

P. J. PARSONS – N. GONIS (EDS.):
THE OXYRHYNCHUS PAPYRI VOLUME
LXXXVII (GRAECO-ROMAN
MEMOIRS 108)

(London: *The Egypt Exploration Society*, 2023, 162 stran, ISBN 0856982652, 9780856982651)

Svazek obsahuje edice 58 textů a je významný díky tomu, že obsahuje tři doposud nezveřejněné raně křesťanské texty (P. Oxy. 5575; P. Oxy. 5576; P. Oxy. 5577) a fragmenty řeckých životopisů (P. Oxy. 5584) z 1. století n. l. Kromě výše uvedených svazek obsahuje fragment listu Římanům z 3. století (P. Oxy. 5573), fragmenty Zjevení z pergamenového kodexu (P. Oxy. 5574), fragmenty neznámých textů převážně klasických autorů (Archilochos, Alkaios z Mytiléné, Aristofanés, Antifón, Plutarchos), fragmenty známých textů (Aristodemos, Pseudo-Manetho) a dokumenty ilustrující převážně život mnišských usedlostí v okolí. Jako vždy jsou texty rozděleny do kategorií: teologické texty, nové literární texty, známé literární texty, neliterární texty a dokumenty. Edice každého fragmentu obsahu-

je mj. poznámky k dataci, paleografické poznámky a komentář. Pokud je text možné rekonstruovat na základě paralel, edice obsahuje též rekonstruované znění fragmentu. V závěru svazku jsou vytištěny všechny fotografie fragmentů, které jsou též dostupné na <https://portal.sds.ox.ac.uk/>. V následující recenzi se zaměřím na výše uvedené raně křesťanské fragmenty (P. Oxy. 5575; P. Oxy. 5576; P. Oxy. 5577; P. Oxy. 5573), které jsou podstatné pro výzkum raného křesťanství.

Pro novozákonní vědu je podstatný fragment P. Oxy. 5575 editovaný J. Fishem, D. B. Wallacem a M. Holmesem. Fragment o rozměrech 3,3 x 9,1 cm pochází z miniaturního kodexu a obsahuje 19 řádků na jedné straně (→) a 18 řádků na druhé straně (↓). Na základě analýzy písma editoři soudí, že fragment pochází ze 2. století. Do stejného období je datováno pouze devět novozákonních fragmentů (P52, P77, P90, P98, P103, P104, P129, P137, 0171) a jeden apokryfní text (P. Oxy. 4009). Fragment P. Oxy. 5575 tak patří mezi nejranější křesťanské nálezy z Oxyrhynchu. Ač je z každého řádku dochováno průměrně jedno slovo, editoři text rekonstruovali na základě paralel. Fragment obsahuje výroky, které jsou paralelní k Matoušovu (Mt 6,25–26, 28–33)

1 Text vychází s podporou grantové agentury Univerzity Karlovy (č. projektu 190223) a zároveň je dílčím výstupem projektu SVV 260 616 za rok 2024.

a Tomášovu evangelium (logion 27). Editoři fragmentu uvádějí možný vliv Lukášova evangelia, nicméně to není dle mého názoru nutné k vysvětlení obsahu fragmentu. Literární závislost na Matoušově evangelium můžeme usuzovat především z doslovných shod mezi fragmentem a textem a obecného zvyku autorů čerpat z dostupných psaných pramenů. Ve fragmentu Ježíš povzbuzuje posluchače, aby se oprostili od pozemských strastí a nebáli se, zda budou mít co k snědku či oblečení (Mt 6,25). Jsou vybídnuti k půstu od světa, který je nutný, aby spatřili Království (Tom. 26; P. Oxy. 1,4–11) a pohlédli na nebeské ptactvo a polní lilie (Mt 6,26–33). Protože je fragment v jednom výroku paralelní k Tomášovu evangelium, editoři se zamýšlejí nad tím, zda autor fragmentu čerpal z Tomášova evangelia, anebo, zda naopak byl fragment pramenem Tomášova evangelia. První možnost je dle mého názoru pravděpodobnější, a fragment tak svědčí o recepci Tomášova evangelia ve 2. století. Jedním z důvodů je, že autorovy redakční zásahy do textu Matoušova evangelia jsou identifikovatelné i v pasáži, kterou hypoteticky přebírá z Tomášova evangelia. Když čerpá z Matouše, autor zkracuje „království Boží“ pouze na „království“ (→ 8) a nahrazu-

je θεός za πατήρ (↓ 9). Výrazu „Bůh“ se tedy autor ve fragmentu z nějakého důvodu vyhýbá. Výraz království Boží se rovněž nachází v Tomášově evangelium, přičemž v paralelní pasáži ve fragmentu P. Oxy. 5575 není na přídavek „Boží“ volné místo (↓ 15).

