

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Pohřební bohoslužby
z homileticko-liturgického pohledu**

Základní východiska
pro podobu pohřební bohoslužby
s ohledem na možnosti praxe

Jana Hofmanová

Katedra praktické teologie
Vedoucí práce: prof. ThDr. Pavel Filipi
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Pohřební bohoslužby z homileticko-liturgického pohledu napsal/a samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 7.5. 2012

Jana Hofmanová

Bibliografická citace

Pohřební bohoslužby z homileticko-liturgického pohledu [rukopis]:
Základní východiska pro podobu pohřební bohoslužby s ohledem
na možnosti praxe: Diplomová práce / Jana Hofmanová;
vedoucí práce: Pavel Filipi. -- Praha, 2012. -- 76 s.

Anotace

Práce představuje základní souvislosti, které mohou ovlivnit podobu liturgie a kázání v pohřební bohoslužbě (zejména v českobratrské evangelické). V první části jsou uvedeny teologické základy, pozadí tradice a současný kontext.

Na tuto úvodní část navazuje zhodnocení možného propojení pohřební bohoslužby s rituálem; pozornost je také věnována diskusi o přínosu moderních studií rituálu v liturgice.

Následně se práce zabývá pohřební bohoslužbou jakožto médiem evangelia, zejména možností komunikace prostřednictvím liturgie a prostřednictvím propojení liturgie s kázáním. Pozornost je věnována mimo jiné sémiotickému přístupu.

Specifická situace pohřbu je v této práci pojata jako situace, která si žádá doprovázení a doprovázení je zároveň interpretováno jako projev vyznání a svědectví.

Na základě takto vymezených souvislostí obsahuje práce také pokus formulovat stručnou charakteristiku jednotlivých částí bohoslužby a poukázat tak na základní východiska pohřební bohoslužby.

Klíčová slova

Bohoslužba, pohřeb, liturgie, homiletika, kázání, rituál, doprovázení

Summary

Homiletic and Liturgical Aspects of Funeral Services

This dissertation introduces fundamental context which influences shape of funeral services liturgy and preaching (particularly in Evangelical Church of Czech Brethren). First part introduces theological, traditional and modern context. This is followed by study on possible connections between ritual and liturgy and also possible

contribution of modern ritual studies to the theology of liturgy is presented.

Another part of this dissertation discusses opportunity of preaching gospel in the specific situation of funeral services. The concern of these chapters focuses especially on interconnection of liturgy and sermon and on semiotics.

The situation of funeral is understood as a situation which deserves pastoral care and keeping a company to the mourning. On the other hand possibility to care is understood as opportunity to confess ones faith as a witness of Resurrected Christ.

After marking out all these bases, there are liturgical and homiletical aspects of particular elements of funeral service presented.

Keywords

Funeral service, liturgy, homiletics, ritual, pastoral care

Poděkování

Děkuji především panu prof. ThDr. Pavlu Filipimu za trpělivé vedení a cenné připomínky.

Děkuji také přátelům, kolegům a rodině, kteří mě při studiu podpořili.

A v neposlední řadě patří mé poděkování váženým kazatelům a kazatelkám, kteří mi pro tuto práci poskytli cenné podklady.

Obsah

Úvod	9
1 TEOLOGICKÝ SMYSL POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY	11
1.1 Biblické základy bohoslužby	11
1.2 Biblická východiska podoby pohřební bohoslužby a raně křesťanské zmínky	12
1.3 Systematicko-teologický základ pohřební bohoslužby	13
1.4 Současná situace jako kontext pro formování podoby pohřební bohoslužby v Českobratrské církvi evangelické	16
2 POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBA JAKO RITUÁL?	19
2.2 Pohřební bohoslužba jako provázení liminaritou	20
2.3 Bohoslužba jako rituál, nebo rituál jako bohoslužba?	22
2.4 Rituál v bohoslužbě jako výraz teologie	25
3 POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBA JAKO ZVĚSTOVÁNÍ	27
3.1 Nikoli přechod z minulosti do budoucnosti, nýbrž přítomnost před Bohem	28
3.2 Předpoklad víry?	29
3.3 Možnost setkat se v nevíře s vírou	31
3.4 Bohoslužba sama o sobě komunikující	33
3.5 Komunikace prostřednictvím symbolu a znaku	35
4 STRUKTURA A PODOBA POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY: KÁZÁNÍ ...	39
4.1 Pojetí a smysl kázání	39
4.2 Ohled na posluchače	41
4.3 Úskalí a korekce	44
4.4 Kérygma a motivy zvěstování	46
5 STRUKTURA A PODOBA POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY: LITURGICKÝ RÁMEC	55
5.1 Uspořádání	55
5.2 Jednotlivé prvky	56
5.3 Eucharistie v pohřební bohoslužbě	67
5.4 Význam propojení kázání s liturgickým rámcem	69
ZÁVĚR	71
Seznam použité literatury	73

Úvod

V této práci se pokusím předložit východiska, která mají v tradici a možnostech současné evangelické praxe význam při utváření liturgické a homiletické podoby bohoslužby.

S vědomím, že praxi křesťanského pohřbu je možné studovat v mnoha souvislostech a z mnoha různých hledisek se ve své práci soustředím pouze na podobu pohřební bohoslužby, a to z pohledu homiletického a liturgického. Jen okrajově se dotknu souvisejícího tématu pastorační, pouze v té míře, do jaké souvisí s podobou bohoslužby. Zcela stranou ponechám otázku doprovodných pohřebních obřadů a zvyklostí, která by mnohdy byla spíše předmětem studia religionistiky.

Vycházím z předpokladu, že pohřební bohoslužba je vždy zároveň bohoslužebným děním i rituálem a její podoba je tím obojím utvářena. Tomu bude odpovídat také metoda a struktura práce, částečně naznačená už podtitulem.

V první části budu sledovat podstatné základy pohřební bohoslužby – jednak teologické v souvislosti tradice a jednak možný přínos studia rituálu pro úvahy o podobě pohřební bohoslužby. Převážně na základě studií přednesených na konferenci v Soesterbergu k tématu „Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies“ (2006) se pokusím o vyjasnění vztahu mezi pohřební bohoslužbou a rituálem. Následně se soustředím na možnosti komunikace kerygmatu a toho, co se v pohřební bohoslužbě odehrává s ohledem na účastníky pohřebního shromáždění. Na pozadí těchto souvislostí se pokusím zachytit a zhodnotit homiletickou a liturgickou podobu pohřební bohoslužby tak, jak k ní směřují starší i novější homiletiky a liturgické pořady, převážně z prostředí Českobratrské církve evangelické (ČCE), ovšem s přihlédnutím k jiným tradicím. V závěru práce zdůrazním význam propojení jednotlivých částí bohoslužby.

Mým cílem je naznačit pole souvislostí, v němž se pohřební bohoslužba odehrává a tím poukázat na to, čím je, nebo by měla být, utvářena její podoba – a naopak, čím a jak bohoslužba sama vyjadřuje prostřednictvím liturgie a kázání svou vlastní podstatu v dnešní situaci.

Spíše než o pouhou „anatomii“ (tedy zachycení univerzální kostry pohřební bohoslužby) budu usilovat o vyjádření významu součinnosti bohoslužby v jejím celku. To plyne z mého přesvědčení, že liturgický rámec, který v případě pohřební bohoslužby tvoří zároveň „kostru“ rituálu, může být jakýmsi ukotvením kázání a může pomoci sdělit to, co je z nějakého důvodu kázáním nesdělitelné. Chci poukázat na to, jak takovéto propojení liturgie a kázání umožňuje pojmout styčnou plochu, která v pohřební bohoslužbě vzniká mezi církví a veřejností, jako prostor pro doprovázení a zvěstování evangelia.

Vzhledem k rozsahu práce není cílem popsat celou šíři různých podob pohřební bohoslužby napříč tradicemi, nebo hledat univerzální podobu pohřební bohoslužby, což by ostatně ani nebylo možné. Předmětem (i cílem) studia bude zejména prostředí a možnosti praxe v Českobratrské církvi evangelické, přičemž odkazy k dalším tradicím budou tvořit spíše kontext a souvislost pro sledování evangelické tradice.

Vzhledem k tomu, že studium nemohu konfrontovat s vlastní praxí, požádala jsem několik kazatelů ČCE o poskytnutí textů pohřebních kázání včetně liturgického rámce a takto shromážděný materiál použiji pro ilustraci, samozřejmě s vědomím a upozorněním, že se nejedná o reprezentativní výzkum.

1 TEOLOGICKÝ SMYSL POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY

1.1 Biblické základy bohoslužby

Starý zákon pohřební bohoslužbu jako takovou nezná. Bohoslužba je spjata se sedmým dnem odpočínutí nebo se slavnostmi (Lv 23, Nu 28–29) a postupně v době po návratu z exilu (Ezd, Neh, Pa) je spojena s chrámovým kultem (Ezd 6,18). Její podstatnou součástí je přinášení darů Hospodinu, tedy přinášení obětí podle kultických předpisů. Bohoslužba je tak míněna jako způsob naplňování Božího nařízení a zároveň jako projev věrnosti lidské i Hospodinovy (Ex 12,14.16). Vykonávání obětní služby je vyhrazeno určeným prostředníkům, kněžím, a rituální čistota, která musí být při takové bohoslužbě zachovávána přímo vylučuje kontakt s mrtvými (Lv 21,11; Nu 19,11; Ez 44,25). Bohoslužba a pohřeb ve Starém zákoně stojí odděleně, jako čisté a nečisté, v rozdílných oblastech života.

V Novém zákoně se pak setkáváme s židovskou podobou sobotní synagogální bohoslužby (Sk 12,14), která, „zdá se, se vyvíjela jako jakási nápodoba bohoslužby chrámové“¹ a již se podle evangelií účastnil i Ježíš (např. Mk 1,21; 6,2; Lk 4,16nn aj.). Její podstatou byla shromáždění ke čtení Písma, k učení a k modlitbám (viz označení modlitebna v Sk 16,13.16). Zmínku o kazuálních shromážděních tohoto typu v souvislosti s pohřbem v Bibli nenalzáme.

Křesťanské pojetí bohoslužby v textech Nového zákona dostává nový rozměr, židovské úzké spojení s chrámovým kultem a přinášením obětí je přeznačeno a rozšířeno. Podle evangelií Ježíš sice putuje do Jeruzaléma k chrámové slavnosti, vrcholem této pouti se však namísto chrámové bohoslužby stává jeho vlastní oběť na kříži. V listu Židům je Ježíš Kristus nazván veleknězem a prostředníkem nové smlouvy (Žd 9,11nn), chrámová opona, která člověka dělila od Boží blízkosti, je Kristovou obětí zrušena (Žd 10,19nn). Apoštol Pavel pak ve svých listech vyzývá ke zcela jiné bohoslužbě, kterou člověk koná svým životem (Ř 12,1) i svou smrtí (Fp 2,17). Základní orientací k této bohoslužbě života je Kristův spásný čin, jehož význam je

¹ Filipi: Pozvání k oslavě s. 46

koncentrovaně aktualizován, zvěstován, vyznáván a slaven při shromáždění ve společenství (koinonia), v modlitbách a při „lámání chleba“ (Sk 2,42; 20,7; 1 Kor 10,16-17). Kristovo vzkříšení a naděje, že na něm bude mít podíl i ten, kdo zemřel, pak bylo vyznáváno i ve shromážděních, která se konala při pohřbu.²

1.2 Biblická východiska podoby pohřební bohoslužby a raně křesťanské zmínky

Na základě starozákonních textů a archeologických nálezů z biblických dob v oblasti Palestiny je možné pouze poodhalovat představy o tom, jak je třeba zacházet se zemřelými, a je možné snažit se porozumět vnímání života a smrti v tehdejší židovském prostředí. V Bibli nalezneme zmínky o tom, že tělo je třeba pohřbít (Gn 50, 5; Kaz 6,3; Dt 21,23; 2 Kr 23,30; 2 Pa 10,12), je žádoucí být pohřben se svými otci (Gn 15,15; 1 Kr 13,22, 2 Pa 35,24 aj.) – a naopak, nemít možnost k takovému pohřbu a zůstat jinde (Jr 20,6), nebo dokonce zůstat nepohřben napospas ptactvu a zvěři je výrazem tvrdého údělu či dokonce přímo Hospodinova trestu (Dt 28,26, Jr 16,4; Jr 19,7). Popis podoby a vysvětlení obřadů spojených přímo s pohřbíváním ve Starém zákoně nenalezneme, nanejvýš se objevují zmínky o obřadech spojených s truchlením (Ez 24,17), a naopak zákazy některých praktik (např. zákaz „zjizvovat své tělo pro mrtvého“ a „dělat si lysinu mezi očima“ Lv 19,28; Dt 14,1), zřejmě jako vymezení proti pohanským zvykům okolních národů.³ Namísto bohatých pohřebních rituálů, rozšířených ve starověkých kulturách, se biblické texty omezují na pouhé „pohřbil ho“ nebo „byl pohřben“ atp. V Novém zákoně se navíc objevují pouze zmínky o pomazání mrtvého, zavinutí těla do plátna a uložení do hrobu (J 19,40), snad jen v Lk 7,12 čteme o zástupu, který doprovázel vynášené tělo mrtvého mladíka, a v Mt 9,23, že v domě, kde zemřela dcera představeného synagogy, byl zástup a hudebníci.

Přestože v biblickém textu nenalzáme žádnou konkrétní podobu pohřební bohoslužby, je zřejmé, že způsob, jakým bylo naloženo

² Adam, Liturgika, 311–312.

³ Bič, Ze světa Starého zákona, 300.

s tělem zemřelého, se mohl stát a stával určitou výpovědí. Mohli bychom shrnout výše uvedené důrazy tak, že pohřbení svým způsobem (a) vyjadřovalo svědectví (b) o situaci a identitě zemřelého (c) před Hospodinem a (d) v prostředí daného společenství.

Když poté křesťanská bohoslužba získává svou podobu, jednak (teologicky) výše zmíněnou reinterpretací chrámové bohoslužby, jednak (prakticky) pod vlivem židovské synagogální bohoslužby a podle vzoru Ježíšova stolování s hříšníky,⁴ propojuje se tak význam slavení, zvěstování (či ujištění) a společenství (koinonia).⁵ Tato podoba i podstata bohoslužby je přímo založena na dynamice Božího spásného jednání v Kristu Ježíši, je výrazem církve a jejího úkolu, a tak se nemusí konat jen při pravidelných nedělních setkáních, ale právě i v situacích života, kde má k výše zmíněným důrazům (a, b, c, d) zaznít slovo evangelia.

A. Adam uvádí, že součástí pohřebních obřadů římských křesťanů byla od 2. stol. eucharistie, jakožto společenství s Kristem i zesnulými, a zpěv žalmů a hymnů.⁶ Ze 4. stol. známe například Jeronýmovu zprávu o smrti sv. Pavly a jejím pohřbu v Betlémě, při němž bylo tělo nejprve vystaveno v chrámu a poté neseno ke hrobu za zpěvu žalmů; Řehoř z Nyssy zase ve spisu *De vita s. Macrinae* zmiňuje při popisu pohřbu Sv. Makriny rezponzoriální zpěv.⁷ Tradici pohřebních kázání převzali církevní otcové z antiky.⁸ Tělo bylo, v návaznosti na židovský způsob, ukládáno do hrobu.

1.3 Systematicko-teologický základ pohřební bohoslužby

Pohřební bohoslužba nepřestává být bohoslužbou v základním smyslu, totiž v tom, že jde o lidskou odpověď na způsob, jakým Bůh

⁴ Závěr, že „paradigmatem bohoslužby prvních křesťanských obcí nebyla synagogální bohoslužba, nýbrž nový prvek, společenství stolu, navazující na Ježíšovo stolování s hříšníky“ uvádí také P. Filipi s odkazem na příspěvek J. Roloffa, (*Handbuch der Liturgik* 2003, 50), Filipi, *Pozvání k oslavě*, 50

⁵ Casel dodává, že způsob a jazyk pro vyjádření Kristova tajemství je přebírán z helenistických mysterií. Casel, 32

⁶ Adam, *Liturgika*, 311–312

⁷ Kunetka, *Stručné dějiny hudby*, 4

⁸ Pavlíčková, *Pohřební kázání*, in: *Církev a smrt*, 117

promlouvá k člověku ve svém Slovu a činu. Bohoslužba, jejímž původcem je Bůh jako Otec, Syn a Duch svatý, je právě tímto „dialogem mezi Bohem a člověkem na cestě do Božího království a k dokonání spásy. (...) Církev odpovídá na Boží sebe-sdělení se skrze Krista v Duchu svatém a přivlastňuje si tak spasení a obnovení.“⁹ Podstatný charakter bohoslužby je tudíž utvářen ze dvou směrů, dialogicky mezi Bohem a shromážděnou církví. „Bohoslužba je (...) „rozpomínkou“ minulých událostí. (...) Tato aktualizace je možná jen proto, že zůstala v Boží paměti, že se Bůh na ni znovu „rozpomíná“.“¹⁰ V dvojsměrnosti bohoslužebné dynamiky¹¹ se setkává Boží katabatický pohyb s anabatickým pohybem, v němž se shromážděná církev obrací v modlitbách i oslavě k Bohu; bohoslužba vzniká tam, kde se setkává anamnéze a epikléze, zvěstování a oslava.

V pohřební bohoslužbě se přitom toto setkání zvěstování a oslavy odehrává v obtížném kontextu. Ačkoli v raně křesťanských dobách měla (podle Chrysostomova svědectví) i pohřební bohoslužba radostný charakter,¹² dnes je bezpochyby jejím specifikem právě to, že aktuálním impulsem pro shromáždění není „nedělní“ radost ze vzkříšení, nýbrž naopak den bolesti a zármutku nad smrtí člověka. Je-li tedy bohoslužba lidskou odpovědí na Boží jednání, pak pohřební bohoslužba je ze strany shromážděných svým způsobem odpověď otázkou (někdy jen nejistou, nechápanou, jindy dokonce rozčilenou, nebo rezignovanou...).

Jednotlivé konfese se pak v důsledku odlišného pojetí učení o ospravedlnění liší v tom, co ve svém bohoslužebném vyjádření akcentují. Na rozdíl od pojetí římskokatolického, které od středověku v obřadu akcentovalo modlitbu za duši zemřelého,¹³ dbalo na komemorativní efekt (uchování „dobré památky“ zesnulého) a na vzdání pocty zesnulému, protestantská teologie pohřební bohoslužby počítá s tím, že s dalším „osudem“ člověka po jeho smrti

⁹ Sedláček, Systematicko-teologické základy bohoslužby, 2002. Dostupné z <http://www.coena.cz/teologie/20030504215305113/>

¹⁰ Filipi, Pozvání k oslavě, 31

¹¹ Filipi, Pozvání k oslavě, 29

¹² Adam, Liturgika, 312

¹³ Hnojek, Katechismus o svatých obřadech církve katolické, 1855, s. 200–201. Dostupné z <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=14935>

nelze a není třeba nic dělat a zemřelý spíše než v naší paměti zůstává v paměti Boží. Bohoslužba se tak na jednu stranu stává projevem pochopení, účasti a lásky k pozůstalým a k zemřelému, současně na druhou stranu je také prostorem pro zvěstování evangelia, které oslovuje, provází a proměňuje zmíněné tázání se před Bohem.

Právě jako pokračování tohoto provázení (aby někam vedlo) však musí být citlivě zachován i celebrativní aspekt bohoslužby, v němž „hledíme k dovršení všech dějů spásy“¹⁴ a ke kterému se mohou pozůstalí přidat svou odpovědí na evangelijní zvěst. Takové vyhlížení se pak stává vyznáním toho, že Boží jednání ve Slově a činu je přijímáno, že se jím necháváme vést, že právě toto Boží jednání má moc proměnit, a také zakoušíme, že proměňuje už nyní (i když ještě stále zde na zemi, u hrobu) naši skutečnost, v níž stojíme tváří v tvář smrti.

Zvěstování evangelia a oslava Boží se takto naplňuje specifickým způsobem – skrze doprovázení. Pohřební bohoslužba je svědectvím o Bohu, resp. je projevem přijímaného Božího adresného pozvání a vedení k účasti na spáse, a zároveň je také projevem společenství těla Kristova (i kdyby tu tělo Kristovo reprezentoval jen kazatel, nebo jen část sboru¹⁵), v němž jsou účastníci spojeni právě společnou odpovědí na potřebu milosti a přijímáním Božího pozvání a potěšení.

