

EVANGELICKÁ BOHOSLUŽBA JAKO MÉDIUM

Jan Černý

DER EVANGELISCHE GOTTESDIENST ALS MEDIUM Der Autor macht den Versuch, den gegenwärtigen evangelischen Gottesdienst in Tschechien mit Hilfe der modernen Kommunikationstheorie zu analysieren. Dazu benutzt er besonders das Werk von M. McLuhan. Wir können den Gottesdienst als den Ort der Selbstmitteilung Gottes verstehen, als eine Weiterführung der Kommunikation Gottes mit seinem Geschöpf, wobei Wort und Sakrament als Kommunikationsmedia dienen. Die am meisten verbreitete Form des evangelischen Gottesdienstes ist fast ausschliesslich auf das Wort konzentriert und daher wenig dialogisch. Das Wort ist einseitig rational interpretiert und aufgefasst. Der Gottesdienst sollte aber eine Ganzheit von rationaler, emotionaler und erlebter Kommunikation sein. Der evangelische Gottesdienst sollte viele verdrängte Dimensionen der Kommunikation wiederaufnehmen, so dass der *ganze* Mensch im Gottesdienst angesprochen wird.

Cílem tohoto eseje je prozkoumat současnou nejrozšířenější podobu bohoslužeb Českobratrské církve evangelické – jež se vyvinula z Calvinovy reformy pozdně středověké predikantské bohoslužby – jako svazek médií „nesoucích“ komunikační akty mezi aktéry bohoslužeb. Budeme přitom rozumět médiím tak, jak jim rozumí Marshall McLuhan v práci *Understanding Media: The Extensions of Man*.¹

Základní tezí McLuhanovy slavné práce je tvrzení, že nelze oddělit médium a „obsah“ jeho sdělení, že médium samo je poselstvím a dalekosáhle nás psychicky i sociálně modeluje (každé médium je extenzí části těla či mysli); že ovšem člověk si tohoto faktu není vědom a ve vztahu k mediálnímu extenzím tak dlí v „narcisovské narkóze“.² V naší souvislosti ale shledáváme, že tomu tak nemusí – alespoň ve vztahu k absolutnímu horizontu „Boží komunikace s námi“ – vždy být; pro dnešní teologii totiž platí, že „existuje pozoruhodná shoda v tom, že Zjevení je v podstatě Božím sebezjevením“.³ Takové výpovědi jsou založeny v obnově trinitárního východiska teologie: K. Barth píše v tezi k osmému paragrafu v *Kirchliche Dogmatik I/1*, že „Boží slovo je Bůh sám ve svém zjevení. (...) Bůh sám je v nezrušené jednotě, ale i v nezrušené rozdílnosti Zjevujícím, Zjevením a Zjeveným“.⁴

V podobném trojičním duchu přichází Karl Rahner ve spise *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ugrund der Heilsgeschichte*⁵ s takovou teologií Boží spásné aktivity, pro kterou je „mediální“ princip sdělování konsti-

tutivním rysem. Rahnerův výklad spočívá v myšlence, že Bůh (resp. každá z božských osob) nám v bezdůvodné milosti nedává speciálně k tomu stvořené reality, ale sám sebe (resp. sama sebe včetně způsobu vzájemných vztahů božských osob), že je to opravdové sebesdělení Boha (*Selbstmitteilung Gottes*); Otec dává sebe jako Otce, ale tím i jako Syna jako svou osobní manifestaci a Otec a Syn dávají sebe v lásce jako Duchu svatého. Stejně tak v „imanentní“ Trojici platí, že božské osoby se neliší od svého způsobu sdělení sebe, od dvou sdělení božské podstaty Otcem Synu a Duchu.⁶ Právě podmínka sebesdělení Boha vede Rahnera ke zdůraznění jednoty sdělovatele, sdělovaného a nositele sdělení. Události vtělení Logu a seslání Duchu jsou pojaty jako jeden svobodný akt Božího sebesdělení ve dvou komplementárních akcích, jako typy „komunikace“, ve které je „médium“ neoddělitelné od svého „obsahu“ a dějinná realizace sdělení neoddělitelná od své transcendence. Princip mediace a s tím spojené diferenciaci v Bohu („imanentní“ Trojice) a v Božím spásném jednání s člověkem („ekonomická“ Trojice) je jednou ze součástí Rahnerova důkazního aparátu pro jím postulovanou totožnost imanentní a ekonomické Trojice.

