána z jejího konání při slavení liturgie, že církev je založená na liturgii, především na slavení eucharistie, a v ní se stává zjevnou.

3. EUCHARISTICKÁ EKLESIOLOGIE

Koncil „několikrát, poprvé v 2. čl. liturgické konstituce, naléhavě zdůraznil starou, v Písmu naznačenou (srov. 1 Kor 10,17, Sk 2,42) a zvláště Ignácem z Antiochie, Augustinem, Lvem Velikým a Tomášem Akvinským připomínanou pravdu, že církev je budována slavením eucharistie a jím se především projevuje.“¹³ Tak je dnes možné hovořit i v západní teologii o eucharistické eklesiologii, o eklesiologii, která chápe samu sebe na základě liturgických slavení jednotlivých obcí a odtud buduje církev. Mohučský dogmatik Theodor Schneider charakterizuje eucharisticko-liturgické shromáždění jako vlastní „konstrukční bod“ starocírkevní eklesiologie, neboť „členy tohoto společenství (...) jsou ti, kteří jsou spojeni v *communio* pokr-

¹⁰ Srov. J. NEBEL, „Die Editio typica tertia des Missale Romanum: Eine Untersuchung über die Veränderungen,“ *Ecclesia orans* 19 (2002): 265–314.

¹¹ *Všeobecné pokyny k Římskému misálu: Editio typica tertia 2002*, Praha: ČBK, 2003, čl. 27.

¹² KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*, s. 11n. K tomu srov. m.j. R. AHLERS, „Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica: Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche,“ in *Das Bleibende im Wandel: Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, ed. R. Ahlers a P. Krämer, Paderborn: Bonifatius, 1990, s. 7–103, zde s. 91n. Podobně také J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen*, Freiburg: Herder, 1991, 25: „Ustanovení nejsvětější eucharistie večer před utrpením nemůžeme považovat za nějaké více méně izolované kultické jednání. Je uzavřením smlouvy, a jako uzavření smlouvy je založením nového lidu, lid vzniká svým smluvním vztahem s Bohem.“

¹³ E. J. LENGELING, „Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde: Aufgaben nach dem Konzil,“ in *Die neue Gemeinde*, ed. A. Exeler, Mainz: Matthias Grünewald, 1967, s. 136–166, zde s. 158.

mem z jednoho stolu.¹⁴ Kvůli tomu může Druhý vatikánský koncil v 11. čl. *Lumen gentium* charakterizovat slavení eucharistie jako „zdroj a vrchol celého křesťanského života“ a jako účinnou sílu „jednoty Božího lidu“, protože právě z eucharistie podle 26. čl. *Lumen gentium* „církve ustavičně žije a roste.“

Dogmatik Wolfgang Beinert již před více než deseti lety upozornil na to, že tato slova nesmějí zůstat bez důsledků. Ptá se tedy: „Jak může existovat jednotu křesťanů bez eucharistické pohostinnosti, když eucharistie dává vzniknout církvi? (...) Jak může církevní vedení trvat na platných podmínkách pro přijetí do duchovního úřadu, jemuž jedinému přináležejí podle platného všeobecně katolického učení konsekrační pravomoc, tedy faktické uvedení svátosti oltářní v účinnost (*Be-Wirkung*), když se ukazuje, že tyto podmínky vylučují jak kvalitativně, tak kvantitativně dostatečný počet kněží?“ Pokud je základní formou svátosti hostina, „jak je potom možné vyrovnat se se zvykem rozdělovat při přijímání ve mši dříve konsekrované hostie, „vylepšovat“ bohoslužby slova bez slavení eucharistie podáváním sv. přijímání, osnovat spor k otázce přijímání na ruku nebo do úst?“¹⁵

Zatímco až do raného středověku byla církev vnímána jako *corpus reale* a eucharistie jako *corpus mysticum*, je tomu v posledním tisíciletí obráceně: mystický tělem je nyní církev, skutečným tělem jsou ale eucharistické způsoby.¹⁶ Ve staré církvi zakládalo eucharistické slavení jednotu obce, její *communio* s jinými obcemi pak zakládalo *unio catholica*. Ale už na přelomu tisíciletí začala individualizace ve vnímání eucharistie: nauka o eucharistii a eklesiologie se od sebe vzdálily, církev už dál nebyla viděna jako *communio* místních církví, ale jako univerzálně ustanovená veličina reprezentovaná pouze úřadem. Obec už nehrála žádnou roli, neboť ve jménu Krista a církve jednal pouze kněz.

