

LITURGIE – ŠKOLA KŘESŤANSKÉ MODLITBY

Pavel Vojtěch Kohut

Na základě axiomu *lex orandi – lex credendi* a výroku papeže Pavla VI. o tom, že „liturgie je první školou našeho duchovního života“, se článek zamýšlí nad tím, v jakém smyslu je liturgie pro křesťanský duchovní život školou, co tímto duchovním životem míníme a jak probíhá „výuka“ v této škole.

Snaží se dále prohloubit pochopení dialektického vztahu mezi liturgií a duchovním životem na základě kategorií „zdroje a vrcholu“ (*fons et culmen*), kterým je bohoslužba pro život křesťanů, „duchovní bohoslužby“ (Ř 12,1b), kterou se má stávat celá křesťanská existence věřících, a „liturgické spirituality“ jako spoluurčujícího rázu všech křesťanských životních stylů.

Závěr pojednání aplikuje získané poznatky na oblast modlitby, zejména pak řeší, v čem a jakým způsobem je liturgie školou společné modlitby a usebrání.

Nejspíš jsme už všichni nejednou slyšeli starý axiom: *lex orandi – lex credendi*.¹ Chce v zásadě vyjádřit, že slavení křesťanské bohoslužby není ponecháno na libovůli daného liturgického shromáždění (ani toho, kdo mu předsedá!), nýbrž že je spoluurčováno obsahem naší víry, kterou zároveň samo vyjadřuje.² Sekundárně to však rovněž znamená, že liturgie je pro své těsné spojení s křesťanskou naukou podstatně určující i pro duchovní život konkrétních věřících.

Zamysleme se tedy společně nejprve nad tím, v jakém smyslu je liturgie školou duchovního života, následně prohlubme svou vizi jejich vzájemného pouta, abychom si na závěr mohli uvedené aplikovat na liturgickou výchovu ke společné modlitbě.

1. Liturgie jako první škola našeho duchovního života

Při schvalování konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* dne 4. prosince 1963 papež Pavel VI. prohlásil, že „liturgie je první školou našeho duchovního života“.³ Tímto tvrzením bezesporu odkazoval k samotnému koncilnímu textu (zejména k čl. 33 a 59), jde v něm však ještě dál. Abychom porozuměli dosahu této výpovědi, ujasněme si nejprve, co mínil papež tím, když mluvil o „škole“, a co vlastně znamená vyjádření „duchovní život“. Právě to nám totiž připraví pole pro jakési první uchopení skutečnosti, v jakém smyslu je křesťanská bohoslužba školou duchovního života.

Škola – v jakém smyslu?

Když se řekne „škola“, většinou si pod tímto slovem představíme instituci, která slouží k systematickému intelektuálnímu vzdělání. Nevylučujeme z ní pochopitelně ani výchovný prvek, ovšem latinský termín, který bychom jí asi nejsnáze přisoudili, je *instructio*.⁴

Tu a tam ovšem užíváme slova „škola“ i v přeneseném, *existenciálním* významu: moci pracovat po boku velkého odborníka je pro nás „obrovskou školou“, stejně tak jako žít po boku světce. Zde se však nemíní instituce, která systematicky vzdělává náš intelekt, nýbrž událostmi vyvolaná, a tedy příležitostná zkušenost,⁵ která má – nezřídka nezamýšlený – vliv na rozvoj celé osobnosti. Takto chápanou školu bychom spíše označili jako *educatio*.⁶

Křesťanská bohoslužba není svým účelem zaměřena ke vzdělání, avšak *sekundárně* nás rovněž *vychovává*. Papež Pavel VI. označil liturgii za „první školu“, proto věřím, že můžeme právem chápat toto vyjádření ve druhém, existenciálním smyslu.⁷ Můžeme se jistě i ohledně liturgie systematicky vzdělávat⁸ (a to může mít – jako vedlejší účinek – rovněž vliv na naše prožívání zkušenosti bohoslužby!), ovšem samotná liturgie nás bude vychovávat nesystematicky, příležitostně a zkušenostně, zato však

způsobem, který má tendenci mít na nás hlubší a trvalejší vliv než pouhá liturgická informovanost.

Co je duchovní život?

V tomto smyslu je tedy liturgie „škola“ našeho duchovního života. Máme však správnou představu o tom, co je to vlastně „duchovní život“?⁹ Tento zdánlivě bezproblémový pojem je bohužel dlouhodobě „historicky zatížen“, neboť máme tendenci jej chápat ve smyslu ne-tělesném a ne-časném, v souladu s platónskou filozofií.¹⁰ Jenže v biblickém chápání nejde o *nic ne-tělesného a nečasného*, nýbrž o to, co je vedeno, pronikáno Duchem Svätým. Známe je v tomto smyslu upozornění Jeana Daniéλου: „Když hovoříme o duchu a když vypovídáme, že Bůh je duch, co chceme vlastně říci? Hovoříme hebrejsky nebo řecky? Když mluvíme řecky, tvrdíme tím, že Bůh je nehmotný. Jestliže mluvíme hebrejsky, pak míníme, že Bůh je uragán, bouře, síla, jíž není možno vzdorovat. Z toho všeho vyplývá dvojnásobnost našeho výrazu spiritualita. Spiritualita spočívá v tom, že se staneme nehmotnými, anebo v tom, že jsme naplněni Božím Duchem?“¹¹

