

Velikonoční vigilie: poznámky i podněty*

František Kunetka

Velikonoční třídění, které nám „září jako vrchol celého liturgického roku (*uti totius anni liturgici culmen effulget*)“,¹ má však ještě svou vlastní dynamiku, svůj vrchol, kterým je jeho třetí, nejvýznamnější den, konkrétně jeho liturgie Veliké noci: „Triduum paschale habet suum centrum in Vigilia paschali.“² Ta se slaví „nocte sancta qua Dominus resurrexit“ a má být chápána jako „mater omnium sanctorum Vigiliarum“.³ Protože z hlediska historického, teologického i pastoračního bylo o této liturgii již napsáno veliké množství statí (včetně edice a zkoumání pramenů), chce tato studie nabídnout pouze skrovný příspěvek ve dvou polohách. V první části chce poukázat právě na výjimečnost této liturgie v rámci celého liturgického roku: je to noc bdění pro Hospodina (1), noc dějin spásy (2) a noc tří eulogických modliteb (3). Závěrečná část (4) přináší podněty k zamyšlení nad vnitřní strukturou této liturgie i současnou praxí jejího slavení.

1. NOC BDĚNÍ (VIGILIE)

Když biskup Ambrož z Milána v roce 397 v noci z pátku na sobotu před velikonoční nedělí zemřel, bylo jeho tělo – jak uvádí jeho životopisec Paulinus – brzy ráno přeneseno do hlavního chrámu, kde zůstalo i během velikonoční vigilie (*ibique eadem fuit nocte, qua vigilavimus in Pascha*). Potom „o ranním svítání nedělního dne, když skončila bohoslužba (*lucescente die Dominico, peractis sacramentis divinis*), bylo tělo přeneseno do ambroziánské basiliky“.⁴ Z této zprávy plyne, že obřady velikonoční vigilie trvaly celou noc a končily za nedělního svítání. Tato bohoslužba

* Studie vznikla v rámci grantu IGA_CMTF_2018_002 „Česká náboženská a kulturní identita s akcentem na sté výročí vzniku Československa“.

¹ *Calendarium Romanum*, Editio typica, 1969, čl. 18.

² Tamtéž, čl. 19.

³ Tamtéž, čl. 21. Druhá mše Božího hodu velikonočního není v tomto dokumentu vůbec zmíněna.

⁴ PAULINUS, *Vita sancti Ambrosii*, č. 48: PL 14,46.

byla tedy opravdu celonočním bděním, což potvrzuje i Ambrožův žák Augustin, když ji označuje jako „matku všech posvátných vigilií (*mater omnium sanctorum vigiliarum*), ve které musíme bdít, protože bdí celý svět“.⁵ Spis *Traditio apostolica* při popisu iniciační liturgie uvádí, že začíná „tempore, quo gallus cantat“ – tedy za svítání (dosl. za kuropění), když předtím celou noc probíhaly „instrukce a katecheze“ (kap. 21).⁶

Zmiňme však nyní text o jedno a půl tisíciletí pozdější (r. 2002):

Tato noc je dle starobylé tradice (*ex antiquissima traditione*) zasvěcena Pánu (Ex 12,42), aby podle napomenutí evangelia (Lk 12,35–37) byli věřící s hořícími lampami v rukou podobni lidem, kteří očekávají Pána, až znovu přijde ... a když se blíží svítání (*appropinquante die*), je (církve) s nově ve křtu zrozenými (*cum novis membris in baptismo renatis*) pozvána ke stolu (*vocata ad mensam*), který Pán skrze svou smrt a vzkříšení připravil svému lidu.⁷

Ze srovnání textů tak velkého časového rozsahu by mohlo plynout, že jde o kontinuální stav. To však není pravdou, neboť „hora compentens“ (vhodný čas) začátku velikonoční vigilie prodělala značné, až absurdní zvraty.

1.1 *Proces anticipace*

Už od starověku jsme svědky skutečnosti, že začátek vigilie je posouván stále více zpět, dokonce až k ránu sobotního dne. Vše probíhalo ve třech fázích:

a) Začátek vigilie se z noci začíná přesouvat do sobotních večerních hodin, čímž liturgie ztrácí vigilijní charakter, a začíná být proto přiřazována k sobotě. Augustinův současník Hieronymus († 420) přikazuje, že „velikonoční vigilie nemá končit před půlnocí (*ut in die Vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat*)“.⁸ Svědkem tohoto posunu jsou liturgické knihy raného středověku, které ovšem obraže-

⁵ „Quanto ergo alacrius in hac vigilia, veluti matre omnium sanctorum vigiliarum, vigillare debemus, in qua totus vigilat mundus?“ *Sermo* 219 (in *Vigilia paschalis* I): PL 38,1088.

⁶ Zde není řečeno, že se jedná o velikonoční noc, jisté je pouze, že je to neděle. *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, ed. Bernard Botte, Münster: Aschendorff Verlag, 1988, s. 44.

⁷ *Missale Romanum*, Editio typica tertia, 2002, s. 337; *Český misál*, Praha: ČBK, 2015, s. 160.

⁸ *Comm. in Math.* 4,25: PL 26,192.

jí už předchozí stav. *Gelasianský sakramentář* (7. stol.) kromě formuláře „Ad missam in nocte“ uvádí ještě další formulář „Dominicum paschae“ (č. 46), což svědčí o tom, že v neděli dopoledne se konala další mše, neboť vigilie byla chápána jako liturgie sobotní: „Sequitur ordo qualiter sabbato sancto ad vigiliam ingrediantur“ (č. 42) a (pro lekce Písma při viglii): „Orationes per singulos lectiones in sabbato sancto“ (č. 43).⁹ *Gregoriánský sakramentář* to potvrzuje ještě i jiným údajem: z nadpisu pro neděli oktávu velikonočního „Die dominico post albas“ (sc. depositas) (č. 95) vyplývá, že novokřtění svá bílá roucha odkládali již v sobotu, kdy se završil oktáv jejich křtu, neboť ten – tak jako celá vigilie – byl chápán jako sobotní.¹⁰

b) V druhé fázi procesu anticipace dochází k posunu začátku vigilie ze sobotního večera na odpoledne. *Gelasianský sakramentář* před texty vigilie obsahuje pokyn, že klerikové vstupují do chrámu „octava hora diei mediante (ve dvě hodiny odpoledne)“ (č. 42), a v pokynu pro začátek mše pak uvádí, že má započít „ut stella in coelo apparuerit (když se na obloze objeví hvězda)“ (č. 43) – což pro období kolem jarní rovnodennosti může být kolem 18. hodiny. Na základě údajů z více pramenů vrcholného středověku můžeme usoudit, že v tomto údobí se začátek vigilie pohybuje kolem sobotního poledne.¹¹

c) Proces však pokračuje dál, neboť pravidlo, že mše vigilie nemá začínat před liturgickou hodinkou nony (cca 15 hod.), začíná být interpretováno tak, že údaj „post nonam“ znamená, že odpolední modlitba má mši předcházet; nic však nebrání tomu, aby mohla být absolvována dříve, v tomto případě i ráno. Tento vývoj můžeme vysledovat od 14. století. Byl pak kanonizován v tridentském misále (1570), neboť v oddílu

⁹ *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli*, ed. Leo Cunibert Mohlberg, Roma: Herder, 1981, s. 68. (= GeV) (*Gelasianum Vetus*). Tento stav trval až do roku 1970, neboť ještě v *Missale Romanum* z roku 1962 je formulář vigilie označen jako „Ordo sabbati sancti“, teprve MR 1970 vigilii jednoznačně chápe jako součást neděle Zmrtvýchvstání.

¹⁰ *Le sacramentaire Grégorien*, ed. Jean Deshusses, Fribourg: Editions universitaires, 1992, s. 203 (= Gr).

¹¹ „Magno vero die sabbati sancto vel sollemnissimo ... hora autem quinta vel sexta.“ *Le pontifical romaine du XII^e siècle*, ed. Michel Andrieu, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1938, s. 238. „Sabbato sancto, hora sexta ... deinde dicitur nona.“ *Le pontifical de Guillaume Durand*, ed. Michel Andrieu, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1940, s. 587.

„Sabbato sancto“ zde čteme pokyn: „Hora competenti ... dicta nona.“¹² Mše po poledni jsou od novověku obecně zakázány, což platilo i pro mši Zeleného čtvrtku i velikonoční vigilie.¹³ Situace liturgie Veliké noci byla opravdu tristní; slavila se v sobotní ráno v prázdném kostele, věřící se jí však nemohli účastnit, neboť se nejednalo o zasvěcený svátek, a Bílá sobota byla proto pracovním dnem.¹⁴

1.2 Obřad „vzkříšení“ jako projev lidové zbožnosti

Pokud se věřící nemohli v sobotní ráno účastnit oficiální liturgie, našli si náhradu ve formách lidové zbožnosti. Jednalo se o obřad *elevatio crucis*, zvaný také „vzkříšení“. Jeho původ je v jeruzalémské liturgii, poutníky byl pak přenesen na Západ, kde jej můžeme vystopovat asi od poloviny 10. století. Po obřadech Velkého pátku je do Kristova hrobu uložen kříž (*depositio crucis*), což bylo později provázáno modlitbami a zpěvem breviářových hodin. Původně tam byl uložen kříž bez korpusu, avšak spolu s konsekrovanou hostií. Tento eucharistický motiv začal později převládat: z *depositio crucis* se stalo *depositio hostiae*.¹⁵ V baroku byla tato tendence rozvinuta do výstavu hostie v monstranci zahalené průsvitnou rouškou. Někde byla místo kříže umístěna socha Krista ležícího v hrobě, proto se zde držela stráž (*Grabwache*) až do sobotního večera; jednalo se však vlastně o eucharistickou adoraci.¹⁶ V sobotní večer byl pak kříž z tohoto místa vyzvednut (*elevatio crucis*), původně bez zvláštních obřadů,

¹² *Missale Romanum. Editio princeps* (1570), ed. Manlio Sodi – Achille M. Triacca, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, s. 197 (= MR 1570).

