

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Kotas – Liturgie jako hybatelka změny

S. Kraus – Umění a liturgie

Dom Samuel – Aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem

W. Zahner – Stavba kostelů a liturgie po II. vatikánském koncilu

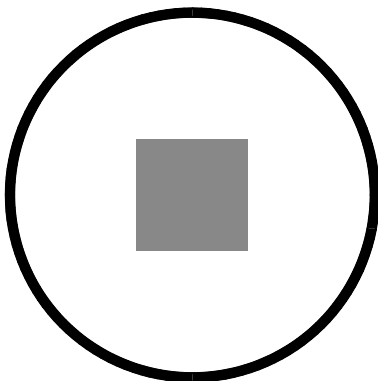
A. Vingt-Trois – Katedrála v srdci společnosti

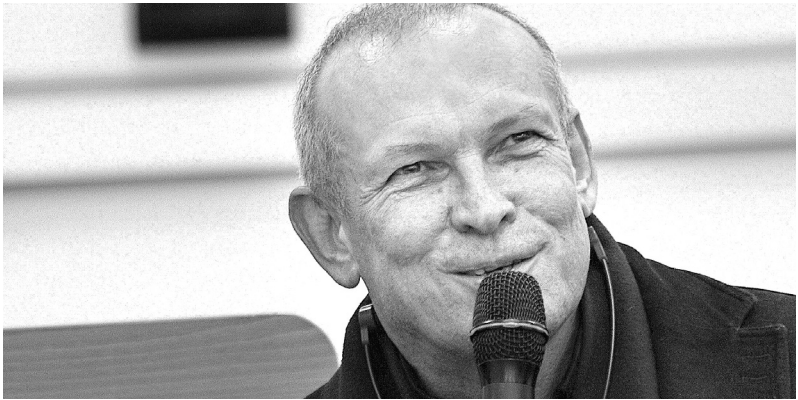
J. Pleskot, N. Schmidt – Život kolem pevného středu

prostor liturgie



2/12







Obsah

Editorial / 5

Benedikt Mohelník OP

Místo duchovní bohoslužby

Teologická skica pojetí liturgického prostoru / 9

Jan Kotas

Liturgie jako hybatelka změny / 19

Dom Samuel

Aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem / 35

Stefan Kraus

Ars celebrandi

Umění a liturgie / 47

Walter Zahner

Stavba kostelů a liturgie po II. vatikánském koncilu

Možnosti a hranice proměny chrámového prostoru / 69

André Vingt-Trois

Katedrála v srdci společnosti / 97

Josef Pleskot, Norbert Schmidt – AP atelier

Život kolem pevného středu

Návrh liturgické úpravy farního kostela Nejsv. Trojice v Dobříši ze září 2010 / 117

Petr Tej

Vestavba exercičního domu do kostela sv. Kajetána v Praze / 127

Jan Alinče

Dominikánský klášter v Praze-Lysolajích / 137

Legenda k obrazovému doprovodu / 143

Recenze a anotace / 145

English Summary / 159

Editorial

Vážení čtenáři,

liturgie patří k základním pilířům katolického křesťanství. Konstituce II. vatikánského koncilu o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* hovoří hned v úvodu o tom, že „v liturgii, hlavně ve svaté eucharistické oběti, koná se dílo našeho vykoupení; tak liturgie přispívá vrcholnou měrou k tomu, aby věřící svým životem vyjadřovali a zjevovali ostatním Kristovo tajemství a skutečnou povahu pravé církve. Je totiž zároveň lidská i božská, viditelná a přitom vybavená neviditelnými hodnotami, je horlivě činná i oddaná kontemplaci, je přítomna ve světě, a přece jím jen prochází.“ To, co se říká o církvi, že je „lidská i božská, viditelná a přitom vybavená neviditelnými hodnotami, je horlivě činná i oddaná kontemplaci, je přítomna ve světě, a přece jím jen prochází“, platí stejnou měrou o liturgii. I ona má vedle své svrchované posvátné, tajemné stránky svou tvář jevovou. Koná ji společenství lidí v čele s knězem, odehrává se na určitém konkrétním místě, v čase a prostoru, mluví se při ní lidským jazykem, který v sobě zahrnuje paměť staletí.

Právě téma prostoru liturgie se stalo tématem i tohoto čísla *Salve*. Nepřichází z čista jasna, ale naopak navazuje na soustavné promýšlení tématu, jak tomu bylo nejen na stránkách naší revue, ale také na akcích – debatách a konferencích –, které ve spolupráci s Centrem teologie a umění při Katolické teologické fakultě, s Dominikánskou 8 aj. v minulých letech proběhly. V otázce prostoru liturgie se totiž protínají minimálně tři linie – teologická, obecně umělecká a architektonická. Připomenu, že v *Salve* jsme se v minulosti zabývali jak otázkami kazatelství (1/2008) či hudby a liturgie (2/2008), tak vlastní otázkou sakrální architektury (4/2004) a umění (a) teologie (1/2007). V neposlední řadě je třeba zmínit, že v říjnu 2011 proběhla na KTF mezinárodní konference pořádaná právě Centrem teologie a umění s názvem *Současná liturgie ve starém kostele*, která velmi podnětným způsobem otevřela řadu témat, která řeší i toto číslo *Salve*.

Ačkoli byla jedním z hlavních (a minimálně nejviditelnějších) přínosů II. vatikánského koncilu reforma liturgie, skutečné, tj. promyšlené a společenství správným způsobem formující přijetí jeho závěrů a jejich realizace v konkrétních posvátných prostorách katolických kostelů v naší zemi stále pokulhává. Liturgické úpravy chrámů zřídka jdou nad rámec mechanického otočení oltáře čelem k lidu. Současné slavení liturgie se tak v nemálo případech dostává do konfliktu se stávající podobou posvátného prostoru, jenž byl koncipován v odlišném duchu nejen liturgickém, ale i ekleziologickém. Náprava tohoto neutěšeného stavu

nemůže přijít jen ze strany církevní direktivy. Teologické, liturgické a pastorační podněty musejí vejít v aktivní dialog s architekty, výtvarníky a hudebníky, aby tak bylo možné vytvořit co nejkrásnější prostředí pro slavení liturgie, tohoto zázraku, který nám byl Bohem dán.

Předkládané číslo *Salve* by mělo být podnětem pro odpovědné řešení otázky prostoru liturgie u nás, mělo by povzbudit nejen kněze, ale i společenství věřících, aby začali na svůj kostel hledět novými očima, aby i liturgie, kterou zde slaví, byla skutečným vrcholem jejich náboženského života.

Úvodní studie Benedikta Mohelníka OP ukazuje paradox v chápání prostoru liturgického slavení, který je vepsán do podstaty křesťanství – že totiž jejím nejdůležitějším místem není dům z cihel, ale lidské srdce. To by ovšem nemělo vést k zanedbávání i oné jevové stránky věci, o níž byl řeč v úvodu. Teolog Jan Kotas ukazuje dynamickou tvář liturgie v průběhu času, což nám dává odvalu i pro naši současnou aktivitu v jejím tvoření. Dom Samuel z trapistického kláštera v Novém Dvoře na druhou stranu poukazuje na aspekty tradice, uvážlivosti a trvalosti, které církev ve své touze po změnách nesmí nikdy opomenout. Právě tato schopnost – být otevřen aktuálním potřebám doby, ale zároveň být pevně zakotven v moudrosti a paměti staletí – je cestou k liturgii, jež nás spojuje s celým Božím lidem napříč věky. Stefan Kraus, ředitel arcidiecézního Muzea umění Kolumba v Kolíně nad Rýnem, vstupuje do *Salve* jako zástupce světa umění. Obrací naši pozornost k otázkám estetiky, krásy jako jednoho z podstatných atributů liturgie. Ukazuje, že umění slavit (*ars celebrandi*), které bylo vždy doménou církve, je v dnešní době třeba se znovu učit. Umělci všeho druhu by nám v tom přitom mohli být skvělými průvodci. Walther Zahner, historik umění a teolog, nás provází světem německé sakrální architektury 20. století, která díky hlubokému promyšlení tématu osobnostmi, jako byl Romano Guardini, a díky práci architektů, jako byl Rudolf Schwarz, představuje stálý zdroj konkrétní inspirace. Pařížský kardinál Vingt-Trois nahlíží celý komplex otázek opět z jiného úhlu – představuje slavnou pařížskou katedrálu Notre Dame jako živý organismus, který přerůstá nad rámec historické památky – jakožto místo setkávání současnosti a minulosti, světa církve a politiky, národů, vyznání, filozofických a jiných názorů... Na konkrétním příkladu tak ukazuje, jak dál s posvátným prostorem pracovat, jaký potenciál může takové živé místo v současném světě mít. Závěr tvoří blok českých architektonických návrhů úprav či nových realizací posvátných prostor (Pleskot, Tej, Alinče) – ukazuje, že české prostředí není co do invence pustinou. Jak je však zjevné, chybí schopnost nové návrhy kompetentně posoudit, vést kvalitní dialog mezi společenstvím věřících a farářem na jedné straně a architektem a umělcem na straně druhé, na jehož konci by stály skutečné realizace, které by byly pro

následující generace stejnými monumenty, jako jsou gotické či barokní chrámy pro nás. Pevně věřím, že toto *Salve* ke kultivaci našeho prostředí v tomto ohledu přispěje.

✠ fra Dominik Duka OP



Benedikt Mohelník OP

Místo duchovní bohoslužby

Teologická skica pojetí liturgického prostoru

Existence a uspořádání místa kultu úzce souvisí se samotným kultovním konáním. Pojetí specifického bohoslužebného prostoru tak závisí na chápání vrcholného kultického úkonu, jímž je obecně přinesení oběti. Platí to rovněž pro biblické náboženství. V nejstarším období patriarchů a soudců byly přinášeny oběti na místech, kde se Bůh zjevil. Setkání s Bohem bylo stvrzeno kultickým gestem, tj. přinesením oběti.¹ Od východu z Egypta je pro vyvolený národ místem Božího přebývání archa úmluvy a kolem ní se také soustřeďuje vykonávání bohopocty. Archa je nejprve umístěna v provizorním stanu setkávání, s nímž putuje na různá místa, aby nakonec spočinula v Jeruzalémském chrámu.² Ježíš sám a potom i jeho učedníci do chrámu v Jeruzalémě chodili. Přesto místem jejich vlastní bohoslužby tento chrám ani jiné místo jemu podobné není. Mezi Starým a Novým zákonem existuje nepochybná kontinuita, je však mezi nimi také řada diskontinuitních prvků. Mezi ně bude bezpochyby patřit pojetí oběti a tím také bohoslužebného prostoru.

Povaha Ježíšova bohoslužebného konání

Ježíš Kristus nebyl příslušníkem kmene Lévi, který jediný měl právo konat oficiální bohoslužebné úkony, a to především v rámci kultu jediného Boha v Jeruzalémském chrámu. Přesto je Ježíš Kristus knězem, a to dokonce jediným knězem Nové smlouvy. Už z tohoto faktu vyplývá, že Ježíšovy kultické úkony a později liturgie ve společenství jeho učedníků nemohou přímo navazovat na bohoslužebnou praxi Izraele Staré smlouvy.

Středem Ježíšovy oslavy Otce je přinesení sebe sama v oběť na oltáři kříže. List Židům, který explicitně formuluje tuto nauku,³ ovšem otevírá mnohem širší perspektivu, když chápe jako bohoslužbu celý Ježíšův život. Pisatel listu Židům vkládá do Kristových úst slova žalmu, podle kterého je konání Boží vůle víc než všechny oběti. V tom navazuje na tradici starozákonních proroků, kteří zdůrazňovali, že poslušnost Boží vůli, vyjádřená v Zákoně, je mnohem důležitější než

rituální úkony Zákonem předepsaného kultu.⁴ Právě věrnost smlouvě uzavřené s Bohem je oním kultem, v němž má Bůh zalíbení, byť se uzavření smlouvy stvrzuje obětí zvířete. Ježíšův vztah s Bohem ale není ustaven smlouvou, nýbrž daleko hlubším vztahem, totiž vztahem skutečného synovství, které se přenáší i do přijaté lidské přirozenosti. Ježíšova lidská láskyplná odpověď na obdarování Otcem činí z jeho lidského života dokonalý dar přinášený Otcí.

Spojení vjedno obětníka a obětovaného daru

Podstatný rozdíl mezi oběťmi Starého zákona a Ježíšovou obětí spočívá v tom, že starozákonní oběti předpokládají obětujícího (subjekt oběti) odlišného od obětovaného daru (objekt oběti), zatímco Ježíš ve své jediné oběti tyto dvě složky spojuje vjedno. Přinášení oběti jako vyjádření vztahu k Bohu se v biblických dějinách objevuje po vyhnání z rajske zahrady. Prvotní stav nevinnosti umožňoval člověku žít v bezprostředním kontaktu s Bohem. Po narušení tohoto přímého vztahu hříchem nezbyvá člověku než nabízet Bohu místo sebe obětní dary, jimiž svou touhu po společenství s Bohem vyjadřuje. Podle biblického podání začínají dějiny lidstva po vyhnání z ráje přinesením obětních darů bratřími Kainem a Ábelem, z nichž jeden Bůh příznivě přijal a druhý nikoli.⁵ Starozákonní oběť samozřejmě vyžaduje jistou sounáležitost mezi obětníkem a obětním darem, který má vyjadřovat jeho osobní postoj. Jednota obojího je však pouze morální, což znamená, že nemůže překročit symbolickou rovinu. Ve skutečnosti je tudíž tato jednota nedostižným ideálem.

U Ježíšovy oběti je spojení obětníka a obětního daru vjedno reálné. Je to tatáž osoba-člověk, která je zároveň obětníkem a obětním darem. Ježíš může učinit toto spojení právě proto, že jeho lidství není zatíženo hříchem. Není v něm nic, co by mu bránilo v bezprostřední komunikaci s Bohem. U Krista je oddělení obětujícího a obětovaného daru zcela nemyslitelné. Rozdíl mezi starozákonními oběťmi a jedinou obětí Nového zákona je zásadní a radikální.

Církev chápe svou liturgii jako participaci na jediném kultickém konání velekněze Ježíše Krista.⁶ Eucharistické slavení památky Kristovy oběti nemůže v žádném případě obnovit dualitu obětník – obětní dar. V dekretu o eucharistii Trientský koncil trvá na identitě kalvárské oběti a mešní oběti.⁷ I když byl Ježíš Kristus jako jediný schopen přinést sám sebe jako oběť, neznamená to ovšem, že u všech ostatních lidí (kromě něho) zůstává v platnosti rozdělení obětníka a obětního daru. Ježíš Kristus do své oběti zahrnul všechny lidi takovým způsobem, že k sobě přidružuje všechny lidi jakožto obětník – koná jako nový Adam a Hlava

církve – a rovněž tak jako obětovaný dar v sobě zahrnuje veškeré lidstvo – jedná jako ten, kdo se všemi lidmi sdílí tutéž společnou přirozenost. Žádný jednotlivý člověk ovšem není tímto všeobjímajícím zapojením do Kristovy oběti zbaven své svobody. Slavení eucharistie se pro každého člověka stává příležitostí vědomě přijmout své vlastní začlenění do Kristovy oběti a osobně se k ní připojit. Tímto vstupem do oběti Kristovy člověk také participuje na reálném sjednocení obětníka a obětního daru, jak se uskutečnilo jednou provždy v člověku Ježíšovi. O každém člověku, který participuje na Kristově kněžství, potom v pravém smyslu platí, že je obětujícím *a zároveň* obětním darem. Křesťané mají sami sebe přinášet v živou, svatou, Bohu příjemnou oběť, což je duchovní bohoslužba, kterou mají konat.⁸ Svatý Augustin předkládá definici duchovní oběti, z níž není vyloučeno nic, co tvoří lidský život, pochopitelně kromě zla: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“⁹ Člověk přináší jako dar Bohu skutky, které sám svobodně koná a jimiž vytváří svůj život. Je tedy zároveň obětujícím i obětním darem.

Společenství věřících je chrámem

Nový zákon nemluví o žádném kultovním místě v tradičním slova smyslu. Jediné místo bohoslužby je to, kde shromáždění učedníci Ježíšovi lámou chléb, jak jim to Mistr přikázal, aby to konali na jeho památku.¹⁰ Ze zmínek o liturgickém životě prvotní církve můžeme dovodit, že křesťanské obce mají svá místa, kde se k bohoslužbě scházejí. Je to dáno praktickou potřebou mít konkrétní místo liturgického shromáždění. Toto místo se označuje prostým výrazem „dům“.¹¹

Skutečným místem bohoslužby je pro křesťany nebeská svatyně, v níž koná kněžskou službu Kristus¹² a do níž nám Ježíš svou krví zjednal přístup,¹³ anebo také v eschatologickém smyslu nebeský Jeruzalém, jak ho v alegorických obrazech popisuje kniha Zjevení sv. Jana. Když jáhen Štěpán umírá mučednickou smrtí, plný Ducha Svatého upírá oči k nebi, kde vidí Boží slávu a Ježíše, jak stojí po Boží pravici.¹⁴ Byl odsouzen za rouhání se vůči „svatému Místu“, tj. Jeruzalémskému chrámu. Místem, kde přebývá Boží sláva, napříště už není velesvatyně v Chrámu. Křesťané vlastně žádný chrám, kde by konali bohoslužbu, nepotřebují. Právě jejich společenství sjednocené vírou v Krista je oním „místem“, kde Bůh přebývá. Společenství křesťanů je tudíž skutečným svatým Božím chrámem.¹⁵ Také každý křesťan jako jednotlivec je chrámem Ducha Svatého. Jeho tělo je místem, kde má oslavovat Boha.¹⁶

Liturgické shromáždění potřebuje místo

Teologický pohled na křesťanský liturgický prostor nás vede k rozlišení dvou rovin. Na jedné straně pravým místem jediné skutečné duchovní oběti je vlastní lidské tělo každého křesťana. A potom společenství církve, protože podle Ježíšových slov platí, že kde jsou dva nebo tři shromáždění v jeho jménu, tam je on sám uprostřed nich. Také církev je „místo“, kde přebývá vtělený Bůh, je tedy posvátným místem. Bohoslužebné „místo“ je definováno společenstvím učedníků, nikoli prostorově. Tento prvotní prostor může existovat kdekoli v celém stvořeném světě bez jakéhokoli omezení, takže žádný specifický liturgický-sakrální prostor by vlastně ani neměl existovat.

Tajemství vtělení Slova však začleňuje do „božského světa“ časoprostor lidského světa. Odtud se odvozuje viditelnost církve, symbolická řeč svátostí a liturgického života společenství Kristových učedníků vůbec. Ježíšovo lidství je lidstvím skutečným, a proto nutně zahrnuje reálné tělo.¹⁷ Duchovní bohoslužba, kterou koná Kristus ulekně, když sám sebe přináší v oběť, nezbytně integruje jak vnitřní duchovní úkon bezvýhradné vydanosti Otci, tak vnější vyjádření v dobrovolném přijetí smrti na kříži.¹⁸ Tělesnost člověka je integrální součástí lidské osoby. Člověk nutně potřebuje svou tělesnost, aby mohl své duchové a duchovní kvality vůbec uplatnit. Duchovní skutečnosti nejenže tělesnou stránku nevylučují, ale v případě člověka ji přímo vyžadují.¹⁹ Potřeba liturgického místa tak vyrůstá z duchovní povahy novozákonní bohoslužby.

Tělesnost, která patří k podstatě člověka, dostává svůj plný význam, jestliže je utvářena duchovými schopnostmi. Člověk proto „ztvárňuje“ svou tělesnost také do služby duchovního kultu. Jestliže ve Starém zákoně člověk přichází na svaté místo, kde se setkává s Bohem, jako např. Mojžíš u hořícího keře,²⁰ anebo je oddělen od „hříšného lidu“, aby byl posvěcen, jako např. prorok Izaiáš,²¹ pro Novou smlouvu je typické, že v člověku posvěceném Boží přítomností přebývá Bůh a takový člověk pak následně posvěcuje svět, do něhož přichází.²²

Hierarchie uměleckých forem

V křesťanské a specificky v katolické liturgii se využívá velmi široká škála forem uměleckého projevu. Existuje mezi nimi jistá hierarchie v závislosti na tom, jak je ta která forma úzce spjata s liturgickým slavením. Omezíme se na základní formy, bez nichž se slavení duchovní oběti ve společenství církve nemůže obejít. Umění využívané při liturgii je v první řadě soustředěno na akustické

formy. Na prvním místě to je mluvené slovo, bez něhož se liturgie neobejde.²³ Nejedná se jen o přednášené texty z Bible, z nichž mnohé jsou poetickými útvary, ale i vlastní útvary vzniklé přímo pro potřeby liturgie. Od počátku je pro slavení liturgie charakteristické, že nepoužívá hovorovou mluvu, ale vyjadřuje se vázaným jazykem. Doklady toho jsou už v Novém zákoně, který nám zachoval fragmenty starokřesťanských hymnů nebo liturgických formulací. Ke slovu se přirozeně a spontánně připojuje zpěv a také hudební projev. Vokální zpěv gregoriánského chorálu bez instrumentálního doprovodu představuje alespoň v západním křesťanství jakousi ryzí a vybroušenou formu užití slova v liturgii.

K tělesnosti člověka ovšem patří také prostor a čas, bez nichž není lidský život představitelný. Obojí člověk nejen pasivně přijímá jako vnější danost, ale sám prostor i čas utváří a dává jim ve svém životě smysl. Sakrální prostor, jak se ho zmocňuje architektura, postihuje tyto dimenze, protože se prostoru a rovněž času chápe. Sakrální stavba totiž „trvá“ (je bytím v čase oné široce pojaté lidské tělesnosti), na rozdíl od akustických forem umění, které existují jen tehdy, když jsou aktuálně prováděny.

Sama budova kostela má v sobě cosi radikálního a zásadního, protože ona je primárním způsobem, jak je prostor konkretizován. Rozměry, proporcemi, tvary a hrou se světlem architektura vytváří „životní“ prostor pro slavení liturgie. Prvotní „architekturou“ liturgického prostoru je už samo shromáždění křesťanů slavicích bohoslužbu. Jejich rozmístění, rozdělení podle funkce a liturgické postoje jsou vymezením prostoru a jeho zapojením do bohoslužebného dění. Další formy vizuálního umění jako obrazy a sochy se v ní mohou, ale také nemusejí uplatnit. Příkladem je raná cisterciácká tradice, která byla v otázce zdobení velmi restriktivní a omezovala se prakticky pouze na samotnou strohou stavbu kostela.

Času se sakrální prostor nedotýká pouze trvalostí a stálostí kostelních budov. Liturgie se zmocňuje času také v jeho dynamické dimenzi. Stejně jako lidský život kvůli tělesnosti podléhá na jedné straně rytmickému střídání pro život důležitých jevů a na druhé straně je vydán nelítostnému směřování od svého začátku ke svému konci, také liturgie je na jedné straně utvářena pravidelným rytmem svátků liturgického roku a na druhé straně nezadržitelně směřuje ke konci časů. Cyklický rytmus času je podřízen lineárnímu chápání.

Závěr: křehká rovnováha

Z našich úvah vyplývá, že duchovní bohoslužba církve není myslitelná bez konkrétního místa, které vytváří přirozené prostředí pro další vnější projevy vycházející z duchovně-tělesné struktury lidské osoby, jež se vztahuje k Trojosobovému Bohu. Křesťanská liturgie je ve své podstatě jednoduchá, stejně jako je ovšem komplexní. Přesto, anebo snad právě proto v sobě téměř nevyhnutelně nese napětí paradoxu. Místo a další vnější stránky bohoslužby musejí být zakořeněny v realitě smyslově vnímatelného světa, a přesto jsou definovány spíše vnitřním duchovním nárokem než časoprostorovými měřítky.²⁴

Latentní napětí se vždy výrazněji projeví ve vypjatých situacích. V obdobích útlaku, jako tomu bylo nedávno u nás během komunistického režimu, kdy se vytvářely struktury „podzemní církve“, je církevní společenství nuceno přizpůsobit také svůj liturgický život. Okolnosti vedou k minimalizaci vnějších projevů, protože nápadnost nepříteli zbytečně dráždí, a kromě toho stejně scházejí prostředky. Často dochází i k teoretickému uchopení takové situace. U nás byl nucený způsob slavení liturgie některými skupinami vnímán pozitivně jako příležitost k rozhodnému osvobození od církevního rituálního balastu.²⁵ Je v tom jistě kus pravdy, ale nelze přehlížet nevyhnutelné deformace, které se později v době svobody projeví (či stále projevují). Důsledky takového postoje mohou překračovat čistou liturgickou stránku života církve, když křesťanská víra zůstává jaksí odcizena okolnímu světu a ve společnosti je „neviditelná“. Církev v žádném případě nesmí podléhat pokušení chopit se světské moci. Ale stejně tak nesmí rezignovat na svou viditelnost ve světě, který má svým působením posvěcovat a proměňovat.

Nedoceňování vnějších projevů a jednostranné zdůrazňování vnitřní stránky duchovní oběti, či naopak soustředění na estetické a sociální aspekty liturgie na úkor vnitřního obsahu vždy významně ochuzují křesťanskou bohoslužbu a vedou k pokřivenému chápání člověka i Boha. Udržet křehkou rovnováhu tak zůstává trvalou výzvou!

POZNÁMKY:

1/ Abrahám ztvrzuje víru v Boží zaslíbení obětí beránka na místo svého syna, Gn 22. Mojžíš má na místo, kde mu Bůh zjevil své jméno, přivést izraelský lid, aby tam sloužil, tj. obětoval, svému Bohu, Ex 3,12.

2/ Král Šalomoun vyplnil záměr svého otce Davida vystavět pro Boží archu chrám, 1Král 8.

3/ Srov. Žid 7,27; 9,14 apod.

4/ Srov. Žid 10,1–10.

5/ Viz Gn 4,3nn.

6/ II. Vatikánský koncil: *Konstituce o posvátné liturgii* Sacrosanctum Concilium, č. 7: „Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista. V liturgii jsou znamení, která lze vnímat smysly. Tato znamení značí posvěcení člověka a způsobem každému z těchto znamení vlastním je uskutečňují. Liturgie je také veřejná bohopocta, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy.“

7/ Tridentský koncil: *Dekret o oběti mše svaté* (XXII. zasedání, 17. 9. 1562): „Jeden a tentýž je totiž obětní dar a tentýž je ten, který nyní obětuje skrze službu svých kněží a tehdy obětoval sebe samého na kříži, jen způsob obětování je různý.“

8/ Srov. Řím 12,1. Podobné učení najdeme i na jiných místech Nového zákona, např. Ef 5,1–2 nebo 1Petr 2,5.

9/ AUGUSTIN: *O Boží obci* I, 10, 6. Praha, Vyšehrad 1950, s. 482. Augustinova koncepce se stala obecně přijatou a přejímá ji také II. vatikánský koncil; viz např.: *Dogmatická konstituce o církvi* Lumen Gentium, č. 34.

10/ Shromáždění učedníků k modlitbě a lámání chleba je typickou a konstitutivní charakteristikou církve právě zrozené při seslání Ducha Svatého, viz Sk 2,42.

11/ Souhrn teologie liturgického prostoru viz: ADOLF ADAM: *Liturgika, Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha, Vyšehrad 2001, s. 400 a násl.

12/ Srov. Žid 7,24; 9,11 apod.

13/ Viz Žid 10,19.

14/ Srov. Sk 6,14; 7,55.

15/ Srov. 1Kor 3,16–17: „Což nevíte, že jste Boží chrám a že ve vás přebývá Boží Duch? Zničí-li někdo Boží chrám, zničí Bůh jeho. Neboť Boží chrám je posvátný a tím chrámem jste vy.“ Viz také pozn. k místu v ČJB.

16/ Srov. 1Kor 6,19–20: „Nebo snad nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha Svatého, jenž je ve vás a jehož máte od Boha? A že nepatříte sami sobě? Byli jste zkrátka a dobře koupeni! Oslavujte tedy Boha ve svém těle.“

17/ Jedna z kristologických herezí starověku, tzv. doketismus, spočívala právě v tom, že zastánci tohoto učení popírali skutečnost Kristova lidského těla. Viz CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha, Krystal OP; Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 197.

18/ Vztah vnitřní a vnější stránky Kristovy oběti brilantně analyzuje TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 3.

19/ K důkladnější analýze pojmu křesťanského kultu a duchovní oběti viz BENEDIKT TOMÁŠ MOHELNÍK OP: „*Gratia augmenti*.“ *Contribution au débat contemporain sur la confirmation*. Studia Friburgensia 97. Fribourg, Academic Press Fribourg 2005, s. 179–187.

20/ Viz Ex 3,5.

21/ Viz Iz 6,5.

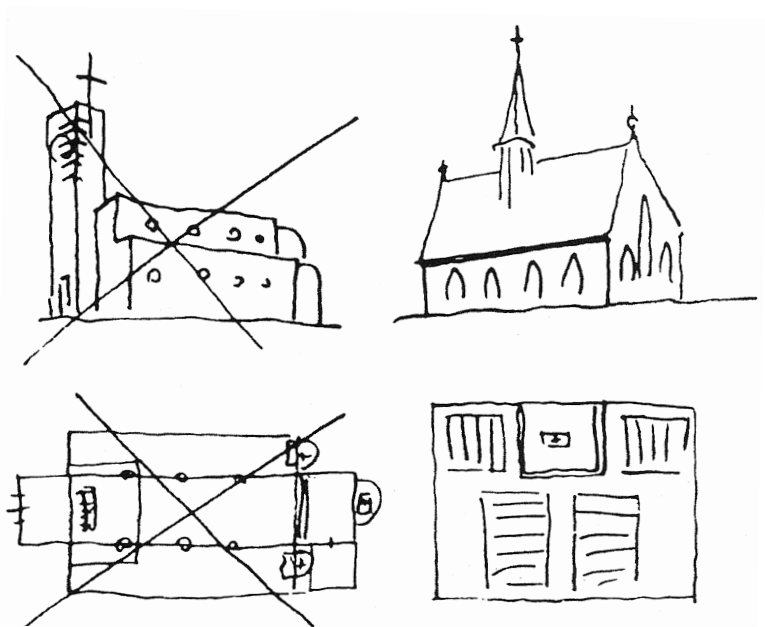
22/ Srov. Jan 14,23; o poslání do světa a jeho posvěcení viz Ježíšovu velekněžskou modlitbu, Jan 17.

23/ Úvahu o slovu jakožto symbolu předkládá sv. Augustin v kázání o narození Jana Křtitele, *Sermo* 293, PL 38. 1328–1329.

24/ Jisté napětí v přístupu církve k bohoslužebnému prostoru můžeme spatřovat v tom, že církev na jednu stranu liturgický prostor, především kostely, a další liturgické vybavení slavnostně žehná, vyhrazuje je pro bohoslužebné účely a jejich znesvěcení postihuje a na druhou stranu k nim přistupuje dosti pragmaticky, když nepotřebné kostely „odsvěcuje“ pouhou deklarací kompetentní autority. Srov. *Kodex kanonického práva* (1983), kán. 1205–1213.

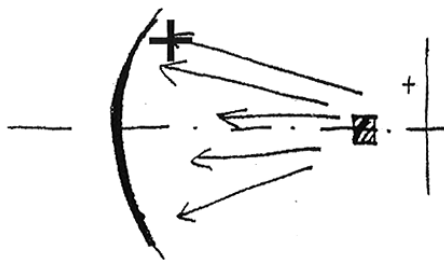
25/ Jako jeden příklad za všechny můžeme uvést knihu ZDEŇKA BONAVENTURY BOUŠEHO: *Malá katolická liturgika. Trádice, kritika, budoucnost*. Praha, Vyšehrad 2004. Autor jistě přináší řadu zajímavých a originálních postřehů a často razantních řešení. Na druhou stranu se „zbavení se“ různých vnějších a sociálních projevů liturgie jeví jako silně podmíněné nepříznivými okolnostmi doby. Za normálních okolností svobody by autorovo pojetí liturgického společenství působilo jako samo sobě dostačující a izolované od okolního světa.

Benedikt Mohelník OP, Th.D. (* 1970) vstoupil v roce 1989 do dominikánského řádu, roku 1995 byl vysvěcen na kněze. Studoval na Teologické fakultě UP v Olomouci a na generálním studiu České dominikánské provincie. Postgraduální studium absolvoval na Teologické fakultě univerzity ve Fribourgu ve Švýcarsku (1999–2006), kde byl také asistentem na katedře dogmatické teologie (2003–2006). V současné době je odborným asistentem na KTF UK v Praze, kde vyučuje teologii svátostí, a vyučujícím Studia kláštera trapistů v Novém Dvoře. Je iniciátorem platformy Dominikánská 8, zaměřené na kulturní a vzdělávací aktivity při pražském dominikánském klášteře. V roce 2006 a znovu 2010 byl zvolen provinciálem české dominikánské provincie.



Rudolf Schwarz, skica (asi 1936)

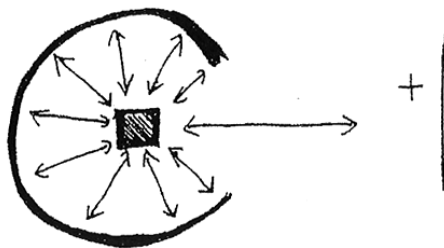
zvěstování



modlitba



eucharistie



Jan Kotas

Liturgie jako hybatelka změny

Při diskuzích nad liturgickým prostorem bývá v textech liturgické vědy často uváděno konstatování, k němuž ukazuje i titul této studie, totiž že *prvním architektem liturgického prostoru je sama liturgie církve*. Někdy bývá použito ještě prostší a silnější vyjádření téhož: *liturgie utváří prostor*.¹ Objevuje se v této podobě od dob liturgického hnutí: jednou jako nadšený a obecně nezpochybnitelný odkaz k celku historické reality,² jindy jako charakteristika určitého konkrétního historického případu³ a ještě jindy jako klíčová teologická výpověď, postulující vzájemnou neoddělitelnost církve, bohoslužby a jejího prostoru, stejně jako liturgické vědy, teorie liturgické architektury a ekleziologie.⁴ Při současných úvahách o řešení liturgického prostoru bývá všeobecně přijímáno coby základní východisko. Je to koncepce mnohokrát ověřená a přínosná, kterou ve výkladu o místě bohoslužby implicitně přijal za vlastní i současný *Katechismus katolické církve*.⁵ Přiznáme-li teologickému myšlení, jako koneckonců lidskému myšlení vůbec, i takové kvality, jako je krása, pak dlužno říci, že v neposlední řadě jde o koncepci krásnou.

Místa křesťanské bohoslužby ovšem během dějin prošla a stále procházejí proměnami, jejichž povaha je v konkrétních případech značně různorodá a bývá také různě hodnocena. Je přece široce odborně zdokumentováno (a v oficiálních textech magisteria vysloveno), že jednotlivé formy liturgického života církve jsou dědičkami jak období pozitivního rozvoje, tak období úpadku: některé liturgické formy „nepřízní doby zanikly“, něco bylo „během času přidáno ne právě účelně“,⁶ jindy bylo naopak zdůrazněno to, čemu se předtím „během staletí nevěnovala dostatečná pozornost“, někdy byla hájena „neprávem odmítaná novější tradice“⁷ a dokonce byly dosavadní formy „přepřelovány a obohaceny přidáním nových“.⁸ Uvedenou koncepci tedy zřejmě nelze uplatňovat simplicistně či naivisticky.

Proto je na místě tázat se, zda od ní můžeme oprávněně očekávat, že nám sama o sobě umožní adekvátně uchopit a interpretovat všechny historické procesy změn v liturgickém prostoru a zároveň že nám bude dostačujícím principem v konkrétnosti současných dilemat. Jedno z oněch dilemat, či možná lépe výzev, předkládá k hlubší reflexi i naše téma: Současná liturgie ve starém kostele.

Co všechno vlastně v historii církve uplatnilo při změnách liturgického prostoru svůj vliv? V jakém smyslu platí shora uvedené konstatování, že je to právě liturgie, která prostor utváří, a kde jsou jeho limity? Jak z něho vycházet kompetentně a bez ideologického zjednodušování?

Abychom mohli alespoň na některé z těchto otázek odpovědět, pokusíme se významnější změny liturgického prostoru uvést, charakterizovat je ve vztahu k uvedené koncepci a navrhnout určitou prohlubující perspektivu k její aplikaci.

Všimneme si nejprve změn probíhajících už v biblické tradici a potom změn v dějinách církve.

První „změna“ ohledně místa bohoslužby přichází v biblické tradici už s životní poutí samotného praotce Abraháma. Hospodin svým povoláním radikálně zasahuje do jeho dosavadního života i zvyklostí: odvádí ho z domoviny, tedy také z místa jeho dosavadní náboženské zkušenosti, a přivádí ho do nové země, kterou přislubuje jeho potomstvu, kde se mu zjevuje a kde Abrahám „novému Bohu“ buduje oltář a klaní se.⁹ Abrahámovo bohoslužebné jednání se tu objevuje jako odpověď na zakládající konání Hospodinovo a uskutečňuje se v zemi, kterou vyhlédl Bůh. Později, v případě smlouvy, kterou Hospodin s Abrahámem uzavírá, je to opět Bůh sám, kdo má prvotní iniciativu a volí i rituál smlouvy.¹⁰ Na vrcholu, k němuž dozraje Abrahámová oddanost Bohu, při obětování Izáka, si znovu Hospodin sám vybírá „místo“ i „ovci“ k oběti.¹¹

Když po vyjití z Egypta Hospodin uzavírá smlouvu s celým lidem Izraele, ukládá Mojžíšovi, jak má zbudovat stan setkávání, uspořádat bohoslužebný prostor kolem něj i bohoslužbu samotnou.¹² Vlastně i samotné vyjití z Egypta do pouště Hospodin zdůvodňuje kulticky, jak o tom Mojžíš podává zprávu: „Odejdemo do pouště [...] a tam budeme obětovat Hospodinu, svému Bohu, jak nám nařídil.“¹³ Opět si tedy „místo“ volí sám. Totéž se opakuje při vstupu do zaslíbené země.

Později, v době rozkvětu království, když Izrael už nebydlel „ve stanových plachtách“, pojal král David úmysl postavit také Hospodinu „dům z cedrů“. Hospodin se však ústy proroka Nátana ohradí – on si přece o nic takového neřekl – a ukazuje, že byl vždy věrně uprostřed svého lidu a nyní je jeho starostí „připravit lidu místo a zasadit jej tam, kde bude bydlet a už nikdy nebude znepokojován“. Přislubuje, že upevní Davidův rod, a vystavění chrámu spojuje se zaslíbeným „potomkem ze synů Davidových“.¹⁴ Boží suverenita tu tedy dokonce aktivně brání člověku, aby budoval bohoslužebné místo podle svých představ, a odkazuje ho na způsob a čas odpovídající Božímu zaslíbení.

Zároveň je ovšem třeba si všimnout, že Abrahám buduje Hospodinu oltář vlastníma lidskýma rukama, podobně jako před ním i po něm někteří z praotců

a proroků.¹⁵ Pod horou Sinaj buduje také Mojžíš oltář vlastníma rukama, a to tak, že odráží něco velmi lidského: je z dvanácti kamenů podle dvanácti kmenů Izraele.¹⁶ Biblický text pak věnuje značnou pozornost zručným lidem, jejich rozmanitým dovednostem i společným velkorysým sbírkám a darům, jak přicházejí ke slovu při budování Mojžíšova stanu setkávání v poušti i pozdějšího Šalomounova chrámu v Jeruzalémě.¹⁷ V biblické perspektivě je tedy zřejmé, že Hospodin při přípravě místa setkání plně počítá s účastí člověka, jeho velkorysostí, umem a silami, trvá však na tom, že člověk bude jednat na základě jeho zakládajícího slova, a nikoliv svévolně.¹⁸

Vnitřní uspořádání místa setkání Abraháмова Boha a člověka, později stanu setkávání zbudovaného Mojžíšem, Šalomounova jeruzalémského chrámu i synagog je odvozeno ze samotné historie, struktury a povahy vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem:¹⁹ nejprve prostý kámen/oltář vztyčený v krajině jako memento konkrétního Božího zjevení/činu pro člověka i jeho vděčné odpovědi Bohu; pak tábor Izraelitů a stan setkávání, jejichž vzájemnou a často dramatickou²⁰ spojitost garantuje archa nesoucí smlouvu, uzavřenou mezi Hospodinem a lidem Izraele;²¹ později nádvoří shromáždění a vnitřní svatyně jeruzalémského chrámu jako dvojediné znamení přítomnosti neuchopitelného Boha uprostřed vyvoleného lidu;²² oltář na prahu mezi nimi jako místo daru, setkání a pozhánání;²³ svícen, chléb a kadidlo jako znamení neustávající věrné služby lidu i Božího naslouchání;²⁴ lázeň s vodou jako znamení Hospodinovy milosti očišťující a uschopňující člověka k setkání s Bohem;²⁵ svitek Tóry ztělesňující dar Zákona a blízkost Boha vyvolenému lidu;²⁶ vyvýšené místo (ambon) uprostřed naslouchajícího shromáždění určené k předčítání slov Božího zákona;²⁷ sedadla starších s Mojžíšovou katedrou, ukazující kontinuitu vyučování v zachovávaní Mojžíšova zákona.²⁸

Při pohledu do novozákonní tradice se ukazuje cosi podobného: Ježíš se samozřejmě pohybuje v prostoru a zvyklostech stávající bohoslužby Izraele a počítá s nimi, zároveň však do nich zasahuje s mesiášskou autoritou, jako ten, kdo otevírá dobu „uctívání Boha v duchu a v pravdě“.²⁹ Dva centrální křesťanské rity apoštolské doby, křest a eucharistie, jsou v biblické tradici dobře zakotveny a zároveň je tu nacházíme nově uchopeny a striktně určeny Kristovou autoritou a jeho mandátem: „Jděte, získejte za učedníky všechny národy, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého a učte je zachovávat všechno, co jsem vám přikázal“ a „To konejte na mou památku“.³⁰ Ježíšovo zakládající jednání má potom zřetelný vliv i na „místo“, kde jeho učedníci konají bohoslužbu: „logiké latreia“ zahrnující celek křesťanské existence,³¹ neoddělitelná od eucharistie,³² vede k tomu, že shromáždění ve večeřadle postupně relativizuje a nahrazuje dřívější účast na bohoslužbě

jeruzalémského chrámu, z domácností křesťanů, kde se scházejí k lámání chleba, se stávají domy církve, domácí lázeň se stává baptisteriem – místem znovuzrození, čtení z Mojžíše a Proroků je završeno apoštolským hlásáním Krista, rituální místo Tóry nyní zaujímá svitek evangelia, původně synagogální ambon (béma) dostává své doplnění a završení v Kristově menze a katedra Mojžíšova se mezi křesťany stává znamením učitelské autority Mesiáše a jeho apoštolů.³³

Biblická bohoslužba, od starozákonních tradic až po liturgii doby apoštolské, je tedy ve svém základu *actio data*, jednání, do něhož Bůh uvádí člověka.³⁴ Tomu odpovídá i formování prostoru, který se stává jejím domovem – je radikálně určen iniciativou Boží, respektive Kristovou, a rozvíjí se podle vztahu mezi Hospodinem a lidem Izraele, mezi Otcem Ježíšovým, Ježíšem samým a učedníky nebeského království. Shledáváme tedy, že v biblické tradici bohoslužba, do níž Bůh uvádí svůj lid, přímým a zakládajícím způsobem utváří své „místo“, liturgický prostor.

Nyní se zastavme u několika pozoruhodných změn spojených s dějinami církve.

Na počátku 4. století, kdy se církev stává z pronásledované minority legální součástí veřejného prostoru, vznikají ve velkých urbánních centrech pro potřeby křesťanských obcí prostorné baziliky.³⁵ Církev v nich získává rozlehlé auly schopné pojmout rostoucí shromáždění věřících a umožňující rozvinout systém městských „stacionálních“ bohoslužeb.³⁶ Se stavbou a užíváním těchto bazilikálních prostor pro křesťanskou liturgii, slavenou do té doby v mnohem skromnějších domech církve (*domus ecclesiae*), dochází k velmi dynamickému rozvoji liturgických forem a k inkulturaci do světa pozdní antiky.³⁷

Záhy se to projeví i změnami ve vnitřním uspořádání liturgického prostoru: katedra biskupa a sedadla presbyterů se z bémy stojící uprostřed auly přesouvají do středu čelní apsidy (po vzoru úředních sedadel v císařských, soudních či trhovách bazilikách římské říše); béma sama se rozestupuje a postupně rozpadá na dva ambony, aby uvolnila střed auly pro velké vstupní procesí biskupa; menza pro eucharistii, původně dřevěný stůl přinášený a prostíraný jáhny v potřebný okamžik, získává kamennou podobu a stálé místo zdůrazněné ciboriem.³⁸ Ve městech vznikají také celé liturgické okrsky, čtvrtě vystavěné většinou podle topografie a architektury Jeruzaléma, umožňující široce rozvinout velikonoční slavení na způsob *imitatio*.³⁹

Vidíme, že za touto skupinou změn liturgického prostoru stojí dynamický rozvoj liturgických forem. Zde tedy znovu „liturgie utváří prostor“. Tentokrát je ovšem rozvoj liturgie – přítomný implicitně už v tvůrčím potenciálu jejích základních kamenů – iniciován změnami ve vztahu mezi světem, v němž

církev žije, a církví samotnou. Vazba na přímou „zakládající“ aktivitu Boží či „mesiášskou“ autoritu Ježíšovu, jak ji známe z biblické tradice, zde už nemá „prorockou“ bezprostřednost,⁴⁰ uplatňuje se tu ale výrazně rozvoj Božího lidu, církve.

Jinou pozoruhodnou skupinu proměn přináší období konce pozdní antiky a začátku raného evropského středověku. Západní křesťanství se masověji rozvíjí i ve své venkovské formě mimo hranice městských center, je vystaveno dramatickému kontaktu s barbarskými kmeny, které se v Evropě daly do pohybu, a zároveň systematicky misijně vykračuje ze Středomoří do oblastí severně od Alp.⁴¹ Křesťanské kostely budované v těchto nových oblastech dosahují jen zřídka kdy prostornosti středomořských městských bazilik.⁴² Především se však lid, který se v nich shromažďuje k bohoslužbám, zásadně liší od městských církevních obcí mediterranea. Venkovská populace i barbarské kmeny jsou na mnohem nižší kulturní úrovni a nové národy často ještě nedisponují vlastním písemnictvím. Také jejich plnohodnotná křesťanská iniciace (duchovní, nauková i morální), která ve změněných podmínkách už nemůže reálně využívat bohatství antického katechumenátu, se stává v širokých vrstvách obyvatelstva úkolem na generace. Ze středomořských měst přichází s evangeliem dosti rozvinutá liturgie, k jejímu plnohodnotnému slavení ovšem těmto novým shromážděním chybí – s výjimkou úzkých elit – zásadní civilizační a křesťanské kompetence. Většina účastníků bohoslužeb není v důsledku kulturní disproporce a nedostatečné iniciace schopna převzít liturgické úkoly, které by jim za normálních okolností příslušely a skrze něž lid do té doby realizoval svoji účast na bohoslužbě. Klérus a mniši tak zůstávají jedinými, kteří dokážou „konat“ liturgii.⁴³

Postupně se tato kompetenční propast projeví i v uspořádání kostela: Presbytář, často propojený i s mnišským či kanovníckým chórem, se nyní při běžných bohoslužbách stává jakýmsi výhradním liturgickým okrskem. Do jeho hranic se stahuje téměř veškeré liturgické dění – tam totiž mají místa liturgicky kvalifikovaní členové obce. Doposud tomu však bylo jinak: presbytář tvořil jen jednu z částí liturgického prostoru – tu určenou pro sedadla biskupa a jeho presbyterů (odtud jeho název) –, která nesplývala v jedno s oltářním prostorem, neboť oltář v antických bazilikách stál *mezi* presbytářem a aulou nebo zcela *v* aule.⁴⁴ Nyní je od něj aula pro prostý lid postupně oddělována stále robustnějším monumentem – lektoriem/lettnerem, v němž se původní velký ambon stává chórovou přepážkou, neumožňující už vizuální kontakt s hlavním oltářem.⁴⁵ Liturgický prostor se tu radikálně rozděluje, neboť plný liturgický život se navzdory občasnému pokusům situaci změnit⁴⁶ daří uchovávat už jen v jedné části shromáždění.⁴⁷

Setkáváme se zde tedy s dalším druhem změn v liturgickém prostoru: Jsou důsledkem dramatických kulturních rozdílů a úbytku liturgických kompetencí uvnitř křesťanských obcí, liturgie se v nich do jisté míry přizpůsobuje změněné obci a církev se tu snaží vyrovnat s velkým kulturním propadem. Změna situace církevní obce, změněná liturgie, změněný prostor – je to podobný proces jako v minulém případě, jen se celý odehrává ve znamení určité redukce.