Proto také nelze zjednodušeně mít za to (jak se to namoze dělo v minulosti), že jsou „místa“, kde je Duch Svätý jaksi přítomen více a působí zde výrazněji, a jiná, kde je možné zaznamenat jeho přítomnost a působení méně. Z tohoto důvodu dnes musíme kromě tradičních oblastí křesťanské duchovní zkušenosti, tj. živého setkání s působením Ducha Svätého, jako jsou modlitba a liturgie, ticho a mlčení, věnovat svou pozornost také „novým“ oblastem,¹² jako je vše *hmotné* (tělo, lidská láska, sexualita, smyslová příjemnost, krása, přátelství, radost, ale i bolest a utrpení), *časná angažovanost ve světě* (profesní aktivita nebo politická činnost), ba mnohdy i oblast *emarginace* (tíživé situace nezaměstnanosti, pracovního zneužívání, chudoby, nedostatku kultury, ba i drogové či jiné závislosti, násilí, rasové a sociální diskriminace apod.).¹³ O žádném z těchto „míst“ nelze a *priori* říci, že na něm Duch Svätý nemůže být přítomen a působit.¹⁴



PAVEL VOJTĚCH KOHUT, O.C.D.

(*1969 v Třinci), je od r. 1990 členem Řádu bosých karmelitánů, od r. 1995 knězem.

Roku 2007 obhájil svou disertaci na téma Trojičiny zkušenost u sv. Jana od Kříže na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě. Od r. 2002 vyučuje spirituální teologii na KTF UK. Je aktivním členem české redakce *Mezinárodní katolické revue Communio* a redakce revue pro teologii a duchovní život *Salve*. Editoval současné vydání děl sv. Jana od Kříže (Kostelní Vydří 1998–2001) a nyní pracuje na novém překladu spisů sv. Terezie z Avily.

Liturgie školou duchovního života

Ačkoli je v právě uvedeném výčtu uváděna křesťanská bohoslužba spíše mezi tradičními oblastmi duchovní zkušenosti, je třeba zdůraznit, že – zvláště v souvislosti s liturgickou reformou – se paradoxně stala i „novým místem“ duchovní zkušenosti. Začínají (nebo spíše znovuzačínají) se v ní totiž prožívat zkušenosti vázané na novou duchovní citlivost a obnovenou podobu liturgie.¹⁵

Proto je jistě dobré učit se rozumět křesťanské liturgii i mimo samotný rámec jejího slavení, jak k tomu vybízejí již zmiňované články konstituce *Sacrosanctum Concilium* 14–20, kde se vybízí k mnohostranné liturgické výchově, od patřičného poučování v celé pastorační činnosti přes přípravu pedagogů liturgiky a výuku tomuto předmětu v rámci teologického studia, liturgickou formaci kandidátů kněžství a prohlubování liturgického života kněží až po katechezi, ať už přímou nebo masmediální.

Především je ale potřeba (v souladu s tím, co bylo uvedeno výše ohledně povahy této „první školy“ a ohledně podstaty duchovního života) *nechat* se křesťanskou liturgií *nést*, podobně jako nás nese voda, když se jednoduše položíme na její hladinu. Co tím chci říci? Je dobré učit se prožívat liturgii jako zakoušení křesťanských tajemství, která jsou v ní zpřítomňována.¹⁶

2. Dialektický vztah liturgie a duchovního života

Když lépe porozumíme dialektice vztahu mezi křesťanskou bohoslužbou a duchovním životem, pomůže nám to snáze objevovat a více doceňovat mnoho dalších důsledků, které z něj plynou. Uvažujme tedy krátce nejprve o tom, čím je liturgie pro duchovní život a následně čím je duchovní život pro liturgii. Průmět těchto úvah vyústí do ozřejnění pojmu „liturgická spiritualita“ a jeho vymezení v rámci křesťanského života.¹⁷

Liturgie: zdroj a vrchol duchovního života

Odpověď na otázku, čím je liturgie pro duchovní život, může být formulována do velmi pregnantního slovního spojení, které se s ohledem na křesťanskou bohoslužbu obecně a eucharistii zvláště používá v koncilních dokumentech vícekrát: *fons et culmen* („zdroj a vrchol“).¹⁸ Z článků 9–12 konstituce *Sacrosanctum Concilium* vysvítá, že a v jakém smyslu je liturgie *zdrojem a vrcholem* našeho duchovního života.

