

Illatio hispánsko-mozarabské liturgie*

Pavel Kopeček

Studium eucharistických modliteb odkrývá euchologické bohatství křesťanské tradice a obohacuje naše poznání i chápání liturgické teologie. Pro rozvoj vědy o liturgii je důležité pracovat s texty, je analyzovat a odhalovat teologická témata dané historické epochy, která je formovala. V tomto svém příspěvku chci prezentovat některé *illatio* eucharistických modliteb hispánské liturgie, jak je uvádí současný Hispánsko-mozarabský misál,¹ a na jejich analýze poukázat na témata a teologii, která utvářela život církve na Iberském poloostrově po mnohá staletí. Domnívám se, že jejich výběr bude dostatečně reprezentativní k poznání euchologické tradice této liturgie. Texty, které jsem zkoumal, odrážejí nejen jedinečnou situaci místní církve, ale i teologické vnímání eucharistie v této liturgické tradici, jak se projevovalo při tvorbě euchologických textů a jak jsou prezentovány ve stávajícím misálu této liturgie.

Vývoj hispánsko-mozarabské liturgie v době, kdy se formovala, utvářely a ovlivňovaly dvě velké liturgické tradice: římská a byzantská. Významným prvkem, kterým v průběhu 5. století římský ritus obohatil všechny tehdejší západní liturgie, je variabilita prefací při zachování jedné eucharistické modlitby. Naproti tomu východní liturgie se vždy držely a stále zastávají zásadu celkové jednoty anafory, zdůrazňují celistvost textu jak v doktrinní, tak i literární formě. Z tohoto důvodu používají více anafor na rozdíl od římské tradice, která po mnohá staletí až do

* Napsáno v rámci vnitřního grantu UP: IGA_CMTF_2017_002 „Ekumenický rozměr liturgických a kanonicko-právních norem v kontextu církevních dějin“.

¹ *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1 (Proprium de tempore), Toledo: Conferencia Episcopal Española, 1991. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 2 (Proprium de sanctis), Toledo: Conferencia Episcopal Española, 1994. Protože stávající texty jsou většinou vzaty z dřívějších liturgických pramenů, vedle odkazu na tento misál budu konzultovat Férotinovo kritické vydání, které tvoří „thesaurus euchologicus“ mozarabské liturgie, kde autor uvádí i původní pramen, provenienci a přibližnou dataci. Srov. Marius Férotin (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes: Réimpression de l'édition de 1912 et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et présentées par A. Ward et C. Johnson*, Řím: CLV, 1995.

liturgické reformy po II. vatikánském koncilu měla fixní kánon.² Hispánská liturgie, jak se formovala v 5. a 6. století, po vzoru liturgie římské a ambrosiánské, má variabilní preface.³ Z liturgie byzantské je zřejmá snaha o literární a doktrinní celistvost textu, která se promítla do variability některých částí anafory: *post sanctus* a *post pridie*. Lze tedy konstatovat, že tři proměnné euchologie hispánské anafory jsou zarámovány částmi neproměnnými: dialog před prefací, Sanctus, slova ustanovení (*narratio institutionis*) a závěrečná doxologie.⁴ V následujících staletích se hispánská liturgie dále vyvíjela a její stávající podoba je výsledkem fúzí různých tradic, což není předmětem mého příspěvku.

Při zkoumání jednotlivých mešních formulářů hispánské liturgie se zaměřím na proměnné části jejich anafor s cílem poukázat na literární, teologickou a konceptuální blízkost této liturgie s ritem ambrosiánským a galským, i její odlišnost od ritu římského.⁵

² Nové eucharistické modlitby byly v římské tradici zavedeny až v obnovené liturgii po II. vatikánském koncilu. Srov. Walerian BUGEL, *Anafora jako teologický text: Vybrané otázky na příkladu pokoncilních eucharistických modliteb římské liturgie*, Červený Kostelec: Ed. Pavel Mervart, 2015, s. 17–31.

³ V příspěvku se objevuje dvojí označení pro jednu liturgickou formu, liturgie na iberském poloostrově do středověku, před arabskou invazí, se nazývá hispánskou, následně se tato liturgie jmenuje mozarabská. Pokud pojednávám o euchologické tvorbě v rozmezí 5. – 7. století, používám výraz hispánská liturgie, pokud tento vývoj reflektuji ze současného pohledu a vycházím ze současných liturgických knih, užívám označení liturgie hispánsko-mozarabská. Liturgie, která v dějinách měnila své názvy, je takto uváděna v současných liturgických knihách: *Missale hispano-mozarabicum*, vol. I a II, Toledo: Conferencia Episcopal Española, 1991–1994.

⁴ Z tohoto pohledu máme následující strukturu hispánské anafory: Dialog, ILLATIO, Sanctus, POST SANCTUS, Slova ustanovení, POST PRIDIE a Doxologie. Srov. Jordi PINELL, *Preci Eucaristiche Occidentali: Testi delle liturgie Ambrosiana, Gallicana a Ispanica – Sintesi di uno studio letterario-dottrinale*, Roma: Pontificio Istituto Liturgico, 1984, s. 7–13.

⁵ Především je to zřejmé v: *illatio* (prefaci), *post sanctus* a *post pridie*, které v galské tradici je nazýváno *post mysterium*. Srov. Antonio MOLINERO, *Las otras liturgias occidentales*, Bilbao: Ediciones EGA, 1992, s. 116–123.

1. STYLISTICKÁ POVAHA *ILLATIO*

Eucharistické modlitby se vyvíjely na základě židovských žehnacích modliteb – berakah.⁶ První část anafory, která se v římské a ambrosiánské tradici nazývá *prefatio* a tvoří počátek rozsáhlého textu chvály a díkůčinění, se v hispánsko-mozarabské tradici nazývá *illatio* nebo i *inlatio*, v galské liturgii *contestatio* nebo *immolatio*. Pokud vyjdeme z etymologického významu slova *prefatio* udávaného Suetoniem, jako označení pro modlitbu doprovázející oběť, je tomuto významu nejbližší termín *illatio*, což plně koresponduje s termínem anafora.⁷

Přijetím variabilní preface se římská euchologie nejen odlišuje, ale také rozšiřuje teologický pohled na Kristovo dílo vykoupení, jak je prezentován v nejstarších východních anaforách, z nichž vychází. Současně některé její prvky mají základ v hebrejské euchologii. Západní preface začínají naléhavým potvrzením, že je třeba Boha chválit, jemu dobrořečit a děkovat. Následný text vysvětluje tuto potřebu a udává důvody pro takovou chválu. Prvním důvodem je poznání, že vše, co existuje, je dílem Božím. Okamžitě k Bohu Stvořiteli je přiřazen atribut Vykupitel, což nejen zdůrazňuje aspekt spásy, ale i Boží přítomnost a zájem o člověka. Toto tematické spojení: stvoření – vykoupení, je pak nevyčerpatelným zdrojem, které formuje základní témata prefací.

Významným mezníkem bylo připojení ἐπινίκιος ὕμνος – „hymnu vítězství“, k textu preface.⁸ Epinikios neboli Sanctus (*hymnus gloriae*) je složen z biblických textů, jejichž základem je antifonický hymnus andělů z Izajáše, který nám rezonuje v Janově zjevení a také v Lukášově evangeliu při narození Krista; tento zpěv se používal v synagogální liturgii.⁹ Je tedy zřejmé, že jej znala církev prvních století a záhy se ob-

⁶ Srov. František KUNETKA, *Židovské kořeny křesťanské anafory*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2014, s. 105.

⁷ Srov. Enrico MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, New York: Pueblo, 1984, s. 36–37.