¹³ Jejich možnost byla připuštěna teprve Apoštolskou konstitucí Pia XII. *Christus Dominus* a Instrukcí sv. Officia z 6. 1. 1953: AAS 45 (1953), s. 15–24, 47–51. Ještě CIC 1917 v kan. 821 uvádí: „Missae celebrandae initium ne fiat citius quam una hora ante auroram vel serius quam una hora post meridiem.“

¹⁴ Papež Urban VIII. ve snaze snížit počet zasvěcených svátků Apoštolskou konstitucí *Universa per orbem* (1642) z nich vyňal dny Velikonočního třídění. K celému procesu anticipace srov. Josef JUNGMAN, „Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum,“ *Liturgisches Jahrbuch* 1 (1951): 48–54. Hans-Jörg AUF DER MAUR, „Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen der 20. Jahrhunderts,“ *Bibel und Liturgie* 60 (1987): 2–25.

¹⁵ Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn: Schöningh, 2001, s. 331–334; Adolf ADAM, *Liturgický rok*, Praha: Vyšehrad, s. 72n.

¹⁶ Josef A. JUNGMAN, „Die Andacht der vierzig Stunden und das heilige Grab,“ *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952): 184–198.

později s modlitbami a zpěvy hodinek, lidovými duchovními písněmi i se sborovými a orchestrálními kompozicemi. Vznikla jakási večerní paraliturgie, která nahrazovala obřady Veliké noci. Pokud převládla eucharistický rozměr celého *depositio* (což bylo v našich oblastech), pak *elevatio* spočívalo pouze v přenesení monstrance (*translatio*) z Kristova hrobu na oltář, kde následovalo eucharistické požehnání; mše se slavit nemohla, protože byla už ráno, nehledě k tomu, že stále platil zákaz večerních mší. Tak se z obřadu lidové zbožnosti, zvaného „vzkříšení“, stala jakási zvláštní eucharistická pobožnost, která s obsahem Veliké noci samozřejmě vůbec nesouvisela, neboť šlo pouze o přenesení eucharistie z místa Kristova hrobu do svatostánku na hlavním oltáři.¹⁷ Tato situace pochopitelně byla z liturgického hlediska naprosto neudržitelná.

Jednotlivé diecézní rituály uvádějí různé podoby této pobožnosti (zaměříme se pouze na olomouckou arcidiecézi). *Caeremoniale* (1837)¹⁸ ji uvádí v závěru oddílu *Sabbatum sanctum* pod titulem „Resurrectio et processio“: Shromáždění se koná „hora consueta“ (v obvyklou dobu),¹⁹ kněz má albu, štolu a pluviál bílé barvy. Průvod se odebere „in locum sepulchri“, kde celebrant před monstrancí zanotuje antifonu *Regina coeli* s následující orací. Po incensaci přijme velum, zanotuje *Surrexit Dominus vere, Alleluia* a udělí lidu požehnání monstrancí. Pak se zformuje průvod s prapory, baldachýnem, nese se socha vzkříšeného Krista a paškál. Zapojí se i věřící a za zvuku zvonů a zpěvu velikonočních písní²⁰ průvod prochází kostelem (*circum ecclesiam*), příp. i mimo kostel (*extra ecclesiam*), za neustálého okuřování monstrance směřuje k hlavnímu oltáři, kde následují hodinky matutinum a laudes. Pokud se však nerecitují, celebrant intonuje *Te Deum laudamus*, následuje incensace, požehnání a orace z nedělní velikonoční mše.²¹

¹⁷ Ke vztahu eucharistické zbožnosti a dne Bílé soboty srov. František KUNETKA, „Bílá sobota – druhý den velikonočního třídění,“ *Studia theologica* 9, č. 1 (2007): 1–19, zde 16–18.

¹⁸ *Caeremoniale officii divini ... in hebdomada sancta*, Olomouci: Franciscus Slawik, 1837.

¹⁹ Jednalo se o večerní hodinu, kostel byl zcela zaplněn věřícími.

²⁰ Před nástupem cecilianismu v 2. polovině 19. století byla tato slavnost (zvláště v době hudebního klasicismu) slavnostně vybavena sborovými kompozicemi s orchestrálním doprovodem. Franz Xaver Gruber (1787–1863), autor melodie písně „Stille Nacht“, žádá v dopise z 14. 3. 1842 svého syna Felixe o výpomoc pro houslový part v orchestru pro sobotní večer při „Auferstehungs-Ceremonie“ (obřadu vzkříšení). Srov. Silvia STEINER-SPAN – Anna HOLZNER, *Stille Nacht! Heilige Nacht!*, Kevalaer: Butzon & Bercker, 2018, s. 151.

²¹ *Caeremoniale officii divini ... in hebdomada sancta*, s. 93–97.

O sto let později je obřad ve stále stejné struktuře uveden ve čtvrtém díle tzv. Prečanovy agendy (1932) v oddíle *De processionibus*,²² aby pak po dvaceti letech s reformou Obřadů velikonoční vigilie (1951), které nastoupily na jeho místo, přestal být užíván.

1.3 Liturgické hnutí (*Pius Parsch*)

Obrodné hnutí v benediktinských kláštorech (Guéranger, Casel) i hnutí tzv. Liturgického apoštolátu (Parsch) na tuto anomálii již dlouho upozorňovalo. S ohledem na naši geografickou situaci zmíníme zde zástupně za všechny jméno Pia Parsche (1884–1954), rodáka z Olomouce-Nových Sadů, který se neúnavně po celé půlstoletí na tomto poli angažoval jako augustiánský kanovník v klášteře v Klosterneuburgu u Vídně.²³ V prvním ročníku jím založeného časopisu *Bibel und Liturgie* se objevuje programový článek „Ostern und unser Volk!“, který začíná větou: „Pokud budu žít, nepřestanu usilovat o přeložení začátku obřadů vigilie (do nočních hodin).“ Text dále pokračuje:

Současný stav svědčí o tom, že tyto posvátné obřady jsou pro nás jistými ustrnulými zkamenělinami, když v sobotní ráno tohoto nejtíššího a aliturgického dne celého roku konáme velikonoční vigilijní slavnost zmrtvýchvstání v takřka prázdném kostele, když zpíváme Aleluja a přitom Kristus ještě takřka 24 hodin odpočívá v hrobě! Jestli se současná generace nápravy dočká, to nevím. Ale zcela jistě přijde čas, kdy se bude slavit skutečná slavnost vigilie o večeru Bílé soboty, tak jak tomu bylo v dřívějších dobách.²⁴

Parsch mluví o dvou možnostech nápravy: snaha o oficiální změnu časového situování obřadu, nebo její uskutečnění „via facti“; volí obě ces-

²² *Agenda provinciae ecclesiasticae Moraviae*, část IV., Olomouc, 1932, s. 487–491.

²³ K úsilí Pia Parsche o obnovu liturgie Veliké noci srov. Theodor MAAS-EWERD, „Pius Parsch und die Erneuerung der Osterfeier,“ in *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, ed. Norbert. Höslinger – Theodor Maas-Ewerd, Klosterneuburg: Österreichisches katholisches Bibelwerk, 1979, s. 215–239. Pavel KOPEČEK, *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*, Brno: CDK, 2016, s. 89–93. Andreas HEINZ, „Liturgiereform vor dem Konzil,“ *Liturgisches Jahrbuch* 49 (1999): 3–38, zde 4–18.

²⁴ *Bibel und Liturgie* 1 (1926/27): 193–196, zde 193.

ty.²⁵ V roce 1928 (!) zveřejňuje popis liturgie Veliké noci, jak ji slavil se společenstvím věřících v kostele sv. Gertrudy v Klosterneuburgu: Liturgie začíná v neděli o druhé hodině ranní zapálením ohně, zpěvem Exsultetu (latinsky s překladem do němčiny), čte se všech 12 čtení (němec-ky), následuje průvod ke křtitelnici, obnova křestního slibu s rozžatými svícemi; po krátké přestávce pak hodinky (matutinum a ranní chvály) s krátkou velikonoční hrou (*Osterspiel*) vše uzavírá slavení eucharistie. Tématikou homilie je „heilige Nacht, heiliges Licht, heiliges Wasser“ (svatá noc, svaté světlo, svatá voda). Zpráva je uzavřena takto: „Bylo 7 hodin ráno,²⁶ když zaznělo *Ite, missa est, aleluja, aleluja.*“ Celá slavnost byla pak zakončena společnou hostinou – agapé.²⁷ Pius Parsch se naplnění svého snu ještě dožil, neboť součástí obnovy obřadů Veliké noci v roce 1951 bylo i přenesení začátku vigilie opět do nočních hodin.²⁸

Samotnou obnovu obřadů Veliké noci musíme ovšem vidět v celé souvislosti s liturgickým hnutím, které již od osvícenství o liturgickou reformu usilovalo. Prvním významným novodobým oficiálním textem je encyklika *Mediator Dei* (1947) papeže Pia XII.,²⁹ v následujícím roce dochází k zřízení komise pro obnovu liturgie (tzv. *Comissione Piana*) a výsledky její práce jsou pak ve formě spisu o 350 stranách předloženy papeži s názvem „*Memoria sulla Riforma Liturgica*“.³⁰

²⁵ Srov. „Osternachlese,“ *Bibel und Liturgie* 7 (1932/33): 333–337.

²⁶ Parsch po této zkušenosti konstatuje, že začátek vigilie je příliš pozdě, a navrhuje začít už od půlnoci.