Je předně *zdrojem* duchovního života: „Toto tvrzení je zřejmé, když se aplikuje na svátosti. Celý křesťanský život přece začíná křtem a biřmováním, obnovuje se pokáním, živí se eucharistií. Veškerý počáteční duchovní život zraje ve styku s Kristem; ale Kristus vstupuje, objektivním a reálným způsobem, do kontaktu s lidmi prostřednictvím svátostí. Všechny ostatní prostředky růstu duchovního života (askeze, modlitba, pobožnosti, práce...) mají svůj zdroj v liturgii, zvláště ve křtu-biřmování, které svým svátostným charakterem ustavují kultický a permanentní ‚liturgický‘ stav.“¹⁹

Je ovšem také *vrcholem* duchovního života: „Samozřejmě, že celý křesťanský život je místem odpovědi na milost a její existenciální realizace, je to však v liturgii, kde jsou vyjádřeny jako ‚kult‘ ve spojení s církví a skrze Krista, ve chvále a oslavě, kterou vzdává mystické tělo v Duchu Otci skrze Krista prostředníka, zvláště pak v eucharistickém slavení.“²⁰

Jelikož se však této koncilní pasáži může právem vytknout uchovávaní jisté dichotomie ve vnímání liturgie a duchovního života,²¹ možná je šťastnější vyjadřovat význam liturgie pro duchovní život tak, že v ní budeme spatřovat moment „slavení duchovního života“: „Bohoslužebné shromáždění je vždy radostným slavením

Kristova tajemství a tedy i našeho života jako tajemství vloženého do jeho. (...) Liturgie se tak stává slavením křesťanské existence, tím dokonalejším, čím větší kontinuita existuje mezi bohoslužbou, která se slaví, a duchovním životem v Kristu těch, kdo jsou jejími protagonisty.“²²

Duchovní život: existenciální liturgie

Celou perspektivu je však možné, ba potřebné rovněž obrátit: Čím je duchovní život pro křesťanskou bohoslužbu, pro liturgii?

Zásadní odpověď lze nalézt již v novozákonním, především pavlovském pojetí křesťanské existence jako „duchovní bohoslužby“ (srov. Ř 12,1b),²³ což neznamená, že náš život se má stávat liturgií nehmotnou a nečasnou, nýbrž bohoslužbou, která je určována vztahem k Duchu Svatému.²⁴ Nejde tedy o nějaký podezřelý spiritualismus; naopak, chce se tím říci, že máme oslavovat Boha svým tělem (srov. 1 K 6,20b), to znamená, že všechno, co děláme a čím žijeme, byt' jde o ty nejobyčejnější věci spjaté s naší biologickou existencí, všechno to se může, ba má stávat Bohu milou obětí. Pomysleme jen na jiný působivý Pavlův výrok: „Ať jíte, ať pijete nebo cokoli jiného děláte, všechno dělejte k Boží oslavě“ (1 K 10,31; srov. také Ko 3,17).

Je-li tedy liturgie zdrojem a vrcholem duchovního života, ba momentem jeho slavení, pak duchovní život je pro svou bohoslužebnou povahu prvním podnětem a obsahem liturgie a zároveň kritériem její autenticity: „Bez odvolávání se na evangelijní život je křesťanská bohoslužba prázdnou zbožností, protože člověk nepřijímá závazek žít v Kristu, jak to od něj vyžaduje poslušnost Otci, a sloužit bratřím.“²⁵

Existuje celá řada starokřesťanských svědectví o tomto nutném propojení liturgie a duchovního života, zejména o blízké lásce jako ověřující známce autenticity bohoslužby, která dokládají opodstatněnost tohoto náhledu.²⁶

Rozměry liturgické spirituality

Liturgie a duchovní život jsou tedy jako spojené nádoby, vůči sobě navzájem v dialektickém vztahu. Proto se již delší dobu mezi odborníky hovoří o „liturgické spiritualitě“, kterou se nemíní jeden konkrétní životní styl křesťanů, nýbrž spíše onen *liturgický ráz*, který je nutně součástí všech autenticky křesťanských spiritualit.²⁷

Různé existující definice liturgické spirituality „se snaží vyjádřit smysl liturgické spirituality, každá ze svého vlastního úhlu pohledu. Ve všech je však zřetelná touha zdůraznit, že liturgie musí mít skutečný vliv na konkrétní duchovní život.“²⁸ Z výše uvedených údajů je snad již zřejmé, že a proč „je (každá) spiritualita buďto liturgickou, nebo není křesťanskou“ (B. Jiménez Duque).²⁹ Proto bychom měli v liturgické spiritualitě vidět spíše nezbytnou součást hermeneutického (interpretačního) principu všech křesťanských spiritualit než jejich stavební (architektonický) princip.³⁰

Ve snaze popsat, čím se tato liturgická spiritualita vyznačuje, Jesús Castellano vyjmenovává celkem deset známek. Je podle něj teocentrická, christocentrická, komunitní, biblická, mystická, cyklická, osobní, misionářská, eschatologická a mariánská.³¹ Myslím, že šťastnější je řadit známky liturgické spirituality do antinomických dvojic, jelikož je tajemství křesťanské víry vždy takto *paradoxně bipolární* (dvoupólové),³² nakolik je odrazem paradoxního tajemství trojjediného Boha.³³ A tak je liturgická (a tím nutně každá autentická křesťanská!) spiritualita zároveň ekleziální i osobní (a tedy na jedné straně komunitotvornou, na straně druhé osobně angažující), biblickou i mystickou (tedy

zaměřenou jak na Boží slovo, tak i na bohoslužebná gesta), misijní i eschatologickou (nebo chceme-li horizontální i vertikální), cyklickou i lineární (nakolik se na jedné straně pohybuje v cyklu let a na straně druhé nejen vyjadřuje, ale i definitivně realizuje dějiny spásy, lineárně směřující k Paruzii) a mariánský kontemplativní i činnou.³⁴

