

**Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta**

Diplomová práce

Karel Šimr

**Ekumenické sanctorale
- možnosti a úskalí**

Katedra praktické teologie
vedoucí práce: **Prof. ThDr. Pavel Filipi**
studijní program: **Evangelická teologie**
rok odevzdání: **2003**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem "*Ekumenické sanctorale - možnosti a úskalí*" napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Plzni 1.11. 2003,
o svátku Všech svatých

Karel Šimr

Obsah:

| | |
|--|-----------|
| ANOTACE | 1 |
| 1. ÚVOD | 2 |
| 2. DOGMATICKÉ PŘEDPOKLADY: COMMUNIO SANCTORUM JAKO ESCHATOLOGICKÉ SPOLEČENSTVÍ CÍRKVE | 4 |
| 2.1. COMMUNIO SANCTORUM V APOSTOLIKU | 4 |
| 2.1.1. Apoštolské vyznání víry | 4 |
| 2.1.2. Credo sanctorum communionem | 4 |
| 2.1.2.1. Ambivalence "sanctorum": maskulinum či neutrum? | 6 |
| 2.1.2.1.1. Společenství svatého: eucharistie jako ohnisko křesťanského communia | 6 |
| 2.1.2.1.2. Společenství svatých a společenství se svatými: Tělo Kristovo jako vyjádření křesťanského communia | 7 |
| 2.1.2.1.3. Svaté svatým | 8 |
| 2.2. HISTORICKÝ VÝVOJ RECEPCE TEOLOGICKÉHO VÝZNAMU "SPOLEČENSTVÍ SVATÝCH" V ZÁPADNÍ KATOLICKÉ TRADICI | 10 |
| 2.2.1. Doba poapoštolská | 10 |
| 2.2.2. Posun ve vnímání vrcholného středověku | 12 |
| 2.2.3. Římskokatolická restaurace | 14 |
| 2.2.4. Druhý vatikánský koncil | 15 |
| 2.3. REFORMAČNÍ PERSPEKTIVY | 17 |
| 2.3.1. Doba husitská a utrakvismus | 17 |
| 2.3.1.1. Valdenští | 17 |
| 2.3.1.2. Před husitskou revolucí | 18 |
| 2.3.1.3. Doba husitská | 18 |
| 2.3.1.4. Utrakvismus | 20 |
| 2.3.2. Jednota bratrská | 21 |
| 2.3.2.1. České vyznání | 22 |
| 2.3.3. Luterská tradice | 23 |
| 2.3.3.1. Martin Luther | 23 |
| 2.3.3.2. Augustana | 25 |
| 2.3.3.3. Apologie | 26 |
| 2.3.4. Reformovaná tradice | 27 |
| 2.3.4.1. Jan Kalvín | 27 |
| 2.3.4.2. Helvetské vyznání | 27 |
| 2.3.5. Současná česká situace | 27 |
| 2.3.6. Shrnutí | 28 |
| 3. LITURGICKÉ ZAKOTVENÍ: SANCTORALE JAKO BOHOSLUŽEBNÉ VYJÁDŘENÍ VÍRY CÍRKVE VE SPOLEČENSTVÍ SVATÝCH | 31 |
| 3.1. PŘIPOMÍNKA SVATÝCH V LITURGII CÍRKVE | 31 |
| 3.1.1. Eucharistická modlitba | 31 |
| 3.1.1.1. Sanctus | 32 |
| 3.1.1.2. Communio sanctorum | 33 |
| 3.1.2. Litanie | 35 |
| 3.1.2.1. Křest | 36 |
| 3.1.2.2. Ordinance | 37 |
| 3.2. SANCTORALE V OKRUHU LITURGICKÉHO ROKU | 39 |
| 3.3. KALENDÁŘE | 40 |
| 3.3.1. Martyrologium a kalendárium | 40 |
| 3.3.2. Kriteria výběru | 40 |
| 3.3.3. Římskokatolický kalendář | 41 |
| 3.3.4. Anglikánský kalendář | 42 |
| 3.3.5. Luterský kalendář | 44 |
| 3.3.6. Starokatolický kalendář | 48 |
| 3.3.7. Pravoslavný kalendář | 48 |

| | |
|---|-----------|
| 4. EKUMENICKY KRITICKÉ MOMENTY | 50 |
| 4.1. DOGMATICKÉ POZADÍ PROBLEMATIKY | 50 |
| 4.1.1. <i>Mezistav mezi smrtí a vzkříšením (status intermedius)</i> | 50 |
| 4.1.2. <i>Očistec (purgatorium)</i> | 54 |
| 4.2. PŘÍMLUVA SVATÝCH (INTERCESSIO) | 57 |
| 4.3. VZÝVÁNÍ SVATÝCH (INVOCATIO) | 59 |
| 4.4. MODLITBA ZA MRTVÉ | 61 |
| 4.5. MARIÁNSKÁ ÚCTA | 64 |
| 4.5.1. <i>Postavení matky Páně v communio sanctorum</i> | 64 |
| 4.5.2. <i>Sporné otázky</i> | 65 |
| 4.5.3. <i>Liturgická úcta</i> | 66 |
| 5. EKUMENICKÉ VÝHLEDY | 68 |
| 5.1. SPOLEČNÁ VÍRA - KONSENSY A KONVERGENCE | 68 |
| 5.1.1. <i>Pluralita hledisek nevyklučuje shodu</i> | 68 |
| 5.1.2. <i>Lutersko katolický dialog: dokument Communio sanctorum</i> | 69 |
| 5.1.2.1. <i>Církev jako eschatologické společenství</i> | 69 |
| 5.1.2.2. <i>Společenství svatých jako plod působení Boží lásky</i> | 70 |
| 5.1.2.3. <i>Svatí - živé knihy evangelia</i> | 70 |
| 5.1.2.4. <i>Bojující a zvítězilá církve komunikují v liturgii</i> | 71 |
| 5.1.2.5. <i>Svatí se mají cítit</i> | 71 |
| 5.2. SPOLEČNÁ PRAXE: LITURGICKÉ VYJÁDRĚNÍ ÚCTY SVATÝCH | 73 |
| 5.2.1. <i>Eucharistické ohnisko</i> | 73 |
| 5.2.2. <i>Intercessio svatých, memoria církve a přímluva za mrtvé</i> | 73 |
| 5.2.3. <i>Svátek Všech svatých a památka zesnulých</i> | 73 |
| 5.2.4. <i>Sanktorál</i> | 74 |
| 5.2.5. <i>Význam a funkce liturgické oslavy svědků víry</i> | 74 |
| 5.3. SPOLEČNÍ SVATÍ - SVĚDKOVÉ VÍRY: EKUMENICKÝ KALENDÁŘ | 75 |
| 5.3.1. <i>Kanonizace?</i> | 75 |
| 5.3.1.1. <i>Sensus fidelium</i> | 76 |
| 5.3.1.2. <i>Ti, které kanonizuje Písmo</i> | 76 |
| 5.3.2. <i>"Skutečně všeobecný význam"</i> | 76 |
| 5.3.3. <i>Ti ostatní</i> | 78 |
| 5.3.3.1. <i>Diferenciace svátků a památek - starokatolická inspirace</i> | 78 |
| 5.3.4. <i>Problém datace svátků</i> | 79 |
| 5.3.5. <i>Ekumenické kalendáře - existující nabídka</i> | 79 |
| 6. ZÁVĚR | 81 |
| 7. PŘÍLOHY | 83 |
| 7.1. PŘÍLOHA 1: NÁVRH USPOŘÁDÁNÍ EKUMENICKÉ BOHOSLUŽBY O SVÁTKU VŠECH SVATÝCH.. | 83 |
| 7.2. PŘÍLOHA 2: NÁSTIN EKUMENICKÉHO KALENDÁRIA | 87 |
| 7.2.1. <i>Ohnisko sanktorálu</i> | 87 |
| 7.2.2. <i>Svatí s biblickým základem (svátky)</i> | 87 |
| 7.2.3. <i>Ekumeničtí svatí církevních dějin (památky)</i> | 88 |
| 7.2.4. <i>Společné chronologické uspořádání</i> | 90 |
| 7.3. PŘÍLOHA 3: KŘESTNÍ LITANIE KE VŠEM SVATÝM | 92 |

Anotace

Předkládaná práce si klade za cíl pojednat téma ekumenického *propria de sanctis* v liturgii církve, možnosti i úskalí jeho realizace. V první části dogmaticky vychází z článku Credo o *communio sanctorum*. Církevní úctu ke svědkům víry chápe jako dějinné rozvinutí víry v eschatologické společenství církve přes hranice času a smrti. Zabývá se historickým vývojem sanktorálu a zaměřuje se na jeho krizi, kterou přinesla nejprve česká a poté světová reformace.

V druhé - speciální - části se studie dotýká jednotlivých momentů liturgie, v nichž se *communio sanctorum* uplatňuje a zejména se zabývá sanktorálem jako zvláštním okruhem v rámci liturgického roku. Zvláštní oddíl přitom věnuje problematice kalendáře. Systematicko-teologická problematika se znovu vrací v pojednání o dogmaticky kritických momentech v realizaci sanktorálu. Na závěr autor shrnuje dosažené konsensy a přetrvávající problémy a navrhuje konkrétní možnosti ekumenicky přijatelného slavení sanktorálu.

*"Bylo přirozené, že Bůh,
pro něhož je vše a skrze něhož je vše, přivedl mnoho synů k slávě,
když skrze utrpení učinil dokonalým původce jejich spásy.
A on, který posvěcuje, i ti, kdo jsou posvěcováni, jsou z téhož Otce.
Proto se nestydí nazývat je svými bratry..."
(Žd 2,10 - 11)*

1. Úvod

Téma liturgického vyjádření společenství církve pozemské (*ecclesia militans*) a nebeské (*ecclesia triumphans*), které touto prací otvíráme, rozhodně nepatří mezi témata běžná a oblíbená - a to nejen v reformačním prostředí, ale povýtce i - alespoň v našich českých poměrech - v ekumenickém dialogu. Maria a svatí platí ve vztazích mezi církvemi a křesťany stále spíše za symbol rozdělení než vyjádření bohatství společné tradice. Přesto rozhodně nestojíme na teologicky opuštěné "vartě". Můžeme se opřít nejen o tradici staré církve prvních století, ale také o bohoslovecké myšlení české reformace, stejně jako o praxi luterských a anglikánských společenství a v neposlední řadě o pokrok v ekumenickém dialogu na akademicky teologické i oficiální církevní rovině zejména v německém prostředí.

Chceme-li touto drobnou studií přispět k narušení jedné z linií, na nichž stále mnozí stavějí frontu mezi katolickou a reformační tradicí, pak ovšem nestačí zůstat u liturgického pojetí problematiky, ale budeme muset podstoupit důkladnější rozbor dogmatického pozadí nastíněných otázek. Ekumenický základ a východisko budeme nejprve hledat v článku o společenství svatých Apoštolského vyznání víry, jehož pochopení a rozvinutí v jednotlivých křesťanských tradicích a obdobích se budeme věnovat následně. Podlehne přitom samozřejmě určitému zúženému výběru. Je to dáno nejen nepřehledností množství materiálu, ale také intencí naší práce, zaměřující se spíše na hledání "navazovacích bodů" (*Anknüpfungspunkte*) než zachování objektivně rozprostřeného pohledu, ale ovšem i konfesní profilací autora, stranící luterské a starocírkevní orientaci oproti reformované.

Liturgickému vyjádření obcování svatých se budeme věnovat v druhé části, kdy si nejprve povšimneme několika míst v bohoslužbě, v nichž eschatologické společenství církve nachází svůj *locus liturgicus*, a pak pojednáme o sanktorálu ve

vlastním slova smyslu jako o protiváze a doplňku *propria de tempore* v okruhu církevního roku.

Před závěrečným zhodnocením a vyhlédnutím ke konkrétním možnostem ekumenického slavení sanktorálu ještě jednou vstoupíme na dogmatickou půdu a teologicky zhodnotíme kritické momenty v dialogu mezi církevními tradicemi, vystupující na světlo při řešení otázek, které si klade za cíl i tato práce.

Náš úkol se zdaří, podaří-li se nám připomenout skutečnost kontinuity křesťanské církve, kterou nemůže přervat ani smrt a čas - církve, která nezačíná naším osobním obratem k víře, reformací 16. století ani vystoupením Husovým, církve, v níž se apoštolská zvěst předává živým svědectvím víry křesťanských svědků všech dob. O ní napsal Karl Barth: "*V církvi... minulost neexistuje. "V něm živi jsou všichni."*"¹

¹ BARTH, Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*, Kalich, Praha 1986, str. 7

2. Dogmatické předpoklady: *Communio sanctorum* jako eschatologické společenství církve

2.1. *Communio sanctorum* v Apostoliku

2.1.1. Apoštolské vyznání víry

Nejpůvodnější dogmatické zakotvení liturgické oslavy svatých nacházíme v článku Credo o "společenství svatých". Vyjádření Apostolika je pro naše téma tak významné i proto, že se stalo nejrozšířenějším společným vyznáním víry západní církve, římských katolíků a protestantů. V životě pravoslavných církví se sice Apoštolského vyznání ne užívá, ale východní teologové je - s určitými rozpaky - rovněž přijímají.

Apostolikum si zaslouží stručné nastínění jeho geneze: Apoštolské vyznání víry (*symbolum apostolorum*), poprvé zmiňované v listu milánské synody papeži Siriciovi r. 390², se začíná v původní řecké podobě formovat na přelomu 2. a 3. století. Životním zasazením (*Sitz im Leben*) Credo se stala především křestní praxe raněkřesťanských sborů. Trinitární forma pozdějšího souvislého vyznání byla užívána nejprve formou otázek a odpovědí jako součást křtu ("Věříš v Boha Otce Všemohoucího? A ten, kdo má být pokřtěn má říci "Věřím".³) Nejvýznamnějším mezníkem vývoje Apostolika je tzv. *Symbolum Romanum*, jež se již v latině a jako ucelený text stává "pravidlem víry" (*regula fidei, symbolon*) římské obce. K dalšímu rozšíření tohoto vyznání dochází ve Španělsku a Galii v 6. století. Do římské liturgie se takto obohacené jako *textus receptus* navrácí v souvislosti s centralizačními snahami Karla Velikého.

2.1.2. *Credo sanctorum communionem*

Článek o společenství svatých (postaru *svatých obcování*, latinsky *sanctorum communio*, řecky *κοινωνια των αγίων*) patří k pozdějším dodatkům Apoštolského vyznání. Jeho místo v Apostoliku a zároveň teologické pochopení dokládá text

² LOCHMAN, Jan Milíč: *Krédo*, Kalich, Praha 1996, str. 17

³ tamtéž, str. 20

Niketase, biskupa z Remeše (dnešní Bela Polanka v bývalé Jugoslávii), který si jako nejstarší (kolem r. 400) doklad a komentář k tomuto článku zaslouží citaci:

*"Co je církev jiného nežli shromáždění všech svatých? Od počátku světa tvoří církev patriarchové, proroci, mučedníci a všichni ostatní spravedliví, kteří žili nebo kteří žijí či v budoucnu žít budou, poněvadž nesou pečeť jednoho Ducha a byli učiněni jedním tělem, za jehož hlavu byl prohlášen Kristus, jak praví Písmo. Kromě toho jsou v této církvi spolu andělé a nebeské mocnosti a moci... Tak tedy i ty věříš, že v této církvi dosáhneš společenství svatých."*⁴

Niketas žil v prostředí, kde se prolínaly vlivy Východu a Západu. Ačkoli, jak jsme uvedli, na Východě toto vyznání nikdy výslovně přijato nebylo, zdá se, že článek o *communio sanctorum* "doputoval" do Creda právě z křesťanského Východu. Krystalizačním centrem se přitom stala jižní Galie. Jak známo, starogalský církevní a liturgický život nebyl nikterak nápodobou latinsko-římských tradic, mezi jinými přijímal také mnoho východních prvků (námořní spojení z Lyonu a Marseille bylo tehdy nejpohodlnější cestou na Východ).⁵ Tak byl patrně přijat i článek o společenství svatých do galského vyznání víry (5. století)⁶, kde se stal velmi oblíbeným (objevuje se např. ve spisech Fausta z Riez polovině 5. století⁷), a odtud se vrací zpět do římské liturgie. Výsledný text nacházíme až v rukopisech z 8. století (Galikánský misál, misál z Bobbia).⁸

Článek o *communio sanctorum* je součástí třetího, svatodušního, článku Apostolika. (Tak alespoň podle klasického trojičního dělení, např. Kalvín po vzoru scholastiků však nadepisuje článek o církvi a následující jako čtvrtý.) Toto vyznání v sobě nese již od počátku bohatství významů a důrazů, jimž se v pozdější tradici církve dostalo dalšího, občas i sporného rozvinutí.

Než se však pokusíme o nahlédnutí do pochopení tohoto článku v jeho původním "Sitz im Leben" i v pozdější tradici církve, povšimněme si gramatické změny, k níž

⁴ tamtéž, str. 221

⁵ EMMINGHAUS, J. H., *Eucharistie, Sít'*, Praha 2001, str. 53

⁶ FILIP, Štěpán M. OP: *Společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 11

⁷ GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 28

⁸ *Čtyři vyznání*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, str. 27;
GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 28

ve čtvrtém článku dochází. V českém překladu se ztrácí, ale v latinském znění je dobře patrná a má nesporně i svůj teologický význam. Zatímco víra v Otce, Syna a Ducha svatého je uvozena předložkou (*credo in, věřím v...*), od článku o církvi nacházíme pouze bezpředložkovou vazbu (*credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem...*). Je zde naznačeno více než jen síla vyjádření. Víra v Boha je dle židovsko-křesťanského pochopení vztahem absolutní důvěry a spolehnutí (to chce naznačit ono adresování víry - *in*), církve a další plody Božského působení mezi lidmi nestojí vedle víry v Boha Trojjediného, ale jsou její součástí - neopominutelnou, avšak podřízenou. Nevěříme *ve* společenství svatých, věříme však společenství svatých, které je plodem působení Ducha svatého

2.1.2.1. Ambivalence "sanctorum": maskulinum či neutrum?

Latinská i řecká formulace jsou již gramaticky významově ambivalentní. *Sanctorum* i *ἁγίων* mohou být genitivem plurálu maskulina i neutra. Vyznání může mít tedy na mysli společenství svatého (*sancta, τα ἅγια*) ve smyslu "statků spásy" nebo společenství svatých (*sancti, ἅγιοι*) ve smyslu svatých lidí. Obě možnosti se navzájem prohlubují a vykládají. Dotkněme se nejprve každé zvlášť.

2.1.2.1.1. Společenství svatého: eucharistie jako ohnisko křesťanského *communio*

Myšlení východní církve mělo blíže k "věčnému" pojetí *communio sanctorum*. Společenství svatého zde znamená účast na svatých věcech, svátostech, zejména jsou tím míněny eucharistické živly (slovem *sancta* byly označovány úlomky konsekrovaného chleba). V řadě východních liturgií zvolá kněz při pozdvihování darů před přijímáním "Svaté svatým". Cyril Jeruzalémský hovoří o "účasti na svatých mystériích"⁹ a podobné výrazy nacházíme často v souvislosti s Pavlovým textem v 1K 10, 16 - 17 (*společenství těla Kristova*) u dalších autorů patristické východní tradice (*Basil Velký, Jan Zlatoustý, Teofil Alexandrijský, Apoštolské konstituce*).

⁹ GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 29

Uvádíme tento výklad jako první, ačkoli se znovu na teologickém obzoru objevil jakožto alternativní exegeze až na sklonku 19. století¹⁰, neboť právě zde je zdůrazněno zakotvení *communio sanctorum* ve "vertikální", odvozené, linii. Církev není jen společenstvím lidí, její existence je zakotvena v Kristu a tuto svou identitu nachází a slaví v Kristových mystériích, západním způsobem řečeno: svátostech.

2.1.2.1.2. Společenství svatých a společenství se svatými: Tělo Kristovo jako vyjádření křesťanského communia

Souběžně s tímto vysvětlením existuje druhá možnost výkladu, jak jsme viděli u Niketase pravděpodobně ještě starší a původnější: *communio sanctorum* jako společenství svatých lidí nebo společenství se svatými. To je tradiční interpretace. Ještě zdaleka nejsme ve středověku, aby společenství svatých znamenalo společenství se svatořečenými. Dnes je zřejmé (zejména na základě novozákonní exegeze), že je-li v této době řeč o svatých, nejsou tím míněny vzorové postavy křesťanského života, nýbrž všichni věřící křesťané, tedy "povolání svatí" (1K 1, 2), "svatí v Kristu Ježíši" (Fp 1, 1), jak nazývá Pavel členy křesťanských obcí, jimž adresuje své listy. Společenství svatých (*communio sanctorum*) je společenství věřících (*communio fidelium*).¹¹ Jde o vyjádření křesťanského společenství, do nějž někdy bývají zahrnováni (zvláště v pravoslavném prostředí) starozákonní patriarchové, proroci a spravedliví, a také andělé (viz *Niketas*). Jak se ukáže v dalším historickém výkladu, nabyl záhy tento článek významu společenství se zemřelými svatými (s věřícími obecně, zejména však mučedníky, později askety a dalšími významnými svědky víry). Zde se tedy dostáváme k hlavnímu tématu naší práce: *communio sanctorum* jako eschatologické společenství církve, společenství přes hranice času a smrti, tvořící spojnicí mezi "církví bojující" (*ecclesia militans*) a "církví zvítězilou" (*ecclesia triumphans*).

Pro evangelické církve je důležité přímé biblické zakotvení jejich víry. Biblickým místem, od něhož může být tento způsob nahlížení odvozován, je, jak jsme již zmiňovali, Pavlovo pojednání o Večeři Páně v 1K 10, 16 - 17: "Není kalich požehnání, za nějž děkujeme, účastí na krvi Kristově? A není chléb, který lámeme,

¹⁰ KELLY, J. N. D.: *Early christian creeds*, Longmans, Green and Co., London 1950, str. 390

¹¹ KÜNG, Hans: *Credo*, Piper Verlag GmbH, München 1992, str. 187

účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu." Ještě výstižněji tuto souvislost vykresluje následující verš, který Pavel cituje jako příklad ze Starého zákona: "*Pohled'te na Izraelský lid: Nespojuje ty, kteří jedí oběti, společenství oltáře?"* Eucharistické společenství je tu výrazem jednoty církve: mnozí, kteří jedí jeden chléb, se stávají jedním tělem.

Otázkou zůstává, proč se tento článek do Creda dostal. Existuje i třetí škola výkladu, vysvětlující *communio sanctorum* jako pouhý dodatek a rozšíření článku o církvi původně snad na obranu proti donatistům¹². Tento přístup se stal blízkým i reformačnímu chápání. Přece však převažují indicie, na jejichž základě se můžeme domnívat, že společenství svatých má v CREDU na mysli více než jen prostě synonymum pro církev.

2.1.2.1.3. Svaté svatým

Předložili jsme tezi a antitezi a nabízí se spojit je v syntezí. Středověký malíř Domenico dei Cori ztvárnil v dřevěných intarziích na opěradlech chórových lavic v kapli sienského Palazzo Pubblico "společenství svatých" jako elegantní dámu, která v pravé ruce drží kalich s eucharistickým chlebem.¹³ *Communio sanctorum* tak znamenalo pro věřícího kolem roku 1400 církev i eucharistii. I my považujeme teologické spojení "svatého" a "svatých" za nosné a chránící tento článek CREDU před vybočením na tu či onu stranu. Mohli bychom to říci také tak, že slavení stolu Páně, eucharistie, bylo a je pro křesťany základní příležitostí pro uvědomění a uskutečnění společenství, spojující nás, kdo putujeme po této zemi, se zemřelými bratry a sestrami.¹⁴ Večeře Páně je nejvýstižnějším a nejzhuštěnějším výrazem eschatologické naděje církve. Jako Ten, "jehož smrt zvěstujeme, dokud nepřijde", je jako Vzkříšený přítomen, a jako jsme s ním spojeni, tak jsme spojeni i s těmi, kdo zemřeli "v Kristu", a ve společenství s nimi jako s přítomnými slavíme toto tajemství. Eucharistická modlitba tuto skutečnost vyjadřuje explicitně na několika

¹² tamtéž, str. 390

¹³ GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 18

¹⁴ POKORNÝ, Petr: *Apoštolské vyznání*, Mlýn, Třebenice 1994

místech (*communio sanctorum* jako přímluvné obecnství se zesnulými svědky víry a *sanctus* jako společný chvalozpěv církve bojující a zvítězilé), jak později doložíme. Můžeme tedy zatím uzavřít: *Communio sanctorum* má ve víře staré církve svůj podměť (společenství svatých osob) a předmět (společenství svatých věcí)¹⁵, rovinu sakramentálně-věcnou a rovinu personální. Předmět chrání víru církve před jejím horizontálním zploštěním a podměť před vertikální idealizací. *Communio sanctorum* je dvojrozměrné. Je to společenství se svatými osobami v horizontální linii a společenství svatých věcí v linii vertikální. Jedno nelze od druhého odtrhnout. Společenství svatých je založeno společenstvím svatého a společenství svatého je již svou podstatou "společenstvím", tedy zahrnuje interpersonální vztahovou rovinu. Tvůrcem tohoto společenství je Bůh sám skrze Krista v Duchu svatém. Smyslem obojího, svátostí (*sancta*) i společenství (*communio*) je účast na Kristu. Další dějinný vývoj tohoto dogmatu budeme sledovat v následující kapitole.

¹⁵ FILIP, Štěpán M. OP: *Společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 14 - 15

2.2. Historický vývoj recepce teologického významu "společenství svatých" v západní katolické tradici

2.2.1. Doba poapoštolská

Historické zkoumání ukazuje, že ještě ani v době scholastiky nebyla otázka úcty ke svatým předmětem zásadní - dogmatické - teologické reflexe. Jedná se spíše o něco, co se zcela spontánně děje zdola, z iniciativy křesťanského lidu, z jeho "smyslu pro víru" (*sensus fidelium*). Pokusme se zde stručně popsat vývoj úcty ke svatým.