Další zajímavý typ změny bohoslužebného prostoru přichází s procesem sjednocování rituálu eucharistie v západním křesťanstvu (tzv. *Ordo Missae*), které vrcholilo ve 13. století a našlo později své plné kanonické potvrzení na Tridentském koncilu. Rozmanitost západních liturgických tradic se na sklonku 1. milénia stávala více a více roztržštěností a pastýři integrujícího se západního křesťanstva v ní spatřovali defektní nejednotnost ve slavení Kristových tajemství a zdroj mnoha úpadkových rysů. Pozornost se logicky obracela k Apoštolskému stolci a k liturgii města Říma. Jenže na sklonku 1. tisíciletí se Řím nachází v situaci bolestného úpadku. Město je ve srovnání s časy pozdní antiky vylicněno a veřejné papežské bohoslužby konané s římským lidem v městských bazilikách bývají jen zřídka, v 11. století se dokonce u Sv. Petra častěji neslaví ani obřady Svatého týdne. Kromě toho se papežský dvůr nezdědka ocitá na cestách mimo město. Papež se svými spolupracovníky (kleriky) nyní slouží eucharistii a officium většinou v mnohem skromnějších podmínkách uvnitř papežského domu (tzv. „patriarchátu“ u lateránské baziliky) v kapli *Sancta sanctorum*, bez účasti lidu. S ohledem na tyto „soukromé“ a „domácí“ podmínky je původní uspořádání papežské mše, jak je zachycuje *Ordo Romanus* I., postupně upraveno do zjednodušeného schématu slavení, které již v rubrikách nepočítá ani s členěným prostorem baziliky, ani s účastí lidu či službami konanými laiky. Užívá ho papež, ale také ostatní kněží jeho domu. Toto redukované domácí schéma nazývané „podle zvyklostí římské kurie“ se stane základem nové knihy *Missale secundum consuetudines Romanae Curiae* (někdy s titulem *Missale ad sacrosanctae Romanae Ecclesiae usum* nebo jednoduše *Missale Romanum*), která se v neklidných časech rozšíří po Evropě jako vzorová „římská liturgie“. ⁴⁸ Veřejná bohoslužba biskupa se shromážděnou místní církví – dlouhou dobu ohnisko a paradigma liturgického života – je tak v Římě i v ostatních oblastech Evropy postupně vystřídána paradigmatickým novým: bohoslužbou zjednodušenou, vystavěnou na schématu „soukromé mše“. ⁴⁹

Pro liturgický prostor to časem znamená další redukci: na dlouhou dobu se z kostelů ztrácí ambon – jedno ze základních liturgických ohnisek, ⁵⁰ neboť biblická čtení koná povětšinou sám kněz přímo na oltáři nebo jáhen v jeho bezprostřední blízkosti; pokračuje dezintegrace prostoru velké hlavní lodi a hlavního

oltáře, neboť z něj až na výjimky mizí skutečná liturgická procesí (vstupní, s evangeliářem, s dary) a většina běžných bohoslužeb se koná formou „missa privata“ v izolovaném chóru či v kaplích u bočních oltářů.⁵¹

Stojíme tu před změnou, v níž se tentokrát uplatňuje váha církevní autority, a to nikoliv od počátku úředně nárokováná, ale nejprve spontánně vyhledávaná coby opora v roztržitém liturgickém životě. Misál římské kurie znovu zpřístupní bohatství starobylých textů římské liturgie celé západní církvi a učiní je jednou provždy základem jejího eucharistického bohatství.⁵² Na druhé straně ale v uspořádání a užití ritu zprostředkuje vlastně jen její torzo. Konkrétní liturgická praxe papežského domu tak dalekosáhle ovlivní velkou část západní tradice, ovšem i se svojí momentální omezeností, neboť je v této epoše kvůli okolnostem skromná a redukováná.

Jiný pozoruhodný proces změn liturgického prostoru, který je také spojen s uplatněním církevní autority, můžeme pozorovat po Tridentském koncilu, v rámci konkrétního naplňování jeho dekretů. Velký důraz kladený koncilem na excelentnost eucharistie mezi svátostmi a na poučenou účast věřících na slavení mše i na svatém přijímání,⁵³ stejně jako vědomí nutnosti reformy liturgického života, kterou koncil svěřil papeži, vedly k tomu, že bylo revidováno také uspořádání kostelů. Kardinál Karel Boromejský zformuloval novou koncepci jejich budování a zařízení.⁵⁴ Přestože jeho *Instructionum libri* neměly celocírkevní platnost, byly s velkou vážností široce přijímány jako praktické pokyny k realizaci reformy. Logickým důsledkem uplatnění této koncepce bylo hromadné odstraňování již zmíněných lettnerů, chórových přepážek, od středověku radikálně předělujících aulu kostela a zakrývajících hlavní oltář.⁵⁵ Zásah do dosavadní kostelní architektury to byl obrovský, nehledě na uměleckou hodnotu odstraňovaných monumentů, ale proběhl poměrně rychle v rozsáhlých oblastech Evropy.⁵⁶ Koncept potridentského farního kostela totiž přinášel následující zásadní rysy, odvozené z oněch požadavků koncilu na účast věřících:⁵⁷ přehledná široká aula, jejíž prostor není ve své jednotě ničím rušen, v čele vyvýšený hlavní oltář, dobře viditelný z každého místa auly a umožňující všem věřícím zbožně se sjednotit se sloužícím knězem ve slavení svatých tajemství, svatostánek přenesený kvůli zdůraznění eucharistické účty přímo do centra na hlavní oltář, kazatelna umístěná v širokém prostoru auly a obklopená sedadly pro concilem uložené vyučování věřících ve znalosti Písma i tajemství liturgie, místo upravené pro svátost smíření (zpovědnice) v blízkosti vchodu, usnadňující smíření, které je předpokladem plné účasti na mši.⁵⁸

Rozhodné vystoupení církevní autority ohledně koncepce a priorit liturgického života latinské církve si tu vynutilo radikální a nikoli bezbolestnou změnu

v mnoha kostelích Evropy. Je to pouze jeden z aspektů tridentské reformy, která ovšem ve svém celku přinesla mimo jiné i obnovu liturgického života křesťanského Západu. V případě této dalekosáhlé změny je tedy iniciátorem vehementní zásah autority církve, dogmaticky i pastoračně motivovaný vážnými dilematy 16. století.

Poslední změna liturgického prostoru, o níž se v tomto výčtu chceme zmínit, proběhla v souvislosti se všeobecnou liturgickou reformou II. vatikánského koncilu. Předcházelo jí celé století akademické práce v oblasti historických, liturgických, biblických a ekleziologických studií (svým rozsahem ani kvalifikovaností nemají obdobu), ale také století usilovných pastoračních snah o prohloubení účasti věřících na tajemství církve a na její liturgii. Oficiálně deklarovaným úkolem církve se všeobecná obnova, včetně obnovy liturgického života, stala za pontifikátu sv. Pia X. Svůj program shrnul v hesle „Obnovit vše v Kristu“ a roku 1903 v motu proprio *Tra le sollecitudini* napsal: „Prvním a nepostradatelným zdrojem skutečného křesťanského ducha všech věřících [...] je aktivní účast na svatých tajemstvích a na veřejné a slavnostní modlitbě církve.“ Požadoval zde obnovu posvátné hudby v tom smyslu, „aby věřící opět převzali aktivnější účast na církevních obřadech, jak tomu bývalo v dávných dobách“.⁵⁹ Reforma přinesla nejprve dílčí úpravy (za Pia XII. a Jana XXIII.) a na ekumenickém koncilu pak dostala všeobecný rozměr. Její konkrétní uskutečnění bylo opět svěřeno papeži.

Realizace reformy přinesla několik velmi významných změn v liturgickém prostoru, usnadňujících onu „*participatio actuosa*“ na svatých tajemstvích: nové umístění hlavního oltáře tak, aby – jako střed vši liturgie – znovu stál více ve středu auly a shromáždění aby s ním mělo úzký kontakt;⁶⁰ přenesení svatostánku z oltáře, u kterého se slaví liturgie, do zvláštní kaple jakožto návrat k tisíciletým kánonům církve, jenž je v souladu s nepřerušenou tradicí biskupských kostelů (katedrál);⁶¹ znovuzbudování pevného ambonu, s ohledem na zdůrazněnou roli čtení z Písma sv. v bohoslužbě,⁶² obnovení kněžského sedadla jako místa svědčího o roli Krista, hlavy církve a velekněze, shromažďujícího svůj lid ke svatým tajemstvím.⁶³

Také tyto změny se odehrály rozsáhlým a přímým uplatněním církevní autority. Za povšimnutí stojí, že jim tentokrát předcházelo století systematického studia a pastoračních snah a rozhodnutí autority bylo vlastně korunou letitého zrání a úsilí o věc evangelia v celku Božího lidu. Obě velké reformy, tridentská i vatikánská, se také shodně hlásily ke „starobylé tradici svatých Otců“ jako ke svému kritériu.⁶⁴ I to stojí za pozornost.

Načrtli jsme několik významnějších změn liturgického prostoru v jejich historickém kontextu. Pokusme se tedy vrátit k úvodním otázkám.

Můžeme shrnout, že v procesech změn liturgického prostoru se jako hybatel uplatňovaly: 1. Boží iniciativa a specificky Kristova autorita a novost evangelia; 2. stav církevního společenství v dramatu jeho dějinnosti; 3. vnitřní tvůrčí potenciál samotné křesťanské bohoslužby; 4. přirozená váha či úřední intervence církevní autority; 5. teologická reflexe a pastorační/misijní starostlivost; 6. patristické tradice coby stále se vracějící kritérium (nikoli jediné) obnovy; 7. dobové podmíněné možnosti kulturních, zvláště architektonických a rituálních forem.

Jaký závěr můžeme udělat? Historie těchto změn ukazuje, že princip *liturgie utváří liturgický prostor* opravdu nemůže být aplikován simplicistně, jako by rituál sám o sobě prostě nadiktoval strukturu svému prostoru – realita vztahu mezi liturgií a liturgickým prostorem je evidentně mnohem komplexnější.

Opět s ohledem na to, co ukazuje předešlý historický exkurz, si dovolím připomenout následující perspektivu: Zmínili jsme ji sice hned na začátku, velmi snadno by však mohla být takřikajíc „vytčena před závorku“ a ztracena ze zřetele: Abychom v liturgii mohli kvalifikovaně vidět *prvního architekta liturgického prostoru* či *hybatelku změny*, musíme nejprve bezpodmínečně docenit její ekleziální, respektive inkarnační povahu. V liturgii se přece rodí i završuje církev a *Mysterium Christi* je jediným tajemstvím církve i liturgie.⁶⁵ Liturgie proto nemůže být nahlížena jako čistě imanentní souhrn procesů, kladoucích technicky jednou provždy definovatelné požadavky na funkcionalitu prostoru, který je buď splňuje, nebo nesplňuje. Při snaze pochopit změny, které se v liturgickém prostoru v minulosti odehrály, anebo při hledání řešení v dilematech typu „současná liturgie ve starém kostele“ by nás takový přístup zavedl do pasti nemající žádné dobré východisko. Nepřinese jiné řešení než jistý druh radikálního ikonoklasmu, který ovšem bude zároveň provokovat k radikálnímu konzervátorství. Nepřehlédneme proto teologickou povahu oné koncepce: Církev a její liturgie jsou přece událostí navýsost transcendentní. Participují na Kristu, na jeho inkarnaci, která spojuje Boha a člověka, se vším, co k nim patří. Kristus svým lidstvím, trvajícím v tajemství církve, vytváří „místo“ k jejich setkání.⁶⁶

Právě s ohledem na celou „šířku a hloubku“ tajemství vtělení se domnívám, že naše hledání nemůžeme redukovat na otázku, co je třeba předělat ve starém kostele, aby v něm mohla fungovat současná liturgie. Tváří v tvář konkrétnímu liturgickému prostoru si musíme dát práci s mnohem vážnější a mnohovrstevnatější otázkou, totiž s tou po přítomnosti tajemství církve na tomto místě: jak sem přišlo a působilo před námi, jak zde totéž tajemství žije dnes a jak tu bude přítomné po nás. K odpovědi vede bezpochyby pracnější cesta než v případě otázky první.⁶⁷

Výsledkem pak ale nemusí být „kompromis mezi starým a novým“, vždy nějak nedůvěryhodný a upachtěný, který s neklidem pozorujeme v tolika kostelích, nýbrž syntéza, kterou v nich tolik postrádáme.⁶⁸ Skončeme malou parafrází: *Tajemství vtělení je prvním rádcem liturgických architektů.*

POZNÁMKY:

1/ Srov. C. RICHTER: *Spazio sacro e immagini di chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva* (orig. *Kirchenräume und Kirchenträume: die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*). Bologna, EDB 2002, s. 15.

2/ Viz např. J. A. JUNGSMANN: *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development* (orig. *Missarum Solemnia*) 1. Blackrock, Four Courts Press Ltd. 1950, s. 252: „One of the wonderful manifestations of the inner strength, power, and extent of Christian worship is the fact that it is so spiritualized that it seems to be almost indifferent to conditions of space and yet it has produced, in every century, masterpieces of architecture and the other structural arts such as no other of man's ideas has been able to produce.“

3/ Viz např. E. MAZZA: „L'organizzazione dell'aula liturgica. I suoi problemi oggi e alcuni suggerimenti dalla sua storia“. IN: *La basilica cristiana contemporanea* (Arte sacra contemporanea. Strumenti 1). Milano, Ancora – Brera 2007, s. 38: „Abbiamo messo a confronto due serie di dati: 1) la pianta basilicale delle più antiche sinagoghe indagate dagli archeologi e la pianta delle antiche chiese di origine constantiniana; 2) l'arredo interno delle chiese sia bizantine sia siriache sia romano-bizantine. [...] Dunque, si tratta di chiese la cui architettura si fonda sull'azione liturgica.“

4/ Viz např. C. RICHTER: op. cit., s. 9–11: „Lo spazio liturgico è il luogo della celebrazione della fede della Chiesa e della comunità. Dalle forme della celebrazione e dalle forme dello spazio si può riconoscere come una comunità esprime la propria fede e come concepisce se stessa. Idea di liturgia e idea di comunità, liturgia ed ecclesiologia si corrispondono.“

5/ Srov. *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2001, odst. 1181–1186 (dále jen KKC).

6/ PAVEL VI.: „Apoštolská konstituce ‚Missale Romanum‘“. IN: *Český misál*. Praha, Sekretariát České liturgické komise 1983, s. 10–11.

7/ KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI: *Všeobecné pokyny k Římskému misálu*. Praha, ČBK 2003, odst. 5 a 7.

8/ PAVEL VI.: op. cit., s. 17.

9/ Viz Gn 12,1–7 a 13,14–18. Zde nesmíme přehlédnout vazbu tehdejších orientálních kultů na kmen a místo – Abrahám už neslouží svým domácím bohům ve své původní vlasti, ale „novému bohu“ v „nové zemi“. K tomu srov. např. J. HELLER: *Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Neratovice, Verbum 2010, s. 34–52, 148n, 166–173, 299.

10/ Srov. Gn 15,7–18.

11/ Srov. Gn 22,1–19.

12/ Srov. Ex 25,8nn.

13/ Srov. Ex 8,23.

14/ Srov. 1Kron 17.

15/ Srov. Gn 12,7 a 13,18 a 22,9; Gn 8,20n; 1Kráľ 18,30–32.

16/ Viz Ex 24,4.

17/ Srov. např. Ex 25,1–9 a 31,1–11; 1Kron 22,1–6 a 29,1–9; Gn 12,7 a 13,18 a 22,9.

18/ Velmi výslovně zaznívá tento požadavek v Dt 12,1–8.

19/ Srov. např. C. V. POSPÍŠIL: „Chrám jako symbol přebývání Boha v člověku“. IN: *Salve* 2004, č. 4, s. 38.

20/ Srov. Ex 33,3–7.

21/ Viz Ex 25,10–22.

22/ Zde je třeba mít na paměti, že ke chrámu jakožto místu setkávání s Bohem, Boží přítomnosti a bohoslužby, se obraceli všichni Židé, ať bydleli kdekoli v Zaslíbené zemi či v diaspoře, tak jako se kdysi každý u vchodu do svého stanu v táboře na poušti obracel ke stanu setkávání (viz Ex 33,8–10). Srov. L. BOUYER: *Architettura e liturgia* (orig. *Architecture et liturgie*) (Liturgia e vita). Magnano, Edizioni Qiqajon 1994, s. 14–22.

23/ Viz Ex 29,38–46.

24/ Viz Ex 25,30 a 27,20n a 30,6–8.

25/ Viz Ex 30,17–21.

26/ Srov. např. Dt 4,1–14.

27/ Srov. Neh 8.

28/ Srov. např. Mt 23,2; viz BOUYER: op. cit., s. 15.

29/ Srov. Jan 4,19–26.

30/ Viz Mt 28,19n a Lk 22,19.

31/ Srov. Řím 12.

32/ Srov. např. Sk 2,41–47.

33/ Srov. např. E. CATTANEO: „Dall'ebraismo al cristianesimo“. IN: *Il Culto cristiano in Occidente. Note storiche* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 13). Roma, CLV 2003, s. 16–54. Také BOUYER: op. cit., s. 23–30.

34/ Srov. J. RATZINGER: *Duch liturgie*. Brno, Barrister & Principal 2006, s. 9–18.

35/ Především v Jeruzalémě, Římě a Konstantinopoli, ale i jinde. Kromě toho se zdá, že bazilikální stavby užívané křesťanskými obcemi se na některých místech objevují již ve druhé polovině 3. století, v relativně pokojném mezičase mezi dvěma vlnami perzekuce.

36/ Systém spočíval v tom, že komunity věřících náležející k jednotlivým městským *tituli* (jakýmsi „farnostem“) putovaly při významných příležitostech všechny ke společné eucharistii s biskupem, a to do jedné, předem ohlášené baziliky. Srov. např. J. F. BALDOVIN: *The Urban Character of Christian Worship* (Orientalia Christiana Analecta 228). Roma, PIO 1987, s. 36n.

37/ Srov. JUNGMAN: op. cit., s. 253.

38/ Srov. BOUYER: op. cit., s. 31–42. Také PIERRE JOUNEL: „Luoghi della celebrazione“. IN: *Liturgia* (Dizionario San Paolo), ed. D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo 2001, s. 1110–1125.

39/ Srov. rozsáhlé pojednání k tématu R. SALVARANI: *La fortuna del Santo sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura* (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso 812), Milano, Jaca Book 2008.

40/ Což neznamená, že bychom těmto vnějším změnám nemohli připisovat jistou providenciální povahu, jak to činili mnozí církevní otcové tohoto období.

41/ Srov. např. CATTANEO: *Il Culto cristiano in Occidente...*, s. 124–158.

42/ Srov. B. NEUNHEUSER: *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 11). Roma, CLV 1999, s. 105.

43/ Srov. tamtéž, s. 102n.

44/ Srov. P. VOLT: „L'altare cristiano dalle origini alla riforma carolingia“. IN: *L'Altare. Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del 2. Convegno liturgico internazionale, Bose 31 ottobre – 2 novembre 2003*, ed. G. BOSELLI. Magnano, Edizioni Qiqajon 2005, s. 81–95.

45/ Srov. M. SCHMELZER: *Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion* (Studien zur internationalen Architektur und Kunstgeschichte 33). Petersberg, Imhof 2004.

46/ Některé místní synody náléhavě povzbuzovaly lid k účasti na zpěvech liturgie, na přinášení darů pro eucharistii a na obřadu pozdravení pokoje a ukládaly kněžím konat pro lid o těchto věcech poučení, např. roku 813 synoda v Mohuči, srov. JUNGMAN: op. cit., s. 85.

47/ Viz tamtéž, s. 256. Nic na tom nemění skutečnost, že pod lettnerem bývá později vztýčován ještě jeden oltář – pro tzn. „low mass“, mši někdy slavenou jen v aule „pro prostý lid“. Oddělení od hlavního oltáře a od liturgie konané v chóru („high mass“) zůstává každodenní realitou.

48/ Srov. např. CATTANEO: „Decadenza romana e influsso germanico“. IN: *Il Culto cristiano in Occidente...*, s. 189–197.

49/ Srov. V. RAFFA: *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 100). Roma, CLV 2003, s. 141–156, 176.

Dlužno poznamenat, že „missa privata“ není v té době novinkou, její slavení je už dlouho rozšířené u postranních oltářů klášterních a kapitulních kostelů a podobných *ordo missae* a misálů vzniklo více – jen se doposud nestala základní matricí liturgického života, z níž by vycházely i slavnostnější formy slavení. To přinesl až misál mající autoritu římské tradice. Viz také NEUNHEUSER: op. cit., s. 116–121.

50/ Ambony se postupně přestávají stavět a používat, existující jsou časem rozebrány. Pohnutou historii ambonů, včetně procesu jejich zániku, částečně zachycuje např. následující článek: A. MILONE – R. P. NOVELLO: „Il corpus italico degli amboni medievali“. IN: *L'Ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del 3. Convegno liturgico internazionale, Bose 2–4 giugno 2005*, ed. G. BOSELLI. Magnano, Edizioni Qiqajon 2006, s. 101–131. Srov. také M. RIGHETTI: *Storia liturgica. Manuale di storia liturgica 3. La Messa*. Milano, Ancora 2005, s. 265.

51/ Srov. RAFFA: op. cit., s. 165–166, 249. Také JOUNEL: op. cit.

52/ Liturgický život západního křesťanstva, zvl. na sever od Alp, utvářely po staletí především tradice galikánské, germánské a hispánské a liturgické knihy středověku proto obsahovaly mnoho textů neřímské provenience. Poprvé se liturgické texty římské církve začaly šířejí prosazovat s římským sakramentářem (*Sacramentarium Hadrianum*), který si od papeže vyžádal Karel Veliký jako vzor pro svoji říšskou reformu liturgie, viz např. CATTANEO: *Il culto cristiano in occidente...*, s. 164–172.

53/ Srov. dekrety Tridentského sněmu o eucharistii, o oběti mše sv. a o svatém přijímání, in: H. DENZINGER: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue*, ed. P. HÜNERMANN. Bologna, EDB 42001, zvl. par. 1639n, 1643, 1649, 1747, 1749 (dále jen DS).

54/ Viz jeho rozsáhlé dílo vydané roku 1577: *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei 1577* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 8), ed. S. DELLA TORRE – M. MARINELLI. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2000.

55/ Srov. např. R. BERGER: heslo „Lettner“. IN: *Liturgický slovník*. Praha, Vyšehrad 2008, s. 243.

56/ Srov. např. M. B. HALL: „The ponte in S. Maria Novella: the problem of the rood screen in Italy“. IN: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37, 1974, s. 157–173.

57/ Srov. dekrety Tridentského koncilu o eucharistii, o oběti mše sv. a o svátosti svěcení in DS 1649, dále i 1741, 1743, 1764.

58/ Srov. JOUNEL: op. cit., s. 1118n.

59/ Překlad autor, srov. PIUS X.: „Motu proprio ‚Tra le sollecitudini‘ de restauratione musicae sacrae“. IN: *Acta Sanctae Sedis* 36, 1903–1904, s. 329–333: „Essendo, infatti, Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa.“ A dále: „In particolare si procuri di restituire il canto gregoriano nell’uso del popolo, affinché i fedeli prendano di nuovo parte più attiva all’ufficiatura ecclesiastica, come anticamente solevasi.“

60/ Srov. KONGREGACE PRO OBŘADY, «Instrukce „Inter oecumenici“», in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) odst. 97n., dále např. KKC 1182 a KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI: *Všeobecné pokyny k Římskému misálu*. Praha, ČBK 2003, odst. 296–308 (dále jen VPŘM).

61/ Srov. *Caeremoniale episcoporum* (ed. 1600) cap. XII, 8; také *Codex Iuris Canonici* (ed. 1917), kán. 1268 §3 a KONGREGACE PRO OBŘADY: „Instrukce ‚Eucharisticum mysterium‘“. IN: *AAS* 59, 1967, odst. 55.

62/ Srov. KKC 1184; VPŘM 309.

63/ Srov. KKC 1142, 1182, 1184.

64/ „... ad pristinam sanctorum Patrum normam restituantur“, srov. CONCILIUM VATICANUM II.: „Constitutio de Sacra Liturgia, Sacrosanctum Concilium“. IN: *AAS* 56, 1964, s. 114, odst. 50; a PIUS V.: „Quo primum“. IN: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum*

Pontificum cura recognitum. Editio iuxta typicam. Roma, S. Sedis Apostolicae et S. Rituum Congregationis Typographi Desclée & Socii 1962.

65/ Srov. např. SC 5: „Neboť z boku Krista, zesnulého na kříži, vzešlo obdivuhodné tajemství celé církve.“ Dále prosby v nešporách „O posvěcení kostela“. IN: *Denní modlitba církve* 1. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 1143: „Pane Ježíši, z tvého probodeného boku vytryskla krev a voda, a tvé církvi se otevřela studnice života – očišťuj a obnovuj církev svými svátostmi.“ A také SC 10: „Liturgie je vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla.“

66/ Srov. Zj 21,22 a *KKC* 1179.

67/ Vyžaduje také tvůrčí spojení více různých kvalifikací.

68/ Jistě, dílčí a dočasná jako všechno v přítomném stavu věcí. Proto nečekejme, že by bylo lze vytvořit jednou provždy ideální kostel.

Jan Kotas S.L.L. (* 1970) byl roku 1995 vysvěcen na kněze. Studoval na Katolické teologické fakultě UK v Praze. V letech 1995–1998 působil jako osobní tajemník a ceremonář pražského arcibiskupa, poté vykonával pastorační službu v několika farnostech pražské arcidiecéze. Postgraduální studium absolvoval na Papežském liturgickém institutu u Sv. Anselma v Římě (2002–2007), kde se pod vedení prof. Enrica Mazzy specializoval v oblasti anaforických studií. Na Papežském orientálním institutu se v téže době seznámil s byzantskou liturgickou tradicí a z rukou Kongregace pro východní církve obdržel fakultu biritualismu. Je členem liturgické komise pražské arcidiecéze a liturgické komise exarchátu Řeckokatolické církve. V současné době vyučuje liturgiku na KTF UK v Praze a působí jako farář na pražském Vyšehradě.





Dom Samuel

Aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem

*Někdy si lichoťím, že jsem získal určité vzdělání. (Mějte soucit s mou naivitou!)
Na čem se tento útěšný názor zakládá? Určitě ne na nějakém množství
naučených věcí! Zakládá se na faktu, že všechno, co vím, mi ve skutečnosti
pomáhá naplňovat ideál života s Bohem. [...] Všechno, co jsem získal,
slouží k tomu, aby se neustále obnovovala má jediná touha:
touha odpovídající mému povolání, jež si postupně uvědomuji stále silněji.¹*

Otec Jeroným také říkal, že ti nejnadanější mladí mniši by měli studovat filozofii, ti méně nadaní teologii a ti ostatní liturgii. Že jsem do záhlaví úvahy o mnišské liturgii zvolil shora uvedený text, který s problematikou liturgie zdánlivě nijak nesouvisí, a že ji uvádím zmíněnou jízlivou poznámkou, má svůj důvod. Mnišská liturgie? Proč? Proč takový důraz na mnišský aspekt? Mnozí mniši měli ještě před nedávnem ambici působit na křesťanskou společnost své doby přímou cestou. V 19. století to dělal v oblasti liturgie s velkou kompetencí Dom Guéranger, benediktinský opat ze Solesmes. Mnich však má takovému pokušení odolát. Může mu v tom pomoci právě to, že se bude pozorněji věnovat mnišské liturgii. Mohlo by to možná vrhnout určité světlo i na liturgickou praxi jiných komunit než jenom mnišských.

Bohoslužba, posvěcování, přímluva

Mnichovo povolání – stejně jako křesťanský život pokřtěného člověka, ale radikálněji – spočívá v trojím komplementárním úkolu: vzdávat Bohu chválu neboli slavit božské ofícium, tj. rámeček, v němž má své místo každodenní slavení eucharistie, jež je pramenem každé modlitby; spět ke svatosti neboli nechat se proměňovat Kristem, připravovat se na přijetí jeho přátelství v modlitbě – být k tomu vede už samotný mnišský život jako takový, včetně svého komunitního aspektu; a konečně, v tomto pohybu vést s sebou k Bohu a přivádět před Něj všechno lidstvo. Bohoslužba, důvěrné přátelství s Naším Pánem či posvěcování, přímluva a zástupnictví jsou neoddělitelné součásti mnišské či křesťanské aktivity. Při slavení ofícia, jež je pro přímluvu výsadním místem, se posiluje i osobní svatost. Během

mše, kultu *par excellence*, se zářivý stín Kříže^a prostírá nejen nad jejími účastníky, ale daleko tento okruh přesahuje. K přijetí eucharistie připravuje a poté je prodlužuje osobní modlitba a pokaždé, když se nějaký člověk přiblíží Kristu, vede s sebou všechny své současníky. Veřejná modlitba církve, jejímž hlavním cílem je vzdát Bohu chválu, jež mu přísluší, přispívá k osobnímu posvěcení jejích účastníků i těch, kteří se v jejich modlitbě ocitají před Bohem spolu s nimi. Uspořádání našich obřadů až do těch nejkonkrétnějších podrobností má určovat snaha, aby kult Boží a toto dílo posvěcování byly důstojné. Je naše mnišská, naše křesťanská liturgie hodna Boha? Přispívá či nepřispívá k duchovnímu růstu všech? To jsou první základní otázky. Mohla by následovat další: Proč tomu tak je? Než vyznačíme v několika bodech rámeček pro vypracování odpovědi, dovolme si malou okliku směrem k současnosti, k otázkám, které se týkají dneška.

Volba stability

V polovině minulého století jedna zbožná dáma ze sousedství francouzského opatství Sept-Fons odkázala mnichům několik desítek arů půdy, vzdálených asi čtyřicet kilometrů od kláštera. Pár hlav nad tím šťastným darem zajásalo: jeden z mnichů navrhoval založit nový klášter, kde by se vedl „mnišský život v obrozené podobě, chudší, horoucnější, zbavený tíhy starých budov a osmi století dějin“. Jeden moudřejší mnich navrhl vysázet stromy. Dvakrát třikrát za rok by se tam zašlo vymýtit podrost a stromy prořezat. Poradili se s jedním starým mužem z kraje. Znal od svého otce a dědečka, ve kterých úžlabínách se drží vlhko a na kterých stránkách prodlévá slunce. Věděl také, kde nevzejdou modřiny a za jakých podmínek se uchyťí buky. Mniši naslouchali a řídili se jeho radami. Mladí inženýři v jejich sousedství, průkopníci změny, nasáklí ze školních lavic teoriemi, na pozemcích experimentovali a inovovali. Výsledek na sebe nedal čekat. Nevzešlo z toho nic, jediné diskuze, jimiž se snažili obhájit své postupy. Chabý výtěžek pohltily výdaje na jeho dosažení. Na pozemku mnichů stromy v tichosti rostly. Jaký podíl na historce má pravda a co je bajka, není důležité. Je ale dobrým obrazem toho, co se dělo v téže době v našich kostelech. Analogie mezi mnišským životem, jeho liturgií a péčí o les může působit divně, ale pochází také od otce Jeronýma:

Les, stejně jako kontemplativní život, tříbí naše vnímání, onu schopnost, jež se projevuje otevřeností našeho srdce, jeho nadějí. Povolání lesníka, stejně jako povolání mnicha, vede k mlčení. Mlčení člověka v hlubokých lesích! V jejich vznešenosti umlká tlachání a končí

všechno vysvětlování. Ostatně tlachání ani toho největšího mluvky by nikdy netrvalo sto let! A v lese trvá sto let všechno, co je hodnotné.

Liturgické hnutí, vzniklé na počátku 20. století v kláštorech a na katolických fakultách, formovalo myšlenky, z nichž některé byly hluboké a slibné. Podle těchto teorií se však rovnou reorganizovala liturgie, místo aby se dalo přednost pozvolnému a uváženému, o to však trvalejšímu vývoji. Generace lačná změny poslala řadu nosných prvků struktury do starého železa. Z této horečné činnosti vzešlo víc prázdna než něčeho opravdu plodného. První bod moudrosti: čím rychlejší reforma, tím menší naděje, že bude stabilní. Co bylo neuváženě zbudováno, smetou stejným tempem následovníci. A druhý bod: chceme-li hodnoty vytvořené k trvání přizpůsobit tak, aby v průběhu generací zůstávaly živé, je moudré vstřebat do sebe zkušenost starších.

Velká škola zkušenosti

Když jsem v roce 1983 přišel do opatství Sept-Fons, pro komunitu právě končilo období určité rozháranosti. Tehdy jsem to neviděl, nestaral se o to, snažil jsem se odpovědět na své povolání. Pomáhal mi v tom jeden ještě mladý mnich, který uměl pochopit můj hlavní zájem a vést mě k pravým hodnotám. On sám neuvázl v síti iluzí díky otci Jeronýmovi. Pozvolna – rozhodně ne z touhy vracet zpátky minulost, ale spíš, jako když otec rodiny najde zdemolovaný a vykradený dům a vyhledává v troskách staré i nové věci, aby mohl dětem zajistit klidný domov, kde budou moci růst a rozvíjet se – jsme zrekonstruovali liturgii tak, aby odpovídala komunitě a mladým bratřím, které nám Bůh posílá. V tom úsilí je však nutno stále pokračovat.

Mladý mnich se utváří tak, že své tužby a úmysly konfrontuje s tužbami a úmysly některého ze zkušenějších starších, který mu dokáže své zkušenosti předat. Úkolem vychovávané generace pak je tuto živou paměť předat zase další generaci, převzít štafetu. Nejde přitom v první řadě o rovinu myšlenek, nýbrž o rovinu činů, protože ty se do nás vryjí mnohem hlouběji než myšlenky. Kdyby se každá generace domnívala, že může a má všechno nově vymyslet, že ji minulost nemá v čem poučit, co by vybudovala? „Pryč s minulostí!“ volali vzbouření studenti na konci 60. let. Podřezávali tím větve, která měla sloužit za základ jejich nejvznesenějších tužeb. Ale nemylme se: některé jejich myšlenky byly správné, zdravé. Chybou bylo zaslepení. Neviděli, že za kulturním rámcem, který – nepochybně právem – odmítali, se skrývá ještě jeden další, v němž by jejich žízeň po pravdě,

spravedlnosti a kráse nabyta života. Ano, je to ono vzdělání, ona kultura, o níž hovoří otec Jeroným v textu citovaném v záhlaví. Aby se z lidského srdce vynořilo to, co je v něm nejdůstojnější – život ve spojení s Bohem –, musí mít tento duchovní rozměr bezpodmínečně oporu ještě v jiných hodnotách, těch, jež představují skutečnou kulturu a umožňují rozpoznat, které aspirace jsou živé a které destruktivní. Divoce rostoucí strom má svůj půvab, ale prořezávané stromy nesou víc plodů, a sladších. Mýtus dobrého divocha je lákavý sen. Ale jenom sen... Bez oněch opěrných bodů se zlo přikrčené v lidském srdci může polibosti rozvíjet, působit utrpení a zavádět na bludné cesty.

Iuxta considerationem rationis

Ale pojďme zpět k tématu. *Iuxta considerationem rationis* (podle rozumného uvážení) – těmito slovy sv. Benedikt moudře stanoví pro mnichy čas odpočinku a hodinu, kdy se patří sloužit noční oficiu. *Opus Dei* je dílo, úkol, práce, dalo by se říci, práce, již je třeba vykonat. Při výkonu povolání, které nám Bůh – k našemu velikému dobru – nabízí a na něž očekává, že svobodně odpovíme nasazením celé své bytosti, intelligence, vůle i všech zdrojů senzibility, včetně těch tělesných, existuje neustálé pokušení subjektivního přístupu: co se nám líbí, co odpovídá našim myšlenkám, co nám vyhovuje. Z toho pak vzniká snaha přizpůsobit observance naši náboženské rodiny, formy liturgie, rytmus našeho života, dokonce až po jeho posvátné povinnosti, požadavků doby. Svatý Benedikt postupuje opačně: je zde určitý úkol, jež máme vykonat, úkol posvátného významu a nadpřirozeného účinku; pokusíme se s ním vypořádat – taková, jací jsme, a tedy vždy nedokonale –, jak to jen podle rozumného uvážení půjde, to znamená nejlépe, jak můžeme.

Božské oficiu – *Opus Dei* – je dílo, jehož význam a nadpřirozená účinnost jsou pro nás někdy jasné, někdy neproniknutelné. Objektivní význam a účinnost jsou totiž jiného řádu než osobní dojmy, osobní myšlenky a záliby. Sloužit mši je někdy snadné a uklidňující, někdy však těžké a musíme se přemáhat. Na toto střídání povrchních pocitů si mnich musí co nejrychleji zvyknout a nevsímat si jich. Význam má bohoslužba, ta je účinná. Když církev mnichům nabízí určitý rytmus a formu a snaží se tak strukturovat jejich vnitřní život, je cílem sladit jejich existenci v jednotný celek, aby mohli plnit své povolání a žít co nejvíc, jak to jen lze, v Boží přítomnosti. Jestliže mnich zanedbává sedm každodenních oficií konaných okolo eucharistie, jestliže pohrdá základními observancemi a ponechává všechnu volnost svým neuspořádaným impulzům, jeho vnitřní život chřadne. Totéž platí pro křesťana, který zanedbává každodenní mši, na niž je

zván, i mši nedělní, jíž je povinen se účastnit, a odpouští si i modlitbu v rodině a jiné povinnosti, které strukturují jeho život křesťana. Jestliže naopak jedni i druhí bez ohledu na své vlastní střídavé pocity, na dostatek či nedostatek zápalu, chuť či nechuť, tyto povinnosti plní, jejich vnitřní život zapustí v této praxi kořeny a získá na pevnosti.

Zrovna tak není k ničemu ani v rovině natolik intimní, jako je osobní modlitba, posuzovat její kvalitu ze subjektivního hlediska, i když je to běžné, neustálé pokušení. Někdo se bude snažit zakoušet, cítit její usebranost, ale už sv. Antonín své žáky varoval: „Špatně se modlí ten, kdo ví, že se modlí.“ Takový člověk hledí na sebe, je obrácený k sobě. Otcové egyptské pouště navrhovali pro ty, které volal Bůh, osvědčenou praktiku: recitovat žalmy, uchránit srdce od vnitřního vzruchu, neúnavně opakovat jednu a touž formulku, vyjadřující v několika slovech jedinou základní prosbu, nic jiného – a neslo to plody.

Radikálnost a smysl milosrdenství

Vezměme si knihu Evangelia a přinutíme se ji přečíst vcelku. Obraz osobnosti Našeho Pána se obnoví a eventuálně vyjasní. Objevíme ho tam rozhodného, někdy neoblomného, ale plného velké dobroty a nesmírné pozornosti: náročnost a milosrdenství. Přečteme si znovu jeden z nejsrozumitelnějších textů: „Kdokoli žádostivě pohlíží na nějakou ženu, už s ní ve svém srdci zcizoložil.“ (Mt 5,28) Když zná člověk sám sebe... A ve zdánlivém rozporu s tímto požadavkem čistoty říká Ježíš Marii Magdaléně: „Ani já tě neodsuzuji. Jdi a od nynějška už nehřeš.“ A těm, kteří ji chtěli ukamenovat: „Ať ten z vás, který je bez hříchu, po ní první hodí kamenem!“ (Jan 8,2–11) Hranice mezi dobrem a zlem prochází uvnitř našeho vlastního srdce. Přijmeme to? Co jiného! Ale budeme to nečinně snášet? Naprosto ne. To by byl velký omyl.

Mnišský – křesťanský – život je cesta vpřed, pohyb směrem k Osobě, která od nás mnoho očekává, mnoho odpouští a mnoho dává. Aby ta cesta měla určitý rytmus, musí být jasně stanoven cíl a laťka musí být dostatečně vysoko. Také je potřeba brát v úvahu povahu chodců. Rozdíl mezi tím, co Bůh nabízí – jde o nezměřitelný dar –, a našimi spontánními postoji, jimiž na to odpovídáme, je propastný. Aby nás tento rozdíl nepřiměl svěřit ruce, je tu jediná možnost: pokora, křesťanská ctnost *par excellence*, výsadní nástroj benediktinské Řehole. Ale musíme-li si přiznat takovouto míru bezmoci, znamená to snad, že poselství Evangelia, v celé své šíři, už dnes pro nás není? Že už důstojný a věrně žitý mnišský život není pro nás dosažitelný? Jak bychom se mohli odvážit si to myslet?

Mladý člověk si řekne: „Nejsem zralý. Pevně jsem se rozhodl, že se budu snažit, abych dozrál.“ Krásný úmysl! Ale daleko s ním nedojde. Zrání je záležitost prostředí. Záleží na tom, jaký život vedeme, jaké lidi máme kolem sebe, jaké jsme si k tomu vybrali, jaký rámec si pro sebe najdeme. Uložte hrušku do chladného sklepa, a dozraje. Dejte ji do ledničky, a ztratí chuť. Položte ji mezi okna na slunce, a shnije. Zrání je výsledek určitého způsobu života. Co platí pro růst biologický, platí i pro růst lidský, a v duchovní oblasti obzvlášť.

Božské officium, observance našeho mnišského života, atmosféra naší komunity (kvalita našich vzájemných vztahů, jisté mravní nároky), velká pravidelnost, když přichází hodina modlitby – to jsou rámce, které našemu vnitřnímu životu umožňují zrát. Je-li naše liturgie příliš změkčilá, mohou naše životy snadno ztratit chuť a začít hnít. Spása však není vyhrazena nějaké elitě. Je to lék všeobecný. Ale musí se umět užívat. „Mnišský život, modlitba, sjednocení s Bohem, to jsou praví lékaři. My jsme nemocní bratři, kteří se vzájemně podporují, aby sloužili Bohu, chválili ho, přiblížili se Našemu Pánu,“ píše mi otec učitel ze Sept-Fons.

Křesťanská liturgie poskytuje rámec, v němž náš vnitřní život může zrát. Její krása, pečlivost našich gest, jejich záměrná odlišnost od pohybů, melodií, slov běžného života, důstojnost předmětů při ní užívaných, čas, který jí věnujeme, to všechno – jakoby osmózou, tím, že to obrací náš pohled od pomíjivých věcí k tomu, co trvá, a spíše díky milosti než našemu vlastnímu úsilí – způsobuje obrácení.

Sladit mysl, srdce s tím, co říkájí rty

Dílo Boží, *Opus Dei*, je dílo, které konáme my pro Boha a které Bůh koná pro nás. Svatý Benedikt ve své Řeholi uvádí na konci dlouhých kapitol pojednávajících o božském officiu ještě jednu další radu: „Při žalmech se chovejme tak, aby naše mysl, naše srdce³ byly ve shodě s naším hlasem.“ Těto zásadě je možné rozumět dvojím způsobem. Opírám se opět o jednu nevydanou analýzu otce Jeronýma.

Slova „aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem“ mohou znamenat, že se máme snažit vnímat do všech podrobností obsah všeho námi vyslovovaného či zpívaného textu, že nám nesmí uniknout z božského officia ani jediné slovo. Taková pozornost je nad lidské síly. Naše aktivita během liturgických obřadů nespočívá v první řadě v porozumění, nýbrž v účasti: Tím, kdo vzdává Bohu poctu, jež se Bohu líbí, a přimlouvá se za lidstvo, je Náš Pán Ježíš Kristus.⁴ Naše modlitba se podílí na té jeho. Se svým žvatláním se přidáváme k nepřetržité modlitbě Našeho Pána. Náš hlas prostřednictvím inspirovaných slov – textů Písma, a zvláště

žalmů – vyjadřuje prostě modlitbu, jež se Bohu líbí.⁵ V tomto smyslu je naše mysl, naše srdce, ve shodě s naším hlasem. Jestliže dva nebo tři verše uniknou naší pozornosti, není to žádné velké neštěstí! Naše spojení s Pánem nezávisí na tom, zdali si bezprostředně uvědomujeme či neuvědomujeme plný obsah textů. Není důležité, hovoří-li texty k duši nebo ne, zasahují-li naši senzibilitu či nikoli. Nejde o to, rozumět každému verši, nebo o to, cítíme-li nebo necítíme pohnutí. Naše spojení s Ním je hlubší, obecnější, zásadnější povahy. Právě takovým způsobem spojuje náš Pán se sebou kněze, který při mši *in persona Christi* koná jedinečnou obět. A právě tak při božském oficiu umožňuje, aby se řeholník podílel na jeho funkci prostředníka: chválit a přimlouvat se.

Mens concordet voci. V podstatě nejde o to, překládat si v duchu všechny pronášené texty. Má lidská účast na Ježíšově funkci spočívá v tom, že poskytují svůj hlas. Duše nechť si tuto účast uvědomí a určitým obecným způsobem se tomu přizpůsobí.

Pramenem Božího kultu, liturgie a modlitby je Bůh. Nikdo nemůže oslovovat Boha „Otče!“, jestliže v něm nepřebývá Duch Svatý (srov. Řím 8,15 a Gal 4,6). Pokud jde o božské oficium, je to samozřejmě, ale aktem církve je i osobní modlitba. Samozřejmě, je naším osobním úkonem, ale je možná pouze proto, že náležíme Kristu, že jsme údy jeho Těla. Je však potřeba, aby tyto úkony dostaly podobu konkrétní skutečnosti.

Jsme vykonavatelé, aktéři, v tom je naše role.

Bez nás by kult a liturgie zůstaly jen programem. Skutečnost jim musí dodat naše účast.

Umění nechat se nést

Neexistuje důležitější a důstojnější lidský úkol než tento. Při božském oficiu, při modlitbě, se oddáváme podstatnému: chvále, prosbě o pomoc a odpuštění pro nás a pro množství těch, které takto neseme s sebou. V liturgické nebo osobní modlitbě nachází nejčistší a neúčinnější výraz naše láska jedněm k druhým a naše láska k těm, kdo jsou nám drazí. Zde se dotýkáme podstaty lidského jednání pozvednutého milostí. Význam a účinnost takového jednání jsou vnímány očima víry.

