

Místo liturgie v moderní církvi *

V současné době jsme svědky pozoruhodných proměn v katolické církvi, které před nás protestanty staví celou řadu otázek i úkolů. Jedním z nejvýznačnějších rysů oněch proměn je intenzivní úsilí o reformu liturgie. Je velmi pochopitelné, jestliže se ptáme, v jakém smyslu může být obnova liturgie nejen součástí, ale snad i nástrojem reformy života církve i jednotlivého křesťana. Dochází-li k duchovnímu oživení a vnitřnímu prohloubení života křesťanského společenství, dochází-li k reformám celé struktury života církve, nemohou se ovšem tyto proměny nedotknout také liturgických forem. Jiná je však otázka, zda můžeme adekvátně pochopit onu liturgickou reformu, chápeme-li ji pouze jako okrajový důsledek celkového oživení církve. Zdá se, že sami katolíci někdy chápou liturgickou reformu dokonce jako základ a předpoklad dalších proměn. Mně se alespoň nezdá, že by např. v našich českých poměrech příčina toho, proč v mnoha katolických farnostech nepronikají zatím důsledky druhého Vaticanu dále než do oblasti liturgické, spočívala jen v opatrnosti až oportunitosti; zajisté tu má svůj specifický význam i důvěra, že právě v liturgické obnově začíná nutně obnova celková. Je však tato důvěra oprávněná? Kdyby tomu tak vskutku bylo, pak by byla obnova sborového života v protestantských církvích (rovněž svrchovaně potřebná) velmi ztížena, zejména tam, kde byla liturgie tak silně redukována až potlačena, jako tomu je především v církvích reformovaných (tj. církvích kalvínského typu), ale také v církvích a denominacích typu probuzeneckého, pietistického apod.

Vedle tohoto objektivního důvodu vede k volbě našeho tématu ještě řada důvodů spíše subjektivního rázu. Vidíme, že mladí lidé přicházejí spontánně a v pozoruhodném počtu do katolických (nebo jinde do pravoslavných) chrámů, ačkoli se mnoho známek zdá nasvědčovat tomu, že vlastní poselství evangelia k nim dolehlo spíše jen z dálky, že se jim většinou nedostalo potřebné průpravy a že jsou přitahováni snad právě liturgií. Také v našich vlastních řadách se nezdá setkáváme s doklady toho, že liturgická strízlivost až odmítavost (např. v naší církvi) je považována spíše za chudobu než přednost. Nemýlím-li se, vznikla myšlenka na zaměření dnešního večera také z těchto motivů.

K tomu přistupují – a na to nesmíme zapomínat – motivy ekumenické. Má-li dojít k sblížení a lepšímu vzájemnému porozumění mezi křesťany různých vyznání a různé církevní příslušnosti, musíme být my protestanté otevřeni otázce, co pozitivního může znamenat onen odchylný či dokonce protichůdný důraz na druhé straně. To nemusí a nemá nijak znamenat ztrátu zásadního přístupu a tím méně nějakou eklektickou snahu, doplnit si všechny podobná manka, zbavit se případně některých přehnaných důrazů a vyrovnat se, připodobnit se katolickým nebo pravoslavným partnerům. Nicméně jednou se už musíme zbavit pokušení usnadnit si vedení hraniční čáry rozdělováním pomocí všelijakých šiboleťů. Je třeba vskutku porozumět jak tomu, co nás rozděluje, tak tomu, co nás spojuje, v hloubce samotné věci. Proto se musíme ptát také po podstatě liturgie a po jejím místě v životě věřících a v životě církve.