Z toho pro nás uzavíráme: Platí-li jedna z McLuhanových tezí, že „obsahem“ každého média je jiné médium,⁷ je v (trojičním) Bohu – a odsud i v životě křesťana alespoň do té míry, do jaké je to život „v Kristu“ – tato teze zároveň potvrzena i překonána. Boží sebesdělení nese i neopakovatelný obsah, a to jak na straně sdělujícího Boha (každá ze sebesdělujících se osob má „apropriovanu“ určitou, druhými dvěma osobami nepřivlastnitelnou funkci a zároveň sděluje i druhé dvě osoby), tak na straně věřícího (přijetí Božího sebesdělení, Boží spásné aktivity se děje v Duchu a v nezaměnitelné individualitě věřícího). „Mediální“, komunikačně-participační rozměr našeho života víry⁸ nabývá základního významu, je-li „Kristova, lidská přirozenost“ (...) právě tím, co přichází k bytí, když se Logos Boha

¹ Česky: M. McLuhan, *Jak rozumět médiím: extenze člověka*, Praha 1991.

² Srov. tamtéž, s. 19–32 a 50–55.

³ H. Waldenfels, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha 2000, s. 45.

⁴ Srov. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon–Zürich 1947, s. 311.

⁵ In: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, II. díl, 5. kapitola (s. 317–401).

⁶ Srov. tamtéž, s. 336–338.

⁷ Srov. M. McLuhan 1991, s. 19–20.

⁸ Víry jakožto odpovědi na Boží spásné jednání, ale nikoliv pouze ve smyslu protestantského aktivismu, nýbrž i jakožto participace na poznání a lásce, které jsou součástí Boží sebezprezentace člověku. Srov. K. Rahner 1967, s. 377–378.

„vyslovuje“ mimo sebe sama“⁹ (tedy je-li Kristova lidská přirozenost reálným symbolem Logu, nikoliv něčím zvenčí přisvojeným hypostatickou funkcí Logu) a je-li sebesdělení určeno personálnímu recipientovi a stvoření je pak jedním z momentů Božího sebesdělení jako podmínka možnosti konstituování adresáta tohoto sdělení.¹⁰ V Ježíši Kristu a skrze přijetí Krista v Duchu nacházíme předpoklad všeho křesťanského sdělování, transcendentní základ neoddělené obsahovosti i mediality našeho in-formování¹¹ a – McLuhanovsky řečeno – našich mediálních extenzí (viz i pavlovské pojetí církve jako „mystického těla Kristova“, *theosis* v pravoslavné teologii, sjednocení Logu a duše v mystické kontemplaci apod.).

Místem, kde je v nejvlastnějším smyslu spásné sebesdělení Boha zpřítomňováno, je bohoslužba; v jejích svátostných znameních se tak děje hned v trojí dimenzi: vzpomínky („pamětní slavnost na tajemství, která se dovršila v tělesné přirozenosti Kristově“),¹² přítomnosti („svátosti jsou výraz víry církve ve výkupnou přítomnost Kristovu“)¹³ a prognózy eschatologické budoucnosti, nezahalené skutečnosti patření na Boha.¹⁴ *Cum grano salis* můžeme říci, že dialogický charakter bohoslužby – bohoslužbou církev odpovídá na prvotní Boží jednání, v bohoslužbě se setkává dvojí pohyb, od Boha k člověku a od člověka k Bohu, činnost Boží a činnost církve – znamená pokračování velkolepé komunikace Boha a stvořeného adresáta jeho sebesdělení (potažmo celého stvoření). V bohoslužbě tak vychází najevo původní určení světa: *ad gloriam Dei*. Tento dialogický (dialog živého Boha se stvořením), mnohvrstevnatý a radostně-přítomnostní charakter liturgie zdůrazňujeme v polemice s pojetím křesťanství a křesťanské bohoslužby jako „melancholie“, které kritizoval mladý Hegel,¹⁵ pojetím, jež se ozývá ve velkopáteční náladě mnohých evangelických bohoslužeb, obzvláště při vysluhování večeře Páně.

⁹ Tamtéž, s. 375.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 374–376.

¹¹ Tuto etymologizaci užívá M. Růžička v knize *Informace a dobro* (Praha 1993) pro vystižení dynamického charakteru informace (nejdříve se na našem horizontu objeví něco, co mění dosavadní jednotu naší zkušenosti, potom lze tuto novou situaci, novou zkušenost in-formovat do znaků) oproti statickému charakteru faktů a dat.