3. Liturgická výchova ke společné modlitbě

Poté, co jsme si přiblížili tezi, že liturgie je první školou našeho duchovního života, a poté, co jsme se pokusili hlouběji porozumět vzájemnému vztahu mezi křesťanskou bohoslužbou a duchovním životem, je na místě představit alespoň jeden konkrétní příklad, kde k uplatnění tohoto dialektického vztahu mezi liturgií a duchovním životem dochází a kde lze zároveň jednoznačně konstatovat, že má bohoslužba vůči duchovnímu životu jednoznačně pedagogickou funkci.

Ideálním tématem je zde pole modlitby, neboť ta je jak základním kamenem křesťanské duchovní zkušenosti, tak zároveň neodiskutovatelným středem každého liturgického dění. Proto také pojednání o modlitbě ve vztahu liturgie a duchovního života má obrovský význam, neboť nepředstavuje pouze jeden z možných příkladů aplikace, nýbrž má rovněž paradigmatickou výpovědní hodnotu: lze ji zobecňovat a aplikovat i na další situace.³⁵

Vydeme přitom ze základního existujícího napětí mezi modlitbou jednotlivce a modlitbou společenství a na příkladu eucharistie si ukážeme, jak se při jejím slavení učíme propojení těchto dvou pólů osvojováním si nového (totiž společného!) způsobu usebrání.³⁶

Modlitba o samotě a ve společenství

Pokud bychom si prošli v biblických slovnících hesla věnovaná modlitbě, jak ve starozákonní, tak především v novozákonní perspektivě bychom nutně museli konstatovat, že stavět proti sobě modlitbu o samotě, tj. v soukromí,³⁷ a modlitbu společnou je biblické zvěsti něčím naprosto cizím. A přece: jak na teoretické, tak zejména na praktické úrovni vnímáme často mezi těmito dvěma formami modlitby značné napětí a tendence k alternativním řešení. Kde se tentojev vzal?

Na danou otázku jistě není snadné dát jednoznačnou a vyčerpávající odpověď, a to i proto, že příčin bude bezesporu celá řada, některé povahy historické, jiné rázu psychologického. A tak s vědomím notného zjednodušení, ovšem snad ne zavádějícím způsobem lze říci, že se v průběhu dějin neustále projevovala tendence, aby se jedinečná syntéza křesťanství, kterou představuje spojení semitské (společenské) a řecké (individuální) mentality, rozpadala a věřící dávali přednost tu jedné, tu zase druhé z nich. A poslední velké období (které snad už, Bohu díky, máme za sebou, nebo je přinejmenším opouštíme) bylo ve znamení *nezdravého individualismu*.³⁸ Proto leckdy ještě přežívá tendence dávat přednost modlitbě o samotě před modlitbou ve společenství.³⁹

Ve skutečnosti se ovšem obě formy (nebo všechny tři, chápeme-li liturgickou modlitbu jako samostatnou třetí formu) navzájem vyžadují a podporují: „Společná modlitba není alternativou k modlitbě osobní. Jedna nemůže vylučovat druhou. Obojí, spolu s liturgickou modlitbou, jsou různými momenty našeho duchovního života. Bez intenzivní osobní modlitby lze pochybovat o zdatu modlitby ve společenství; sebedarování oranta ve skupině vyplývá z hloubky jeho osobního vztahu s Bohem.“⁴⁰

Eucharistické slavení jednoty liturgického shromáždění

A právě liturgie, zejména eucharistie, nám zde může být velkou pomocí, velkou školou k překonání tohoto nezdravého individualismu, a to nejen na úrovni naší bohoslužebné praxe, nýbrž i v celém našem duchovním životě, do kterého může díky správnému prožívání liturgie pronikat.

Není zde pochopitelně možné vypisovat všechny aspekty eucharistického slavení, které poukazují na její společenský, komunitotvorný ráz,⁴¹ zmiňme však alespoň ten teologicky nejdůležitější: vlastní jádro eucharistické modlitby, totiž „zpráva o ustanovení, je ‚zarámována‘ z obou stran epiklezí, svoláváním Ducha svatého: nejprve *epiklezí konsekrační*, která vyzývá Boha, aby mocí svého Ducha posvětil dary, a následně *epiklezí komunální*, která vyprošuje shromáždění jednotu v Duchu svatém.“⁴² Je tedy pochopitelné, že svatý Tomáš Akvinský o eucharistii tvrdí: „Res [tj. konečný účinek] této svátosti je jednota mystického těla“ (S. Th. 3,73,3). Proto také lze eucharistickou modlitbu charakterizovat slovy „od jednoty k jednotě“, neboť „liturgické shromáždění, svolané od počátku Duchem svatým a církví, je již (...) díky vstupním obřadům a společnému naslouchání Božímu slovu, spojeno v jedno. Avšak tato jednota ještě není dokonalá a tak se může a má dotvořit v eucharistické modlitbě.“⁴³

