

# Vývojové linie slavení eucharistie v předkonstantinovské církvi

---

František Kunetka

Na samém začátku této studie uvedme krátký verš z novozákonního spisu Skutky apoštolů (20,7), který pregnantně předznamenává látku, kterou se chceme zabývat. Je součástí zprávy o Pavlově misijní cestě, kdy asi v roce 57/58 přicestoval lodí z Filip do Troady, města v Malé Asii, kde se pak zdržel celý jeden týden. Ale pouze na jeden den tohoto období se vztahuje text 7. verše:

První den v týdnu jsme se shromáždili k lámání chleba.

Je to informace o třech skutečnostech, které souhrnně vystihují „nedělní program“ křesťanů:

- shromáždění (σύναξις)
- lámání chleba (κλάσις τοῦ ἄρτου)
- první den v týdnu (μὴ τῶν σαββάτων)

Takovéto údaje nás v různé podobě provázejí dějinami apoštolské i poapoštolské církve:

a) Spis *Didaché* (syrsko-palestinské prostředí kolem r. 100) ve 14. kapitole uvádí:

V nedělní den Páně (κυριακὴ κυρίου) se shromážděte, lámejte chléb, vzdávejte díky.<sup>1</sup>

b) Podobný text nalezneme také v *Apoštolských konstitucích* (4. stol., syrská oblast):

V den vzkříšení Páně se scházejte a vzdávejte díky Bohu (7,30).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *La doctrine des douze apôtres (Didachè), Sources Chrétiennes (=Sch) 248*, Paris: Éditions du Cerf, 1998<sup>2</sup>, s. 192; české vydání: „Učení dvanácti apoštolů,“ in *Spisy apoštolských otců*, Praha: Kalich, 2004<sup>3</sup>, s. 22.

<sup>2</sup> *Les Constitutions apostoliques, Sch 336*, Paris: Éditions du Cerf, 1987, s. 60.

c) Plinius, synovec císaře Trajána, který byl v letech 111–113 prokonsolem v Bithýnii (srov. Sk 16,7; 1 Petr 1,1) v severní části Malé Asie, informuje v dopise císaře o shromážděních křesťanů:

Scházejí se ve stanovený den před svítáním a zpívají společně píseň Kristu jako Bohu.<sup>3</sup>

d) Justin, filozof a mučedník (+165), ve své *Apologii* (cca r. 150) v kapitolách 65–67 nabízí cenné svědectví o slavení eucharistie. Text 67,3 uvádí:

V den, nazvaném po Slunci (Ἡλίου ἡμέρα), se děje na jednom místě shromáždění všech, kteří bydlí ve městech nebo na vesnicích.<sup>4</sup>

Pro shromáždění je užit výraz συνέλευσις, doplněný ještě údajem ἐπὶ τὸ αὐτό („na jednom místě“), který nalezneme v mnohých textech ve Skutcích apoštolů (např. 1,15; 2,1.44.47) a také v 1 Kor 11,20.

e) Jedním z posledních svědectví o shromažďování křesťanů už závěru předkonstantinovského období je zpráva o soudním procesu s křesťany v Abitinii v Severní Africe z roku 304 z doby pronásledování za císaře Diokleciána.<sup>5</sup> Emeritus, majitel domu, kde se křesťané i přes přísný zákaz shromažďovali, před prokonzulem svědčí: „Sine dominico non possumus“ – nemůžeme existovat bez (nedělní) eucharistie.<sup>6</sup>

Tradice shromáždít se v nedělní den ke slavení Kristova velikonočního tajemství provází církev nepřetržitě od apoštolských dob až k současnosti. Konstituce o liturgii II. vatikánského koncilu (čl. 106) může proto význam a náplň těchto setkání vyjádřit takto:

V ten den se mají věřící shromáždít, aby slyšením Božího slova a účastí na eucharistii slavili památku utrpení, zmrtvýchvstání a slávy Pána Ježíše.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> „... stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem“; C. PLINIUS SECUNDUS, *Epistulae* X,96, Stuttgart: Reclam, 1999, s. 109.

<sup>4</sup> JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens*, SC 507, Paris: Éditions du Cerf, 2006, s. 308.

<sup>5</sup> *Acta ss. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, PL 8, 705–715; „Umučení abitinských mučedníků,“ in *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, sv. 2, ed. P. Kitzler, Praha: Vyšehrad, 2011, s. 63–74, zde 72. K tematice „Acta martyrum“ srov. také sv. 1 téhož titulu, Praha 2009. K údobí raného křesťanství existuje nepřeberné množství literatury, jistě však lze doporučit: EUSEBIUS PAMPHILI, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 9–906; česky: *Církevní dějiny*, Praha: ÚCN, 1988.

<sup>6</sup> K těmto příkladům srov. F. KUNETKA, „Dominica sollemnia. Neděle jako den eucharistického shromáždění,“ *Studia theologica* 10, č. 2 [40] (2010): 15–25.

## 1. PLURALITNÍ VÝVOJ EUCHARISTICKÉHO SLAVENÍ

Vývoj eucharistického slavení v prvních třech křesťanských staletích byl mnohem složitější, než se původně předpokládalo. Dle příliš zjednodušujícího pohledu existovaly v zásadě dva typy slavení Večeře Páně: původně se společným jídlem (např. 1 Kor, *Didaché*), později pak bez něj (Justin). Mnoho novějších studií však upozorňuje na to, že proces vývoje se vyznačoval pluralitou forem i textů slavení a neprobíhal vždy kontinuálně – že by tedy pozdější stadium nastoupilo po závěru a zániku předcházející epochy –, ale můžeme spíše konstatovat přítomnost „nonlineárních a diskontinuálních cyklů, které vykazují velkou organizační kolísavost“.<sup>8</sup> Existovalo mnoho skupin Ježíšových učedníků, které mohly mít charakter stabilních celků (např. ve velkých či menších městech), nebo mohly být spravovány putujícími charismatiky a vykazovaly pak větší organizační rozvolněnost. Ve všech případech se však křesťané shromažďovali a vytvářeli společenství stolu, v němž zakoušeli a prožívali přítomnost Krista v očekávání jeho parusie.

V této praxi byli zároveň i pod vlivem kulturního prostředí antického světa. Ve městech existoval bohatý život sdružení, spolků (κοινών), které byly homogenním společenstvím, sdružovaly lidi stejného povolání nebo stavu; jejich členy mohli být muži i ženy, také i otroci; tyto spolky pořádaly také společné hostiny. Základním a nejdůležitějším prostorem setkávání a společného jídla byl však dům se svou vnitřní organizací.<sup>9</sup> Souhrnná zpráva (*Sammelbericht*) ze Skutků apoštolů (2,42), která nabízí pohled na shromáždění jeruzalémských křesťanů, uvádí kromě naukového bloku („učení apoštolů“), lámání chleba a modliteb také prvek koinónie (společenství, účast), která mohla být vyjádřena právě i společným jídlem. V lukášovském podání rozhovorů při Poslední večeři mluví Ježíš o řádu služby mezi učedníky a využívá k tomu příklad společného

<sup>7</sup> „Hac enim die christifideles in unum convenire debent ut, verbum Dei audientes et Eucharistiam participantes, memores sint Passionis, Resurrectionis et gloriae Domini Iesu“; AAS 56 (1964): 126.

<sup>8</sup> W. GERBHART, *Charisma als Lebensform: Zur Soziologie der alternativen Lebens*, Berlin: Dietrich Reimer, 1994, s. 88.

<sup>9</sup> K fenoménu οἶκος v řecké, židovské a křesťanské tradici srov. M. PRŮKA, *Péče o oikos: Dům v dějinách myšlení*, Brno: L. Marek, 2009, s. 17–40. K jídelní kultuře antického světa srov. M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, Tübingen: Francke Verlag, 1996; *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*, ed. M. Klinghardt – H. Tausig, Tübingen: Francke Verlag, 2012.

jídla (22,24–30). Závěr příběhu emauzských učedníků ukazuje na večerní čas hostiny (24,29n), neboť hlavní jídlo dne probíhalo právě v těchto hodinách. Samotné biblické texty nabízejí pestrý pohled na podobu setkání, která vykazovala eucharistickou konotaci, i když není zcela jisté, zda výraz „lámání chleba“ znamenal vždy slavení eucharistie (srov. Sk 27,35).