Zcela jinak hovoří Druhý vatikánský koncil: Nyní je na základě 26. čl. *Lumen gentium* v dokumentu o konsensu mezi římskokatolickou a pravoslavnou církví z roku 1982 objasněno: církev je ve shromáždění obce na jednom místě „v plném smyslu tím, čím má být, když je eucharistickou obcí (...) Je společenstvím svatého Ducha...“¹⁷ Církev se konstituuje skrze jednotlivé obce slavící eucharistii a skrze eucharistii vzájemně spojených obcí pod předsednictvím biskupa. Protože je tento popis církve strukturován odzdoila nahoru – vidí církev tam, kde obec slaví liturgii – nebylo v tomto dokumentu k popisu církve potřeba úřadu papeže, naproti tomu je v něm zdůrazněna služba biskupa, kterému ve skutečnosti přísluší předsedat slavení eucharistie. Doslova to znamená: „Eucharistická jednotu místní církve obsahuje společenství mezi tím, kdo předsedá, a lidem, kterému rozděluje dílo spá-

¹⁴ Th. SCHNEIDER, „Sakrament des Heils für die Welt? Zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils,“ in *Auf seiner Spur*, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 137–170, zde s. 163.

¹⁵ W. BEINERT, „Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie,“ *Stimmen der Zeit* 215 (1997): 665–678, zde s. 665n.

¹⁶ Srov. H. de LUBAC, *Corpus mysticum: Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln: Johannes, 1969.

¹⁷ „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ (München 1982), in *Die Eucharistie der einen Kirche: Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene*, Die deutschen Bischöfe, Ökumene-Kommission 8, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1989, s. 25–35, zde s. 29 (2,1).

sy a eucharistické dary. Na druhé straně je nositel úřadu ze své strany tím, kdo od své církve toto slovo, které dál předává, přijímá...¹⁸

Velmi podobně to také říká list Jana Pavla II. „O tajemství a uctívání nejsvětější eucharistie“ z roku 1980, který Walter Kasper komentoval takto: „[Z toho všeho vyplývá] svátostná, ano eucharistická koncepce církve. (...) Tato koncepce zcela odpovídá pohledu církevních otců. (...) Východní církve si tento pohled uchovala živý dodnes. Západ rozvinul především ve druhém tisíciletí více individualistický a juristický pohled (...) Člověk nemusí být prorokem, aby mohl říci, že takováto eucharistická koncepce církve má dalekosáhlé ekumenické důsledky.“¹⁹

4. ZMĚNA V KONCILNÍ HERMENEUTICE: COMMUNIO HIERARCHICA NEBO TEOLOGIE BOŽÍHO LIDU?

Je-li obnovené chápání liturgie tak těsně spojeno s eklesiologií Druhého vatikánského koncilu, dotýká se ho tedy i to, že se na koncilu uplatnily vedle sebe a bez vzájemného propojení dvě eklesiologie, pohled hierarchicko-christologický a pohled spíše pneumatologický.²⁰ Každopádně není oprávněný jednostranný výklad koncilu, jak se nejen v posledních letech objevuje v římských dokumentech, když je liturgická konstituce interpretována výhradně z pohledu *communio hierarchica*.

Přesně tak ale vidí situaci tübingenský dogmatik Bernd Jochen Hilberath a ukazuje to na napětí mezi Druhým vatikánským koncilem a *Instrukcí k některým otázkám ohledně možnosti laiků podílet se na službách vykonávaných kněžími* z roku 1997.²¹ Zde byl, stejně jako m.j. u *Listu katolickým biskupům o některých aspektech církve pojímané jako communio* vydaného Kongregací pro nauku víry roku 1992,²² „podniknut pokus interpretovat eklesiologii *communio* obsaženou v textech (...) koncilu obráceně jako posilování univerzální církve (fakticky centrálního vedení církve). Ne *communio*, nýbrž Boží lid zvolili koncilní otcové jako explicitní vůdčí myšlenku konstituce o církvi.“²³ Ovšem nyní je v kurzu „eklesiologie *communio*, která vybrala jako hlavní myšlenku pojem *communio hierarchica*.“ Hilberath v tom vidí hierarchickou strukturu pojatou dle schématu dárce–příjemce, která vrací teologický průlom koncilu zpět.²⁴ Schéma dárce–příjemce už neplatí konec konců ani pro liturgické slavení,

¹⁸ Tamtéž, s. 31 (2,3).