V pohřební bohoslužbě se plačící člověk má setkat s Boží slávou (doxa), která se zjevuje ve vzkříšení, má se setkat se slávou, která se projevila právě navzdory smrti, s Bohem, který jediný může člověku setřít všechny slzy z tváře. A o možnosti a nutnosti takového setkání mají svědčit ti, kteří byli „křtem spolu s Kristem pohřbeni ve smrt“ (Ř 6,4); mají mít soucit a slitování, „smýšlení jako v Kristu Ježíši“ (Fp 2). Konkrétním výrazem oslavy Boha Otce, projevem „bytí v Kristu“, vyznáním Ježíše Krista jako Pána skrze skutek lásky, skloněním se před jeho jménem (Fp 2,11) je v pohřební bohoslužbě doprovázení plačících.

¹⁴ Filipi, Pozvání k oslavě, 32

¹⁵ V této práci se nebudu podrobněji zabývat pojmem „kazuální církve“ ani diskusí o něm. Právě zde je však zřejmé a je na místě zmínit, že tam, kde používám pojem shromáždění, předpokládám specifický, právě vzniklý „sbor“ odlišný od sboru scházejícího se k pravidelným nedělním bohoslužbám, a přitom právě na něj (resp. jeho zázemí a tradici) navazující.

Doprovázení se stává doxologií. A naopak doxologie¹⁶ je pochopitelná právě tehdy, když vstupuje do dané lidské situace zúčastněně, když „podává ruku“ (k vedení nebo ke společné modlitbě).

Takovéto bohoslužebné dění probíhá ve světě stvořeném a probíhá pouze tehdy, je-li ze strany účastníků dějem chápaným a srozumitelným; odtud plyne jednoznačný nárok zabývat se podobou pohřební bohoslužby tak, jak může být vlastní a srozumitelná celému stvořenému člověku (tj. skrze logickou, akustickou, vizuální a kinetickou oblast¹⁷).

1.4 Současná situace jako kontext pro formování podoby pohřební bohoslužby v Českobratrské církvi evangelické

Pohřeb v dnešní české společnosti je považován za rozloučení se zemřelým, za poslední dar zemřelému, doprovod na poslední cestě a za poslední poctu. Do určité míry je také možnou cestou útěchy a „mechanismem odvádějícím a tlumícím reakce, které by mohly truchlící zahltnit.“¹⁸ Pro pozůstalé je to součást procesu uspořádávání nové situace, nových vztahů a vlastního života, z toho důvodu záleží na podobě pohřebního obřadu, která události interpretuje.

Z. Nešpor¹⁹ si všímá, že ačkoli církve početně slábnou a vedle církevních pohřbů existují nejrůznější alternativy pohřebních obřadů, největší procento pohřebních obřadů v západoevropském prostoru vykonávají etablované církve; je v ně patrně vkládána důvěra, že umí nejlépe se smrtí, resp. s pohřebním rituálem, zacházet. V České republice se tato situace v druhé polovině 20. stol. změnila, když církevní obřady začaly být více nahrazovány civilními obřady a kremací. To se postupně stalo obvyklou praxí. Civilní obřad (v podstatě náhražkově napodobující křesťanský průběh obřadu) se nakonec projevil jako nefunkční a bývá bez náhrady odmítnut;

¹⁶ Používám na tomto místě pojem doxologie jako obraz celého bohoslužebného dění.

¹⁷ Von Allmen, *Worship*, 86nn

¹⁸ Kubičková, *Zármutek a pomoc pozůstalým*, 243

¹⁹ Nešpor, *Příliš slábi ve víře*, 180

zhruba třetina kremací dnes probíhá bez rozloučení.²⁰ Pokud se však obřad v krematoriu či ve smuteční síni koná, bývá i tam v případě křesťanského pohřbu zván duchovní a může být následně požádán i o účast při ukládání urny.

Evangelický pohřeb by podle agendy z r. 1939 měl být „výrazem bratrské lásky a účastenství k zesnulému“, a proto by mělo být „slouženo Slovem Božím k potěšení zarmoucených a utvrzení víry a naděje i k probuzení vědomí všech, že nemajíce zde místa zůstávajícího, máme konati dílo Boží, dokud jest den.“²¹ Současná Agenda ČCE formuluje smysl pohřbu podobně, jen se zřejmým vědomím, že pohřeb se vždy nekoná výhradně ve společenství vyznávajících křesťanů, a tedy s upozorněním, že shromáždění nebývá vždy „vnímavé pro biblickou zvěst o vzkříšení v její vyznavačské podobě“ a že je třeba nalézt způsob, jak z postoje lidské účasti a solidarity „ukázat, že skutečné potěšení, za které prosíme a na které čekáme, je ve víře ve vzkříšení.“²² Oba pořady však zřejmě směřují k potěšení pozůstalých a ke svědectví víry.

Vzhledem k reformačnímu odmítnutí prosebných modliteb za mrtvé a mše za zemřelé se ústředním prvkem evangelické pohřební bohoslužby stalo kázání²³ a celková podoba obřadu se pak obvykle liší podle charakteru sboru, místa konání a konkrétních souvislostí. Vždy však má být určována tím, že jde o příležitost a spíše nutnost na veřejnosti a s pastýřským ohledem k individuálnímu příběhu „nejvýrazněji artikulovat, co je to křesťanství. Pohřeb je místem inkulturace a kontextualizace evangelia.“²⁴

O. Macek²⁵ konstatuje, že v současnosti je nikoli tradice, ale právě osobní příběh zemřelého kritériem pro podobu rozloučení. Domnívám se ovšem, že tradice může být tím, co pozůstalé s prosbou o pohřeb

²⁰ Nešpor uvádí, že Česká republika v současné době dosáhla největšího relativního zastoupení krematorií v Evropě, a že téměř 76 % zemřelých bylo v r. 2000 zpopelněno. Církevní obřad by podle průzkumu v r. 2008 preferovalo necelých 20 % Čechů, více jak 30 % je otázka obřadu lhostejná. Nešpor, Příliš slábi ve víře, 182–185

²¹ Kniha modliteb a služebností, 194.

²² Agenda ČCE I., 194

²³ Pavlíčková, Pohřební kázání, in: Církev a smrt, 117

²⁴ Macek, Reflexe (příspěvek na sympoziu)

²⁵ Macek, Reflexe (příspěvek na sympoziu)

do církve přivedlo, a že tudíž zůstává kritériem významným. Pozůstali pravděpodobně přicházejí proto, že chtějí, aby, pohřeb měl podobu křesťanskou a navíc často specifickou podle příslušné konfese. Očekávají v tradici církve oporu, která zajistí, že vše pro jejich zemřelého a pro ně bude „jak to být má“ (když smrtí se mnohé mění a není, jak by být mělo), a tím pomůže nalézt útěchu.²⁶

Možnost připojit se (v situaci osobní bolesti a s vědomím lidské konečnosti) k tradičním, přes věky v církvi vyznávaným textům, modlitbám, písním a úkonům nabízí očekávanou útěchu a oporu těm, kteří chtějí navázat na stabilní, tradiční zvyk (rituál), i těm, kteří vyhlížejí odpovědi a slova tam, kde se jim slov nedostává. Zároveň však církevní tradice svým obsahem odkazuje mimo sebe – k jediné skutečně trvalé opoře a útěše v Bohu Otci, Synu i Duchu svatém. Proto zůstává a má zůstat významným kritériem pro podobu křesťanské pohřební bohoslužby v tom smyslu, že se podle „poptávky“ neutváří, a přesto nabízí „poptávané“.

²⁶ Předpoklad takových očekávání podporuje empirický výzkum, který se uskutečnil v nizozemském římskokatolickém prostředí. Podstatná část dotazovaných sice uvedla, že považuje smrt za konečnou událost života, přesto však tito dotazovaní rozumí pohřební liturgii tak, že v ní nemá místo myšlenka beznaděje. Autoři výzkumu z tohoto napětí vyvozují, že ti, kdo na pohřeb přicházejí, vědomě očekávají útěchu, která neodpovídá jejich dosavadní zkušenosti. (Quartier, Hermans, Roman Catholic Funeral Liturgy and Human Finititude, s. 220)

2 POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBA JAKO RITUÁL?

2.1 Podoba pohřební bohoslužby jako podoba rituálu

Pohřební obřady patří podle obvyklé klasifikace²⁷ k tzv. přechodovým rituálům (rites de passage), přičemž v naší společnosti se v tomto rituálu obvykle nejedná o přechod mrtvých do říše smrti, ale spíše o přechod pozůstalých do jiné role v sociální skupině a o přechod z jedné fáze smutku²⁸ do jiné. Toto propojení bohoslužby a rituálu je třeba mít na paměti a v jeho souvislostech uvažovat o tom, jak a čím je a má být vytvářena podoba pohřební bohoslužby. Proto se oprávněně vede diskuse o významu a funkci rituálu kromě antropologie, etnologie a religionistiky také v liturgice.

Nathan D. Mitchell z University of Notre Dame²⁹ zastává stanovisko, že liturgika musí vzít studium rituálu dostatečně vážně a vycházet z něj. Odvolává se přitom na R. Guardiniho. Guardini v reakci na konstituci Sacrosanctum concilium připomněl, že reforma římské liturgie nemůže být provedena jen úpravou a obměnou textů a že větší porozumění liturgii a aktivní účast nezaručí intenzivnější katecheze samotná, protože liturgie má svůj smysl, jestliže nepotřebuje vysvětlující slova, jestliže je sama výrazem; smysl liturgie se musí realizovat v samotném dění, nikoli ve vysvětlení tohoto dění. Proto podle Guardiniho při rozhodování o možnostech liturgie není podstatná jen otázka lépe připravených liturgických textů, ale také otázka, zda jsme či nejsme dnes schopni „znovu se naučit zapomenutý

²⁷ A. van Gennep považuje smutek za „stav pomezí pro pozůstalé, do nějž vstupují odlučovacími rituály a z nějž vystupují rituály opětovného začlenění do obecné společnosti (rituály ukončení smutku).“ (van Gennep, *Přechodové rituály*, 137)

²⁸ V literatuře se objevuje různé členění fází smutku. Někteří autoři používají pro popsání procesu truchlení model smířování se se ztrátou podle E. Kübler-Rossové (5 fází: negace, agrese, smlouvání, deprese, smíření). V tomto případě se mi však zdá vhodnější model tří fází smutku, který uvádí N. Špatenková: konfuze (otřes, zmatek), exprese (intenzivní zármutek), adaptace. (Špatenková, *Poradenství*, 53) Model Kübler-Rossové počítá s fázemi, které mohou u jednotlivců měnit své pořadí, mohou se prolínat i opakovat; spíše než procesem je tedy jakousi škálou možných stavů. Třífázový model je obecnější a popisuje vývoj, kterým navzdory různým stavům pravděpodobně projdou všichni, takže na jeho pozadí je vhodnější hovořit o funkci pohřebního rituálu jako přechodu mezi některými z fází.

²⁹ Mitchell, *The Significance*, 63-85

způsob jednání.“³⁰ Mitchell považuje takto pojatou liturgii v podstatě za rituální dění (tomu zde rozumíme právě jako dění, které má smysl samo o sobě tím, že se děje, protože zároveň zpřítomňuje to, k čemu odkazuje) a domnívá se, že je relevantní použít pro moderní interpretaci křesťanské bohoslužby pojmy „liminality“ a „communitas“³¹, vycházející z teorií rituálů Arnolda van Gennepa a Victora Turnera.

2.2 Pohřební bohoslužba jako provázení liminaritou

Podle teorie A. van Gennepa má rituální dění tři části: odloučení od běžného stavu a činností, přechod prahovým (pomezím, liminárním) stavem prostřednictvím dramatického světa rituálu a návrat (znovu-začlenění). Van Gennep zdůrazňuje zejména význam druhé, dramatické, fáze. Důležité je, že při procházení rituálem se vytváří communitas, v níž probíhá sdílení zkušeností zpětně měnící realitu mimo rituál. Pro pochopení toho, co je míněno pojmem communitas, je možné přirovnání k Buberovu „bytí ne již bok po boku (a mohlo by se dodat, nad a pod), ale bytí spolu s dalším z množství lidí...“³²

Souvislostí konkrétně římskokatolických pohřebních rituálů s liminaritou („přechodovostí“) se zabývali Thomas Quartier a Chris Hermans.³³ Všimají si, že trojí fáze přechodových rituálů se v postmoderní společnosti spíše zužuje právě jen na fázi prostřední – pomezí, neboli liminaritu – a ptají se, do jaké míry a jak je tato liminarita zakoušena v pohřebních rituálech římskokatolické mše.³⁴

³⁰ „The question is whether the wonderful opportunities now open to the liturgy will achieve their full realization; whether we shall be satisfied with just removing anomalies, taking new situations into account, giving better instruction on the meaning of ceremonies and liturgical vessels or whether we shall re-learn a forgotten way of doing things and recapture lost attitudes.“ (Guardini, Dostupné z <http://www.ecclesiae.nl/docs/guardini.html>.)

³¹ Český překlad Turnerova díla ponechává pojem „communitas“ nepřeložen a namísto „liminality“ používá pojem liminarita.

³² Turner, Průběh rituálu, 123

³³ Hermans a Quartier, Transformation of the Bereaved, 283 a 289

³⁴ Hermans a Quartier, Transformation of the Bereaved, 284

Na základě konceptu liminarity V. Turnera rozlišují liminaritu relacionální (situaci měnících se vztahů v různých skupinách, které jsou nově ovlivněny smrtí člověka) a diferenciální (relativizaci rozdílů, které běžně mezi lidmi jsou – v majetku, postavení, moci, vlivu, věku, členství v církvi – a které tváří v tvář smrti mění, nebo ztrácejí význam, protože ten určitým způsobem souvisel s budoucností). Quartier a Hermans provedli v roce 2002 v Nizozemí v katolickém prostředí dotazníkový výzkum, podle něhož usuzují, že pohřební mše spojuje účastníky právě v diferenciální liminaritě, ale ne v liminaritě relacionální.³⁵ Účastníci zakoušejí jakési odstranění či uzávorkování toho, co je běžně rozděljuje. Z toho vyplývá, že pohřební bohoslužba, pokud bychom ji považovali za rituál, je tedy rituálem poskytujícím spíše péči a „ochranu“, než jakousi transformaci.³⁶ Jinými slovy, rituální charakter bohoslužby sám o sobě není samozřejmým nástrojem proměny situace, ale spíše pomocí při takové proměně. Takový závěr pak dobře koresponduje s výše naznačeným (viz 1.3) pojetím pohřební bohoslužby jako formy doprovázení.

Není jasné, zda je prožitek liminarity umožněn podobou pohřební bohoslužby (liturgií), nebo zda je dán samotným faktem smrti, nebo pohřebním rituálem jakožto rituálem přechodu. Důležité ovšem je, že součástí takto vnímané pohřební bohoslužby-rituálu je evangelijní zvěst. Otázka, zda je takovéto propojení evangelia s rituálem legitimní, je však předmětem diskusí.

Diskuse v praktické teologii se pohybuje od striktního nedůvěřivého odmítání rituálu až po otevřené přijímání. Napětím, v němž farář působí jako vykonavatel rituálu i kazatel evangelia, se ve své studii zabýval W. Neidhardt.³⁷ K rituálu zaujímá otevřeně vstřícný postoj a má za to, že mu smíme rozumět jako projevu „záchovné Boží milosti“

³⁵ Za zmínku stojí, že podle mínění většiny dotázaných, tak jako nezáleží na společenském postavení či majetku, nezáleží při účasti na pohřební bohoslužbě ani na tom, zda je účastník pravidelným účastníkem bohoslužeb a zda se zapojuje do života církve. Nejmenší shoda se projevila v otázce, zda stejné pocity při pohřbu sdílejí lidé bez ohledu na věk. Hermans a Quartier, *Transformation of the Bereaved*, 297

³⁶ Hermans a Quartier, *Transformation of the Bereaved*, 299

³⁷ Neidhardt, *Die Rolle des Pfarrers*, 226n

(erhaltende Gnade Gottes) a dobrému daru Boha stvořitele,³⁸ jako výrazu i nástroji Boží vůle k životu... S tímto vědomím ho podle Neidharda farář může vykonávat. Na tento vstřícný postoj kriticky reagoval M. Josuttis³⁹ právě otázkou, zda je náboženský rituál věcně přiměřeným médiem evangelia. Rituál (a zřejmě tedy i liturgie v Mitchellově pojetí) působí útěchu právě svou rituálností. Zvěst o jediné útěše v Kristu Ježíši je do určité míry v konkurenci s rituálem. „Rituál v jistém smyslu činí kerygma zbytečným, neboť nabízí, co kerygma zaslubuje, a činí to působivěji. Zaslíbení je transformováno na určité jednání.“ Může křesťanská pohřební bohoslužba splynout s rituálem, nebo se naopak má svou podobu snažit od ritualizace distancovat?

2.3 Bohoslužba jako rituál, nebo rituál jako bohoslužba?

Na jedné straně je možné nahlížet bohoslužbu jako dění, v jehož dynamice se vhodně rozvíjí potřeba rituálů, která je člověku vlastní od narození. Bohoslužba není produktem psychických potřeb, ale vzniká v ní vhodný prostor pro psychologickou reflexi. (Tak N. Mitchell interpretuje Jungovu hlubinně psychologickou interpretaci mše.⁴⁰)

K tomu se ovšem přidává hlas, že bohoslužba nejen (jaksi shodou okolností) umožňuje realizaci této potřeby, nýbrž že z této lidské potřeby může a dokonce má být formována. Tak například A. R. Evans,⁴¹ vyzdvihuje uzdravující charakter bohoslužby a dává podnět k vytváření liturgie podle potřeb člověka a sboru. Člověk stvořený v jednotě těla, mysli a ducha smí přicházet před Boha, který zná bolest, utrpení a smrt a od něhož přichází spása a uzdravení. Může události běžného života vyjádřit liturgicky, tak aby liturgické úkony a slova tuto situaci reflektovaly v souvislosti křesťanského života, aby tak skutečně byly, podle Gardiniho požadavku (2.1), výrazem. Taková bohoslužba pak odpovídá jiné možné definici rituálu, která není založená

³⁸ Neidhart, Die Rolle des Pfarrers, 234

³⁹ Josuttis, Der Vollzug, 196

⁴⁰ Mitchell, The Significance, 72–73

⁴¹ Evans, Healing Liturgies

na nutnosti opakující se pevně dané struktury a podle níž je rituál nahlížen spíše jako technologie⁴² proměny.

Takto nahlížené rituály jsou vždy novým a aktuálním produktem reagujícím na proměny lidského života a kultury. Podoba pohřební bohoslužby by se tedy ve světle tohoto přístupu soustředila především na konkrétní situaci, snažila by se odpovědět na potřebu shromáždění, snažila by se „být funkční“, ovšem nemohla by být zárukou identity církve či sboru, nebo potvrzovat stávající normu, jako je to mu v klasické představě rituálu jako opakujícího se dění. Jednalo by se o formu jakéhosi post-tradičního rituálu, které podle V. Neckenbroucka⁴³ z Katolické Univerzity v Lovani odrážejí skutečnost, že v moderní společnosti hraje menší roli zakořeněnost v tradici a naopak větší roli individualita. Pro tyto rituály je tudíž nápadná snaha o originalitu a personalizaci, výjimečnost a neopakovatelnost. Pohřební bohoslužba v podobě, kterou v současnosti v západní Evropě často mívá (kdy písně, texty i další části jsou vybrány, upraveny či uspořádány podle přání zesnulého, nebo pozůstalých a význam plynoucí z návaznosti na tradici není nutně hlavním kritériem přípravy (viz 1.4)), je tím, co Neckenbrouck označuje za instantní post-tradiční rituál. Rituální charakter je tak dán spíše tím, že bohoslužba zprostředkovává pozůstalým jakousi péči a oporu pro psychickou transformaci, prostor k truchlení, než výše zmíněnou kontinuitu tradice.