Skutečnost, že společné jídlo bylo velmi důležitým prvkem setkávání, ale i komunitního života, potvrzují také zprávy z židovského prostředí: Z kumránských svitků se dovídáme o průběhu hostin ve společenství v této lokalitě,<sup>10</sup> popis společného jídla komunity terapeutů, židovské skupiny v Egyptě, jejíž členové byli ve staré církvi považováni za křesťanské mnichy, nám zanechal Filón, Žid z Alexandrie a Ježíšův současník (13 př. Kr. – 45/50 po Kr.), ve spise *De vita contemplativa*.<sup>11</sup>

V této studii se však chceme pokusit o komparaci a analýzu vybraných textů, které se z prvních třech staletí dochovaly (některé z nich, např. *Didaché* nebo *Traditio apostolica*, byly objeveny teprve v 19. století), a týkají se slavení Večeře Páně, eucharistie. Je však třeba předeslat, že celé údobí křesťanského starověku (až do vzniku prvních sakramentářů) je údobím liturgické improvizace, kdy modlitby k eucharistii, které se zachovaly, představují modelové texty, které však liturg nemusel takto používat, neboť ve formulaci modliteb měl značnou volnost. Na podporu tohoto tvrzení uvedme tato svědectví:

a) *Didaché* 10,7 obsahuje pokyn:

Prorokům však dovolte, aby konali díkůvzdání, jak chtějí.

Výraz ὅσα („jak“) může mít význam kvalitativní (obsahový) i kvantitativní (časový).<sup>12</sup>

b) Justin, *Apologia* I. 67: Předsedající pronáší díkůvzdání nad chlebem a vínem ὅση δύναμις αὐτῶ („podle svých sil“).<sup>13</sup>

c) *Traditio apostolica* 9:

Biskup ať vzdává díky..., v žádném případě však není nutné, aby při tom použil stejná slova, která jsme my uvedli, že by se je musel jakoby naučit nazpaměť (stu-

<sup>10</sup> Srov. *Rukopisy od Mrtvého moře*, Praha: OIKOYMENH, 2007; *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, ed. J. H. Charlesworth, Praha: Vyšehrad, 2000.

<sup>11</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *Historia ecclesiastica* II,17; PHILON ALEXANDRINUS, *De vita contemplativa*, Paris: Éditions du Cerf, 1963.

<sup>12</sup> *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Sch 248, s. 182.

<sup>13</sup> JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens*, Sch 507, s. 310.

dens ex memoria); spíše se má každý modlit podle svých schopností (secundum suam potestatem).<sup>14</sup>

d) Basil Veliký, *De Spiritu Sancto* 27,66:

Slova epikléze při konsekraci chleba eucharistie a kalicha požehnání – kdo ze svatých nám je zanechal písemně? My se nespokojíme pouze s tím, co apoštol nebo evangelium uvádí, ale předtím a potom říkáme ještě jiná slova, která jsme převzali z ústního podání (ἐκ τῆς ἀρχαίου διδασκαλίας) a která mají velký význam pro mysterium.<sup>15</sup>

I přes pluralitu textů a forem se však nyní pokusme na základě biblických a liturgických textů o alespoň rámcové zachycení vývoje eucharistického slavení v prvních třech stoletích. Budeme sledovat tři široké proudy tohoto dějinného procesu, kde nás bude zajímat nejen podoba, forma, ale zvláště obsah a pojetí tohoto významného liturgického typu, kterým je Večeře Páně, také zvaná eucharistie.<sup>16</sup>

## 2. DIDACHICKÁ PARUSIÁLNÍ TRADICE

Spis *Učení dvanácti apoštolů*, zvaný *Didaché*, jehož dobu vzniku můžeme klást do přelomu 1. a 2. století, patří k typu tzv. „řádů církevního života“ (*Kirchenordnung*). Text obráží praxi křesťanů ze židovství v syrsko-palestinské oblasti. V 9. a 10. kapitole<sup>17</sup> zde najdeme modlitby týkající se eucharistie (9,1: περὶ τῆς εὐχαριστίας). Z formálního hlediska vykazují christianizované prvky židovského kiduše, tedy obřadů a modliteb, kterými v páteční večer židovská rodina zahajuje šabat.<sup>18</sup> Proto 9. kapitola, která obsahuje modlitby před jídlem, uvádí nejprve modlitbu nad kalichem vína, pak nad chlebem; pak následovalo jídlo a následující

<sup>14</sup> *Traditio apostolica, Fontes Christiani* (= FC) 1, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991, s. 238; české vydání HIPOLYT ŘÍMSKÝ, *Apoštolská tradice*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 25.

<sup>15</sup> BASIL VELIKÝ, *De Spiritu Sancto*, FC 12, Freiburg im Breisgau: Herder, 1993, s. 275.

<sup>16</sup> K této problematice srov. R. MESSNER, „Grundlinien des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche,“ in *Præx eucharistica*, sv. III, ed. A. Gerhards – H. Brakmann – M. Klöckner, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005, s. 3–41.

<sup>17</sup> *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Sch 248, s. 174–182.

<sup>18</sup> Srov. *Erev šabat*, Praha: Židovská obec v Praze, 2000.

10. kapitola obsahuje již pouze modlitbu po jídle. V obou kapitolách najdeme také krátké rituální pokyny.

Z formálního hlediska jsou tyto modlitby vytvářeny strofickým způsobem (od jedné do tří strof). Právě modlitba po jídle (10,2–4) vykazuje třídílnou strukturu, typickou pro židovskou modlitbu nad kalichem vína po jídle,<sup>19</sup> zatímco modlitba nad kalichem před jídlem a při lámání chleba je opět podle židovského modelu tvořena pouze jedinou větou; všechny strofy jsou však vždy uzavřeny doxologií – krátkým oslavným zvoláním (hebr. *q̄d̄š* pečeti, potvrzení): „Tobě sláva navěky!“

Pro naši studii je však závažné obsahové složení těchto modliteb. Na první pohled je zřejmé, že chybí jakákoliv zmínka a vazba na Ježíšovu Poslední večeři, a tím také i Ježíšovu smrt. Nejsou citována žádná slova ustanovení, jak je známe např. z Pavlova textu v 1 Kor 11,23–25, je však silně zdůrazněn parusiální rozměr, který se objevuje v závěrečných aklamacích „Ať přijde milost (zde míněn Kristus) a pomine tento svět“, „Hosana Bohu Davidovu“ a „Maranatha“ (10,6). Jistý vztah k Ježíšovu utrpení a smrti bychom však v náznacích mohli odkrýt ve formulaci „skrze Ježíše, svého služebníka“, která se v textech objevuje čtyřikrát. Výraz *παῖς* (chlapec, syn, služebník) může připomínat starobylou *pais-kristologii*, která navazuje na Izaiášovy písně o trpícím Božím služebníkově – zde se totiž vždy vyskytuje výraz *עַבְדִּי* – můj služebník (Iz 53,11).<sup>20</sup>

Nejdelší, třístrofická modlitba po jídle (10,2–4) má z formálního hlediska za vzor třídílnou modlitbu po jídle (*birkat ha-mazon*) v obřadu společného jídla u Židů, jejíž tematický plán *Didaché* částečně modifikuje:

<i>Birkat ha-mazon</i>	<i>Didaché</i>
chvála za pokrm	děk za jméno a poznání
děk za zemi	děk za pozemský i duchovní pokrm
prosba za Jeruzalém	prosba za církev

Z obsahového i formálního hlediska je důležitá ještě jedna skutečnost. V židovské synagogální i domácí bohoslužbě tyto strofické modlitby připouštěly při zvláštních příležitostech (např. o svátku Pesachu nebo Chanuky) tzv. *embolismy* – vsuvky (*ἐμβάλλω*, „vhodit“), které moh-

<sup>19</sup> Srov. tamtéž, s. 58–62.

<sup>20</sup> Srov. také modlitbu ve Sk 4,27.

ly obsahovat i biblický odkaz k dané události.<sup>21</sup> Křesťané ze židovství, kteří ještě tento způsob znali, mohli tak do anafory jako embolismus zapojit zprávu o Ježíšově Poslední večeři (tzv. *narratio institutionis*), příp. Sanctus apod.; pronášení instituce by pak představovalo eucharistický embolismus.<sup>22</sup>

Strofická podoba modlitby s jasně uzavřenými jednotlivými částmi by snad mohla představovat nejstarší typ anafor. Modlitby k eucharistii v *Didaché* mohly mít vliv na podobu starobylých východních anafor, jejichž společná struktura by se dala stanovit takto:

- chvála Božího jména (později aklamace Sanctus);
- kristologická anamnéze (později vsuvka s institucí);
- prosba (epikléze) o příchod Ducha.