Je pravda, že jde o úkol, který se opakuje. A my máme v povaze, že opakování nesnášíme. Máme rádi novost, ta poutá a uspokojuje naši senzibilitu. Proto je

účast na Božím díle pro nás tak obtížná. K usebrání se nemůžeme přinutit. Je to plod vztahu. Že liturgické obřady vždy provází trocha nesoustředěnosti, je nevyhnutelné. Naše pozornost nikdy nebude nepřetržitá. Nezbyvá než tuto skutečnost přijmout, aniž však zůstaneme zcela pasivní. Usebrání je přítomnost Druhého v nás, je to ovoce přátelství. Nedosáhne se ho úsilím. Kdo usiluje o usebrání, obrací pohled k sobě samotnému. Takové falešné usebrání vede jen ke křečovitosti. Úplná laxnost však není o nic lepší. Dopustíme snad, aby naše povahové rysy a nedostatky narušovaly naši posvátnou službu? Správné je nechat se nést, ale zachovat si vůči sobě určitou bdělost. Význam slov, jež slyšíme nebo která pronášíme či zpíváme, význam gest, jež společně konáme, bychom si měli pokud možno uvědomovat. To je vše. Tak jako se ze vzájemné pozornosti, účasti na společném úkolu a vyznávání stejných hodnot rodí nezasloužený dar přátelství, podobně přináší modlitba, ať veřejná, nebo soukromá, nečekané ovoce usebrání. Poté, co jsme odstranili překážky, které nás rušily v plnění našeho úkolu, a naslouchali jsme a uváděli ve skutek, vzájemná přítomnost se stane skutečností a přinese usebrání jako nenápadný plod.

Když konáme, co žádá církev...

Jednoho z bratří potkala těžká rodinná zkouška, jedna z těch, jež dokážou otřást i plně vyrovnaným životem. Dokázal v tom šoku natolik sebrat síly, že se oddal mnišskému životu s ještě větší vážností: víc se modlil, méně plýtvал časem, pozorněji četl. Byl to dobrý reflex. Začal se také horlivě modlit za své blízké. Uběhlo několik měsíců. Když se palčivost rány trochu utišila, poradil jsem mu, aby se s tou myšlenkou obrátil k Bohu jednou, dvakrát za den, a potom se už snažil na to nemyslet. Potřeboval se od té starosti odpoutat. I když mu tolik ležela na srdci, byla to nicméně jedna z bolestí mezi mnoha jinými, jaké nás lidi v životě potkávají a zraňují naši věrnost. Hovořil jsem o tom s otcem učitelem ze Sept-Fons. I když mu byl onen bratr hodně blízký a cítil s ním, řekl na to: „Víte, člověk vždycky myslí na sebe; má sklon být k sobě obrácený dokonce i při modlitbě. Jestliže však konáme, co žádá církev, náš život dostane zcela jiný rozměr.“

Konat, co žádá církev... Tím hlavním není úzkostlivě zachovávat pravidla a pokyny té či oné římské kongregace, ale přijmout logiku Jiného. „Mým pokrmem je konat vůli toho, který mě poslal, a dovést jeho dílo k dobrému konci.“ (Jan 4,34) *Opus Dei* není naše dílo, nýbrž dílo toho, který nás poslal. To by vyřešilo všechny spory mezi zastánci toho či onoho způsobu bohoslužby.

Naše liturgie, nejen jejich obsah, ale i forma, jsou rámcem, v němž může – nebo nemůže – zrát náš duchovní život, náš vlastní i těch, kdo jsou svěřeni naší pastýřské péči.

Obsah: Jestliže na Popeleční středu užijete formulace: „Prach jsi a v prach se navrátíš“ (Gn 3,19), liturgická slova budou v souladu s gestem, s popelem, jímž se značí hříšnickovo čelo. Jsou to slova, jež člověka ostře zasáhnou: jednoho dne zemřu, mé tělo shnije a promění se opět v zem. Zasáhnou ho tak, jak zasáhla Adama po prvním hříchu. Právě tento působivý a zdravý pocit nám církev jednou za rok připomíná. Dáte-li přednost druhé možnosti, duchovnější formulaci: „Čiňte pokání a věřte evangeliu“ (Mk 1,15), kterou misál také nabízí, symbolika popele se trochu vytrácí. Jste tak účastní prvních Ježíšových kázání. Jde spíš o mravnost a je to i tak správně, ale starozákonní text je údernější. Obzvlášť když se působivost Ježíšových slov překladem ještě oslabí, tak jak to činí francouzský misál: „Obrátte se!“; dáváme přednost znění podle Bible jeruzalémské a českého rituálu: „Čiňte pokání!“

Forma: Mohli bychom probírat do detailů, které pojetí je pro cestu ke svatosti příznivější a které méně příznivé – což je v této úvaze hlavní argument. V klášteře doplňuje teologickou formaci ve věcech liturgie formace praktická: jak se chovat v kostele, abychom nebyli křečovití, ale také ne laxní. Rádce tu nejsou myšlenky, ale uvážená, promyšlená zkušenost: jaké chování přispívá k povznesení srdcí, jaké to spíše ztěžuje?

Vzdělání, kultura jsou hodnoty, díky nimž se v člověku probouzejí a určitým způsobem pořádají všechny jeho schopnosti. Křesťanská liturgie potřebuje zapustit kořeny na této živé půdě. Připadá mi, že naše římskokatolická liturgie se dnes dotýká srdcí věřících, jejich duchovních schopností, jejich senzibility i jejich těl jen velmi povrchně. Náš vztah ke křesťanské liturgii je příliš rozumový. Neživit pouze rozum a vůli, ale dotknout se senzibility, představitosti, živit srdce.

Nesmíme přitom ale zapomenout, že v první řadě máme bděle hlídat kvalitu naší vnitřní účasti: pozornost, čistota srdce, bdělost, pokud jde o spontánní chování, neboť jací jsme v běžném životě, takoví jsme před Bohem. Neklidní, snílci, panovační, marnivci, úzkostliví, sobečtí, ti všichni zakusí, že všechny takové vlastnosti narušují účast člověka na bohoslužbě a modlitbě. V hodině modlitby zapomeňme na všechno, co bylo předtím. Naše spory o liturgii, naše myšlenky a názory, chutě a záliby, na to všechno zapomeňme. Nechť se mezi námi tyčí jenom Kristův kříž, hlásající tajemství jeho a našeho vzkříšení. A my všichni, kněží i ostatní věřící, pohlížejme k němu.

Na Popeleční středu 2012.

Z francouzského originálu přeložila Věra Dvořáková.

POZNÁMKY:

1/ Všechny kurzivou tištěné texty v tomto článku jsou inedita otce Jeronýma (mnicha z opatství Sept-Fons, 1907–1985) a mnohé myšlenky rozvíjené v textu pocházejí rovněž od něho. Část jeho díla vydalo česky nakladatelství Triáda.

2/ Jde o výraz kardinála Charlese Journeta.

3/ Latinské *mens* zde neznamená mysl ve smyslu *ratio* ani duši ve smyslu psychologickém (*anima*), ale to, co je v člověku nejduchovnější, nejhlubší. Proto užíváme dvou slov: mysl a srdce.

4/ Srov. Řím 8,34. Srov. rovněž CHARLES JOURNET: *L'Eglise du Verbe incarné*, sv. 2. Ed. Saint-Augustin 1999, s. 12.

5/ Srov. JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI.: *Ježíš Nazaretský*, 2. díl. Brno, Barrister & Principal 2011, s. 98: „Augustin vysvětluje, že v žalmech vždy hovoří Kristus – jednou jako hlava, jindy jako tělo (srv. např. *En. In Ps.*, 60, 1s ; 61, 4 ; 85, 1.5). Ale skrze něho, Ježíše Krista, jsme přece jeden jediný subjekt a spolu s ním tak můžeme skutečně hovořit s Bohem.“

Br. M.-Samuel OCSO je opatem v klášteře trapistů v Novém Dvoře. Roku 1983 vstoupil jako novic do francouzského kláštera Notre-Dame de Sept-Fons, roku 1990 byl vysvěcen na kněze. V roce 2002 se stal jedním ze zakladatelů kláštera Matky Boží v Novém Dvoře v Čechách, který se stal koncem roku 2011 opatstvím.





Stefan Kraus

Ars celebrandi

Umění a liturgie

Spisovatel Peter Handke¹ ve svém vyprávění *Die Lehre der Sainte-Victoire* (Moudrost hory Sainte-Victoire), vydaném v roce 1980,² říká, že Paul Cézanne v jednom ze svých dopisů napsal, že „nemaluje podle přírody“, že jeho obrazy jsou spíše „konstrukce a harmonie paralelní k přírodě“. Dále uvádí, že u Cézanna pochopil, že obrazy se s koncem prostorové iluze staly jedinečným obrazovým výtvozem čisté barvy a forem, „jako by tyto věci byly tím posledním“. Popisuje Cézannovy obrazy jako vlastní a jediné trvající skutečnost, v níž je všechno v souladu, a že se v myšlenkách ptá, zda by při tomto vidění mohly věci trvale zůstat „skutečnými“ jen v určité víře. Tak Handke přichází od prožívání obrazové skutečnosti v malbách Paula Cézanna k popisu „obrazu obrazů“, jenž před ním, který se „nikdy nemohl označit za věc“, vystal, když byl ještě dítě. „Tímto obrazem byla věc v určité schránce, ve velikém prostoru. Tímto prostorem byl farní kostel, tou věcí byl kalich s bílými oplatkami, jimž se říká posvěcené hostie, a její schránkou byl pozlacený svatostánek, zabudovaný do oltáře, který bylo možno otevírat a zavírat jako otáčivé dveře. – Toto tak zvané „nejsvětější“ – píše Handke – bylo pro mne v oné době *nej skutečnější*. Toto skutečné mělo také svůj opakující se okamžik, kdykoliv totiž částice chleba, jež se slovy proměňování staly takříkajíc Božím tělem, byly spolu s kalichem ukrývány ve svatostánku. Svatostánek se otevřel, věckalich, už zahalený do roušek, byl postaven do barevné nádhery svého úkrytu, svatostánek se opět zavřel – a teď zářivé zlato uzavřené konkávní klenby. A takto nyní vidím také Cézannova „uskutečnění“ – říká Handke – (až na to, že před nimi neklekám, ale stojím), je to proměnění věcí a záchrana věcí v nebezpečí – nikoli v náboženském obřadu, nýbrž v podobě víry, jež byla malířovým tajemstvím.“³

Dámy a pánové, odpusťte mi tuto delší úvodní pasáž, která nás – jak se ukáže – přivádí k ústředním bodům spojení umění a liturgie. V mém příspěvku na tomto kolokviu bych chtěl uvažovat o liturgii podle měřítek umění: ani jako teolog, ani jako odborník na liturgii, nýbrž jako zprostředkovatel umění, zkušený ve věcech umění a stále se tážající na jeho podstatu.

Liturgie je středem naší víry a tvoří centrum společného uctívání Boha. Tím, že dává naší víře formu, umožňuje život církve, „přispívá vrcholnou měrou k tomu,

aby věřící svým životem vyjadřovali a zjevovali ostatním Kristovo tajemství a skutečnou povahu pravé církve“.⁴ V liturgii slavíme, připomínáme a zpřítomňujeme narození, život a působení, utrpení, smrt a zmrtvýchvstání Krista. Liturgie je zpřítomňování, jež nabylo formy. V tom je nutně odkázána na řeč a obrazy, na hudbu a zpěv, na pohyb lidí v prostoru a jejich gesta, na roucha a nářadí. Nárokuje si autenticitu a pravdivost, čímž se odlišuje od divadla, a přece nutně užívá stejných prostředků a médií. Nalézá názornou formu pro to, co je v našem náboženství v jádru nezobrazitelné, a právě v tom musí prokázat svou uměleckou kvalitu.

„Art is Liturgy“ – umění je liturgie –, tvrdil americký umělec Paul Thek v rozhovoru s kurátorem výstavy Haraldem Szeemannem v roce 1973, rok po jeho kaselské výstavě *documenta V*, na níž byly slaveny „individuální mytologie“ umělců jako dobové následování závazné křesťanské ikonografie. „Art is Liturgy and if the public responds to their sacred character, then I hope I realized my aim, at least at that instance.“⁵ Na příkladu Paula Theka lze nejen dokázat, že instalace v prostoru a performance, dvě nejdůležitější umělecké formy od roku 1960, jsou sotva myslitelné bez vzoru liturgie a lidové zbožnosti a že od nich dostaly podstatné impulzy, ale lze odtud vyjít a zastávat tezi, že umění může být vzorem toho, jaký nárok musíme kladt na aktuální a autentickou liturgii.

Zůstaňme nejprve u umění. Všichni dokážeme prožívat umělecké dílo, aniž tušíme, z jakého kontextu pochází. Umělecké dílo se sděluje, je to část jeho podstaty, sděluje se nikoli historicky korektním vědeckým způsobem, ale v antropologickém a duchovním porozumění jako utvořené dílo. – Umění je „vkládáním se pravdy jsoucího do díla“ – napsal Martin Heidegger.⁶ Proto umění požaduje svobodu, kterou mu nikdo nemůže dát, protože je ve své nejvnitřnější podstatě svobodné. Platí to bez omezení i pro umění na objednávku, jehož umělecká kvalita, nakolik existuje, přesahuje kontext objednávky. Přání a omezení jsou u objednávky pro umělce většinou základem přesné reakce a umění, jež se má objevit v liturgii, je samozřejmě vázáno na přání a omezení. Musí se totiž začlenit do formy, jež vyrůstala po celá staletí. Mluvíme-li o „církvi“ jako o společenství věřících, založeném Kristem, pak je jasné, že dialog církve s uměním se může týkat jen vztahu každého jednotlivce k umění. Neboť teprve tímto subjektivním vztahem jednotlivce se z pouhé věci stává umělecké dílo. Neexistuje umění bez vnímajícího diváka a právě tak málo existuje možnost kolektivního dialogu s uměním ve smyslu normovaných zážitků. Nadhodnotu uměleckého díla podává teprve názor, estetická zkušenost.

Umělecká práce znamená v případě zdaru proměnění materiálu. Říkejme tomu estetický přírůstek, humánní kvalita, jež je uměleckému dílu vlastní. Toto proměnění nelze plánovat a je nezávislé na technické zručnosti. Máme-li to říci zcela

jasně: umělecké dílo není určeno svým záměrem, nýbrž svou působivostí. Kdo by chtěl *dělat* umění, zpravidla ztroskotá. To, co dělá umělecké dílo uměleckým dílem, není suma jeho faktických součástí, nýbrž moment proměnění jeho fakticity. Uměleckým dílem se stává teprve proměněním materiálu. Abyste se o tom přesvědčili, srovnejte řadu mariánských sošek a ptejte se, proč na vás všechny nepůsobí ve stejné míře. Mnohé z nich pro vás nejsou o mnoho více než materiál, z něhož jsou udělány, trochu dřeva a barvy. Pro diváka dochází k proměně v umělecké dílo v estetickém okamžiku.⁷ Estetický okamžik se nevztahuje jen k umění. Vzpomeňte si na všem jistě známou situaci, kdy jste byli nevysvětlitelným způsobem dotčeni nějakým člověkem, jednáním, slovem nebo obrazem, nějakým zvukem, vůní, náladou a mysleli jste na to potom možná ještě po celé dny. Pokud jde o umělecké dílo, diváci a umělci si nikde nejsou blíže než v tomto prožívaném okamžiku proměnění materiálu. To, co tehdy prožívá divák, to umělec prožívá v práci s materiálem jakožto vlastní původ a počátek díla, který pro něho zůstává záhadou, a patrně jí zůstat musí. Jak pro diváka, tak pro umělce platí, že ho tato zkušenost počátku a podstaty uměleckého díla přemáhá. Oba cítí, že prožívají hloubku uměleckého díla, aniž to už pochopili podle racionálních kritérií. Proto mluvíme při estetickém okamžiku o zjevení, jež je pro rozum spíše překážkou než posilou, o zjevení, které se živě objevuje v dynamickém prostoru mezi dílem a divákem, mezi zrakem a duší se smysly.

K práci umělce tedy nepochybně patří vědomá práce s materiálem a technika jako formální předpoklad. Neboť smysl vzniká jen tehdy, když jsou materiál a forma ve vnitřním vztahu, který nevnímáme jako libovolný, nýbrž jako nutný. Vedle vědomí o užívání formálních prostředků se umělecká práce vyznačuje stálou pozorností, hledáním něčeho, o čem nevíme, co by to mohlo být, a co je podněcováno nutnou žádostí, aby nabylo tvaru to, co bylo dříve bez tvaru. Toto hledání se děje podle vnitřních pravidel, jež jsou pro ostatní lidi většinou až k nepoznatelnosti skryty v osobě umělce, a podle estetických kritérií, která jsou dílem tradiční, dílem pro každé umělecké dílo nová nebo jemu jinak vlastní. Tento plán je v základu každé vážné umělecké práce, určitá struktura, rytmus, omezení na prostředky, které jsou – nejen v technickém smyslu – k dispozici. K práci umělce patří intuitivní nebo reflektované porozumění těmto prostředkům, nalézání vnitřních zákonitostí, jež jsou této práci vlastní, schopnost se ponořit, opouštět a přijímat, odchylovat se, zachovávat, a nikoli v poslední řadě hra vlastní kreativity.

Nejpozději s touto poslední myšlenkou se pro nás otevírá paralela s liturgií, která ukazuje, jak velice kněží v eucharistii vstupují do příbuznosti s umělci. „Hrát před Bohem hru, konat dílo umění – ne tvořit, nýbrž být, to je nejvlastnější podstata liturgie,“ napsal Romano Guardini v roce 1918 ve své studii *O duchu*

liturgie (Vom Geist der Liturgie).⁸ „Umění ne tvořit, ale být“, jak fascinující poznání a jak vysoký nárok, který liturgie vznáší sama na sebe! Nespočívá v tom také autonomie uměleckého díla? Nikoli být nezávislé na skutečnosti – v našem křesťanském chápání nezávislé na Bohu jako posledním důvodu všech věcí –, ale být autonomní v tom smyslu, že se odpoutává od umělce a od jeho osobních okolností, vyrůstá nad jeho záměry a způsoby vidění a může být stále vnímáno bez ohledu na kontext svého vzniku a na svou dobu? Připomeňme si, že právě křesťanské umění si vždy činilo nárok, že nechce pouze odkazovat, být jen symbolem něčeho, a že umělec ve všech dobách zaměstnávala a dodnes zaměstnává otázka skutečnosti obrazu. Že umění skutečnost nezobrazuje, nýbrž skutečnost vytváří, to je podle Cézanna jednou z podstatných uměleckých výpovědí minulého století. „Umění nereprodukuje to, co je viditelné, ale činí viditelným,“ napsal Paul Klee.⁹ „Všechno se odehrává na ploše malířského plátna a nic nepřekračuje jeho hranice,“ řekl český malíř Václav Boštík v jedné své řeči¹⁰ a dodal: „Není to už pohled na výsek skutečnosti. Obraz je pro mne naopak celost, analogie vesmíru, a to nikoli jen v úzce fyzikálním smyslu, nýbrž v celé jeho dokonalosti, jak ji dokážu pochopit. Je tedy spíše analogií a odrazem onoho řádu, který tvoří podstatu vesmíru a jeho života.“

V umění, tak jako v liturgii dochází k proměnění jako jedině možnému způsobu, jak ve viditelném učinit postižitelným neviditelné. „Umění a liturgie jako smyslový výraz křesťanské víry vykazují z teologického hlediska strukturální blízkost,“ píše Albert Gerhards. „Umění i liturgie se podílejí na materiálním světě a zároveň poukazují na to, co je nemateriální... Umění tak může být požadavkem dosud skutečně neslavené liturgie.“¹¹ Tento ústřední aspekt liturgie je definován také v *Konstituci o posvátné liturgii*: „V liturgii, hlavně ve svaté eucharistické oběti, koná se dílo našeho vykoupení“ [...]. To, co je v ní lidské, má být zaměřeno k božskému a jemu podřízeno, viditelné k neviditelnému, činnost ke kontemplaci a přítomné k budoucí vlasti, kterou hledáme.“¹² Toto napětí mezi bytím a jevem a bytím, napětí nerozlučně skryté v uměleckém díle, vyznačuje také liturgii. Jsem si přitom vědom, že příbuzné pojmy v teologii a umění mohou nabýt rozdílných interpretací. Ale v reflexi o tom nám jako prostředek zbývá jen řeč. Proměnění, k němuž dochází v eucharistii, je skutečná proměna podstaty (*transsubstantiatio*) a netýká se smyslově vnímatelných akcidentů. Víra v reálnou přítomnost Krista v chlebu a víně je pro nás křesťany předpokladem pro přijímání svátosti. To je podstatný rozdíl mezi liturgií a divadlem. Papež Benedikt XVI. před několika lety řekl: „*Ars celebrandi* nechce zvat k divadelnímu představení, nýbrž k niternosti, kterou lze prožívat a která se pro přítomné stává přijatelnou a zjevnou. Jen když lidé vidí, že to není čistě vnější *ars* na způsob divadla – nejsme diváci –, nýbrž

výraz cesty našeho srdce, které získává i jejich srdce, pak se liturgie stává krásnou, pak se stává společenstvím všech přítomných s Pánem.“

Svatý otec se věnoval *ars celebrandi* důkladně roku 2007 ve svém listu *Sacramentum Caritatis*. Proto z něho uvedu rozsáhlejší pasáž. „Vztah mezi tajemstvím věřeným a slaveným se ukazuje zejména v teologické a liturgické hodnotě krásy. Liturgie totiž má, jako ostatně i křesťanské zjevení, vnitřní spojení s krásou. Je *veritatis splendor*... Krása liturgie je částí tohoto tajemství, je nejvyšším výrazem Boží slávy a v určitém smyslu se v ní sklání nebe na zem... Krása tedy není dekorativní faktor liturgického konání: je pro ně naopak konstitutivním prvkem, nakolik je vlastností samého Boha a jeho zjevení. To všechno nás musí vést k vědomí, s jakou péčí je nutno dbát na to, aby liturgické konání zářilo podle její podstaty.“ (35) „*Ars celebrandi* musí podporovat cit pro to, co je posvátné, a užívat vnějších forem, které k tomuto cítění vychovávají, například harmonie ritu, liturgických rouch, vybavení a svatého místa... Pro správné *ars celebrandi* je právě tak důležité zachovávat všechny výrazové formy určené liturgií: slovo a zpěv, gesta a mlčení, tělesný pohyb, liturgické barvy a paramenta. Liturgie má ze své povahy fakticky mnoho rejstříků sdělení, které jí umožňují usilovat o zapojení celého člověka. Prostota gest a střízlivost znamenají, vykonávaných v předepsaném sledu a v daném okamžiku, sdělují více a začleňují silněji než umělost nevhodných přídavků. Pozornost a poslušnost vůči vlastní struktuře ritu vyjadřují, že kněz uznává eucharistii jako dar, a zároveň vyjevují jeho vůli přijímat tento nepopsatelný dar v pokoře a vděčnosti... Hluboké spojení krásy a liturgie nám má být podnětem k pozornému uvažování o všech uměleckých formách daných do služeb celebrace. Důležitou složkou sakrálního umění je samozřejmě architektura kostelů, v nichž musí být patrna jednota jednotlivých prvků presbyteria – oltář, kříž, svatostánek, ambona a sedile. Stejný princip platí obecně pro veškeré sakrální umění, zvláště pro malířství a sochařství, v nichž se náboženská ikonografie musí orientovat podle sakramentální mystagogie.“ (40) Tolik papež Benedikt.

Liturgie není jen *repraesentatio* (zpřítomnění), není pouze *memoria* (připomínka), ale také *applicatio* (sdělení), a především *instauratio* (obnovení). Užívá estetiky a tím nutně stejných prostředků řeči a obrazu jako divadlo a podle své povahy jde ještě daleko za ně. O těchto věcech lze vést patrně nejvíce vzrušující dialog mezi naší vírou a uměleckým myšlením, dialog, který máme rozvíjet. Přitom pojmy, o nichž bychom měli přemýšlet, nejsou umění a církev, pravými partnery jsou umění a liturgie. Jakou pravdivost pro sebe nárokuje umění? Jakého druhu je jeho zjevení, jeho poznání? A jak je tomu s pravdivostí, s vlastní skutečností liturgie a s vědomím jejích prostředků? Jakožto *ars celebrandi* musí být liturgie

posuzována estetickou kvalitou ve všech detailech své performance. Hans Meier píše: „Liturgie má v samém svém původu umělecké rysy... Liturgie je patrně nejstarší, nepřetržitě realizovaný Gesamtkunstwerk světa. Mezi stále rozvíjeným řádem bohoslužby (liturgika) a mezi druhy umění, které jsou v ní dílem už obsaženy, dílem do ní nově vstupují (řeč, zpěv, architektura, malířství, sochařství) probíhá vzájemné působení. Liturgické knihy mají k církevním výrazovým formám stejný vztah jako pravidla estetiky k umění.“¹³

Albert Gerhards zdůrazňuje: „Estetikou zde nerozumíme ‚krásný vzhled‘ nějaké věci, nýbrž nutný, smyslově vnímatelný výraz její podstaty. Liturgie tvoří ve svých rozmanitých dimenzích privilegované místo vnímání (*aisthesis*) ‚události transcendentního‘. Křesťanská bohoslužba představuje (v ideálním případě) ‚symbolický prostor‘ setkávání Boha s lidmi a odtud se odvozuje požadavek formulovaný koncilem, aby byla ‚zdrojem a vrcholem‘ veškerého života církve. Tento ‚symbolický prostor‘ vzniká spleť rozličných struktur a prvků, jež ve svých zcela protikladných vztazích zaručují vitalitu liturgických tradic... Pokud přitom jde o vždy novou realizaci, je liturgie dobové umění, jež se jako ‚poesis‘ týká jak struktury uměleckého díla (tj. liturgické tradice), tak výtvarné činnosti umělce (tj. lidí slavicích liturgií).“¹⁴ Jako *ars celebrandi* musí liturgie podle své vlastní povahy vyhovovat uměleckému nároku, a chce-li dbát tradice, musí se neustále obnovovat.

Z toho by mělo být patrné, že estetika, zkušenost krásy, chápání nikoli v dekorativním smyslu, nýbrž existenciálně, je neoddělitelně spojena se skutečností naší víry. Musíme uznat, že estetika není libovolná nadhodnota liturgie, nýbrž naše jediná možnost, jak žít naší vírou ve společenství, prožívat Boha skrze názor a pociťovat jeho blízkost. Jsme odkázáni na slova, na obrazy a zvuky, na symboly a rity, na stavby a jejich vybavení, na mobiliář, nářadí a roucha. S tím jsou spojeny všechny detaily, které nutně a vědomě požadují, aby byly utvářeny tak, aby se staly společně smysluplnými a účinnými. Uspořádání chrámového prostoru se v podstatě řídí liturgií, a proto potřebuje impuls odpovědného kněze, který chápe tuto úlohu jako podstatnou součást své pastore. Musí chrámový prostor uspořádat podle liturgických směrnic a podle svých přání pro slavení mše. Zároveň existuje nárok, že sám chrámový prostor slouží duším i bez obce tím, že poskytuje vhodný prostor pro individuální zbožnost. I toho se musí týkat rozhodnutí o uspořádání, za něž je odpovědný duchovní správce.

Ale jak je postaráno o přípravu na tento komplexní úkol? V pokynech pro estetickou výchovu kléru podle koncilu čteme relativně stručně: „Klerikové mají být v době filozofického a teologického studia poučováni o dějinách a vývoji sakrálního umění, jakož i o zdravých zásadách, na nichž se musejí zakládat díla sakrálního umění. Tak se mají naučit oceňovat a opatrovat úctyhodné památky církve

a udělovat umělcům vhodné rady při tvorbě jejich děl.“ Benedikt XVI. k tomu říká (2007): „Prohloubená znalost forem, které během staletí vytvořilo sakrální umění, může být velmi užitečná pro ty, kteří mají vůči architektům a umělcům odpovědnost jako zadavatelé uměleckých děl, jež jsou spojena s liturgickým konáním. Proto je nezbytné, aby ke vzdělání seminaristů a kněží patřily také jako důležitá disciplína dějiny umění se zvláštním zřetelem ke kultickým stavbám ve světle liturgických předpisů. Krátce, je nutné, aby ve všem, co se týká eucharistie, vládl opravdový smysl pro krásno. Pozornost a péče se musí věnovat také paramentům, chrámovým nástrojům a svatým nádobám, aby byly spolu spojeny a navzájem sladěny a tak udržovaly stále živou pozornost před Božím tajemstvím, byly výrazem jednoty víry a posilovaly zbožnost.“

Zdá se mi, že v obou textech je v popředí to, co se má uchovávat, méně celková představa souvislosti liturgie a estetiky, individua a společenství s prostorami, díly a místy. Kněz tu dostává úlohu pečovatele o památky. Pochybuji snad o tom, že přípravné vzdělání v dějinách kultury stačí, aby udržovalo živou kulturu *ars celebrandi* a dále ji rozvíjelo? Jaká schopnost by tedy byla předpokladem, aby se v liturgii vedle *memoria* (připomínky) dávala odpovídající forma také potřebě *instauratio*, obnovení? Také pokládám za málo realistickou a málo efektivní představu, že kněz může být rádcem umělce. Dějiny křesťanského umění nás poučují, že nároky kladené na liturgii a na detaily jejího kulturně-historického utváření se v průběhu staletí velmi proměňovaly, že bychom si měli změny v životě církve představovat dynamičtěji, než tomu dnes často je. V muzeích s díly církevního umění se shromažďují předměty, které v určitém okamžiku vypadly z chrámového prostoru a tím také z funkčního začlenění do liturgie. Mnoho uměleckých děl, která uchováváme v muzeích, svědčí o změněné potřebě zbožnosti, kterou už tato díla ztratila. Kromě toho bylo už kolem roku 1800 patrné, že umělci se budou silněji věnovat svým „individuálním mytologiím“, než aby pěstovali tradici křesťanské ikonografie. Všechny pokusy 19. století uchovat jako vzor výtvarný svět středověku na tom nemohly nic změnit a v posledku vedly k smysluprázdným výtvarným formám.¹⁵

Sám chrámový prostor je pastorací v tom smyslu, že symboličnost v něm vytvořených věcí a míst nám zprostředkovává řád a dává prostor, abychom do něho vstupovali se svou vírou. Je sám liturgií tím, že nás nepozorovaně vede.¹⁶ Tuto samozřejmou řídicí funkci uspořádaného prostoru jsem pozoroval např. během udělování přijímání, bohužel s tím výsledkem, že jí v mnoha případech nebylo dosaženo, protože prostorové podmínky a jejich využití nejsou v souladu a návštěvníci chrámu si v této centrální situaci zbožnosti navzájem překážejí. Historické prostorové koncepty dosti často narážejí na novější liturgickou praxi. Pak

prostory přispívají k znejistění, místo aby přesně definovanými místy dávaly oporu. Mnohé chrámové prostory kromě toho nebudí ani tak dojem, že jsou „obrazy nebe“, jako spíše obrazy nakupených nahodilostí, které se nikterak nezpochybňují. Stále znovu je třeba si uvědomovat, že sám chrámový prostor jako podstatná součást pastorace není k dispozici pro libovolné zásahy. V době přemíry optických a akustických vzruchů ve veřejném prostoru existuje mimoto možnost poskytovat v našich chrámových prostorách základní možnost redukce a ticha, které činí viditelnou a slyšitelnou principiální jinakost těchto prostorů. Zatímco se politika postupně vzdaluje od kultury, narůstá pro církev a kostel – ve vztahu k estetickému vzdělání – veliká šance. Ale tak jako v politice to bude záviset na tom, zda je přiznání ke kultuře pouze slovní, nebo zda je u odpovědných osob – u kněží a u každého z nás – opravdu vnitřní a je prožíváno z osobního přesvědčení. Z osobní zkušenosti vím, jak je obtížné prosadit tuto vážnou věc v obci, která je s nepřípustnými skutečnostmi v chrámovém prostoru a v jeho vybavení už dávno srozuměna. Vícekrát jsem zakusil, že každý pokus o nové uspořádání nebo každé zpochybnění existujících detailů vyvolává obavy, že se někoho dotkneme, a takové pokusy jsou snadno špatně pochopeny jako osobní útoky.

Kolumba, arcibiskupské muzeum umění v Kolíně, si mezinárodně získala světovou vážnost akordem tří věcí: jako historické místo, jako architektura a jako sbírka. Svými výstavami, jež se každoročně mění, se pokoušíme dát příklad, jak svěšené fragmenty dějin – části architektury, umělecká díla a věci – získávají pozornost a obnovený význam. Věci, které ztratily svůj původní kontext, který v našich prezentacích nahrazujeme jinými dobovými kontexty. Návštěvník snad pociťuje výzvu a požadavek, aby s uměním, díly a s jejich ideálními hodnotami vstoupil do dialogu, a cítí se k tomuto dialogu zván a beze slov veden zvoleným způsobem prezentace, jakož i promyšlenou atmosférou prostorů. Jsme přesvědčeni, že dobrá výstava je mnohem více než sbírka děl. Usiluje o jejich inscenaci s cílem, aby pro daná díla našla nejlepší místa a kontexty. To vše s vědomím, že vystavování vždy předpokládá také inscenování, neboť neexistuje skutečná možnost ukazovat bez inscenování. Snažíme se prezentovat díla tak, aby znovu mohla rozvinout svou prožitkovou kvalitu, a tím i svůj ztracený smysl. V prožívání výstavy spočívá její bezprostřední sdělení. Jako individuální zkušenost je estetické prožívání děl mnohem důležitější než komentář, který se k ní snad připojuje. Prožitek je předpokladem pro všechno další. Práci na těchto detailech věnujeme velmi mnoho času, aby se obsahy děl mohly stát vnímatelnými skrze samu jejich prezentaci. Otázky míry a proporce jsou při tom právě tak důležité jako otázky blízkosti a vzdálenosti, dramaturgie a postupu prohlídky, otázky materiálu a textury nebo světla a akustiky. Při umísťování děl často hrají roli centimetrové vzdálenosti.

Velký význam má skutečnost, že Kolumba není kostel, nehrozí tak nebezpečí, že umění bude funkcionalizováno, ani že chrámový prostor bude zneužit jako galerie. Na druhé straně dům, který byl postaven na zdech bývalého kostela, si zůstává vědom svých kořenů. To si mohou připomínat mnohá díla naší sbírky. A proč by prostor muzea měl vylučovat individuální zbožnost?

Naše zkušenosti lze bezprostředně přenést na chrámový prostor a na liturgii. Neboť tak jako při výstavě, smysl liturgie nevzniká sám od sebe zachováním všech jejích směrnic a faktických detailů, ale jejich vědomým uspořádáním a jejich přítomností v čase a prostoru. Uvedu jen dva příklady. Dobře pronesená věta, dobře pronesené slovo – například při čtení nebo v kánonu – může stát v prostoru jako socha, může nabýt objemu, který nám zprostředkuje jeho význam lépe, než by to mohl učinit každý výklad – může se nás dotknout! Papež Benedikt XVI. řekl: „Věci se mohou zlepšit, jen když je eucharistická modlitba dobře pronesena, také s potřebnými okamžiky ticha, je-li přednesena s niterností, ale také s uměním přednesu.“¹⁷ – Nebo uvažte užívání světla a osvětlení. Při většině bohoslužeb zažívám zcela neuvážené zapínání všech daných elektrických světelných zdrojů, zvláště při slavnostních mších, nezávisle na záři instalovaných svící, dokonce i když chrámovými okny proudí velmi jasné sluneční světlo nedělního rána. Dnes se většinou opomínají jakákoli symbolika světla, která kdysi byla ústřední součástí prožívání chrámového prostoru. Ušetřím vás dalších příkladů, vy všichni jistě můžete uvést své vlastní zkušenosti.

Musíme dospět k tomu, abychom chápali liturgii jako Gesamtkunstwerk (všeumělecké dílo) a posuzovali ji podle jejího vlastního nároku měřítky umělecké práce. Od divadla ji nelze odlišit pomocí formálních součástí. Zda liturgie bude „skutečná“, jak to na začátku popsal Peter Handke, to je jediné a pouze otázkou vědomí. Nechce-li se liturgie – především pro nevěřící – jevit jako historický citát a být špatně chápána, závisí to podstatně na tom, aby měla soudobé prostředky. Víme, a ještě více, věříme, že liturgie není divadlo, a proto bychom se neměli bránit, aby nám při ní radili ti, kteří denně pracují s formálně stejnými uměleckými prostředky: našimi nejlepšími poradci by měli být současní malíři a sochaři, architekti, skladatelé a spisovatelé, ale také divadelní režiséři, dramaturgové, herci a tanečníci, hudebníci a zpěváci, tvůrci módy, designéři a grafikové. A měli by to být nejlepší z nich! Neboť z dialogu s nimi vycházejí podněty, zkušenosti a impulzy, například o způsobu a vyváženosti řeči, o chování a přítomnosti v prostoru a o významu obrazů a nálad. Měli bychom se pokusit nechat stranou naše očekávání formálních řešení, ale měli bychom mít stále na zřeteli náš cíl – aktivní život církve v liturgii, a nechat se překvapovat řešením, jež tento cíl splňuje způsobem, který jsme nečekali, a jež se nikterak nejeví jako

pouhá historická formule, nýbrž jako současná formule, nám dnes srozumitelná.

V novostavbě Kolumba, která vznikla podle plánů Petera Zumthora, již po čtyři roky pozorujeme na reakcích mnoha návštěvníků, jak smysluplné může být vystavování děl v promyšlených prostorách. Většina našich návštěvníků pocituje vnitřní nutnost, s níž se pokoušíme, aby promlouvala sama díla. Cítí blahodárnou harmonii budovy a bezeslovnou řeč jejích materiálů. Pociťují sílu racionálně nesnadno uchopitelného spojení architektury, místa a sbírky. Jako arcidiecézní muzeum umění v Kolíně chceme svou prací dát podstatný impulz uvažování o vztahu umění a liturgie. Z prostoru muzea chceme působit do prostoru kostela. Před dvěma roky jsme začali zvát mladé kněze, kteří studují v kolínském arcibiskupství, k večerním návštěvám, abychom s nimi analyzovali konkrétní situace vystavování a prožívání a mluvili v uvolněné atmosféře o estetických otázkách. Tím plníme úkol, daný při založení bývalému diecéznímu muzeu: předkládat vzor. Je to pokus přispět k tomu, aby se dosáhlo nenuceného vztahu mezi uměním a liturgií a aby se rozvíjela soudobá estetika víry. To je něco zcela jiného než teorie, neboť naše věda jakožto zprostředkovatelů umění je věda dívání a věda „prostorování“ – máme-li užít tohoto krásného pojmu, který uvedl Martin Heidegger ve smyslu „volný prostor míst“ (Freiraum von Orten).¹⁸ Jako věda dívání a prostorování je věda muzea praktikovanou estetikou. A právě v tom spočívá bezprostřední spojení s *ars celebrandi*.

Změněnou a rozšířenou verzi přednášky, která byla proslovena pod titulem „Estetika jako úkol“ 21. listopadu 2010 při patrocinii v *Collegium Albertinum* v Bonnu, přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1/ Peter Handke (nar. 1942) je rakouský spisovatel a překladatel. Roku 2009 byl oceněn literární Cenou Franze Kafky. (Pozn. překl.)
- 2/ Hora Sainte-Victoire se nachází v jižní Francii. Malíř Paul Cézanne (1839–1908) ji mohl dobře vidět od svého domu poblíž Aix-en-Provence. Je námětem jeho 60 obrazů. (Pozn. překl.)
- 3/ Nalézt toto místo u Handkeho mi pomohl přátelskou radou prelát Josef Sauerborn.
- 4/ *Sacrosanctum Concilium*, c. 2.
- 5/ [Umění je liturgie, a jestliže lidé reagují na jejich posvátný charakter, pak jsem, jak doufám, uskutečnil svůj záměr, alespoň v tomto bodě.] Katalog výstavy v Rotterdamu, s. 83.
- 6/ MARTIN HEIDEGGER: „Der Ursprung des Kunstwerkes“. IN: Týž: *Gesamtausgabe*, sv. 5. (Pozn. překl.)

- 7/ Srov. můj článek „Estetický okamžik“. IN: *Salve* 2011, č. 2, s. 127–142.
- 8/ Citováno podle HANS MEIER: *Die Kirchen und die Künste. Guardini-Lektures*. Regensburg 2008, s. 11.
- 9/ Ve sborníku, který vyšel v Berlíně roku 1920 pod titulem „Schöpferische Konfession“ [Tvůrčí vyznání]. Citováno podle GÜNTER REGEL (ed.): *Paul Klee, Kunstleere*. Leipzig 1987, s. 80.
- 10/ Na výstavě v Nové síni v Praze roku 1968. Citováno podle katalogu výstavy v Düsseldorfu: VACLAV BOSTIK: *Bilder 1941–1991*, katalog výstavy. Düsseldorf, Kunstverein für die Rheinlande und Westfalen 1991, s. 11.
- 11/ ALBER GERHARDS: „Kunst der Gegenwart in der Kirche“, přednáška na kolokviu *Malen mit Glas*, 2. 10. 2010; Albert Gerhards je vedoucí ředitel Semináře pro liturgickou vědu Katolické teologické fakulty univerzity v Bonnu.
- 12/ *Sacrosanctum Concilium*, c. 2 z konce roku 1963. (Pozn. překl.)
- 13/ HANS MEIER: *Die Kirchen und die Künste. Guardini-Lektures*. Regensburg 2008, s. 13–14. Hans Meier je emeritní vedoucí katedry Romana Guardiniho na univerzitě v Bonnu.
- 14/ GERHARDS 2010: op. cit.
- 15/ Jedním z cílů založení diecézního muzea v Kolíně nad Rýnem roku 1863 bylo ukázat v kontextu historismu také kléru vzor v estetických otázkách. Na to Kolumba navazuje aktualizovaným konceptem. Neboť v době vzrůstajících farních spolků a uzavírání kostelů se estetika chápe jako pastorační úkol více než v době přesného využívání existujících prostorů a jejich vybavení.
- 16/ Srov. ALBERT GERHARDS: „Der Kirchenraum als Liturgie, Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche“. IN: CLEMENS BAYER – KARL SCHEIN: *Domus orationis, Kunst und Kirche im Rheinischen Raum nach 1945*. Mönchengladbach 1994, s. 31–50.
- 17/ BENEDIKT XVI. k *ars celebrandi*, setkání s kněžími diecéze Albano 31. 8. 2006, cit. podle: www.ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de, téma 1: Liturgie – ars celebrandi.
- 18/ MARTIN HEIDEGGER: „Bauen Wohnen Denken“ [1951]. IN: *Bauen Wohnen Denken. Martin Heidegger inspiriert Künstler*. Münster 1994.

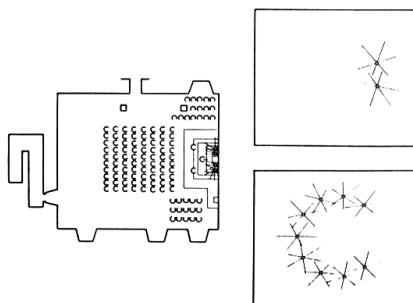
Dr. Stefan Kraus (* 1960) je německý historik umění. Studoval dějiny umění, germanistiku a pedagogiku na univerzitě v Kolíně nad Rýnem. Od roku 1991 pracoval v kolínském Diecézním muzeu jako kurátor, od roku 2008 je ředitelem Muzea umění Kolumba. Publikoval řadu článků a knih k tématům klasické moderny, současného umění a muzeologie. Od roku 2009 navštívil na pozvání revue *Salve* a CTU dvakrát Prahu, kde přednášel na KTF UK, v centru Dominikánská 8 a v akademické farnosti u Nejsv. Salvátora. Obsáhlý rozhovor s ním, jakož i další texty o Muzeu umění Kolumba přináší číslo *Salve* 2/2011.