Už v prvních dobách pronásledování křesťanů, na něž reaguje již pozdější vrstva kanonických spisů Nového zákona (zejména Zjevení Janova), nabývá výraz "svatý" obsahu označení přednostně těch, kteří (slavně) zemřeli a jsou s Kristem v jeho slávě: "*Raduj se, nebe a svatí, apoštolové i proroci, protože Bůh vynesl nad tím městem rozsudek, jaký ono vyneslo nad vámi.*"¹⁶

Na (zatím pomyslném) seznamu svatých se nejprve objevují ti, kdo své svědectví Kristu zpečetili krví - martyrové. Od 2. poloviny 2. století se uplatňuje obyčej slavit na místech pohřbu těchto eucharistií. Tyto slavnosti, inspirované antickými refrigerii (kultovními hostinami na hrobech mrtvých) dala zrod tzv. *natalitia martyrum* - pamětním dnům jejich mučednické smrti, chápané jako narození pro Boží království¹⁷. Dokladem je nám jeden ze "spisů apoštolských otců" *Umučení Polykarpa*, nejstaršího zapsaného martyria, nepočítáme-li svědectví Skutků apoštolských o mučednictví Štěpánově. Po zprávě o vlastním umučení následuje text: "*Tam, pokud nám bude možno se shromáždit, nechť nám Pán dá v jáсотu a radosti slavit výročí jeho mučednictví, na památku těch, kteří již dokonali zápas, a na cvičení a přípravu budoucích.*"¹⁸ Najdeme zde i první doklad vznikajícího ctění ostatků: "*...postaral se, abychom nemohli odnést ani jeho ostatky, ačkoli mnozí toužili tak učinit a mít tak společenství s jeho svatým tělem.*"¹⁹ Především si však povšimněme teologické interpretace rodícího se kultu martyků: "*Jemu (Kristu) se totiž klaníme, neboť je Synem Božím; mučedníky milujeme jako učedníky a napodobitele Pána dle zásluhy pro nepřekonanou horlivost vůči svému králi a učiteli - kéž bychom se i my*

¹⁶ Zjevení 18, 20

¹⁷ BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 68

¹⁸ *Spisy apoštolských otců*, Kalich, Praha 1986, str. 214

¹⁹ tamtéž, str. 213

stali jejich společníky a spoluúčedníky."²⁰ Setkáváme se zde v předjímce s teologickým řešením sporu o ctění obrazů (tento princip byl vztažen i na problém úcty ke svatým a je tedy naší věci relevantní), které vyhlásil r. 787 ekumenický koncil v Nicei: existují dva druhy úcty - *adoratio* (λατρεία), jež náleží pouze Bohu samému, - a *veneratio* (δουλία)²¹, jež přísluší svatým a jejich obrazům. Právě porážka ikonoklasmu způsobila na Východě rozkvět úcty svatých.²²

I pro dnešní dobu ve velmi ekumenickém tónu promlouvá Aurelius Augustinus v kázání na svátek mučednic Perpetuy a Felicity:

*"Nezapomínejme, že s nimi tvoříme jedno tělo... Obdivujeme se jim, ony s námi soucítí. Radujeme se z nich, ony se za nás modlí... A přitom všichni sloužíme jednomu Pánu, následujeme jednoho Mistra, sloužíme jednomu Králi. Jsme spojeni jednou hlavou, putujeme do jednoho Jeruzaléma, následujeme jednu lásku, jsme sjednoceni v jednom objetí."*²³

Biskup Cyprian z Kartága nařídil zapisovat data úmrtí mučedníků, *"abychom mohli slavit jejich památku ve výroční dny mučedníků"*²⁴. Dodejme, že křesťanský kult mučedníků bývá nahlížen v souvislosti úcty a vážnosti, jakou požívali spravedliví a mučedníci již v židovství²⁵ a je od starých dob spojen se vzýváním svatých. Prosit mučedníky o přímluvu je starý zvyk, doložený z římských katakomb.²⁶

Později (když začalo v souvislosti se změnami vztahu církve a státu mučedníků ubývat) se k těm, jimž náležela úcta církve, začali přidávat též vyznavači (*confessores*, od 4. století), mniši (chápání panictví jako "bílého mučednictví"), biskupové a kněží... Na místech pohřbu se začaly stavět oltáře, kaple a kostely. Byli to biskupové, kdo měli rozhodující právo uznat památku svatého.

²⁰ tamtéž, str. 214

²¹ Zvláštního termínu zde bylo užito pro Marii, Matku Boží: υπερδουλία.

²² ŠPIDLÍK, Tomáš: *Prameny světla*, Refugium Velehrad - Roma s. r. o., Velehrad 200, str. 150

²³ AUGUSTIN: *Sermo CCLXXX.6*, in: FIORENZA, F. S. - GALVIN J. P.: *Systematická teologie II - Římskokatolická perspektiva*, CDK a Vyšehrad, Brno 1998, str. 247

²⁴ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 308

²⁵ tamtéž, str. 194

²⁶ *Evangelisch - katolisch in Frage und Antwort*, Verlag Kirche und Mann, Frankfurt a. M. 1989, str. 125

V souvislosti s centralizačními snahami apoštolského stolce však na přelomu tisíciletí dochází k soustředění rozhodujících pravomocí i v této oblasti. První formální papežskou kanonizací²⁷ se stalo svatořečení²⁸ *Ulricha z Augsburgu* Janem XV. (r. 993).²⁹ Mezi lety 1170 a 1180 vydává papež Alexandr III. nařízení *Audivimus*, vyhlašující, že bez svolení apoštolského stolce není úcta ke svatým dovolena.³⁰ Konečnou platnost získalo toto rozhodnutí přijetím jmenovaného dokumentu do "*Liber decretalium*" za Řehoře IX. (r. 1234).³¹

V této době existuje též vědomí přímluvy svatých za živé,³² obvykle chápáné jako forma bliženské lásky, ještě zesílené, jak odpovídá jejich stavu, kdy "*v tomto životě připravované ctnosti byly s konečnou platností přivedeny k dokonalosti.*"³³ Právě citovaný Origenes dosvědčuje výrazně koinoniální chápání *communio sanctorum* zejména ve východní teologii a liturgii: "*S těmi, kdo se správně modlí, se nemodlí jen Velekněz, ale i andělé a duše těch, kteří už zemřeli.*"³⁴ Podobný důraz, který v posledních staletích znovu oživila starokatolická litanická praxe, klade byzantská liturgie typickou úvodní formulací proseb a přímluv: "*Spolu s nejbhlaženější Pannou Marií a se všemi svatými... (prosíme).*"³⁵

2.2.2. Posun ve vnímání vrcholného středověku

Zastavme se nejprve u "doctora angelica", jehož reflexe shrnuje myšlení jeho éry. Tomáš Akvinský se ve svých eklesiologických pasážích slovům *communio* a *communicatio* povážlivě vyhýbá. *Společenství* již není výrazem, který by dokázal

²⁷ Tj. přijetí do *kánonu*, seznamu uctívaných blahoslavených a svatých. Poznamenejme však, že v církvi jsou uctíváni i někteří svatí, kteří oficiální kanonizací neprošli: jsou to především apoštolové a Maria, matka Páně, dále křesťané, kteří byli uctíváni od "pradávná".

²⁸ Formálními náležitostmi kanonizačního aktu v římskokatolické církvi se zde nebudeme podrobněji zabývat. Připomeňme jen, že římská kanonizace zahrnuje dva stupně: 1. blahořečení (beatifikaci), kdy je úcta omezena pouze na řádové společenství, diecézi, církevní provincii či zemi a 2. vlastní svatořečení (kanonizace), při níž je svatý doporučen papežem úctě celé církve. Pro oba stupně kanonizačního procesu platí určitá pravidla, mohou se však dít různými formami.

²⁹ BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 69

³⁰ Tím dochází k rozdělení na *sancti* (osoby, jimž náleží úcta v celosvětové církvi všemi bohoslužebnými formami) a *beati* (ti, jimž může být prokazována úcta jen na určitém území a papežem stanovenou formou).

³¹ BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 69

³² Prosba ke svatým bývá označována v tradici jako *invocatio*, zatímco modlitba svatých jako *intercessio*.

³³ Origenes, *De oratione II, 2*

³⁴ ŠPIDLÍK, Tomáš: *Prameny světla*, Refugium Velehrad - Roma s. r. o., Velehrad 200, str. 149

³⁵ ŠPIDLÍK, Tomáš: *Prameny světla*, Refugium Velehrad - Roma s. r. o., Velehrad 200, str. 147

zachytit tajemství života církve. Je-li nucen se ve svém stručném traktátu k Apostoliku k otázce *communio sanctorum* vyjádřit, říká: "*Jako všichni věřící tvoří jedno tělo, tak se zásluhy jednoho sdělují druhým. Takže v církvi existuje společenství dober (communio bonorum), a právě to chce říci sanctorum communio.*"³⁶ Pod článkem o "společenství svatých" se tedy Tomášovi skrývá sdílení dober, jež tvoří zásluhy svatých (vše dobré, co svatí učinili v tomto životě) a především sedm svátostí, v nichž je sdělována spása, obdržená skrze Krista. Nezbyvá tedy než konstatovat, že v Tomášově teologii k dochází k zásadnímu posunu, vedoucímu ke zploštění *communio sanctorum* na společenství "právní", společenství dober a zásluh.

Velkého významu v myšlení církve tedy nabývá představa o "pokladu zásluh" (*thesaurus meritorum*) Krista a svatých, z nichž církev "mocí klíčů" rozdává těm, jimž se vlastních dober nedostává. Tak se rodí též praxe odpustků.³⁷ Toto zprostředkování se děje na několika rovinách: Jediným "prostředníkem" (*mediator redemptionis*) je Kristus, existuje však řada "zprostředkovatelů" (*mediatores intercessionis*). Dostáváme se v tomto bodě k jádru reformačního protestu, který byl z velké části vyvolán právě přebujením těchto prvků v pozdním středověku. Ještě než se na něj soustředíme, musíme si vyložit další skutečnost, typickou pro středověkou církev: učení o trojím stavu církve.

Druhý vatikánský koncil ve 20. století shrne a potvrdí toto učení slovy: "*Dokud tedy Pán nepřijde ve slávě a všichni andělé s ním, kdy také zničí smrt a všechno mu bude podřízeno, někteří jeho učedníci putují po zemi, jiní se po smrti očišťují, další jsou oslaveni a hledí jasně na samého trojjediného Boha, jak je.*"³⁸ O problematice "očistce" (*purgatorium*) ještě v několika souvislostech pojednáme. Z ekumenického hlediska je potřeba si zde uvědomit rozdvojení vztahu živých křesťanů k zesnulým bratřím a sestrám, k němuž zde dochází: jiný výraz získává vědomí *communio sanctorum* ve vztahu ke "svatým" a jiný ve společenství se "zemřelými".³⁹ Obojí se

³⁶ GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, Communio 1/2001, str. 32

³⁷ "Odpustek znamená, že se před Bohem odpouštějí časné tresty za hříchy, jejichž vina byla zahlazena; je to odpuštění, které náležitě připravený věřící získává za určitých podmínek zásahem církve, jež jako služebnice vykoupení autoritativně rozděluje a používá pokladu zadostiučinění Krista a svatých." (*Katechismus katolické církve*, Zvon, Praha 1995)

³⁸ *Lumen gentium* 49, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

³⁹ viz *Katechismus katolické církve*, Zvon, Praha 1995, str. 250

podle katolického učení přimlouvají za živé, žíví se přimlouvají za ty, kdo jsou ve stavu očišťování. Tuto modlitbu však již nepotřebují ti, kteří hledí "jasně na samého Boha, jak je"⁴⁰. "Všichni však - i když v různém stupni a různým způsobem - jsme navzájem spojeni v téže lásce k Bohu a k bližním a zpíváme týž hymnus slávy našemu Bohu."⁴¹ Mezi jednotlivými stavy církve existuje tedy "kvalitativní rozdíl", avšak panuje mezi nimi živé duchovní sdílení.

Nekontrolovatelný nárůst úcty ke svatým na úkor jádra křesťanské víry, uctívání ostatků a praxe odpustků vedla církev k reformačnímu protestu 16. století.⁴²

2.2.3. Římskokatolická restaurace

Dospěli jsme v našem historickém přehledu recepce článku Apostolika o *communio sanctorum* do doby vrcholného středověku. Na reformační kritiku odpověděl v 16. století Tridentský koncil potvrzením úcty ke svatým jako důležitému výrazu eschatologického a sociálního charakteru církve⁴³. Dekret z 3. prosince 1563⁴⁴ předkládá kromě ekumenicky významné kritiky různých výstřelků následující učení: "Svatí kralují spolu s Kristem, přinášejí před Boha své modlitby za lidi. Je dobré a užitečné prosit je o pomoc a hledat útočiště v jejich modlitbách, působení a pomoci, abychom dosáhli dober od Boha skrze jeho syna Ježíše Krista, našeho Pána, který je jediným vykupitelem a spasitelem."⁴⁵ Shrnutí: 1. Svatí, kteří kralují s Kristem, se modlí za lidi. 2. Vyzývat svaté a prosit je o přímluvu je dobré a užitečné (*bonum atque utile*), nikoli však (pro spásu) nutné. 3. Kristus přitom zůstává jediným Spasitelem. 4. Všechna dobrodiní z modlitby přicházejí od Boha skrze Syna (*a Deo per Filium*).⁴⁶

⁴⁰ Florentský koncil, *Decretum pro Graecis*, Denzinger 693 (1305)

⁴¹ *Lumen gentium* 49, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

⁴² KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str 24

⁴³ SCHNEIDER, Theodor: *Handbuch der Dogmatik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, str. 124

⁴⁴ *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus*

⁴⁵ cit. podle: *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 231

⁴⁶ BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 31

Dokumenty Tridentského koncilu zároveň ukládají biskupům, aby svou autoritou usměrňovali kult svatých.⁴⁷

Catechismus Romanus, který se stal plodem koncilu, hovoří o tomto tématu při výkladu 1. přikázání Desatera (úcta ke svatým není podle něho jeho protikladem) a v článku o modlitbě. Podle něj je prvním adresátem modlitby Bůh, ale je možné se modlit i ke svatým. Existuje však podstatný rozdíl mezi oběma způsoby: "*Prosíme totiž Boha, neboť on sám může dát dobra nebo vysvobodit od zlého; svaté však, kteří u Boha našli milost, žádáme, aby nás chránili, aby u Boha vyprošovali, co potřebujeme.*"⁴⁸ Pouze Bohu tedy přísluší modlitba ve vlastním smyslu: "Smiluj se nad námi! Vyslyš nás!", zatímco svatým je možno pouze adresovat prosbu: "Pros (oroduj) za nás!" Ostatně už papež Martin V. definuje roku 1420 lapidárně: "Modlitba se obrací k Bohu, a ne ke svatým."⁴⁹ Podle Tridentina tedy úcta ke svatým nebyla v církvi nikdy ničím povinným, bez čeho by člověk nemohl žít křesťanským životem, je pouze doporučována jako něco, co je "dobré a užitečné".

2.2.4. Druhý vatikánský koncil

Druhý vatikánský koncil klade důraz novým způsobem: "*O jejich svátcích (tj. svatých) hlásá církev velikonoční tajemství ve svatých, kteří spolu s Kristem trpěli a spolu s ním jsou oslaveni, ukazuje věřícím jejich příklad, který všechny přitahuje skrze Krista k Otci, a vyprošuje pro jejich zásluhy Boží dary.*"⁵⁰ Vaticanum II. především láme protireformační hrot novým postavením priorit: na prvním místě už nestojí modlitební obcování se svatými (ačkoli má své místo), nýbrž jejich příklad, který nás táhne k Bohu. S tím se setkáváme téměř ve všech reformačních konfesích, jak bude ukázáno později. Ve středu zájmu křesťanů navíc podle H. Kunga nejsou dnes přímlyvy svatých, ani jejich napodobování, ale novozákonně chápané společenství se svatými na základě křtu.⁵¹

⁴⁷ FIORENZA, F. S. - GALVIN J. P.: *Systematická teologie II - Římskokatolická perspektiva*, CDK a Vyšehrad, Brno 1998, str. 249

⁴⁸ BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 32

⁴⁹ ŠPIDLÍK, Tomáš: *Prameny světla*, Refugium Velehrad - Roma s. r. o., Velehrad 200, str. 146

⁵⁰ *Sacrosanctum concilium*, čl. 104, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, str. 161

⁵¹ KÜNG, Hans: *Credo*, Piper Verlag GmbH, München 1992, str. 191

Tak dochází teologické rehabilitace starocírkevní vědomí *communio*, které má své ozvuky též v liturgii a modlitbě církve. Tímto tvrzením můžeme uzavřít naše putování dějinami tradiční interpretace *communio sanctorum* v západní církvi a obrátit svůj pohled k reformační recepci tématu rovněž v jeho dějinných a situačních proměnách.

2.3. Reformační perspektivy

Souhrnně (a tím zjednodušeně) lze říci, že reformace *communio sanctorum* "přenáší z nebe na zem"⁵² a zdůrazňuje oproti sakramentálně - věcnému jeho personální rozměr. Bylo by však velkým omylem domnívat se, že reformátoři vyhlásili boj svatým jako takovým. Ve svých závěrech vycházeli z přítomné situace církve a k ní se vyjadřovali. Chceme-li dnes zaujmout jako dědici reformace adekvátní stanovisko k těmto otázkám, budeme muset vzít v úvahu také současný stav katolické teologie a ekumenického dialogu.

2.3.1. Doba husitská a utrakvismus

2.3.1.1. Valdenští

Hnutí valdenských bylo jedním z inspiračních zdrojů husitské revoluce. Mezi nimi se také poprvé v reformačních souvislostech setkáváme s kritikou kultu svatých v tehdejší katolické církvi. V názorech valdenských na roli zemřelých svatých v životě přítomné církve a křesťanů panuje, jak tomu u podobných hnutí, vymezujících svou identitu primárně negativně, bývá, značná nejednotnost. Převládá názor, že svatí v nebi nemohou bojující církvi prospívat.

Ovšem zde je potřeba začít diferencovat, což často evangelická historická teologie nečiní. Valdenští vskutku odmítají svátky církevního roku (s odvoláním na skutečnost, že svátek je den jako každý jiný), svaté nevzývají a nežádají je o přímluvu, odmítají očištec a služby za mrtvé. V tom všem jsou podobní např. dnešním českým evangelíkům. Na druhou stranu se ovšem o valdenských dovídáme, že za svaté pokládají jen ty, o nichž to dosvědčují evangelia nebo Skutky (poprvé zaznamenáváme v české reformaci důležitou myšlenku Písma jako "kanonizační" autority). Vzývání svatých pak valdenští odmítají z toho důvodu, že vůle svatých je podle nich totožná s vůlí Boží, a tudíž naše prosby o přímluvu ztrácí smysl - církev zvítězilá za církev přece prosí i bez naší intervence. Rozdíl je tedy ve víře: stejné formy nemusí odpovídat stejné víře a to si v následujícím uvědomíme ještě hlouběji.

⁵² Tak K. Holl o M. Lutherovi.

2.3.1.2. Před husitskou revolucí

Kvas v české společnosti a církvi před vystoupením Husovým vylíčíme nastíněním učení Matěje z Janova. Problematika pravé úcty svatých se v české předhusitské teologii objevuje především v souvislosti s eucharistickým hnutím, které vyhlásilo boj proti všemu, co zastiňuje centrální postavení eucharistie v životě církve. V této době ještě nebyl hlavním problémem sanktorál sám o sobě, ale zejména užívání obrazů svatých, proti němuž se Matěj a po něm především Jakoubek ze Stříbra ohrazuje jako proti idolatrii. Otázku kultu svatých podává Matěj především ve vztahu k pověřivosti lidu a hrabivosti kněží, kteří z ní těží, ke konání poutí a modliteb ke svatým, namísto jejich napodobování v nápravě života. Matěj bezpochyby radikálně zpochybňuje roli svatých, jakou hráli v životě středověké církve (především spoléhání na jejich zásluhy a přímluvy), nicméně zdůrazňuje, že *"svatí Boží mají být ctěni a velice ctěni, má jim být prokazována úcta a mají být milováni."*⁵³ Svaté je podle Matěje třeba následovat jako vzory - v tom zůstává jejich památka mezi námi živě přítomná.

2.3.1.3. Doba husitská

V době husitské a následující se v české církvi (kromě tradičně katolického) setkáváme s dvěma hlavními proudy, které zaujmají rozdílné stanovisko i k naší otázce: Na jedné straně stojí pražský směr, reprezentovaný především Janem Rokycanou, který se po kompaktátech přetavil v utrakvismus. A na straně druhé radikálnější směr táborský, teologicky nejzřetelněji vyjádřený Mikulášem z Pelhřimova, který poskytl základ pozdějšímu bohosloví bratrskému.

Utrakvistickým východiskům a praxi věnujeme příští kapitolku a nyní se zaměříme na pohledy radikálnějšího táborského křídla.

K naší otázce se Tábor vyjádřil v několika dokumentech. Prvním jsou "artikuly kněží táborských" z roku 1420. V nich se brojí proti vzývání svatých a svěcení jejich svátků (ovšem i všech dalších svátků kromě neděle).⁵⁴ Poněkud smířlivě a teologicky propracovaněji zní už stanovisko táborské synody, která se konala 11. listopadu

⁵³ HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 139-140

1424 v Klatovech. Zde čteme svědectví o tom, že táborité neslaví svátky těch svatých, "o jejichž svatosti se nelze přesvědčit z Nového zákona".⁵⁵ Svátky takto omezeného okruhu sanktorálu se slaví kázáním, vyzývajícím k následování svatých. Stále je odmítána prosba o přímluvu, adresovaná svatým, a vigilie a posty k jejich památce.⁵⁶ Odvolání na Písmo, jehož autorita platí i v otázce úcty svatých, slyšíme i z "manifestu tábořských hejtmanů" z roku 1430. Ti odmítají tvrzení, že nevěří v "očistec a Pannu Marii, matku našeho Pána, a ve svaté".⁵⁷ Ale proklamují: "Chceme prokázat z Písma svatého, že z boží milosti víme lépe, než oni dokáží učit, co máme věřit o očistci a Marii, matce našeho Pána, i o milých světcích."⁵⁸ Sám Mikuláš z Pelhřimova podává svou odpověď ve "Vyznání", které napsal jako odpověď na kritiku Jana Rokycany. Svaté podle něj nemáme uctívat (a tedy ani vzývat, neboť Kristus je jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi), nýbrž napodobovat.⁵⁹ Na další Rokycanovu polemiku reaguje Biskupec ve spise "Obrana tábořského vyznání". V něm se přiznává k víře v přímluvy svatých za křesťany v bojující církvi, odmítá však pevně vzývání svatých, protože modlitba ve vlastním slova smyslu náleží pouze Bohu. Hrot výpadu proti úctě svatých následně láme novým vyjádřením, že svatým táborité "neprokazují poctu, která přísluší jedině Bohu" (rozuměj: jejich vzýváním), ačkoli připouští, "že je třeba si jich vážit a je napodobovat".⁶⁰

Shrnuto: Tábořská strana husitů ani ve své radikalitě neodmítá úctu ke svatým jako takovou. Otázkou je pro ně forma a smysl této úcty a vymezení okruhu svatých. Druhý problém řeší důrazem na Písmo (Nový zákon) jako kanonizační autoritu a první odmítnutím modliteb ke svatým a naopak povzbuzením k jejich následování (i liturgicky vyjádřeným). Rozhodně zde zůstává víra církve ve společenství s církví zvítězilou, která se ze strany svatých, kteří již dosáhli dovršení, projevuje přímluvou a ze strany církve bojující úctou k dřívějším svědkům víry a jejich napodobováním. Husitství jako lidovému hnutí jde především o to, nedat prostému lidu podnět k pokušení propadnout modlářství. Rozlišovat mezi *důlií* a *latríí* mohou dobře univerzitní vzdělanci, ale hůře to jde nevzdělanému laikovi.