¹² L. Pokorný, *Liturgika I. – Základy liturgické teorie*, Praha 1974, s. 109.

¹³ Tamtéž, s. 110.

¹⁴ V tomto smyslu je liturgie světem objektivit (daných Bohem) prostředkovaných symbolickým charakterem liturgického dění.

¹⁵ G. W. F. Hegel píše v raném spise *Die Positivität der christlichen Religion* (1796), že křesťanská bohoslužba je „eine Melancholie“, protože jejím středobodem se stal Ukřižovaný.

Základní teologické kategorie, které se při popisu bohoslužeb užívají – slovo a svátost (svátostná znamení) – jsou zároveň nejvýraznějšími médii bohoslužeb. U slova jakožto komunikačního média je třeba dále rozlišovat mezi slovem kázaným (které dává vzniknout vysokodefiničnímu „horkému médiu“¹⁶ kázání), slovem dialogu mezi předsedajícím a společenstvím (ze své dialogické podstaty médium chladnější, s vyšší participací účastníků) a slovem modlitebním.¹⁷ Neopominutelnými bohoslužebnými médii¹⁸ jsou ovšem i samotný liturgický prostor, obrazy a symboly v něm umístěné, svíce, sochy a mobiliář, zpěv, hudba, symbolické úkony a postoje (vstávání, klekání, znamení kříže, pozdrav pokoje, okuřování), liturgický oděv.

Dnešní nejrozšířenější podoba evangelických bohoslužeb, většinou bez večeře Páně (frekvence jejího vysluhování dosahuje nanejvýš jedenkrát za měsíc, a to jen v některých sborech; v ještě nedávné minulosti to bylo mnohem méně), zůstává v jádru věrná svému předobrazu, predikantské bohoslužbě, a je charakteristická především obrovskou koncentrací na médium slova. Reformace v reakci na zbytnělý svátostný provoz tehdejšího křesťanství (v centru pozornosti věřících stála svátost smíření s teologicky pochybným pozadím, v pojetí mše byl dominantní akt oběti doprovázený slovy pro věřící nesrozumitelnými atd.) akcentovala vztah víry a slova (evangelia); koncepce nadřazeného slova Božího se vlastně stala symetrickou „mediální“ protívahou koncepci kvazimagického svátostného dění v církvi, od které se reformátoři (po neúspěšné snaze o reformu) odštěpili. Zatímco ale pohyb katolického teologického myšlení byl v liturgické teorii produktivně reflektován a vyústil (po prvotní reformě Tridentina) až do liturgické reformy II. vatikána, protestantské, především pak reformované církve (v českém prostředí) do jisté míry zakonzervovaly či převzaly stav nastolený periodou poreformační ortodoxie. V reformovaném prostředí se

¹⁶ Horkým nazývá McLuhan médium vysokodefiniční, naplněné daty, „hotové“ (nevýžaduje větší doplnění na straně vnímatele; příkladem je fotografie nebo přednáška), které vnímatele spíše odlučuje než zahrnuje a rozšiřuje jeho jediný smysl. Chladné, nízkodefiniční médium vyžaduje ze strany vnímatele velké doplnění a tím jej slučuje či zahrnuje (příkladem je karikatura nebo seminář). Srov. M. McLuhan 1991, s. 33–42.

¹⁷ Modlitba je z našeho hlediska útvar těžko zařaditelný. Její ustálená evangelická bohoslužebná podoba předem připravené „řeči“ předsedajícího by odpovídala spíše médiu horkému, předpoklad maximálního vtažení posluchače (má jít o modlitbu celého shromáždění) z ní naopak činí nízkodefiniční médium v momentu „vycházení z úst“ předsedajícího, které si teprve hledá své doplnění (nejspíše „vírou“).