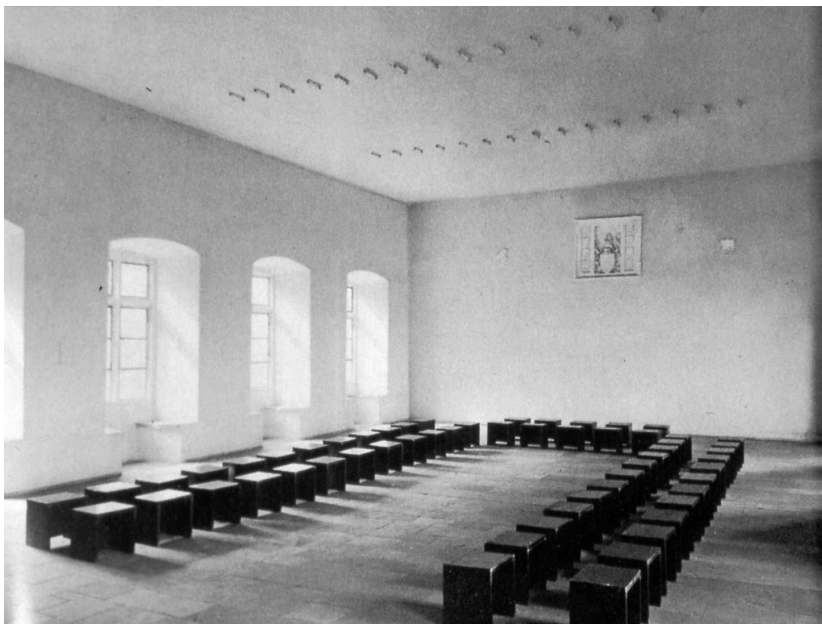


hrad Rothenfels

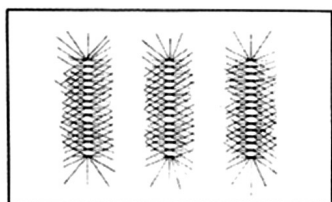
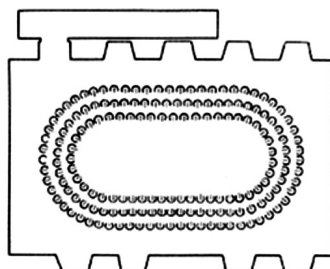
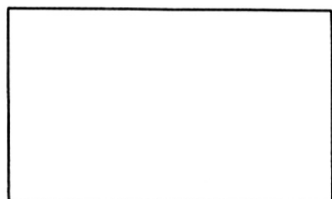
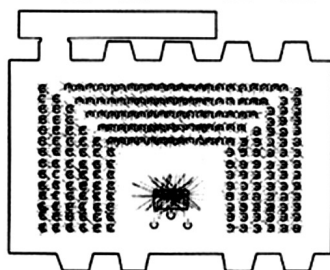
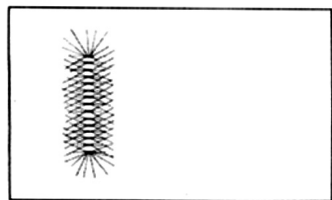
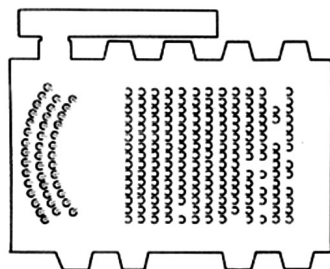
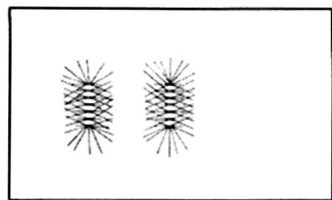
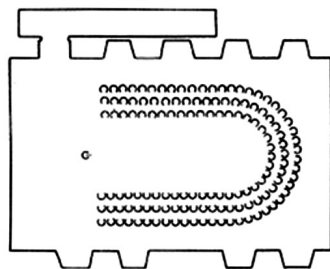


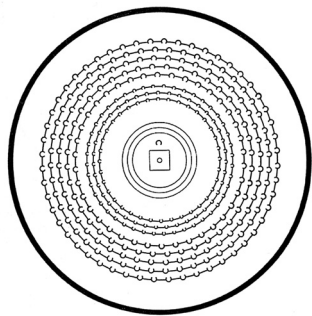
kaple hradu Rothenfels po úpravě Rudolfa Schwarze



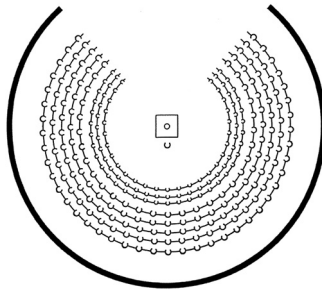


rytířský sál hradu Rothenfels po úpravě Rudolfa Schwarze (1928)

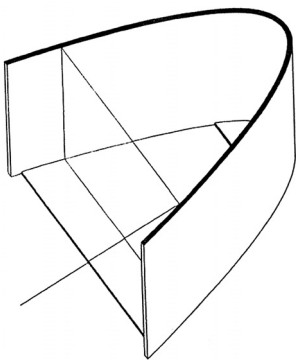




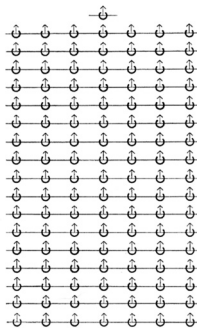
svatý kruh



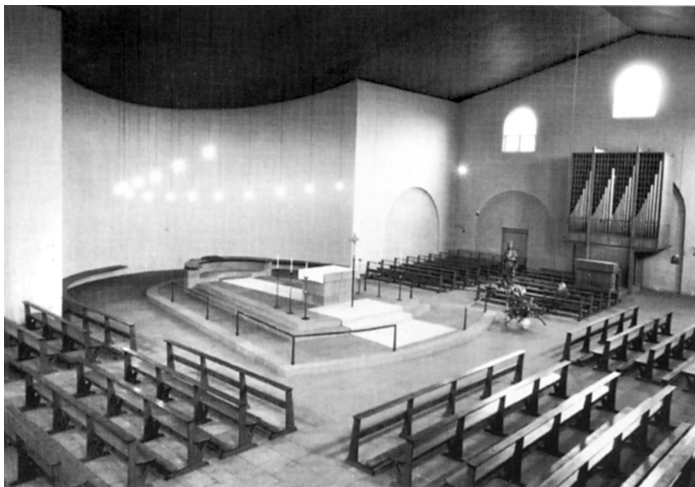
vyjití (otevřený kruh)



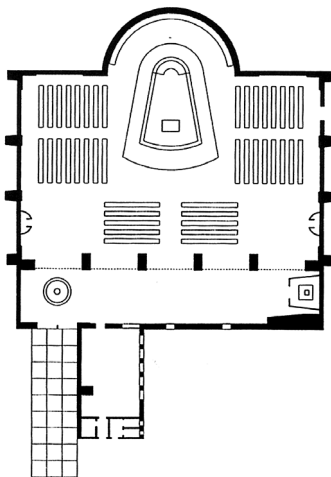
svatý vrh (temný kalich)

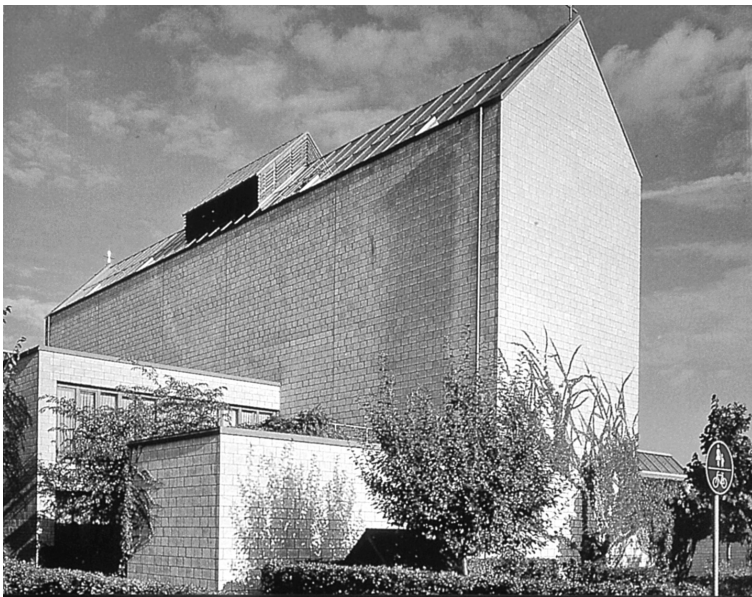


svatá cesta

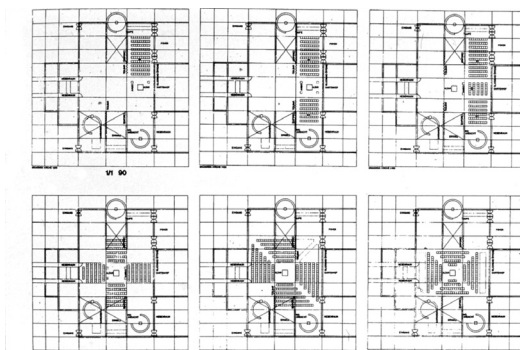


Emil Stefan a Siegfried Östreicher, Sv. Vavřinec, Mnichov-Gern, 1955

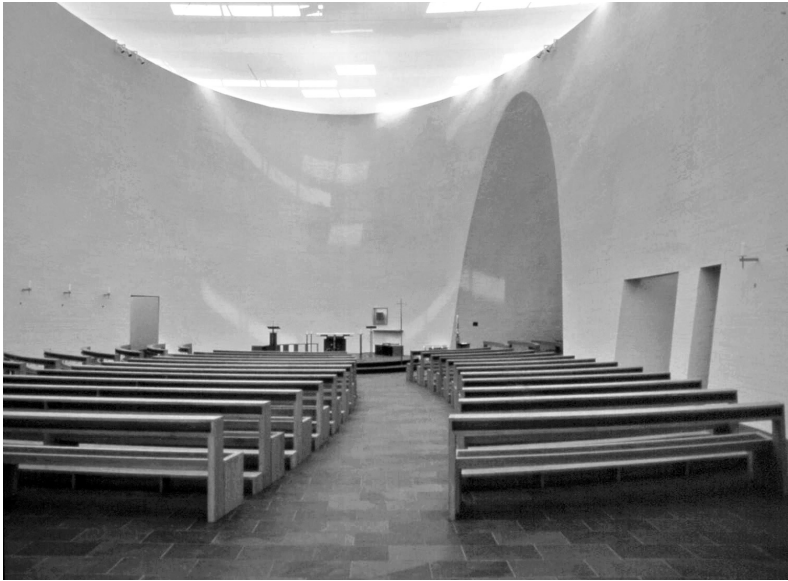




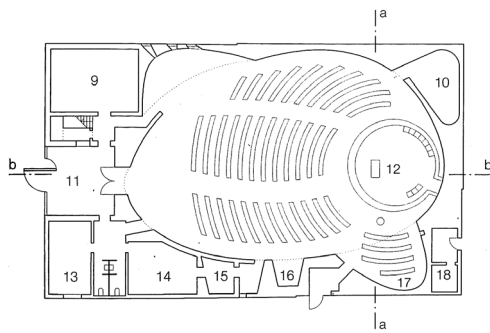
Ottokar Uhl, Sv. Jůda Tadeáš, Karlsruhe-Neureut, 1980–1989







Königs Architekten, Sv. František, Řezno-Burgweinting, 2004

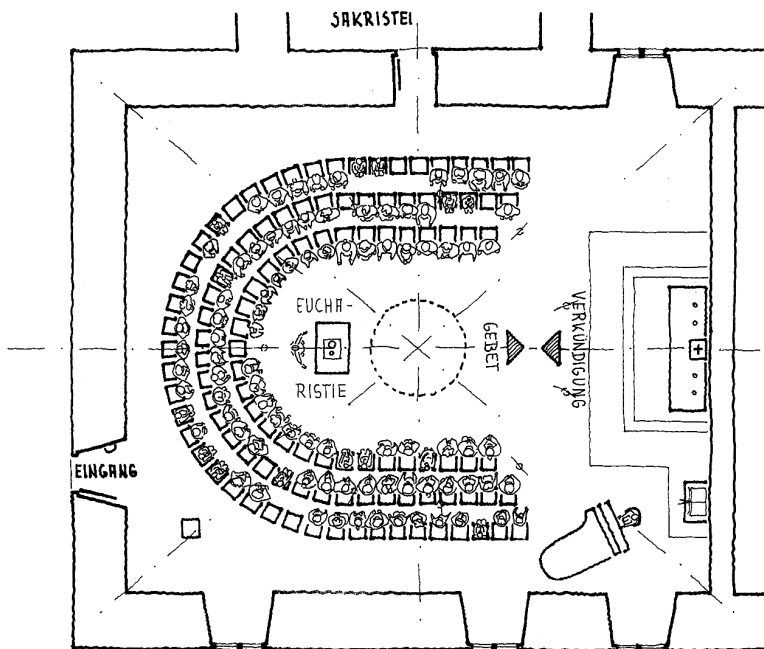




Rudolf Schwarz, Sv. Albert, Andernach, 1953



nové bipolární uspořádání prostoru z 90. let



návrh nového liturgického uspořádání
kaple na hradě Rothenfels z roku 2005

Walter Zahner

Stavba kostelů a liturgie po II. vatikánském koncilu

Možnosti a hranice proměny chrámového prostoru

1. Uvedení do problému

Je doloženým jevem, že se v Německu – a platí to patrně i pro celou střední a větší částí jižní Evropy – už asi 25 let staví stále méně kostelů, ačkoli diskuze o jejich stavbě neustala, a dokonce je spíše intenzivnější. Má to bezpochyby více důvodů.

Uvedu jeden příklad. Před několika lety se na německém knižním trhu objevil dotisk knihy *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle* (Stavba kostela. Svět na prahu),¹ která vyšla poprvé před 47 lety. Nakladatelství knihu uvedlo s poukazem na to, že je tak znovu dosažitelné hojně citované standardní dílo stavitele Rudolfa Schwarze.

Rudolfa Schwarze (1897–1961)² můžeme směle označit za jednoho z nejvýznamnějších německých stavitelů kostelů minulého století. Nejen že postavil téměř 40 kostelů, ale na rozdíl od většiny svých kolegů také napsal celou řadu knih. Nejdůležitější z nich byly od té doby znovu vydány: jen spis *Vom Bau der Kirche* (O stavbě kostela) byl vydán v roce 1938, 1947 a třetí vydání z roku 1998³ je už dávno rozebráno. Před několika lety byl poprvé přeložen do italštiny. Udivuje to i proto, že právě tato kniha je velmi náročná. Výslovně na to poukázali ve svých předmluvách už Romano Guardini („tato kniha potřebuje uvedení. Vychází ze zcela nového východiska a má nezvyklý způsob vidění“⁴) nebo také Ludwig Mies van der Rohe („Jeho kniha není přes svou jasnost lehká ke čtení...“⁵).

Kniha *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle* může a má ještě dnes – jak říká vdova po zemřelém v předmluvě – ukázat „nárok spirituality uzavřené v prostorech, která je opakem postmoderní konzumní společnosti orientované na spotřebu“.⁶ Poněkud méně prozaicky, ale v podobném smyslu konstatuje o Schwarzovi bonnský odborník na liturgiku Albert Gerhards: „Duchovní nárok jeho staveb představuje trvalou výzvu teorii a praxi bohoslužby i výzvu k pochopení pro dané společenství věřících... Je po mnoha stránkách vzorem pro nové projekty kostelů.“⁷ Dříve než nyní přistoupím k několika vybraným příkladům staveb, resp. přestaveb kostelů v Německu, chtěl bych úvodem ještě předeslat několik teologických myšlenek.

Co je kostel? Co dělá kostel kostelem? Co jej definuje?

První křesťané nepotřebovali pro svá shromáždění žádné speciální místo. Setkávali se v synagogách nebo ve vlastních domech, později také v katakombách. Církev je „z živých kamenů“.⁸

Rané spisy líčí, že se denně scházeli k lámání chleba a k rozdílení vína (Sk 2,42–47, srov. také *Didaché*), tak jak to činil Ježíš se svými apoštoly při Poslední večeři (Mt 26,20–29, srov. paralelní místa u Mk a Lk). Toto shromažďování bylo ústřední událostí, centrem života a víry, protože křesťané se ve znamení chleba a vína, jež představovaly Krista, spojovali v jedno, při následném společném jídle se posilovali ve víře a naději a prožíváním společenství čerpali sílu.

Tím raná křesťanská obec následovala toho, který je „chléb života“ (Jan 6,48), jehož kalich, který podává, je „kalich nové úmluvy“ (1Kor 11,25; Lk 22,20). V této nové úmluvě jsou všichni částí jednoho těla Kristova (1Kor 10,17 aj.), mají nejen podíl, ale jsou „vyvolený rod, královské kněžstvo, svatý národ, lid náležející Bohu“ (1Petr 2,9).

V prvních dvou staletích se s vlastními stavbami pro křesťanské obce nesetkáváme. V naději na brzký příchod zmrtvýchvstalého Krista nepotřebovaly první generace žádný útulek. Cítili, že se stávají součástí Kristova těla. Pavel to vyjadřuje takto: „Což nevíte, že jste Boží chrám a že ve vás přebývá Boží Duch? Zničí-li někdo Boží chrám, zničí Bůh jeho. Neboť Boží chrám je posvátný a tím chrámem jste vy.“ (1Kor 3,16–17) Chrám, jeho přítomnost, tedy není stavbou z obyčejných kamenů, nýbrž je vystavěn z kamenů živých (1Petr 2,5). S Albertem Gerhardsem můžeme říci: „Protože přítomnost Boha se spojila s jednou osobou – s osobou vtěleného Slova –, neexistují žádná zvláštní místa Boží přítomnosti, leč obec shromážděná v Kristově jménu. Proto mohou raní křesťanští apologeti v nesouhlasu s pohanskými kultovními praktikami také říkat, že u křesťanů neexistuje žádný oltář, chrám a obět.“⁹

Teprve když věřící poznali, že On, Pán, nepřijde znovu v jejich době, a patrně také z nutnosti, dané stále vzrůstajícím počtem členů obce, došlo k rozhodnutí zřízovat vlastní domácí kostely a později je i stavět. Nejstarší kostel, který známe, leží v Dura Europos na Eufratu. Byl postaven v 1. století a přestavěn byl v první polovině 3. století na *domus ecclesiae* s velkým chrámovým prostorem a vlastním baptisteriem.

Když v roce 313 císař Konstantin oficiálně uznal křesťanství, byly stavěny první větší kostelní budovy, které se ve svém slohu opíraly o typ římské baziliky. Brzy stál kostel v každém městě a sloužil zároveň jako sídlo biskupa. V následujících staletích působily na stavbu kostelů četné vlivy, jako stavební styly, světská

a duchovní moc, v neposlední řadě také teologické ideje, a proměňovaly jejich architektonickou podobu. Po románských Božích hradech následovaly gotické katedrály, jež byly chápány jako Boží města na zemi. Po chrámových stavbách renesance následovaly barokní trůnní sály.¹⁰ V 19. století pozorujeme návrat ke starším stylům, tzv. historismus.¹¹

Čím jsou ale kostely, které vidíme jako „kamenná svědectví víry“,¹² pro člověka dnes, v 21. století?

Jsou to

– místa posvátna:

Slouží především liturgii, to znamená, že jsou utvářena podle jejích potřeb. Posvěcení kostela je vyznačuje jako zvláštní místo, „kde se shromažďuje křesťanská obec, aby slyšela Boží slovo, společně se modlila a slavila eucharistii a ostatní svátosti... [Kostel je] zvláštním způsobem znamením církve putující po této zemi a zároveň obrazem církve přebývající už v nebi.“¹³

– místa rozličné bohoslužby:

Vedle nejvyšší formy křesťanské liturgie, slavení eucharistie, poskytují také a přímo místo a prostor mnoha dalším formám slavení, například slavení ostatních svátostí a svátostin, slavení bohoslužby Slova nebo pobožnostem, procesím atd.

– místa pro individuální zbožnost:

Ve většině kostelů existují prostory nebo části prostor, jež poskytují různá místa pro osobní modlitbu jednotlivců. Kostely jsou místa, kam se uchylujeme před denním shonem, místa modlitby, osobní pobožnosti nebo také uctívání svatých.

Kostely jsou tedy místa slavnosti pro mnohé, event. rozličných forem života víry.¹⁴ Stojí na význačných místech. To se míní na jedné straně z hlediska výstavby měst, na druhé straně z hlediska teologického. Kostely vyznačují místa, kde jsou pohřbeni svatí nebo kde vykonali něco zvláštního, stojí na hřbitovech nebo na místech zázračných událostí, která byla po celá staletí posvěcována bohoslužbou.

Mimoto jsou kostely také místy, která působí na společnost. Pouhou svou přítomností ukazují, že křesťanství vepsalo dějiny do konkrétního místa, do rozvoje měst a vesnic. Kostely jsou tak místa identity jednotlivců či skupin, ať už na rovině osobně-emocionální, nebo jako útočiště obyčejů, ale také lidové zbožnosti. Kostely se nabízejí všem lidem jako místa ticha a ústraní. Chrámů konečně

sjednocují nejen život obce, ale také kulturní paměť regionu. Jsou to často místa vysoké umělecké a architektonické kvality. Platí to ostatně také o kostelech 20. století.

2. Poznámky ke stavbě kostelů v Německu na začátku 20. století

Není zde ani čas, ani možnost vylíčit dynamickou situaci společnosti a církve na začátku 20. století. Vedle různých společenských proměn stojí objevy v přírodních vědách. Můžeme vycházet z toho, že to vše mělo vliv na umělce. Architekti ale za tímto vývojovým posunem poněkud pokulhávají. Přesto musíme mluvit o letech přelomu.

Rád bych se zaměřil na dva momenty.

– Nejprve připomeňme krátký text: 22. listopadu 1903 uveřejňuje papež Pius X.¹⁵ motu proprio *Tra le sollecitudini*, „instrukci o chrámové hudbě“.¹⁶ Papež Pius X. vychází z určitých nepřístojností v oblasti chrámové hudby (často je tomu bohužel tak, že římská prohlášení nechtějí působit na něco přímo pozitivně, nýbrž podnětem k jejich vyjádření jsou určité obtíže) a formuluje pro tu dobu příznačně silnou podporu gregoriánskému chorálu (art. 3) a klasické polyfonii ve stylu Pierluigiho da Palestriny (art. 4); na okraj poznamenejme, že tehdy byly z této služby zpěvu samozřejmě vyloučeny ženy a jejich partu se měly ujmout hlasy chlapců (art. 13). Na druhé straně, a to ukazovalo do budoucnosti, Svatý otec zdůrazňuje „*participatio actiosa*“ (aktivní účast) věřících (Předmluva); aby se rozvíjel křesťanský duch, má být věnována péče svatosti a důstojnosti Božího domu. Věřící mají čerpat z tohoto „prvního a nepostradatelného pramene“,¹⁷ „z denní účasti na posvátných tajemstvích a na veřejné slavnostní modlitbě církve“.

– Na začátku minulého století nacházíme ještě jiný spis, lépe řečeno předpis kolínského kardinála Fischera, který stanoví styl, jímž mají být v jeho arcidiecézi stavěny kostely: „Nové kostely se mají stavět zpravidla jen v románském nebo gotickém, event. přechodném stylu. Pro naše kraje se veskrze nejvíce doporučuje styl gotický;“¹⁸ to bylo připomenuto ještě výnosem z roku 1912. Před I. světovou válkou se přikládal velký význam tomu, aby se stavby kostelů omezovaly na tyto známé stavební styly, „moderní styly“ se už nepovolují. Stavitelé se mají přidržovat existujícího ducha architektury, s nímž se setkáváme v četných stavbách kostelů v Porýní.

Rozvoj moderny počátkem století v posledku přirozeně nezůstal bez vlivu na vývoj stavby kostelů ve 20. století v Německu. Je však obtížné určit přesnou dobu, od níž o tom můžeme mluvit.

Otázky, které si klade po I. světové válce architektura obecně a stavba kostelů zvláště, nejsou nové. „V jakém stylu máme stavět?“ zní soudobý knižní titul, který jasně ukazuje, jak velice stavitelé, ale i jejich zadavatelé přemýšleli o tom, jakou podobu mají dát svým dílům. V architektuře se objevily nové stavební materiály, například beton, železo a jejich kombinace, tedy železobeton, jakož i z toho vyplývající nová práce se sklem. Nejznámější příklady prvních let nacházíme ovšem v profánních stavbách: závody Fagus od Waltera Gropia spolu s Adolfem Meyerem z roku 1911¹⁹ nebo skleník²⁰ od Bruno Tauta na kolínském sídlišti z roku 1914.²¹ Důležité stavby kostelů, jež využívají těchto materiálů, jsou Saint-Jean-de-Montmartre od Antoina de Baudot v Paříži, 1894–1904,²² kostel Otto Wagnera ve Vídni-Steinhofu 1907²³ nebo – z téhož roku – sv. Mikuláš v Essenu-Stoppenberg od Carla Moritze.

Po I. světové válce došlo v katolické (i evangelické²⁴) stavbě kostelů ke změně. Chceme-li tento vývoj v Německu systematizovat, můžeme mluvit zhruba o dvou základních tendencích, jež jsou zjednodušeně spojeny se jmény architektů Rudolfa Schwarz a Emila Steffanna (1899–1968).²⁵

Rudolf Schwarz chápe stavbu kostela jako znázornění a vyjádření svatých plánů, vychází tedy z teologické nebo také umělecké ideje. Emil Steffann naproti tomu pojímá prostor z hlediska obce a jejího slavení liturgie.

Oba se odvolávají – přitom se dílem zřetelně vymezují, dílem spíše zjednodušují – na Johannese van Aken a na Romana Guardiniho.

Van Aken, farář z Porýní, svým spisem *Christozentrische Kirchenkunst* z roku 1922 formuluje základní výzvu chápání stavby kostela tím, že vybízí ke koncentraci architektury a liturgie na oltář jakožto centrum prostoru. Píše: „Oltář jako ‚mystický Kristus‘ by měl být východiskem a formujícím středem stavby kostela a vybavení kostela.“ Tím úzce navazuje na kristovský program papeže Pia X. Ten vidí ještě ve větší šíři, píše totiž: „Veškeré bohoslužebné výtvarné umění se podstatně spojuje s myšlenkou na liturgický účel a má přitom hlavní prostor chápat jako Gesamt-kunstwerk, zcela ovládaný božským *Magister atrium*.“²⁶

Na tento spis existuje mnoho reakcí. Z teologické strany se upozorňuje, že příliš silným a jednostranným zdůrazňováním Krista se nesmí ztratit vlastní bohostřednost, vztah k Bohu. Ale konkrétní připomínky měli i architekti, např. Dominikus Böhm, který v té době spolupracoval s Martinem Weberem v Ateliéru pro chrámovou architekturu, jakémsi společenství architektů.²⁷ Přímo a jednoznačně

prohlašují, že nabídnuté příklady chrámové architektury jsou málo užitečné. Böhm a Weber proto autorovi zasílají vlastní návrhy, které se staly známými pod jménem „Circumstantes“ a byly zařazeny do 2. vydání van Ackenova spisu už v roce 1923.

Nazval bych to teologicko-liturgickou stopou, která vede k vývojovému skoku v chrámové architektuře 20. let.

Ale existuje ještě druhá stopa.

Dvacáté století začíná jevem, který označujeme jako liturgické hnutí nebo obnova. Mniši ze Solemnnes a Maria Laach, benediktinské kláštery v Belgii a Německu a mnoho členů katolického hnutí mládeže hledají původ, vlastní zdroje liturgie. Za doprovodu biblického hnutí poznávají kořeny veškeré víry a života v podobě hostiny, ve shromáždění společenství kolem jednoho stolu Páně. Duchovní Alois Goergen z Mnichova, který to téměř sám ještě prožil, to vyjadřuje slovy: „Na prahu století dochází ze zakoušené síly společně žitého života k přechodu od autonomního Já k objevu Ty, My, společenství, církve. Nebylo to dílo ani revolty, ani vzpoury, ani neposlušnosti.“²⁸

Místem, kde lze tyto změny pozorovat, je hrad Rothenfels na Mohanu nedaleko Würzburgu. Krátce po I. světové válce ho zakoupil katolický svaz mládeže Quickborn a téměř zbořený komplex byl od roku 1924 přestavován hradním architektem Rudolfem Schwarzem za aktivní účasti pozdějšího hradního kaplana Romana Guardiniho. Co tam bylo vykonáno v rámci mnoha slavnostních a pracovních týdnů, díky samotnému faktu proměny prostor, společným cvičením ve slově, gestech a zpěvu,²⁹ to nelze dostatečně docenit ani pro německý katolicismus obecně a chrámovou architekturu zvláště, ani se zřetelem k proměnám v katolické církvi až ke II. vatikánskému koncilu.

Romano Guardini, jehož pohled na podstatu liturgie je ve srovnání s van Ackem hlubší,³⁰ mimoto ukazuje objektivitu liturgické slavnosti a její účinky na uspořádání prostoru.

Guardini je také označován za iniciátora a tvůrce liturgického hnutí (Hans Maier). Svými drobnými spisy *Vom Geist der Liturgie* (O duchu liturgie),³¹ ale také *Liturgische Bildung* (Liturgická výchova)³² a *Von heiligen Zeichen* (O posvátných znameních)³³ otevřel nový způsob vidění. Ve vši rylosti hledá odpovědi na existující otázky – nejen své doby – a dává pokyny pro konkrétní konání, ukazuje určitý směr myšlení. Přitom vysvětluje vztah soukromé zbožnosti, lidových pobožností a slavnostních forem liturgie, jasně ukazuje neúčelnost vši liturgie, která nakonec nevede k Bohu, věnuje pozornost prostým znamením a úkonům a zdůrazňuje, že klidné nazírání, vážné osvojování znovu vede k jejich původní podstatě a k přiměřenému postoji. Jeho diagnóza zní: „Naše doba zraje z vnitřní nutnosti

k liturgii... Musíme se naučit vyjadřovat své nitro vnějšími projevy a z toho, co je vnější, poznávat to, co je vnitřní. Musíme si znovu osvojit symboly.“³⁴

Guardiniho úvahy a myšlenky se týkají základního chápání liturgie a tím vedou – ještě dnes –, pokud je bereme vážně a uskutečňujeme je, k proměně života z víry.

Tyto spisy jako teoretická díla, event. jako ukazatele směru našly zvláštní a především konkrétní výraz na hradě Rothenfelsu, zejména při opravě kaple a rytířského sálu.³⁵ Malá kaple sloužila od roku 1910 obyvatelům vesnice Bergrothenfels jako kostel. Rudolf Schwarz ji nejprve vyprázdnil. „Cítili jsme, že naše práce zde něco zničila, neboť nejprve jsme vytvořili prázdný prostor... Protože jsme chtěli vyzkoušet něco zcela nového, našli jsme odvahu odstranit to staré. Ve skutečnosti neměla vzniknout prázdnota, ale jiná plnost,³⁶ kterou nesli ti, kteří se zde shromažďovali k modlitbě a k slavení eucharistie.“ Jak hluboko tyto úvahy sahají, ukazuje také původně vypracované schéma využití světla, které jasně udává, jaká forma osvětlení se navrhuje pro určitou formu shromáždění. Ideu „nové chrámové architektury“ formuluje Schwarz ještě jasněji při úpravě rytířského sálu na prostor určený pro svátky a slavnosti. „Jako jediné vybavení dostala místnost stovky stoliček, malé černé kostky ze dřeva. To bylo vše. Architektura se omezila na čistou, bílou schránku. To ostatní, živoucí prostor, museli vytvořit věřící svým shromážděním. Brali jsme tu vážně, že společenství může samo od sebe utvářet prostor... Je krásné, když se posvátný prostor zcela zakládá na společenství věřících a jeho konání, je vytvářen z liturgie a spolu s ním opět zaniká, zpočátku tu není nic než kosmický prostor a potom nezůstává nic než kosmický prostor: prošel tudy Pán.“³⁷

Obě tato prostorová řešení Schwarz popisuje pojmy „otevřený“ a „uzavřený kruh“. Oba tyto slovní obraty jsou praobrazy. Jsou to pojmy první architektury před veškerou stavěnou architekturou, architektury vytvořené ze základních forem kultického chování.³⁸ Architekt Schwarz jimi chtěl postihnout bytnosti, jež jsou výrazem lidského myšlení a konání. Tak si při „otevřeném kruhu“ představuje kvadratický prostor, v němž se obec ve tvaru podkovy podle tří stran tohoto prostoru obrací ke středu, v němž stojí oltář, vyvýšený několika stupni. Všechny pohledy směřují k němu, jsou spolu svázaný a ukazují nad tento tvar ven z prostoru. U „uzavřeného kruhu“ naproti tomu vychází z ideálního tvaru kruhu. V jeho středu, v centru, stojí oltář. Všechno směřuje k němu. „Ke slavení posvátné hostiny Páně potřebujeme nepříliš veliký prostor dobrých rozměrů, v jeho středu stůl a na něm mísu s chlebem a kalich s vínem. Stůl můžeme ozdobit svíčkami a kolem něho postavit sedadla pro společenství věřících. To je všechno, stůj, prostor a stěny tvoří prostý kostel.“³⁹

Další základní formou, o níž oprávněně mluví, je forma „cesty“. Chápe ji jako variantu „otevřeného kruhu“, jako odpovídající možnost shromáždění pro větší společenství. Neboť ve společném zaměření jednotlivců se pohledy sbíhají u oltáře. Je možno k němu společně jít, myšlené procesí tak má cíl.

Jako konkrétní příklad uvedme jeden z prvních kostelů z vyztuženého železobetonu postavených v Německu. Je to kostel Božího Těla v Cáchách.⁴⁰ Rudolf Schwarz v Cáchách vedl od roku 1927 školu uměleckých řemesel. Během roku 1929 vytvořil pro tento kostel několik projektů (celkem alespoň čtyři). Další menší změny provedl ještě po začátku stavby o Velikonocích 1930. Poslední detaily byly dokonce rozhodnuty teprve během stavby. Jednadvacátého prosince 1930 místní společenství oslavilo posvěcení svého chrámu.

„St. Makai“ se stalo majákem v chrámové architektuře 20. století nejen v Německu, ale také mimo jeho hranice. Hermann Baur, švýcarský architekt, který se dobře znal s Rudolfem Schwarzem, soudí, že kostelem Božího Těla bylo uvedeno do jedné platné formy všechno, co bylo ve vzduchu v chrámové architektuře těchto pozdních 20. let; že tu je jakoby vymazáno, vymeteno všechno akcidentální, všechno dekorativní tvarosloví, jež se dosud uplatňovalo při stavbě kostelů. V naprosté nahotě tu stojí architektura, schránka prostoru utvořeného s dokonalou mírou, praelement vedené světla, sloužící kultu a smyslu Božího domu.

Patrně nejvýraznější popis této stavby pochází z pera samého architekta Rudolfa Schwarze: „Tehdy mi byl dán úkol postavit v Cáchách kostel Božího Těla. Označení pocházelo od zadavatele stavby, který chtěl s kostelem spojit zvláštní eucharistický kult. Ale pro nás se tento titul stal jménem, stavba se měla nejen jmenovat Boží Tělo, ale také se jím stát. Tento kostel se popíše rychle, protože má jen málo částí, jsou vlastně jen dvě, neobyčejně vysoký prostor pro shromáždění a zcela nízká vedlejší loď. Oboje spolu tvoří v půdoryse přesný pravoúhelník. Až do výšky vedlejší lodi je stavba kolem dokola uzavřená, nejsou zde žádná okna a dveře tvoří hladké ocelové tabule, jež jsou potaženy mědí. Za uzavřenými zdmi je čistý vnitřní prostor. V zadním rohu vedlejší lodi se vstupuje do předsíně, do níž veškeré světlo přichází z hlavní lodi. Jako stavební materiál je zvoleno sklo, protože otevírá pohled, ale brání procházení. Z předsíně je skleněnou stěnou vidět do vedlejší lodi s jejími zpovědnicemi, křížovou cestou a mariánským oltářem, a skrze tuto vedlejší loď je vidět uzavřenou protější stěnu hlavní lodi a zcela na konci oltář. Před nejsvětější místo je tak položen závoj prostorů a cesta k němu je několikrát lomená. Vedlejší loď je k hlavní lodi po celé délce otevřená, jen jediný sloup nese uprostřed vysokou stěnu. Hlavní loď je jediný čistý prostor. Podlaha, pokrytá tmavými dlaždicemi, se několika stupni zdvihá k oltáři a stává se tam drahocennější, vytvořena z namurského mramoru,

tak jako oltář, ale není zde oddělena Nejsvětější svátost, lid a jeho Pán jsou ve stejném společném prostoru, který je obklopen vysokými bílými zdmi. Světlo spadá shora řetězem kvadratických oken, sestupuje k oltáři a potom hasne. Stěna u oltáře je bez oken.

Pokusili jsme se dát vybavení zcela prosté kubické základní tvary, přičemž je třeba se zmínit, že kříže připomínající posvěcení jsou jen cylindrické kamenné pečeti. Umělé osvětlení se děje závěsnými lustry, které jsou upevněny ke stropu dráty spirálově obtočenými hedvábím. Mohou být rozsvíceny ve skupinách, a tak může být prostor utvářen světlem, světlo se stalo stavební látkou.⁴¹

Uprostřed chaotické předměstské zástavby tak v Cáchách vzniká chrámový prostor, jehož principem je „schránka“, jediný prostor bez sloupů. O chladu tohoto prostoru se (až dodnes) mnoho diskutovalo, a přitom už Romano Guardini ve svém popisu tohoto chrámového prostoru,⁴² napsaném krátce po dokončení stavby, poukazuje na důležitý moment ze středověké mystiky, který je obsažen v této architektonické myšlence: „To není prázdnota, to je ticho. A v tichu je Bůh... Je-li posvátný prostor bez obrazů, pak je jeho prázdnota sama obrazem. Bez paradoxu lze říci: správně utvářená prázdnota prostoru a plochy není pouhou negací obrazovosti, nýbrž jejím protipólem. Prázdnota má k obrazovosti vztah jako mlčení ke slovu. Jakmile je člověk otevřen prázdnotě, pocituje v ní tajemnou přítomnost. Vyjadřuje o posvátném to, co přesahuje podobu i pojem.“

Také zde přenáší Rudolf Schwarz další umělecké vybavení na spolupracovníky ze školy uměleckých řemesel v Cáchách. Lavice navrhuje Hans Schwippert, zlatnické práce převzali Anton Schickel a žáci jeho třídy a třídy Wilhelma Giesberta, vyšívanou křížovou cestu Wilhelm Rupprecht, svítlnu věčného světla a malý oltářní kříž Fritz Schwerdt, corpus k němu Walter Ditsch.

V samém chrámovém prostoru existují pro Schwarze zásadně tři zóny: prostor tohoto světa, kde se shromažďuje lid, to je chrámová loď; oblast prahu, kde přebývá Kristus, v Cáchách by to byla stupňovitá hora s oltářem, a za ní „nepřístupný prostor Boha“, místo, do něhož vysíláme své modlitby, dimenze, z níž k nám přichází Boží odpověď.⁴³ To by pak byl svatostánek a prázdna, bílá stěna.

S dosud představenými ideálními plány, otevřeným a uzavřeným kruhem, jakož i cestou byly uvedeny základní myšlenky prostorů kostela. K tomu Schwarz mluví ještě o světlém a tmavém kalichu, v prvním případě to je vzhůru otevřený kruh, ve druhém parabola, a o dvou dalších myšlenkách, které rozvádějí již naznačené.⁴⁴

Rudolf Schwarz tak položil základ, který nemohou diskuze o chrámové architektuře až do dnešních dnů opomíjet. Jeho myšlenky jsou nadčasové a uplatňují se v posledku také zpětně v pohledu do dějin chrámové architektury. Jsou v nich

rozvinuty „dvě veliké základní formy [...] centrální forma a dlouhá forma, centrální stavba a podélná stavba“.⁴⁵

Na hradě Rothenfelsu došlo k něčemu, co nutně zanechalo stopy. Bezprostřednost vnímání, prožívání kultické *memorie* v malém i velkém kruhu působily na další vývoj v chápání liturgie. Zaprvé, těchto slavností a diskuzí na hradě Rothenfelsu se zúčastnilo mnoho lidí a ti šířili tyto ideje dál. Zadruhé, událo se něco, za co už nebylo možné se vracet. Zazářila přítomnost Pána, *numen praesens* našlo příbytek mezi námi. Do středu byl postaven stůl.

Romano Guardini,⁴⁶ otcovský průvodce Quickbornu, vyjádřil nezávisle na konkrétní události náladu na počátku 20. let minulého století těmito slovy: „Začal proces nedozírného dosahu. V duších se probouzí církev.“⁴⁷ Tento obraz také velmi dobře popisuje začínající dějinnou situaci, která stála před katolicismem v následujících letech a desetiletích.

Ať byly osobní konstelace a okolnosti na hradě Rothenfelsu jakkoli jedinečné, zasetá semena vzešla a přinesla plody. „Nestalo se tak na Rothenfelsu, ale bez Rothenfelsu by se nestalo, že latinu v církvi zcela samozřejmě vystřídal mateřský jazyk bez jakékoli revoluční akce. Nestalo se tak na Rothenfelsu, ale bez Rothenfelsu by se nestalo, že se věřící účastnili společenství eucharistického kalicha. Nebylo totiž možné, aby bolest odříkání, které církev požadovala od této objevitelské generace, nepřinesla ovoce a nová mládež, vzešlá ze starší mládeže, při zachování vlastní opravdovosti a identity mohla a měla žít dále tak jako ti starší.“⁴⁸

Byl to *kairos*, který si prolomil cestu do tohoto společenství, bylo to, „jako by Duch Svatý procházel svou církví“, jak to o liturgickém hnutí jako celku formuloval papež Pius XII. ve své závěrečné řeči na Prvním mezinárodním pastorálně-liturgickém kongresu v Assisi v září 1956.

3. Další významné stavby kostelů v Německu

Asi ve stejné době plánoval několik kostelů Dominikus Böhm,⁴⁹ mimo jiné pro Kolín (St. Engelbert) a pro Řezno (St. Wolfgang). Oba vznikly z ideje centrálního prostoru. A přesto vidíme dvě velmi rozdílné aplikace této myšlenky.

Svatý Engelbert (1930–1932), lidově „mačkátko na citrony“, má kruhový půdorys s osmi vzájemně souvisejícími, parabolickými betonovými výklenky. Po velkém vnějším schodišti se vchází do mírně osvětleného vnitřního prostoru, který po dalších stupních vede do excentricky umístěného, jasně osvětleného oltářního prostoru. Třebaže tu byl realizován požadavek centrální stavby, je do tohoto

oválu pro požadovaných 600 míst vepsán zřetelný směr. Obě schodiště a osvětlení napomáhají tomu, že je prostor soustředěn na oltář.

Svatý Wolfgang byl postaven o několik let později, mezi rokem 1938 a 1940. I zde je podobný projekt jako pro Sv. Engelberta, tentokrát na elipsoidním základě. Zástupce zadavatele, obchodní rada Josef Habbel, ovšem trval na důsledné realizaci myšlenky centrálního prostoru. Tak byla nakonec stavba vlivem válkou podmíněného nedostatku materiálu provedena nikoli ze železobetonu venku a s ocelovými podpěrami uvnitř, nýbrž s kamennými oblouky – působila proto mohutněji. A dostala půdorys řeckého kříže. Po nízkém a přitom prostorném přístupu následuje vysoký, světlý, vcelku relativně úzký hlavní prostor. Tento téměř katedrální dojem je ještě posilován uspořádáním liturgických míst. Ve středu umístěný velký podstavec oltáře s volně a centrálně stojícím oltářním blokem můžeme považovat za určující pro vývoj chrámové architektury a liturgie v Německu (i mimo ně).

V 50. letech vznikaly v katolických biskupstvích a v evangelických zemských církvích stovky nových domů Božích. G. E. Kidder Smith,⁵⁰ americký kritik architektury, počátkem 60. let napsal: „Některé z těchto kostelů svědčí o poněkud křečovitějším hledání nového stylu, některé však jsou zcela mistrovské.“ K těm nepochybně patří Sv. Vavřinec (St. Laurentius) v München-Gern od Emila Steffanna, Mehlema a Siegfrieda Österreichera. Kostel bych vysvěcen po 18 měsících plánování 27. listopadu 1955 a platil od začátku za klíčové dílo architekta Emila Steffanna,⁵¹ jakož i německé chrámové architektury vůbec. Přitom se po architektonické stránce vyznačuje skromností a přiměřeností. Nebo jak to formuluje Emil Steffann: „chudobou a prostotou“,⁵² „správností a lehkostí materiálu“.⁵³ Jako stavba kostela pro farnost s 8 až 9 000 dušemi přesvědčuje, protože uskutečňuje přání zadavatele, kněžského společenství oratoriánů, a dovede dát architektonický výraz slavení liturgie jakožto shromáždění kolem stolu Páně.

Prostorné staveniště, patřící společenství věřících, se nacházelo na velké louce se starými stromy. Úkolem bylo vyprojektovat kostel, kapli pro dětské bohoslužby, prostory pro mládež (poprvé v mnichovském arcibiskupství) a faru pro několik duchovních. Staveniště bylo obklopeno dvouposchodovými řadovými domky a pětiposchodovými nájemními domy na západě a na jihu, zahradní kolonií na východě a würmským, dnes nymphenburgerským kanálem. Architekti využili přirozené kotliny daného území a uspořádali „posvátný okrsek“, hlavní kostel s vedlejšími prostorami a faru, do tvaru písmene „u“, takže vznikl velký přístupový dvůr s jakousi kolonádou, vedoucí do samotného kostela.

Kostel uzavírá jednoduchá, do vnějšího prostoru sahající koncha na severu. Svátý Vavřinec je postaven z masivního nosného cihlového zdiva, což bylo cenově

výhodnější než provedení betonové konstrukce. Vnější obklad tvoří světle spárované pálené cihly. Vnitřní stěny Božího domu jsou vybíleny vápnem, krov, konstruovaný bez opěr dřevěnými vaznicemi, je proveden z modře pomalovaných smrkových prken v rybím vzoru, pro podlahu byl použit šedý přírodní kámen, lavice, dveře a zpodělnice byly vyrobeny z tmavě zakouřeného dubu.

Do kostela se vchází přes vpředu situovanou nízkou loď, jež pěti oblouky otevírá pohled do velkého čtvercového prostoru pro společenství věřících. Stodolovitý chrámový prostor shromažďuje věřící ve třech blocích kolem jazykově protáhlého oltářního prostoru, který se otvírá z apsidy. Kruh kolem volně stojícího stolu Páně je uzavřen velkou kněžskou lavicí. Lavice u stěny apsidy je určena pro chór. Svatostánek, místo pro uchovávání eucharistie, má své místo na vlastním oltáři, který se nachází na konci postranní lodi proti křestnímu kameni u vchodu. Toto uspořádání musel speciálně schválit příslušný mnichovský kardinál Julius Döpfner, protože neodpovídalo liturgickým pokynům 50. let. Také oltář stojící volně uprostřed věřících byl v 50. letech krajně neobvyklý.

Popis uspořádání původního stavu by mohl bez problému pokračovat, protože zůstal platným a funkčním i dnes. To ukazuje, jak mnoho oba architekti ve svém pojetí prostoru a obce anticipovali budoucí vývoj. Úprava vnitřního prostoru, jež byla obecně nutná po II. vatikánském koncilu, se tu nekonala. Duchovní nesloužil mši čelem k lidu teprve po roce 1965, kdy to požadovaly nové pokyny. Činil tak už koncem 50. let. Oltář a všechny ostatní důležité prvky chrámového prostoru byly už v době stavby zařízeny tak, jak to bylo církevně nařízeno o dobrých deset let později.

Vnitřní prostor je dnes stejný jako před padesáti lety. Stejně jako dříve je osvětlen ze tří stran vysoko položenými okny s kruhovými oblouky. Stále má své původní prosté elektrické žárovky, umístěné v měděných objímkách. Dodnes vyzařuje ducha františkánské prostoty a jasnosti. Jak Emil Steffann plánoval už v roce 1961, byla v následujícím roce místo křestního kamene, provedeného z prostých pálených cihel a umístěného málo účelně v prostoru vchodu, zřízena vlastní křestní kaple. Steffann plánoval také školku pro děti, další části centra pro obec, a vlastní faru, vesměs budovy, které byly v 70. letech postaveny v severní části velkého pozemku (opět obložené pálenými cihlami).

Svatý Vavřinec už v době své stavby působil jako vzor pro budoucnost. Shromažďování věřících kolem duchovního středu, oltáře, bylo a je platným obrazem pro stavbu kostela také po roce 2000.⁵⁴

4. Krátká teologie chrámového prostoru

Od Sv. Vavřince už není daleko ke II. vatikánskému koncilu. Tam bylo to, co bylo do té doby představeno, výslovně vyjádřeno. Emil Josef Lengeling, velký münsterský odborník na liturgiku a kdysi také velice významný koncilní teolog, zvláště v období realizace v pozdních 60. a v 70. letech, to vyjádřil takto: „Liturgie (je) dialog mezi Bohem a člověkem.“⁵⁵ Nebo jinými slovy: jelikož má liturgie jako slavení smrti a zmrtvýchvstání našeho Pána přirozeně další ústřední dimenze, liturgie je „památka minulého, a přece osvobození v přítomnosti“;⁵⁶ liturgie je „ve své nejhlubší podstatě zpřítomňování a aplikace Kristova spásného díla, je společné konání velekněze Krista a jeho církve k posvěcení lidí a k oslavě Boha“.⁵⁷

Místo v Písmu, které vyjadřuje obsáhlé chápání liturgie jako bohoslužby, je Mt 18,20: „Shromáždí-li se totiž dva nebo tři v mém jménu, jsem tam uprostřed nich.“ Tak samozřejmě není třeba chápat ústřední formu slavení eucharistie, která se pak dostává do středu pozornosti, ale také každý jiný způsob shromažďování věřících. Otcové II. vatikánského koncilu učí, že liturgie je „posvátná činnost“, je „vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla“.⁵⁸

Prostor užívaný k liturgii proto musí odpovídat nejvyšším nárokům; nejvyšším nárokům po stránce liturgické formy, ale také po stránce formy estetické. Musím říci, že tzv. běžný stav zde dává malou naději. V mnoha našich kostelech – je nutno říci bez rozdílu země – vidíme přemíru květináčů, značně prochozené koberce nebo také dobře míněné výstavky s dětskými projevy v souvislosti s prvním přijímáním a podobně, čemuž bohužel nemůžeme zabránit. Laskavý návštěvník takového kostela se často ptá, proč právě na místě setkání s Kristem a Bohem mají mít prostor takovéto výrazové formy. V kostelech nacházíme mnoho věcí, které by někdo sotva umístil doma ve vlastních čtyřech stěnách. O tom je nutno se zde zmínit, protože vznešené chápání liturgicko-teologických obsahů a architektonické formy je sice důležité a reflexe o orientaci našeho chrámového prostoru je sice zásadní, ale často jsou tyto podstatné aspekty nakonec přehlušeny reálným uspořádáním těchto shromažďovacích prostorů, přinejmenším jsou stále a opětovně problematizovány.

