

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra klasické filologie - akademický rok 2014/2015

Daniel Zouhar

Obor Latinská filologie – Obecná lingvistika

**Transformace mešního řádu mše svaté v šedesátých letech
20. století.**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Lubor Kysučan, Ph.D

Olomouc 2015

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem při jejím vytváření použil.

Daniel Zouhar

V Olomouci, dne 7. května 2015

Děkuji vedoucímu mé bakalářské práce Doc. PhDr. Luborovi Kysučanovi, Ph.D. za cenné rady a připomínky a veškerou další podporu spojenou s její přípravou.

Obsah

1. Úvod	6
2. Teoretická část – Liturgie Mše svaté.....	9
2.1. O liturgickém zkoumání obecně	9
2.2. Předobrazy paschální oběti v Písmu svatém	11
2.3. Ritus Mše svaté.....	12
2.4. K historii liturgického vývoje na západě	13
2.5. Srozumitelnost obřadu – má být liturgie zároveň srozumitelná, ale i jednoduchá?	18
2.6. Liturgická spiritualita	21
3. Latina jako jazyk liturgie a jazyk církve	24
4. Liturgické formy nonverbální.....	33
4.1. Oltář.....	33
4.2. Způsob podávání svatého přijímání.....	34
5. Aplikovaná část - Změny v mešním řádu mše sv. a jejich výklad	41
5. 1. Vstupní obřady (introitus).....	41
5. 2. Kyrie, Gloria, vstupní modlitba	44
5. 3. Bohoslužba slova	45
5. 4. Offertorium	46
5. 5. Preface	48
5. 6. Římský kánon.....	48
5. 7. Otčenáš a embolismus	50
5. 8. Příprava ke sv. přijímání.....	51
5. 9. Závěrečné obřady, poslední evangelium	52
6. Liturgická transformace v českých zemích	54
6. 1. Provádění liturgické reformy oficiální církví.....	54
6. 2. Varianty v překladech	56
6. 3. Z postojů běžného věřícího	58
6.4. Návrhy na další směřování a snaha o vypořádání se s reformou reformy	61
7. Nová liturgická hnutí v současné Církvi.....	64
8. Abstrakt.....	68
9. Závěr.....	69
10. Použitá literatura	71
10.1. Prameny	71
10.2. Monografie	71

10.3. Články ve sbornících a odborných časopisech	73
10.4. Články v ostatních periodických	74
10.5. Církevní dokumenty	74
10.6. Diplomové a jiné práce studentů.....	74
10.7. Internetové zdroje.....	74
11. Přílohy	76
11.1. Memoriale Domini – o způsobu podávání svatého přijímání (1969).....	76
12. Seznam zkratek	79
13. Závěrečné poznámka autora k formě textu.....	80

1. Úvod

V návaznosti na svou předchozí bakalářskou práci jsem se rozhodl vykonat svůj magisterský studijní záměr opět vložit do bádání v oblasti římské latinské liturgie, což je pro mne jako latinského filologa více než zajímavá výzva. Více než zajímavým se pro mne stal právě moment, kdy jsem se vůbec poprvé v životě setkal s touto formou liturgického slavení a poměrně dost mne překvapilo, že se právě západní katolická církev v dnešní době příliš nechce hlásit. Obecně se v církevní společnosti tvrdí, že II. vatikánský koncil, který se konal v Římě v letech 1962 – 1965 rozhodl o tom, že Církev již nebude užívat jednotného latinského jazyka v modlitbách, mši svaté a dalších liturgických ceremoniích a že na její místo vstoupí národní jazyky. Tato interpretace, jak jsem však již sám ve svém dřívějším výzkumu zjistil, se však nezakládá na pravdě, ba právě naopak celou věc velmi značně banalizuje a uvádí tak mnoho lidí - zejména však katolické věřící - v omyl, protože ve skutečnosti latina nikdy nebyla oficiálně v liturgii sama o sobě nahrazena. Již při prohlédnutí koncilní konstituce *Sacrosanctum concilium* má každý čtenář, a to i ten, který se příliš nevyzná v právních a věroučných dokumentech katolické církve, možnost velmi snadno dojít zjištění, že latina nejen, že nebyla z žádné autority zrušena, ba naopak, má být i nadále podporována a její výsadní postavení jakožto jazyka západní latinské církve tím má být zachováno (viz SC 36 §1). Můj výzkumný záměr v mé předchozí práci¹ proto byl především demonstrační, že jsem předložil vlastní možný překlad latinského mešního řádu Mše svaté, což měl být také zároveň takový menší příspěvek k 40 letům od zavedení nového mešního řádu v katolické církvi (o první neděli adventní 1969). Postupné ohledání současné latinské liturgie, o které jsem se tak snažil ve své bakalářské práci, mne přivedlo k tomu, že jsem sám byl několikrát zaražen nad tím, že některé pasáže v českém překladu římského misálu neodpovídají přesně svému originálu. Jak jsem pak měl možnost v posledním čase zjistit, jednalo se převážně o úpravy, do kterých v poslední chvíli zasáhly i osoby, které přímo nebyli činovníky v Církvi, ale jednalo se o jednoho jazykovědce z Ústavu pro jazyk český při ČSAV, který navrhoval zejména úpravu konkrétních odpovědí pro lid, aby vystihovali především českou mentalitu. Bylo by samozřejmě zajímavé, pohlédnout do dalších momentů reality a života české a slovenské překladatelské skupiny v průběhu šedesátých let, ale bohužel k tomu již nebude v této práci prostor.

¹ Daniel Zouhar: *Katolická liturgie v postmoderní době – 40 let od zavedení Českého misálu v naší zemi* (bakalářská práce), Olomouc: Univerzita Palackého: Filozofická fakulta, Katedra klasické filologie, 2012, 116 s.

Jak jsem již předestřel v závěru své práce bakalářské, chtěl bych se nyní zaměřit právě na daleko hlubší téma téhož objektu, kterým je latinská liturgie a tou je právě situace let šedesátých, období druhého vatikánského koncilu a času krátce po něm, kdy se začala prosazovat v církvi tzv. liturgická reforma, která měla upravit liturgii pro potřeby dnešního člověka, zásadně jí zjednodušit, ale zároveň uchovat její podstatu. To, jestli se to podařilo je samozřejmě otázkou, na kterou bych se rád pokusil odpovědět. Pokud se to však nepodaří, pak prosím o prominutím, protože sám beru v úvahu, že je možná na jakékoliv hodnocení snad i vzhledem k tomu, že tato „reforma“ byla natolik hektická, že i dnes musí církevní autority provádět doplňující zásahy do již hotového projektu Nového mešního řádu (*Novus Ordo Missae*) a liturgických knih, protože k aplikaci mnoha věcí zde buď ještě stále nedošlo, a nebo se v jiných rovinách některé texty nejčastěji modliteb ubíraly jiným směrem. Sám jsem si však uvědomil, že v dalším bádání bude nutné se blíže zaměřit na starý římský ritus, jehož reprezentantem je doposud nikdy nenahrazený misál dnes již svatého papeže Jana XXIII. z roku 1962. Právě jeho existence a jeho opětovné užívání na globální úrovni nejprve na základě indultu papeže Jana Pavla II. z roku 1984 a pak následně i slavnostního vyhlášení motu proprio *Summorum pontificum* jeho nástupce Benedikta XVI. z roku 2007 zavedlo do katolické církve paradox, že se vedle sebe užívají dva rity, které však vyjadřují v podstatě totéž, ale i přesto kupodivu se nachází celé množství skupin, které mají důvod slavit Nejsvětější obětí podle starých liturgických knih a naopak nepřijímat ty nové – pokoncilní. Skrze církevní právo je všeobecně vyhlášeno, že rity existují dva, ale já sám v této práci s nimi budu zacházet jako se dvěma, což také pak i vysvětlím. Dalším výrazným momentem práce je to, že se bude snažit – alespoň z mého subjektivního pohledu – o boření mýtu spjatých s pokoncilním liturgickým vývojem, který má dalekosáhlé důsledky i na duchovní stav věřících, církevní disciplínu etc. Zatímco tyto ostatní odvětví ponechávám raději pro kolegy teology, sám bych zůstal převážně u otázky, zda-li změny, ke kterým došlo v šedesátých letech jsou legitimní a jestli některé další změny, které se k nim přidali vedou církevní směřování a liturgii latinské církve k ještě hloubějšímu prožívání duchovní křesťanské identity nebo nikoli. Zároveň nepracuji s tématem změny liturgického řádu mše svaté starého římského ritu (*vetus ordo; usus antiquior*) na *Novus Ordo Missae* pod pojmem „liturgická reforma“, jak bývá obecně chápán. Osobně se totiž domnívám, že spíše než o reformu se jednalo o velmi důmyslnou transformaci a tedy převedení či přetransfigurování liturgie mše svaté do úplně nového projektu, který si samozřejmě uchovává svou vlastní podstatu, kterou je slavení mysteria paschalis (velikonočního tajemství), které je v podstatě i nadále zpřítomněním Kristovy Kalvarské Vykupitelsko oběti, ale i vzhledem k mnoha

prvkům, které přijala a dalším, které odložila se stala skutečně liturgií novou, což odpovídá i jejímu pojmenování. V samotné otázce liturgie se pak nebudu zabývat jen textem, ale také i dalšími souvisejícími prvky už i vzhledem k tomu, že celá liturgie jakožto transcendentní komunikát mezi člověkem a Bohem užívá i celou řadu nonverbálních jazykových prostředků, které vyvstávají jak v liturgických postojích, architektuře, tak i způsobu vnímání přijímání svátosti Eucharistie.

V první kapitole, která bude teoretickým nástinem, bych rád objasnil, *čím je západní liturgie*, jak na ní pohlíží katolická věrouka a speciálně pak liturgická teologie či jak je pojímána liturgická spiritualita, v druhé kapitole bych se zaměřil na otázku *latiny jako liturgického jazyka a jazyka církve*, přičemž při mých úvahách vyvstane i otázka, zda-li v průběhu dějin i v Církvi nepanovala diglosie (tedy užívání dvou variet jazyka) nebo jestli tomu nebylo i trochu jinak. V třetí kapitole, která bude nejobsáhlejší, bych předložil porovnání konkrétních změn v západním latinském ritu na základě textů. Především bych poukázal na texty, které již v novém mešním řádu z roku 1969 nenalezneme a některé prvky, které jsou dnes v současné liturgii málo obvyklé nebo ustupují do pozadí. V kapitole čtvrté bych poukázal na dílčí transformace ve způsobu slavení mše svaté. Především půjde o otázku prostoru liturgického shromáždění (a s tím související architekturu) a pak také některých extrémních prvků, které do latinské liturgie po roce 1965 vstoupily (podávání svatého přijímání na ruku, oltář čelem k lidem, animace mši). V kapitole páté bych předložil pak pár střípků pohledů na výsledek liturgické transformace z různých pohledů, které se mi podařilo z různých zdrojů posbírat. Tyto pohledy samozřejmě nemohou v plné míře poukázat na to, jak na paradox užívání obou ritu pohlíží celá církev univerzálně, ale rozhodně některé z těchto pohledů překvapí. Jsou mezi nimi jak otázky lidové zbožnosti, tak i hypotézy, jak by se měl liturgický vývoj ubírat dále apod. Z těchto střípků se mi podařilo získat jak postoje kladné, tak i záporné. V samotném závěru bych pak možná jen představil činnost některých institutů, které se zabývají tradičním římským ritem a snaží se ho všemožně propagovat a zprostředkovávat tak lidem dnešní doby. Celé mé hodnocení, jak již předem předkládám, nejspíš nebude i vzhledem k mým nedostatečným časovým i jiným možnostem při tvoření této práce.

2. Teoretická část – Liturgie Mše svaté

2.1. O liturgickém zkoumání obecně

Dříve než přistoupíme k samotnému výzkumu, je nutné objasnit si v teoretické části disciplínu, jíž je zkoumaný problém součástí. Z toho důvodu se proto nyní zaměřím na liturgii obecně včetně teologické disciplíny, která ji zkoumá. Liturgie (z řec. leitourgia) značí bohoslužebný kult, kterým člověk projevuje svou závislost na Bohu pomocí vnitřních (klanění, prosby), tak i vnějších úkonů (hlasitá modlitba, žehnání, sepnutí rukou, obětování), přičemž k němu dochází jedině za předpokladu, utváření a prohlubování vztahu člověka k Bohu. V tomto směru je podle jedné starší definice liturgie *souhrnem veřejných modliteb a bohoslužebných úkonů, které byly ustanoveny od Krista a od Církve k počtě Boží a k posvěcení duší* (Foltýnovský 1936, 9 - 11).² Liturgie jako taková plní v Církvi dvojí účel – jednak je prostředkem k uctívání Boha (latreutický) za pomocí vytváření modliteb, žalmů, hymnů či krásou bohoslužby jako takové, ale pak je také prostředkem ke spáse duší (soterický). Tyto dva účely se v liturgii spojují v oběti chvály a díky a oběti smíru a proseb. Věda, která zkoumá liturgii je *liturgika*, která je součástí (speciální disciplínou) teologie a je chápána buď jako součást pastorální teologie, dogmatického traktátu sakramentální teologie či církevní archeologie a historie. V dnešním čase však stoupá její speciální vyčlenění, kdy je tak i v českém teologickém zkoumání postavena na stejnou linii vedle ostatních teologických disciplín jako samostatná disciplína, která není čistě jen praktická, ale také ryze reflektivní – Církev totiž právě v liturgice sebereflektuje svůj bohoslužebný život a chápe ji také jako teologii mysteria (tj. jako *mysteria paschalis* – velikonočního tajemství). Z toho důvodu se proto v poslední době čím dál více se proto setkáváme i s označením liturgická teologie, které označuje prakticky totéž (Kopeček 2006, 9 – 11).

Liturgika tedy není ryze samostatnou disciplínou, protože i vzhledem k tomu, že křesťanská bohoslužba vychází, jak z nauky, tak i duchovního života a praxe Církve, reflektuje poznatky dalších disciplín a to nejen těch teologických. Prvním disciplínou, která je liturgice nejbližší je dogmatika, který se zabývá církevní naukou a výkladem textů Učitelského úřadu (Magisteria)

² Tato definice je ještě poměrně příliš banální, protože zejména po vydání encykliky Pia XII. *Mediator Dei*, která se stala pomyslnou „Magna Chartou“ liturgického hnutí (viz oddíl 2.4.) se začaly objevovat pokusy o nové uchopení definice liturgie. Vyniká tak například i definice, že liturgie je viditelným účinným znamením nadpřirozené skutečnosti, v němž je činný dvojitý pohyb (výstup úkonu klanění k Bohu – anabatická linie a milost vykoupení na Církev od Boha – katabatická linie). Více k tomu viz POKORNÝ, Ladislav: *Liturgika I. – Základy liturgické teorie*, Praha: Česká katolická charita 1974, 3 – 6. Oproti tomu třeba pak i definice in Kopeček, Pavel: *Slavení křesťanského tajemství – Stručný úvod do liturgiky I.*, s. 5: „*Liturgie je výkon Kristova kněžství, jímž se aktualizuje na jedné straně spása člověka a na druhé straně oslava Boží vnějšími znamením v platném řádu církve.*“

Církev v celé její dvoutisícileté historii. S tou má liturgika částečně společný předmět – oslavu Boha, Božího království, náboženský kult, vysvětlení symboliky oběti, prostřednictví mezi Bohem a lidmi na díle spásy etc. Liturgika dále spolupracuje i s biblickou teologií a církevní historiografií. Mnoho liturgických textů totiž vzato z Písma svatého a zde je nutné spolupracovat jak s překladateli, tak i exegety, kteří pomáhají určovat správnost překladu a též napomáhají k tomu, aby psaný překlad Božího slova plnil své poslání, kterým je právě jeho hlásání. Další liturgické texty, které nejsou přímo překlady Písma, jsou mnohdy texty z Písma inspirované, častokrát se můžeme setkat také s obnovou nebo reinterpretací starších orací ze starších liturgických knih zejména středověku a raného novověku. Zde proto potřebují liturgikové při tvorbě a výkladu textů pomoc patrologie či paleografie. Hojně jsou jí nápomocné také pomocné vědy historické, které napomáhají při ohledech na historické prameny v rukopisech. Výrazně liturgickou práci po praktické stránce ovlivňuje církevní (kanonické) právo, které stanovuje způsoby a podmínky za jakých se má liturgie konat, jakých forem a knih se při ní má užívat, kdo je jejím řádným vykonavatelem a udělovatelem svátosti etc. Hlavními psanými prameny, které liturgickou disciplínu určují, je především čtvrtá kniha Kodexu kanonického práva (CIC), kde jsou pod kánony 840 – 1253 předpisy o svátostech, liturgii hodin (breviáři), svátostinách, slibu, přísaze, posvátných místech, čase a uctívání svatých. Dalšími dokumenty, které určují, jak se má liturgie vykonávat jsou jednotlivé koncilní dokumenty (posledním liturgická konstituce II. vatikánského koncilu), některé papežské encykliky nebo rozhodnutí biskupských synod, které se v mnoha bodech dotýkají liturgie. Hlavním církevním orgánem, který dbá o bohoslužebný a svátostný život katolické církve je pak Kongregace pro bohoslužbu a svátosti (Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum).³

Kromě teologických disciplín liturgika také hojně spolupracuje i se sekulárními obory. Mezi nimi především s dějinami umění a literatury. Zde totiž jsou důležitými momenty výzkumu otázky sakrální architektury, liturgického malířství, sochařství, ale pak také otázka formy modliteb. S muzikologií liturgika zkoumá a konzultuje otázku liturgického zpěvu, který z více než tří čtvrtin se v tvorbě již po staletí projevuje v národních jazycích. Bádá tak jak ve starých kancionálech, ale také za spolupráce tohoto sekulárního oboru uvádí do praxe písně a chorální

³ Původně Sacra rituum Congregatio (S. R. C.) zřízená papežem Sixtem V. roku 1588. Mezi jejími dalšími úkoly je kromě dozoru nad všemi obřady katolické církve, udělovat i potřebné dispenze (třeba dispenze od eucharistického půstu přede mší sv. – tj. že třeba lidé starší a těžce nemocní se mohou ještě před zahájením mše nebo svatým přijímáním najíst a napít, pokud nelze jinak), dále vykonávala vše, co se týkalo beatifikace a kanonizace světců (dnes se již o to stará převážně tribunál Kanonizačních procesů). Pečuje pak také o vše, co se týká ostatků svatých (Foltýnovský 1936, 13)

zpěvy nové. Za pomoci *etnografie* pak liturgika zkoumá partikulární kultury a to převážně kultury svatých, které můžeme nalézt v partikulárních rituálech. Nakonec také liturgika ostatně spolupracuje i s *filologií* a to zejména s filologií klasickou (častokrát v návaznosti přes odborníky biblických věd), kde je potřebná při výzkumu starých liturgických textů jak znalost latiny, tak i řečtiny a dalších jiných řečí, které se v dalších ritech používaly (koptština, aramejšтина,...; Filípek, 1997, 12 – 13). Z důvodu jazykového výzkumu a výzkumu textů (obzvláště pokud jde zejména o aktuální texty v národních jazycích) musí liturgika spolupracovat s filology svého daného jazyka – v případě naší země s bohemisty, kteří jsou tak nápomocni při hledání užívání nejvhodnější jazykových prostředků v jednotlivých aklamacích, odpovědích či oracích, kterých národní překlad užívá. Vzhledem k naší liturgické historii navíc česká liturgická teologie může hojně spolupracovat také se slavistikou a to zejména při studiu staroslověnských liturgických knih, evangeliářů a dalších předpisů, jejichž znalost nám může učinit hlubší náhled na liturgickou tradici byzantsko-slovanské církve jak u nás, tak i u našich východních slovanských sousedů.

2.2. Předobrazy paschalní oběti v Písmu svatém

Důležitým zdrojem pro liturgické zkoumání je Písmo svaté (Bible). Ze Starého zákona tak čerpá poznatky z bohoslužebné praxe a formy izraelské, ze které bylo mnoho přejato a vzato do rané křesťanské liturgie a mnohdy je její zběhlou součástí až do dnešních dnů. Výraznými prameny v této věci jsou zejména části Pentateuchu Exodu, Leviticus a Numeri. Jedná se především o celou řadu prvků jako okuřování, liturgická roucha, užívání oleje, vody a soli. Některé židovské svátky byly právě v křesťanské tradici přetransformovány a získaly svůj nový význam právě v kontextu Dějin spásy a Kristovy vykupitelské oběti. Z toho důvodu z židovského svátku Pesach vznikají Velikonoce, v čase, kdy bývá židovská Chanuka zase Vánoce etc.

Dotváření křesťanské liturgie pak ilustruje Nový zákon, kde jsme zejména v evangeliích informováni o tom, jak chápal oběť – Eucharistii svého vlastního těla Ježíš Kristus, který zde vystupuje jako přední liturg. Ze Skutků apoštolských a apoštolských listů (epištol) se pak jen velmi rámcově dozvídáme o tom, jak vypadala raná liturgie Církve (Foltýnovský 1936, 12) Především víme, že se jednalo o shromáždění, které zpravidla vedl apoštol nebo jim určená osoba (biskup, jáhen). Předkládalo se zde Ježíšovo učení, později četli apoštolské listy, následně i první evangelia. Celé shromáždění pak končilo slavením Eucharistie, o které již tehdy dostalo pojmenování „lámání chleba“ (Sk 2,46). Již v prvotní Církvi se jasně vyhranili postoje vůči liturgii křesťanské a liturgii ostatních náboženství (myšleno pohanů a Židů). U

apoštola Pavla takto vidíme, že žádá všechny křesťany, aby neměli účast v jiných pohanských bohoslužbách, ale naopak měli účast na Kristově Těle a kalichu Páně (1 Kor, 14– 22). U něj se pak dozvídáme také o tom, jak se má eucharistická hostina slavit a za jakých podmínek kdo smí Tělo a Krev Páně přijmout (jedině ten, kdo je toho hoden – tj. není ve stavu těžkého hříchu), aby si tak nejedl a nepil odsouzení (1 Kor 11, 27–32). Poměrně zajímavým je také Pavlův pohled na ženy při bohoslužbách, který je v mnohém podobný semitskému chápání. Žena v novém křesťanském chápání je i nadále závislá na muži, ale muž zase paradoxně také na ženě (1 Kor 11,11), i nadále má mít na bohoslužbách závoj (11, 1-6) a nesmí se ujímat slova (14, 34-35)⁴. Pokud však žena má dar Ducha svatého k tomu, aby hlásala nebo prorokovala, má to činit adekvátní formou, mít zahalenou hlavu a mluvit tak veřejně i pod vlivem vnuknutí.⁵

2.3. Ritus Mše svaté

Jak již bylo předloženo. Primární charakter mše svaté je charakter oběti. Tato oběť se vztahuje k Ježíšově Kalvarské oběti, kdy on jako pravý Bůh a pravý člověk vykoupil celé lidstvo z otroctví dědičného hříchu, smrti a propadení peklu. Definiční obětního charakteru poměrně výstižně vystihnul na přelomu 19. a 20. století profesor dogmatiky Josef Kupka, když napsal, že se tu jedná o *pravou oběť ve vlastním slova smyslu* (sacrificium verum in se), jež má vztah k oběti na kříži (relativum sacrificium in cruce; Kupka 1899, 44). Prakticky totéž učí i Tridentský koncil, když formou *via negationis* vyhlásil následující: „Jestliže kdo říká, že se ve mši svaté nepřináší Bohu jako pravá a vlastní oběť, buď proklet.“⁶ Mši Tridentský koncil následně chápe také jako „oběť, která byla jednou vykonaná na kříži a jejíž památka bude trvat až do konce časů, a aby byla aplikována její spasitelská síla na odpuštění těch hříchu, kterých se každodenně dopouštíme“.⁷ V okamžiku sloužení mše svaté je tak zpřítomněna (aktualizovaná) oběť na Kalvárii. Na oltáři a v duši Krista se tak odehrává tentýž úkon sebeobětování, kterým učinil on sám svou smrt na kříži drahocennou. Ačkoli tato oběť už se jednou stala a je konečná (finální), Kristus sám se dává Bohu jako svému Otci „vnitřním

⁴ V tomto vychází z Gn 3,16.

⁵ Nejedná se tak o žádné absolutistické podřizování ženy muži, jak si milně myslí někteří křesťanští fundamentalisté. Církevní tradice a zároveň i některé úryvky v apoštolských listech nás informují o tom, že apoštolové měli jak spolupracovníky, tak i spolupracovnice, které jim pomáhaly šířit evangelium. Citovány jsou tak ženy jako Foibé, Marie, Priska či Junie (viz Řím 16,7 – i když je to otázkou, Junie může být i mužské jméno)

⁶ *Si quis dixerit, in Missa nonofferri Deo verum et proprium sacrificium, anathema sit.* Tridentský koncil, sessio 22, can. 1.

⁷ *sacrificium, quo cruentum illud in cruce semel peractum repraesentatur, ejusque memoria in finem usque saeculi permanet atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicatur.* Trid. 1. c. cap.1., viz in Denzinger Enchyridion symbolorum, č. 1740.

úkonem své duše na oltáři a znovu a znovu mu podává svou krev, jednou (již) prolitou“ (Dacík 1948, 79)

2.4. K historii liturgického vývoje na západě

V následujícím oddíle bych rád alespoň v obryse vyličil nejdůležitější momenty liturgického vývoje v západní latinské církvi a to především od středověku až po novější dobu. Dobu, která těsně předcházela II. vatikánskému koncilu.