²⁷ Srov. „Eine Osternachtfeier,“ *Bibel und Liturgie* 2 (1927/28): 261n.

²⁸ V roce 2011 byl v Klosterneuburgu založen Institut Pia Parsche (*Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie*), jehož ředitelem je prof. Andreas Redtenbacher. Péči této instituce je rozsáhlé Parschovo literární dílo znovu vydáváno a ob-
sáhle komentováno.

²⁹ AAS 39 (1947), s. 521–600. Česky: Brno: Sušilova literární jednota bohoslovců, 1948.

³⁰ K této fázi reformy srov. Annibale BUGNINI, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma: C. L. V., 1997, s. 21–27. Texty všech dokumentů liturgické obnovy za Pia XII. srov. in *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903–1963), ed. Carlo Braga – Annibale Bugnini, Roma: C. L. V., 2000, s. 303–969. Andreas HEINZ, „Liturgiereform vor dem Konzil,“ *Liturgisches Jahrbuch* 49 (1999): 3–38.

1.4 Reforma obřadů Veliké noci

Prvním plodem tohoto úsilí je reforma obřadů velikonoční vigilie v roce 1951.³¹ V příslušném Dekretu Kongregace obřadů z 9. 2. 1951³² je zmíněna historie celého anticipačního procesu (*ad horas primum vespertinas, dein postmeridianas denique ad matutinas sabbati sancti horas*) a jsou uvedeny dva důvody znovunavrácení obřadů vigilie *ad horas nocturnas, quae dominicam Resurrexitonis antecedunt*: důvod symbolický (*symbolismus originalis* – vigilie je noční bohoslužba) a pastorační (*ratio pastoralis* – možnost co největší účasti lidu).

Již následující rok vyšly obnovené obřady ve druhém vydání.³³ V Dekretu z 11. ledna 1952³⁴ je zde jako hora *competens* označen čas „circa mediam noctem“, místní ordinář po zvážení okolností může povolit anticipaci, ne však před 20. hodinou (*non autem ante horam octavam post meridiem*). Obnovené obřady vigilie byly pak v roce 1956 včleněny do jiné liturgické knihy, kterou se obnovují obřady celého Svatého týdne.³⁵ Dle příslušného Dekretu³⁶ je možné s ohledem na situaci věřících a místní poměry přeložit začátek slavení liturgie na dřívější dobu; nesmí však začínat před setměním (*non inchoetur ante diei crepusculum*) a v žádném případě před západem slunce (*certe non ante solis occasum*) (s. X). Velmi vhodně je zde poukázáno na skutečnost, že dřívější anticipace z noci na ráno předchozího dne rozkolísala zároveň i obsahovou náplň jednotlivých dnů Velikonočního třidení. Nejen že tím slova a symboly ztratily svůj smysl (*verborum et symbolorum sensus amisit*), ale kvůli extrémně brzkému začátku velikonočního vigilie (*praecoci paschali gaudio*) ztratil sobotní den svou náplň, která mu jako dni smutku při vzpomínce na Pánovo pohřbení a spočinutí v hrobě náleží (*propriam indolem perdidit luctuosam memoriae dominicae sepulturae*) (s. VII).

³¹ *Ordo Sabbati Sancti, quando vigilia paschalis instaurata peragitur*, Typis polyglottis Vaticanis, 1951 (= OSS).

³² AAS 43 (1951), s. 128–137.

³³ *Ordo Sabbati Sancti, quando vigilia paschalis instaurata peragitur*. Editio altera cum ordinationibus et rubricarum variationibus per decretum diei 11 ianuarii 1952 approbatis, Typis polyglottis Vaticanis, 1952.

³⁴ AAS 44 (1952), s. 48–63.

³⁵ *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*. Editio typica, 1956 (= OHS)

³⁶ AAS 47 (1955), s. 838–841.

Instrukce Kongregace obřadů v téže liturgické knize³⁷ uvádí mimo jiné text, který se týká vztahu mezi lidovou zbožností a liturgickým slavením. V čl. 23 se hovoří o tom, že se Svatým týdnem je spojeno mnoho lidových zvyků (*consuetudines populares*). Pokud tyto projevy podporují zdravou zbožnost (*solidam pietatem*), mají být moudře spojeny s reformovanými obřady. Věřícím však má být připomínáno, že jakkoliv mohou být tyto projevy cenné, slavení liturgie je jim zcela nadřazeno (*natura sua longe praecellit*).³⁸

Ohlasy na obnovené obřady velikonoční vigilie byly naprosto pozitivní; liturgické časopisy věnovaly této události celá čísla, příp. ročníky.³⁹ Ze zpráv biskupů bylo zřejmé, že účast věřících byla oproti předchozí praxi nadprůměrná. Za velmi cenný přínos bylo považováno zavedení obřadu obnovy křestního slibu, který dle místních ustanovení mohl být v národním jazyce. Byly však doporučovány i změny: titul liturgické knihy by neměl znít „Ordo Sabbati sancti“, ale např. „Ordo in sanctissima Nocte paschali“, ve výběru čtení připustit větší volnost, pokud možno by měl být udělován křest, hostie k přijímání nechť jsou konsekrovány v této mši.

V závěru posouzení reformy velikonoční vigilie z roku 1951 je však třeba objektivně říci, že v rozporu s Augustinovým citátem „mysterium Christi crucifixi, sepulti, suscitati“ (Ep. 55,14),⁴⁰ což je jednoznačně tematickou náplní Velkého pátku, Bílé soboty a neděle Zmrtvýchvstání, jsou obřady vigilie stále chápány jako obřady Bílé soboty. Celek velikonočního třídění konstituován není, jedná se pouze o závěrečné dny Svatého týdne, ovšem v pořadí čtvrtek, pátek a sobota (nikoliv tedy pátek, sobota a neděle), takže nejdůležitější den, neděle Zmrtvýchvstání, zde není

³⁷ AAS 47 (1955), s. 842–847.

³⁸ Poslední oficiální dokument, týkající se této problematiky je *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii*, který vydala Kongregace pro bohoslužbu a svátosti v roce 2001 (Praha: Česká biskupská konference, 2007). V textu týkajícím se projevů lidové „pašijové“ zbožnosti je uvedeno: „Ve vztahu k pašijovým hrám má být věřícím vysvětlen značný rozdíl, který existuje mezi ‚představením‘, jež je napodobením (*mimesis*), a ‚slavením liturgie‘, která je památkou a tajemným zpřítomněním spasitelné události Kristova utrpení (*anamnesis*)“ (čl. 144).

³⁹ Srov. např. *La Maison-Dieu* 26 (1951): 7–123; *Rivista Liturgica* 38 (1951): 49–72; *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952): 132–213; *Revista liturgica* 5 (1951): 33–75; *Tijdschrift voor Liturgie* 35 (1951): 178–232 apod.

⁴⁰ Tento citát uvádí i Dekret v *OHS*, s. VI.

vůbec zahrnut.⁴¹ Bylo jasné, že reforma není zcela dotažena, za této situace však zřejmě nebylo možné dosáhnout víc. Poslední krok však přišel nečekaně brzy: od promulgace misálu Jana XXIII. (23. 6. 1962) uplynulo jen několik měsíců, než byl 11. října zahájen Druhý vatikánský koncil, na němž je jako jeden z jeho prvních „liturgických“ plodů v roce 1970 vydán misál Pavla VI.,⁴² kde v celku Velikonočního třídení je nedělní liturgie jednoznačně zahájena vigilií, tedy obřady Veliké noci.

2. NOC DĚJIN SPÁSY (ANAMNÉZE)

Kromě vigilijního charakteru obřadu (noční bohoslužba) můžeme poukázat na jeho další, snad ještě závažnější rozměr, kterým je silná dimenze anamnetická. Pokud vyjdeme ze snad nejstručnější definice křesťanské liturgie jako celebrativní anamnéze paschálního mysteria, obsahuje tato charakteristika dva stěžejní pojmy liturgické teologie. Pro liturgii Veliké noci je však příznačné, že mysterium paschale je chápáno v širokém kontextu celých dějin spásy, což se projevuje např. ve skladbě vigilijních čtení, v textu chvalozpěvu *Exsultet* i v modlitbě nad vodou při křestní liturgii.

2.1 *Mysterium paschale*

Tento výraz se stává klíčovým pojmem Konstituce o liturgii II. vatikánského koncilu (1963). Hned v prvním článku úvodní teologické kapitoly (č. 5–13) se objevuje formulace:

Dílo vykopení lidstva a dokonalé oslavy Boha, jehož předešlou byly velké Boží skutky na lidu Staré smlouvy (*magnalia in populo Veteris Testamenti*), naplnil Kristus, Pán, a to zvláště velikonočním tajemstvím (*per paschale mysterium*) svého blaženého utrpení, zmrtvýchvstání a slavného nanebevstoupení (čl. 5).⁴³

⁴¹ Ještě i MR 1962 má po oddíle *Sabbato sancto* vloženo *Ordo missae* s prefacemi a kánonem (s. 216–328), aby teprve potom po 112 (!) stranách následoval formulář velikonoční neděle.

⁴² *Missale Romanum*, Editio typica, 1970 (= MR 1970).

⁴³ *Constitutio de sacra Liturgia*, in AAS 56 (1964), s. 97–134, zde 99 (překlad F. K.). *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 125–171, zde 135.