Co to je vlastně liturgie? Původní termín (*hé leitourgia*) představuje složením slova *léitos* (adjektivní podoba k *leós*, ionsky *laos*, tj. lid jako množství, *plebes* – na rozdíl od politického útvaru obce, *démos*) a slova *ergon* (dílo, jednání, čin, výkon, konání). Zdá se proto, že původně šlo o jakési konání či dílo lidu nebo také pro lid. Doložitelné jsou významy (vedle *hé leitourgia* také *to leitourgéma*) jako výkon pro lid, zejména služební výkon pro stát, státní výkon, také placený výkon či výkon na státní náklady; jednotlivci se mohli na takovém výkonu pro stát či pro lid podílet např. povinnou daní apod. Vedle toho lze hojně doložit význam služebního výkonu a služby vůbec. Od 2. stol. před Kristem se začíná tohoto termínu užívat také pro kultickou službu, v Novém Zákoně pak také pro bohoslužbu vůbec. Tak se přesouvá význam slova liturgie; vedle svědectví (kázání), martyrie (*martyria*) a diakonie (*diakonia*) představovala liturgie třetí složku životního poslání křesťana. Protože pak diakonie znamenala službu mezi lidmi a lidem, přebíral termín liturgie převážně konotace, jimiž byla služba Bohu oddělována od služby lidem. Jelikož však k podstatným momentům evangelijního poselství (a ostatně již svědectví prorockého) patří důraz na to, že Bohu lze sloužit jen tak, že sloužíme potřebnému člověku, představovala otázka liturgie od samotného počátku neobyčejně významné místo, na němž se rozhodovaly další osudy společenství, které neslo název Církve. Historickou stránku věci nechme však stranou; to, co se tu před námi hned na počátku otevřelo, poskytuje po mém soudu vše potřebné k pokusu o prozkoumání otázky v dnešní situaci.

Základem otázky liturgie je otázka povahy vztahu mezi Bohem a lidmi. V liturgii se především člověk vztahuje k Bohu: to je smysl bohoslužby – člověk slouží Bohu. Guardini říká, že liturgie tu vlastně vůbec není pro člověka, nýbrž pro Boha. V liturgii nehledí člověk sám na sebe, ale na Boha; naň jest upřen náš pohled. Člověk se v ní nemá vzdělávat, ale patřit na velebnost boží. Smyslem liturgie jest, aby duše byla před Bohem (Liturgie jako hra, str. 9). To ovšem zároveň znamená, že neodlučitelnou komponentou liturgie je boží služba člověku. Nemáme-li totiž chápat liturgii jako lidskou manipulaci přítomností boží, tj. jako lidské zpřítomňování, vyvolávání, přinucování Boha, musíme za rozhodující složku liturgie považovat boží událostný vztah, tj. přibližování k člověku. Tak lze číst v Herderově theologickém slovníku, že subjektem liturgie jako svatého dění je ovšem Bůh a nikoli člověk. Tím se dostáváme vlastně k závěru docela opačnému, že totiž liturgie vposledu není pro Boha, nýbrž pro člověka. Máme-li se pokusit jít za tento rozpor a najít za ním smysl hlubší a niternější, pak se zdá být cesta otevřena asi tímto směrem: po vnější stránce je liturgie lidským výkonem, ale je to právě specifický výkon, jemuž se dostává z boží strany a z božího rozhodnutí toho privilegia, že právě uprostřed něho a jeho prostřednictvím se realizuje výkon boží. V této souvislosti má značnou důležitost § 2 Konstituce o posvátné liturgii, která náleží k předním dokumentům druhého Vaticana. Čteme tam:

„V liturgii, zvláště ve svaté oběti eucharistie, ‚dokonává se (uskutečňuje se)‘ totiž ‚dílo našeho vykoupení‘, a tak přispívá liturgie nejvyšší měrou k tomu, aby se život věřícího stal výrazem a zjevením tajemství Kristova a vlastní podstaty pravé Církve, k níž patří, že je zároveň božská a lidská, viditelná a vybavená neviditelnými statky, oddávající se horlivé činnosti a přece svobodná pro dívání (patření), přítomná ve světě a přece na cestě; a to tak, že je přítom lidské vztaženo k božskému a jemu podřízeno, podobně viditelné je vztaženo k neviditelnému, činnost k patření, přítomné k budoucímu městu (Žid 13,14), které hledáme. Přitom buduje liturgie denně ty, kteří jsou v ní, ve svatý chrám v Pánu, v příbytek boží v Duchu (Efez 2, 21-22), v míru postavy plného věku Kristova (Efez 4,13). Zároveň podivuhodně posiluje jejich síly, aby zvěstovali Krista. Tak staví církev těm, kteří jsou vně, před oči znamení, které je vyzdviženo mezi národy (Iz 11,12 – korouhev vztyčená mezi pohany). Pod touto korouhví se mají rozptýlení synové boží shromáždit v jedno (Jan 11,52), až by byl jeden ovčinec a jeden pastýř (Jan 10,16).“

Ze všech těchto formulací vidíme zřetelně velkou opatrnost, s níž se o liturgii mluví, a maximální úsilí o dogmaticky přesné podepření liturgie. Guardini (Geist der Liturgie, S. 5) zvláště zdůrazňuje, jak je v liturgii rozhodující, dát se vést myšlenkou a nikoli city. Přesto či právě proto se ukazuje důraz na liturgii jako záležitost první důležitosti. Srovnáme-li jen zběžně stanovisko Kalvíno, vynikne celá věc ještě plastičtěji. Podle Kalvína je kupř. svátost zevní znamení, kterým nám Pán prokazuje a dosvědčuje svou dobrou vůli vůči nám, aby podepřel slabost naší víry (Institute, česky 1951, str. 121). Lze ji nazvat i jinak, totiž svědectvím boží milosti, vyhlášeným nám zevním symbolem. Svátost není nikdy bez předchozího zaslíbení, spíše je k němu připojena jako nějaký přídavek za tím cílem, aby samo zaslíbení potvrdila a zpečetila a aby nás o něm jakoby ještě více ujistila, a to způsobem, jehož je podle boží prozřetelnosti třeba pro neznalost naší mysli a pro mdlobu těla. Ale Bůh to nečiní proto, aby upevnil zaslíbení, nýbrž spíše aby v něm utvrdil nás; vždyť pravda boží je sama o sobě dosti pevná a jistá a nemůže odjinud získat lepšího potvrzení nežli sama ze sebe. Avšak naše víra je tak chatrná a slabá, že není-li odevšad podpírána a všemožně udržována, ihned se otřásá, kolísá a hroutí. A tak v tom se milosrdný Pán přizpůsobuje naší chápavosti, a poněvadž jsme tvorové, kteří se stále plazíme po zemi a vězíme v těle (caro – mase) a nic duchovního nesmyšlíme, ba ani nechápeme, že nás vede k sobě těmito tělesnými živly a dává nám i v těle uzříti to, co náleží do oblasti ducha. Ne že by takové dary byly vloženy do podstaty věcí, jež nám jsou ve svátostech předkládány, nýbrž proto, že od Boha byly k tomuto významu ustanoveny (tamtéž). Pro Kalvína mají tedy svátosti podobný význam jako pečeť; ta sama o sobě nic neznamená, ale připojena k textu dosvědčuje jeho pravost (s odkazem na Řím 4,11). U Kalvína zdánlivě převažuje důraz na subjektivní stránku celé věci. Ale tento důraz se pozoruhodně zvrací v „objektivitu“ nové úrovně. Kalvín totiž považuje za jisté, že nám Pán nabízí milosrdenství i milost své dobré vůle jak ve svém svatém slově, tak ve svátostech. Arci dostává se jí jen těm, kteří i slovo i svátosti přijímají jistou věrou (tamtéž, str. 123). Svátosti byly od Boha ustanoveny k tomu účelu, aby sloužily naší víře,

totiž aby ji živily, cvičily a rozmnožovaly; předpokladem tohoto jejich působení však je víra, která je předchází.

