Slavení paschy v církvi starověku*

František Kunetka

Když byl v roce 1969 aprobován dokument o novém uspořádání liturgického roku po reformě II. vatikánského koncilu, byl uveden Apoštolským listem papeže Pavla VI., který začíná slovy „Mysterii paschalis celebrationem".[1] Ačkoliv se jedná o pokyny pro údobí celého liturgického roku, je touto úvodní formulací zdůrazněno, že Boží plán spásy byl v Kristu naplněn především „velikonočním tajemstvím jeho požehnaného utrpení, zmrtvýchvstání a slavného nanebevstoupení" (*SC* 5). Církev se proto od svého vzniku „nikdy nepřestávala shromažďovat ke slavení velikonočního tajemství" (*SC* 6). Tato studie si klade za cíl přispět k pochopení významu – a to liturgického, teologického i spirituálního – tohoto vrcholného a nejdůležitějšího křesťanského svátku. V její první části bude nabídnut komentovaný výběr některých starobylých pramenů, v exkurzu druhé části zmíníme kontroverzi ohledně slavení paschy v závěru druhého století, v závěrečné části se pak pokusíme o souhrnné vyhodnocení celé zkoumané problematiky. Oprávněnost volby tématu můžeme podpořit citátem z Órigenova spisu *Contra Celsum* (cca r. 250), podle kterého tehdy církev znala pouze slavení „nedělí, přípravy (παρασκευή), paschy a pentékosté".[2]

1. Nejstarší prameny

Z velkého množství dokumentů, které obsahují informace o podobě a pojetí slavení velikonoc v předkonstantinovské církvi, bylo třeba pro tuto studii učinit poměrně omezený výběr. Volba padla na ty, které jednak prokazatelně vykazují velké stáří, v našem prostoru však zároveň nejsou zatím příliš známy. Záměrně byl proto pominut text, který by zde

* Studie vznikla za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu „Historie a interpretace Bible", č. P401/12/G168.

1 *AAS* 61 (1969), s. 222–226. *Český misál*, Praha: Česká biskupská konference, 2015, s. CVII–CIX.

2 Órigenés, *Contra Celsum* 8,22 (*FC* 50/5, 1364).

jistě své místo mít měl, a to velikonoční homilie biskupa Melitóna ze Sard (cca r. 160); ta je totiž v současnosti dostupná ve vzorném českém bilingvním vydání s obsáhlým komentářem.[3] Zcela jistě by mohl být zmíněn Órigenův spis *Peri pascha*, který byl napsán v palestinské Césareji cca r. 240,[4] také však dílo Eusebia z Césareje *De sollemnitate paschali* z roku 332, věnované císaři Konstantinovi,[5] a mnoho dalších. Volba však padla pouze na tři texty, které výše zmíněná kritéria splňují: apokryfní text *Epistula apostolorum*, homilie *K svátku svaté paschy* (Pseudo-Hippolytos) a syrský spis *Didascalia apostolorum*.

1.1 Epistula apostolorum

Prvním písemným dokladem o slavení křesťanské paschy je apokryfní spis *Epistula apostolorum*. Jeho koptské fragmenty objevil v Káhiře roku 1895 badatel Carl Schmidt, na počátku 20. století byl pak editován v etiopské[6] a koptské[7] verzi. Překlady obou verzí v synchronní podobě uveřejnil poprvé v r. 1925 Hugo Duensing.[8] Text byl původně napsán řecky, originál se však nezachoval; etiopská verze, která jediná je kompletní, byla zřejmě vytvořena z koptského textu prostřednictvím arabského překladu, což byla tehdy obvyklá cesta. Místem vzniku spisu by mohly být komunity helénistických židokřesťanů v oblasti Alexandrie, badatelé však nevylučují ani maloasijské obce nebo oblast Sýrie. Pro egyptský původ by mluvilo poměrně velmi volné zacházení s biblickými texty, cha-

---

3 Melitón ze Sard, *O pasše* (*Peri pascha*), ed. M. Recinová, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

4 Órigenés, *Peri pascha*, ed. P. Nautin, *SCh* 36.

5 Eusebios, *De solemnitate paschali* (*PG* 24, 694–706).

6 *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, ed. L. Guerrier, *Patrologia Orientalis* 9,3, Paris: Firmin-Didot et Cie, 1912 (reprint Turnhout 1982).

7 *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, ed. C. Schmidt, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1919 (reprint Hildesheim 1967).

8 *Epistula apostolorum*, Bonn: A. Marcus und B. Werber's Verlag, 1925. Pečlivě revidovaný německý překlad obou jazykových verzí je uveden v novém vydání křesťanských apokryfů: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, ed. Ch. Markschies – J. Schröter, sv. I, 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 1062–1092. Srov. také *L'Épître des apôtres accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Saveur Jésus-Christ*, Turnhout: Brepols, 1994. Česká řada novozákonních apokryfů (sv. 1–3, Praha: Vyšehrad, 2001–2007) tento text bohužel neuvádí.

rakteristické pro tuto oblast.[9] Dobu vzniku lze klást do poloviny 2. století, snad přesněji mezi roky 140–160; toto značné stáří textu není badateli nikterak zpochybňováno.[10]

Spis nese název *Epistula apostolorum*, avšak formu listu, psaného kolegiem apoštolů, můžeme přisoudit pouze jeho první části (kap. 1–12). Pak totiž následují rozhovory Ježíše s apoštoly, ve kterých on odpovídá na otázky týkající se jeho života a poslání, a to od jeho vtělení až po parusii; tato forma textu by jej proto řadila spíše mezi apokryfní evangelia.

V naší souvislosti je však tento spis důležitý proto, že obsahuje údaje – zatím nejstarší – o prvcích křesťanského slavení paschy, také pak zmínku o období mezi pentékosté a svátkem nekvašených chlebů. Uveďme tyto části textu v koptské verzi, neboť ta obsahuje několik důležitých termínů:[11]

> Vy pamatujte na mou smrt (ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲡⲁⲙⲟⲩ). Když se bude konat svátek paschy (ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ), bude jeden z vás kvůli mému jménu uvržen do vězení, bude ve smutku a starosti, že vy slavíte paschu, zatímco on se nachází ve vězení a je daleko od vás; bude truchlit, že neslaví paschu s námi. Já však pošlu svou sílu v podobě Gabriela, anděla, a brány vězení se otevřou. Vyjde ven, přijde k vám, prožije s vámi noc bdění (ϥⲣ̄-ⲟⲩϩⲓ ⲛ̄ⲣⲁⲉⲓⲥ), zůstane u vás, dokud nezakokrhá kohout. Když však dokončíte památku, která je pro mě (ⲛ̄ⲡⲣ̄ⲡⲙⲉⲩⲉ ⲉⲧϩⲟⲟⲡ ϣⲁⲣⲁⲓ), a agapé (ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ), bude znovu uvržen do vězení na svědectví, dokud odtud nevyjde a nebude kázat, co jsem vám předal. My jsme mu však řekli: „Pane, je to opět jakási nutnost, abychom vzali kalich a pili?“ On nám řekl: „Ano, je to totiž nutné až do dne, kdy přijdu s těmi, kteří kvůli mně byli zabiti.“

Tento rozhovor Ježíše s apoštoly je zasazen do velikonočního rámce – jde o památku Ježíšovy smrti o svátku paschy. Zároveň je zde však zmíněna ještě jedna skutečnost, a sice příběh uvěznění a osvobození apoštola Petra, který známe z textu Sk 12,1–17, kde má také velikonoční kontext. Petr byl ve vězení a po velikonocích (μετὰ τὸ πάσχα) měl být „předveden před lid“, tedy veřejně souzen (v. 4). Další časový údaj nacházíme pak v předchozím 3. verši, kde je vysvětlena naléhavost celé

---

9 Biblický kánon byl zde kodifikován poprvé Athanasiem v jeho 39. velikonočním listě z r. 367; překlad řeckého i koptského textu tohoto listu je uveden v Markschies – Schröter (ed.), *Antike christliche Apokryphen*, sv. I, 1, s. 159–162.

10 K době a místu vzniku spisu srov. Markschies – Schröter (ed.), *Antike christliche Apokryphen*, sv. I, 2, s. 1064n.

11 Koptský text dle Schmidt, *Die Gespräche Jesu*, s. 5*n; zde se jedná o kap. 7–9, v novějších vydáních o kap. 15–17. Za pomoc při překladu z koptštiny děkuji kolegovi prof. Ladislavu Tichému.

situace: „Byly totiž dny svátku nekvašených chlebů“ (ἦσαν δὲ αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων). Petrovo vysvobození a vyjití (exodus) z vězení se událo v noci před jeho veřejným soudem. Ve vyprávění jsou proto užity motivy anděla, světla, opásání, obutí, nebezpečí (mnohonásobné stráže), zázračné otevření brány, přechod ke svobodě. V tutéž noc se však „v domě Marie, matky Jana, zvaného Marek“ (v. 12), kam Petr po svém vysvobození zamířil, konalo shromáždění křesťanů. Ve 12. verši nalezneme tento upřesňující údaj: bylo to shromáždění velkého počtu lidí, jehož náplní byla modlitba. Zda to bylo shromáždění k pesachové slavnosti, nebo ad hoc k modlitbám za Petra, nelze z textu vyvodit.

Je však nesporné, že tato událost záchrany v souvislosti s pesachovým termínem, poskytuje motivický materiál při líčení rozhovoru apoštolů s Ježíšem v námi zkoumaném spise *Epistula apostolorum*, a v textu se tak objevuje několik důležitých pojmů, které mohou představovat náznaky podoby slavení roční paschy v křesťanských společenstvích kolem roku 150:

a) *Termín paschy*: osvobození apoštola (jméno uvedeno není) se děje v noci paschy (Sk 12,6 mluví pouze o noci před Petrovým soudem), kdy Ježíšovi učedníci budou shromážděni k jejímu slavení. Z textu nelze vyvodit, zda se jedná o noc ze 14. na 15. nisan, nebo o noc z následující soboty na neděli. Zde by velmi pomohlo zjištění oblasti původu textu. Pokud by se jednalo o maloasijskou, příp. syrskou oblast, šlo by zřejmě o kvartodecimánskou paschu; pro tento původ by svědčilo užití termínů „pascha“ a „agapé“, taktéž i jistý ve spisu patrný vliv Janova evangelia. Vznik spisu by pak mohl být situován do Malé Asie asi v době biskupa Polykarpa ze Smyrny (+ mezi r. 155–161). Pravdou však také je, že spis byl velmi rozšířen v dolnoegyptské oblasti kolem Alexandrie, kde však převládala praxe nedělního slavení paschy. Tato varianta by mohla být podpořena v textu obsaženou kristologií Logu. Otázku po časovém termínu shromáždění ke slavení paschy je zřejmě třeba ponechat otevřenou.

b) *Podoba slavení*: jde o „noc bdění“ (ϥⲣ̄-ⲟⲩϩⲓ ⲛ̄ⲣⲁⲉⲓⲥ), tedy o celonoční vigilii, která začíná nástupem noci a končí ráno ve chvíli zpěvu kohouta. Jedná se o jedinou slavnost, žádné přípravné období zmiňováno není. Výraz „noc bdění“ připomíná termín z Ex 12,42 („noc bdění pro Hospodina“); objevuje se pouze v koptském textu, v etiopském se tento ani podobný termín nevyskytuje. Zda lze z jeho užití vyvodit existenci parusiálního očekávání při slavnosti paschy, je spíše sporné. Pravdou je, že

v pozdější rabínské literatuře je výraz „noc bdění“ užíván jako terminus technicus pro noc slavení židovského pesachu, ve kterém byl příchod Mesiáše očekáván. Zde spíše označuje skutečnost bdění, snad (?) spojenou s postem.[12] Náplní nočního bdění v této části byla zřejmě i čtení a modlitby. Závěr slavnosti – již s nástupem dne, za svítání – tvořilo slavení eucharistie, spojené s hostinou.

c) *Obsah slavení*: celá slavnost paschy je v koptském textu označena jako „památka Ježíšovy smrti“, etiopský text uvádí formulaci „památka mé smrti, tedy paschy“. Do této anamnéze je však zahrnuto i vzkříšení a oslavení, i když to není výslovně zmíněno. V závěru kapitoly je totiž řeč o „pití kalicha paschy“ až do příchodu Pána. Jde tedy o památku Krista ukřižovaného a vzkříšeného. Totéž vyjadřuje i formulace etiopského textu, kde se mluví o „pití paschy“ jako povinnosti až do doby, „než přijdu od Otce se svými ranami“. V 19. kapitole je uveden text:

> Hle, já jsem při svém zrození přijal tělo, byl jsem ukřižován, byl jsem vzkříšen (mocí) svého Otce, aby se splnila předpověď Davida, proroka…

Pak je citován celý Žalm 3, kde v jeho 6. verši čteme slova:

> Ulehnu, usnu a probudím se, neboť Hospodin mě podepírá.[13]

V užším slova smyslu má výraz „pít kalich paschy“ zcela jistě eucharistickou konotaci: v textu se objevuje motiv povinnosti a nutnosti slavit paschu. Dle textu i apoštol, který je ve vězení, a který by byl „smutný, že ji nemůže slavit s vámi“, je Božím zásahem vysvobozen z vězení, aby se mohl zúčastnit. Ježíšova památka se tedy děje ve slavení eucharistie, které ústí do závěrečné hostiny (ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ). Závěr slavnosti je v koptském textu charakterizován jako „památka, která je pro mě, a agapé“, etiopská verze uvádí obrácené pořadí a formuluje „má agapé a má památka“.