Z období rané Církve máme možnost většinou útržkovitě sledovat z některých poznámek počínaje od autorů synoptických evangelií a apoštola Pavla (1 Kor 11, 23nn), jak probíhala liturgie v rané církvi. Zásadními jsou především díla jako Didaché (cca 80 – 90 n. l.) nebo popis mše sv. a křtu u sv. Justina. Mnohem zásadnější je však podrobný popis obřadů mše sv. Apoštolských konstitucích (cca 400). Obecně se o liturgii nejspíš psalo málo z toho důvodu, že bohoslužba byla lidu tehdy značně srozumitelná a dalších liturgických výkladů proto nebylo zapotřebí (Foltýnovský 1936, 23). Obecně se také z Justina, ale též dopisu Plinia mladšího můžeme dočíst, že se první křesťané již pravidelně scházeli první den po sobotě v den Pána (řec. κυριακή ἑμέρα)⁸ a to zpravidla brzy ráno. Shromáždění se konalo téměř vždy po domech, pro které se tak zažil již tehdy terminus technicus *domus Ecclesiae*. Hlavním prvkem shromáždění bylo slavení Pánovy večeře s lámáním chleba (srov. Sk 2,46) doprovázené četbou Božího slova, kdy se četli převážně apoštolské listy, později i evangelia v závislosti na tom, které texty se do společenství postupem času dostaly. Po nějakou dobu bývalo liturgické slavení také spojeno s následnou spíše sekulární hostinou nazývanou agapé (Filipek 1997, 40 – 42).

Po roce 313, kdy díky Konstantinovu milánskému ediktu následně smělo křesťanství „vyjít z katakomb“ (dávám do uvozovek, protože v reálných případech se liturgie v katakombách de facto nekonala, dnešní dochované kaple jsou spíše pozdějším výtvozem) se začala jako první výrazně rozvíjet křesťanská architektura, která si vzala za vzor římské baziliky, liturgie zároveň za své přijala některé ceremoniální prvky, které byly spíše běžným zjevem na císařských dvorech. Mezi ně se tak řadí například průvody, nošení insignií, ale také klerikální oděv pro presbytery, kteří s rozvojem církevních obcí získali na důležitosti a namísto biskupa se v mnoha obcích tak náhle staly duchovními správci.⁹ Ruku v ruce s těmito prvky se také

⁸ Viz Zjev. 1,10, Didaché 14,1

⁹ Do ediktu milánského křesťanství bylo totiž spíše uzavřeno do větších měst, kde biskup zpravidla nechyběl. Po ediktu se však již velmi rychle šířilo i do menších provincií a vesnic a tam již bylo zapotřebí mít k dispozici i nižší duchovenstvo.

výrazně rozvinul liturgický zpěv, který dal vznik žánrům jako hymnus a zpěv žalmů (Filipek 1997, 43 – 46). Zároveň v tomto období se začíná hovořit také o samostatných liturgických rodinách (ritech): antiochijské (syrsko-malabarský, asýrsko-chaldejský, západosyrský ritus, byzantský ritus) a alexandrijské (koptský, etiopský a jeruzalémský ritus)¹⁰

První větší liturgické výklady se tak objevují až s počátkem středověku ve spisech jako *De ecclesiasticis officiis* sv. Isidora ze Sevilly nebo výkladu galské mše, která je obecně připisovaná Germanovi Pařížskému.

V době rozvoje franské říše a vlády Karlovců, kdy celý tento celek znovuzrozené římské říše přijal především z důvodu prestiže římský ritus, začala být liturgie i její studium být velmi výrazně pěstováno. Do dnešní doby se tak zachovaly především spisy městského jáhna Amalaria, který uplatňoval při svých výkladech především alegorický přístup na úkor výkladu historického vývoje obřadů založený převážně na zdůrazňování symbolů v liturgii jako takové (Foltýnovský 1936, 24). Od 7. století zároveň máme možnost sledovat tradici liturgických knih, které zde nejspíš existovali i v období dlouho předtím. Prvními velkými psanými celky liturgických textů byly především sakramentáře (známý je především Gelasiov, Leonův a Řehořův, přičemž poslední jmenovaný byl opisován nejvíce a přibyla do něj díky Alcuinovi z Yorku řada galikánských liturgických jevů. Viz Foltýnovský 1932, 15) a vedle nich řada dalších knih jako Antifonáře, Graduály, Sekvenciální knihy (*Liber sequentialis*), Epištoláře a Lekcionáře. Když se však na západě začala v průběhu středověku podstatně více prosazovat mše svatá tichá (*missa lecta*), tak se ukázala jako výrazná vhodnost mít všechny liturgické texty a zpěvy v jedné knize. Z toho důvodu vzniklo první *missale plenum* (též se užívá pojmenování *plenarium*), který se poprvé vyskytuje nejdříve v 7. století a nejpozději od 13. století již zcela nahrazuje předchozí liturgické knihy. S postupujícím časem si každé větší církevní centrum zavedlo své vlastní misály, přičemž nejznámější a nejrozsířenější z té doby je misál, který měla římská kurie (*Missale Curiae*), který po Evropě začaly šířit od první poloviny 13. století v opisech františkáni (Berger 2008, 423 – 424). Prvním misálem jako takovým byl prý misál bobbijský¹¹ a prvním tištěným dle Foltýnovského Misál pražský z roku 1479 (1936, 17). Když se vrátíme k fenoménu privátních mší (*missa privata* též *lecta*), zjistíme, že se poprvé objevují přibližně v 9. století, přičemž lze dohledat existenci tichých mší již na přelomu starověku a středověku, kdy se však jednalo o ojedinělé případy. Ve

¹⁰ Zde by si možná situace zasloužila bližší objasnění specifikace těchto ritů, ale vzhledem k rozsahu a tématu práce se omezují jen na jejich jmenovitý výčet. Blíže k nim je možné nalézt in Filipek 1997, 46-53; Kopeček I. 2006, 57 – 58.

¹¹ Známy je jeho reprint, který vydal Lowe, Londýn, 1920.

středověku však postupně začaly tyto formy sloužení mší nabývat na významu zejména především pod vlivem náboženských bratrstev zakládaných především v okolí klášterů. Členové těchto bratrstev měli ve svých stanovách zpravidla povinnost nechat dát odsloužit za rok určitý počet mší za jednoho zemřelého spolučlena. K těmto bratrstvům se žádostmi úmyslů ke sloužení mší přidali i jednotliví laici, kteří si tím vyprošovali větší účast na užitečných mše sv., ale také i umírnění očištcových muk pro své blízké. Jelikož sloužení mší patřilo již odedávna k poměrně náročnému úkolu, začaly se vybírat za tyto mše poplatky, ze kterých následně vznikl institut mešních stipendií, kdy dobrovolný finanční dar připadl buďto duchovnímu nebo klášteru, ve kterém působil. Mše samotná byla sloužena bez další asistence a bez sboru. Kněz se při ní do doby, než začaly vznikat první plenáře, modlil kromě kánonu, který byl samozřejmostí kolektu, sekretu, prefaci, Pater noster a Postcommunio (blíže k těmto částem v aplikované části v kapitole 5). Postupně se pak ustálila i tichá modlitba na počátku mše, která zpočátku nebyla její pevnou součástí a s ní i stupňové modlitby (Foltýnovský 1936, 157).

Po Tridentuském koncilu vyhlásil bulou *Quo primum* papež Pius V. roku 1570 oficiální vydání *Missale Romanum*. Tento misál povinně předepsal všem kostelům, kaplím a řeholním institucím, které alespoň 200 let nepoužívali jiného vlastního misálu, který by byl Apoštolským stolcem schválen. Díky tomu se proto dochovala až do nedávné doby tradice sloužení západního ritu mozarabského, dominikánského nebo kartuziánského. Ostatní museli veškeré pseudo-misály a předchozí sakramentáře spálit nebo zničit. Papež k tomu vydal i následující nařízení:

„Nařizujeme, a to přísně všem i jednotlivým patriarchům řečených kostelů, administrátorům a osobám honosícím se jakoukoliv církevní hodností, byť by to byli kardinálové svaté církve římské nebo jakéhokoli jiného stupně a předního místa, nařizujeme jim mocí svaté poslušnosti, aby se napříště zcela vzdali všech ostatních způsobů a ritů podle jiných misálů jakkoli starobylých, které se dosud obvykle zachovávaly, a zcela je odložili a zpívali i četli podle ritu a způsobu a normy, která se tímto misálem námi nyní podává a nechť také při sloužení mše se neodvažují přidávat nebo předčítat jiné ceremonie nebo modlitby, než jak je obsahuje tento náš misál.“¹²

Zcela zásadním papežovým nařízením je však také rozhodnutí o zákazu jakýchkoliv změn misálu, kdy píše, že *„ani přítomná listina nemůže být nikdy odvolána nebo zmírněna, nýbrž*

¹² PIUS V.: Apoštolská konstituce *Quo primum* [online]. Dostupné z: <http://www.papalencyclicals.net/Pius05/p5quopri.htm>

*zároveň ustanovujeme a prohlašujeme, aby ve své síle byla vždy trvalá a platná.*¹³ O liturgii jako takovou a o správnost liturgických textů od r. 1588 (pontifikát Sixta V.) začala dbát *Kongregace pro Boží kult a disciplínu svátostí* (Sacra Rituum Congregatio zkr. S. R. C.). Reforma Pia V. jednak upravila zcela zásadně strukturu misálu, kdy došlo k vložení mešního řádu s římským kánonem (eucharistickou modlitbou) do středu knihy za propria zakončená Bílou sobotou. Na začátku knihy pak po pořadě šli Texty jednotlivých papežských bul, Kalendář, Všeobecné pokyny, ritus a defectus missae. Následovalo roční proprium začínající na začátku církevního roku v Adventu, přerušené mešním řádem mezi proprii Bílé soboty a Hodu Božího velikonočního, následovala propria pro svátky a památky svatých, votivní mše a rozličné další orace (*Orationes diversae*). Toto uspořádání je doposud v misálu zachováno a nic na tom nezměnila ani liturgická reforma roku 1969. Když se jinak vrátíme k „tridentskému“ misálu, tak zjistíme, že jeho právě jeho zavedením došlo k mnoha redukčním: Například počet sekvencí byl zredukován z 1000 na 4, zrušila se celá řada votivních mší a na základě požadavku jednoty se odstranilo množství místních zvyklostí s výjimkou těch, kterých se užívalo více než dvě staletí (Filipek 1997, 58).

Časové období mezi od osvícenství po II. vatikánský koncil můžeme nazývat obdobím *liturgického hnutí*. Církev byla v této době mnohem více než kdy předtím bránit své učení, ale také obřady před útoky protestantů, ale i dalších bludařů (období 16. – 17. století je například obdobím, kdy se výrazně projevuje katarství a jansenismus). To podnítilo rozvoj vědeckého bádání v postupně se rodící liturgice, která se věnovala především vyhledávání starých rukopisných památek a jejich vydávání tiskem. Velmi se zasloužili o liturgiku tenkrát především kolínský děkan Melichar Hittorp (+1707), maurinští benediktíni Jan Mabillon, Edmund Martène, či římský bibliotékař muratori (+1750). Z dalších určitě zasluží zmínku také maronitští bratři Josef Šimon a Josef Alois Assemani, přičemž poslední jmenovaný vydal knižně dílo *Codex liturgicus ecclesiae universae*, který čítá 13 svazků (Foltýnovský 1936, 25). Ke skutečnému bádání na poli liturgickém však dochází až v polovině 19. století. Jeho první badatelské počiny můžeme vysledovat v polovině 19. století ve spojení s obnovou klášterního života v benediktinském klášteře v Solesmes, kde se začalo rozvíjet pod autoritou dom Prospera Guerangera (1805–1875) obrodné hnutí zaměřené, jak na studium, tak i konkrétní pastorační práci. Sám Gueranger, který je autorem čtyřsvazkového díla *L'anne liturgique* a čtyřsvazkové monografie *Institutiones liturgiques* (1878–1885), se ve svých dílech snažil zaměřit především na to, co je důležité pro církevní praxi, naváděl věřící k tomu, aby hlouběji

¹³ Tamtéž.

prožívali liturgický rok, ale také se snažil poukázat na to, že římská liturgie má svou krásu a důstojnost, která má vliv na celkové duchovní fungování společnosti. Právě Guerangerova činnost vedla k tomu, že nedlouho nato v Belgii získalo celé hnutí název (*mouvement liturgique*) a začalo se pod tímto pojmenováním šířit do nejprve do Německa, Holandska a pak i do dalších evropských zemí (Filipek 1997, 59). V Holandsku se projevilo především zakládáním diecézní liturgických organizací, knihoven, časopisů, ale také pořádání řady kurzů a přednášek z oblasti liturgie a liturgiky. V Německu se výrazně projevovalo hnutí kolem kláštera Maria Laach v Porýní, kde nejdříve zdejší benediktíni pracovali mezi akademiky a následně od roku 1913 začali pořádat každoročně tzv. liturgický týden.

Prvním výrazným církevním dokumentem, který zahájil liturgické hnutí naplno, byl papež Pius X., který ve svém motu proprio *Tra le sollecitudini* z 22. 11. 1903 hovoří o nutnosti aktivnější duchovní účasti věřících na mši sv., která má svůj vrchol ve svatém přijímání. Přelomovost liturgických reforem u Pia X. dokládá i skutečnost, že rozhodl o tom, že věřící mají přistupovat ke svatému přijímání častěji (1905) a upravil i věk nejnižší hranice pro přijetí svátostí na sedmý rok věku (Filipek 1997, 59–60).¹⁴

Roku 1914 Lambert Beauduin publikuje svůj spis *La piété de l'Église: Principes et faits*, který je považovaný za programový dokument rozvíjejícího se liturgického hnutí. Dotyčný ve svém spise vychází zejména motu proprio *Tra le sollecitudini* papeže Pia X. z roku 1903 a poukazuje v tomto smyslu, že nábožnost křesťanského lidu nespočívá už jen na vyznávání základních pravd, které představují duši liturgie, ale zdůrazňuje výhody opravdové liturgické nábožnosti směřující k oživení „skutečného křesťanského ducha“ (Auge 2001, 9).

V českých zemích se liturgické hnutí začalo prosazovat poměrně později než v ostatních evropských zemích. Když nepočítáme práce J. A. Šrutky a Josefa Kupky¹⁵ Od roku 1925 začali jeho myšlenky u nás prosazovat benediktíni v pražských Emauzích. Ti nejdříve vydali v letech 1925 a 1931 český misálek, který vytvořil Marian Schaller a který se dočkal až do roku 1957 celkem 6. vydání. Dalším mnohem důraznějším přínosem bylo vydávání liturgického časopisu *Pax*, který vydávali nepřetržitě od roku 1926 až do začátku německé

¹⁴ Dále pak VOJÁČEK, Metoděj Josef: *O častém svatém přijímání a časté svaté zpovědi*, Brno: Benediktínská knihtiskárna, 1912, 237 s.

¹⁵ J. A. Šrutek: *Liturgika*, Praha: Dědictví svatojánské, 1852; Josef Kupka *O mši svaté*, Praha: dědictví sv. Prokopa, 1899; *O církevním roce*, 1907.

okupace v roce 1939.¹⁶ I v emauzském klášteře se od roku 1926 pravidelně konaly liturgické týdny. Prostřednictvím P. Methoda Klementa se navíc podařilo založit v rámci činnosti liturgického hnutí tak ministrantskou organizaci nazvanou *Legio angelica*, která jednak sloužila k liturgické formaci ministrantů, ale zároveň díky napojení na skauting je učila zásadám mravního křesťanského života.

Hlavním přínosem hnutí je především snaha o lepší chápání veřejného bohoslužebného kultu v Církvi, které se projevovalo především prací s nejstaršími prameny, ale také konkrétní pastorační prací, kterou bylo vytváření „misálků“, tedy knížek pro věřící, ve kterých vedle sebe stál simultánně text v latinském a národním jazyce a zlepšilo se tak tím více chápání jednotlivých obřadů a modliteb mše svaté a také se tím více otevřela činná účast věřících.¹⁷

2.5. Srozumitelnost obřadu – má být liturgie zároveň srozumitelná, ale i jednoduchá?

Obecně se v dnešní pastorační praxi hovoří o tom, že liturgie má být srozumitelná, aby všichni shromáždění věřící lidé mohli být aktivní a nejlepší aktivní účast je jediné ta, kdy všichni lidé liturgii rozumí. V jedné katechezi jednoho kněze jsem jednou zaslechl, že pokud chceme, aby lidé dokonale porozuměli liturgii, tak k ní nejdříve musí mít vztah. Toto tvrzení mi však přišlo značně zjednodušující celý přístup katolického křesťana k liturgii a zavánělo duchovním minimalismem (tj. přílišným zjednodušováním základních pravd katolické víry a praxe, což by šlo téměř klást i na roveň implicitnímu bludu nebo herezi).

Před časem na fóru jezuitských teologů začal spirituální teolog Michal Altrichter svůj příspěvek o jednoduchosti v liturgii otázkou, zda-li je liturgie jednoduchá a jen člověk složitý. Rozsáhlá odpověď v tomto směru byla alespoň pro mne zajímavá, a zaslouží si proto alespoň menší analýzu. Jako někomu nelze rozumět v jeho slovech, tak jinému v jeho končetinách (gestech). Podobně pokud je někdo komplikovaný ve svých vnějších pohybech (slovech, reakcích, afektech), tak může být natolik komplikovaný, aby si namluvil, že se sebou nemůže odvážně nic dělat: například - je-li kněz - změnit svůj dosavadní styl jalové celebrace v liturgii. Jeden třeba může být komplikovaný v mluvě, jiný zase v gestech (Altrichter 2011, 125). Jako je tedy každý člověk originál (má jiné charisma, darované od Ducha svatého), tak se dá předpokládat, že se bude jinak chovat a zároveň musí vydávat ze sebe a svého srdce

¹⁶ Petr Macek: „Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu Pax“, *Teologické texty* (2014), č. 1. Dostupné online na adrese: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-ze-mich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html>

¹⁷ O dalších pracích, periodicích a monografiích pojednává FOLTÝNOVSKÝ: *Liturgika*, 1932, s. 25–29.

značnou energii k tomu, aby se na veřejnosti projevoval správně a nikoli nemístně. Liturgie je oproti tomu jednodušší, protože nabízí „místo k vyhojení“ (Ibidem 126). Když proto přichází katolický věřící na liturgii, neměl by v první fázi se tolik trápit obtížemi ve světě, ale naopak by měl dojít ztišení a uklidnění. Liturgie sama má do nás vstupovat a nabízet nám atmosféru klidného domova. Nejde zde tolik o frázi, ale především o paradox vztahovosti, přičemž rozhodující zde má být autenticita vztahu ve směru k Pánu, jehož kalvarská oběť je centrem veškerého dění (Ibidem 126 – 127). V liturgii se sice projevuje Boží jednoduchost, ale nelze říci, že to, co máme možnost každodenně zakoušet ve mši svaté, je jednoduché. Už při prvním ohledání narážíme na množství mnohdy až komplikovaných úkonů, modliteb, nutných doplňujících funkcí podle náročnosti konkrétního obřadu apod. Nelze však také ani říci, že by světcí, kteří žili každodenně z bohatství této nejsvětější oběti, vůbec kdy porozuměli této Boží jednoduchosti. Spíše naopak. Vnímali jí totiž přímo jako božskou oběť (sacrificium), kdy hlavní věcí není přednesený dar, ale samo přednesení (Martin z Kochemu 2013, 3).

Dále v textu naráží na situaci, kdy střízlivé ornáty kněží a mitry biskupů z dob Jana Pavla II. nahrazují zlaté brokáty a figurativní kraječky. Zdá se, jakoby nyní i z pohledu spirituálního teologa tedy tyto nástavby jen zhoršovali pohled věřícího na liturgii. Vzápětí však uvádí, že když se snažíme o maximální jednoduchost (která však podle mého je v závěru redukcí) a užijeme „výstředně simplicitního oděvu liturgického, nebo namísto krásné výmalby v presbytáři pouze na zeď nahodíme šedý beton a zredukujeme hru na varhany, tak se v závěru může jednat jak o lenost, tak i případně ideologii. Totéž platí i o duchovenském oděvu, který také svým způsobem nonverbálně hovoří, a když bude dotýčný řeholník na jednu stranu hájit jednoduchost řeholního hábitu, ale na straně druhé se koupí v obchodě drahou šálou či parfém, tak se svým způsobem dopouští i lži. Středověký myslitel Rabanus Maurus měl v této věci říci, že Samo bohatství liturgie je její jednoduchost - a tato jednoduchost, jak již pak dodává Altrichter, je jejím bohatstvím (2011, 126–127).

V oblasti apoštolátu a zvěstování Božího slova si však jsme všichni vědomi jiné situace – nacházíme zde celou řadu Kristových výroků, biblických situací a dějů, které při prvním ohledání nechápeme, a postupné přetlumočování nás dostává k hloubce tohoto textu. Slovo Boží předpokládá tedy vztah mezi posluchačem a tím, kdo mluví. Je nutné zde pak také vnímat zásadní rozdíl mezi psaným a mluveným slovem. Existuje totiž například jeden velký katechismus, ale ten musí být přepracováván pro potřeby stavů (školních dětí, dospívajících, dospělých, ženatých a vdaných, seniorů, ...). Přesto však často dospíváme k tomu, že srozumitelnost někdy není úplná a posluchač přesně nepochopí, co má druhý na mysli.

Častokrát za to mohou jednotlivé termíny, v případě recitace římského kánonu například jména jednotlivých svatých, která dotyčnému nic neříkají, protože se s jejich životy neseznámil a nemá k nim tudíž žádný vztah. A dalo by se v této věci pokračovat. Vrcholnou tezí v celém příspěvku tak je, když autor uvádí, že za nesprávný postoj považuje větu, že všechno co děláme, má být pro „všechny“ srozumitelné. Má nám sice jít o o nelišení se od obecné srozumitelnosti, ale také je nezbytné rovněž vnímat právě ve vztahu zakoušení Pánovi přítomnosti, že každý z nás má jiné hřivny (charismata) od Pána (Altrichter 2011, 128 – 131). Nelze zároveň říci s odvoláním na sv. Pavla, že ten, kdo je někomu nesrozumitelný, není nerozumitelný komukoliv. Naopak ten, „kdo si je svou nesrozumitelností jistý se naopak může od společenství oddělovat: zneplodní, nemá co nabídnout, nezná bolest hledajícího“ (Ibidem 139).

Jistě v závěru autor spíše hovoří více o vztazích mezi jednotlivými věřícími, kteří jsou účastníky liturgie, ale výrazným podnětem je právě teze o tom, že vše, co děláme nebo je nám předloženo má být vždy jasné, jednoduché a srozumitelné. Jak známo, v životě ať už profesním či osobním to však takto nefunguje. Rychlá a snadná řešení často bolí a stejně tak tomu může podle mého názoru být i v liturgii. Pokud totiž na liturgii dnes přijdeme s tím, že všechno o ní víme, těžko budeme ochotní ji zítra zakoušet znovu. Bůh, jak víme již z Tomáše Akvinského¹⁸ je dokonalý, ale také jednoduchý, pro člověka je však také těžko pochopitelný v jeho působení a vlastnostech a ačkoli jej může poznat i pouhým rozumem na základě jeho působení ve světě.¹⁹ Když potom vedu své osobní úvahy směrem k tématu této práce, tak uvažuji, že jeden z důvodů liturgické reformy (či obnovy, jak byla líčena) bylo, že je nutné zavést národní jazyk do liturgie, aby mu věřící lidé snadno porozuměli. Porozumění však paradoxně nyní vede k regresi. Otázkou přeložení liturgického jazyka do češtiny jakoby se navíc vedlo k ukončení liturgického hnutí a to lze nyní padesát let po zavedení Novus Ordo Missae hodnotit jako palčivý problém. Lidé si totiž již zvykli, že když domněle rozumí liturgii jako takové v češtině, tak se nemusí o nic víc starat a když se vyskytne sem-tam něco, čemu hned neporozumějí, tak to buď nepovažují za duchovní (Altrichter 2011, 137) nebo je to raději ani vůbec nezajímá, protože to pro ně nemá hodnotu. Liturgie nás však naopak má vhodně vyučovat (a když už né liturgie, tak kněz nebo katecheta) tomu, že „kritériem pravdivosti není ‚rozumět-nerozumět‘ ale nechat na sebe postupně s vědomím ‚svobody času‘ hodnoty působit“ (Ibidem).

¹⁸ Summa theologiae, I díl, q. 11, a. 3.

¹⁹ Dogma de fide I. vatikánského koncilu obsažené v konstituci Dei Filius (1870)

2.6. Liturgická spiritualita

V liturgickém aktu jakožto aktu bohoslužebném, který slouží k Boží počtě a posvěcení duší věřících (jak už ostatně bylo řečeno v oddílu 2. 1.), neexistuje nic oddělené od sebe. Liturgie je posvěcení, liturgie je život a život s liturgií jsou spolu velmi důrazně pospojované (Filipek 1997, 32). V liturgii nalézáme jak vrchol apoštolátu (ibidem, 31), tak i celé množství znaků, které zdůrazňují ukryté mystérium – ukrytou skutečnost, které je jazyk přímo součástí (blíže o tom v kapitole 3), protože sama liturgie je světem znaků. Znak je podle Filipekovi definice věc, osoba nebo činnost, ze které poznáváme určitou skrytou skutečnost a dají se dále dělit podle kritérií času, významu (ukazovací a určující), podle způsobu informace a účinku. Mnoho druhů znaků ale zároveň lze vložit do typologie funkce, kterou každý znak plní (1997, 26). Nejdokonalejším Božím znakem v liturgii samotné pak je Kristus, který je první svátostí (Ursakrament).²⁰ V tomto směru i v otázce spirituality liturgie mše svaté každý věřící přistupoval ve stavu nejhlubší pokory, která se projevuje jak z hlediska jeho vnitřního přesvědčení, tak i vnějšího nonverbálního projevu. Tridentský koncil ve formě *via negationis* v této věci prohlásil následující:

„Jestliže někdo říká, že ve svaté svátosti Eucharistie nemá být Kristus, jednorozený Syn Boží, uctíván kultem klanění (latría) projevovaným rovněž navenek, a v důsledku toho nemá být ani uctíván se zvláštní slavností obřadností ... ať je proklet“²¹

2.6.1. Otázka transcendence liturgického jazyka jako komunikátu mezi člověkem a Bohem

Liturgický jazyk v rámci komunikace mezi člověkem a Bohem byl velmi specifickou součástí. V mnoha případech je možné poukázat na příkladech nesčetného množství světců, že už jen samotná zbožná účast na mši svaté pomáhala k zakoušení něčeho, co nelze samo o sobě pochopit, ani uchopit. Zkrátka, že jde o mystérium, které nelze vyjádřit běžnými komunikačními slovy ani prostředkem, který je jazyk:

„Pro mě není nic tak útěšného, tak pronikavého, tak vzrušujícího, tak strhujícího jako mše, abychom tak řekli. Mohl bych být na mši pořád a nebyl bych unaven. Není to pouhá forma slov – je to velká činnost, největší činnost, která může vůbec na zemi být. Není to jenom vzývání, ale, odvážím se použít to slovo, vyvolání Věčného. On, před nímž se andělé sklánějí a ďáblové třesou, se zpřítomňuje na oltáři Tělem a Krví. To je ta vznešená událost, která je cílem a výkladem každé části té slavnosti ... Jsou zde malé děti i staří lidé i prostí dělníci i

²⁰ K charakteristice znaků (resp. znamení) blíže také in Pokorný 1976, 38 – 46; Pokorný 1974, 95–114.