5. Stavba kostelů po II. vatikánském koncilu do konce století

Svůj článek bych mohl také nadepsat „Hledání domu pro Boha a domu pro člověka“. Předně je znám výrok švýcarského architekta Mano Botty, který ve stejném smyslu v 90. letech minulého století, poté co postavil řadu kaplí, ale také katedrálu

v Evry u Paříže, o své činnosti jakožto chrámového architekta řekl: „Když jsem projektovat dům pro Boha, myslel jsem na dům pro člověka.“⁵⁹ A zadruhé mi byla podnětem podobně nazvaná kapitola důležitého spisu Německé biskupské konference *Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutsche Worte* z roku 2003.⁶⁰ Její obsáhlá druhá část je zde nadepsána „Otevřené kostely – domy pro Boha a domy pro lidi“. V pěti úsecích se biskupové zabývají možnostmi, které nabízejí budovy kostelů, právě když jsou otevřené, všem zájemcům. Čteme tam například krásné věty: „Budova kostela a chrámový prostor otevírají svět směrem k Boží transcendenci. Lidé potřebují taková místa, kde je otevřeno nebe.“ To jsou dvě myšlenky poukazující na přesahné kvality, jež jsou spojeny s tématem stavby kostelů nebo které prožívají ti, kteří je projektují.

Současná kostelní architektura se vyznačuje tím, že nových staveb je spíše méně, i když více, než se obecně myslí. A dále tím, že důležitým tématem se stává přestavba kostelů. Chtěl bych hned poukázat na to, že do středu pozornosti se dostává také aktuální diskuze o změnách ve využití kostelů. Neboť to, co bylo až dosud vyvinuto pro chrámové stavby, je základ, na němž vznikly také kostely, které v budoucnu už nebudou moci být využívány jen v rámci farnosti. Podle nejnovějších anket bylo v Německu po roce 1990 zrušeno nebo zbořeno už o něco méně než 2 % všech kostelů nebo budou muset být odstoupeny v příštích pěti letech (do roku 2015 se počítá asi se 3 %). Musíme-li zrušit nebo prodat kostely, jsou to vždy budovy, které byly postaveny jako místa Boží přítomnosti ve světě. Každé zrušení kostela, každé zboření je bolestné,⁶¹ musím ovšem přiznat, že nebude možno zabránit tomu, že se v budoucnu budeme muset některých budov vzdát. Těmito otázkami se zabývá list Německé biskupské konference *Umnutzung von Kirchen* (Změna využití kostelů) z roku 2003 a putovní výstava „Schätze! Kirchen des 20. Jahrhunderts“ (Poklady! Kostely 20. století).

Tři hesla ukazují přístup k uvažování o chrámových novostavbách a o přestavbě kostelů z posledních let: prostor – světlo – liturgie.

5.1 Prostor

Na začátku uvedu příklad, který pro mne představuje ideu „otevřeného“, event. „uzavřeného kruhu“.

Začnu slovy, která adresoval jeden architekt jistému biskupovi: „Když vám předávám klíč k tomuto domu, přispěl jsem jako architekt trochu k tomu, aby se postavil dům, ale vždycky jsem myslel na to, čím by tento dům mohl jednou přispět nám – a tak jsem snil takto:

- Představoval jsem si, že tento dům má být místem, kde křesťané způsobem, jak se shromažďují, jak společně žijí a jednají, jak pomáhají druhým a sobě navzájem, mohou dávat znamení světu.
- Představoval jsem si, že z tohoto domu vycházejí do blahobytné, syté společnosti nepohodlné otázky, které vedou nenásilně ke společenským změnám, s mocí a dynamikou, kterou jsme mohli prožít právě v NDR.
- Představoval jsem si, že tento dům by mohl být místem ideje, diskuze, otevřené nenucené kritiky týkající se také církve.
- Představuji si, že to má být dům pláče a smíchu pro všechny, kteří v něm žijí, že se má stát středem pro činy lidí, kteří svými činy zasahují daleko za tento dům.⁶²

To řekl rakouský architekt Ottokar Uhl 3. prosince 1989 ve své řeči k arcibiskupovi Oskaru Saierovi, když předával obci kostel sv. Judy Tadeáše⁶³ v Karlsruhe-Neureut. Jeho řeč stojí na konci téměř desetiletého procesu vývoje a komunikace, jenž začal architektonickou soutěží, kterou Uhl vyhrál v roce 1980, a vyústil do realizace kostela pojetého ve smyslu aktivní participace věřících.

Komplex zahrnuje kostel, školku pro děti, farní sál a byt faráře. Ottokar Uhl postavil příčně umístěný prostor, v němž se shromažďuje obec kolem podstavce ve tvaru T, ležícího uprostřed. Návrh, aby se prostorové uspořádání měnilo podle velikosti společenství, se sice realizoval jen málo, ale tato disponibilita, možnost reagovat na rozdílná shromáždění, je příznačná pro soustředění na potřeby věřících. Ze shromáždění věřících vyrůstá vždy nově forma liturgie – komunikace mezi Bohem a člověkem. Podle různých situací komunikace lidé reagují na Boží oslovení chválou a velebením, modlitbou nebo zpěvem, a tím také mezi nimi vzniká nová soudržnost. Je zde myslitelné různé prostorové uspořádání.

Zcela jinak vypadá kostel Srdce Ježíšova v Mnichově.⁶⁴ Je příkladem tzv. „cesty“, směrově řízeného shromáždění. Byl dokončen roku 2000. Architekti Ullmann Sattler Wappner, mladý tým architektů z Mnichova, se řídili odpovídajícími pasážemi vyhlášené soutěže. V současnosti – a především mezinárodně – nejvíce oceňovaný německý kostel posledních let byl nezbytný, protože předchozí stavba byla poškozena požárem tak těžce, že byla nutná stavba nová. Nejprve upoutají, a také vzbuzují největší pozornost obrovské dveře do kostela. Jsou 14,2 m vysoké, celkem 18,8 m široké a dají se úplně otevřít. Modré skleněné plochy vytvořil Alexander Beleschenko, umělec žijící v Anglii. „Píše“ na ně pro toto dílo navrženým „hřebíkovým“ písmem texty z Janova evangelia. Vrata jsou ovšem většinou zavřena. Vchod potom tvoří prosté dvojité dveře uprostřed čelní fasády. Velmi nízkým, téměř tísnivým průchodem se vstupuje do světlého rozlehlého prostoru. Zde je

aplikován princip „dům v domě“. Skleněná krabice vnější stavby má uvnitř dřevěné ohrazení. Okna směrem k oltáři propouštějí stále méně světla a jsou také stále méně průhledná. Zadní stěnu tvoří obrovská empora s varhanami. Na stranách jsou lamelové stěny z javorového dřeva. To jednak vytváří dobrou akustiku, jednak to obstarává správné množství přicházejícího světla. V pohledu vstupujícího, event. proti shromážděné obci se nachází velký oltářní prostor. Vůči oltáři se vnitřní prostor takto jasně vymezuje a koncentruje právě na něj. Postranní lavice, které by mohly vyvolávat náznak stání kolem oltáře, se používají jen zřídka. Tzv. křížovou oponu navrhl umělecký pár Lutzenberger a Lutzenbergerová. Je z tom-baku a vyvolává různé, ale vždy velmi silné účinky podle toho, jak na ni dopadá světlo, nebo také při zadním osvětlení.

5.2 Světlo

Význam světla v architektuře neukázaly jen středověké katedrály. Také při dnešní stavbě kostelů se užívají jak umělé látky, tak látky přírodní.

V květnu 2004 posvětil řízenský biskup nový kostel sv. Františka v Řezně-Burgweintingu.⁶⁵ I zde byla východiskem stavby nového kostela danost nových stavebních pozemků. Po dlouhém plánování – soutěž se konala už v roce 1997 – se kanceláři Königs Architekten z Kolína zdařil velmi zajímavý příspěvek k současné chrámové architektuře. Kdo vstupuje patinovanou měděnou branou, vynořující se vysokým sklem, přes malou předsíň do kostela, je přemožen dojmem z vnitřního prostoru. Elipsa se dvěma velkými výklenky a především stěny z pálených cihel, lehce natřené nazelenalou barvou a nepravidelně se klenoucí vpřed a vzad, činí vnitřek bez oken zážitkem, jemuž se v moderní chrámové architektuře nic nevyrovná. Strop, prosvitající teflonová membrána, je vedle nepřímého osvětlení skrze některé výklenky hlavním zdrojem světla. Prostor, v posledku směřovaný podélně, se svými třemi velkými bloky lavic snaží spojit myšlenku cesty a myšlenku *circumstantes* kolem oltáře. To ale nakonec nemůže fungovat. Architektovi se sice podařilo vyhnout cestě středem a jasně zaměření ve vnitřním prostoru poněkud oslabit pomocí křestního kamene umístěného stranou od oltářního prostoru a pomocí odpovídajících lavic v konše, ležící za ním, ale pocit cesty k cíli, k oltáři, zůstává dominantní. Doufám, že chrámový prostor vedle dobře zvoleného vybavení od Roberta Webera už nebude zatěžován dalšími uměle-uměleckými doplňky.

5.3 Liturgie

V teologickém pohledu je shromáždění společenství věřících duchovně zprostředkovaný pohyb od Boha k člověku a opět od člověka nazpět k Bohu. Přítomnost Krista nalézáme ve shromážděném společenství, v jeho posvěceném představeném, v podobě slova a v eucharistických darech (srov. SC 7). Tato přítomnost se uskutečňuje v prostoru obce, což samozřejmě nemusí být prostor chrámový. Mnoho společenství, jejichž chrámové prostory se mezitím staly příliš velkými, proto uvažují o tom, jak by mohly nové liturgii dát ve svých prostorech novou podobu. Hledají řešení, které dává této komunikační situaci adekvátní výraz. Existuje tedy mnoho pokusů o řešení, z nichž bych chtěl některé představit.

Sv. Terezie v Münsteru

Kostel sv. Terezie byl postaven roku 1958 podle plánů Wernera Schwebera. Opět tu máme co do činění s prostým kostelem-cestou. Jasně zaměření obce na oltářní prostor se ještě zdůrazňuje jeho šesti sloupy. Po úpravě z let 1991 až 1999 má kostel silně změněnou podobu. Oltář má své místo uprostřed obce „podle reformních myšlenek II. vatikánského koncilu... Tím se zdůrazňuje společenství při slavení eucharistie.“⁶⁶

Oltář pochází od umělce Erwina Heericha (1920–2004). Působí jako černý blok, přitom se skládá z několika kusů. Podstavec tvoří nepravidelný pětiúhelník, střední část je vytvořena z bloků stejného tvaru. Pod oltářem je zazděna mensa prvního oltáře s relikviemi. Jen krátce se zastavme u oltářního obrazu. Je to práce Bena Willikense (* 1930) a jedná se o jeden z nejzajímavějších kostelních monumentálních obrazů posledních desetiletí v Německu. U Heerichova oltáře jde o umělecké dílo, které by mohlo právě tak existovat autonomně samo o sobě, ale umístěním v chrámovém prostoru přechází do kontextu služby v liturgii. A plní tuto úlohu výborně.

Sv. Bonifác ve Frankfurtu

Kostel sv. Bonifáce⁶⁷ pochází z pozdních 20. let minulého století a je to první z celé řady kostelů, které mohl realizovat architekt Martin Weber, tehdejší spolupracovník Dominika Böhma. Je postaven zřetelně ještě v expresionistickém stylu, což je dobře patrné jak na vnější fasádě, tak při pohledu do vnitřního prostoru.

Tak jako mnoha jiným městským kostelům, nedařilo se ani Sv. Bonifácovi v posledních desetiletích opravdu dobře, společenství se stěhováním stále zmenšovalo. V rámci nového pojetí městských kostelů ve Frankfurtu tehdejší biskup Franz Kamphaus určil, že kostel sv. Bonifáce bude farním kostelem a kostelem pro mládež. Tuto dvojí funkci měl převzít v roce 2005. Co z toho dodnes vzešlo, je významné po více stránkách. Obě skupiny žily nejprve vedle sebe, a když se mezitím rozrostly, žijí spolu. V důsledku smrti bývalého faráře se kněz pro mládež stal po dvou letech také farním duchovním. Bohoslužby pro mládež, konané jednou za dva týdny v sobotu večer, přitahovaly v prvních dvou letech asi 100 mladých lidí, později jen 50–65, dnes stále více, až 200. Chránový prostor se příchodem mladých lidí změnil jen nepodstatně. Nový oltář i ambon pocházejí od umělce Hanse Ramse (* 1952). Jsou částí nového prostoru. Židle se vždy znovu přemisťují. Zpočátku zde bylo ještě několik starých lavic, mezitím zůstaly stát jen dvě na straně hlavní lodi přímo pod místem oltáře. Dnes se chce mší pro mládež účastnit i „normální farnost“. Mnozí je navštěvují přímo, jiní přenášejí prvky mší pro mládež do bohoslužby farnosti. Tak se do nedělní bohoslužby začleňují části světelné projekce z bohoslužeb mládeže – a tím vzniká plodná spolupráce ve způsobu slavení liturgie. Sám prostor se stal místem pro liturgii; proměňuje se spolu s bohoslužbami.

Sv. Josef v Cáchách

Kostel byl postaven koncem 19. století ve farnosti, k níž patří, jak bylo dříve ukázáno, ještě kostel Božího Těla. Farnost byla vyzvána, aby byl jeden kostel určen jako farní a pro druhý aby se uvažovalo o jiném využití. Přes výzvu, kterou s sebou přinášel daný prostor a situace, bylo hned jasno, že farním kostelem má zůstat kostel Božího Těla. Pro kostel sv. Josefa se našlo jiné využití, byl přestavěn na kolumbárium a otevřen o svátku Všech svatých roku 2006. Je místem, kde urny nacházejí nové uložení.

Kostel byl přestavěn podle plánů cášského ateliéru architektů Hahn-Heiten. V apsidě zůstává větší kaple, od bodu přechodu do prostoru pro urny tryská z fontány živý pramen. Celá chránová loď je nově nesena světelným objektem, který je zavěšen nad střední cestou a bývá označován jako loď či archa. Pro urny jsou postaveny betonové stély, nyní pouze na stranách, v budoucnu snad také na obou stranách střední cesty. V nynější podobě se tedy jedná o smíšené využití, které také ponechává hodně sympatického prostoru k dýchání. Až jednou budou postaveny všechny plánované stély, bude to prostor naplněný, ne-li dokonce přeplněný.

Východiskem mých úvah v tomto posledním úseku jsou základy a základní otázky liturgie. Chtěl bych ale pokročit ještě o krok dále. V liturgii máme před sebou komunikační dění, jež po oslovení Bohem pokračuje odpovědí shromážděných věřících jako chvála a dík, ale také jako vzájemná komunikace. Komunikace v rámci liturgie je vždy více než jen společná výměna, komunikace je výměna s Bohem.

Prostor *communio*⁶⁸ se snaží spojit kostel-cestu a ideu *circumstantes*. Přitom se snaží nově pojmut základní myšlenku II. vatikánského koncilu v projektu prostoru, který odpovídá chápání liturgie jako prostoru konání, jako svobodného prostoru pro celé společenství věřících včetně představených, lektorů a ostatních služeb. Zde se oslovují věřící, zde se ukazuje, co tvoří slavení hostiny Páně v jejich obou částech, zde nabývá podoby to, co se slaví. Tato nová forma představuje také možnost přestavět kostely, které se staly příliš velkými.

Hledá se prostor dění se změněným oltářním prostorem, který zároveň vytváří volný střed. V kruhové formě, která by měla jen jeden středový bod, by byly různé části jediné slavnosti – bohoslužba slova a slavení eucharistie – opět spojovány v jedno, nebyla by uznávána jejich odlišnost. Proto se jako zamýšlená geometrická forma dostává do popředí elipsa, která má alespoň dvě ohniska – místo pro stůl Božího slova a místo pro stůl chleba. Střed zůstává volný, ale mohl by být také v určitých ročních obdobích vyplněn např. velikonoční svící. S volným prostorem ve středu bychom se dostávali blíže transcendentnímu Bohu, v posledku neuchopitelnému v obrazech a symbolech, a to mnohem blíže, než když tento malý kus opět znovu vyplníme. Albert Gerhards⁶⁹ označil tento volný střed také jako prostor očekávání. Shromáždění věřící přicházejí, protože očekávají něco, co se udá v tomto ještě prázdném prostoru. Neoslavují sami sebe. Volný střed je tedy také místem očekávání zcela Jiného, který dává sám sebe a který se ubytuje ve společenství věřících – prázdný střed je prostor odkazování. Liturgie je konečně zároveň prostorem zkušenosti, prostorem, do něhož lidé vkládají své osobní prožitky, v němž ale také zakoušejí přítomnost Boha, Krista.

Osvětlíme to na dvou příkladech.

Kostel sv. Antonína ve Stuttgartu postavil roku 1932 Hans Herkommer. V 90. letech nastala nutnost vnější i vnitřní renovace. Při tom se muselo brát v úvahu, že se společenství stále zmenšuje. Místní duchovní, který spravuje také další dvě farnosti, je velmi otevřený. Navštěvuje různé programy, které se zabývají otázkami a požadavky chrámové architektury na konci 20. století. Tam poznal ideu nové dvojpolové formy shromažďování. Představil ji svým věřícím a důkladně o této možnosti diskutoval. Proces nakonec vyústil ve vypsání soutěže, která je jasná a jednoznačná: Věřící si přejí prostor *communio* podle nové elipsovitě formy,

diskutované dosud většinou jen teoreticky. Přitom se má zachovat orientace typického kostela-cesty.

Soutěž vyhrál Günter Pfeifer z Freiburgu – je vedoucím katedry v Darmstadtu na technické univerzitě – a krok za krokem tyto požadavky realizuje. S umělkyní Madeleine Dietzovou, která vyhrála soutěž na vybavení, vypsanou ještě ve fázi plánování, tvoří kongeniální dvojici.

Jako druhý příklad uveďme mariánský kostel v Ahrensburgu u Hamburku. Byl postaven v 50. letech za aktivní pomoci členů farnosti a před několika lety musel být důkladně renovován. I zde bylo jedním z problémů to, že se počet lidí přicházejících na bohoslužby stále zmenšoval. A tak bylo jedním z úkolů, který stál před architektem Braunem z Düsseldorfu a před umělcem Klausem Simonem z Krefeldu, též nalézt smysluplné řešení pro zmenšující se společenství. Uspořádali několik bohoslužeb „pro staveniště“. Při nich byl model oltáře na posuvném vozíku umísťován na různá místa v prostoru. Nakonec se našlo zcela nové uspořádání, které vyhovuje věřícím a je vhodné i pro daný prostor, který byl zcela změněn; existuje nová příčná osa, na níž se nachází od vnějšku dovnitř křestní kámen, sedadlo pro kněze, ambon, oltář a nové okno. Věřící se zcela soustřeďují na tento střed, který zůstává vědomě prázdný, a je vždy nově duševně i duchovně vyplňován z plodného napětí obou částí jediné mešní slavnosti, ze stolu slova a ze stolu chleba. Obě hlavní místa liturgie jsou vytvořena z jednoho kmene stromu.

Ještě jiná forma se ukazuje při přetváření kostelů a řídí se principem tzv. „orientovaného shromáždění“.⁷⁰ Tato idea prostoru má na zřeteli tři základní funkce bohoslužby. Rozlišuje:

Zvěstování

V rámci bohoslužby slova mluví jedna osoba k mnohým, ke shromážděným. Máme lektora/lektorku při čtení, kněze při zvěstování evangelia a jeho výkladu. Aby se dosáhlo co možná nejlepší komunikační situace, musí být přednášející dobře viditelný a všichni ho musí slyšet. To předepisuje už „Obecný úvod do misálu“. Místo zvěstování má v chrámovém prostoru velký význam.⁷¹ Libovolné umístění působí, že i slovo tam pronesené se jeví jako libovolné.

Modlitba

Při modlitbě má společenství a s ním i její představený jasné zaměření, božský Protějšek. Toto zaměření mohou kněz i obec realizovat společně v jednom směru.

Eucharistie

Po bohoslužbě slova následuje slavnost eucharistie. Je to vyjádřeno nejčastěji tím, že se obec shromáždí kolem oltáře. Připomeňme zde znovu ideu *circumstantes*, o níž počátkem 20. let 20. století mluvili už Dominikus Böhm a Martin Weber. I když by měl oltář jako ústřední symbol Krista mít místo uprostřed obce, shromáždění kolem oltáře přece není nikdy uzavřeno. Při slavnosti eucharistie, při oslavě tajemství, obec prožívá přítomnost Boha. Je „již“ přítomen, ale zároveň jsme ve shromáždění konfrontováni s oním „ještě ne“ nebeské slávy.

Poslední příklad je velmi důslednou aplikací ideje „orientovaného shromáždění“.

Místo, na němž stojí farní kostel sv. Alberta v Andernachu, má svou historii, jež sahá až do středověku. Kolínský architekt Rudolf Schwarz zasadil dnešní farní kostel v roce 1953 do trosk bývalé klášterní budovy.⁷² V tomto protáhlém prostoru se mu podařila jasná a soudobá sakrální architektura. Prostor dodnes působí především prostým vnitřním uspořádáním beze všech ornamentů. Bílé stěny signalizují otevřenost. Prostor při liturgii ustupuje. Jako podstatná není vnímaná budova, nýbrž společenství lidí a slavení bohoslužby. Věřící jsou v dlouze řazených blocích lavic uspořádáni ve formě cesty. Kvalitu tohoto uspořádání vidí architekt v otevřenosti a v eschatologickém zaměření. Zároveň poukazuje také na problém anonymity, který vzniká v každém z těchto kostelů, což se ukázalo velmi jasně právě v této stavbě. Architekt píše: „Chybí zde pohled z očí do očí, nikdo se nedívá k druhému, všichni hledí kupředu. Chybí zde teplý dotek rukou, oddanost člověka člověku, oběh srdečných vazeb, neboť každý stojí sám... Forma cesty je všechny ponechává v celku samotné, srdce zůstává osamělé. Lidé si nemohou být srdečně nakloněni, neboť toto schéma nemá srdce.“⁷³

Společenství to pocítovalo, a když počet návštěvníků kostela zřetelně klesal, spojili se s vdovou po Rudolfu Schwarzovi, paní Marií Schwarzovou z Kolína, s liturgikem Albertem Gerhardsem z Bonnu a s odpovědným pracovníkem trevírského biskupství, Johanese Krämerem. Cestu nevyznačovaly velké stavební změny, ale diskuze o obsahu.

Přáním věřících bylo spojit ideu cesty, jejímž cílem je smrt a zmrtvýchvstání Pána, se shromážděním kolem oltáře jakožto stolu, k němuž Pán společenství pozval. Řešení je velmi jednoduché. Prostor zůstává stavebně beze změny, dále se dokonce – v jiném uspořádání – používají lavice. Nově uspořádaná byla pouze obě ústřední místa liturgického konání, oltář a ambon. Finanční náklady tím zůstávaly ve srovnání s jinými úpravami kostela relativně malé. V několikaletém procesu plném napětí⁷⁴ se věřícím podařilo na tomto starém místě učinit další krok směrem k živému křesťanství. Místní farář, děkan Schultz, popisuje zkušenosti

takto: „Mnohé věci jsou nezvyklé: Navzájem se vidět. Pohled, který už nesměřuje zpředu do délky prostoru, nýbrž k protilehlé stěně a právě k těm, kteří tam sedí. Postavení oltáře, který už není jednoznačně jediným středem. Obracet se nejprve k ambonu, pak k oltáři. To všechno vyžaduje učit se něčemu jinému... Na druhé straně stojí zisk: věřící se znovu shromažďují, opět se cítí, že křesťanská obec jsou lidé, k nimž patříme. Protože víra spojuje jedny s druhými. Pociťuje se tu méně anonymity a více sounáležitosti. Farnost jsme my všichni, takže jeden může slyšet druhého, což se dříve zcela ztrácelo. Liturgie už není představení na jevišti, nýbrž slavnost všech věřících. Stala se bližší, viditelnější, více se pociťuje. Společná modlitba nabyla intenzity.“⁷⁵

Tím se ukázala další cesta, možnost, jak se společenství může zapsat do svého chrámového prostoru.

6. Závěr a výhled

Na závěr se opět vracím k začátku: k Rudolfu Schwarzovi a jeho prvnímu tvořivému setkání s chrámovým prostorem, přesněji s kaplí na hradě Rothenfelsu.

Jak můžeme dnes využívat tuto kapli, která se mezitím stala chráněnou historickou památkou? Myšlenka, aby se oltář postavil do středu pod okrouhlý lustr, vznikla v 80. letech. V posledku uspokojuje pouze společenství, které se shromažďuje kolem stolu a chce spolu sdílet chléb a víno. To znamená, že se jednotliví členové znají. Na konci jednání nebo setkání přátel hradu je to bez problému možné. Ale pro „normální farnost“, pro lidi, kteří se tu setkají, aby společně děkovali, tj. slavili bohoslužbu, to patrně vyžaduje trochu mnoho.

V říjnu 2005 se na místě konala konference pod titulem „Mass und Gestalt. Perspektiven für Liturgie und Architektur“ („Míra a tvar. Perspektivy pro liturgii a architekturu“) a zabývala se otázkami orientace liturgických prostorů, zvláště prostorů Rudolfa Schwarze. V rámci tohoto zasedání jsme našli novou formu, která vyrůstá z otevřeného kruhu a z právě představeného orientovaného shromažďení:

Na počátku slavnosti se věřící shromáždí v téměř kvadratickém prostoru kaple v otevřené formě písmene U. Schwarz by to označil jako „formu kalicha“. To znamená, že všichni jsou zaměřeni k jednomu, zatím prázdnému středu. Kněz sedí uprostřed lidí na vnitřním vrcholu onoho „U“. Prostý dřevěný oltářní stůl je bez ozdoby, prázdný. Stojí blízko excentrického těžiště „kalicha U“.⁷⁶ Čtvrtá strana zůstává otevřená, je zaměřena na oltář a na svatostánek.

Při zahájení liturgické slavnosti položí kněz lekcionář na oltářní stůl. Lektor a lektorka pro něj dojdou, mají místo vedle vedoucího obce. Při čtení se postaví proti věřícím, „tvoří ve své tělesné přítomnosti jakoby stůl slova“. Také kněz čte denní evangelium z tohoto definovaného místa, pak knihu položí na starý historický oltář. Nato se znovu odebere na své místo uprostřed obce. Eucharistii slaví u oltářního stolu „s pohledem přes kruh obce. Vnější směřování modlitby zrcadlí vnitřní zaměření k Bohu.“ Při přijímání stojí kněz se svou asistencí opět proti lidem, znovu uzavírá kruh. Nakonec se tu slaví přítomnost toho, který je nyní přítomen svátostně. Na závěr se duchovní opět zařadí mezi věřící a celému společenství požehná.

Myslím si, že je dobré se nad touto formou zamyslet a snad smím říci, že i tento příklad následovat. Dává obraznou podobu jak společenství, tak zaměření na Jednoho, jemuž náleží dík za jeho přicházení a přebývání mezi námi. Je velmi vhodná pro menší společenství,⁷⁷ ale lze ji aplikovat i v normálních farnostech. Otevírá nové cesty pro „setkávání Boha a člověka“.

Z německého originálu *Kirchenbau und Liturgie nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Möglichkeiten und Grenzen für den Wandel von Kirchenräumen* přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1/ RUDOLF SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Nachdruck der 1. Auflage 1960. Vyd. Maria Schwarz, Albert Gerhards und Josef Rüenauver. Regensburg 2007.
- 2/ Srov. WALTER ZAHNER: *Rudolf Schwarz Baumeister der Neuen Gemeinde*. Altenberge 1998 a také katalogy z výstavy *Rudolf Schwarz (1897–1961) Werk, Theorie, Rezeption*. Vyd. Conrad Lienhardt. Regensburg 1997 (Reihe Kirchenbau, Band 1) a WOLFGANG PENNY – HILDE STROHL: *Bewohnte Bilder – Rudolf Schwarz. Architekt einer anderen Moderne*. Ostfildern-Ruit 1997.
- 3/ Kniha vyšla ve Würzburgu 1938, Heidelbergu 1947 a v Salzburku 1998.
- 4/ ROMANO GUARDINI: Zum Geleit!
- 5/ Zde citováno podle německého překladu Předmluvy ke knize *The Church Incarnate*. Chicago 1958, otištěné IN: FRITZ NEUMEYER: *Mies von der Rohe – Das kunstlose Wort. Gedanken zur Baukunst*. Berlin 1986, s. 394.
- 6/ MARIA SCHWARZ: „Vorwort“. IN: SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle...*
- 7/ ALBERT GERHARDS: „Bauen als ‚Aussage religiöser Poesie‘. Ein theologischer Blick auf Rudolf Schwarz“. IN: SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle...*, s. XIII–XIX, zde s. XVII a XVIII.
- 8/ Zde citováno podle základního textu německé biskupské konference: *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen*. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 6, ergänzte Auflage 2002 (Die deutschen Bischöfe 9), zde s. 7. K následujícímu srov. tamtéž s. 7 n.

- 9/ ALBERT GERHARDS: „Vom Aufgang der Sonne... Orte für den Gottesdienst – Orte im Gottesdienst“. IN: *Gottesdienst* 40, 2006, s. 65–67, zde s. 65.
- 10/ Autorem pojmenování je HANS BERNHARD MEYER: *Was Kirchenbau bedeutet*. Freiburg u. a. 1984.
- 11/ Srov. k tomu krátce už ALBERT GERHARDS: „Die Aktualität der Avantgarde. Katholische Liturgie und Kirchenbau von 1900 bis 1950“. IN: WOLFGANG JEAN STOCK (vyd.): *Europäischer Kirchenbau 1900–1950. Aufbruch zur Moderne*. München u. a. 2006 (něm.–angl.), s. 60–89, zde zvl. s. 73n.
- 12/ K následujícím srov.: *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (Arbeitshilfen 175), zvl. kap. 2, zde s. 10.
- 13/ „Die Weihe der Kirche Nr. 1 und 2“. IN: *Die Weihe der Kirche und des Altars, Die Weihe der Öle. Pontificale IV*. Trier 1994, s. 25.
- 14/ Srov. k tomu WINFRIED HAUNERLAND: „Gottesdienst als Mass? Zum Kirchenraum als Feierraum“. IN: *Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen*. Vyd. Monika Leisch-Kiesel aj. Linz o.J. 2004, s. 43–50.
- 15/ Srov. k tomu krátké poznámky u GERHARDS: „Die Aktualität der Avantgarde“, s. 70.
- 16/ Srov. k tomu obecně ALBERT GERHARDS: „„Heiliges Spiel“ – Kirchenmusik und Liturgie als Rivalinnen oder Verbündete?“. IN: Tyž (vyd.): *Kirchenmusik im 20. Jahrhundert. Erbe und Auftrag*. Münster 2005 (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 31), s. 29–36. Také WOLFGANG REIFFER: „Das Motu proprio Pius' X. und seine Auswirkungen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil“. IN: tamtéž, s. 77–97; nové vydání textu je tamtéž s. 179–189.
- 17/ Toto označení liturgie jako pramene nacházíme znovu v *Konstituci o liturgii II.* vatikánského koncilu, srov. SC 10.
- 18/ Citováno podle WILLY WEYRES: *Neue Kirchen im Erzbistum Köln, 1945–1956*. Düsseldorf 1957, s. 27 (poznámka 4).
- 19/ Srov. již SIEGRIED GIEDON: *Walter Gropius. Mensch am Werk*. Stuttgart 1954, zvl. s. 26; jakož i WINFRIED NERDINGER: *Walter Gropius*. Berlin 1985, zvl. s. 9–11; a REGINALD R. ISAACS: *Walter Gropius. Der Mensch und sein Werk*. Frankfurt/M. 1985, Bd. 1, s. 105–109.
- 20/ Srov. k tomu ANGELIKA THIEKÖTTER et al.: *Kristallisationen, Splitterungen. Bruno Tats Glashaus*. Basel u. a. 1993.
- 21/ Srov. k tomu nedávno WOLFRAM HAGSPIEL: „Deutsche Werkbund-Ausstellung Köln 1914“. IN: WINFRIED NERDINGER (ed.): *100 Jahre Deutscher Werkbund 1907/2007*, s. 65 n.
- 22/ Srov. odkazy k tomu v mém článku „Auf der Suche nach einem zeitgemässen Ort der Liturgie – der Kirchenbau in Frankreich im 20. Jahrhundert“. IN: *Religion und Laïcité in Frankreich : Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven – Religion and laicism in France : developments, challenges and prospects*. Würzburg, Echter 2009, s. 141–166.
- 23/ Srov. STOCK: *Europäischer Kirchenbau 1900–1950*, s. 32–39 (ke kostelu ve Vídni od Otto Wagnera) a s. 74n. (ke kostelu sv. Mikuláše v Essenu od Carla Moritze).
- 24/ O evangelické stavbě kostelů zde nebudeme dále jednat. Proto na tomto místě uvádíme několik odkazů: OTTO BARTNING: *Vom Raum der Kirche*. Bramsche 1958 (s texty z doby po roce 1909);

BERNHARD LANGMAACK: *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Dokumentation – Synopse*. Kassel 1971; jakož i oba svazky STOCK: *Europäischer Kirchenbau 1900–1950* a TÝŽ (ed.): *Europäischer Kirchenbau 1950–2000* (něm.–angl.). München u. a. 2004 s jejich příslušnými příspěvky (mj. od Horsta Schwabela).

25/ Srov. k tomu EMIL STEFFANN (1899–1968), *Werk, Theorie, Wirkung*. Vyd. CONRAD LIENHARDT. Regensburg 1999 (Reihe Kirchenbau, Band 2).

26/ JOHANNES VAN ACKEN: *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk*. Gladbeck 1922, s. II.

27/ Srov. k tomu JOHANNES HEIMBACH: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten“. IN: *Der Kirchenbaumeister Emil Steffann (1899–1968)*. Altenberge 1995 (MThA 36), zvl. s. 26–40.

28/ ALOIS GOERGEN: „Rothenfels und die Folgen“. IN: *Kirche heute. Architektur und Gerät – Süddeutscher Raum*. Vyd. HANS WICHMANN. München 1984, s. 12–18, zde s. 12.

29/ Srov. K tomu podrobněji ZAHNER: *Rudolf Schwarz*, s. 50–187.

30/ Srov. jeho spis *Vom Geist der Liturgie* a dále HANNA-BARBARA GERL: *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*. Mainz 1985 (mezitím řada dalších vydání).

31/ Freiburg 1918, od té doby čtná vydání (česky 1993).

32/ Burg Rothenfels am Main 1923.

33/ Nejprve vyšly ve dvou sešitech (poprvé Würzburg 1922), pak v jednom svazku Burg Rothenfels am Main 1923 (česky naposled 1992).

34/ GUARDINI: *Liturgische Bildung*, s. 13 a 30.

35/ Srov. k tomu podrobně ZAHNER: *Rudolf Schwarz*.

36/ RUDOLF SCHWARZ: „Die neue Burg“. IN: *Burg Rothenfels 1919/1929*. Vyd. Burg. Burg Rothenfels o. J. (1929), s. 27–35, zde s. 28.

37/ RUDOLF SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Heidelberg 1960, s. 37 a 41.

38/ Srov. HERBERT MUCK: „Liturgie und Kirchenraum“. IN: *Bibel und Liturgie* 38, 1964/65, s. 413–431, zde s. 414.

39/ RUDOLF SCHWARZ: *Vom Bau der Kirche*. Würzburg 1938 (= Salzburg ³1999), s. 25.

40/ Srov. ZAHNER: *Rudolf Schwarz*, s. 193–220.

41/ RUDOLF SCHWARZ: *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Heidelberg 1960, s. 16 n.

42/ ROMANO GUARDINI: „Die neuerbaute Fronleichnamskirche in Aachen“. IN: *Die Schildgenossen* 11, 1931, s. 266–268.

43/ Srov. SCHWARZ: *Kirchenbau*, s. 24.

44/ Srov. k tomu TÝŽ: *Vom Bau der Kirche* (s obrázky).

45/ TÝŽ: „Das Anliegen der Baukunst“. IN: *Mensch und Raum*, s. 60–71, zde s. 65.

46/ Srov. k tomu mj. FRÉDÉRIC DEBUYST: „Des signes et des lieux dans l’oeuvre de Romano Guardini“. IN: *Chronique d’Art sacré* 1994, No. 37, 38, 39, 40; 1995, No. 41, 42.

47/ ROMANO GUARDINI: *Vom Sinn der Kirche*. Mainz 1922, s. 1.

48/ ALOIS GOERGEN: „Rothenfels und die Folgen“. IN: *Kirche heute. Architektur und Gerät. Süddeutscher*

- Raum. Vyd. HANS WICHMANN. Die Neue Sammlung, Staatliches Museum für angewandte Kunst und 88. Deutscher Katholikentag (Juli-September 1984). O.O., o. J. (München 1984), s. 12–18, zde s. 16.
- 49/ Srov. AUGUST HOFF: *Herbert Muck, Raimund Thoma, Dominikus Böhm*. München–Zürich 1962.
- 50/ G. E. KIDDER SMITH: *Moderne Architektur in Europa*. München 1964, s. 32.
- 51/ O architektovi srov. JOHANNES HEIMBACH: „*Quellen des menschlichen Seins und Bauens offen halten*.“ *Der Kirchenbauer Emil Steffann (1899–1968)*. Altenberge 1995; a také *Emil Steffann (1899–1968). Werk, Theorie, Wirkung*. Vyd. CONRAD LIENHARDT. Regensburg 1999.
- 52/ Srov. WOLFGANG PENNY: *Der Anfang der Bescheidenheit*. München 1983, s. 253.
- 53/ Srov. stejnojmennou přednášku Emila Steffanna z roku 1963, otištěnou IN: *Emil Steffann*. Bearb. von GILBERT HÜLSMANN zus. mit MANFRIED SUNDERMANN. Düsseldorf 1981, s. 102 n.
- 54/ Srov. také BIRGIT-VERENA KARNAPP: *Kirchen – München und Umgebung nad 1945*. München–Berlin 1996, s. 53–55.
- 55/ Tak zní titul jednoho jím vypracovaného spisu; Freiburg u.a. 1981.
- 56/ Tak benediktin ANGELUS A. HÄUSSLING ve svém příspěvku IN: TÝŽ (ed.): *Vom Sinn der Liturgie*. Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 140), s. 118–130, zde s. 118.
- 57/ „Liturgie“. IN: RUPERT BERGER: *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg u.a., nově přepracované vydání 1999, s. 309–311, zde s. 310.
- 58/ Konstituce II. vatikánského koncilu, zde c. 7 a 10.
- 59/ Srov. WALTER ZAHNER: „Maison de Dieu, maison de l'homme“. IN: *Techniques & architecture* 2002, no. 459 (Espaces sacrées), april–mai, s. 68–75, zde s. 68 n.
- 60/ Vydal Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (Die deutschen Bischöfe 72), následující citát tamtéž s. 14.
- 61/ Srov. k tomu katalog z výstavy (s několika významnými příspěvky např. od Alberta Gerhardse a Maria Schweizer) *Schätze! Kirchen des 20. Jahrhunderts*. Vyd. WALTER ZAHNER. Lautertal 2007.
- 62/ Citováno podle MEINRAD FRANZ: „Zur Geschichte von St. Judas Thaddäus“. IN: *Katholisches Gemeindezentrum St. Judas Thaddäus Karlsruhe Neureut*. Lindenberg 1998, s. 2.
- 63/ Srov. WALTER ZAHNER: *Kath. Gemeindezentrum St. Judas Thaddäus, Karlsruhe-Neureut*. Lindenberg 1998; BERND SELBRMANN: „Kath. Kirche mit Gemeindezentrum – St. Judas Thaddäus in Karlsruhe-Neureut“. IN: *Ottokar Uhl. Werk, Theorie, Perspektiven*. Vyd. CONRAD LIENHARDT. Regensburg 2000 (Reihe Kirchenbau, Band 3), s. 115–136; a THOMAS MAYMANN: „Architektonische Planung: Partizipation und Reduktion. Ottokar Uhl und der Kirchenbau St. Judas Thaddäus in Karlsruhe“. IN: NADINE BAUMANN – MARTIN STUFLESSER (eds.): *Das Geheimnis lässt uns Künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit*. Münster 2005, s. 197–209.
- 64/ Srov. GERHARDT HUECK: *Der Neubau der Herz-Jesu-Kirche in München*. Diplomarbeit, München 1998; MEINHARD VON GERKAN: „Herz-Jesu-Kirche in München“. IN: *Baumeister* 2/2001, s. 44–54; MONIKA RÖMISCH: *Kath. Pfarrkirche Herz Jesu München-Neuhausen*. Lindenberg 2002 (čtná další vydání).

- 65/ Srov. WILHELM KÜCKER: „Pfarrzentrum St. Franziskus, Regensburg“. IN: *DAM Jahrbuch* 2003. Vyd. INGEBORG FLAGGE u. a. München 2003, s. 66–75; a WALTER ZAHNER: „Eglise Saint-François, Ratisbonne-Burgweinting, Allemagne“. IN: *l'architecture d'aujourd'hui* 2005, No. 356, jan.-fév., s. 70–75.
- 66/ Tak se píše v „Kirchenführer St. Theresia Münster“ (bez údaje místa, roku či stránky).
- 67/ Viz tam také další odkazy na literaturu, WALTER ZAHNER: „Experiment Beten“. Vom lebendigen Umgang mit Kirchenräumen. St. Bonifatius in Frankfurt-Sachsenhausen“. IN: *das münster* 64, 2011, s. 20–23.
- 68/ Srov. podrobně *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Vyd. ALBERT GERHARDS – THOMAS STERNBERG – WALTER ZAHNER. Regensburg 2003.
- 69/ Srov. ALBERT GERHARDS: *In der Mitte der Versammlung*. Trier 2001.
- 70/ Srov. k tomu JOHANNES KRÄMER – WALTER ZAHNER: „Realizzazioni di spazi liturgici in Germania. Analisi liturgicae architettonica“. IN: *Spazio liturgico e orientamento*. Atti del IV Convegno liturgico internazionale, Bose 1-3 giugno 2006. A cura di GOFFREDO BOSELLI. Bose 2007, s. 61–83.
- 71/ Srov. k tomu obecně *L'Ambone – tavola della parola di Dio*. Atti del III Convegno liturgico internazionale, Bose 2-4 giugno 2005. A cura di GOFFREDO BOSELLI. Bose 2006; také WALTER ZAHNER: „Ästhetik und Diakonie – der Ort des als Initiationsort diakonischen Handelns“. IN: *Die diakonale Dimension der Liturgie* Edd. BENEDIKT KRANEMANN – THOMAS STERNBERG – WALTER ZAHNER. Freiburg u. a. 2006, s. 261–270.
- 72/ Srov. SCHWARZ: *Kirchenbau*, s. 147–154.
- 73/ SCHWARZ: *Vom Bau der Kirche*, s. 94.
- 74/ Srov. k tomu <http://www.sankt-albert.de/raum1.htm> (vyhledáno 24. 6. 2012), kde se podrobně a s obrázky líčí spolupráce obce, architektů a odborníků v liturgii.
- 75/ Citováno podle LUTZ SCHULTZ: „Dem Galuben Raum geben – Erfahrungen eines Gemeindegeweges“. IN: *Communio-Räume*, s. 197–199, zde s. 198 n.
- 76/ Citováno podle BUKHAND CRAMER: „Der offene Ring. Erfahrungen bei einer Eucharistiefeier auf Burg Rothenfels.“ IN: *Gottesdienst* 40, 2006, s. 20. Následující citát tamtéž, a další tamtéž s. 21 (otisk IN: *konturen, rothenfelser burgbrief* 01/06, s. 13 n.
- 77/ Srov. k tomu WALTER ZAHNER: „Liturgie zwischen Geist und Form“. IN: *Sakralraum im Umbruch. Kirchenbau der Katholischen Kirche in Oberösterreich seit 1948*. Vyd. CONRAD LIENHARDT. Regensburg 2004 (Reihe Kirchenbau, Bd. 4), s. 18 n.

Dr. Walter Zahner (* 1961) je předním evropským znalcem vztahu umění, architektury a liturgie. Na toto téma publikoval množství odborných článků a knih. V současnosti působí při Institutu vzdělávání dospělých při řízenském biskupství. Je předsedou umělecké komise v biskupství Würzburg a předsedou Německé společnosti pro křesťanské umění v Mnichově. Sestavil český výbor textů Romana Guardiniho *O podstatě uměleckého díla* (Triáda/CTU 2009).



André Vingt-Trois

Katedrála v srdci společnosti

Vaše Excellence,
pane probošte kapituly,
pánové kanovníci,
monsignorové,
otcové,
dámy a pánové,

pro pařížského arcibiskupa je velkou ctí, že vás dnes může oslovit, a já srdečně děkuji mons. Dukovi za jeho pozvání a přijetí. V průběhu dějin vytvořily vztahy mezi Československou, pak Českou republikou a Francií nezníčitelná pouta. Pro mě je ctí a skutečnou radostí, že se mohu seznámit současně s vaší zemí, jejím hlavním městem, katedrálou, hradem a biskupským palácem, který je v mých vzpomínkách úzce spojen s tak velkými postavami, jako byli kardinál Beran, kardinál Tomášek a milý kardinál Vlk.

Jestliže k vám mám hovořit o roli katedrály v politickém, sociálním, náboženském a liturgickém životě, pak přirozeně vyjdu ze své pařížské zkušenosti s katedrálou Notre Dame. Tato katedrála je známa po celém světě. Chrám Matky Boží je nejnavštěvovanější památkou ve Francii. Každý rok do ní zavítá kolem čtrnácti milionů osob.¹ Tento velký počet návštěvníků vrhá světlo na několik faktorů a umožňuje pochopit určité skutečnosti, které by na jiných místech nebyly tak zřetelné nebo by vůbec zmizely ze zřetele.

Katedrála ve společenském a politickém životě

Od svého vzniku je katedrála Notre Dame jedním z velkých symbolů Paříže a Francie

Za posledních 850 let se v ní odehrálo mnoho velkých náboženských a politických událostí: modlitba pařížského lidu – dokonce ještě před uzavřením prací na katedrále – kolem těla sv. Ludvíka, který zemřel v Tunisu, zahájení prvních Generálních stavů Francouzského království v roce 1302, oficiální konverze ke

katolicismu krále Jindřicha IV. v roce 1594, pomazání Napoleona I. za francouzského císaře v roce 1804, zpěv *Te Deum* na konci I. světové války a zpěv *Magnificat* s generálem de Gaullem na konci II. světové války. To vše přimělo historika Julesa Micheleta říci, že „Matka Boží je sama o sobě knihou dějin.“

Chceme-li pochopit jedinečnou podobu budovy „katedrály“ v rámci města, musíme vzít v potaz okolí Notre Dame. Od středověku je katedrála situována v centru pozoruhodného souboru památek, které určují podobu městského a společenského života. Už ve středověku stála katedrála mezi špitálem l'Hôtel-Dieu a prvními budovami rodící se pařížské univerzity. Dnes se nachází v bezprostřední blízkosti nového l'Hôtel-Dieu, hlavní nemocnice ve středu Paříže, nádraží Saint-Michel – Notre Dame, Prefektury pařížské policie, Paláce spravedlnosti, Sorbonny a radnice. Všechna tato místa mají zvláštní význam pro život města.

V takovém okolí katedrála živým způsobem svědčí o křesťanském a náboženském rozměru života lidí. Činí to jednak konkrétně tím, že dává podobu městské krajině, jednak symbolicky jako kolektivní reprezentace toho, co vytváří město.

Katedrála v rozumné vzdálenosti od sídla moci

Současně se však katedrála nenachází na místech, kde se rodí politická rozhodnutí. Už od raného středověku se nalézala na jednom konci ostrova Ile de la Cité, na jehož druhém konci se rozkládal královský palác. Jak se město rozšiřovalo, sídla politických institucí se postupně přesunovala k západní části Paříže. I střediska finančních a obchodních aktivit (burza, banky, velké obchody...) ve stejné době vznikala na jiných místech. A konečně, rychlý městský růst za posledních sto let vedl ke zrodu mnoha nových center: kulturních, intelektuálních, logistických...