V této souvislosti lze zmínit anaforu apoštolů Addaje a Mariho,<sup>23</sup> která patří k východosyrskému typu anafor, které se užívaly na území, jehož centrem bylo město Edessa; zde se židovské a židokřesťanské tradice udržely a ovlivňovaly poměrně dlouho. Odstraníme-li z této anafory pozdější přídavky (tiché modlitby kněze – tzv. kušapa, Sanctus, přimluvy), dostaneme původní třídílnou podobu s touto tematikou:<sup>24</sup>

- chvála Božího jména;
- dík za vtělení a vykoupení;
- vyjádření společenství církve.

Tato anafora, podobně jako texty v *Didaché*, neobsahuje slova ustanovení.<sup>25</sup> Vývoj recitování instituce v eucharistické modlitbě se později

<sup>21</sup> Srov. *Sidur adir ba-marom: Modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky*, ed. N. Aškenaz, Praha: Bergman, 2008, s. 112–124.

<sup>22</sup> Srov. F. KUNETKA, *Židovské kořeny křesťanské anafory*, Olomouc: UP v Olomouci, 2014, s. 73–76.

<sup>23</sup> Text anafory v *Prex eucharistica*, ed. A. Hänggi – I. Pahl, Fribourg: Éditions Universitaires, 1968, s. 375–380.

<sup>24</sup> Starší, kratší verzi z rukopisu z 10./11. století uveřejnil W. F. MACOMBER, „The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles,” *OrChrP* 32 (1966): 358–371. Z komentářů k této anafore srov. např. S. B. WILSON, „The anaphora of the Apostles Addai and Mari,” in *Essays on early Eastern Eucharistic Prayers*, ed. P. E. Bradshaw, Collegville: The Liturgical Press, 1997, s. 19–38; D. HERINGER, *Die Anaphora der Apostel Addai und Mari: Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie*, Göttingen: Verlag V&R unipress, 2013.

<sup>25</sup> Východosyrská církev užívá pouze tři anafory; kromě této ještě Nestoriovu a Theodóra z Mopsuestie, ty však instituci mají. Problematika slov ustanovení v anafore

na Východě a Západě ubíral poněkud rozdílným směrem. Zatímco na Západě se pod vlivem anafory ve spise *Traditio apostolica* text začal více přibližovat k novozákonním zprávám, v různých východních anaforách má spíše volnější, parafrázovanou podobu.<sup>26</sup>

Vývojová linie, kterou jsme v tomto oddíle sledovali a pro kterou jsou charakteristické texty v *Didaché* a např. i anafory Addaje a Mariho, představuje starobylý typ Večeře Páně. Jde o alternativní eucharistickou tradici, dokonce v jedné geografické oblasti – i pavlovská tradice je totiž antiošského původu –, která může mít velmi blízko k tradici jeruzalémských obcí. S tímto vlivem zde můžeme počítat, neboť římská provincie Sýrie zahrnovala oblast od Antiochie až po Jeruzalém. Pokud připustíme původ Janova evangelia ze syrské oblasti (zde stojí za zmínku, že Jan také neuvádí instituci) a zohledníme z téže oblasti texty apokryfních Skutků apoštolů, máme zde svědectví tradice, která slaví společenství stolu v silné eschatologické dimenzi bez výslovné zmínky o Ježíšově Poslední večeři.

### 3. PAVLOVSKÁ STAUROLOGICKÁ TRADICE

V druhé části této studie se chceme zabývat jinou linií tradice, která později významným způsobem ovlivnila pojetí a podobu eucharistického slavení na Východě i Západě. Na rozdíl od didachické parusiální linie v předchozím oddíle bychom ji mohli nazvat staurologickou a pavlovskou. Opírá se totiž o pojetí apoštola Pavla, které známe z jeho 1. listu do Korintu a které nás přes Justinovu zprávu v první *Apologii* přivede až k anafoře ve spise *Traditio apostolica*.

---

se nedávno otevřela ve směrnících pro eucharistické společenství mezi chaldejskou (sjednocenou) a asyrskou (ortodoxní) církví, které vydala Papežská rada pro jednotu křesťanů v roce 2001. Text v *Enchiridion Vaticanum* 20, ed. E. Lora, Bologna: Dehoniane, 2004, s. 970–978.

<sup>26</sup> Např. anafora v *Testamentum Domini*, anafora Jana Sabaha a jiné. Příklady textů uvádí C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1989, s. 349–353.



### 3.1 Eucharistická kristologie a ekleziologie apoštola Pavla

V této tradici, pro kterou jsme zvolili výraz staurologická (σταυρός, „kříž“), se setkáváme s pojetím slavení Večeře Páně εἰς ἀνάμνησιν – na Ježíšovu památku. Téma Pánovy smrti na kříži je do té míry určující, že Pavel ve své interpretaci tradovaného textu o Ježíšově jednání při jeho posledním stolování s učedníky přichází s formulací, že eucharistické slavení křesťanů je „zvěstováním Pánovy smrti“ – a to až do konce časů, „dokud on nepřijde“ (1 Kor 11,26).

#### Paradosis (παράδοσις, *traditio*) v 1 Kor 11,23–25

Pavel v úvodu celého textu sám přiznává, že tato tradice nepochází od něho; jeho text však představuje její časově první zachovanou písemnou podobu v novozákonních spisech, neboť dopis do Korintu byl poslán z Efesu asi roku 56. Samotná tradice snad mohla být formována a formulována v Antiochii kolem roku 40. V této syrské metropoli, kde se potkávaly vlivy hellénistické i semitské, křesťanské i židovské, byla misijní aktivita křesťanů zaměřena na ty, kteří nebyli Židé. Pavel tuto tradici zcela jistě předal korintským křesťanům již ústně kolem roku 50, teď považuje za potřebné ji v listu znovu připomenout.

Vlastní tradovaný text je záramován dvěma důležitými větami, z nichž první obsahuje jeho úvodní charakteristiku, druhá pak závěrečný interpretační komentář:

Já jsem přijal od Pána, co jsem vám (také) předal (v. 23a).

Kdykoliv totiž jíte tento chléb a pijete z tohoto kalicha, zvěstujete Pánovu smrt, dokud on nepřijde (v. 26).

Apoštol Pavel se v Antiochii seznámil s tradicí, která by svým původem mohla pocházet z jeruzalémské obce křesťanů a svým vznikem by pak nebyla daleko od události Ježíšovy smrti, a tím i jeho Poslední večeře. Pavlovsko-lukášovská tradice by pak představovala mírné přepracování původního podání (odkrýváme je v textech Marka a Matouše), kdy některé markovské semitismy, např. „žehnat“ (židovský způsob modlitby – בָּרַךְ), „za mnohé“ (Iz 53,12), „krev smlouvy“ (Ex 24,8) byly hellénizovány. Mnohé výrazy v podáních jsou totiž ozvěnou prvoapoštolské kristologie trpícího Božího služebníka, který se vydává „za mnohé“, proto snad původní formulace hovořily o „krvi, která se

prolévá za mnohé“, přičemž výraz רבים („mnozí“) v semitském chápání má univerzální, inkluzivní charakter (znamená celek, lidstvo), což se však již nedá říci o řeckém πολλοί, který pro překlad užívá Septuaginta. Snad proto Pavel užívá výraz ὑπερ ὑμῶν („za vás“), protože zmíněný semitismus v jiném kontextu a kultuře již nebyl zcela srozumitelný.<sup>27</sup>

S přihlédnutím k celému kontextu, ve kterém Pavel paradosi cituje, můžeme konstatovat, že ji uvádí nikoliv proto, aby určoval nebo nařizoval průběh společného setkávání křesťanů, ale proto, aby zdůraznil jeho obsah a význam. K líčení situace Ježíšovy Poslední večeře totiž Pavel dospěl při hodnocení a kritice společného jídla v Korintě, které bylo součástí setkání. Musí proto tomuto společenství připomenout, že celé slavení Večeře Páně má kerygmatickou kvalitu: zvěstování se totiž děje nejen slovem, ale i jednáním: „Kdykoliv jíte a pijete..., zvěstujete...“ (v. 26). Jestliže korintští křesťané svým asociálním chováním při těchto setkáních porušují sociální solidaritu – v této situaci vzájemnou solidaritu chudých i bohatých –, narušují tím i samotnou podstatu tohoto slavení, neboť „už to není společenství Pánovy večeře“ (v. 20). Svým jednáním se Korinťané provinují vůči eucharistickému tělu Kristovu, protože se provinují proti Kristovu tělu ekleziálnímu.<sup>28</sup> Narušili anamnézi a kerygma ne proto, že by např. špatně zvěstovali a učili, ale proto, že se provinovali proti lásce k bližnímu.