Domnívám se, že zde je ovšem na místě slyšet námitku V. Neckebroucka,⁴⁴ že takovéto rozšíření pojmu rituálu vychází vsříc tomu, aby se pojem mohl používat i pro jakési funkční náhražky rituálu.⁴⁵ Teologové, kteří na toto rozšíření přistupují a zároveň jej

⁴² Mitchell, *The significance*, 78

⁴³ Neckebrouck, 218–219

⁴⁴ Neckebrouck, 210

⁴⁵ Podle J. Mlčocha, ředitele Pohřebního ústavu hl. m. Prahy, nelze za posledních dvacet let hovořit o klesajícím zájmu o zemřelé (počty nevyzvednutých uren se pohybují stabilně okolo 10–20%), nápadný je však pokles zájmu o obřady (na konci 90. let desetina pohřbů, dnes každý čtvrtý). Spíše než finanční důvody se zdá být pravděpodobné, že roli hraje pragmatický přístup (daný už tím, že je tělo určeno k zpopelnění) a právě „nefunkčnost“ civilního rituálu. Vzhledem k potřebě rozloučení se však lidé snaží hledat jiné formy obřadů, jakési osobní rituály: hroby a pomníčky u silnic, memoriály na YouTube, facebookové skupiny. Naděжда

aplikují na bohoslužbu, tak v podstatě berou zavděk teoriemi obhajujícími náboženství pro jeho funkčnost a užitečnost. Tím si podle Neckebroucka sami pod sebou podřezávají větev, protože vědomě postavili základ na něčem jiném než na obsahu víry, a tím v podstatě umožnili redukci náboženství na pouze psychologický a sociální fenomén.

Propojení rituálu a evangelia je ovšem možné, pokud bude zachována svébytnost evangelia. Pak je takovéto propojení projevem pastoračního ohledu, jak na něj poukázal T. S. Drobík.⁴⁶ Drobík považuje eulogickou modlitbu s anamneticko-epikletickou strukturou za vhodný způsob, jakým prožít tři fáze přechodových rituálů: anamnetická část zpřítomňuje Boží činy spásy, epikletická část svolává v naději pomoc Ducha svatého, mezi nimi je pak podstatnou centrální částí vlastní liminarita, kterou představuje částice „a proto“. Považujeme-li pohřební bohoslužbu za svého druhu přechodový rituál, v němž vyžadujeme svébytnost evangelia, máme-li na mysli pastorační aspekt pohřební bohoslužby a hledáme-li cestu k podstatnému celebrativnímu charakteru bohoslužby, pak se nabízí nahlížet celek pohřební bohoslužby právě jako eulogickou anamneticko-epikletickou modlitbu, v níž doprovázíme pozůstalé od chvíle, kdy s pláčem oslovují Boha, k závěrečné doxologii, nebo alespoň k epiklézi (snad s nadějí, že někteří se připojí ke společnému amen).

Takovéto pojetí koresponduje s pojetím pohřební bohoslužby jako doprovázení, s vědomím Josuttisovy⁴⁷ připomínky, že působení rituálu je útěšné jen omezeně, pro tu chvíli a příležitost, a že prostorem pro zvládnutí smutku (Trauerarbeit) je teprve pastýřská péče. Ostatně právě ze společného bohoslužebného slavení vzniká mezi shromážděnými vztah, který doprovázení umožňuje. Z vědomí, že žijeme zde ve světě, v těle (směřujícím k hrobu), a přece před tváří Boží, plyne také nárok zodpovědnosti.⁴⁸ Už apoštol Pavel zmiňuje nárok odpovědného společenství v listu Filipským v souvislosti

Špatenková k tomuto trendu říká: „Loučení nemůže být úplné bez přímé konfrontace s rakví s ostatky nebožtíka... (...) Jen tak je možné konec jeho života plně přijmout.“ (Kavanová, Pohřbete mě on-line, 44–45)

⁴⁶ Drobík, Rituály, 21 Dostupné z <http://www.coena.cz/teologie/ritualy/>

⁴⁷ Josuttis Der Vollzug, 198

⁴⁸ Mitchell, The Significance, 84

s křesťanským hymnem o Kristu (Fp 2,1–16). Pravě zde je však zřejmé, že tím zásadním, co orientuje, není jakékoliv pouhé lidské konání nebo prožitek při něm zakoušený, není jím prožitek rituálu, nýbrž Kristus sám. Oproti novodobým důrazům na mimorozumovou zkušenost Pavel naopak vybízí k „smýšlení jako v Kristu Ježíši“ (Fp 2,3).

Křesťanská pohřební bohoslužba nesmí být jen jednou z funkčních náhražek odpovídajících na lidskou potřebu rituálu, jejím smyslem není v první řadě být „funkčním“, zajímavým a důležitým obřadem. Takový smysl bohoslužby by byl teologicky neudržitelný a evangelium by bylo degradováno na pouhou ideologii. Křesťanská pohřební bohoslužba má smysl sama o sobě v tom, že určitým způsobem artikuluje a otevírá výhled mimo tuto realitu pouhého lidského obřadu. Z toho ovšem rovněž vyplývá, že svou podobou smí být také rituálem, nebo na něj navázat, je-li to způsob, jakým se výhled k tomuto (zcela jinému) Božímu milosrdenství otevírá.

2.4 Rituál v bohoslužbě jako výraz teologie

Rituál bývá nezdůvodněně považován za poněkud primitivní záležitost související s emocemi a fantazií. V minulosti se objevovaly názory, že vyspělé náboženské systémy etických náboženství protestantského typu se bez nich obejdou (L. H. Morgan, W. R. Smith). Dnes však většina antropologů považuje rituály za ústřední prvek rozvoje společenských systémů a za základ kultury. V. Neckenbrouck⁴⁹ popisuje, jak se rozpolcený přístup k rituálům od 60. let 20. stol. ve společnosti projevil v křesťanské teologii a bohoslužbě.

Neckenbrouck si všímá, že důsledkem této rozpolcenosti byly na jedné straně snahy o méně ritualizované podoby náboženství (i křesťanství) a na druhé straně vznik nových (i nenáboženských) rituálů, protože význam rituálu je nenahraditelný. Upozorňuje na to, že teologie se pod vlivem marxismu orientovala spíše etickým, horizontálním směrem a rozměr vertikální, odkazující transcendentním směrem prostřednictvím rituálů se ocitl pod tlakem. Spolu s tím se nutně pod tlak dostává i doktrinální forma, která obřadům dává výraz.

⁴⁹ Neckenbrouck, 203–204

Směr je nastaven k víře bez institucí. Neckebrouck shrnuje: „Hledala se víra bez dogmat, křesťanství bez obřadů.“⁵⁰ Tím se ovšem směřovalo také k víře bez konkrétního obsahu, k církvi, která tápe a těžko hledá, jak rozumět a hovořit o Trojjediném Bohu, když ztratila porozumění pro tradiční jazyk. Právě propojení tradičního jazyka teologických dogmat s rituálem v liturgii mělo svůj význam pro stále novou interpretaci dogmat, pro předávání, přisvojování si a samozřejmě také prožívání významu.

Pohřební bohoslužba by měla být rituálem v tom smyslu, že k její charakteristice patří právě i určitá neproměnnost, návaznost a odkaz na tradici, což se samozřejmě projeví na formální stránce obřadu, který tím získává do určité míry stabilní podobu. Takto by pohřební bohoslužba měla být výrazem církve, která se připojuje k oblaku svědků stejného vyznání.

A. Kavanagh⁵¹ chápe bohoslužbu jako podstatnou pro pochopení kérygmatu, „je to církev zachycená ve chvíli, kdy je nejvlastněji sama sebou, když stojí před Bohem.“ Kavanagh považuje tento způsob komunikace skrze rituál za nepostradatelný, neboť tudy probíhá proces tradice nezbytný pro přežití identity církve. Nejedná se o pouhé obsedantní opakování samostatných částí, sdělují se tak a obnovují podstatné hodnoty a jejich smysl. Liturgický rituál umožňuje vidět to, co očima nevidíme. Tím ovšem rozhodně není míněno, že by byl nutnou cestou ke zjevení, že je sám o sobě nutným základem církve nebo bohoslužby; vždyť rituál i bohoslužebné dění jsou významné právě v tom, že je-li jim správně rozuměno, komunikují odkaz na něco podstatně jiného.

Při přípravě pohřební bohoslužby se dostáváme do určitého napětí, snažíme-li se s pastoračním ohledem vyjít vstříc přáním a „poptávce“ pozůstalých, a přitom chceme předejít tomu, aby byla bohoslužba právě jen ceremonií a funkční náhražkou rituálu. Podle Neckebroucka má být pohřební bohoslužba rituálem především ve dvou aspektech: má mít rozměr spojující s transcendentnem a má mít zmíněné propojení a potvrzení tradicí.⁵²

⁵⁰ Neckenbrouck, 204

⁵¹ Kavanagh, *On Liturgical Theology*, 75

⁵² Neckebrouck, 225

Určitou reflexí takového hledání, jak prakticky v liturgii propojit bohoslužbu s požadavky dané situace (v případě pohřební bohoslužby s potřebou rituálu), provedla římskokatolická církev. V konstituci Sacrosanctum concilium a v dokumentu Towards a Pastoral Approach to Culture zdůrazňuje nutnost vstupovat pozorně do daného kulturního prostředí. Lidová zbožnost, v níž se víra setkává s konkrétním jazykem, uměním, gesty a texty, je ve zmíněném dokumentu považována za jeden z nejlepších příkladů skutečné inkulturace víry. I pohřební obřady se proto mají řídit potřebami a zvyklostmi dané církve (např. co se týká liturgických barev, užití svící a kadidla atp.), ostatně i raně křesťanské slavení eucharistie při pohřbu navázalo na původní pohřební hostiny.⁵³

Na závěr této kapitoly uvádím Josuttisovu citaci, která shrnuje, co je ve vztahu bohoslužby a rituálu při utváření podoby pohřební bohoslužby důležité: „...kasuální praxe je i jako pohřební rituál pro zúčastněné teology podnikem stejně nezbytným, smysluplným a riskantním jako v každé jiné situaci, v níž jde o komunikaci evangelia. Evangelium se může stát praxí i v pohřebním rituálu.“⁵⁴

3 POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBA JAKO ZVĚSTOVÁNÍ

Pohřeb je přechodovým rituálem svou podobou, jakožto obřad, který pomáhá „organizovat“ obtížnou situaci. Jak jsme naznačili v předchozí kapitole, pohřební bohoslužba však chce zprostředkovat „přechod“ (spíše příchod) svým obsahem, právě jako bohoslužba svědčící o sestupujícím Bohu; jako událost, která nás z bolesti zármutku nevytrhuje a neodvádí jinam, nýbrž do nich přivádí⁵⁵ a zpřítomňuje skutečnost Boží záchrany. Podoba a obsah pohřební bohoslužby se takto spojují do smysluplného doprovázejícího „zprostředkovacího média zvěsti evangelia“⁵⁶ a z pohledu liturgiky a homiletiky se nabízí otázka komunikačních a zvěstných možností bohoslužby.

⁵³ Adam, Liturgika, 311

⁵⁴ Josuttis, Der Vollzug, 198

⁵⁵ Tím, co tu působí, ovšem nejsou naše slova a oběti, nýbrž skrze Ducha svatého hlásané a přijímané Slovo o oběti Kristově, o příchodu Božím právě do situace, ve které jde doslova „o život“.

⁵⁶ Wolf, 22

3.1 Nikoli přechod z minulosti do budoucnosti, nýbrž přítomnost před Bohem

V křesťanské bohoslužbě je, podle R. F. Tafta,⁵⁷ „rituální okamžik syntézou minulosti i budoucnosti, protože je stále pravdivý v ‚časě Božím‘.“ Domnívám se, že právě v (liminární) situaci pohřbu má tento aspekt bohoslužby velký význam – znamená to, že Kristův spásný čin není pouze minulou historickou událostí, ani teprve vyhlíženou vzdálenou nadějí. V bohoslužbě je poznáván jako skutečnost, která tvoří kvalitativně jiný čas, umožňuje vidět život v jiných souvislostech. Skrze Boží milost můžeme zakoušet docela konkrétně, ve Slovu a svátostech, přítomnou plnost (pléróma) spásy v Kristu (Mt 28,20) a nechat se jí orientovat. Taft⁵⁸ působivě hovoří (s odkazem k Pavlovým epištolám Ga 3,27; 1Kor 10–14; Ef 4; Ga 3,27–28) o tom, že v bohoslužbě se uskutečňuje totéž, co se děje v celých dějinách spásy, že je tu zahrnuta celá oikonomia, tj. Boží přícházení a lidské odpovídání. Spásné události se pochopitelně neodehrávají znovu, ale ani se neodehrává jen mechanický děj – spíše se podhaluje stále platná situace člověka před Boží tváří a stálá přítomnost Vzkříšeného v každém čase, právě i nad hrobem; kérygma je zvěstováno a připomínáním „zpřítomňováno“.⁵⁹

V této souvislosti můžeme říci, že je určitým specifickým pohřebním bohoslužby právě výrazné spojení těchto dvou momentů – zvěstování kérygmatu a jeho anamnése. Vždyť mezi shromážděnými se scházejí pravidelní nebo občasní účastníci bohoslužeb, ale také můžeme očekávat (a to spíše než bychom v současnosti očekávali při pravidelných nedělních bohoslužbách v prostředí evangelických sborů), že přijdou lidé z necírkevního prostředí.

⁵⁷ Taft, Život z liturgie, 14

⁵⁸ Taft, Život z liturgie, 14

⁵⁹ „Kérygma je hlásání radostného poselství, aby se vzbudila víra jako odpověď na novou zprávu. Ale kérygma psané a opakovaně hlásané v liturgickém shromáždění jako připomínání našeho přilnutí k radostné zvěsti, ve víře již slyšené a přijaté, přestože ‚tyto věci znáte a svůj život jste trvale uspořádali podle přijaté pravdy‘, to je anamnésis, jinými slovy liturgie.“ Taft, Život z liturgie, 19

Dalším specifíkem pohřební bohoslužby však je, že i pro pravidelné účastníky nedělních bohoslužeb je to situace odlišná. Připomínka (anamnése), že „zůstáváme neustále v přítomnosti Krista“,⁶⁰ se odehrává ve zvláštní situaci společné a sdílené s nově příchozími, a tato společná výjimečná situace může u všech zúčastněných zasáhnout do způsobu, jakým je kérygmatu rozuměno a jak je přijímáno. Domnívám se, že nejvěrnější zvěstování kérygmatu se pak děje, když podoba pohřební bohoslužby umožňuje v této společně sdílené situaci těm, kteří přicházejí s křesťanskou vírou, toto bohoslužebné rozpomenutí se a přítakání. Tímto způsobem je vydáváno svědectví o věrohodnosti kérygmatu, stává se vyznáním církve.

Tato má úvaha ostatně koresponduje s myšlenkou, kterou v závěru svého článku o teologii křesťanského slavení uvádí také Taft: „liturgické slavení má stejný účel jako evangelium: představit novou skutečnost v anamnése (jako připomenutí, živou vzpomínku) jako trvalé znamení pro nás, znamení přítomné skutečnosti našich životů v něm, ne nějaké minulé historie.“⁶¹

3.2 Předpoklad víry?

Otázka, do jaké míry je víra nutným předpokladem porozumění tomuto svědectví, tedy tomu, co se děje v bohoslužbě, se nabízí.

Budeme-li hledat biblickou odpověď k této otázce, určitou inspirací v této úvaze mohou být evangelijní příběhy o Ježíšových činech v prostředí nevíry. Například příběhu o působení v Nazaretě (Mt 13,53–58, Mk 6,1–6) nabízí několik zajímavých motivů:

1. Tím prvním, co Ježíšovo působení vzbuzuje, je úžas: patří „k věci“, že Ježíš Kristus a jeho působení jsou pro některé účastníky pohřebního shromáždění nepochopitelné a vzbuzují otázku, jaká je to moudrost; a s tím je třeba počítat.

2. Tím, co tu komplikuje porozumění, je paradoxně prostředí domova – ti, kteří si myslí, že Ježíše přece znají. V naší situaci bychom

⁶⁰ Taft, Život z liturgie, 268

⁶¹ Taft, Život z liturgie, 25

mohli hovořit o problému „předporozumění“ a očekávání. To ovšem mají v různé podobě a míře všichni účastníci.

3. Ježíšovu moc to neruší. Přes všechna ne-očekávání může být i v tom prostředí „tázavých pohledů“ prostor pro Ježíšovo působení. J. Mrázek právě k tomuto oddílu připojuje poznámku, že „vztah mezi vírou pacienta a schopností Ježíše uzdravit ho (...) nikde není stanoven striktně jako *conditio sine qua non*.“⁶²

Podíváme-li se ještě mimo evangelijní spisy, apoštol Pavel považuje víru za předpoklad i prostředek porozumění evangeliu (Ř 1,16–17). Skrze víru dává „zahlédnuté“ Boží jednání smysl a je možné mu přitakat, vstoupit do něj. Podstatou porozumění a přijetí Božího jednání tu však není lidský výkon víry, tedy uvědomělé porozumění obsahu, nýbrž právě naprostý opak – spolehnutí se na Boží Slovo (Ř 4). Lidská otevřenost slyšet (Ř 10,17nn) však přitom hraje roli.

J. Smolík⁶³ na otázku nutnosti předchozí víry ve své homiletice odpovídá, že v souvislosti s možností porozumět a přijmout kázání je význam předchozí víry působené Duchem Svatým zásadní, stejně jako předchozí očekávání, že uslyšíme Slovo Boží, a kontext sboru a církve (tj. společného konsenzu ve směřování k Boží oslavě).

Můžeme k tomu podotknout, že při pohřební bohoslužbě se jistě očekávání objevuje i u těch, kteří se běžně „v kontextu sboru“ nenacházejí a nyní se (ať už pouze skrze osobu faráře, či také skrze část pozůstalých) v jakémisi „církevním kontextu“ ocitají. Nelze soudit do jaké míry je to očekávání, že uslyší Slovo Boží, předpokládáme však, že nejsou-li pravidelnými účastníky bohoslužeb, nespojuje je s církví sdílená touha po Boží oslavě v bohoslužbě. Spíše pravděpodobně očekávají, že „církev“ bude mít odpověď (nebo alespoň bude mít co říci) na jejich zármutek a pomůže ho nést. Ti, kteří o křesťanský pohřeb žádají, více či méně naslouchají. Jakýsi společný konsenzus, který je podle Smolíka nutný k možnosti komunikace, tu tedy je – vždyť jde o vyžádané shromáždění ke společné modlitbě (2.3).

Domnívám se proto, že můžeme pohřební bohoslužbu obrazně popsat jako prostor, v němž mohou ti, kteří zde docházejí ujištění a

⁶² Mrázek, Evangelium podle Matouše, 250

⁶³ Smolík, Radost ze slova, 74nn

rozpomenutí, vyjádřit (v modlitbě, vyznání, nebo společným „amen“) své spoléhání na Boží Slovo. A ti, kdo zatím jen naslouchají, mohou toto vyjádření slyšet jako vyznání a může jim být dáno porozumět tomu, co se v bohoslužbě odehrává.

V odpověď na otázku role víry pro to, s jakým přijetím se setká připravovaná pohřební bohoslužba, si můžeme vypůjčit opět citaci R. F. Tafta: „Přítomnost Krista [v bohoslužbě] nezávisí na individuální víře, ani není způsobena vírou, která by byla nezávislá na Duchu Kristově. Je však závislá na víře církve, protože bez odpovědi (Antwort) apoštolů by nikdy nemohla existovat. Na individuální víře každého závisí, zda bude v každém z nás zosobněna, poněvadž pouze víra odkrývá závoj.“⁶⁴

3.3 Možnost setkat se v nevíře s vírou

V návaznosti na předchozí kapitolu se tedy můžeme ptát, zda je bohoslužba prožitkem a realizací pouze pro ty, kdo do ní vstupují již v křesťanské víře, a tím má být její podoba určována, nebo zda se má její podoba zaměřit především na obecnou srozumitelnost všem shromážděným.

Na jedné straně znějí hlasy, že se v bohoslužbě nevytváří žádný nový význam, který by už nebyl z předcházejícího působení Ducha Svatého, a že „bohoslužba nemá nic ‚produkovat‘, nýbrž specifickým způsobem vyjadřovat to, co jí předcházelo: ‚společný křesťanský smysl‘, společnou víru.“⁶⁵

Na druhou stranu proti tomu, že bohoslužba nemá/nemůže nic vytvářet, můžeme v případě pohřební bohoslužby vznést námitku jejího pastoračního rozměru. Pohřební bohoslužba je sice vyjádřením předchozí víry (minimálně snad víry faráře), ale také pastýřskou službou těm, kteří společnou víru nemají. Obrazně pověděno, už tím, že křesťanská církev vychází z kostela, aby doprovázela na hřbitově nebo v krematoriu, se pro ty, kdo přicházejí zvenčí, něco nového a

⁶⁴ Taft, *Život z liturgie*, 277

⁶⁵ Interpretace F. Schleiermachera převzatá z P. Filipi, *Pozvání k oslavě*, 39

nezanedbatelného z příčiny evangelia vytváří.⁶⁶ A otázka samozřejmě zní, co se tu „produkuje“, když víru produkovat nelze?