¹⁹ Text a komentář: W. KASPER, *Ein Leib und ein Geist werden in Christus: Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II.*, Freiburg: Herder, 1980, s. 80n.

²⁰ A. ACERBI, *Due ecclesologie: Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna: Dehoniane, 1975. Srov. B. J. HILBERATH, „Communio hierarchica,“ *ThQ* 177 (1997): 202–219.

²¹ B. J. HILBERATH, „Theologie des Laien: Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion,“ *Stimmen der Zeit* 217 (1999): 219–232. Srov. k tomu *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*, QD 171, ed. M. Klöckener a K. Richter, Freiburg: Herder, 1998; P. HÜNERMANN, „Laien und Dienste in der Kirche: Eine Rückbesinnung auf das II. Vatikanische Konzil,“ *Bibel und Liturgie* 78 (2005): 85–100.

²² KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *List katolickým biskupům o některých aspektech církve pojímané jako communio* *Communio notio*, 28. 5. 1992, AAS 85 (1993), v českém překladu cchma.cz/docs/Communio_notio.pdf [cit. 1. 6. 2010].

²³ HILBERATH, *Theologie des Laien*, s. 220.

²⁴ Tamtéž, s. 231.

poněvadž podle 14. čl. *Sacrosanctum concilium* je vyžadována „plná a aktivní účast celého lidu“, který je podle 1 Petr 2,9 jako „rod vyvolený, královské kněžstvo“ způsobilý pro liturgii – věřící se tu označují jako *sacerdotes*. Tak je předsedající liturgie nejen rozdělovačem, ale zároveň příjemcem, když např. poslouchá a přijímá zvěstování Písma.²⁵

Je tedy třeba zřetelně rozlišovat mezi sacerdotálním, to znamená ve vlastním smyslu kněžským a v naší souvislosti liturgickým povoláním všech pokřtěných, a presbyteriálním úřadem služby při liturgii. Úkol ordinovaných spočívá v tom, aby sloužili tomuto poslání, které je dáno všem (Mk 9,35; 10,43). Tato služba má svoji vlastní „důstojnost“. Rozumíme-li této důstojnosti (*Würde*) na základě jejích etymologických kořenů, znamená toto: něco má svoji hodnotu (*Würde*) a cenu. Někdejší vedoucí katedry liturgiky v Erfurtu Franz Schneider ve svém článku „Liturgie jako místo, ve kterém se lid Boží stává subjektem“ – uveřejněném ostatně v poslední předpřevratové erfurtské teologické ročence vydané v roce 1989 – to komentuje tak, že má „svou hodnotu a cenu vybudovat obec k posvátnému kněžství (1 Petr 2,9) a sloužit vědomé, aktivní účasti věřících.“²⁶

Laici jsou tedy autentickými subjekty liturgie, v původním smyslu opravdovými koncelebranty.²⁷ Jejich účast na trojím úřadu Krista se zdůrazňuje v 31. čl. *Lumen gentium*, takže při všech rozdílech v různých úřadech podle 32. čl. *Lumen gentium* „je mezi všemi opravdová rovnost v důstojnosti a v činnosti společné všem věřícím při budování Kristova těla.“ Před koncilem se hovořilo jen o úkolech učitelském, kněžském a pastýřském, které příslušely výlučně úřadu vedení, biskupům a kněžím. Vidíme-li dnes jako základní úkoly církve martyrii, liturgii a diakonii, pak na nich mají podíl všichni podle svého postavení v obci.²⁸

Hilberath se v jednom svém pojednání o eklesiologii liturgické reformy ptá: „Není už liturgická obnova dál než eklesiologie a eklesiopraxe?“²⁹ Poukazuje na kardinála Hermanna Volka, který jako dogmatik už bezprostředně po koncilu učinil z *participatio actiosa* závěr, že „může dojít k obnově církve na základě bohoslužby, totiž díky obnovenému a prohloubenému rozhodnutí a odhodlanosti věřících, které se v bohoslužbě konkretizují.“³⁰ Hilberath považuje za pravděpodobné, že liturgická reforma přispěla k tomu, že se všichni v církvi stali subjektem. Tato reforma představuje podle názoru dogmatika Hermanna J. Pottmeyera důležitý krok

²⁵ Srov. K. RICHTER, „Die Liturgie der Sakramente nach dem Vaticanum II: Ein mehrfacher Paradigmenwechsel,“ *Theologie der Gegenwart* 49 (2006): 128–139, zde s. 130.