---

12 V souvislosti s nočním bděním jen pro zajímavost uveďme, že v 54. kapitole etiopské verze najdeme modifikaci podobenství o deseti pannách, které známe z textu v Mt 25,1–13. V tomto evangelním textu jsou lampy zhasnuté a jsou zapáleny až při příchodu ženicha; zde však jsou rozžaty stále, neboť svatební družičky jsou odhodlány bdít až do příchodu ženicha. Srov. Markschies – Schröter (ed.), *Antike christliche Apokryphen*, sv. I, 2, s. 1087.

13 Tamtéž, s. 1074.

Lze ještě znovu zmínit problematiku parusiálního motivu, který se objevuje v textu 9. kapitoly.[14] V naší souvislosti je důležité, že jako čas parusie je jmenováno údobí „mezi pentékosté a svátkem nekvašeného chleba“ (ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲉ ⲛⲡⲁⲧⲥⲉⲉⲣⲉ), v etiopském textu „mezi pentékosté a paschou“.[15] Texty obou verzí jsou však částečně porušeny, nelze z nich tedy přesně vyvodit, že by parusiální očekávání bylo spojeno přímo se svátkem pentékosté.[16] Toto pojetí nebylo totiž příliš rozšířené; Tertullian jej sice zmiňuje,[17] zároveň však předpokládá původnější tradici očekávání parusie v den paschy.

Závěr

Zkoumané texty apokryfního spisu *Epistula apostolorum*, dlouhou dobu zcela neznámého, je cenným svědectvím o existenci a významnosti svátku křesťanských velikonoc ve 2. století. Jedná se již o pravidelný roční rytmus společného slavení, které je velmi důležité, takže ten, kdo se nemůže zúčastnit, „má zármutek, že nemůže s vámi slavit paschu“ (kap. 8). Obsahově se jedná o památku (*anamnéze*) Ježíšovy smrti, tedy jeho paschy, která má podobu nočního bdění (*vigilie*), zakončeného za rozednění „pitím kalicha“ (*eucharistie*) a hostinou (*agapé*). Jedná se tedy o dvě fáze celonočního bdění: v první jde o čtení a modlitby, obsahem druhé je eucharistie a agapé. Je však třeba také připomenout, že rozhovor Ježíše s apoštoly je zasazen do situace vysvobození apoštola z vězení o velikonocích, jeho přechodu z vězení ke svobodě. Tím je naznačeno, že Ježíšova pascha je spojena i s paschou křesťanů, s jejich přechodem ze smrti k životu. Moc Ježíšova kříže a jeho zmrtvýchvstání, jeho velikonočního tajemství, se projevuje na životě těch, kdo byli ve křtu s ním „spolupohřbeni“ (Řím 6,4) a s ním také vstali z mrtvých.

---

14 V novějších vydáních jde o kap. 17. koptského, resp. 28. etiopského textu.

15 Ježíš zde ovšem mluví o příchodu Otce, a na otázku apoštolů odpovídá: „Já jsem zcela ve svém Otci a Otec ve mně.“

16 W. Huber upozorňuje, že na základě lépe tradované verze etiopské, která vznikla překladem z arabštiny (koptská vychází zřejmě z řeckého textu), by původní text zněl: „Když uplyne 150 let, ve dnech svátku paschy, nastane příchod mého Otce.“ Údaj o počtu let πεντηκοστοῦ byl mylně přepsán znovu na další řádek a změněn na πεντηκοστῆς; pak by pozdější formulace „ve dnech“ vznikla úpravou původního údaje „v den“, kterým je však míněn den paschy. Srov. W. Huber, *Passa und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969, s. 209n.

17 *De baptismo* 19,2 (*CCSL* 1, 293n).

1.2 Pseudo-Hippolytos: Εἰς τὸ ἅγιον πάσχα

Text homilie „K svátku svaté paschy" byl původně připisován Janu Chysostomovi a byl také takto publikován.[18] První kritická edice pochází od P. Nautina[19], novější vydání s hodnotným komentářem připravil Giuseppe Visonà.[20] Kromě Chrysostoma byla homilie připisována také Hippolytu Římskému, příp. neznámému autoru 4.–5. století. Jelikož homilie obsahuje příbuzné rysy s Melitónovým spisem Περὶ πάσχα, pokusil se R. Cantalamessa prokázat, že homilie je dílem neznámého kvartodecimánského autora z konce 2. století.[21] Dle současného stavu bádání by stěžejní části textu homilie mohly skutečně pocházet z maloasijské oblasti v tomto období, text však obsahuje i četné doplňky, které ukazují až k údobí 4.–5. století.[22]

Struktura textu je – podobně jako u Melitóna – dvoudílná:

I. *Pascha Zákona* (8–42)
   Události v Egyptě (11–15)
   Slavení paschy (16–42)

II. *Pascha Slova* (43–61)
   Vtělení (45–48)
   Utrpení a smrt (49–57)
   Oslavení (58–61)
   Závěrečný hymnus (62–63)

Základními prvky jsou – stejně jako v Melitónově spisu *Peri pascha* (dále jen *PP*) – četba Ex 12 a homilie. Na rozdíl od něj však zde homilie nezačíná stvořením a pádem do hříchu (srov. *PP* 47–56), ale inkarnací Slova, vtělením božského Logu, kdy utrpení (*passio*) je vztaženo i na

---

18 *PG* 59, 735–746.

19 *Homélies pascales,* tome I. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d' Hippolyte*, ed. P. Nautin, *SCh* 27.

20 *Pseudo Ippolito – In sanctum Pascha: Studio, edizione, commento*, ed. G. Visonà, Milano: Vita e pensiero, 1988. Srov. také *Zum heiligen Pascha: Das Zeugnis einer frühchristlichen Osterfeier aus der Zeit zwischen den zweiten und vierten Jahrhundert,* ed. S. Hausammann, Schliern b. Köniz: Klimmeck, 2000. Části textu uveřejnil R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino: Società editrice internazionale, 1978, s. 46–55.

21 R. Cantalamessa, *L' omelia „In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma: Ricerche sulla teologia dell' Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano: Vita e pensiero, 1967; úryvky z textu uvádí pod názvem „Anonymus Quartodecimanus seu Ps. Hippolytus (exeunte saeculo II)". Týž, *La Pasqua*, s. 46.

22 Srov. Visonà, *Pseudo Ippolito*, s. 182–185.

inkarnaci. Kristus přijímá tělo a tak osvobozuje člověka z jeho hříchů a slabostí. Závěrečná fáze Kristova poslání zde na zemi jakoby již předjímala tématiku pozdějšího liturgického velikonočního tridua (ukřižování – sestoupení mezi mrtvé – oslavení): Kristus je Pán nad nebem, zemí i podsvětím, „jeho duch je v nebi, duše v ráji, tělo na zemi, hlas v podsvětí" (č. 56).

Celá homilie je uvedena kristologickým hymnem (č. 1), který opěvuje Krista jako světlo (tento text je pozdějším dodatkem k archaickému jádru homilie), a je pak zakončena slavnostní entusiastickou modlitbou opěvující Krista (č. 62). Počáteční hymnus pracuje s protikladem světla a tmy: Kristus přemáhá temnotu noci, je zářivější nad slunce, zrozený před jitřenkou, nesmrtelný, silný a mocný. V textu se objevují motivy chvalozpěvu na velikonoční svíci (tzv. *Exultet*), jak jej dodnes známe z liturgie Veliké noci.[23]

S tématikou světla, obohacenou ještě o prvky tance a radosti, se pak setkáváme v závěrečném textu celé homilie (č. 62), který zde uvedeme:

> Ó mystická taneční slavnost (χορηγία μυστική)! Ó pneumatický svátek! Ó mystická pascha! Sestoupil jsi z nebe dolů na zem a ze země kráčíš opět k nebi nahoru. Ó společný svátek veškerenstva, kosmické slavnostní shromáždění! Ó radost, pocta, hostina a oslava universa. Skrze tebe je temná smrt zničena a všechno je pak zaplaveno životem. Brány nebes jsou otevřeny. Bůh se zjevuje jako člověk, a člověk vystupuje k Bohu. Skrze tebe se otřásly brány podsvětí a železné závory se rozlomily. Obyvatelé podsvětí, když zaslechli zvěst evangelia, vstali k životu, a k nebeským zástupům byl tak připojen pozemský chór. Ó božská pascho, která jsi nemohla Boha zadržet v nebi a nyní jsi nás s ním duchovně spojila. Skrze tebe se velká svatební síň plní hosty; všichni jsou oděni svatebním rouchem a nikdo není vykázán, že by svatební roucho neměl. Ó pascho, světlo nového světelného průvodu (λαμπαδουχία), záře průvodu s pochodněmi, které nesou panny (παρθενικὴ δᾳδουχία). Skrze tebe již nevyhasnou světla duší (λαμπάδες τῶν ψυχῶν), a božské a duchovní světlo milosti osvěcuje všechno, živeno tělem, duchem a olejem Krista.[24]

Na tomto textu na první pohled zaujme velmi široký „akční radius" Kristova velikonočního tajemství, které má univerzální kosmický rozměr. Jeho pascha je „společným svátkem univerza" (κοινὸν τῶν ὅλων ἑόρτασμα), „kosmickým slavnostním shromážděním" (κοσμικὸν πανηγύρισμα), vládne „všeobecná radost, pocta, hostina, veselí" (τοῦ

---

23 Podrobněji je rozvádí Cantalamessa, *L' omelia*, s. 96–108.

24 *SCh* 27,189–191.

παντὸς χαρὰ καὶ τιμὴ καὶ τροφὴ καὶ τρυφή). Je třeba upozornit na výraz v první aklamaci textu v řeckém originále (je obtížně přeložitelný), který zní χορηγία, což je termín, který v klasické době vyjadřoval organizaci a financování veřejné divadelní slavnosti, kterou jako ředitel a producent zařizoval χορηγός. R. Cantalamessa pak formuluje: „La Pasqua è la festa di tutto il mondo che Cristo ha pagato con il suo sangue."[25]

Druhou markantou tohoto textu je až překvapivá terminologická shoda s výrazivem antických řeckých mysterií, a tím i s jedním z textů současníka jejich rozkvětu Klémenta Alexandrijského. Text ve 12. kapitole jeho spisu *Pobídka Řekům* vykazuje velmi podobné rysy jak s hymnem úvodním (č. 1), zvláště však se závěrečným (č. 62). Motivy světla, tance, průvodů s pochodněmi (λαμπαδουχία), na kterých se podílejí panny (παρθενικὴ δᾳδουχία) – to vše je vyjadřováno výrazy, které známe z eleusinských mystérií.[26] Kléméns totiž ve svém textu uvádí:

> … budeš zasvěcen do svatých mystérií… Kristus tě ozáří jasněji než slunce … noc před tebou uprchne… ó čisté světlo, jdu za světlem pochodní (δᾳδουχέω)[27], abych spatřil nebe a Boha … chceš-li, nech se zasvětit i ty, s anděly budeš tančit kolem Boha nezrozeného, věčného a jedině skutečného.[28]

Závěr

Kdybychom chtěli hodnotit celý text Pseudo-Hippolytovy homilie, mohli bychom říci, že – podobně jako homilie Melitónova – vychází z typologického výkladu biblického textu Ex 12. Uvádí dokonce zcela shodnou dvojici pojmů: τύπος a ἀλήθεια (č. 1 = *PP* 4); typos se slaví podle Zákona, skutečnost však byla naplněna skrze Krista (srov. *PP* 6: „litera zákona došla naplnění v Kristu Ježíši"). V textu nalezneme stejnou paschální typologii jako u Melitóna, kdy výraz pascha je etymologicky odvozován od utrpení (č. 49 = *PP* 46). Motivy židovského pesachu však zde nejsou tak silně akcentovány.