²¹ Concilium Tridentinum, 13 ses., can. 6.

seminaristé, kněží, kteří se připravují na mši, kněží, kteří činí díkůvzdání, jsou zde nevinné panny a jsou zde kající hříšníci; ale z těchto mnoha myslí vystupuje jeden eucharistický hymnus a ta velká činnost je jeho měřítkem a účelem.“ (John Henry kardinál Newman)²²

Nejvelkolepější skutečností mše svaté je sám Kristus opravdově přítomný ve svém obětovaném a oslaveném Těle v malé proměněné Hostii. Každý člen zástupu věřících, když přistupuje k božskému Tělu Kristovu v okamžiku svatého Přijímání, musí vůči Němu projevit nejen vnitřní čistotu duše, ale také vnější úctu těla a pozdravit Ho pokleknutím a tím, že v postoji pokory a duchovního dětství raději otevře ústa, aby se nechal živit Kristem skrze ruku kněze, který ve mši svaté jedná v osobě Kristově. Skutečná velikost se projevuje úkonem sklonění. (Schneider 2015, 16)

Podle Athanasia Schneidera je vhodnější přijímat království Boží z hlediska obyčejného dítěte, které si uvědomuje svou malost, což se konkrétně projevuje i v otázce přijímání eucharistie:

„Proto, abychom přijímali království Boží jako dítě, je nevhodnějším gestem učinit se malým, kleknout si, otevřít ústa nechat se sytit jako malé dítě. Není pochyb, že obřad přijímání božského Těla Kristova během svatého přijímání vkleče a do úst byl v průběhu několika staletí v Církvi vypracován pod vedením Ducha svatého, Ducha svatosti a zbožné úcty. Zrušení jasných gest klanění během svatého Přijímání, tj. zrušení klečení a biblicky motivovaného gesta přijímání Těla Kristova do úst jako dítě jistě nepřinese mocnější rozkvět eucharistické víry a úcty. (Schneider 2015, 25 – 27)

Ke své tezi pak Schneider (2015, 16 – 17) přidává příklad Jindřicha VII. Anglického – vstoupil do kaple, padl na kolena a pomalu a zbožně se sunul dopředu, až dospěl na místo, kde následně dostal do úst nejsvětější svátost oltářní. Těsně před svou smrtí už nebyl schopen přijímat, ale prosil alespoň o to, aby spatřil monstranci s tělem Páně. Kněz mu jí donesl a on - namísto - aby přes sklo políbil svatou Hostii, pokorně se před ní poklonil s mnoha údery bití v prsa a s velkou pokorou a zbožností políbil nejnižší část – patu monstrance. Ti, co pak stáli kolem, jen velmi těžko v síle tohoto okamžiku dokázali zadržet slzy a pláč.

Někteří jako sv. Petr Julián Eymard šli ve svém výkladu adorace Nejsvětější svátosti ještě dál. Právě Eymard řekl, že Ježíš má plné právo na ještě mnohem větší pocty ve své Svátosti, protože i v ní ještě více znásobuje své a oběti a o to více se ponizuje. Celé věky se totiž

²² John Henry Cardinal Newman, *Loss and Gain. The Story of a Convert*, London 1906, s. 327 – 329, *Words of Mr. Willis in Cardinal Newman's first novel*. From SCHNEIDER, Athanasius: *Corpus Christi - Svaté přijímání a obnova Církve*, Ústí nad Orlicí: Flétna, 2015, s. 13 – 14.

myslel, že nikdy nikdo nemůže učinit dost na to, aby se zvýšila nádhera eucharistické bohopocty. Proto úcta a pocty prokazované eucharistickému Ježíši jsou i měřítkem víry lidu. Pokud pro někoho totiž platí, že je věrným adorátorem, tak raději volí vyhnanství, strádání a smrt, než aby byl zbaven tak velké milosti, jakou je právě Ježíš přítomný v Nejsvětější svátosti (Schneider 2015, 17-18).

Mše a liturgický život Církve musí být naplněn zcela modlitbou. Z toho důvodu zde pořád funguje základní komunikační situace Člověk – Bůh. Já směřující k Božskému Ty. Modlitby a gesta jsou konány s posvátnou úctou a zbožností, kterou může shrnout pod centrální pojem „bázeň Boží“, a proto tím má i svůj letniční charakter. Liturgie by tak měla být naplněna od začátku až do konce působení Ducha svatého a měla by být uskutečňována po vzoru Kristovy modlitby a právě v momentu působení plodů Ducha svatého i obdobně jako liturgie prvních křesťanů. Právě v takové liturgii má totiž Bůh zalíbení a Duch svatý je oheň, který nás takto stravuje (Žid 12,28-29; Schneider 2015, 20 – 21).

3. Latina jako jazyk liturgie a jazyk církve

Obecně lze tvrdit, že neexistuje žádný zákon Boží ani výslovný příkaz apoštolský, který by stanovil určitou řeč liturgickou (Foltýnovský 1936, 32). V západní katolické církvi již po mnoho staletí a to konkrétně od papeže Damasa I. Co se týče prvotní Církve, tak víme, že v jednotlivých církevních obcích se běžně používala jak pro komunikaci, tak i při liturgii aramejšťina a řečtina v podobě koiné. O něco později je možné se pak potkat se syrštinou, koptštinou, arménštinou, gruzínštinou a etiopštinou. Posledními přiřazenými jazyky do univerzální církve nakonec byly v 9. století staroslověnština a o sto let později arabština. V samotném Římě byla koiné dominantní až zmíněného pontifikátu Damasova v r. 380. Šíří se však doposud i zřeky, že bohoslužba v latině se poprvé objevila již za pontifikátu papeže Viktora I. (+ 199). Přijetí latiny do liturgie navíc mělo svůj kulturní důvod. Latina v bohoslužbě v době stěhování národů pomáhala urychlit přijetí římské kultury germánským národem, jehož vyšší vrstvy si postupně osvojili spolu se základy římského práva (Berger 2008, 166 – 167). Důležitým faktem, které je nutné zmínit je, že liturgická latina, ať už může být v mnoha syntaktických a stylistických aspektech sebelepší není typickým reprezentantem latiny klasického typu, ale jedná se zde naopak o typ tzv. *lingua rustica* (řeč lidu), která byla ovlivněna hlavně latinou Tertuliána, Cypriána, ale zejména Augustina Aurelia. Na postupném ustálení textu liturgických knih měli následně hlavní podíl mniši řehole sv. Benedikta, kteří ji šířili v dalších opisech nejprve do pohanského území Germánie a následně i na dvůr Karla Velikého, kde se šířili především prostřednictvím mnicha Alcuina z Yorku (Filipek 1997, 85).

V následujících staletích však latina jako komunikační prostředek začala upadat a tak již na synodě v Tours r. 813 bylo převážně franské a germánské duchovenstvo vybídnuo, aby pronášelo homilie *in sermone rustica Romana* (což lze chápat jako formu místního dialektu), protože lidé již běžné mluvené latině nerozuměli (Kysučan 2011, 16 – 18). Nelze však říci, že by lid nebyl schopen rozumět ostatním ordinárním částem mše včetně římského kánonu, který měl poměrně jednoduchý slovosled. Globalita latiny jakožto církevního a liturgického jazyka tehdy byla pro běžného evropského křesťana spíše výhodou, protože i běžný obchodník nebo poutník měl možnost navštívit jak v katedrále Notre Dame nebo Chartres či bazilice sv. Jakuba v Santiagu de Compostella tutéž liturgii slouženou podle téhož formuláře téměř stejnými slovy, pokud náhodou nedošlo k opisným chybám nebo dotyčný kněz nevyslovoval některá slova špatně.

Na základě tohoto faktu, kdy se především v západní Evropě hovořilo jednak vulgární latinou a obyvatelstvo mělo možnost se zúčastnit také bohoslužby v latině liturgické (resp. církevní, protože i texty z Bible se četli i nadále latinsky) jsem dospěl k určitému postoji, že zde tehdy existovala diglosie, která jakožto sociolingvistický jev existuje v dnešním zkoumání teprve od padesátých let minulého století. Její autor Charles Fergusson ji představil jako poměrně stabilní jazykovou situaci, ve které – „kromě primárních místních nářečí jazyka (příp. včetně nějakého standardu či oblastních standardů) – existuje velmi odlišný, přísně kodifikovaný (často i gramaticky složitější) superponovaný útvar, výrazový prostředek obsáhlé a uznávané psané literatury dřívější éry či jiné komunity mluvčích, který se osvojuje hlavně formálním vzděláním, užívá se ve většině psaných a formálně mluvených projevů, avšak žádní členové jazykové komunity jej neuvžívají v běžné mluvě“ (Fergusson 1959, 325 - 340). Ve svém článku uvedl, že pro ni platí devět kritérií (funkce, prestiž, dědictví slovesnosti, osvojení, standardizace, stabilita, gramatika, lexikon, fonologie). V každém jazyce se při užití těchto kritérií projevují dvě variety a to varieta V (výšší) a N (nižší) mluvy. Ve Fergussonově teorii aplikované na latinu jak liturgický jazyk navíc můžeme najít v jeho objasňování fungování variety V, když se jí snaží odlišit od pomyslného dualismu spisovného (gramatického) jazyka a dialektů, že ve stavu „diglosie žádná část řečového společenství pravidelně neuvžívá V jako prostředek běžné konverzace a že jakýkoliv pokus o takové užití je pocíťován jako nepřírozený a umělý, nebo v určitém smyslu nesolidární vůči společenství“. Z hlediska funkce a prestiže tak měla dle Fergussona právě latina funkci variety V, a tato nadřazenost byla oproti komunikaci mezi univerzitami a diplomatikou také určena i náboženským děním. Vyšší styl (superponována varieta), která je dle Fergussona předložena pak v uznávané psané literatuře je potom oprávněně součástí národního dědictví, může se užit ke zkoumání psaných a formálních jevů v diachronním zkoumání, ale na druhou stranu je více než jisté, že v běžné konverzaci na tržnici nebo mezi přáteli bychom se takto nebavili.

Nadřazenost V oproti běžné mluvě, která je reprezentována pod varietou N lze proto vyjádřit, jak jsem již uvedl dříve ve své bakalářské práci jako výraznější místo v jazyce, které mnozí příslušníci románského společenství raději budou držet starší formu jazyka (kterým latina bezpochyby byla), než aby přijali novější prostou formu jazyka. Jednak z toho důvodu, že jejich starší jazyk měl prestiž před ostatními národy proto, že byl zaznamenán ve všech liturgických knihách a kvůli kultu se pro ně stal posvátný, že je více než jen prvkem jejich národní identity v jejich pomyslné jazykové větvi – přímo již do tohoto jazyka posvátného

kultu vrostli, byl jejich vlastnictvím již od dětství, aniž by se museli s jeho poznáním výrazně namáhat tak jako jiní během studií na akademii (Ramm 2007, 8–9).

Při snaze aplikovat kritéria diglosie na latinu bychom proto mohli jich značnou většinu použít, i když se já osobně obávám, že s kritériem stability a fonologie. Stabilita latiny již totiž sama o sobě začala v prvních staletích středověku klesat, a co se týče fonologie, tak se obecně tvrdí, že latinský jazyk jinak vyslovoval Angličan a jinak rodilý Ital a zde by pak bylo nutné prozkoumat, zda-li by toto kritérium vůbec obstálo. Když se obrátíme ke kritériím čistě kultovním, pak latina jakožto kultovní jazyk má (obdobně jako stará řečtina a další liturgické jazyky včetně staroslovanštiny) celkem čtyři kritéria a těmi jsou znamení jednoty²³, posvátnost řeči, svatý závoj a nadčasovost (Ramm 2007, 20–25).

Znamení jednoty vychází z podoby letničního zázraku (Sk 2, 6-8), díky kterému se právě pod působením Ducha svatého setřeli rozdíly v komunikaci mezi lidmi, které byly způsobeny babylonským zmatením jazyků (Gn 11,4). Řeč kultu je z hlediska lidské kultury také vyjádřením unitatis Ecclesiae a i přesto, že venku v globálním světě hovoříme mnoha jazyky, v sakrálním prostředí je jen řeč jedna, která je zároveň v mnoha svých projevech natolik jednoduchá, že jí mohou rozumět všichni. Se sakrálností se zároveň pojí druhé kritérium posvátnosti. Již v období prvotní církve nejspíš platilo, že posvátno musí být dostatečně chráněno před profánním. Zde byl předobrazem sám Ježíš Kristus jako obětní beránek, který při mnoha příležitostech nepoužíval běžnou spisovnou aramejštinu, ale naopak hovořil hebrejsky, což byl ve staré Izraeli jeho doby již jen jazyk kultu a starých spisů. Hebrejsky dokonce volal i z kříže (Eli, eli, lema sabachtani viz Mt 27, 47). Pozdější výkladová tradice zároveň poukazovala na nápis na Kristově kříži, který byl napsán nejen hebrejsky, ale také řecky a latinsky. Z toho důvodu se také tři tyto jazyky staly později hlavními globálními liturgickými jazyky, protože právě jejich užití na kříži je alegoricky zahalilo svatým závojem. Tento závoj plní zvláštní funkci ochrany posvátna, tak jako ve východní církvi chrání vlastní kněžiště ikonostas a tím pádem tedy chrání a zahaluje božské tajemství, čím se připomíná, že se ve mši svaté děje něco, čemu nemůže člověk ve své poníženosti rozumět, protože to překračuje možnosti jeho chápání (Ramm 2007, 22–23). Trvá zde tedy přísné tajemství – tajemství víry (*mysterium fidei*).

²³ Toto kritérium dle Filipek 1997, 86 je však vnímáno jako příliš krajní. Dle něj totiž církve nikdy nevyloučila řeč lidu a to prý dokonce ani skrze rozhodnutí Tridentského koncilu.

Tolik k situaci původního užívání latiny jako kultovního jazyka ve středověku. Dnešní situace, jak lze i empiricky ověřit je již jiná. Latina je obecně přijímána jako jazykový prostředek, jehož jazykový kód je však pro dnešní komunikační kanál značně nepoužitelný. Není možné s ní již běžně hovořit, psaní latinských básní nebo obsáhlejších textových novotvarů zvládají již jen odborníci, kteří však tím již do jisté míry vytvářejí úplně jinou latinu, než jako byla latina Cicerona, Vergilia či její značná vulgární podoba za Augustina nebo o hodně později již v prostředí evropské scholastiky a Tomáše Akvinského. V dnešním církevním prostředí proto vzniká otázka, zda-li má ještě latina (především z toho důvodu, že byla po koncilní reformě v šedesátých letech upozaděna) z hlediska kultu nějaký význam. K otázce posvátnosti latiny jakožto liturgického jazyka se v poslední době vyjadřuje poměrně často i člen Institutu sv. Filipa Neriho a za pontifikátu papeže Benedikta XVI. i člen Kongregace pro bohoslužbu a svátosti Uwe-Michael Lang. Ten napsal v rámci problematiky posvátnosti a domnělé nesrozumitelnosti v jednom svém popularizačním článku následující:

„Jazyk používaný v bohoslužbě, tedy ‚posvátný jazyk‘, se neomezuje jenom na glossolaliu (srov. 1 Kor 14) – tzv. modlitbu v neznámém jazyce – nebo na mystické mlčení s naprostým vyloučením lidské komunikace či pokusem o její vyloučení. Nicméně, prvek srozumitelnosti je omezen ve prospěch jiných prvků, zejména expresivity. Významná badatelka dějin křesťanské latin Christina Mohrmannová tvrdí, že posvátný jazyk je specifický způsob ‚uspořádání‘ náboženské zkušenosti. Mohrmannová říká, že každá forma víry v nadpřirozenou skutečnost, v existenci transcendentního bytí, nutně vede k osvojení si určité formy posvátného jazyka“ (Lang 2011, 6-7).

Když se nyní od exkursu k diglosii vrátíme opět k dějinám vývoje liturgické latiny, tak můžeme sledovat od 16. století se silícím humanismem a reformací od ní stálý odklon, který se postupně prohlubuje. I v diecézních rituálech se postupně (zpočátku velmi skromně) objevovaly rituální modlitby v řeči lidu. Pastorační důvody však postupně narůstali i s potřebou vysvětlovat i v průběhu udělování té které svátosti, aby si jasněji dotyční uvědomovali, co přijímají, což také vedlo k tomu, že Apoštolský stolec uděloval povolení k užívání řeči lidu čím dál častěji, až nakonec na přelomu 19.- 20. století se stalo již zcela běžným, že vedle klasického římského rituálu se již v jednotlivých církevních provinciích či diecézích používaly speciální agendy, ve kterých bylo již jasně dáno, že se značná část modliteb, slibů či jiných doplňujících rituálů smí udělovat v národním jazyce (Filipek 1997, 85–86).

Přesto všechno si však církev nenechala až druhé poloviny do 20. století sáhnout na to nejdůležitější a tím bylo právě latinského znění *ordo missae* (mešního řádu). Proti latině jako

liturgické řeči se ozývali již i reformátoři jako Martin Luther, Kalvín či Zwingli, vystupovali proti ní militantně také valdénští, albigenští i kataři, nedlouho předtím i čeští utrakvisté. V období raného novověku se proti latině v liturgii ozývali také jansenisti a racionalisté, ale jejich argumenty neměli žádnou výraznou hodnotu, protože se opírali o mylné dogmatické názory a jejich pisatelé často ani nechápali podstatu kultu. Církev z tohoto důvodu opakovala na tridentském koncilu nedotknutelnost latiny jako liturgického jazyka.²⁴ Církev však si již byla už v období reformace vědoma, že je nutné se zaměřit na pochopení liturgické mluvy pro věřící lid, a proto již na počátku 16. století sotva v předvečer Lutherových tezí se již objevují díky knihtisku první misálky pro lid, ve kterých se již objevuje částečný překlad mešních obřadů do národního jazyka.²⁵ Postupně, ale zejména za období liturgického hnutí vzniká nutnost překládat čtené perikopy z biblických knih a zejména z evangelíí v národním jazyce. Nejprve se tomu tak děje jen při kázání (homilii), která však až do poloviny 20. století zpravidla nebyla integrální součástí mše svaté, ale odbývala se zpravidla před jejím zahájením nebo byla součástí jiného liturgického shromáždění – zpravidla pobožností nebo jiných příležitostných adorací.

Zcela zásadním pro opouštění latiny v liturgii bylo uplynulé století. V jeho první polovině však rozhodně nebylo znát, že by latina měla své dominantní místo v liturgii mše svaté každé farní obce opustit. Se vzrůstem inteligence obyvatelstva převážně zbožné Evropy se postupně i skrze liturgické hnutí promítal vzestupný zájem o pochopení liturgického dění a tento zájem byl i v rámci snahy o prohloubení *paticipatio actuosa* Církví značně podporován. Pořád je však nutné si uvědomovat v rámci globálních souvislostí, že tomu tak nebylo všude a ve všech případech. Z encykliky papeže Pia XII. *Mediator Dei* (MD č. 104 – 110) se tak ještě nedlouho po skončení druhé světové války dozvídáme, že i tak existují na zemi místa, kde mají věřící obtíže se i přiblížit k *paticipatio actuosa* a nejsou schopni používat ani misálku v národním jazyce. Dalo by se mezi řádky předpokládat, že zde má papež na mysli především národy třetího světa a vyloučené skupiny obyvatel, jejichž buďto příslušníci jsou buď negramotní a/nebo nemohou si finančně dovolit přístup ke knihám a nemají bližší příležitost se dále liturgicky vzdělávat. V takových případech proto papež již tehdy doporučoval, aby se duchovní snažili jim přiblížit hloubku liturgických tajemství, úkonu a zpěvu tím způsobem, který je pro ně nejsnadnější, aby se tak směli co nejvhodněji zúčastnit eucharistické oběti a

²⁴ Concilio Tridentino, sessio 22, can. 9: „*Si quis dixerit lingua tantum vulgari missam celebrari debere, anathema sit*“ (Foltýnovský 1936, 34).

²⁵ Viz Pokorný 1976, 18–19. Vydávání misálků s překladem proto nelze i z tohoto důvodu pokládat za výlučný vynález liturgického hnutí. To pouze vydávání těchto „příruček“ či modlitebních knížek pouze rozšířilo do té míry, aby tento prostředek napomáhající k *paticipatio actuosa* měl co největší dopad ve fungování církve.

byli schopni božně rozjímat o tajemstvích Ježíše Krista (MD č. 107). Způsob takové účasti na liturgii byl v každém případě i z tohoto důvodu vázán i na porozumění toho, co se děje a to i tedy mluvenému jazyku. V tehdejší době (a je otázkou, do jaké míry to platí i dnes), totiž nebyla vnímána jako dominantní věc otázka porozumění a liturgické modlitby, ale otázka úkonu. Ten, od něhož veškeré konání vychází (jak již bylo řečeno výše v předchozích oddíle) je totiž Ježíš Kristus sám, a proto i samotný liturgický jazyk při nejsvětější oběti mše sv. je hodně upozaděn. Někteří jako Josef Foltýnovský (1936, 34) na to odpovídají následovně: „Jestliže se modlitby mešní lidu častěji vysvětlují a věřící si také všímají jejich překladů, není liturgická řeč katolíkovu cizí: Katolickému srdci je to řeč matky našich duší, tedy rovněž mateřská, jenže ve smyslu vyšším.“

V předvečer II. vatikánského koncilu za pontifikátu papeže Jana XXIII. ještě stále nic nenasvědčuje tomu, že by měla latina zcela ustoupit z bohoslužebného dění. Ještě 12. února 1962 je tak promulgována apoštolská konstituce *Veterum sapientia*, ve kterém papež oceňuje přínos latiny i z toho důvodu, že je jí vlastní „jednotný styl, stručnost vyjadřování, bohatost, vznešenost a důstojnost, jasnost i závažnost“ a „je imunní vůči jakékoliv změně, kterou způsobuje každodenní hovorové používání, které do jazyka vnáší změny, a je možno ho proto pokládat za pevný a neměnný.“ Vzhledem k tomu, že konstituce je adresována především na katolickou inteligenci, papež zde požaduje, aby i studenti teologie a dalších posvátných věd měli přístup k posvátným předmětům prostřednictvím latinského jazyka a měli společně se znalostí řečtiny tím značně zjednodušený přístup k pramenům v oblasti apologetiky, Písma svatého, patristických textů a liturgie (§ 7). Zároveň také vybídnul k obnově myšlenky latiny jako univerzálního jazyka k tomu, aby se dopomohlo k jejímu živému užívání i dalším výzkumem a tvorbou nových lexik. Z toho důvodu podnítil ke vzniku Akademie pro studium latiny (§ 6).²⁶

Zásadní přelom proto nastává až v koncilní aule v říjnu 1962 (Wiltgen 2007, 28 – 32). Zde došlo k poměrně náročným diskuzím o liturgickém jazyku. Někteří jako kardinál Montini (pozdější papež Pavel VI.) především prosazovali zjednodušení liturgie, což bylo vysvětleno tak, že se mají obřady zkrátit a odstranit z nich vše „opakující se a překomplikované“. Hlavními propagátory co největšího zavedení národního jazyka do liturgie přitom byli především biskupové ze západoevropských států, kteří poměrně rychle získali označení jako

²⁶ Ta nakonec přeci jen vznikla, i když s odstupem dlouhých bezmála padesáti let, kdy za podpory papeže Benedikta XVI. vznikla *Pontificiam Academiam Latinitatis* (Akademie latinských studií) viz. Benedikt XVI. založil Papežskou akademii latinských studií, Radio Vaticana, 10. 11. 2012. Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=17419> [citováno 4. 5. 2015].

rýnská aliance (nebo též aliance evropská²⁷) vzhledem k tomu, že se jednalo o zástupce ze států, kterými protéká řeka Rýn – Francie, Německo, Belgie a Nizozemí. Mezi zastánci latiny v liturgii se jako nejvíce výrazný projevil beuronský opat Benedikt Reetz (Polc 1981, 229 – 231), který shrnul ve svém příspěvku celkem čtyřdenní debatu a uvedl své důvody pro udržení latiny, kterých bylo celkem šestnáct:

- Latinský jazyk je liturgickým jazykem z Božího řízení;
- Latina znamením vnější jednoty, jejíž příčinou je Duch svatý; latina jemným a viditelným poutem všech katolíků;
- Tajemství víry nemá být během liturgie příliš odhalováno, ale spíše zakrýváno z důvodu zvýšení úcty k božským věcem (svatý závoj);
- I u nekřesťanských náboženství se užívalo a užívá kultovního jazyka jiného než lidové řeči (tedy zjevný princip přirozeného zákona);
- Podstatou liturgie je především klanění, vzdávání díky, zadostiučinění a oběť, nikoli katecheze a předávání nauky;
- Lidový jazyk se neustále mění, latina zůstává stejná;
- Jazyk je pramenem teologie, zdroj článků víry a vyjádření vyznání víry. Změna je proto nebezpečná;
- Boření hranic mezi zeměmi (globalizace), národy spějící k jednotě, rozvětvení jazyků v liturgii lze tedy pokládat za zbytečnost;
- Zpěv – Gregoriánský chorál má být kvůli převedení proprii do národních jazyků být určen k zániku?;
- Účast na bohoslužbách v latině v katolických kostelích je velká, ale kostely nekatolíků sloužících v národním jazyce zejí prázdnotou;
- Sami nekatolíci v hojné míře tvrdí, že by si spíše přáli mít pro liturgii zvláštní, nikoli lidový jazyk;
- Mírné užívání národního jazyka již Církev schvaluje pro rituály, perikopy, ale i kázání, zpěvy a další modlitby. Kdo navíc nerozumí ostatnímu, může si před sebou otevřít dvojjazyční misálek;
- Liturgie je věcí společenství; není třeba, aby v něm všichni konali všechno a všemu rozuměli;

²⁷ Wiltgen 2007, 17–21.