²⁶ F. SCHNEIDER, „Liturgie als Ort, an dem das Volk Gottes Subjekt wird: Zur Stellung und Bedeutung des Laien im Gottesdienst,“ in *Theologisches Jahrbuch*, ed. W. Ernst, Leipzig: St. Benno, 1989, s. 292–304, zde s. 296.

²⁷ Srov. H. B. MEYER, *Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral*, GdK 4, Regensburg: Pustet, 1989, s. 491–493.

²⁸ Srov. K. RICHTER, „Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde,“ in *Liturgie zwischen Mystik und Politik*, ed. H. Erharter a H.-M. Rauter, Wien: Herder, 1991, s. 9–18, zde s. 15–17.

²⁹ B. J. HILBERATH, „Participatio actiosa: Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms,“ in *Gottesdienst–Kirche–Gesellschaft: Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, PiLi 5, ed. H. Becker, B. J. Hilberath a U. Willers, St. Ottilien: EOS, 1991, s. 319–338, zde s. 336.

³⁰ H. VOLK, „Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes,“ in *Gesammelte Schriften*, sv. 2, Mainz: Matthias Grünewald, 1966, s. 195.

ve vývoji, v němž se církev „postupně zjevuje jako aktivní subjekt v ekonomii spásy.“³¹ Podle Franze Schneidera se tímto „bohoslužba stává bezprostředním prostorem – jaký jiný by ostatně mohl být blíž? – ve kterém se ukáže, nakolik bude možné obnovené pojetí a sebeporozumění laiků v církvi.“³² To vše nám ukazuje, jak moc tkví eklesiologie *Lumen gentium* v *Sacrosanctum concilium*, jak těsně je spolu spojeno koncilní chápání jak liturgie, tak církve a obce (*Gemeinde*).

5. VÝROKU *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA* ODPOVÍDÁ *LITURGIA SEMPER REFORMANDA*

Z toho všeho může Wolfgang Beinert učinit závěr: „Stejně jako je potřeba ocenit výsledky pokoncilní liturgické obnovy, koncilu samotnému musíme přiznat důslednost v myšlení a konání. Je-li eucharistie viděna jako událost *communio* a komunikace trinitárního díla spásy, pak je eucharistická liturgie skutečně ‚vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla (SC 10).‘ Jestliže se tedy církev musí a chce obnovit, potom je liturgická reforma nezbytná...“³³ Jinými slovy: „Snahy o obnovení církve (...) mohou být jen tehdy a jen do té míry úspěšné, pokud a nakolik výroku ‚Ecclesia reformanda‘ odpovídá ‚Liturgia reformanda‘.“³⁴

Komu záleží na obnově církve, sotva se bude stavět proti takovémuto obecným tvrzením. Něco jiného ale je, když by měl někdo přijmout za vlastní vyjádření jednoho z nejkompetentnějších liturgiků současnosti, benediktýna Angeluse Häußlinga, jemuž je věnováno rozsáhlé dílo o liturgické reformě jako základní konstantě církevního jednání napříč celými církevními dějinami:³⁵ „Kdyby koncil definoval církev jako uzavřenou společnost, byla by liturgická reforma jednoduchá: na způsob sekt by mohla církev v důvěrném kruhu pěstovat tradovaný rituál, kterému nemůže být odepřena kulturněhistorická hodnota a hodnota památkové péče. Vylepšit takový rituál, vrátit jej ke ‚starobylým normám svatých otců‘, by se potom mohlo (...) nazývat liturgickou reformou. Druhý vatikánský koncil ale viděl církev jinak; má reagovat na paradigmatické změny dějin. Nehledě na nepředvídatelné těžkosti tím koncil církvi uložil ‚liturgickou reformu‘ (...) jako trvalý, nikdy nekončící úkol. Zdá se – za předpokladu, že církev zůstane koncilu věrná –, jako by byly dosavadní liturgické reformy jenom předehty.“³⁶

³¹ H. J. POTTMEYER, „Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums,“ in *Kirche im Wandel*, ed. G. Alberigo, Düsseldorf: Patmos, 1982, s. 101.