### Text v 1 Kor 10,16

S touto situací, s jejím chápáním a řešením, souvisí ještě jedna skutečnost, která bývá někdy opomíjena. V tomto Pavlově listu totiž vedle zde zmíněné tradice nalezneme ještě jedno podání, a to v kapitole předchozí. Zatímco se text 11,23–25 vztahuje k dění Ježíšovy Poslední večeře, tedy

<sup>27</sup> Srov. také apokryfní 4. knihu Ezdrášovu 8,3 (dle lat. znění ve Vulgátě): „Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur“; české vydání: *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. II, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 210–263, zde 225. V souvislosti s aktuálním sporem o překlad latinského výrazu „pro multis“ v anaforách římského obřadu lze zde zmínit, že v anaforách syrské tradice se objevuje výraz „za mnohé“, kdežto starší egyptská tradice a také anafora v *Traditio apostolica* užívá výraz „za vás“; pozdější texty byzantské a římské tradice oba výrazy pak spojují: „za vás a za mnohé“. Některé anafory východních obřadů využívají i formulaci z textu Jan 6,51 a uvádějí „za vás a za život světa“. Příklady různých variant uvádí C. GIRAUDO, „La formula *pro vobis et pro multis* del racconto istituzionale,“ *Rivista liturgica* 94, č. 2 (2007): 257–284.

<sup>28</sup> Zde lze připomenout původní pojetí: eucharistie = *corpus Christi mysticum*; církev = *corpus Christi verum*; později došlo k záměně těchto pojmů.

k minulosti a k historickému Ježíši, text 10,16 je situován a směřován k přítomnosti, k aktuálnímu shromáždění věřících. V první tradici, která poukazuje na zakládající událost, jedná Ježíš (11,26 je již Pavlova interpretace); slovesa jsou zde v 3. os. singuláru. Text 10,16 uvádí slovesa v 2. os. plurálu, jedná společenství, které tímto naplňuje Ježíšův odkaz „konat na památku“. To nemusí znamenat příkaz k opakování jeho slov, ale k společnému shromáždování, ke kterému kromě jídla a pití patří rituální jednání a modlitba. Ježíšovo jednání při Poslední večeři přechází k Večeři Páně adresátů této tradice:

Kalich požehnání, který žehnáme, není snad společenstvím (účastí) Kristovy krve?  
Chléb, který lámeme, není snad společenstvím (účastí) Kristova těla?

Srovnáme-li podobu textů v 10,16 a 11,23b–25, můžeme konstatovat toto:

1 Kor 10,16	1 Kor 11,23b–25
slova nad chlebem a kalichem paralelní	slova nad chlebem a kalichem asymetrická
žehnat ( <i>eulogēin</i> ) kalich po jídle	děkovat ( <i>eucharistein</i> ) nad chlebem a kalichem
pořadí kalich – chléb	pořadí chléb – kalich
dvojice: krev – tělo	dvojice: tělo – nová smlouva v Kristově krvi

V podání 10,16 se objevují pojmy, které jsou charakteristické pro průběh židovské večeře: na začátku společného jídla lámat chléb a po jídle pronést požehnání nad kalichem vína, což může být poukazem na jistou starobylost této tradice. Pavel totiž uvádí rabínský *terminus technicus* pro tento kalich: „kalich požehnání“ (כוס בִּרְכָּה, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), V navazujícím v. 17 pak Pavel šířeji rozvíjí symboliku obřadu lámaného chleba: chléb, který vzniká z mnoha zrn, je lámán a rozdělen mezi mnohé. Není bez zajímavosti, že tato myšlenková konstrukce se později objevuje v jiné syrské tradici, a sice v *Didaché* 9,4.<sup>29</sup>

Ritus chleba a kalicha, který tvoří rámec společného jídla, umožňuje účast (koinónia) na Kristově těle a krvi, ve které je pevně zakotveno společenství (koinónia) těch, kteří Kristovo tělo a krev přijímají.

<sup>29</sup> „Jako byl tento lámaný chléb (κλάσμα) rozptýlen po horách, byl shromážděn a stal se jedním chlebem, tak shromáždí svou církev z končin země do svého království.“

## Hodnocení

a) Je zřejmé, že v novozákonních zprávách o dění Poslední večeře se již odráží praxe církevních obcí, teologický výklad i akcenty jednotlivých přístupů. Z toho důvodu nelze pouze na základě textů rekonstruovat přesný průběh Večeře Páně v Korintu. Přesto však můžeme konstatovat toto:

- setkání se konala v domech jednotlivých křesťanů;<sup>30</sup>

- shromáždění bylo spojeno se společným jídlem;<sup>31</sup>

- nauková část (1 Kor 14) na způsob symposia celé setkání uzavírá.

b) Eucharistická tematika je v Pavlově listu uvedena na třech místech:

- 10,3n: o jídelních elementech (pokrm, nápoj) se mluví jako o duchovním pokrmu a nápoji ze skály, kterou byl Kristus; na příkladu Izraelitů je však demonstrováno, že to samotné ještě neznamená, že se nelze od Boží cesty odchýlit.

- 10,16n: prostřednictvím rituálu lámaného chleba a žehnaného kalicha dochází k reprezentaci Kristovy osoby a jeho velikonočního tajemství, zároveň je na těchto skutečnostech umožněna a darována účast.

- 11,17–34: výzva i příkaz k důstojnému, Kristovu odkazu přiměřenému slavení Pánovy Večeře, protože ona je zvěstováním jeho smrti až do jeho parusie.<sup>32</sup>

c) Pokud vznik spisu *Didaché* klademe do syrského prostředí a považujeme ji za svědka syrsko-palestinské tradice, pak nacházíme jisté ko-

Motiv chleba „rozptýleného po horách“ se pak později objevuje ve dvou starobyklých egyptských liturgických textech, a sice ve fragmentu anafory z papyru *Der bazyleh* (3. stol.; *Prex eucharistica*, s. 125) a v Serafiónově anafoře (4. stol.; *Prex eucharistica*, s. 130).

<sup>30</sup> Formulace ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία v pozdravech pavlovských listů ukazuje na „die sich hausweise konstituierende Kirche“. H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg: Herder, 1992, s. 28. K „domácí církvi“ srov. M. RYŠKOVÁ, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2014, s. 285–294; W. KASPER, *Evangelium o rodině*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014, s. 30–35.

<sup>31</sup> Pokud se jednalo o eucharistické shromáždění, ohledně situování obřadu chleba a vína existují dvě hypotézy, které se vztahují k Pavlově paradosi. Hypotéza synchronního pořadí předpokládá konsonanci s textem: ritus chleba – jídlo – ritus kalicha; hypotéza nesynchronního pořadí klade jídlo na začátek, teprve po něm následují oba eucharistické úkony. K celé problematice srov.: S. SCHREITER, „Das Herrenmahl als Spiegel der Gemeinde,“ in *Kirchlichkeit und Eucharistie: Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34*, ed. J. Gregur – P. Hofmann – S. Schreiter, Regensburg: Verlag F. Pustet, 2013, s. 17–34.