- Odpůrci latiny by měli také brojit proti liturgickým rouchům, protože i ta jsou latinská a žádat zavedení sloužení v lidových šatech;
- Praktický důvod: Kněží na cestách nemohou sloužit mši pro lidi jiného národa v jejich jazyku, pokud jí dobře neznají;
- Není třeba všemu rozumět, aktivní účast se odráží i na zpěvu a osobní modlitbě a spojením s účastí toho, co se děje na oltáři

Odpůrci latiny většinou uváděli, že například již pokročila doba, že latina nebyla na západě jediným schváleným liturgickým jazykem (r. 867 Hadrián II. schválil užívání staroslověnštiny v liturgických knihách), že užívání latiny je jen otázkou disciplinárni a že latina je překážkou ekumenismu²⁸. V reakci na některé z tezí opata Reetze reagoval biskup McGrath, který třeba v latiny jako lepšího zachovatele tajemství víry řekl, že „pak by bylo jistě o nich lépe mlčet, než o nich hovořit neznámým jazykem“, zároveň uznal, že latina je sice vhodná pro kněze, ale nic nepřináší laikům. Gregoriánský chorál podle jeho sdělení patří spíše do klášterů a jen ke slavnostním příležitostem. Jeho užívání však je už od dob středověku spíše řídké. Co se týká udržování latiny z hlediska globalisty kvůli např. vojákům, poutníkům či turistům prý nedává smysl, protože kvůli nepatrné menšině by tak trpěla většina ostatních katolíků (myšleno příslušníků toho daného národa nebo jazykového společenství). Jednotu církve navíc dle něj nelze zachránit latinou, pokud není jiných „mocnějších pout a je-li jednota udržována pouze mechanicky“ (Polc 1981, 231 – 235).

Výsledkem koncilních jednání nakonec bylo, že lidový jazyk uveden bude. Otázkou jen zůstávalo v jak velkém rozsahu a to se stávalo předmětem značných diskuzí. Konzervativní tábor převážně žádal, aby zůstalo výsadní postavení latiny zachováno a byl ochoten přistoupit na kompromis, kdy proměnlivé části směli být i v národním jazyce. Progresivnější proud spíše žádal, aby bylo ponecháno závěrečné rozhodnutí jednotlivým biskupským konferencím. Na konci zdouhavého jednání, které se přeneslo z prvního jednacího období do období druhého na podzim 1963, bylo již přinejmenším jasné, že koncil nebude rozhodovat o rozsahu zavedení národního jazyka ani podrobnostech. Výsledkem proto byl jen článek č. 36, který hovoří následující:

§1 Užívání latinského jazyka at' je zachováno v latinských obřadech; místní právo v té věci zůstává nedotčeno.

²⁸ Překážkou dle mínění koncilních otců měla být na základě proklamovaného psychologismu spočívajícího ve vysvětlení, že není možné žádat od „odloučených bratří“, aby přijímali latinu, která je prý odpuzuje (Polc 1981, 237).

§ 2 *Avšak ve mši, při udělování svátostí i jinde v liturgii může být pro lid nezdědka velmi užitečné uplatnit národní jazyk. Budiž proto možné poskytnout mu více místa ve čteních připomínkách a v některých modlitbách a zpěvech.*

Z výše uvedeného tedy plyne, že revoluce se v katolické církvi nekoná. Byla potvrzena dosavadní praxe a jediné, co se může výrazně proměnit je to, že bude zcela běžné mít zpěvy a proměnlivé modlitby v národních jazycích, což už bylo například v Německu (dialogovaná mše) v r. 1943 (Polc 1981, 237) a u nás nejpozději od r. 1949²⁹ již běžným zvykem.

Roku 1964 však dochází po papežském motu proprio *Sacram liturgiam* a instrukci komise pro aplikaci koncilní konstituce o posvátné liturgii (Konsilia) nazvané *Inter oecumenici* k zásadnímu zlomu. Francouzská a německá biskupská konference ještě dříve než vůbec některé dokumenty vyšly, již připravily liturgické knihy a mešní řády v národních jazycích včetně mešního kánonu a poslali do Říma ke schválení i přesto, že panovalo *vacatio legis* a samo motu proprio v první fázi stanovovalo, že reformy liturgické konstituce nelze zavést všechny najednou a budou se tak zavádět postupně (Wiltgen 2007, 154 – 158). Pokud jde o celý překlad liturgického mešního a to především římské kánonu a ordinárií, mnohým se zdálo, že tato hranice je nepřekročitelná. Jenže vývoj se dle mnohých nedal zastavit. Podle Františka Kunetky to byli především holandské biskupové, kteří žádali lidovou řeč i pro kánon, žádali také schválení nových eucharistických modliteb a orací (2000, 150). Napjatá situace následně proto vedla k tomu, že v polovině roku 1965 došlo téměř k explozi a rychlému celoplošnému zavádění národních liturgií v celém světě.

Ve všeobecném úvodu k Římskému misálu³⁰ se tak již roku 1969 (resp. v jeho úpravě z r. 1970) dočítáme, že církev sice respektuje nařízení tridentského koncilu o nedotknutelnosti latiny (IGMR č. 11), ale zároveň se zde píše, že „poněvadž žádný katolík nepopírá oprávněnost a účinnost posvátných obřadů konaných latinským jazykem, mohl koncil přiznat, že „nezdědka používání národního jazyka může být velmi užitečné pro lid“ a dal souhlas k jeho zavedení“ (IGMR č. 12). Následně dokument hovoří o „vroucí odezvě s jakou bylo toto rozhodnutí přijato“ a se svolením Apoštolského stolce a biskupů bylo „obecně dovoleno“ slavit liturgii v národních jazycích, přičemž je zde vnímáno jako kladné, že lid by měl tímto způsobem lépe chápat obsah toho, co se slaví. Latina se tak *de iure* směla používat dál, ale *de facto* její výsadní postavení v katolické církvi zmizelo.

²⁹ Dokazuje to i text Cyrilometodějského kancionálu, kde jsou uvedeny i mešní řády s českými zpěvy kantora, který měl možnost zpívat některé pro měnlivé modlitby kněze i přímo z presbytáře směrem k lidu.

³⁰ *Institutio generalis Missali Romani*, zkr. IGMR.

4. Liturgické formy nonverbální

4.1. Oltář

Nejdůležitějším místem katolického kostela je *oltář* (lat. altare). Z tradice se uznává, že prvním oltářem byl prostý stůl, u kterého zasedal Ježíš Kristus s apoštolý o poslední večeři. První oltáře dle některých byly prosté stoly pokryté podle židovské tradice bílými ubrusy nebo plátny. V kontextu Říma začíná však jasně vystupovat oltář kamenný, který vzniká na hrob mučedníků a jenž má uprostřed zamřížovanou díru, kterou se dalo dívat dovnitř na hrob mučedníka (Foltýnovský 1936, 85–86). Jak se přesunuly křesťanské bohoslužby z církevních domů (*domus ecclesiae*) po r. 313 do prvních kostelů a basilik, tak se v návaznosti na tuto tradici bohoslužeb začaly stavět oltáře ve tvaru sarkofágů, do kterých se nejprve umísťovalo celé tělo a později již jen relikvie z těla konkrétního světce – mučedníka. Oltář byl navíc doplněn mnohem později o baldachynové stříšky (*ciboria*), které byly následně v době románské nahrazeny tabulemi, které se kladly na východní stranu oltářního stolu (*mensy*).

Po druhém vatikánském koncilu, který nijak nerozhodoval o tom, jak má konkrétně vypadat další vývoj církevní architektury. Instrukce Konsilia Inter Oecumenici z 26. září 1964 přesto předložila doporučení k zavádění oltářů v kostelích natočených směrem k lidu:

Praestat ut altare maius extratur a parete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum perli possit. (V kostele ať je zpravidla pevný a dedikovaný oltář, postavený v jisté vzdálenosti od stěny, aby se mohl snadno obcházet a bylo na něm možno slavit mši směrem k lidu).³¹

Zde se tedy tvrdí, že je správné, aby se oltář oddělil od stěny a sloužilo se na něm směrem k lidu. Podle Langa (2011, 14) je zde potržena pouze možnost, nikoli povinnost, která by byla vyžadována. S odkazem na tehdejšího předsedy Konsilia pro aplikaci koncilní konstituce o posvátné liturgii a jeho list z ledna 1966 poukázal, že není nutné, aby k tomu, aby byla liturgie pravá a my se jí jako věřící směli aktivně zúčastnit být oltář *versus populum* (volně přeloženo čelem k lidem). S poukazem na dobrovolnost oltáře (či resp. obětního stolu, což je u nás běžně užívaný termín) *versus populum* obdobně jako instrukce Inter Oecumenici poukazuje také IGMR č. 229, když píše následující:

Altare exstruatur a parete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit, quod expedit ubicumque possibile sit. (Oltář má být postaven odděleně od stěny, aby

³¹ Sacra Congregatio Rituum, instrukce Inter Oecumenici, AAS, 56, 1964, s. 898, č. 91. In Lang: Obrácení k Pánu, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2011, s. 13

se mohl snadno obcházet a bylo na něm možno slavit mši směrem k lidu; vyžaduje se to všude, kde je to možné.)

Ač by se to mohlo na první pohled zdát, tak se nejedná o povinné zavedení, což dosvědčuje i odpověď na otázku arcibiskupa kardinála Schönborna z 25. září 2000 posepsaná tehdejšími prefektem Kongregace pro bohoslužbu a svátosti kardinále Jorgem Arturem Medina Estévezem, který uvedl, že slovo „expedit“ nestanovuje povinnou formu pro oltář oddělený od stěny, a který je určen k celebraci versus populum. Dodatek na konci věti ubi possibile sit se týká jako topografie, možností místa, existence předchozího oltáře umělecké hodnoty apod. (Lang 2011, 16). Sám Lang navíc ve své monografii na základě liturgické archeologie a teologických aspektů se snaží dospět k tomu, aby se církev znovunavrátila k původní liturgické orientaci ad orientem (či případně ad Deum), která se již nyní jeví jako svrchovaně žádoucí pro liturgický život a tedy i dobro církve (Ibidem 2011, 77). Je zde zároveň obsažena důležitá teze, kdy „osoba, která přináší oběť, stojí před tím, který oběť přijímá: stojí tedy před oltářem, v postavení ad Dominum, tedy před Pánem (Lang 2011, 70).

4.2. Způsob podávání svatého přijímání

Jak jsme si již řekli (viz 2. 6.) nejdokonalejším Božím znakem v liturgii jako takové je Kristus, který je první svátostí (Ursakrament). Eucharistie (z řec. eucharistia = díkyvdání) se zde pak projevuje jako základní svátost (srdce svátostného organismu). Všechny ostatní svátosti vyplývají z tohoto pramene a následují ho (Filipek 1997, 29). Eucharistie je sama vrcholným aktem kultu mše svaté. Podobně jako židovská pascha je *obětí jednoty*, na které se však nepodílíme jen vírou a láskou, protože bez víry a lásky bychom nebyli jednak účastní na Kristově vykoupení, ale také by ani nikdo z nás nebyl spasen.³² Ježíš Kristus jako spasitel nám nejen ukázal cestu, jak dojít ke spáse, ale zároveň nás vybídnul k tomu, abychom se stali „spasiteli ostatních“ v Jeho vykoupení. Žádá se po nás proto mnohem něco víc a to je *oběť sjednocení požitím* (Journet 2013, 127). Oproti jiným náboženským kultům, které obětují za tím účelem, aby oběť zničili, se odlišuje tím, že po obětování jsou obětiny snědeny a to vždy ve formě chleba a vína. Proč tomu tak je? Především se tomu tak děje skrze *transsubstanciaci*, kdy je materie chleba a vína proměněna v Kristovo Tělo a Krev, děje se tak skrze akt nazvaný *konsekrace*, kdy kněz u oltáře in actio Christi, pronáší jak na materiích chleba, tak i vína konsekrací slova vycházející ze svědectví Kristových výroků z evangelií a apoštola Pavla o

³² KKC č. 1083: „Tak je pochopitelný dvojnásobný rozměr křesťanské liturgie jako odpovědi víry a lásky na „duchovní požehnání“, kterým nás obdařuje Otec.“

ustanovení Eucharistie (1 Kor 11, 23-29). Jak se to děje popisuje výstižně už svatý Ambrož z Milána:

Jak tento chléb, který je chlebem, může být tělem Kristovým? Kterými slovy se děje konsekrace? Od koho jsou tato slova? Od Pána Ježíše. To ostatní, co se říká předtím, říká kněz: obětuje Bohu chvály, prosí za lid, za krále, za ostatní. Od chvíle, kdy se má uskutečnit úctyhodná svátost, nepoužívá už kněz vlastních slov, ale slov Krista. Jsou to tedy Kristova slova, která uskutečňují svátost. (...) Jestliže tedy má slovo Pána Ježíše takovou sílu, že to, co neexistovalo, začalo existovat, o co účinněji může působit, že věci, které už existují, se stanou něčím jiným. (...) Abych ti tedy odpověděl, před konsekrací to není tělo Kristovo, ale ihned po konsekraci, okamžitě, je to tělo Kristovo“ (Journet 2013, 118).

Transsubstanciací není v tomto něco, co bychom měli brát jen tak snadno na lehkou míru. Otázkou předpodstatnění se museli v uplynulém století závažně zabývat hned dva papežové a to konkrétně Pius XII. v encyklice *Humani generis* z roku 1950 a Pavel VI. v encyklice *Mysterium fidei*, která bojovala proti konkrétním tehdejšími bludům, které se tehdy projevovaly a to konkrétně například bludu transfinality, kdy někteří tvrdili, že Kristus se transsubstancioval pouze jednou a dál už se jedná pouze o připomínku:

Mysterium fidei: abychom se vyhnuli jakémukoliv nedorozumění ohledně tohoto typu přítomnosti který přesahuje přírodní zákony a ustavuje největší zázrak svého druhu, musíme s učenlivostí naslouchat hlasu učící a modlící se Církve, Její hlas, který je neustále ozvěnou hlasu Kristova, nás ujišťuje, že způsob, jakým se Kristus stává přítomným v této Svátosti, je skrze změnu celé podstaty chleba v Jeho Tělo a celé podstaty vína v Jeho Krev, jedinečnou a vpravdě obdivuhodnou změnu, kterou katolická Církev příhodně a správně nazývá transsubstanciací. Jak výsledek transsubstanciací způsobí chleba a vína na sebe nepochybně berou novou signifikaci a novou finalitu, neboť už nejsou obyčejným chlebem a vínem, ale namísto toho znamením něčeho posvátného a znamením duchovního pokrmu; ale berou na sebe tuto novou signifikaci, tuto novou finalitu právě proto, že obsahují novou ‚realitu‘, kterou můžeme po právu nazvat ontologickou (Schneider 2015, 52).

Z uvedeného proto platí, že nelze uplatňovat jakékoli jiné pojetí svátosti eucharistie.

4.3.1. Podávání svatého přijímání klasickým způsobem

„V dosavadní staré praxi, když znamení zvonku zvalo k přijímání, také nastával jakýsi pohyb a míchání lidí, avšak pohyb zcela přirozený, nikoli postupování ve frontách. Jakmile se pokleklo u mřížky, vznikala důstojně spořádaná řada, řád, v němž se každý mohl utišit a usebrat, než přijímal božský chléb. Byl to obraz harmonický, když přijímající poklekal před svým Spasitelem a na druhé

straně kněz s Nejsvětější svátostí sklání se k člověku a obcházej věřící ,dobře činí‘. “(Florián 2013, 284)

Již po koncilu se začíná projevat s násilným bouráním mřížek nová forma podávání svatého přijímání. Tzv. *přijímání vstojе*, kdy věřící chodí v řadě (namísto dřívější formy, kdy přijímali vkleče kolem oltářní mřížky) pro přijetí Eucharistie. Někteří jako Josef V. Florián (blíže o něm v kapitole 6) to sarkasticky komentovali slovy, že „reformátoři si vymyslili přijímání vstojе, neboť prý není důstojné „autonomního demokratického křesťana“, aby poklekal. Aby k tomu věřící donutili, přes noc vytrhávají mřížky k přijímání, často hodnotná umělecká díla“. (...) Při zavedeném bizarním způsobu přijímání chaos trvá při samotném přijímání Těla Páně. Kněz s hostií v ruce musí čekat, než se první dvojice odbaví, podávání se prodlužuje, běží-li o starší nebo nemocné komunikanty. (Florián 2013, 284 - 285).

Vedle podávání svatého přijímání ve stoje se zavedla také regulérní, ale oprávněná možnost svatého přijímání pod obojí způsobou. To byla věc očekávaná, protože proti te nešlo z dogmatického hlediska nic namítat. Jinou věcí se však stala otázka podávání svatého přijímání na ruku.

4.3.2. Podávání sv. přijímání na ruku

V roce 1969 vychází instrukce Konsilia o způsobu podávání svatého přijímání nazvaná *Memoriale Domini* (viz příloha č. 1). Jedním z důvodů svévole bylo, že přijímáním na ruku je věřící plněji zapojen do posvátné hostiny a do děje syčení Kristových učedníků. Z praktických důvodů pak uváděli důvody hygienické, což si mnozí snadno domyslí vzhledem k tomu, že kněz pokládá Tělo Páně do úst věřícího přímo na jazyk. Podle textu *Memoriale Domini* směli k tomuto jednání dodatečně získat jednotlivé biskupské konference povolení. Nesmělo se však zavádět podávání na ruku celoplošně, což vyplývá i ze zodpovězení tří otázek jednotlivými biskupy, které jim byly zaslány, a ve kterých se vyjádřili k věci negativně. Církev si proto jasně přeje, že starobylá praxe podávání sv. přijímání do úst má zůstat zachována (viz text instrukce v příloze 1).

„Malost svaté Hostie nás neopravňuje, abychom s ní v okamžiku svatého Přijímání zacházeli s minimalistickými znaky klanění.“ (Schneider 2015, 32)

„Možné důvody ve prospěch přetrvávajícího přijímání Eucharistie vstojе a na ruku ztrácejí váhu především tvář v tvář uměnění, pozměnění a dokonce vymizení plné katolické víry v dogma o reálné přítomnosti a transsubstanciaci. Moderní praxe Přijímání na ruku, které

v této vnější podobě v katolické Církvi nikdy předtím neexistovala, nepopíratelně krok za krokem oslabuje plnost katolické eucharistické víry.

Pokračovat v této moderní praxi přijímání, kdy si věřící mohou brát Hostii jako obyčejný chléb nebo sušenku se jeví jako nepastorační. (Schneider 2015, 31- 35). Způsob této pastorece totiž nemůže zvětšovat plnost víry, úcty a projevy adorace, ba naopak – je to něco, co bytostně porušuje božská práva a práva Ježíše Krista jako Boha a Pána. Z toho důvodu, jak potom hodnotí Schneider je tato praxe vysoce nepastorační, ba přímo – mohu se já osobně domnívat – svatokrádežná.

Když se (dokonalý) úkon bohopocty minimalizuje pouze na vnitřní aspekt Přijímání, což vede k tomu, že se vyloučením vnějšího aspektu (tj. toho, že se Bůh stal člověkem – tedy veřejně) nerespektuje božské Vtělení. Dle Schneidera (2015,38) tento minimalistický způsob pak vykazuje značně platonicko-protestantskou formu, která pak může být v konečném důsledku být i gnostická. Člověk sám je totiž také podstatně viditelný a tělesný – takže úcta ke Kristovu Tělu musí být proto právě stejně tak vnitřní (uvědomění si podstaty Eucharistie), jak vnější (tělesná). „Taková bohopocta je odpovídajícím naplněním v souladu s důstojností člověka, i když nejdůležitější prvek neboli duše takové bohopocty zůstává vnitřním aspektem nebo snad k němu patří.“³³ Oba aspekty jsou tak z toho důvodu od sebe neoddělitelné.

Ad Ruka je více než jazyk (či čistější). Celé lidské tělo je chrám Ducha svatého (Kor 6,19). Kdo tedy dává ruku a jazyk do protikladu, pak se může hloupě domnívat, že patří sám sobě a podle toho si smí i rozhodovat, jakým způsobem bude vzdávat úctu a klanění a projevovat mu tak lásku celým svým tělem, celou svou duší i myslí (Mt 22, 37-40; srov. Dt 6,4-5). Jako je tedy člověk jednotou duše i těla, tak i ruce a jazyk musí být jednotou těla a nelze je od sebe vydělovat. Pokud tedy člověk hřeší, nehřeší jeho ústa nebo ruka, ale celá lidská osoba ve své mohutnosti. Jazyk sám o sobě zůstává nevinný (Schneider 2015, 38), protože osoba hřeší mohutnostmi rozumu a vůle.

V odůvodnění proč se navíc nedotýkat Těla Páně můžeme vyjít také z biblického základu. Kristus po svém zmrtvýchvstání upozorňuje Maria Magdalskou, aby se ho nedotýkala (Jan 20,17) a nejspíš kromě Marie se totéž týká i ostatních věřících. Jedinou výjimku tvoří apoštolové, které zasvětil ke kněžské službě a zvěstování evangelia a zvláště je k této službě připravil už dříve, když jim umyl při Poslední večeři nohy (Jan 13,1-19) a pak to byli i oni,

³³ Ibidem

kdo jako první přijali Ducha svatého a činili jeho mocí divy (Sk 1,12 – 2,47). Právě i proto Ježíš po svém Zmrtvýchvstání nebránil apoštolu Tomášovi, který tak stejně jako jeho spolubratři byl kněz Nové smlouvy, aby se Jeho Těla oslaveného dotkl (Jan 20,27) přičemž si můžeme troufnout říci, že Jeho Tělo oslavené je totéž jako Jeho eucharistické Tělo (Schneider 2015, 40)

Důvody:

Důvod pastorační – jedná se zcela jasně o *právo věřících*. Toto právo však porušuje právo, které náleží Kristu (Schneider 2015, 32).

„Skutečnost, že věřící mohou brát Hostii vlastní rukou tímž způsobem, jako se bere obyčejný chléb, bude mnoha lidmi chápána jako jednoduché a přirozené gesto, které odpovídá tomuto znamení.“ (Zdroj: Rozhodnutí vídeňské arcidiecéze v Amtsblatt, duben 1970, In Schneider 2015, 33) – naturalistický pohled, kterým se jasně odlišuje nová praxe od obdobné praxe prvotní církve (Schneider 2015, 35).

„Ruka je více hodna než jazyk“ S toho pak i vyplývá v některých výkladech, že člověk hřeší více jazykem než rukou.

Proč přijímat do úst a nikoli na ruku? O praxi přijímání Eucharistie do úst máme zprávy staré více než tisíciletí. Víme, že tato praxe byla dosvědčena již za dob papeže Řehoře Velikého (6. století). Co se týká východních církví, kde po staletí přetrvává podávání svatých svátostí v obou způsobách, zatímco v západní Církvi v raném středověku (a ostatně podle některých zmínek i dříve) převážilo na dlouhou dobu podávání svatého přijímání pod jednou způsobou, což pak bylo zejména v českých zemích ještě sto let před reformací silným zdrojem kritiky a i jeden z důvodů začátku husitské revoluce a vzniku českého utrakvismu (z latinského *utraque* – pod obojí), který požadoval navrácení podávání Krve Páně pod způsobou vína.³⁴

Co se ostatně jinak týče východního přístupu, není nám známo, že by kdy došlo případům, kdy by povstaly prostřednictvím svatého Přijímání pod obojí způsobou nemoci z infekce a to jak u podávajícího, tak i přijímajícího a to i vzhledem ke způsobu, jak se nakládalo

³⁴ Dějiny nám navíc podávají důkazy, že i tzv. spor o laický kalich, chtěli někteří církevní hodnostáři jako Antonín Brus z Mohelnice nebo přímo Ferdinand I. využít k tomu, aby se právě skrze znovuzavedení praxe známe již od dob Jakoubka ze Stříbka dosáhlo opětovného „přivedení českého království zpět do lůna církve“ a proto právě v této věci oba subjekty, jak církevní tak i světský lobovali v této věci až u církevních otců na Tridentském koncilu. Srov. Anna SKÝBOVÁ, František KAVKA: *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcie habsburské rekatolizace Čech*, Praha: Univerzita Karlova, 1969.

s posvátnými nádobami a liturgickou lžičkou. Ostatně i co se hygieny týká, tak ruka má na svém povrchu častěji mnohem více bakterií než jazyk (Schneider 2015, 40).

Ústa vyjadřují v náboženské a duchovní rovině širší obsah a působí tak přesvědčivěji. Ústy si lidé vzájemně dávají polibek jako obraz vnitřního a zduchovnělého úkonu lásky. Proto možná také je po staletí v liturgii přítomen úkon políbení pokoje.³⁵³⁶ Jak také zmiňuje Schneider, slovo adorace je odvozeno z latinských slov „*os ad os*“ (od úst k ústům). Protože i slovo samotné vychází z úst, tak i Ježíš, věčné Slovo (viz Jan 1, 1-18) nám předává skrze svá ústa Ducha svatého a vychází z něj – Věčného Slova – Boha skrze vydechnutí Duch svatý (Jan 20,22). V rámci současné katolické dogmatiky se proto také rozlišuje v rámci perichoreze (prostupování osob Nejsvětější Trojice), tzv. aktivní a pasivní dýchání Ducha sv., přičemž to aktivní vychází právě od Boha-Otce i Syna jako projev lásky božského Já-Ty (Pospíšil 2007).