Do tajemství Ježíšovy paschy vstupují křesťané iniciačním zasvěcením: omytím, pomazáním a účastí na Kristově těle a krvi. Na to pouka-

---

25 *La Pasqua*, s. 55.

26 Srov. R. Dostálová – R. Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 37–80.

27 τὸ δάος, pochodeň, louč; δᾳδοῦχος, nosič pochodně.

28 *Logos protreptikos pros Hellénas* 12,34 (*GCS* 12,84); překlad vlastní. České vydání: Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, ed. M. Havrda, Praha: Herrmann & synové, 2001. Ke vztahu křesťanské liturgie a antických mysterií srov. F. Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 68–75.

zují výrazy „tělo Kristovo“, „svatební roucho“ a „olej Kristův“ (č. 62). Zde opět nacházíme podobnost s výše zmíněným Klementovým spisem, kdy v kap. 12 mluví o „slavnostním průvodu spravedlivých“ a „pomazání olejem víry“. Průvod se světlem pochodní je však v Pseudo-Hippolytově homilii označen jako „nový“ a „panenský“ (č. 62), neboť poukazuje na novost, intenzitu a nepřekonatelnost zasvěcení věřících do Kristova tajemství. Jestliže Kristova cesta začíná inkarnací, kdy se Bůh ponížil a stal člověkem, v Kristově vzkříšení a oslavení je naopak člověk povýšen a zbožštěn.

1.3 Didascalia apostolorum

Tento spis patří k typu tzv. Kirchenordnungen (podobně jako *Didaché*, *Traditio apostolica*, *Apoštolské konstituce* apod.) a dobu jeho vzniku můžeme klást do první poloviny 3. století, místem vzniku je pravděpodobně severní Sýrie. Byl napsán řecky, tato originální verze se však nezachovala; kompletní text je k dispozici pouze v syrské verzi.[29] Při jejím vzniku došlo zřejmě k přepracování textu, vznikl i latinský překlad, text byl také převzat do *Apoštolských konstitucí*, kde tvoří kapitoly 1–6.

V naší souvislosti je důležitá celá 21. kapitola *Didaskalií*, která pojednává o slavení paschy (v *Apoštolských konstitucích* /dále jen *AK*/ je to kap. 5,13–20). Při konečné redakci *AK* na konci 4. století došlo k poměrně závažným změnám v průběhu slavení paschy, v důsledku přepracování a doplňování je proto text velmi nepřehledný, neboť obsahuje často protichůdné informace. Je totiž tvořen kompilací různých liturgických tradic na území severní Sýrie v několika časových vrstvách od 3. až do konce 4. století; toto vrstvení je proto třeba objevit a zmapovat. Celý text 21. kapitoly,[30] který pro jeho rozsáhlost zde nemůžeme uvést, se dělí do 7 oddílů, ve kterých lze odkrýt nejstarší (2;6;7), mladší (3, částečně 5) a nejmladší vrstvu (4;5). Pokusme se nyní tyto texty analyzovat a stanovit tak jednotlivé prvky paschálního slavení.[31]

---

29 Edice textu: *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores Syrii* (= *CSCO.S*) 175.176.179.180, ed. A. Vööbus (syrský text, anglický překlad), Leuven: Peeters, 1979.

30 *CSCO.S* 179, 203–218 (syrský text); 180,184–202 (anglický překlad).

31 K výkladu srov. H-J. Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, Münster: LIT Verlag, 2003, s. 89–97. Cantalamessa, *La Pasqua*, s. XXIIInn.

a) V nejstarší vrstvě (21,2) lze odkrýt prvky původně kvartodecimánské paschy: jedná se o půst, modlitbu a hostinu. Půst trvá až do půlnoci ze 14. na 15. nisan, je ukončen až po skončení židovské pesachové večeře; teprve potom může začít hostina křesťanů. To platí i tehdy, když svátek paschy padne na noc ze soboty na neděli, kdy pro tento termín se půst nikdy nekonal. Motivací postu je zármutek nad ztrátou ženicha. Z pozdější, nejmladší vrstvy textu (21,4) se však dovídáme o jiné motivaci, která je v naší souvislosti poněkud neobvyklá:

> Bděli jsme v noci, postili se, modlili a naříkali kvůli zatracení národa, neboť upadl do omylu a nevyznal našeho Vykupitele. Tak se máte modlit i vy, aby kvůli zradě, které se na našem Pánu dopustili, jim Pán nepřičítal jejich vinu až do konce, ale aby jim dopřál čas k pokání, obrácení a odpuštění jejich nepravostí.

Zde se setkáváme s jiným přístupem než s odsuzováním celého národa v Melitónově spisu *Peri pascha*.

b) Mladší vrstva textu představuje přechod od kvartodecimánské k dominikální praxi slavení paschy, a odráží tak již situaci po Nicejském koncilu. Zde se hovoří o postu po celý páteční den. V noci z pátku na sobotu se koná „vigilie, se čteními z Písma, žalmů, modlitbami a přímluvami za ty, kteří zhřešili" (21,5 – mladší vrstva). Je možné, že tato vigilie z pátku na sobotu odráží ještě kvartodecimánskou praxi, vigilie ze soboty na neděli (21,5 – nejmladší vrstva) už praxi dominikální. V mladší vrstvě (21,3) se však objevuje i výzva k postu od pondělí do čtvrtku, a to k tzv. polovičnímu postu, kdy od 21. hodiny je dovoleno požívat „chléb, sůl a vodu". Tato praxe je zdůvodněna poněkud zvláštní chronologií pašijových událostí, která je odlišná od evangelních údajů: v pondělí (10. nisan) se kněží a starší rozhodli Ježíše zatknout, v úterý slavil Ježíš s učedníky večeři, pak byl zatčen a ve vězení strávil středu a čtvrtek, v pátek (14. nisan) byl pak ukřižován. Tato chronologie je v textu zdůvodněna odkazem na Ex 12,3–6, kdy beránek má být vyhledán 10. a zabit 14. dne prvního měsíce v roce.[32]

---

[32] Je obtížné rozhodnout, zda lze zde nalézt ovlivnění slunečním kalendářem, kterým se řídila komunita v Kumránu a dle kterého se pesachová hostina konala vždy ve stejný den v týdnu, a to právě v úterý. Kompilátor textu *Didaskalií* tuto souvislosti však nikde nezmiňuje, uvedenou chronologii podmiňuje pouze rozhodnutím kněží v Jeruzalémě, kteří druhého dne v týdnu (tedy v pondělí 10. nisanu) rozhodli o zatčení Ježíše. Na kalendář komunity v Kumránu upozornila A. Jaubert, *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris: J. Gabalda, 1957. Problematičnost této hypotézy spo-

c) Poslední stadium vývoje se pak odráží v oddílech 21,4–5. Zde je již zřejmé, že se prosadilo slavení paschy v neděli po 14. nisanu. Vigilie z pátku na sobotu ztrácí význam, důraz je položen na noční slavnost ze soboty na neděli; v pátek a v sobotu je však přísný půst. Obsahem první části vigilie jsou „modlitby, přímluvy, čtení z proroků, evangelium a žalmy“ (21,4); to vše trvá do „třetí noční hodiny“ (t.j. do 21. hodiny), kdy je také sobotní půst ukončen. Pak „přineste vaši oběť, jezte a těšte se, buďte radostní a veselí, neboť záruka vašeho vzkříšení, Mesiáš, vstal z mrtvých“ (21,5). Slavení eucharistie spojené s hostinou začíná tedy před půlnocí, není již vázáno na ukončení pesachové židovské hodiny, slaví se v radostné atmosféře Pánova vzkříšení, kdy se Bohu nabízí „výnos vašeho postu šesti dnů“ (21,5). Půst však má mít zároveň sociální a diakonální charakter:

> Ti, kteří dober tohoto světa užívají v přebytku, mají přispět a horlivě občerstvit ty, kteří jsou chudí a potřebují pomoci, aby odměna vašeho postu mohla být přijata (21,5).

Závěr

Z analýzy tří vrstev textu 21. kapitoly spisu apoštolských *Didaskalií* vyplývá, že v konečné fázi vývoje slavení paschy nacházíme tyto prvky:

- šest dní postu (pondělí – čtvrtek poloviční půst, pátek – sobota celodenní půst)
- ukončení první části sobotní vigilie včetně postu v 21. hodin
- eucharistie a agapé.

Pascha křesťanů ztrácí závislost na židovském pesachu; i to je snad jeden z důvodů, proč se objevuje poměrně brzký termín začátku eucharistie: není třeba čekat až do půlnoci, kdy končí pesachová večeře Židů. Ovšem v pokynech nejmladší vrstvy v 21,4 přesto zůstala výzva:

> Máte se shromáždit (v pátek a v sobotu) na jednom místě, bdít a zachovávat bdění po celou noc.

Zdá se, že již zde odkrýváme náznaky procesu, kdy se začátek vigilie začíná posouvat směrem zpět do sobotního dne.[33]

čívá v tom, zda se zvyklostmi určité uzavřené komunity mohli řídit i ti, kteří v ní nežijí; snad by se mohlo jednat pouze o sympatizanty z esénských kruhů.

V rozšíření postu na dny od pondělí do čtvrtku můžeme již také vidět zárodky vzniku tzv. svatého (pašijového) týdne: původně jediná slavnost celonoční vigilie ze soboty na neděli se rozšiřuje na celek velikonočního třídení (pátek, sobota, neděle), potažmo pak na celý předvelikonoční týden.

2. Exkurs: Disputatio paschalis (*Historia ecclesiastica* 5,23–25)

K osvětlení počátků slavení roční paschy v církvi starověku nám může pomoci text, pojednávající o problematice časového termínu a částečně i obsahové náplně tohoto svátku. Celou situaci zaznamenal Eusebios (263–339), biskup v palestinské Césareji, ve svém díle *Historia ecclesiatica*,[34] částečně také ve spise *De vita Constantini*[35]; problematiku reflektují i Eusebiovi následníci v historickém písemnictví, Socrates Scholasticus (cca 380–439)[36] a Sozomenos (5. stol.).[37] V širších souvislostech i s podrobnostmi ji však uvádí právě Eusebios, a to v páté knize zmíněného spisu (kap. 23–25).[38] Jeho text je důležitý mimo jiné i proto, že kromě líčení celé situace uvádí i fragmenty dopisů jednotlivých aktérů:

• 24,2–8: excerpt z listu biskupa Polykrata z Efezu papeži Viktorovi (cca r. 190); píše jménem maloasijských biskupů

• 24,12–17: excerpt z listu biskupa Ireneje z Lyonu papeži Viktorovi; píše jménem biskupů v Galii

---

33 Předmětem této studie není pozdější vývoj, ale snad lze mínit, že ještě v polovině 20. století obřady velikonoční vigilie začínaly v sobotu ráno (!). Změnu přinesla teprve reforma obřadů Veliké noci v roce 1951. V souvislosti s touto reformou upozornil velký znalec vývoje liturgie J. A. Jungmann na to, že proces anticipace vigilijní liturgie má své kořeny již ve starověku. Srov. J. A. Jungmann, „Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum," *Liturgisches Jahrbuch* 1 (1951): 48–54.