⁵⁴ tamtéž, str. 33

⁵⁵ tamtéž, str. 38

⁵⁶ tamtéž, str. 39

⁵⁷ tamtéž, str. 42

⁵⁸ tamtéž, str. 42

⁵⁹ tamtéž, str. 42

⁶⁰ tamtéž, str. 44

2.3.1.4. Utrakvismus

Pražský směr, později přetavený v utrakvismus, reprezentovaný nám především Janem Rokycanou, zdůrazňuje "umírněnost" a "přiměřenost" v ctění svatých a stojí ve středu mezi římským katolicismem a husitskými radikály. Utrakvisté slaví svátky svatých a prosí je o přímlovu. Rokycana rovněž uznává modlitbu za mrtvé, plynoucí z víry v očistec, přímlovu svatých a úctu k nim - ovšem v duchu vyváženosti.⁶¹ Odmítají však spoléhání na zásluhy svatých, svatokupectví kněží s tím spojené, poutě a praxi svátků, sloužící spíš k hříchu než posvěcování.⁶² Kritériem je zde víra s christologickým středem, projevujícím se v liturgickém životě církve především eucharistickým slavením. Situaci v utrakvismu pod administrátorem Václavem Korandou ml. koncem 15. století shrnuje ve své monografii Ota Halama: "*Koranda i další utrakvisté této doby svátky svatých světí, jejich kněží káží na perikopy oněm svátkům příslušející, dodržuje se liturgie a svatí v nebesích jsou církví bojující žádání o přímlovu.*"⁶³ Za zmínku stojí, jak u Korandy znovu ožívá starocírkevní vědomí *communia*: spojitosti eucharistie a společenství přes hranice času a smrti: "*Svätost oltárne slova obcovanie, neb činí milosť obcovanie všech údov Kristových.*"⁶⁴

Utrakvisté za Rokycany slavili tehdejších pět svátků mariánských (Narození, Navštívení, Zvěstování, Očišťování a Nanebevzetí), všechny svátky apoštolské spolu se svátkem Rozeslání sv. apoštolů a Obrácení sv. Pavla, dále svátky sv. Jana Křtitele a Stětí Jana Křtitele, sv. Marie Magdalény, sv. Markéty, sv. Vavřince, sv. Michaela archanděla, Všech svatých, sv. Martina, sv. Kateřiny a sv. Mikuláše, sv. Václava a sv. Jana Husa. Výčet svatých, které konsistoř podobojí předpisovala slavít, ovšem při různých příležitostech kolísá.⁶⁵

⁶¹ ŘÍČAN, Pavel: *Dějiny Jednoty bratrské*, Kalich, Praha 1957, str. 25

⁶² HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 60

⁶³ tamtéž, str. 65

⁶⁴ tamtéž, str. 65

⁶⁵ tamtéž, str. 83

2.3.2. Jednota bratrská

Dědičkou tábořského husitství se stala (zprostředkováním Petra Chelčického, který striktně odmítal kult svatých, očistec, modlitby za mrtvé i svátky svatých⁶⁶) Jednota bratrská. Proto nás nepřekvapí, že i v problematice svatých a jejich úcty zaujímá zpočátku tábořské pohledy a úctu svatých odmítá. Spolu s postupnou teologickou reflexí se v Jednotě otázka svatých vrací jako nevyřešená. Byl to Lukáš, kdo v jednotě obnovil instituci svátků svatých: "...*památky svatých, zvláště apoštolův, at' nejsou opuštěni...*," nařizuje bratrské vedení sborům r. 1534.⁶⁷ Obzvláště v českém evangelickém prostředí, které se v ČCE k této konfesi výslovně hlásí, má význam připomenout svědectví víry Bratří z roku 1535, jak je uložili v Bratrském vyznání:

"Obzvláště pak za svaté máme ty, kteréž Pán Bůh ku potřebě a službě církve své zvláštní milostí a dary naplňovati ráčil, patriarchy, proroky a jiné otce svaté, též apoštolů, evangelisty a mnohé biskupy a učitele církve, jejichž památka a prací jejich užitek podnes v církvi zůstává."⁶⁸ "Ale my svaté Boží ctíti snažujeme se tak, že dobrodiní Božská, svatým a skrze ně církvi učiněná, jejich pak víru a životy sobě připomínajíce (i ve dny některé jisté k tomu oddané), Pánu Bohu z nich čest a chválu vzdáváme a k následování jejich víry, poslušenství i skutků dobrých a ctného obcování se napomínáme, a aby nám s nimi Pán Bůh zde v milosti a potom v slávě účastenství a tovaryšství dal, za to se modlíme."⁶⁹ "A jakož cti Božské na ně přenáseti tak ani cti, Beránku Kristu...náležející, jim dávati (t. volati k nim, aby se za nás k Bohu přimlouvali), nesmíme (neopovažujeme se). Protož se jim nemodlíme, vědouce že Bohové nejsou, ale lidé, aniž, aby za nás orodovali, k nim voláme..."⁷⁰

Koncepci evangelického (a ekumenického) sanktorálu může inspirovat vyznání bratrské konfese z r. 1507, která dělí svaté do tří skupin: svatí, vyznavači a mučedníci. Svatým se zde člověk stává "z milosti Božie, v zasloužení Pána Krista"⁷¹ s poukazem na význam víry a křtu, darů Ducha svatého a služby církve jako nezbytných předpokladů. Vyznavačem je autorům zmíněného bratrského spisu ten,

⁶⁶ ŘÍČAN, Pavel: *Dějiny Jednoty bratrské*, Kalich, Praha 1957, str. 30

⁶⁷ HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 73

⁶⁸ *Čtyři vyznání*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, str. 169

⁶⁹ tamtéž, str. 170

⁷⁰ tamtéž, str. 170

⁷¹ HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*, L. Marek, Brno 2002, str. 74

*"ktož k tomu koli prišiel v Kristu Ježíši a v cirkvi svaté, aby jeho hriechové odpuštění byli a spravdnost sobě oznámenú z viery a z milovanie, v plnění prikázání božích činil, v naději života věčného a v tom trpěl protivenstvie a vyznal vieru před protivníky, avšak pro ni nenie zabít než trápen, šacován vžzením, bitím a jiným trápením a haněním; takový, když setrval u viere křesťanské do smrti."*⁷² A mučedníkem se stává křesťan, *"pakli trpěl to i jiné, k tomu i smrt"*.⁷³

V seznamu svatých, jak jej nacházíme v nejširší podobě v Blahoslavově vydání Nového zákona z r. 1564, se setkáváme v podstatě se všemi svědky víry dřívějších dob jako v utrakvismu - krom vyjádření úcty ke sv. Václavu.⁷⁴ Některé svátky byly ovšem později vypuštěny. Jednota nechávala sborům v slavení svátků svatých svobodu.⁷⁵

2.3.2.1. České vyznání

České vyznání z r. 1575, které je významným dokladem ekumenického konsensu neřímských církví v Čechách, vychází ve své formulaci problematiky svatých z Augustany: *"Vyznáváme též, že svatých památky v tom, což se následování víry a jejich dobrých skutků dotýče, mohou a mají v církvi k jejímu velikému tudy vzdělání zachovány býti. Ale vzývati svatých nemáme, ani k nim se utíkati..."*.⁷⁶

Ze společné tradice bratrské a utrakvistické vychází také ještě před převládnutím osvěcenského racionalismu Třanovského Cithara sanctorum.⁷⁷ Tento zpěvník dělí písně *"k památkám svatých a mučedníků"* takto: 1. *vůbec, o apoštolích a jiných svědcích Páně*, 2. *o blahoslavenné Panně Marii* a 3. *na den svatého Jana Křtitele*. Pozoruhodné je, že z nebiblických svatých je zde zmiňován pouze sv. Vavřinec. Teologicky důležité je pojetí smyslu sanktorálu, jak ho vyjadřuje v jednom verši píseň k památce křesťanských mučedníků: *"s mučedníky Boha i smrtí svou ctíce"*.

⁷² tamtéž, str. 74

⁷³ tamtéž, str. 74

⁷⁴ tamtéž, str. 85

⁷⁵ tamtéž, str. 86

⁷⁶ tamtéž, str. 303

⁷⁷ *Cithara sanctorum, tj. Harfa svatých aneb žalmy a písně duchovní staré y nové, kterýchž církev křesťanská evangelická ke zpívání, tichému modlení, k ponaučení ve všelikých člancích učení*

Úcta svatých je namířena k Bohu, realizuje naše společenství se svědky víry, bez něhož není možné vpravdě Boha ctít.

2.3.3. Luterská tradice

2.3.3.1. Martin Luther

Z tradic světové reformace důkladněji rozebereme učení Martina Luthera pro jeho blízkost intencím naší práce. Lutherova teologie je pro myšlenku společenství svatých velmi vnímavá. Ve *Velkém katechismu* vysvětluje Luther při výkladu Apoštolského kréda článek o společenství svatých jako dodatek článku o církvi: "*Svatá křesťanská církev znamená víře *communio sanctorum*, společenství svatých (*Gemeinschaft der Heiligen*).*"⁷⁸ Luther dále zdůrazňuje, že toto označení vystihuje lépe povahu církve, která je společenstvím, ne místem, kde se shromažďuje⁷⁹. Církev je *ecclesia, congregatio* věřících. Znamená účast na "statcích spásy" (*Heilsgüter*) i účast se svatými. Je to společenství statků věřících, v němž se jeho členové navzájem podílejí a působí jeden na druhého. Toto podílení však již nevyjadřuje pouze účast na dobrech, nýbrž i na utrpení a hříchu jiných. "*Dobro Krista a všech svatých je mé dobro; moje břímě, nouze, hřích je Krista a všech svatých.*"⁸⁰ To vede Luthera k radostnému přesvědčení: "*Nejsem nikdy sám v životě nebo ve smrti, Kristus a církev jsou se mnou.*"⁸¹ Pro Luthera je v návaznosti na *Římanům 12, 13*⁸² velmi živý akcent na vzájemnost křesťanského života ve smyslu prvokřesťanské pospolitosti ("mít vše společné", "být spolu").

Luther kritizuje náboženský egoismus středověku, hledící na nebeskou církev jako pokladnici zásluh. Svatí nejsou jen mrtví, ale (a především) živí - těm jsme tedy dlužní (lásku) na prvním místě. Mrtví pro Luthera žijí v jiném světě, k němuž se v tomto životě nemůžeme nijak vztahovat. Máme "*nechat milé svaté, kde jsou, a pečovat o ty, kteří zde s námi žijí, neboť máme dost co dělat sami se sebou, abychom*

křesťanského evangelického užívání může z kancionálů starých Bratří českých, kněze Třanovského, z Žitavského kancionálu v Praze 1819 a 1820

⁷⁸ D. Martin Luthers *Grosser Katechismus*, Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1962, str. 93

⁷⁹ Německé *Kirche* znamená církev i kostel.

⁸⁰ ALTHAUS, Paul: *Die Theologie Martin Luthers*, , Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1962, str. 263

⁸¹ tamtéž, str. 263

žili, jak máme jako křesťané, proto ať jsou necháni, jak jim dal Bůh. Nemůžeme vědět ani chápat, jak tam žijí. Onen svět je zcela jiný než tento."⁸³ Evangelium křesťana osvobozuje od soběstředného pachtění za vlastní spásou především ke službě druhým. Křesťanovi nepřísluší zvědavost ve věcech, dosahujících za hranice smrti.

U Luthera záleží lidská spása pouze na Božím smilování, uskutečněném v činu Ježíše Krista (*solus Christus*). Proto ztrácí smysl přečerpávání zásluh z konta na konto v nebeské bance. Místo zásluh jde o vzájemnou službu. V posledku však není možné, aby jeden zastoupil druhého - přímlovou či výkonem - , neboť každý stojí před Bohem se svým hříchem a svou vírou sám. Svátí (žijící i zesnulí) nesnímají naše břímě, ale pomáhají ho nést.

I v Lutherově teologii můžeme mluvit v souvislosti s *communio sanctorum* o "pokladu církve", ač ve zcela jiném smyslu než ve středověké scholastické perspektivě. Pokladem je pro nás život svatých ne pro výtěžek z jejich zásluh, nýbrž proto, že vše, co jako křesťané žijeme, trpíme a působíme, činíme jeden pro druhého: "...zásluhy svatých nemohou být naším pokladem, vždyť i nedostatky jsou samotných svatých a nikdo je nepokládá za náš poklad, poněvadž nemohou být přelévány, ale to je společenství svatých, že kdokoli pro druhého pracuje, činí tak jako jedna část těla pro jinou."⁸⁴ I přes kritiku středověkého pojetí mají minulí svátí u Luthera místo v církevním *communio sanctorum*: ne svým mravním výkonem nebo jako důkaz pravdivosti evangelia, ale skrze své učení, svou jistotu a poznání Boha. Jsou nám příklady svou vírou a poslušností, odvahou a trpělivostí, které jim Bůh daroval. Mají živý význam pro církev jako ti, na jejichž příběhu je vidět, jak Bůh ve svobodné milosti jedná se svými. V duchu *Židům 12, 1* Luther vykládá, že ze svatých vychází živá moc víry, jež nás má inspirovat.⁸⁵

Luther mluví s jistou pochybností též o přímlově svatých: "A jako andělé v nebi za nás prosí (jak Kristus sám činí), tak také svátí na zemi nebo snad i v nebi."⁸⁶ Význam přímlovy svatých je ovšem opět přeznačen jeho učením o milosti: zdali ji Bůh

⁸² Ve Vulgatě se zde vyskytuje formulace *sanctorum communicantes*.

⁸³ ALTHAUS, Paul: *Die Theologie Martin Luthers*, , Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1962, str. 258

⁸⁴ tamtéž, str. 259

⁸⁵ tamtéž, str. 258

vyslyší, záleží pouze na něm. Přímluva svatých nemůže u Boha ničeho dosáhnout, je to naopak výraz milostivého působení Božího na nás - táhne nás k sobě skrze službu našich bratří na nás.⁸⁷ Nemáme také svaté uctívat jako neuctíváme živé, kteří se za nás přimlouvají. Zesnulí svatí jsou tak postaveni do jedné řady s živými, nemají žádná privilegia. Před vzýváním svatých pak Luther varoval ze dvou důvodů: z vědomí, že se vzýváním svatých je spojena představa o jejich záslužnický zabarvené přímluvě, a z faktu skrytosti jejich životního stavu, jak jsme vyložili výše. Úcta ke svatým tak nabývá čistě anamnetického charakteru. K Lutherově nejistotě v otázce modliteb za zesnulé a k nim se však ještě budeme muset vrátit ve speciální části.

2.3.3.2. Augustana

V Augsburském vyznání je církev *"shromáždění svatých, v němž se evangelium čistě učí a (svaté) svátosti se náležitě vysluhují"*⁸⁸. I zde stojí za pozornost spojení "svatého" a "svatých": společenství svatého vytváří společenství svatých. V reformačním myšlení je ovšem "svaté" chápáno širěji než pouze jako poukaz na eucharistii: jde stejně tak o Slovo, kázání, Boží dílo, úřad, úlohu, kterou člověk v církvi přijímá⁸⁹. *"O ctění svatých učí, že památka svatých se může připomínati, abychom následovali jejich víry a dobrých skutků podle povolání... Písmo však neučí vzývati svaté nebo žádati od svatých pomoci, protože nám staví před oči jediného Krista jako prostředníka, smírce, velekněze a přímluvce."*⁹⁰ Zajímavé je, že německý text Augustany se vyjadřuje v poněkud jiném duchu: *"na svaté se má pamatovati, abychom se posilnili ve víře..., aby si lidé brali příklad z jejich dobrých skutků"*⁹¹. O vzývání svatých říká opatrněji: *"Ale nelze Písmem dokázat, že bychom měli svaté vzývat nebo hledat u nich pomoci"*⁹².

⁸⁶ tamtéž, str. 260

⁸⁷ tamtéž, str. 260

⁸⁸ *Čtyři vyznání*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, str. 69

⁸⁹ tak např.: BARTH, Karl: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, EVZ Verlag, Zurich 1967, str. 125

⁹⁰ *Čtyři vyznání*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, str. 79

⁹¹ tamtéž, str. 79

⁹² tamtéž, str. 79

2.3.3.3. Apologie

Teologicky propracovaněji se k dané otázce vyjadřuje Melancton v Obraně Augsburského vyznání, která je rovněž zahrnuta v kánonu luterských vyznavačských spisů. V oddíle 21., nadepsaném "o vzývání svatých", klade dvě základní teze. Článek 271 sděluje: "*Vzývání svatých nepovažujeme za potřebné*" a "*V našem Vyznání nepopíráme, že se mají svatí ctít*". Apologie následně v článku 272. vyznává a popisuje trojí druh úcty (*triplex honos*) svatých, který je podle ní legitimní:

1. *gratiarum actio*: vzdávání díky Bohu za to, že ve svatých projevil svou milost; chválit se mají nejen dary Boží milosti, ale i sami svatí, kteří tyto dary věrně použili.
2. *confirmatio fidei*: na příkladu Božího jednání se svatými je posilována naše víra.
3. *imitatio*: následování nejprve víry, a pak i ostatních ctností, které každý podle svého povolání musí následovat.

Článek 273. se pak opět přiznává k víře církve, že se za nás modlí svatí a andělé.⁹³

Jistou rezervovanost zachovává v těchto otázkách luterská teologie dodnes. Pro většinu teologů úcta svatých není vůbec tématem. Paul Althaus se například ve své dogmatice dotýká problematiky svatých jen okrajově v kapitole, věnované kněžské službě v církvi. Životní stav odvolaných z pozemské církve je mu stejně jako Lutherovi skrytý. Jistá je pouze služba, kterou nám svatí prokazují obrazem svého života a své smrti. Víc lze dodat pouze kondicionálem: "*Můžeme jen říci: Jestliže odvolaní již nyní žijí u Krista, naplnění jeho životem, pak budou právě tak jako on za nás stát před Bohem a náš boj víry doprovázet starostlivou láskou.*"⁹⁴

⁹³ *Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991

⁹⁴ ALTHAUS, Paul: *Die christliche Wahrheit*, Bertelsmann, Gütersloh 1952, str. 520

2.3.4. Reformovaná tradice

O tradici švýcarské reformace zmíníme jen pár bodů. Ačkoli i zde najdeme víru ve společenství svatých v eschatologickém rozměru implicitně přítomnou, její reflexe není záměrně příliš rozvedena. Sanktorál pak reformování v podstatě zcela ruší.⁹⁵

2.3.4.1. Jan Kalvín

Kalvín, jehož si povšimneme stručněji, ve svém výkladu Kréda nad článkem o *communio sanctorum* zdůrazňuje, že "všechna dobra, která náš Pán své církvi prokázal, každému věřícímu k užítku a spáse slouží, protože všichni mají mezi sebou společenství"⁹⁶. V *Instituci* říká, že láska svatých "je obsažena ve společenství Kristova těla, ale nedosahuje dál než dovoluje toto společenství."⁹⁷ Připouští lásku a modlitbu svatých vůči nám jako v době pozemského života, "protože jsou s námi spojeni stejnou vírou", ale pochybuje, že by sdíleli naše problémy a utrpení⁹⁸.

2.3.4.2. Helvetské vyznání

Confessio helvetica posterior se zmiňuje o církvi vítězné a bojující, která "v sobě udržuje společenství a shodu"⁹⁹. Co se týče jakéhokoli výrazu úcty ke svatým je velmi striktní: "Neschvalujeme však svátky, ustanovené k poctě lidí nebo oslavených".¹⁰⁰

2.3.5. Současná česká situace

Součástí naší práce je také reflexe situace církve tady a teď. Oním "tady" je pro nás především prostor tradiční české reformační církve, reprezentované nejmasověji a téměř výhradně Českobratrskou církví evangelickou. Ta se ve své preambuli hlásí

⁹⁵ *Kážeme Krista II, Výklad srarocírkevních perikop pro zvěstování v církvi*, SR ČCE s pomocí GAW Evangelické zemské církve v Bádensku, SRN, 1997, str. 161

⁹⁶ BARTH, Karl: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, EVZ Verlag, Zurich 1967, str. 121

⁹⁷ GESTEIRA, Manuel: *Věřím ve společenství svatých*, *Communio* 1/2001, str. 37

⁹⁸ tamtéž, str. 37

⁹⁹ tamtéž, str. 38

¹⁰⁰ tamtéž, str. 253

(pomineme-li Písmo sv., které vyznává jako jedinou normu života a víry) k starocírkevním vyznáním a "učí se" ze 4 reformačních vyznání - Bratrského, Českého, Augsburského (*Confessio Augustana*) a Helvetského (*Confessio helvetica posterior*). Těm všem jsme věnovali v předešlých výkladech pozornost. Leč v životě jmenované církve se s uskutečněnými postuláty zmíněných konfesí v jejich pestrosti téměř nesetkáme. I v tom se tedy ČCE jeví jako církev "helvetská", dosud významně poznamenaná osvícenským bohoslovím 19. století. Odvolávání se na tradici české reformace je velmi výběrové a zúžené a poskytuje často spíše alibi k tomu, vážně se zabývat bohatstvím světové reformace, zvláště luterského typu.

Agenda ČCE zná jediný svátek svatého, totiž prvomučedníka Štěpána. Ačkoli jeho bohoslužebné vyjádření obvykle zcela zastihuje proprium tzv. 2. svátku vánočního, píše autor výkladu perikop, připadajících na tento den (26.12.), že "*utrpení mučedníků má pro náš život víry hluboký význam*"¹⁰¹. Připomínka upálení Jana Husa nemá liturgické zakotvení v Agendě a je tudíž ponechána citům farářů a věřících. Celá věc ostatně zcela pozbývá obyčejně charakter vyjádření společenství se svědky víry, které má nějaký reálný dosah pro nás dnes, stává spíše apologií existence "naší" církve a stojí cele ve službách zápasu o identitu této církve (což ostatně není vždy jen problém evangelíků, viz případ kanonizace Jana Sarkandera). Kromě pozůstatků vnímání společenství s mučedníky a dalšími zesnulými svatými v některých zejména bratrských písních, přejatých do Evangelického zpěvníku¹⁰², se setkáme snad už jen s názvy sborů, domů a institucí (vesměs Husových), chápaných spíše jako proklamace protikatolicismu.

2.3.6. Shrnutí

Můžeme tedy konstatovat, že reformátoři nechtěli od církve odseknout vědomí společenství s těmi, kdo nás předešli (arci s nejzdrženlivějším přístupem k jeho liturgickému vyjádření se setkáváme v tradici reformované). Šlo jim spíše o očistu

¹⁰¹ *Kážeme Krista*, Výklad starocírkevních perikop pro zvěstování v církvi, díl I., vydala SR ČCE, Praha 1994, str. 63

¹⁰² nejvýrazněji snad v písni 159: "*Tě sbor apoštolský, tě počet prorocký, / zástup mučednický / skvoucí tebe vždycky / i také obecná / po světě církev ctí / vyznává...*" Evangelický zpěvník, vydala SR ČCE s pomocí bádenské evangelické zemské církve a jejího vydavatelského odboru v Karlsruhe, str. 263

forem, v nichž se *communio sanctorum* v církvi uplatňuje. Pro reformační pohled je především typické odmítnutí vzývání svatých a praxe odpustků (obecněji i problém role svatých při ospravedlnění), spojené se záslužnickým pojetím společenství církve bojující a zvítězilé. Vědomí živého společenství se zesnulými svatými, nesené především naší připomínkou jejich životního svědectví a jejich přímluvou za nás, však v teologii rané reformace zůstává. Ke složité otázce modlitby živých za mrtvé se ještě budeme muset vrátit.

Pravdou je, že česká i světová reformace zásadním způsobem liturgické vyjádření úcty svatých zproblematizovala. Chceme-li však dnes být věrni učení a odkazu reformačních otců, musíme znát příčiny a záměry jejich vystoupení a konfrontovat je s dnešní situací, jinak nejsme právi se na ně odvolávat. V předcházejícím jsme jasně postavili před oči intence jednotlivých reformátorských vystoupení. Husitům byl rozbujeľý sanktorál problémem, dokud zastíňoval eucharistickou úctu (sic!), horovali pro Písmo jako kanonizační autoritu a důraz položili na následování příkladu svatých. Utrakvisté Rokycanova směru zachovávali úctu svatých se vším všudy, ovšem v duchu umírněnosti. Jednotě bratrské se zprvu deklasovaná otázka svatých v životě církve vracela jako nevyřešená, proto svátky svatých s kolísajícím kalendářem zavádí. Opouští ovšem praxi vzývání svatých. Luteránům vadí úcta svatých, pokud by měla soteriologický rozměr (*sola gratia*) a reformovaným, pokud snižuje čest Boží (*Soli Deo gloria*). Všechny tradice se nicméně shodnou, že nějakým způsobem se "svatí mají ctít". Jde tedy v elementární rovině o výklad slova "svatý" a v již poněkud teologicky propracovanější sféře též o výklad slova "ctít".

Opustíme-li však rovinu kontroverzní teologie a budeme se ptát hlouběji po skutečných (nejen historických) problémech, spojených s deficitem vnímání *communio sanctorum* v reformačním křesťanství, museli bychom se dotknout fundamentálních témat křesťanské teologie. Nakolik se podařilo evangelické teologii vytěžit myšlenku inkarnace a uznat její dosah? Vnímáme a uznáváme působení Ducha svatého v historii (mimo biblickým kánónem vytýčené dějiny zjevení)? Může být člověk znamením a nástrojem milosti Boží? Jsme ochotni nejen slyšet, ale i vidět, co Bůh koná mezi lidmi?¹⁰³ Tyto otázky budeme ovšem muset ponechat otevřené,

¹⁰³ NEUNER, P.: *Ekumenická teologie*, Vyšehrad, Praha 2001, str. 257

přestože zůstávají latentně v pozadí našich rozborů, neboť jejich zodpovězení přesahuje rámec naší práce. Postoupíme do praktičtější oblasti liturgiky s otázkou, jak se traktované tematika promítá (a jak se promítat má) v bohoslužbě křesťanské církve.

3. Liturgické zakotvení: Sanctorale jako bohoslužebné vyjádření víry církve ve společenství svatých

Po zevrubné systematicko-teologické reflexi vstupujeme nyní na půdu liturgiky. Půjde nám nejprve o zachycení a popis přítomnosti úcty svatých v bohoslužbě církve. Pomineme všechny formy zbožnosti, které nenesou charakter veřejné liturgické oslavy celého shromáždění církve. Než probereme speciální způsob liturgického vyjádření úcty svatých v sanktorálu liturgického roku, povšimněme si dalších ohnisek liturgického života církve, v nichž má úcta svatých svůj "Sitz im Leben".

3.1. Připomínka svatých v liturgii církve

Společenství se svatými získává v liturgii mnohotvaré vyjádření. Neuplatňuje se jen v bohoslužbě slova nebo eucharistické bohoslužbě, ale také zejména v liturgii hodin. Při bohoslužbě může získávat výraz v kázání, ohláškách nebo zmínkou v přímlovách. Přesto existují dvě místa, které ke společenství svatých náleží "par excellence".

3.1.1. Eucharistická modlitba

Jak jsme ukázali v předchozích systematicko-teologických výkladech, ohniskem liturgického vyjádření křesťanského *communio sanctorum* byla od počátku a stále je eucharistie, slavení Večeře Páně. Jedním z aspektů této svátosti je obecenství s křesťany (svatými) přes hranice času a smrti. Tento význam eucharistie přichází explicitně ke slovu zejména na dvou místech eucharistické modlitby - na začátku v "sanctus" a na závěr v "communio sanctorum".

Na okraji jen zmiňme, že motiv významu svatých pro pozemskou církev zdůrazňují i preface ke svátkům jednotlivých svědků víry, jak souhrnně vyjadřuje např. římskokatolická preface ke slavnosti Všech svatých:

"Vpravdě je důstojné a spravedlivé, dobré a spasitelné, svatý Otče, všemohoucí, věčný Bože, abychom ti vždycky a všude vzdávali díky a abychom tě chválili za to, že

ukazuješ svou slávu na svých svatých. Neboť oni jsou chloubou tvé církve a v nich nám dáváš příklad, oni jsou naši přátelé, zastánci a pomocníci a mezi nimi v nebeském Jeruzalémě je náš domov, k němuž putujeme s vírou v našeho Pána, Ježíše Krista."¹⁰⁴

3.1.1.1. Sanctus

Sanctus následuje po prefaci a je společným zpěvem shromážděného lidu. Jeho znění má základ ve dvou biblických textech: chvalozpěv andělů ve vidění Izajášově (Iz 6,2) a provolání lidu při Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma (Mt 21,9). Zejména jeho první část - "Svatý, svatý, svatý..." - již sama o sobě evokuje souvislost s tematikou svatých v nebi. Skutečnost, že trojí *sanctus* je v Bibli vloženo do úst andělů, poukazuje k tomu, že do oslavy Boží se zapojuje i "nebe" a přitom je zachována souvislost s pozemským lidem Božím. I křesťanská bohoslužba se v tomto smyslu chápe jako účast na nebeské liturgii. Přejít k chvalozpěvu Sanctus, který uzavírá prefaci, k andělům obvykle připojuje také "svaté"¹⁰⁵, např. druhá eucharistická modlitba římské liturgie:

A proto společně s anděly a se všemi svatými hlásáme tvou slávu a voláme: Svatý..."

Nebo užívá všezahrnujícího termínu "nebeské zástupy", např. velikonoční preface kanadských anglikánů:

*"Proto připojujeme své hlasy k veškerým nebeským zástupům a zpíváme svůj radostný chvalozpěv, abychom zvěstovali slávu tvého jména."*¹⁰⁶

Uvedená skutečnost může být v různých liturgiích vyjadřována i alternativními způsoby. Uvedme příklad z českého evangelického prostředí:

*"Svatý, svatý, svatý jsi, Hospodine, a plná jsou nebesa i země tvé slávy. Spojení s celou tvou církví ti skrze tvého Syna vzdáváme díky..."*¹⁰⁷

¹⁰⁴ Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku, Zvon, Praha 1995, str. 768

¹⁰⁵ tamtéž, str. 343

¹⁰⁶ Eucharistická slavnost kanadských anglikánů, Síť, místo a rok vydání neuveden

V katolicko - luterském dokumentu ekumenické konvergence *Communio sanctorum* je právě s odkazem na Sanctus slovy konstituce *Lumen gentium* společně vyznáváno¹⁰⁸, že v (zejména eucharistické) liturgii se uskutečňuje společenství, "communicatio" mezi církví pozemskou a nebeskou: "*V pozemské liturgii zpíváme s celým množstvím nebeských zástupů chvalozpěv slávy Pánu a ctíme památku svatých v naději na podíl a společenství s nimi.*"¹⁰⁹

3.1.1.2. Communio sanctorum

Druhým místem eucharistické modlitby, kde společenství se svatými přichází ke slovu ještě výrazněji, je tzv. *communio sanctorum*, které se nachází po přímlovách (*mementu*) před závěrečnou doxologií. I tento liturgický prvek vyjadřuje spojení církve pozemské s nebeskou při stolu Páně.