Je zřejmé, že se zde nejedná o přímou definici obsahu pojmu,⁴⁴ důležité však je, že se tento výraz na jednání koncilu podařilo prosadit jako klíčový liturgicko-teologický pojem (v Konstituci je užito osmkrát) oproti tradičně akcentovanému pojmu inkarnace.⁴⁵ Celý proces je výsledkem důsledných snah liturgického hnutí právě na poli liturgické teologie v 1. polovině 20. století. Nesporný význam a zásluhu zde má benediktin z kláštera Maria Laach Odo Casel (1886–1948), který svým pojetím překonává scholastická a novoscholastická zúžení a svůj projekt „Mysterientheologie“⁴⁶ považuje za globální teologický koncept, jež Joseph Ratzinger pokládal za „die vielleicht fruchtbarste theologische Idee des 20. Jahrhunderts“ (snad nejplodnější teologický koncept 20. století).⁴⁷

Výraz *πάσχα*, převzatý z aramejštiny (ܡܫܚܐ, hebr. חֲמִישָׁה), poukazuje na první smlouvu (SZ), na její základní událost – exodus Izraele z Egypta do zaslíbené země. Zde se odráží Boží vůle, Boží moc, Boží neotřesitelná věrnost životu a svobodě.⁴⁸ Ve stejné linii je pak *transitus Christi* – jeho přechod ze smrti do života. V obou případech se vždy jedná nikoliv o statický, ale dynamický charakter této bipolarity: ne tedy smrt – život, ale ze smrti k životu; ne otroctví – svoboda, ale z otroctví ke svobodě; ne temnota – světlo, ale ze tmy ke světlu. Při volbě řeckého ekvivalentu je proto třeba zcela jistě preferovat pojem διαβάσις, neboť již samotná předpona δια vyjadřuje transitorní polaritu, dynamický potenciál poj-

⁴⁴ Je totiž citován text anamnéze římského kánonu „Unde et memores... tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis...“ MR 2002, s. 576.

⁴⁵ Velkou zásluhu na tom má pomocný biskup Henri Jenny z Cambrai, který jej při jednání v komisích prosadil i přes odpor vlivného italského teologa Vaggaginiho, který preferoval právě pojem inkarnace. Srov. Cipriano. VAGGAGINI, *Il senso teologico delle liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma: Edizioni Paoline, 1965.

⁴⁶ Základní Caselovy texty k této tématice: *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, 1922. *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1932. *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941; „Mysteriengegenwart“, *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft* 8 (1929): 145–224. Obsáhla studie k naší tématice „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier“, *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft* 14 (1934): 1–78. Ke Caselově teologii mysteria srov. Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie, Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz: Grünewald, 1982. Kriticky k Caselovi Andrea GRILLO, *Introduzione alla theologia liturgica. Aprocio teoretico alla liturgia a ai sacramenti cristiani*, Padova: Abbazia di S. Giustina, 1999, s. 161–180.

⁴⁷ Joseph RATZINGER, „Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz,“ in *Theologie der Liturgie*, Freiburg: Herder, 2008, s. 197.

⁴⁸ Ta je hymnicky vyjádřena kantikem (Ex 15) po 3. čtení o Veliké noci, které se proto nemůže vynechat.

mu. To je zcela i v duchu rabínské teologie, neboť v pesachové Hagadě čteme tento text:

Vyvedl nás z otroctví ke svobodě, ze zármutku k veselí, ze dnů truchlení ke dni svátečnímu, z nehlubší temnoty k velikému světlu a ze zotročení k vykoupení.⁴⁹

V pojmu pascha jako by byly zhutněny celé dějiny spásy, koncentrované přítomno celé dílo vykoupení, takže lze snad říci, že „pascha die zentrale Kategorie der Liturgie-Theologie des Konzils bildet“.⁵⁰ My na tomto Kristově transitu (διάβασις) máme účast zvláště ve křtu a eucharistii, což jsou proto velikonoční svátosti par excellence, ať v podobě týdenní nedělní paschy, tak i ročního slavení velikonoce: „Tak jako má významné postavení neděle v rámci týdne, má je slavnost Paschy v cyklu liturgického roku.“⁵¹

Pojem „mysterium paschale“ však není zcela totožný s pojmem „mysterium Christi“. Mohli bychom říci, že vyjadřuje určité hledisko, pod kterým celé tajemství Krista nahlížíme. Všechny události Ježíšova života mají svůj význam, hodnocení, dynamiku a zaměření vzhledem k jeho ponížení a povýšení, smrti a vzkříšení, jeho vydanosti Otcí a nám až do krajnosti, jeho přechodu skrze smrt do Otcovy slávy. Jde o Boží čin v Kristu, na kterém můžeme mít ve víře účast, neboť je v Duchu svatém eklesiálně zpřítomňován v liturgickém slavení (anamnéze). „Mysterium Christi“ pak obsahuje celé jeho jednání k slávě Otce a k našemu posvěcení, tedy skutečnosti od vtělení až po jeho příchod, přičemž velikonoční událost jeho smrti a vzkříšení je zde chápána a slavena jako střed a vrchol.

To vyjadřuje první část tohoto termínu (mysterium), zatímco výraz „paschale“ v jeho transitorním (pascha jako přechod), nikoliv pasionálním pojetí (pascha jako utrpení) poukazuje na neustálé a nezvratné Boží sebedílení v dynamice času, neboť Bůh je Bohem dějin a v dějinách, je průvodcem lidstva právě v podmínkách naší dějinné existence. Dialek-

⁴⁹ *Nová pražská pesachová hagada*, Praha: Sefer, 2007, s. 61.

⁵⁰ Joseph RATZINGER, „40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick,“ in *Theologie der Liturgie*, Freiburg: Herder, 2008, s. 695–711, zde 699.

⁵¹ „Fastigium igitur, quod dies dominica habet in hebdomada, sollemnitas Paschae habet in anno liturgico.“ *Calendarium Romanum*, Editio typica, 1969, čl. 18. Srov. také Thomas J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville: The Order of St. Benedict, 1991. Harald BUCHINGER, „Zur Ursprung und Entwicklung des liturgisches Jahres – Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischen Forschung,“ *Liturgisches Jahrbuch* 61 (2011): 207–240.

tická dynamika má ovšem základy už v novozákonních spisech. Pašijové vyprávění v Janově evangeliu začíná zmínkou o tom, že Ježíš má „přejít“ (μεταβαίνω) z tohoto světa k Otci (Jan 13). Ale i my víme, že jsme „přešli (opět μεταβαίνω) ze smrti do života, protože milujeme bratry“ (1 Jan 3). Uchopíme-li pojem paschy jako přechodu v co nejširším smyslu, v mnohovrstevném významu a univerzálním rozměru, pak jde „o paschu Krista, paschu Izraele, paschu církve, paschu vlastní i paschu kosmickou“.⁵² S kristologickou typologií paschy (beránek) je spjata baptismální typologie exodu (voda). Pojem „mysterium paschale“ je významný z hlediska teologického, liturgického i soteriologického.⁵³

Uzavřeme tuto část středověkým textem Ruperta von Deutz († 1129) z jeho obsáhlého spisu *Liber de divinis officiis*, kde vyjadřuje transitorní dynamiku a dialektické napětí na příběhu Krista i nás samotných:

1. (Kristus): Nox ista ‚pascha‘ dicitur, pascha autem hebraice, latine dicitur ‚transitus‘. Quis ergo transivit? Unde et quo transivit?

Christus Dominus transivit
de hoc mundo ad Patrem,
de morte ad vitam,
de ignobilitate ad gloriam,
de servitio ad regnum,
de contumeliis ad honorem,
de fluctibus saeculi ad portum caeli,
de medio latronum ad Patris consessum.

Kristus, Pán, přešel
z tohoto světa k Otci,
ze smrti k životu,
z ponížení ke slávě,
ze služebnictví k panování,
z potupy ke cti,
z bouří světa k nebeskému přístavu,
z prostředí lotrů k pravici Otce.

2. (křesťané): Transivimus et nos, ‚Pascha nostrum Christus est‘, ‚transitus‘ noster immolatus Christus est. Quo ergo transivimus? Quam ex longiquo?

⁵² Srov. František KUNETKA, „Slavení paschy v církvi starověku,“ *Studia theologica* 18, č. 2 (2016): 23–57, zde 47.

⁵³ Z velkého množství literatury k této tematice: Hans Urs von BALTHASAR, „Mysterium paschale,“ in *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, sv. III/2, ed. Johannes Feiner – Magnus Löhrer, Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1969, s. 133–319. Simon A. SCHROTT, *Pascha-Mysterium*, Regensburg: F. Pustet, 2014. Martin STUFLESSER, „Seither hat die Kirche niemals aufgehört sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln... (SC 6). Die theologische Bestimmung der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums als Ausgangspunkt für eine Theologie der Sakramente,“ in *Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch*, ed. Stephan Böntert, Regensburg: F. Pustet, 2015, s. 13–43.

⁵⁴ Rupert von DEUTZ, *Liber de divinis officiis*, sv. 3, ed. Helmut Deutz – Else Deutz, Freiburg: Herder, 1999, s. 844–846.

De diabolo ad Deum,
de hoste ad Patrem,
de tyranno, qui nec Deus est nec homo,

ad regem nostrum, qui Deus est
et homo.

Transivimus, inquam, de tenebris
ad lucem,

de fatigatione ad requiem,
de planctu ad canticum,
de nuditate ad tegumentum,
de paupertate ad opulentiam,

de reatu ad gratiam,
de poena ad gloriam.

Od ďábla k Bohu,
od nepřítele k Otci,
od tyrana, který není ani Bůh ani
člověk,
k našemu Králi, který je Bohem
i člověkem.