Pro mnohé věřící křesťany je však nesmírně těžké ztotožnit se s modlitbou, kterou pronášá někdo jiný (hlavní celebrant, případně concelebrant), která není tvořena jeho vlastními slovy, tryskajícími z osobních životních situací, a která se pravidelně opakuje.⁴⁴ Ještě jako mnohem těžší se jim pak jeví, že by měli při obřadech přijímání⁴⁵ zpívat a tak vyjadřovat jednotu Kristova těla mezi sebou navzájem; to, jak se jim zdá, oslabuje možnost intenzivně prožívat své svátostné spojení s Kristem na základě přijetí eucharistických způsobů.

Liturgické pojetí zbožnosti a usebrání

Co s tím? Je-li liturgie skutečně „první školou našeho duchovního života“, pak je také, a to povýtce, školou naší modlitby. A žádá-li od nás správné prožívání eucharistie, abychom spojili vertikálu s horizontálou, osobní sjednocení s Kristem se spojením s bratřími a sestrami, kteří spolu s námi v danou chvíli tvoří jedno liturgické shromáždění, pak je to „hosená rukavice“. Máme přehodnotit své chápání zbožnosti a usebrání a učit se – právě v oné těžkosti, kterou se snažíme v konkrétním prožívání eucharistie znovu a znovu překonávat – zbožnosti a usebrání jiného druhu.

Jsme povinni se ptát: není naše dosavadní pojetí zbožnosti a usebrané modlitby nesprávné, zavádějící? Vylučuje-li bližního, vylučuje-li jinou situaci než samotou a mlčení, pak jde o „duchovní život“ ve smyslu nemateriálního a nečasného spiritualismu a nezdravého intimismu, který jsme na začátku vyloučili jako falešný. Je třeba znovu objevit lidové rčení, že kdo zpívá, dvakrát se modlí, a nikoli snad že se nemodlí vůbec, nebo alespoň méně kvalitně! Je třeba znovu objevit, že i průvod k přijímání, tedy chůze (!), se má stát součástí mé modlitby, a to modlitby společně prožívané.

Je potřeba pochopit, že usebrání není soustředění,⁴⁶ že usebrání může být člověk i uprostřed činnosti a ruchu. Výstižně to dokládá blahoslavená Alžběta od Trojice (1880–1906), která přejímá za svou a doplňuje definici jistého vlámského autora a hnutí usebrání (*mouvement de recueillement*) vyjadřuje takto: „Tento úkon není vnějším oddělením od vnějších věcí, nýbrž samotou ducha, odpoutaností od všeho, co není Bohem.“⁴⁷ A známý duchovní autor 20. století, Jean Lafrance, to komentuje velmi výstižně:

„Hnutí směrem k Bohu v našem vlastním nitru se ve skutečnosti neděje nikdy bez přispění vnějších věcí a osob, s nimiž se setkáváme. Je třeba vyhnout se stavění do protikladu vnějšku a vnitřku. (...) Člověk nemá utíkat před skutečností života, má v nich jednoduše být přítomen vyšším způsobem. Veškerý problém spočívá v tom, jak přijímáme věci tohoto světa. (...) Dojdu-li k tomu, abych přijal věci a lidi do středu svého nitra, nemusím se obávat rozptýlení a rozdělení, jsem s nimi na stejné úrovni a mé bytí je zaměřeno k Bohu, který je v nich.“⁴⁸

Samozřejmě, že něčemu takovému se učíme pozvolna; že to však má obrovský význam jak pro správné a plné prožívání eucharistie, tak i zpětně pro modlitbu o samotě a usebrání při meditaci v soukromí, je snad zřejmé.⁴⁹ Je třeba si jen přát, abychom ve chvíli tiché modlitby po přijímání nebo během děkovného chvalozpěvu uměli prožívat nejen „zázrak“ osobního sjednocení s Kristem, nýbrž i „zázrak“ naší jednoty s ostatními věřícími, a to třeba i tak, že diskrétním pohledem obejmeme s námi sjednocené liturgické shromáždění.

Liturgie je první školou našeho duchovního života, a tedy i školou společné modlitby, zbožnosti, která nevyklučuje bližního, a usebrání, které je zaměřeno na přítomnost a působení Boha, nikoli na větší či menší příznivost vnějších okolností. Vstupujeme často do této školy, která nejčastěji nemá intelektuální povahu a neděje se systematicky, nýbrž zkušenostně, intuitivně, prostřednictvím konkrétního prožívání. Jen tak z nás budou vyrůstat skuteční lidé modlitby, schopní žít v niterném společenství s trojjediným Bohem i s bratřími a sestrami v Kristu a spolu s nimi svědčit o tomto společenství také ostatním lidem.