Zatímco se tedy symbolická místa politické a finanční moci během staletí přesunovala, katedrála zůstala na stejném místě. A navíc se budova vystavěná před 850 lety nachází tam, kde stála merovejská katedrála sv. Štěpána, vybudovaná mezi 4. a 7. stoletím. To znamená, že se katedrála nehnula z místa víc než patnáct století. S ohledem na proměny města je tudíž katedrála svědectvím o tom, že je zde křesťanství trvale přítomno.

Život církve je tedy sice propojen se všemi dimenzemi městského života, není přítom ale závislý ani na moci, ani na univerzitě, ani na finančních kruzích. Když se sídla moci přesunují a jdou ve stopách králů či revolucí,² když jsou kostely přestavovány nebo přemísťovány, katedrála zůstává na místě. Není však jako letiště

nebo nádraží místem, kterému není možné se vyhnout. Nikdo není nucen do ní přijít. Je sice pravda, že mnoho lidí do ní vstupuje a navštěvuje ji, ale stejně tak ji mnozí bez povšimnutí míjejí.

Symbol a zmenšený model vztahů mezi církví a státem

Zakončím tyto úvahy o místě katedrály ve společenském a politickém životě aspektem, který tady v Praze dobře znáte, protože jste na něm v posledních letech hodně pracovali. Správa a konkrétní užívání katedrály je jakoby barometrem povahy a kvality vztahů mezi katolickou církví a státem. Především se to týká katedrály v hlavním městě. Rozmanité administrativní instance, kterých se správa katedrály týká, vytvářejí složitý celek, jenž je obrazem vztahů mezi církví a Francouzskou republikou. Diecéze je pověřena její správou, stát ji vlastní, Ministerstvo kultury je pověřeno její údržbou prostřednictvím různých ministerských úřadů. I policejní prefektura a pařížská radnice jsou různými způsoby zapojeny do života katedrály.³ Ostatně tato složitá organizace nepostačuje k řešení problémů, které se v průběhu času nutně dostávají: organizace kulturních a náboženských událostí v katedrále, starost o stále větší množství návštěvníků na chrámovém nádvoří, přístupnost pro handicapované osoby, zvonění na zvony...

Vztahy mezi katedrálou a veřejnými institucemi našly svůj rámec ve smlouvách a v praktických postupech, k nimž se krok za krokem dospělo. Tento rámec musí být neustále upravován a aktualizován, což vyžaduje hodně času, diskuzí a kontaktů, jimž se arcibiskup a rektor katedrály musí věnovat, aniž by počítali čas.

Katedrála v životě náboženském

Potenciální obohacení a rozšíření každodenního života města

Katedrála je místem, na kterém může dojít k obohacení a rozšíření duchovní dimenze města. Toto obohacení nelze nikomu vnutit, protože pak by ztratilo svůj smysl. Musí se opřít o víru účastníků, i kdyby nebyla příliš velká. Vyžaduje však také skutečnou misionářskou pozornost církve, která musí jít vstříc jistým iniciativám a nabídnout jim jakoby náboženské rozšíření jejich horizontu. Tak například slavnost chleba několikrát proběhla na chrámovém nádvoří, aniž by byla zakončena mší; teprve pak se vztahy s organizátory natolik upevnilly, že bylo možno uvažovat o završení slavnosti bohoslužbou.

Víme také, že s každodenní návštěvou více než padesáti tisíc lidí vstupují do katedrál a jsou před Boha kladeny „radosti a naděje, smutky a úzkosti lidí této doby“ (GS 1), přičemž nesmíme zapomínat na napětí, která s sebou nese správa takového proudu lidí! Potvrzuje nám to počet svíček zapálených před oltáři, intence modliteb zapsané v knihách u sošky Panny Marie nebo u jeslíček během adventu a vánočního období a v širším slova smyslu „oklika“ (Ex 3,4), kterou dělají lidé všech jazyků, zemí a vyznání, aby vstoupili do katedrály, prošli jí a několik minut v ní pobýli.

Místo, kde se završuje prožívání místních a mezinárodních dramat

Kromě toho, co utváří každodenní život našeho světa, patří dnes pařížská Notre Dame také k místům, kde jsou prožívány emoce vyvolané jistými národními a mezinárodními dramaty, teroristickými útoky nebo přírodními katastrofami... Za poslední měsíce můžeme uvést například zemětřesení na Haiti, atentát na syrskou katedrálu v Bagdádu a na koptský kostel v Alexandrii, masakr v Norsku 23. července, desáté výročí atentátu z 11. září 2001, a dokonce i smrt Michaela Jacksona! Mediální ohlas těchto neštěstí ještě podtrhuje fakt, že mnoho lidí cítí potřebu nalézt místo, na kterém se mohou s druhými podělit o svůj smutek, soucit, emoce, neklid, také svou naději a modlitbu, ať už má jakoukoli podobu.

Proto máme už několik let ve zvyku, že jakmile dojde k nějakému zvlášť výraznému dramatu, ohlásíme, že příští neděli bude večerní mše – kterou každý týden slavím – obětována za jeho oběti. To umožňuje nabídnout všem lidem místo a čas pro naslouchání Božímu slovu, které je zdrojem naděje a pokoje, a křesťanům možnost přijít s tímto dramatem před Boha při eucharistické oběti. To, že jsme sami iniciativní a nečekáme, až se na nás s podobnou žádostí obrátí zástupci civilní společnosti, kteří mají sklon volit mezináboženskou podobu takových náboženských setkání, nám také umožňuje svobodněji zvát zástupce civilní společnosti a reprezentanty jiných náboženství, aby se této mše zúčastnili. Katedrála je také zcela přirozeně místem, kde se celý národ loučí se zesnulými katolickými osobnostmi.

Dům pro všechny Boží lid

A konečně je katedrála pro křesťany diecéze prvním a nejdůležitějším místem setkávání a slavení eucharistie, a to je také její primární funkce. Katedrála není určena pro elitu, nejsou v ní žádná rezervovaná místa. Věřící ze všech společenských

vrstev, pocházející z různých zemí, se věrně účastní liturgie a celého života „katedrální rodiny“. Diecézní a národní církevní hnutí v ní pravidelně slaví významné události své existence.⁴ Věřící pocházející z cizích zemí rádi a pravidelně přicházejí spolu se svými kaplany do katedrály na mši, stejně jako východoevropští katolíci žijící ve Francii. Katedrála je rovněž ekumenickým místem, kde jsou oficiálně přijímáni nekatoličtí křesťané. Každé tři roky se v ní odehrává večer modliteb za jednotu křesťanů; zástupce ekumenického patriarchy ve Francii zde slaví nešpory sv. Dionýsia; pravoslavní věřící se ve velkém počtu účastní spolu se svými duchovními první pátek každého měsíce a o Velkém pátku uctívání svaté trnové koruny; a konečně o Velikonoční noci pravoslavný jáhen řecky hlásá evangelium Kristova vzkříšení.

Jak přijímat návštěvníky, co dělat se všemi těmi lidmi?

I když katolické věřící vede do chrámu Matky Boží explicitně vyjádřená křesťanská víra, je jasné, že tomu tak není u všech těch, kteří dnes a denně katedrálu navštěvují. Co si máme například myslet o milionu japonských a čínských turistů, kteří návštěvě katedrály věnují stěží dvacet minut?

Je sice jasné, že mnoho lidí nepřichází s pevným úmyslem vyzpovídat se – to ani zdaleka –, ale přesto nemůžeme *a priori* tvrdit, že všechny ty návštěvy postrádají jakýkoli duchovní obsah. Pán žní nás posílá, abychom právě těmto hlásali evangelium, a dává nám za úkol, abychom je přinejmenším přijali ve jménu Krista.

Odmítáme například používat termín „turisté“ a raději hovoříme o „návštěvnících“ nebo „poutnících“. Chceme také pomoci těm, kteří dohlížejí na pořádek v katedrále, aby se nestavěli do role hlídačů v muzeu. Ze stejného důvodu jsou i koncerty v chrámu Notre Dame výlučně koncerty duchovní hudby a my žárlivě bdíme nad sestavováním koncertního programu. A konečně, asi tak deset let promítáme několikrát za týden večer takzvané *obrazové opery*. Na velkém plátně, které je napnuto v kněžišti, nabízíme návštěvníkům prostřednictvím obrazu, hudby a textu katechezi týkající se samotné katedrály Matky Boží nebo tajemství Vánoc.

Je třeba se také zmínit o slavných postních přednáškách pořádaných v chrámu Notre Dame. Když v roce 1835 navrhl laik Frédéric Ozanam tehdejšímu arcibiskupovi, aby otec Lacordaire vystoupil v katedrále Matky Boží v Paříži se svými adventními a postními přednáškami, zvolil právě termín „přednášky“ spíše než kázání. Od samého začátku a ještě i dnes je cílem přednášek oslovit celou společnost a obrátit se na ni jako svědkové katolické víry ve věci velkých otázek, které lidskému svědomí klade vývoj společnosti.

Liturgický život katedrály

Na závěr se budeme věnovat tomu, co je samým srdcem života katedrály a důvodem její existence: slavení liturgie církve shromážděné kolem svého biskupa. Role, které katedrála hraje ve společenském a náboženském životě, jsou jakoby soustřednými kruhy kolem prvního kruhu, v němž tluče srdce liturgického života, který dává smysl a účinnost všemu ostatnímu.

Vlastní povaha církve v tomto světě

Architektura katedrály – a ostatně každého kostela – chce současně vyslovit konkrétní přítomnost kněžského lidu v tomto světě a otevřenost Božího povolání celému lidstvu. Každý kostel je jak místem, v němž je v zárodku přítomno Boží království na zemi, tak budovou vystavěnou uprostřed světa. Jako by tu probíhal dvojí pohyb: při pohledu zvnějšku katedrála zjevuje povahu Božího tajemství, jehož se v plnosti účastní ti, kteří jsou uvnitř. A současně svými branami otevřenými do všech směrů značí výzvu k univerzálnímu poslání.

Liturgie jako děj současně svátostný i misijní

Vidíme jasně, že liturgie církve je osou tohoto dvojího pohybu, v němž se prolíná výzva a poslání. Právě proto, že se Boží lid shromažďuje v katedrále, aby posílil a sytil své společenství v Kristu prostřednictvím eucharistické slavnosti, může přijmout a ještě lépe vykonat poslání, které Ježíš svěřil svým učedníkům, totiž že mají nést dobrou zvěst až na hranice země.

Liturgický život katedrály tedy není jakousi více či méně exotickou činností, na kterou se přicházejí dívat návštěvníci. Je rytmem, v němž každý kostel dýchá, je ohniskem celého programu činností v něm. Rozvíjet liturgický život v katedrále tedy neznamená vytvářet jakousi atmosféru. Nezištně tu rozvíjíme živého Krista v prvé řadě sami pro sebe a pro věřící, ale také víme, že navíc budou Kristovým působením přivedeni k zamyšlení, k víře, k lásce, k vidění a k naději i ti, kteří přišli jen na chvíli. V muzeu musí člověk platit za to, aby se mohl dívat, v kostele člověk dostává a neplatí nic.

Proto jsme místo více či méně duchovních kulturních akcí, které průvodci bez ustání nabízejí, postupně rozvinuli liturgický život katedrály. U hlavního oltáře slavíme každý den eucharistii, každý den nabízíme také modlitbu nešpor

(ranní chvály v neděli), čtvrtek večer je vyhrazen úctě k Nejsvětější svátosti, dali jsme slavnostní charakter uctívání relikvií Kristova umučení atd. Snažíme se udělat z chrámu Matky Boží čím dál živější katedrálu čím dál živějším životem Božím.

Tato dimenze živé katedrály často návštěvníky zaujme. Nicméně mnoho z nich se diví, že i během bohoslužeb mohou davy dále procházet katedrálou a případně i bohoslužbu poněkud rušit, což nepopírám. Ale je vám jasné, že z toho právě vychází tento typ pastorage. Katedrála nemůže být skutečně místem, kde je každý přijat, jestliže do ní zakážeme vstup během liturgií. Když procházím shromážděním v neděli večer, vidím, jak je rozmanité a jak to v něm hučí. Všimám si ale také toho, že hodně návštěvníků se zastaví kvůli tomu, co vidí a co slyší, a zůstává až do konce mše nebo nešpor. Doléhá k nim a může se jich dotknout krása a harmonie místa a předmětů, vokální nebo varhanní hudba, ale také hlásání Božího slova a liturgické dění. Jen si vzpomeňme na konverzi Paula Claudela při zpěvu Magnificat!

Nutné prostředky

K této pastoreci je nutné mobilizovat potřebné lidské síly a hmotné prostředky. Takové věci nelze uskutečnit za jeden den, a tady už víc než dvacet let vyvíjíme neustálé úsilí. Rád bych tu krátce zdůraznil tři aspekty: úpravu kněžiště, organizaci duchovní hudby v chrámu Matky Boží a přítomnost kněží.

Úprava kněžiště

V důsledku liturgické reformy II. vatikánského koncilu bylo vybudováno nové pódium, ale v roce 1984 došlo k dalším úpravám, které měly za cíl učinit oltář viditelný i z konce lodi. Postupné úpravy byly ukončeny v roce 2004 a doposud jsme s nimi zcela spokojeni. Máme teď k dispozici velmi rozsáhlé kněžiště, do nějž se snadno vejde čtyři sta aktivních účastníků liturgie. Potřebovali jsme téměř padesát let, abychom stabilním a realistickým způsobem vtělili liturgickou reformu do prostoru katedrály.

Duchovní hudba

Od doby vybudování chrámu Matky Boží a objevu náboženského polyfonního zpěvu je duchovní hudba velmi významnou součástí působení katedrály. Každý zná její velké varhany a nadané varhaníky, za 20. století stačí uvést jména Louise Vierna a Pierra Cochereaua. Před dvaceti lety se kardinál Lustiger rozhodl pro reorganizaci hudebních aktivit v katedrále. Založil tehdy sdružení Duchovní hudba v chrámu Matky Boží v Paříži, jehož pole působnosti zahrnuje péči o hudební stránku všech součástí liturgie, vytváření různých studijních programů katedrální hudební školy (dětský sbor, sbor mladých, sbor dospělých a sólisté), koncertní sezonu a dohled nad hudebními nahrávkami. Pro svou vzdělávací a moderátorskou činnost dostává Duchovní hudba v chrámu Matky Boží v Paříži subvenci od města Paříž a od Ministerstva kultury.

Kněží

K péči o poutníky a návštěvníky katedrály je třeba mít početnou skupinu kaplanů a zpovědníků, kteří slouží mše a sedm dní v týdnu od rána do večera jsou k dispozici pro duchovní rozhovor a zpověď. Abychom se vyhnuli tomu, že tito kněží budou působit bez vzájemné komunikace a každý na vlastní pěst, rozhodli jsme se vytvořit skupinu trvalých kaplanů, která se každý týden setkává a žije na tomtéž místě. Spolu s rektorem dnes do této skupiny patří profesori z Collège des Bernardins a asi šest zahraničních kněží, kteří studují v Paříži a nacházejí zde pastorační doplněk ke své teologické práci.

A konečně musím zdůraznit, že od vytvoření Radia Notre-Dame a katolické televize KTO a od vybavení katedrály kamerami a audiovizuální režii se dostalo jakoby nového potvrzení potřebě této investice do lidských sil a materiálních prostředků. Každodenní vysílání nešpor a vysílání večerní mše v neděli umožňuje mnoha lidem ve světě daleko za hranicemi Paříže a Francie připojit se k liturgické modlitbě v katedrále. A obrazovky umístěné ve vedlejších lodích umožňují všem lidem přítomným v katedrále sledovat, co se u oltáře odehrává.

Závěr: přítomnost biskupa

Na závěr se vrátím zcela prostě ke smyslu slova „katedrála“. Podle definice je katedrála místem, na kterém biskup shromažďuje Boží lid. Katedrála tedy hraje

beze zbytku svoji roli tam, kde jsou oba tito činitelé přítomni. Myslím si, že Panna Maria nám v Paříži dopřává té milosti, že se v *její* katedrále shromažďuje den za dnem početný lid, a je proto arcibiskupovou povinností, aby se tomuto setkávání nevyhýbal.

Právě proto mám ve stopách kardinála Lustigera ve zvyku sloužit v chrámu Matky Boží každou neděli večerní mši a kázat při ní. Navíc sloužím v chrámu Matky Boží bohoslužbu i při takových velikých diecézních slavnostech, jako je mše se svěcením olejů, jáhenská a kněžská svěcení, ale také studentská mše na začátku školního roku, mše, při níž jsou dospělí katechumeni přijímáni k přípravě na svátost křtu, nebo biřmování dospělých během svatodušní vigilie. V chrámu Matky Boží samozřejmě slavím také všechny velké svátky liturgického roku, bohoslužby během Svatého týdne a velikonoční vigilii. Takže se s radostí odebírám do chrámu Notre Dame několikrát za týden!

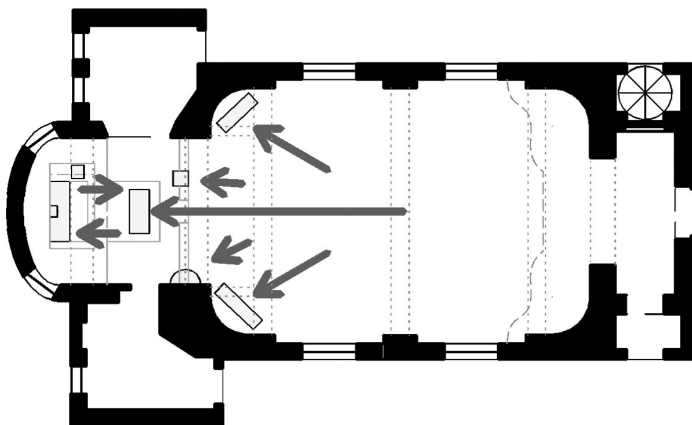
Z francouzského originálu, proneseného 21. listopadu 2011 v Praze,
přeložil Oldřich Selucký.

POZNÁMKY:

- 1/ Po ní následuje Sacré Coeur na Montmartru (10,5 mil.), Muzeum Louvre (8,5 mil.), zámek ve Versailles (7,5 mil.) a Eiffelova věž (7 mil.).
- 2/ Tato sídla moci postupně byla: Conciergerie, od 14. století potom Louvre, Versailles, Tuileries, Elysejský palác.
- 3/ Správa nádvoří, subvencování sdružení, posvátná hudba v pařížské Notre Dame.
- 4/ Padesáté výročí CCFD (Katolický výbor proti hladu a pro rozvoj, pozn. překl.), každoroční mše Východního díla, noc svědků Pomoci církvi v nouzi...

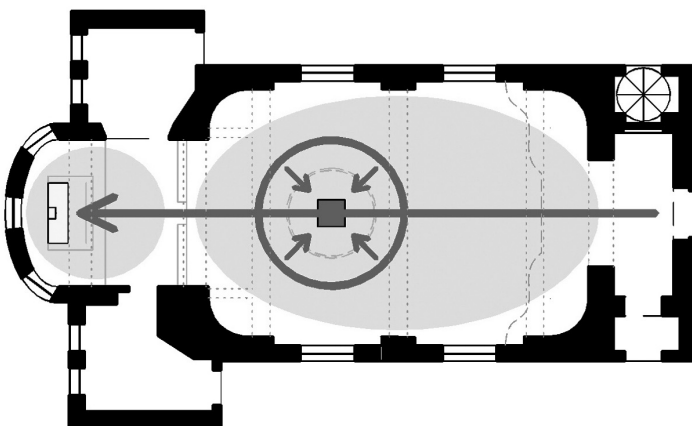
André Armand kardinál Vingt-Trois (* 1942) je od roku 2005 pařížský arcibiskup a od roku 2007 kardinál.





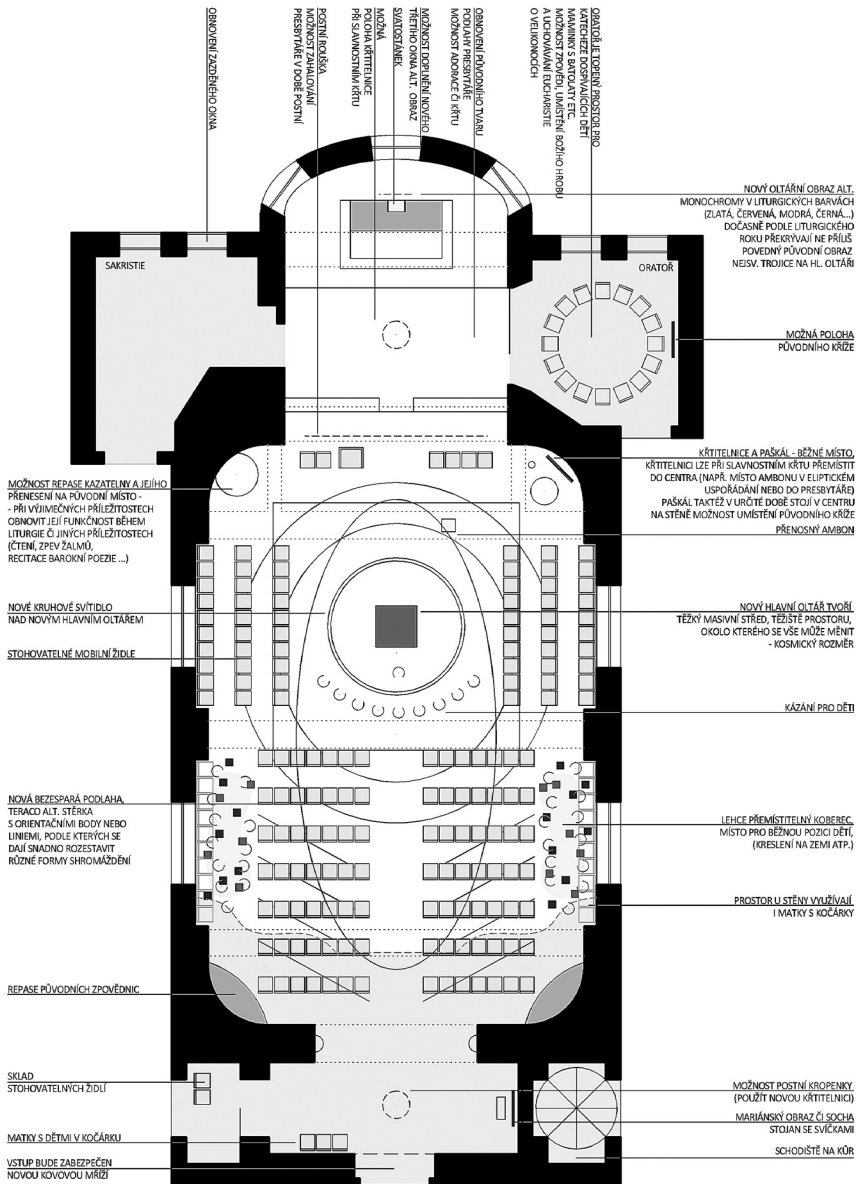
NEJASNÁ ORIENTACE – STÁVAJÍCÍ STAV

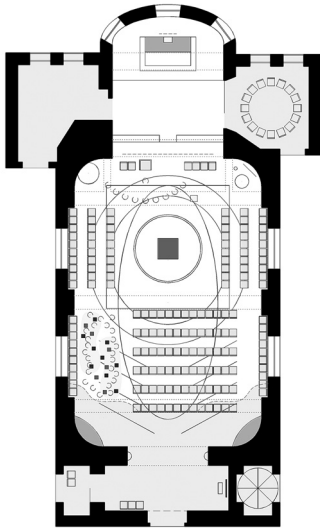
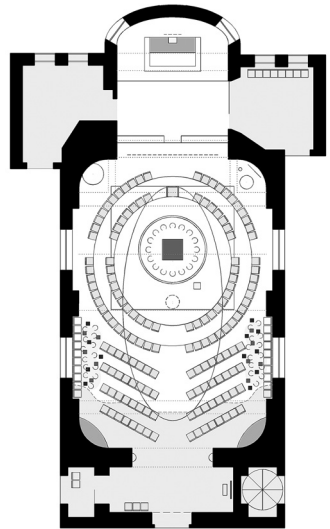
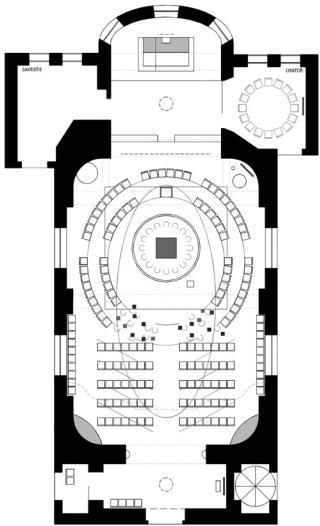
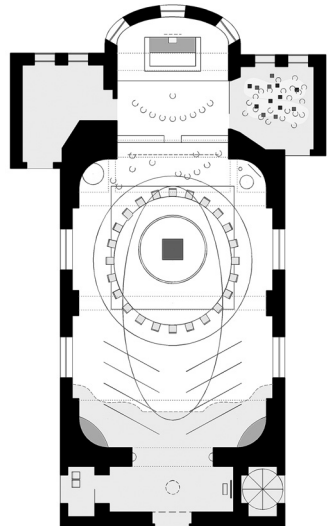
Stávající rozmístění oltářů a ostatního mobiliáře znejasňuje základní prostorové vztahy a nepřispívá ke klidné a soustředěné atmosféře kostela.

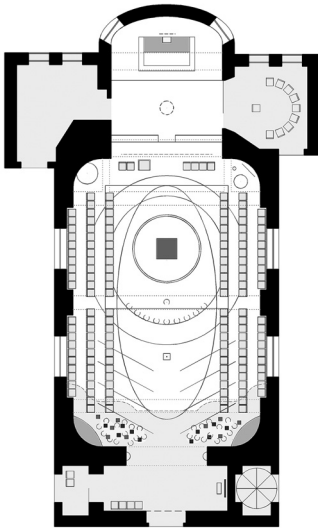
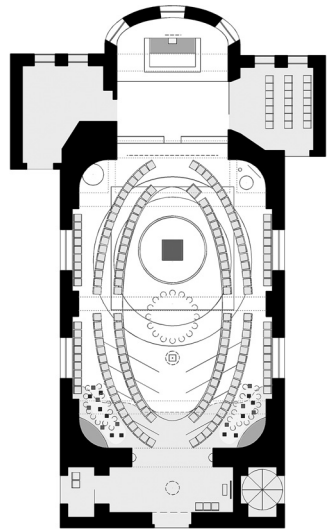
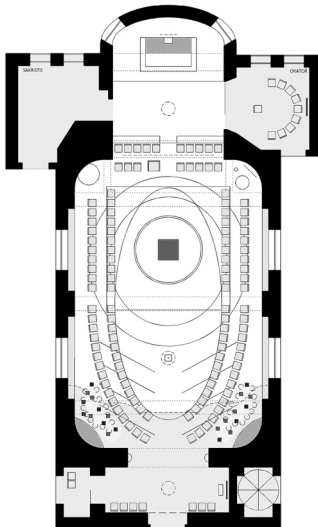
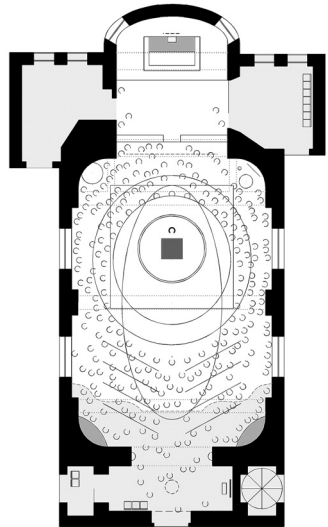


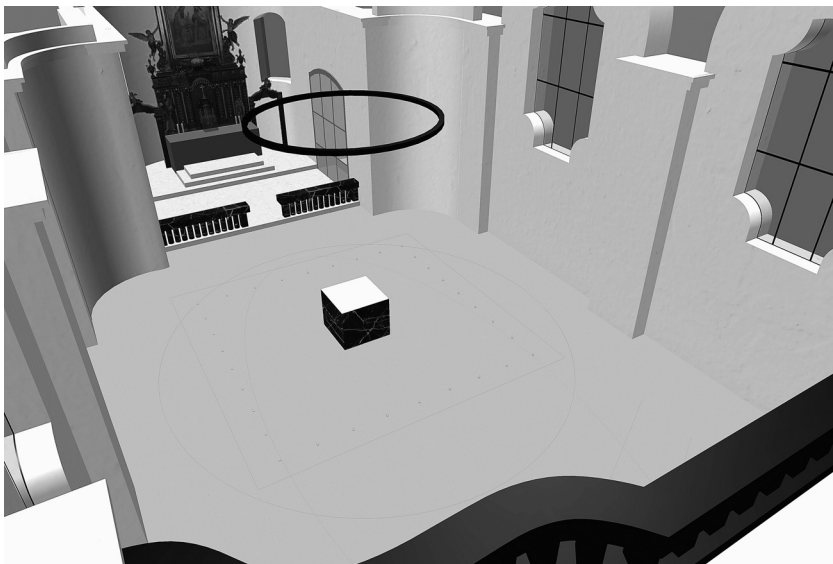
SOUSTŘEDĚNÍ PROSTORU

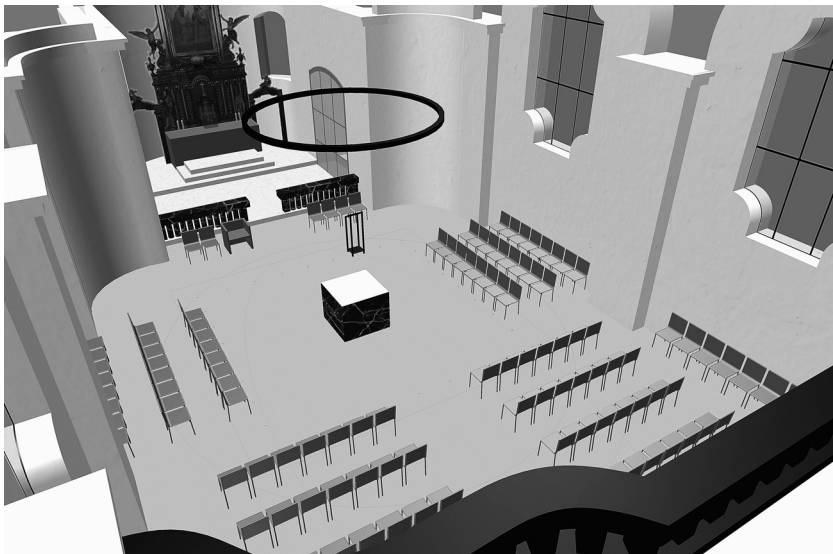
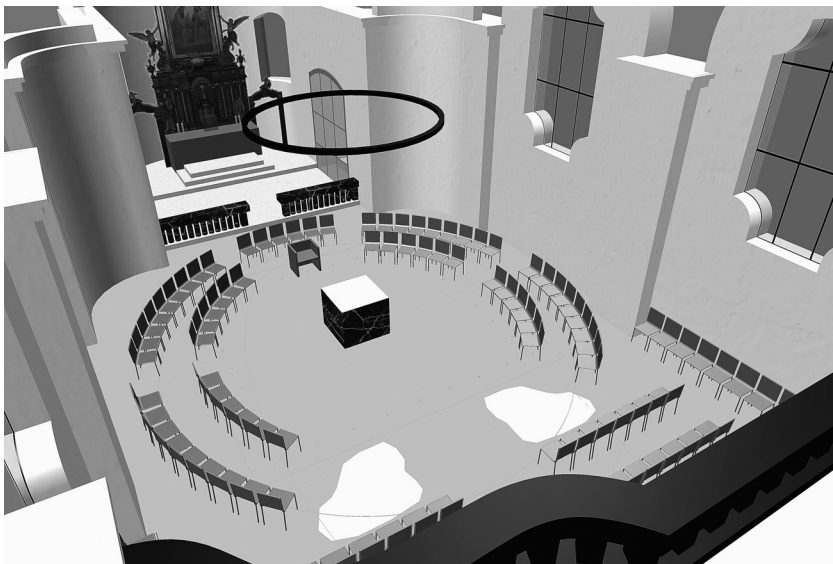
Náš návrh soustřeďuje presbytář i loď do vlastního přirozeného těžiště. Do haly loď umísťujeme nový hlavní oltář a nad ním kruhové světlo, které vyznačují přirozený střed, těžiště celého prostoru kostela. Asymetrická centrála haly je otevřená přes hlavní podélnou osu a svatostánek k nekonečnu.

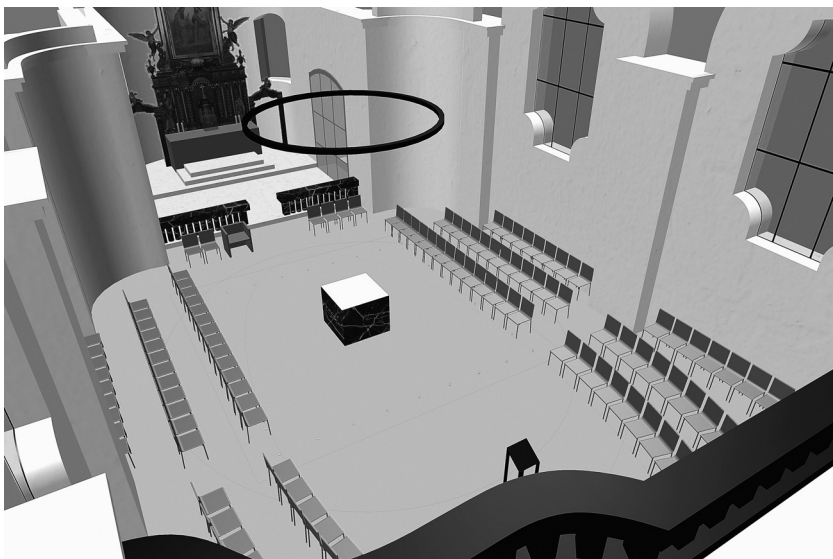
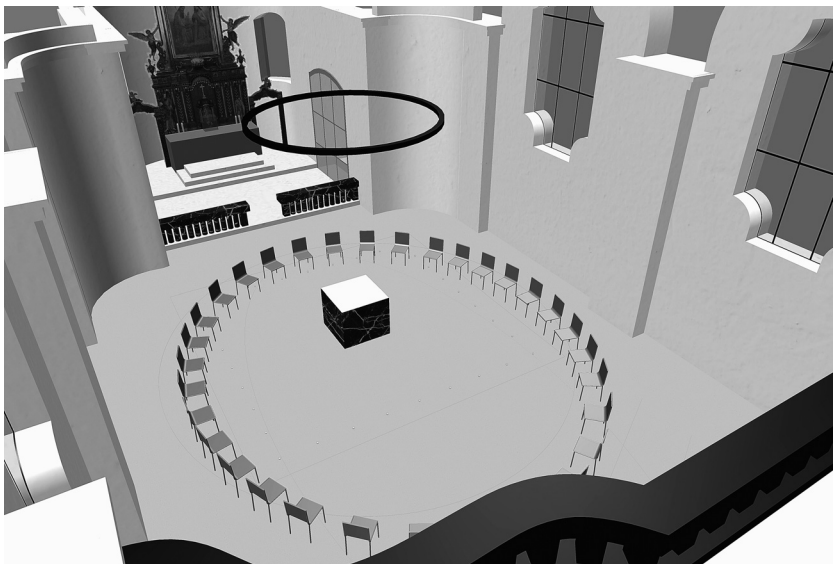


















Josef Pleskot, Norbert Schmidt – AP atelier

Život kolem pevného středu

Návrh liturgické úpravy farního kostela Nejsv. Trojice v Dobříši ze září 2010

Kostel Nejsv. Trojice je racionální (pozdně barokní až klasicistní) stavba. Kvůli urbanistickému konceptu – vztahu k předpolí dobříšského zámku – její architekt svobodně opustil tradiční východní orientaci kostela a zcela spolehl jen na orientaci na svatostánek umístěný v presbytáři. Hlavní loď – hala – je obdélníkového tvaru s *de facto* plochým stropem. Presbytář je k hlavní lodi „volně“ přisazen. Jediným výrazným dynamickým prvkem je kůr s varhanami. Během času se základní rozvržení znejasnilo a „ztěžklo“ několika přestavbami a nánosy, takže dnešní návštěvníci kostela poprávu hovoří o nedostatku „vertikalit“, „duchovnosti“ kostela. Navíc je stávající uspořádání pro velice živou dobříšskou farnost, v níž jsou rovnoměrně zastoupeny všechny generace včetně početné skupiny dětí, již příliš „těsné“ a na mnoha místech je pocítováno jako „nefunkční“. Novodobá liturgická úprava je nahlížena jako „provizorní“.

Nutnost projasnění prostoru

Liturgickou úpravu provedenou po II. vatikánském koncilu v dobříšském kostele shledáváme jako nedostatečně důslednou. Společenství kolem Stolu Páně má v současné době spíše podobu čelní konfrontace mezi jedním směrem orientovaným lidem a proti nim stojícím knězem s jeho pomocníky. Toto uspořádání odpovídá spíše situaci v divadle než slavení společenství kolem „stolu slova a stolu eucharistie“. Umístěním novodobého oltáře těsně před původní hlavní oltář vzniká podivně matující dualita dvou center v presbytáři. Kněz stojí jako by „skřípnutý“ mezi těmito centry. Vlastní prostor pro liturgické úkony je i kvůli početným schůdkům minimální. Novodobé odsunutí svatostánku na boční oltář narušuje výše popsany základní koncept architektury, v němž mělo nasměrování hlavní půdorysné osy souznít s orientací na svatostánek. Optické nahromadění čtyř oltářů na čelní straně, doplněné přesunutou kazatelnou, která zúžuje vítězný oblouk před presbytářem a novým ambonem, je příčinou těkavosti pozornosti návštěvníka, který neví, k čemu má vztahovat svůj pohled. Horizontální

a vertikální směřování jsou zde v nerovnováze, což dohromady vyvolává zmíněný pocit disharmonie, zmatku, nejasnosti..., v důsledku tedy nedostatku vertikality a spirituality prostoru. V prvním kroku tedy navrhujeme odstranění lavic, novodobého oltáře a ambonu v presbytáři, obou bočních oltářů i retáblu hlavního oltáře a navrácení svatostánku do presbytáře. Cílem je obnovit smysl pro jasnost prostoru a vyzdvihnout hlavní podélnou osu, ke které se celý prostor i jeho uspořádání vztahuje.

Nalezení těžiště

Středem každého domu bývá stůl, kde se schází rodina ke společnému jídlu, oslavám, setkáním i odpočinku. Podobně i farní kostel podle současného pojetí liturgie potřebuje jasný bod, kolem kterého se shromažďují věřící. Nový oltář umísťujeme do hlavní lodi do průsečíku podélné osy kostela a osy prvního pole lodi. Nový oltář tak vkládáme do přirozeného těžiště celé historické stavby. Centralitu pevného oltáře podporujeme kruhovým tělesem světla, které zároveň vyvolává jasnou vertikality, směr vzhůru. Oltář si představujeme jako pevný, masivní prvek, jako srdce kostela, Kámen úhelný, Slunce, střed planetární soustavy, kolem kterého se vše otáčí, krouží, k čemu se vše ostatní vztahuje. Jde nám také o posílení kosmického charakteru místa, který byl odedávna sakrálním stavbám vlastní. Oltář tak není cílem sám o sobě, je prahem k jinému světu, věčnému životu. Tato jeho otevřenost je také vyjádřena jasným znovuzapojením presbytáře se svatostánkem do hlavní podélné osy kostela.

Život kolem pevného středu

Kolem pevného středu navrhujeme umístit lehké, přemístitelné židle. Představujeme si jednu základní sestavu, kterou by si vybrala sama farnost na základě vlastního hledání. Tato sestava by se během roku dala při různých vhodných příležitostech obměňovat podle charakteru shromáždění či dynamiky liturgického roku a jeho slavností. Pro rychlejší rozmístění navrhujeme vyznačit na podlaze orientační linie, které dohromady tvoří obrazec připomínající rybu. Kapacita základní sestavy se pohybuje kolem 160 židlí, ale dá se navýšit i na maximálních 200 míst k sezení. Sklad židlí předpokládáme v malé místnosti u vstupu. I ambon navrhujeme jakožto přemístitelný pulpit, který se přizpůsobuje aktuální sestavě. Přemístitelný ambon výborně funguje v některých mnišských kostelech,

kde právě v historickém prostředí díky své lehkosti nevstupuje do podivného konkurenčního vztahu s kazatelnou. Domníváme se, že dynamické používání ambonu také lépe symbolicky odpovídá dynamice Božího slova. Důležitým aspektem uspořádání je nalezení vhodného místa pro rostoucí počet dětí ve farnosti. Součástí vybavení by měly být dva (lehce přemístitelné) koberce, které by se daly podle příslušné sestavy židlí umístit tak, aby vytvořily dvě nebo jedno místo, kde se děti během liturgie shromažďují. Lze uvažovat i o lokálně vytápěné podlaze. Nové uspořádání nabízí právě dětem i o hodně větší prostor pro jejich občasně zapojení v centru liturgického prostoru (krátké kázání pro děti, Otčenáš atp.). Oratoř lze využívat jak pro katecheze dospívajících, tak jako pohotovostní místnost pro matky s batolaty. Matky s kočárky mohou zaujmout svá místa individuálně podle aktuální potřeby po stranách kostela či u jeho vstupu. Náš návrh celkově dává prostor většímu a aktivnějšímu zapojení všech věřících jak do liturgie, tak do kreativního utváření charakteru samotného prostoru a tím i společenství farnosti.

Možnosti dovybavení liturgického prostoru

Pojednání okolí liturgického prostoru by mělo vycházet z tohoto základu a konkrétní dořešení přenecháváme dalšímu stupni studie a společnému hledání nejoptimálnějšího řešení pro farní společenství. Jako výchozí variantu k dalším úvahám nabízíme otázku, zda starý retábl z oltáře v presbytáři úplně neodstranit. Vzhledem k zasvěcení kostela Nejsv. Trojici se nabízí doplnit dvojice oken v presbytáři o nové třetí okno uprostřed. Tím bychom poměrně snadno získali asi nejstarší a zároveň nadčasový archetypální odkaz na toto největší tajemství křesťanství. Další možností řešení závěru kostela je ponechat starý hlavní oltář s retábem a přemístit kazatelnu na její původní místo do rohu lodi kostela. Kříž s paškálem a křtitelnicí navrhuje umístit do protilehlého rohu. Problematický obraz Nejsv. Trojice lze buď ponechat jako historickou stopu, nebo lze uvažovat o jeho nahrazení obrazem jiným. V případě ponechání původního obrazu navrhuje vkládat před obraz monochromy (zlatá, černá, červená, modrá...) dle konkrétní liturgické doby. Proměna, překrývání oltářních obrazů je starý (gotický i barokní) způsob dynamického zacházení s uměním v sakrálním prostoru. Jako další dynamický liturgický prvek na pomezí presbytáře a lodi navrhuje zakrývat v době postní dočasně presbytář, nejposvátnější prostor kostela, tzv. postní rouškou, což je opět prvek mající své historické předlohy a hlubší významy.

Bohatý liturgický život

Návrh bohatého liturgického života kolem pevného středu respektuje základní barokně-klasicistní architektonický koncept kostela s jeho hlavní orientací na presbytář se svatostánkem a nabízí širokou škálu dynamických možností. Nový oltář je pevné těžiště, kolem kterého lze rozestavit různé sestavy přemístitelných židlí, a tak vytvořit několik různě akcentovaných liturgických prostorů. Návrh umožňuje větší a aktivnější zapojení všech věřících, a to jak do liturgie, tak do kreativního utváření samotného prostoru a ovlivňování jeho charakteru během liturgického roku a jeho slavností.

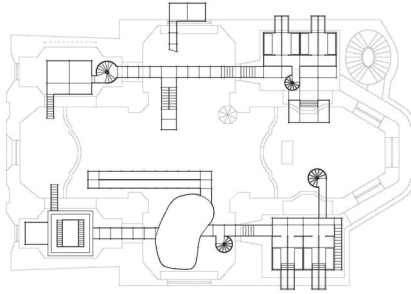
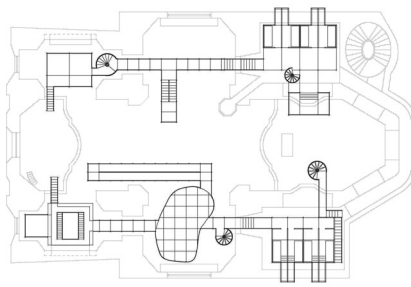
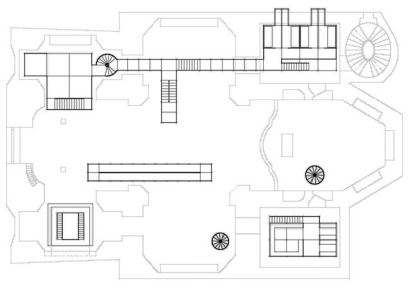
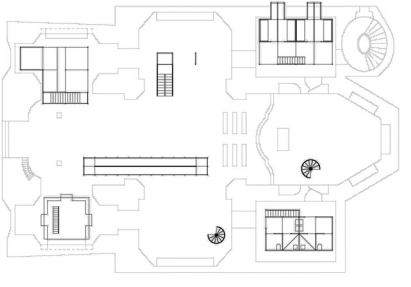
Přejeme si živou současnou liturgii kolem pevného těžiště, která dokáže svobodně čerpat z bohatství křesťanské tradice a která jednoznačně odkazuje na vertikální rozměr lidského života.

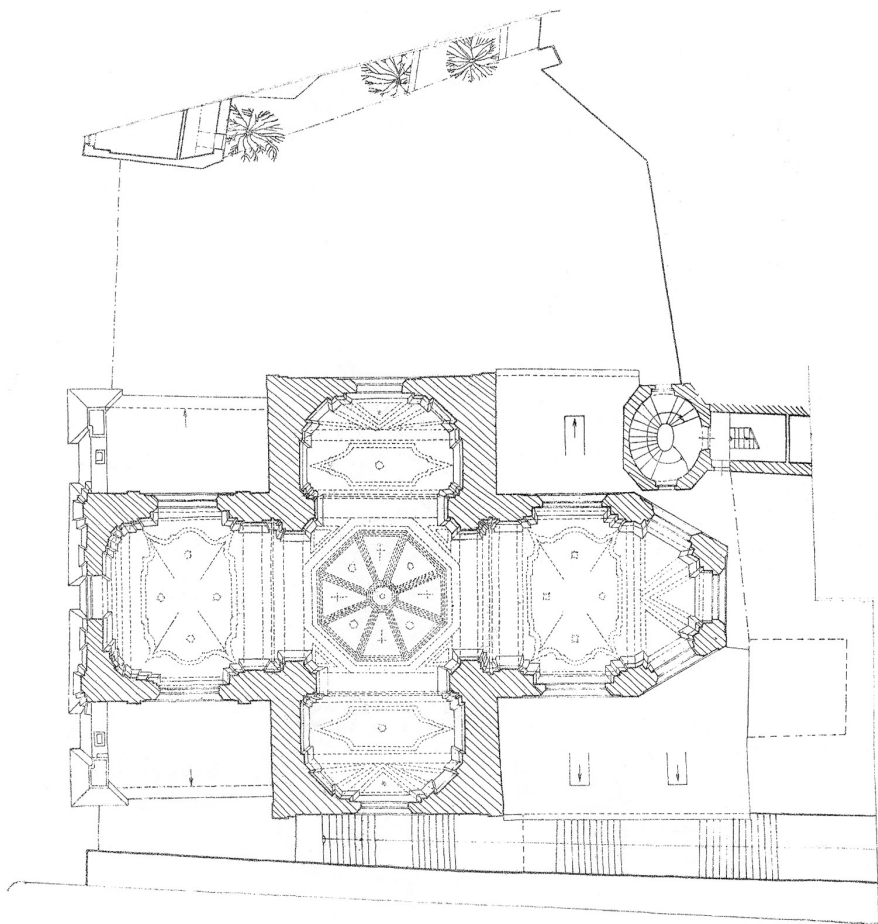
PS: Ačkoli byl návrh AP atelieru označen za „nejduchovnější“ ze všech soutěžních návrhů, vyvolal velké debaty a kontroverze a byl odmítnut jako příliš radikální. V současné době se v Dobříši realizuje mírná a nekonfliktní liturgická úprava, kterou zadali noví duchovní správci farnosti.