34 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy, *SCh* 31 (kniha I–IV), *SCh* 41 (kniha V–VII), *SCh* 55 (kniha VIII–X); české vydání: Praha: Česká katolická charita, 1988.

35 *PG* 20, 905–1232.

36 Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, *PG* 67, 33–841; novější edice *SCh* 477 (kniha I), 493 (II–III), 505 (IV–VI), 506 (VII); české vydání: *Církevní dějiny*, 2 sv., Praha: Česká katolická charita, 1989, 1990.

37 Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, *PG* 67, 844–1629; novější edice *SCh* 306 (knihy I–II), 418 (III–IV), 495 (V–VI), 516 (VII–IX).

38 *SCh* 41,66–72.

• závěry synod v Palestině (25); soukromý dopis biskupa Bakchyla z Korintu (23,4);[39] list papeže Viktora o exkomunikaci maloasijských obcí je sice zmíněn (24,9), text však uveden není.

Pro rámcové zachycení celé situace uveďme začátek popisu celé situace, která bývá někdy označována jako „spor“ [40] o termín velikonoc:

> Tehdy (cca roku 190 – F. K.) nastala názorová kontroverze (ζήτησις)[41] s nemalým dopadem, kdy totiž obce celé Asie[42] na základě starobylé tradice věřily, že svátek spásonosné paschy (τὸ σωτήριον πάσχα) se má slavit 14. dne měsíce, ve kterém bylo Židům přikázáno obětování beránka, a v každém případě v tento den – ať je to jakýkoliv den v týdnu – ukončit půst. Naproti tomu u ostatních církví na celém světě tento způsob obvyklý nebyl, neboť na základě apoštolské tradice zachovávali dodnes platný zvyk, že půst nesmí být ukončen v jiný den, než v den zmrtvýchvstání našeho Spasitele (23,1).[43]

Hned v následující větě se pak říká, že na základě synod a porad biskupů byl tento druhý způsob prohlášen za δόγμα ἐκκλεσιαστικόν, církevní pravidlo (23,2). Z textu tedy vyplývá, že zde proti sobě stojí dvě tradice, které si nárokují být uznány, obě se však přitom odvolávají na starobylost a úctyhodnost: proti „staré tradici“ (ἀρχιοτερὴ παράδοσις) maloasijských obcí stojí „apoštolská tradice“ (ἀποστολικὴ παράδοσις) ostatních církví. Z celé souvislosti však plyne, že tento spor se týká dvou skutečností: termínu svátku paschy, a délky a ukončení postu.

2.1 Termín svátku paschy

Církevní obce tzv. kvartodecimánů (slavili paschu *quarta decima die* – 14. den měsíce) se držely pavlovsko-janovské tradice: Kristus je pravá

---

39 Eusebios mohl mnohé texty nalézt v knihovně v Cesareji.

40 H-J. Auf der Maur (*Die Osterfeier*, s. 44) se domnívá, že pro výraz ζήτησις je slovo „spor“ příliš silné, navrhuje překlad: „suchendes Ringen“ – usilovné hledání, úsilí o nalezení apod. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1961, s. 591 uvádí: question, enquiry, exegetical problems, theological controversies; ζητέω: seek, imagine. Cantalamessa uvádí termín „disputatio paschalis“. Cantalamessa, *La Pasqua*, s. 18.

41 *SCh* 41,66: „une question assurément“; Cantalamessa, *La Pasqua*, s. 18: „una controversia“; Auf der Maur, *Die Osterfeier*, s. 44: „ein suchendes Ringen“.

42 Je míněna tzv. Asia proconsularis.

43 Eusebios, *Historia ecclesiastica* 5,23,1; překlad vlastní.

pascha, pravý velikonoční beránek (1 Kor 5,7), obětovaný v době, kdy v jeruzalémském chrámě byli zabíjeni beránci, což dle Jan 19,31 bylo v den před sobotou, na kterou připadal „velký svátek" – proto 14. nisan.

Polykratés, biskup v Efezu, mluvčí maloasijských biskupů, kde převládala kvartodecimánská praxe, napsal list papeži a římské obci, kde svou pozici formuluje takto:

> Slavíme den nefalšovaně, nic nepřidáváme ani neubíráme (24,2).
> Velká světla Asie (μέγαλα στοιχεῖα), apoštol Filip, Jan, Polykarp a mnozí jiní, slavili paschu 14. dne podle evangelia (κάτα τὸ εὐαγγέλιον), neodchýlili se od cesty, ale následovali pravidlo víry (τὸν κανόνα τῆς πίστεως) (24,6).

Polykratés, který se odvolává na svůj věk 65 let, argumentuje velmi osobně, když si vzpomíná, že se svými příbuznými slavili paschu „v den, kdy (židovský) národ odstraňoval kvas" (24,6):

> Mezi mými příbuznými bylo sedm biskupů, stýkal jsem se s bratry z celého světa, pozorně přečetl celé Písmo, nezaleknu se žádných hrozeb. Vždyť významnější než já řekli, že Boha je třeba poslouchat víc než lidi (24,7).

Polykratés k popisu situace užívá výraz τηρεῖν (zachovávat, dodržovat). Jestliže tyto obce slavily paschu spolu s Židy, mohly být v podezření, že podporují judaizující tendence, neboť apoštol Pavel téhož slova užívá v Gal 4,10, kde právě tento přístup kritizuje: „Zachováváte dny a měsíce, doby a roky". Snad proto Polykratés připomíná, že slavení v den 14. nisanu je κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, nikoliv κατὰ τὸν νόμον.

K této kvartodecimánské tradici je ovšem třeba připojit i pojetí jiné, kdy obsahový akcent paschy se od utrpení přesouvá k události vzkříšení (např. i v pojetí synoptiků je Ježíš ukřižován až v den svátku pesachu, jeho poslední stolování s apoštoly byla tedy velikonoční večeře), jako termín svátku paschy je pak logicky zvolena neděle: Irenej se v dopise papeži Viktorovi kloní k tomu, aby se „tajemství zmrtvýchvstání našeho Pána" (τὸ τοῦ κυρίου ἀναστάσεως μυστήριον) slavilo v neděli (24,11).

Zdá se, že Eusebios při referování o této problematice stojí spíše na straně „katolického světa". Nezohledňuje totiž argumentaci biskupa Polykrata, když se odvolává na tradici apoštola Jana, který patřil mezi „světla Asie", „spočinul na hrudi Pána", byl „svědkem a učitelem", a který „zesnul v Efezu" (24,3), jakož ani postoj biskupa Polykarpa ze Smyrny, který při návštěvě papeže Anikéta (Syřan, papežem r. 154–166)

v Římě roku 154 vysvětluje, že zvyk kvartodecimánské paschy vždy zachovával až do dnešního dne „s učedníkem našeho Pána Janem i s ostatními apoštoly, s kterými se stýkal“ (24,16).

Je jistě pravdou, že Eusebiovi, palestinskému biskupovi, nemohla být praxe maloasijských obcí neznámá, respektoval ji, měl pro ni pochopení, a jistě nesouhlasil s necitlivým a násilným římským řešením, kdy papež Viktor (snad Afričan, papežem r. 189–199) tyto církevní obce exkomunikoval. Kvartodecimánská praxe byla ke konci 2. století rozšířena zvláště v Malé Asii (Efez, Hierapolis, Smyrna, Laodikéa, Sardy), novější bádání však ukazuje, že se v tomto období objevuje také v Sýrii, Mezopotámii a Persii. Rozbor syrských textů (*Didaskalie*, *Efrémovy hymny*) totiž ukazuje, že opouštění kvartodecimánské praxe se dělo v Sýrii teprve ve 4. století, oproti tomu však v Malé Asii už v první polovině 3. století.[44] Dominikální praxe naproti tomu existovala v Římě, Alexandrii, Jeruzalémě, Korintu, Galii i jinde.

Lze jistě položit otázku, zda se při Eusebiově postoji ve prospěch nedělního slavení paschy jedná skutečně o původní eusebiánskou redakci (cca r. 300),[45] nebo zda Eusebios při další redakční práci nepromítá do doby konce 2. století stav, který vznikl až po rozhodnutí Nicejského koncilu v roce 325. Órigenés ve spisu Περὶ πάσχα[46], který vznikl v palestinské Cesareji mezi roky 235–248, problematiku diskuze o termínu velikonoc vůbec nezmiňuje; sám přitom znal z Alexandrie dominikální praxi a v Cesareji poznal kvartodecimánskou; v tomto údobí to však zřejmě nehrálo nějakou významnější roli. Eusebiův text v *Historia ecclesiastica* 5,23–25 v jeho konečné podobě mohl proto být už ovlivněn situací, kdy po rozhodnutí Konstantina byla problematika nahlížena a řešena ve prospěch dominikálního slavení paschy.[47]

2.2 *Trvání a ukončení postu*

V této paschální disputaci v závěru 2. století se kromě termínu slavení paschy jedná ještě o druhou problematiku, která souvisí s velikonoč-

---

44 Auf der Maur, *Die Osterfeier*, s. 48n.

45 Prvních sedm oddílů spisu bylo dokončeno kolem roku 300.

46 Órigenés, *Peri pascha*, *SCh* 36. Jedná se pouze o fragment spisu.

47 Srov. W. L. Peterson, „Eusebius and the Paschal Controversy,“ in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Atridge – G. Hata, Leiden: Brill, 1992, 311–325.

ním postem. Irenej totiž papeži Viktorovi píše (24,13): „V diskusi[48] nejde pouze o den, ale také o způsob postu“ (εἶδος τῆς νεστείας). Zde však není míněn obsah, náplň či zdůvodnění postu, ale jeho trvání. Irenej totiž zmiňuje různé časové délky postu: jednodenní, dvoudenní, vícedenní a čtyřicetihodinový. Říká, že tyto rozdíly jsou dřívějšího data, nevznikly tedy nyní, ale jsou důsledky různých partikulárních praxí. Ale i přes tyto rozdílnosti v praxi předvelikonočního postu „žili všichni v míru“ (εἰρήνευσάν), neboť „různost v postu potvrzuje svornost ve víře“ (ἡ διαφωνία τῆς νεστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν). Pokud jde o ukončení postu, připadá v úvahu buď noc ze 14. na 15. nisan, nebo noc ze soboty na neděli po tomto datu následující.

Eusebios pak následně ihned cituje další úryvek Irenejova listu papeži Viktorovi (24,14–18), kde jsou uvedeny další dva příklady trvajícího komunia navzdory názorovým diferencím v otázce rozdílné praxe slavení velikonoc. Nejprve připomíná římské presbytery, kteří řídili římskou církev před Sótérem (166–174), a sice Anikéta (154–166), Pia (142–154), Hygina (138–142), Telesfora (+138) a Xysta (116–125), kteří respektovali ty, kteří se drželi jiné praxe, a posílali těmto obcím – jak to bylo tehdy obvyklé – na znamení společenství eucharistický chléb, tzv. *fermentum* (24,15). Dále pak zmiňuje návštěvu biskupa Polykarpa ze Smyrny v Římě roku 154, kdy spolu s papežem Anikétem oba konstatovali rozdílnost praxí termínu paschy a předvelikonočního postu: Polykarp se odvolával na tradici apoštola Jana, Anikétos pak na zvyklosti svých „předchůdců presbyterů“. I přes rozdílnost přístupů a praxí v této věci však nebylo narušeno vzájemné společenství, což bylo stvrzeno tím, že Anikétos přenechal Polykarpovi předsednictví při slavení eucharistie, což bylo výrazem respektu a úcty k němu (24,16n).[49] Je pozoruhodné, že Irenej v obou dvou těchto příkladech podkládá setrvávání ve vzájemném společenství eucharistickou konotací: růzností názorů a rozdílnou praxí nesmí být narušeno společenství eucharistie, tedy účast na jednom chlebě a kalichu (1 Kor 10,16). Je to zřejmá reakce na to, že papež Viktor vyloučil „církevní obce v celé Asii“ ze společenství církví jako „heterodoxní“ (24,9), což znamenalo zároveň přerušení eucharistického komunia.

---

48 Ἀμφηβήτησις, dispute, controversy, debate, *A Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Lidell – R. Scott, Oxford 1966, s. 94.