Přejděme nyní k úvahám, které jsou spíše určeny k tomu, aby podnítily rozhovor. Nehodlám se v nich přimykát k žádnému theologickému stanovisku, ale chci mluvit zcela laicky o tom, jak po mém soudu lze na tyto otázky pohlížet dnes. Soudím především, že věřící člověk nemůže najít cestu k Bohu žádným jiným způsobem než tak, že se vydá na cestu, již se sklání k člověku i ke všemu stvoření sám Bůh. Základní směr života víry je tedy směrem do tohoto světa, který je porušen a má být napraven, tedy směrem k jeho praktickému napravování. V tom smyslu nedovedu dát za pravdu názorům a dogmatickým formulacím, které činnost, aktivitu chtějí vposledu zaměřit na vidění, patření a tak mu ji podřídít (jak tomu nasvědčuje uvedená partie z Konstituce o posvátné liturgii). Protože však také veškerá naše aktivita v sobě nese hlubokou narušenost a porušenost, musí být schopna distance od toho, čeho dosahuje a k čemu spěje, aby mohla začít znovu a lépe. Tento odstup je právě tím prostorem, v němž má svou důležitost a své místo reflexe; reflexe je však specifická aktivita, která má také své vnější předpoklady. Odstup v myšlence nemůže být proveden uprostřed horečné aktivity praktického charakteru. Ve víře je člověk zajisté aktivní; ale ve své existenci je zakotven hlouběji než v samotné aktivitě. I člověk, který z jakýchkoli vnějších příčin nemůže rozvinout svou aktivitu, může žít plně z víry. Je tedy cosi podstatnějšího a hlubšího než lidská aktivita, i když toto hlubší k aktivitě vede. Ale toto podstatnější a hlubší není zírání, patření, dívání se; nedovedu se přiklonit ani k citované již myšlence Guardiniho, že jde v liturgii o to, aby duše byla před Bohem, pokud to znamená, aby před Bohem *byla*. Před Bohem je duše – máme-li zachovat terminologii – vždy, i když to vždycky neví. Vědomí o tom je ovšem nesmírně důležité; člověk jedná jinak, ví-li, že jedná před Bohem, tj. uvědomuje-li si to v dostatečné míře. Domnívám se však, že myšlenka, že stojím před Bohem, mne nutně uvádí do pohybu, vede mne k činnosti, práci, aktivitě, což se zajisté nevyklučuje s tím, že zcela specifickým způsobem a tedy odděleně od běžné aktivity vzdám čest tomu, před nímž stojím a chodím i jedním. Dovolte mi velmi triviální přirovnání. Když vejde do místnosti šéf podniku, není zajisté nejvhodnější reakcí zvýšit pracovní tempo – to je předstírání, filmování. Naopak je pochopitelné, když zaměstnanci ustanou v práci a dají najevo úctu k představenému. Ale zajisté tato specifická forma, jíž vzdávají svému šéfovi úctu, není ani cílem, ani vyvrcholením jejich pracovní aktivity; jakmile se někde podkuřování vedoucímu stane důležitějším než pracovní výkon, jde to s podnikem s kopce. Tak se alespoň mně zdá, že oddělený čas a prostor bohoslužby představuje ustavičné nebezpečí, že se tu emancipuje a osamostatní ze života víry jako celku cosi, co vlastně a původně má být jen okrajovou záležitostí, jakýmsi pravidlem slušného chování spíše než cílem veškerého životního zaměření. Pamětlivost mezi bohoslužby jako odděleného úkonu patří na první místo mezi důrazy slova prorockého i slov Ježíšových: ne oběti žádá Hospodin, ale milosrdenství, spravedlnost vdovám a sirotkům, atd.