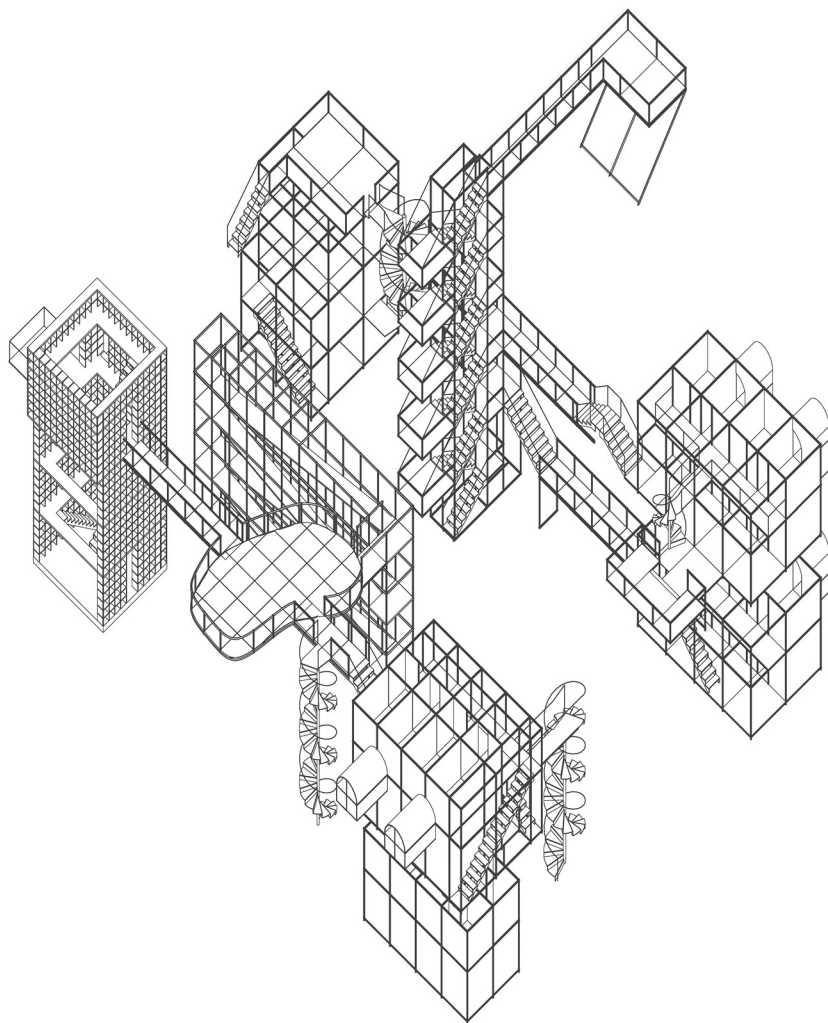
Ing. arch. Josef Pleskot (* 1952) vede svůj pražský AP ateliér od roku 1991. Mezi jeho nejznámější realizace patří budova Vinařství Sonberk, Ústředí ČSOB v Praze Radlicích, rekonstrukce Zámeckého pivovaru v Litomyšli či Přírodní stezka v Jelením příkopu a Průchod valem Pražského hradu. V současné době se zabývá především rekonverzí areálu Dolní oblasti Vítkovice v Ostravě.

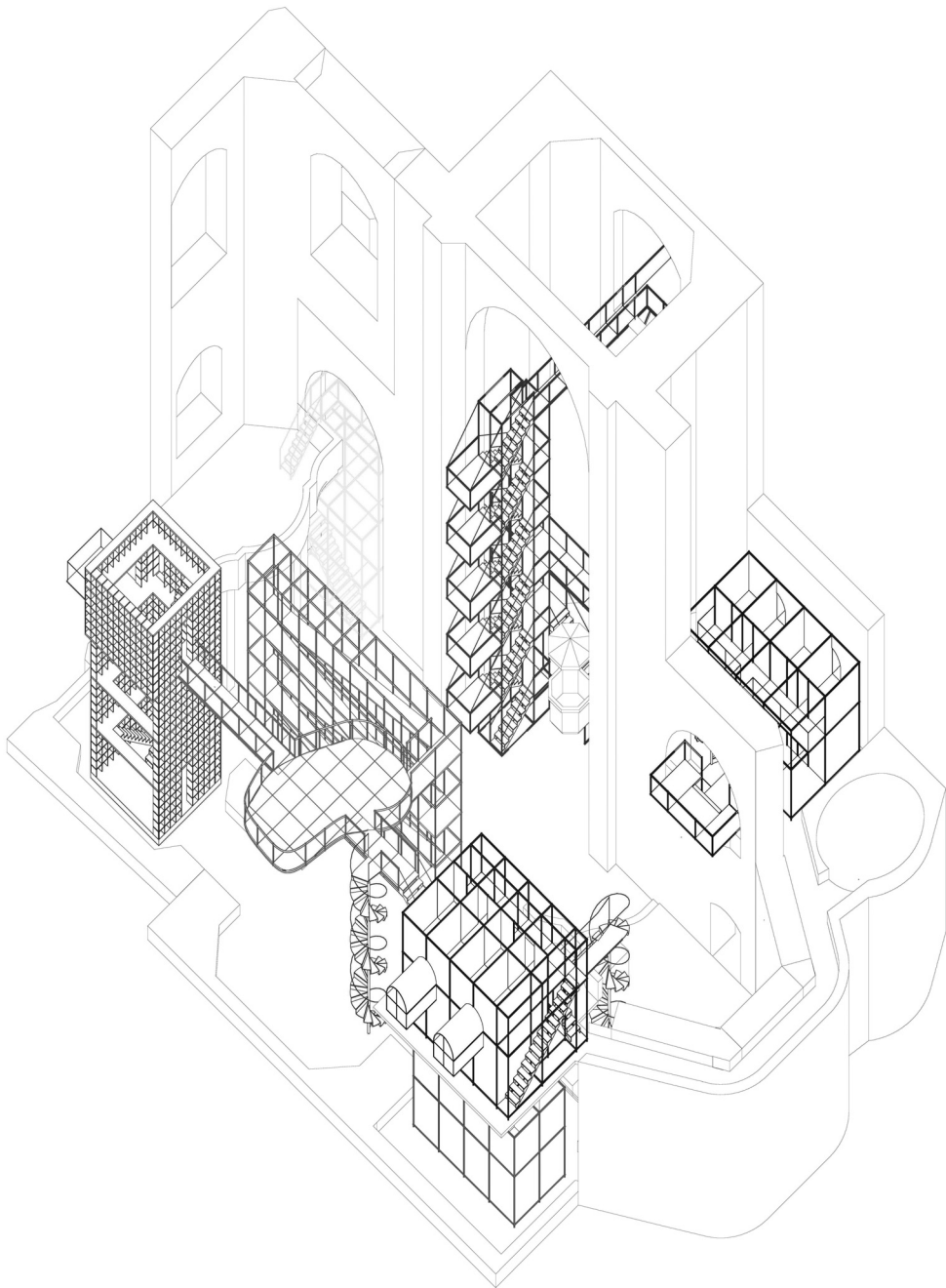
Ing. arch. Mgr. Norbert Schmidt (* 1975) je architekt, redaktor revue *Salve* a vedoucí Centra teologie a umění při KTF UK.

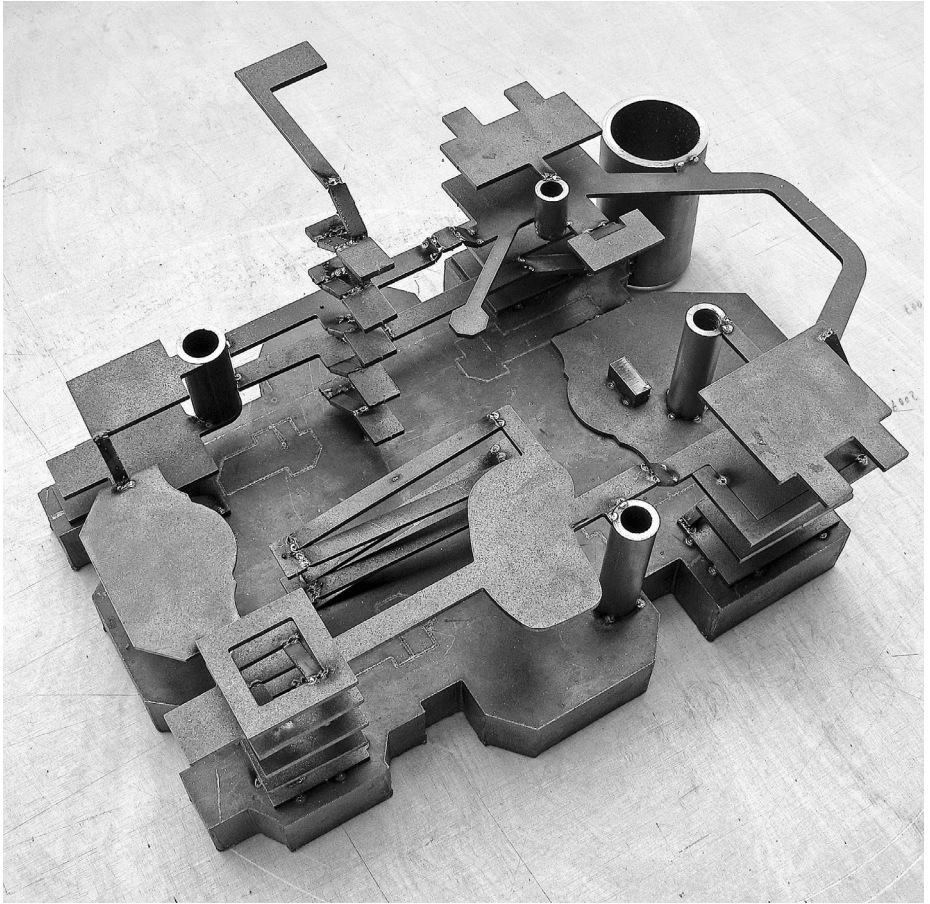












Petr Tej

Vestavba exercičního domu do kostela sv. Kajetána v Praze

Škola architektury prof. Emila Přikryla – AVU jaro 2010

Norbert Schmidt – Oponentský posudek diplomního projektu

Co se starými opuštěnými kostely? Náhrobky snad i mrtvého Boha... každopádně umlčeného, odstrčeného Boha.

Problém se již zdaleka netýká jen církve a romantických milovníků památkové péče. Situace je vážná. Čísla jsou děsivá a už dnes je zřejmé, že vše zachránit nepůjde.

Mezinárodní konference a direktáře nahlas přemýšlejí i o demolicích, v lepším případě nalezení nového majitele. Poučeným je již zřejmé, že životaschopná využití kostelů jako koncertních sálů či muzeí budou výjimkou. A v žádném případě ne výjimkou ideální. Většinu času uzavřené „náhrobky“ jen potvrzují agónii. Oproti tomu radikálnější otevření kostelů, a to i za cenu odvezení (některých prvků) historického mobiliáře, by mohlo paradoxně přispět k uchování jejich stavební i duchovní podstaty. Z dějin také jednoznačně víme, že cenné budovy či jejich důležité části „přežily“ až do našich dnů především díky tomu, že z nich nevyrchal život. To ovšem znamená i nezbytnost množství – často i radikálních – přestaveb, přístaveb a vestaveb.

Petr Tej si je celé složité problematiky vědom a pokouší se nalézt odpověď, která by byla realistická a respektovala s vnitřní – ačkoli možná ne na první pohled viditelnou – pokorou stávající kostel. Dochází k odpovědi, která nezapírá dobu a místo svého vzniku, která stojí v přítomnosti, pevně rozkročená mezi minulostí a budoucností.

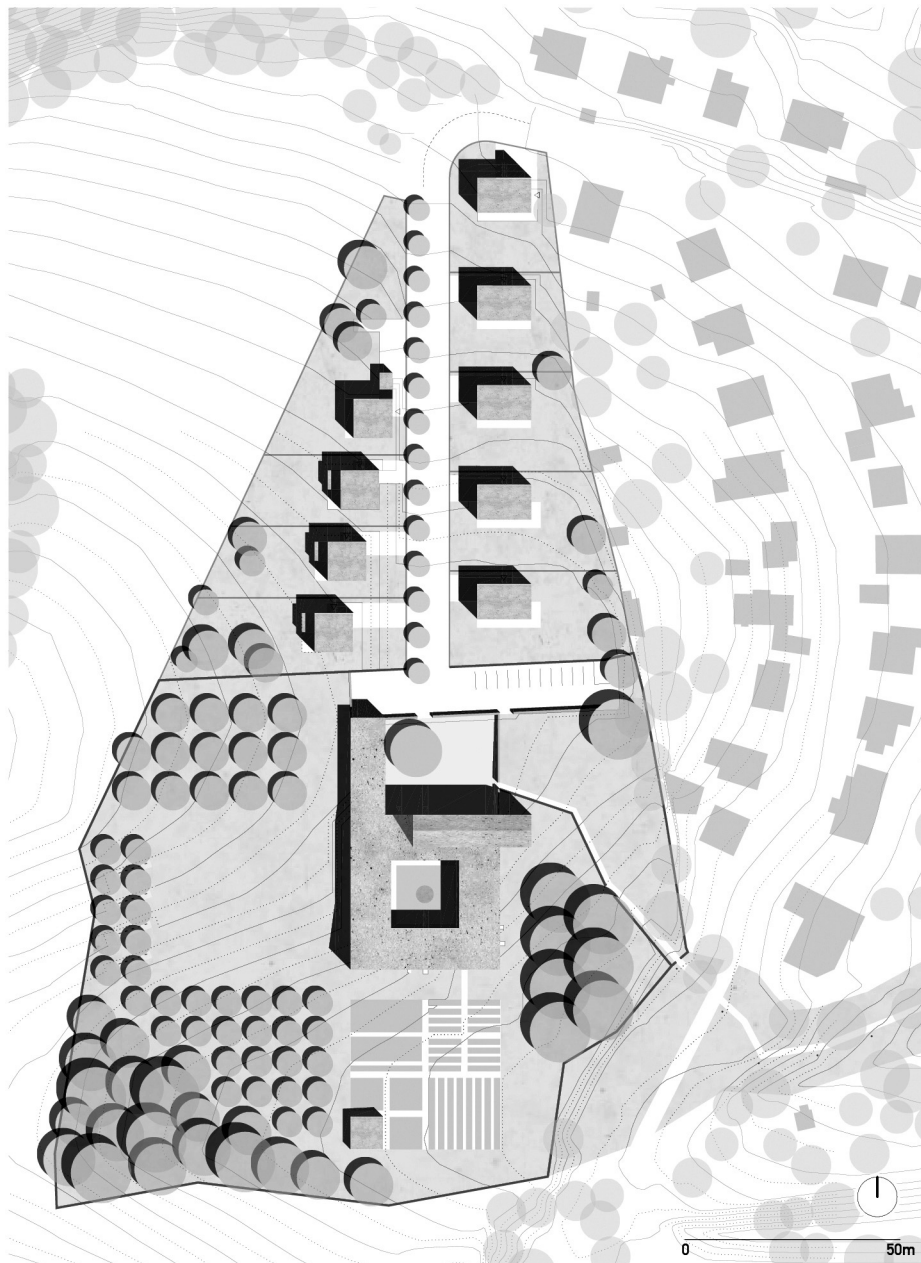
Kostel sv. Kajetána v Nerudově ulici v Praze, který byl už jednou nabízený k prodeji, je dobrou volbou, na kterou se podle mého názoru dá nahlížet i jako na příklad modelový. Architektonické, ale i myšlenkové, obsahové hledání zachycuje Petr Tej v sériích schémat – variací, jak s prostorem barokního kostela zacházet. Tato fáze koncepčního přemýšlení o otevírání, zaplňování

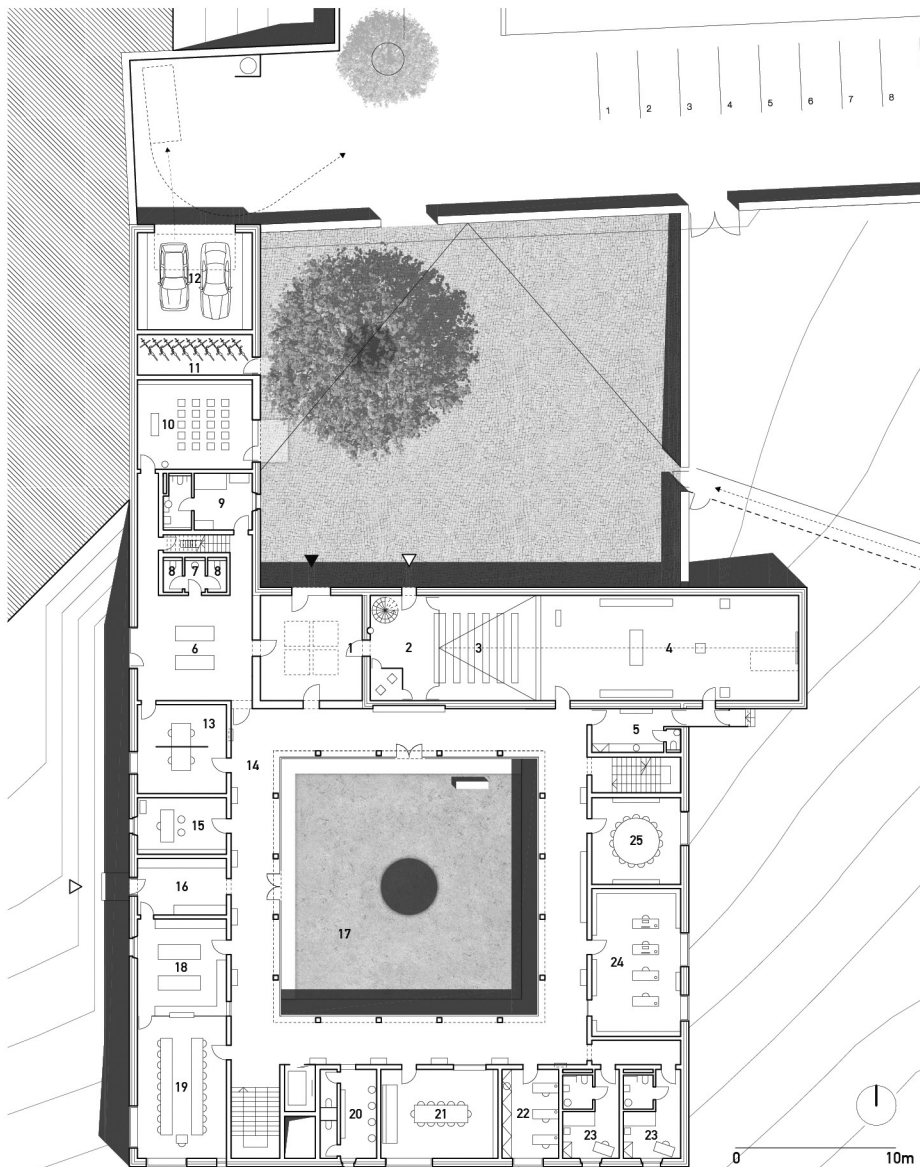
a naplňování prostoru mi přijde stejně důležitá jako konečný prezentovaný výsledek.

Nová náplň – exerciční dům – taktéž vychází z aktuálního požadavku přítomnosti. Skupina lidí zde v centru Prahy v nevšedním prostoru bude mít možnost prožít několik intenzivních hodin či dní s otázkami, na které v dennodenním shonu není čas. Tento „nový“ obsah tak na tomto místě vlastně zas až tak nový není... Monumentální historický kostel je vhodnou alternativou k odlehlému místu v přírodě, kde se exerciční domy většinou stavějí. Exerciční „dům“ v podání Petra Teje je z lehké, snadno vyjmutelné konstrukce, je to jakási „parazitní architektura“, která se dotýká kostela jen v těch nejnutnějších místech a co do rozsahu se omezuje na své minimum a na „sekundární“ prostory kostela. Stěny a stropy jsou jen tam, kde to je nutné. Cesty a místa, která Petr Tej návštěvníkům po těle „měkkého koryše“ nabízí, ukazují starý kostel v nových perspektivách, odkazují k němu, vybízejí k dynamickému přemýšlení, ale i ke spočinutí. Vedou do výšky, odhalují nicméně i pohledy do hloubky a do dálky.

V perspektivě hypotetické další fáze projektu doporučuji zvážit množství vertikálních komunikací a především míru omezení „zbylého“ liturgického prostoru. Výbornou myšlenku soustředění kostela do presbytáře a vytvoření jakési samostatné kaple v centru kostela, která odpovídá měřítku a potřebám vestavby exercičního domu, považuji za poněkud oslabenou přítomností schodiště v úrovni jeho přízemí v blízkosti oltářní menzy.

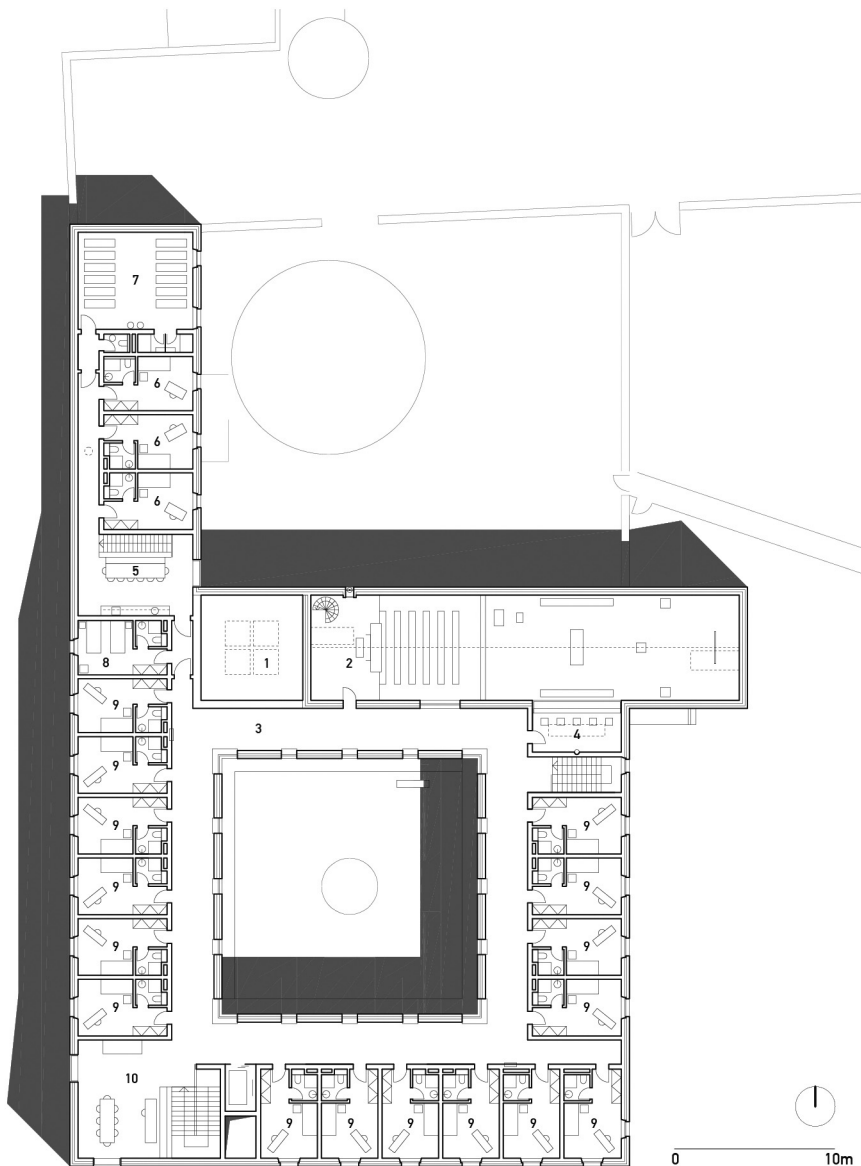
Na začátku položené otázky, analytickou fází projektu, stejně jako i samotný návrh vestavby exercičního domu do kostela sv. Kajetána považuji ve svém výsledku za velice přesvědčivé a inspirativní. Tento architektonický projekt, který na první pohled možná vyhlíží jako krásná teoretická hříčka, v sobě totiž nese akutně aktuální poselství.





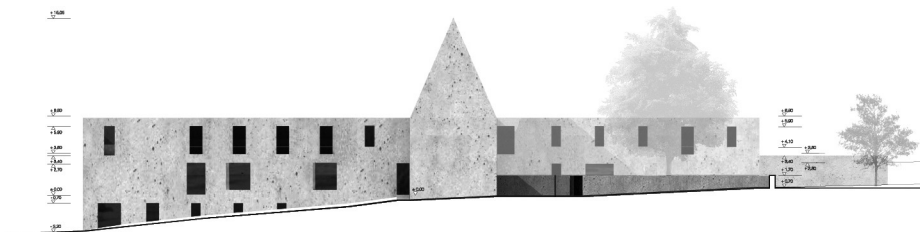
Legenda:

- | | | | | |
|---------------------|-------------------------------|----------------------|-----------------------|------------------------|
| 1 vstupní hala | 6 přijímací pokoj | 11 sklad kol | 16 šatna | 21 rekreace |
| 2 předstíh | 7 umyvadlo | 12 dvojgaráž | 17 rájový dvůr | 22 tichá pracovna |
| 3 kaple (veřejnost) | 8 2 x WC | 13 hovorňa | 18 kuchyně | 23 2 x cela-infirmérie |
| 4 kaple (chór) | 9 cela - hosti - bezbarierová | 14 ambít | 19 refektář (jidelna) | 24 knihovna |
| 5 sakristie + WC | 10 učebna | 15 kancelář převorky | 20 umývárna + 2 x WC | 25 kapitula |

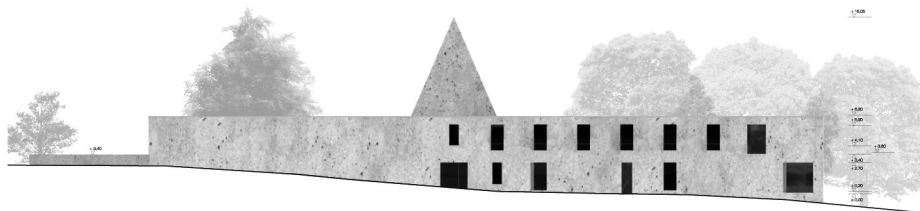


Legenda:

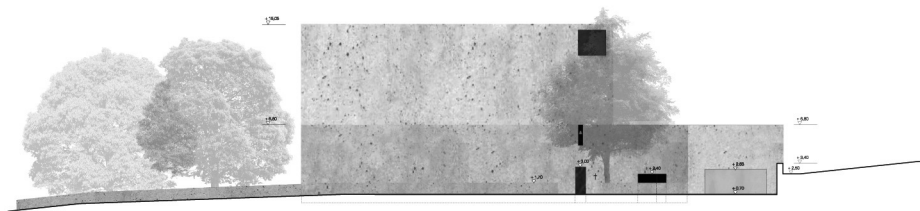
- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| 1 převýšený prostor | 6 3 x hostovská cela |
| 2 kůr | 7 nocování skupin |
| 3 ambít | 8 cela pro personál |
| 4 oratoř | 9 16 x cela |
| 5 kuchyň, jídelna (hosti) | 10 denní pokoj (novicky) |



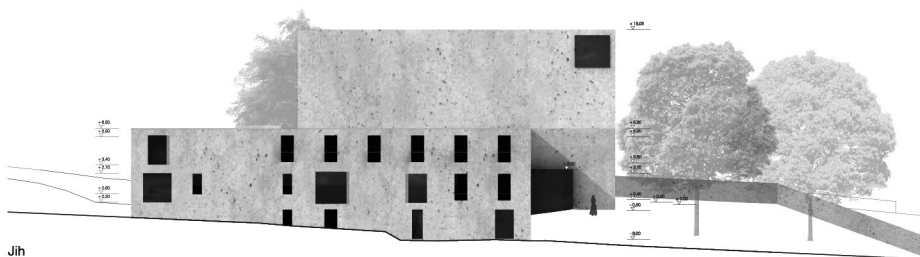
Východ



Západ



Sever



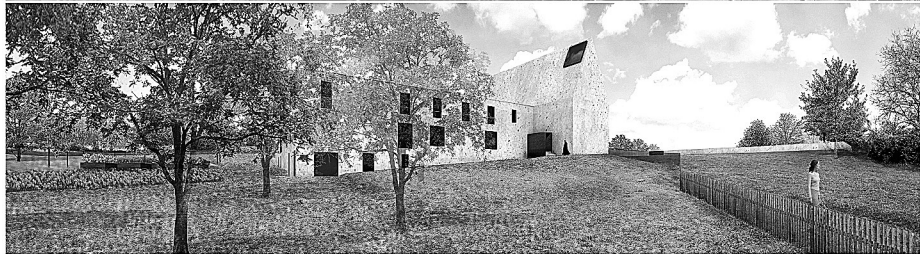
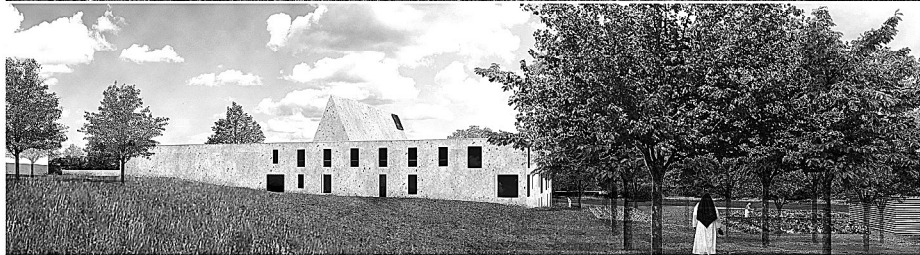
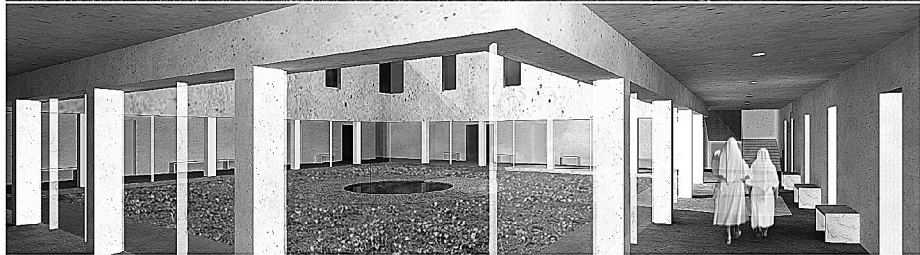
Jih

0 10m









Jan Alinče

Dominikánský klášter v Praze-Lysolajích

Diplomní projekt, léto 2012

Atelier prof. ing. arch. Ladislava Lábuse a akad. arch. Michala Šrámk
Fakulta architektury ČVUT v Praze

I. Norbert Schmidt – Oponentský posudek diplomního projektu

Práce Jana Alinčeho se vyznačuje důkladností a koncepční promyšleností od samého začátku. Podrobná příprava a orientace v tématu je zachycena již v před-diplomním semináři. Umístění kláštera na mírném svahu na okraji obce i jeho hmota vychází z podrobné urbanistické rozvahy a širšího rozboru topografie, struktury sídla, jeho cest i dominant. O klášteře Alinče uvažuje jako o dalším skrytém ohnisku, které přispěje k větší živosti a bohatosti celé obce. Vedle hlavní přístupové cesty ke klášteru je velikým obohacením i navrhovaná druhá úvozová „poutní“ cesta a propojení celé sítě pěšin v Lysolajích.

Návrh se snaží současnými prostředky vyjádřit jakýsi archetyp kláštera čtvercového půdorysu a klasické dispozice, z níž vystupuje výrazná hmota kostela a přívětivý dům pro hosty. Kostel, který jediný má sedlovou střechu, v sobě moderním způsobem spojuje praobraz domu i (gotického) chrámu. Velice povedeným aspektem hmotového i dispozičního řešení je vytváření odstupňovaných prahů, přes které návštěvník pomalu vstupuje do areálu i samotného kláštera. Nejdříve projde branou do předprostoru, který je vymezen domem pro hosty, kostelem a nízkou zdí. Již toto je první „náruč“, v níž se může veřejnost nenuceně setkat s mnišským světem, zde se mohou ke krátkému rozhovoru zastavit lidé při cestě z kostela či zde mohou sestry pořádat různá venkovní setkání a akce jak pro své hosty, tak i místní obyvatele. Do vlastního kláštera se vstupuje přes další práh – atrium, které cestu návštěvníků rozděluje směrem do chrámu, klauzury a hostinského domu s hovornami. Diferencované stupňování prahů vrcholí v presbytáři kostela nedostupnou bílou oltářní stěnou, „mlhavou bránou“, která je prahem k jinému světu.

Vyzrálé jsou i přehledné dispozice a celkové rozvržení místností. Alinče mě přesvědčil i o možné alternativě artušovského uspořádání kapitulní síně dominikánek. Návrh proporcí hmot, hlubší úvahy o konstrukcích a zvolených materiálech

podtrhuje elegantní rozvržení otvorů a příjemná barevnost fasád. Promyšleností se vykazuje i návrh zeleně klášterní zahrady a její funkční provázanost s budovou kláštera. Je evidentní, že v dalších fázích projektu by Alinče odstranil drobné nedostatky ve vazbách mezi jednotlivými prostory a projekt by tak po konkrétních konzultacích s mniškami zdokonalil. Bezpochyby by musel doplnit i pro takto malý klášter nezbytnou fortnu – vrátnici, vylepšil by vztah refektáře, kuchyně a skladů, oddělil by denní pokoj od prostoru schodiště. Pracovní stůl by si sestry v malé cele jistě rychle přesunuly z prostředka místnosti někam ke stěně u okna. Další samostatnou péči by musel dostat rovněž prostorově i symbolicky velice krásný kostel. Menza by nemohla zůstat mezi lavicemi mnišek a přesunula by se do oltářního prostoru. Změny by doznal i chórový a liturgický mobiliář. Malý přímý vstup z kostela do vstupního dvora by si zasloužil kvůli posílení hlavního vchodu a celého konceptu zazdít. Jelikož se jedná o kostel klášterní, v němž je pravidelně slavena liturgie hodin, bylo by nakonec dobré ověřit, zda je v něm dostatečné množství přirozeného světla. To vše jsou však opravdu drobnosti, které nic nemění na celkové vytříbenosti návrhu.

Jan Alinče prokázal pro závěrečnou školní práci nadstandardní úroveň toho, jak uchopit předloženou tematiku, a předložil zcela adekvátní architektonické řešení. Pokud by se jeho návrh dotáhl a realizoval se stejnou péčí, jakou vykazuje jeho diplomní projekt, patřil by jistě k těm několika málo zdařilým církevním stavbám, které se u nás za posledních dvacet let postavily.

II. Ladislav Lábus – Polemika jako hodnocení vedoucího diplomové práce

Je potěšením podílet se na výuce takto kompletně vybaveného studenta (talentem, zájmem i pílí), je potěšením završit toto úsilí takto výjimečnou diplomovou prací a je potěšující psát na ni hodnocení. Rozhodl jsem se snad poprvé použít 100 bodů a své hodnocení tudíž pojmut spíše jako polemiku než kritiku, pro kterou díky obsahu, formě návrhu i způsobu prezentace diplomního projektu Jana Alinčeho moc místa nezbyvá.

Jan Alinče se rozhodl řešit stavbu kláštera velice kompaktní, monotónní a přitom – nebo právě proto – monumentální dvoupodlažní, částečně podsklepenou hmotou bloku kolem kvadratury, ze které vyčnívá půdorysně pouze křídlo hostů a vertikálně střecha kostela. Střecha však není střechou, ale další, šikmou stěnou stavby, strmě ční k nebi ze základny tvořené kostelem, blokem kvadratury a křídlem hostů. Snaha o kompaktnost a jednotnost je základním prvkem návrhu, který vedl autora k důslednému minimalismu, projevujícímu se záměrně

oproštěným a výrazně zredukovaným slovníkem tvarů, materiálů a povrchů. To vše se zaujetím i schopností odvádějící výsledný návrh z kategorie domů – přístřeší do výtvarně vděčné, někdy až mámivé kategorie domů – abstraktních soch nebo krystalicky čistých přírodních útvarů.

Minimalismus reaguje na upovídánost současné architektonické produkce, podporované opulentní nabídkou nápadů a idejí i materiálů a technologií. Záměrné ochuzení slovníku na jeden materiál stavby a jednu exteriérovou a jednu interiérovou barvu betonu, pomineme-li dřevěné interiérové prvky, je zřejmě vyvolán nejen zadáním, ale i současnou dobou. V přirozeném světě, kde by bylo vše na svém místě – v nás i kolem nás a nakonec i tam nahoře –, by to nikoho nenapadlo. A taky by to ani nebylo možné, neboť právě naše současné technologické možnosti udělat střechu se stejným povrchem jako stěnu a podlahu nás svádějí a přivádějí k možnosti zacházet s domem jako s pyramidou nebo monomateriálovou hliněnou stavbou architektury bez architektů i v našich klimatických podmínkách.

Důslednost minimalismu však v některých samoúčelných exhibicích přerůstá z chvályhodné a prospěšné redukční diety – půstu tvůrců a konzumentů vystavěného prostředí – v mentální anorexii, která nemá nic společného s duchovní i tělesnou prospěšností zdravé střídmosti a zdrženlivosti i askeze. Hranici mezi samoúčelnou mentální anorexií a askezí nenajdeme ve vnějším projevu, ale ve sledovaných cílech a motivech odmítavého a zdrženlivého postoje ke konzumaci a zažívání i prožívání – jídla, života, světa. Zahleděnost do sebe nebo do zrcadla či do hladiny vody se prozradí a odliší tuto diagnózu od jiné dimenze zrcadlení.

Jan Alinče si zvolil šest tezí, které formují koncepci i výslednou podobu návrhu. Poslední z nich, „jak zobrazit ženskost v návrhu budovy věnované ženám“, nesplnil důsledně. Vlastně mne překvapilo, proč na sebe prozradil, že na to vůbec myslel, protože výsledek tomu rozhodně moc neodpovídá. V tomto ohledu je zpráva neupřímná, nebo je projekt řešen nedůsledně. Diplomant nám chce namluvit, že na proklamovanou snahu „zobrazit ženskost v návrhu budovy věnované ženám“ reagoval „měkkostí barev, domáckostí ‚domu s okny‘, prostotou detailu, rafinovaností kompozice“, jak uvádí ve své práci. Proklamace této nenaplněné ambice návrhu stavby otvírá prostor pro uplatnění latentně přítomných otázek o podstatě a zvoleném přístupu možná až příliš dokonale sochané architektury kláštera.

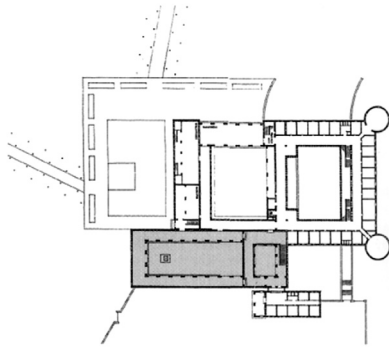
Stavba nepůsobí žensky – měkkostí tvarů, ladnou zaobleností nevyzařuje přehnanou citlivostí a vrozenou komplexností přístupu, plodící rozpuštění, někdy až utopení v přirozeném světě reality. Naopak prozrazuje výrazné uplatnění

mužských atributů – zvolená strohá tvrdost, hranatost až vyzývavá špičatost objemů i neúprosná monotónnost materiálů a povrchů jsou plodem vědomě zjednodušeného mužského světa konceptů tvořených pod nadvládou idejí.

Uvolněnost a otevřenost, přeneseně přímo i ženský prvek stavby vidím možná v řešení rozkvetlého rajského dvora. V uzavřené klauzuře ambitu si diplomant dovolil odhalit bílé nožky sloupů, vykukující ze zdvižené narůžovělé tuniky obvodového pláště, obdobně jako si dovolil pouze ve vnitřním prostoru klauzury zachytit mnišky s překvapivě krátkým hábitem do půli lýtek. Význam a poslání centrálního prostoru kláštera zřejmě přiměly autora konečně odhalit vnitřní prostory stavby a připustit otevřenou komunikaci ambitu s rajským dvorem, nicméně opět tvrdě racionálním způsobem.

Barevnost asi můžeme uznat jako argument přizpůsobení stavby ženskému fenoménu, domácký „dům s okny“ si však představuji jinak. Stavba nepůsobí jako dům určený ke kolektivnímu životu – bydlení, práci a rozjímání komunity mnišek, natož domácky, naopak monumentalitou formy připomíná spíše muzeum nebo mauzoleum. Nejde mi však o kritiku, ale polemiku nad zvoleným esteticky dokonalým designem, který může svádět od smyslu zadání a poslání architektury.

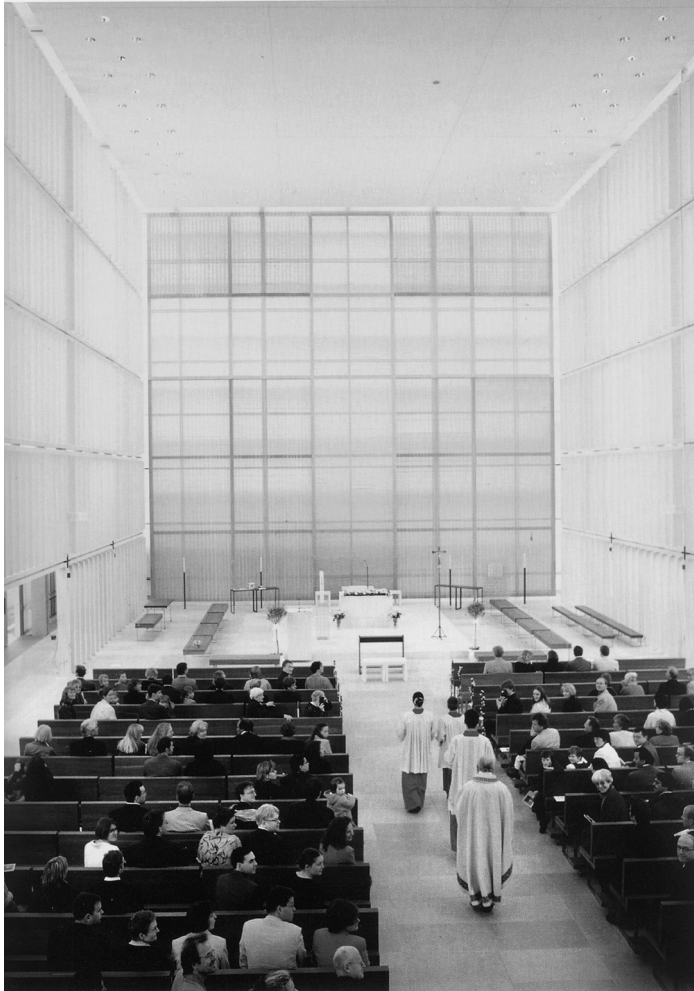
Prof. ing. arch. Ladislav Lábus (* 1951) je přední český architekt. Působí také jako vysokoškolský pedagog, od roku 1993 je vedoucím Ústavu navrhování III. na Fakultě architektury ČVUT v Praze. Mezi jeho nejznámější díla patří například rekonstrukce paláce Langhans v Praze, trafostanice Edison v pražské Jeruzalémské ulici, rekonstrukce Jízdárny Pražského hradu či Hotel Karlov v Benešově.





Legenda k obrazovému doprovodu

- s. 2, 3 Současná liturgie ve starém kostele. Mezinárodní konference na KTF UK v Praze, 20. a 21. října 2011. Přednášející Josef Pleskot, Stefan Kraus, Prokop Brož, Dominik Duka OP, Walter Zahner, Jan Kotas (foto: Martin Staněk). Více o konferenci naleznete na www.ctu-uk.cz.
- s. 8 Peter Zumthor, Polní kaple Bratra Klause, Wachendorf, Německo, realizace 2007 (foto: ns).
- s. 16 Rudolf Schwarz, skica z publikace *Liturgie und Kirchenbau*, typoskript (asi 1936).
- s. 17 Klemens Richter, liturgie, skica (archiv wz).
- s. 33, 34 Svěcení klášterního kostela v Novém Dvoře, 2. září 2004 (foto: archiv Katolický týdeník).
- s. 45, 46 Průvod Božího Těla prochází kolem Muzea umění Kolumba v Kolíně nad Rýnem, 7. červen 2012 (foto: ns).
- s. 58 Hrad Rothenfels, dobová fotografie; s. 59 kaple hradu po úpravě Rudolfa Schwarze (1928–1931), skica uspořádání; s. 60, 61 Rytířský sál po úpravě Rudolfa Schwarze (1928), skici uspořádání; s. 62 Rudolf Schwarz, schémata – svatý kruh, vyjití (otevřený kruh), svatý vrh (temný kalich), svatá cesta, publikováno v knize *Vom Bau der Kirche*. Würzburg 1938; s. 63 Emil Stefan a Siegfried Östreicher, Sv. Vavřinec, Mnichov-Gern, 1955; s. 64, 65 Ottokar Uhl, Sv. Juda Tadeáš, Karlsruhe-Neurent, 1980–1989; s. 66 Königs Architekten, Sv. František, Řezno-Burgweinting, 2004; s. 67 Rudolf Schwarz, Sv. Albert, Andernach, 1953, na dolním obrázku je nové bipolární uspořádání prostoru z 90. let; s. 68 návrh nového liturgického uspořádání kaple na hradě Rothenfels z roku 2005 (foto: archiv wz a ns).
- s. 96 Paříž, katedrála Notre-Dame, návštěva pražského arcibiskupa Dominika Duky OP a redakční rady revue *Salve* v květnu 2011 (foto: ns).
- s. 106–116 Josef Pleskot, Norbert Schmidt / AP atelier, návrh liturgické úpravy farního kostela Nejsv. Trojice v Dobříši ze září 2010.
- s. 121–126 Petr Tej, vestavba exercičního domu do kostela sv. Kajetána v Praze, diplomní projekt, AVU 2010.
- s. 129–136 Jan Alinč, dominikánský klášter v Praze-Lysolajích, diplomní projekt, FA ČVUT 2012.
- s. 141–142 Dom Hans van der Laan OSB, klášterní kostel Sint Benedictus Berg, Mamelis, Holandsko, realizace 1987 (foto: ns).
- s. 136 Allmann Sattler Wappner Architekten, kostel Nejsv. srdce Páně, Mnichov 2000 (foto: archiv).
- s. 146, 147 Rudolf Schwarz, kostel Božího Těla v Cáchách, 1930 (foto: archiv a ns).