Poznámky:

- 1 Lat. „Zákon (ve smyslu: řád) liturgické modlitby = zákon naší víry“.
- 2 Odráží tak širší a hlubší skutečnost našeho křesťanského života: ortodoxie (pravověrnost, to, v co věříme) na jednu stranu *vyjadřuje* původní ortopraxi (tedy to, jak svou víru žijeme) a na stranu druhou je pro následnou praxi *kritériem*. Více k tomu viz POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha – Kostelní Vydří : Krystal OP & Karmelitánské nakladatelství, 2005, schéma na s. 127 a příslušný komentář; srov. také KOHUT, P. V. *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, schéma na s. 102 a příslušný komentář.
- 3 *Discorso di Paolo VI a chiusura del secondo periodo del Concilio. In Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962–1965)*. 13. vyd., Bologna: EDB, leden 1985, č. 212*, s. 129.
- 4 Lat. *in-struere* znamená „za-budovat“, ve smyslu zasadit konkrétní informaci do ucelené stavby vědomostí.
- 5 Slovo „zkušenost“ může být v tomto případě chápáno v obojím základním smyslu: jako člověka se zmocňující intenzivní událost i jako návyk, pocházející z opakované činnosti.
- 6 Z lat. *ex-ducere*, tj. „vy-vést“, ve smyslu zvnějšku působit na osobu intenzivními podněty, které vyvolávají odezvu subjektu; jde o základní proces *výchovy*.
- 7 Může nám pomoci následující analogie: „první školou“ mateřského jazyka je intenzivní kontakt s rodiči (zejména s matkou), který nás učí řeči, aniž bychom tušili, že jde o češtinu, která má svou gramatiku, svá pravidla skloňování, časování apod. To vše se *intelektuálně* učíme *dodatečně*, v době, když už máme poměrně velkou znalost jazyka, zprostředkovanou nesystematicky.
- 8 Viz k tomu pokyny v SC 14–20.
- 9 V oficiálním latinském textu je ve skutečnosti formulace: „(Liturgia) ... primam esse *animi nostri* scholam“ (zvýraznění vlastní), avšak italský překlad, ač ne zcela přesný, je velmi šťastný, proto budu vycházet z něj.

- 10 Srov. Např. RUPNIK M. I. *Spirituální teologie*. In HAAS A., MAR-CHAL, H., RUPNIK, M. I., SOLIGNAC, A. *Studijní texty ze spirituální teologie I. Axiomy duchovního života*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2003, s. 62nn.
- 11 DANIÉLOU, J. *L'horizon patristique*. Paris, 1971, s. 22n. (citováno podle: POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří : Krystal OP & Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 463n.).
- 12 „Novým“ nikoli ve smyslu, že by v nich Duch Svatý působil pouze v současné době, nýbrž ve smyslu, že teprve v poslední době se o nich jako o místech přítomnosti Ducha Svatého uvažuje na úrovni vědecké reflexe.
- 13 KOHUT, V. *Zkušenost křesťanská*. In DE FIORES, S., GOFFI, T. (edd.) *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 1227n.
- 14 Svou intuíci ohledně vztahu mezi „klasickými“ a „novými“ oblastmi křesťanské duchovní zkušenosti vyslovuji v závěru, viz pozn. 49.
- 15 Dvěma takovým aspektům, totiž jednotě bohoslužebného shromáždění a společnému usebrání, se budeme věnovat v závěrečné části tohoto článku.
- 16 Srov. CASTELLANO, J. *Liturgia*, In ANCILLI, E. (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. 2. svazek, Roma : Città Nuova, 1992, s. 1460. Zmíněné heslo mi slouží jako hlavní myšlenková východiska tohoto článku, kterým chci vzdát hold tomuto mému velkému učiteli liturgické spirituality. Více viz na dané téma TENTÝŽ *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*. Barcelona : Centre de Pastoral Litúrgica, 2006, s. 77–93. Srov. také jazykově dostupnější prezentaci tématu: AUGÉ, M. *Liturgická spiritualita. „Přineste svoje tělá ako živú, svätú, Bohu milú obetu“*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 68–83. Proto jsem osobně kritický vůči *vysvětlujícím* komentářům během liturgie a smysl vidím spíše v *organizačních* pokynech, které napomáhají klidnému průběhu méně častých obřadů. Jakmile totiž slovně vysvětlujeme liturgické dění, „sytíme“ jen rozum a zároveň bráníme „okoušení“ posvátného dění. Ne náhodou je liturgie mystagogická, to znamená, že následně objasňuje, a to buďto intelektuálně (během homílie či mimo bohoslužbu), anebo rituálně zakoušením explikačních obřadů.
- 17 Při prezentaci dialektického vztahu liturgie a duchovního života se zaměřím pouze na teologickou perspektivu tématu a ponechám zcela stranou hledisko *nedávného historického vývoje* obou realit i proměny podob jejich vzájemného pouta; v této věci odkazuji zejména na: CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1462–1464; AUGÉ, s. 8–17.
- 18 V koncilních dokumentech se toto sousloví objevuje celkem čtyřikrát: v konstituci *Sacrosanctum Concilium* se aplikuje na celou liturgii ve vztahu k veškeré činnosti církve (SC 9n.), v dogmatické konstituci *Lumen gentium* a v dekretech *Christus Dominus* a *Presbyterorum Ordinis* na eucharistickou oběť ve vztahu ke křesťanskému životu (tak LG 11), k jednotlivé křesťanské obci (tak ChD 30) a k hlásání evangelia (tak PO 5).
- 19 CASTELLANO, J. *Liturgia y vida espiritual*, s. 51.
- 20 CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1457; srov. také AUGÉ, s. 92nn.
- 21 Více k tomu viz CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1458n.; TENTÝŽ *Liturgia y vida espiritual*, s. 54n., kde lze rovněž nalézt návrhy, jak tuto dichotomii překlenout.
- 22 CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1460.
- 23 Svatý Pavel mluví doslova o *logické latreia*, což ČEP překládá jako „pravá bohoslužba“, přičemž v poznámce uvádí: „rozumná (tj. ne ceremoniální)“. Myslím, že není potřeba až takto polemického vymezení, je však zřejmé, že Pavel považuje za „skutečnou“ bohoslužbu to, jak se slavení přenáší do celého našeho života.
- 24 Srov. AUGÉ, s. 29, kde lze také najít důvody, proč a v jakém smyslu má liturgický překlad „duchovní bohoslužba“ své opodstatnění. Ostatně Pavel vybízí, abychom přinášeli Bohu v oběť *tá sómata hymón*, tedy „svá těla“ (Ř 12,1a).

