

Bohoslužba jako vstup do Boží přítomnosti?

Pavel Hošek

Anotace

V tomto článku se autor zaměřuje na jednotlivá pojetí vztahu mezi posvátného a profánního (jakožto obecně náboženské kategorie) na jedné straně a povahou křesťanské bohoslužby na straně druhé. Představuje spektrum názorů na tuto problematiku, od teologického ospravedlnění a přijetí polaritv posvátného a profánního jakožto adekvátního rámce pro pochopení a praxi křesťanské bohoslužby až po jednoznačnou kritiku a odmítnutí této obecně náboženské kategorie jakožto koncepce, která je v bytostném rozporu s povahou židovské a křesťanské tradice. V závěrečné části článku autor uvádí některé důvody, vedoucí jednotlivé bohoslovce k diametrálně odlišným stanoviskům ohledně vztahu obecně náboženské kategorie polaritv posvátného a profánního k náležitému pojetí a praxi křesťanské bohoslužby. V závěrečných odstavcích autor uvádí několik biblických principů, rozhodujících pro adekvátní teologický rámec křesťanské bohoslužby ve vztahu k hlavnímu tématu článku.

Annotation

In this article, the author analyzes various differing views of the relationship between the polarity of the sacred and the profane (as a general religious category) on the one hand, and the nature of Christian worship service on the other. The whole range of opinions is documented and critically analyzed, from a complete theological justification and acceptance of the polarity of sacred and profane as a suitable and legitimate framework for understanding and practice of Christian worship, to a strict critique and rejection of this general religious category as something that is actually in contradiction with the very essence of Jewish-Christian tradition. Finally, suggested are some of the reasons why different theologians hold different views concerning the applicability of the polarity of the sacred and the profane in understanding and practice of Christian worship. In the concluding paragraphs, several biblical principles for an adequate framework of Christian worship are suggested.

Rabín říká svému malému synkovi: „Avrumku, dám ti krejcar, když mi řekneš, kde je Bůh.“ Malý Avrum odpovídá: „A já ti dám, tati, dva krej-cary, když mi řekneš, kde není.“

Slovní spojení „vstup do Boží přítomnosti“ v sobě obsahuje paradox, ba téměř protimluv. Je-li Bůh všudypřítomný, jak bychom mohli vstupovat do jeho přítomnosti? Odkud? Nebo je Bůh v jistých okamžicích a na jistých místech přítomen „více“, „jinak“, „s větší intenzitou“? Křesťanští teologové dávají na tuto otázku širokou škálu odpovědí od (téměř) jednoznačného ano až po (téměř) jednoznačné ne. Cílem tohoto článku není vybrat ze všech možných odpovědí tu nejadekvátnější. Můj cíl je skromnější: názorně (s religionistickým odstupem) ukázat některé teoretické důvody a předpoklady, které vedou jednotlivé bohoslovce k tak různorodým odpovědím na otázku, zda je Bůh na některých místech a v některých chvílích (např. v kostele při bohoslužbě) přítomen „více“ než jindy a jinde (resp. vždy a všude).

1. Ano, Bůh je „někde“ přítomen „více“

Nejprve tedy stručně představím v zásadě kladnou odpověď na výše uvedenou otázku. Mnozí religionisté definují náboženství jako vztah ke skutečnosti, určený (zarámovaný) polaritou posvátného a profánního.¹ Člověk náboženský (*homo religiosus*) se ve světě orientuje prostřednictvím zvláštních, svátečních míst, časů, předmětů, osob a činností, které dávají smysl a zakotvení celé skutečnosti, tedy zejména skutečnosti neposvátné, to jest „obyčejným“, profánním časům, místům, předmětům, osobám a činnostem.² Čas a prostor nejsou homogenní. Existují „silné“, mimořádné časy a prostory, obvykle spojované s posvátným symbolickým Středem času a prostoru.³ Tyto silné, mimořádné, posvátné časy a prostory jsou životodárným zdrojem orientace a smysluplného zakotvení jednotlivců i celých společností.⁴