¹⁸ Pod pojmem *médium* rozumí McLuhan „každou existující technologii, která rozšiřuje lidské tělo a smysl, od odívání k počítači“. M. McLuhan, *Člověk, média a elektronická kultura*, Brno 2000, s. 219.

tak v liturgické oblasti setkáváme s teologickými výpověďmi jako: „Všecky liturgické formy shromáždění od samého začátku až do konce musejí být pod Slovem, které je nad nimi svrchované.“¹⁹ „Bohoslužby“ jsou *de facto* (a v návrzích i *de nomine*) nahrazeny „službami Slova“. Jediným středem takových služeb je *Slovo*. Tímto „Slovem“ je samozřejmě Ježíš Kristus, přítomný ve shromáždění; na výpovědi, že Ježíš Kristus (trojičně: Bůh Otec skrze Krista v jednotě Ducha svatého) je centrem a subjektem i objektem bohoslužeb, se shodnou teologie pravděpodobně všech křesťanských církví. Neshodnou se ovšem na dominanci metafory „Slova“ pro vyjádření tohoto faktu. *Koncept Slova* (Božího) je sám o sobě vnitřně velmi bohatý, nejednorozměrný, obsahuje i potence k vytváření a „zvěstování“ svátostí, posvěcuje původně profánní prostor shromáždění a potažmo i celý svět, dovolává se Ducha, který v srdcích posluchačů proměňuje slova ve Slovo atd. Kolik z těchto *potentialiter* je ovšem skutečně uvedeno v *realiter*? Jak dalece to závisí na osobě a výkonu kazatele (už nikoliv celebranta, slovo se káže a slyší, nikoliv oslavuje – to metafora „Slova“ příliš neumožňuje) a osobě a výkonu posluchače? Stejně bohatý je i koncept Logu jako jedné z božských osob: Logos sděluje celého Boha, jako trojičního, jako vykupujícího v bezdůvodné milosti, jako dárce Ducha k láskyplnému přijetí této milosti... Bůh jakožto „Logos“ je ovšem metafora vzešlá z helenizovaného prostředí a může snadno zploštit nebo zplanět, opustíme-li spekulativní východiska řeckého myšlení. Metafora „Slova“ v podmínkách západní mechanické civilizace a „Gutenbergovy technologie opakovatelnosti“²⁰ snadno zdegeneruje a zmnoží se do hypertrofovaného produkování textů a slov (kázaného evangelia na církevní půdě, odborných textů na půdě humanitních věd).

V reformované bohoslužbě na sebe strhává jednostranně vyvýšené médium kázaného slova valnou část aktivity a dosahuje značné centralizační moci. Kázání na místě centra bohoslužby k sobě směřuje introitus a výběr většiny písní, přivádí na scénu podobně orientovanou modlitbu po kázání, ba ani první čtení nemá být bez vztahu ke kázání (v minulosti bývalo někdy doprovázeno tzv. předkázáním, aby se zabránilo bytí jen náznakem vyvázání části bohoslužby z poplatnosti této centralizační moci); dokonce i koinónia (přímluvná modlitba, ohlášky, sbírka) mají být zařazena až po kázání právě z toho důvodu, aby bylo zřetelné, že „obecenství patří pod Slovo“.²¹

¹⁹ J. Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha 1960, s. 39.

²⁰ Viz M. McLuhan 1991, s. 152 a 162nn. Gutenbergův knihtisk je podle McLuhana prvním strojem umožňujícím mnohonásobnou mechanickou opakovatelnost a jako takový dalekosáhle ovlivnil novověkou kulturu.

Centrum-kázání činí ze všeho ostatního bohoslužebného dění periferie,²² slovo pak činí z většiny bohoslužebných médií jenom převlek sebe sama. Pro Luthera není večere Páně ničím jiným než kázáním slova Božího (WA 12, 180), i svátost je evangelium, forma slova, zaslíbení;²³ pro Calvina při večeři nezáleží tolik na živlech jako na slovech (Inst. IV, 17, 4), svátosti nazývá „viditelným slovem“ (Inst. IV, 14, 6)²⁴ apod.²⁵ Hudba (v prvotním zápalu vyškrtnutá u Calvina z liturgie vůbec) má „interpretovat text“, musí být „zvěstováním“, nikoliv „požitkem“, nesmí se „odpoutat od textu“²⁶ (dokonce i 119. žalm je „zhudebněn“ celý!). Obraz (podle McLuhana inkluzivní, vnímatele zahrnující optické médium) je nejdříve podroben teologické kritice a oslaben v možné metafyzické „objektivitě“,²⁷ aby byl poté v kalvinismu odstraněn vůbec; dokonání jeho převleku v text můžeme spatřit na místě v minulosti vyhrazeném obrazu, na zdech mnoha (evangelických) kostelů a modliteben. Objeví-li se obraz dnes (na obálce sborového časopisu nebo nověji i v bohoslužebném prostoru), pak většinou jako jednoznačná *ilustrace* konkrétního biblického verše, jako jakási náhradní forma textu. Ostatní bohoslužebná média, vyjmenovaná výše, jsou v reformovaném prostředí prostě vymazána, aby pozornost věřícího nic „neodvádělo“ od slova (nebo v pozdější teologické interpretaci: aby víru nenahrazovalo či nezastiňovalo „náboženství“).