³² F. SCHNEIDER, „Liturgie als Ort, an dem das Volk Gottes Subjekt wird,“ s. 297.

³³ W. BEINERT, „Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie,“ in *Stimmen der Zeit* 215 (1997): 736–746, zde s. 743.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ *Liturgiereformen: Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, sv. 1, *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*; sv. 2, *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, LQF 88, ed. M. Klöckener a B. Kranemann, Münster: Aschendorff, 2002.

³⁶ A. A. HÄUSSLING, „Liturgiereform: Materialien zu einem Thema der Liturgiewissenschaft,“ in *Christliche Identität aus der Liturgie: Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, ed. M. Klöckener, B. Kranemann a M. B. Merz, LQF 79, Münster: Aschendorff, 1997, s. 11–44, zde s. 43.

6. VĚRNOST KONCILU?

Zde můžeme odhlédnout od takzvaných tradicionalistů, kteří s odmítáním liturgické reformy spojují také odmítnutí církevní obnovy, odmítavě se staví proti ekumeně i mezináboženskému dialogu, což jen potvrzuje, že obojí spolu souvisí.³⁷ Opravdu palčivé je to, že nejen ze strany liturgiky zaznívá stále častěji otázka, jak je v Římě postaráno o věrnost koncilu. Od začátku existovaly v kurii mocné síly, které se snažily liturgickou konstituci podkopat. Již v roce 1969 poslali kuriální kardinálové Pavlu VI. protest, k němuž přiložili „Krátké kritické posouzení nového Ordo Missae“, které končí větou: „Vzdát se liturgické tradice, která byla čtyři staletí znamením a zárukou jednoty kultu (a její nahrazení jinou liturgií, která nezbytně bude znamením napětí kvůli nespočetným uvolněním, jež okamžitě autorizuje, a která už sama o sobě byla prosazena mnoha otevřenými proviněními proti čistotě katolické víry), se jeví, řečeno co nejmírněji, jako nesmírný omyl.“³⁸

Takové výpady přinášejí výsledky. Jedením z nejvýznamnějších bylo roku 1984 opětovné schválení slavení mše podle *Missale Romanum* z roku 1962, tehdy ještě podle konkrétních vydání.³⁹ Když potom kuriální kardinálové ještě udělují kněžské svěcení v tridentském ritu, nazývá to Häußling „výsměchem koncilu“.⁴⁰ A Peter Hünermann to komentuje: „Není mi známa žádná historická paralela pro takovouto suspenzi rozhodnutí právoplatného koncilu.“⁴¹ Oba tenkrát nemohli tušit, že v roce 2007 bude možné nejen plošné znovuzavedení této formy mše, ale také všech ostatních svátostí podle starého ritu – a to bez ohledu na místní biskupy, kterým *Sacrosanctum concilium* v čl. 22 a 36 přiznalo jejich vlastní právní kompetenci při uspořádání liturgie, což už koneckonců nezmiňuje ani nový *Codex Iuris Canonici* z roku 1983. Na základě toho je možné pochopit, proč biskup Joachim Wanke v jednom rozhovoru na otázku: „Kde byste chtěl od Říma víc volného prostoru?“ odpověděl: „Možná v liturgii. Existuje totiž snaha velmi silně vázat všechny texty a formy na centrum; přál bych si důvěru, že se biskupské konference nebo diecéze vypořádají s případným divokým růstem samy.“⁴²

Dalo by se nyní snadno ukázat, že všechna římská prohlášení z posledních let týkající se liturgie vykazují zpomalující tendence, nebo dokonce dřívější dokumenty zcela ruší, jako např. překladatelská instrukce *Liturgiam authenticam* z roku 2001,⁴³

³⁷ M.j. k tomu srov. A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948-1975: Zeugnis und Testament*, ed. J. Wagner, Freiburg: Herder, 1988, s. 299–325; M. PROBST, „Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit?“ *Liturgisches Jahrbuch* 36 (1986): 222–237, zde s. 223–225.

³⁸ E. J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier: Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch: Endgültiger lat. und dt. Text: Einleitung und Kommentar, Lebendiger Gottesdienst 17/18*, Münster: Regensburg, 1972, s. 66–75; BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948-1975*, s. 307–315.

³⁹ EDIL/DEL 5685n. Srov. K.-O. NUSSBAUM, „Die bedingte Wiederzulassung einer Messfeier nach dem Missale Romanum von 1962,“ *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen u.a.* 37 (1985): 130–143.