Jak přistoupit však potom k výkladu konsekračních slov, kdy Ježíš říká jak u chleba ono: „Vezměte a jezte“ (lat. *Accipite et manducate*). Tato slova vzhledem k tomu, že Ježíš vzápětí řekl „*To číňte na mou památku*“ přímo apoštolům, protože, kdyby to bylo určeno všem věřícím, tak by tak byli všichni určeni k služebnému kněžství, což jak víme nebylo ani úmyslem Ježíšovým a ani tak nečinili sami apoštolové, kteří i tak měli autority světit další na biskupy, kněze a jáhny, ale nedělali tak v případě všech, ale vždy vložili ruce jen na ty, co k tomu byli vyvolení ať už od Boha a nebo z přání lidu, kteří hladověl po přijetí Božích tajemství mezi nimiž již od počátku stálo v popředí i mysterium paschalis. U překladu slov proměnění se také může vklínit otázka – jsou přeložena správně? Korektnější a doslovnější překlad by totiž mohl být i „přijměte a jezte“, protože řecké slovo *labei/n* by mohlo znamenat také samotný úkon přijímání, či přijetí. Můžeme totiž srovnat i další Kristovy výroky v řeckém textu Nového zákona, kdy je toto sloveso také užito a to např.: „Přijměte Ducha pravdy“ (Jan 14,17) nebo „Přijměte Ducha svatého“ (Jan 20,22) (Schneider 2015, 39). Vzhledem k tomu, že křesťan má možnost přijmout Ducha svatého skrze svátosti, stejně jako Eucharistii, sluší se zamyslet se nad touto skutečností právě v tomto kontextu. Je-li totiž Eucharistie na stejné úrovni božských darů jako dary Ducha svatého, pak by se měla projevat stejným antropomorfismem, který však není čistě antropomorfní, protože na rozdíl od ostatních svátostí v Eucharistii je skutečně Ježíš jako Bůh přítomen. Je to tím pádem o to větší dar a o to více bychom jej právě měli v lásce s úctou a pokorou přijímat. Ostatně k témuž závěru jako já se kloní i Schneider, pro kterého není přijímání Eucharistie jen

³⁵ „Spravedlnost s pokojem se políbí.“ (srov. Píseň písní; Žl 84,11)

³⁶ Políbení pokoje – viz také oddíl 5.8.

„bráním nebo dotýkáním se rukou“, ale účastí na veskrze hluboké duchovní události, kterou je to, že „smím přijmout“ eucharistickou svátost celým srdcem, duší, ale také tělem. Nejvhodnějším způsobem je proto přijmout jej v **postoji klanění** a to do úst (Schneider 2015, 39).

Samotné gesto, při kterém si komunikant (tj, ten, kdo přijímá) sám klade Hostii na jazyk, je ve srovnání s gestem, aby on sám dovolil, aby byla Hostie kladena na jazyk jinou (k tomu posvěcenou) osobou, snížením posvátného charakteru Přijímání. Zatímco to první, jak už bylo zmíněno výše vnějškově připomíná spíše naturalistické profánní pojetí, kdy se s Hostií zachází jako s obyčejným chlebem, tak u toho druhého gesta můžeme spatřit po vnější stránce formy postoj, kdy komunikant se staví před Boha z pozice duchovního dětství, které se projevuje jak naprostou a bezmeznou důvěrou, tak i zbožnou úctou a v co největším míře úkonem klanění a bezmezně pokory před tím nejposvátnějším, kterého sám o sobě není hoden, ale přesto ví, že skrze tento posvátný pokrm bude jeho duše uzdravena (srov. modlitba před přijímáním na základě Mt 8,8). Zajímavé přirovnání k duchovnímu dětství je pak také zajímavě vylíčeno i v 1 Petr 2,2-3, kde je Eucharistie připodobněna alegoricky k „duchovnímu, nefalšovanému mléku“, které jak víme, malé děti přijímají ze svého zdroje výhradně ústy, zatímco dospělý si již vkládá jídlo do úst vlastníma rukama. Praxe duchovního života však mnoho o dospělosti před Bohem nehovoří. Ježíš nikdy neřekl „Nebudete-li jako dospělí ...“, ale pravý opak. Z toho důvodu, jak ostatně uzavírá i Schneider (2015, 40-42) má věřící vzhledem k tomu, že si jak na základě vnějšího, tak i vnitřního podnětu uvědomuje přítomnost Nejsvětější Boha uplatňovat zásadu „*Quantum potes, tantum aude*“,³⁷ a proto projevovat nikoli s minimální, nýbrž maximální úctou.

³⁷ Viz Tomáš Akvinský: *Lauda Sion*.

5. Aplikovaná část - Změny v mešním řádu mše sv. a jejich výklad

V následující části objasním některé zvláštnosti tradičního římského ritu (*usus antiquior*) slouženého podle misálu z roku 1962, přičemž poukážu na jednotlivé změny, ke kterým došlo při zavedení latinského *Novus Ordo Missae* (zkr. NOM) v roce 1969.

Na úvod se hodí poukázat na první rozdělení klasického římského ritu. Základní dělení je stejné jako u nového. Děli se na Bohoslužbu katechumenů a Bohoslužbu věřících (v novém Bohoslužbu slova a Bohoslužbu oběti). Tímto starobyklým pojmenováním se poukazuje na praxi prvotní Církve, kdy části mše, na které bylo možné vyslechnout Boží slovo, směli být přítomni katechumenové a po jejím skončení je celebrující presbyter vyzval, aby prostor opustili, protože měla následovat nejsvětější oběť, která se dále nazývá již bohoslužbou věřících proto, že se jí již směli zúčastnit pouze pokřtění věřící. Bohoslužba katechumenů se dělí na vstupní část, zpěv *Kyrie* (a *Gloria*), *Introit*, četba perikopy z Bible, zpěv *Graduále*, *Evangelium* a případně modlitba *Creda*. Bohoslužba slova se pak dělí na tři podčásti, kterými je obětování (*offertorium*), proměnění (konsekrace) a svaté přijímání (*communio*). Samotná konsekrace je pak součástí nejdůležitějšího modlitebního celku mše svaté nazývaného eucharistická modlitba (*anafóra*), též známého pod názvem *Canon Romanus* (Římský kánon; Cinek 1931, 58–59).

5. 1. Vstupní obřady (*introitus*)

U tradičního římského ritu nejprve přichází kněz s ministrantem k oltáři. Prvními odlišnými znaky je především skutečnost, že kněz sebou ve většině případů přináší kalich, kterého se nikdo jiný než vyšší klerik (nositel vyššího svěcení – od podjáhna výše) nesmí dotknout. Ihned po příchodu kněz vystoupí po oltářních stupních k oltáři, kde položí kalich, připraví si misál a sestoupí zpět dolů k oltářním stupňům. Zde se v tuto chvíli počíná mše svatá znamením kříže a zahájí společně s ministrantem čtyřdílnou modlitbu, která je všeobecným úvodem do mešní liturgie. Jedná se o vstupní žalm 42 s rámovým veršem (*antifonou*) obecným vyznáním vin (*Confiteor*) a dvěma prosbami za dokonalou čistotu srdce (Cinek 1931, 60). První modlitba - Žalm 42 (43)³⁸ symbolizuje utrpení a touhu krále Davida, který žádal Boha o pomoc v soudní při proti bezbožným. Sám měl možná nejspíš strach, že Bůh mlčí a nechává jej v těžkostech samotného. Proto podobně jako on se proto i kněz vydává na horu Boží, na které se nachází oltář Hospodinův, kde jej zase bude chválit a oslavovat, protože právě Hospodin učinil šťastným jeho mládí (*laetificat juventutem meam*). Při cestě na

³⁸ Není přesně známo, odkdy je přesně Žalm 42 součástí liturgie mše svaté. Již misál Pavla III. z poloviny 16. Století dovoluje modlit se žalm 42 hlasitě nebo potichu při cestě k oltáři (Foltýnovský 1936, 183).

svatou horu Hospodinovu, kterou alegoricky připomínají právě oltářní stupně, přitom knězi pomáhá celá řada věcí, jako dobrá duchovní mapa, kterou je pravověrné učení a věrnost Bohu, který se jej ujímá i ve chvíli, kdy sám je ohrožen, když na něj útočí nepřítel.

Právě v momentu vyslovení responsa *ad Deum, qui laetificat juventutem meam* je zobrazen alegorický motiv duchovního dětství (zmněno již v oddíle 2. 6.), které nás především v návaznosti na eucharistii má vést i k tomu, že Kristus jakožto Velekněz a Bůh jakožto otec nám kladou do úst Nejsvětější eucharistii. Postoj věřícího má i v této konkrétní situaci být pokorný s duchem duchovního dětství. Sám Ježíš vyžaduje od apoštolů duchovní dětství jako podmínku přijetí do království nebeského (Mt 18,3). Je zde totiž nutné si uvědomit, že Kristus, který vládne na nebi i na zemi, ve svém Těle uskutečňuje veškeré své Božství (Kol 2, 9) a my ač jsme toho všichni nehodní, se můžeme právě v pozici duchovního dětství právě z přítomnosti tohoto božství, které máme možnost přijmout v každé nejsvětější oběti mše svaté, musíme z této skutečnosti oprávněně radovat (Schneider 2015, 25 – 27).

S. Júdica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta: ab hómine iníquo et dolóso éru me.

M. Quia tu es, Deus, fortitúdo mea: quare me reppulisti, et quare tristis incédo, dum affligit me inimicus?

S. Emítte lucem tuam, et veritátem tuam; ipsa me deduxérunt et adduxérunt in montem sanctum tuum, et in tabernácula tua.

M. Et introíbo ad altáre Dei: ad Deum, qui laetificat juventútem meam.

S. Confitébor tibi in cithára, Deus, Deus meus: quare tristis es anima mea, et quare contúrbas me?

M. Spéra in Deo, quoniam adhuc confíteor illi: salutáre vultus mei, et Deus meus.

S. Glória Patri et Fílio, et Spirituí Sancto.

M. Sicut erat in princípío, et nunc et semper: et in saécula saeculorum. Amen.

S. Introíbo ad altáre Dei

Kněz: Zjednej mi právo, Bože, a rozhodni spor můj před nesvatým pokolením: od člověka zlého a lstivého mne vysvobod'.

Ministrant: Neboť ty jsi, Bože, má síla: Proč mě odmítáš, a proč jsem tak smutný, když mne souží nepřítel?

K. Sešli své světlo a svou pravdu; ty mě povedou a dovedou na tvou svatou horu, do tvých stanů.

M. A přistoupím k oltáři Božímu, k Bohu, který mne naplňuje radostí od mého mládí.

K. Budu tě vyznávat na cithaře, Bože, můj Bože: proč jsi smutná duše má a proč mě zneklidňuješ?

M. Doufej v Boha, vždyť jej zas budu velebit: slavit svého Spasitele a svého Boha.

K. Sláva Otci i Synu i Duchu svatému.

M. Jako byla na počátku nyní i vždycky: a na věky věků. Amen.

K. Přistoupím k oltáři Božímu.

M. Ad Deum, qui laetificat juventútem meam.	M. K Bohu, který mně naplňuje radostí od mého mládí.
--	---

Ve starém ritu nejdříve kněz pronese známou původně semitskou modlitbu, která v českém překladu zní: „Naše pomoc je ve jménu Pána, který stvořil nebe i zemi“ a přitom se křížuje. Pak se sklání a pronáší vyznání vin, protože si je sám vědom svých vlastních denních poklesků a vin a sám je při jejich vyznání mírně skloněn na projev zkroušené důvěry a nehodnosti (Cinek 1931, 67). V NOM je formulace vyznání vin téměř podobná, pouze byla zredukována natolik, že se vyškrtla všechna jména svatých. Sluší se však připomenout fakt, že v NOM vedle klasického vyznání vin existují ještě dvě další formy teď již nazývaného „úkon kajícínosti“, které však jsou již zcela odlišné od této formulace. Další odlišností je pak zásadní moment: Vyznání vin nejprve pronáší sám kněz a ministrant mu na to odpovídá: „Smiluj se nad tebou všemohoucí Bůh, hříchy ti odpusť a doved’ tě do života věčného.“ Následně ministrant celé confiteor se modlil sám ještě jednou, přičemž je pronášel za celý shromážděný lid Boží. Po skončení jeho vyznání mu odpovídá kněz, přičemž zakončí celé vyznání vin udělením generální absoluce (tedy prominutí, rozhřešení a odpuštění hříchů), kterou zpravidla podle starobylého ritu pronáší i ve svátosti smíření. Oproti svátosti smíření se však nejedná o svátostné rozhřešení, ale o milosrdnou přímluvu, která kajícíka připravuje na svátostnou milost rozhřešení (Cinek 1931, 69).

Závěr vstupních modliteb nakonec završují krátké střelné modlitby za dokonalou čistotu srdce. Úvodem k těmto modlitbám jsou žalmová vzývání, která se kněz modlí mírně skloněn (střední úklona těla), jak to ráz těchto modliteb ukládá (níže český překlad):

K. Bože, obrať se k nám a obnov nás,

M. a tvůj lid se bude radovat v tobě.

K. Ukaž nám, Pane, své milosrdenství,

M. a spasení své nám uděl.

K. Pane, vyslyš modlitbu mou.

M. A volání mé k tobě přijď.

Po pronesení těchto slov ještě pozdraví lid slovy Dominus vobiscum (a ten mu odpoví) a pomalu vystupuje po oltářních stupních vzhůru k oltáři a modlí se modlitbu k Aufer a nobis (Prosíme Pane, sejmi z nás nepravosti) a při výstupu vzpomíná na to, že jeho výstup připomíná vstup velekněze do velesvatyně, kam směl vstoupit pouze jednou za rok vkročit s obětní krví zvířat. Zde i na připomínku, že se zde obětuje svatý svatých, líbá střed oltáře, kde je uložen oltářní kámen, v němž jsou ostatky svatých uloženy, a zároveň tak líbá oltář,

který je obrazem Krista (Ramm 2007, 53). Prosí na přímluvu svatých o dokonalou čistotu a očekává a vyprošuje si odpuštění svých vin, aby byl hoden vejít do velesvatyně a sloužit zde nejsvětější oběť (Cinek 1931, 70–72).

Transformace docela výrazně změnila začátek mše svaté. Nejdříve došlo k vyškrtnutí modlitbu žalmu, kdy v upravené verzi mešního řádu z roku 1965 ještě stále přebývá původní antifona kněze (*Introibo ad altare Dei*), na kterou ministrant odpovídá. Další části pak pokračovali ve stejném sledu jako předtím. Po roce 1970 již je na začátku pouze kříž a kněz se obrací k lidu, aby zvolal *Dominus vobiscum* a lid odpověděl. Následně pak má dle mešního řádu uvést liturgii toho konkrétního dne několika slovy a přiblížit biblická čtení ještě předtím než zazní. Vše, co bylo tedy popsáno výše se již v současném mešním řádu liturgie (až na *Confiteor*, ze kterého se částečná podoba v jedné formě vyznání vin zachovala) nevyskytuje vůbec.

5. 2. Kyrie, Gloria, vstupní modlitba

Po přistoupení k oltáři již kněz přistupuje (není-li zpívaná nebo slavná mše s incensací³⁹). Následuje pak první proměnlivá část mše nazývaná *introit* (vstup), který má povahu krátké antifony zakončené doxologií a rekuresem. Zpravidla v něm je obsažen ohlas dané liturgické doby nebo obětní úmysl (Foltýnovský 1936, 183; Cinek 1931, 78–79). Poté následuje zpěv *Kyrie*, což je starobylé litaniové vzývání, které se zpravidla ve zpívané mši i zpívá, které se až potud zachovalo v řečtině a ustálilo se za pontifikátu Řehoře Velikého v podobě celkem devíti zvolání (tj. každé jednotlivé zvolání se opakuje celkem třikrát a to opět střídavě mezi knězem a ministrantem) v chronologii *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*. Každé zvolání je proneseno třikrát na zdůraznění jednotlivých božských osob, které takto vzýváme a znázorňujeme tím spirituálně i vnitřní prostupování těchto osob (*perichorezi*; Cinek 1931, 79–80). V novém ritu je toto vzývání zkráceno a bývá zpravidla překládáno již necitelně do národních jazyků.

Po *Kyrie* následuje o nedělích a větších svátcích chvalozpěv *Gloria* (Sláva na výsostech Bohu) známý v Církvi od 5. století, kdy přišel do západní liturgie z obřadu byzantského jako pozůstatek *ektenie* (přímluvy, Foltýnovský 1936, 184). Tento zpěv je podle toho, jak píše Cinek (1931, 81) vítězoslavnou písní vykoupení a zve se též chvalozpěvem andělským, protože začíná slovy, kterými velebili andělé narození Spasitelovo v Betlémě (Luk 2,13). Do nového ritu byl text tohoto chvalozpěvu přijat beze změn. Jediné, co se změnilo, je, že se již

³⁹ Okuřováním – kdy se vonným kadidlem okuřuje oltář včetně svícnů, které se nakonec končí i okuřováním jeho jako celebranta. Blíže viz Cinek 1931, 73 – 75, Foltýnovský 1936, 183

při zpěvu kněz neklaní v místech jako „klaníme se ti“, „vzdáváme ti díky pro tvou velikou slávu“, „přijmi naši prosbu“ a při vyslovení Ježíšova jména.

Po skončení zpěvu se kněz obrací od oltáře k lidu a pronáší *Dominus vobiscum*, přechází ze středu oltáře na epištolní stranu, kde má misál a pronáší kolektu. Dříve než jí však začne pronášet zvolá „*oremus*“ a činí úklonu směrem ke svatostánku nebo oltářnímu kříži. V NOM je tato modlitba známa jako vstupní modlitba. Vyjadřuje prosbu církve související se svátkem či daným předepsaným liturgickým formulářem dané mše sv. Zpravidla panovalo až do reformy v roce 1960, že čím větší byl svátek, tím méně bylo kolekt (Foltýnovský 1936, 185; Cinek 1931, 84 – 86). U misálu z roku 1962 je ještě možné mít druhou, případně i třetí oraci, pokud se v daný den komemoruje další svatý nebo se slaví oktáv některého většího svátku (např. Vánoce či Velikonoce). V klasické liturgii i nové liturgii mše svaté bývá běžné, že kněz má při modlitbě rozepjaté ruce do tzv. pozice oranta, kterým se zdůrazňuje pozice kněze jako hlavního prosebníka shromážděného církevního společenství a zároveň jsou výrazem vnitřní naléhavé prosby (Ramm 2007, 62–63).

Při NOM oproti klasickému ritu (ačkoli tomu tak není výlučně) kněz pronáší jak chvalozpěv, tak i vstupní oraci od sedes, křesla jemu určenému, a které má zdůrazňovat nově jeho předsednické postavení (IGMR č. 301 [271.]⁴⁰), které je mírně vzdáleno od obětního stolu. Jiné výrazné odlišnosti kromě toho, že může modlitbu pronášet tváří k lidu, zde jinak nejsou.

5. 3. Bohoslužba slova

Po skončení orace se koná čtení Božího slova. Ve starém ritu je to zpravidla jen jedno čtení zpravidla z novozákonní epištoly nebo Skutků apoštolských. Výjimečně se také může jednat o čtení perikopy ze Starého zákona. Ve starém ritu perikopu čte výhradně kněz, je-li však přítomen klerik, který již byl vysvěcen na lektora, smí ji číst on (v případě zpívané mše i zpívat). Čtení se čte z téhož místa jako orace (tj. z epištolní strany) z propriálních textů mše obsažených v misálu a zakončí se slovy *Deo gratias* (Bohu díky). Po něm se následně kněz modlí Graduale (v postní době tzv. táhly zpěv nazývaný *Tractus*; Cinek 1931, 94–96), který při zpívané může zpívat obdobně jako *Introitus* chórový sbor. O některých velkých svátcích se navíc po Graduale zpívá ještě liturgický novotvar sekvence (Cinek 1931, 96–98) Po skončení modlitby Graduale se odebere ke středu oltáře, kde se modlí modlitbu před evangeliem (*Munda cor meum*) a přechází na druhou stranu oltáře nazývanou jako evangelijní, odkud opět z misálu - který mu mezitím přenesl ministrant z epištolní strany -

⁴⁰ Číslo v závorce reprezentuje původní číslování z roku 1969.

tentokrát evangelium. Po jeho přečtení v neděli a o velkých svátcích se pronáší Vyznání víry (Credo) při kterém se v místech „Et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine et homo factus est“ pokleká na obě kolena.

Jak to probíhá v NOM. Podle IGMR (č. 309 [272.]) se do církevní praxe vrací ambon, poprvé v západní liturgii známý od 4. století jako vyvýšené podium, ze kterého kázal v chrámě biskup (Pokorný 1976, 75–76). Ambon nyní má být místem, z něhož se hlásá Boží slovo, případně se od něj zpívá rezponziální žalm (zpěv mezi čteními). Ve čteních se účastníkům bohoslužby otevírá stůl Božího slova a zpřístupňují se jim biblické poklady⁴¹, který je nyní vydělen od stolu oběti. V NOM již není povinností celebranta předčítat liturgické texty, ale tento úkol připadá z tradice příslušujícím, což se značně podobá i situaci v *usus antiquior* s tím rozdílem, že pokud není k dispozici podjáhen nebo jiný nižší klerik, tak dalším řádným čitatelem Božího slova nyní může být i prostý laik, který je zároveň vhodným lektorem IGMR 59 [34.]).

V NOM navíc bývá po přečtení evangelia jednak možnost homilie, ale také přímluv, které jsou na základě rozhodnutí koncilu (SC č. 53) obnoveny jako společná modlitba věřících. Co se jinak týká modlitby Credo, tak se v místě při slovech „Skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem“ se dělá pouze úklona, o Velikonocích a Vánocích se kleká na obě kolena.

5. 4. Offertorium

Skončením Credo se končí i Bohoslužba katechumenů a začíná Bohoslužba věřících. Již v dobách prvotní církve začala tuto část bohoslužby společná modlitba věřících za všeobecné potřeby církve (*oratio fidelium*; Foltýnovský 1936, 189), kterou dnes nový obřad zná jako přímluvy (viz výše)⁴² v dobách prvotní církve taktéž bylo zvykem dle svědectví Justina, že věřících přinášeli na počátku bohoslužby obětní dary – tj . chléb a víno s vodou. Ze všech předchozích tradic se zachovala pouze antifona k offertoriu, které se kněz modlí v klasickém ritu polohlasně, následně po ní sundává z kalicha velum a připravuje liturgické nádoby k obětování. Ministrant mu přitom asistuje s konvičkami a následně i s lavabem.

V rámci offertoria došlo k celé řadě změn. Jednak se zde vypustily modlitby kněze k Duchu svatému a Nejsvětější Trojici, které byly na jejich konci, ale dochází také i ke zrušení do té

⁴¹ SC 51, IGMR 57 – 58.

⁴² Jak Foltýnovský uvádí, v Gálii se přímluv užívalo při liturgii ještě v 6. století v původním znění, které se nám dochovalo v období přímluv na Velký Pátek. Když nakonec galská liturgie ustoupila liturgii římské, zachoval se ráz modliteb za všeobecné potřeby křesťanstva v mnoha krajích před kázáním a po něm.

doby užívaných obětních modliteb nad chlebem a kalichem, kterých se užívalo již od dob středověku. Tyto modlitby jsou nahrazeny krátkými berakothovými modlitbami z židovské večere (do latiny byly přeloženy podle znění modliteb, tak jak je udává židovský Talmud). Níže je uvedeno srovnání obou modliteb z obou mešních řádů v originálním znění:

Obětování chleba:

Súscipe, sante Pater, omnipotens aetérne Deus, hanc immaculatam hóstiam, quam ego indígnus fámulus tuus óffero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccátis, et offensió nibus, et negligé ntiis meis, et pro omnibus circumstántibus, sed et pro omnibus fidelibus christiánis vivis atque defú nctis: ut mihi, et illis proficiat ad salú tem in vitam aetérnam. Amen.

Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus, fructum terrae et operis manuum hominum: ex quo nobis fiet panis vitae. Benedictus es Deus in saecula.

Obětování vína:

Offérimus tibi, Dómine, calicem salutáris, tuam deprecá ntes clemé ntiám: ut in conspé ctu divínae majestátis tuae, pro nostra et totiús mundi salú te, cum odóre suavitátis ascé ndat. Amen.

Benedictus et, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus, fructum vitis et operis manuum Dominum, ex quo nobis fiet potus spiritalis. Benedictus es Deus in saecula.

Po obětování chleba a kalicha se následně kněz skloněn modlil modlitbu sebeobětování⁴³. Po ní následuje obětní epikleze, kterou vyzývá Ducha svatého, ve které naším jménem vyprošuje proměnění obětních darů a udělení obětních užitků (Cinek 1931, 122). Poté, pokud je větší slavnost může okuřovat a následně je povinen dle liturgických předpisů si ještě jednou umýt ruce za pronášení slov Žalmu 25 (Cinek 127 – 130). Následně se odebírá do středu oltáře, kde ještě pronáší skloněn doxologii k Nejsvětější Trojici. V NOM z tohoto všeho zůstalo již jen lavabo, při kterém řekne kněz pouhou jednu větu: Lava me Domine ab iniquitate mea et a peccato meo munda me.

⁴³ In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine: et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Dómine Deus.