Communio sanctorum má na tomto místě různé formy vyjádření. V římském kánonu k této části eucharistické modlitby navíc přistupuje ještě *communicantes* po první sérii přímlov před *hanc igitur* a konsekrační epiklesí.¹¹⁰ Vlastní *communio sanctorum* má v římském kánonu následující podobu:

"I nám, hříšníkům, kteří ti sloužíme s důvěrou ve tvé velké slitování, dej podíl a společenství se svými svatými apoštoly a mučedníky: Janem, Štěpánem, Matějem, Barnabášem (Ignácem, Alexandrem, Marcelinem, Petrem, Felicitou, Perpetuou, Agátou, Lucií, Anežkou, Celií, Anastázií) a se všemi svými svatými. Neposuzuj nás

¹⁰⁷ *Agenda ČCE II.*, Synodní rada ČCE, Praha 1988, str. 298

¹⁰⁸ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 234

¹⁰⁹ *Sacrosanctum concilium*, čl. 8, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, str. 137

¹¹⁰ "*V tomto společenství také uctíváme slavnou Pannu Marii, Rodičku našeho Boha a Pána, Ježíše Krista, jejího snoubence svatého Josefa, tvé svaté apoštoly a mučedníky Petra a Pavla, Ondřeje, (Jakuba, Jana, Tomáše, Jakuba, Filipa, Bartoloměje, Matouše, Šimona a Tadeáše, Lína, Kléta, Klementa, Sixta, Kornélia, Cypriána, Chryzogona, Jana a Pavla, Kosmu a Damiána) a všechny tvé svaté. Pro jejich zásluhy a na jejich přímlovu ať nás vždycky a všude chrání tvá moc (skrže našeho Pána, Ježíše Krista. Amen).*" *Český misál pro neděle a významné dny liturgického roku*, Zvon, Praha 1995, str. 338

podle skutků, ale přijmi nás do jejich společnosti jako štědrý dárcem milosti. Skrze našeho Pána, Ježíše Krista."¹¹¹

Všichni jmenovaní nebeští přímluvci jsou mučedníci.¹¹² Jde tu tedy o zřejmé navázání na starobylou římskou tradici spojení eucharistie se slavením památky mučedníků.

Nejobecněji a nejstručněji formuluje ze 4 římskokatolických eucharistických modliteb čtvrtá:

*"A nám všem, svým synům, dobrotivý Otče, dej nebeské dědictví s blahoslavenou Pannou a Bohorodičkou Marií, s tvými apoštolý a svatými."*¹¹³

Uveďme ještě několik příkladů vyjádření *communio sanctorum* na tomto místě eucharistické modlitby, které mohou být vzorem či inspirací v evangelickém a ekumenickém prostředí nebo z něho přímo vycházejí.

Anafora Bonaventury Bouše:

*"A nám všem, tvým synům a dcerám, dej podíl a společenství s blahoslavenou Bohorodičkou Marií, s Kristovými apoštolý, (s tvým svědkem N), slavnými mučedníky, (s N) se všemi, které sis vyvolil, a také s těmi, kdo nám byli blízko a předešli nás ve smrt. Ve tvém království s celým vesmírem, vysvobozeným z hříchu a smrti, ať tě jednou všichni chválíme a oslavujeme skrze našeho Pána Ježíše Krista."*¹¹⁴

¹¹¹ Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku, Zvon, Praha 1995, str. 342

¹¹² EMMINGHAUS, J.H.: *Eucharistie*, Sít', rok a místo vydání neuvedeno

¹¹³ Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku, Zvon, Praha 1995, str. 352

¹¹⁴ BOUŠE, Z.B.: *Epilegomena, Oikoymenh*, Praha 2000, str. 147

Církev na cestě k jednotě (Anafora vytvořená pro synodu švýcarských diecézí v r. 1972):

*"V jednotě s blahoslavenou Matkou Boží, Pannou Marií, s apoštoly, mučedníky, (se svatým N) a se všemi svatými tě prosíme a oslavujeme skrze Ježíše, Krista a našeho Pána."*¹¹⁵

Eucharistická slavnost Evangelicko-katolického eucharistického společenství¹¹⁶:

*"Sjednoceni s Kristem, naší Hlavou, a skrze něho údy jednoho Těla, zůstáváme, Pane, ve společenství s celou církví na zemi a sborem blažených a oslavených v nebi. Ctíme památku blahoslavené Panny Marie, čisté matky Páně, patriarchů a proroků, svatých apoštolů, mučedníků a vyznavačů a všech tvých svatých, kteří zvítězili skrze Beránkovu krev. Děkujeme ti za všechny dary milosti, které jsme přijali skrze jejich službu, a prosíme tě, abys požehnal jejich slovu a příkladu na nás všech. Pamatuj, Pane, na modlitby tvých svatých, kteří dnem i nocí stojí před tebou, a přijmi i nás do jejich společenství, ne pro naše zásluhy, nýbrž protože tvá milost nám dává odpuštění v Kristu, tvém Synu."*¹¹⁷

3.1.2. Litanie

Druhým liturgickým ohniskem, v němž úcta svatých dostává podstatný liturgický výraz, jsou litanie ke všem svatým. Litanie je formou prosebné či přímlyvné modlitby, v níž na jednotlivé intence, přednášené liturgem, odpovídá shromáždění společnou aklamací. V římskokatolické liturgii mají své místo především ve vigílii Velké noci, kde stojí na počátku křestní bohoslužby (odvozeně mohou být pak litanie součástí udílení křtu mimo velikonoční slavnost), dále jsou součástí ordinace (biskupské, kněžské i jáhenské), věčných řeholních slibů, svěcení kostela nebo

¹¹⁵ Eucharistické modlitby západních ritů, Sít', neuvedeno

¹¹⁶ Pochází z roku 1931 a nese zřetelný rukopis F. Heilera, uvedené *communio sanctorum* je úpravou textu římského kánonu, z něhož celá anafora vychází.

¹¹⁷ WALTHER, W.: *Die hochkirchlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 20

oltáře. Ekumenicky nejvýznamnější a neopominutelné je místo litaní při křtu a ordinaci.

3.1.2.1.Křest

Teologické odůvodnění užití litanie při udílení svátosti křtu je v iniciačním charakteru znamení. Neofyta je křtem začleněn do těla Kristova, je zahrnut do společenství svatých. Litanie vyjadřují kontinuitu nového života, který je v církvi od počátku křtem udílen a který přinesl plody v životech svědků víry všech dob. Místo křtu je přitom především ve slavnosti Velké noci.

Plodem II. vatikánského koncilu jsou v římskokatolické církvi kromě jiného rovněž dvě nové litanie ke všem svatým - kratší a delší. K oslovení svatého je připojena aklamace "*oroduj/te za nás*". Vyzývání svatých je uvozeno kyriální litaní a přechází opět ve vyzývání Krista a prosby. Počet uvedených svatých je možné doplnit jmény zejména titulárních světců kostela a místních nebo křestních patronů. Text delší litanie zahrnuje vyzývání Panny Marie, andělů, patriarchů a proroků, apoštolů a učedníků Páně, mučedníků, biskupů a učitelů církve, kněží a řeholníků a laiků.¹¹⁸

Uvedenou strukturu litaní zachovává rovněž starokatolický misál při obřadech velikonoční vigilie. Mění však výběr zmiňovaných svědků víry (ekumenická šíře) a používá starobylou (ve východních liturgiích uchovanou) formu "koinoniální" litanie, při níž není svatý přímo vyzván: je oslovován Bůh ve víře, že svatý chválí, děkuje a prosí spolu s námi, tedy ve víře, k níž se přiznávají věroučné spisy všech konfesí. Do této litanie jsou kromě Marie, matky Páně, Josefa, Jana Křtitele, patriarchů a proroků andělů zahrnuti především apoštolové, evangelisté a další bibličtí učedníci (-ce) Páně, mučedníci všech dob, významní učitelé víry a nejsou zapomenuti ani svědkové, kteří mají význam národní (Anežka, Zdislava) nebo konfesní (Wilibrord z Utrechtu). Tato litanie, která může sloužit jako přímá předloha pro vytvoření ekumenické litanie ke všem svatým, tvoří přílohu č. 3 předkládané práce.

¹¹⁸ *Mešní zpěvy*, Česká liturgická komise, Praha 1989, vydáno ve Vatikáně pro potřebu římskokatolické církve v Československu

3.1.2.2. Ordinance

Je pozoruhodné - a na to bychom chtěli v tomto oddíle poukázat -, že v evangelickém prostředí byla litanie ke svatým objevena spíše v souvislosti s ordinací. Stalo se tak ve 20. století v liturgickém hnutí *high church* v prostředí německého luterství.¹¹⁹ Tomuto hnutí šlo především o zachování a obnovení katolicity luterské církve. Jedním z jejích prvků je zachování sanktorálu, který vyjadřuje kontinuitu s nerozdělenou církví: *"Nakolik protestantské křesťanství ztratilo kontakt s velkým společenstvím svatých, natolik se z reformace stala "deformace"."*¹²⁰

Ve zmíněném hnutí byla litanie ke svatým na základě Římského pontifikálu součástí liturgie ordinace: biskupské, kněžské i jáhenské. *"Tato mnohotvará role svatých v životě církve je zdůrazněna, když nad kandidáty svěcení, ležícími před oltářem, se modlí litanie ke svatým, když společenství věřících, kterému mají jednou předsedat, za ně vyslovuje jména vzorů duchovní existence a jejich nositele prosí, aby se před Bohem postavili na stranu těch, kteří mají nyní následovat jejich vzor."*¹²¹

Přes uvedené zdůvodnění museli zastánci vzývání svatých v luterské církvi vynaložit mnoho energie na to, aby zdůraznili rozdíl mezi modlitbou (ve vlastním slova smyslu) - *Anbetung* - a prosbou o přímluvu - *Anrufung*. A.C. Vilmar vysvětluje praxi vzývání svatých jako "žádost o přímluvu" ve smyslu "nejstarších dob".¹²² Podobně argumentuje i S. Auber:

"Invocatio sanctorum nelze chápat jinak, a ani v nejstarších dobách nebylo chápáno jinak, než jako žádost o přímluvu, právě tak, jako prosím živé zbožné. ... Učení o

¹¹⁹ Jeho dějiny shrnuje WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine fur die Einheit der Christen*, Heft 156, 39. Jahrgang, Michaelis 1999

¹²⁰ HEILER, F.: *Vom Sinn der Reformation*, EhlK 1934, str. 381; citováno dle WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine fur die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 14

¹²¹ *Pontificale Romanum*, cit. dle WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine fur die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 16

¹²² WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine fur die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 15

invocatio svatých je "res dubia". A tak i zde platí ono "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!"¹²³

Tyto myšlenky nejsou pro nás ničím novým. Přesto možnost vzývání svatých v širším církevním prostředí vůdci hnutí *high church* prosadit nedokázali. Uvedený příspěvek se objevil na okraji života evangelické církve, přesto svým důrazem na křesťanskou svobodu a "dediabolizaci" vzývání svatých zaslouží v našem pojednání zmínku.

¹²³ WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 22

3.2. Sanctoriale v okruhu liturgického roku

Tak se dostáváme k vlastnímu jádru našeho pojednání. Byla řeč o teologii úcty svatých, dotkli jsme se i přítomnosti tohoto tématu v liturgii církve. Naše práce je však koncipována jako pojednání o ekumenickém "sanctorale". Vycházíme přitom ze skutečnosti, že liturgický rok¹²⁴ se dělí na dvě základní části - temporál a sanktorál. Temporálem (celé původní označení: *proprium de tempore*, pěkný název používají německé oficiální římskokatolické texty: *Herrenjahr* - rok Páně¹²⁵) nazýváme doby a svátky, v nichž se slaví tajemství Kristovo. Dělí se do dvou svátečních období - vánočního a velikonočního - dvou okruhů liturgického mezidobí (v evangelickém prostředí jsou obvykle neděle před postní dobou označovány jako "po Zjevení Páně" a neděle v delším mezidobí mezi Letnicemi a adventem jako neděle "po sv. Trojici") a ostatních slavností a svátků Krista. Sanktorálem (*proprium de sanctis*) označujeme svátky svatých. Oproti většině svátků a liturgických dob temporálu vycházejí svátky sanktorálu z kalendáře solárního (a jsou tedy vázány na pevný datum, obvykle výroční den úmrtí daného svědka víry - souvisí to s již zmíněnou starověkou tradicí slavit den úmrtí mučedníků jako jejich narozeniny pro věčnost (*natalitia Sanctorum*)). Důležité je, že zdrojem a jádrem temporálu i sanktorálu zůstává velikonoční tajemství Kristovo (připomínané v týdenním okruhu v neděli a v ročním okruhu o velikonocích). Není pochyb o tom, že "*Kristus a jeho dílo spásy je tedy základním prvkem liturgického roku*"¹²⁶. V ostatních svátcích Páně se slaví různé aspekty tohoto Kristova díla a ve svátcích svatých se připomínají ti, na kterých se velikonoční tajemství Kristovo projevilo a přineslo plody¹²⁷.

S temporálem a alespoň minimálně vyjádřeným sanktorálem se setkáme téměř ve všech tradičních církvích - římskokatolické, pravoslavných i reformačních.

¹²⁴ V protestantském prostředí se častěji užívá termínu "církevní rok", pocházejícího zřejmě od luterského faráře Johanna Pomaria ze 16. stol. Tento termín se však ukazuje jako ne zcela vhodný, neboť evokuje představu "konkurence" k roku "občanskému". - ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 13

¹²⁵ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 42

¹²⁶ KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str. 10

¹²⁷ "*O jejich svátcích hlásá církev velikonoční tajemství ve svatých, kteří spolu s Kristem trpěli a spolu s ním jsou oslaveni, ukazuje věřícím jejich příklad, který všechny přitahuje skrze Krista k Otci, a vyprošuje pro jejich zásluhy Boží dary.*" Sacrosanctum Concilium 104, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995. "*Svátky svatých totiž hlásají podivuhodné působení Kristovo v jeho služebnících a poskytují věřícím dobré příklady k následování.*" Sacrosanctum Concilium 111, tamtéž

3.3. Kalendáře

3.3.1. Martyrologium a kalendárium

Při hledání ekumenického *sanctorale* nás ovšem nemůže zajímat jen místo sanktorálu v okruhu liturgického roku. Musíme se zabývat také otázkou kalendáře. V římskokatolické církvi jsou všichni kanonizovaní svatí zapsáni v martyrologiu, zatímco v liturgických kalendářích nachází místo jen poměrně úzký výběr těchto svědků (zejména díky reformě posledního koncilu¹²⁸). Ovšem i samo martyrologium má určitý liturgický ráz, neboť je z něj při určitých příležitostech předcítáno (např. při officiu - denní modlitbě církve - v různých společenstvích a komunitách)¹²⁹.

Určitý výběr je zde vždy nezbytný. Nejen pro časovou nemožnost věnovat liturgickou připomínku všem církví uznaným svědkům víry, ale také kvůli rovnováze se svátky temporálu, který má mít před sanktorálem přednost.¹³⁰

3.3.2. Kriteria výběru

Než budeme hledat kriteria ekumenického kalendáře, poučme se z pokoncilního výběru do Římského generálního kalendáře.

Je známo, že na sklonku středověku sanktorál masivně zastiňoval temporál. Spíše než hledisky teologickými to bylo dáno lidovou popularitou svatých, kteří se v očích prostých věřících z přímluvců stávali stále více nebeskými pomocníky (*adiutor*). Po několika neúspěšných pokusech o reformu kalendáře vydává Pius V. na základě práce reformní komise, ustavené po I. vatikánském koncilu Piem IV. r. 1564, mezi lety 1568 a 1570 nový breviář a misál, který obsahuje 158 svátků svatých (feriálních dnů tak zbývá 156)¹³¹ Nicméně ani tento pokus nevyšel: na začátku 20. století obsahuje všeobecný kalendář 230 svátků, nepočítaje kalendáře diecézní.¹³²

¹²⁸ "Svátky svatých nemají převládnout nad svátky, kterými se slaví vlastní tajemství spásy. Proro ať značnou část slaví jednotlivá biskupství, národy nebo řeholní společnosti. Na celou církev ať jsou rozšířeny jenom svátky těch svatých, kteří mají skutečně obecný význam." Sacrosanctum Concilium 111, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

¹²⁹ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 256

¹³⁰ KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str. 21

¹³¹ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 196

¹³² tamtéž, str. 197

Skutečná změna přišla tedy až s II. vatikánským koncilem. Na základě usnesení Konstituce o liturgii (*Sacrosanctum Concilium*) schválil papež Pavel VI. svým *motu proprio* "*Mysterii paschalis*" z r.1969 nový všeobecný liturgický kalendář (*Calendarium Romanum generale*)¹³³. Priorita, vytýčená koncilem, totiž aby svátky svatých nepřevládly nad rokem Páně, jak tomu bylo v minulosti, byla dosažena důslednou decentralizací, to jest převedením liturgické oslavy významných svědků víry na místní církve a tím zavedení několikavrstvého kalendáře (od generálního po kalendář místního kostela).¹³⁴

Podle výzvy otců Druhého vatikánského koncilu měli být do všeobecného kalendáře zahrnuti jen ti světci, "*kteří mají skutečně všeobecný význam*"¹³⁵. Římská liturgická rada se ohradila, že tak by zůstalo v kalendáři pouze několik svatých "opravdu všeobecného významu", proto se rozhodla mluvit raději o "významnějších svatých"¹³⁶.

Hlavní zásadou výběru svatých pro generální kalendář se stala univerzalita v různých směrech: katolická univerzalita (ve smyslu geografickém), univerzálnost křesťanského života (typy podle stavů), univerzalita následování Krista (misie, charita, askeze apod.), časová univerzalita a aktuálnost.¹³⁷ Navíc byl vznesen požadavek založit kult svatých na historické pravdě¹³⁸, pročež byli z kalendáře vyškrtnuti svatí (s výjimkou sv. Cecílie¹³⁹), které nelze historicky doložit.

3.3.3. Římskokatolický kalendář

Jak jsme shora nastínili, kalendář se v římskokatolické církvi skládá z několika vrstev. Základní tvoří římský všeobecný kalendář, který obsahuje (pomineme-li mariánské svátky, jimž chceme věnovat zvláštní kapitolu) 4 slavnosti, 17 svátků, 59 závazných a 88 nezávazných památek. Tento kalendář je závazný pro celou oblast,

¹³³ KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str. 26

¹³⁴ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 198

¹³⁵ Sacrosanctum Concilium 111, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

¹³⁶ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 214

¹³⁷ KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str. 26

¹³⁸ ADAM, Adolf: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 213

kde se slaví římská liturgie. Další vrstvu tvoří regionální kalendář, většinou vytvořený pro region několika národních diecézí (např. pro oblast českých a moravských diecézí). Nižší kategorii pak tvoří kalendáře diecézní (pro jednotlivé diecéze), řeholní (pro řeholní společenství) a místní (kalendáře jednotlivých kostelů).¹⁴⁰

Sváteční dny k připomínce a oslavě svatých se dělí do 4 kategorií: slavnost (*solemnitas*), svátek (*festum*), památka (*memoria*) závazná (*obligatoria*) a nezávazná (*ad libitum*). Zmíněné kategorie vyjadřují stupeň úcty. Slavnosti mají vždy vlastní liturgické texty (*propria*). Svátky mají buď texty vlastní nebo společné (*commune sanctorum*). Společné texty se dělí do 6 řad: o Panně Marii, o mučednících, o duchovních pastýřích, o učitelích církve, o pannách a o svatých. Nezávazné památky není nutné slavit, u památek závazných je povinná pouze vlastní vstupní modlitba (*kolekta*). To se týká eucharistické denní liturgie, bohoslužby slova i liturgie hodin.

Vlastní svědkové víry se dělí do dvou hlavních skupin: na mučedníky (*martyry*) a vyznavače (*konfesory*). Tradiční spletná kategorizace dále počítala se 14 dalšími podskupinami. Dnes se v římskokatolické církvi pro liturgické účely světci rozlišují na apoštoly, mučedníky, pastýře, učitele církve, panny, svaté muže, svaté ženy, někdy ještě na řeholníky a řeholnice, ty, kdo vynikali milosrdnými skutky a vychovatele.¹⁴¹

3.3.4. Anglikánský kalendář

Z celosvětově rozšířené rodiny anglikánských církví popíšeme kalendář "mateřské" Church of England. Ta dělí významné dny svého kalendáře na základní svátky (tvořené svátky Páně a svátkem Všech svatých 1.11.), slavnosti (sem spadají svátky apoštolů a evangelistů, Josefa Nazaretského 19.3., mučedníka Jiřího patrona Anglie 23.4., Navštívení Panny Marie 31.5., Blahoslavené Panny Marie 15. 8., Svatého kříže 14.9., Michaela a Všech andělů 29.9., Narození Jana Křtitele 24.6., Marie Magdalény

¹³⁹ tamtéž, str. 213

¹⁴⁰ KUNETKA, František: *Liturgický rok ve slavení církve*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1995, str. 27

22.7., prvomučedníka Štěpána 26.12. a svatých Neviňátek 28.12.), 97 svátků svatých (k nimž je přiřazena Památka věrných zesnulých 2.11., Početí blahoslavené Panny Marie 8.12., svátek Anglických svatých a mučedníků reformační éry 4.5. a Svatých a mučedníků Anglie 8.11) a památky 110 osobností křesťanských dějin.

Překvapí nás, s jakou samozřejmostí se zde setkávají bibličtí svědci víry s mučedníky všech dob, církevní učitelé s reformátory, mystici se zakladateli probuzeneckých a sociálních hnutí, biskupové s křesťanskými básníky a vědci, ovšem že napříč jednotlivými křesťanskými tradicemi a konfesemi. Právě anglikánský kalendář může být nejhodnotnější předlohou a vzorem kalendáře ekumenického.

Slavnosti mají plně vlastní liturgické texty pro eucharistickou bohoslužbu a ranní a večerní modlitbu. Zachovávání menších svátků je vyhrazeno rozhodnutí místní církve. Každý v kalendáři uvedený svátek je opatřen vlastní kolektou, žalmem a čteními, které smějí nahradit kolektu týdne a texty denního eucharistického lekcionáře. Texty ranní a večerní modlitby obvykle zůstávají feriální. Památky obvykle odráží pouze zmínka svatého v přímluvách a díkůvzdáních. Nemají vlastní kolektu, žalm ani čtení a nenahrazují vlastním materiálem podobu liturgie daného dne. Přesto je možné památku slavit jako svátek s použitím společných textů o svatých mužích a ženách tam, kde je památka v místní církvi zavedená nebo má zvláštní lokální význam. Duchovním je kladeno v takovém případě na srdce, aby v takové liturgii dal prostor též charakteru dané liturgické doby, "aby příliš mnoho svátků nezlehčilo její charakter".¹⁴²

Jako *commune sanctorum* uvádí anglikánská agenda texty pro požehnanou Pannu Marii, apoštoly a evangelisty, mučedníky, učitele víry, biskupy a jiné pastýře, zakladatele náboženských komunit, misionáře a ostatní svaté (rozdělené ještě do kategorií křesťanských panovníků, pracujících s chudými a diskriminovanými,

¹⁴¹ BUBEN, Milan M., KUČERA, Rudolf, KUKLA, Otakar A.: *Svatí spojují národy*, Panevropa Praha, Praha 1994, str. 8-9

¹⁴² Rules for Regulating Authorized Forms of Service, in: The Archbishops' Council 1998, 2000: Common Worship, staženo 19.7.2003 z <<http://cofe.anglican.org/commonworship/resources/indexrtf.html>>

učitelů a těch, kdo svou svatost prokázali v manželství a rodinném životě). Společné texty obsahují kolektu a modlitbu po přijímání.¹⁴³

3.3.5. Luterský kalendář

Luterský kánon svátků, který se v 16. století vytvořil jako odpověď na výše rozebrané reformační důrazy, obsahoval kromě svátků Páně (mezi nimiž najdeme ovšem i svátky tehdy vnímané jako mariánské - Zvěstování a Navštívení) svátky mariánské a tradičně uctívaných apoštolů a evangelistů, svátek Jana Křtitele, Michaelis, regionálně také svátky Marie Magdalény, Všech svatých a řadu menších památek, které se zpravidla překládaly na následující neděli. Dny apoštolů byly slaveny jako "poloviční" svátky, to znamená byly zachovány liturgické upomínky, avšak tyto dny zůstaly pracovní. Zpočátku se slavilo i Nanebevzetí Panny Marie, což však spolu s množstvím dalších svátků svatých, kteří nebyli doloženi Písmem, odpadlo.¹⁴⁴

Pozoruhodným dokladem živého povědomí německých luteránů o vztahu křesťanů ke svědkům víry, kteří je předešli, je "Krátká evangelická kniha mučedníků pro každý den v roce"¹⁴⁵, vydaná Theodorem Fliednerem v druhé polovině 19. století. Kniha obsahuje denní kalendárium nejen mučedníků, ale světců všech dob, které se editor nerozpakuje nazvat "svědky víry evangelické církve", a často několikastránkový popis jejich života. Vydavatel dvousvazkového díla přitom v předmluvě vysvětluje, že se jedná jen o stručný výtah z knihy, kterou totéž diakonické zařízení církve vydalo v roce 1859 ve 4 svazcích. Th. Fliedner dále v předmluvě dokazuje, že památku mučedníků drželi ve velké úctě "již první křesťané, církevní otcové a naši evangeličtí reformátoři církve". Projevy úcty ke svatým u reformátorů dokládá citáty z Luthera, Kalvína a Melanchtona a nabádá čtenáře:

¹⁴³ Collects and Post Communions in Contemporary Language, Common of the Saints, in: The Archbishops' Council 1998, 2000: Common Worship, staženo 19.7.2003 z <http://cofe.anglican.org/commonworship/resources/indexrtf.html>

¹⁴⁴ Schmidt-Lauber, H.-Chr. a BIERITZ, K.-H.: Handbuch der Liturgik, Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck a Ruprecht, Göttingen - Leipzig 1995, str. 483

¹⁴⁵ *Kurzes evangelisches Märtyrer-Buch für alle Tage des Jahrs*, Herausgegeben von Theodor Fliedner, zum Besten der Diakonissen - Anstalt zu Kaiserswerth am Rhein und im Verlage derselben, nedatováno

"Tak budeš i ty, milý křesťane, činit, když stejně jako Melanchton po své modlitbě a čtení z Bible každý den, ve vhodný čas, ráno nebo večer po jídle, nahlédneš do našeho vylepšeného kalendáře a přečteš si v této Knize mučedníků o životě svědka víry toho dne. To ti bude jako reformátorům k posile pokory a víry a k dosažení útěchy."