Přešli jsme, pravím, od temnoty
ke světlu,

od zemdlenosti k odpočinutí,
od nářku ke zpěvu,
od nahoty k oděni,
od chudoby k hojnosti,

od víry k milosti,
od trestu ke slávě.⁵⁵

2.2 Anamnésis

K pojmu *mysterium paschale*, pokud jej vysvětlujeme z liturgického hlediska, patří zároveň neméně významný pojem, kterým je ἀνάμνησις (NZ), *memoria* (lat.), μνημόσυνον (LXX), *monumentum* (Vulgata), זְכוּרָה (hebr.), což je vzpomínka, připomínka, památka. Pojem anamnésis lze traktovat ve velmi širokém záběru z pohledu filozofického, psychologického, biblického, teologického i liturgického.⁵⁵ I z kulturně-antropologického pohledu jde o základní funkci lidské paměti, která skrze připomínání tvoří dějinnou identitu a jako komunikativní paměť spojuje mezi sebou jednotlivé generace, jistou objektivizací tak spoluvytváří danou kulturu, jejíž součástí je i symbolicko-komunikativní jednání.⁵⁶ Ne nadarmo se říká: „Národ bez paměti je národ bez budoucnosti.“

⁵⁵ Srov. art. *anamnese*: hledisko filosofické (Jörg JANTZEN), psychologické (Wunibald MÜLLER), biblické (Heinz-Josef FABRY), teologické (Arno SCHILSON), liturgické (Hans Bernhard MEYER), in *LThK*³, sv. 1, sl. 589–593.

⁵⁶ K širšímu pohledu srov. Jan ASSMANN, *Kultura a paměť: Pismo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor, 2011. Richard SCHAEFFLER, „Darum sind wir eingedenkt. Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier, Religions-philosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit,“ in *Vom Sinn der Liturgie*, ed. Angelus Häussling, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1991, s. 16–44. „*Faire memoire*“, *L'anamnèse dans la liturgie*, ed. André Lossky – Manlio Sodi, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

Specifikem židovsko-křesťanské anamnéze je skutečnost, že ustavující událost se neodehrává v jakémsi mýtickém čase mimo dějiny, nýbrž jde o historickou událost, která představuje zakládající „mýthos“ společenství Božího lidu, pro který jsou právě dějiny prostorem setkání s tím, který sám v dějinách jedná a je jejich Pánem. Zakládajícími událostmi jsou:

- exodus z Egypta, pascha Rudým mořem a smlouva na Sinaji: *Hospodin, který tě vyvedl z egyptského otroctví,*
- tajemství smrti a vzkříšení Krista: *Bůh, který Ježíše vzkřísil z mrtvých.*⁵⁷

Je příznačné, že v liturgii Veliké noci se v mnoha textech objevují dějiny spásy v jejich celistvosti a jednotě – ať je to Exsultet, lekce vigilie nebo modlitba nad vodou. Základní modely (paradigmata) v těchto textech svědčí o tom, že spolu s Židy máme velký „anamnetický potenciál“ – ať už v zakoušení Boží věrnosti a lásky, ale i lidského selhání a pokání v našich dějinách cesty ke svobodě. V Exsultetu zpíváme text, který jakoby jedním dechem hovoří o tom, že „toto je noc, kdy jsi naše praotce, Izraelovy děti, vyvedl z Egypta a převedl Rudým mořem“, ale zároveň je to i noc, „v níž Kristus rozlomil pouta smrti a jako vítěz vystoupil z hrobu“. Pesach Izraele i Kristova pascha – obojí je projevem nikdy neustávající a nezvratné vůle Stvořitele k záchraně a vysvobození člověka. Tyto události jsou neopakovatelné, ale spásná dynamika Boží v nich obsažená je celebrativně-anamneticky v liturgickém dění zpřítomňována. Rituální anamnézi dochází k liturgické „kontrakci času“. Byť se určité události staly za určitého faraona, příp. „pod Pontským Pilátem“ (vzkříšení ovšem musíme chápat už jako událost metahistorickou), a v tom smyslu se už opakovat nemohou, v liturgickém slavení je právě prostřednictvím anamnetické dimenze stále přítomna Boží síla k záchraně a Boží vůle ke svobodě, která je jen jediná, nezvratná a neustále přítomná v dějinách i v životě každého člověka. Můžeme a máme být účastníky Exodu, tak jako i účastníky Kristova paschálního mystéria. V liturgii Veliké noci je toto vše velmi koncentrovaně přítomno. Proto správný překlad latinské formulace v Exsultetu „Haec est nox“ by měl znít „Toto je noc“, nikoliv „To je ta noc“ (jak uvádí současný český překlad). Také text „Haec sunt enim festa paschalia“ by měl být přelo-

⁵⁷ Srov. Reinhard MESSNER, *Einführung*, s. 160–165. Clemens THOMA, „Memoria der Rettung – Feier des Gläubens in Judentum,“ in *Vom Sinn der Liturgie*, ed. Angelus Häußling, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1991, s. 45–61.

žen nikoliv jako „Dnes je slavnost veliké noci“, ale „Toto je totiž svátek paschy“, příp. „Toto je slavnost Velikonoc“, neboť takto je anamnetický rozměr vyjádřen přiléhavěji. Forma přednesu chvalozpěvu tuto dimenzi vyjadřuje. Je jáhnem přednášen na ambonu, kde probíhá také četba textů Písma, jde tedy o eklesiální kérygma; ambon není totiž místem informace, ale anamnéze. Pokud se v liturgii čtou biblické texty, není to přece kvůli informaci – posluchači je znají a mnohokrát je už slyšeli. Jejich přednesem při bohoslužbě se však podílíme na základním anamnetickém charakteru liturgie. My, pozdější generace, se prostřednictvím liturgické anamnéze, prostřednictvím textů a svědectví, které ve víře přijímáme, stáváme současníky také. Augustin to v jednom ze svých komentářů k biblickým textům vyjadřuje takto:

Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme vám... I my jsme tedy slyšeli, ale neviděli (*Et nos ergo audivimus, sed non vidimus*). Jsme tedy méně šťastní než oni, kteří viděli a slyšeli? (*Minus enim sumus felices quam illi, qui viderunt et audierunt?*) Oni viděli, my jsme neviděli, a přece jsme společníky, neboť sdílíme společnou víru (*et tamen socii sumus, quia fidem communem tenemus*)... To vám píšu, aby vaše radost byla úplná. Plnost radosti (*gaudium plenum*) vidí a chápe v samotném společenství, lásce a jednotě (*in ipsa societate, in ipsa caritate, in ipsa unitate*).⁵⁸

Jsme současníky Božích činů spásy, když „historičtí“ současníci těchto událostí sdělují to, co prožili. Události se neopakují, opakuje se obřad. Mění se časoprostorové koordináty slavení, je to tedy člověk, který se „opakuje“. Jde o připomínku minulosti, zároveň však o záchranu v přítomnosti i o naději budoucnosti.⁵⁹ Text židovské pesachové Hagady to vyjadřuje takto:

V každém z pokolení je povinností každého Žida vidět sama sebe, jako by on sám vyšel z Egypta, jak je řečeno: Tohoto dne pověz svému synu, aby říkal: Jelikož tohle učinil Hospodin mně při mém východu z Egypta. Svatý, jemuž žehnáme, nevykoupil pouze naše předky, ale s nimi vykoupil také nás, jak je řečeno: I nás vyvedl odtamtud, aby nás přivedl a dal nám tu zemi, jak přísahal našim otcům.⁶⁰

⁵⁸ AUGUSTINUS, *Tract. in epist. Joannis* I,1,3: PL 35, 1980.

⁵⁹ Tento trojí rozměr liturgie pregnantně a v hutné zkratce vystihuje antifona *O sacrum convivium* k druhým nešporám svátku Těla a Krve Páně: „*O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius (minulost), mens impletur gratia (přítomnost) et futurae gloriae nobis pignus datur (budoucnost)*“. *Liturgia horarum*, Editio typica, sv. 3, s. 502.

⁶⁰ *Nová pražská pesachová hagada*, Praha: Sefer, 2007, s. 59.

Až do středověku byla v křesťanství anamnéze zúžena na slavení mše, reformace přinesla a zdůraznila anamnetický charakter zvěstování, ve 20. století pak Odo Casel ve své „Mysterientheologie“ propojil oba aspekty a nabídl pojem „Mysteriengegenwart“, což je přítomnost Kristova díla v liturgickém slavení církve.⁶¹ Na přímý Ježíšův příkaz „To konejte na mou památku“ navazuje v pavlovském podání vysvětlující komentář: „Kdykoliv tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde“ (1 Kor, 11, 26). Nejen slovo, ale i rituální jednání získává kérygmatickou kvalitu. V liturgii se děje anamnéze Božího jednání ke spáse člověka, proto ji Odo Casel charakterizuje jako „Kultmysterium“. Jedinečné události minulosti jsou v liturgii zpřítomňovány, ne však v jejich historicky podmíněných okolnostech, ale jakoby v jednom ohnisku, kterým je Ježíšova bezvýhradná vydanost Otcí a nám až k smrti – jeho *mysterium paschale*. Anamnéze je zpřítomňující vzpomínání.

3. NOC TŘÍ POŽEHNÁNÍ (EULOGIE)

Je poměrně nedávným výdobytkem liturgické vědy v oblasti eucharistologie, když odhalila přítomnost slavnostní „žehnačí“ modlitby jako součásti každého sakramentálního (i nesakramentálního) slavení. Jde o modlitbu, pronášenou např. nad vodou v křestním obřadu, při žehnání křížma, nad olejem nemocných, nad novomanželi, při ordinaci liturgii, při zasvěcení panen, řeholních slibech, zasvěcení kostela apod. Tyto modlitby patří ke společnému rodu (*genus*), který nazýváme eulogická modlitba (εὐλογία, benedictio, בְּרָכָה, dobrořečení, žehnání, chvála); eucharistická modlitba v mešní slavnosti tak představuje určitý druh (*species*) výše zmíněného rodu.⁶² My zde o tomto modlitebním typu hovoříme proto, že velikonoční vigilie je jedinou bohoslužbou v liturgickém roce, kde se tento modlitební prvek objevuje na třech místech, ve třech různých oddílech této liturgie.⁶³ Zjištění, že svátostná liturgie není pouze

⁶¹ Odo CASEL, „Mysteriengegenwart“, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928): 145–224.