Teologové, kteří alespoň v hrubých rysech souhlasí s tímto obecným výměrem náboženství, mají ovšem dvě základní možnosti: buď tuto obecnou strukturu předpokládat i v případě křesťanství – a pokládat ji za teologicky legitimní, tedy považovat křesťanskou tradici na typický příklad náboženské

¹ Toto pojetí náboženství, založené na klasických studiích M. Eliadeho, zastává např. L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Kalich, Praha, 1990, str. 64. Viz také Hejdánek, *Filosofie a víra* (druhé, rozšířené vydání), Oikumene, Praha, 1999, str. 158nn, a také týž, *Mythos jako aktuální filosofický problém*, *Reflexe* 11, str. 2/7.

² Viz k tomu např. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha, 1993, str. 9nn.

³ Eliade, *Posvátné a profánní*, ČKA, Praha, 1994, str. 17nn, 49nn. Viz také Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 9nn a 38nn.

⁴ Viz k tomu např. M. Balabán, Mare. „Moře v Bibli – křížovatková šifra mýtu, historie, dějin, *Reflexe* 11, str. 5/3.

tradice (či dokonce za náboženství *par excellence*).⁵ Nebo mohou tuto obecně náboženskou strukturu (polaritu posvátného a profánního) příkře odmítnout s tím, že křesťanství není jedno z mnoha náboženství, ani vrchol dějin náboženství, ani „jediné pravé náboženství“, ale něco, co nemá v jádru s náboženstvím nic společného, tedy co začíná tam, kde končí „přirozené“ náboženství.⁶

Nejprve stručně shrňme argumenty těch, kteří považují obecně náboženskou strukturu polaritu posvátného a profánního za teologicky legitimní, tedy za zcela náležitou v případě křesťanství. Teologové, kteří volí tuto pozici, poukazují na křesťanské pojetí Vtělení jakožto případ „zkonkrétnění posvátna“ *par excellence*.⁷ Něco podobného pak platí o svátostech: Svátosti jsou „zviditelněním Neviditelného“. Svátostné živly eucharistie se zázračně proměňují při slovech ustanovení, i tady dochází vlastně ke „zkonkrétnění posvátna“ (tj. hierofanii). Děje se tak v posvátném čase bohoslužby a na posvátném („vysvěceném“) místě – v kostele. Čas a prostor jsou tedy i v křesťanském pojetí skutečnosti nehomogenní. Homogenitě času vzdorují jednak události dějin spásy (jejichž středem je příběh Ježíše Krista), a dále periodicky slavené „anamnetické“ svátky církevního roku, vystupující z profánního toku času návratem k primordiálním událostem svatých dějin. Homogenitě všedních dnů vzdoruje neděle, den Páně. Homogenitě prostoru vzdoruje kostel, oltář, proměněná hostie, případně svěcená voda, svíce atd. V křesťanské tradici se zkrátka odehrává tentýž tajemný proces symbolického zpřítomňování, zkonkrétnění, „zhušťování“ posvátna, jaký známe z ostatních náboženství: i křesťan vnímá skutečnost prizmatem polaritu zvláštního (posvátného) a všedního (profánního), i pro křesťana jsou orientujícím zdrojem posvátného řádu zvláštní časy, místa, předměty, osoby, činnosti.⁸

2. Ne, Bůh není „někde“ a „někdy“ přítomen „více“

Proti tomuto pojetí křesťanství jako náboženství *par excellence* ovšem vystupují někteří bohoslovci se zcela zásadní kritikou: v křesťanství je podle nich toto polární pojetí skutečnosti zásadně překonáno a odmítnuto (případně

⁵ Viz k tomu D. Hughes, *Has God Many Names?* Apollos, Leicester, 1996, str. 162.