Jak působí taková redukce bohoslužebného dění na adresáta všech těchto slov? „Posluchač“ bohoslužeb je snad nejčistší realizací novověkého pojetí člověka jako (individuálního) vědomí.²⁸ Pokud jeho zkušenost nedoplňuje

²¹ J. Smolík 1960, s. 46.

²² Na rovině aktérů bohoslužeb vede taková centralizace a periferizace k „systému jednoho muže/jedné ženy“ (s periferním postavením „lidu“), který se marně pokoušíme rozbít. Je to o to paradoxnější, že reformace původně vystoupila proti středověké klerikalizaci mše.

²³ Srov. O. H. Pesch, *Cesty k Lutherovi*, Brno 1999, s. 96–109.

²⁴ Metafora *verbum visibile* pro označení svátosti pochází ovšem od Augustina.

²⁵ Podrobněji sledovat vztah slova a svátosti u velkých reformátorů v eseji tohoto rozsahu nelze. Pouze předjímáme, že při bližším průzkumu by vyšel najevo jejich důraz na *medialitu* slova i svátosti ve smyslu jejich pouhého prostředkování skutečností přijímaných ve víře. Jejich dialektické pojetí vztahu slova, ducha a svátosti (Luther i Calvin kladou střídatě slovo nad svátostí a svátostí nad slovo, „převlékání“ mezi slovem a svátostí je oboustranné, tedy naopak i slovo je „svátostí“, znamením, slovo, pochopeno správně, je již duchem atd.) ovšem především v reformovaných církvích brzy zkornatělo do nedialogického a nevyváženého, krajně jednostranného stavu, který zde popisujeme.

²⁶ J. Smolík 1960, s. 75–76.

²⁷ Podrobně k tomu např. P. A. Florenskij, *Ikonostas*, Brno 2000, s. 71–83.

²⁸ Srov. např. M. Sobotka, „Hegelovy rukopisy frankfurtského období (1797–1800)“, in: *Reflexe 21* (2000), s. 70.

pietistický citový vznět nebo charismatický emoční *drive*, jsme svědky vysoké *netělesné extenze rozumu (mysli) a mravního svědomí*. Nejvlastnější médium evangelické bohoslužby, kázání, je v podstatě pokračováním textu (Bible) a převletem textu (kázání napsaného na papír; ale i spatra pronášené kázání se domáhá vysokodefiničního standartu vlastního dobře připraveným, „kontinuitním“ písemným projevům); kazatel má na sobě univerzitní talár a posluchači se stávají stále informovanějšími „vzdělanci“, kteří po skončení bohoslužeb obsah i formu kázání rádi podrobí kritice, vřadí je do dějin nebo typologie kázání atd. Kázání „text“ tak nedává vzniknout „akustickému prostoru“,²⁹ jak bychom se snad mohli domnívat z faktu, že je určeno pro „slyšení“; vytváří naopak „vizuální prostor“ intelektuálních a mravních „hledisek“³⁰ distancovaného rozumu. Téměř zcela odtělesněný posluchač bohoslužby (výjimkou je pouze povstání při modlitbě a zpěv) užívá uší³¹ pro extenzi rozumu (a tedy i pro oslovení víry v *rozumu* založené), nikoliv pro vstup do prostoru poznávání jako zakoušení duchovních skutečností, pro osobní setkání s Bohem v prostředí integrovaných jedinečností.³² V prostoru, který jej obklopuje, většinou nejsou ani obrazy nebo jiné symboly, které by duchovní realitu zpřítomňovaly a kterých by se mohl zachytit. Jedinou zbylou jedinečností je sám bohoslužebný prostor a přítomní lidé, kontaktování (skrže společně vyslovené slovo, skrže posunek, dotyk) ovšem jen výjimečně.