Řekli jsme však, že je přece jen cosi podstatnějšího a hlubšího než lidská aktivita, k jejímuž okraji náleží ona úcta a pocta adorační. Co je tím podstatným? V čem je zakotvena lidská existence spolu s veškerou svou aktivitou? V čem jsme zakotveni tak, že tím žijeme, hýbeme se i trváme (Skut. 17,28)? To je ovšem Bůh sám jako tvůrce všeho a tedy i náš Stvořitel. On prve miloval nás (1.Jan 4,19): základem všeho je boží nakloněnost k člověku a ke světu. Tato nakloněnost je reálná, je skutečnější než všechna ostatní skutečnost, je základem veškeré skutečnosti. A tato nakloněnost se realizuje všude, nemá žádných hranic a žádných vyhrazených míst nebo okamžiků, na něž by člověk mohl mít vliv. Neexistují na tomto světě místa světější a méně svatá, či dokonce svatá a profánní. Roztržení opony chrámové znamená, že svatyní je celý svět a ovšem pouze svět, tedy že nejde vlastně o žádnou svatyni v pravém slova smyslu. Svaté dění je všude tam, kde je v činnosti sám Bůh. A Bůh je v činnosti tam, kde se děje to, co on zamýšlí a chce. Jestliže pak Bůh prve miloval nás, pak my ho nemůžeme milovati jinak než tak, že milujeme svého bratra. „Řekl-li by kdo: Miluji Boha, a bratra svého nenáviděl by, lhář jest. Nebo kdož nemiluje bratra svého, kteréhož viděl, Boha, kteréhož neviděl, kterak může milovati? A toto přikázání máme od něho, aby ten, kdož miluje Boha, miloval i bratra svého.“ (1.Jan 4,20-21). Teprve tehdy, „milujeme-liť jedni druhé, Bůh v nás přebývá, a láska jeho dokonalá jest v nás“ (1.Jan 4,12).

Zdá se mi tedy, že první požadavek a norma křesťanského života není v tom, aby duše přebývala, byla před Bohem, nýbrž aby Bůh byl v nás, ne abychom my milovali Boha jako

odpověď na jeho lásku k nám, nýbrž abychom jeho lásce dali průchod, aby v nás nebyla naše láska k Bohu (na prvním místě), nýbrž boží láska k lidem, což se může naším prostřednictvím uskutečnit pouze tak, že skrze nás a skrze naše praktické činy se bude uskutečňovat boží láska. Nelze milovat Boha a nenést dál jeho lásku; každý jiný směr milování Boha je na pováženou. Dovolíte-li, vyjádřím to ještě zостřeněji. Bůh nemůže být nikdy předmětem, cílem naší lásky, leda falešné lásky; kdo miluje Boha tak, že se vztahuje k němu (tj. jakoby k němu) a odpoutává se od svých vztahů k ostatním lidem a ke světu, ten upadá do mystifikace a do sebelásky: v tom, o čem se domnívá, že to je láska k Bohu, miluje jen sám sebe. Je jenom jedna pravá láska, a tou je boží láska k nám; jen tou láskou může věřící křesťan legitimně milovat, a to je možné jen tak, že se k ní přimkne, že ji následuje, tj. že miluje svého bratra, svého bližního, ano i svého nepřítele. Směr pravé lásky je v celém světě jen jeden, totiž od Boha k člověku. Na tomto směru se člověk musí podílet, má-li jít o skutečnou *agapé*; když člověk přímo miluje Boha a ke všemu ostatnímu se obrací zády, pak to není *agapé*, nýbrž *erós* (v původním smyslu, viz Heinrich Scholz, *Eros und Agapé*). Neexistuje jiný legitimní vztah k Bohu než takový vztah k člověku, k bližnímu, v němž se dokonává, v plnosti uskutečňuje ono boží naklonění k člověku. Z tohoto hlediska pak je každá bohoslužba problematická a přímo podezřelá.