Můžeme navázat na myšlenku z předchozího oddílu (3.2), že tím, co v pohřební bohoslužbě vzniká, je jakýsi společný prostor, „styčná plocha“, na níž se setkávají ti, kdo nejsou pravidelnými účastníky bohoslužeb (a posluchači kázání), s církví a která také nějak zrcadlí křesťanské vyznání. Naděje, že takové bohoslužebné dění může být otevřením cesty ke zjevení Kristova tajemství je vyjádřena v předmluvě konstituce Sacrosanctum Concilium: „liturgie přispívá vrcholnou měrou k tomu, aby věřící svým životem vyjadřovali a zjevovali ostatním Kristovo tajemství a skutečnou povahu pravé církve.“⁶⁷

Pro vyjádření způsobu, jakým může být u hrobu zvěstováno vzkříšení, tedy způsobu, jakým se pohřební bohoslužba stává „médiem zvěstování evangelia“ a jaká je přitom role církve, se mi zdá vhodný velikonoční biblický obraz setkání Marie se Vzkříšeným (J 20,11–16).

Na počátku „scény“ je plačící, truchlící a osamělá Marie, stojící zvenčí hrobu. Za chvíli ta samá žena oslovuje Vzkříšeného „Mistře!“. Mezi tím je ovšem poněkud podivné setkání s anděly a jediné, co tito poslové dělají, celé jejich poslání, se uskuteční v otázce: „Proč pláčeš?“ (J 20,13) Kladou otázku, jako by nebyl důvod (u hrobu!) plakat, ale tím také říkají, že vidí její pláč. Necháávají Marii, aby vyjádřila svůj smutek, ale zároveň otázkou relativizují nutnost pláče – je to otázka pastorační i dogmatická, zvěstná. Ti, kteří vědí o vzkříšení, se takto ptají a jejich oslovení předchází (nikoli nutně příčinně) tomu, že se Marie obrátila od hrobu a byla oslovena Vzkříšeným Kristem. Domnívám se, že toto je role církve a role faráře při pohřbu.

Nejedná se mi zde, samozřejmě, o exegetické možnosti tohoto biblického textu a požívám ho jen jako obrazné vyjádření situace, v níž se zarmoucený setkává se vzkříšením. Máme-li na mysli pohřební bohoslužbu jako doprovázení, pak tímto doprovázením míním především takovéto pastýřské oslovení, vyslechnutí (to je ovšem věcí

⁶⁶ „Není výjimkou [situace], kdy kazatel je ten jediný, kdo může přinést do krematoria takovou atmosféru, v níž se pozůstalý může doopravdy rozloučit se zesnulým. Tato atmosféra tak s evangeliem bezprostředně souvisí. Do ponuře bezvýhodného prostředí krematoria v evangeliu vstupuje zvěst odpuštění, vzkříšení, a tím i výhled na cestu dál.“ Wolf, 26–27

⁶⁷ Sacrosanctum Concilium, odst. 2, 133

bohoslužbě předcházející i následující) a citlivou, modlitební, relativizaci zdánlivě bezvýhodné situace. Jinými slovy, je to pokus o nasměrování věřících, nevěřících, zapomínajících i hledajících k možnosti odpovědět na otázku „Proč pláčeš?“ a k možnosti ohlédnout se a zaslechnout Vzkříšeného. Skrze takové doprovázení, praxí evangelia, propojením zvěstování a pastorače (v bohoslužbě i mimo ni), se bohoslužba stává médiem zvěsti evangelia.

3.4 Bohoslužba sama o sobě komunikující

Už v předchozích odstavcích jsme objasnili, že spíše než jako prostoru k vysvětlování obsahů víry a učení rozumíme pohřební bohoslužbě jako doprovázení, a naznačili jsme, že zvěstný význam může mít právě způsob, jakým se bohoslužby účastní věřící křesťané. Proto mám za to, že hledá-li farář podobu pohřební bohoslužby, která by ve svém celku doprovázela pozůstalé s různou měrou (ne)reflektované víry, pak by „adresování“ mělo být určeno předně těm, kteří si bohoslužbu přejí, a základní by měla být snaha o bohoslužebné rozvzpomenutí. Čím je tedy bohoslužba těm, kteří do ní chtějí vstoupit právě jako do bohoslužby, co má určovat její podobu vzhledem k těmto adresátům?

Domnívám se, že je zvláště vhodné mít v situaci pohřební bohoslužby na mysli zásadu *lex orandi lex credendi*. Podobu bohoslužby má určovat systematicko-teologická reflexe tradice a pastýřský ohled k dané situaci. Aidan Kavanagh⁶⁸ označuje bohoslužbu jako *theologia prima*, z níž se teprve odvozuje doktrinální učení, tj. *theologia secunda*. Jiní teologové k tomu oprávněně dodávají důraz na obousměrnost procesu, v němž víra utváří bohoslužbu a v němž se pak v bohoslužbě utváří porozumění doktrinálnímu učení.⁶⁹ Rozumem přijmout eschatologická zaslíbení a pochopit vzkříšení je přitom nemožné a bohoslužba rozhodně není přednáškou katechismu. To, že gesta, úkony a živly nejsou jen výchovným, vzdělávacím zážitkem, nýbrž jsou viditelným a slyšitelným projevem (anamnesis a representatio) účasti

⁶⁸ Kavanagh, On Liturgical Theology, 89

⁶⁹ Hughes, 227

na tajemství v Kristu Ježíši, vyjadřuje O. Casel,⁷⁰ když označuje bohoslužbu za obraz, který má účast na duchovní realitě. Nelze jej vysvětlit, ale lze do něj vstoupit, s vědomím, že porozumění, rozvzpomínání a ujištění se dějí skrze Ducha svatého. Tam, kde se církev takto schází ve jménu Ježíše Krista, tam ovšem platí také zaslíbení, že je Pán Ježíš Kristus uprostřed ní (Mt 18,20; 1K 5,4) se Slovem a mocí, která uzdravuje i ty, kteří dosud „seděli u cesty“.

Prakticky to znamená, že má být podstatné, a v celkové podobě pohřební bohoslužby zřejmé, že shromáždění tu nestojí jen v prostě lidské vzájemnosti (pak by se jednalo právě jen o kmenový rituál⁷¹), ale především v možnosti setkat se a připojit se k naději na vzkříšení v Ježíši Kristu, v naději, která je sice v situaci pohřbu nepředstavitelná, a přece reálná. Tendence o co možná nejcivilnější křesťanství bez náboženství, humanitním ideálem zabarvené redukce, které hledají Boha především v bližním, nejsou na místě. Nad hrobem církvi přísluší stát s vyznáním – a křesťanské *credo* nenabízí snadno přijatelné formulace. Ponechat v bohoslužbě prostor transcendenci, která je tajemstvím, je na místě. Nikoli Bůh, který je poznatelný pouze v našem (stejně jako my smrtelném) bližním, ale Bůh zcela jiný, Trojjediný, ve své transcendenci a kondescendenci, je ten, který přemáhá smrt.

Je samozřejmé, že ti, kdo neznají obsah křesťanské víry, mohou jen obtížně rozumět souvislostem, které v kázání a v bohoslužbě jako celku vznikají. Není možné pouze lidským úsilím vybudovat pochopení víry, ta je vždy věcí zjevení. Zároveň ovšem platí, že kdo sleduje něčí jednání a slyší něčí vyznání, vždy si také interpretuje, co vidí a slyší. To je podstata veškeré komunikace, tedy i komunikace evangelia. A právě proto i těm, kteří čekají jen hrob, může být položena otázka „Proč pláčeš?“ a při hledání odpovědi mohou být doprovázeni křesťanským vyznáním, aby se mohli od hrobu obrátit a uslyšeli Kristovo oslovení.

⁷⁰ „Today the world outside Christianity and the Church is looking for mystery; it is building a new kind of rite in which man worships himself. But through all of this the world will never reach God. Let us hold fast to the mystery of Christ, the gift the Father sent among us in the incarnate Word. To this mystery the Church with the Spirit's breath upon her has given visible countenance by the work of many hundreds of years, has made a form which, unchanged in essence, yet gives the mind its freedom. We need not go looking for it, we need only give ourselves to it...”
Casel, *Mystery of Christian Worship*, 7–8

⁷¹ Neckebrouck, s. 218–219

3.5 Komunikace prostřednictvím symbolu a znaku

Možností komunikace významu v bohoslužbě pomocí symbolů a znaků se zabývá sémiotika. Ze sémiotického pohledu probíhá v bohoslužbě, tak jako v každé komunikaci, proces sdělování a přenos významů pomocí znakových procesů. V tomto případě je obsahem sdělení odkaz k eschatologické realitě království Božího⁷² a vnější formou těchto znaků jsou smysly vnímatelné podoby sdělovaného, slova, předměty, gesta, hudba atd.⁷³ K této podobě přistupuje způsob jakým účastníci znaky „čtou“ a touto aktivitou dochází k přenosu sdělení, k „fungování“ znaku.

Aniž bychom teologii snižovali na pouhou projekci, přece je pochopitelné, že do způsobu, jakým mluvíme i rozumíme sdělení, vždy vkládáme něco ze svého kulturního prostředí a ze své doby. Proto Graham Hughes staví do popředí svého zájmu sekulární modernitu jako faktor ovlivňující význam a porozumění bohoslužbě. Na rozdíl od výše uvedených teologů, kteří spoléhají vždy na jistou „samostatnou“ působivost bohoslužby (Taft, Kavanagh), Hughes má za to, že v moderní a post-moderní době není možné předpokládat přirozené přijímání posvátného, které by samo vedlo k porozumění významu, a je třeba zabývat se tím, jakými vhodnými prostředky lze toto přijímání umožnit.

Názorně můžeme v souvislosti s tématem postavit v současné době pod kritický otazník srozumitelnost kódu, který je předpokládán v tvrzení J. Dusa, že „evangelický pohřeb (...) ničím netlumí memento, kterým smrt ke každému z nás živých volá. Proto, a tím již, se liší od pohřbu nevěrců a jinověrců, proto v každém případě má mít svou

⁷² T. Landová odkazuje na formulaci Karla Bartha, který (v Die Kirchliche Dogmatik IV/3, : die Lehre von der Vorsöhnung (1959), 968 s.) označil kázání za „znak Božího království“ in: Filipi, Pozvání k oslavě, 146

⁷³ Jak podotýká Tabita Landová, bez těchto forem „nelze komunikovat, ani získávat vztah ke skutečnosti. To platí jak o komunikaci mezilidské, tak o komunikaci mezi Bohem a člověkem. Slovo, kterým Bůh člověka oslovuje, má rovněž svou materiální složku. Přijetí smyslové podoby v člověku Ježíši Nazaretském, v němž učedníci rozpoznali „obraz Boha neviditelného“, je nejvýmluvnějším dokladem tohoto způsobu Božího jednání s člověkem.“ in: Filipi, Pozvání k oslavě, 145

vážnou a důstojnou prostotu a jednoduchost. Jakoukoliv zevní okázalost a nádheru má vždy za nemístnou.⁷⁴

Autor citátu předpokládá tento kód: (a) důležitým „sdělením“ (evangelického) pohřbu, které nemá být tlumeno, je (snad mimo jiné?), že smrt je mementem, (b) toto sdělení v každém případě má být prostředkováno „vážnou a důstojnou prostotou a jednoduchostí“ (c) nádhera je vždy nemístná, protože by memento a „význam smrti ve světle Božího slova a výhledy“ (což autor citace požaduje v následující větě) tlumila.

V první řadě lze namítnout, že podstatou bohoslužby, a tedy ani primárním východiskem její homileticko-liturgické podoby, není zvěstovat účastníkům memento smrti, nýbrž naději vzkříšeného Krista, která platí právě i zde, konkrétně. Snaha smrt nějak pojmout přichází spíše z potřeby reagovat na její skutečnost, spíše z pastoračního než katechetického důvodu. Problematická je v případě pohřební bohoslužby i srozumitelnost kódu „prostoty“, která je do jisté míry podmíněna zakořeněností v určité konfesní (nebo kulturní) tradici. Prostota a absence nádhery bohoslužby mohou účastníkům vyjadřovat stejně tak memento smrti jako zálibu v minimalismu, prostota výzdoby zase chybějící finanční prostředky. (O tom, že motivací je pravděpodobně spíše konfesní vymezování, svědčí v citátu vložená věta. Obecně však i katolická církev dnes vyzývá k „vznešené jednoduchosti“ a stručnosti liturgických obřadů, s oprávněným argumentem, že je to v zájmu srozumitelnosti.⁷⁵) Je nápadné, že se v podobě bohoslužby (resp. v míře jednoduchosti) vůbec nepředpokládá relativizace vzhledem k osobě zemřelého nebo přání pozůstalých, právě naopak se tu objevuje výhrada k možnému „tlumení“ významu smrti.

Vidíme, že proměnou doby, prostředí a společnosti, v níž se evangelický pohřeb odehrává, se proměnilo i porozumění „kódu“ a že (ačkoli i současná agenda doporučuje místo okázalé hudby a věnců pamatovat na potřeby sboru⁷⁶), je nutné zvažovat tradiční odůvodnění s ohledem na kontext, do něhož vstupujeme. Jinak by paradoxně

⁷⁴ Dus, 3

⁷⁵ Sacrosanctum Concilium, 21

⁷⁶ Agenda ČCE I., 195

i takováto snaha o srozumitelnost mohla vést k podobě pohřební bohoslužby, která svou „nekomunikativností“ nemá daleko k jistému obřadnictví. Podobný problém nepoužitelnosti předloh i důrazů v důsledku změny kontextu je patrný například na agendě z r. 1939, jak uvidíme v následující kapitole.

Tabita Landová výstižně shrnuje nároky a úskalí při přípravě bohoslužby: „při bohoslužbách je třeba nejen reprodukovat historicky dané liturgické znaky příslušné konfesijní tradice, nýbrž utvářet je také se zřetelem k současným posluchačům, v jejichž uších a postojích teprve jako znaky fungují. (...) [Je třeba,] aby bohoslužby umožňovaly různé způsoby „čtení“, resp. recepce. Jejich otevřenost však současně nesmí být neomezená. Pole možných významů má mít svou hranici v kontextu, v celkovém nasměrování bohoslužeb.“⁷⁷

Jedním z východisek a předpokladů sémiotického přístupu je, že znakem prostředkujícím komunikaci se může stát v podstatě cokoli, co je podle konvencemi daného souboru pravidel („kódu“) srozumitelné, nebo co se citlivým osvojením srozumitelným stane. Proto je nemožné sestavit zde nějaký seznam znaků a jejich podoby, v jaké by se měly v pohřební bohoslužbě objevit. Příklady toho, jakým způsobem však mohou být v kázání a liturgickém rámci obsažena témata zvěstování, budu pojednávat v následujících kapitolách.

Agenda ČCE jednotliví kroky liturgické krok ničím nepropojuje, někteří kazatelé však naznačují interpretaci následujícího dění. (např. „nyní můžeme v naději prosit...“ atd.) v naději vyprovodíme Navzdory výše zmíněné výtce ke Knize modliteb a služebností z r. 1939, považuji v této souvislosti za vhodné její doporučení provádět úkony a pokyny „se Slovem Božím“⁷⁸ – tak se propouštějí účastníci k průvodu po kázání, tak se spouští rakev do hrobu, nebo se tělo odevzdává ke spálení.

Interpretaci, pochopení a orientaci neslouží jen explicitně vyjádřené formulace, nýbrž i jazyk a způsob jakým jsou jednotlivé části „prezentovány“. I to jsou „kódy“ které máme k dispozici. Přizpůsobení celého projevu posluchačům vychází z pastoračního ohledu,

⁷⁷ Landová, in: Filipi, Pozvání k oslavě, 146

⁷⁸ Kniha modliteb a služebností, 194

z pochopení a respektu vůči pocitům pozůstalých, jejich snížené schopnosti vnímat, protože „jakkoli povzbudivé evangelium nelze na hlavu nešťastného sypat jako brambory do sklepa.“⁷⁹ Kromě srozumitelnosti výrazů hraje významnou roli i jistota projevu (vždyť do situace znejistění či slabosti je přinášeno pevné a orientující slovo evangelia, ne ledasjaké sdělení) a citlivost projevu (je to zároveň slovo reagující na konkrétní situaci). K autenticitě, a tedy náležitému dosvědčení obsahu patří, že není pouze přečten bohoslužebný pořádek, nýbrž kázání je kázáno a modlitbu se modlíme. Velký význam má proklamace: proklamovaná radost či spása je v danou chvíli pro toho kdo ji slyší přítomná, není to neutrální fakt, je oslovenému svým způsobem dána.

Oprávněný je důraz A. W. Blackwooda na formální působivost bohoslužby v zájmu srozumitelnosti (např. aby modlitby oslovovaly spíše srdce, aby byly krátké, s jasnými pauzami, změnou tónu hlasu atd.). Přinejmenším zavádějícím způsobem však mohou tyto výzvy působit na city, pokud by jim někdo porozuměl tak, že psychologickou, emocionální či estetickou manipulací bude pastorační záměr naplněn.

⁷⁹ Wolf, 19

4 STRUKTURA A PODOBA POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY: KÁZÁNÍ

4.1 Pojetí a smysl kázání

Kázání je událostí Slova a jako takové je „v reformačním pojetí primární⁸⁰ složkou eschatologického dění, které probíhá sbory. Z něho se rodí a obnovuje víra i ovoce víry v Duchu.“⁸¹ V případě pohřební bohoslužby můžeme na tuto Smolíkovu charakteristiku navázat tím, že tato „složka eschatologického dění“ svým způsobem vystupuje i mimo sbory a projevuje se především jako adresná útěšná zvěst.⁸²

Cílem kazuálního kázání pak je „pomoci člověku k porozumění evangeliu (...), aby se ve zvláštním příběhu života mohl setkat s Bohem a mohl mu důvěřovat.“⁸³ Tato pomoc se v případě pohřební bohoslužby projevuje doprovázením člověka, aby, jak jsme naznačili výše, mohl porozumění evangeliu hledat, aby ho v křesťanské zvěsti a tradici mohl zahlédnout a sám nalézt. Spíše než o cíli kázání můžeme tedy hovořit o tom, k čemu kázání směřuje. Tak to také naznačuje P. Filipi, když říká, že kázání směřuje k tomu, aby člověk „minulým svědectvím podnícen a povzbuzen vykročil svou vlastní cestou víry (nebo víry došel)“⁸⁴, a to s vědomím, že mu do jeho sebepochopení přichází naproti Boží Slovo.⁸⁵

Ve starší Jeschkeho homiletice nalezneme s ohledem na záměr kázání rozdělení na ta, která mají povahu kerygmatickou, a na kázání

⁸⁰ Bylo by na místě podotknout, že spolu se svátostmi.

⁸¹ Smolík, 142

⁸² Pohřební kázání mívala v minulosti i jiné cíle. Historickou studii o silně didaktickém a demonstračním aspektu pohřebních kázání církevních hodnostářů a výše postavených osob v době konfesionalizace podává R. Pavlíčková. Život zemřelého v kázání vylíčený byl opisem pro konfesní vymezování; byla to idealizovaná chvalořeč prezentující mrtvého jako následováníhodný příklad. Standardně byl součástí pohřebních kázání popis umírání, což mělo útěšný a didaktický smysl, protože dobrá smrt byla důkazem zbožnosti a pravověrnosti. Kázání se tak svým určením i způsobem užívání blížila příručkám o dobré smrti. Pavlíčková, Pohřební kázání, in: Církev a smrt, 115-146

⁸³ Smolík, Radost ze slova, 150

⁸⁴ Filipi, Pozvání k naději, 19

⁸⁵ Filipi, Pozvání k naději, 102

didaktická, přičemž podle Jeschkeho by v případě pohřebního kázání měly být přítomny oba dva prvky.⁸⁶ Podobně sledují jakýsi didaktický záměr formulace v některých modlitbách, které prosí, aby nastala situace byla jakýmsi mementem mori a vedla k proměně vlastního života pozůstalých.

Napomenutí, poučení a vymezení evangelijních nároků do kázání jistě patří už od dob prorockých (i Ježíšových a apoštolských), je však zřejmé, že jejich oprávněnost spočívá v kontextu v Božích očích problematické situace a naléhavosti Božího Slova, které na ni reaguje. V pohřební bohoslužbě se však jedná obvykle o jiný kontext a naléhavost Slova nesměřuje k didaktické formě kázání.