<sup>32</sup> Srov. J. SCHRÖTER, *Nehmt – esst und trinkt: Das Abendmahl verstehen und feiern*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010, s. 26–29.

notace mezi některými místy zkoumaných textů Pavlova listu a tohoto spisu, což by poukazovalo na vliv antiošské tradice v této oblasti:

- duchovní pokrm a nápoj: *Didaché* 10,3 – 1 Kor 10,3n;
- jeden chléb – jedna církev: *Didaché* 9,4 – 1 Kor 10,17;
- správné jednání při hostinách: *Didaché* 14 – 1 Kor 11.

d) V interpretaci eucharistického dění lze objevit některé klíčové prvky Pavlovy teologie, konkrétně jeho kristologie a ekleziologie:

• Ježíš jako trpící Boží služebník, který byl pro nás vydán a dává svůj život pro nás (noc, kdy byl Ježíš vydán, zrazen – *παρεδίδετο*). Tento motiv se objevuje také v textu Flp 2,5–11, který je starokřesťanským hymnem, „písni o cestě Božího služebníka Ježíše“. <sup>33</sup> Ježíš na své osobě (*ἡ ψῆμα*, *σῶμα*), která bude vydána na smrt (*τὸ σῶμα τὸ διδόμενον* – „tělo, které se vydává“), naplňuje poslání Božího služebníka, který sám sebe (= své tělo) vydává jako výkupné za všechny, pro život světa. <sup>34</sup>

• V Pavlově textu se v souladu s Janem a na rozdíl od synoptiků neobjevuje údaj o velikonočním charakteru Ježíšovy večeře. Pro Pavla je pravou paschou Kristus, on je pravým velikonočním beránkem, který byl již jednou provždy obětován; nekvašenými chleby jsou pak samotní křesťané (1 Kor 5,7). To je Pavlova velikonoční kristologie.

• Slavení Pánovy večeře umožňuje přítomným zakoušet úzké a intenzivní společenství (*κοινωνία*) s Kristem, protože je účastí na jeho těle a krvi. Zároveň však vzniká úzké a intenzivní společenství mezi účastníky, neboť jde o účast na „jednom chlebu a jednom kalichu“ (1 Kor 10,17); koinónii s Kristem nelze proto oddělit od koinónie s druhými. To je Pavlova eucharistická ekleziologie.

### 3.2 *Justinův spis Apologia I.*

Další svědectví vývoje pavlovsko-staurologického typu můžeme nalézt o sto let později ve spise *Apologia I.* (cca r. 150), jehož autorem je Justin, filozof a mučedník (+ r. 165). Texty týkající se slavení eucharistie

<sup>33</sup> Srov. F. KUNETKA, *Slavnost našeho vykoupení: Nástin liturgické teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 16–23.

<sup>34</sup> Nový zákon líčí Ježíše jako toho, který přijímá poslání služebníka, najdeme zde odvolání na texty písní z Izaiáše: Mt 8,16n; 12,15–21; Lk 4,17–19; 22,37; Sk 8,32–35; Jan 12,37n; 1 Petr 2,21–25. Srov. G. VLKOVÁ, *Hospodinův služebník a nová smlouva*, Olomouc: UP v Olomouci, 2009, s. 233–246.

(kap. 65–67) jsou cenným svědectvím jejího průběhu i pojetí v polovině 2. století v Římě; nelze však vyloučit, že mohou obsahovat i informace z palestinského prostředí, kde Justin, rodák ze Sichemu, asi kolem roku 130 konvertoval ke křesťanství. S naší tematikou souvisí ještě i dvě pasáže (kap. 41 a 117) z jeho spisu *Dialog s Židem Tryfónem*,<sup>35</sup> který se odehrál v Efezu v roce 139.<sup>36</sup> O průběhu slavení eucharistie jsme informováni v *Apologii* v kap. 65 (spojeno s obřadem křtu) a v kap. 67 (pravidelné nedělní shromáždění), teologický výklad nalezneme v kap. 66 a v již zmíněných textech v *Dialogu*.

Z Justinových údajů vyplývají pro průběh shromáždění tyto poznatky:

a) Ranní nedělní shromáždění je jednoznačně strukturováno do dvou bloků – naukového a eucharistického.

b) V první části již nefigurují prvky, které známe z popisu symposia v Korintu (kap. 14): prorocství, glosolalie a její výklad, extatická modlitba apod.;<sup>37</sup> nacházíme spíše elementy synagogální bohoslužby: čtení, výklad, modlitba.

c) Setkání již není spojeno s hostinou, nejde tedy o jídlo sloužící k nasycení, ale o kultovní, „stylizovanou“ hostinu, kdy ze skutečného jídla zůstává pouze „první sousto“ a „poslední doušek“, tedy rámec hostiny, zahajované obřadem lámání chleba a zakončené žehnáním kalicha po jídle. Chybí stoly pro účastníky, eucharistické dary jsou jim přinášeny prostřednictvím služebníků.<sup>38</sup>

d) Eucharistická modlitba je pronášena nad dary chleba a vína společně, dvě původně samostatné eulogie nad chlebem a vínem se spojují v jedinou modlitbu díkyvzdání – eucharistii. Zde jsme svědky skutečnosti, kterou anglikánský liturgik Gregory Dix označil jako vývoj od „seven-action scheme“ k „seven actions as four“.<sup>39</sup>

- 7 úkonů: vzít chléb, požehnat, rozlámat, rozdávat, vzít kalich, požehnat, pít;
- 4 úkony: přinést chléb a víno, pronést díkyvzdání, lámat chléb, rozdílet chléb a kalich.

<sup>35</sup> *Justini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, New York: De Gruyter, 1997.

<sup>36</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *Historia ecclesiastica* IV,18.

<sup>37</sup> Srov. F. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: UP v Olomouci, 2004, s. 53–62.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž, s. 168.

<sup>39</sup> G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London: Bloomsbury Academic, 2005 (1. vydání 1945), s. 48–102, zde 48.

e) Obsah eucharistické modlitby bychom na základě úryvků Justinových textů (celý text modlitby uveden není) mohli rekonstruovat takto:

- chvála Otce skrze Syna a Ducha (*Apologia* 65,3);
- dík za stvoření a vykoupení (*Apologia* 67,2.7; *Dialogus cum Tryphone* 41,1);
- památka smrti a vzkříšení, zmínka o Poslední večeři.

Justin v intencích pavlovského pojetí cituje instituci (*Apologia* 66,3), a to ve zjevném paralelismu: „To je mé tělo“, „to je má krev“; v téže intenci chápe slavení eucharistie jako připomínku Ježíšova utrpení a smrti.

Pokud by Justinova zpráva o průběhu eucharistického shromáždění mohla být svědkem i jiné tradice než římské, bylo by možno tuto teorii podpořit pozdějšími texty v *Didaskaliích* (3. stol), které jsou svědky tradice syrské oblasti.<sup>40</sup> Zde je v 12. kapitole uvedena stejná struktura slavení, počet čtení je však oproti Justinově zprávě (ten uvádí pouze „paměti apoštolů“ a „spisy proroků“) již navýšen na čtyři: Starý zákon, Skutky apoštolů, pavlovské listy, evangelia); navyšování počtu čtení je totiž charakteristické právě pro tuto oblast.

To už nás však zároveň přivádí k poslednímu článku této vývojové linie, kde poslední bádání syrský vliv připouští jako možný a pravděpodobný.

### 3.3 *Anafora ve spisu Traditio apostolica*

Velmi cenným pramenem pro studium vývoje liturgie v prvních staletích je spis *Traditio apostolica*, objevený a identifikovaný teprve v 19. století a náležející také k typům „církvních řádů“. Byl napsán řecky na počátku 3. století, původní řecký text se nezachoval, latinský překlad ze 4. stol. sloužil jako vzor pro jiné překlady (koptský, arabský, etiopský). Otázka autorství je velmi komplikovaná, dle současných výzkumů se jedná o kompilaci textů, určených pro syrskou komunitu v Římě.<sup>41</sup> V kontextu naší studie je spis významný tím, že ve 4. kapitole uvádí

<sup>40</sup> *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 sv., ed. F. X. Funk, Paderborn 1905–6 (repr. 1964).

<sup>41</sup> Srov. P. F. BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship*, Collegeville: Liturgical Press, 2009.

úplný text anafory,<sup>42</sup> který později významně ovlivnil vývoj tohoto typu modlitby.