Téma společenství s církví všech dob a s ní související otázku kalendáře vneslo v Německu na pořad dne znovu liturgické hnutí první poloviny 20. století. Byli to představitelé luterského hnutí *high church*, kteří začali znovu zdůrazňovat, že k liturgickému roku patří rovněž sanktorál: *"Společenství svatých patří k našemu vyznání víry...- naše konfese schvaluje úctu ke svatým."*¹⁴⁶ Základ našel kalendář *high church* v "Evangelicko-katolickém breviáři" (pozdější "Evangelicko-katolická modlitba hodin", předchůdcem obou děl byl "Evangelický breviář" O.J. Mehla)¹⁴⁷

V úvodu ke zmíněnému "Evangelicko-katolickému breviáři" čteme:

*"Evangelickému charakteru breviáře rovněž odpovídá, že velké postavy reformačního křesťanství nacházejí své místo v kalendáři vedle katolických svatých, stejně jako vedle prorockých zvěstovatelů Božího slova a rytířů lásky a zvláště katolických restaurátorů zdegenerovaného protestantismu. Jednota katolicity a národnosti církve měla být vyjádřena tím, že vedle ekumenických svatých našli v kalendáři přijetí zvláště středověcí němečtí a skandinávští svatí."*¹⁴⁸

Sborový list německé luterské *high church* "Augustana-Bote" začal uveřejňovat pod nadpisem "Měsíc...v bohoslužbě" kromě nedělních rovněž liturgická propria svátků, obsahující epištolní a evangelijní čtení a modlitbu dne.¹⁴⁹ Od počátku liturgického roku 1937/38 doplňuje tato propria J. Krinke krátkými životopisy těchto postav pod názvem "Společenství svatých"¹⁵⁰. Kromě biblických svatých a v reformačních kalendářích privilegovaného Vavřince věnuje pozornost např. Bernardovi z

¹⁴⁶ WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 2000, str. 14

¹⁴⁷ tamtéž, str. 14

¹⁴⁸ tamtéž, str. 19

¹⁴⁹ tamtéž, str. 14

¹⁵⁰ tamtéž, str. 14

Clairveaux, Františkovi z Assisi, Alžbětě Duryňské, Hedvice Slezské, Mikulášovi z Flue...¹⁵¹

Ve formuláři eucharistické bohoslužby z března 1939, který měl sloužit *"stejně pro slavení mše při zvláštních bohoslužbách hnutí high church jako při evangelických sborových bohoslužbách"*¹⁵², se objevuje ektenie Jana Zlatoústého z východní liturgie, doplněná o modlitbu za mrtvé a připomínku Marie a svatých, které byly v dřívějších převzetích v evangelických formulářích vynechávány.¹⁵³ Výsledný text tedy zněl takto:

"D. Pamatuj, Pane, na všechny zesnulé. Ať vejdou na místo tvého občerstvení, tvého světla a pokoje.

G. Pane, dej jim věčný mír a světlo věčné ať jim svítí.

*D. Pamětlivi naší milé paní, chvályhodné matky Boží a vždy čisté panny Marie spolu se všemi svatými, odevzdáváme sami sebe a jeden druhého a náš celý život Kristu, našemu Bohu."*¹⁵⁴

Ve druhém rozšířeném vydání této agendy jsou mezi zvláštní preface přiřazeny také ty, které jsou věnované památce Marie, Všech svatých a dalších svátků svatých, svátku Jana Křtitele, svátku apoštolů Petra a Pavla, svátku Jana evangelisty a svátku svatého Františka z Assisi (Heiler byl zakladatelem společenství evangelických františkánů terciářů).¹⁵⁵ Takto zní Heilerova preface právě ke svátku Františka z Assisi:

"Vskutku je důstojné a správné, spravedlivé a spasitelné, abychom ti, svatý Pane, všemohoucí Otče, věčný Bože, vždy a všude vzdávali díky skrze Krista, našeho Pána. Slovem o kříži on povolal tvého služebníka Františka, aby šel a obnovil tvůj zbořený

¹⁵¹tamtéž, str. 19

¹⁵² HEILER, F.: Ein liturgischer Bruckenschlag zwischen Ost und West, EhlK 1929, str. 249-256, citováno podle WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 2000, str. 20

¹⁵³ WALTHER, W.: *Die hochkirlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 2000, str. 15

¹⁵⁴tamtéž, str. 20

¹⁵⁵tamtéž, str. 15

dům. Od pozemského bohatství jej přivedl ke svaté chudobě, aby jako chudý mnohé obdaroval láskou a radostí božského bohatství. A jako se nakonec duše věrných služebníků plně sjednocuje s ukřižovaným Pánem, vtiskl On zázračně do jeho těla stigmata svého utrpení."¹⁵⁶

Liturgickému hnutí v Německu se do značné míry podařilo prosadit na celocírkevní úrovni a plody jeho práce využívají dnešní bohoslužebné formuláře. Současná *Erneuerte Agende* Spojené evangelicko luterské církve Německa (VELKD)¹⁵⁷ počítá ve svém kalendáři se svátky evangelistů a apoštolů včetně Obrácení ap. Pavla, biblických mučedníků (Štěpán a Nevinné děti), dále Navštívení Panny Marie, Narození Jana Křtitele, Michaelis a Památka svatých 1.11. Bohoslužebná *propria* najdeme jako *commune* v rámci řady příležitostných bohoslužebných formulářů pod hlavičkami "památky mučedníka církve" a "učitele či učitelky církve". K zmíněnému kalendáři připojuje ještě *Evangelisches Tagzeitenbuch* svátky Marie Magdalény, starokřesťanského mučedníka Vavřince a Stětí Jana Křtitele.

Podobný liturgický materiál najdeme také v nedávno vydaném Evangelickém zpěvníku¹⁵⁸ polských reformačních církví. Významný a inspirativní pro české evangelíky může být tím, že je určen k užití jak ve sborech luterských tak reformovaných. Obsahuje *propria* ke svátkům Panny Marie, Jana Křtitele, apoštolů a evangelistů, dále *commune* k památkám mučedníků, a samozřejmě i texty ke svátku Všech svatých a Památce zesnulých.

Nemůžeme posoudit, jaké místo mají uvedené svátky v životě současné luterské církve (jistě je, že slavení sanktorálu je nesené především různými klášterními společenstvími a komunitami a hnutími *high church*), nicméně považujeme za významné, že má sanktorál zanesený ve svých oficiálních řádech a bohoslužebných knihách.

¹⁵⁶ tamtéž, str. 21

¹⁵⁷ *Evangelisches Gottesdienstbuch*, Verlagsgemeinschaft, Berlin 2001

¹⁵⁸ *Śpiewnik ewangelicki*, Augustana, Bielsko-Biala 2002

3.3.6. Starokatolický kalendář

Inspirovat opět může starokatolické pojetí kalendáře. Oficiální kalendář Starokatolické církve v ČR obsahuje 5 slavností, 19 svátků, 46 závazných a 18 nezávazných památek, vztahujících se k sanktorálu.¹⁵⁹ Společné liturgické texty k oslavě památek svatých jsou rozděleny prostě do dvou skupin: výročí svatých žen a mužů a výročí mučedníků a mučednic. Vlastní texty jsou přiřazeny kromě svátků Panny Marie, apoštolů, evangelistů a dalších biblických svědků také biskupovi a mučedníkovi Vojtěchovi (23.4.), Vincenci z Lerina (24.5.), Zdislavě z Lemberku (29.5.), Janě z Arku (30.5.), Josefovi Štemberkovi z Lidic (10.6.), mučedníkům svobody víry (21.6.), Cyrilovi a Metodějovi (5.7.), Janu Husovi a Jeronýmovi Pražskému (6.7.), opatu Benediktovi (11.7.), jáhnovi a mučedníkovi Vavřinci (10.8.), Augustinovi z Hippo (28.8.), mučedníku a králi Václavu (28.9.), biskupu a misionáři Wilibrordovi z Utrechtu (7.11.) a řeholnici Anežce České (13.11.). Z mariánských svátků starokatolíci slaví kromě Návštěvy Panny Marie u Alžběty rovněž Narození Panny Marie (8.9.). Srpnový hlavní mariánský svátek slaví ve shodě s východní tradicí jako Úmrtí Panny Marie (15.8.). Na uspořádání kalendáře považujeme za nejprínosnější vyčlenění liturgické závažnosti svátku (*festum*) pro biblické obecně uznávané svědky. Většině svatých církevních dějin je určena liturgická oslava v závažnosti památky (*memoria*). Právě uznání určitého kvalitativního rozdílu mezi svědky víry, kteří byli zvláštními nositeli a zprostředkovateli apoštolské zvěsti a těmi, kteří ji svým životem dosvědčovali a uskutečňovali, může být pro ekumenické pojetí sanktorálu přínosné.

3.3.7. Pravoslavný kalendář

Jen stručně se ještě zmiňme o charakteristice pravoslavných kalendářů. Pravoslavný kalendář obvykle zachovává památky svatých pro každý den v roce, přestože tyto svátky denní bohoslužebné slavení příliš neovlivňují. Svátky církevního roku jsou zde rozděleny do pěti tříd podle své váhy.¹⁶⁰ Památky svatých jsou přitom rozprostřeny do všech tříd. Pravoslavné kalendáře se navíc dělí do tří "stylů":

¹⁵⁹ informace čerpány z: *Liturgický kalendář 2001/2002*, Biskupský ordinariát Starokatolické církve v ČR, Praha 2001

¹⁶⁰ informace čerpány 30.9. 2003 z <<http://www.pravoslavnacirkev.cz/kalendar.htm>>

starého, staronového a nového, přičemž datace svátků i postavy světců se liší. Při prvním pohledu na pravoslavný kalendář zpozorujeme velké množství svátků svatých, jejichž jména západnímu křesťanu nic neřeknou. Snad v evangelickém prostředí by mohl zaujmout zvyk východních křesťanů věnovat liturgickou úctu také starozákonním prorokům. Byl by to způsob, jak prorockou zvěst přirozeně začlenit do života církve. Jinak hledání ekumenického kalendáře s pravoslavnými patří - jako vůbec ekumenický dialog v tomto směru - k úkolům nejobtížnějším, daným především zcela odlišnou kulturní zkušeností.

4. Ekumenicky kritické momenty

Na předchozích stránkách jsme se už seznámili s přístupy jednotlivých křesťanských tradic k dané problematice. Abychom mohli dosáhnout závěrečného zhodnocení a navržení ekumenicky nosných forem liturgického vyjádření uctívání svatých, nemůžeme se vyhnout důkladnějšímu rozboru několika sporných momentů, jimiž je víra v přímlovu svatých, možnost jejich vzývání a problematika modlitby za mrtvé - ta se sice v klasickém pojetí vymyká oblasti sanktorálu, nicméně se domníváme, že - zvláště k aplikaci evangelických teologických důrazů - má být v této souvislosti rovněž pojednána.

4.1. Dogmatické pozadí problematiky

Než se budeme věnovat navrženým speciálním otázkám, je nutno připravit si půdu reflexí několika zásadních dogmatických otázek, spojených s eschatologií. Chceme-li vědět, zda a jak můžeme mluvit o skutečnosti přímlovu svatých za pozemskou církev, event. možnosti jejich přímého vzývání, musíme mít - v mezích nám daných možností poznání - jasno o otázce "života" zemřelých. S tematikou modliteb za mrtvé zase souvisí teologický problém "očistce". Vstupme tedy krátce do oblasti posmrtného osudu člověka.

4.1.1. Mezistav mezi smrtí a vzkříšením (status intermedius)

Apoštolské vyznání víry, z něhož jsme v našich úvahách vyšli, ve třetím článku vyznává "těla z mrtvých vzkříšení". Víra ve vzkříšení z mrtvých na konci časů je základním vyznáním křesťanů. V helénistickém prostředí rané církve je tento článek něčím neslýchaným. Tato víra má zcela zřetelné a nepochybné novozákonní zakotvení¹⁶¹: ve vzkříšení Ježíše Krista. V spiritualisticky orientovaném prostředí musela křesťanská představa vzkříšení se svým důrazem na celistvost (zahrnující i

¹⁶¹ Ve Starém zákoně je otázka posmrtného osudu člověka zahalena tajemstvím. Nejstarší biblické texty neví nic o posmrtném životě. Naplnění lidské existence ve smrti je vyjadřováno nejčastěji ve spojitosti se společenstvím celého Božího lidu ("byl připojen ke svému lidu"). Teprve v poexilních textech zdomácněla představa *šeolu* jako říše tmy, v níž člověk přetrvává jako stín. Až nejmladšími knihami Starého zákona (hlavně deuterokanonickými) probleskuje očekávání vzkříšení a teprve v

tělesnost) lidské existence a naděje spásy dráždit. Přesto je prvkem víry, který musel být uhájen: "*Bůh povolal k životu a vzkříšení člověka, nikoli část, nýbrž celek, jímž je jako tělo a duše,*"¹⁶² dosvědčuje významný křesťanský apologeta Justin.

Tato křesťanská odpověď tváří v tvář smrti však záhy (zřejmě pod vlivem platonizujícího a gnostizujícího okolí) přestala potřebám věřících dostačovat. Tak vznikla představa "nesmrtelnosti duše", v moderním protestantském prostředí obvykle odmítaná jako infiltrace řeckým myšlením. Tak mnozí evangeličtí teologové stavěli proti sobě nesmrtelnost duše a vzkříšení těla jako nesourodé alternativy (Barth, Elert, de Pury).¹⁶³ Problémem se stal především pojem "duše", v biblické perspektivě pojímané jako vyjádření celku lidské osobnosti, zahrnující i tělesnou stránku člověka (člověk duši *nemá*, nýbrž *je* duší živou). Ratzinger však přesvědčivě v tomto smyslu dokazuje, že křesťanskou představu nesmrtelnosti duše nelze odvodit z helénistických předpokladů (obsahujících substancialistické pojetí nesmrtelnosti duše), nýbrž že raná církev své názory na život člověka po smrti založila mnohem spíše na židovské tradici. Křesťanský pojem duše je podle něj ve svém jádru specifický, stojí na křesťanských předpokladech a označuje tu část naší osobnosti, jež nese naše "bytí s Kristem" i přes hranice smrti.¹⁶⁴

Naše tázání však kulminuje v pokusu uchopit existenci člověka v "mezičase" mezi okamžikem smrti a vzkříšením v poslední den. Není to otázka teoretická, podmiňuje přece právě relevantní formy společenství svatých - živých tohoto času a mrtvých. V Lukášově evangeliu nacházíme dva texty, svědčící pro existenci přechodného stavu (vyprávění o boháči a Lazarovi¹⁶⁵ a Ježíšův příslib lotrovi po pravici: "*Dnes budeš se mnou v ráji*"¹⁶⁶). A Štěpán prosí při svém mučednickém umírání: "*Pane Ježíši, přijmi mého ducha.*"¹⁶⁷ Exegeze těchto textů je však problematičtější. Poněkud více můžeme vědět o představách apoštola Pavla. Obyčejně se uvádí, že se u Pavla setkáváme s

mimobiblické židovské literatuře 1. století se dočteme o odměnách a trestech na onom světě.

(BOUŠE, Bonaventura: *Pokus o katolickou liturgiku*, samizdat, str. 125)

¹⁶² Justinos: *De resurrectione*, 8

¹⁶³ PÖHLMANN, H.G.: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002, str. 389

¹⁶⁴ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 88 - 91

¹⁶⁵ Lukáš 16, 19 - 29

¹⁶⁶ Lukáš 23, 43

¹⁶⁷ Skutky 7, 59

dvěma fázemi ve vývoji osobní eschatologické naděje.¹⁶⁸ V rané očekává blízkou parusii Kristovu, v níž doufá již za svého života (*1. Tesalonickým 4, 13 - 5, 11 a 1. Korintským 15, 12 - 58*). V pozdější, na základě zážitku blízkosti smrti, přemýšlí o otázce přechodného stavu ("*umřítí a býti s Kristem*" - *Filipským 1, 23*). Obzvláštního výrazu nabývá Pavlovo vyjádření v *1. Tesalonickým 5, 10*: "...který za nás umřel, abychom my žili spojeni s ním, ať už živí nebo mrtví."

Podle tradiční představy je smrt zesnutím (*κοιμησις*): mrtví spí spánkem pokoje a očekávají příchod Kristův.¹⁶⁹ K představě spánku duše se hlásil i Luther. Ve jeho kritice středověkých představ o nesmrtnosti duše se však projevuje spíše odpor vůči dualistickému chápání člověka, než odmítnutí "života mrtvých".¹⁷⁰ Problémem teorie "spánku" je otázka, co vlastně "spí", jestliže tělo se rozpadá a žádný jiný nositel lidské identity neexistuje. Vzkříšení by pak bylo zcela novým vytvořením a ztratilo by svou kontinuitu s celým životním příběhem člověka. Novější biblická exegeze rovněž poukazuje na poznatek, že "spánek" v Bibli neoznačuje nevědomí či přerušení existence, ale je pouze synonymem pro "být mrtvý". Právě tuto skutečnost naplnili křesťané představou o vědomém životě s Pánem.¹⁷¹ Luterská ortodoxie ještě zachovala tradiční církevní představy, které pak byly rozmetány osvícenstvím a moderní protestantskou teologií. Kritickým bodem se stal zejména odpor vůči pojmu "duše".

Současné povědomí zejména evangelických křesťanů ovlivnil Barthův a Troeltschův (a poté i řady katolických teologů 2. poloviny 20. století) pokus uchopit tuto problematiku pomocí důrazu na inkomensurabilitu času a věčnosti: Člověku, který zemře, se zastavuje čas a umírající vstupuje přímo do soudu a vzkříšení Kristova "na konci časů". Vzkříšení se děje ve smrti a mizí tak problém mezičasu i existence "duše". Ratzinger poukazuje na slabinu této teorie: Tělo člověka zůstává v tomto světě, nevystupuje z času. Jestliže se od těla nic neodděluje, co tedy vstupuje do vzkříšení?¹⁷²

¹⁶⁸ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 77

¹⁶⁹ BOUŠE, Bonaventura: *Pokus o katolickou liturgiku*, samizdat, str. 126

¹⁷⁰ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 74

¹⁷¹ tamtéž, str. 162

¹⁷² tamtéž, str. 163

17. 5. 1979 vydala Kongregace pro nauku víry "*List k některým otázkám eschatologie*", který pro římsko-katolickou církev potvrzuje existenci přechodného stavu mezi smrtí a vzkříšením: "*Církev trvá na kontinuitě a samostatné existenci duchovního elementu u člověka po smrti, který je vybaven vědomím a vůlí, takže naše "já" přetrvává i poté. Pro označení tohoto elementu používá církev výrazu "duše".*"¹⁷³ Z ortodoxního katolického pohledu tedy vyplývají dva kompatibilní závěry: 1. Člověk žije mezi smrtí a vzkříšením dále "u Pána" a 2. toto přežívání ještě není identické se vzkříšením, které přijde teprve "na konci dnů" a bude úplným nastolením vlády Boží nad světem.¹⁷⁴

K tomuto podvojnému charakteru eschatologie lidského života se hlásí i společný katolicko-luterský dokument *Communio sanctorum*. Nejprve prohlašuje, že v Písmu svatém je dosvědčeno, že soud nad živými i mrtvými je spojen s příchodem Božího Syna Ježíše Krista a zároveň, že věřící jsou bezprostředně po smrti u Krista (s odkazem na Lk 23, 43 a Fp 1, 23).¹⁷⁵ Dále hovoří o "osobním a univerzálním dovršení", "zvláštním a všeobecném soudu" a o "diferencované jednotě osobního a obecného soudu".¹⁷⁶ A dodává: "*Jaký je vzájemný poměr osobního a univerzálního dovršení není v Bibli reflektováno.*"¹⁷⁷

Zvláště pro otázku úcty svatých je důležité oficiální vyjádření VELKD v dokumentu "Maria" z r. 1982: "*Památka svatých a zvláště Panny Marie se zakládá na jistotě, že po skončení svého pozemského života budou ti, kdo věřili v Krista Spasitele, kdo ho milovali a sloužili mu, žít dále v jeho přítomnosti.*"¹⁷⁸ Pöhlmann, shrnuje vývoj evangelické dogmatiky, jednoznačně odmítá tezi celostní smrti jako materialistickou a hlásí se ke kontinuitě mezi premortální a postmortální existencí člověka s odvoláním na nezníčitelnou lidskou personalitu a formální "imago".¹⁷⁹

¹⁷³ tamtéž, str. 159

¹⁷⁴ tamtéž, str. 160

¹⁷⁵ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 216

¹⁷⁶ tamtéž, čl. 216 a 217

¹⁷⁷ tamtéž, čl. 216

¹⁷⁸ SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus I.*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 206

¹⁷⁹ PÖHLMANN, H.G.: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002, str. 390-391

Podstatné pro nás je, že skutečnost vzkříšení na konci časů, tvořící nepochybný základ křesťanského vyznání, a přechodného stavu se navzájem nevylučují: "*Zmrtvýchvstání nesmrtelnost duše nevylučuje, nýbrž zahrnuje.*"¹⁸⁰ I Pavlova zmínka o "mrtvých v Kristu"¹⁸¹ otvírá v tomto ohledu naší naději prostor: "být v Kristu" znamená život i přes hranice fyzické smrti. Mrtví v Kristu - tak můžeme říci s vědomím, že nemáme v rukou žádnou antropologii, jež by tuto skutečnost mohla jakkoli popsat - žijí: "*Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít...*"¹⁸²

4.1.2. Očistec (purgatorium)

Středověk se ovšem s výše uvedenou představou postmortálního života člověka nespokojil a domýšlel víru v posmrtný osud dále. Raná církev vycházela z židovských kořenů a přijala myšlenku, že mrtví odpočívají v *šeolu* (pořečtěle: *Hádu*) způsobem odpovídajícím proměně jejich života. Dobové představy vycházely ze starověkých kosmologií s jejich popisy "nebe" a "podsvětí". Brzy dochází k rozlišení osudu mučedníků (a později dalších křesťanů, kteří se vyjímčným způsobem osvědčili), přijatých po smrti rovnou do "nebeské slávy", a ostatních věřících.¹⁸³ Tento názor je ve 14. století "kanonizován": V roce 1336 vydává papež Benedikt XII. Bulu *Benedictus Deus*, v níž se praví, že duše zemřelých, ve kterých už nic nepotřebuje očištění, nemusí setrvávat v době po Kristově utrpení, smrti a nanebevstoupení v přechodném stavu, nýbrž "*už před opětným sjednocením se svým tělem a před všeobecným soudem...jsou a budou v nebi*"¹⁸⁴ tak, že přitom "*vidí božskou bytnost v bezprostředním zření tváří v tvář bez pomoci nějakého stvoření*"¹⁸⁵.

Současně s tím docházelo na Západě k vývoji učení o očistci (*purgatorium*)¹⁸⁶, "místě" přípravy "duší", jimž do plnosti slávy Boží dosud něco schází. Tato myšlenka pochází z raně židovských představ a v západní církvi byla záhy rozvinuta Tertullianem, podle nějž je na základě Ježíšova minipodobenství o smíření s

¹⁸⁰ PÖHLMANN, H.G.: *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002, str. 401-402

¹⁸¹ 1. Tesalonickým 4, 16

¹⁸² Jan 11, 25

¹⁸³ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 81

¹⁸⁴ tamtéž, str. 83

¹⁸⁵ tamtéž, str. 83

protivníkem na cestě¹⁸⁷ očištěc místem, kde má duše příležitost, aby splatila "poslední halíř", a tak se osvobodila pro vzkříšení.¹⁸⁸ Scholastikové nacházejí v podsvětí kromě *pekla* i *purgatorium*, *limbus infantum* (v němž přebývají zesnulé nepokřtěné děti) a *limbus patrum* (místo odpočinku starozákonních svatých).¹⁸⁹ Východní teologie odmítla myšlenku posmrtných trestů, měla ale s římskou církví společnou modlitbu za zemřelé.¹⁹⁰ Tridentýský koncil v protireformačním duchu nauku o očištění¹⁹¹ potvrzuje: "...je "očistné místo" (*purgatorium*), a duše, které jsou tam drženy, nacházejí pomoc v přímlovách věřících, ale především v oltářní oběti, ve které nachází Bůh zalíbení"¹⁹².

S historickým exkurzem však pro ekumenický dialog, o nějž se chceme pokusit, vystačit nemůžeme. Jaká je současná římsko-katolická interpretace víry v "očištěc"? V první řadě platí přesvědčení, že "smrtí je životní rozhodnutí s konečnou platností uzavřeno a učiněno nezvratitelným"¹⁹³. Přesto nemusí být v okamžiku smrti dosaženo konečného údělu člověka: "může se stát, že základní rozhodnutí člověka je překryto sekundárními rozhodnutími, a musí se tedy teprve odkrýt: tento "přechodný stav" se jmenuje v západní tradici "očištěc".¹⁹⁴ Na základě 1. Korintským 3, 10 - 15 (nejvýznamnějšího novozákonního svědectví k této otázce) je možno říci: "Ústřední "ano" víry zachraňuje - ale tento základní směr je překryt u většiny z nás mnohým senem, dřevem a slámou: jen obtížně probleskává skrze mříž egoismu, kterého se člověk nedokázal zbavit. Přijímá slitování, ale musí se proměnit. Setkání s Pánem je proměnou, ohněm, jež jej přetaví do oné očištěné podoby, která může být nádobou věčné radosti."¹⁹⁵ V "očištění" tedy nejde o posmrtné tresty či sebevykupující utrpení: "ohněm" je Kristus sám, do jehož blízkosti věřící ve smrti vcházejí. Symbolický význam ohně v Bibli nezahrnuje přece jen soud, utrpení a zkázu, resp. tříbení a

¹⁸⁶ Zdůrazněme jen, že v oficiálních textech katolické nauky se nikdy nemyslí na nějaké "místo", jak se to objevuje v lidových představách a v upadlé teologii, slovo *purgatorium* má vyjádřit "stav" očišťování, jímž musí člověk projít, má-li stanout před Svätým.