Je možné, že Jeschke (podobně jako některé modlitební knihy i Kniha modliteb a služebností z r. 1939) předpokládá spíše bohoslužbu v prostředí vyznávajícího sboru (který by přece „evangelijní základ“ už měl znát a v různých životních situacích by z něho měl mít potěšení i poučení), zatímco dnes předpokládáme velmi pravděpodobně také více posluchačů z prostředí mimo církev. Jeschke sám si byl patrně vědom omezené možnosti (a oprávněnosti) didaktických kázání v těchto situacích, protože poznamenává, že vzhledem k posluchačům ovlivněným sekularizovaným prostředím „kérygmatická složka v kázání má dnes převažovat, (...) kázání má učiniti na posluchače dojem. (...) Teprve je-li tento posluchač zaujat a probuzen k víře, možno mít naději, že se bude tázat po naučení...“⁸⁷

Můžeme tedy pojetí pohřebního kázání shrnout tak, že je to nejsouvislejší prostor pro vyslovení nastalé situace a zároveň pro vyslovení křesťanské nadějně zvěsti do této situace přicházející. Kazatel stojí *proti* shromážděným proto, aby jim mohl zvěst evangelia adresovat, aby je oslovil, a to nikoli nutně formou ponaučení, ale spíš povzbuzujícím svědectvím – doprovázením k pohledu, který nekončí u hrobu. Tím se kázání Slova Božího stává přítomným projevem eschatologické útěchy v Kristu, nabízené každému člověku – a proto je také oprávněné dbát na poznámku českobratrské evangelické agendy,

⁸⁶ Jeschke, 163

⁸⁷ Jeschke 155

že kázání má být v obřadu umístěno tam, kde se předpokládá účast celého shromáždění.⁸⁸

Otázka oslovitelnosti shromážděných účastníků je v případě kasuálních kázání často diskutovaným tématem. Pokud považujeme pohřební bohoslužbu za misijní příležitost, pak nikoli proto, že by misie byla jejím primárním záměrem, nýbrž v důsledku toho, že je to příležitost pastorační a příležitost k veřejnému vyznání.

Hranice obecně komunikačních i misijních ne-možností v bohoslužbě jsme se již pokusili naznačit v předchozí kapitole. Kázání se stává srozumitelným a oslovujícím Slovem Božím z působení Ducha Svatého. Toto vědomí nás ovšem nezprošťuje povinnosti snažit se hledat způsob, jak oslovit; stále je zvěstování evangelia světu a získávání učedníků podstatným posláním církve a službou sténajícímu stvoření; je Kristovým povoláním, od kterého nemáme dispens ani v případě pohřební bohoslužby. Pokud tedy skutečně stavíme sebe i své posluchače před vážnost eschatologických zaslíbení a evangelia, pak má toto Slovo velkou naléhavost a hledáme způsob, jakým ho sdělit – hledáme formu pro životně důležitý obsah. „Právě v úsilí sdělit tajemství, oslovit posluchače, aplikovat kérygma je ‚duše kázání‘.“⁸⁹

4.2 Ohled na posluchače

Podoba kázání by do určité míry vždy měla být ovlivněná tím, komu je kázání adresováno. Jedině tak je tu možnost, že může být „doručeno“, a má tedy smysl. V situaci pohřbu obvykle kazatel hovoří k posluchačům z různého, nežřídka také necírkevního prostředí. To, co posluchače spojuje, je především osoba zemřelého, společný zármutek a samozřejmě kontext společnosti a doby, která spoluutváří náš pohled na smrt a život. Na to vše lze reagovat a navazovat v kázání, které bude „pozváním k jiné logice vnímání skutečnosti“⁹⁰ a do „bezalternativního vidění“ nabídne alternativu biblického pohledu platnou všem.⁹¹

⁸⁸ Agenda ČCE I., 196

⁸⁹ Smolík, Radost ze slova, 71

⁹⁰ Filipi, Pozvání k naději, 113

⁹¹ Filipi, Pozvání k naději, 110–111

Prvním adresátem mezi účastníky, k nimž by mělo kázání směřovat, jsou pozůstalí, kteří o pohřeb žádají. Právě to, že s žádostí o pohřební bohoslužbu přišli, znamená, že mají určité (v různé míře oprávněné) očekávání, tedy že tu snad je i jakési předchozí oslovení (které jaksi/kdysi zaslechl pozůstalý/zemřelý). Přicházející našel nějaký důvod, proč chce, aby byla tato událost v jeho životě spojena s křesťanskou církví a aby při ní zaznělo křesťanské kázání. V každém jednotlivém případě by na tento důvod měl duchovní odpovědět nejprve jako pastýř a poté jako kazatel. Z toho vyplývá požadavek, aby, je-li to možné, předcházela i následovala pohřební bohoslužbě pastorační návštěva. V některých kázáních, která jsem měla k dispozici, je odkaz na význam této návštěvy zmíněn, což považuji za velmi vhodné; v rámci víceméně neměnného pohřebního rituálu tím vznikne „most“ od motivů a textů, které se často varíují, ke konkrétním účastníkům a je zřejmé, že kazateli záleží, aby tato slova byla opravdu určena jim a „jejich“ zemřelému.

Výběr textu pro kázání se často snaží vystihnout důležitý motiv v životě či osobnosti zemřelého, někdy je to text, který si zemřelý přál, který měl rád, nebo to byl například jeho konfirmační verš. Někdy je výběr textu ovlivněn volbou nebo situací pozůstalých, a tím je také orientováno vyznění kázání (zda chce spíše povzbudit, utěšit, pozvat...). Způsobem, jak propojit konkrétní lidský příběh s příběhem evangelia, může být přihlédnutí k období církevního roku, v němž se shromáždění koná.

V kázáních, která jsem měla k dispozici, jsou základem jednoznačně převážně texty poetické a diskurzivní, narativní texty jen výjimečně rámuji důležitý výrok, případně jsou zařazeny jako první čtení. Starozákonní texty jsou nejčastěji vybrány z žalmů a mudroslovné literatury. V nich se objevují jednak motivy naděje a spoléhání na Boží pomoc, a jednak motivy toho, co znamená být člověkem před Boží tváří. Novozákonní texty z epištol nejčastěji směřují k vyjádření Kristova významu. Z evangelií jsou vybírány Ježíšovy výroky, buď záslibné (např. Mt 5,1–10; J 14,1–6; J), nebo takové, které ujišťují o jeho identitě. Obecně tedy kazatelé dávají přednost přímým „svědeckým výpovědím“ namísto příběhů a popisů.

Důvod může být zcela prakticky ten, že příběhy nabízí více motivů, které vyžadují více prostoru pro interpretaci. V pozadí daného casu je ovšem nárok na pastorační přístup a domnívám se, že volba takovýchto textů vychází onomu nároku vstříc: do konkrétního lidského příběhu pozůstalých nevstupuje příběh jiný (konkurenční), ani oni nejsou do jiného příběhu chtě nechtě situováni. Naopak, k jejich příběhu jsou, jakoby k rozhovoru, přizváni bibliční svědkové. Ne aktéři, kteří by šli vzorně před shromážděním, ale mluvčí, ti plačící, spoléhající, vyznávající, kteří mohou doprovázet.

S ohledem na specifické složení pohřebního shromáždění, na situaci posluchačů a jejich rozpoložení je po formální stránce třeba dbát na srozumitelné a jasné formulace a výrazy. Negativní výpovědi například mají smysl, pokud je na místě proti něčemu se ohradit, samy však žádnou zvěst nenesou, boří, ale alternativu nenabízejí. Podobně je třeba hledat cestu mezi „dogmatickým“ (nebo tradičním církevním) jazykem a naopak zcela neurčitými výrazy. Oba způsoby samy o sobě vedou k abstraktním sdělením, nikoli ke konkrétní aplikaci. Právě zde můžeme odkázat na význam liturgického rámce a výše zmíněných „orientujících“ promluv. Například píseň po kázání může pomoci „dopovědět“ sdělovaný motiv v dané situaci, nebo naopak navede pozornost ke konkrétním důsledkům atp. Orientující promluvy mohou zase tvořit spojnicí (vedení) od současnějšího jazyka kázání k proklamativním liturgickým či biblickým formulacím.

Nároky a možnosti formální podoby pohřebního kázání jsou do jisté míry určeny sdělovaným obsahem – hovoří-li kazatel o eschatologických souvislostech, hovoří o něčem těžko představitelném, o něčem, co „oko nevidělo“, a chce-li se vyhnout výše zmíněné neurčitosti či nesrozumitelnosti, často nemůže hovořit jinak než obrazně. Domnívám se, že v tom případě mohou být nosnými obrazy s komunikačním potenciálem metafory a podobenství, které (podobně jako je tomu v Bibli) využijí posluchačům blízké souvislosti.⁹²

V téměř všech kázáních, která jsem měla k dispozici ke studiu, se kazatelé vyhýbají podrobným výkladům, zpravidla vybírají kratší

⁹² Na nutnost užívání obrazné řeči, ale také úskalí toho, že pro porozumění je třeba vnímat jejich „kód“, tj. referenční rámec, který je dán metaforami z Písma, hymnů a chorálů, tradicí, upozorňuje Filipi, Pozvání k oslavě, 153.

a „přístupné“ či známé texty a nechávají vyznít jeden, či několik málo hlavních motivů, často přitom vycházejí ze srozumitelných biblických obrazů (např. Bůh nese, Bůh dává odpočínutí, Bůh zná jméno, Bůh shromažďuje a hledá ztracené ovce, život jako cesta, člověk jako květ atd.).

Ohled na posluchače se projevuje také doporučeními, aby kázání bylo kratší (asi do 10 min). A. W. Blackwood⁹³ doporučuje, aby naléhavost směřovala především k srdci, ne k hlavě (což ovšem neznamená zaměnit kázání se sentimentálním řečením). Kazatel by podle něj měl, co se nároků a projevu týká, brát podobný ohled jako při kázání pro děti, protože může předpokládat podobně oslabenou pozornost. Promlouvat k srdci.

4.3 Úskalí a korekce

Za deformace pohřebního kázání považuje Smolík⁹⁴ vykládání smrti lidskými úvahami a převahu rituálů nebo řečí o mrtvém nad evangeliem. Mezi současnými kázáními jsem našla i taková, která v podstatě na pozadí biblického textu rekapitulovala dobrý život zemřelého. O tom, že může mít podobný postup útěšný účinek, nelze pochybovat. Používáme-li však v této práci pro pohřební bohoslužbu výrazu doprovázení, kam vede takové kázání? Snad ke smíření se situací a k ujištění o kvalitách mrtvého, biblická alternativa se však otupuje; biblický text pak není alternativou Boží milosti, nýbrž ilustrací lidské bezvadnosti, potřeba Kristovy oběti se dokonce zdá být téměř zbytečnou. A tam, kde se christocentrický charakter z pohřebního kázání vytrácí, lze stěží hovořit o eschatologické naději.

Christocentrické směřování a zakořeněnost obsahu kázání v Písmu je předpokladem pro to, aby se kazatelovo slovo mohlo stát Slovem Božím (ačkoli, jak už bylo zdůrazněno, „výsledek“ zvěstování v posledu není v moci kazatele). I pokud by základem kázání nebyl biblický text (ačkoli mám za to, že by jím být měl), základem zvěstování je vždy kerygma, které se kazatel pokouší aplikací zpřítomnit. V tomto ohledu je však kázání stejně omezeným a pouze z milosti Boží nosným

⁹³ Blackwood, 137

⁹⁴ Smolík, Radost ze slova, 150

médiem zvěsti jako ostatní liturgický rámeček. Vždyť i jednotlivé části liturgie – zvláště v evangelické bohoslužbě – jsou především slovem či gestem propojeným, vycházejícím či směřujícím k Písmu.⁹⁵ Omezenost lidské řeči je v obou případech překonatelná jen proto, že k lidem se děje Slovo Hospodinovo, oslovuje, zmocňuje se shromážděných a stává se lidskou zkušeností. Bůh sám nám dává možnost o něm a jeho činech hovořit a odkazovat na jeho nejkonkrétnější podobu v Kristu Ježíši, a proto je takové odkazování možností i úkolem kazatele i celé církve.

Tímto usměrněním možností kázání do rukou Božích se však zároveň dostáváme k tomu, jak velký význam sama událost takového kázání v pohřební bohoslužbě má; o Božím milosrdenství se v něm nejen hovoří, nýbrž právě skrze něj se i děje: „do našeho přítomného eónu se vlamuje nový svět, začínající nově tam, kde se káže. Kázání tedy znamená, že v této naší přítomnosti a v tomto našem čase začíná věčnost vydobytá Kristovou smrtí, potvrzená a zajištěná Kristovým zmrtvýchvstáním. V kázání pokračuje kerygma, kázání je anticipací věčného panování Božího.“⁹⁶

Skrze tuto anticipaci Božího věčného panování pak mohou mít bohoslužebná shromáždění, i ta pohřební, náležitý doxologický charakter. Takový, který není oproštěním od reality přítomné chvíle, není pomíjející náladou mimo realitu, spíše je naopak postojem takové modlitby a chvály, která je v dané situaci v srdcích účastníků adekvátní a možná. Tímto provázením k modlitbě a chvále, tímto zvěstováním evangelia je naplněn podstatný smysl pohřebního kázání.

Následná pastýřská péče pak může (a měla by) na toto Boží oslovení navázat, protože „teprve rozhovor dotahuje důrazy kázání do polohy, ve které se utvářejí postoje“⁹⁷, a „následná pastorační je dovršením těšitelského obsahu pohřebního kázání. (...) Pastorační získává kázání plnost.“⁹⁸

⁹⁵ Vhodným příkladem liturgických prvků, které nemají formu standardního kázání, a přesto jím do určité míry jsou, jsou úvody ke čtením při velikonoční vigílii podle Starokatolického misálu, začínající otázkou „Proč je tato noc úplně jiná než všechny ostatní noci?“ (převzatou z židovské pesachové tradice) a odpovídající stručným odkazem k významu čtených biblických textů. (Dostupné např. z <http://www.coena.cz/liturgika/liturgicky-rok/svaty-tyden/20040327111929125/>)

⁹⁶ Jeschke, 115

⁹⁷ Smolík, Radost ze slova, 144

⁹⁸ Jeschke, 90

4.4 Kérygma a motivy zvěstování

Jádrem pohřební bohoslužby je zvěst o Božím milosrdenství k člověku, které se projevilo v životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Je to eschatologická zvěst o v minulosti zjeveném zaslíbení, které vstupuje i do naší přítomnosti a v budoucnosti bude v plnosti zjevné k Boží slávě, zvěst velikonočního tajemství. Kázání má být pokusem vyslovit „tváří v tvář“ smrti tuto eschatologickou zvěst o spáse člověka, o vzkříšení a životě. Na základě biblického textu (a samozřejmě s vědomím systematicko-teologických souvislostí) lze tuto zvěst vyjádřit v různých polohách⁹⁹ a prostřednictvím různých motivů v kázání i v jeho liturgickém rámci. Všimněme si některých motivů a výpovědí, které se v bohoslužbách objevují:

- Vzkříšení

Vzkříšení Ježíše Krista je v minulosti založeným věčným základem křesťanské naděje na budoucí vzkříšení a život věčný. Řeč o vzkříšení tedy nabízí pohled na přítomnost v kontextu dějin spásy, biblickou alternativu budoucnosti tváří v tvář smrti.

Základním východiskem pro způsob, jakým tuto alternativu vyjádřit, je užití biblických textů v liturgii. Kromě toho, že texty o vzkříšení a jeho významu mohou být základem kázání, mají takové krátké oddíly své místo i jako jednotlivé prvky liturgického rámce. Nejčastěji se slova o vzkříšení objevují na konci kázání nebo v poslední – vrcholné – části bohoslužeb, jako ujištění. U hrobu často zaznívají Kristova slova: „Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít. A každý, kdo žije a věří ve mne, neumře navěky.“ (J 11,25) Tento verš směřuje snahu hovořit o vzkříšení mimo kategorie času a pro vyloučení toho, kdy a jak vzkříšení vidět, odkazuje na vztah ke Kristu. Slovy J. Ratzingera: „O křesťanské naději nelze mluvit jako o zprávě o tom, co bude zítra nebo pozítří. Můžeme také říci: naděje

⁹⁹ Adam uvádí nadpisky k prefacím pro mši za zemřelé z Římskokatolického misálu z roku 1970, které například tyto různé polohy naznačují: I. Zármutek a křesťanská naděje tváří v tvář smrti, II. Kristus zemřel za všechny, III. Kristus je vzkříšení a život, IV. Z pozemského života do nebeské slávy, V. Kristovo vítězství nad smrtí nám otevřelo věčný život. Adam, Liturgický rok, 228

je personifikovaná; její střed není v prostoru a čase, v otázce kde a kdy, nýbrž ve vztahu k osobě Ježíše Krista a v touze po jeho blízkosti.“¹⁰⁰ Christologické vyznání, víra v Boha jako Otce, Syna a Ducha svatého v sobě obsahuje předpoklad pro víru ve vzkříšení. Vzkříšení se děje právě tam, kde je ve křtu přijímána Kristova smrt a ve večeři Páně „chléb života“, i když vzkříšení těla je záležitostí eschatologickou.

Vzkříšení těla je těžko představitelnou událostí. V bohoslužbách, jejichž prepis jsem měla k dispozici, se řeč o vzkříšení těla objevila jen jednou mimo formulaci v Apostolicu. Jasná zmínka o vzkříšení těla v katolické liturgii se nabízí v jednom z možných uvedení obřadu posledního rozloučení, kde jsou věřící vyzváni, aby se s důvěrou modlili, aby byl zemřelý přijat mezi vyvolené a tělo, které je pohřbíváno, aby bylo Bohem jednou slavně vzkříšeno.¹⁰¹ Představu vzkříšení těla a vůbec možné budoucnosti nám pomáhá alespoň nějak pojmout kategorie nového.¹⁰² Zatímco v očích tohoto světa stojíme u hrobu na samém konci, protože v očích biologie a fyziologie k našemu životu patří jistota smrti těla, biblicky patří k našemu životu jakožto stvořenému (a v zaslíbení utvářenému) jistota Boží budoucnosti. K víře v Boha Otce a stvořitele patří alternativa smrti – kategorie nového.

- Přetrvání vztahu lásky

Častý a vhodný způsob, jak konkrétněji vyjádřit obtížnou představu naděje budoucího vzkříšení těla jinak než pouhým (a častým) tvrzením, že „smrtí vše nekončí“, je opis života věčného jako přetrvání vztahu lásky. Hrozí ovšem, že naděje na budoucnost zemřelého může být pochopena ve zploštěném významu tak, že zemřelý „zůstává v našich srdcích/v naší paměti“. Křesťanská naděje nesmí zapřít, že budoucnost člověka a přetrvání vztahu lásky nejsou dány schopností naší paměti, nýbrž je umožněna Kristovou obětí (Bůh si ho vryl do dlaní), a není otázkou několika nadcházejících let, nýbrž eschatologickým zaslíbením. O. Wolf shrnuje základní myšlenku, k níž směřuje svá kázání, zdařilou

¹⁰⁰ Ratzinger, Eschatologie, 13

¹⁰¹ Pohřební obřady, 34

¹⁰² Filipi, Pozvání k naději 126

formulací: „Bůh své dílo spásy koná proto, aby láska neústila do nicoty smrti, ale aby měla prostor pro přetrvání. Ať už se jedná o lásku Boží či lidskou. Proto vzkříšení, proto Boží království.“¹⁰³

Příklady pokusů vypořádat se s představou vzkříšení v kázání:

„Nevím, jak si představovat vzkříšení. Smutným a smrti ochromeným učedníkům nabídne Ježíš chléb, rybu a teplo. A řekl bych, že i nějaké víno.

Do té bezbrannost a prázdnoty, kterou teď asi máte, bych vám chtěl říci...“
(následuje povzbuzení k vděčnosti a naději a ujištění o smyslu lásky)

„Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých, pozdvihl z lidské podoby zpět k sobě a dal mu moc nad každou mocí, aby nad námi nepanovalo již nic jiného než jeho láska a abychom také my měli naději, že i náš život zachová, třebaže naše tělo též jednou zemře, že i nás k sobě pozvedne a završí náš život nebeskou radostí.“

„Ježíš však mluví s Martou zcela překoapivě i naproti smrti: o životě. Ale ne o životě, který snad bude jednou – na konci věků – znovu obnoven. Mluví o životě, který můžeme mít stále – ať žijeme, ať umíráme. Mluví o životě, který je nám v Něm nabídnut, který nám On sám daroval svým dílem záchrany. A to je ještě mnohem víc, než vzkříšení z mrtvých. Je to život pravý a naplněný už tady na tomto světě.“

„A věřím pevně, že Hospodin má i pro NN připraveno vzkříšení. Jak, kdy, v jaké podobě, v jakém těle, nikdo neví. Ale NN je v dobrých rukou. A dobré ruce nemohly připravit nic zlého. Proto se bát nebudeme, byť se převrátila země a základy hor se pohnuly v srdci moří.“

Vyjádření různých souvislostí k motivu vzkříšení se pak doplňuje formulacemi v písních.