Z formálního hlediska máme před sebou souvislý text, uvedený dialogem a zakončený doxologií. Text je traktován v souvislosti s obřadem biskupského svěcení (kap. 2 a 3), kde je také uvedena rozsáhlá ordinační modlitba. Text anafory pronáší nově ordinovaný biskup nad přinesenými dary, nad které vztáhne ruce („imponens manus“), totéž učiní jeho přítomní presbyteri. Znovu je však třeba připomenout, že se opět jedná o modelový text, neboť i na tuto situaci se vztahují pokyny v 9. kapitole tohoto spisu. Při analýze textu je pak potřebné vzít v úvahu skutečnost, že jeho podoba může být ovlivněna tím, že mu v rámci tohoto liturgického obřadu předcházela dlouhá ordinační eulogie, takže se vedle sebe ocitají dva texty téhož literárního druhu; to by totiž vysvětlovalo fakt, že v textu anafory zcela chybí dík za stvoření a jiná Boží dobrodíní a anamnetická část je jednoznačně pouze kristologická.

Struktura této eucharistické modlitby je tato:

- a) úvodní dialog – vybidnutí k modlitbě;
- b) kristologická anamnéze (obsahuje instituci);
- c) motiv prezenciálního děkovného přinášení;
- d) epikléze;
- e) doxologie.

Pokud jde o obsah textu (odhlédneme-li od rámcových prvků dialogu a doxologie), jedná se o modlitbu s částí anamnetickou a epikletickou, kdy tyto bloky jsou propojeny motivem anamnetického přinášení (*memores – offerimus*).

To potvrzuje i podoba latinského tvarosloví, neboť tyto tři hlavní prvky jsou v textu vyjádřeny třemi slovesy v 1. osobě plurálu přítomného času, a tento slovesný tvar se v celé modlitbě již nikde nevyskytuje:

- a) *referimus* (gratias) – ἀναμνησας;
- b) *offerimus* (panem et calicem) – προσφορά;
- c) *petimus* (ut mittas spiritum) – ἐπικλησας.

ad a) V první, nejrozsáhlejší části modlitby je vzdáván dík za milovaného syna (*filius*) a služebníka (*puer*), kterého Otec poslal. Je zde líčena Ježíšova cesta trpícího Božího služebníka (srov. Flp 2,5–11; pais-

<sup>42</sup> *Traditio apostolica*, FC 1, s. 222–226.



-kristologie) od inkarnace přes utrpení a smrt ke vzkříšení. Objevuje se i motiv descensu – sestoupení k zemřelým, který nacházíme v paschální teologii maloasijské oblasti.<sup>43</sup> Tato část je slavnostním zvěstováním Kristova tajemství v celé jeho šíři, samozřejmě s důrazem na jeho paschální dimenzi. Jednotlivé etapy Kristovy cesty jsou vždy napojeny vedlejší větou se vztažným zájmenem „qui“, kdy k poslednímu „qui traderetur voluntarie passioni“ je zcela organicky (bez konsekrační epikléze) připojena instituce, která tak tvoří závěr celé kristologické anamnéze.

ad b) Na poslední slova instituce („meam commemorationem facitis“) je opět logicky vložen motiv děkovného přinášení: My vzdáváme díky za to, že tuto památku můžeme konat a takto stát před Bohem. Zde se děj kristologické anamnéze, která byla zaměřena do minulosti (děkování ve smyslu vypočítávání Božích činů spásy v dějinách), převádí do přítomnosti: To, že jsme dle Kristova příkazu konali jeho památku, jsme tedy *memores*, nám nyní umožňuje být také *offerentes*, konat *offeritorium*: přinést, položit před Boží tvář tyto dary, tento chléb a kalich.<sup>44</sup>

ad c) Teď již zbývá prosba – epikléze. Nejde o prosbu k Duchu svatému, ale o prosbu k Otci, aby svým Duchem způsobil dvojí: posvětil tyto dary a tímtéž Duchem posvětil a sjednotil ty, kteří je budou přijímat. Zde jde o výslovnou prosbu o příchod Ducha, na rozdíl od Justina, který mluví spíše o epiklézi Logu.<sup>45</sup> Epikléze pak přirozeně ústí do doxologie, kdy prosíme, abychom takto sjednocení a posílení ve víře mohli Boha oslavovat „per Jesum Christum in sancta ecclesia“.<sup>46</sup>

Anafora ve spisu *Traditio apostolica* představuje kompaktní text, který vykazuje dvoudílnou strukturu: jde o *anamnetickou chválu* a *epikletickou prosbu*. Jestliže jsme naznačili, že podle jednoho pojetí je tento spis kompilací textů pro syrskou komunitu v Římě, pak rozbor anafory by toto pojetí potvrzoval. Máme totiž před sebou anaforu syrského typu, který

<sup>43</sup> Srov. MELITÓN ZE SARD, *O Pasše*, Praha: Pavel Mervart, 2010, s. 159. Na tuto vazbu upozorňuje E. MAZZA, *L' anafora eucaristica: Studi sulle origini*, Roma: C. L. V., 1992, s. 120–141.

<sup>44</sup> Slovní spojení *memores – offerimus* se objevuje i v římském kánonu, který ovšem tíhne spíše k anaforám alexandrijského typu.

<sup>45</sup> *Apologia* I. 66.

<sup>46</sup> K rozboru a výkladu této anafory srov. např. A. BOULEX, *From Freedom to Formula*, Washington: The Catholic University of America Press, 1981, s. 118–128; M. METZGER, „La prière eucharistique de la prétendue Tradition Apostolique,“ in *Præx eucharistica* III, s. 263–280; P. EBENBAUER, *Mehr als Gespräch: Zur Dialogik vom Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie*, Paderborn: Schöningh, 2010, s. 194–201; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica: Mistagogia della messa*, Roma: C. L. V., 2003, s. 477–520 a 602–620.

se mimo jiné vyznačuje tím, že text instituce je situován v anamnetické části, není tedy od ní oddělen konsekrační epiklézí, jak je tomu např. u anafor typu alexandrijského; uvedený text svou strukturou představuje model pro všechny anafory západosyrského, tedy antiošského typu.

Tato anafora by mohla představovat i jistý „ekumenický“ text. Když Martin Luther v souvislosti s mešní reformou vytvářel návrh její možné podoby s názvem *Formula missae* (1523),<sup>47</sup> ponechal z římského kánonu pouze první část preface až k textu „per Christum Dominium nostrum“, vztažnou větou „qui pridie, quam pateretur“ pak bezprostředně napojil instituci; jakousi „liturgickou intuicí“ vycítil, že instituce je součástí kristologické anamnéze. Snad i proto návrh alternativní eucharistické modlitby v *Agendě českobratrské církve evangelické*<sup>48</sup> vychází v zásadě z anafory v *Traditio apostolica*, před kristologickou část však předsazuje dík za dary stvoření a života, které tam z již dříve zmíněných důvodů chybí.

#### 4. APOKRYFNÍ EPIKLETICKÁ TRADICE

V této části zbývá ještě zohlednit třetí vývojovou linii pojetí slavení Večeře Páně. Tu představují texty, které pocházejí opět ze syrského prostředí. Jedná se o apokryfní Skutky apoštolů, v naší souvislosti nás konkrétně zajímají Skutky Janovy a Skutky Tomášovy, což jsou spisy zhruba z přelomu 2. a 3. století.<sup>49</sup> Jsou svědectvím určité liturgické praxe v prostředí syrské církve, a to v údobí, kdy ještě nebylo možné přesně rozlišovat mezi ortodoxií a heterodoxií (gnóze, enkratismus apod.).

##### 4.1 Skutky Janovy

V tomto spise<sup>50</sup> nalezneme modlitby k eucharistii v kap. 85 a 109. Slaví se buď s chlebem a vodou, nebo pouze jako lámání chleba. Obsahem

<sup>47</sup> *Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi Martini Luther*, Weimarer Ausgabe 12,205–220.

<sup>48</sup> *Agenda českobratrské církve evangelické*, sv. II, Praha: Synodní rada ČCE, 1988, s. 298n.

<sup>49</sup> K celé problematice literatury apoštolských příběhů srov. *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy*, ed. J. A. Dus, sv. 2, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 31–84.

<sup>50</sup> *Příběhy apoštolů*, s. 290–235.

modlitby v kap. 85 je oslava Boha, vyznání, chvála a dík; modlitba se nějak specificky nevztahuje k elementu chleba.

V kap. 109 jde o líčení poslední eucharistie před Janovou smrtí. Po děkovné modlitbě Jan rozlámá chléb, rozdělil přítomným, za každého se pomodlil, aby byl hoden Pánovy svaté večeře. Pak i sám přijal se slovy:

I mně náleží díl spolu s vámi.