5. 5. Preface

Následuje pak aklamace *Orate fratres*, při které se kněz obrací se skloněnými očima k oltářním stupňům. Ministrant mu odpovídá „ať přijme Pán (oběť) z tvých rukou ke slávě a chvále svého jména, ale také k užtku našemu i celé své svaté Církve. Tato část liturgie se plynule přenesla i do NOM a není třeba ji proto nějak zvláště komentovat. Jedná se o krátkou tklivou výzvu, protože je to v danou chvíli naposled, kdy se před samotnou konsekrací celebrant k lidu obrací. Následně se kněz modlí *secretu* (tichou modlitbu), která je v NOM přejmenována jako modlitba nad dary a tím se mění i jejích charakter a intence.

Následná preface je úvodem do eucharistické modlitby, je to slavnostní hymnus chvály a díky na začátku kánonu. Její text se liší podle liturgických dob. Slavnostní ráz tohoto modlitební hymnu připomíná některá místa ze Zjevení sv. Jana (4, 11; 5, 9.12; Foltýnovský 1936, 192). Celá preface se následně zakončuje chvalozpěvem *Sanctus* (Svatý) spojený asi od 12. století s jásavou hrou varhan a zvoněním (v NOM je jásáva hra varhan i nadále běžná, zvonění již nikoliv).

5. 6. Římský kánon

Římský kánon, což je soubor eucharistických modliteb od *Sanctus* až po *Pater noster* je neměnná liturgická modlitba. Jediná věc, která se na něm za poslední staletí změnila, bylo, že za pontifikátu Jana XXIII. byl do ní vložen k seznamu světců na čestné místo sv. Josef jako snoubenec Panny Marie a ochránce malého Ježíška. První modlitba kánonu *Te igitur* je prosbou za milostivé přijetí požehnaných obětí. Kněz ji začíná pozdvihnutím rukou, které ve výšce hlavy sepne a následně žehná obětinám. Po ní následuje modlitba za živé věřící a všechny právě shromážděné a po ní modlitba za všechny, co mají společenství s Církví. Modlitba *Hanc igitur*, a *Quam oblationem* jsou již samostatnou předehrou proměňování, proto se při nich již nad obětinami vzkládají ruce. Samotné proměňování se neděje ani formou prosebnou (*deprecativa*), ani oznamovací (*indikativa*), jako u jiných svátostí, ale přímo řečí Pána Ježíše. Kněz v tomto úkonu již vystupuje „*in actio Christi*“ (jak již ostatně bylo řečeno blíže již v oddíle 4. 3.), a dochází tak ke zpřítomnění jeho oběti na kříži v oddělených způsobách (Foltýnovský 1936, 195).

Po pronesení konsekračních slov pak následuje soubor modliteb po proměňování (*anamneze*, *supplices te rogamus*, vzpomínka ze zemřelé, prosba udělení milostí nad hříšníkům na přímělu svatých – *Nobis quoque peccatoribus* a celý kánon je pak završen žehnání konsekrovanými obětinami, které pak končí nejdříve odkrytím kalicha a pokleknutím kněze

před obětínami a následnou velkou doxologií, při které se pozvedne jak Tělo, tak i Krev Páně: *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenci omnis honor et gloria.*

Oproti starému Římskému ritu má NOM více než jen jednu eucharistickou modlitbu. Do původního misálu Pavla VI. byly takto vloženy další tři anafory. Během dalších let však vznikla celá řada dalších eucharistických modliteb, které si většinou vytvářeli někteří duchovní nebo celá společenství. Kongregace pro bohoslužbu a svátosti, aby se vyhnula zmatkům, stanovila, že jako eucharistická modlitba se smí používat pouze ta, kterou lze nalézt v oficiálních liturgických knihách schválených Apoštolským stolce za splnění dalších podmínek (např. u IV. anafory se musí dodržovat předpis, že se smí pronášet pouze o větších svátcích a další povolených dnech, jak bývá uváděno v direktáři. Kromě již zmíněných tří doplňujících anafor existuje ještě soubor dalších devíti, které vyšly ve společném souboru poprvé v roce 1974. Jedná se konkrétně o tři eucharistické modlitby pro mše s dětmi (pro *Missis cum pueris*), dvě modlitby o smíření a čtyři za mír, který byly určeny pro svatý rok 1975. Všechny tyto modlitby jsou již několik let přeložené i do češtiny a poprvé byly uvedeny v zeleném dodatku v roce 1992.⁴⁴

Když se však vrátíme k samotným konsekračním slovům (neboli též slovům ustanovení). Zjistíme, že došlo u konsekrace chleba k drobnému rozšíření a u kalicha drobnému zúžení. U kalicha se konkrétně jedná o vypuštění výrazu „mysterium fidei“ (tajemství víry), které se na základě osobního přání papeže Pavla VI. přeneslo bezprostředně za konsekraci jako její završení. Samotná slova tajemství víry mají poukazovat sama o sobě „k nevystihlé hloubce a tajuplnosti obětního úkonu eucharistického“ (Cinek 1931, 170). Dle Evžena Kindlera (2011) je navíc prokázáno, že výraz *mysterium fidei* původně v konsekračních slovech nebyl, což vyjasňuje i otazníky, kde se tam vzal už i vzhledem k tomu, že takto není toto sousloví zachováno v žádném Ježíšově známém výroku, který by jakkoli souvisel se skutečností poslední večeře. Původně měl tato slova pronášet důrazným hlasem jáhen a až později se nějakým způsobem dostal mimoděk přímo do konsekračních slov. Pokoncilní liturgie se tak snažila těmto slovům dát původní význam a váhu tam, kam patří.⁴⁵

⁴⁴ *Eucharistické modlitby*, Praha-Olomouc: Liturgická komise BK ČSFR v nakladatelství Matice cyrilo metodějská, 1992, 72 s.

⁴⁵ Evžen KINDLER: „Proměňování (O tridentské mši svaté IX)“. Dostupné z: <https://cirkev.wordpress.com/2011/12/05/promenovani-o-tridentske-msi-svate-ix/> [cit. 06. 05. 2015]

<p>Proměňování chleba</p> <p>Hoc est enim Corpus Meum</p> <p>Proměňování kalicha:</p> <p>Hic est enim Calix Sanguinis mei, Novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.</p> <p>Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.</p>	<p>Proměňování chleba</p> <p>Hoc est enim Corpus Meum, quod pro vobis tradetur</p> <p>Proměňování kalicha:</p> <p>Hic est enim Calix Sanguinis mei, Novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p>
---	---

5. 7. Otčenáš a embolismus

Po obětní části mše sv. následuje obětní hostina. Svaté přijímání začíná již od dob papeže Řehoře Velikého modlitbou, kterou nás naučil Pán Ježíš. I před Řehořem nejspíš modlitba Otčenáše byla součástí liturgie mše svaté, ale nejspíš následovala bezprostředně až po lámání chleba, zatímco dnes mu předchází. V ritu galském a pravděpodobně i liturgii římské se celou modlitbu modlil přímo lid. V současném klasickém ritu ji předřikává pouze kněz až do poslední věty, kdy již věřící lid sborově již jen odpoví „ale zbav nás od zlého“ (sed libera nos a malo). Po modlitbě Otčenáše pak následuje embolismus (vsuvka), což je rozvinutí poslední prosby (Libera nos). Již mezi embolismem následuje přímo lámání chleba, které do jisté míry může alegoricky připomínat roztržení chrámové opony v půli ve chvíli Kristovy smrti na kříži (Foltýnovský 1936, 199 – 200). Následně odlomí kousek hostie, který udělá znamení kříže nad kalichem a vhodí do kalicha, čímž dojde ke smíšení Těla s Krví Páně, čímž má dle Foltýnovského být symbolicky naznačeno, že oddělení Těla a Krve Páně při konsekraci je pouze mystické, a že Tělo a Krev Páně i přesto tvoří jednu jedinou svátost (Ibidem 200). Jiní jako Ramm (2007, 121) však tvrdí, že se v tento moment podobně jako při velké doxologii

Po tomto úkonu (lat. nazývanému comixtio) následuje zpěv Agnus Dei. Podle dřívější tradice, kdy ještě byl papežem Sergius I. (+701) se zavedl zpěv Agnus Dei přímo v čase lámání chleba, a zpíval se tak dlouho, dokud trval obřad lámání chleba. Od 12. století se ustálilo jeho opakování na trojí. Z té doby nejspíš je také třetí Agnus zakončeny slovy „dona nobis pacem“ oproti předchozím dvěma, které končí slovy „miserere nobis“ (Foltýnovský 1936, 200–201).⁴⁶

⁴⁶ Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.

5. 8. Příprava ke sv. přijímání

Po Agnus Dei následuje zpravidla mezi kněžskými – slouží – li se asistovaná mše svatá, políbení pokoje, které bylo v galské liturgii běžné a doposud je také známo v byzantské liturgii, kde se nachází před vyznáním víry uprostřed svaté liturgie. Jeho myšlenka vycházela přímo z Písma svatého, kde se hovoří v Pavlových listech o „svatém bratrském políbení“ v liturgii (1 Kor 16,20).

K bezprostřednímu svatému přijímání se kněz připravuje dvěma modlitbami. V první prosí o očistění svých hříchů a jejich následků, v druhé vyprošuje ochranu duše i těla a zahojení ran způsobených hříchem (Foltýnovský 1936, 201; Cinek 1931, 232–237). S důvěrou následně kněz opakuje slova Žalmu 115, 4 „Panem coelestem accipiam et nomen Domini invocabo“. V tu chvíli se však zarazí a jak drží v jedné ruce tělo Páně, tak druhou (pravici) se bije v prsa slovy kařanského setníka (Mt 8,8): „Domine, non sum dignum ...“ a následně přijímá Tělo Páně. Po krátkém rozjímání posbírá částičky hostie z kalichové pateny a korporálu (plátna rozloženého pod kalichem), sesype je do kalicha, který následně uchopí a modlí se přitom slova žalmu 115, 3: Quod retribuam Dómino pro omnibus, quae retribuit mihi? Cálicem salutáris accípíam, et nomen Dómini invocabo.“ Následně již otevírá svatostánek a obrací se k lidu.

V této chvíli je možnost užít druhého confiteor – tedy opakování modlitby vyznání vin v případě, že se jedná o zpívanou mši, na jejímž začátku nebyli věřící zcela účastni prvního vyznání vin z důvodu zpěvu. Zde je proto možnost adekvátní náhrady tohoto vyznání. Ministrant tak opět opakuje celé „Confiteor De omnipotenti ...“. Kněz mu odpovídá „Miseratur ...“ a následně uděluje absoli.

V tuto chvíli již začíná samotné svaté přijímání věřících, kdy kněz pozvedne jednu hostii z ciboria a pronáší slova „Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi“, na co lid následně odpovídá opětovně slovy kařanského setníka „Domine non sum dignus“.

Od rozlámání chleba, které se děje přímo při Agnus Dei a následném comixtio se spousta věcí odbývá v NOM úplně jinak než v klasickém ritu. Veškeré kněžské modlitby jsou zrušeny a kněz tak přímo po skončení zpěvu Agnus Dei pozvedá ještě stále rozlomenou a nezkonsumovanou hostii a pronáší „Hle Beránek Boží“, přičemž samotná aklamační fráze je o něco delší než v klasickém ritu, protože je k ní připojena ještě věta „Blahoslavení, kteří jsou pozváni k večeři Beránkově (Beati qui ad cenam Agni vocati sunt). A následuje setníková modlitba v češtině mírně upravená (viz oddíl 6.2.). Následně se kněz sám potichu pomodlí

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem.

nejdříve při pozření chleba se slovy „Corpus Domini nostri Iesu Christi, custodiat me in vitam aeternam“ a při pozření kalicha totéž jen namísto výrazu „corpus“ pronáší slovo „sanguis“. V NOM se výrazně mění také formulář udělování svatého přijímání, kdy jednak je zrušeno druhé Confiteor (které se pronášelo ve mši svaté ještě jednou právě jako součást přípravy věřících k přijetí svátostí) a pak se také přetřansformovala věta ‚Corpus Domini nostri Jesu Christi, custodiat animam tuam in vitam aeternam‘ při udělování svatého přijímání věřícím na pouhé ‚Corpus Christi‘⁴⁷

5. 9. Závěrečné obřady, poslední evangelium

Po skončení svatého přijímání kněz sklídí ciborium do svatostánku a umývá veškeré liturgické nádoby. Zde je většina věcí společných s klasickým ritem až na drobnosti. Jednak ministrant přenáší misal z evangelijní zpět na epištolní stranu a na závěr je kalich opět zakrytý kalichovým velem. Po sklizení kněz v klasickém ritu pronese antifonu k přijímání (Communio) a až pak teprve pronáší Postcommunio. V misálu Pavla VI. sice také existuje antifona k přijímání, ale v praxi minimálně českého prostředí až na výjimky některých tichých mší se s ním běžný věřící běžně nesetká. V NOM před samotným završením si kněz jde mnohdy ještě sednout na sedes a zůstává nějakou dobu v tiché modlitbě. V klasickém ritu však pokračuje nerušeně dál a pronáší přímo postcommunio (modlitbu po přijímání), která je svou skladbou podobná kolektě a obdobně jako colecta může mít i více orací podle toho, kolik je v daný den komemorací. Obsah samotného postcommunio je však více prosebný, protože se v ní prosí o hojné účinky působení svatého přijímání ve všech zúčastněných věřících, kteří Eucharistii přijali, ale i tak na závěr přechází aspekt prosby v aspekt díky (Foltýnovský 1936, 203).

Následuje pak závěrečné propuštění. Kněz nejdříve stoupne do středu oltáře, otočí se k lidu, pronese Dominus vobiscum a pronese propuštění (Ite missa est; v době postní Benedicamus Domino), na což lid odpoví Deo gratias. Následně se otáčí zpět k oltáři, aby se potichu pomodlil modlitbu s prosbou k Nejsvětější Trojici, která je spíše modlitbou rekapitulační, kterou naosledy poručí celou mši svatou včetně jejích účinků Nejsvětější Trojici (Cinek 1931, 253). Pak se opět otočí a pronáší polohlasně závěrečné požehnání. Čímž celá mše svatá jako taková končí. Nekončí tím však ještě úplně mešní obřad, ten končí až posledním evangeliem, které je pokaždé perikopou z první kapitoly Janova evangelia a jež má posílit uvědomění věřících ohledně toho, že Ježíš Kristus se jako věčné Slovo z Otce stal člověkem,

⁴⁷ Tato změna se odehrála již na základě dekretu Kongregace pro bohoslužbu a svátosti z 25. 4. 1964. In *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), s. 337-338.

aby na sebe vzal hříchy celého světa a vykoupil celé lidstvo. Z toho důvodu se i při slovech „Et verbum caro factum est.“ Z úcty vůči Spasiteli poklekalo na jedno koleno. Původně bylo vloženo do liturgie k privátnímu díkyčinění a požehnání (i samotným evangeliem je totiž možno žehnat viz Ramm 2007, 137), ale od 18. století se již stalo zaběhlou zvyklostí a papež Pius V. jej proto roku 1570 autoritativně zavedl do Římského Misálu (Cinek 1931, 258 – 262).

Mše v NOM má odlišné zakončení. Zatímco u tradiční mše je *Ite missa est* před závěrečným požehnáním, tak v nové až po něm. V misálu Pavla VI. již není ani závěrečná modlitba k Nejsvětější Trojici ani poslední evangelium, které byly jako nadbytečné vyškrtnuty.

Menší noticka na závěr: Součástí liturgické spirituality necelých sto let před liturgickou reformou byla ještě jeden soubor modliteb. Ten zavedl papež Lev XIII. poté, co měl hrozivé vidění stavu světa a útoku mocností pekelných. Ve zjevení mu zároveň anděl strážný nadiktoval modlitbu k archandělu Michaelovi, kterého mají od této chvíle žádat bezradní věřící o pomoc. Papež tak učinil a předepsal tak po každé tiché mši sv. se modlit třikrát Zdravas, pak Zdravas královno a následující dvě orace – závěrečnou modlitbu a modlitbu ke sv. archandělovi Michaelovi. K těmto modlitbám přidal jeho pozdější nástupce Pius XI. ještě roku 1930 vyzvání „Nejsvětější Srdce Ježíšovo, smiluj se nad námi“, které bylo přidáno na výraz oběti za zkoušené Rusko (Foltýnovský 1936, 204–205).

6. Liturgická transformace v českých zemích

6. 1. Provádění liturgické reformy oficiální církvi

Provádění pokoncilních reforem probíhalo u nás ve dvou vlnách – vzhledem k dvojjazyčnosti našeho tehdejšího státu jsme sice měli i na základě přání komunistických úřadů jednotnou Celostátní liturgickou komisi. Ta však si již při svém prvním jednání 25. února 1965, rozdělila svou činnost do českomoravské a slovenské sekce. Komise jako taková vznikla na základě první prováděcí instrukce Komise pro aplikaci koncilní konstituce o posvátné liturgii (tzv. Konsilia) *Inter oecumenici* z 26. září 1964, která svěřila moc rozhodnutí o provádění reforem do diecézních liturgických komisí (IE 47) či do liturgických komisí pro větší oblasti (IE 44–46).⁴⁸ U nás tedy – jak již bylo zmíněno – se uplatnil druhý model. Předsedou komise se stal trnavský biskup-administrátor Ambróz Lazík a místopředsedou tehdy nově ustanovený pražský administrátor biskup František Tomášek. Jednotlivé diecéze zastupovali zpravidla dva delegáti, což dohromady činilo 30 delegátů. Samotná komise se do konce roku 1967 sešla celkem šestkrát – pak byla její činnost přenesena do národních komisí (Balík et al 2012, 159). Zde bude nyní z tematických důvodů řeč o činnosti jediné z nich a to té české, která připravovala liturgický překlad Římského misálu do češtiny.

Již roku 1965 se u nás pokusně sloužila mše s koncelebrací a to ve Vranově u Brna, kde se konaly exercicie pod vedením liturgického formátora P. Ladislava Simajchla, který si poměrně rychle získal povědomí jak před duchovenstvem, tak i běžnými věřícími. Ten také byl nápomocen mnoha duchovním zejména ve větších městech s projektováním přestavby presbytáře nebo – pokud situace nedovolila jinak – alespoň se zavedením obětního stolu směřovaného ad populum na dočasný způsob (ad interim; Balík et al 2012, 173).

Z dalších osobností, které se na reformě podílely, se sluší jmenovat především liturgického teologa dr. Josefa Bradáče, kněze Jiřího Reinsberga, překladatel Miloslava Máši, Václava Konzala, Bonaventury Bouše⁴⁹ nebo pražského liturgika Jana Matějky.

V prvních fázích se komise především radila o liturgickém jazyku a církevní hudbě (především již od počátku řešena myšlenka nového společného kancionálu). Kromě toho se vedla i diskuze o způsobu, jak předložit celou reformu kněžím a věřícím. V této věci bylo

⁴⁸ Toto je zároveň v souladu s SC 44–46.

⁴⁹ O některých jeho návrzích dalšího vývoje reformy viz oddíl 6.3.

rozhodnuto o vytvoření liturgických katechezí, které měli být čteny namísto kázání a jejichž autory byli P. Miloslav Klisz a dr. Josef Bradáč (Kunetka 2000, 157).

Nejvíce problematickou se však jevila otázka zavedení národního jazyka do liturgie. Neřešilo se tolik, zda-li se jazyk zavést může (to, že má být zaveden bylo všem jasné), ale do jaké míry se má užívat. Někteří, jako biskup Tomášek byli již při jednání v dubnu 1965 znepokojeni nad situací, kdy ještě u nás nebyla bohoslužba v národním jazyce a dle protokolu připomněl „že my máme speciální důvod, abychom co nejvíce využili zavedení lidového jazyka; vzpomeňme na veliké zápolení o slovanskou liturgii u nás v minulosti; proto musíme být v prvních řadách těch, kteří chtějí uplatňovat lidový jazyk“ (Balík et al. 2012, 160). Nejprve se shromáždění ordináři shodli na tom, že národní jazyk bude zaveden jen do proměnlivých částí, ale kánon tedy zůstane i nadále latinsky. V listopadu 1967, především pod vlivem vývoje v Německu, Holandsku a Francii (tedy státech Rýnské aliance), došlo k velmi bouřlivé diskuzi, kdy se značná část diskutujících snažila dosáhnout i překročení této meze (tedy kánonu). Většina shromážděných dle protokolu prakticky reagovala nikoli na otázku liturgické vhodnosti tohoto celoplošného zavedení, ale spíše na to, jak reagovat na tento trend plošného zavádění. Slovinci byli spíše zdrženlivější a rozhodli se počkat, jak se vyvine situace v okolních zemích (tj. nejspíš Polsku, Maďarsku a SSSR) a dle koncilní konstituce nepředbíhat. Rozhodující však byl postoj biskupa Tomáška a olomouckého kanovníka Gavlas, kteří důrazně lobovali za kánon v národním jazyce.⁵⁰ Gavlas navíc dodal, že „naši věřící jsou připraveni a očekávají eucharistickou modlitbu ve své řeči“ (Kunetka 2000, 153 – 159; Balík et al. 2012, 159 – 161). Celá věc následně byla předána k rozhodnutí ordinářů, kteří nakonec rozhodli ve prospěch stanoviska Tomáška a po roce 1969 se tak sloužilo nejprve „ad experimentum“, následně od poloviny 70. let a již podle řádného překladu řádně jen v národních jazycích. Latina v českých a slovenských kostelích tím již přestala celoplošně existovat.

Ke konci latiny si dovoluji přidat ještě jednu osobní poznámku: Při konverzaci se dvěma kněžími, z nichž jeden byl pamětník, mi bylo předloženo factum, že i přesto, že biskup František Tomášek tehdy tolik loboval za zavedení celoplošného národního jazyka v liturgii mše svaté, svého rozhodnutí později na sklonku života litoval, protože si byl vědom, že se do jisté míry vytratila ze mše sv. sakralita a důrazná jasnost modlitby, která zde byla bez větších obměn přítomna v tomtéž znění více než patnáct století. Druhý – vysvěcený na kněze v roce

⁵⁰ Tomášek: „Nemůžeme brát ohledy na ty, kteří v liturgické reformě zaostávají.“; Gavlas: Postup liturgické obnovy v zahraničí nemůže být směrodatný pro nás.“

1973 mi pak již jen dodal, že původní představy duchovenstva byly takové, že národní jazyk bude sice v liturgii převažovat, ale že o nedělích a hlavních svátcích latina jako liturgický jazyk církve bude dominovat a z toho důvodu i střídát se sloužením v českém jazyce. Nic z toho se však nestalo. Liturgie mše svaté v latině se tak služí podle misálu Pavla VI. jen na několika místech ve větších městech, někdy jednou týdně, jindy i méně. Postupně však sloužení spíše ubývá už i vzhledem k tomu, že i značná část starší generace kněží od padesáti let výše má velký problém s porozuměním latinským textům vůbec. Dokonce se i někdy stává, že někteří nejsou schopni latinský text ani bezchybně přečíst.

Původní rozhodnutí o tom, jak mělo vypadat sloužení Nového mešního řádu, vypadalo tedy až do diskuze v listopadu 1967 následovně:

- Stupňové modlitby byly odsouhlaseny v poměru 13:12 ve prospěch lidové řeči
- Kající úkon měl být přeložen do národního jazyka
- Příprava obětních darů měla zůstat v latině
- U ‚Orate fratres‘ byla polovina členů komise pro zachování latiny. Definitivní rozhodnutí však bylo dáno do rukou ordinářů. Ti rozhodli pro národní jazyk
- Preface měla zůstat v latině
- Kánon měl zůstat v latině a nevedly se o tom žádné diskuze
- Modlitba Otčenáše i s embolismem měla být v národním jazyce
- Propria a čtení perikop měla být v národním jazyce dle SC 36 §2
- Ordinarium nakonec bylo převedeno do národního jazyka (byly ale vedeny diskuze o tom, že se jej i při zpěvu má i nadále kněz modlit potichu sám latinsky). Ke zpěvu se však smí užívat nadále i latinského originálu.

6. 2. Varianty v překladech

Již během šedesátých let vzniklo několik brožurek pro věřící, které měli sloužit k bohoslužbě v národním jazyce. Jednou z nich byl i mešní řád, který se užíval mj. v brněnské diecézi.⁵¹ Zde ještě většina modliteb je doslovně věrná svému originálu. Na začátku mše svaté se zde pořád střídavě modlí Vyznání hříchů kněz s ministrantem, přičemž spolu s ministrantem se nyní již směl připojit veřejně i lid. Po roce 1970 však již text byl nahrazen novým textem, který vycházel jednak z nového textu misálu Pavla VI. a zároveň byl v mnohém pozměněn. Níže je uvedeno srovnání obou českých textů:

⁵¹ *Mešní modlitby*, Brno: Biskupství brněnské [Imprimatur z autority dr. Josefa Kratochvíla, kapitulního vikáře], 1966, 18 s.

Vyznávám se Bohu všemohoucímu, blahoslavené Marii vždy Panně, svatému archandělu Michaelovi, svatému Janu Křtiteli, svatým apoštolům Petru a Pavlu, že jsem velmi zhřešil v myšlenkách, slovech i skutcích:

Má vina, má vina, má veliká vina.

Proto prosím blahoslavenou Marii vždy Pannu, svatého archanděla Michaela, svatého Jana Křtitele, svaté apoštoly Petra a Pavla, všechny svaté i **tebe Otče**, - přimlouvejte se za mne u Pána, našeho Boha

Vyznávám se všemohoucímu Bohu a vám všem,
že často hřeším
myšlením, slovy i skutky
a nekonám, co mám konat:

je to má vina, má veliká vina:

Proto prosím Matku Boží, Pannu Marii, všechny anděly a svaté
i vás, bratři a sestry,
abyste se za mně u Boha přimlouvali.