⁶ Viz k tomu D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě*, Vyšehrad, Praha, 1991, str. 199nn, 230nn, 248nn, viz také K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I.2*, Evangelischer Verlag, Zurich, 1948, str. 327nn, 378nn. Viz k tomu též T. Halík, *Vzývání i nevzývání*, Lidové noviny, Praha, 2004, str. 58nn, 110nn.

⁷ Tuto koncepci, vyjádřenou např. v Eliadeho práci *Posvátné a profánní*, str. 10-11, komentuje K. Skalický ve své knize *V zápase s posvátnem*, CDK, Brno, 2005, str. 203nn. Podobné pojetí viz také in C. S. Lewis, *Problém bolesti*, Vyd. Křesťanských sborů, Ostrava, 1992, str. 11-17.

⁸ Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Oikumene, Praha, 1998, str. 18nn, 58 a jinde.

se v něm nachází „ve stadiu likvidace“⁹). Právě v tom spočívá rozchod židovství s pohanstvím, polemika izraelských proroků s modlářstvím, resp. rozchod prorocké spirituality s přírodně-sakramentální religiozitou.¹⁰ Příroda je zba-vena božských (a démonických) sil, je demytologizována a desakralizována. Je vnímána jako dobré Boží stvoření. Bůh je svrchovaným Pánem prostoru (vesmíru) a času (dějin), proto není zvláštních míst a časů, nic není *zvláštním způsobem* „posvátné“, protože *všechno* je vlastně v jistém smyslu posvátné.¹¹

Monoteistická víra vlastně tedy principiálně odmítá (ruší) polaritu posvátného a profánního. Bůh je svrchovaný Stvořitel vesmíru a Pán dějin.¹² Všechno (všechna místa a časy) podléhá Boží svrchované vládě. Prorocká kritika pohanství religiozity, kterou rozvíjí a završuje Ježíš z Nazaretu, takto radikálně odmítá polaritu posvátného a profánního. Každý den je den Páně, každý dům je dům Boží, celá příroda je Boží chrám, celé dějiny jsou posvátným časem dějin spásy.

Podle některých bohoslovců je rozdvojení skutečnosti do posvátné a profánní dimenze vlastně důsledkem Pádu a Boží plán vykoupení vrcholí definitivním zrušením této polarit (v „novém stvoření“ nebude Chrám – Zj 21,22, celá věčnost bude „dnem odpočinutí“, tedy šábesem, Bůh bude všechno ve všem 1K 15,28 atd.). Někteří teologové dodávají, že konkretizace posvátna v daných časech, místech, předmětech atd. vede více méně nutně k idolatrii (tedy k modlářské fixaci posvátna na jeho pomíjivá „médiá“) a magii (tedy k zřítné manipulaci s „nosiči“ posvátna).¹³

Kázání proroků ve starozákonní tradici mělo vesměs protimodlářský a ob-razoborecký náboj, bylo polemicky zahroceno proti kultickému formalismu a sakramentalismu.¹⁴ Zvěstování biblických proroků má zpravidla charakter etických výzev; namísto často vnitřně vyprázdněné či naopak hrubě magicky chápané rituální praxe zdůrazňují proroci osobní odpovědnost vůči Bohu a lidem.¹⁵

⁹ K pojetí archaických („pohanských“) náboženských látek v židovském a křesťanském Písmu, vyskytujících se právě „ve stadiu likvidace“, které zastával český starozákoník Slavomil Daněk a jeho žáci, viz např. stať J. B. Součka, Problém „navazování“ v exegezi. K teorii exegese Rudolfa Bultmanna a Slavomila Daňka, in *Slovo – člověk – svět*, Kalich, Praha, 1982, str. 83nn.