To všechno navíc souvisí ještě s dalšími záležitostmi, totiž s problematizací toho, čemu např. Heidegger říká onto-theologický koncept. Určité části protestantské teologie (zejména pobultmannovské, ale nejenom té) se ukazuje jako otázka mimořádné závažnosti, zda onen tradiční metafyzický theismus, s nímž křesťanské církve vesměs dosud pracovaly s takovou samozřejmostí (ačkoli se neomezují na křesťanskou sféru a dokonce do ní teprve dodatečně pronikl jako cizorodý prvek), je vskutku adekvátní myšlenkovou strukturou pro zvěst evangelia resp. pro reflexi víry. V tom smyslu je vrženo světlo i na Guardiniho teze z malé studie *Logos nad ethos* (str. 13n.), které naznačují, že podstata problému je ještě hlouběji než ve vztahu mezi logem a ethosem. Vyjadřuje to tak: konečná přednost v obecném oboru života nenáleží konání, nýbrž bytí. V základě prý nezáleží na konání, ale na dění. Není posledním to, co se koná, ale co jest. Vposledu rozhoduje nikoli namáhání, nýbrž klanění. Proto je harmonický podklad pravého života rozjímavý. Ať vzroste energie chtění, jednání a hledání sebevíc, musí spočívat na hloubce klidné, vzhlízející k věčné neproměnné pravdě. Tot' smýšlení, zakořeněné ve věčnosti. Má pokoj. Má onen vnitřní klid, který jest obrazem vítězství nad životem. Není ve chvatu, má pokdy. Může čekat a nechat růst. Proto je v liturgii její podivuhodný klid, její hluboký pokoj. Proto se zdá, že se všechna ztrácí v patření, v klanění a v oslavě věčné pravdy. Liturgie má do sebe něco, co připomíná hvězdy, jejich věčně stejný běh, jejich nezvratný pořádek, jejich hluboké mlčení, jejich nekonečnou dálku, ve které tkví. Zdá se, jako by se liturgie pramálo starala o konání a snažení a o mravní stav člověka. Avšak ve skutečnosti ten, kdo v ní žije, bude opravdu a nadpřirozeně zdravý a uspokojen v nitru svého bytí atd. (Tamtéž.) – Tedy tohle všechno je po mém soudu celým moderním myšlením poznamenáno otazníkem. Z historického hlediska jde o nelegitimní prosakování metafyzických tradic řeckého myšlení do teologie; z hlediska moderního přístupu jde o dnes už těžko udržitelný koncept, v němž bytí je chápáno jako věčná přítomnost a nikoli jako událost, dějství, dění. Nebudu tuto stránku rozvádět; můžeme se však k věci vrátit v rozhovoru.

A jaký bude tedy závěr našich úvah? Nejde mi o žádnou radikálnost za každou cenu. Svět se stal pro moderního člověka demytizovaným, sekulárním světem díky křesťanskému pojetí stvoření; věda mohla vzniknout (a vskutku vznikla) jen na tomto základě. Přesto se zdálo z počátku, že se hrouť celý vesmír. Podobně se dnes může zdát, že se hrouť sama víra, když je problematizováno náboženství a když je bohoslužba a vůbec církev chápána jako nitrosvětská a pouze lidská záležitost. Ale otevřenému a nebojácnému zraku víry se věci budou jevit jinak. Mythos, magie a rituál jsou hluboce vepsány do minulosti moderní doby; minulost pak není to, co kdysi bylo a dnes už není, ale je to něco, co přítomnost nese na svých bedrech. Pod povrchem modernosti zůstávají v různých temných a špinavých koutech věci staré a nejstarší. Moderní člověk není heroj a není titán; když si to o sobě myslí a když se o to pokouší, je nejbližší svému pádu. To je to, co asi měl na mysli Kalvín, když mluvil o tom, že jsme tvorové, plazící se ustavičně po zemi a vězící v těle. Pro neznalost naší mysli a pro mdlobu těla má liturgie smysl; v liturgii podobně jako v modlitbě nepřicházíme Bohu blíž, ale osvobozujeme se poněkud sami od sebe a zejména od špinavých koutů své duše. Proto musím říci, že je mi mnohem bližší západní, katolické soustředění na ukřižovaného Krista a na jeho oběť na kříži, než východní,