¹⁰³ Wolf, 14

- Odkaz ke křtu

Není výjimkou, že křest je tím jediným, na co může kazatel při pohřbu člověka, kterého nezná a který se sboru odcizil, navázat. Je to ovšem návazný bod podstatný, s velkým potenciálem. Smíme totiž věřit a hovořit o tom, že svátostí křtu byl člověk spolu s Kristem pohřben ve smrt, aby spolu s ním vstal z mrtvých (Ř 6,4). Křest byl novým začátkem. G. Sauter¹⁰⁴ zdůrazňuje křest jako znamení naděje: „Pokřtěný náleží Kristu, má podíl na jeho životě a to je jeho nadějí, (...) protože Kristus přijde soudit živé i mrtvé, nemůže smrt se svým rozsudkem mít poslední slovo...“ Nepřísluší nám při pohřbu posuzovat, co pro samotného zemřelého křest znamenal, ale můžeme svědčit o milosti, se kterou ho Bůh ve křtu přijal a nepouští ze zřetele.

Jako povzbuzení a útěcha může zaznít odkaz na křest v úvodní modlitbě. Pak se takový odkaz stává oporou dalšímu dění a zvěstování, když máme na mysli, že další řeč o Bohu a jeho jednání se skutečně týká i tohoto konkrétního člověka. Významným ujištěním může být například proklamace: „Nic už nemůže vzít našemu NN milost křtu, lásku Kristovu a Boží přátelství.“¹⁰⁵

V katolickém obřadu má připomínka křtu své místo v tzv. obřadu posledního rozloučení, následujícím po eucharistické oběti (viz 5.2 g)). Na křest při tomto obřadu odkazuje hořící svíce (upomíná na křestní svíci) a kropení svěcenou vodou, které upomíná, že člověk už byl křtem pohřben, aby byl vzkříšen k životu věčnému.¹⁰⁶

S odkazem ke křtu bývá také spojen motiv „Boží paměti“ nebo „Boží dlaně“, v níž zemřelý zůstává.

¹⁰⁴ Sauter, Das vorborgene Leben, 324–325

¹⁰⁵ Pohřební obřady, 35

¹⁰⁶ Pohřební obřady, 9

Příklady:

V kázání

„Pan NN byl svým křtem spojen s Kristem, proto také jeho smrt můžeme chápat ne jako nešťastnou dohru jeho života, ale jako jeho naplnění a dovršení, kterým vstupuje ‚v radost svého Pána‘.“

„Sestra NN opustila kruh své rodiny (...) i sbor, kde také bývala uprostřed společenství bohoslužby slova Božího a svaté večeře Páně. Ale to neznamena, že opustila společenství církve Kristova lidu. Pořád platí, že je pokřtěna a patří Kristu, a pořád platí, že je člověkem, osobností, stvořením podle Božího obrazu našeho Stvořitele. To všechno si Bůh ponechává ve své tvůrčí paměti, se kterou bude tvořit nový věk, vzkříšení mrtvých.“

„To je velikonoční víra křesťanů, to je velikonoční víra pana NN. Smrt někdy bereme jako konec a prohru. Ale ona je naplněním a dovršením. Kdysi byl ve křtu symbolicky ponořen do Kristovy smrti, nyní je s ním ve smrti spojen skutečně, aby se jeho křest naplnil a vstoupil s Kristem do věčného života.“

V modlitbě

„Prosíme tě za paní NN, která byla pokřtěna ve tvém jménu: zapomeň na její hříchy, rozpomeň se na všechno, co dobrého vykonala, a otevři jí bránu do života věčného.“

Při odevzdání

„Do tvých rukou, svatý Bože, odevzdáváme našeho bratra NN. V tomto životě jsi jej skrze vody křtu zahrnul svojí něžnou láskou. Nyní ho pozvi, aby vstoupil do věčného pokoje. Uvítej jej do svého království, kde nebude více trápení ani pláč ani bolest, ale kde bude užívat plnost pokoje a radost v tvé přítomnosti na věky věků.“

- Hřích, odpuštění, soud

Motiv soudu, při němž Kristus bude soudit živé i mrtvé, patří ke křesťanské víře o posledních věcech. Toto očekávání je možno vidět jako zvěst útěšnou: vážnost lidských dobrých činů ani vážnost hříchu není smrtí smazána, smíme ovšem vyhlížet den Kristův, den kdy „Beránek, ten obětovaný“ povede ty, kdo vyprali svá roucha v jeho krvi, k vodám života a Bůh jim setře každou slzu z očí (Zj 7,14–17). S P. Filipim můžeme říci, že slova o soudu mohou být v určitých situacích, kdy reagují na lidský hřích vyjádřením Božího protestu, „hygienou lidského společenství“.¹⁰⁷ Je však třeba pastýřského ohledu, aby protest nezastínil útěšnou zvěst, abychom, vrátíme-li se k obrazu doprovázení, nezavedli účastníky do pekel namísto odkazu k prázdnému hrobu.

V zaslaných předlohách bohoslužeb, do kterých jsem nahlédla, byla řeč o soudu jen málo a zmínky o hříchu byly obvykle součástí biblických textů nebo Apostolica. Je zřejmé, že zatíženost slova hřích mnohými významy v sobě dnes nese určitou nesrozumitelnost a riziko nepochopení (nejasný „kód“). Zdá se však, že to není důvodem toho, proč se o hříchu mlčí, protože výrazněji více se nehovoří ani o provinění nebo vinách.

Rovněž zmínky o odpuštění jsou omezeny zpravidla jen na modlitby (modlitbu Páně a modlitbu po kázání), ve kterých se o odpuštění prosí. Potřeba odpuštění tedy není nikde zdůrazňována, ani není odpuštění nikde zvěstováno. Snad jen některé písně tento motiv obsahují. Nemlčí se tedy o soudu, hříchu a odpuštění, ale prakticky se kazatelé v pohřební bohoslužbě nepouští ani do interpretace těchto částí kréda. Otázkou zůstává, zda je to projevem pastoračního ohledu (v tom smyslu, že pohřeb jakožto rozloučení se bez toho obejde), nebo zda je to symptomem něčeho jiného.

V katolickém obřadu je důraz na potřebu odpuštění poněkud silnější. Přímluva za zemřelého, aby byl Bůh ve svém soudu k němu milostivý, je jedním ze základních aspektů pohřební mše.

¹⁰⁷ Filipi, Pozvání k naději, 156

- Trojiční vyjádření o Bohu

Vyznání, že se pohřební bohoslužba koná ve jménu Trojjediného Boha, zaznívá obvykle při zahájení bohoslužby při pozdravu „ve jménu Boha Otce, Syna i Ducha svatého“. Trojiční strukturu může mít modlitba (například Agenda ČCE¹⁰⁸ uvádí pro pohřební bohoslužbu před kázáním adorační modlitbu s trojiční strukturou). Na konci bohoslužby je vhodné trojiční požehnání.

- Motiv toho, kam zemřelý odchází

Při zvěstování naděje a útěchy se málokdy obejdeme bez formulací ohledně další budoucnosti. Budoucnost je právě to, co je otřeseno a co má kazatel svou zvěstí otevírat – nemůže obnovit ztracené, ale má budoucnost otevírat jinak, nově, alternativně, a proto možně.

V řeči o budoucnosti po smrti samozřejmě nikdy nemůže jít o popis, nýbrž o obrazná vyjádření. Ozývá se naděje na opětovné shledání, na potěšení, Boží blízkost.

Příklady:

V kázání

„Smíme věřit, že jak jsme sedávali a sedáváme kolem společného stolu nyní, tak budeme společně stolovat spolu s Kristem v novém životě.“

Prosby, aby Bůh zemřelého dovedl...

„do věčné radosti“

„mezi Boží vyvolené“

„ke svému stolu ve věčném království“

„do království světla a míru (po soudu)“

„do království, kde už nebude pláč, protože tě (Boha) uvidíme tváří v tvář a budeme ti podobni na věky, Bože náš, a věčně tě budeme chválit“

¹⁰⁸ Agenda ČCE I., 206

„do nebeského domova a plného zhojení všech ran, ke ztišení všech bolestí, ke složení všech jeho břemen“

- Boží vůle

Poměrně častou interpretací smrti je Boží rozhodnutí. Právě v modlitbách se tento motiv objevuje častěji zvláště ve starších bohoslužebných pořadech¹⁰⁹ a modlitebních knihách. Setkáváme se s formulací, že „se to Bohu zalíbilo“, že „je to podle jeho rady“, „musíme se loučit s tím, jehož jsi odvolal z našeho středu“¹¹⁰, nebo nalezneme ještě více poetizující obraty typu: „Ty víš, je-li která duše zdráva pro žeň Tvou.“¹¹¹ atd. Současné katolické Pohřební obřady do navržených modliteb také vkládají formulace, že Pán života i smrti si člověka volá k sobě.

Domnívám se, že s podobnými formulacemi je třeba nakládat opatrně. Jednak v některých situacích (např. tragického úmrtí) jsou teologicky neobhajitelné. Zadruhé, v situacích, kdy zemře člověk „syťý dnů“, jsou snad tyto formulace srozumitelné vyznávajícímu křesťanu, který za nimi rozpoznává (a právě už vyznává) řeč o dobrém stvořitelském řádu, ale přesto, je obsahem křesťanské bohoslužby „zvěstovat“ tomu, kdo přichází v zármutku, že tak se to Bohu zalíbilo? (Bůh přece nemá zálibu ve smrti! A nehrozí takové pochopení, že Bohu se to zlíbilo v jakémisi nevyočitatelném rozmaru?)

Snad lze stejnou zvěst o důvěře v Boží svrchovanou moudrost a dobrý stvořitelský řád vyjádřit lépe prostřednictvím slov díky či vyznáním víry a důvěry. Všechny bohoslužby, které jsem studovala, obsahovaly takovouto „děkovnou“ pasáž, obvykle právě v některé z modliteb.

¹⁰⁹ V Knize modliteb a služebností z r. 1939 se podobná interpretace objevuje několikrát: při výzvě k doprovodu na hřbitov, při pochování, v modlitbách.

¹¹⁰ Kniha modliteb Voláme z hlubokosti, z r. 1953

¹¹¹ Kniha modliteb a služebností, 95

- Radost

Křesťanské shromažďování je slavením radosti z Kristova vzkříšení. Už v oddíle 1.3 jsme však vyjádřili, že v pohřební bohoslužbě dnes nepřevažuje radost, jak tomu snad bylo v raně křesťanských dobách, a spíše se nabízí otázka, zda řeč o radosti není nemožná, nebo nemístná.

Domnívám se, že útěšné doprovázení v pohřební bohoslužbě v sobě má nést také vyjádření radosti. Je to zcela v souladu s tím, že v odpověď na smuteční oznámení přichází evangelium – dobrá zpráva. S odvahou a citlivostí je třeba v pohřební bohoslužbě hledat prostor pro vyjádření radosti; je to vlastní vyznání. K. Richter výstižně vyjadřuje: „V liturgii se připomínají Boží spasitelné činy prokázané jeho lidu v minulosti, zakouší se Boží pomoc pro přítomnost a už tu prosvítá záře naplnění. Proto máme důvod, abychom byli veselí, a naše slavení to vyjadřuje. Přitom tato slavnost nijak nevyklučuje skutečnost, není žádným opiem tváří v tvář bídě a utrpení, není to žádné prázdné výskání a veselení. Pravé slavení se pozná podle toho, zda při něm lze myslet i na utrpení a zda jsou k němu zváni také trpící – a především oni.“¹¹²

Příklady:

Modlitba před kázáním

„Pane Bože, dej, abychom se v tuto chvíli před tebou dovedli ztišit, abychom ti i v zármutku uměli děkovat a společně očekávali na tvé Slovo. Otevři nám Duchem svatým zdroj jediného potěšení v životě i ve smrti, kterým je náš vzkříšený a živý Pán, Ježíš Kristus. Amen.“

„Hospodine, Bože náš, chceme Tě chválit a děkovat Ti i v tuto chvíli loučení, protože Tvá láska a milosrdenství nás pevně drží v každý okamžik našich životů a neopouští nás ani s posledním vydechnutím.“

¹¹² Richter, Liturgie a život, 49

Základ kázání

„Veleben bud' Bůh a Otec našeho PJK, neboť nám ze svého velikého milosrdenství dal vzkříšením JK nově se narodit k živé naději. Dědictví nehynoucí, neposkvrněné a nevadnoucí je připraveno pro vás v nebesích a Boží moc vás skrze víru střeží ke spasení, které bude odhaleno v posledním čase. Z toho se radujte.“ (1Pt 1,3–6a)

V kázání

„Kéž tato naděje prozáří naše příští dny. Kéž nás naplní tím největším duchovním bohatstvím a promění náš smutek a bolest v radost a pokoj, jaké přicházejí jen od Boha. Amen.“

„Tato radostná zpráva, toto evangelium nám dává naději i v tuto těžkou chvíli – není všemu konec, nejdeme do prázdnoty ani do věčného zahynutí.“

5 STRUKTURA A PODOBA POHŘEBNÍ BOHOSLUŽBY: LITURGICKÝ RÁMEC

5.1 Uspořádání

Jestliže jsme řekli, že kázání je prostorem, ve kterém je možno vyslovit situaci a evangelium nejsouvisleji, pak můžeme dodat, že liturgický rámeček je pro toto vyjádření a útěšnou zvěst pro změnu prostorem nejširším. Nejen kázání, ale celá bohoslužba je událostí zvěstování a doprovázení. To je při přípravě její podoby zároveň nárokem i pomocí, protože vše neleží pouze na kazatelských schopnostech kazatele.

Základní strukturou pohřebního obřadu v našem prostředí, z níž jsou většinou odvozovány konkrétní případy, bylo uspořádání odpovídající tomu, že se obřad odehrával na několika místech: bohoslužba se slavila v kostele, kapli nebo u domu zemřelého, následoval průvod na hřbitov a pochování do hrobu. V současnosti jsou také obvyklá rozloučení v obřadních síních krematorií, která samozřejmě žádají jiné uzpůsobení. Konají se také rozloučení v kostele,

po nichž je tělo odváženo ke kremaci, a součástí obřadu tak bývá symbolické „pochování“ před odjezdem pohřebního auta.

Podle Z. B. Boušeho se formou „smuteční shromáždění nebude lišit od pravidelné bohoslužby nedělní nebo sváteční.“¹¹³ Do určité míry lze souhlasit s tím, že pokud se jedná o pohřeb vyznávajícího člena sboru a bohoslužbu v kostele, je možné zachovat obvyklé pořadí jednotlivých kroků. Prakticky si však často situace, jiné složení účastníků a jiné prostředí než obvyklé bohoslužebné prostory žádají různé úpravy a obvyklý pořad českobratrských bohoslužeb, je do nich nepřenositelný.

Při úpravách je třeba dbát na pořadí a umístění jednotlivých prvků v bohoslužbě; vzniklé souvislosti utváří kontext ovlivňující porozumění a přijetí.¹¹⁴ Orientační uspořádání je možné nalézt v agendách jednotlivých církví, vždy je ale nutné mít na zřeteli konkrétní situaci. V zásadě platí, že pastorační ohled se projevuje vhodnou aplikací tradice, nikoli lpěním na její neměnnosti. R. F. Taft to výstižně formuluje takto: „Je na každé generaci, aby dělala to, co církev doby apoštolské, když psala Nový zákon: aplikovala tajemství a význam Krista na podmínky, ve kterých tehdy žila (Sitz im Leben). Liturgie je účinná ne díky své věrnosti nějaké ideální minulosti, ale protože buduje Kristovo tělo v duchovní chrám a kněžství, které podporuje účel křesťanského života: lásku a službu Bohu a bližnímu.“¹¹⁵

5.2 Jednotlivé prvky

a) Biblická čtení

Uspořádání biblického čtení vychází z obvyklého pořadí v bohoslužbách (vstupní verš, 1. čtení, základ kázání, poslání a požehnání) a upravuje se podle míst konání obřadu (v krematoriu se redukuje, s průvodem na hřbitov rozšiřuje). Kromě těchto čtení se v pohřebním obřadu mohou užívat jednotlivé verše, kterými je

¹¹³ Bouše, 177

¹¹⁴ Filipi toto názorně ukazuje na odlišném působení úkonu kajícího v případech, kdy je umístěn v úvodní části bohoslužby, kdy je umístěn po kázání a kdy je umístěn v úvodu eucharistické části. Filipi, Pozvání k oslavě, 138

¹¹⁵ Taft, Život z liturgie, 26

interpretováno dané dění; například závěrečné slovo při odchodu z bohoslužby: „Nemáme zde místa zůstávajícího, ale onoho budoucího hledáme. Vyprovodíme nyní rakev se zesnulým před kostel, kde se s ním naposledy rozloučíme, než bude převezen ke zpopelnění.“ (Žd 13,14) Takoveto propojení situace s biblickým slovem se mi zdá velmi vhodné, protože pomáhá zachovat liturgický charakter namísto pouhého vkládání technických poznámek. Jednání se propojuje s biblickým textem, biblický text doprovází člověka prakticky.

O výběru textů s ohledem na situaci a posluchače v zásadě platí to, co bylo řečeno o výběru textů pro kázání (viz 4.2). Právě už zde se ovšem nabízí možnost hledat propojení konkrétního lidského příběhu s proprii pohřební bohoslužby – s tradic i a ritualiálu, pastýřským péčí a kérygmatu.

Nezanedbatelný význam mají žalmy. „Řeč žalmů si může vypůjčit každý, komu již vlastní řeč došla.“¹¹⁶ Útěcha z žalmů nářků plyne jednak z možnosti vyjádřit to, pro co jen stěží hledáme slova, ale také z vědomí, že podobně tíživý pocit už před Bohem někdo vyjádřil, tedy že i naše slabost, nářek a otázky k životu před Bohem patří. Žalmy ukazují cestu modlitby, která teprve skrze zápas vede k poznání Boží slávy a která se v pohřební bohoslužbě nabízí zarmoucenému člověku.

b) Modlitba

Modlitby a čtení z Písma tvoří dvě podstatné součásti pohřební bohoslužby – tak to odpovídá dialogické povaze bohoslužby (viz 1.3). Tento dialogický pohyb bohoslužby s sebou nese to, že v modlitbě kazatel, obrazně pověděno, mění pozici, protože mění adresáta. Neoslovuje už účastníky „odjinud“, nýbrž stojí spolu s nimi a oslovuje Boha, mluví jako jeden ze shromážděných, čímž ovšem nepřestává zvěstovat – resp. dosvědčuje, že je ke komu se obracet, ke komu mluvit. Modlitba je nejvlastnějším projevem toho, že zármutek a myšlenky jsou vyslovené a tím do jisté míry chápané ostatními ve společenství, a toho, že tam, kde pochopené být nemohou, je jistá možnost obracet se k Bohu. Domnívám se, že v modlitbách je koncentrována dynamika celé

¹¹⁶ Filipi, Pozvání k naději, 208

pohřební bohoslužby: k nim by se motivy měly sbíhat a od nich se rozvíjet, v nich by se měla setkávat naděje i vyznání, v nich se setkává to, s čím právě přichází pozůstalí, s čím kazatel a s čím Bůh. Není divu, že W. Blackwood¹¹⁷ považuje modlitby za nejobtížnější části pohřební bohoslužby.

Zpravidla právě v modlitbě přichází řeč o pocitech, tj. o tom, co v běžném veřejném hovoru často nejsme schopni vyjádřit. V některých starších modlitbách se objevuje prosba (didaktická, viz 4.1), aby se situace stala jakýmsi napomenutím o vlastní konečnosti a aby vedla k zodpovědnému nakládání se svěřeným časem (jakési memento – viz 5.2 f)). Domnívám se, že takovou připomínkou obvykle smrt je a v modlitbě může být vyjádřena spíše jako něco, s čím se vyrovnáváme, nikoli jako něco, o co bychom žádali. W. Blackwood¹¹⁸ navrhuje, aby první byla krátká modlitba (např. kolekta) po čtení žalmu, která uvede do situace před Bohem, a po ní aby případně následovalo krátké vyznání vin. Agenda ČCE nabízí před kázáním adoraci, vyznání, nebo děkovnou modlitbu.