¹⁰ Viz k tomu práce porovnávací „hebrejské myšlení“ s „archaickým myšlením“ sousedů starozákonního Izraele: Balabán M., *Hebrejské myšlení*, Herrmann a synové, Praha, 1993, Balabán M., *Hebrejské člověkosloví*, Herrmann a synové, Praha, 1996, Balabán M., *Víra nebo osud*, Oikumene, Praha, 1993, např. str. 70nn.

¹¹ Viz k tomu slavnou práci J. A. T. Robinsona *Honest to God*, SCM Press, London, 1963, str. 84nn.

¹² K souvislosti demytologizace a desakralizace vesmíru se starozákonní myšlenkou stvoření viz soubor W. Andersona *Creation in the Old Testament*, SPCK, London, 1984, str. 53nn, 74nn a jinde.

¹³ Viz k tomu W. Pannenberg, *Systematic Theology I.*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 181nn.

¹⁴ Viz k tomu např. Hejdánek, *Filosofie a víra*, str. 24nn.

¹⁵ Viz k tomu např. 1S 15,22-23, Ž 50, Iz 29,13, Mí 6,8 atd. Srovnej též O. A. Funda, *De Profundis*, PF UK, Praha, 1997, str. 38nn.

Na tuto linii prorocké tradice navazuje také Ježíš, který dále relativizuje posvátnost jeruzalémského Chrámu a rituálního provozu,¹⁶ a také diakon Štěpán, který radikálně relativizuje veškerý rituální provoz tehdejšího židovství,¹⁷ stejně jako apoštol Pavel, který relativizuje veškerou sakralitu pohanství.¹⁸

Na některé protimodlářské a obrazoborecké důrazy izraelských proroků a novozákonních autorů navázala reformace, která dále relativizovala například sakralitu kněžského stavu důrazem na všeobecné kněžství všech věřících,¹⁹ zproblematizovala zprostředkující úlohu viditelné církve a jejího svátostného provozu atd. Někteří protestanští bohoslovci spatřují právě v těchto teologických liniích a důzazech jeden z bytostných rysů křesťanství: ryzí křesťanství není náboženské,²⁰ převažují v něm protimodlářské, obrazoborecké motivy, osvobozující člověka z náboženských pout směrem k odpovědnému etickému životu v následování Ježíšova příkladu.²¹

3. Ano či ne?

Naproti tomu mnozí římskokatoličtí a pravoslavní (a méně často i evangeličtí) bohoslovci se přiklánějí spíše k pozitivnímu hodnocení obecně náboženské struktury vnímání skutečnosti ve znamení polarity posvátného a profánního.²² To má samozřejmě dalekosáhlý konkrétní dopad na celou řadu projevů zbožnosti a církevního života, stejně jako na celkové teologické zarámování liturgie, nauky o svátostech, o církevních úřadech a jejich nositelích.²³

Praktické uskutečňování těchto principů vede k diametrálním odlišnostem v pojetí a průběhu křesťanských bohoslužeb, od neformálních modliteb

¹⁶ Srovnej např. Jan 4,19nn.

¹⁷ Srovnej Štěpánovu řeč ve Skutcích 6: Štěpán naprosto zřetelně prohlašuje chrámové bohoslužby v Jeruzalémě (tedy zcela legitimní podobu tehdejšího židovského náboženství) za modlářství. (!)

¹⁸ Např. 1. Kor 8. Viz k tomu Konzal J., *Sekularizace jako znamení zralosti času víry v boží království*, in Hanuš J. a Vybíral J. (eds), *Evropa a její duchovní tvář*, CDK, Brno, 2005, str. 108n.

¹⁹ Viz 1. Pt 2, 9.

²⁰ Srovnej k tomu O.A. Funda, *De Profundis*, str. 142nn, a také kol., *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 1991, str. 19nn. Evangeličtí teologové a religionisté J. M. Lochman a J. Heller vyjadřují ve svých religionistických pracích teologicky založenou zdrženlivost (resp. kritiku) vůči náboženství jako takovému, a vůči klasifikaci křesťanství jakožto náboženství, viz J. M. Lochman, *Theologie a náboženství*, Kalich, Praha, 1963, str. 11nn, J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, Kalich, Praha, str. 24nn.