⁸ Řecké označení ἐπινίκιος ὕμνος poukazuje na *Sanctus* jako na zpěv, který není jen serafínský či andělský zpěv před Bohem, ale je to vítězný chvalozpěv. Andělé prezentují vojenské sbory, které bojují za svého Pána zástupců, jenž je třikrát svatý - τρίς ἅγιος. Současně hymnus naznačuje spojení mezi liturgií pozemskou a nebeskou. Srov. Mario RIGHETTI, *Storia liturgica III. La messa*, Milano: Ancora, 1998, s. 364.

⁹ Text u Izajáše (Iz 6,3) je základem první části hymnu a druhou část tvoří verše mesiánského žalmu (Žl 118,26). Jan v Apokalypse v citaci Trishagionu neuvádí Bůh zástupců, ale Bůh všemohoucí, čímž zdůrazňuje aspekt christologický, což je zřejmé z nadcházejícího verše (Zj 4,8). Tento aspekt je zřejmý i z Lukášova evangelia: Boží chvála je

jevil i v křesťanské liturgii. Avšak první písemné doklady o užití tohoto hymnu v liturgii máme v Euchologiu Serapiona z Thmuis,¹⁰ potom u Cyrila Jeruzalemského,¹¹ v anafoře Theodora z Mopsuestie¹² a v *Apoštolských konstitucích*.¹³ Sanctus je nejprve dosvědčen v jeruzalémské eucharologické tradici a následně se objevuje v anaforách alexandrijských i antiošských, na Západě je to v Hispánii a v Galii na počátku 4. století, později v Ravenně a Římě.¹⁴ Je zřejmé, že v 5. století zpěv Sanctus pronikl do liturgie církve jak na Východě, tak i na Západě, jak o tom svědčí Atanášův text:

Ecclesiae Christi omnes, ab oriente usque ad occidentem, convenienter Patrem a Seraphim laudari profitentur in mysteriorum relatione.¹⁵

Epinikios je interpretován christologicky, a tudíž se objevuje v ortodoxních církvích, které zápasí s arianismem. Druhá část hymnu: „Benedictus qui venit ... Hosanna in excelsis,“ je christologickou aklamací a Egeria udává, že ji zpíval lid o Epifanii při procesí z Jeruzaléma do Betléma.¹⁶

V důsledku přítomnosti zpěvu Sanctus se závěr preface stylizuje k tomuto zpěvu, jenž je vnímán jako neustálá chvála andělů před Bohem. Poslední verše preface jsou formulovány jako prosba o připojení se k této „nebeské chvále“, kterou církev činí ze země. Tím je i dána struktura preface, která má tři jasně vymezené části: a) církev vzdává díky Bohu; b) důvody pro díkůčinění; c) spojení se zpěvem Sanctus. Byla to

doplněna ujištěním, že Bůh má v lidech zalíbení, které se vztahuje k narození Krista (Lk 2,14). Srov. ANTON BAUMSTARK, „Trisagion und Qedusâ,“ *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923): 18–32.

¹⁰ Srov. ANTON HÄNGGI – Irmgard PAHL, *Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1978, s. 128–133.

¹¹ Tamtéž, s. 206–209.

¹² Tamtéž, s. 214–218.

¹³ Tamtéž, s. 82–95.

¹⁴ Svědčí o tom Hilarius z Poitiers (310–367) a je pravděpodobně prvním svědkem užívání zpěvu *Trishagion* na Západě. Srov. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tractatus in CXXXIV psalmum* 22 (PL 9, 764). Petr Chrisolog dosvědčuje tento zpěv v Ravenně a za papeže Sixta III. († 440) se formule *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth* objevuje v římské liturgii. Srov. MARIO RIGHETTI, *Storia liturgica III. La messa*, s. 365.

¹⁵ ATHANASIUS, *De Trinitate et Spiritu sancto*, 16. In *Opera* t. II., s. 972.

¹⁶ Srov. EGERIA, *Itinerarium nebo Peregrinatio ad Loca Sancta*, 26, 6; Elena GIANNARELLI (ed.), *Diario di viaggio*, Milan: Edizioni Paoline, 1992, s. 218. „Benedictus, qui unenit in nomine Domini et citera...“

především římská euchologická škola, která rozvinula variabilitu druhé části, přičemž počáteční část si zachovala původní ustálenou formu a závěr preface je tvořen několika stereotypními vzorci.¹⁷

V ambrosiánské liturgii, která po vzoru římské má proměnlivé preface, vidíme, že jednotlivé preface nemusí nutně podléhat stejným formálním a stylistickým pravidlům. Proto i jazyk ambrosiánské euchologie je více literární a poetický, formální struktura preface je složitější. Tato odlišnost prefací mezi jednotlivými západními liturgiemi ještě více vystoupí při porovnání římských textů s texty hispánsko-mozarabskými a galskými.

Bylo by příliš restriktivní domnívat se, že nevyčísitelné bohatství euchologických textů nahromaděných v mozarabském misálu je výsledkem spolupráce různých autorů, kteří žili v určitém časovém rozpětí, a jenž odráží kulturně náboženské poměry ve Španělsku svým osobitým stylem. Již při zkoumání textů jednotlivých *illatio* zjistíme, že existují mezi nimi značné rozdíly, a to pokud jde o jazyk i způsob kompozice. Proto tyto texty vykazují různé stupně dokonalosti, ne všechny jsou teologicky stejně promyšlené a propracované. Přesto obecně platí, že autoři hispánské euchologie se snažili dodržovat rétorické zákony *structurata oratio* latinských klasiků, tj. prózu charakterizovanou demonstrativní prezentací.

Stejně jako u všech ostatních liturgií předchází eucharistické modlitbě dialog mezi celebrantem a shromážděním. V hispánské liturgii je zřejmé zdůraznění pohybu celebranta a jáhna, kteří přicházejí k oltáři, a proto dialog před prefací začíná slovy: „Introibo ad Altare Dei mei.“ Všichni volají: „Ad Deum qui laetificat iuventutem meam.“ Diákon vyzývá věřící k pozornosti: „Aures ad Dominum,“ na kterou odpovídají: „Habemus ad Dominum.“ Kněz pokračuje: „Sursum corda.“ Lid říká: „Levemus ad Dominum.“ Nakonec kněz vybízí k Boží chvále: „Deo ac Dómino nostro

¹⁷ Pro složení této druhé proměnné části římská euchologická škola přijala literární normy, které upravovaly demonstrační prózu, stručnou a pevně strukturovanou. V typických textech římské euchologie, mezi něž můžeme zařadit prefaci, jsou věty složeny ze dvou, tří nebo čtyř prohlášení - členů. Každý člen obsahuje potvrzení předcházejícího: druhý je důsledkem prvního, třetího druhého a tak dále. Jako odůvodnění významu preface se odkazuje na Boží dílo, které se uskutečňuje v Kristu a toto mysterium spásy se odvíjí v průběhu liturgického roku. Mechanismus literární struktury se pak stává médiem, které poukazuje na důvod modlitby, tváří v tvář pravdě o vykoupení a vítězství je jedinou možnou odpovědí důkázání. Preface navozuje stav chvály a vděčnosti, který odpovídá podstatě eucharistické modlitby jako *sacrificium laudis*.