¹⁸⁷ Matouš 5, 25 - 26

¹⁸⁸ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 132 -133

¹⁸⁹ BERKHOF, L.: *Dějiny dogmatu*, Návrat domů, Praha 2003, str. 225

¹⁹⁰ tamtéž, str. 130

¹⁹¹ Je však třeba poznamenat, že slovo *očištěc* se v oficiálních dokumentech nevyskytuje. Ještě více je pozoruhodné, že ani jeho obsah nikdy nepronikl do latinských liturgických modliteb.

¹⁹² RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 131

¹⁹³ tamtéž, str. 130

¹⁹⁴ tamtéž, str. 130

¹⁹⁵ tamtéž, str. 136

očistu, ale vyjadřuje také přítomnost Boží a setkání člověka s Bohem.¹⁹⁶ On v člověku působí "vnitřně nutný proces přeměny člověka, ve kterém se stává Kristem, Bohem, a tedy se sjednocuje s celým *communio sanctorum*"¹⁹⁷. Z toho je zřejmé, že proti myšlence "očistce" v její hloubce nestačí argumentovat učením o milosti. Pokání a očista přece k milosti patří, nejsou jejím protikladem.

Současný lutersko-katolický teologický dialog se shoduje na tom, že smrt zahrnuje dimenzi radikálního, neodvolatelného předělu (důraz evangelický), ale zároveň je též určitou kontinuitou (důraz katolický, nově však zdůrazňovaný i teology protestantskými, zejména s odvoláním na pavlovské texty¹⁹⁸, svědčící o "proměně zesnulých").¹⁹⁹ Obě tradice také souhlasí, že přechod ze smrti k životu není přirozenou součástí lidského údělu, ale je "Božím stvořitelem činem".²⁰⁰

Posun v ekumenickém dialogu o očistci je způsoben hlavně porozuměním v otázkách, které především způsobily roztržku v 16. stol., tj. zejména v problému ospravedlnění a výhradní platnosti Kristova spásného díla. P. Pokorný zároveň ukazuje, že pavlovské učení o soudu existuje v Novém zákoně nezávisle na učení o ospravedlnění: "*Soud zůstává i přes učení o ospravedlnění.*"²⁰¹ Při soudu nebude na základě 1K 3,15 zničen ospravedlněný člověk, ale jeho špatné dílo.

Evangelický katechismus pro dospělé z r. 1989 tak schvaluje vzájemné porozumění v otázce očistce mezi katolíky a evangelíky.²⁰² Je-li stvrzeno, že smrt je pro člověka "jednosměrnou ulicí", zpečetující základní životní rozhodnutí člověka, je potřeba také pochopit, že "*člověk předstupující před Boží tvář se vším svým hříšným vzdorem*

¹⁹⁶ FIORENZA, F.S., GALVIN, J.P.: *Systematická teologie 3*, CDK - Vyšehrad, Praha - Brno 2000, str. 181

¹⁹⁷ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie - smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str. 137

¹⁹⁸ 1 Kor 15, 51; 1 Tes 4, 14

¹⁹⁹ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 210

²⁰⁰ tamtéž, čl. 210

²⁰¹ POKORNÝ, P: *Nové problémy úvodu do NZ*, neuatorizovaný text, stažený 15.10.2003 z

<www.etf.cuni.cz/~nidlova>

²⁰² SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus I.*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 209

zakouší samotného Boha jako bolestivě osvobodivé očišťování pro definitivní společenství lásky"²⁰³.

4.2. Přímluva svatých (intercessio)

S určitým povědomím o modlitbě zesnulých za ty, kdo dosud žijí, se setkáváme již v židovství Ježíšovy doby. Je možno se zde odvolat na některé texty deuterokanonických spisů Starého zákona²⁰⁴ i novozákonních evangelií²⁰⁵. Také Zjevení Janovo přináší (ovšemže exegeticky problematické) momenty, svědčící o modlitební službě svatých v nebi.²⁰⁶ V tradici výkladu těchto textů se objevila i možnost, chápat službu svatých na nás jako podobnost Kristu²⁰⁷ v jeho trojím úřadu - kněze, krále a proroka.²⁰⁸

Scholastika chápala (podobně jako už Origenes) přímluvu svatých jako formu jejich bliženské lásky, odpovídající jejich nynějšímu stavu. Tomáš shrnuje:

*"Neboť ježto modlitba za jiné vykonaná vychází z lásky, jak bylo řečeno, čím dokonalejší je láska svatých, kteří jsou ve vlasti, tím více se modlí za poutníky, kterým mohou modlitby pomoci; a čím více jsou spojeni s Bohem, tím jsou jejich modlitby účinnější."*²⁰⁹

Druhý vatikánský sněm s odvoláním na výroky některých světců²¹⁰ potvrzuje:

²⁰³ LEHMANN, K., PANNENBERG, W.: *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, Freiburg-Göttingen 1986, citováno dle: SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus I.*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 210

²⁰⁴ např. 2Mak 15, 14 (ve slávě se modlící prorok Jeremjáš)

²⁰⁵ např. Lk 23, 42 či 16, 27nn

²⁰⁶ Zejména Zj 5, 7 - 10: *"Přistoupil k tomu, který sedí na trůnu, a přijal knihu z jeho pravice. A když tu knihu uchopil, čtyři bytosti a čtyřiaadvacet starců padlo na kolena před Beránkem; každý měl loutnu a zlatou nádobu naplněnou vůní kadidla, což jsou modlitby Božtího lidu. A zpívali novou píseň: "Jsi hoden přijmout tu knihu a rozlomit její pečeti, protože jsi byl obětován, svou krví jsi Bohu vykoupil lidi ze všech kmenů, jazyků, národů a ras a učinil je královským kněžstvem našeho Boha; a ujmou se vlády nad zemí."*

²⁰⁷ dle 1J 3, 2

²⁰⁸ GÖRRES, J. F.: *Aus der Welt der Heiligen*, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1955, str. 115 - 141

²⁰⁹ AKVINSKÝ, Tomáš, *Summa theologiae*, II - II, 83, čl. 11, Edice Krystal, Olomouc 1938, str. 668

²¹⁰ Umírající sv. Dominik svým bratřím: *"Neplačte. Budu vám užitečnější po své smrti a budu vám pomáhat účinněji než za svého života."* JORDÁN SASKÝ: *Libellus de principiis Ordinis praedicatorum*, 93. Nebo sv. Terezie od Dítěte Ježíše: *"V nebi se budu starat jen o to, abych konala dobro na zemi."* Sv. Terezie od Dítěte Ježíše: *Novissima verba*

*"Nebešťané totiž tím, že jsou důvěrněji spojeni s Kristem, upevňují celou církev ve svatosti, zušlechťují bohoslužbu, kterou církev obětuje Bohu zde na zemi, a mnohostranně přispívají k rozvoji církve. Vždyť už byli přijati do vlasti a jsou s Pánem, skrze něho a s ním a v něm se za nás neustále přimlouvají u Otce a podávají mu zásluhy, které získali na zemi skrze jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi, Ježíše Krista, když ve všem sloužili Pánu a doplňovali na svém těle, co zbývá vytrpět do plné míry Kristových útrap k prospěchu jeho těla, to je církve. Jejich bratrská péče o nás nám tedy vydatně pomáhá v naší slabosti."*²¹¹

Katolická teologie tedy zdůrazňuje, že přímluva svatých není nějakou novou iniciativou (žije ze tvaru jejich pozemského života a je jeho pokračováním) a není vyvolána naším přáním či modlitbou (to by byl spiritismus).

O své víře (byť pochybující) v přímlovu svatých za nás hovoří také Luther (viz výše). A *Apologie* dodává: *"O svatých uznáváme, že jako se živí modlili za všeobecnou církev, tak se i v nebi modlí za církev, ačkoli žádné svědectví o modlitbě mrtvých v Písmu nevystupuje."*²¹² *"Také blahoslavená Marie se modlí za církev."*²¹³ Šmalkaldské články formulují ostražitěji: *"Jako se modlí za nás Kristus, tak i andělé, svatí na zemi a snad i v nebi."*²¹⁴

Ani zde tedy nemůžeme konstatovat zásadní rozpolcení víry církve. Rozdíl v perspektivě tvoří spíše odlišné pojetí vztahu Písma a tradice. K tomu, co má svou oporu především v tradici, chápané jako teologické domýšlení základů víry, dosvědčených Písmem, jsou reformační teologové nedůvěřiví. Neodvažují se přímlovnou službu "živých zesnulých" u Pána nijak konkrétněji popisovat a charakterizovat. Spíše ji neodmítají, než vyznávají...

²¹¹ *Lumen gentium*, čl. 49, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, str. 86

²¹² PLANCK, Oskar: *Unsere Verbindung mit dem oberen Welt*, in: ASMUSSEN, H. a STÄHLIN, W.: *Katholizität der Kirche*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1957, str. 341

²¹³ *Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991, str. 354

²¹⁴ tamtéž, str. 354

4.3. Vyzývání svatých (invocatio)

Mnohem složitější je to s otázkou vyzývání svatých, tj. našich proseb k nim o jejich přímlovu za nás. S modlitbou k zesnulým svědkům víry se setkáváme již v pozdním židovství. Po jejím rozšíření ve středověké církvi, byla odvržena pikharty a později Jednotou bratrskou. V 16. století proti ní zvedli svůj hlas reformátoři.

Jádro problému tvoří otázka, zda je úcta ke svatým pouze *memorií*, vzpomínkou jejich svědectví, které je stále živé, nebo bezprostředním obcováním se zvítězilou církví, jak to akcentuje římskokatolická tradice. Základem smyslu takového druhu zbožnosti pak je naše nehodnost, pro niž prosíme svaté o jejich přímlovu, která je mocnější než naše²¹⁵. V tom musí pochopitelně Luther říci své "ne", neboť Bůh nás přijímá bez našich zásluh a právě naše nehodnost je tím pravým místem, kde se můžeme s Kristovou milostí setkat. Nikdo toto setkání nemůže vzít na sebe za nás. Luther označuje vyzývání svatých jako jeden ze "*zlořádů posledního času*" (Šmalkaldské články II, 2)²¹⁶

Myšlenku přivlastňování zásluh radikálně odmítá také *Apologie*²¹⁷. Dokáže však pohledět dále, než dosahuje reformační leitmotiv, a povědět smířlivěji:

*"V Písmu nestojí nic o vyzývání svatých nebo že se má u svatých hledat pomoc. Nedá se pro to přinést z Písma příkaz, zaslíbení ani příklad, to znamená, že žádné srdce ani svědomí se na to nemůže spolehnout. Proto na nás nemají naši odpůrci naléhat a nutit nás k nejistým věcem, neboť modlitba bez víry není modlitbou."*²¹⁸

Podobně v článku 7. uslyšíme o sporech o vyzývání svatých, které "*ačkoli není nutné, není nebezpečné*".

²¹⁵ To je alespoň pohled, odrážející katolickou teologii od Tridentského koncilu do 20. století. Od Vaticana II však v římsko-katolické perspektivě znovuožívá model, popisující *communio sanctorum* jako výraz společenství a solidarity, nesený vzájemností pozemské a nebeské církve. Řečeno prostorovou metaforou: svatí už nejsou mezi námi a Bohem (Kristem), ale tvoří se všemi bratry a sestrami jeden Boží lid.

²¹⁶ NEUNER, P.: *Ekumenická teologie*, Vyšehrad, Praha 2001, str. 255

²¹⁷ "*id nullo modo ferendum est*" (*Apologie XXI*, 14)

²¹⁸ *Apologie XXI*, 10 a 13

Víme už o rozlišení úcty k Bohu a svatým (*latreia* - *dūleia*) i o rozlišení modlitby, která přísluší jen Bohu, od žádosti o přímlovu, s níž se křesťané obracejí ke svatým. V hnutí *high church* německého luterství bylo dokonce vzývání svatých při zvláštních liturgických příležitostech rehabilitováno. Nebrali bychom zřejmě vážně celou tradici reformačních církví, kdybychom pouze konstatovali, že vzývání svatých prostě nepatří k evangelickému "stylu" víry a teologického myšlení. Protestantští křesťané (a především teologové) by však měli mít odvahu položit si následující otázku: Je opravdu teologicky vyloučeno bratrské oslovení zesnulých svědků víry s prosbou o přímlovu (a teprve o této přímlově lze hovořit jako o modlitbě v pravém slova smyslu), pokud se prokáže, že tento akt vychází ze skutečnosti křesťanského *communia*, které není zrušeno smrtí ani časovými a prostorovými bariérami, není zatížen magickými představami a nezkracuje jedinečnost Kristova prostřednictví a jeho přímlovu u Otce, a pokud při tomto *invocatio* budeme mít na paměti skrytost údělu zvítězilé církve a nebudeme si jej proto spojovat s žádnými konkrétními prostorovými a časovými představami? Za důležité považujeme, aby možnost oslovit svaté, o nichž věříme, že - nám dosud skrytým způsobem - žijí v Boží blízkosti a přimlouvají se za nás, zůstala otevřená jako krajní alternativa, uplatňovaná ve svobodě víry v některých evangelických kruzích a společenstvích, případně individuálních situacích svědomí jednotlivců, a nebyla "démonizována" a "heretizována". K tomuto teologickému přesvědčení nás alespoň vedou luterské vyznavačské spisy.

Každopádně platí: skutečnost (i liturgicky) projevené úcty ke svatým a společenství s nimi s možností jejich přímého vzývání nepadá. Připomeňme, že ačkoli evangelické církve odmítají svaté oslovovat, neznamená to v jejich teologii, že by měla být zcela přetržena souvislost s modlitebním životem církve. K myšlence "památky" (*memoria*) patří fakt, že svědky víry si připomínáme před Bohem a k tomu skýtá jedinečný prostor modlitba. I v modlitbě, která se obrací k Bohu, mají svatí své místo jako ti, kdo jsou jmenováni, připomínáni. Za jejich svědectví děkujeme a o účast s nimi v jejich pozemském i nebeském údělu prosíme. "V *díku a*

přímluvě vzpomíná církev milostivého jednání Božího, které nabylo tvaru v životě a modlitbě svatých a zůstává na věčnost."²¹⁹

4.4. Modlitba za mrtvé

Zbývá ještě pojednat podrobněji o otázce modlitby za mrtvé. Do kontextu sanktorálu jsme ji zařadili z důvodů, které považujeme za evangelický přínos do problematiky. Příliš striktní oddělování svatých, kteří po smrti přímo vstupují do Boží slávy, a ostatních zemřelých, kteří potřebují ještě nějaký "čas" k očištění, jak to činí katolická dogmatika, totiž rozbíjí společenství svatých, do něhož je zahrnuta celá církev: bojující i zvítězilá. Ve všech situacích, jimiž procházejí ti, kdo zápasí zde na zemi, i ti, kdo už prošli branou smrti, zůstávají křesťané jedním Tělem, spojeni v jednom *communio sanctorum*. Alespoň z evangelického hlediska neexistuje autorita, která by o někom mohla s jistotou tvrdit, že je v nebeské slávě.²²⁰ Právě proto bychom při památkách svatých měli mít na paměti všechny křesťany, kteří dobojovali svůj boj víry, včetně těch neznámých, nevýznamných, utlačených²²¹ (ohnisko takové úcty nabízí *proprium de sanctis* ve svátku Všech svatých), a naopak: při modlitbách za mrtvé pamatujeme na všechny křesťany, kteří dokonali, neboť jejich víru a skutky zná jen Bůh sám.

Začněme prostou úvahou: námitka, že modlitba za mrtvé je zbytečná, neboť Pán Bůh sám zná ty, kdo jsou jeho, a nepotřebuje k jejich spáse našich modliteb, neobstojí, protože Pán Bůh dobře ví o všem, co potřebujeme, a přece ho o to prosíme. Má-li modlitba přesto smysl, pak z ní nelze vyjmout ani tuto oblast. Otázka tedy nezní, zda modlitby za mrtvé, nýbrž jaké modlitby.²²²

Jinou otázkou je, zda může být modlitba za mrtvé křesťansky (a evangelicky) oprávněná. Luther se staví proti stávajícím formám křesťanské solidarity se zesnulými v rámci svého boje proti snaze (magicky) ovlivňovat záhrobní úděl

²¹⁹ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 238

²²⁰ Z katolického hlediska to zcela neplatí. Není pouze možné o nikom říci, že došel zatracení.

²²¹ Jak zdůrazňuje politická teologie J.B. Metz.

zesnulých pomocí zásluh. Proti zádušním mším staví tezi, že Kristus ustanovil svátosti pro živé. V otázce osudu mrtvých stanovuje 3 orientační body: 1. Odmítá očistec (*these 10 - 13*), 2. Odmítá mešní oběť za mrtvé (*Šmalkaldské články*), 3. Tvrdí, že nemůžeme ovlivnit osud mrtvých: se smrtí je rozhodnuto, spí a budou probuzeni k soudu, kde se rozhodne na základě jejich pozemského života.²²³ Luterská konference z roku 1845 deklaruje: "*V modlitbě se má pastor, stejně při pohřbu jako při díkůčinění při bohoslužbě, zdržet přímluv za zesnulé.*"²²⁴

Je však třeba vědět, že *Apologie* ve své latinské verzi (do německé tento text přijat nebyl) modlitbu za mrtvé schvaluje: "*Víme, že staří mluvili o modlitbě za mrtvé, kterou nezakazujeme.*"²²⁵ Luther sám připustil modlitbu za mrtvé v soukromí (sic!). Velký reformátor se těmito otázkami prostě nechtěl příliš zabývat. Jeho rozkolísanost způsobila deficit, který nesou evangelické církve dodnes v podobě určitého vakua, které v oblasti smrti může v lidovém pojetí otvírat dveře různým alternativním způsobům uchopení (spiritismus, okultismus).

Oficiální agenda luterské církve v Německu z roku 1952 uvádí následující modlitbu za mrtvé: "*Poroučíme ti zesnulé, kteří se těšili tvé milosti, milovali tvůj dům a očekávali budoucnost Kristovu... Ať odpočívají v pokoji a světlo věčné ať jim svítí.*"²²⁶ Agenda ČCE nabízí ve formuláři 1 pohřebního shromáždění tuto modlitbu k pochování do hrobu: "*Věčný Bože, tobě poroučíme bratra N.N. v jisté a pevné naději odpuštění vin a vzkříšení k životu věčnému skrze Ježíše Krista, našeho Pána.*"²²⁷

Dokument *Communio sanctorum* uvádí tuto problematiku prohlášením společného přesvědčení, že "*společenství, v němž jsme v Kristu spojeni se zemřelými přes hranice smrti, odpovídá, abychom se za ně modlili a svěřovali je laskavé paměti milosrdenství Božího*"²²⁸. Dále je konstatováno, že reformační protest v 16. století

²²² HELLER, Jan: *Modlitby za mrtvé*, in: Ekumenický liturgický sborník č. 2, rediguje Jaroslav Vokoun, vydáno vlastním nákladem

²²³ PLANCK, Oskar: *Unsere Verbindung mit dem oberen Welt*, in: ASMUSSEN, H. a STÄHLIN, W.: *Katholizität der Kirche*, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1957, str. 354

²²⁴ tamtéž, str. 368

²²⁵ *Apologie* XXIV, 94

²²⁶ *Entwurf der Agende für evangelisch - lutherische Gemeinden*, vydání 1952, 1. svazek, díl I, str. 110

²²⁷ *Agenda Českobratrské církve evangelické*, díl první, SR ČCE, Praha 1952, str. 201

²²⁸ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, ČL. 223

neragoval na podstatu eschatologického společenství církve, ale na tehdejší církevní praxi, spojenou s představami o očistci. A je zdůrazněno, že v nedávné době dosažený konsensus v otázce učení o ospravedlnění musí být uchráněn i zde. Luterská i katolická strana se shodují na tom, že stav putujících (*status viatoris*) člověka končí definitivně s jeho smrtí a tudíž "naše modlitba za zemřelé ve společenství Kristově zůstává jen proto smysluplná, že před Bohem není spojena s našimi časovými představami"²²⁹. Také již citovaný moderní Evangelický katechismus pro dospělé vysvětluje věřícím a katechumenům: "Společenství věřících, církev, není zrušeno smrtí. Jako v životě, tak i ve smrti je křesťan odkázán na společenství. V modlitbě se obec přimlouvá u Boha za zesnulého, vyprošuje mu odpuštění viny, přijetí u Boha a věčný život."²³⁰

Důležité je, aby se modlitba za mrtvé nestala doménou osobní spirituality (hrozí pak opravdu nebezpečí sklouznutí k magii a spiritismu), ale měla své transparentní místo v liturgii církve. Patří do přímluv shromážděné obce.²³¹ Teologicky platné a významné je i spojení s eucharistií. Vždyť právě u stolu Páně jsme zvláštním způsobem spojeni s těmi, kdo u něj stávali před námi²³².

Dokument dále cituje oficiální německé liturgické knihy obou církví. Katolický misál: "Modlíme se za naše zemřelé bratry a sestry. Dej, ať očistění ode všeho hříchu, povstanou k plnosti života. Dej jim podíl na dědictví svatých ve světle (str. 1130). Očisti je v pohledu Kristově ode všech hříchů a veď je plný slitování k poslednímu naplnění (str. 1332). Osvět' je velikonočním tajemstvím Kristovým a dej, ať povstanou k věčné radosti (str. 1332)." Agenda pro luterské církve a sbory z roku 1996: *Smiluj se nad zesnulými. Přijmi je do společenství požehnaných a dosáhnuvších cíle* (č. 23, str. 174)." "Poroučíme naše sestry a bratry do tvé milostivé ruky. Smiluj se nad nimi podle Kristovy vůle a dovrš je podle své dobroty (č. 28, str. 179)."

²²⁹ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 227

²³⁰ SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus I.*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 209

²³¹ viz např. výše uvedenou ektenii Jana Zlatoústého

²³² viz např. citované *communio sanctorum* alternativní eucharistické modlitby z Agendy ČCE

4.5. Mariánská úcta

Otázku Mariina postavení v *communio sanctorum* a mariánské úcty vydělujeme nejen proto, že v tradici církve dosáhla zvláštního rozvinutí (ekumenickým koncilem v Nicei byla oproti ostatním svatým definována jako υπερδουλια), ale také proto, že se Marie stala jedním ze symbolů poreformačního rozdělení. Pro naše další uvažování o možnostech liturgického vyjádření úcty k matce Páně je nezbytné se aspoň velmi zhruba seznámit s reformační recepcí hlavních tradičních prvků mariologie, současným stavem teologie a ekumenickými výhledy.

Reformátoři v 16. století se samozřejmě přijímali titul Marie jako Bohorodice (Θεοτοκος), definovaný ekumenickým koncilem v Efezu, stejně jako evangelijní a apoštolské učení o početí a narození Ježíše z Panny. Reformátoři též vyznali²³³ víru ve stálé panenství Marie (*semper virgo*), tj. před porodem, při porodu i po něm.²³⁴ Ve výpovědích reformátorů se rovněž objevuje chvála Mariiny svatosti.

4.5.1. Postavení matky Páně v *communio sanctorum*

Začněme minimalistickým vyjádřením evangelického vztahu k Marii, jak stojí v luterském německém katechismu pro dospělé : "*Maria patří do evangelia. Maria není jen "katolická"; je také "evangelická"*"²³⁵ Nedávný společný německý katolicko - luterský dokument *Communio sanctorum*²³⁶ rovněž v návaznosti na pojednání o církvi jako společenství svatých přes hranice smrti hovoří k našemu tématu. Začíná vyjádřením, že od dob Nového zákona zaujímá Maria "obzvláštní místo" v oblaku svědků: "*Byla jediná z Božího milostivého příklonu vyvolena za matku Ježíše Krista; v příkladné víře přijala toto povolání. Během svého života zůstala posluchačkou Božího slova a opatrovala ve svém srdci události života svého syna až ke kříži.*"²³⁷ Maria je zde chápána především jako "reprezentantka lidu nové smlouvy", "sestra ve víře", "obraz a počátek v přicházejícím věku dovršené církve". Maria zde stojí

²³³ stejně jako naše Jednota bratrská (Bratrské vyznání XVII, 4)

²³⁴ Pouze Kalvín odmítal panenství při porodu (in partu).

²³⁵ *Evangelischen Erwachsenen-Katechismus, 1989*

²³⁶ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000

jednoznačně nikoli na straně Boží, nýbrž učednické; je v církvi. "*V tom všem ztělesňuje povolání a životní úděl učednic a učedníků Pána...*"²³⁸

To je podstatné: v mariologii není rozhodující mluvení o ní a k ní, ale spíše o "*celkový mariánský vztah k Bohu a odpovídající životní styl*"²³⁹ To je i dnešní římskokatolická pozice.²⁴⁰ Mariina úloha nespočívá v prokazování milostí; její místo zůstává na cestě lidské odpovědi na Boží slovo a milost.²⁴¹

4.5.2. Sporné otázky

V reformátorských spisech se také setkáme s vyjádřením dvou ekumenicky sporných novodobých dogmat - ovšemže v duchu běžného teologického mínění jejich doby, nikoli v nynějších římskokatolických formulacích. K otázce Mariina početí se například Luther vyslovuje ve smyslu, že stojí na půl cesty mezi početím Kristovým a početím kteréhokoli člověka, a učí, že Maria unikla poskvrně prvotního hříchu.²⁴² Co se týče jejího nanebevstoupení, prohlásil r. 1522, že v Písmu nestojí, "*jakým způsobem je Maria v nebi*" a r. 1544 "*ponechal otázku Mariina tělesného nanebevzetí otevřenou*".²⁴³ Také u reformovaného Bullingera se můžeme setkat s obhajobou učení o tělesném nanebevzetí Marie. Zdůvodňuje je myšlenkou precedentu Božího jednání se všemi věřícími²⁴⁴ a potřebou odejmout lidem tělo Bohorodice, aby je nemohli uctívat. Obecně lze ovšem říci, že učení o neposkvrněném početí Marie a jejím tělesném nanebevzetí v reformační teologii zachováno nebylo.

²³⁷ tamtéž, čl. 253

²³⁸ tamtéž, čl. 253

²³⁹ VOKOUN, Jaroslav: *Šance ekumenické mariologie*, Getsemany, č. 7 - 8/1997, str. 145

²⁴⁰ Je třeba si přiznat, že hledání evangelické mariologie je vlastně hledáním ekumenické mariologie. Vzhledem k tomu, že v evangelických církvích se dosud žádná specifická mariologie nevytvořila, impuls k našemu tázání přichází ze strany katolické. To je asi pro mnohé větším kamenem úrazu, než obsah nově nalézané mariologie, jenž vlastně není ničím novým, co by už nebylo obsaženo v jiných teologických traktátech.