²¹ Viz k tomu Hejdánek, *Filosofie a víra* (druhé, rozšířené vydání), str. 26nn. Viz také J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikumene, Praha, 2005, str. 307nn. Viz také J. S. Trojan, *O co jde v mé knize, Křesťanská revue 1/2007*, str. 2nn.

²² Například religionistické práce katolického teologa a religionisty K. Skalického odrážejí v zásadě kladné hodnocení těch religionistických koncepcí (např. pojetí M. Eliadeho), které předpokládají polaritu posvátného a profánního i v případě křesťanství, srov. K. Skalický, *Po stopách neznámého Boha*, Aula, Praha, 1994, a také K. Skalický, *V zápase s posvátnem*, CDK, Brno, 2005.

²³ A pochopitelně to také určuje odpověď na otázku vyslovenou v záhlaví tohoto článku: v jakém smyslu je teologicky legitimní chápat bohoslužbu jako „vstup do Boží přítomnosti“.

kvakerů (kteří nevysluhují svátosti a nemají sakrální stavby), přes velmi prosté modlitebny a bohoslužby baptistů a puritánů, přes zvláštní, posvátnou atmosféru luterských, anglikánských a episkopálních kostelů a bohoslužeb až po římskokatolickou mši v řádně vysvěceném kostele.

Osobnostní typy

Je velmi těžké posoudit, na základě čeho dává konkrétní člověk (teolog) přednost tomu nebo onomu (kladnému či zápornému) chápání polarity posvátného a profánního ve vztahu ke křesťanské spiritualitě a liturgii. Vedle celkem náhodné skutečnosti, v jaké tradici kdo vyrostl, zde pravděpodobně hraje důležitou roli také estetické cítění a vnitřní psychologické ustrojení konkrétního věřícího (například symbolické světlo svíček či vůně kadidla v kostele některé věřící iritují a rozptylují, jiné naopak inspirují a oslovují). Je velmi pravděpodobné, že charakteristické rysy prorocké spirituality odpovídají jistým osobnostním typům (z hlediska psychologie), stejně jako na druhé straně typické rysy sakramentálně mystické spirituality.²⁴

Výstraha před modlářstvím

Ať už se tedy kloníme ke kterékoli pozici na pomyslném spektru od zcela kladného až po zcela záporné stanovisko ohledně vztahu křesťanské liturgie k obecně náboženské polaritě posvátného a profánního, jistě je třeba mít se na pozoru před „latentním pohanstvím“ v lidských srdcích, tíhnoucím mimo jiné právě k vnímání skutečnosti prizmatem polarity posvátného a profánního. Je třeba vzít vážně varování těch teologů, kteří za touto tendencí (i.e. tendencí vnímat zvláštní, posvátnou kvalitu některých míst, časů, osob a předmětů) spatřují všeobecně lidský sklon k modlářství, k vytváření viditelných reprezentací Neviditelného,²⁵ uchopitelných manifestací Neuchopitelného. Možná právě na tuto všeobecně lidskou tendenci míří příkázání Desatera o nezobrazování Boha stejně jako skutečnost, že Svatyně svatých jeruzalémského Chrámu byla *prázdna*.

²⁴ V podobném smyslu, v jakém podle Karla Jasperse odpovídají určité typy filosofického myšlení a světónázoru konkrétním typům vrozených či získaných psychologických dispozic; viz jeho práci *Psychologie der Weltanschauungen*, Piper, Munchen, 1994.