49 České vydání zde chybně uvádí, že „Anicetus jako vyznamenání pro Polykarpa slavil v obci eucharistii“. *Církevní dějiny*, s. 102.

2.3 „Zachovávat“ a „nezachovávat“

V této souvislosti musíme znovu zmínit výraz, který Irenej v citovaném dopise užívá, a to výraz τηρεῖν, resp. μὴ τηρεῖν (zachovávat, nezachovávat), a položit si otázku, kdo tedy byli ti, kdo „zachovávali“ (τεροῦντες), resp. „nezachovávali“ (μὴ τεροῦντες). V prvním případě řady Viktorových předchůdců („presbyteři před tebou“, οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι) to byli oni a jejich společenství, kteří „nezachovávali“ (μὴ τεροῦντες), a přesto respektovali a posílali eucharistii těm společenstvím, které „zachovávaly“ (24,14). Také při líčení římského setkání Polykarpa s Anikétem se tento (marně) snažil přimět Polykarpa, aby „nezachovával“, onen (opět marně) Anikéta, aby „zachovával“ (24,16). Co je však objektem tohoto „zachovávání“, resp. „nezachovávání“? Musíme připustit, že by se mohlo jednat o tyto možnosti:

- termín 14. nisanu
- samotné slavení paschy
- velikonoční půst.

Irenej ve výčtu Viktorových předchůdců začíná od Anikéta (154–166) a končí Xystem (116–125). O nich říká, že jsou to presbyteři před Sótérem (166–174), kteří „nezachovávali“. Za papeže Sótéra mohlo tedy dojít ke změně praxe, která by sahala ke Xystovi. Lze tedy buď připustit, že za papeže Xysta se začala v Římě slavit pascha v neděli, kdy tato dominikální praxe zde mohla být již i dříve, případně se roční pascha v tomto období nemusela také ještě slavit vůbec. Kvartodecimánská praxe v Římě zřejmě neexistovala; pak je ovšem i možné, že v době Anikétova nástupce Sótéra některé obce v Římě tuto praxi začaly „zachovávat“, což se mohlo stát zdrojem napětí.[50]

Pokud by se praxe „zachovávání“ a „nezachovávání“ týkala postu, pak by zřejmě šlo o rozdílnost názorů na to, zda předpaschální půst může být ukončen pouze v neděli (kdy se zásadně nepostilo), nebo i v jiný všední den. Eusebios totiž problematiku postu zmiňuje hned v úvodu zároveň s diskusí o termínu svátku paschy: Kvartodecimáni zastávali názor, že „půst je třeba ukončit 14. nisanu, ať padne na jakýkoliv den“, dominikálové však „zachovávali zvyk, že půst nesmí být ukončen v žádný jiný den, než v den zmrtvýchvstání našeho Spasitele“ (23,1).

---

50 K celé problematice srov. G. Visonà, „Ostern/Osterfest“, in *TRE* 25, s. 517–530, zde 518n.

Zdá se však, že nejpravděpodobnějším řešením dilematu τηρεῖν – μὴ τηρεῖν je, že se jedná o termín slavení paschy; pak bychom k těmto slovesům mohli doplnit objekt: τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα .

2.4 Nicejský koncil

V listu Konstantina církvím[51] se mnohokrát objevuje formulace požadavku, aby se pascha slavila „v jeden den" a aby se osvobodila od židovských výpočtů termínů svátků, neboť ti se „provinili smrtí Pána, jsou nespolehliví a proradní".[52] Konstantin tedy trvá na osvobození od židovského kalendáře a požaduje slavení dle vlastních výpočtů termínu paschy. Pascha se měla slavit vždy po rovnodennosti, nikoliv však ve stejném termínu s Židy.[53] Některá židovská počítání data paschy však zřejmě nerespektovala pravidlo jarní rovnodennosti a anticipovala pesach až o čtyři dny dopředu. Některé skupiny křesťanů v církvích v Antiochii se toho držely – říkalo se jim protopaschisté a sabatisté.[54]

Tři velké skupiny církví – alexandrijská, antiošská a římská – se totiž při určování data velikonoc odvolávaly na údaje židovského lunisolárního kalendáře. Výpočet tohoto termínu velikonoc byl později svěřen alexandrijské církvi, kde měli zkušenosti z astronomických pozorování. Kvůli nejednotné interpretaci se však stávalo, že se pascha křesťanů slavila v jednom roce v různých oblastech v rozdílných termínech, kdy diference dosahovala i několika týdnů. Úkolem Nicejského koncilu bylo sjednotit kritéria,[55] neřešil se tedy ani tak problém kvartodecimánů (zde byl termín jasně dán), ale spíš dominikálů, kteří se při stanovování nedělního data opírali o židovský kalendář. Pro tuto situaci byly stanoveny pouze tři zásady: jde o neděli po úplňku, který následuje po jarní rovnodennosti, a který padne na dny mezi 22. březnem až 25. dubnem.[56]

---

51 Eusebios, *De vita Constantini* 3,17–20 (*PG* 20, 1073–1080).

52 *De vita Constantini* 3,18. K nástupu fenoménu silných antijudaistických postojů srov. Auf der Maur, *Die Osterfeier*, s. 104.

53 Srov. Cyril Alexandrijský, *Epistola* 87 (*Prologus paschalis*), *PG* 77, 383–390.

54 Srov. M. Augé, *L' anno liturgico: È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2009, s. 113.

55 Athanasius, *Epistola ad Afros episcopos* (*PG* 26, 1029–1048, zde 1032). Eusebios, *De vita Constatini* 3,18.

56 Přesné znění koncilního výnosu není známé, Cantalamessa uvádí text, který je zřejmě falsem. Cantalamessa, *La Pasqua*, s. 89.

K Římu a Alexandrii se měli připojit i „bratři na východě“, tedy všechny východní církve. Spory o správné určení nedělního data se však táhly až do doby 4. a 5. století. To, že dnem paschy má být neděle po rovnodennosti (*equinoctium*) a křesťané nemají vycházet z židovského počítání, se objevuje později i v textech *Apoštolských konstitucí* (cca r. 380).[57]

3. Teologické a strukturální aspekty slavení paschy

V závěrečném oddíle se pokusme o vyhodnocení výsledků našeho zkoumání, a to na základě biblických textů i patristických pramenů. U posledně jmenovaných je potřeba připomenout, že i přes cenné a zajímavé objevy 20. století se zde jedná teprve o prameny z poloviny a závěru 2. století; s dalšími pozdějšími spisy mohou jistě poskytnout určitý vhled do situace, zároveň jsou však svědectvím velké variability a pluriformity. Proto se v hodnotících úsudcích musíme pohybovat velmi obezřetně a nepropadnout přísným kategorickým tvrzením.

3.1 Dědictví Starého zákona a judaismu

V současnosti panuje obecná shoda v názorech na skutečnost, že vznik a podobu slavení křesťanské paschy je třeba vidět a reflektovat na pozadí Starého zákona a judaismu. První komunity židokřesťanů se stále cítily být vázány na chrám a s ním spojené slavení svátků a slavily zřejmě i nadále židovský pesach. Je ovšem pravdou, že už na počátku existence křesťanských společenství v Jeruzalémě dochází k určitému napětí, když některá z nich nepovažovala vazbu na chrám za zcela potřebnou a určující. Paralelu bychom mohli najít ve sporech o závaznost zachovávání předpisů Tóry: zároveň s jejich věrným zachováváním (*Gesetztreu*) se objevují projevy nesouhlasu (*Gesetzkritisch*), až nakonec dochází k úplnému osvobození se od jejich závaznosti (*Gesetzfrei*); po zničení chrámu v roce 70 nastává ovšem zcela nová situace. Pokud bychom chtěli stanovit jakýsi model vztahů mezi raným křesťanstvím a židovstvím – v naší souvislosti jde o vzájemný vztah na poli rituálním, tedy liturgickém, a to z hlediska obsahu i formy – mohli bychom stanovit trojí přístup:

---

57 *Les Constitutions apostoliques* 5,17, ed. M. Metzger, *SCh* 329,266–268; 47,7, *SCh* 336,276.

• model *typos-antitypos*: převládal v zásadě takřka až do současnosti; židovské obřady jsou chápány pouze jako předobrazy bohoslužby křesťanů, poexilní židovstvo je zváno „pozdní" (*Spätjudentum*), je tedy určeno a směřuje k zániku.

• paradigma *Mutter-Tochter*: objevuje se v polovině 20. století, oproti prvnímu je zmírňující; vzájemný vztah se dá vyjádřit vztahem dcery (rané křesťanství) k matce (židovství); to se týká celé sféry obřadů (křest, eucharistie), svátků (velikonoce, letnice), bohoslužby slova (cykly čtení) apod.

• metafora „dvojčat": rané křesťanství a rabínské židovstvo by mohly být přirovnány k biblickým dvojčatům, kterými jsou Ezau a Jákob; narodila se z jedné matky takřka zároveň, jejich bratrské vztahy jsou poznamenány respektem i vzájemnou rivalitou.[58]

K uvedeným vymezením je třeba říci, že posledně zmíněný model se objevuje teprve na konci 20. století, kdy se model předchozí stává předmětem diskuse. Na základě historického bádání je totiž konstatována mnohem diferencovanější podoba židovstva z období před a po zničení chrámu. Kritika modelu *Mutter-Tochter* spočívá v tom, že podobu židovstva v prvních křesťanských staletích posuzujeme často podle pramenů (Mišna, Talmud), které jsou pozdější, a nelze doložit, jakou skutečnou závaznost např. v době Ježíšově měly. Také býval podceněn vliv helénismu – a to v celé středomořské oblasti – kdy docházelo k ovlivnění křesťanství i židovství antickou kulturou, což se mimo jiné týkalo např. podoby hostin, tedy rituálů společného jídla apod.[59] Kromě helénistického křesťanství pavlovského typu existovala společenství křesťanů ze židovství; avšak – a to zvláště v syrské oblasti – také křesťanské obce, které se nedaly zařadit ani do jednoho z obou zmíněných proudů.[60]

K židovskému rámci křesťanské paschy můžeme stručně říci toto: Po zničení chrámu, když už nebylo možné na chrámovém nádvoří zabíjet a obětovat beránky, slavili židé hostinu pouze s nekvašenými chleby

---

58 Srov. G. Rowhourst, „Christliche und jüdische Liturgie," in *Theologie des Gottesdienstes*, ed. K.-H. Bieritz et al., Regensburg: Verlag Fridrich Pustet, 2008, s. 491–572, zde 504–513.

59 K tomu srov. P. F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford: Oxford University Press, 2002².

60 O tom svědčí např. syrské texty z pol. 4. století, jejichž autor, píšící pod jménem perského mudrce, ve 12. pojednání (*O slavení paschy*) uvádí, že pascha se v těchto syrských společenstvích slaví celý týden, což je praxe odlišná jak od kvartodecimánské, tak od římské tradice. Srov. Aphrahat, *Demonstrationes* (*FC* 5/2, 299–313).

a hořkými bylinami, a to nejen v Jeruzalémě, ale i v diaspoře. Hostina byla doplněna dalšími texty a obřady; zde hrály roli jak biblické tradice, tak i průběh symposií v helénistické oblasti. Tento ritualizační proces trval celá staletí a byl uzavřen středověkou redakcí pesachové hagady.[61] Nejstarší texty, popisující průběh pesachové večeře, jsou uvedeny v 10. kapitole traktátu *Pesachim* v Mišně.[62] Zde samozřejmě nalezneme dvě základní a standardní berachot, které tvoří rámec společného rodinného jídla (nad chlebem v úvodu, nad kalichem v závěru), kromě nich však také i mnohé jiné specificky pesachové obřady: dva další kalichy (kalich hagady a halelu), midraš k Dt 26,5–8, který začíná otázkami, které nejstarší syn klade otci, výklad tří pokrmů pesachové večeře (beránek, nekvašené chleby, hořké byliny), halelové žalmy z chrámové liturgie.[63] Jako základ k rozhovorům při hostině v rodinném kruhu tedy sloužil text Dt 26,5nn, křesťané však četli a typologicky vykládali Ex 12; v židovství se pak interpretace tohoto textu vyvinula ve známý pesachový midraš, který dodnes tvoří nejobsáhlejší část velikonočního židovského séderu.[64] Text hymnu k Ex 12,42 o čtyřech nocích[65] představuje zřejmě pozdější interpretaci. Dle Tosefty byla pesachová noc věnována studiu předpisů Tóry jako náhražka za oběť v chrámě.[66]

Obecný konsensus existuje také v názoru, že nejstarší formu slavení křesťanské paschy nalezneme v maloasijských a syrských pramenech (Melitón, *Epistula apostolorum*, starší vrstva *Didaskalií*), které jsou svědky slavení paschy v noci ze 14. na 15. nisan – tedy ve stejném termínu, kdy židé slavili pesach. Vigilie začínala po západu slunce, což byl čas večerních hostin, tehdy hlavního jídla dne. To, že se křesťané na začátku vigilie postili, představovalo ovšem kontrast s hostinou obecně, především však s židovskou pesachovou hostinou. Křesťané začínali postem,

---

61 Srov. C. Leonhard, „Die älteste Haggada," *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003): 201–231.

62 Srov. *Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna*, sv. 2, Basel: Viktor Goldschmidt Verlag, 1968, s. 236–260.