Druhá modlitba (Blackwood ji označuje za pastýřskou – „pastoral“) by měla být specifičtější, může se posunout od díky až k přimluvám za pozůstalé a přimluvám vůbec a vyústit v modlitbě Páně.¹¹⁹ Nad hrobem je pak krátká modlitba, upomínající na vzkříšení a vztahující se ke konkrétnímu zemřelému, modlitba Páně může mít své místo i zde.

Takový vývoj modlitebních kroků vystihuje strukturu a dynamiku pohřební bohoslužby, která je právě dynamikou doprovázení a anamneticko-epikletické modlitby: do situace zármutku, která je formulována před Boží tváří, přichází zvěst spolu s pastýřským vedením a přivádí až modlitbě s Kristem a ústí v doxologii. V bohoslužebných pořadech od kazatelů ČCE, které jsem měla k dispozici, bylo téměř vždy podobné uspořádání.

Prosbu o Ducha svatého, který má ujistit o vzkříšení a dát naději věčného života navrhuje Agenda.¹²⁰

¹¹⁷ Blackwood, 106

¹¹⁸ Blackwood, 107

¹¹⁹ Blackwood, 108–109

¹²⁰ Agenda ČCE I., 197

Blackwood¹²¹ shrnuje, že veřejné modlitby by měly vždy postupovat v tomto pořadí: adorace, vyznání vin, díkyvdání, prosby (tj. i přímluvy) a odevzdání se (submission).

c) Přímluvy

Mají-li být křesťané „svatým kněžstvem“ (1Pt 2,5) a svým životem i v bohoslužbě předstupovat se svými prosbami i chválami před Hospodina na místě celého tvorstva a jemu na svědectví (1Pt 2,9), pak právě přímluvná modlitba při pohřební bohoslužbě je prostorem, v němž se tento úkol realizuje poměrně srozumitelně, právě i „na svědectví“. V přímluvách je (vždy alespoň nepřímo) vyjádřeno, že naděje, k níž se shromážděná církev obrací, je nadějí široce nabízenou, že se týká i těch, kteří se k modlitbě (a bohoslužbě) právě nepřidávají, i o nich je tu řeč, děje se „něco“ s jejich jménem před Boží tváří.

d) Confiteor

Vyznání vin je v situaci, kdy máme na mysli „poslední věci“, na místě. Vědomí, že stojíme před Boží tváří ve své lidské slabosti, ale také v naději na zastání před Božím soudem, přivádí k vyznání a potřebě slyšet slovo milosti. W. Blackwood¹²² navrhuje po první modlitbě krátké vyznání vin založené na slovech z prvního listu Janova: „Slyš nás, Otče, když vyznáváme své viny. Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe. (...) Jestliže vyznáváme své hříchy, on je tak věrný a spravedlivý, že nám hříchy odpouští a očišťuje nás od každé nepravosti. (...) A krev Ježíše Krista, jeho Syna, nás očišťuje od každého hříchu.“ (1 J1,8.9.7.)

¹²¹ Blackwood, 110 (S odvoláním na L. A. Weiglea)

¹²² Blackwood, 107

e) Oslovování mrtvých a modlitba za mrtvé

Vývoj modliteb za mrtvé přibližuje Z. B. Bouše:¹²³ smyslem prvních křesťanských modliteb za zemřelé byla přímiluva, aby Bůh při druhém příchodu Kristově při soudu pamatoval, že zemřeli v naději Kristova vzkříšení a nepočítal jejich hříchy. Novoplatonský vliv nauky o duši a následný vývoj vedl až ke středověkému konceptu očištění, v němž se duše, o jejímž osudu je již rozhodnuto, skrze utrpení připravuje předstoupit před tvář boží. Modlitbou lze ovlivnit délku setrvání duše v očištění. Bouše však upozorňuje, že katolická „oficiální pohřební liturgie je dodnes ovládána myšlenkou na poslední soud a vzkříšení celého člověka.“¹²⁴

To, že se přímiluvná modlitba v pohřebních bohoslužbách v evangelickém prostředí omezuje na přímiluvy za pozůstalé a zemřelé přitom ponechává stranou, považuje G. Sauter¹²⁵ za projev chybné teologie. Odmítnutí modliteb za zemřelé mělo své opodstatnění, když se reformátoři vymezovali proti představě, že je možné ovlivňovat lidským přičiněním osud zemřelých. Přímiluvná modlitba však právě může vyjádřit, že zemřelý nepřestává být důležitým před tvář boží, že zůstává ve společenství svatých, a je tak výrazem, že při pohřbu nejde jen o techniku zvládnutí smutku pozůstalých.

Na oprávněnost modlitby za mrtvé i v evangelické tradici upozorňuje (s odkazem na německý Evangelický katechismus pro dospělé) Karel Šimr: nejedná se o modlitbu, která by měla za cíl přesvědčit Boha, nýbrž o modlitbu, která se dovolává Božích zaslíbení pro ty, kteří zůstávají navzdory smrti ve společenství věřících. Svou podstatou a intencí spadá spíše do vyznání o obcování svatých a není v nesouladu s učením o ospravedlnění z víry.¹²⁶

O. Macek¹²⁷ navrhuje rozumět modlitbě za mrtvé prostě jako projevu našeho přání, které můžeme Bohu předložit. J. Ratzinger¹²⁸ považuje

¹²³ Bouše, 175

¹²⁴ Bouše, 176–7

¹²⁵ Sauter: Das vorborgene Leben, 323

¹²⁶ Šimr, Modlí se evangelíci za mrtvé? Dostupné z <http://www.ceskybratr.com/wp-content/uploads/2012/01/%C4%8Cesk%C3%BD-bratr-11-2011.pdf>

¹²⁷ Macek, Reflexe (příspěvek na sympoziu)

přímlovu za mrtvé za projev lásky až za hrob a Bouše¹²⁹ považuje reformační odmítnutí modliteb za zemřelé za přitakání platónskému dualismu.

Naděje, že společenství těla Kristova překračuje hranici smrti, je v římskokatolické tradici navíc vyjádřena také tím, že je možné v lásce a víře oslovovat a prosit o přímlovu ty, kteří zemřeli pro své svědectví víry, a jsou tedy jistě v království Božím, jsou svatí.¹³⁰

Se zvláštním důrazem jsou projevy úcty i prosby vyjadřovány zejména Panně Marii. Vztah ke svatým má být obohacem pocty vzdávané Bohu Otci, skrze Krista v Duchu,¹³¹ a v mariánských pobožnostech to má být vyjádřeno tím, že bude dostatečně zdůrazněn jejich trinitární a christologický charakter.¹³²

V tradici ČCE nemají tyto modlitby místo. Současná Agenda ČCE zná modlitbu vděčnosti za život zemřelých po večeři Páně (obecenství svatých – *communio sanctorum*) a výslovně poznamenává: „Zesnulé neoslovujeme, ani nemluvíme jejich jménem.“¹³³ Namísto děkování zemřelému, které se ojediněle v zaslaných pořadech objevilo, považují za vhodnou děkovnou modlitbu za život zemřelého a za dobro jemu a pozůstalým skrze něho prokázané.

f) Hudba

Společný zpěv a hudba patří do pohřební bohoslužby nejen z důvodu krásy (ačkoli ani to by nebyl důvod nepatřičný), nýbrž i vzhledem k tomu, že kromě možnosti aktivně se zapojit (přičemž předpokládá touhu truchlících po aktivitě v bohoslužbě je problematické) poskytuje cosi jako paradoxní „ticho, v němž se nemlčí“ – je to prostor určitého vnitřního ztišení vlastních formulací i formulací (a osamocené hlasu) kazatele. Zaznívá něco jiného a jinak; to, co se děje a je prožíváno, se vyjadřuje slovy obrazů, k nimž je možné se přidat, společným vstoupením do letité tradice.

¹²⁸ Ratzinger, *Eschatologie*, 138

¹²⁹ Bouše, 176

¹³⁰ Adam, *Liturgický rok*, 190

¹³¹ *Lumen Gentium*, čl.51, 88

¹³² Adam, *Liturgický rok*, 193

¹³³ *Agenda ČCE I.*, 195

Výstižně vyjadřuje F. Kunetka, že „zpěv textu má umocnit jeho kérygmatickou sílu; existuje tedy úzké spojení slova a melodie – syntaxe. Zpěv je skutečným liturgickým úkonem: neslouží k vyzdobení, podmalování kultovního dění, není prostředkem k okouzlení posluchačů, ale je zcela ve službě hlásání.“¹³⁴

V situaci, ve které jen těžko hledáme vhodná slova, abychom se vyjádřili (píseň pomáhá právě „vyjádřit se“ – sebe; a právě touto vztažeností má také význam pro sdělení evangelia), nám jsou slova dána. Tento moment je významný právě, když se ke zpěvu může přidat shromáždění, či alespoň živý sbor mezi shromážděnými přítomný. Například v krematoriu často nemůže kazatel s podobným smyslem písní v liturgii počítat. Jednak proto, že hudbu, často civilní, vybírají pozůstalí, a také proto, že „shromáždění v krematoriu nezpívá, pouze poslouchá. Očistná a budující role písně (i smutné) je tedy nesmírně omezena, nebo zcela vytlačena.“¹³⁵

J. Dus¹³⁶ ve svém textu Českobratrský evangelický pohřeb a hudba při něm důrazně rozlišuje mezi hudbou „světskou“ a zpěvem církevních písní. Zatímco církevní písně mají být zpívány pokud možno celým shromážděním (nebo alespoň pěveckým kroužkem při každém pohřbu) a klasická hudba či sólový zpěv žalmů, které poslouží soustředění mysli, jsou možné, proti světským písním a zejména proti průvodům s kapelou vznáší Dus pohoršené námitky.

Pozoruhodná je námitka, že „světská“ hudba nabízí jiné potěšení než ve „slyšení Slova pravdy a života“ a „přehlušuje memento němých rtů zesnulého“.¹³⁷ Možnost, že by se, řekněme s pastoračním ohledem, vyšlo vstříc přání zemřelých, je Dusem výslovně zpochybněna, protože je to na překážku způsobu, jakým evangelický pohřeb naplňuje svou podstatu; byla by to zřejmě jakási konkurence k evangeliu. S podobným varováním, i když jinak odůvodněným, se setkáváme také u J. Smolíka: jiné žánry než vhodné bohoslužebné písně mohou podle něho vést k ritualizaci obřadu tím způsobem, že se v nich kázání ztratí.¹³⁸

¹³⁴ Kunetka, Stručné dějiny hudby, 4

¹³⁵ Wolf, 25

¹³⁶ Dus, 5

¹³⁷ Dus, 6

¹³⁸ Smolík, Radost ze slova, 150–151

Domnívám se, že dnes by byla na místě spíše naopak obava, že tzv. „světské“ písně rozruší kontinuitu bohoslužby a doslova přehluší zvěstování.

V evangelickém zpěvníku jsou jako písně pohřební označeny písně 573–577 („Aj, jak mívá kvapným letem“, „Jezu Kriste, náš přeslavný králi tys hoden“, „V lán Boží zrnéčko vsejme“, „Všichni lidé zemřít musí“, „Když slunce zář i světlo hvězd“). Agenda ČCE však žádnou z nich ve svých navrhovaných obřadech neužívá a ve sledovaných kázáních se objevila pouze jednou poslední jmenovaná píseň. Nejčastěji jsou užívány písně a žalmy, které vyjadřují důvěru v Boží moc a prosí o pomoc v těžkých chvílích.

g) Ticho

Ticho může být symbolem. Komunikace, a to i komunikace při zvěstování, není tvořena jen tím, co slyšíme, ale také pauzami a tím, o čem (raději?) nemluvíme. Respekt k síle slova s sebou logicky nese i respekt k tichu – bez pauz by slova byla nesrozumitelná, hudba by nebyla hudbou, ani poezie poezií – ticho spoluutváří a přináší význam.¹³⁹

V katolickém pohřebním obřadu je ticho součástí tzv. obřadu posledního rozloučení (dříve nazývaného absolutio mortis¹⁴⁰), který následuje po pohřební mši. Ticho následuje po výzvě k modlitbám jako prostor pro tyto modlitby a je vystřídáno takovým zpěvem, „aby mohli všichni zpívat a aby všichni cítili, že tento zpěv je vyvrcholením celého obřadu.“¹⁴¹

h) Gesta a pohyby

Gesta a pohyby jsou součástí modliteb už od dob biblických (např. proskynéze: Ex 34,8; Mt 26,39, rozprostírání dlaní k Hospodinu: 1 Kr

¹³⁹ Evans, Healing Liturgies

¹⁴⁰ Výslovně je v Pohřebních obřadech (s. 9) upozorněno, že kněz má na počátku ozřejmit smysl obřadu, v němž se nejedná o očišťování zemřelého, nýbrž o poslední pozdrav zemřelému před tím, než bude pohřben. Okuřování kadidlem, které je také součástí obřadu, má být prokázáním úcty tělu jakožto chrámu Ducha.

¹⁴¹ Pohřební obřady, 9

8,22; Ž 88,10), pomáhají vyjádřit to, co je zamýšleno či vysloveno. Jsou přirozeným způsobem vyjadřování v každé situaci, do níž se člověk ponoří „tělem i duší“, proto by také měly být součástí bohoslužby.

Základní problém spatřuji v tom, že ritualizované pohyby (ovšem stejně jako tradiční formulace) z hlediska vyjadřování a komunikace působí naopak nepřirozeně; resp. jsou přirozené a srozumitelné tomu, kdo má předem povědomí o jejich významu. Vhodné jsou tedy právě formulace či verše, které jsem nazvala jako „orientující“ a které pomáhají porozumět, aniž by dění dlouze vysvětlovaly.

i) Průvod

O. Macek přikládá průvodu s rakví ke hrobu či k vozu důležitost právě jakožto symbolickému přechodu, kdy shromáždění prochází se zemřelým stejnou cestou, doprovází ho, aby jej na jejím konci „symbolicky předali do božích rukou“. Součástí průvodu bývá (alespoň v případech, které jsem měla k dispozici) obřadné vynesení rakve špalírem účastníků, někdy za zpěvu písně, zvonění zvonů a před pohřbením (či odjezdem auta) odevzdání, symbolické pochování, modlitba a požehnání. Na hřbitově bývá také někdy další čtení z písma.

V katolickém prostředí¹⁴² býval průvod se zemřelým právě na symboliku bohatý. Kněz s hořící svící vedl průvod a svíce byly nesené také vedle rakve, na znamení proseb o milosrdenství pro toho, kdo se snažil kráčet ve světle víry. Průvod šel za zpěvu žalmů a za zvuku zvonů a lidé nosili rozmarýnové proutky (namísto palmových ratolestí) jako symbol dobojovaného boje zemřelého a obdrženého vítězství věčnosti.

j) Kříž – symbol a gesto

Symbol kříže je při pohřbu (stejně jako při jiných bohoslužbách) dodnes užíván výrazněji v katolickém než v evangelickém prostředí. Vzhledem k tomu, že se jedná o odkaz na soteriologickou rovinu

¹⁴² Hnojek: Katechismus, 203

Dostupné z <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=14935>

Kristova příběhu, je ovšem užití tohoto symbolu nanejvýš oprávněné i v každé bohoslužbě evangelické, v pohřební zvlášť.

V katolickém prostředí bývá kříž vyobrazen například na rakvi a na smutečním oznámení, může být umístěn v ruce zemřelého, nesen v procesí atp. Prostým, a přesto významným způsobem se tento symbol může stát součástí evangelické pohřební bohoslužby například při závěrečném požehnání znamením kříže.

Pohledem sémiotického přístupu bychom však mohli říci, že právě v případě symbolu kříže není „kód“ pro porozumění zcela bez problémů. Z obrazu popravčího nástroje se pro křesťany stal srozumitelný a patrně nejrozšířenější symbol Kristovy oběti, symbol křesťanství a gesto přisvojení si významu Kristova kříže. Na základě dějinných souvislostí začal však být ztotožňován s „křížáckou“, tedy římskokatolickou církví a v českém evangelickém prostředí je nezdárka vnímán negativně pro svou spojitost s protireformací. V civilním užití se zase ze symbolu užívaného v křesťanském pohřbu jako výraz naděje stal symbol spjatý se smrtí, tedy paradoxně symbol definitivního konce.

V českobratrském evangelickém prostředí by pravděpodobně podobně problematickým a obtížně srozumitelným symbolem bylo kropení vodou na připomínku křtu a zapalování svící.

k) Promluva o mrtvém

Agenda ČCE I. ¹⁴³ doporučuje umístit pravdivou vzpomínku na zemřelého před kázání jako projev úcty a vděčnosti za dar života: „shromáždění na zesnulého vzpomínají, děkují za svědectví jeho života a připomínají si jeho naplněné i nedokončené úkoly.“

Strukturou nekrologů se agendy podrobněji nezabývají, ale obvykle se jedná o krátkou vzpomínku na život zesnulého od jeho dětství přes školy, manželství a zaměstnání k poslední době. Vzhledem k tomu, že popis lidského životního příběhu nikdy nemůže (a ani nemusí) být vyčerpávající, je možné soustředit se spíše na charakteristiku zemřelého – může být vybráno jen několik stručných epizod, které budou vhodnou a charakteristickou vzpomínkou.

¹⁴³ Agenda ČCE I., 195

Někteří kazatelé život zemřelého vzpomínají průběžně v celém kázání na pozadí biblického textu a propojují tak biografii s kázáním. Taková možnost není vyloučená, pokud zůstává u toho, že vykládán a aplikován v kázání je biblický text a nikoli život zemřelého. Pokud se kázání promění v jakýsi nekrolog zemřelého, považuje to Smolík za deformaci kázání.¹⁴⁴

Můžeme porovnat rozdílné pojetí a porozumění smyslu promluvy o zemřelém, která od sebe dělí padesát let. J. Dus s jistou samozřejmostí píše „Nebude (...) mnoho řečí o zesnulém, a když – jen dle pravdy. (...) [K]aždá učiněná zmínka o zesnulém má sloužit k povzbuzení a příkladu posluchačům, nebo jim k výstraze.“¹⁴⁵ O. Wolf však uvažuje jinak. Možnost zjistit spolehlivé informace a hovořit o mrtvém zřejmě pokládá za samozřejmou náležitost pohřbu, problém představují pouze problematické informace: „Konkretizace zlých činů by v kázání (jako věci veřejné) mít místo neměly. Může se stát, že bude nutné o nich hovořit – pak ale výhradně v soukromé pastoraci. (...) [P]ravda by zaznít měla (je-li to možné). Ovšem velmi všeobecně a zásadně tak, aby směřovala k odpuštění.“¹⁴⁶ Na rozdíl od Dusova (mohli bychom říci převážně výchovného) záměru, v němž je osobní příběh zemřelého spíše „odrazovým můstkem“ pro vlastní budoucí příběhy pozůstalých, Wolf zůstává i směřuje k příběhu společnému, k minulosti, která má vyústit nikoli v ponaučení, nýbrž v odpuštění. Je možné, že se jedná o názorový rozdíl dvou kazatelů, ale možná i zde spatřujeme dobový posun v pojetí evangelické pohřební bohoslužby.

1) Požehnání

Požehnání samo je ve zkratce pověděno pravým opakem smrti a zármutku, požehnání Boží je projevem dobré Boží vůle pro člověka. Za oprávněnou považuji výtku O. Wolfa¹⁴⁷ vůči 3. pořadu v Agendě ČCE (navrhovaný jako vhodný pro krematorium) proto, že v ní chybí požehnání jakožto „závěrečné potvrzení zvěsti kázání“ a „vyjádření

¹⁴⁴ Smolík, Radost ze slova, 150

¹⁴⁵ Dus, 4

¹⁴⁶ Wolf, 16–17

¹⁴⁷ Wolf, 23

toho, že Bůh je s pozůstalými v jejich situaci.“ Právě v prostředí krematoria je to liturgický úkon, který neohrožuje časový limit kazatele a gesto požehnání je přitom zároveň jeden z mála způsobů, jak vnést do obřadu v krematoriu vizuální prvek (znak), sdělující něco jiného než jen loučení a smutek, totiž výraz ochrany a doprovázení.

m) Prostor krematoria

Hughes¹⁴⁸ uvádí prostor bohoslužby jako ikonický znak, tj. znak, který není s tím, na co odkazuje, reálně spojen, a přesto to reprezentuje svou podobností. Samozřejmě se tu nabízí úvaha o rozdílu srozumitelnosti jednotlivých prostor. I při nedělní bohoslužbě je rozdíl mezi bohoslužbou v kostele a v jiném prostředí. Tento rozdíl neovlivní jistě obsah zvěsti, ale může ovlivnit způsob sdělení, vyjít vstříc možnostem a potřebám účastníků, když počítáme s jinou dispozicí, s jinou vzdáleností k posluchačům, s jinou „atmosférou“. Podíváme-li se na prostor krematoria pohledem sémiotiky jako na ikonický znak, pak obtížnost pohřební bohoslužby v tomto prostředí spočívá i v tom, že prostor mluví pouze o smutku: „Krematorium je v podstatě průmyslovým zařízením, jehož cílem je zpopelňování tělesných pozůstatků. (...) Prostor krematoria je navržen tak, aby vše působilo smutečně. (...) [E]fekty odjíždějících či do podzemí klesajících rakví (...) dokáží zhatit veškeré a sebelépe míněné snahy kazatele o povzbuzení pozůstalých.“¹⁴⁹ Rozhodně tu tedy nelze počítat s bohoslužebným prostorem, který by zval k poznání Boží přítomnosti a transcendence.