⁴⁰ HÄUSSLING, „Liturgiereform,“ s. 44, pozn. 87.

⁴¹ P. HÜNERMANN, „Droht eine dritte Modernismuskrise?“ *Herder-Korrespondenz* 43 (1989): 130–135, zde s. 133.

⁴² „Was bei uns Not tut, liegt in unserer Hand“: Interview mit Bischof J. Wanke, *Kölner Stadtanzeiger: Politik*, ze dne 26. 5. 2001.

⁴³ KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI, Instrukce o použití místních jazyků v liturgických knihách *Liturgiam Authenticam*, 28. 3. 2001 (VApSt 154). K tomu srov. m.j. KACZYNSKI, „Theologischer Kom-

kteřá požaduje nejvyšší možnou doslovnost při překladu liturgických knih z latiny, zatímco její předchůdkyně z roku 1969 výslovně říká, že nestačí, když se „doslovný obsah a základní myšlenky originálu jednoduše přenesou do jiné řeči. Mnohem více záleží na tom, aby se konkrétnímu národu věrně zprostředkovalo v jeho vlastním jazyce to, co církev (...) sdělovala originálním textem.“⁴⁴ Doslovně to znamená: „Není možné se spokojit s překladem; nová tvorba je nevyhnutelná.“⁴⁵

Bezpochyby máme nyní co do činění se silnou centralizací liturgického práva, jaké se v této podobě před koncilem nikdy nevyskytovalo. K tomu jeden příklad: Nyní znovu dovolené předkoncilní *Rituale Romanum* se v Německu téměř nikdy nepoužívalo, protože zde měla biskupství většinou vlastní diecézní rituály a od roku 1950 existovalo pro celé Německo společné *Collectio Rituum* pro slavení všech svátostí.

7. „STAGNACE JE KROK ZPĚT“

Takto varovně hovoří němečtí biskupové ve svém pastýřském listu u příležitosti 40. výročí liturgické konstituce, který nese název: „Liturgie – střed a vrchol celého života křesťanské obce“. V jeho závěrečné kapitole „Liturgická obnova jako trvalý úkol“ se říká: „Stagnace je krok zpět. To platí téměř ve všech oblastech našeho života. Neboť život znamená pohyb, růst a změnu. Protože liturgie patří k elementárním životním projevům církve, platí i pro ni zákony života.“⁴⁶

Biskupové tím navazují na své pozitivní hodnocení reformy při 20. výročí, podle něhož mělo vzrůst vědomí, že liturgie není slavena jenom kněžími, nýbrž všemi shromážděnými, a tím měl také vzrůst pocit, že „spoluslavící patří k sobě a společně nesou odpovědnost za sebe navzájem a za celý svět.“⁴⁷ Nelze dávat za vinu samotné reformě, že se kolem konkrétní formy liturgie v daném místě vyskytuje mnoho sporů. Proto také ještě dnes platí věta někdejších německých biskupů, podle nichž se ukazuje „u mnohých kněží a laiků, církevních hudebníků a učitelů náboženství, profesorů teologie a studentů vedle velmi osobní důvěrné obeznámenosti často i sotva pochopitelný nedostatek liturgického vzdělání.“⁴⁸ Proto dnes biskupové znovu poukazují na to, že „velká vážnost, kterou církev přiznává své bohoslužbě,“ vyžaduje „jako nezbytné pečlivě a stále se zabýrat teologií liturgie a jejím rozličným slavením,“ což se obvykle označuje jako liturgické vzdělávání.⁴⁹

mentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium“; R. KACZYNSKI, „Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion,“ in *Stimmen der Zeit* 219 (2001): 651-666; Odpověď (velmi emocionální) kardinála Ratzingera: J. RATZINGER, „Um die Erneuerung der Liturgie: Antwort auf Reiner Kaczynski,“ *Stimmen der Zeit* 219 (2001): 837-843.

⁴⁴ CONSILIUM, Instrukce *Comme le prévoit* (25. 1. 1969), čl. 6 (EDIL/DEL 1200-1242, zde 1205).

⁴⁵ Tamtéž, čl. 43 (EDIL/DEL 1242).

⁴⁶ Pastýřský list *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde: Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie*, 24. 6. 2003, Die deutschen Bischöfe 74, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2003, s. 46.