- 25 CASTELLANO, J. *Liturgía y vida espiritual*, s. 66.
- 26 Srov. např. tamtéž, s. 67nn.
- 27 Termínu „spiritualita“ je zde tedy užito analogicky. K vlastnímu chápání pojmu „spiritualita“ si dovoluji odkázat na své heslo KOHUT, V. Spiritualita. In DE FIORES, S., GOFFI, T. (edd.) *Slovník spirituality*, s. 904–912 (zejména 906n.).
- 28 CASTELLANO, J. *Liturgía y vida espiritual*, s. 97. Autor sám (na s. 96n.) uvádí tři takové definice: Gabriela Brasó, Cipriana Vagginiho a Burkharda Neunhausera (srov. taktéž CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1460n.). Po pravdě řečeno, ani jedna z nich mě úplně neuspokojuje, neboť všechny víceméně vykazují tendenci zaměřovat obecný liturgický ráz všech křesťanských spiritualit s konkrétním životním stylem, uspořádaným na základě liturgie.
- 29 Citováno podle: CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1460.
- 30 Zatímco *stavebním (architektonickým) principem* jednotlivých křesťanských spiritualit je vždy určitý aspekt celého Kristova tajemství (např. jeho vtělení, tajemství kříže, jeho modlitba, hlásání evangelia apod.), principem hermeneutickým (nebo také interpretačním) se míní určitá filozofie (ve smyslu převládající mentality a hodnotové stupnice), na jejímž základě dochází k uspořádání všech prvků Kristova tajemství kolem stavebního principu. Srov. KOHUT, V. *Spiritualita*, s. 906n.
- 31 Srov. CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1461n. Ve svém pozdějším díle seznam těchto známek poněkud upravuje a uvádí: trojiční, ekleziální, biblická a mysterická, cyklická, antropologická a sociální, misionářská a eschatologická, mariánská (srov. CASTELLANO, J. *Liturgia y vida espiritual*, s. 98–101).
- 32 K tomuto dvoupólovému charakteru křesťanského tajemství viz VAGAGGINI, C. *Teologia*. In BARBAGLIO, G., DIANICH, S. (edd.) *Nuovo Dizionario di Teologia*. 7. vyd., Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, s. 1601nn, 1998.
- 33 POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, kde autor průběžně připomíná, že trojiční tajemství je nejen *Nexus mysteriorum*, nýbrž také *Nexus paradoxorum*.
- 34 Věřím, že co do poslední pólové dvojice je třeba zdůraznit, že Maria je zároveň povýtce kontemplativní i povýtce činná, oproti někdy jednostranným prezentacím její osoby v dějinách křesťanských spiritualit. Lukášovo líčení Marie, která nejen opěvuje velké Boží věci v Magnificat, ale i spěchá posloužit příbuzné Alžbětě (srov. Lk 1,39–56).
- 35 Tak činí i výše hojně citovaná pojednání o vztahu liturgie a duchovního života; srov. CASTELLANO, J. *Liturgia*, s. 1462–1465; TENTÝŽ *Liturgia y vida espiritual*, s. 265–281; AUGÉ, s. 102–118.
- 36 V této závěrečné části svého příspěvku se do značné míry přidružuji svého článku „Tvoříme jedno tělo“ (1Kor 10,17). Eucharistie jako svátost jednoty slavicího společenství. *Mezinárodní katolická revue Communio*, 2006, č. 2, s. 161–171.
- 37 Modlitbu jednotlivce je lépe neoznačovat „soukromá modlitba“, neboť to mylně evokuje představu modlitby, která se (povahou a obsahem) týká pouze jednotlivého věřícího. Ale i tehdy, když se modlíme v Ježíšově příslovečné „komůrce“ (srov. Mt 6,6) a máme na mysli zejména vlastní úmysly, je naše modlitba přesto ekleziální, neboť se modlíme jako živý úd církve. Ani označení „osobní modlitba“ není ideální, neboť osobní angažovanost vyžaduje i modlitba společná. Osobně užívám spojení „modlitba o samotě“ nebo „v soukromí“.
- 38 Je možné zde citovat slova velkého teologa 20. století, Karla Rahnera: „Od 18. století až do poloviny 20. století to mohlo vypadat tak, jako by člověk mohl prožívat své náboženství pouze v soukromí svého nitra. Člověk se pokusil usídlit náboženství právě tam, kde hledal útočiště před tvrdostí své konkrétní dějinnosti a svého společenského určení. Dnes však jdeme stále víc vstříc jednotě je-diných dějin světa; lidské společenství se vyvíjí k užšímu sociálním vazbám; člověk nenalézá svou osobnost a svou neopakovatelnou jedinečnost v naprostém protikladu ke svému společenskému určení, nýbrž jen v něm a ve službě jemu.“ – RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, Svitavy : Trinitas, 2002, s. 430.