Volání po častějším (každotýdenním) vysluhování večeře Páně, které se dnes tu a tam ozývá, z tohoto pohledu naznačuje „obrat přehřátého média“³³ slova směrem k nízkodefiniční, vtahující symbolice společného stolování, které vyžaduje doplnění na mnoha úrovních (přítom nejde o namáhavý, úporný výkon!). Podobným mediálním obratem je i nové ocenění ticha a kontemplace a úspěch takových center, jako je francouzské Taizé (v něm

²⁹ „Akustický prostor“ je pro McLuhana organický a integrální prostor, který vnímáme prostřednictvím simultánní souhry všech smyslů a který byl životním prostředím kmenového člověka, jehož „vnitřní svět (...) byl tvůrčí směsí složitých emocí a vjemů“. Vizuální prostor naproti tomu vzniká zaujetím distančního „hlediska“, je sekvenční, rozdělený do specializovaných oblastí a funkcí; v evropské kultuře jej založila fonetická abeceda a její technologická extenze knižtisk. Srov. M. McLuhan 2000, s. 219–223.

³⁰ I komický název biblicky orientovaného pořadu evangelikální rozhlasové stanice TWR – „*Břýlemi Slova*“ – dává vizuálnímu podvědomí protestanta vystoupit na povrch.

³¹ „Pouze uši jsou orgánem křesťana,“ zní slavný Lutherův metaforický výrok (WA 57, 222, 7).

³² Liturgie je mj. „osobní setkání Boha s jeho církví a s celou osobností každého příslušníka této církve skrže Krista a v Duchu svatém.“ L. Pokorný 1974, s. 134 (viz též s. 26nn).

³³ Explozivním a expanzivním vývojem přehřáté dominantní médium určité společnosti se obrací ve svůj opak nebo se vyvíjí úplně jiným směrem. Srov. M. McLuhan 1991, s. 43–49.

je dlouhá – nejméně pět minut – chvíle ticha přímo součástí liturgie) nebo skotská Iona. Rozdíl mezi horkým médiem kázání, umožňujícím pohodlné sezení a malou participaci (boj o vtažení posluchače svádí kazatel – odtud pramení i úspěch „vtahujících“ kazatelů jako je S. Karásek) a chladným médiem společné večeře, vyžadujícím vtaženost už jenom nutností vyjít z lavice, dává vzniknout „dvouslabičnému“,³⁴ vnitřně dialogickému a mnohem celistvějšímu charakteru bohoslužeb. Mnohovrstevnatý svazek symbolů, účastných na slavení eucharistie, spolu s dialogickou „předehrou“ eucharistické modlitby zasahují člověka na úrovních vědomých i podvědomých, individuálních i kolektivních, tělesných i duchovních. Teprve vnitřně dialogická, rozložitá podoba bohoslužby slova a svátosti činí z bohoslužby znělý akord odpovědi církve na Boží sebesdělení v Kristu a v Duchu.³⁵

Lze namítnout, že protestantské pojetí „služby“ a „světa“ jako nejvlastnějšího prostoru křesťanova účinkování umísťuje „druhou slabiku“ bohoslužby především do starosti o svět, do diakonické služby atd. Proti takové redukci bohoslužebného dění tvrdíme: Bohoslužby jsou komunikativním, věroučným a zkušenostním *celkem* určeným celostnému adresátovi. V dialektickém vztahu života a liturgie se *ars celebrandi* a *ars bene vivendi* navzájem doplňují.³⁶ Zrušení protikladu sakrálního a profánního, jež

³⁴ Počet „slabik“ je v dějinách bohoslužby pohyblivý; v prvotní fázi liturgického vývoje na západě nacházíme trojčlenné dělení (slovo, svátostná část, koinónia), pro dnešní stav lze uvažovat o písních jako do jisté míry vydělitelném útvaru, bohoslužby mají zpravidla výrazný úvod a závěr apod. Všem těmto pojetím tvarosloví bohoslužeb je společná jeho sekvenčnost, racionální sled částí; slabiky se dále rozpadají na jednotlivá, ostře oddělená „písmena“ uvítání, vstupního verše, písně, modlitby atd. Oproti tomu pravoslavná liturgie se dle našeho názoru pokouší vnitřní prostor obou slabik (bohoslužba katechumenů a bohoslužba věřících) syntetizovat, přechody jsou plynulejší či skrytější, navíc fyzické (nikoliv snad mentální) oddělení pěveckého sboru bohoslužebného dění zvrstevňuje, ikony věřícím propojují viditelný a neviditelný svět apod. Jistě ne náhodou se na postupně se disociujícím a specializujícím západě stal neuralgickým bodem liturgické teorie vztah dvou částí liturgie, slova a svátosti; proto hlavní napětí spatřujeme zde a spokojujeme se zde s postulováním rozdílu jedno- a dvouslabičné bohoslužby. V katolické teorii i praxi byla bohoslužba slova po dlouhou dobu nepříliš znělou předponou „kmene“ – bohoslužby obětí. Dnes (po II. vatikánu) se poměr pomalu vyvažuje, je ovšem zřejmé, že na doplnění ze strany účastníka bohatší svazek symbolů eucharistické části (navíc se specifickým pojetím reálné přítomnosti Krista ve způsobách) nabízí hlubší účast než první část mše; má také mnohem syntetičtější charakter. V bohoslužbě slova je na druhé straně „mediálním“ oživením fakt trojího čtení a čtení laiků.