Pokud jde o obsah této modlitby, jde zde o čistou doxologii, která se vztahuje k Ježíšovi. Před vlastní modlitbou je rétorická otázka:

Komu máme pronést chválu, komu máme vzdát oběť a díky, když lámeme tento chléb, než tobě jedinému, Pane Ježíši?

Výraz oběť se vztahuje – podobně jako v *Didaché* (kap. 14) – na pronášené díkůvzdání. Ježíšova osoba je označována mnoha tituly, které pocházejí z evangelií: cesta, vzkříšení, pravda, sůl, perla, poklad. Opět se objevují i didachické termíny poznání, síla a nesmrtelnost

Obě dvě líčení eucharistie mají souvislost se smrtí a vzkříšením. V kap. 85 navazuje na vzkříšení Drúsiany, Kallimacha a Fortunata, druhá eucharistie se vztahuje k Janově smrti, která je pro něj cestou k Ježíšovi (kap. 114).

## 4.2 Skutky Tomášovy

O syrském původu tohoto spisu<sup>51</sup> svědčí zmínky o svátostném jednání, a to v pořadí: pomazání olejem, křest, eucharistie.<sup>52</sup> Eucharistie se slaví buď pouze s chlebem (kap. 27. 29. 49n. 133), nebo s chlebem a vodou (kap. 121), či s chlebem a pohárem (kap. 158). V kap. 49n je popsána iniciační eucharistie: Poté, co přijali „pečeť“, byl na lavici pokryté lněným plátnem položen „chléb požeňování“, apoštol pak před vlastní modlitbou pronáší výzvu:

<sup>51</sup> *Příběhy apoštolů*, s. 358–443.

<sup>52</sup> Výraz „pečeť“ (σφραγίς) může znamenat pomazání, křest, nebo obojí. Srov. tamtéž, s. 339.

Hle, odvažujeme se přistoupit ke tvé eucharistii a vyzýváme tvé svaté jméno. Přijď a buď tu s námi.

Pak následuje epikletická modlitba, která obsahuje devět proseb, začínajících vždy zvoláním: „Přijď!“ (kap. 50). Při podávání eucharistie je zmíněna její souvislost s odpuštěním hříchů:

Ať ti to poslouží k odpuštění hříchů a provinění věčných (také kap. 133 a 158).

Vedle Matoušova evangelia (26,28) je to další text, který tuto vazbu zmiňuje.

### 4.3 Hodnocení

a) Ve zmíněných apokryfních spisech není eucharistie chápána jako připomínka Ježíšovy smrti, ale jako společenství hostiny, agapé s oslaveným Pánem, jehož přítomnost a účast je výslovně vyjadřována a vyprošována epikletickými aklamacemi. Tento typ modliteb je spojen s jinou „organizační strukturou“, než s jakou se setkáváme v pavlovských městských obcích. Spisy dosvědčují působení charismatických osobností, které putují po jednotlivých církevních obcích (hovoří o nich také *Didaché*) a jsou přijímány jako autority; to je také opravňuje vést slavení eucharistie.

b) Modlitba jako vyzývání Božího jména je zcela v židovské tradici: znamená volání k samotnému Bohu, po jeho přítomnosti uprostřed věřící obce. V tomto pojetí jsou i epikletické aklamace chápány ve smyslu eulogické modlitby chvály a díky. Křesťané jsou ti, kteří „vzývají jméno (ἐπικαλούμενοι) svého Pána Ježíše Krista“ (1 Kor 1,2). Také text Jakubova listu (2,7), když adresátům připomíná jejich křest, mluví o něm jako o epiklézi, o vyzývání Ježíšova jména: „... slavné jméno, které bylo nad vámi vzýváno (ἐπικληθέν)“. Aklamace „Přijď!“ ve Skutcích Tomášových (= SkT) 50 je prosbou a výzvou ke kultické epifanii.<sup>53</sup> Eucharistie jako vyzývání Ježíšova jména nad chlebem je uvedena v SkT 133. Pojetí eucharistické modlitby jako epikléze potvrzuje Irenej:

<sup>53</sup> Nejstarší epiklézi tohoto typu najdeme v *Didaché* 10,6: „Ať přijde milost a ať pomine tento svět.“

Když chléb přijal „invocationem Dei“, není už obyčejným chlebem, ale eucharistií.<sup>54</sup>

Výraz „chléb požehnání“ ve SkT 49 koresponduje s „kalichem požehnání“ v 1 Kor 10,16.

c) Způsob slavení eucharistie (pouze chléb a voda) v Aktech Janových i Tomášových je svědkem existence asketických skupin, které byly poměrně dosti rozšířené. Nemusel vždy nutně znamenat příslušnost k „heretickým“ kruhům, byl však od biskupů i teologů chápán jako ohrožení jednoty církve. O tom, že tato praxe nebyla omezena pouze na syrské prostředí, svědčí list biskupa Cypriana z Karthágy z poloviny 3. století, který je rozsáhlým traktátem a obranou užívání vína při eucharistii, když určité skupiny používaly ke slavení pouze vodu.<sup>55</sup>

d) Texty k eucharistii v apokryfních Skutcích apoštolů jsou dalším svědectvím podoby eucharistických modliteb 2. a 3. století – pro úplnost dodejme, že zmínky o eucharistii nalezneme také ve Skutcích Petrových (kap. 5) a Skutcích Filipových (kap. 9). Modlitba ve SkJ 85 svou strukturou připomíná první strofu anafory v Serafiónově *Euchologiu*, která je vzýváním Otcova jména.<sup>56</sup> To, co v apokryfních textech představovalo celou modlitbu, objevuje se mnohdy jako jedna část ve formulářích východních anafor, zvláště egyptských. Epikletický charakter eucharistické modlitby nemusíme vždy připisovat pouze „speciální epiklézi“, tedy prosbě o posvěcení darů a přijímajících.<sup>57</sup>

Zajímavým svědectvím pro užívání epikletického typu modliteb v mnohem pozdějším údobí je irský sakramentář z poloviny 7. století.<sup>58</sup> Zde je pod číslem 44 uveden text, který začíná takto:

<sup>54</sup> *Adversus haereses* IV,18,5 (FC 8/4, Freiburg im Breisgau: Herder, 1997, s. 146). Srov. S. AGRELO, „Epiclesis y eucharistia en san Ireneo,“ *Ecclesia orans* 3 (1986): 7–27. K epiklézi Logu v egyptské tradici srov. např. ATHANASIUS, *Sermo ad baptizatos*, PG 26, 1325: „Když se konají velké modlitby a svaté přímlyvy, sestupuje Slovo na chléb a kalich a vytváří se jeho tělo.“ V anafoře Serafióna z Thmuis je epikléze formulována takto: „Bože pravdy, ať přijde tvé svaté Slovo na tento chléb, aby se chléb stal tělem Slova (σῶμα τοῦ λόγου), a na tento kalich, aby se kalich stal krví pravdy (αἷμα τῆς ἀληθείας).“ *Prex eucharistica*, s. 130.

<sup>55</sup> CYPRIAN Z KARTHÁGY, *Epistula* 63 (PL 4, 383–401).

<sup>56</sup> *Prex eucharistica*, s. 128–133.

<sup>57</sup> Srov. MESSNER, *Prex eucharistica*, sv. III, s. 35.

<sup>58</sup> *Das Irische Palimpsestsakramentar*, Beuron: Beuroner Kunstverlag, 1964.

Ecce audemus accidere ad tuam eucharistiam et nomen tuum invocare, veni ergo communica nobiscum,

což je přesná citace ze SkT 49:

Hle, odvažujeme se přistoupit ke tvé eucharistii a vzývat tvé svaté jméno: přijď a buď tu s námi.