²⁴¹ Kard. Suenens, Léo Joseph: *Duch svatý a Maria*, Getsemany, č. 7 - 8/1997, str. 149

²⁴² Luther ovšem vychází z augustinovské představy, oddělující tělesné početí a oduševnění zárodku. Většina středověkých teologů se s Lutherem držela představy, podle níž Mariino tělesné početí podléhalo dědičnému hříchu, zatímco při vlití duše mu unikla.

²⁴³ SCHÜTTE, H.: *Ekumenický katechismus I.*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 208

²⁴⁴ Jde tedy o logické dovedení myšlenky Marie jako obrazu církve: je obrazem, vzorem nejen přítomné existence církve, ale i jejího budoucího osudu, dovršení.

Teprve v poslední době se začíná opět hledat cesta ke společnému porozumění skutečností, jež se dogmatické formulace (které jsou na katolické straně mnohem odvážnější) snaží vyjádřit. V katolicko-luterském dialogu se tak (z katolické strany) setkáváme s interpretací dogmatu o neposkvrněném početí jako jedinečném působení Božím, v němž se s Marií odehrálo to, co se u ostatních křesťanů odehrává při křtu. U Marie je více zdůrazněna *"moc Boží milosti, která v suverénní svobodě povolává, koho chce a jak chce"*²⁴⁵ *"Také ona byla vykoupěna ospravedlňující milostí Boží v Kristu."*²⁴⁶ Dogma o tělesném nanebevzetí zde katolíci vykládají jako důsledek biblického *"které předem určil, ty také povolal; které povolal, ty také ospravedlnil, a které ospravedlnil, ty také uvedl do své slávy (Ř 8, 30)": "Když se Bůh jednou nějakému člověku jednou milostivě a spásně přislíbí, když tento člověk ve víře tuto milost přijme a žije ve shodě s ní, pak mu daruje Bůh (stejně tělu jako duši) své blažené společenství (nebe)."*²⁴⁷ Evangelická odpověď souhlasí s povoláním a určením Marie již "na počátku" (s odvoláním na svědectví o povolání proroků) k dílu Boží milosti, avšak vzhledem k dogmatu o neposkvrněném početí zdůrazňuje, že by mu musela odporovat, *"kdyby jí měla být Maria vyňata z hříšného lidství a postavena na jeden stupeň s bezhříšným Kristem"*²⁴⁸. Co se týče tělesného nanebevzetí zdůrazňuje evangelická strana skutečnost, že Maria *"patří do společenství věřících a nestojí nad ním"* a vyjadřuje svou víru skromněji pavlovsky vyslovenou nadějí (Fp 1, 23), *"že Maria po své smrti směla jít domů ke svému Spasiteli"*.²⁴⁹

4.5.3. Liturgická úcta

Vraťme se ale do oblasti liturgie. O mariánských svátcích, uvedených v kalendářích reformačních církví, jsme už referovali. Otevřeme tedy otázku mariánského kalendáře uvedením svátků Panny Marie, jak je slaví církve římskokatolická. Připomeňme jen, že dva svátky, které se dříve slavily jako mariánské (Očišťování

²⁴⁵ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 259

²⁴⁶ tamtéž

²⁴⁷ tamtéž, čl. 260

²⁴⁸ tamtéž, čl. 261

²⁴⁹ tamtéž

Panny Marie a Zvěstování Panny Marie), jsou dnes nahlíženy jako svátky Páně (Uvedení Páně do chrámu a Zvěstování Páně).²⁵⁰

Pozornost nebudeme věnovat řadě závazných a nezávazných památek, které mají spíše lokální význam v katolické církvi a spiritualitě. Vyjimku zde tvoří pouze (závazná) památka Panny Marie, Matky jednoty křesťanů (18.1.), která sice není uvedena v všeobecném římském kalendáři, ale našla (kupodivu) místo v regionálním kalendáři českých a moravských diecézí a určitě by si zasloužila ekumenickou pozornost. Osu mariánského sanktorálu tvoří dva svátky a dvě slavnosti.

Slavnost Panny Marie, počaté bez poskvrny prvotního hříchu (8.12.) souvisí v římskokatolické církvi s novodobým stejnojmenným papežským dogmatem. Svátek má - i vzhledem ke svému historickému vývoji - ovšem širší teologické zakotvení a význam. V Německu se (katolicky) slaví jako Vyvolení Panny Marie (*Mariä Erwählung*) a anglikáni v tento den slaví prostě Početí blahoslavené Panny Marie (*The Conception of the Blessed Virgin Mary*).

Druhá slavnost Nanebevzetí Panny Marie (15.8.) opět není dána pouze obsahem papežského dogmatu²⁵¹, ale je vlastním původním mariánským svátkem (tedy ani ne svátkem Páně, ani ne svátkem ideovým). Proto ho anglikáni slaví prostě jako slavnost Blahoslavené Panny Marie (*The Blessed Virgin Mary*). Ekumenicky nosné je i pravoslavné označení svátku jako Zesnutí Mariina (*koimésis, dormitio, uspenie*) ovšem ve smyslu zrození pro věčnost (*natale*), tedy obvyklý a základní způsob liturgické připomínky všech svatých.

Svátek Navštívení Panny Marie (31.5., původní datum 2.7.) má biblický základ (L 1,39-56) a došel bez problémů ohlasu i v kalendářích reformačních církví. Druhým svátkem je svátek Narození Panny Marie (8.9., pravoslaví 21.9.). Svátek má původ na Východě a slaví ho také anglikáni.

²⁵⁰ ADAM, A.: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 200

²⁵¹ Svátek Nanebevzetí Panny Marie ovšem až do 17. století slavili i luteráni.

5. Ekumenické výhledy

5.1. Společná víra - konsensy a konvergence

Skutečnost, že křesťané různých vyznání mohou na počátku 3. tisíciletí spolu hovořit o otázkách úcty ke svatým jinou řečí než byl jazyk konfrontace, který vzájemnému "dialogu" udával tón v dřívějších staletích, je založena především pokrokem ekumenického dialogu v jiných teologicky zásadnějších otázkách. Připomeňme jen, že jednou z nejzásadnějších námitek reformačních otců proti úctě svatých byl fakt, že v praxi a spiritualitě středověké církve měla výrazně soteriologické zabarvení a Kristova smírcí oběť, srdce reformačního zvěstování, byla zatemněna. Na základě dnešní explicitní věrouky římských katolíků a zejména díky společným dogmatickým porozuměním v oblasti učení o ospravedlnění (a následně také v eklesiologii, v jejímž rámci má být naše téma z dogmatického pohledu traktováno), zmíněná námitka zcela ztrácí na váze a evangelíkům se tak znovu může otevřít pohled na společenství svatých v jiném rozměru, než je jen prostor místní církve nebo komunikace víry přes hranice času (víceméně intelektuálně chápané).

5.1.1. Pluralita hledisek nevyklučuje shodu

V oblasti pojednávaného tématu se setkáme s vírou, kterou je možné zcela jednoznačně společně vyznat, ovšem i se skupinou otázek, v nichž nepanuje úplná shoda, ale spíše konvergence chápání. Sem patří zejména problémy, v nichž jedna strana výslovně věří a vyznává to, co víra druhé strany spíše implicitně zahrnuje, aniž by se odvažovala to závazně postulovat. To jsou otázky, spojené s přímluvou svatých za pozemskou církev, modlitbou za mrtvé nebo třeba přijetí obsahu novodobých mariánských dogmat. Třetí okruh zahrnuje otázky sporné jako např. otázka vzývání svatých. Ovšem ani zde už není možné hovořit o úplné roztrženosti víry církve, jak to dříve traktovala (a dosud někde činí) kontroverzní teologie. Tyto problémy totiž už na základě plodů ekumenického dialogu nelze chápat jako problémy, které by mohly

církev rozdělit. Jak ukazují mnohé studie ekumenických teologů, anatemata, která byla v minulosti vůči druhé straně vyslovena, už nepostihují její dnešní víru.²⁵²

5.1.2. Lutersko katolický dialog: dokument *Communio sanctorum*

Na tomto místě se tedy pokusme shrnout společnou víru římských katolíků a luteránů (k přístupu reformovaných se stručně vyjádříme v příštím odstavci), jak ji vyjadřuje nedávný společný dokument německé biskupské konference římskokatolické církve a církevním vedením Spojené evangelicko luterské církve Německa o církvi, nazvaný příznačně *Communio sanctorum*.²⁵³

5.1.2.1. Církev jako eschatologické společenství

Communio sanctorum jako článek Apoštolského vyznání víry je důležitým vyjádřením eschatologického rozměru církve. Ve středu zájmu křesťanů nejsou dnes přímlyvy svatých, ani jejich napodobování, ale novozákonně chápané společenství se svatými na základě křtu.²⁵⁴ Samo Písmo svaté možná nehovoří přímo o přímlyvě svatých, ale hovoří s jistotou o přítomnosti svědků víry.²⁵⁵

V životě církve nabývá *communio sanctorum* dvou základních podob: láskyplného modlitebního doprovázení mrtvých, jejich odevzdávání Božímu smilování, jímž posilujeme svou naději pro ně i pro svou vlastní věčnost, a úcty ke svatým. "Modlitba za mrtvé je stejně jako úcta ke svatým liturgickým výrazem její eschatologické naděje."²⁵⁶

²⁵² viz knihu: LEHMANN, K., PANNENBERG, W.: *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, Freiburg - Göttingen 1986

²⁵³ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000

²⁵⁴ KÜNG, Hans: *Credo*, Piper Verlag GmbH, München 1992, str. 191

²⁵⁵ Židům 12, 1

²⁵⁶ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 228

5.1.2.2. Společenství svatých jako plod působení Boží lásky

Východiskem naší víry ve společenství svatých přes hranice smrti je naše víra v Boží lásku, která *"stejně jako se ve věčné věrnosti přiklonila k člověku, tak nechává trvat také vše, co je podobou a důsledkem této lásky, tedy také povolání ke společenství svatých, které vyplývá z křtu..."*²⁵⁷. Vyznání víry v "těla z mrtvých vzkříšení" a "život věčný", které je rovněž součástí třetího oddílu *Apostolika*, můžeme tak chápat jako vysvětlení článku o *communio sanctorum*.

Svatými rozumí katolická i evangelická strana podle Písma *"veliký zástup, že by ho nikdo nedokázal sečíst, ze všech ras, kmenů, národů a jazyků"*²⁵⁸. Všichni pokřtění křesťané patří do tohoto zástupu svatých a *"jsou hodni úcty, zvláště pak ti, kteří své křesťanství žili příkladným způsobem až do smrti"*²⁵⁹.

*"Přece se však do paměti církve vtiskli někteří lidé, kteří žili a zemřeli ve společenství víry své doby jako příkladní následovníci a následovnice Kristovy."*²⁶⁰

5.1.2.3. Svatí - živé knihy evangelia

Důležitou podmínkou úcty ke svatým nejen na evangelické, ale i na katolické straně je, aby v církvi neexistovala na úkor Boží nebo Kristův.²⁶¹ Svaté nelze chápat jako nějakou od Boha odlišenou moc či instanci na cestě, která až na samém konci dochází k Bohu.²⁶² Svatí jsou "pouze" živým *"komentářem evangelia, neboť jsou vtěleným výkladem vtěleného slova"*²⁶³.

"Svatý člověk je svatý jako ospravedlněný, který vede svůj život ve víře a lásce. Je živoucím výkladem zvěsti evangelia. V něm se stává Boží spása také lidsky a

²⁵⁷ tamtéž, čl. 201

²⁵⁸ Zjevení 7, 9

²⁵⁹ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 229

²⁶⁰ tamtéž, čl. 229

²⁶¹ KÜNG, Hans: *Credo*, Piper Verlag GmbH, München 1992, str. 190

²⁶² RAHNER, Karl: *Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung*, in: BEINERT, W.: *Die Heiligen heute ehren*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, str. 175

historicky konkrétní. Stává se tak svědkem Kristovým, aby se v něm s námi setkal Pán...²⁶⁴.

Úcta svatých má především anamnetický charakter: uctíváme památku (*memoria*) svatých, bránící zhoubné (ne)křesťanské amnézii, vytěsnění Božího jednání s lidmi a v lidech z našich konkrétních dějin.²⁶⁵ Celá existence svatých je "od kořenů štípena a k zralosti dovedena"²⁶⁶ milostí Kristovou. Jen tak mají význam pro církve a mohou se stát naší víře "pomáhajícími předobrazy"²⁶⁷. Úcta svatých je nasměrována ke Kristu: "Chvála svatých je chválou dobroty trojjediného Boha, který se nám zjevil skrze svého Syna, jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi."²⁶⁸

5.1.2.4. Bojující a zvítězilá církve komunikují v liturgii

Je třeba výraz, který *communio sanctorum* v církvi dostává, zasadit do správných souvislostí. Základním zasazením uvědomění společenství svatých v životě církve je liturgie, zejména slavení eucharistie. Luterská i katolická strana v dokumentu *Communio sanctorum* společně vyznávají slovy konstituce *Sacrosanctum concilium*: "V pozemské liturgii zpíváme s celým množstvím nebeských zástupů chvalozpěv slávy Pánu a ctíme památku svatých v naději na podíl a společenství s nimi."²⁶⁹

5.1.2.5. Svatí se mají ctít

Katolická i luterská strana se shodují v tom, že, řečeno v *Communio sanctorum* tentokrát slovy Augustana, "svatí se mají ctít". Tato úcta však v obou církvích

²⁶³ BALTHASAR, H. U.: *Zugänge zu Jesus Christus*, in: SAUER, J.: *Wer ist Jesus Christus?* 1977, str. 21

²⁶⁴ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 240

²⁶⁵ Memoria svatých je zakotvena v *memoria Christi* či přesněji řečeno v *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, tedy ve zcela konkrétním historickém vyprávění o vítězství Božím prostřednictvím tohoto člověka.

²⁶⁶ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 235

²⁶⁷ tamtéž, čl. 235

²⁶⁸ tamtéž, čl. 235

²⁶⁹ *Sacrosanctum concilium*, čl. 8, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, str. 137

nabývá různých podob. "V evangelickém porozumění se naplňuje vzpomínka svatých pouze v modlitbě k Bohu. V katolické církvi může památka svatých nabyt také podoby jejich vzývání, které je umožněno pouze v Kristu a od modlitby k němu je odlišeno."²⁷⁰

Obě církve dosvědčují, že tam, kde je úcta ke svatým viděna v jejich "christologických, soteriologických a eklesiologických předpokladech a podmínkách"²⁷¹ a "jediné prostřednictví Kristovo není zkráceno"²⁷², není již něčím, co by mohlo církev rozdělovat. "To ovšem předpokládá, že se obě strany budou snažit vzít vážně teologické odůvodnění a vyvodit z nich důsledky."²⁷³ Pro jednu to tedy znamená vyvarovat se všeho, co může vést k neporozuměním a výstřelkům v úctě ke svatým. Pro druhou to znamená přijmout do svého zorného pole intence úcty ke svatým a také se snažit o pochopení pro konkrétní a tradiční formy tohoto kultu.

K těmto závěrům se ovšem těžko podepíše církve, které se hlásí k tradici reformované.²⁷⁴ Nechceme-li ovšem skončit pouze u encyklopedického výčtu přístupů, musíme zaujmout určité teologické hledisko, v němž se nám pochopitelně leccos ze spektra reformačních tradic ztratí. Chceme se zde v duchu uvedeného dokumentu přihlásit k úctě ke svatým a jejímu liturgickému vyjádření, jakkoli samozřejmě (jako ostatně všichni křesťané od okamžiku, kdy věc začali teologicky promýšlet) ji odlišujeme od úcty, náležejícímu samotnému Bohu. Křesťanskou připomínkou a úctou ke svědkům víry nevidíme ohroženu zásadu *Soli Deo Gloria*. Bůh přece svou slávu nezjevuje navzdory a "proti" lidem, ale právě mezi nimi a na nich. Myšlenka *solus Christus* v soteriologickém slova smyslu nesmí vést k *christomonismu*, v němž se nám ztrácí dosah inkarnace a působení Ducha v dějinách církve a osobní historii spásy každého křesťana.

²⁷⁰ *Communio sanctorum: die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn: Bonifatius; Frankfurt am Main: Lembeck, 2000, čl. 243

²⁷¹ tamtéž, čl. 244

²⁷² tamtéž, čl. 243

²⁷³ tamtéž, čl. 244

²⁷⁴ Záměrně se zde zaměřujeme pouze na oficiální učení církví, ačkoli v předešlém jsme občas věnovali pozornost i menšinovým názorům a hnutím. Skutečností - a pro nás značným problémem - totiž je, že - vyhroceně řečeno - popisovat protestantskou víru, která není korigována žádným autoritativním magisteriem, znamená popisovat víru jednotlivých křesťanů.

5.2. Společná praxe: liturgické vyjádření úcty svatých

Doufáme, že se nám v předchozích výkladech podařilo dostatečně názorně ukázat, že *communio sanctorum* a z něj vyplývající vědomí společenství mezi církví bojující a zvítězilou, nachází své životní zasazení především v liturgii církve. Právě tam - oproti různým druhům privátní spirituality - je i nejúčinněji chráněno proti různým výstřelkům, nepochopením a zneužitím. Pokusme se nyní už jen stručně shrnout závěry, k nimž jsme došli a které mohou být přijatelné v ekumenickém prostředí.

5.2.1. Eucharistické ohnisko

Církev bojující a zvítězilou pojí živé pouto vzájemného společenství. *Communio sanctorum* má eschatologický a zároveň hluboce přítomný rozměr. Církev jako Tělo Kristovo není roztržena skutečností pomíjivosti a smrti. Nejhlouběji se tato skutečnost manifestuje při slavení eucharistie, jak si uvědomovali už první křesťané. Věříme, že svatí se s námi účastní důkůvzdání a připojují se k našemu chvalo zpěvu. Proto jsou svatí několikrát výslovně zmiňováni v eucharistické modlitbě.

5.2.2. Intercessio svatých, memoria církve a přímůva za mrtvé

Svatí se za nás přímůvají a my si v modlitbě připomínáme jejich památku. Stejně tak v přímůvné modlitbě pamatujeme na všechny zemřelé. Děkujeme Bohu za jejich svědectví a za plody jejich života víry, jimiž jsme obdarováni, jsme pohledem na jejich životy posilňováni ve víře a inspirujeme se jejich příkladem.

5.2.3. Svátek Všech svatých a památka zesnulých

Srdcem propria de sanctis je svátek Všech svatých (1.11.), kdy si církev připomíná všechny svědky víry - nejen ty, kteří se zapsali do dějin a došli oficiální kanonizace, ale i ty, kteří trpělivě a věrně plnili své poslání a jejichž svědectví mělo význam jen pro úzký okruh lidí, a také ty, jejichž svatý život je znám pouze Bohu.

Těsné sousedství Památky zesnulých (2.11.) se svátkem Všech svatých není jistě bez významu. V duchu předložených tezí můžeme oba svátky chápat jako vyjádření dvou aspektů jediné skutečnosti, jako pohled na jednu věc z různých stran, vyjadřující obousměrnost *communio sanctorum*: svatí nás povzbuzují svědectvím svých životů a podírají svými přímluvami a my žijící se bráníme zapomenutí našich mrtvých, kteří svou smrtí nevydali z Boží lásky a společenství církve, posilujeme zvěstováním evangelia svou víru ve vzkříšení mrtvých a svěřujeme zesulé svými modlitbami Božímu milosrdenství.

Tento zástup svědků, které "nikdo nedokáže sečíst"²⁷⁵, je nejvlastnějším jádrem sanktorálu jako liturgického vyjádření společenství církve přes hranice času a smrti.

5.2.4. Sanktorál

Přesto se v církvi vyvinul zvláštní okruh *propria de sanctis* v rámci liturgického roku - svátku významných svědků víry, kteří jsou připomínání ve zvláštních dnech, pokud možno při výročích jejich smrti, chápané jako "narozeniny" pro věčnost. V širším slova smyslu se sanktorál může uplatňovat jako doplněk temporálních proprií při nedělní oslavě vzkříšení (připomínka svatých v ohláškách, zmínka svědka v modlitbě či přímluvách, kázání na příslušné perikopy apod.), v užším slova smyslu pak církev slaví zvláštní bohoslužby se specifickými proprii (ať už vlastními pro konkrétního Kristova svědka nebo se společnými texty o svatých).

5.2.5. Význam a funkce liturgické oslavy svědků víry

Všechny formy liturgické úcty ke svatým mají několik funkcí. Především se při nich zvěstuje evangelium, které v jejich životech našlo konkrétní odlesk a ztělesnění. Církev si připomíná, raduje se a je povzbuzována pohledem na moc Boží milost, která se v životech svatých projevila a která chce prostoupit i nás. V neposlední řadě jsou pro nás ti, kdo slavně dokonali svůj život, příslibem eschatologického dovršení i našeho životního příběhu.

5.3. Společní svatí - svědkové víry: ekumenický kalendář

Jedním z nejkonkrétnějších úkolů, které jsou důležité pro ekumenickou praxi liturgické oslavy svatých, je vytvoření ekumenického kalendáře. I přes stávající rozdíly v dogmatice církví by takovému počínu - bude-li na všech stranách dobrá vůle - nemělo mnoho bránit. Bůh přece působí své dílo spásy, milosti a posvěcení ve všech církvích a křesťanských tradicích, jak uznávají po posledním koncilu i římská katolická církev:

"Kromě toho mohou existovat mimo viditelné hranice katolické církve některé, ba mnohé a významné prvky a hodnoty, které společně budují a oživují církev: psané Boží slovo, život milosti, víra, naděje a láska i jiné vnitřní dary Ducha svatého a viditelné prvky. Všechny tyto věci, které pocházejí od Krista a k němu vedou, právem patří k jediné Kristově církvi."²⁷⁶

Ve všech církvích lze tedy najít svědky víry a příkladného křesťanského života.

5.3.1. Kanonizace?

Zpochybněním této teze by mohla být praxe oficiální kanonizace, která se stala v západní katolické církvi od druhého tisíciletí pravidlem a která nezná (zatím) možnost kanonizace nekatolického svědka víry: *"Veřejnou úctu je dovoleno vzdávat pouze těm Božím služebníkům, které církevní představení zanesli do seznamu svatých nebo blahoslavených."²⁷⁷* Tato otázka však není rozhodující. Ostatní církve mohou sebevědomě stanovit vlastní kalendáře významných svědků víry bez procesu, podobného římské kanonizaci. Domníváme se, že to patří k životu a svébytnosti každé církve.

²⁷⁵ Zj 7, 9

²⁷⁶ *Unitatis redintegratio*, čl. 3, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995, str. 443

²⁷⁷ *Kodex kanonického práva*, Zvon, Praha 1994., kánon 1187, str. 523

5.3.1.1. Sensus fidelium

Ani v římskokatolické církvi nestojí úřední proces kanonizace na počátku a není nejvýznamnějším prvkem v prosazení veřejně liturgické úcty konkrétního svědka víry. Smysl věřícího lidu pro víru - *sensus fidelium* - tvoří konstitutivní prvek i v katolické tradici. Svatost a plodnost života Kristova svědka obvykle nerozpoznají církevní úředníci, ale lidé, kteří se se svatým přímo nebo zprostředkovaně setkali a rozpoznali u něj plody Ducha svatého. Služba církevního úřadu spočívá spíše v tom, neponechat kult svatých libovůli věřících, ale kultivovat ho, usměrňovat a ohraničovat na základě teologických kritérií. Proto by měl výběr svědků pro konkrétní kalendář splňovat závažnější kritéria než je lidová obliba.

To, co chceme v této kapitole nastínit a co nám jako obraz tane před očima, je vlastně jakési stupňovité pojetí kalendáře formou souřadných kruhů s ohniskem, které, jak jsme již zdůvodnili, nacházíme v slavnosti Všech svatých...

5.3.1.2. Ti, které kanonizuje Písmo

Církev od počátku uctívá i svaté, kteří nikdy nebyli oficiálně kanonizováni, protože si uvědomila, že nemůže o těchto lidech vydat svědectví - naopak: jejich svědectví stojí nad ní a ona z něj žije. Jsou to bibličtí svědkové: Panna Maria, apoštolové, evangelisté, učedníci Páně a apoštolů, Jan Křtitel, proroci a patriarchové... Je zde zdůrazněna kanonizační autorita samého Písma, které sice je součástí tradice církve, ale stojí jako norma nad ní. Tito svědkové patří do našeho vyznání víry (matka Páně explicitně).

5.3.2. "Skutečně všeobecný význam"

Při tvorbě ekumenického kalendáře můžeme vyjít z požadavku 2. vatikánského koncilu, který žádal, jak jsme už připomněli, aby do generálního kalendáře byli zahrnuti pouze ti svědkové víry, *"kteří mají skutečně všeobecný význam"*²⁷⁸. Všeobecným významem zde myslíme význam ekumenický, *katholický*. Tomuto

²⁷⁸ Sacrosanctum Concilium 111, in: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Zvon, Praha 1995

kritériu vyhovují beze zbytku spolu se svátkem Všech svatých památky biblických svědků víry (evangelistů, apoštolů, učedníků Páně a apoštolských žáků). Tuto část sanktorálu můžeme tedy bez rozpaků předložit ekumenické úctě církve, jak se ostatně ve většině tradic děje.

Další významnou skupinu tvoří mučedníci - starokřesťanští, středověcí i dnešní - kteří obvykle požívají úcty i v reformačních církvích (viz Vavřinec, Jan Hus, Bonhoeffer apod.). Ty nelze opomenout nejen proto, že se v jejich životním svědectví nejvýrazněji projevuje Kristovo *mysterium paschale*, ale také proto, že právě jejich *memoria*, jak jsme viděli, stojí na počátku liturgické tradice úcty svatých.

Přece jen však k vyváženému kalendáři patří i jména dalších významných křesťanů jako vesměs obecně přijímaných garantů křesťanské tradice. Německý teolog Frieder Schulz proto sestavil kalendář, čítající asi 30 jmen svatých církevních dějin, kteří podle něj mají skutečně ekumenický význam: Basil Velký, Timoteus, Ignác Antiochenský, Oskar, Polykarp, Perpetua a Felicita, Tomáš Akvinský, Řehoř Velký, Patrik, Benedikt z Nursie, Ambrož Milánský, Justin, Anselm, Kateřina Sienská, Athanasius, Řehoř Nysský, Beda Venerabilis, Bonifác, Barnabáš, Ireneus, Olaf, Vavřinec, Bernard z Clairvaux, Augustin, Jan Zlatoústý, Jeroným, František z Assisi, Monika, Martin, Klement Římský a Mikuláš.²⁷⁹

Samozřejmě, že Schulzův ekumenický kalendář zůstává pouhým pokusem a nástinem - bylo by možno z něj ubírat či k němu přidávat. To už ovšem patří k údělu kalendářů, jejichž sestavení vždy v posledku zůstane záležitostí konkrétního společenství.