pravoslavný důraz na inkarnaci a vzkříšení; bližší nikoli z vnitřní náklonnosti (která se ráda nechá uchvátit spíš onou slávou a triumfem božího vítězství), ale spíše ve smyslu důslednosti až do konce konkrétní situace. Potřebuje-li moderní člověk vsutku něco stále připomínat, pak to je dvojí: hřích a smrt. Nebezpečí moderní doby vidím především v tom, že obojí skrývá, že myšlenku na obojí vytlačuje, vytěsňuje z povědomí. Neklid moderních duší nepramení po mém soudu z vnějšího chvatu života a z nedostatku míst a chvil, kdy se můžeme usebrat a čerpat z nejhlubších zdrojů. Neklid daleko spíše pramení v úzkosti a strachu před něčím, co ani není správně pojmenováno a čeho nejletmější zákmity jsou všemožně zažehnávány nejprimitivnějšími i nejrafinovanějšími prostředky. Obávám se, že liturgie se příliš snadno může stát jedním z těch nejrafinovanějších. Zpřítomnit porušenost, hřích a kříž lze však mnohem účinněji, než je to možné v jakékoli bohoslužbě, která to vše vposledu přece jenom odlehčuje. Domnívám se, že rozhodujícím místem, na němž každý z nás poznává také a zejména svou vinu, svůj hřích a kde má tu pravou příležitost vzít na sebe svůj kříž, je následování Ježíš Krista. Nikoli napodobování (v nějakém rituálu, v nějaké zástupné liturgické zkratce), ale následování, které na sebe bere tíhu, jakou i on na sebe vzal.

Člověk je ovšem plný všelijakých jiných sklonů a náklonností, které jej odvádějí od toho jediného, co udělat má. Jistou pomůckou se mu pak mohou stát i různé úkony, jimiž se těchto sklonů a náklonností vždy znovu zbavuje nebo jimiž jim alespoň ulamuje nejostřejší hrot. V tom smyslu dovedu pochopit, že jisté přebytky a pozůstatky religiozity, které v nás všech jsou, musí být neškodnou cestou odvedeny stranou, kanalizovány. Má-li bohoslužba a liturgie v moderní církvi nějaké místo, tedy právě a pouze toto. Jako poslední zbytek náboženskosti a jeho poslední likvidace. V rámci sekularizovaného světa na sebe bere církev všechno to, čeho se svět zbavuje resp. čeho je zbavován, a zpracovává to, likviduje svými prostředky. V tom smyslu je církev *serva mundi*, služebnice světa; je určena především těm nejnuznějším a nejubožejším, nevěstkám a publikánům, s nimiž sám svět nechce nic mít. Kde na to církev zapomíná a soustřeďuje se na svůj vnitřní duchovní život, na klid duše a na adoraci, stává se peleší lotrovskou. Má-li vůbec jaký smysl liturgie, pak právě ten, že otvírá oči na tu spoušť a zkázu v nejnuitnějším životě církve i jednotlivce.křesťana. Hřích a smrt.

Avšak kdo ví, zda právě takové liturgie není nám protestantům dnes zcela mimořádně zapotřebí.

--- --- ---

* Původně předneseno 12.2.1968 v nuselském sboru českobratrské církve evangelické; večera se zúčastnilo i několik katolických bratří.

--- --- ---

Předneseno 12.2.1968 v Nuslích (ve sboru Českobr. církve evang.)

Text (s malými úpravami) předán dr. Zvěřinovi do časopisu Via dne ... ?

Vyšlo ...

--- --- ---