⁴⁷ „Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution,“ *Gottesdienst* 17 (1983): 159.

⁴⁸ *Der liturgische Dienst*, Papier Nr. 8 aus der Pressemappe der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich des Papstbesuchs im November 1980.

⁴⁹ Pastýřský list *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*, s. 47.

Závažnost koncilních rozhodnutí závisela vždy na tom, zda byla v místních církvích a nakonec i v jednotlivých obcích přijímána. Lze jednoduše doložit, že to v mnohých oblastech platí pro liturgickou reformu téměř čtyřicet pět let po jejím vzniku. Jen jedním příkladem je reorganizace liturgického prostoru. Obnovou změněný komunikační model liturgie se nejdříve realizoval jen po způsobu jeviště tak, že se oltář trochu odtáhl od zdi, ale nezměnila se orientace na oltářní prostor ležící nadále proti obci. Mezitím přešlo mnoho obcí k tomu, že se stůl slova i stůl eucharistie, oltář i ambon, posunuly více do středu liturgického prostoru.⁵⁰ Toto uspořádání prostoru podle cirkumstanciálního modelu, které spatřuje přítomnost Pána uprostřed shromáždění, nesouvisí jen s tím, že se mnohé obce výrazněji vnímají jako spolunositelé liturgie. Způsobem odpovídajícím teologii Božího lidu se změnilo také pojetí církve a obce, a s ním i vztah mezi předsedajícím knězem a všemi spoluslaviteli.

I v oblasti liturgické teologie se dá občas konstatovat něco potěšitelného. K tomu patří rozhodnutí kongregace pro nauku víry pod vedením kardinála Ratzingera z roku 2001, na které narážel časopis blízký tradicionalistickým kruhům v článku nazvaném „Proměnění bez proměňujících slov?“ otázkou: „Dovolí Řím neplatnou mši?“⁵¹ Když bylo východní chaldejské církvi v jednotě s Římem tímto rozhodnutím dovoleno navázat eucharistické společenství se starobylou východní asyrskou církví, byla přitom uznána jako platná a slučitelná s katolickým pojetím víry také zásadní část asyrské liturgie, její eucharistická modlitba, která pochází z raného období církve. Zvláštní na tom je, že tato eucharistická modlitba neobsahuje žádná slova ustanovení, která byla v římské tradici od dob scholastiky považována za slova konsekrační. Odůvodnění říká, že tato modlitba i přes chybějící *verba testamenti* vyjadřuje víru, že pod způsoby chleba a vína je viděn zpřítomněný Kristus.⁵²

Řím tím potvrzuje, co bylo v liturgice dávno samozřejmé: Tato interpretující slova nejsou konsekrační formulí a nemohou být chápána jako jediný bod modlitby, ve kterém zrovna dochází k proměnění. Jsou – jak se říká v novém mešním řádu – jedním z „hlavních prvků, z nichž se skládá eucharistická modlitba.“⁵³ Je to návrat k víře církve prvních staletí a zároveň ekumenické přemostění k východním církvím, které totiž vždy považovaly za rozhodující spíše epiklezi, prosbu k Bohu o seslání Ducha svatého na dary a obec, než slova ustanovení. To by ale mělo mít důsledky jak pro správné zacházení s našimi eucharistickými modlitbami, tak také pro vztah mezi tzv. svátostnou formulí u všech ostatních svátostí a příslušnou anamneticko-epikletickou světící nebo žehnací modlitbou.⁵⁴

⁵⁰ Srov. m.j. *Communio-Räume: Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, ed. A. Gerhards, Th. Sternberg a W. Zahner, Regensburg: Schnell & Steiner, 2003.

⁵¹ *Una Voce Korrespondenz* 33 (2002): 191–218.

⁵² Ohledně celé problematiky a odkazů na literaturu srov. K. RICHTER, „Eine Ganzheit: Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet,“ in *Gottesdienst* 37 (2003): 22n.

⁵³ *Všeobecné pokyny k Římskému misálu: Editio typica tertia* 2002, čl. 79.