Iesu Christo Fílio Dei, qui est in cælis, dignas laudas dignasque grátias referámus.“ A všichni říkají: „Dignum et iustum est.“¹⁸ Charakteristikou hispánského obřadu je jasný záměr současně chválit Boha Otce a jeho Syna, Ježíše Krista. V této admonici vidíme reakci na arianismus, který se ve Španělsku šířil v období vizigótského království.¹⁹ Celý tento dialog před prefací můžeme vnímat jako klíč k interpretaci celé eucharistické modlitby. Důkazem je i, ne zrovna náhodný, paralelismus mezi „Filio Dei, qui es in cælis“ a „Pater noster qui es in cælis“ nejznámější křesťanské modlitby, jež rámuje anaforu. Christologické zaměření *illatio* je zřejmé především z celkové kompozice, a také z úvodní (*introductio*) i centrální části (*ratio*). Epinikios je koncipován christologicky,²⁰ následně v *Post Sanctus* je Kristus označen jako *vere Sanctus* a *vere benedictus*.²¹

První část *illatio* nemá tematicky pevný rámec jako římské preface, základní koncept chvály se vždy opakuje, ale jejich formulace se v jednotlivých textech liší. Vidíme zde podobnost s orientálními anaforami, a jak naznačuje dialog před *illatio*, je zde určitá variabilita v Boží chvále, není to pouze *gratias agere*.²²

Existuje několik stereotypních doxologií pro ukončení *illatio*, ale často tyto doxologie byly komponovány jako samostatné celky jednotlivých autorů a období. Tyto texty vznikaly postupně a byly později redakčně upravovány, proto nejen odráží změny v čase, ale i průniku vícero konceptů, symetrií, tezí a paralelismů. Hispánská euchologie se tak stává

¹⁸ „Ordo missae hispano-mozarabe,“ in *Liturgia Hispana vel Mozarabica. Fuentes Liturgicas*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2004, s. 25. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 71.

¹⁹ Protiriánské úsilí katolické církve ve Španělsku je zřejmé v důrazu na Kristovo božství. On je rovný Otci co do důstojnosti a majestátnosti. Tato snaha vést věřící k ortodoxii se promítla do struktury modliteb a ikonografie, což významně ovlivnilo celou hispánskou liturgii.

²⁰ Srov. text: „Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dóminus Deus Sábaoth. Pleni sunt cæli et terra glórie maiestátis tuæ. Hosánna Fílio David. Benedictus qui venit in nómine Dómini. Hosánna in excélsis. Hágios, Hágios, Hágios, Kýrie, o Theós.“ Srov. „Ordo missae hispano-mozarabe,“ in *Liturgia Hispana vel Mozarabica. Fuentes Liturgicas*, s. 26. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 72.

²¹ Po skončení zpěvu Sanctus kněz říká – zpívá Orationem Post Sanctus, které začíná vždy slovy: „Vere Sanctus; vere benedictus Dominus noster Jesus Christus Filius tuus.“ Srov. „Ordo missae hispano-mozarabe,“ in *Liturgia Hispana vel Mozarabica. Fuentes Liturgicas*, s. 26. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 97, 104, 112, 126 aj.

²² Hispánské *illatio* užívá další slovesa nebo slovní spojení: laudare, collaudare, confiteri, praedicare, virtutem praeferre, referre, laudis hostiam offerre, což ukazuje, že funkce preface není jen v díkyčinění, ale má chválit a zvěštovat Boží spasitelské dílo.

pozoruhodným literárním útvarem s bohatou symbolikou a kontemplativním charakterem.²³

1.1 Význam a struktura *illatio*

V římské a ambrosiánské tradici se preface formuje jako ustálená a významově ucelená forma díkyčinění: *tibi gratias agere*. Naproti tomu v hispánské tradici, podobně jako v tradicích východních, se *illatio* v kontextu liturgického slavení rozvíjí jako: chvála, žehnání, díkyčinění, vyznání, dobrořečení či provolání slávy. Proto v mnohých hispánských prefacích máme širší významové rozpětí, které umožňuje, aby následující proměnné části anafory tato témata rozvíjela a celý text byl ucelený:

ut tibi plebs tua **deferat laudem**,²⁴
 tibi semper **laudes et gratias agere**,²⁵
tibi laudis hostiam immolare,²⁶
 te **benedicere**, te **glorificare**, et vocibus quibus possumus perenni devotioni **laudare**,²⁷
 te Dominum, **orare semper et invocare**,²⁸

²³ Kontemplativní rys hispánsko-mozarabské liturgie je třeba spatřovat i v silném vlivu byzantské liturgie a její liturgické mystagogie. Srov. PINELL, *Preci Eucaristiche Occidentali*, s. 60–61.

²⁴ Marius FÉROTIN (ed.), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes: Réimpression de l'édition de 1912 et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et présentées par A. Ward et C. Johnson*, Řím: CLV, 1995, s. 497, č. 1411. Následně jen zkratka sakramentáře a číslo modlitby - LMS 1411. Tato modlitba pro XII. neděli v mezidobí (De quotidiano) se nachází v Kodexu z Toleda (Codex Toletanus 35,4, fol. 139) jehož stáří se datuje do 9. – 10. století. Srov. „Liber mysticus. Manusrit provenant de Tolède aux IX–Xe s.,“ in *Codices liturgici latini antiquiores*, ed. Klaus Gamber, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1968, n. 311. V současném Mozarabském misále je to *illatio* pro XI. neděli. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 632.

²⁵ LMS 1393: In X Dominico de quotidiano - Codex Toletanus 35,4, fol. 132. V současném Mozarabském misále IX. neděle. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 622.

²⁶ LMS 1420: In XIII Dominico de quotidiano - Codex Toletanus 35,4, fol. 143. V Mozarabském misále XII. neděle. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 637.

²⁷ LMS 1429: In XIV Dominico de quotidiano - Codex Toletanus 35,4, fol. 146. Ve stávajícím Mozarabském misále se tato *illatio* pro neděle v mezidobí nenachází.

²⁸ *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 615. Toto *illatio* se objevuje jen ve stávajícím misále.

te Dominum nostrum humani generis reparatione mirabilem exultationibus et gaudiis **laudare**.²⁹

Pokud srovnáme hispánské *illatio* s příslušnou římskou euchologickou tradicí, tak je evidentní odlišnost v začátku preface - *introductio*. Od nejstarších římských sakramentářů až po současnost preface začíná slovy: „Vere dignum“, tato první část zůstává v podstatě neměnná – má ustálenou podobu. Po této první části se téma preface rozvíjí v proměnné části, která se nazývá *ratio*, a to v závislosti na liturgické době a určení preface. Závěrečná část preface většinou nevykazuje s textem preface tematické spojení, ale spíše se jedná o ustálené *doxologie*, které jsou pro mnohé preface společné. Nejstarší sakramentář římské liturgie nejčastěji uvádí v prefaci doxologii „Per ...“, obsahuje i další formulace: „Per Christum“,³⁰ „Propterea“,³¹ „Et ideo“,³² „Et ideo cum angelis“,³³ „Cum angelis“,³⁴ „Unde cum angelis“,³⁵ „Unde profusis“,³⁶ „Unde profusis gaudiis“. ³⁷ Na dvou příkladech lze dokumentovat ustálenou formu doxologie v prefaci, která odráží starší ústní tradici: „per hunc eudem Iesum Christum Dominum nostrum, per quem te laudant angeli“³⁸ a „unde laetantes inter altaria tua domine virtutum, hostias tibi laudis offerimus, et cetera“. ³⁹

Texty Veronského sakramentáře poukazují na variabilitu prefací při užívání jedné eucharistické modlitby, ale jak tomu bylo před jejich sepsáním, tj. do šestého století. Lze vyslovit domněnku, že i v římské liturgii, podobně jako v ostatních liturgických tradicích, byla původní praxe společná: fixní preface tvořila celkovou literární i tematickou jednotu anafo-

²⁹ LMS 1198: Missa in Diem sabbato post Pascha – Ms. Add. 30846 du British Museum. Srov. „Liber mysticus. Manuscrit provenant de Silos au Xe s.“ in *Codices liturgici latini antiquiores*, ed. Klaus GAMBER, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1968, n. 307. V mozarabském misále Sabbato Paschae ante octavas. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 465.