Recenze a anotace

Hubertus R. Drobner: *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*
Praha, OIKOYMENH 2011

Dnešní profesor církevních dějin a patrologie z Paderbornu nadepsal svou učebnici patrologie případně *Lehrbuch der Patrologie* (1994, 2004, 2011). Její syntetický charakter, vyvážené uspořádání a přiměřený rozsah vedly k tomu, že je překládána do dalších jazyků, vloni i do češtiny jako *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Překlad Moniky Recinové je pořízen z 2. německého vydání a doplněn o bibliografická rozšíření z anglického překladu (2007); překladatelka navíc s Jiřím Dvořákem a Janou Plátovou doplnili základní odkazy na české bibliografie, překlady textů a studie, jak se to záslužně dělo už u obdobných příruček Kraftovy (*Slovník starokřesťanské literatury*, 2005) a Farrugiovy a dalších (*Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, 2010). Dojem z dostupných překladů a studií je po dvou desetiletích svobodného bádání a překládání takto v celku velmi uspokojivý: zaplňují se bílá místa, a i když v češtině pochopitelně chybějí mnohá rozsáhlá díla vrcholné patristiky, je produkce v tomto směru na dobré cestě doplnit, co tu nebylo. Jak je to se skutečnou recepcí překladů patristických textů (tedy s jejich čtením, promyšlením a prožíváním v duchovním životě) a studií o nich, můžeme jenom spekulovat. Praktické vlastnosti učebního textu zlepšují v recenzované knize rejstříky: jmenný, věcný a rejstřík míst na mapě umístěné v českém překladu na přední předsádce. Základ tvoří jednoduché výkladové texty, výborně stylisticky zvládnuté a vlastně mistrně stručné. Dojem velmi obsáhlé knihy (808 s.) způsobuje v českém znění jednak menší formát českého překladu (A5), jednak ony strukturované bibliografické přehledy a doplňky. Český překlad navíc převádí mnohé odkazy z autorova textu na poznámky pod čarou a lépe než v originále se v něm hledá díky živým záhlavím.

Podle názvu je disciplína *patrologie* naukou o „otcích“, křesťanských církevních autoritách z raných století církevních dějin. Obor působí v recenzovaném přehledu v celosvětovém měřítku jako ustálený a schopný konsenzu a syntézy, kterou v něm lze vystavět. Přesto se stále ještě objevují nové texty, mnohé je třeba edičně zpřístupnit a hlavně vyložit a stále znova aktualizovat (tradovat) pro přicházející generace. Autor recenzované *Patrologie* tento pohyb v oboru nejen nezastírá, ale často uvádí příklady protikladných hypotéz, rozkolísaných datací a nových autorských atribucí: obor je živý a po staletích pečlivé práce (naštěstí!) neuzavřený. Drobner se neomezuje jen na církevní otce ve vlastním slova smyslu, ale z dobrých důvodů popisuje široký kontext církevní tradice od ústně sdělované nauky prvokřesťanské obce (patrologii tak snoubí s biblistikou a stručně pojednává i o Novém zákoně, který do akademicky vymezené patrologie nepatří, s. 30–32). Začátek probírané látky je víceméně jasný, konec výkladu působí u autora spíše dojmem dozrívání, ustrnutí, opakování na různých místech poantického světa (na Západě Isidorus ze Sevilly, na Východě Jan z Damašku a pak regionální recepcie klasické patristické literatury). Svým způsobem se tu pohled patrologa podobá

pohledu klasického filologa a medievista teologického i literárněhistorického ražení, případně byzantolog, by téže době a látce možná přiřadil jiné akcenty. Epilog tvoří recepcce klasické patristiky na okrajích řecko-římského světa. Neobvyklé místo v samém závěru (s. 734n.) tak získává slovanská recepcce patristiky v kontextu obdobných, ale dřívějších recepcí arménské, gruzínské nebo arabské. Často je taková recepcce spojena se vznikem písem a překládáním. Cyrilometodějské úsilí tak v tomto smyslu dostává (a je to u byzantských dědiců starého Říma logické) pozdněantický nádech. V závěrečné 16. kapitole by čtenářům pomohlo, kdyby dostali aspoň nějaké bibliografické údaje o textech dostupných v češtině, například přes zmíněnou Farrugiovu encyklopedii. Doba překladu obou knih se však nejspíš kryla, a tak zůstaly informace v obou potřebných knihách nepropojeny.

Ve „svě“, tj. klasické patristické době je Drobner mimořádně jasný a přehledný, neopomíjí naukovou stránku textů ani jejich literární formu, jazykové detaily, tradici uchování textů v rukopisech (*Überlieferungsgeschichte*) ani kulturněhistorické souvislosti. Nezapomíná průběžně zdůrazňovat, že probírané texty nejsou jen studijním materiálem teologů a filologů, ale že pomáhaly formulovat dnešní církevní nauku. S „živou“ patristikou se setkáme nejen v nauce, ale i v liturgii a na mnoha místech naší kultury: autor se často zmiňuje o souvislostech s literaturou (*Quo vadis* a Sienkiewicz, s. 54, jinde o moderních beletristech německých), zdůrazňuje, že některé výroky a formulace jsou „slavné“, vysvětluje okřídlená slova (*Roma locuta...*), symbolické příběhy (anděl s mušlí u sv. Augustina), výtvarné motivy (kde se vzal Jeronýmův kardinálský klobouk a lev). Do informací o autorech, událostech (koncily) a literárních dílech zařazuje i exkurzy s tematickým přehledem – plasticky vystupuje například syntetický kulturněhistorický exkurz o listech v antice (téma literárněhistorické), kde se dozvídáme také to, že biskupové byli na koncily (církevněhistorický prvek) přepravováni císařskou poštou (prvek z historie všednosti, s. 333); a to vše je účelná odbočka od výkladu o nauce šířené v listech jednotlivých otců.

Autor se nevyhýbá didaktickému opakování, zvláště hlavních obecnějších témat. Podle mého čtení tu kromě snahy přehledně uspořádat osoby, texty, události a tendence vystupují tato zdůrazněná témata: kontinuita celocírkevní tradice, důležitost konsenzu a nenáležitost zpětného odhalování heretiků mezi teology přijímanými ve své době jako pravověrní (klíčové místo o herezi a ortodoxii ve staré církvi najdeme na s. 141), realistické zapojení politických (císařové), kulturních (Východ/Západ, antiochijský/alexandrijský přístup) a třeba i jazykových diferencí (měnící se chápání týchž termínů jako *prosópon* nebo *hypostasis*, nedorozumění o významu formulací) a v neposlední řadě souvislost dobové teologie s klasickou vzdělaností a rétorikou. Autor umí stručně vystihnout velké terminologické a naukové spory, například christologické ve 4. století, ale nepohrdá ani sdělováním obsahu jednotlivých děl jako celku nebo převyprávěním života svěťce (sv. Benedikt).

Vrcholným obdobím patristiky je pro Drobnera „literatura nastupující říšské církve“, tedy asi léta 300 až 430. Na jeho konci stojí postava sv. Augustina, kterému je věnována samostatná kapitola (dvanáctá). Pro tuto dobu dostává čtenář oprávněně i mnoho informací z vnějších církevních dějin.

Překlad působí adekvátně autorovu učebnicovému stylu. Zvláště v kombinaci s doplňky o textech dostupných v češtině se stává učebnicí i pro české prostředí. Přesto by kniha podle mého soudu

neměla skončit „jen“ jako učebnice – je to praktická příručka a příležitost opakovat si vzrušující příběh života v prvních křesťanských stoletích, jak ho ukazuje dochovaná tehdejší literární činnost. Neobešlo a neobejde se to bez úvah a emocí – protože, jak jsem řekl, jde o život.

Překládat (M. Recinová) a redigovat (L. Chvátal, A. Havlíček) takto náročnou knihu je úkol nesnadný a nejprve nutno říci, že se ho v tomto případě podařilo dobře splnit. Následující poznámky jsou míněny na okraj mnoha zdařilých řešení a jen jako příspěvek do dílny redakce druhého vydání (ovšem bude-li takové).

Obvyklou první překážkou při podobné práci je zvolit systém užívání vlastních a místních jmen v českém textu. Nepatřím mezi ty, kdo žádají úplnou shodu, a různé podoby jmen týchž lidí v různých textech mi nevadí; neobvyklé je střídání v jednom textu. Stopou změny koncepce v průběhu práce je snad střídání jména „Irenaeus“ a (v seznamu pramenů) „Eirénaios“ nebo střídání podob „Demetrium“ (s. 177) a jinde „Démétrios“. | Na copyrightové straně je chybně uvedeno ISBN: začíná sekvencí „9978-“ místo „978-“. Čtrnáctimístné ISBN ovšem zaskočí asi jen knihovnické počítačové systémy. | Z úzu nakladatelství vychází pravopis přejatých slov „herese“ nebo „theologie“, který odkazuje na starý původ slov. Jako kontrastní pak působí opakované inovativní konstrukce typu „více jak sto let“ nebo občasné neužívání zájmena svůj ve třetí osobě (typ „za doby jeho života byl [...] citován“, s. 713). | Vtipná překladatelská záměna se stala u parafráze naturalistického příkladu z Athénagorova spisu *De resurrectione*: namísto „když byl člověk sežrán zvířetem, které naopak zase pozře člověka“ by tu mělo stát „... které naopak zase pozře člověka“ nebo „pozrou lidé“ (s. 122), jinak nedojde k nepřímému kanibalismu, který chce Athénagoras uvést jako problém. | Nepříjemné a celkově velmi řídké záměny liter se bohužel vloudily na poměrně exponovaná místa: „Domic“ místo „Domine“ (*Quo vadis...*, s. 54) nebo dokonce „ΙΞΘΥC“ místo „ΙΧΘΥC“ (s. 68) a „γῶσος“ místo „γῶσις“ (s. 142); badatelka G. Piáčková (s. 420) je nejprve uvedena jako „Ptáčková“ (s. 168). | Jáhén (většinou je v překladu „diákon“) Sanctus byl spíše „z Vienne“ než „z Vídne“ (s. 136). | Adopcionismus sahá svými kořeny podle Drobnera spíše k Theodotovi, koželuhovi „v Byzantii“ ve 2. století než „v Byzanci“ ve 2. století (s. 157). | Synoda v obci Biterra odsoudila Hilaria z Poitiers na jaře 356, ne 326 (s. 331). | Na s. 332 má být „Tato synoda sblížila Hilaria s homiúsiánskou teologií, poznal Basila z Ankýry...“ místo nejasného „s homiúsiánskou teologií, který poznal Basila z Ankýry...“. | Dva „Velící“ papežové jsou v překladu zaměnění na s. 406: místo „Řehoří“ tam má stát „Lvovi“. | Rufinus z Aquileie přeložil do latiny apologii Órigena spíše „po Basilově řeholi“ nebo „vedle Basilovy řehole“ než „v souladu s Basilovou řeholí“ (s. 443). | Mezi naprosto výjimečné nedůslednosti německého originálu patří dvojí uvedení prakticky téže vysvětlivky, co jsou v datování indikce, které bylo do překladu převzato (s. 722 a 669). | Filologové a bibliografové vytrvale špatně rozumějí slovu „upravit“ u bibliografického údaje o českém překladu *Vyznání svatého Augustina*: dobový výraz „upravit“ u Methoda Kalába (ředitele pražské Průmyslové tiskárny, † 1963) se nevztahuje k překladu Mikuláše Levého, nýbrž k sazbě, k její výtvarné úpravě

(s. 505). Jak vědí čtenáři starých tirází, podobně třeba překlad *Dialogů* svatého Řehoře Velikého, pořízený Klementem Kuffnerem (1923/1924), „upravil“ V. H. Brunner. Netřeba to tedy většinou uvádět. V souvislosti s Levého překladem by se spíš mělo upozornit na dnes málo známý překlad Jana Herčíka (1858). | Doslovně přeložená věta „Definice Chalkedonu je však méně kompromisem nebo obratnou směsí protikladných pojetí než spíše bodem, v němž se sbíhají různé theologické tradice“ (s. 629) volá po stylistickém projasnění těch spíše/méně, aby byla srozumitelnější. | V životopisu sv. Benedikta z Nursie, parafrázovaném podle *Dialogů* Řehoře Velikého, je poněkud záhadné sdělení o tom, že Totilův dvojník se při setkání s Benediktem „již při vstupu objevil v podobě Benedikta“ (s. 651) – má být něco jako „byl již při vstupu Benediktem odhalen/demaskován“ (entlarvt).

Ondřej Koupil

Jan Amos Dus: Umučení Polykarpa a pašijní příběh Jihlava, Mlín 2011

Je šťastnou skutečností, že se v osobě Jana A. Duse spojuje dvojí (příbuzná, a přece zcela svébytná a nezástupná) kvalifikace, (klasicko)filologická a teologická.¹ V obou oblastech navíc už náš autor vícekrát prokázal značnou erudici – jeho seznam publikací (článků, recenzí, kapitol v knihách, překladů ze starých i moderních jazyků) včetně nemála různých svazků, které editoval, čítá desítky položek.² Vedle toho působí řadu let jako vysokoškolský učitel (dříve FF MU Brno, nyní ETF UK Praha) a patří k těm pedagogům, kteří dokážou i obtížná témata studentům předkládat bez simplifikací, avšak současně hladkou a přístupnou formou. Jeho oborové rozpětí a zkušenost jako autora, redaktora i pedagoga se tedy zdají být již dopředu jakýmsi příslibem patřičné kvality, když teď odborné veřejnosti i dalším zájemcům o starokřesťanskou literaturu předkládá prostřednictvím jihlavského evangelického nakladatelství Mlín svou novou menší monografii *Umučení Polykarpa a pašijní příběh*. Jenom na okraj chci poznamenat, že Dus je teologem evangelickým, což se však podle mého soudu v konkrétním případě předkládaného díla (ale i jiných jeho studií zabývajících se starokřesťanskou literaturou) na rovině interpretační nijak specificky neprojevuje.

Umučení Polykarpa a pašijní příběh je knížka středního rozsahu (180 tiskových stran zmenšeného formátu A5). V centru autorovy pozornosti stojí poměrně krátká, ale zajímavá literární památka z křesťanského starověku období těsně ponovozákonního, velmi často řazená do souboru spisů tzv. apoštolských otců.³ Je to *List smyrenských křestanů do Filomélie*, známější pod konvenčním „obsahovým“ názvem *Umučení Polykarpovo*. Striktně vzato jde mnohem spíš o *Svědectví, které vydal Polykarpos*, nicméně náš autor se rozhodl podržet tradiční označení (*Umučení Polykarpa*). Osobně mám za to, že je to trochu škoda, protože v českém výrazu *umučení* aspekt svědectví (o důvěře v Boha a Krista) prostě není vůbec obsažen,⁴ naopak soustřeďuje až nepatřičně recipientovu pozornost k momentu násilí a způsobeného utrpení (přesně to se ostatně stalo s řeckým slovem *martyrion*, které vlivem

barvitých popisů brutálních poprav mučedníků v mladších textech, vesměs z dob, kdy pronásledování křesťanů bylo už minulostí, přešlo do vulgární latiny a románských jazyků jakožto *martyrium* s významem *mučení, trápení*, a takto pak i do obecné češtiny jako expresivní *martyrium*).

Dusova kniha má dvě hlavní části – odbornou studii v pěti rozsáhlejších kapitolách (1. Úvod, s. 7–18; 2. Biskup Polykarpos, s. 19–27; 3. Metoda, s. 29–33; 4. Místo, s. 35–44; 5. Čas, s. 45–53) a zbrusu nový překlad památky (položený spolu s řeckým originálem,⁵ což umožnilo v přehledném aparátu pod každým odstavcem prezentovat i hlavní problémy textologické) s velmi podrobným komentářem (6. Texty, s. 55–162). Na závěr jsou pak připojeny kapitoly pomocné: košatý seznam literatury (s. 163–174), obsahující i řadu studií zcela recentních z posledních několika let, a nezbytný seznam zkratk (s. 175). K přehlednému členění do subkapitol je užito desetinného třídění, jak je to obvyklé u standardních odborných prací.

Jádrovým tématem Dusova spisu je pokus o jasnější rozřešení vztahu památky k pašijovému příběhu, jak jej známe z kanonických novozákonních evangelií, a to nejen z hlediska výskytu výslovných formulačních paralel a aluzí, ale především s ohledem na literární struktury v různých rovinách i na obsahově-ideovou stránku. Dus při svém zkoumání přichází na pozoruhodné množství zajímavých souvislostí, z nichž leckteré jsou jeho vlastním objevem, a tudíž originálním odborným interpretačním přínosem. Nemá smysl se na tomto prostoru snažit o podrobnější reprodukci Dusových rozborů, porovnání a komentářů, zahrnujících i několik nesamostatných přehledů/schémat, z nichž nejpozoruhodnějším je (na s. 41) pravděpodobně rozkrytí souměrné struktury spisu (AB-CEDECB) ve smyslu dvojí Polykarpovy pouti (putování z širého světa soustřednými kruhy až do centra k popravní hranici a putování Polykarpova těla / zvěsti o Polykarpovi opačným směrem z centra do širého světa, obojí v podvojně lince vlastní cesty a „stálého dohledu nebes“). Můžeme si však alespoň vypůjčit autorova slova, jež zkratkou artikulují páteční ideu stojící za postavou hrdiny příběhu, vykresleného v analyzované starověké památce (s. 177): „Polykarpovo chování je příkladem, jak vydat ‚svědectví podle evangelia‘, tj (a) utrpení nevyhledávat a spolehnout se spíše na Boží povolání než na lidskou iniciativu, ale současně (b) před utrpením neutíkat a přijmout ho jako nevyhnutelný důsledek věrného přiznání ke Kristu v solidaritě s bratry v církvi. Tomuto základnímu záměru slouží i velké množství novozákonních narážek, zejména na Ježíšův pašijní příběh.“ Pobočná, ale rovněž důležitá myšlenka pak podle Jana A. Duse probleskuje v nenápadnější (vlastně úzkostlivěji kristocentrické) linii *odlišnosti* Polykarpovy cesty od Ježíšova příběhu. Ve vyprávění je průběžně vícekrát vyjádřena a pregnantně je vyslovena známým výrokem: „jemu se klaníme, protože je Synem Božím, mučedníky však milujeme, protože jsou učedníci Páně a napodobují Ho“ (s. 142).

Náš autor ve výkladu nevynechává ani informace obecné a základní (o památce, o osobnosti biskupa Polykarpa, o historických, kulturních a náboženských reáliích k tématu se vztahujících), ale svou práci jimi nepřetěžuje a předkládá je mnohdy jaksi „mimochodem“, takže čtenář (zhusta patrně student teologie nebo filologie) je od počátku do konce vcelku nenápadně „nasává“ a při četbě podstatnějších pasáží mu už automaticky slouží k snazší orientaci a pohodlnějšímu ponoru.

Mělo-li by se knížce něco vytknout, bylo by to nejspíš něco málo chyb tiskových (na s. 127 jsou slita řecká slova *hémón* a *Iésú*) a poklesků redakčních (s. 155 *bratří*, jinde ale *bratři*, např. s. 66; s. 26 *Florinus* i *Florinos*;⁶ s. 143 *své mučedníci* místo *své mučednictví*). Otázkou do diskuze by snad mohly případně být také občasně překladové „kralicismsy“, jež mají nejspíš původ v denominačním pozadí překladatele (s. 26 *je pravdivým svědkem* – dal bych přednost tlumočení *je spolehlivým svědkem*), zvláště když na několika jiných místech (naštěstí však jen výjimečně) může čtenář naopak narazit i na kolokvialismus (s. 97 *poprosil, aby mu taky dali chvíli*). Malé nedostatky či otazníky, které byly právě zmíněny, ovšem nemohou narušit celkový velmi dobrý dojem z Dusovy publikace.

Shrnuto: Jan A. Dus ve své knížce předkládá dílko celkem známé – v češtině ostatně existuje několik jeho překladů, a to i z poslední doby.⁷ Podává však skrze svou minuciózní a bystrou analýzu pohled na památku vskutku nový, a to nejen v českém měřítku. Svěžest autorových přístupů spolu s metodologickou vynalézavostí (ponecháme-li stranou Dusovu filologickou akribii a množství zajímavých dílčích postřehů) mne vedou k tomu, že svazek rád doporučuji k prostudování a promyšlení nejen odborníkům či studentům, ale každému zájemci o literaturu nejstaršího období křesťanství.

Josef Bartoň

POZNÁMKY:

1/ Nevelký, ale veskrze nešťastný spor ilustrující dosavadní nedostatečné vzájemné porozumění a komunikaci mezi těmito blízkými obory se odehrál před nedávnem právě na stránkách *Salve* (1/2010), kde teolog (patristické specializace) David Vopřada v recenzi rozvinul snad až příliš ostrou, a žel zčásti mimoběžnou, polemiku nad prací, která vzešla z prostředí klasickofilologického (*Příběhy rané křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Uspořádal, předmluvou a ediční poznámkou opatřil Petr Kitzler, z řeckých a latinských originálů přeložili Iva Adámková, Pavel Dudzik a Petr Kitzler. Úvodní studie Jiří Šubrt. Praha, Vyšehrad 2009).

2/ Za všechny se hodí připomenout alespoň tři svazky komentovaných českých překladů novozákonních apokryfů v pražském Vyšehradu (*Neznámá evangelia, Příběhy apoštolů, Proroctví a apokalypsy*), na nichž má Jan A. Dus lví podíl – jako hlavní editor, ale i jako překladatel některých z těchto textů, komentátor a autor doprovodných studií.

3/ V připravovaném svazku *Spisy apoštolských otců* (zbrusu nové překlady s komentáři a studiiemi k jednotlivým textům), který se chystá v nejbližších měsících vydat Centrum biblických studií v nakladatelství Vyšehrad (pod hlavní redakcí právě Jana A. Duse), však tato památka zařazena nebude.

4/ Nad problematikou sémantického posunu u výrazu *martyiron* (a příbuzných) od pouhého „svědectví“ až k „mučednické svědectví“ se Dus vícekrát zamýšlí a sám podotýká, že toto rozšíření významu je v době vzniku památky *ještě čerstvou novinkou* (s. 66, kde se tato otázka rozebírá poměrně podrobně).

5/ Řecký text je převzat z klasické edice Lightfootovy (1889, reprint 1989), s drobnými korekcemi. 6/ Vlastně by mělo být *Flórinós*, srov. např. s. 162, kde je *Ísokratés* („přísný“ způsob českého přepisu řeckých samohlásek: nejen délka grafická v litéře *éta*, ale i etymologická v dlouhém *ióta*).

7/ Poslední byl překlad Pavla Dudzika v knize *Příběhy raně křesťanských mučedníků* (2009; viz výše v pozn. 1). Dus reflektuje i toto nejnovější tlumočení a odkazuje i na překlady starší: Drápalův (1984), Novákův (1971), anonymní v časopise *Na hlubinu* (1932) i starý Sušilův (1837).

Klement Alexandrijský: Stromata VII.

Praha, Oikoymenh 2012

Sedmá kniha je poslední souvisle dochovanou částí *Stromat*. Je věnována otázce zbožnosti a cíli křesťanského života. Křesťanský „gnostik“ podle Klementa není člověkem pověřivým, avšak není ani ateistou, je bytostí, která s láskou poznává Boží vůli a „sama sebe tvoří“ k Božímu obrazu. V závěru se Klement vyrovnává se skeptickou námitkou, podle níž neshody mezi různými proudy křesťanského myšlení zpochybňují možnost poznat pravdu na základě víry. Řecko-české vydání, úvod a překlad V. Černušková, poznámky J. Plátová.

Boëthius: Filosofie utěšitelkou

Praha, Vyšehrad 2012

Slavný text z konce antiky, který jeho autor, platónský filosof, křesťan a „poslední Říman“ sepsal v žaláři císaře Theodoricha, kde čekal na smrt, již mu vynesly pomluvy od nepřátel. V podmanivých dialozích zaznívají nejhlubší filozofické a životní otázky, na něž Boëthiovi odpovídá zosobněná Filozofie. Jde o jeden z nejkrásnějších a nejzásadnějších textů dějin filozofie, který se v dějinách křesťanského myšlení setkal s širokou recepcí. Autor tu vystupuje jako přesvědčený platonik, jenž si natolik vystačí rozumovými důvody i v těch nejobtížnějších bodech, že si vysloužil podezření, zda byl vůbec doopravdy křesťanem. Jeho úvahy o smrti, životě, osudu a prozřetelnosti dodnes neztratily nic ze svého půvabu.

Bernard z Clairvaux: Kázání na Píseň písní II

Praha, Krystal OP 2012

Kázání na Píseň písní je Bernardovo nejrozsáhlejší a ve středověku také nejrozšířenější dílo, které vznikalo v průběhu posledních 18 let Bernardova života. Bernard ve svém duchovním výkladu poukazuje na dvojí rozměr Písně písní: ekleziologický (duchovní život církve) a mystický (duchovní

život jednotlivce). Druhý díl obsahuje v latinsko-české verzi promluvy 42–86. Biblický text Písně písní inspiroval k výkladům nejrůznějších autorů, jak církevní otce 2. a 3. století (Hippolyt Římský, Origenes), tak i velké osobnosti století následujících (Řehoř z Nyssy, Nil Ankyrský, Řehoř Veliký). Bernard z Clairvaux (1090–1153) vytváří svá Kázání na Píseň písní v době, kdy byl tento biblický text opravdu jedním z nejoblíbenějších témat pro výklad. Bernard jej zpracoval celkem v 86 kázáních, a to v letech 1135–1153. Nevyložil v nich ani zdaleka celý text Písně písní, protože četné odbočky, které ho během rozjímání napadaly, ho často zavedly daleko od původního textu. Na rozdíl od jiných interpretů, kteří vidí milostnou poezii Písně písní jako vyjádření vztahu Krista a církve, případně Krista a duše, vnáší Bernard do svého výkladu velmi osobní rysy a aplikuje tento vztah na Krista a vlastní duši. Na konkrétních příkladech ze svého života i ze života bratří nám pomáhá orientovat se v našich vlastních nesnázích a složitostech vztahů s lidmi i s Bohem. Právě pro tyto osobní zkušenosti je jeho výklad aktuální pro každého člověka, který chce prožívat intenzivně svůj život s Bohem. Překlad Markéta Koronthálová.

Tomáš Akvinský: O dobru Praha, Krystal OP 2012

Otázka dobra patří k základním tématům, kterými se středověcí učenci zabývali. Tomáš Akvinský zpracoval téma dobra ve dvou svých spisech: ve XXI. otázce spisu *De veritate* a ve svém komentáři Boëthiova spisu *De ebdomadibus*. Obě pojednání jsou představena v této publikaci spolu s úvodní studií, která zařazuje Tomášův koncept dobra do souvislostí dobových diskuzí. Jako první otevřel otázku dobra již sv. Augustin, který se snažil pochopit původ zla ve stvoření: pokud je Bůh, Stvořitel všeho, Prvním dobrem, pak vše stvořené, nakolik má své bytí od Prvního dobra, musí být dobré. V rámci stvoření proto nelze mluvit o zlu. Boëthius ve svém spisu *De ebdomadibus* navazuje na sv. Augustina a vysvětluje, jakým způsobem jsou věci dobré. Tomáš Akvinský v otázce *O dobru* představuje své vlastní pojetí dobra. Navazuje na svého učitele Alberta Velikého a Albertovu teorii propracovává do důsledku. Tomáš posouvá tradiční pojetí dobra a definuje ho jako vztah k bytí. Ve svém komentáři k *De ebdomadibus* ukazuje, že takto pojaté dobro neztrácí žádný z požadavků, které na něho tradice klade.

Kristiánova legenda: Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily Praha, Vyšehrad 2012

Vzácné literární dílo z počátků českých dějin. Autor této zakladatelské památky, mnich Kristián z rodu Slavníkovců, ji připisuje ve svém prologu svému synovci, druhému biskupu pražskému, Vojtěchovi. To znamená, že psal své dílo v posledním desetiletí 10. století a že je to tedy nejstarší

historický spis českého autora, psaný ovšem latinsky. Toto rané datování vedlo k dlouhodobým diskuzím, jichž se zúčastnilo mnoho historiků a slavistů. Složitou problematikou vzniku, obsahu a autorství této legendy – vyprávějící o pokřtění Moravy Řekem Cyrilem, o jeho obraně slovanské bohoslužby před papežem v Římě, o působení biskupa Metoděje na dvoře Svatoplukově a posléze o sv. Ludmile a sv. Václavu – se významnou měrou zabýval i profesor Jaroslav Ludvíkovský (1895–1984) v četných článcích, studiích a recenzích. V této publikaci přehledně shrnuje výsledky své mnohaleté práce a po letech vydává i latinský text Kristiánovy legendy, o němž se sice mnoho psalo a mluvilo, ale který zůstával pro většinu zájemců prakticky nedostupný. Vydání obsahuje i paralelní český překlad a textovou kritiku.

David Svoboda: Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského Praha, Krystal OP 2012

Metafyzickému myšlení Tomáše Akvinského byla v posledních desetiletích věnována značná pozornost. Přesto dosud zůstávají některá významná témata stranou. Jedním z nich je problematika celku a části, jinak řečeno mereologie, která se promítá do mnoha klíčových metafyzických témat. Výzkum v této oblasti není zdaleka ukončen a představuje pro současné zájemce o myšlení Andělského doktora důležitou výzvu, na kterou se tato práce pokouší reagovat. Autor zasazuje dosavadní výsledky bádání v této oblasti do širších souvislostí Tomášovy metafyzické koncepce a vysvětluje vztah celku a části k základním metafyzickým principům a pojmům, jako je pojem jsoucná a jednoty nebo pojetí metafyzické struktury kategoriálního jsoucná. Dále prohlubuje a doplňuje dosavadní výzkum tím, že rozlišuje a charakterizuje všechny typy celků a částí, s nimiž se lze v Tomášových textech setkat.

Heinrich Schmidinger: Úvod do metafyziky Praha, Oikoymenh 2012

Metafyzika se po dlouhodobém kritickém odmítání opět dostává do popředí zájmu. Do této situace na rozcestí podává Schmidingerova kniha pomocnou ruku především tím, že se poctivě vyrovnává s dosavadní kritikou metafyziky, aby pak odpovědně naznačila její další možnosti, včetně jejich kulturního a civilizačního dopadu. Předností knížky je nové skloubení historického a systematického výkladu, jakož i pečlivé uvádění do základních filozofických pojmů. Úvodní studii napsal K. Floss.

**Marek Starowieyski: Słownik ranekřesćánské literatury Wýchodu
Brno, L. Marek 2012**

Słownik ranekřesćánské literatury Wýchodu prof. Marka Starowieyského představuje svěťový unikát. V jednom svazku čtenář nalezne podrobná hesla o význačných autorech a dílech křesťánské Wýchodu 1. tisíciletí, a to z oblasti arabské, arménské, etiopské, gruzínské, koptské a syrské literatury. Všechna slovníková hesla byla přehledně upravena českými odborníky na dané oblasti a jednotlivá hesla navíc obsahují nejnovější relevantní odbornou literaturu. Knihu doplňují chronologické tabulky, seznamy patriarchů a katolíků východních církví a výkladový rejstřík toponym.

**Luigi Borriello – Edmondo Caruana – Maria Rosaria Del Genio – Nicolo Suffi (ed.):
Słownik křesťánských mystiků
Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2012**

Słownik křesťánských mystiků je rozsáhlou a ucelenou encyklopedií osobností křesťánské spirituality a mystiky. Zachyceno je tu nejen zrození křesťánské mystiky v biblické a patristické epoše, středověké a raněnovověké vrcholy západní mystiky, ale také pozoruhodné osudy a učení osobností posledních dvou staletí. Kromě klasiků západní mystiky si słownik všímá i velkých postav křesťánské Wýchodu a několika velkých teologů, kteří mystické projevy i zkušenosti studovali a zpřístupnili druhým. Zvláštní hesla jsou věnována významným školám spirituality.

**Henri J. M. Nouwen: Duchovní život jako cesta
Praha, Vyšehrad 2012**

Autor v knize *Duchovní život jako cesta* ukazuje tři fáze pohybu člověka k dosažení zralého lidství, zdravých vztahů s druhými lidmi a osobního vztahu s Bohem v modlitbě. Tato cesta růstu vede od zraňující osamělosti k plodné a duchovně plné samotě, od nepřátelství a agresivity k otevřené pohostinnosti, od iluzí a sentimentality ve vztahu k Bohu až k nalezení osvobozující otevřenosti v modlitbě. Henri Nouwen doplňuje svůj výklad moudrými vyprávěními z řady náboženských tradic, od klasiků křesťánských (Thomas Merton, Chalíl Džibrán, pravoslavné hnutí hésychastů) až po příběhy ženové. Připojen je i samostatný autobiografický text „Za zrcadlem“, který líčí autorovu vážnou nehodu a novou, proměňující zkušenost s Bohem na prahu smrti.

Raissa Maritainová: Velká přátelství
Praha, Triáda 2012

Raissa Maritainová psala *Velká přátelství* z newyorského exilu v době nacistické okupace Francie, kdy se zdála být oťřesena jakákoli důvěra v budoucnost světa. Vzpomínky na duchovní zápas svého mládí a nejbližších přátel se jí podařilo zaznamenat s neobyčejnou živostí, dramatičností a naléhavostí. Právě tento rys z nich činí nejen cenný dokument o francouzském duchovním, uměleckém a společenském milieu prvních desetiletí 20. století, ale také jakýsi povzbuzující průvodce po duchovním zápase, který lidé – na různých místech a různými způsoby – žijí se společným cílem.

Vojtěch Novotný: Běda církvi... Bonaventura Bouše burcující
Praha, Karolinum 2012

Monografie je prvním uceleným představením Zdeňka Bonaventury Bouše OFM (1918–2002), jednoho z nejpozoruhodnějších českých teologů druhé poloviny 20. století. Předkládá Boušovův zevrubný životopis, jehož prizmatem jsou nahlíženy i dějiny místní církve. Rozsáhlá pozornost je věnována diachronní prezentaci Boušovy teologické, christologické a ekleziologické reflexe. Kniha přináší i textovou dokumentaci k Boušově biografii a reflexi, fotografie z jeho života a na příloženém CD autentický zvukový záznam dvou jeho přednášek z let 1969–1970.

Aleš Palán – Jan Paulas (ed.): Bohumil Vít Tajovský ve vzpomínkách a dokumentech
Brno, Cesta 2012

Kniha vzpomínek představuje želivského opata, politického vězně a jednu z nejvýznamnějších postav českého duchovního života 20. století Bohumila Víta Tajovského. Autorům se podařilo nashromáždit řadu svědectví a vzpomínek na jeho osobu. Jsou mezi nimi i lidé již zesnulí, jako například Anastáz Opasek, Ivan Medek či Luboš Hruška; zpracovávají vzpomínky Jaroslava Meda, Jiřího Reynka, Zdeňka Rotrekla a dalších. V rámci chystané knihy oslovili i mnohé další osobnosti, které měly příležitost se s opatem Tajovským stýkat. Kniha je doplněna řadou dopisů a jiných dokumentů, které se k osobnosti Víta Tajovského vážou, a řadou fotografií, mnohdy dosud nikde nepublikovaných.

Philippe Chenaux: *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917–1989)*. Od Lenina k Janu Pavlu II.
Praha, Rybka Publishers 2012

Ojedinelá publikace *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917–1989)*, která je výsledkem mnohale-tého historického bádání a opírá se o většinou nepublikované dokumenty, líčí spleť historii vzta-hů, často bouřlivých a konfliktních, mezi katolickou církví a evropským komunismem, resp. státy tzv. východního bloku, od Říjnové revoluce a zrodu prvního ateistického státu na světě až po pád Berlínské zdi, který symbolizuje zhroucení komunistického systému. Profesor Philippe Chenaux vychází z velice neotřelé, ba přímo provokativní teze: komunismus pro něj představuje poslední křesťanskou herezi. Ukazuje paralely i rozpory mezi obojím učením. Přestože autor věnuje velkou pozornost diplomatickému aspektu vztahů mezi Vatikánem a Sovětským svazem, neopomíná ani jiná, méně známá hlediska: politický aspekt spolupráce mezi katolíky a komunisty v jednotlivých zemích, intelektuální aspekt vztahů mezi křesťanským a marxistickým myšlením, jakož i ekumenic-ky rozměr vztahů mezi katolictvím a ruským pravoslávím.

Kateřina Kubínová: *Emauzský cyklus*
Praha, Artefactum 2012

V ambitu pražského benediktinského kláštera Na Slovanech zvaného též Emauzy se zachoval roz-sáhlý cyklus nástěnných maleb z doby Karla IV. Tyto malby, ač značně poničené, jsou pozoruhodné jak svým rozsahem a vysokou uměleckou kvalitou, tak složitou ikonografií. Právě rozbor obsahu Emauzského cyklu je hlavním tématem této knihy. Díky nedávno nalezenému středověkému popi-su emauzských maleb je dnes možné zrekonstruovat prvotní rozpětí cyklu a pochopit jeho ideový program. Zjistilo se totiž, že malby nebyly původně pouze v ambitu, ale i v přilehlé kapli, kde se dokonce nacházely ty nejdůležitější výjevy. Cyklus byl inspirován středověkými spisy, které pomo-cí textu a obrazu uváděly čtenáře do dějin spásy. Malby v ambitu měly své zvláštní poslání, které zřejmě úzce souviselo s výjimečným postavením slovanského kláštera v koncepci Nového Města pražského. Očividně byly také spojeny se slavností Kopí a hřebů Páně, kterou pravidelně doprová-zelo velkolepé ukazování svatých ostatků, pořádané na nedalekém novoměstském rynku. Emauzské malby tak kromě jedinečné reprezentace malířského umění Čech druhé poloviny 14. století umož-ňují nahlédnout i do kulturního a duchovního ovzduší Prahy za vlády císaře Karla IV.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny recenzované a anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (<http://www.oliva.op.cz>)





English Summary – Space of Liturgy

Benedikt Mohelník OP

Place of Spiritual Worship

A Theological Sketch of Conception of the Liturgical Space

The study – a theological sketch – deals with the basic notions of the Christian conception of the liturgical space. The cultic behaviour of a religious community and the concept of space derive from the understanding of the central cultic act – bringing a sacrifice. The self-sacrifice of Jesus Christ and its representation in the celebration of the Eucharist imparts the Christian service with a radical uniqueness. A person connected with Christ and the community of Christ's disciples are the only “place” of sacrifice-worship. A need for liturgical space then results from a spiritual-physical structure of the human existence. Space and time thus become a necessary part of the cultic behaviour of the Christian community.

Jan Kotas

Liturgy as an Agent of Change

The article presents a sketch of some important changes in the liturgy and its space in the relevant historical context. With regard to the current dilemmas (touched by the topic of the conference), the author deduces from this historical experience the necessity to exceed simplistic applications of the known principle of liturgy, that liturgy creates the space. The problem in question is indeed in its essence really a theological one, and only the present *Mysterium Christi*, the only mystery of God, of man, and of the church and her liturgy, can present the key for shaping the future in the landscape of the past.

Dom Samuel

May Our Mind Be in Harmony with Our Voice

The reflection of the Abbot of the Trappist monastery in Nový Dvůr refers to relations between the spiritual life of a monk and the external aspects of his life – among them in the first place the monastic liturgy, which can have an inspirational influence on the liturgical practice of other communities. Dom Samuel emphasizes aspects of stability, and points towards some hasty reactions to liturgical reform, which headlong questioned things whose meaning has been proven by centuries. The author indicates that the young monk lives primarily from experience transmitted by older ones. Against the tendency to adapt religious life to the given period of time he puts a divine duty, e. g. the divine office itself, which is to be carried out, according to our possibilities and capabilities. The monastic liturgy, not only its content, but also its form, constitutes a framework which can – or can not – mature our spiritual life, our own and that of those entrusted to our pastoral

care. At the same time: the activity during the liturgical rites doesn't consist primarily in understanding, but in attendance, chiefly pleasing to God and desirable by the Church. We are performers, actors, there lies our role.

Stefan Kraus

Ars celebrandi

Art and Liturgy

Stefan Kraus, the director of Kolumba – the Art Museum of the Archdiocese of Cologne, considers in his study the liturgy by the standards of art: neither as a theologian, nor as an expert on the liturgy, but as an intermediary of art. The liturgy is a formalized representation. As such it is necessarily dependent on speech and images, on music, singing, on the movements of people in space and their gestures, vestments and vessels. Kraus recalls that a work of art when successful means the transformation of material, which acquires an aesthetic gain, and a humane quality, which is peculiar to the work of art. In art, as well as in the liturgy, the transformation occurs as the only possible way to make the invisible perceivable in the visible. For the proper service the art of celebrating (*ars celebrandi*) is essential. This should benefit from the experience of all, who work with various types of art. The liturgy is apparently the oldest, continuously realized *Gesamtkunstwerk* of the world. There is a mutual progress of interaction between the constantly developing order of worship (liturgics) and the types of art, which are already partly present in liturgy; in part they are entering into it (speech, singing, architecture, painting, and sculpture). Liturgical books have the same relationship to the Church as expressive forms of the rules of aesthetics have to art. Aesthetics, an experience of beauty understood not in a decorative sense but existentially, is inseparably connected with the reality of our faith. The Art Museum Kolumba may serve as an inspiration, because its goal is to perform an aesthetical influence from the space of the museum towards the space of the church.

Walter Zahner

The construction of Churches and the Liturgy after Vatican Council II

Possibilities and Limits of Changes in the Church Space

The art-historian and liturgist Walter Zahner looks in his extensive treatise through the history of German sacral architecture of the 20th century, and outlines its main lines of direction. He begins with the theoretical fundaments for the construction of sacral buildings, as they result from the history and Church documents of the first part of the century. The author deals extensively with buildings of Rudolf Schwarz and with his association with Romano Guardini, which gave the fundamental impetus to the sacral architecture in Germany in the whole 20th century. In the second part Zahner pursues theology of the church space after Vatican Council II, and demonstrates on the example of particular buildings, how these theoretical fundaments are specifically expressed.

André Vingt-Trois**Cathedral in the Heart of the Society**

The Parisian Cardinal André Vingt-Trois summarizes in his reflection the significance of the Notre Dame Cathedral in Paris for Church and society. On the level of social and political life the cathedral is one of the main symbols of Paris and France as such. It keeps however from the very beginning a reasonable distance from any political power. In this way the cathedral can be a symbol and a scale of the relationship between the Church and the state. Concerning religious life, the cathedral is in principle a potential enrichment of the everyday life of the city, the place where the experience of local and international drama is completed, an ecumenical centre. This, in connection with tourism, poses – among others – the question: how to receive visitors? At the end Vingt-Trois emphasizes the importance of the liturgical life of the cathedral, which is both sacramental and missionary. On the practical level it carries the necessary adjustments of the liturgical space, care of liturgical music, and the community of priests working in the cathedral. Last but not least the author mentions the personality of the bishop, who necessarily belongs to each cathedral, and recalls the heritage of Cardinal Lustiger.

Josef Pleskot – Norbert Schmidt (AP Atelier)**Life Around the Solid Centre****Adaptation Design of the Liturgical Space in Parish Church of Holy Trinity in Dobříš – September 2010**

Architects Josef Pleskot and Norbert Schmidt present their competitive project of a liturgical adaptation in the Church of Holy Trinity in Dobříš near Prague. In clear steps (need to brighten the space, finding the centre of gravity, creating a life around the solid centre, further equipment of the space, enrichment of the liturgical life) they outline their concept; and although it was recognized as the best, at the end it was not accepted because of its radicalism and novelty.

Petr Tej**Built-in of the Retreat House in St. Theatin Church in Prague**

The architect Petr Tej in his diploma project at the School of Architecture of Professor Emil Přikryl, at the Academy of Fine Arts in the spring of 2010, introduces the built-in project of the retreat house within the area of the Church of St. Theatin in Nerudova Street, Lesser Town in Prague. Architect Norbert Schmidt in the review of the project, highlights its topicality (what to do with unused churches in the historic center of the city?) and welcomes the idea of using the Church as a retreat house, which meets the requirements of the time. “Parasitic” architecture of light construction design built-in into the historic interior of the Church provides a new view of the old architecture and gives the place an opportunity for a new meaningful life.

Jan Alinče**Dominican Monastery in Prague-Lysolaje**

The architect Jan Alinče presented as his diploma project at Faculty of Architecture of Czech Technical University (ČVUT) in Prague a building project of a monastery of Dominican nuns in Prague-Lysolaje. There are presented the opponent's reviews of Norbert Schmidt and Ladislav Lábus holding a stimulating discussion about the exceptionally high quality project.



ctu-uk.cz

Nové knihy CDK

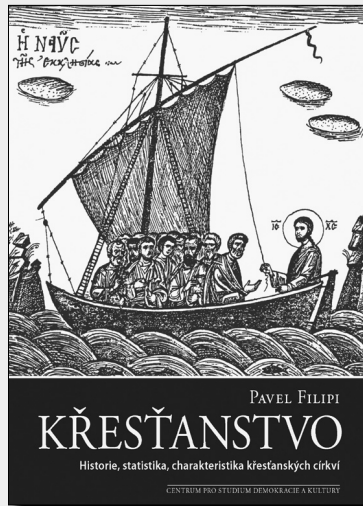
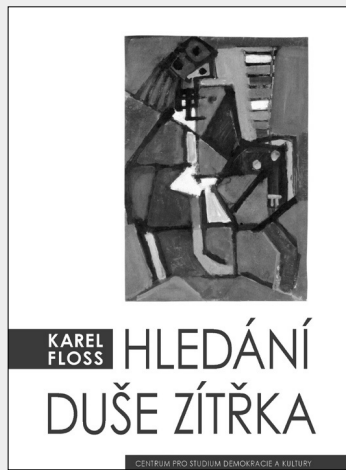
PAVEL FILIPI

KŘEŠŤANSTVO

Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví

Skutečnost, že kvalitní příručka Pavla Filipiho *Křesťanstvo* vychází již počtvrté, v nově přepracovaném vydání, vypovídá o tom, jak oblíbenou a stále žádanou se tato publikace stala. Autor hutným, ale přitom systematickým a přehledným způsobem představuje křesťanské církve a podává informace o jejich vzniku, vývoji, nauce i jejich aktuálním stavu. Čtivý výklad, který zohledňuje náboženskou mapu České republiky, přispívá originálním způsobem k ekumenickému dialogu. Kniha je určena především studentům teologie, religionistiky, historie a sociologie, ale také všem, kteří chtějí poznat různorodý a myšlenkově bohatý svět křesťanství.

Brož., 204 str., 229 Kč



KAREL FLOSS

HLEDÁNÍ DUŠE ZÍTŘKA

Vybrané texty filosofa, vysokoškolského učitele a překladatele Karla Flosse jsou svědectvím o duchovním proudění v českých zemích v druhé polovině minulého století, ale též na úsvitu nových časů po sametové revoluci. Za vytrvalým hledáním nadějnější cesty stojí osobnosti na první pohled sice stěží slučitelné (M. Habán, J. L. Fischer, H. Küng), autor je však přesvědčen, že nakonec je pro všechno jeho úsilí směřovat starost o osud křesťanství či ještě přesněji Ježíšovy věci. Těž proto se odvažuje nazvat svou antologii *Hledání duše zítřka*. Flossův duchovní vývoj byl zásadně ovlivněn ekumenickým seminářem v pražských Jirchářích – dnes sní o tom, aby se podobné iniciativy opět staly jedním ze zdrojů nadějnější budoucnosti.

Brož., 468 str., 398 Kč

Knihy žádejte v internetovém knihkupectví se slevou na www.cdk.cz,
v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhuda 17, 614 00 Brno;
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 22 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



www.souvislosti.cz

salve.op.cz

www.kolumba.de

www.ctu-uk.cz

www.dgfck.de

www.dominikanska8.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 2 ročník 22 (2012)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Jaroslav Šubrt, Alexius Vandrovec OSB.

sidlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštu.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301