Modlitba pak končí slovy:

Veni communica nobiscum in tua eucharistia quam facimus in tuo nomine et caritate qui ad tuam vocem summus congregati. Tibi est omnis honor et gloria in saecula.<sup>59</sup>

Zde se jedná o citát textu ze SkT 50. Zdá se tedy, že irská mise, jejíž mniši působili i na našem území, se zřejmě vyznačovala otevřenějším přístupem; redaktoři sakramentáře museli znát liturgii syrskou, galickou, španělskou i římskou.<sup>60</sup>

## 5. ZÁVĚR: SOUHRNNÉ VYHODNOCENÍ

V této studii jsme sledovali tři možné linie vývoje Večeře Páně, analýzou textů jsme se pokusili zachytit podobu i pojetí Večeře Páně v prvních třech staletích. Na základě zjištěných poznatků nabídneme nyní v závěru krátkou závěrečnou syntézu výsledků studie. V samém jejím počátku jsme uvedli verš Sk 20,7 s jeho třemi údaji, nyní uvedme opět i v závěru tři biblické pojmy, které se pro chápání eucharistického slavení v jeho vývoji ukázaly jako velmi nosné a přínosné:

### *Shromáždění (σύναξις)*

Jde o velmi důležitý, biblicky dobře doložitelný prvek, obsahující dynamickou charakteristiku života prvotní církve. Slovesa συνέρχομαι

<sup>59</sup> „Přijď, měj společenství s námi ve tvé eucharistii, kterou konáme ve tvém jménu a ve tvé lásce, ke které jsme se na tvé volání shromáždili. Tobě náleží všechna čest a sláva navěky.“

<sup>60</sup> Srov. H. J. WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Regensburg: Verlag F. Pustet, 1994, s. 188.

(dosl. „kráčet spolu“) a také συνάγω (může mimo jiné také znamenat „přijmout někoho do domu“) se objevují nesčetněkrát v lukášovském písemnictví a v pavlovských listech; často jsou ještě doplněna údajem ἐπὶ τὸ αὐτό (na jednom místě, dosl. na něm samém). Výraz *synaxis* je řecký, užíván byl ve stejné podobě i v latině, kde pak nalezneme ještě i další synonyma:

- *congregatio* (dosl. shromáždění stáda, přičlenění do ovčince);
- *convocatio* (svolání ke společenství – ekklésia);
- *coadunatio* (sjednocení);
- *collecta* (spojení, dosl. svázání).

Prvotní církev nemohla žít bez skutečnosti společného shromažďování.

### Anamnéze (ἀνάμνησις)

Ve shromáždění k eucharistické liturgii se děje památka (*memoria*) Ježíšovy osoby, jeho velikonočního tajemství.<sup>61</sup> Tato anamnéze má v Pavlově pojetí (1 Kor 11,26) kérygmatický charakter. Zvěstování nelze zúžit na pouhé předávání poznatků – to platí nakonec i pro četbu textů Písma: ambon není místem informace, ale anamnéze. Jde o dynamickou památku Ježíšovy osoby, o její reprezentaci (nikoliv multiplikaci), kdy Ježíš sám je i subjektem (nositelem) tohoto dění: on svolává, zve jako hostitel, on sám se „dává poznat při lámání chleba“ (ἐγνώσθη je pasivní tvar – Lk 24), on sám vybízí: „Pojďte sníst“ (Jan 21).

K tomuto kristologickému pohledu je však třeba ihned připojit i hledisko pneumatologické, neboť takto chápaná anamnéze je možná pouze v Duchu svatém. Jen v jeho moci a dynamice může být zakoušena, dosvědčována a tradována zkušenost se vzkříšeným Pánem. Liturgie je proto shromážděním obdarovaných charismatiků: „Jen v Duchu svatém může někdo říci: Ježíš je Pán“ (1 Kor 12,3), pouze Duch, který je „osvěcující silou“ (δύναμις φωτιστική),<sup>62</sup> umožňuje v prostoru víry celého společenství i jednotlivých věřících zvolat: ὁ κύριός ἐστιν – „je to Pán!“ (Jan 21,7). Liturgie tak představuje těsnou a intenzivní synergii Ducha a církve.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> K problematice liturgické anamnéze srov. „Faire memoire“: *L'anamnèse dans la Liturgie*, ed. A. Lossky – M. Sodi, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

<sup>62</sup> BASIL VELIKÝ, *De spiritu sancto* 18,34 (FC 12, s. 214).

<sup>63</sup> Velmi dobrou liturgickou pneumatologii i ekleziologii obsahuje liturgický oddíl *Katechismu katolické církve* v čl. 1091–1109.

**Společenství, účast (κοινωνία)**

Konáním kérygmatické anamnéze se vytváří a umožňuje účast (koinónia) na Kristově těle a krvi, to znamená na jeho osobě, na jeho osudu, na jeho smrti a zmrtvýchvstání. To je ona κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (1 Kor 10,16), která však zároveň vytváří i koinónii s ostatními, neboť „všichni jsme účastni jednoho chleba a jednoho kalicha“ (v. 17). V prostých symbolických úkonech lámání jednoho chleba a rozdělení jednoho kalicha mnohým členům společenství je jasné a zřetelně vyjádřeno společenství s druhými skrze společenství s Kristem. Křesťané se přijímáním Kristova těla mají sami stát Kristovým tělem, církví, koinónií bratří a sester. Církve jako koinónia je budována koinónií eucharistie, proto platí nejen *eucharistia ab ecclesia* ale i *ecclesia ab eucharistia*.

Ve třetím oddíle apoštolského Credo se jedním dechem mluví o Duchu svatém, církvi i liturgii: „Et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem.“ Výraz *communio sanctorum* znamenalo původně společnou participaci na „svatých věcech“ (sancta = svátosti), jejichž slavení vytváří zároveň i *communio sanctorum*, společenství svatých, tj. věřících (sancti = věřící).<sup>64</sup> V eucharistických modlitbách antiošského (západosyrského) typu tvoří epikléze konsekrační (posvěcení darů) a komuniální (posvěcení věřících) jedinou modlitbu, která je situována až po recitaci instituce.

Slavení Večeře Páně je díkůvzdáním Otci, při kterém se v koinónii Ducha děje anamnéze Syna. Je proto hostinou, která v sobě nese, obsahuje, realitu Ježíšovy osoby, jeho vydanosti pro nás, je reálně-symbolickou<sup>65</sup> přítomností ukřižovaného a vzkříšeného Pána. Ježíšův příkaz a odkaz nám je tento: máme se v síle a útěše Ducha shromažďovat, na jeho památku brát do rukou chléb a víno, chválit Otce a vzdávat mu díky, pak lámat a rozdávat, jíst a pít. To je Ježíšova závěť, kterou on v předvečer své smrti stanovil, „podepsal“ vlastní krví, stvrdil bezvýhradnou vyda-

<sup>64</sup> Srov. aklamaci před přijímáním v liturgii byzantského obřadu: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (*sancta sanctis*). V úvodcích Pavlových listů jsou adresáti označováni jako svatí. Pro společenství ve svátostech se nyní užívá termín *communicatio in sacris*.

<sup>65</sup> Řecká i latinská patristika pod vlivem novoplatónské filozofie používá jako horizont porozumění liturgickému dění kategorii reálného symbolu, kdy realita spásy je prožívána v podobenství obrazu: ἐν εἰκόνι ἢ μύμησις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἢ σωτηρία. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 2,5 (Sch 126, Paris: Éditions du Cerf, 1988, s. 114); české vydání sv. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Mystagogické katechese*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997, s. 41.



ností Otci a nám až do krajnosti, až k smrti. Tento jedinečný a vzácný odkaz musí společenství církve s úctou a vděčností naplňovat, dokud Pán nepřijde.

**The Evolutional Lines of the Celebration of the Eucharist  
in the Pre-Constantinian Church**

*Keywords:* Christian Antiquity; Liturgy; Lord's Supper; Liturgical Sources

*Abstract:* The period of the first three centuries was characterized by a plurality of liturgical forms and texts. On the basis of preserved sources, this study pursues three types of the celebration of the Eucharist: parousial (in the *Didache*), staurological (in the Apostle Paul), and epicletic (in the Apocrypha). The conclusions demonstrate that, for the evolution both in the East and in the West, the Pauline conception with its strong connection to the anamnesis of the death of Jesus had a decisive influence. It consequently continues across the Eucharistic texts of Justin to the Anaphora in the document *Traditio apostolica*: the thanksgiving to the Father and the praise of Him are realized in the koinonia of the Spirit while making the anamnesis of the Son.

Prof. Dr. František Kunetka, Th.D.  
Katedra liturgické teologie  
CMTF UP  
Univerzitní 22  
771 11 Olomouc  
*frantisek.kunetka@upol.cz*