³⁰ Leo Cunibert MOHLBERG (ed.), *Sacramentarium Veronense. Cod. Bibl. Capit. Verona LXXXV [80]*, Roma: Herder 1966, s. 109, č. 864. Následně jen zkratka sakramentáře a číslo modlitby - Ver 864.

³¹ Ver 176, 273, 1270.

³² Ver 177.

³³ Ver 161, 823, 846, 1137.

³⁴ Ver 29, 285, 728.

³⁵ Ver 239, 244, 254.

³⁶ Ver 1247, 1250, 1262.

³⁷ Ver 1245.

³⁸ Ver 179.

³⁹ Ver 202.

ry. Tuto hypotézu může podpořit i text anafory z *Apoštolské tradice*, datovaný na začátek 3. století, který s velkou pravděpodobností byl v Římě známý.⁴⁰ Období od 3. do 6. století lze v římské liturgii vnímat jako periodu významné euchologické produkce, jejímž výsledkem je definitivní podoba eucharistické modlitby pro římskou liturgii s variabilními prefacemi. V tomto období lze předpokládat užití vícero anafor v římské liturgii, neboť Římský kánon je poprvé písemně dosvědčen v druhé polovině 4. století sv. Ambrožem v díle *De sacramentis* a pravděpodobně v tomto období se tato anafora začala užívat i v Římě.⁴¹ Ambrožova redakce Římského kánonu je dosvědčena i v hispánské liturgii, jedná se o *post pridie* v *Liber ordinum*.⁴² Jak v římské, tak i v hispánské tradici, formování eucharistické modlitby zahrnovala i kompozici prefací.

Preface se schematicky rozdělila na tři části: a) *introductio* mělo ustálenou formu, b) *ratio* se rozvíjelo v závislosti na liturgické době a typu liturgické slavnosti, c) schematizovaná *doxologická* konkluze. Variabilní část, vlastní korpus preface, se zaměřovala na tajemství Krista v průběhu liturgického roku, kdy jeho jednotlivé aspekty byly tímto způsobem zvěstovány věřícím. Vedle liturgického a teologického významu variabilní části preface je možno v této praxi vidět i funkci katechetickou. Tuto myšlenku podporuje i „morální akcent“ mnohých prefací, které zdůrazňují křesťanské ctnosti představené svědectvím mučedníků, poslušností apoštolů nebo naplňováním poslání a Boží vůle.⁴³ V okamžiku recitace preface je vždy novými slovy zvěstováno Paschální mysterium, což vyžaduje od posluchačů pozornost, aby pronikali do dialogické podstaty liturgie. Nejen vlastní *ratio* preface, ale i obě jeho ustálené části (úvodní a závěrečná) jsou strukturální části důležité pro pochopení jejího liturgického významu.

⁴⁰ Otázka data, místa sepsání a autorství *Apoštolské tradice* jsou předmětem odborné diskuze. Badatelé Brent a Stewart zasazují místo sepsání do Říma, naproti tomu Bradshaw se domnívá, že místem sepsání mohla být Sýrie nebo Egypt a časově vznik díla posouvá do 4. století. Srov. Paul BRADSHAW – Maxwell JOHNSON – Edwards PHILIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary. Hermeneia*, Minneapolis: Fortress Press, 2002; Alistair STEWART, *On the Apostolic Tradition, Hippolytus. An English version with introduction and commentary*, 2nd edition, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2015, s. 28–38.

⁴¹ Srov.: Enrico MAZZA, *La celebrazione eucaristica: Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna: Manuali – EDB, 2003, s. 138–139.

⁴² Text uvádí Kodex z Toleda datovaný do 9. – 10. století - Codex Toletanus 35. 4, fol. 150. Srov. LMS 1440.

⁴³ Ver 159, 156, 164, 166, 234, 239, 254, 282.

2. ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÁ TÉMATA HISPÁNSKÝCH PREFACÍ

Z prefací hispánské liturgie zaznívá trinitární vyznání víry, které proniká celou její kompozicí, z textů je patrný ideový akcent na obhajobu základních pravd víry. *Illatio* je koncipováno z pohledu teologicko-historického s patrným vlivem nejstarších východních anafor ve vztahu „stvoření – vykoupení“, který je koncipován trinitárně. Vztah mezi stvořením a vykoupením je prezentován kauzálně v souvislosti dějin spásy.

2.1 Stvoření – vykoupení

Většina hispánských prefací je ve své *ratio* vystavěna na základě základního schématu dějin spásy „stvoření – vykoupení“, které se dále rozvíjí v eucharistické modlitbě s připomínkou Kristova velikonočního tajemství. Mnohé preface se nesoustředí jen na paschální téma Kristova vítězství nad smrtí, ale poukazují na význam křtu, smíření a odpuštění. U jiných textů je evidentní Boží záměr vykoupení, jako „vedení díla stvoření do původního rajskeho stavu“, který člověk ztratil v důsledku hříchu. *Illatio* je tak zpěvem chvály na Boží milosrdenství, pro které byl člověk, stvořený k obrazu Božímu, uveden do plnosti života.

Při posuzování těchto témat se nelze jen soustředit na *illatio*, ale také na *post sanctus* a *post pridie*, tedy na všechny proměnné části hispánské anafory, které byly vytvářeny společně s ohledem na teologická témata, jimiž chtěl autor zdůraznit charakter dané liturgické doby nebo teologickou skutečnost. V adventních textech hispánské mše vidíme tuto zřetelnou kompozici:

Illatio – „Unde petimus et rogamus ut qui plasma tuum sicut, pius et misericors, perire non passus es, sed per humilem adventum Filii tui Domini nostri qui perierat revocasti, quod iam inventum et reparatum ac revocatum est...“⁴⁴
Post sanctus – „Qui iam venit ut redimeret a morte quos ad vitam praeordinavit, et adhuc venturus est ut remuneret quos redemit.“⁴⁵

⁴⁴ LMS 32: Missa in IV Dominico de adventu Domini – *Illatio*, text je z *Missale Mixtum secundum regulam Beati Isidori, dictum Mozarabes* z roku 1500. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 119.

⁴⁵ LMS 33: Missa in IV Dominico de adventu Domini – *Post Sanctus*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 119.

Post pridie – „Quod veniens ad nos humanam formam adsumpsit; quod pro hominibus quos creaverat redimendis passionem crucis perpessus est ... quod venturus sit iterum ad iudicium vivorum et mortuorum, sceleratos et peccatores aeterno supplicio damnaturus, suisque fidelibus sua praecepta servantibus aeternitatis suae gloriam conlaturus...”⁴⁶

Tyto adventní hispánské texty rozvíjejí základní téma vykupitelského zásahu do díla stvoření, zdůrazněním lásky a poslušnosti, které vítězí nad hříchem a zlem, jak vidíme v *illatio*. Následná proměnná část anafory, *post sanctus*, uvádí stěžejní prvek, kterým je druhý Kristův příchod, který se opět objevuje v *post pridie*. Z textu je zřejmé, že téma stvoření je spojeno s prvotním hříchem, který logicky ústí k vykoupení a Božímu plánu spásy, jak to již naznačují biblické texty.⁴⁷

Biblická východiska jsou zřejmá u většiny variabilních částí hispánských anafor, v *post sanctus* ze soboty ve velikonočním oktávu je rozvíjeno pokušení člověka v ráji v souvislosti s Kristovým utrpením a zmrtvýchvstáním, čímž je člověk osvobozen od hříchu a smrti:

per quem veram nobis destinasti salutem, ut homo serpente fraude deceptus illo resurgente mortem evaderet et vitam quam amiserat repararet...⁴⁸

Z tématu o prvotním hříchu se odvíjí i srovnání dvou Adamů,⁴⁹ kdy první Adam je vnímán ve své slabosti a křehkosti, druhý Adam – Kristus jako trpící Boží služebník. Ze srovnání plyne odlišný postoj obou protagonistů, přičemž v textu je i zřejmá obava z arianismu,⁵⁰ není zdůrazněna jen Ježíšova poslušnost a poníženost, ale i skutečnost, že je stejné podstaty s Otcem:

⁴⁶ LMS 34: Missa in IV Dominico de adventu Domini – Post Pridie, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 119–120.