³⁵ Tato odpověď přitom neopouští transcendentní základ své obsahovosti a mediality – liturgie je zároveň výkonem kněžského úřadu Ježíše Krista, který je přítomen v každém liturgickém úkonu.

³⁶ Srov. F. Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení. Nástin liturgické teologie*, Kostelní Vydří 1997, s. 90–99.

postuluje část protestantské teologie s poukazem na eschatologickou perspektivu Ježíšova vystoupení, je ovšem ve své radikální podobě představitelné spíše pro hrstku ve značném eschatologickém napětí žijících a Duchem mimořádně doprovázených jedinců.³⁷ V církevní a liturgické praxi se takový požadavek snadno může přechýlit v příliv profánních rozumových „hledisek“, ke ztrátě vědomé účasti na „posvátné“ dimenzi bytí,³⁸ stejně jako ke ztrátě smyslu pro úzkou souvislost symbolu a označovaného vyplývající z korespondence jednání a bytí všech částí univerza. Angažmá ve světě a služba bližním nemusejí být jen aktivistickou odpovědí na „slyšené evangelium“, nýbrž i jedním z momentů integrální, celostné (a tedy i svátostné a slavicí) existence člověka před tváří Boží. Že tento moment existence vychází především z lásky, která doprovází poznání jak v Bohu imanentní, tak i v tomto světě „externalizované“ nejenom jednorázově v osobě Ježíše Nazaretského, ale opakovaně i ve svátostných znameních, je povědomí, které bychom snad měli znovuobjevit (a nemusí přitom jít o popření koncepcí „totální jinakosti Slova“, neexistence „navazovacího bodu“ apod. – svátosti přece zakládá a prostředkuje Kristus sám). Bohoslužby pojaté jako víceslabičné, syntetizující a poznání a lásku otevírající „slovo“ v komunikaci trojičního Boha a *celého* člověka (a skrze něj celého stvoření) by v tom mohly být velkým pomocníkem.

Na závěr dodejme, že výrazným doplňujícím „mediálním“ momentem evangelických bohoslužeb je samotný fakt a akt společenství, přítomnost známých tváří, atmosféra navozená důvěrně známými „verbálními maskami“ zvěstování a modliteb... Na této úrovni se jistě odehrává mnoho ze „zapovězených“ podvědomých a citových hnutí a extenzí. Pomineme-li teologickou pochybnost takové náhrady duchovního čistě sociálním či jazykovým a lidskou pochybnost nevyhnutelné ghettoizace takového společenství (nebo by snad bylo možné uvažovat v McLuhanovských intencích o zvláštním přetrvávání „kmenového“ modelu soužití?), mohla by se snad také z této úrovně bohoslužba otevřít liturgickým rozměrům ve vlastním smyslu.

³⁷ Tak např. E. Käsemann v exegetické studii „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (in: *týž, Exegetische Versuche und Besinnungen*, Berlin 1968, s. 233–239) konstatuje, že Pavel ve 12. kapitole epištoly Římanům vybízí římské křesťany, aby prožívali každodenní existenci jako duchovní bohoslužbu *coram Deo* v okruhu individuálních a na sborový život vázaných charismat; podotýká k tomu dále, že eschatologický čas proměňuje vše tak radikálně, že Pavel neváhá paradoxně užít kultické terminologie helénistických mystérií pro novou situaci, ve které již nic není profánní ani v kultickém smyslu svaté (mimo samotný sbor „svatých“).

³⁸ K tomu se potom připojuje i oslabení (nejen liturgického) vnímání rytmu času v proměnách církevního roku a zakoušení událostí s ním spojených.