²⁵ Viz k této problematice např. P. Tillich, *What is Religion?*, Harper and Row, New York, 1973, str. 88. Tillich zde hovoří o „sakramentálním postoji“, jehož podstatou je fixace posvátna na konkrétní objekty. Sakramentální postoj musí podle Tillicha dříve či později narazit na „teokratickou“ kritiku ze strany proroků, odmítající ztotožnění Absolutna s čímkoli konkrétním. K těžce teologické kritice konkretizace či fixace Absolutna, zejména v podobě, jakou této kritice dala reformace, viz také již zmíněnou stat J. B. Součka *Problém „navazování“ v exegezi*, str. 80nn. Souček hovoří v této souvislosti o „profanisaci“ světa. Teologicky odůvodněnou ostrážitost vůči konkretizaci Absolutna vyjadřuje známé Kalvinovo konstatování, že lidské srdce je *fabrica idolorum*, továrna na modly, viz *Institutio* I. 2.8.

Židovsko-křesťanské pojetí posvátného prostoru

V židovské a křesťanské Bibli ovšem najdeme také „teologicky legitimní“ posvátná místa, časy, osoby a předměty. Ve srovnání s náboženskou praxí ostatních kultur však zřetelně vystupují určitá specifika (nebo přesněji přesuny akcentu) židovsko-křesťanského pojetí těchto zvláštních časů, míst, předmětů a osob, která se snad dají velmi zjednodušeně shrnout do následujících tří bodů:

1. Bible hovoří o zvláštní, „intenzivní“ Boží přítomnosti (či Božím působení) na zvláštních místech a ve zvláštních časech jako o aktuálním („událostním“) *svrchovaném Božím jednání*. Nikdy nejde o nějaký mechanismus či automatismus, ani o člověkem navoditelné či mechanicky opakovatelné dění. Vesměs se jedná o důležité události dějin spásy, kdy dochází k projevení „Boží slávy“ či „vylití Božího ducha“.²⁶
2. Zvláštní manifestace Boží přítomnosti či slávy se vždy odehrává *uprostřed Božího lidu*, vždy bytostně souvisí s mezilidskými vztahy, natolik, že v některých biblických výpovědích je projev Boží přítomnosti podmíněn tím, že se věřící sejdou dohromady a že jsou svorní.²⁷
3. Manifestace Boží přítomnosti je (do jisté míry) podmíněna postojem očekávání a otevřenosti ze strany věřících.²⁸ A naopak: v důsledku hříchů a nepravostí Božího lidu (pýchy, lhovosti, pokrytectví) se „vzdaluje Boží sláva“.²⁹ Rituály, kultické úkony a svátosti „zpřítomňující posvátno“ pak *ztrácejí platnost*, „nefungují“, naopak se stávají rouháním, modlářstvím a jsou terčem neobyčejně ostré kritiky izraelských proroků.

V promýšlení otázky, zda a v jakém smyslu je teologicky legitimní považovat bohoslužbu za „vstup do Boží přítomnosti“, je podle mého názoru třeba brát na vědomí tato specifika (přesuny akcentu) židovské a křesťanské tradice (resp. její svaté knihy) ve srovnání s obecně náboženským schématem polarity posvátného a profánního. ■

²⁶ Např. zasvěcení přenosné Svatyně v dobách Mojžíše v Ex 40, zasvěcení jeruzalémského Chrámu za Šalomouna v 1Kr 8 nebo vznik církve (vylití Ducha svatého) o letnicích ve Skutcích 2.

²⁷ Viz např. Ž 133, Mt 18,20 atd. V rabínské tradici pak (v podobném smyslu) „sestupuje šekina“ až tehdy, když se deset Židů společně modlí.

²⁸ Slovy chasidské moudrosti: Učedníci se ptali Baal Šem Tova: „Rebe, řekněte nám, kde je Bůh?“ Baal Šem Tov se zamyslel a odpověděl: „Bůh je tam, kam ho vpustíme.“

²⁹ Odchod Boží slávy z Chrámu a z Jeruzaléma v důsledku bezbožnosti lidu názorně líčí prorok Ezechiel (viz zejména kapitoly 1, 8, 10 a 43).