⁵⁴ Srov. RICHTER, „Die Liturgie der Sakramente nach dem Vaticanum II,“ s. 133–138.

zbytku vyjádřit.⁶¹ Proto má slavení liturgie „odpovídat duchu a kultuře různých národů.“⁶² Avšak – i to je jedna z mnohých nesrovnalostí z Říma – již rok poté zdůrazňuje instrukce *Varietates legitimae*, že v Evropě není inkulturace římské liturgie potřebná.⁶³

V každém případě je třeba dávat pozor na to, aby naše bohoslužba – jak říká jeden evangelický teolog – nemohla být vnímána jako „kulturní anomálie v chování“. Aby se tomu předešlo, stanovuje na základě společenských změn čtyři závěry hodné zamyšlení:⁶⁴ Zaprvé je dnes možné a nutné, aby se víra stala věcí osobní zodpovědnosti. To zadruhé předpokládá, že základním teologickým otázkám mohou všichni porozumět. Kde bohoslužebný jazyk začíná být z vnitřní nutnosti jazykem specifickým, nesmí opustit alespoň oblast dnešního pojetí jazyka. Neboť – zatřetí – liturgický jazyk a formy ztratí svou legitimitu, když bude liturgie nesrozumitelná, a tím ztíží setkávání s Bohem. A začtvrté, situace bohoslužby pocíťovaná mnohými jako krize je součástí celkové církevní problematiky, která nemůže být vyřešena jen přes liturgii: Slavení víry předpokládá a zároveň spoluvytváří společenství, které je v zásadě věřící.

Němečtí biskupové ukončují svůj list ke 40. výročí *Sacrosanctum concilium* slovy: „Žijeme v čase změny. To platí i pro církev a její pastorační úkoly.“ Přitom „může být liturgie zárukou, že neztratíme z očí střed naší víry. (...) Abychom jako křesťané mohli žít hodnověrně a zbožně uprostřed našeho světa, potřebujeme liturgii. Ta si zasluhuje veškerou péči a nasazení.“⁶⁵ Druhý vatikánský koncil měl přece – to říká již první věta koncilu, která je zároveň první větou *Sacrosanctum concilium* – „za cíl neustále prohlubovat křesťanský život věřících, lépe přizpůsobit potřebám naší doby instituce podléhající změnám, podporovat všechno, co může přispět k sjednocení všech věřících v Krista...“ (čl. 1).

Není tedy pochyb, že liturgie je nezbytně vtažena do procesu církevních změn, protože výroku *Ecclesia semper reformanda* nutně odpovídá *Liturgia semper reformanda*. Recepce liturgické konstituce Druhého vatikánského koncilu není zdaleka ukončená. Jak se zdá, bude i přes mnohé restaurativní tendence vést k větší mnohostvárnosti. Na této cestě se budou „objevovat napětí a výměny názorů, překvapivá řešení a omyly vývoje (...) To vše nejsou známky slabosti, ale síly církve,“⁶⁶ která má v sekularizované společnosti za úkol vytvářet společenství života a liturgie. Tak může ustavičná pozornost vůči naší bohoslužbě dosáhnout svého vlastního cíle, stát se středem reformy církve a obcí (*Gemeinden*).⁶⁷

⁶¹ KKC, čl. 1201.

⁶² KKC, čl. 1204.

⁶³ KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI, Instrukce *Varietates Legitimae*: Římská liturgie a inkulturace, 25. 1. 1994, čl. 8 (VApSt 114).

⁶⁴ G. AESCHBACHER, „Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?“ *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 29 (1985): 123–127, zde s. 126n.

⁶⁵ Pastýřský list *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*, s. 48n.

⁶⁶ H. B. MEYER, „Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt,“ in *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, ed. Th. Maas-Ewerd, Freiburg: Herder, 1988, s. 84–106, zde s. 100n.

⁶⁷ Srov. K. RICHTER, „Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche,“ in *Das Konzil war erst der Anfang: Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, ed. K. Richter, Mainz: Matthias Grünewald, 1991, s. 53–74.

The relationship between Church and Liturgy: On the Reception of the Second Vatican Council

Key words: Liturgy; Church; Second Vatican Council; Ecclesiology

Abstract: The proposed study recalls the intentions and goals of the liturgical reform initiated by the Second Vatican Council. The author describes the interaction between church and liturgy: on the one hand various ecclesiologies produce various liturgical forms; on the other hand, it is possible to establish ecclesiology on the Eucharist. Finally the author tries to suggest the ways, in which it is possible to remain true to the Council and at the same time answer the upcoming challenges.

prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter
Seminar für Liturgiewissenschaft
Johannisstraße 8–10
48143 Münster
DEUTSCHLAND