⁶² Srov. např. Michael B. MÄRZ, „Gebetsformen der Liturgie“, in *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, ed. Hans Bernhard Meyer et al., Regensburg: F. Pustet, 1990, s. 97–130. FRANTIŠEK KUNETKA, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 219–241.

⁶³ Hans-Jörg AUF DER MAUR, „Lobpreis und Anrufung Gottes in sakramentlichen Vollzug“, in: *Zeichen des Lebens: Sakramente im Leben der Kirche – Rituale im Leben der Men-*

zacházení s hmotnými elementy (voda, olej, chléb, víno), ale je také prostorem modlitby, je velmi důležité pro překonání hylemorfního zúžení (materia-forma), které od vrcholné scholastiky ovládalo pojetí sakramentální liturgie až do 20. století. Ovšem i dříve, už od raného středověku, se začínají objevovat otázky, kdy vlastně svátost působí. Znamou Augustinovu tezi „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum“⁶⁴ nelze chápat ve smyslu pozdějšího aristotelského hylemorfismu, jak jej praktikovala scholastika, že by tedy „verbum“ znamenalo křestní formuli, neboť Augustin má na mysli slavnostní modlitbu, pronášenou nad vodou uprostřed shromážděné obce při iniciačním obřadu. Indikativní křestní formule („Já tě křtím...“) se například ve spise *Traditio apostolica* vůbec nevyskytuje, křest ponořením se totiž děje za vzájemného dialogu při vyznání víry křtěnce. Ve vrcholné scholastice to ovšem byla už svátostná formule, kterou předsedající pronáší v indikativní formě; místo plurálu eulogické modlitby (my vzdáváme díky, přinášíme, prosíme) je tím chápání liturgického dění zúženo a izolováno na vztah udělovatele a příjemce, resp. na materii a formu. V současném pojetí lze výraz „verbum“ při sakramentální liturgii chápat ve trojím smyslu:

- Slovo Písma: při každém slavení svátostí (i svátostin) se děje četba Božího slova
- Slovo modlitby: anamneticko-epikletická eulogie
- Slovo svátostné formule: text, který doprovází „zacházení“ s materií

Středověké zúžení chápání slova ve svátostné liturgii je tím překonáno, je zdůrazněn dialogický charakter celého slavení. Ve slově Písma zakoušíme Boží sebesdílení v událostech spásy, odpovídáme na něj modlitbou chvály a díky v eulogické modlitbě. Tomu proto odpovídá i její struktura. V první části je obsažen celebrativní (nikoliv informativní) výčet událostí, které svědčí o Boží věrnosti a péči o člověka; tím je stvrzen anamnetický charakter celého slavení. V druhé, epikletické části je děj obsahově i gramaticky převeden z minulosti do přítomnosti: na základě ujištění o Boží věrnosti v předchozí části se teď společenství věřící obce obrací k Bohu s prosbou, aby se jeho láska a věrnost projevila i nyní a dnes v konkrétních situacích, zároveň však i s parusiálním

schen, ed. Paul M. Zulehner et al., Ostfildern: Schwabenverlag, 2000, s. 179–198. Birgit J. MÄRZ, „Vigilia paschalis: Die Nacht der Nächte,“ *Bibel und Liturgie* 76 (2003): 111–120.

⁶⁴ Tract. In Joan. 80,3: PL 35,1840.

výhledem definitivního přijetí celého stvoření na konci času; k anamnézi tedy přistupuje aktualizace spolu s rozměrem eschatologické anticipace. Svědectvím současného přechodu od středověké fixace na prvky materie a formy k vyzvednutí významu slavnostní anamneticko-epikletické modlitby je tento oficiální text: „Epikléze s anamnézí je centrem každého slavení svátostí“.⁶⁵

a) Eulogie nad světlem svíce

Text chvalozpěvu nad velikonoční svící, plný nádherných obrazů i slovních obrátů, zcela jistě patří k tomuto druhu eulogických modliteb, o čemž svědčí i dialog, který známe z eucharistické modlitby jako její úvod před prefací. Klíčovým výrazem tohoto chvalozpěvu v jeho anamnetické části je výraz „haec nox est“ (toto je noc).

b) Eulogie nad vodou

Prvek vody slouží jako „podklad“ této modlitby; proto je nadepsána *Benedictio et invocatio Dei super aquam*.⁶⁶ Výčet paradigmát dějin spásy v anamnetické části je umocněn symbolickým úkonem ponořením paškálu do vody ve křtitelnici v části epikletické; tento úkon je však třeba chápat ne ve smyslu „posvěcení“ vody, ale posvěcení člověka, neboť nás neosvobozuje síla vody, ale moc Ducha svatého.⁶⁷

c) Eulogie nad chlebem a vínem

Je vrcholnou modlitbou celé slavnosti, první velikonoční eucharistická modlitba tohoto roku, která doprovází první stolování učedníků s ukřižovaným a vzkříšeným Pánem. V anamnetické části (preface) se objevuje strohá a pregnantní paschální teologie s poukazem na „hodie“ této noci: „Pascha nostrum immolatus est Christus... qui mortem nos-

⁶⁵ *Katechismus katolické církve* (č. 1106), Praha: Zvon, 1995, s. 212. Ovšem prvotní francouzský originál katechismu uvádí „au coeur“, což znamená v srdci, tedy v centru: *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris: Mane/Phon, 1992, s. 243. Oficiální latinský text, který vyšel o pět let později, tuto formulaci potvrzuje: „Epiclesis est, cum Anamnesi in corde uniusquisque celebrationis sacramentalis“. *Catechismus catholicae ecclesiae*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, s. 306. Mezi formulací, že eulogická modlitba je „centrem“, nebo je „v centru“ (sakramentálního slavení), existuje jemná, ale důležitá nuance.

⁶⁶ *Ordo baptismi parvulorum*, Editio typica, 1969, s. 28. MR 1970 uvádí *Benedictio aquae* (s. 283), český překlad ovšem nesprávně *Svěcení vody: Český misál*, Praha: ČBK, 2015, s. 178.

⁶⁷ Dopravodný text je převzat z GeV, č. 448: „Discendat in haec plenitudinem fontis virtus spiritus tui.“

tram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.“⁶⁸ Zatímco *Gregoriánský sakramentář* ihned navazuje „Et ideo eum angelis etc.“ a směřuje k závěru preface, *Gelasianum* tuto strohost zmírňuje větou: „Propterea profusis paschalibus gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat“ (č. 458).⁶⁹

Poté, co jsme připomněli význam tohoto modlitebního typu z důvodu teologických aspektů, nezbyváá než v závěru této části zmínit ještě možnost a důležitost podpořit tento význam i vnější formou – v tomto případě zpěvem. U Exsultetu je tento přístup samozřejmý (může zpívat jáhen, kněz i laik), v eucharistické modlitbě by jistě bylo možné zazpívat úvodní část (prefaci) a závěrečný text (doxologii). Zpěv modlitby nad vodou je v současnosti spíše výjimkou, i když tridentské MR 1570 uvádí jeho pouze notovaný text, nápěv uvádí i MR 1970 a *Český misál* (1983).

4. STRUKTURA VELIKONOČNÍ VIGILIE

Ve třech kapitolách této studie jsme se pokusili o stručnou charakteristiku této liturgie jako liturgie noční (*vigilie*), jako liturgie se silným anamnetickým nábojem (*anamnéze*) a jako liturgie tří slavnostních žehnáních modliteb (*eulogie*). V závěrečné části připojme ještě několik pohledů na strukturu této slavnosti, jejíž jednotlivé prvky zůstaly během vývoje více méně zachovány, došlo však i k určitým posunům akcentů, které mohou přinést i určité nejasnosti.

4.1 *Vigilie – nepřetržitá slavnost?*

Na základě studia pramenů můžeme s velkou pravděpodobností připustit, že velikonoční vigilie původně nebyla jedinou nepřetržitou liturgií, ale skládala se z relativně samostatných částí, které byly v jistém

⁶⁸ GeV, č. 458. Jedná se o paralelismus: „Tím, že umřel, zbavil smrt moci, tím, že byl vzkříšen, obnovil život.“

⁶⁹ Tato věta je ovšem také v misálech galikánského typu: *Missale galicanum vetus* (č. 182); *Misál z Bobbia* (č. 261). Do MR 1570 byla převzata verze z Gr, do MR 1970 však rozšířenější text z GeV.

smyslu odděleny, zároveň však propojeny. V monastických komunitách se křestní slavnost nekonala vůbec, nešpory Bílé soboty byly čím dál častěji integrovány do mše, a sice do oblasti přijímání. Mše byla relativně samostatná: po skončení křestní slavnosti následovalo obléknutí bílého ornátu, zapálení svící na oltáři, osvětlení kostela, stupňové modlitby a Kyrie (vynecháno od roku 1951), Gloria, orace, bohoslužba slova a eucharistická část. Z obecnějšího hlediska je však při pozornějším pohledu stále patrná bipolarita dvou základních fází: první je vigilijské bdění, půst, čtení, modlitby, druhou pak fáze radosti. *Ordo Romanus* XVI. (8. století), který je ovlivněn presbyteriální gelasiánskou tradicí, obsahuje pokyn:

Po čteních se vracejí všichni kněží a jáhnové do sakristie a oblečou se jako ke slavení mše. Poté, co je dáno znamení, vejdou ze sakristie s rozžatými svícemi a kadidlem a za zpěvů litaníí vcházejí do chrámu. Po skončení litaníí začne opat nebo presbyter *Gloria in excelsis Deo* a pokračují ve mši tak jako v jiné neděle.⁷⁰