63 Srov. C. Leonard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, Berlin: de Gruyter, 2006, s. 73–118.

64 Srov. *Nová pražská pesachová hagada*, Praha: Sefer, 1996, s. 19–61.

65 Text uveřejnil R. Le Deaut, *La nuit pascale*, Roma: Institut Biblique Pontifical, 1963, s. 64n. Srov. B. Forte, *Le quattro notti della salvezza*, Cimisella Balsamo: San Paolo, 2006. Augé, *L' anno liturgico*, s. 107.

66 C. Leonhard, „Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest," in *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, ed. A. Gerhards – H. H. Henrix, Freiburg: Herder, 2004, s. 150–166.

který skončil kolem půlnoci; pak následovala hostina, která byla ukončena před rozedněním. Texty Písma, které byly čteny a vykládány – byly to příslušné texty knihy Exodus o obětování beránka a přechodu Rudým mořem – tvoří podklad pro jejich křesťanskou interpretaci, která se pak objevuje v kvartodecimánské paschální teologii. To může vypovídat o tom, že vztahy mezi židy a prvními židokřesťany mohly být – přinejmenším do zániku chrámu – vcelku blízké.

V rámci souvislosti s vlivem židovských svátků na rodící se systém cyklů křesťanského roku je třeba ještě také upozornit na obřad přinášení prvotin úrody z obilí, který měl úzkou návaznost na svátek pesachu. Je totiž možné, že skupiny židokřesťanů, vázané na židovský kalendář, připojily ke slavení pesachu také oslavu dne prvotin, což byl dle různého způsobu počítání buď 16. nisan, nebo den po pesachové sobotě – tedy neděle. Křesťané se přiklonili ke druhému (saducejskému) způsobu výkladu textu Lev 23,11 a jako den prvotin, který je zároveň prvním dnem údobí sedmi týdnů, zvolili neděli; letnice pak připadly vždy také na neděli. Stojí za zmínku, že na rozdíl od diskusí o termínu paschy zde žádné kontroverze neprobíhaly.

Volba neděle jako počátku údobí 50 dnů (pentékosté) mohla pak následně ovlivnit i příklon k nedělnímu termínu pro slavení každoroční paschy, a připravovat tím její postupné uvolňování od vazby na 15. nisan, den židovského pesachu. Počátky dominikálních velikonoc jsou ovšem stále velmi nejasné. Je možné, že je začaly slavit skupiny pohanokřesťanů v Jeruzalémě po povstání Bar-Kochby v roce 135. Nárůst významu a potřeby pravidelného týdenního nedělního slavení eucharistie v průběhu 2. století by také mohl být jedním z důvodů, proč kvartodecimánská praxe byla postupně vytlačována dominikálním slavením roční paschy; tento proces byl pak uzavřen ve 4. století. Nicméně je třeba na závěr konstatovat, že oba termíny slavení paschy – kvartodecimánský i dominikální – mají oporu v židovském svátečním kalendáři: 14. nisan (den židovské pesachové večeře); neděle po pesachu (den prvotin).

3.2 Struktura a prvky slavení

• Vigilie (παννυχίς): jedná se o jedinou slavnost, která začíná večerem a končí za svítání (*prima luce*); jde tedy o celonoční bdění se dvěma

fázemi: první, spojená s postem, končí o půlnoci, příp. i před ní, druhá je spojena s hostinou.

• Půst: předcházel slavení, počet postních dnů kolísal mezi jedním a celým týdnem (Irenejův list v Eusebiových *Církevních dějinách* 5,24, *Didaskalie*). I pro tyto dny se užíval název pascha, jsou tedy součástí svátku. Půst je výrazem smutku, že „ženich je odňat". Jeho situování do první části noci má antijudaistický kontext (Melitón), může být však také chápán i jako půst za Židy (*Didaskalie*).

• Čtení z Písma: text Ex 12, proroci, evangelia, žalmy (*Didaskalie*); četba pašijí není dosvědčena

• Homilie (Melitón; Pseudo-Hippolyt),

• Modlitby a přímluvy (*Didaskalie*)

• Eucharistie (*Epistula apostolorum*); není zcela jisté, zda se vždy konala

• Agapé (v pramenech hojně dosvědčena)

• Iniciační slavnost: dosvědčena teprve na začátku 3. století (Tertullian)

• Pentékosté: sváteční údobí radosti 50 dnů (Tertullian), kdy se nepostí a při modlitbě neklečí (Skutky Pavlovy).

Z několika málo pramenů prvních třech staletí nelze vyčíst, zda se kvarodecimánská a dominikální pascha ve své struktuře navzájem lišily. Snad bychom mohli připustit, že v kvartodecimánském slavení v den 14. nisanu je více akcentováno Ježíšovo utrpení a smrt, neboť dle Janovy chronologie je to den Ježíšovy smrti, u dominikálního slavení se důraz přesouvá na událost vzkříšení. Je však třeba zdůraznit, že v údobí prvních třech staletí existuje jednota a komplexnost slaveného Kristova velikonočního tajemství – a to jak z kristologického, tak i soteriologického hlediska. V pozdějším vývoji, kdy od 4. století začíná převládat nedělní slavení paschy, jsou pak připojeny také i dva předcházející dny, kdy dle evangelních zpráv došlo k událostem Ježíšova umučení a smrti (pátek) a jeho odpočinku v hrobě (sobota).

3.3 Teologický obsah

Pokusme se nyní stanovit základní teologické linie slavení paschy v předkonstantinovské církvi s přihlédnutím i k pentekostálnímu údobí. Křesťané slaví paschu – zde se přikláníme k jedné z dvou etymologií to-

hoto výrazu – jako διάβασις, transitus, přechod, a to v mnohovrstevném významu a univerzálním rozměru: jde o paschu Krista, paschu Izraele, paschu církve, paschu vlastní i paschu kosmickou.

3.3.1 Passio i *transitus*

Z liturgických pramenů, uvedených v této studii, je zřejmé, že v skripturální části vigilie (čtení, homilie) převládá *typologická interpretace* situace židovského národa v Egyptě v souvislosti s procesem jeho záchrany: exodus a jemu předcházející pesachová hostina dle Ex 12 a 14. Tyto situace jsou v typologicko-alegorickém přístupu reinterpretovány z pozice Kristova velikonočního tajemství, představují τύπος (model, vzor), v Kristu však přichází naplnění předobrazu, antitypos, plná skutečnost, ἀλήθεια.

Dva předobrazy – beránek a exodus – jsou různě akcentovány v souvislosti s rozdílně užívanou etymologií výrazu „pascha". Tento řecký výraz (πάσχα), převzatý z aramejštiny (פַּסְחָא), je totiž podle jednoho pojetí vykládán v souvislosti s utrpením (πάσχω, trpět); tento výklad používá např. Melitón nebo Pseudo-Hippolytos. Pak je v popředí teologického přístupu Kristus jako trpící a zabitý velikonoční beránek. Dle druhé interpretace je však třeba vyjít z chápání slova pascha jako διάβασις, transitus, přechod; toto pojetí zastává Órigenés (sám kritizuje předchozí přístup jako mylný), když navazuje na Filóna Alexandrijského (tak jako on užívá výraz διαβατήρια),[67] později jej rozvíjí Ambrož[68] i Augustin.[69] Při tomto výkladu může být subjektem situace přechodu také Hospodin, který v Egyptě „přešel" domy Izraelitů a ušetřil je tak záhuby, avšak dle zcela převládajícího pojetí je subjektem diabáze izraelský národ, který zásahem Hospodinovy moci přešel Rákosovým mořem. V této souvislosti můžeme zmínit i výraz ἔξοδος (exodus), i když později při výkladu paschy jako přechodu je preferován termín διάβασις.

Stěžejní přístup tedy představuje *typologická interpetace* první paschy v Egyptě a vyjití z něj. To se děje při užití obou etymologií slova pascha, pasionální (Ex 12) i transitorní (Ex 14). Oba přístupy však zůstávají často propojeny, neboť i samotný výraz πάσχα v Novém zákoně může totiž

---

67 Órigenés, *Peri pascha, SCh* 36,35. Také *Contra Celsum* 8,22 (*FC* 50/5, 1364). Filón z Alexandrie, *De specialibus legibus* 2,145–161, ed. S. Daniel, Paris: Édition du Cerf, 1975, s. 318–330.

68 *De sacramentis* I, 4,12 (*FC* 3, 86).

69 „Ecce Pascha, ecce transitus". *Tractatus in Iohannem* 55,1 (*CCSL* 36, 464).

znamenat svátek židovského pesachu, beránka zabíjeného a obětovaného v chrámě pro pesachovou hostinu, taktéž i tuto hostinu samotnou.[70] Při použití „pašijové“ typologie je velikonoční beránek „typos Christi“, zabíjení beránků v Egyptě pak typos Kristova utrpení a smrti. V pojetí paschy jako přechodu se pak nabízí velké množství aplikací: vysvobození Izraele z egyptského otroctví je typos osvobození člověka z jeho situace hříchu a nesvobody, přechod Rákosovým mořem je předobrazem křtu. V něm dostáváme účast na skutečnosti Kristovy paschy, neboť v něm jsme s ním „spolupohřbeni“ (συνετάφημεν; Řím 6,4) a s ním vstáváme z mrtvých; to je náš exodus, cesta ze tmy ke světlu, z otroctví ke svobodě. Křest a eucharistie jsou proto *sacramenta paschalia* par excellence, viditelným časovým symbolem této takto získané novosti je pak časový prostor *pentékosté*, údobí 50 dnů.

V typologické interpretaci události vyjití z Egypta je tedy ze soteriologického hlediska spolu s Kristovou paschou reflektována vždy i pascha naše. Kristus prochází ponížením smrti a sestupuje do podsvětí (שְׁאוֹל, ἅδης): Egypt, farao, zotročení jsou obrazy nesvobody a smrti, exodus z Egypta je pak předobrazem exodu ze šeolu. Dle ikonografického kánonu (ikona typu *Anastasis*) Kristus sestupuje, uchopí Adama za ruku (přesněji za zápěstí), aby jej z říše temnoty a smrti vyvedl ven a s ním i celé lidstvo. V tomto pojetí je obsažena a vyjádřena Kristova smrt, cesta do šeolu (z teologického hlediska to vypovídá, že Ježíš opravdu zemřel), i vystoupení do slávy Otce; k tomuto svému transitu připojuje Kristus také nás.[71]

Jistý náznak této typologické teologie můžeme najít také v 1 Kor 10,1–11, kdy Pavel reflektuje skutečnost exodu židovského národa a jeho následného putování po poušti vzhledem ke křtu a eucharistii, a užívá zde slovesa διέρχομαι (projít, přejít). Situaci těch, kteří neobstáli a „umřeli na poušti“ charakterizuje jako pro nás „výstražný předobraz“, abychom neochabovali v úsilí o správný způsob života.