Samotný překlad textu byl způsoben jednak již zmíněnou změnou (viz kap. 5), ale také se zde promítla v obou případech změna morfologie a to konkrétně u pasáže s vinou. V originále je totiž ‚mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa‘ (a to jak ve starém, tak i novém mešním řádu). Tato pasáž se ve starších překladech jako instrumentál, protože se evidentně může jednat jak o ablativ (Schaller 1931, 5). Já sám nejistý překladem jsem ve své bakalářské práci toto místo přeložil v obou možnostech.⁵²

Dalším výrazným momentem, kde se speciálně odlišuje český text od současného latinského originálu je *Orate fratres*.⁵³ Zde je text následující (S. = Sacerdos; R. = Responsum⁵⁴):

S. Modleme se, bratři a sestry, aby se má i vaše oběť zalíbila Bohu, Otci všemohoucímu.

R. Kéž přijme Pán oběť z tvých rukou ke chvále a slávě svého jména a k užitku našemu i celé své svaté Církve.

Modleme se, aby Bůh přijal oběť své církve
nebo: Modlete se bratři a sestry, aby se má i vaše oběť zalíbila Bohu, Otci všemohoucímu.

R. Kéž ji přijme ke chvále a slávě svého jména, aby byla požehnáním pro nás a celou církev.

⁵² Zouhar, Daniel: *Katolická liturgie v postmoderní době – 40 let od zavedení Českého misálu v naší zemi* (bakalářská práce), Olomouc: Univerzita Palackého – Filozofická fakulta, Katedra klasické filologie, 2012, s. 88.

⁵³ V originále: *Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabilem fiat apud Deum Patrem omnipotentem.*

⁵⁴ Vysvětlení Responsum viz Berger 2008, 422. Chápáno bývá obvykle jako nepřesné použití.

Co se týče této aklamace, tak v češtině vznikla po roce 1970 jedna úplně nová, která nemá obdobu ani v Missale Romanum. Na tuto aklamaci vznikly dvě formy jednoho překladu, ale ten, jak víme, je již dnešním věřícím katolíkům neznámý, protože podle Českého misálu (1983) je odpověď již naprosto odlišná a krátká: „Ať jí přijme ke své slávě a k spáse světa.“ Došlo zde tedy k výrazné transformaci odpovědi, která nyní v sobě nese jiné komunikační transcendenční poselství, než v odpovědi originální. Česká církev se proto právě zde v tomto momentě modlí úplně jinak než v ostatních zemích.

Poslední výraznou změnou českého překladu prošla modlitba věřících před přijímáním dle modlitby setníka (Mt 8,8) pronášená jako responsum na aklamaci kněze *Hle Beránek Boží*:

Pane, nejsem hoden, abys vešel pod mou střechu, ale řekni jen slovo, a má duše bude uzdravena.

Pane, nezasloužím si, aby ke mně přišel, ale řekni jen slovo, a má duše bude uzdravena.

Zde došlo k poslední menší transformaci textu, která však nemění smysl. Jediné, co lze proti ní namítat, je, že neodpovídá biblickému základu z evangelia, ale to již je věcí teologického názoru.

6.3. Z postojů běžného věřícího

Velmi skeptický a kritický je pohled Josef Vojtěcha Floriána syna známého vizionáře a nakladatele Josefa Floriána ze Staré říše. Ten osobně viděl v „liturgické reformě“ regresi a značně se obává, že právě novou mší a s ní spojenou novou pastorační a spiritualitou budou odstraněna všechna duchovní pouta a tradice. Dokonce zaujímá podobný postoj jako papež Pius XII., který s velkou obavou pozoroval ty, kteří byli chtiví novot a zdalovali se od cesty zdravé nauky a rozvahy, protože do úmyslu liturgické obnovy „vkládají zásady, které buď v teorii, nebo v praxi tuto velmi posvátnou věc poškozují, a často ji poskvřňují bludy (MD 8).“ Již roku 1965 si do svého deníku napsal:

S obavami však pozorujeme, že proudy z ateistického světa nebezpečně začínají pronikat i do Církve. Z koncilu se šíří nekázeň v církevním životě, zvláště v liturgii. Zjara, na neděli Laetare v Nové říši jsem žasl a nevěřil, že by něco takového bylo možno, Jak dnes slyším, všude se to vehementně šíří: Postavili stůl několik kroků před hlavní oltář. Tak vzniká systém dvou hlavních oltářů, proti čemuž se usnášejí tzv. ‚Liturgické komise‘. Kněz nyní slouží mši tváří k lidu a zády k Svatostánku. Je to

smutný i pohoršlivý obraz, jakoby se znázorňoval odvrát od Boha k lidu. V pozadí neosvětlený překrásný oltář, osamocený, jakoby truchlící. Na něm jsme my i naši předkové vidávali přinášet obět' Bohu přemilou v posvátném řádu liturgie (Florián 2013, 251 – 252).

Co se týká pohledu na liturgický jazyk, bere plošně zavedení národního jazyka ve všech zemích také jako velkou nevýhodu a zároveň profanizaci.⁵⁵

V létě [1965] ohlašováno v kostelích listem biskupů československých, že se dovoluje užívat mateřského jazyka při všech částech mše kromě Kánonu. Tím vznikají nesnáze ve smíšených územích, nebo i při dnešním cizineckém ruchu, kdy tisíce lidí cestují do zemí jiného jazyka. Lidé prý odpírají účast na bohoslužbách v cizím jazyku. Říká to i Pavel VI., v projevu 19. července, že cizinci nechtějí navštěvovat bohoslužby konané v jiném jazyku. (...) Celkový dojem z všeho toho reformování a obnovování je, že místo bohoslužebného řádu nastoupil zmatek, jaký nebyl od dob husitských. Rozbita skvostná váza, kterou se pokoušejí všelijakým vysvětlováním, omlouváním a bázlivými polovičatými připomínkami stmelit (Florián 2013, 252 – 253).

O čtyři roky později při zavedení Novus Ordo Missae je jeho kritika ještě hlubší. Hovoří o odhození mnoha tradic, zvyků a celkovém zubožení liturgie z pohledu obyčejného věřícího člověka:

Surový ateismus pronikl až sem, přes práh kostela, rozlámal, co vzlétá k báni nebes jasně, co těší, co vede skrze pokoru k radosti v srdci. Jsou vyřazeny staré misály. Ty, co nás jako nejvěrnější průvodci provázeli od dětství, i ty nádherné, nedostižné bohoslužebné knihy ve skvostných vazbách s bohatou zlacenou výzdobou desek a překrásnými obrázky uvnitř, texty tištěné jasným písmem, zlacené a červenými iniciálami zdobené. Na jejich místo nastupují narychlo cyklostylované papírky, z nichž se nyní čte „reformovaná mše“. Tento spěch, než budou natištěny nové knihy, je velmi podezřelý. Z přesného obřadu se stává lidová besídka. Kněží se vyhlašují jako

⁵⁵ Pro co nejhlubší pokus o náhled do myšlení Josefa V. Floriána v této věci jsem se pokusil konkrétní pasáže z jeho nedávno knižně vydaného deníku předložit v co nejméně zkrácené podobě. I přesto, že je nutné Floriána brát jako syna svého otce, který dokázal být velmi snadno kritikem všeho a někdy zacházel k až příliš kontroverzním závěrům, je tento pohled poměrně zajímavý právě díky tomu, že je viděn v prizmatu věřícího člověka, který žil ve velmi úzkém sepejetí s liturgickým hnutím, katolickým spirituálním proudem první poloviny 20. století, ale zároveň bral na rozdíl od všeobecně míněného „mainstreamu“ svou víru vážně a z toho důvodu se tak také snažil jít jak v poznání církevní nauky, tak i liturgické spirituality na hlubinu, což je nesmírně zajímavý fakt už i vzhledem k tomu, že obecně se až donedávna všude šířili informace, jak byla „liturgická reforma všude přijímána s jasným nadšením věřících“. Minimálně Floriánův pohled však dokazuje, že tomu tak všude obecně nebylo.

„předsedové shromáždění“. Všechno je samý nepokoj, nikoli svatý obřad. Così co pro svou ubohost by neobstálo ani na poslední vesnické scéně. Lidový jazyk prý byl zaveden, aby mše byla srozumitelnou „modernímu člověku“. Prý tak vznikne hlubší účast na mši. Kdo neměli zájem před reformací, aby se seznámili s obsahem latinských textů pomocí misálu v lidovém jazyce, nebudou jej mít ani dnes. Spokojují se s mechanickým odříkáváním textů. Zájem mládeže nebo těch, co do kostela nechodí, se neprobudí. Pokoncilní novoty, ono „hýbání světem“, na něž kterýsi biskup byl hrdý, bude držet zájem jenom na chvíli. Potom se na vše zvykne a nastoupí nezájem. My si však nezvykneme. Zármutek, jak bychom byli vyhnáni ze starobylého, posvátného, otcovského domu, kde vše mluvilo o slávě a kráse Boží, kde jediným Středem byl náš Spasitel. – Ale již někteří nám namítají, že lpíme na minulosti a zevnějškostech. Podle takových zvrácených myšlení by se mohlo všechno, co odkázala minulost, zbourat, odstranit všechno, co bylo posvěceno slávou i bolestí, co povznáší a přivádí do srdce radost. Mohla by se zničit každá oáza, jež dává odpočinek na této pozemské pouti.(...)Mohu být vypuzen ze svého domu, zařízeného podle mých představ a být přemístěn do „paneláku“ bez útulnosti domova, s ustavičně znějícím rozhlasem nejen ve vlastní světnici, ale stále zaléhajícím ze sousedství. K takovým změnám ovšem možno člověka nutit jenom moderním násilím. Přítomné znásilnění věřících nemá v katolické Církvi obdoby. Děje se to v době, kdy všichni žvaní o demokratičnosti, o lásce, o utiskování národů a ras, o lidských právech a svobodě svědomí (Florián 2013, 282 – 283).

V úplném závěru svých deníků Florián uvádí, že „již není pevný bohoslužebný řád, jenž se nazýval Ordo Missae. Z rozbitého mešního řádu nadto kdekdo podle vlastní libovůle může ubírat, měnit a přidávat podle vlastní hlavy“. Tato skepse Floriánova narůstá hlavně při uvědomnění si ztráty dalších liturgických prvků – proprií jako introit a communio, která však sama o sobě zapadají do proměn liturgie a jejich výměna za jiné liturgické texty zde může být chápána v souladu s ‚liturgia semper reformanda‘. Způsob jejich změny a zjištění, že texty, které nahradili právě tyto introity, graduale a další texty již nebyly tolik hodnotné, však vedou Floriána k jednostrannému hodnocení reformy jako „činu nekulturního, materialistického a neomluvitelného“ (Florián 2013, 286 – 287). I z pohledu globálního (alespoň do té míry, jak měl možnost Florián sledovat prostřednictvím denního tisku) se staví oprávněně proti novodobému barbarství, kdy se začaly kostelní inventáře záměrně vyhazovat nebo prodávat (což ostatně rozhořčilo i papeže Pavla VI.) (Florián 2013, 288).

6.4. Návrhy na další směřování a snaha o vypořádání se s reformou reformy

První léta uskutečňování liturgické reformy byla provázena i dle postoje historiků velkým očekáváním proměny sebechápání Církve, která se však nakonec nenaplnila. Oproti většinově nezměněné architektuře došlo k reformě v chápání laické účasti, kde se však také důrazně projevila transformace z *paticipatio actuosa* na *paticipatio activa*, což však není totéž.⁵⁶ Přes počáteční nadšení některých teologů se však velmi brzy můžeme na druhé straně setkat i s nespokojeností, která většinou vychází od těch, kteří očekávali od reformy víc, než kolik reálně přinesla, či mohla přinést.

Mnoho progresivně smýšlejících teologů se přesto rozhodlo postupovat radikálněji, než se mohlo zdát. Mnozí jako bývalý dominikán Otto Herman Pesch třeba například uvedli, že se nemůžeme zůstat jen u hrubého přeložení latiny do národních jazyků:

Pro „světovou církev“ nemůže stačit, jestliže se liturgie pouze přeloží, jinak se však zůstane u liturgie latinské, tzn. u liturgie západní církve, a navíc, jak již bylo naznačeno, u takové formy bohoslužby, jež se orientuje, hlavně podle vzoru liturgie staré církve. Kdyby při tom zůstalo, mohlo by v rozhodujícím bodu vzniknout proti křesťanství podezření, že jde o jakýsi západní import – a takové podezření by bylo opravdu neoprávněné. Kdo však měl k tomuto problému dosud nějaké nápady nebo je podporoval? (Pesch 1997, 363)

Ladislav Pokorný, když hodnotí výsledky reformy necelých deset let po jejím zavedení (1976, 262 – 267), bere v potaz, že vzhledem k tomu, že cílem liturgické obnovy bylo obnovit život v církvi, očekával, že na očekávání kýžených výsledků je ještě příliš brzy. Na jednu stranu konstatuje, že přinesla celou řadu „pozoruhodných úspěchů, na druhé straně že potřebuje ještě dostatek času, aby vyrostlo do plné síly to, co se v přítomné době vyznačuje ještě ‚dětskými nemocemi‘.“ Na úplný závěr dodává, že je dobré, že liturgické hnutí pokračuje dál a že jeho úkolem bude „dokončit rozsah obnovy liturgie, ale hlavně uskutečnit jejího ducha“. Budoucnost liturgie si Pokorný představuje tak, že bude mít více dialogický charakter než doposud měla, bude v ní více převládat meditativní ticho, zjednoduší se stále nepřehledné vstupní obřady (!) a teologicky nedomyšlena příprava obětní darů. Zároveň však doufá, že z liturgie vypadnou zbytky pogařštěného obřadu, čímž má na mysli především aklamaci *Orate*

⁵⁶ Jiní jako Stanislav Balík a Jiří Hanuš si to však myslí. Viz Balík et al. 2012, 212-213.

fratres, verš „Per evangelica dicta deleantur nostra delictia“, který pronáší kněz po přečtení evangelia, ale také – a to nejspíš pokládá za hlavní – že se podaří vymítnout soukromé modlitby a některé úkony, které dle něj postrádají smysl (jako příklad uvádí lavabo a pokleknutí po konsekračních slovech). Jeho návrhy jsou například i takové, že by měl v jednotlivých partikulárních církvích zavládnout bezbřehý individualismus ve vytváření vlastních eucharistických modliteb a přizpůsobování jazyka liturgie neustále se měnící kultuře doby.

Když jsem viděl tato tvrzení, tak jsem se musel značně zarazit. Postoje Ladislava Pokorného, který na jednu stranu je sice proti ultrakonzervativnímu táboru odmítajícímu misál Pavla VI., ale také nefandí ani proudu progresivnímu v závěru se přiklání k téměř levicové třídní progresi, kde již není prostor pro soukromou spiritualitu, vše je výlučně kolektivní a podléhající aktuálním sekulárním zájmům. Do jisté míry to vypadá, že tento – tehdy velmi uznávaný liturgik zjevně úmyslně pominul celou řadu směrnic a liturgické právo jako takové se pro něj stalo již jen pouhou frází. Obdobné přehnané progresivní postoje je možné vidět (a tentokrát již zcela za hranou) také u překladatele a liturgika Bonaventury Bouše, který dokonce navrhoval, aby se Církev v liturgii demytologizovala a zbavila magických prvků, protože liturgie dle něj spolu s liturgickou reformou se nevydařili a naopak i nadále je dle něj vnímána jako projev přehnaného ritualismu a magie (Bouše 2004, 42- 43; Bouše 1996, 9 – 14), s čímž nemůže běžný katolík souhlasit.

Úplně odlišné postoje zastává však francouzský kněz a liturgik Alcuin Reid, který se sice také staví jakožto konzervativec kriticky k liturgické reformě, ale na rozdíl od ostatních expertů a laiků, kteří o sobě tvrdí, že jsou katoličtí tradicionalisté nebo integralisté vidí zlom více než v koncilních rozhodnutích v následných divokých reformách poloviny šedesátých let. Takový ordo misae z roku 1965 je dle něj jasný výsledek organického vývoje. Mešní řád v této podobě je sice zkrácený, ale dále se rozvíjející mešní ritus, ale Novus Ordo Missae z roku 1969 se již zásadně liší a je to zcela nový výtvar Konsilia. Vnímá proto období let 1965 – 1969 jako období zlomu, ke kterému i z našeho vzdáleného pohledu nejspíš mělo podle mínění odborníků z Konsilia také přímo dojít, protože – a to již dodávám skromně já sám – podleli trendu, protože, jak tvrdí Reid, chtěli vytvořit novou liturgii jako produkt, který by v soubě odrazil člověka šedesátých let. Reid proto dochází k závěru, že toto „je historická skutečnost a žádný církevně-historický postoj. V tom se shodují liturgici z ‚obou stran‘, že

reforma byl radikální zlom. Jako katolík to pokládám za nesmírný problém, který nemá v dějinách liturgie obdoby, a není to to, k čemu – z úcty k tradici vyzval koncil.“⁵⁷

⁵⁷ „Postupovat s bliženskou láskou a pastoračním citem – Rozhovor s liturgikem P. Alcuinem Reidem o tradici a reformě v dnešních ritech“. In *Světlo* 19 (2012), č. 46, 8–9.

7. Nová liturgická hnutí v současné Církvi

Mezinárodní federace Una Voce

Jako vůbec první reakce na liturgickou reformu II. vatikánského koncilu vznikla 19. prosince 1964 mezinárodní federace Una Voce (z latiny: jedním hlasem), která nejprve kriticky reagovala především z pozice katolického laikátu na instrukci *Inter oecumenici*. Nakonec po roce 1969 změnila svůj cíl na podporu tradičního římského ritu slouženého podle misálu Jana XXIII. z roku 1962. Roku 1970 již organizace hnutí byla zastoupena ve 20 zemích světa (Kunetka 2000, 164). Mezinárodního sjezdu v Římě v r. 1967 se však v každém případě zúčastnili zástupci více než 20 zemí. Mezi hlavní hybatele hnutí se řadila převážně katolická laická inteligence, z jejichž jmen vyčnívá především norský psycholog Borghild Krane (1906-1997) a německý fenomenologický filosof a odborník na křesťanskou etiku Dietrich von Hildebrand (1889-1977). V České republice má Una Voce svou regionální pobočku od července 1997 a v únoru 1998 se registrovalo jako občanské sdružení. Jejím prvním předsedou byl Michal Semín, který však kolem roku 2001 ze spolku odešel, aby založil pod patronátem Kněžského bratrstva sv. Pia X. laický Institut sv. Josefa. Po delší pauze v letech 2004 – 2012 sdružení opět obnovilo svou činnost a v současnosti se především zaměřuje na osvětové činnosti v oblasti liturgie a liturgiky se zaměřením na katolický apoštolát a podporu sloužení mše svaté v *usus antiquior* z autority motu proprio *Summorum pontificum* papeže Benedikta XVI.

Kněžské bratrstvo sv. Pia X.

Bratrstvo vzniklo na základě nespokojenosti emeritního biskupa tuského Mons. Marcel Lefebvra s pokoncilním synkretickým a liberálním vývojem v katolické církvi spojeným s liturgickou dekadencí, která se projevila ještě těsně před úplným zavedením *Novus Ordo Missae* v některých západních seminářích. Po signování Ottavianiho intervence a díky finanční podpoře celé řady dobrodinců se mu podařilo zformovat skupinu kněží a bohoslovců a založil tak 1. července 1970 Kněžské bratrstvo sv. Pia X. (zkr. latinsky *Fraternitas sacerdotalis sancti Pii X.* zkr. FSSPX), které mělo sídlo v nově vzniklém semináři ve švýcarském Ècone, které se těšilo i podpory místního biskupa Mons. Adama. O tři roky později však již měl sám Lefebvre potíže s nejvyššími církevními úřady, byl například i obviněn z neposlušnosti papeži etc. Většinu obvinění se však nepodařilo nikdy věrohodně prokázat. I přesto však byl r. 1976 suspendován a bylo mu zakázáno udělovat další kněžská svěcení. Skutečným problémem v tu dobu tolik nejspíš nebylo, že nepřijímal některé koncilní

dekrety, ale že skálopevně odmítal liturgickou reformu a sloužil i sloužil spolu se svým kněžstvem podle misálu z roku 1962.

Přelomovým rokem pro bratrstvo byl rok 1988, kdy v červnu i přes to, že neměl papežský mandát, na který více než půl roku čekal, Lefebvre vysvětil čtyři kněze bratrstva (Fellaye, de Gallaretu, Williamsona a Tissiera de Mallerai) na biskupy, čímž upadl podle CIC can. 1382 spolu se svými svěcenci do trestu exkomunikace *latae sententiae*. Dílo však i přesto pokračovalo dál a získávalo si pozornost jako mezi dalšími kandidáty bohosloví, ale i věřícími, kteří buď odmítli přijmout pokoncilní mši nebo se zkrátka s pokoncilním vývoj a spiritualitou nedovedli duchovně identifikovat. Právě i to vedlo prefekta Kongregace pro nauku víry kardinála Ratzingera jako pozdějšího papeže Benedikta XVI. ke zrušení exkomunikací nad čtyřmi biskupy bratrstva v lednu 2009 a otevření naukových rozhovorů s FSSPX jejichž cílem mělo být opětovné začlenění FSSPX do církevních struktur, což se však doposud ještě nestalo. Před generální kapitulou bratrstva v roce 2012 navíc došlo k ideovým rozporům mezi biskupem Williamsonem a ostatními biskupy, které vedlo k jeho vyloučení a následnému vzniku odštěpujícího hnutí, které sám Richard Williamson nazval jako Hnutí odporu, a pro které v březnu 2015 vysvětil na biskupa kněze Jean-Michelle Faureho, čímž upadl do trestu exkomunikace podruhé.

Kněžské bratrstvo sv. Petra

Po biskupských svěceních v Ècone v červnu 1988 se rozhodla skupina kněží a bohoslovců bratrstva v počtu několika desítek odejít z FSSPX a požádat papeže Jana Pavla II. o přijetí do řad duchovenstva, protože již nechtěli zůstat v trestu suspenze, ale naopak chtěli vytrvat v jednotě s Církví. Papež je přijal a na základě motu proprio *Ecclesia Dei* z 2. července 1988 tak nabídnul všem klerikům, co nechtěli být účastní na činnosti exkomunikovaného bratrstva návrat zpět do Církve s tím, že budou moci i dále sloužit mši sv. v *usus antiquior*. Vzniklo tak koncem července 1988 Kněžské bratrstvo sv. Petra (lat. *Fraternitas sacerdotalis sancti Petri*, zkr. FSSP), které si vzalo za svého patrona právě prvního apoštola a první papeže sv. Petra, pod jehož primátem složili své kněžské sliby. Od svého počátku se FSSP těšilo podpory mnoha biskupů a kardinálů (nejvíce kardinála Ratzingera). Kolem roku 2000 postavilo svůj první velký seminář při poutním místě Wigratzbad v jižním Německu nedaleko Bodamského jezera a následně i seminář v Dentonu v USA. FSSP je v katolické církvi vedenou jako nižší řeholní institut – společnost apoštolského života. V roce 2011 se k němu hlásilo 392 členů –

kleriků.⁵⁸ V současnosti se u něj připravují ke kněžství tři čeští kandidáti a v noviciátu je také jeden český kněz.

Institut dobrého pastýře

Dalším institutem složeným z bývalých členů FSSPX je také Institut Dobrého pastýře, který vznikl roku 2006. Působí jako společnost apoštolského života s výhradním právem používáním liturgických knih *usus antiquior* římského ritu. Hlavní sídlo institutu se nachází v Bordeaux ve Francii. Institut působí v Brazílii, Francii, Itálii, Kolumbii, Polsku a Španělsku. V roce 2011 měl 28 členů.

Institut Krista Krále

Je společností apoštolského života papežského práva. Vznikl roku 1990 v Africe a hlavní sídlo má v Griciglianu v Itálii. Po roce 2008 bylo do něj inkardinováno několik významných děkanů a kardinálů. V USA se těšil značné podpoře biskupa St. Louis Raymonda L. Burka, který je pozval do své diecéze, aby tam mohli vést misii. Roku 2006 přijal modrou chorovou barvu a oděv, k němuž jim dal privilegium k užívání florentský biskup. Již od svého počátku institut slouží výhradně podle misálu z roku 1962. Jeho spiritualita je založena jednak na mariánské úctě, ale dále pak na nauce Tomáše Akvinského, Františka Saleského a Benedikta z Nursie. V současnosti je institut má zastoupení ve většině významných zemí světa – nejvíce jich je v západní Africe, Francii, Itálii a USA.

Institut sv. Filipa Neriho

Institut původně existoval již v době po smrti sv. Filipa Neriho, katolického kněze a zakladatele oratoriánů. Roku 2003 došlo k jeho obnově, kdy jej utvořili kněží, kteří odešli z FSSPX. Jeho zakladatelem je P. Gerald Gösche, který původně byl diecézním knězem v Rakousku, po útocích farní buňky *Wir sind kirche*, byl nucen své místo opustit a odešel k FSSPX, kde pak působil šest let jako duchovní správce priorátu v Berlíně. Po setkání s kardinálem-prefektem komise *Ecclesia Dei* Castrillonem Hoyosem se rozhodl FSSPX opustit a založil s jeho podporou tento Institut. Fungování a bližší spiritualitu institutu se mi zatím nepodařilo přesně zjistit. Vím jen, že působí v Itálii a německém Berlíně. Mezi jeho významné členy patří Uwe-Michael Lang, který se řadí mezi silně konzervativní liturgické

⁵⁸ Viz heslo „Kněžské bratrstvo sv. Petra“, *Katopedia*. Dostupné z: <http://katopedia.cz/index.php?title=FSSPX> [datum poslední editace 2. 5. 2015].

křídlo v katolické církvi společně s Francouzem Alcuinem Reidem především pro kritiku liturgické reformy a teorii zlomu ve vývoji katolické liturgie v šedesátých letech 20. století.

8. Abstrakt

Transformation of The Order of Latin Holy Mass in sixties of 20th century.

This work describe problem of liturgical reform of Roman rite after Second Vatican Council (1962 – 1965). Author presented inconsistencies between old Roman rite (Missale Romanum 1962) and post conciliar rite (Missale Romanum 1969). In question of latin language he write about diglosy and history of missal and other liturgical books. In history of conciliar liturgical reform he follow, how the new rite of the mass was created by the application of the Constitution on the Sacred Liturgy, whose decisions are significantly influenced by the jesuit Mons. Annibale Bugnini. Apart from the language there was a complete transformation of the altar area, mode of giving Holy Communion and the gradual introduction of the new sacramental rite (Novus Ordo Missae - NOM).