4.2 Bipolární problematika

V MR 1970 došlo k zásahu do obvyklé makrostruktury obřadu. Bylo vytvořeno čtyřdílné schéma (OSS 1951 uvádí pouze dvě části: *De Vigilia paschali* a *De missa sollemni Vigiliae paschalis*), kdy druhá část, *Liturgia verbi*, vznikla sloučením dvou komponent, které jsou ovšem co do funkce a významu odlišné. Čtení ze Starého zákona, jejichž počet v římské liturgii kolísal od čtyř do dvanácti, patří totiž k první fázi vigilie, která je charakterizována bděním, půstem a modlitbou. Augustin v kázání o vigilií pregnančně vyjadřuje vzájemnou souvislost dvou prvků, které tvoří náplň této části, a sice čtení a modlitby, které zároveň vytvářejí dialogický vztah mezi Bohem a člověkem: „Vigilemus ergo et oremus... Deus nobis loquatur in lectionibus suis; Deo loquamur in precibus nostris“ (Bdětme tedy a modleme se... Bůh k nám hovoří svým slovem, my k němu

⁷⁰ „Expletis autem ipsius lectionibus, omnis sacerdotes cum diaconibus revertuntur in sacrario, ornantes se qualiter ad missas ingrediuntur. Cum autem signum pulsatum fuerit, procedunt de sacrario cum diaconibus, accensis cereis, cum turabolis, sicut prius discipimus, et intrant in ecclesia facientes letania. Expleta autem ipsa letania, incipit abba aut presbyter qui missas celebratur *Gloria in excelsis Deo*, et complebunt omnia missarum sollemnia, sicut et reliquis diebus dominicis“ (č. 42–44). *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, sv. 3, ed. Michel Andrieu, Leuven: Peeters, 2006, s. 152n.

svou modlitbou).⁷¹ Přináležitost čtení k této části (a nikoliv ke mši) lze podpořit i liturgickým nálezem: skripturální blok čtení z Tóry a Proroků byl pro římskou mešní liturgii velmi neobvyklý, neboť až do poslední reformy mešní čtení z Písma nenabízela (až na vzácné výjimky) čtení ze Starého zákona, ale byla omezena na epištolu, žalm a evangelium; tato část vigilijní liturgie tedy jednoznačně vybočovala z obvyklé normy. Důležité svědectví poskytuje *Arménský lekcionář*, který je svědkem podoby jeruzalémské liturgie 5. století.⁷² Ten nařizuje při oraci po čteních pokleknutí, což je pro velikonoční charakter liturgie, tedy pro fázi radosti, nemyslitelné, neboť např. Tertullian pro každou neděli a celou dobu velikonoční zapovídá klečení při modlitbě;⁷³ pokyn k poklekání při modlitbě po každém vigilijním čtení je ještě v *MR 1962*.⁷⁴

Bohoslužba slova z mešní části vigilie však náleží až k druhé fázi, která zároveň znamená ukončení půstu a slavení eucharistie, příp. agapé. Od raného středověku byl začátek mše signalizován některými prvky vstupních obřadů (Kyrie, Gloria, orace), její radostný charakter byl vyjádřen vyzváněním, plnou iluminací kostela i slavnostními mešními rouchy. V současném uspořádání se tyto prvky ovšem ocitají v oddíle, který je nadeepsán „Bohoslužba slova“, přesněji mezi jejími čteními ze SZ a NZ, čímž je nešťastným a zřejmě nechtěným způsobem velikonoční transitus od zármutku k radosti a od půstu k slavnostní hostině identifikován s přechodem od Starého zákona k Novému. Jenomže obě eulogie – nad svíci a nad vodou – ve své anamnetické části a jejich biblických paradigmatech poukazují na jednotu dějin spásy, tedy trvalou přítomnost zachraňující a osvobozující Boží věrnosti, kdy její projevy v obou částech křesťanské Bible přece nestojí vůči sobě v protikladu, nýbrž v kontinuální jednotě.

Druhý zásah do obvyklé makrostruktury představuje přeložení křestní liturgie až do prostoru mše, a sice po evangeliu (resp. homilii),⁷⁵ což samozřejmě není úplně neobvyklé, neboť při slavení svátostí ve

⁷¹ AUGUSTINUS, *Sermo* 219: PL 38,1087.

⁷² *Le Codex arménien Jérusalem* 121, sv. 2, ed. Arno Renoux (PO 36/2), Turnhout: Brepols, 1971; údaje pro celý Svatý týden s. 254–340.

⁷³ *De oratione* 23,1–4: CCL 1,271n.

⁷⁴ „In fine lectionis ... omnes surgunt, celebrans dicit Oremus, diaconus flectamus genua, et omnes, una cum ipso celebrante, flexis genibus, per aliquod temporis spatium in silentio orant; dicto a diacono levate, omnes surgunt, et celebrans dicit orationem“ (s. 195).

⁷⁵ Ještě v *MR 1962* je zařazena bezprostředně po oraci závěrečného čtvrtého čtení vigilie. Její struktura je tato: první část litanií, žehnání křestní vody, obnova křestních slibů,

spojení se mši je sakramentální liturgie umístěna právě tam. Z širšího pohledu naší problematiky však vyplývá, že by zřejmě bylo lépe, kdyby křestní bohoslužba nebyla umístěna ve mši mezi bohoslužbou slova (mešní) a eucharistickou částí, ale mezi slavením vigilie a začátkem mše. Z nejstarší doby máme totiž jen málo svědectví o spojení křtu s obřady vigilie.⁷⁶ A dále – křestní liturgie po dlouhá staletí nepředstavovala strukturálně samostatnou část, ale probíhala paralelně se čteními vigilie, ovšem v odděleném prostoru baptisteria. Když poutnice Egeria popisuje velikonoční liturgii v Jeruzalémě, uvádí, že během vigilie, kdy věřící jsou shromážděni v basilice (*martyrium*) a zde podle zvyklosti bdí (*ubi iuxta consuetudinem omnis populus vigilat*), novokřtěnci, když už jsou pokřtěni a oblečeni (*cum baptizati fuerint et vestiti*), jakmile vyjdou z baptisteria (*quemadmodum exiunt de fonte*), vstoupí s nimi biskup do basiliky (*venit ad ecclesiam maiorem cum eis*).⁷⁷ Tuto paralelnost potvrzují i raně středověké liturgické knihy.⁷⁸ Ještě ve vydáních tridentského misálu ve 20. století je uveden pokyn: „Ante, vel interim dum Prophetiae leguntur, Presbyteri catechizent catechumenos baptizandos, et praeparent ad baptismum“⁷⁹ zde se jedná o bezprostřední přípravu ke křtu.

Pokud by křestní liturgie byla vyvázána ze své vazby na mši, bylo by zároveň odstraněno již zmíněné smíšení mezi čteními vigilie a bohoslužbou slova ve mši. Struktura by pak vypadala takto: lucernarium, vigilie, křest, eucharistie.⁸⁰

druhá část litaní. Před obnovou slibu odkládá celebrant fialové roucho a obléká bílý pluviál. Srov. MR 1962, s. 198–211.

⁷⁶ Tertullian jako vhodný termín křtu uvádí svátek paschy a údobí pentekosté. Říká však také, že „každý den patří Pánu, každá hodina, každé údobí je vhodné pro křest. I když je rozdíl ve slavnosti, na získané milosti to nic nemění.“ (*Ceterum omnis dies domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo; si de sollemnitate interest, de gratia nihil refert.*) *De baptismo* 19,1–3: CCL 1,293n.

⁷⁷ Srov. *Itinerarium Egeriae. Putování Egeriino* (kap. 38) ed. Marcela Hejtmánová, České Budějovice, JU v Českých Budějovicích, 1999, s. 142.

⁷⁸ Gr (kap. 83) uvádí obřad Effatha a abrenunciatio (koná jej papež), ale hned následující kap. 84 je nadepsána „Orationes, quae dicantur ad lectiones in ecclesia“ a kap. 85 nese nadpis „Benedictio fontis“ (s. 182–185). To vše svědčí o paralelním průběhu lekcí a křestní liturgie.

⁷⁹ Srov. *Missale Romanum*, Ratisbonae: F. Pustet, 1928, s. 222. Tato část vigilie ovšem tehdy obsahovala dvanáct čtení včetně orací po nich, čtyřikrát je uveden tractus (v MR 1962 je to canticum).

⁸⁰ Rozsáhlý přehled struktury vigilie dle různých liturgických knih (sakramentáře, ordináře, pontifikály, misály) uvádí Harald BUCHINGER, „Reform der Osternachfeier,“ in

4.3 Podněty pro současnost

Přenesme však nyní pozornost k současnosti. Propojíme-li strukturní hledisko s časovým, nabízejí se dva možné typy slavení vigilie: celonoční, nebo noční či ranní slavnost.

a) Celonoční slavení vigilie lze velmi poutavě uspořádat a využít např. ve společenstvích mladých lidí, v řeholních komunitách nebo při exerciciích, kdy existuje možnost účasti přítomných na celé liturgii. V tomto případě by se profilovaly dva bloky:

- lucernarium a čtení vigilie (po nástupu noci)
- křest a eucharistie (v závěru noci).