Povšimněme si jen, jakých osobností si Schulz všímá. Jsou to především církevní otcové a starokřesťanští mučedníci, představující tradici nerozdělené církve, dále misionáři, kteří šířili evangelium, a také přední teologové a učitelé duchovního života, jejichž vliv na teologii i spiritualitu obecné církve je nesporný. Kdo popře, že

²⁷⁹ BIERITZ, Karl-Heinrich: *Das Kirchenjahr*, Union Verlag, Berlin 1988, str. 223

teologie a spiritualita takových postav jako byli Augustin nebo František měla a má zcela konkrétní význam pro spiritualitu nebo učení taktéž reformačních církví?

5.3.3. Ti ostatní...

Ostatních svědků víry v církevních dějinách je takové množství, že jejich výběr pro liturgickou připomínku už ve většině případů bude možné realizovat pouze podle důrazů a priorit jednotlivých církví nebo místních společenství. Teologický úkol zde spočívá spíše v sestavení kalendářů na základě historické analýzy a nabídky hodnotných liturgických textů, kterých by obce mohly použít při slavení památek těchto svědků víry.

Zvláštní pozornost by zde měla být věnována církevním otcům, kteří představují nerozdělenou církev prvního tisíciletí s jejími zápasy o čistotu křesťanského dogmatu, a křesťané, kteří svým působením a životem ovlivnili dějiny národa nebo regionu (misionáři, křesťanští panovníci, biskupové, ti, kdo se angažovali v charitě, umění a vědě).

Důležité je, aby takové kalendárium zahrnovalo co nejširší spektrum oblastí lidského života, protože ve všech mají křesťané vydat dobré svědectví. Bezpochyby jsou životní oblasti, kde najdeme historicky proslavených svatých poskrovnu (např. prostor manželství a rodiny). Přitom je však třeba dbát také na to, abychom "nekanonizovali" pouhou "ukázkovou průměrnost" nebo "sousedskou slušnost", protože křesťanské svědectví má vždy zahrnovat prvek mimořádnosti a neprůměrnosti, moment odvahy víry navzdory okolnostem a "nehoráznosti" služby...

5.3.3.1. Diferenciace svátků a památek - starokatolická inspirace

Inspirací může být jev, který jsme zaznamenali při popisu starokatolického kalendária: svátky (*festum*) jsou vymezeny pouze poměrně malé skupině (zejména biblických) svatých, připomínce ostatních svědků víry je přiřazeno označení památka (*memoria*). Takové vícevrstvé pojetí sanktorálu, zohledňující kvalitativní rozdíl mezi těmi, kdo apoštolskou víru jako první zprostředkovali a jejich svědectví je zaznamenáno v biblickém kánonu, a těmi, kdo toto svědectví rozvíjeli v teologické

reflexi nebo svou životní praxí uskutečňovali v dějinách církve, může být prvkem, který podpoří iniciativu z evangelické strany.

5.3.4. Problém datace svátků

Kromě společného seznamu významných svědků víry je problémem - z hlediska možnosti ekumenického slavení ještě závažnějším - i datace jednotlivých svátků. Existují poměrně významné svátky, které různé církve a regiony slaví v jiný den. Za všechny uvedme alespoň svátek Navštívení Panny Marie (31.5. v našich zemích a 2.7. v Německu) nebo Cyrila a Metoděje (u nás 5.7., světově 14.2.). Úkol sladit liturgické kalendáře leží spíše na ekumenických vztazích v rámci dané geografické oblasti než na celosvětových představitelích jednotlivých církví. Na počátku totiž musí stát vůle a touha slavit památky svatých společně. Podařilo se to například při tvorbě německého regionálního kalendáře, kdy bylo díky ekumenické spolupráci datováno 110 svátků a památek na stejný den roku (u 19 svátků se datum dosud liší).²⁸⁰ Ještě větší bariéra leží v tomto směru mezi křesťanským Západem a Východem.

5.3.5. Ekumenické kalendáře - existující nabídka

Dnes již existuje řada méně či více oficiálních pokusů o vytvoření ekumenických kalendářů. V německém prostředí se v druhé polovině 20. století o sestavení kalendáře ekumenických svatých pokusili autoři vydání *Evangelického jmenného kalendáře*, který vyšel poprvé v roce 1963 a pak v ekumenicky upraveném vydání v roce 1976.²⁸¹ Zmiňovaný Frieder Schulz dokonce na základě tohoto kalendáře srovnává pohled do evangelického a katolického "nebe" ještě optimističtěji, než uvádí Adam: "*V německé jazykové oblasti se vyskytuje 138 společných svátků a památek.*"²⁸²

²⁸⁰ ADAM, A.: *Liturgický rok*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 240

²⁸¹ BIERITZ, Karl-Heinrich: *Das Kirchenjahr*, Union Verlag, Berlin 1988, str. 222

²⁸² tamtéž, str. 222

Pozoruhodným tuzemským počinem je ekumenický kalendář, sestavovaný Jaroslavem Vokounem.²⁸³ Na světové webové síti může zájemce najít celou plejádu takových kalendářů. Z německého luterského prostředí vychází ekumenický kalendář komunity, zakotvené ve spiritualitě berneuchenského hnutí, komunity Michaelbruderschaft, mající své zázemí v klášteře v Kirchbergu.²⁸⁴ Ještě majestátněji působí německý projekt ekumenického lexikonu svatých²⁸⁵, který ke každému dni roku vyjmenovává všechny svaté křesťanských dějin, utříděné podle tradic, z nichž pochází (katolické, evangelické, pravoslavné, anglikánské, orientální). Navíc přidává řadu historického a liturgického materiálu. Dalším zajímavým počinem, vycházejícím podobně jako kalendář portálu Oremus²⁸⁶ z anglikánského prostředí, je "Křesťanská biografie Jamese Kiefera"²⁸⁷. Ta nabízí na základě anglikánského kalendáře životopisy ekumenických svědků, biblické a liturgické texty k jejich památkám, včetně vlastních modliteb. Je zajímavé přečíst si na anglikánském webu např. kolektu ke svátkům Jana Husa, Jana Kalvína nebo třeba známého křesťanského myslitele, spisovatele a apologety C. S. Lewise:

*"Všemohoucí Bože, tvůj služebník C.S.Lewis přijal z tvé milosti jedinečné dary vzhledu do chápání pravdy v Ježíši Kristu a výmluvnosti i srozumitelnosti při podávání této pravdy svým čtenářům: Pošli v našich dnech věrné vykladače tvého slova, abychom vysvobození ze všech omylů a nevíry mohli přijít k poznání, jež nám dá moudrost ke spáse: Skrze Ježíše Krista, tvého Syna a našeho Pána, který s tebou a Duchem svatým žije a kraluje, jediný Bůh, nyní i navěky."*²⁸⁸

²⁸³ dostupný in: *Ekumenický liturgický sborník 6*, Ekumenicko-liturgický institut Edmunda Schlinka při katedře fundamentální, dogmatické teologie a teologie spirituality Teologické fakulty Jihočeské univerzity, České Budějovice 1999 nebo v časopise *Getsemany*, ročník 2003, dostupném na www.getsemany.cz

²⁸⁴ Dostupný 30.9.2003 na: <http://www.klosterkirchberg.de/Graph/Namen/kn200.htm>

²⁸⁵ Dostupný 30.9.2003 na: <http://www.heiligenlexikon.de/>

²⁸⁶ Dostupný 30.9.2003 na: <http://www.oremus.org>

²⁸⁷ Dostupná 30.9.2003 na: <http://elvis.rowan.edu/~kilroy/JEK/index.html>

²⁸⁸ *Bohoslužebná propria*, překládá a sestavuje J. Vokoun, dostupné 6.11.2003 na portálu Evangelické liturgické iniciativy Coena: <http://coena.edunix.cz/article.php?story=2003110520211187>

6. Závěr

Evangelický teolog a velký ekumenik Edmund Schlink v první polovině 20. století varoval před tím, aby ekumenické hnutí vycházelo pouze z prožitku horizontální vzájemnosti:

*"Bylo by blouzněním přitom přehlížet eklesiologický význam dějin, totiž skutečnost, že jednota církve nikdy není jen společenstvím mezi bratry, ale vždy také společenstvím s otci, a není izolována do církve "bojující", nýbrž spočívá v jednotě mezi "církví bojující" a "zvítězilou"."*²⁸⁹

I my jsme k tomuto rozpoznání chtěli v rámci předložené práce přidat několik poznámek z hlediska jeho liturgických dosahů. Má svůj specifický teologický a liturgický význam připomínat si svědky víry minulých dob. Vždyť církev je *"stavbou, jejímž základem jsou apoštolové a proroci (Ef 2, 20)"*: svědky apoštolské víry byli od počátku lidé, křesťané, svatí - každý se svou jedinečnou zkušeností víry a tato víra se dosud předává prostřednictvím lidského mnohotvárného svědectví.

Ke skutečnosti "společenství svatých", které křesťané vyznávají v Apostoliku jako plod Kristovy smrti a vzkříšení, patří také vědomí *communia* přes hranice času a smrti s těmi, kdo nás předešli, které je stejně reálné jako obecnství pozemské církve. Proto církev věří, že se sbor těch, kdo jsou již u Krista jako *ecclesia triumphans*, přimlouvá za ty, kdo dosud bojují svůj boj víry. V téže víře, že smrt neruší pouta, jimiž nás navzájem spolu se sebou spojil Vzkříšený, se církev může a má modlit za zesnulé a v naději věčného života je svěřovat Božímu milosrdenství.

Dejme na závěr ještě jednou slovo Karlu Barthovi - s dodatkem, že uvedená myšlenka neplatí pouze o teologii, ale o církvi vůbec:

"I pokud jde o teologii, nebudeme v církvi, pokud se k teologii minulosti nepostavíme stejně odpovědně jako k teologii své přítomnosti. Augustin, Tomáš Akvinský, Luther,

²⁸⁹ cit. dle: OTT, H.: *Antwort des Glaubens*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1972, str. 428

*Schleiermacher a všichni ostatní nejsou mrtví, nýbrž žijí. Ještě mluví a chtějí se dát slyšet jako živí, jakože pokládáme sami sebe a je s námi za údy církve.*²⁹⁰

²⁹⁰ BARTH, Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*, Kalich, Praha 1986

7. Přílohy

7.1. Příloha 1: Návrh uspořádání ekumenické bohoslužby o svátku Všech svatých

Jako určitou konkretizaci předešlých úvah, která do oboru praktické teologie patří, chceme uvést návrh liturgie ekumenické bohoslužby o svátku Všech svatých. Tématem této práce není ordinarium bohoslužby, proto nebudeme bohoslužebný pořad dopodrobna rozepisovat, pouze torzovitě uvedeme texty základních částí liturgie, v nichž se proprium svátku projeví (kromě homilie). Přítomnost slavení eucharistie přitom předpokládáme právě pro její spjatost se sanktorálem, jakkoli je její místo v ekumenické bohoslužbě - aspoň v oficiálním podání - dosud problematické. Rovněž nám nejde o originalitu formulací - naopak: chceme poukázat na to, jak texty, vyvěrající z různých tradic, mohou souznít:

1. Vstupní zpěv: *Radujme se vždy společně* (EZ²⁹¹ 397, MZ²⁹² - např. str. 272)

2. Introitus:

*Bude tam trůn Boží a Beránkův, jeho služebníci mu budou sloužit, budou hledět na jeho tvář. (Zj 22,3c.4a)*²⁹³

3. Uvedení do liturgie dne:

Sestry a bratři, dnes si chceme připomenout všechny svědky křesťanské víry v dějinách církve, tedy nejen velké církevní učitele, zakladatele řádů, mystiky či reformátory, jejichž jména se zapsala do historie, ale velký zástup bezejmených, kteří na zemi nesli Kristovo jho a následovali ho v pokoře a lásce. Památka svatých nás upomíná na velký zástup těch, kteří byli Bohem posvěceni, ačkoli byli hříšníky, na

²⁹¹ *Evangelický zpěvník*, vydala SR ČCE s pomocí bádenské zemské evangelické církve a jejího vydavatelského odboru v Karlsruhe

²⁹² *Mešní zpěvy*, Česká liturgická komise Praha 1989, vydáno ve Vatikáně

²⁹³ Tento verš uvádí Agenda VELKD jako tzv. biblické votum. Převzato z: *Bohoslužebná propria*, překládá a sestavuje J. Vokoun, dostupné 6.11.2003 na portálu Evangelické liturgické iniciativy Coena: <<http://coena.edunix.cz/article.php?story=2003110520211187>>

*lidi, na nichž milost Boží vykonala velké věci, ty, jimž Bůh daroval dary, skrze něž oni ho svým slovem a činem, skutky milosrdenství a činné lásky, oslavili. My žijící potřebujeme vzory, které nás silněji než slova povzbuzují k následování Krista na cestě víry a poslušnosti, které nás posilují v jistotě, že není marné nasadit život pro neviditelné hodnoty Božího království.*²⁹⁴

4. Kolekta:

*Pane, náš Bože,
ty jsi nás přijal do společenství svatých,
kteří ve všech dobách a na všech místech oslavují tvé jméno.
Dej, abychom cítili s vděčností,
že stojíme v dlouhé řadě věřících,
spojení vyznáním stejné víry v tebe
a radostí, že tě uvidíme tváří v tvář.
To si vyprošujeme od tebe, Otce našeho Pána Ježíše Krista,
který s tebou a Duchem svatým žije a vládne navěky.*²⁹⁵

5. Čtení: Zj 7, 9-17²⁹⁶

6. Graduale: Ž 34

7. Aleluja:

*Aleluja. Pojdte ke mně všichni, kdo se lopotíte a jste obtíženi, a já vás občerstvím,
praví Pán. Aleluja.*²⁹⁷

8. Evangelium: Mt 5, 1-12

9. Píseň: Nejvyšší kníže pastýřů (EZ 431, MZ - např. str. 234)

²⁹⁴ podle úvodu k Památce svatých na webových stránkách luterského kláštera v Kirchbergu [cit. 30.9.2003]: <www.klosterkirchberg.de>

²⁹⁵ Kolekta pochází z Agendy VELKD. Převzato z: *Bohoslužebná propria*, překládá a sestavuje J. Vokoun, dostupné 6.11.2003 na portálu Evangelické liturgické iniciativy Coena:

<<http://coena.edunix.cz/article.php?story=2003110520211187>>

²⁹⁶ Všechny biblické texty jsou vybrány z ročního cyklu A "ekumenického" lekcionáře (*Revised common lectionary*).

10. Modlitba nad dary:

*Svatý, silný Bože,
děkujeme ti za tvé svaté.
Přijmi naše dary a pomoz nám,
abychom následovali Krista,
který s tebou žije na věky.²⁹⁸*

11. Preface:

" Vskutku je důstojné a správné, spravedlivé a spasitelné, abychom ti, svatý Pane, všemohoucí Otče, věčný Bože, vždy a všude vzdávali díky skrze Krista, našeho Pána. Tys nám v dobrém boji víry tvých svědků dal příklad svatého života a v jejich blahoslavení slavnou záruku naděje našeho věčného povolání, abychom, když jsme obklopeni tak velkým oblakem svědků, vytrvali v běhu s trpělivostí v boji, který je nám uložen, a s nimi obdrželi nehynoucí korunu věčné blaženosti. Proto chválíme a velebíme tvé svaté jméno se všemi anděly a archanděly, trůny a mocnostmi a celým nebeským zástupem a připojujeme svůj hlas k velepísni o tvé slávě, v níž k tobě bez konce voláme: Svatý...²⁹⁹

12. Communio sanctorum:

"A dej nám společenství se všemi tvými vyznavači, a také s těmi, s nimiž jsme u stolu Kristova stávali, a kteří jsou nyní v pokoji u tebe."³⁰⁰

13. Modlitba po přijímání:

*Bože nejvyšší svatý,
jediný dárce svatosti,
provázej nás svou pomocí,*

²⁹⁷ Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku, Zvon, Praha 1995, str. 767

²⁹⁸ Podle Starokatolického misálu.

²⁹⁹ WALTHER, W.: *Die hochkirchlich-liturgische Bewegung in Deutschland und ihre Beitrag zur lutherischen Heiligenverehrung*, Teil I, in: *Bausteine für die Einheit der Christen*, Heft 156, 40. Jahrgang, Ostern 200, str. 20

*ať v nás tvá milost přináší užitek,
abychom ti po celý svůj život věrně sloužili
a od tohoto stolu poutníků došli k nebeské hostině
do společenství všech svatých.
Skrze Krista, našeho Pána.³⁰¹*

14. Slovo poslání (3. čtení): 1J 3, 1-3

15. Píseň: *Tebe, Bože chválíme* (EZ 161, Kancionál³⁰² 932 B)

³⁰⁰ *Agenda ČCE II.*, Synodní rada ČCE, Praha 1988, str. 299

³⁰¹ *Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku*, Zvon, Praha 1995, str. 768

³⁰² *Kancionál - společný zpěvník českých a moravských diecézí*, Zvon, Praha 1994

7.2. Příloha 2: Nástin ekumenického kalendária

Jako druhou konkretizaci našich úvah nabízíme náčrtek jakéhosi "generálního" ekumenického kalendáře. Nejprve uvedeme svátky podle jednotlivých kategorií a závěrem je shrneme do přehledné tabulky. V dataci svátku dáváme přednost evangelickému termínu nebo dnu úmrtí svědka (vytěsněného v tradici často datem přenesení ostatků).

7.2.1. Ohnisko sanktorálu

Všech svatých 1.11.

Památka zesnulých 2.11.

7.2.2. Svátí s biblickým základem (svátky)

Svátky Panny Marie, matky Páně:

Panny Marie, matky Páně 15.8.

Navštívení Panny Marie 2.7.

Vyvolení Panny Marie 8. 12.

Svátky Jana Křtitele:

Narození Jana Křtitele 24.6.

Stětí Jana Křtitele 29.8.

Svátky evangelistů:

Evangelisty Jana 27.12.

Evangelisty Marka 25.4.

Evangelisty Matouše 21.9.

Evangelisty Lukáše 18.10.

Svátky apoštolů a jejich žáků:

Apoštola Ondřeje 30.11.

Apoštola Tomáše 21.12.

Obrácení apoštola Pavla 25.1.
Apoštola Matěje 24.2.
Apoštolů Filipa a Jakuba Mladšího 3.5.
Apoštolů Petra a Pavla 29.6.
Apoštola Jakuba Staršího 25.7.
Apoštola Bartoloměje 24.8.
Apoštolů Šimona a Judy 28.10.
Timoteus a Titus 26.1.
Barnabáš 11.6.

Svátky učedníků (-ic) Páně:

Marie Magdalény 22.7.

Svátky mučedníků:

Prvomučedníka Štěpána 26.12.

Nevinných dětí 28.12.

Svátky andělů:

Archanděla Michaela a všech andělů 29.9.

7.2.3. Ekumeničtí svatí církevních dějin (památky)

V tomto oddíle vyjdeme z výčtu F. Schulze a vyjmenujeme 29 svědků víry církevních dějin, kteří mají ekumenický význam.³⁰³ Vynecháváme Timotea a Barnabáše, které jsme uvedli už ve skupině apoštolských žáků.³⁰⁴

Basil Velký 2.1.

Řehoř z Nyssy 10.1.

³⁰³ Mezi povážlivé slabiny tohoto kalendáře patří například skutečnost, že se v něm vyskytují pouze tři svátky žen.

³⁰⁴ Schulzův výčet se pokouší definovat generální ekumenický kalendář. Pokud bychom do něj chtěli vnést památky, významné pro českou tradici, neměli bychom zapomenout aspoň na představitele tří pro českou církevní tradici nejvýznamnějších duchovních proudů: Cyrila a Metoděje 14.2. (nebo 5.7.), Václava 28.9. a Jana Husa 6.7.

Tomáš Akvinský 8.3.
Oskar 3.2.
Polykarp ze Smyrny 23.2.
Perpetua a Felicita 7.3.
Řehoř Velký 12.3.
Patrik 17.3.
Benedikt z Nursie 11.7.
Ambrož z Milána 4.4.
Anselm z Canterbury 21.4.
Kateřina Sienská 29.4.
Athanasius 2.5.
Monika 27.8.
Beda Venerabilis 25.5.
Justin Martyr 1.6.
Bonifác 5.6.
Ireneus 28.6.
Olaf 29.7.
Vavřinec 10.8.
Bernard z Clairvaux 20.8.
Augustin z Hippo 28.8.
Jan Zlatoústý 13.9.
Jeroným 30.9.
František z Assisi 3.10.
Ignác Antiochenský 17.10.
Martin z Tours 11.11.
Klement Římský 23.11.
Mikuláš 6.12.

7.2.4. Společné chronologické uspořádání

| <i>měsíc</i> | <i>den</i> | <i>jméno</i> | <i>alternativní datum</i> |
|--------------|------------|---------------------------------|---------------------------|
| leden | 10. | Řehoř z Nyssy | |
| | 25. | Obrácení ap. Pavla | |
| | 26. | Timoteus a Titus (a Silas) | |
| únor | 3. | Oskar | |
| | 23. | Polykarp ze Smyrny | |
| | 24. | Matěj apoštol | 14.5. |
| březen | 7. | Perpetua a Felicita | |
| | 8. | Tomáš Akvinský | 28.1. |
| | 12. | Řehoř Velký | 3.9. |
| | 17. | Patrik | |
| duben | 4. | Ambrož z Milána | 7.12. |
| | 21. | Anselm z Canterbury | |
| | 25. | Marek evangelista | |
| | 29. | Kateřina Sienská | |
| květen | 2. | Athanasius | |
| | 3. | Filip a Jakub mladší apoštolové | |
| | 25. | Beda Venerabilis | |
| červen | 1. | Justin Martyr | |
| | 5. | Bonifác | |
| | 11. | Barnabáš | |
| | 24. | Narození Jana Křtitele | |
| | 28. | Ireneus z Lyonu | |
| | 29. | Petr a Pavel apoštolové | |
| červenec | 2. | Navštívení Panny Marie | 31.5. |
| | 3. | Tomáš apoštol | 21.12. |
| | 11. | Benedikt z Nursie | 21.3. |
| | 22. | Maria Magdaléna | |
| | 25. | Jakub Starší apoštol | |
| | 29. | Olaf | |
| srpen | 10. | Vavřinec | |
| | 15. | Maria, matka Páně | |
| | 20. | Bernard z Clairvaux | |
| | 24. | Bartoloměj apoštol | |
| | 27. | Monika | 4.5. |
| | 28. | Augustin z Hippo | |
| | 29. | Stětí Jana Křtitele | |

| | | | |
|----------|-----|--|-------|
| září | 13. | Jan Zlatoušský | 27.1. |
| | 21. | Matouš apoštol a evangelista | |
| | 29. | Archanděla Michaela a všech andělů (Michaelis) | |
| | 30. | Jeroným | |
| říjen | 3. | František z Assisi | 4.10. |
| | 17. | Ignác Antiochenský | |
| | 18. | Lukáš evangelista | |
| | 28. | Šimon a Juda apoštolové | |
| listopad | 1. | Všech svatých | |
| | 2. | Památka zesnulých | |
| | 11. | Martin z Tours | |
| | 23. | Klement Římský | |
| | 30. | Ondřej apoštol | |
| prosinec | 6. | Mikuláš | |
| | 8. | Vyvolení Panny Marie | |
| | 21. | Tomáš apoštol | 3.7. |
| | 26. | Štěpán prvomučedník | |
| | 27. | Jan apoštol a evangelista | |
| | 28. | Nevinných dětí | |

7.3. Příloha 3: Křestní litanie ke všem svatým

Inspirací k ekumenickému užití je koinoniální litanie ke všem svatým, kterou pro křestní obřady slavnosti Velké noci uvádí český starokatolický misál.

Pane, smiluj se. Pane, smiluj se.

Kriste, smiluj se. Kriste, smiluj se.

Pane, smiluj se. Pane smiluj se.

Se svatou pannou Marií, tvou matkou - chválíme tvé jméno.

Se všemi božími anděly - chválíme tvé jméno.

S patriarchy a proroky - chválíme tvé jméno.

Se svatým Janem Křtitelem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Josefem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Petrem a Pavlem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Ondřejem a Jakubem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Janem - chválíme tvé jméno.

Se všemi svatými apoštoly a evangelisty - chválíme tvé jméno.

Se svatou Máří Magdalenou - chválíme tvé jméno.

Se svatým Štěpánem a Vavřincem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Ignácem z Antiochie - chválíme tvé jméno.

Se svatým Hypolitem a Cyprianem - chválíme tvé jméno.

Se svatou Markétou a Kateřinou - chválíme tvé jméno.

Se svatým Václavem a Vojtěchem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Janem Nepomuckým - chválíme tvé jméno.

Se svatým Janem Husem a Jeronýmem Pražským - chválíme tvé jméno.

S Ditrichem Bonhoeferem a Oscarem Romerem - chválíme tvé jméno.

S Maxmilianem Kolbem a Josefem Štemberkou z Lidic - chválíme tvé jméno.

Se všemi svatými mučedníky a mučednicemi - chválíme tvé jméno.

Se svatým Augustinem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Athanasiem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Basilem a Benediktem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Vincencem z Lerina - chválíme tvé jméno.

Se svatým Cyrilem a Metodějem - chválíme tvé jméno.

Se svatým Wilibrordem z Utrechtu - chválíme tvé jméno.

Se svatým Františkem a Dominikem - chválíme tvé jméno.

Se svatým N - chválíme tvé jméno

Se svatou Kateřinou Sienskou - chválíme tvé jméno.

Se svatou Terezií z Avily - chválíme tvé jméno.

Se svatou Anežkou a Zdislavou - chválíme tvé jméno.

Se všemi svatými a světicemi Božími - chválíme tvé jméno.

Měj s námi slitování, vysvobod' nás Pane.

Ode všeho zlého vysvobod' nás. Pane.

Ode všeho hříchu vysvobod' nás, Pane.

Svým narozením a svým svatým životem vysvobod' nás, Pane.

Svou smrtí a zmrtvýchvstáním vysvobod' nás, Pane.

Sesláním Ducha svatého vysvobod' nás, Pane.

I když jsme hříšníci - prosíme tě, vyslyš nás.

Obnov Církev v pravdě a posiluj ji v lásce, prosíme tě, vyslyš nás

Dej svým vyvoleným ať se ve křtu narodí k tvému životu, prosíme tě, vyslyš nás.

(Požehnej tuto vodu a dej, ať se ti, kdo v ní budou pokřtěni, narodí k tvému životu, prosíme tě, vyslyš nás.)

Ježíši, Synu Boha živého, prosíme tě, vyslyš nás.³⁰⁵

³⁰⁵ *Starokatolický misál, získáno v elektronické podobě z biskupského ordinariátu Starokatolické církve v ČR.*