⁴⁷ Srov. Gn 3,15: „Mezi tebe a ženu položím nepřátelství, i mezi símě tvé a símě její. Ono ti rozdrtí hlavu a ty jemu rozdrtíš patu.“

⁴⁸ LMS 680: Missa de Sabato Pasche ante octavas – Post Sanctus, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 467.

⁴⁹ Srov. 1 Kor 15, 45–49.

⁵⁰ LMS 541, 1375.

Qui novissimus Adam effectus, in Spiritu vivificavit quos Adam primus mortificaverat damnatione peccati; denique et per oboedientiam aeterno Deo nos reconciliavit...⁵¹

Toto téma je dál rozvíjeno v *post sanctus*, kde je zřejmé tematické spojení mezi Jednorozeným⁵² a Prvorozeným,⁵³ které ústí do teologie κένωσις:⁵⁴

Primogenitus in gratia, Unigenitus in natura. Primogenitus, quia nemo ante ipsum; Unigenitus, quia nemo post ipsum. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, perfectus in tuis, et verus in nostris.⁵⁵

Aluze či citace biblických veršů se často objevuje v hispánských liturgických textech a euchologii, podobně i v anaforách orientálních.⁵⁶ V *illatio* pro všední dny je spojení stvoření – vykoupení prezentováno kvalitativně, dílo stvoření je naplněno ve vykoupení.⁵⁷

2.2 Vtělení – utrpení – vzkříšení

Hispánské preface se následně soustřeďují na Kristovo tajemství, které prezentují ve dvou základních momentech *opus salutis*: vtělení a smrt-vzkříšení. Téma vtělení – vzkříšení je centrální pro všechny liturgie, které prezentují nejen christologické pojetí dějin spásy, ale jsou

⁵¹ LMS 1162: Missa quotidiana VII – Illatio, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 601.

⁵² Jan 1, 18: „Jednorozený Bůh, který spočívá v náručí Otcově...”

⁵³ Kol 1,18: „... on je počátek, prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých.”

⁵⁴ Flp 2,6–7: „ačkoli má božskou přirozenost, nic nelpěl na tom, že je rovný Bohu, ale sám sebe se zřekl (ἐκένωσεν), vzal na sebe přirozenost služebníka a stal se jedním z lidí.”

⁵⁵ LMS 1163: Missa quotidiana VII – Post Sanctus, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 602.

⁵⁶ V byzantské anafoře sv. Basila máme tematické spojení mezi obrazem Krista z Listu Židům (Žid 1,3) a Filipánům (Flp 2,6–7), tento paralelismus je rozpracován v *post sanctus*. Srov. HÄNGGI – PAHL, *Prex eucharistica*, s. 234–235.

⁵⁷ LMS 1411: In XII Dominico de quotidiano – Codex Toletanus 35,4 fol. 139. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 632–633.

i anamnetickou připomínkou Krista a jeho mysteria, příkladem je anafora z *Apoštolské tradice*.⁵⁸

Mnohé liturgické texty se snaží o jistou „syntézu dějin spásy“ v rovině vtělení – utrpení – vykoupení, jak to můžeme vidět v ambrosiánské velikonoční prefaci:

Qui humanis misertus erroribus per Virginem nasci dignatus est, et per passionem mortis a perpetua nos morte liberavit, ac resurrectione sua aeternam nobis contulit vitam.⁵⁹

Podobnou snahu vidíme i v galské a hispánské liturgii, kde *post sanctus* rozvíjí to, co bylo naznačeno v *illatio*. V textu se klade silný důraz na Kristovo božství a tajemství Inkarnace, jež je vyjádřeno slovy: „venit de caelis, ex summo caeli arce misisti“, což považují za výstižnější než ambrosiánské či římské *descendit*.⁶⁰ Autorovou snahou bylo poukázat na pozemský život Ježíše z Nazareta v jeho zasazení do lidských dějin, jako Boží počín, kterým se uskutečňuje plán spásy člověka. Příkladem je *post sanctus* mše pro všední dny, kdy plán spásy – *hoc opus* je ve vztahu k *doctrinam recolamus et gratiam*⁶¹ a dosahuje svého naplnění v oběti kříže – „humiliatus usque ad mortem, mortem autem crucis“.⁶²

Hispánské *post sanctus* se obecně snaží prezentovat Boží plán spásy se silným důrazem na Kristovo tajemství, které je pravým smyslem a obsahem slavení eucharistie. Uvádí text *narratio institutionis*, který je anamnésí Kristova mystéria, které byzantská liturgie nazývá *magnum pietatis mysterium*.⁶³ Anafora z *Apoštolských konstitucí* začíná *narratio* slovy: „Hoc est mysterium Novi Testamenti, accipite ex eo, manducate...“⁶⁴ Podobná slova byla i v Římském kánonu: „Hic est enim calix sangui-

⁵⁸ Srov. HÄNGGI – PAHL, *Prex eucharistica*, s. 81: „misisti de caelo in matricem virginis ... extendit manus, ut passione liberaret eos qui in te crediderunt.“

⁵⁹ Srov. Agelo PAREDI (ed.), *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, Bergamo: Monumenta Bergomensia VI, 1962, s. 558, č. 653. Následně jen - *Be* 653.

⁶⁰ *Be* 488 a *Be* 658.

⁶¹ LMS 1376: *Post Sanctus* in VIII Dominico de quotidiano – Codex Toletanus 35,4 fol. 123. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 609.

⁶² Flp 2,8: „... oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.“

⁶³ Text je z Basilovy anafory - *PrE* 351. Srov.: 1 Tim 3,16: „... magnum est pietatis sacramentum – εὐσεβείας μυστήριον.“

⁶⁴ *PrE* 93.

nis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei, qui pro vobis...“⁶⁵ Koncepty „velkého tajemství“, „tajemství Nového zákona“ a „tajemství, které jen skrze víru může být zakoušeno“, jsou výstižnou teologickou interpretací eucharistie: činnosti, kterou si církev připomíná a naplňuje Kristův příkaz. Jedná se o interpretaci onoho tajemství víry, které připomíná příchod Božího Syna na svět, jeho spasitelnou oběť, smrt a vzkříšení, ale i vstoupení do nebeské slávy. Pro hispánskou liturgii se tato témata rozvíjejí v *post sanctus*, a tím uvádějí věřící do obsahu a smyslu *narratio institutionis*. V liturgiích, které nemají variabilní *post sanctus*, se tyto koncepty objevují v prefaci, kde již není tak zřejmá jejich souvislost s *narratio*.