V souvislosti s typologickým výkladem pesachových událostí Starého zákona (předobraz – naplnění) je ovšem třeba upozornit na jednu důležitou skutečnost. Jakkoliv je pravdou, že tento přístup se ukázal

---

70 L. Tichý, *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Nakladatelství Jiří Burget, 2001, s. 132.

71 Samotný fakt vzkříšení vzhledem k nepochopitelnosti tajemství této transhistorické situace ve východní ikonografii zobrazován není, ikona typu *Lithos* (kámen) zobrazuje prázdný hrob s odvaleným kamenem a postavou anděla. Srov. F. Kunetka, „Bílá sobota – druhý den velikonočního třídení,“ *Studia theologica* 9, č. 1 (2007): 1–19, zde 8n.

v dějinách teologického myšlení patristiky i dalších období jako plodný a nosný, vedl již – a to poměrně velmi brzy – k antijudaistickým výpadům, k odmítání, odsuzování a dehonestaci židovského národa jako celku,[72] což v dalším dějinném vývoji mělo fatální následky. Typologický výklad biblických textů není totiž jediným možným výkladem; na to upozorňuje mimo jiné i dokument Papežské biblické komise z roku 2001 s názvem „Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské bibli".[73]

3.3.2 Pavlova reinterpretace v 1 Kor 5,7

Mnohem převratnější – a z hlediska doby vzniku novozákonních spisů nejstarší (cca r. 56) – typologii vzhledem ke dvěma základním a velmi důležitým prvkům slavení židovského pesachu ještě v době existence židovského chrámu (beránek a nekvašené chleby) nalezneme v Pavlově textu 1 Kor 5,7. Tehdy byl již po velmi dlouhou dobu[74] svátek vyjití z Egypta (פֶּסַח – jednodenní, původně nomádský) spojen se svátkem nekvašených chlebů (מַצּוֹת – sedmidenní, původně zemědělský); o tom svědčí text Dt 16,1–8, také však formulace v Lk 22,1: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα („svátek nekvašených chlebů, zvaný pascha"). V rámci přípravy byl již v předchozí den (13. nisan) starý kvašený chléb z domácnosti odstraňován. Beránek, který byl odpoledne 14. nisanu v chrámě zabit, obětován a doma upečen na rožni, byl při večerní pesachové hostině nabízen s nekvašenými chleby. To vše znal Pavel, „farizeus a syn farizeů" (Sk 23,6), aby v hutné zkratce v textu 1 Kor 5,7 položil základ k radikálně nové interpretaci těchto dvou základních komodit pesachové večeře:

a) *nekvašený chléb*. Pavel totiž v této části textu motivuje korintské křesťany k správnému jednání velikonočním charakterem jejich nové, křesťanské existence. Využívá k tomu protikladu kvašeného a nekvašeného chleba: „Nevíte, že trochu kvasu prokvasí celé těsto?" (v. 6). Zde je míněn starý kvas, který má být odstraněn, neboť velikonocemi nastává epocha novosti, záchrany, jejímž symbolem je chléb bez kvasu, který nepodléhá porušení: „Odstraňte starý kvas, abyste byli novým těstem" (v. 7). Proto Pavel připomíná rituál odstraňování zbytků kvašeného chleba

---

72 Srov. např. Melitón, *Peri Pascha* 72–99. K vlivu na pozdější *Improperia* (Výčitky) v obřadech Velkého pátku v římské liturgii srov. tamtéž, s. 84–87.

73 Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 34–108.

74 Bylo to v době kultovní reformy krále Jóšijáše (639–609). Srov. F. Kunetka, *Židovský rok a jeho svátky*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008, s. 34–37.

před paschou, která byla zároveň prvním dnem sedmidenního svátku nekvašených chlebů.[75] Výraz τὰ ἄζυμα znamená jak nekvašené chleby, tak i samotný svátek (ἄζυμος, nekvašený; ἡ ζυμή, kvas). Pavel tento prvek pesachového slavení aplikuje na samotné křesťany, když překvapivě formuluje: ἐστε ἄζυμοι (dosl. jste nekvašeni)[76]. Křesťané, žijí-li s Kristem, sami se stávají nekvašenými chleby, slaví[77] paschu ne se starým kvasem, ale „s nekvašenými chleby (ἐν ἀζύμοις) čistoty a pravdy" (v. 8).

b) *velikonoční beránek*. Pavel ve své paradosi v 11. kapitole téhož listu popisuje Ježíšovo jednání při jeho posledním stolování s učedníky, aniž by byl uveden pesachový charakter této večeře. Jediný časový údaj zní: „V noci, kdy byl Ježíš vydán (παρεδίδοτο)" (1 Kor 11,23). K metafoře pesachových nekvašených chlebů, které jsou obrazem nového způsobu života v Kristu, je proto ihned připojena zmínka o základní příčině této novosti, totiž o jednou provždy platné velikonoční oběti: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, což bychom mohli přeložit: „Vždyť jako naše pascha (velikonoční beránek) je již obětován Kristus" (1 Kor 5,7). Našimi velikonocemi, naším beránkem, naší paschou je sám Kristus, ukřižovaný a vzkříšený, jeho oběť (dosl. obětní dar jeho těla, προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) je přinesena jednou provždy (ἐφάπαξ), a my jsme jí také jednou provždy posvěceni (srov. Žid 10,10). Proto ti, které on k sobě připojuje, již nemusejí obětovat beránka na chrámovém nádvoří, ale ve spojení s Kristem mají „sami sebe přinášet jako oběť živou, svatou a Bohu milou" (Řím 12,1); také již není třeba rituálu nekvašených chlebů, těmi jsou sami křesťané, kteří účastí na mysteriu pravé paschy, na oběti velikonočního beránka, Krista, dostávají dar novosti života, nepodléhají už starobě kvasu, jsou „nekvašeni".

V této souvislosti můžeme připomenout, že toto pojetí (pokud jde o typos beránka) se objevuje takřka o padesát let později v textech Janova evangelia. Pavlovsko-janovská tradice spolu souzní nejen v pojetí charakteru Ježíšovy Poslední večeře – i zde totiž najdeme pouze stručnou formulaci: „Bylo to při večeři" (Jan 13,2) –, ale tato typologie se objevuje v textech Janova evangelia již na jeho počátku („Hle, Beránek

---

75 Rituál je popsán v Mišně v traktátu *Pesachim* 1–3: *Die sechs Ordnungen der Mischna*, sv. 2, s. 169–185.

76 Ekumenický překlad uvádí velmi zkresleně: „Vždyť vám nastal čas nekvašených chlebů."

77 Vulgata překládá ἑορτάζωμεν („nechť slavíme") výrazem „epulemur" (*epulor* – jíst, stolovat, hodovat), Neovulgata má již „celebremus".

Boží, který snímá hříchy světa“ – Jan 1,29), zvláště pak ovšem při líčení pašijových událostí. Pilát zasedl k soudu nad Ježíšem v den příprav na paschu (παρασκευὴ τοῦ πάσχα) asi „kolem šesté hodiny“, tedy poledne (19,14); zde nejde o pouze chronologický údaj, neboť v tu dobu byli v chrámě zabíjeni a obětováni beránci pro večerní pesachovou večeři, a právě tehdy Pilát Ježíše „vydal (παρέδωκεν), aby byl ukřižován“ (19,16). Ježíšova smrt na kříži v den příprav svátku je obětováním pravého velikonočního beránka: „Nezlomili mu kosti“ (srov. Ex 12,46), „ale jeden z vojáků mu kopím probodl bok“ (19,33). Oběma interpretacím (pavlovsko-janovské) je tedy společné, že pravým velikonočním beránkem, který byl zabit a obětován, je Kristus. Podle pašijové chronologie synoptických evangelií ovšem Ježíš teprve večer tohoto dne slaví pesachovou večeři, „jí paschu“ (Lk 22,15: τὸ πάσχα φαγεῖν). Při této večeři v anticipaci své vydanosti až k smrti označuje chléb a víno jako „vydané tělo“ a „prolitou krev“. Dle synoptické interpretace Ježíš *jí* paschu, dle pavlovsko-janovského pojetí Ježíš *je* pascha.

Pavel v 1 Kor 5,6–8 tedy využívá dvou základních prvků židovské pesachové večeře, aby je oba interpretoval personalisticky. Tato typologická interpretace je natolik hutná a nosná, že skutečnost dvou rozdílných pašijových chronologií v textech Nového zákona nepředstavuje z tohoto pohledu nějaký zvláštní problém.

Hymnus k nešporám neděle Zmrtvýchvstání Páně „Ad cenam Agni providi“ z konce starověku, který je dodnes součástí římského oficia, ve své 4. strofě tuto tématiku interpretuje takto:

> Iam pascha nostrum Christus est
> agnus occisus innocens;
> sinceritatis azyma
> qui carnem suam obtulit.[78]

Paschální teologie Nového zákona vyrůstá z křesťanské relecture svátku židovské paschy s jejím rituálním vybavením, a její základní poselství zní: naše pascha je Kristus, vy jste nekvašené chleby!

---

78 „Naší paschou je nyní Kristus, zabitý neposkvrněný beránek, nekvašený chléb upřímosti, který sám sebe obětoval.“ *Liturgia horarum*. Editio typica, sv. II, Città del Vaticano, 1972, s. 413.

Πεντηκοστή – velikonoční quinquagesima

V textu 1 Kor 15,20 je zmrtvýchvstalý Kristus označen jako ἀπαρχὴ (prvotina, prvotní dar). Pavel zde naráží na rituální předpis v knize Levitikus (23,10nn): „ …přineste snopek jako prvotiny své žně druhého dne po dni odpočinku (šabat)“. Po svátku pesachu následovala totiž sklizeň ječmene a ihned na jejím počátku musel být v chrámě obětován snopek obilí (עֹמֶר) jako dar z první úrody. Pak následovala řada padesáti dní (tzv. počítání omeru), tedy celých sedmi týdnů, kdy se pak jako poslední den tohoto údobí slavil svátek týdnů (שָׁבֻעוֹת). Nejasnost ve výrazu šabat v Lv 23,15 (může totiž znamenat sobotu, nebo svátek) způsobila dvojí výklad stanovení počátečního termínu tohoto údobí. Podle saducejského chápání je zmiňovaným svátečním dnem skutečně sobota, počítání omeru pak začíná v následující den po této sobotě, tedy v neděli; pak svátek šavuot připadne vždy také na neděli. Ve farizejském pojetí však výraz šabat znamená samotný svátek paschy, počítání tedy začíná 16. nisanu, závěrečný padesátý den padne vždy na 6. den měsíce sivanu; tato praxe se po r. 70 v židovství prosadila, a trvá dodnes.[79] V roce Ježíšova ukřižování však podle obojího způsobu interpretace začínalo počítání omeru v neděli (16. nisan = neděle po 15. nisanu). Pavel v textu 1 Kor 15,20 označuje Krista jako ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων („prvotina zesnulých“): vstal z mrtvých v den, kdy se přinášely prvotiny žně. Křesťané se proto přirozeně přiklonili k praxi, opírající se o saducejský výklad textu Lv 23,15, že toto údobí sedmi týdnů (pentékosté) nedělí začíná (velikonoce) a nedělí také končí (letnice). Kléméns Alexandrijský uvádí: „Kristus vstal z mrtvých třetího dne, což je první den svátku (sedmi) týdnů.“[80] Neděle Kristova zmrtvýchvstání vrhá světlo na křesťanskou interpretaci celého údobí sedmi týdnů.

Zatímco u Židů bylo pro vlastní svátek týdnů, tedy 50. den po pesachu, užíváno více názvů (שָׁבֻעוֹת – dosl. týdny, חַג – svátek, עֲצֶרֶת – závěrečný den), křesťané používali pouze tehdy běžný termín helénistického židovstva πεντηκοστή; ten se objevuje na třech místech Nového Zákona, když označuje židovský svátek (1 Kor 6,8; Sk 2,1; 20,16), od poloviny 2. století je pak užíván i jako termín svátku křesťanského. Z gramatického hlediska výraz znamená „padesátý“ (den po pesachu), dosl. ovšem

---

79 K svátku šavuot srov. Kunetka, *Židovský rok a jeho svátky*, s. 55–61.

80 Fragment *De Pascha* 28; cit. dle Cantalamessa, *La Pasqua*, s. 62. Velké množství fragmentárních textů s paschální tématikou nabízí *Chronicon paschale*, *PG* 92, 69–1028.