5.3 Eucharistie v pohřební bohoslužbě

Pojetí eucharistie jako události společenství (koinonia) těla Kristova dává legitimitu úvahám o možnosti večeře Páně v pohřební bohoslužbě, protože eschatologický a koinonický rozměr večeře Páně se v podstatě kryje se zvěstí, kterou chceme u hrobu zvěstovat. Ve večeři Páně se člověku viditelně nabízí a dává zakoušet to, co je v pohřebním kázání zaslibováno: „chléb života a kalich spásy“ – stolování s Kristem

¹⁴⁸ Hughes, 154–164

¹⁴⁹ Wolf, 5

ve společenství církve. G. Sauter¹⁵⁰ v tomto smyslu považuje večeři Páně, stejně jako křest, za znamení naděje: účastníci při společném slavení prožívají svou účast na těle Kristově spolu s těmi, kteří už je předešli ve smrti. Podobně katolický katechismus označuje eucharistii při pohřební mši za „okamžik, kdy církev vyjadřuje své účinné společenství se zesnulým (...) a učí se žít ve společenství s tím, který „zesnul v Pánu“ tak, že přijímá tělo Krista, jehož je živým údem a prosí za něho a s ním.“¹⁵¹

Už jsme také upozornili na podobnost pohřební bohoslužby a eulogické anamneticko-epikletické modlitby, k níž patří i modlitba eucharistická: dění v pohřební bohoslužbě se s děním při večeři Páně potkává ve významných momentech. Rozpomínání se na Boží skutky milosrdenství a přijímání Kristovy oběti je základem naděje a možnosti v důvěře se k Bohu obracet s prosbami i chválami. A. W. Blackwood¹⁵² ostatně také zmiňuje, že „duch kázání“ při pohřební bohoslužbě má směřovat stejným směrem jako kroky předcházející večeři Páně. A jak jsme zmínili (1.2) eucharistie byla součástí i raně křesťanských pohřbů.

V katolickém pohřebním obřadu se dnes počítá jak s možností eucharistie, tak pouze s bohoslužbou slova.¹⁵³ Zvláště v minulosti však byla eucharistická mše považována za největší možnou přímluvu za duši zemřelého a i dnes katechismus hovoří o tom, že v eucharistické oběti církev „prosí, aby její syn byl očištěn od svých hříchů i jejich následků a aby byl připuštěn k velikonoční plnosti hostiny u stolu v Božím království.“¹⁵⁴

Z. B. Bouše¹⁵⁵ navrhuje večeři Páně do pohřební liturgie zařadit, a pokud by snad pohřeb nebyl vypraven z kostela, pak ještě v ten den slavit bohoslužbu s večeří Páně (Requiem). V přípravě večeře Páně by, podle Boušeho, měla být vyjádřena eschatologická naděje (například písní) a v eucharistické modlitbě by měla být prosba za zemřelého. Smysl slavení vyjadřuje jednoduše ale výstižně tato modlitba v závěru eucharistického bloku: „Tvůj chléb, Pane, který jsme jedli, ať je

¹⁵⁰ Sauter, *Das vorborgene Leben*, 325

¹⁵¹ Katechismus katolické církve, 426

¹⁵² Blackwood, 137

¹⁵³ Pohřební obřady, 25

¹⁵⁴ Katechismus katolické církve, 426

¹⁵⁵ Bouše, 181

v zármutku naší silou; tvůj kalich, který jsme pili, ať je naším potěšením a nadějí. Neboť ty žiješ a kraluješ na věky věků.“¹⁵⁶

Je zřejmé, že opora teologických argumentů pro slavení večeře Páně v situaci pohřební bohoslužby není zanedbatelná. Je však třeba podotknout, že praktická realizace by nebyla zcela bez problémů.

Jedním z nich je například přítomnost nepokřtěných účastníků pohřebního shromáždění: mohla by nastat situace, kdy se sice část shromáždění setká ve společenství Kristova stolu, zatímco jiní zůstanou v citlivé situaci osamocení s pocitem nezvaných hostů. Když tedy křesťané „vstanou z lavic“, aby přijímali pozvání ke stolu Páně, je to na jednu stranu jejich vyznáním. Na druhou stranu se tím ovšem ostatním plačícím chtě nechtě, alespoň pro tu chvíli, vzdalují.

Další citlivou otázkou je přítomnost a nepřítomnost zemřelého. Zatímco v eucharistickém slavení je připomínáno, že společenství těla Kristova trvá přes hranice smrti, pozůstali tu mají tělo blízkého a očima vidí, že nad ním smrt zvítězila a prožívají jeho absenci a loučení s ním. Ten, kdo s nimi slavil večeři Páně nyní „u stolu“ chybí.

V zásadě, pokud bychom navázali na řeč sémiotiky, můžeme problém slavení večeře Páně při pohřebním shromáždění spatřovat v koncentraci těžko srozumitelných „kódů“. Liturgická tradice slavení příliš prostoru pro nějakou interpretaci nenabízí, a je tedy třeba brát vážně Pavlovu (1Kor 14) a reformační výtku o nesrozumitelnosti bohoslužby. Hlavním rovněž teologicky nezanedbatelným protiargumentem je v podstatě pastorační ohled na účastníky bohoslužby.

Vhodným řešením, které bere v úvahu náležitost eucharistického slavení i pastorační úskalí, se zdá být připomínka souvislosti s večeří Páně v pohřební bohoslužbě, spojená s pozváním k následujícím „řádným“ bohoslužbám, při nichž bude večeře Páně slavena.

5.4 Význam propojení kázání s liturgickým rámcem

V nedělní českobratrské evangelické bohoslužbě bez svátostí je tradičně svou délkou a centrálním postavením zdůrazněno kázání. Jak

¹⁵⁶ Bouše, 178

jsme však poukázali v předchozích kapitolách, v případě pohřební bohoslužby účastníci (zvláště ti, kteří nejsou z církve) nepřicházejí na kázání, někdy dokonce ani nejsou schopni kázání sledovat; kázání je součástí bohoslužby jako celku, jako procesu.

Vzhledem ke způsobům komunikace, které jsou lidem vlastní, se jeví jako neoprávněné diskvalifikovat liturgii na pouhý přídavek ke kázání. Proti představě¹⁵⁷, že podoba celé bohoslužby má být určována kázáním, protože kázání stojí nad liturgií, se musíme ohradit. Liturgie tvoří podstatnou charakteristiku „doprovázející“ pohřební bohoslužby tím, že pomáhá propojit kérygma a rituál – dvě složky, které si jinak mohou konkurovat (2.2). Tímto způsobem má liturgický rámec značný „zvěstný“ význam: propojením kázání s ostatním liturgickým děním, které se váže k osobě zemřelého, ovlivňuje „nosnost“ kázání.¹⁵⁸

Organické propojení kázání s liturgickým rámcem považuje za důležité J. Smolík jednak proto, že je to pomoc pro kazatele při interpretaci Písma, především však v tomto propojení vidí důležitý základ pro dynamiku zbožnosti ve sboru. „Všecky složky bohoslužebného rámce nadto pronikají hlouběji do srdcí, nejen do intelektu posluchačů, a tak tvoří typ zbožnosti, který určuje duchovní rovinu sboru.“¹⁵⁹; V případě pohřebního kázání bychom mohli dodat, že tato zbožnost (a případně duchovní rovina sboru) se prakticky projeví „smýšlením jako v Kristu Ježíši“, tedy také službou a svědectvím o lásce Boží a blízkostí spolu-účastníkům pohřební bohoslužby. V případě faráře se projeví také, je-li to možné a chtěné, pastýřskou péčí o pozůstalé.

Pojímáme-li pohřební bohoslužbu jako doprovázení, pak se nabízí otázka do jaké míry a jak spolu mají jednotlivé části bohoslužby korespondovat. Jednou z možností je přidržet se doporučení, aby hlavní motiv zazněl v kázání; celková bohoslužba pak může odpovídat modlitbě, která v úvodní části reflektuje současnou situaci, v kázání na ni reaguje a následně se s prosbou snaží nalézt způsob, jak si odpověď evangelia přisvojit.

¹⁵⁷ Jeschke, 56

¹⁵⁸ Macek, Reflexe (příspěvek na sympoziu), 5

¹⁵⁹ Smolík, Radost ze slova, 68

Ovšem korespondence všech částí s kázáním nemusí (a často ani nemůže) být nutností. Některá čtení se naopak v pořadech pohřebních bohoslužeb opakují, jsou tradičním rámcem, který usnadňuje orientaci v obřadu i porozumění jeho smyslu bez ohledu na další vybrané texty – i to je doprovázením. Liturgická tradice může v určitých situacích a do určité omezené míry nahradit sbor – vidíme-li ve sboru svědectví a vyznání přítomných, pak tam, kde chybí vyznávající členové, může tuto dosvědčující funkci vykonat některá z částí bohoslužeb, za níž je vidět zástup těch, kteří se takto se svými zemřelými také loučili.

ZÁVĚR

Ve snaze poukázat na základní východiska, která ovlivňují podobu pohřební bohoslužby, jsem v této práci předložila možnosti a souvislosti, v nichž je pohřební bohoslužba utvářena, nebo do nichž chce svou podobou vstoupit.

V úvodní kapitole jsem poukázala na základně dialogickou povahu bohoslužebného dění mezi člověkem a Bohem, která se ovšem odehrává ve specifickém kontextu jednak lidského zármutku, a jednak často v jiném prostředí než v prostředí vyznávajícího sboru. Pohřební bohoslužba se tak utváří jako propojení pastorače a zvěstování. Prakticky se toto propojení může dít prostřednictvím takového kázání a takového liturgického rámce, v nichž vzniká prostor pro doprovázení pozůstalých.

Na základě souvislosti pohřební bohoslužby s přechodovými rituály jsem poukázala na to, že bohoslužba může doprovázet už svou liturgickou podobou, jakožto rituál provázející liminárním stavem. Nesmí se tím však redukovat na pouhou technologii a musí zachovat svébytnost evangelia. Jako možná cesta propojení liturgie (resp. evangelia) a rituálu se jeví možnost nahlížet pohřební bohoslužbu v podstatě jako pastorační rituál, tedy jako svého druhu modlitbu, která doprovází pozůstalé prostřednictvím anamnéze k epiklézi, či k Boží oslavě.

Podstatným smyslem liturgie a kázání v pohřební bohoslužbě přitom je, že v tomto doprovázení překračují hranici pouhého rituálu

a odkazují k evangeliu. Bohoslužba není mechanickým rituálem, spíše se v jakémisi „poodhalení“ uskutečňuje zvěstování kérygmatu a anamézis Božího spásného jednání.

S vědomím, že toto „poodhalení“ v posledu závisí na působení Ducha svatého, je tedy na místě uvažovat o tom, jakým způsobem může kazatel či církev prostřednictvím pohřební bohoslužby umožnit zvěstování Slova Božího. Odpovědí, kterou v této práci nabízím, je, že kazatel může hledat homiletickou a liturgickou podobu pohřební bohoslužby s vědomím, že jeho role je položit tímto způsobem doprovázení podobnou pastorační a zvěstnou otázku, jaká byla položena Marii u prázdného hrobu: „Proč pláčeš?“

Proto je na místě uvažovat nad podobou bohoslužby, nad možnostmi komunikace prostřednictvím liturgie, zvážit možnosti sémiotického přístupu atp. A proto jsem ve druhé polovině práce stručně naznačila strukturu pohřební bohoslužby, nikoli její ideální podobu, nýbrž právě možnosti a souvislosti: jednotlivé motivy zvěstování, pojetí kázání a význam a smysl dalších komponentů liturgie. S vědomím, že zde by se širší tématu mohla dále rozpínat mimo rozsah této práce, jsem se pokusila naznačit alespoň základní východiska pro konkrétní podobu pohřební bohoslužby.

Závěrem tedy můžeme shrnout, že podoba pohřební bohoslužby z homileticko-liturgického pohledu je dána jejím pojetím jakožto doprovázení. Doprovázením však není míněna rétorická či psychologická schopnost vést a přivést účastníky k vlastnímu stanovisku, ale spíše křesťanská služba být s pozůstalými v různých krocích rituálu s evangeliem o vzkříšeném Kristu v takové podobě, v jaké se bude blížit velikonoční „andělské otázce.“ Jde tedy předně o vyřízení otázky Boží – vyřízení toho, že Bůh se o člověka zajímá. Zajímá se o jeho život, jeho smrt, jeho slzy..., a nemlčí k nim. Své Slovo řekl dávno před tím, než přišli zarmoucení plakat ke hrobu, a právě proto ani nyní nemlčí: oslovuje plačící, aby se právě i jim v tu danou chvíli Slovo stalo přítomným začátkem budoucnosti, aby smrt neměla poslední slovo. Církev má takto doprovázet s vědomím, že takto – tedy s výzvou k odpovědi – člověka životem doprovází Bůh.

Seznam použité literatury

- ADAM, Adolf, Liturgický rok: historický vývoj a současná praxe, 1. vyd.,
Praha: Vyšehrad 1998
- ADAM, Adolf, Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj, 1. vyd., Praha:
Vyšehrad 2001
- ALLMEN VON, Jean-Jacques, Worship: Its Theology and Practice, London:
Lutterworth Press
- BIČ, Miloš, Ze světa Starého Zákona, Praha: Kalich 1986
- BLACKWOOD, Andrew Watterson, The funeral: a source book
for ministers, Philadelphia: 1942
- BOUŠE, Zdeněk Bonaventura, Malá katolická liturgika: tradice, kritika,
budoucnost, 1. vyd., Teologie, Praha: Vyšehrad 2004
- CASEL, Odo, The mystery of christian worship: and other writings, 1st
publ., Westminster: London: Newman Press; Darton, Longman & Todd
1962
- DUS, Jan, Českobratrský evangelický pohřeb a hudba při něm, Brno 1947
- EVANS, Abigail Rian, Healing liturgies for the seasons of life, 1st ed.,
Louisville: Westminster John Knox Press 2004
- FILIPI, Pavel, Pozvání k naději: kapitoly o homiletické hermeneutice
a exegesi, 1. vyd., Praha: Kalich 2006
- FILIPI, Pavel, Pozvání k oslavě: evangelická liturgika, 1. vyd., Praha: Kalich
2011
- GENNEP VAN, Arnold, Přechodové rituály: systematické studium rituálů.
Mythologie. Studie sv. 1., Praha: Lidové noviny 1997
- HERMANS, Chris, QUARTIER, Thomas: Transformation of the Bereaved:
Forms of Liminality in Roman Catholic Funeral Rites, in: Modern ritual
studies as a challenge for liturgical studies, Liturgia condenda 20.
Leuven: Peeters 2009 (s. 283-300)

- HUGHES, Graham, *Worship as meaning: a liturgical theology for late modernity*, 1st publ., Cambridge studies in Christian doctrine 10., Cambridge: Cambridge University Press 2003
- JESCHKE, Josef Bohuslav, *Nauka o kázání: Homiletika*. 2. vyd., Praha: Kalich 1971
- JOSUTTIS, Manfred, *Der Vollzug der Beerdigung*, in: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion: Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1983
- KAVANGAH, Aidan, *On liturgical theology: the Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*, Pueblo book, Collegeville: Liturgical Press 1992
- KAVANOVÁ, Lucie, *pohřbete mě online*, Respekt 17/2012, 44-45
- KUBÍČKOVÁ, Naděžda, *Zármutek a pomoc pozůstalým*, 1. vyd., Sociologie. Praha: ISV 2001
- KUNETKA, František, *Stručné dějiny hudby a zpěvu v liturgii*, 1. vyd., Olomouc: CMBF 1989
- KUNETKA, František, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001
- MACEK, Ondřej, *Reflexe současných kazuálních teorií v kontextu pohřební praxe (příspěvek na sympoziu Praxe evangelia v sekulárním Česku, ETF UK, Praha 28. 5. 2011)*
- MITCHELL, Nathan D., *The Significance of Ritual Studies*, in: *Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies*. Liturgia condenda 20. Leuven: Peeters, 2009 (s. 63-85)
- MRÁZEK, Jiří, *Evangelium podle Matouše*, 1. vyd., Český ekumenický komentář k Novému zákonu sv. 1., Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, Česká biblická společnost 2011
- NECKEBROUCK, Valeer, *The General Evaluation and Definition of Ritual in Social Anthropology*, in: *Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies*, Liturgia condenda 20. Leuven: Peeters 2009 (s. 197-225)

- NEIDHARDT, Walter, Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis, in: Wort und Gemeinde, Festschrift für Eduard Thurneysen, Zürich 1968
- NEŠPOR, Zdeněk R., Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu, 1. vyd., Praha: Kalich 2010
- PAVLÍČKOVÁ, Radmila, Pohřební kázání nad biskupy v době konfesionalizace, in: Martin HOLÝ, Jiří MIKULEC (vyd.), Církev a smrt: institucionalizace smrti v raném novověku, Folia Historica Bohemia, Supplementum 1, Praha: Historický ústav 2007 (s. 115-146)
- RATZINGER, Joseph, Eschatologie: Smrt a věčný život., 1. vyd., Brno: Barrister & Principal 1996
- RICHTER, Klemens, Liturgie a život: smysl liturgie, mše, církevní svátky, svátostná znamení, 2. vyd. rozš., Praha: Vyšehrad 2003
- SAUTER, Gerhard, Das vorborgene Leben: Eine theologische Anthropologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011
- SMOLÍK, Josef, Radost ze slova: náčrt homiletiky, 1. vyd., Praha: Kalich 1983
- STEJSKAL, David, Pohřbívání a hřbitovy, 1. vyd., Praha: Wolters Kluwer ČR 2011
- ŠPATENKOVÁ, Naděžda, Poradenství pro pozůstalé, 1. vyd., Psyché. Praha: Grada 2008
- TAFT, Robert F., Život z liturgie: tradice Východu i Západu, 1. vyd., Prameny spirituality 6. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2008
- TURNER, Victor Witter, Průběh rituálu, 1. vyd., Eseje a studie, Brno: Computer Press 2004
- WOLF, Ondřej, Evangelium v krematoriu: příloha Pracovních textů pro kazatele, Třebenice: Mlýn 1998
- Agenda českobratrské církve evangelické: Bohoslužebná kniha. (I.díl.), 1. vyd., Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické 1983
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad, 11. vyd., Praha: Česká biblická společnost 1998

- Dokumenty II. Vatikánského koncilu, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002
- Evangelický zpěvník, 1. vyd., Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické 1979
- Katechismus katolické církve, 1. vyd., Církevní dokumenty, Praha: Zvon 1995
- Kniha modliteb a služebností českobratrské církve evangelické, Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické 1939
- Pohřební obřady, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999
- Voláme z hlubokosti: kniha modliteb, 1. vyd., Praha: Kalich 1953

Internetové zdroje

DROBÍK, Tomáš S., Rituály v pastoraci (2002), COENA, (cit. 20.3. 2012) URL: <http://www.coena.cz/teologie/ritualy/>

HNOJEK, Antonín Vojtěch, Katechismus o svatých obřadech církve katolické (1855), Kramerius Národní knihovna ČR, (cit. 15.4.2012) URL: <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=14935>

SEDLÁČEK, David, Systematicko-teologické základy bohoslužby (2002), COENA, (cit. 20.3. 2012) URL: <http://www.coena.cz/teologie/20030504215305113/>

ŠIMR, Karel, Modlí se evangelíci za mrtvé? In: Český bratr č.11 (roč. 87/2011), str. 16 (cit.20.3:2012) URL: <http://www.ceskybratr.com/wp-content/uploads/2012/01/%C4%8Cesk%C3%BD-bratr-11-2011.pdf>