Spojení vtělení – utrpení – vzkříšení není jen stylizací dějin spásy, ale je zdůrazněním toho, co se uskutečnilo „v plnosti času“⁶⁶ a co si slavící společenství připomíná a prožívá v průběhu jedné konkrétní liturgie. Je to činnost, při které Bůh je činný, liturgie se stává *opus salutis* – *opus trinitatis* se svými dvěma základními momenty: vtělení a vykoupení. Toto spojení v hispánské liturgii je charakteristické pro vánoční mše, ale objevuje se i o Velikonocích a ve mších během roku.⁶⁷

2.3 Kristus pascha

Prvními velkými díly, které pojednávají o paschálním tajemství, jsou velikonoční homilie církevních otců, které následně inspirovaly eucharistickou tvorbu a objevujeme je v prefacích liturgie ambrosiánské i proměnných částí liturgie hispánské. Jedním z nejstarších paschálních textů, který měl takto velký význam, je *Exultet*. Jeho počátky můžeme klást na přelom 4. a 5. století a v následujících staletích se objevují další jeho varianty a různé formy žehnání velikonoční svíce.⁶⁸

Velmi význačný je vliv textu *Exultet* na preface liturgie galské a ambrosiánské, jakožto i na hispánské *illatio*. Důvody tohoto vlivu jsou dva. Předně se jednalo o text s vysokou literární a uměleckou kvalitou, avšak

⁶⁵ *Missale Romanum ex decreto Sac. Concilii Tridentini*, Řím: Sedis apostolicae et Sac. Rit. Cong. typographi, 1913, s. 251.

⁶⁶ Ef 1,10.

⁶⁷ Srov. LMS 115, PrE 503.

⁶⁸ Srov. Jordi PINELL, *La benedició del ciri pasqual i els seus textos*, Monserrat: Liturgica 2 – Scripta et Documenta, 1958, s. 1–119.

důležitější je precizní paschální teologie a hluboká symbolika v něm obsažená. Text velikonočního chvalozpěvu lze rozdělit do dvou významných eucharologických částí: první můžeme vnímat jako exhortaci věřících, která je inspirována dílem sv. Zenona z Verony.⁶⁹ Druhou částí je vlastní žehnání, které má „sakramentální formu“. Začátek má strukturu preface, následně se text soustředí na velikonoční svíci, kterou obětuje Bohu a prosí, aby tato oběť byla přijata a stala se znamením slávy Vzkříšeného. Následná eulogie připomíná strukturálně závěr anafory.

Úvodní část obsahuje již ustálenou a tradiční paschální teologii, nejprve poukazuje na starozákonní předobrazy Kristovy paschy: obětování beránka, jehož krev zachraňuje prvorozené, přechod Izraele Rudým mořem a ohnivý sloup, který vedl lid na poušti.⁷⁰ Pascha je v textu velikonočního chvalozpěvu chápána jako svátostná skutečnost, která obnovuje Kristovu církev v průběhu času: „vrací k milosti, sdružuje ve svaté společenství, vzdaluje od nepravosti světa a tmy hříchu, smývá viny, dává radost zarmouceným, vrací nevinnost a přivádí ke smíření“.⁷¹ Mezi těmito dvěma okamžiky, které *Exultet* připomíná, dějiny Izraele a život současné církve, stojí podstata křesťanské paschy: smrt a vzkříšení Krista. Skutečnost, že Bůh pro spásu člověka – hřích Adamův, posílá na zem svého Syna, naplňuje autora textu neutuchajícím nadšením a entusiasmem. V církvi mají rezonovat slova, která vyjadřují hlubokou lidskost a senzibilitu autora, jenž se vyjadřuje velmi expresivně: „Vpravdě nezbytný byl hřích Adamův... Ó šťastná vina...“⁷²

Motiv, který sjednocuje všechny tři paschální dimenze: typologie starozákonní, smrt a vzkříšení Krista – pravého beránka a církev posvěcovanou Kristovou obětí, je téma noci. Zdůraznění noci v textu chvalozpěvu není jen otázkou časové datace – vigilie se slaví v noci, ale toto téma vede věřící k proniknutí do podstaty slaveného mysteria. Senzibilní poznání viditelných denních skutečností je v temnotě noci nahrazeno vírou. Chvalozpěv pracuje s typologií světla a temnoty, neklade jen důraz na světlo velikonoční svíce, ale i na světlo věřících, kteří tvoří a zdobí církev, obojí je obrazem světla Vzkříšeného. Když se v *Praeconium Paschale* vypočítává spirituální význam této noci, tak zde není jen odkaz na

69 Srov.: ZENONIS VERONENSIS, *Invitatio ad fontem*, PL 11, 476–483.

70 *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II* – editio typica, Řím: Typis polyglottis Vaticanis, 1970, s. 935–936.

71 Tamtéž, s. 936–937.

72 Tamtéž s. 936.

starozákonní texty, ale i na tradici rabínskou a patristickou v interpretaci paschálního bdění.⁷³ Noc Paschy byla vnímána jako noc Božích činů a zásahů pro záchranu lidu. Velikonoční noc je velkou připomínkou všeho toho, co Bůh vykonal, koná a bude konat, aby naplnil svůj plán spásy.⁷⁴

Sláva velikonoční noci spočívá v tom, že je prvním svědkem Kristova vzkříšení: „To je ta noc, v níž Kristus pouta smrti rozlomil a jako vítěz vystoupil z hrobu... Ó vpravdě blahodárna noc, která spojila nebe se zemí, člověka s Bohem...”⁷⁵ Domnívám se, že z nádherného textu chvalozpěvu jsou tyto verše opravdovým literárním a teologickým skvostem. Když Bernard Capelle se snažil přisoudit autorství chvalozpěvu *Exultet* sv. Ambrožovi, zvažoval i možnost jeho vzniku v oblasti galské liturgie.⁷⁶ Na možný galský původ chvalozpěvu upozornil francouzský muzikolog Michel Huglo, když zjistil, že dvě preface v *Missale Gothicum* obsahují verše, které plně korespondují s textem *Exultetu*.⁷⁷ Obě galské preface mají shodná témata i slovní spojení, která nacházíme v *Praeconium Paschale*, ale na základě této shody nelze usuzovat na galské preface jako primární pramen, a to jak z důvodů euchologických a teologických, tak i literárních a historických.⁷⁸ Dalším argumentem pro mimogalský původ chvalozpěvu je text velikonoční ambrosiánské preface, která je v některých částech s ním identická.⁷⁹ Tato preface, na rozdíl od galských, zdůrazňuje dva starozákonní paschální obrazy: Abraháмова oběť a velikonoční beránek.⁸⁰

Velikonoční *illatio* hispánské liturgie představuje Kristovu paschu jako součást Božího plánu spásy, kdy se soustředí na tajemství inkarnace a na starozákonní předobrazy Kristovy oběti. Pro velikonoční vigilií máme *illatio* ve dvou rozdílných redakcích: původní text složil pravděpodobně sv. Ildefons z Toleda († 667), druhá preface je přiřazována sv. Giulianovi z Toleda († 690). Z rozboru obou textů je zřejmé, že autoři

⁷³ PINELL, *Preci Eucaristiche Occidentali*, s. 47.

⁷⁴ František KUNETKA, *Slavnost našeho vykoupení*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 11. V čase se naplňuje οἰκονομία τοῦ μυστηρίου (Ef 3,9).

⁷⁵ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*, s. 935.

⁷⁶ Srov. Bernard CAPELLE, „L'exultet pascal: oeuvre de saint Ambroise,” in *Missellanea Giovanni Mercati 2.*, *Studi e Testi* 121, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, s. 219–246.

⁷⁷ Srov. Michel HUGLO, „L'auteur de l'Exultet pascal,” *Vigiliae Christianae* 7 (1953): 79–88.

⁷⁸ Srov. PINELL, *Preci Eucaristiche Occidentali*, s. 47–50.

⁷⁹ *Be* 561.