V první části by mohl být výběr čtení obohacen (v MR 1570 jich bylo 12), byly by myslitelné delší chvíle mlčení a meditace (event. komentáře). Při tomto typu vigilie by mohl být v závěru bloku SZ čtení použit i delší text evangelia, který by obsahoval část pašijí.⁸¹

Mezi těmito dvěma částmi by se nabízel prostor přechodu ke druhé fázi vigilie. Pokud se nejedná o farní kostel a zároveň se neuděluje křest, ve druhé fázi by měla proběhnout obnova křestního slibu a bezprostředně slavnost eucharistie – ta po dvoudenním eucharistickém půstu Velkého pátku a Bílé soboty. To již představuje fázi radosti, kterou lze připravit ukončením dvoudenního (fyzického) půstu a příp. krátkým odpočinkem. V církvi starověku byl termín ukončení půstu předmětem sporu, mnohdy měl tutéž důležitost jako termín paschy. Proto časové údaje ve velikonočních dopisech alexandrijského biskupa vždy obsahují datum ukončení půstu a začátek sváteční radosti: po skončení půstu 19. dne měsíce farmut „orietur nobis lux Dominicalis sancta, inquam, Dominica nobis splendescet qua Dominus noster surrexit“.⁸²

Zajímavé svědectví o čase mezi ukončením první fáze vigilie a přípravou na slavnostní vyvrcholení ve mši vigilie podává Eusebios z Cesareje ve spise *De vita Constantini*:

Svatou vigilií proměnil v zářivý den, kdy k tomu určení lidé po celém městě rozsvěcovali vysoké svíce. Zažehnutá světla ozařovala všechna místa, takže mystická

Operation am lebenden Objekt: Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, ed. Stefan Heid, Berlin: be.bra wissenschaft verlag, 2014, s. 290–301.

⁸¹ V *Arménském lekcionáři* je to text Jan 19.

⁸² ATHANASIUS, *Epistula festalis* XI, 15 (r. 339): PG 26,1412.

noc byla světlejší než zářivý den. Když však nastávalo svítání, otevřel svou štědrrou ruku – v napodobení dobročinnosti Spasitele – a obdařil všechny hojnými dary.⁸³

Tato mnohá svědectví pramenů mohou být pro tento typ celonočního slavení velmi inspirativní. Jistá cézura před slavením první velikonoční eucharistie přinese určité uvolnění, zároveň však i uvědomení si toho, že nezačíná jen neděle Zmrtvýchvstání, nejdůležitější neděle celého liturgického roku, ale také Pentekosté, doba sedmi týdnů velikonoční radosti. První velikonoční eucharistie by končila za svítání, po ní by následovala velikonoční agapé.

b) Ve většině společenství tvoří liturgie Veliké noci pouze jednorázové setkání, které neklade na účastníky nějaké extrémní nároky. Zde je pak myslitelný dvojí časový začátek:

- sobotní večer po setmění
- nedělní ráno před svítáním

4.4 *Vigilia paschalis* – vrcholná bohoslužba liturgického roku

V rámci tohoto pojednání o struktuře velikonoční liturgie zmiňme ještě dvě důležité skutečnosti a zařaďme obřady vigilie do širších souvislostí Velikonočního třídění, resp. Svatého týdne.

a) Vigilijské obřady a mše, jak plyne i z názvu liturgické knihy *Ordo sabbati sancti* (do MR 1962 převzato pouze s určením *Sabbato sancto*), nebyly přiřazeny k neděli, ale k sobotě.⁸⁴ Teprve v MR 1970 se podařilo reformu posunout dále správným směrem: je vytvořen liturgický celek Velikonočního třídění (*Sacrum triduum paschale*) se dny pátkem, sobotou a nedělí; ten totiž doposud neexistoval, byl zde pouze útvar Svatého týdne (*Hebdomada sancta*) s jednotlivými dny od Květné neděle do Bílé soboty. Pokud tyto dva liturgické celky srovnáme mezi sebou, musíme jednoznačně preferovat Velikonoční třídění. Prvek Svatého týdne totiž

⁸³ EUSEBIOS z Cesareje, *De vita Constantini* (IV, 22, 2): PG 20,1169. Osvětlení ulic a náměstí města by bez účasti lidí nedávalo smysl; křesťané se po ukončení půstu radovali ze světla pochodní a dopřáli si občerstvení před začátkem vigilijní mše.

⁸⁴ V MR 1962 jsou obřady vigilie uvedeny pod sobotním dnem, jen před nadpisem poslední části *De missa sollemni vigiliae paschalis* je předsunut nadpis *Tempus paschatis* (s. 211).

svým způsobem ztrácí svůj liturgický význam, je jakýmsi reliktem předchozího vývoje. Týden v křesťanském (nikoliv občanském) chápání začíná nedělí a končí sobotou. Pokud bychom zohlednili prvek liturgického oktávu, také to zde zcela jistě aplikovat nelze, neboť velikonoční neděle nemůže být přece oktávem Květné neděle, a je tedy z celku Svatého týdne vyřazena (to je právě ještě případ schématu v MR 1962). Liturgický celek Trídení je tedy velmi cenným výdobytkem koncilní liturgické reformy. V dokumentu *Calendarium Romanum*⁸⁵ se celek Svatého týdne již neobjevuje, celý okruh velikonoční je charakterizován pouze třemi celky: *Triduum paschale*; *Tempus paschale*; *Tempus Quadragesimae*. Průběh a dynamika Tridua jsou zde popsány takto: „*Triduum paschale Passionis et Resurrectionis Domini incipit a Missa vespertina in Cena Domini, habet suum centrum in Vigilia paschali. et clauditur vespere dominicae Resurrectionis.*“⁸⁶

b) Jednoznačné situování obřadů vigilie k neděli znamená však také jejich jednoznačné přiřazení k celku Pentekosté, sedmi týdnům s 50. dnem vlastní slavnosti křesťanských Letnic, tedy celé velikonoční doby, která se slaví jako „una magna Dominica“ (Athanasius). Neděle Zmrtvýchvstání je totiž nejen třetím, závěrečným dnem třídení, ale zároveň i prvním dnem padesátidenní velikonoční radosti.⁸⁷ Malou liturgickou katechezi poskytuje celek čtyř (!) nadpisů před formulářem vigilie v MR 1970 (s. 266):

- Tempus paschale
- Dominica Paschae in resurrectione Domini
- In nocte sancta
- Vigilia paschalis.⁸⁸

Český misál (1986) udává pouze nadpisy dva: *Neděle Zmrtvýchvstání* a *Velikonoční vigilie* (s. 246), protože údaj *Doba velikonoční* se předsunul k úvodnímu nadpisu celého tridua: *Velikonoční triduum a doba velikonoční* (s. 227). To však není příliš šťastné, neboť tím vzniká dojem, že doba

⁸⁵ *Calendarium Romanum*. Editio typica, 1969, č. 18–26.

⁸⁶ Tamtéž, č. 19.

⁸⁷ K významu a symbolice celého tohoto údobí srov. Michaela Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*, Praha: Malvern, 2017, s. 134–141.

⁸⁸ MR 1970, s. 266. V Editio typica tertia MR 2002 (s. 335–337) jsou poslední dva samostatné údaje spojeny: *Vigilia paschalis in nocte sancta*.

velikonoční započne až po triduu, což není pravdou, nebo také že celé triduum je součástí velikonoční doby, což opět pravdou není.⁸⁹

Ve velikonočních dopisech (*epistulae festales*) alexandrijského biskupa, zodpovědného za vyhlašování termínu Velikonoc, je vždy uveden časový rozvrh diferencovaného celku celého velikonočního okruhu: datum zahájení a ukončení půstu, liturgie velikonoční vigilie a začátek údobí Pentekosté:

Svatý půst započneme pátého dne měsíce farmut a připojíme následujících šest dní, svatých a významných, které jsou znamením šesti dnů stvoření; půst ukončíme desátého dne měsíce farmut v sobotu Svatého týdne. Jedenáctého dne téhož měsíce nám zazáří svatá neděle (*illucescet nobis sancta Dominica*). Od ní napočítáme sedm týdnů a slavíme svatý den Pentekosté. Ten byl dříve u Židů nazýván svátek týdnů, v tomto období bývaly amnestie a odpuštění dluhů, byl to čas všeobecné svobody. Pro nás je toto údobí znamením budoucího světa (*futuri mundi symbolum*), slavíme velkou neděli (*magnum Donicum celebramus*), závdavek (*arrham*) onoho budoucího věčného života. Když tam dospějeme, budeme s Kristem prožívat dokonalou slavnost (*plenam cum Christo peragemus sollemnitatem*).⁹⁰

Na závěr pojednání o struktuře velikonoční vigilie je třeba znovu připomenout, že tato problematika souvisí zároveň s podobou a teologií celého Velikonočního třídění, že tedy pro správné hodnocení struktury obřadů jednotlivých dní je třeba respektovat jejich vlastní liturgicko-teologický obsah: eucharistické tajemství, utrpení a smrt, odpočinutí v hrobě (*descensus ad inferos*), vzkříšení. Tematická náplň každého dne si v rámci celku Velikonočního třídění zcela jistě zaslouží co nejjednodušší liturgické ztvárnění.

⁸⁹ Také lze litovat, že v tomto vydání Misálu z označení vigilie úplně vypadl údaj *In nocte sancta*; je totiž pozoruhodné, že tímto výrazem není označena – jak se běžně chápe – noc vánoční, ale velikonoční, neboť názvy formulářů tří mší Božího hostie vánočního jsou určeny pro mši *In nocte*, *In aurora*, *In die*, tedy bez označení vánoční noci jako svatě (MR 1970, s. 155–157).

⁹⁰ ATHANASIOS, *Epistula festalis* (r. 329) I,10: PG 26,1366.

Easter Vigil: Remarks and Incentives

Keywords: Paschal Triduum; Liturgy of Easter Night; Problems of Structure and Practice

Abstract: The Paschal triduum (*sacrum triduum paschale*) represents the "culmen totius anni liturgici". The nocturnal liturgy of the Sunday of Resurrection (the Easter Vigil) is the most important liturgical celebration of this whole. This study attempts to point out its conceptual specifics. These are: the night of the vigil for the Lord (1), the night of the history of salvation (2) and the night of three eulogistic prayers (3). In the final part (4), the incentives to the inner structure of this liturgy and to the contemporary practice on how to celebrate it are offered.

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