„padesátá", protože výraz ἡμέρα je v řečtině rodu ženského. Termín byl však užíván ve dvojím významu:

- údobí celých 50 dnů; tento význam převládal ve 2. a 3. století
- 50. den údobí sedmi týdnů; užívá se od 4. století.[81]

Při konstatování dvojího významu slova i časového určení je třeba se vyhnout příliš zjednodušujícímu chápání, že by vývoj vždy musel probíhat kontinuálně – že by tedy pozdější stadium nastoupilo po zániku předcházející epochy a nahradilo ji; spíše můžeme připustit existenci nonlineárních a diskontinuálních cyklů, které mohou vykazovat jistou kolísavost.[82] V našem případě to tedy neznamená, že prvotní stadium širšího významu pentékosté (údobí) by ustoupilo pozdějšímu užšímu pojetí (den). Tato dvě pojetí spolu koexistovala, „proměňuje se pouze vzájemný vztah mezi oběma významy".[83]

Můžeme tedy vyslovit domněnku, že na rozhraní 2. a 3. století lze mluvit o pentékosté jako o údobí 50 dnů, kdy ten poslední byl zároveň významově zdůrazňován. Kristologická formulace „prvotina zesnulých" (1 Kor 15,20) je původně vztažena k prvnímu dni celého období, významově však platí pro údobí celé. Podobně i sdílení Ducha se děje první (Jan) i padesátý (Sk) den, je tedy opět vztaženo na celek. Zmíníme-li znovu židovský svátek šavuot, který křesťanskému svátku poskytl datumovou a částečně i obsahovou matrici, pak musíme konstatovat, že i zde má 50. den nesrovnatelně větší význam než jemu předcházející údobí 50 dnů od pesachu, tedy údobí tzv. počítání omeru. Závěrečný den slaví křesťané s naprostou samozřejmostí v neděli, jde o osmou neděli od neděle paschy.

Nejstarší svědectví posttestamentární křesťanské literatury z okruhu židokřesťanů je spis *Epistula apostolorum* (r. 150). Podle koptské verze má totiž parusie nastat „mezi pentékosté a svátkem nekvašených chlebů".[84] Z této formulace není jasné, zda se jedná o údobí mezi paschou a pentékosté, nebo mezi pentékosté a paschou, v tomto případě tedy až následnou (což ovšem v textu není). V prvním případě to naznačuje

---

81 Vulgáta v Sk 2,1 užívá na rozdíl od řeckého textu plurál a mluví o údobí 50 dnů: „cum *complerentur* dies pentecostes"; Neovulgáta proto upravuje „cum *compleretur* dies Pentecostes". Přesný překlad řeckého textu Sk 2,1 totiž zní: „Když se naplnil den letnic"; Kralická bible překládá: „Když přišel den padesátý".

82 F. Kunetka, „Vývojové linie slavení eucharistie v předkonstantinovské církvi", *Studia theologica* 17, č. 2 (2015): 86–110, zde 88.

83 Cantalamessa, *La Pasqua*, s. XXX. Srov. také Auf der Maur, *Die Osterfeier*, s. 124nn.

84 Etiopská verze uvádí: „v době mezi pentékosté a paschou".

jednotné chápání celého údobí, ve druhém pak by tato formulace mohla být ohlasem rabínských kontroverzí o termínu eschatologického příchodu Mesiáše.

Pro oba dva přístupy nalezneme odkazy pro oblast severní Afriky u Tertulliana, kdy ovšem silně převládá „časový prostor" (*spatium pentecostes*)[85]: Pentecosté je *laetissimum spatium* (údobí nejvyšší radosti),[86] *exultationis sollemnitas* (slavnost jásotu).[87] Celé údobí má „nedělní" charakter, není dovoleno se v něm postit a klečet při modlitbě,[88] spolu s paschou je vhodné pro udělování křtu.[89] V souvislosti s Tertullianem můžeme zmínit, že díky jeho svědectví o apokryfním spisu *Skutky Pavlovy* můžeme tento datovat před rok 200 a konstatovat jeho maloasijský původ; ve spisu *De baptismo* totiž uvádí: „… in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi tituli Pauli."[90] Ve *Skutcích Pavlových* pak nalezneme zmínku o údobí pentékosté i o jeho charakteru:

> Bratři však, protože byly letnice, neplakali ani nepoklekli, nýbrž se radostně modlili vstoje.[91]

Órigenés užívá termínu v obojím významu,[92] Athanasius toto údobí označuje jako „futuri mundi symbolum", je pro něj „magna Dominica".[93]

Od 3. století je pak akcentován spíše 50. den, takže Eusebios ve svém spisu *De sollemnitate paschali* může uvést, že „na rozdíl od šesti týdnů přípravy na velikonoce zde slavíme plných sedm týdnů, které jsou zpečetěny padesátým dnem, svátkem vyvýšení Krista".[94] Náplní svátku je ἀνάληψις, přijetí, *assumptio* (Lk 9,51), Kristovo velikonoční tajemství je totiž slaveno v jednotě tří aspektů: vzkříšení – nanebevstoupení – sdělení Ducha. To později potvrzuje také poutnice Egeria v líčení liturgických obřadů tohoto dne v Jeruzalémě: dopoledne se připomíná

---

85 *De oratione* 23,2 (*CCSL* 1, 272).
86 *De baptismo* 19,2 (*CCSL* 1, 293).
87 *De oratione* 23,2 (*CCSL* 1, 272).
88 *De corona* 3,4, (*CCSL* 2, 1043).
89 *De baptismo* 19,1, (*CCSL* 1, 293).
90 *De baptismo* 17,5 (*CCSL* 1, 292n).
91 *Příběhy apoštolů: Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 208.
92 *Contra Celsum* 8,22 (*FC* 50/5, 1364).
93 *Epistula festalis* 1,10 (*PG* 26, 1366).
94 *PG* 24, 694–706, zde 700.

seslání Ducha, odpoledne pak nanebevstoupení; jako název tohoto dne je užit výraz „quinquagesima".[95]

V Novém zákoně nelze nalézt přímý poukaz na křesťanské slavení dne letnic, existují pouze jisté náznaky. Text Sk 2,1–36 ve své konečné redakční podobě naznačuje liturgické shromáždění učedníků v den tohoto židovského poutního svátku. Stejně jako ve Sk 1,13n se i zde jedná o modlitební shromáždění; zmínka o „třetí denní hodině" ukazuje na dobu bohoslužby v chrámu, příp. v synagoze.

3.3.3 Mysterium paschale – polarita v jednotě

V úplném závěru této studie můžeme ještě připomenout, že původní podoba slavení paschy v jediném obřadu vigilie souvisí a je plodem určitého teologického přístupu. Nově se tvořící starokřesťanská paschální teologie totiž reflektuje Kristovo velikonoční tajemství v jeho komplexnosti, jednotě. Obě dvě klíčové události, smrt a vzkříšení – jakkoliv je jedna historická, druhá metahistorická – jsou nazírány v jejich polaritě, zároveň však v jejich komplementární jednotě. To tvoří teologický obsah svátku paschy (*Sinngehalt*), který pak nabývá určitou liturgickou podobu (*Feiergestalt*). Konkrétně to znamená formu jediné vigilijní slavnosti, která začíná v noci a končí za svítání, začíná postem a končí hostinou: „Zvečera se uhostí pláč, zjitra však jásot" (Ž 30,6). Významný teolog liturgie Odo Casel (1886–1948), který se významnou měrou podílel na propracování tzv. *Mysterientheologie*, nazývá velikonoce (pascha i pentekosté) svátkem Krista v tom nejvlastnějším slova smyslu: ἡ ἑορτὴ. Slaví se μυστήριον (Ef 1,9n; 3,2; Kol 1,24n; Kol 2,2), Boží οἰκονομία, děje se ἀνάμνησις událostí spásy, které vrcholí v Kristově velikonočním tajemství.[96] Jde o „Kultmysterium Christi"[97], do něhož je vtažen celý kosmos.

Jakkoliv v dnešní liturgické podobě je původní jediná celonoční slavnost rozvrstvena do tří dnů (*sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati*[98]), jednota velikonočního tajemství je zde i přesto připomínána, a to opět co do obsahu, tak i formy:

---

95 *Itinerarium Egeriae*, ed. M. Hejtmanová, České Budějovice: Jihočeská univerzita, s. 148–153.

96 Srov. O. Casel, „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 (1934): 1–78, zde 44–48; tato rozsáhlá a hodnotná studie má charakter vědecké monografie.

97 Týž, *Das christliche Kultmysterium*, 4. vyd., Regensburg: Verlag F. Pustet, 1960 (1. vyd. 1932).

98 Augustinus, *Epistola* 55,14 (*CSEL* 34/2, 195).

• Vstupem do celého třídení je večerní mše Zeleného čtvrtku, kde ve vstupní antifoně – tedy prvním liturgickém textu tohoto celku tří dnů – zpíváme slova, která jsou parafrází na Pavlův text z listu Galaťanům (6,14):

> My pak máme hledat slávu v kříži našeho Pána Ježíše Krista, v něm je naše spása, život a vzkříšení…

A k obřadu uctívání kříže při velkopáteční liturgii zpíváme raně-středověkou antifonu byzantského původu, jejíž text zní:

> Klaníme se tvému kříži, Pane, a chválíme a oslavujeme tvé svaté vzkříšení; vždyť skrze kříž vstoupila radost do celého světa.[99]

• Liturgie všech tří dnů – chápáno celostně – má jen jeden obvyklý začátek (znamení kříže) při zahájení večerní mše Zeleného čtvrtku, a pouze jedno obvyklé zakončení („Jděte ve jménu Páně") v závěru liturgie Veliké noci; na jiných místech jednotlivých bohoslužeb (závěr Zeleného čtvrtku, obřady Velkého pátku, začátek vigilie Veliké noci) tyto prvky nenacházíme.

Vývoj v závěru starověku přinesl rozvrstvení původně jediné liturgie do tří dnů, všechny jsou však dny velikonočními, neboť se jedná se o *Sacrum triduum paschale*, tedy o třídení velikonoční. I liturgie Velkého pátku je liturgií velikonoční: kříž není znamením prohry, ale vítězství, Kristovo utrpení je *beata passio* (Římský kánon), Kristus z kříže nesestoupil, zemřel na něm, ale Otec ho vzkřísil.

Rituální dramaturgie velikonočního třídení, jehož liturgie se má „zaskvít" (*effulgere*) jako „totius anni liturgici culmen",[100] musí proto i dnes na základě poznatků liturgické teologie, která sjednocuje aspekty historické, teologické i liturgické, dokázat vtisknout slavení Kristova velikonočního tajemství a naší účasti na něm adekvátní liturgickou podobu.

---

99 Tato antifona se od 6. století v Konstantinopoli začala trvale užívat v eucharistické liturgii jako vstupní zpěv; srov. „Trisagion": *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazdhan with A.-M. Talbot – A. Curtler – T. E. Gregory – N. Ševčenko, New York – Oxford: Oxford University Press, 1991, s. 2121.

100 „Normae universales de anno liturgico et de calendario," č. 18, in *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Città del Vaticano, 2008, s. 95. *Český misál*, Praha: Česká biskupská konference, 2015, s. CXII.

Celebrating the Pascha in the Ancient Church

Keywords: Christian Antiquity; Liturgy; Easter

Abstract: In the first part of this study, which offers several looks at the form of celebrating the Christian Pascha in the time before the Nicene Council, a concise commentary on selected texts from this period is presented. These texts are: the apocryphal writing *Epistula apostolorum,* the homily *For the Feast of the Holy Pascha* (the so-called Pseudo-Hippolytus), and the Syrian writing *Didascalia apostolorum*. The following chapter deals with problems of the controversy over celebrating Easter which are mentioned by Eusebius of Caesarea in his work *Historia ecclesiastica*. In the following third part, certain historical and theological aspects are discussed: the mutual relationship between Judaism and Early Christianity; the reinterpretation of the elements of the Jewish Pascha by means of a typological exposition; the emergence and the content of the Feast of Pentecost.

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