⁸⁰ Text preface: „Quem dudum Abraham praefigurabat in filio ... agni immolatione signabat.” *Be* 561.

znali *Praeconium Paschale* z Beneventa, jehož text byl v Toledu v 7. století znám, případně i používán. Hispánská paschální euchologie časově zasazuje smrt do večera a vzkříšení do svítání: „sacrificium vespertinum pependit in ligno, et beneficium matutinum resurrexit a mortuis“,⁸¹ zde můžeme vidět vliv sv. Augustina.⁸²

Důležitým tématem paschálních hispánských mší je vítězství Krista nad smrtí: „Haec te vox, Domine, mystica luce comitatur ... Viderunt te inferi, Deus, viderunt et timerunt a voce tonitru tui...“⁸³ Text *post sanctus* začíná aluzí na *Sanctus* – *Haec vox*, čímž se *vox* stává základním tématem celého textu. *Vox* ve zpěvu *Sanctus* je Boží chválou, která se následně spojuje s *mystica luce*, kdy toto tajemné světlo symbolicky připomíná přítomnost Boží milosti ve společenství církve.

Mystické světlo a Boží sláva jsou oděny lidstvím Krista, kdy tato skrytost je odhalena v okamžiku, kdy On sestupuje do říše mrtvých. Toto téma je aluzí na Žl 76 a následně je rozvíjena i myšlenka úžasu Smrti, v textu personifikované, která v domněnku svého vítězství při ukřižování Krista je následně ohromena a stojí v úžasu.⁸⁴ Ten, o němž si Smrt myslí, že je v její moci, tak nemůže být, protože On je bez viny a hříchu, je to ukřižovaný Vítěz. Vina a trest za hřích se nyní stávají ve smrti neúčinnými. Ten, kdo zaséval strach a smrt, je nyní souzen; ti, kdo byli v moci temnoty, poznávají Krista – Světlo, s ním se sjednocují a tvoří zástup vykoupených. Tato myšlenka se dále rozvíjí v dalších částech anafory, *post sanctus* předjímá a spojuje anamnetickou připomínku Kristovy oběti s epikletickou prosbou o posvěcení darů. Text klade důraz na proměnu darů v důsledku přítomnosti Oslaveného, který sestoupil do říše mrtvých, a proto je vnímán jako zachránce, jehož památku si církev rituálně připomíná. Velká část mší, které vytvořil sv. Ildefons z Toleda pro velikonoční oktáv, rozvíjí tato témata.⁸⁵

⁸¹ *Illatio* z mše o velikonoční vigílii - LMS 605.

⁸² Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera omnia. Enarratio in Psalmum 140, 5*, Paris: Gaume fratres, 1836, s. 2229: „Illud est ergo sacrificium vespertinum, passio Domini, crux Domini, oblatio victimae salutaris, holocaustum acceptum Deo. Illud sacrificium vespertinum fecit in resurrectione munus matutinum.“

⁸³ LMS 644: Missa de III. Feria Pasche – Post Sanctus, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 443.

⁸⁴ Srov. Žl 77,17: „Spatřily tě vody, Bože, vody tě spatřily a svjely se v křeči, ba i tůně propastné se hnuly.“

⁸⁵ Srov. Emilio ALIAGA, *Victoria de Cristo sobre la muerte, en los textos eucarísticos de la octava pascual hispánica*, Řím: Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1973, s. 222.

Quod si grande est pulchrumque mysterium res illa cum nascitur... O quam praeclara, Domine, aviditatem draconis antiqui arte lusisti, ut dum ei ostenderis corporis praedam, ipse configeretur in ligno...⁸⁶

2.4 Postní témata

V ambrosiánské liturgii vidíme poprvé, že pro každou neděli doby postní je vytvořena nová preface, současně jsou i preface pro všední dny postu. Ve všech šesti postních nedělích preface reflektuje evangelium, které stanoví téma dané neděle. Někdy je spojení preface a evangelia jednoznačné a preface činí aluze na evangelní text, jindy toto spojení není tak zřejmé.⁸⁷ Preface první postní neděle ambrosiánské liturgie reflektuje půst Mojžíšův,⁸⁸ který spolu s půstem Eliášovým⁸⁹ je předobrazem Kristova čtyřicetidenního postu.⁹⁰ Kristův půst je základem pro biblickou a asketickou interpretaci doby postní v životě církve. Římská liturgie tyto obrazy spojuje s evangeliem o proměnění Páně na hoře, kde vystupují všechny tři osoby, které se 40 dní postily: Ježíš, Mojžíš a Eliáš.⁹¹ Jestliže ambrosiánská preface první postní neděle nevykazuje zřejmé spojení s evangeliem, v následujících nedělích je tato vazba evidentní, zvláště s ohledem na čtvrté evangelium, které se čte o nedělích doby postní: 2. postní neděle – *De samaritana* (Jan 4,1–42),⁹² 3. postní neděle – *De Abraham* (Jan 8,31–59),⁹³ 4. postní neděle – *De caeco nato* (Jan 9,1–38),⁹⁴ 5. postní neděle – *De Lazaro* (Jan 11,1–45),⁹⁵ 6. postní neděle – *De*

⁸⁶ LMS 716: Missa de tertio Dominico post octavas Resurrectionis Domini – Illatio, *Missa-le Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 485–486.

⁸⁷ Příkladem je preface první postní neděle, kdy se v evangeliu čte o Kristově pokušení a půstu na poušti dle Mt 4, 1–11. Preface zdůrazňuje obraz chleba jako pokrmu a význam postu: „In quo ieiunantium fides alitur, spes provehitur, caritas roboratur ... Huius panis alimento Moyses famulus tuus quadraginta diebus ac noctibus legem suscipiens ieiunavit. Et a carnalibus cibis, ut tuae suavitatis capatior esset, abstinuit.“ *Be* 283.

⁸⁸ Srov. Ex 24,12–18.

⁸⁹ Srov. 1 Král 19,3–8.

⁹⁰ Srov. Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4, 1–12.

⁹¹ Srov. Mt 17,1–9.

⁹² *Be* 318.

⁹³ *Be* 356.

⁹⁴ *Be* 390.

⁹⁵ *Be* 425.

ramis olivarum (Jan 12,12–13).⁹⁶ Autor těchto ambrosiánských prefací se s velkou pravděpodobností inspiroval komentářem sv. Augustina k Janovu evangeliu.⁹⁷

Hispánská liturgie vychází z této normy, tematicky propojuje eucharologii s evangeliem dané neděle doby postní, přičemž výběr lekcí v době postní je pro obě liturgie identický. Autor se snažil, aby evangelní témata se promítla nejen do *illatio*, ale i do *post sanctus* a *post pridie*, tedy do všech variabilních částí anafory. Bezpochyby znal ambrosiánské postní preface a neskryval svůj záměr je napodobovat co do obsahu, tak i struktury. Objevil původní pramen, tj. komentář svatého Augustina k Janovu evangeliu, z něhož čerpal. Z Augustina si bral i jeho symbolický výklad příslušných evangelních textů, kterému milánský autor nevěnoval tolik pozornosti. V proměnných textech např. druhé postní neděle vidíme jasnou aluzi na evangelium:

Illatio – „... Ideoque per humilitatem veniens eripere mundum a potestate tenebrarum, sedit, et sitivit, quando aquam mulieri petivit. Ille enim humiliatus erat carne, quando sedens ad puteum loquebatur cum muliere. Sitivit aquam et exegit fidem ab ea; in ea quippe muliere fidem quam petivit, quamque petivit, exegit...“⁹⁸
Post sanctus – „... Mulier quippe istam praesentiam cernens, verborum quoque eis fluentia mirabiliter capiens, postquam manifestissime cognovit Iesum reliquit hydriam vitiorum, sic abiens in civitatem non tacet quod experta erat de virtute eius miraculum...“⁹⁹

Post pridie – „Deus, qui in corde mulieris samaritanae Spiritum tuae sanctificationis dedisti, quo te crederet, quo te inspirata sentiret, quo etiam posset tuae maiestatis potentiam fideli intentione narrare...“¹⁰⁰

Pro feriální dny doby postní byly v ambrosiánské liturgii vytvořeny vlastní preface, které rozvíjejí téma postu, odříkání a askeze: Boží slovo jako chléb života, žádostivost Adama a askeze Krista, strom v ráji a strom kříže.¹⁰¹ Stejná témata nacházíme také v hispánských textech postní doby, kdy je zde zřejmá podobnost eucharologická, ale i shoda peri-

⁹⁶ Be 459.