- 39 Ačkoli je možné dnešní dobu charakterizovat již jako mnohem citlivější vůči společné modlitbě, a to i mimo liturgický rámec, která je nově objevovaná; srov. CASTELLANO, J. *Incontro al Signore. Pedagogia della preghiera*. Roma : Ed. OCD, 2002, s. 26n.35. 175–190.
- 40 Tamtéž, s. 190.
- 41 V tomto smyslu si dovoluji opět odkázat na svou výše zmíněnou studii „Tvoříme jedno tělo“ (1Kor 10,17). Eucharistie jako svátost jednoty slavicího společenství.
- 42 KOHUT, P. V. „Tvoříme jedno tělo“, s. 171.
- 43 Tamtéž, s. 170.
- 44 Ani skutečnost pokoncilního zavedení vícera eucharistických modliteb nemůže tuto naposled jmenovanou nesnáž zcela překonat.
- 45 V latině správněji označovaných jako *Ritus communionis* („obřady společenství“)!
- 46 Jde o velmi častý a rozšířený omyl. Zatímco „soustředění“ (*concentration*) znamená zaměření mysli nebo vědomí na určitý střed (viz etymologie tohoto slova), a tedy vrcholnou aktivitu lidského rozumu, které je člověk schopen jen po *velmi krátkou dobu*, „usebrání“ (*recollectio*) naproti tomu znamená jakési „nové posbírání“ toho, co „se nám rozsypalo“, a takový stav může trvat i dlouhodobě, aniž by přitom vylučoval možnost existence roztržitosti na „povrchu“ lidského vědomí!
- 47 Nebe ve víře (*Le Ciel dans la foi*) 7. In ELISABETH DE LA TRINITÉ *Œuvres complètes*. Paris : Cerf, 1991, s. 102.
- 48 LAFRANCE, J. *Apprendre à prier avec soeur Élisabeth de la Trinité*. 7. vyd., Paris : Médiaspaul, 1996, s. 55n.
- 49 Věc je trochu komplikovanější: je-li možné být zaměřen na Boha (tj. usebrání!) i uprostřed věcí, pak je třeba dodat, že tomuto zaměření se učíme *snáze* v tichu samoty a bez ní jí, jak jsem přesvědčen, nejsme s to dosáhnout. Je-li tedy možné dospět k autentické duchovní zkušenosti i na „nových místech“, jako jsou hmota, časná angažovanost ve světě nebo emarginace (viz výše, text před pozn. 13), většinou jsme k ní v těchto oblastech uschnopnění častým „pobytem“ v oblastech tradičních. Uvedu banální příklad: i v rockové skladbě mohu nacházet Boha, většinou jej tam však najdu snáze, budu-li umět věnovat značnou část svého času na modlitbu meditaci v tichu.

Summary: Liturgy – the School of Christian Prayer

The pope, Paul VI., affirmed, in 1963, that “the liturgy is the first school of Christian prayer”. This affirmation needs to be intended on the existential sense of word: the divine worship teaches us not systematically and intellectually and it isn't the institution set for the education of believers, but living it correctly they are educated by its experience. All their spiritual life, i. e. not only traditional area of prayer, silence, solitude and spiritual exercises, but also the areas of matter, temporary engagement or different situations of social elimination.

There exist the deep dialectic relation among the liturgy and the spiritual life: the liturgy is the “source and summit” of the spiritual life (cf. LG 10), and the all spiritual life, on the other hand, tends to become the “spiritual worship” (Rom 12:1b). Because of this, it is necessary to speak about the “liturgical spirituality”, not on the sense of one particular Christian mode of living, but as an obligatory dimension of any Christian spirituality. In a way of application of these reflections, the last part of the article is dedicated to the theme of communitarian prayer: the liturgy teach us to pray together and to recollect us not only in the silence and solitude, but also singing or praying silently, however with others. This leads us to find the new mode (or rather essence) of piety and recollection, what consists on attention to the presence of loving God and not in exclusion of others perceptions.