Keywords:liturgical reform, II. Vatican council, diglosy, latin language, liturgy, missal

9. Závěr

Ve své diplomové práci jsem se zabýval otázkou transformace mešního řádu mše svaté v 60. letech 20. století. Jak moc nesnadným toto téma bylo, jsem se snažil ukázat alespoň v několika málo konceptech a předložené demonstraci jednotlivých změn, které postihly ritus mše svaté nedlouho po druhém vatikánském koncilu.

V nesnadnosti situace jsem proto předložil jednak způsob, jakým se liturgie zkoumá, ale také jsem se zaměřil na otázku některých komunikátů, které jsou v liturgii přítomny na základě předpokladu, že sama liturgie je transcendentní komunikát, který probíhá mezi člověkem a Bohem na rovině Já-Ty. Pokusil jsem se zjistit, jak to bylo s vývojem latiny jakožto liturgického jazyka a předložil své úvahy o tom, zda-li panovala v západní Evropě (a jestli tomu tak je i doposud) diglosie. Můj předpoklad, vycházející z Fergussonovy teorie mne navíc zavedl i k položení dalších kritérií pro povahu latiny jakožto liturgického jazyka a variety V. Sám však zjišťuji, že zde by si samotná problematika zasloužila hlubší výzkum, který je však v danou chvíli nad možnosti bádání studenta magisterského studijního programu.

Oproti předchozí práci jsem v této práci předložil hrubé srovnání předkoncilního ritu s ritem pokoncilním (tedy mezi mešním řádem misálu Jana XXIII. z roku 1962 a misálem Pavla VI. z roku 1969). Na samotném konci práce předkládám, jak probíhala v naší zemi liturgická reforma a k jak překvapivým závěrům u některých osobností pokoncilního vývoje došla.

V úplném závěru jsem se navíc pokusil o přehled jednotlivých institucí, které dnes pracují zejména s fenoménem klasické římské liturgie. Analýza mezi předkoncilní a pokoncilním ritem mne dovedla nakonec k mínění, že je otázkou zdali lze nazývat ritus předkoncilní formou mimořádnou a ritus pokoncilní formou řádnou jednoho a téhož římského ritu. Spíše mi oba rity připadli naprosto odlišné, i když jde u obou o totéž. Vzhledem k jejich vzdálenosti od sebe – jak časové – tak i strukturní, mne zatím mé hypotézy vedou k prozatímnímu závěru, že oba rity jsou od sebe natolik odlišné jako je například ritus dominikánský od ritu milánského. Oba jsou sice v základě stejné (užívají navíc stejné eucharistické modlitby – tj. římského kánonu), ale nelze o nich hovořit, že by byli tím stejným ritem. Spíše jen náleží oba do jedné liturgické rodiny, tak jako klasický římský ritus (*usus antiquior*) a pokoncilní ritus reprezentovaný Novým mešním řádem (*Novus Ordo Missae*) papeže Pavla VI.

Situaci v západní latinské výborně i dle mého vystihnul současnou situaci diplomant Jan Dobrovolný před několika lety na Cyrilometodějské teologické fakultě, kdy do své diplomové

práce napsal, že v dnešní přetechnizované společnosti se vytrácí smysl pro oběť, což má za následek klesání aktivní víry do roviny pasivní a eventuální odpadnutí od ní. Při slavení eucharistie pak takový jedinec, který se těmito tendencemi řídí, však již ztrácí význam odevzdání a pouze očekává požehnání pro sebe (Dobrovolný 1999, 34). Problémy současné liturgie totiž nelze vyřešit tím, že jí změníme jak formu, tak i jazyk, ale že se nejdříve pokusíme ji podchytit pastoračně a vyřešit problém zásadního nepochopení náboženského citu jednotlivých lidí. Tento úkol však bude jedním z nejtěžších a já doufám, že se mi v něm snad podaří obstát.

10. Použitá literatura

10.1. Prameny

Český Misál, Řím-Vatikán-Praha: Česká liturgická komise, 1983, 1008 s.

Missale Romanum ex editio typica juxta papi Joanni XXIII., Roma 1962, Švýcarsko 2012.

Eucharistické modlitby, Praha – Olomouc: Liturgická komise Biskupské konference ČSFR v nakladatelství Matice Cyrilometodějská, 1992, 72 s.

Mešní řád s modlitbami nad dary a s prefacemi, Řím- Vatikán-Praha: Česká liturgická komise, 1984, 570 s.

Mešní modlitby, Brno: Biskupství brněnské [Imprimatur z autority dr. Josefa Kratochvíla, kapitulního vikáře], 1966, 18 s.

Modlitby ke mši svaté a dvě mešní písně pro recitovanou mši s lidovým zpěvem – Zvláštní otisk z Cyrilometodějského kancionálu, Brno: Brněnský Ordinariát (nedatováno), 32 s.

Římský misál na neděle a význačnější svátky – Nezměněný otisk druhého, upraveného a doplněného vydání z r. 1960 s novým mešním řádem a s mešním kánonem [přeložil Zdeněk Švéda], Řím: Křesťanská akademie, 1968, 527 + 23 s. dodatků.

Římský misál na neděle a význačnější svátky – Nezměněný otisk druhého a doplněného vydání z r. 1960 s novým mešním řádem a s mešním kánonem [přeložil Zdeněk Švéda], 513 s. + 16 s. dodatků.

SCHALLER, Marián: *Římský misál*, 2. vydání, Praha: Bohuslav Rupp, 1931, 1226 s. + 260 s. dodatků.

Svjataja Messa, Moskva: Apostolskaja admynstratura dlja katolykov latynskogo obrjada evropejskoj časty Rossyy, 1993, 63 s.

10.2. Monografie

AUGE, Matias: *Liturgická spiritualita*, Trnava: Dobrá kniha, 2001, 131 s.

BENEDIKT XVI.: *Duch liturgie*, Brno: Barrister & Principal, 2006, 205 s.

BERGER, Rupert: *Liturgický slovník*, Praha: Vyšehrad, 2008, 589 s.

BOUŠE, Zdeněk Bonaventura: *Epilegomena*, Praha: vlastním nákladem, 1996, 180 s.

BOUŠE, Zdeněk Bonaventura: *Malá katolická liturgika*, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2004, 232 s.

CINEK, František, *Mše svatá v bohoslužebném řádu církevního roku*. I. – IV. díl, Olomouc: Lidové knihkupectví, 1931, 556 s.

DACÍK, Reginald M.: *Bůh ve svátostech*, Olomouc: Krystal, 1948, 146 s.

FILÍPEK, Andrej: *Liturgika*, Bratislava: Dobrá kniha, 1997, 254 s.

FLORIÁN, Josef: *Můj čas*, 1. Vydání, Stará říše na Moravě-Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 2013, 301 s.

FOLTÝNOVSKÝ, Josef: *Liturgika*, 2. vydání, Olomouc: Lidové knihkupectví, 1936, 275 s.

FIALA Petr, HANUŠ Jiří (ed.): *Koncil a česká společnost*, I. vydání, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, 186 s., ISBN 80-85959-75-5.

KOPEČEK, Pavel: *Slavení křesťanského tajemství – Stručný úvod do liturgiky I.*, Brno: Katechetické centrum Biskupství brněnského, 2006, 58 s.

Z KOCHEMU, Martin: *Výklad nejdražší oběti Mše svaté* [přeložil Karel Lev Řehák], vydali administrátoři webu www.krasaliturgie vlastním nákladem, 2013, 351 s.

KAVKA, František, SKÝBOVÁ Anna: *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, Praha: Univerzita Karlova, 1969, 210 s.

KYSUČAN, Lubor: *Antické tradice v barokní latinské literatuře českých zemí*, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 2011, 150 s.

JOURNET, Charles: *Promluvy o milosti, o eucharistii, o Marii, o Duchu svatém*; 1. souborné vydání, Praha: Krystal OP, 2013, 303 s.

LANG Uwe Michael: *Obrácení k Pánu. Orientace liturgické modlitby – Předmluva Joseph Ratzinger* [přeložil Josef Rýznar], I. vyd., Olomouc: Matice Cyrilometodějská 2010, 144 s. Přeloženo z: *Conversi ad Dominum. Zur geschichte und Theologie der christlichen Gebetrachtung, mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger*. Johannes-Verlag, Einsiedeln 2004. ISBN 978-80-7266-340-8

POKORNÝ, Ladislav: *Obnovená liturgie*, Praha: Česká katolická charita, 1976, 267 s.

PESCH Otto Hermann: *Druhý vatikánský koncil 1962-1965. Příprava, průběh, odkaz*, I. vyd., Praha: Vyšehrad 1996, 440 s.

POJAVNIK Ivan: *Mysterium concilu*, I. vydání, Olomouc: Matice Cyrilometodějská 1998, 438 s.

POKORNÝ, Ladislav: *Liturgika I. – Základy liturgické teorie*, Praha: Česká katolická charita 1974, 165 s.

POLC Jaroslav: *Posvátná liturgie*, Řím: Křesťanská akademie, 1981, 490 s.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi tak i na zemi – náčrt trinitární teologie*, I. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 592 s.

RAMM Martin: *Přistoupím k oltáři Božímu. Vysvětlení obřadů mše svaté podle misálu z roku 1962*, I. vyd., Olomouc: Matice Cyrilometodějská 2007, 144 s.

SCHNEIDER, Athanasius: *Corpus Christi – Svaté přijímání a obnova Církve*, Ústí nad Orlicí: Flétna, 2015, 79 s.

SVOBODA, Bohumil a REINSBERG, Jiří: *Legio angelica a P. Method K. Klement OSB*, Svitavy: Trinitas, 2000, 147 s.

VOJÁČEK, Metoděj: *O častém svatém přijímání a časté svaté zpovědi*, 2. vydání, Benediktinská knihtiskárna: Brno, 1912, 237 s.

WALDSTEIN Wolfgang: *Pokoncilní reforma liturgie a kardinál Alfons Maria Stickler SDB*, vyšlo v Olomouci jako příloha Matičního zpravodaje 1/2010, 36 s.

WILTGEN Ralph M.: *Rýn se vlévá do Tibery – Kronika II. vatikánského koncilu* [překlad Josef Peška], I. vydání, Frýdek-Místek: Michael s.a., 2007, 332 s.

10.3. Články ve sbornících a odborných časopisech

ALTRICHTER, Michal: „Jednoduchost a liturgie aneb o srozumitelnosti v teologii vůbec“. In *Studijní texty ze spirituální teologie V. – Duchovní život a liturgie*, Olomouc: Refugium, 2011, 124–140.

FERGUSON, Charles A.: „Diglossia“, *Word* 15, 325-340. Český překlad dostupný na adrese: http://www.lingvistika.cz/download/preklady/preklad_Ferguson.pdf

KUNETKA, František: „Liturgická reforma II. vatikánského koncilu a její realizace v moravských diecézích“ In: *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické*

aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě / Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000 s. 148-165.

KUNETKA, František: „Reforma liturgické reformy? K 50. Výročí vydání Konstituce o liturgii (4. 12. 1963)“. In *Studia theologica* 15 (2013), č. 4, 47–67.

10.4. Články v ostatních periodících

Lang, Uwe-Michael: „Jazyk ve službě posvátnému“. *RC Monitor* 8 (2011), č. 7, 6-7.

„Postupovat s bliženskou láskou a pastoračním citem – Rozhovor s liturgikem P. Alcuinem Reidem o tradici a reformě v dnešních ritech“. In *Světlo* 19 (2012), č. 46, 8–9.

10.5. Církevní dokumenty

Direktorium pro mše s dětmi, Praha: Liturgická komise Biskupské konference ČSFR, 1992,

Dokumenty liturgické obnovy, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, 311 s.

Dokumenty II. vatikánského koncilu [přeložila pracovní skupina pod vedením O. Mádra], 2. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 603 s.

Kodex kanonického práva, Praha: Zvon 1994, 816 s.

PAVEL VI.: *Mysterium fidei* (encyklika), strojopis, nedatováno.

PIUS XII.: *Humani generis* (encyklika), Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2004, 23 s.

PIUS XII.: *Mediator Dei* (encyklika), Brno: Sušilova literární jednota bohoslovců, 1948, 64 s.

Všeobecné pokyny k Římskému misálu, Praha: Česká biskupská konference, 2003, 112 s.

10.6. Diplomové a jiné práce studentů

DOBROVOLNÝ Jan: *Oltář ve slavení oběti* (diplomová práce), Olomouc: Univerzita Palackého - Cyrilometodějská teologická fakulta, 1999, 50 s.

ZOUHAR, Daniel: *Katolická liturgie v postmoderní době – 40 let od zavedení Českého misálu v naší zemi* (bakalářská práce), Olomouc: Univerzita Palackého – Filozofická fakulta, Katedra klasické filologie, 2012, 116 s.

10.7. Internetové zdroje

ČEJKA, Martin: „Liturgická reforma nebo revoluce?“ Dostupné na adrese: <http://www.seznam.name/rss-clanek-15442865/2015-01-12/liturgicka-reforma-nebo-revoluce-martin-r-cejka.html> [cit. 16. 04. 2015].

Evžen KINDLER: „Proměňování (O tridentské mši svaté IX)“. Dostupné z: <https://cirkev.wordpress.com/2011/12/05/promenovani-o-tridentske-msi-svate-ix/> [cit. 06. 05. 2015]

„Kněžské bratrstvo sv. Petra“, *Katopedia*. Dostupné z: [http://katopedia.cz/index.php?title= FSSP](http://katopedia.cz/index.php?title=FSSP) [datum poslední editace 2. 5. 2015].

MACEK, Petr: „Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu *Pax*“, *Teologické texty* (2014), č. 1. Dostupné na adrese: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> [cit. 17. 04. 2015].

PIUS V.: Apoštolská konstituce *Quo primum* Dostupné z: <http://www.papalencyclicals.net/Pius05/p5quopri.htm> [cit. 04. 05. 2015]

11. Přílohy

11.1. Memoriale Domini – o způsobu podávání svatého přijímání (1969)

O způsobu vysluhování svatého přijímání

(neoficiální český překlad)

Následující instrukce, zasláná biskupským konferencím, aby ji uvážily hlubokým a pozorným zkoumáním, nabývá veřejného práva, čímž se všem zřejmě ukazuje základ a zvláštní znaky, na kterých spočívá důvod jednání Apoštolského stolce.

Instrukce

Slavení PAMÁTKY PÁNĚ Církev samotným obřadem dosvědčuje víru a klanění Kristu, který je přítomen v Oběti a dává se za Pokrm těm, kteří mají účast na eucharistickém stole.

Proto je jejím velkým zájmem, aby se Eucharistie co nejdůstojněji a nejplodněji slavila a lidé se jí účastnili, když neporušeně uchovává tradici, která nás dosahuje jakýmsi postupem a jejíž bohatství se přenáší do praxe a života Církev. Historickými dokumenty se totiž potvrzuje, že posvátná Eucharistie se slavila a přijímala rozmanitými způsoby. V naší době se také do slavení téže Eucharistie jako obřadu, zavedly četné a závažné změny, a tak více vyhovuje duchovním a psychologickým potřebám dnešních lidí. Do samotné církevní kázně se také dostalo přijímání pod obojí způsobou chleba a vína, které kdysi bylo pro latinský ritus běžné a poněmhu se vytratilo. Stav, který tak nastal, se rozšířil všude již v době Tridentského koncilu, který jej schválil dogmatickou naukou a hájil jako vhodný vzhledem k podmínkám té doby.

*Obnovou těchto způsobů se znamení eucharistické Hostiny a všestranné naplnění Kristova příkazu stalo zřetelnějším a živějším. Avšak plnější účast na slavení Eucharistie, naznačená svatým přijímáním, v těchto posledních letech zároveň tu a tam vyvolala touhu po návratu ke zvyku, aby se eucharistický chléb **kladl do ruky věřícího** a ten si jej pak sám při přijímání vložil do úst.*

Ba dokonce v některých společenstvích a na některých místech začal ten ritus (totiž podávání na ruku) tak být prováděn, ačkoli od Apoštolského stolce k tomu nebylo předem dosaženo schválení, a to někdy tak, že věřícím scházela vhodná příprava.

Ze starého zvyku věřících je ovšem pravda, že tento božský pokrm bylo kdysi dovoleno přijímat do ruky a lidé si jej sami vkládali do úst, a také v raných dobách Nejsvětější Svátost z místa, kde se konala posvátná bohoslužba, nosili s sebou nejspíše proto, aby ji položili jako viaticum, kdyby snad pro vyznání víry měli nasadit život.

Přece však předpisy Církev a svědectví Otců hojně dosvědčují velmi velikou úctu a nejvyšší opatrnost vzhledem k nakládání s posvátnou Eucharistií. Neboť "nikdo ... ono Tělo není, aniž by Ho nejprve uctil", a každý je ohledně jejího přijímání napomínán: „ ... ono přijmi; dej pozor, aby ti z něho nic nepřišlo nazmar": "Je totiž tělo Kristovo".

Mimoto péče a údržba Těla a Krve Páně vysluhovatelům svátostí nebo lidem k tomu pověřeným ukládá přímo zvláštním způsobem: "Když pak ten, který je v čele, vysloví modlitba všechen lid odpoví

zvoláním, ti, kterým se u nás říká jáhni, Chléb a Víno a vodu, nad nimiž bylo proneseno díkyvdání, rozdělují každému z přítomných, aby na nich měli účast, a odnášejí je k nepřítomným."

Proto poslání donášet Nejsvětější svátost nepřítomným bylo brzy svěřeno pouze posvěceným služebníkům z toho důvodu, aby se opatrněji dbalo na náležitou úctu ke Kristovu Tělu a na potřeby věřících. Když v následující době byla hlouběji zkoumána pravda o eucharistickém tajemství, jeho hodnotě a o Kristově přítomnosti, z naléhavého smyslu ať už pro úctu k této Nejsvětější svátosti, nebo pro pokoru, s níž je zapotřebí ji přijímat, byl zaveden zvyk, aby sám služebník proměněného Chleba kladl částku na jazyk přijímajících.

Tento způsob rozdělování svatého přijímání [totiž do úst] musí s obecným přihlédnutím k dnešním okolnostem Církve být zachován nejen proto, že se zakládá na zvyku předávaném po mnoho staletí, ale především proto, že znamená úctu věřících k Eucharistii. Takováto praxe však nic neubírá na důstojnosti osoby těm, kteří přistupují k tak velké Svátosti, a patří k připravenosti, která se vyžaduje k co nejplodnějšímu způsobu přijetí Těla Páně.

Tento způsob úcty nenaznačuje přijímání „obecného chleba a nápoje“, ale Těla a Krve Páně, jehož mocí „lid Boží má účast na dobrech velikonoční Oběti, obnovuje Novou smlouvu, uzavřenou Bohem s lidmi jednou v Krvi Kristově, a ve víře a naději předobrazuje a předchází eschatologickou hostinuv království Otce“.

Mimoto při tomto jednání [totiž podávání do úst], které se již má považovat za ustálené, účinněji střežíme, aby se svaté přijímání, kterému náleží úcta, rozdělovalo slušně a důstojně, aby se zabránilo profanaci eucharistických způsobů, v nichž je „jedinečným způsobem přítomen úplný a celý Kristus, Bůh a člověk, podstatně a neustále“, a nakonec ať se na ně dává pozor s pečlivou starostlivostí, kterou Církev vždycky doporučovala ohledně úlomků proměněného chleba: „Co totiž necháš upadnout, to považuj za újmu na jednom ze svých vlastních údů.“

Proto když několik málo biskupských konferencí a někteří jednotliví biskupové požádali, aby na jejich územích byla dovolena praxe klást proměněný Chléb do rukou věřících, papež nařídil, aby byli jednotlivě dotázáni všichni biskupové latinské Církve, co soudí o vhodnosti zavedení takového ritu. Změna totiž ve věci takové závažnosti, která spočívá na starobylé a úctyhodné tradici, kromě toho, že je to věc církevní kázně, může s sebou nést nebezpečí, která snad vzejdou z nového způsobu vysluhování svatého přijímání a kterých se obáváme, aby se totiž nedospělo buď k umenšení úcty k velebné Svátosti oltářní, nebo k profanaci téže Svátosti, nebo k porušení pravé nauky.

Proto byly biskupům předloženy tři otázky, na které do 12. dne minulého měsíce března bylo odpovězeno následovně:

- 1. Myslíte, že by se mělo vyhovět přání, aby se mimo tradiční způsobu povolil také ritus přijímání svatého přijímání do ruky? Ano: 567. Ne: 1233. Ano s výhradou: 315. Neplatné hlasy: 20*
- 2. Souhlasíte, aby se nejprve daly experimenty tohoto nového ritu v malých komunitách se souhlasem místního ordináře? Ano: 751. Ne: 1215. Ano s výhradou: 315. Neplatné hlasy: 70*

3. *Domníváte se, že by bylo v budoucnu vhodné, aby věřící po dobře uspořádané katechetické přípravě přijímali tento nový ritus podle libosti? Ano: 835. Ne: 1185. Neplatné hlasy: 128*

Z došlých odpovědí je tedy zřejmé, že naprostá většina biskupů soudí, že dnešní kázeň nemá být nikterak změněna, ba kdyby se změnila, pak to bude urážet někde cit, někde projevy duchovní úcty těchž biskupů a většiny věřících.

A tak papež, pozorný k připomínkám a radám těch, které „Duch svatý ustanovil, aby jako biskupové řídili“ Církev, rozhodl, aby se kvůli závažnosti věci a vzhledem k důležitosti uváděných důvodů neměnil dávno přijatý způsob vysluhování svatého přijímání věřícím [do úst].

Proto Apoštolský stolec naléhavě napomíná biskupy, kněze i věřící, aby byli pečlivě poslušni platného a znovu uvedeného ustanovení [podávat do úst] a přihlédli buď k úsudku vynesenému většinou katolického episkopátu, nebo k formě, kterou užívá dnešní ritus posvátné liturgie, nebo konečně k obecnému dobru samotné Církvě.

Jestliže se ovšem někde již rozmohla opačná praxe, tedy kladení přijímání do rukou, týž Apoštolský stolec, aby pomohl biskupským konferencím plnit pastýřskou povinnost, často velmi obtížnou kvůli dnešnímu stavu věcí, svěřuje biskupským konferencím tíži a břemeno posouzení jednotlivých zvláštností, jsou-li nějaké, jen když se však zabrání jakémukoli nebezpečí, aby nepronikal nedostatek úcty nebo nesprávné názory o Nejsvětější Svátosti a také nepředvídaně nevystávaly jiné nehodnosti.

Ať nadále v těchto případech biskupské konference za účelem správného pořádání takovéto praxe vhodně po předchozím moudrém zkoumání přijmou rozhodnutí, které je třeba vynést dvoutřetinovou většinou kladných hlasů. Tato rozhodnutí pak ovšem předloží Svatému stolci pro nutné potvrzení, spolu s pečlivým výkladem zvláštností, které daly podnět k jejich přijetí. Svatý stolec jednotlivé případy důkladně zváží, pamětliv spojení, které váže Církev na různých místech mezi sebou nebo každou z nich s Církví všeobecnou, k pokroku společného dobra a společného povznesení a ke vzrůstu víry a zbožnosti, která pramení ze vzájemného příkladu.

Tato Instrukce, která byla sepsána na zvláštní příkaz papeže Pavla VI., byla jím řádně schválena mocí apoštolské autority 28. dne měsíce května, roku 1969 a on také stanovil, aby byla dána na vědomí biskupům prostřednictvím předsedů biskupských konferencí, aniž by cokoli bylo na překážku.

V Římě 29 dne měsíce května, roku 1969

BENNO kard. GUT, prefekt

H. BUGNINI, sekretář

12. Seznam zkratk

CIC – Codex iuris canonici – Kodex kanonického práva z roku 1983

IGMR – Všeobecné pokyny k Římskému misálu (1969); přičemž zde se užívá překladu z rozšířené verze dokumenty z 20. dubna 2000 vydané Českou biskupskou konferencí (ČBK) pro vnitřní potřebu v roce 2003.

IE - liturgická instrukce Inter oecumenici (1964)

KKC – Katechismus katolické církve (1995)

MD – encyklika Mediator Dei (1947)

MR – Missale Romanum (Římský misál), číslo uvedené za ním označuje první vydání editio typica daného ritu (buď 62 nebo 69).

NOM – Novus Ordo Missae (Nový mešní řád) platné s novým misálem od první neděle adventní roku 1969.

SC – konstituce II. vatikánského koncilu o posvátné liturgii Sacrosanctum concilium (1963)

13. Závěrečné poznámka autora k formě textu

Vzhledem i k mé náboženské úctě a možnostem, které dává čeština, jsem se rozhodl u některých náboženských výrazů zvolit užívání počátečního velkého písmena. Většinou se jedná zpravidla o přízviska od božských jmen nebo označení Božích osob (např. Bůh, Bůh-Otec, Boží syn, Duch svatý, Ježíš Kristus) a pak pojmenování institucí (Církev) nebo zaměření se na určité termíny ze sakramentologie (Eucharistie, Tělo Páně). V případě užívání pojmu *Církev* mám zpravidla na mysli jednotnou Církev, kterou Bůh ze svého rozhodnutí zde na zemi založil. Pokud užívám téhož výrazu s malým počátečním písmenem, je zpravidla myšlena místní (zpravidla partikulární) církev jako např. česká církev, holandská církev apod. nebo mám na mysli další církve ať už sjednocené s Římem (staroanglická církev – i když vím, že tento termín nejspíš ještě není korektní, řeckokatolická církev, koptská církev) nebo ty, které se od něj odtrhly (pravoslavná církev, protestantská církev – jako např. luteránská či kalvínská, starokatolická církev). Speciálně pak užívám výraz katolická církev, pod kterým mám na mysli církev římskokatolickou spolu s dalšími církvemi sjednocenými pod papežským primátem, kterých je dohromady v tyto dny 23.