⁹⁷ Srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *In Joannis evangelium tractatus*, PL 35, 1379–1976.

⁹⁸ LMS 358: In secundo Dominico Quadragesimae - Missa de muliere samaritana – *Illatio*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 200–201.

⁹⁹ LMS 359: In secundo Dominico Quadragesimae - Missa de muliere samaritana – *Post Sanctus*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 202.

¹⁰⁰ LMS 360: In secundo Dominico Quadragesimae - Missa de muliere samaritana – *Post Pridie*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 202.

¹⁰¹ Srov. PINELL, *Preci Eucaristiche Occidentali*, s. 66–70.

kopálního systému a poukaz na základní charakteristiky postu, jakožto i na způsob prožívání této liturgické doby.

2.5 Maria – církev

Mariánská témata se objevují především v prefacích doby adventní, kde je Marie prezentována jako dívka, která přijala Slovo a stala se Matkou. Scéna zvěstování je v *illatio* literárně velmi propracovaná a obsahuje přímo biblické citace, ne pouhou aluzi na Lukášovo evangelium:

Domini nostri Iesu Christi adventum in mirabilis praedicare,
quem inter homines, et propter homines nasciturum caelestis nuntius nuntiavit.
Virgo terrena, dum salutaretur, audivit.
Spiritus Sanctus in utero, dum veniret, creavit.
Ut Gabrielle pollicente, Maria credente, Dei Verbo Spiritu cooperante,
sequeretur salutationem angelicam securitas, promissionem perficeret Veritas,
et Altissimi obumbrante virtute disceret se esse foecunda virginitas.
„Ecce concipies in utero et paries filium“ angelus praedicavit.
Et „Quomodo fiet istud?“ Maria respondit.
Sed quia hoc credendo, non dubitando, respondit,
inplevit Spiritus Sanctus quod angelus spopondit.
Virgo ante conceptum, virgo semper futura post partum,
Deum suum prius mente, dehinc ventre, concepit:
salutem mundi prima suscepit virgo plena gratia Dei,
et ideo vera Mater Filii Dei...¹⁰²

Z celé *illatio* bych vyzvedl výraz „Maria credente“, kdy víra Marie poukazuje na její „aktivní účast“ v tajemství inkarnace a je i výchozím bodem pro vnímání Marie jako obrazu církve. Církev – Boží lid, je společenstvím věřících, kteří jsou povoláni k účasti na Božích tajemstvích. Církev skrze křest, který je svátostí víry, rodí nové Boží děti.¹⁰³ Ambrosiánské preface doby adventní na rozdíl od hispánských zdůrazňují panenské mateřství Marie a teologicky interpretují roli Marie v dějinách spásy ve vztahu ke starozákonní Evě: „Quod Eva voravit in crimine, Maria restituit in salute.“¹⁰⁴

¹⁰² LMS 14: Missa in secundo Dominico de adventu Domini – *Illatio*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 103–104.

¹⁰³ LMS 114: Missa de Nativitate Domini – *illatio*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 142–143.

¹⁰⁴ Be 85.

Mešní formuláře hispánské liturgie se v období během roku soustřeďují na eklesiologická témata: Bůh – Marie, Kristus – církev.¹⁰⁵ *Illatio* pro 9. neděli během roku tematicky vychází z Listu Efeským a zdůrazňuje podobnost Marie a církve: „On vydal sám sebe za ni, aby ji posvětil očistnou koupelí svého slova, aby ji před sebou postavil jako slavnou církev bez jakékoli poskvrny a vrásky, aby byla svatá a bez úhony.“¹⁰⁶ Založení církve, podobně jako vyvolení Marie, je projevem Božího plánu spásy. Církev, která odpovídá na Boží volání, se snaží být neustále sjednocena s Kristem, i když sama je křehká a zranitelná a není prostá omylů a chyb. Kristus naplnil Otcovu vůli a založil církev, která sjednocuje všechny národy a je s ním spjata jako Snoubenka, která očekává svého Ženicha. Jednota mezi Kristem a církví se uskutečňuje ve svátostech, církev naplňuje Kristův příkaz při slavení eucharistie, a tím si nejen připomíná jeho Paschu, ale uvědomuje si i Kristovu přítomnost a působení Boží milosti.

Spojení mezi Marií a církví nejvíce vystupuje v *illatio* při mši o Narození Páně, kdy eklesiální aspekt je rozhodující, v podstatě jediný. Tento vztah je volen záměrně, kdy chvála Marie je chválou církve, které je ona obrazem. Kontemplovat Marii znamená kontemplovat církev, kdy mezi Marií a církví je typologická identita a Matka Páně je představena jako Matka církve a její interpret:

Factus est ancillae suae filius
 Dominus matris suae.
 Partus Mariae, fructus Ecclesiae. [...]
 Per illam qui erat nascitur,
 per istam qui perierat invenitur.
 In illa redemptor gentium vivificatur,
 in ista gentes vivificantur.
 Per illam venit ut peccata tolleret,
 per istam tulit peccata propter quae venit...¹⁰⁷

¹⁰⁵ LMS 1429: In XIII Dominico de quotidiano – *illatio*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 637–638.

¹⁰⁶ Ef 5,25–27.

¹⁰⁷ LMS 114: Missa de Nativitate Domini – *illatio*, *Missale Mixtum*. Srov. *Missale hispano-mozarabicum*, vol. 1, s. 142–143.

ZÁVĚR

Ve svém příspěvku jsem se snažil poukázat na základní motiv chvály a díkyčinění, jak zaznívá z hispánských prefací, v nichž je Bůh především vnímán v dynamice ekonomie spásy. Tematické spojení stvoření a vykoupení je základním bodem každé *illatio* a dává možnost v následné eulogii toto téma dále rozvíjet. Z tohoto původního a základního tématu se vyvíjejí další motivy obsažené v *illatio*, která jsem dle liturgického roku označil za paschální a postní. Původní panorama prefací, stvoření – vykoupení, odkazuje na *opus salutis*, na jediné tajemství Krista: vtělení – utrpení – oslavení. Téma vtělení je také mariologické a odkazuje na Marii, jež je současně Matkou i Pannou a je motivem hlubší eklesiologické reflexe, protože ona je ikonou církve. Hispánská euchologie systematicky nereflextuje evangelní témata příslušných nedělí, výjimku tvoří jen postní neděle, což lze vnímat i se vznikem a proměnami mešního perikopálního systému této liturgie.

Illatio in the Hispano-Mozarabic Liturgy

Keywords: Hispano-Mozarabic Rite; Gallican Rite; Ambrosian Rite; Roman Liturgy; Eucharistic Prayer; Anaphora

Abstract: The article describes the basic motif of praise as it appears in Hispanic liturgical texts that perceive God's action in the dynamics of salvation. The theme of creation and redemption is the cornerstone of every *illatio*, which evolves in the subsequent eulogy. Additional motifs contained in *illatio*, which according to the liturgical year are marked as paschal and lust, are developed from this original and basic theme. The original image of creation and redemption also refers to the one mystery of Christ, his incarnation, suffering and glorification. The theme of the incarnation is mariological and represents Mary as Mother and Virgo. It leads to a deeper ecclesiological reflection, because she is an icon of the Church.

Ing. Pavel Kopeček, Th.D.
Katedra liturgické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
pavel.kopecek@upol.cz