Autor fragmentu činí další zajímavý zásah do textu, který nám může něco napovědět o delší struktuře a charakteru fragmentu. Když totiž autor přebírá část Tomášova evangelia, ve kterém jsou Ježíšovy výroky formulovány standardně ve třetí osobě (λέγει ὁ Ἰησοῦς), mění třetí osobu na první (ὁμῖν δὲ λέγω), což je typické pro kanonická evangelia, a nikoliv pozdější apokryfy. V synoptických evangeliích je tento tvar použit uvnitř Ježíšových delších promluv, které jsou uvedeny třetí osobou. Fragment P. Oxy. 5575 tak zřejmě obsahuje Ježíšovu delší promluvu obsahující dílčí výroky dochované na fragmentu. To je již samo o sobě zajímavé, neb delší Ježíšovy promluvy nejsou typické pro apokryfy a většina z nich obsahuje krátké výroky a dialogy, které jsou uvedeny frází „říká Ježíš“. Pokud vím, Ježíšův výrok je v první osobě uveden pouze v Tomášově evangelium děstství (17,1 a 18,1; zde však není uveden výrok a malý Ježíš zde pouze přikazuje „Říkám ti...“), Nikodémově evange-

liu (A 10,2), P. Oxy. 1224 (→ 1), P. Oxy. 5072 (↓ 5) a P. Oxy. 5577 (→ 6). Fráze je též přítomná v kritických edicích fragmentu P. Oxy. 4009 (→ 15), nicméně zde se jedná pouze o rekonstrukci na základě hypotézy. S ohledem na množství apokryfních narativů, strukturu fragmentu a jeho čerpání minimálně jednoho narativního evangelia, tak lze soudit, že P. Oxy. 5575 je rovněž narativ, a nikoliv sbírka Ježíšových výroků, jak editoři uvádějí. Je však zásadní, že fragment neobsahuje neznámou látku (stejně jako např. P. Oxy. 4009; 5072). Autor naopak replikuje známý text (stejně jako autor Tomášova evangelia čerpá ze synoptiků), byť může být nějak redakčně upravený, ale z hlediska tradice se nelze bavit o nekontrolovaném vývoji.

Další fragmenty P. Oxy. 5576 a P. Oxy. 5577 pocházejí ze 3. a 4. století a jejich editorem je J. Chapa. Oba fragmenty jsou na rozdíl od P. Oxy. 5575 psány úhledným formálním písmem a mají standardní rozměr. Fragment P. Oxy. 5576 pochází z kodexu ze 3. století a je na něm dochováno 13 řádků na každé straně. Fragment obsahuje několik apokalyptických výroků, které jsou uvedeny typickou klauzulí λέγει ὁ Ἰησοῦς (→ 4; ↓ 4). V prvním výroku (→) Ježíš k někomu promlouvá a praví, že když uviděl povodeň, vytvořil si archu

a na ní spočinul. Instruuje jej, že až uvidí (další?) povodeň, vytvoří si novou archu a na ní opět spočine. V dalším výroku (↓), který je už výsoce fragmentární, Ježíš říká, že se čas toho, s kým mluví, naplnil a že nemají oheň z těla z pravdivého místa (ἐκ τοῦ τόπου τῆς ἀληθείας οὐκ ἔχομεν τὸ πῦρ τῆς σαρκός). Chapa uvádí poměrně podrobný výčet podobností v terminologii či konceptech mezi fragmentem a manichejskými texty (tyranské síly → 1; záplava → 4–5; archa → 7. 11) a traktátem Porozumění naší velké moci (NHC VI/4). Obecně se však jedná o krátké paralely a dva Ježíšovy výroky nemají žádné známé paralely.

Fragment P. Oxy. 5577 pochází z kodexu ze 4. století a má rozměry 13 x 9,4 cm. Obsahuje 12–13 řádků poměrně dobře zachovalého textu na každé straně. Dle Chapy se jedná o neznámý text (unknown independent work, s. 25) a na základě slovních a tematických podobností s texty jako Evangelium pravdy, Filipovo evangelium, Dopis Flóře, soudí, že má valentinovské rysy. Fragment obsahuje dialog Marie s Ježíšem, ve kterém se Ježíš představuje jako slovo (λόγος), které se stalo tělem. Na další straně (→) Ježíš pojednává o křtu. Zmiňuje se o Janově křtu, který je proveden pouze vodou, a vlastním křtu v „ohni a Duchu“

(Ježíš cituje slova Jana z Lk 3,16). Marii prikazuje, aby „spojila vodu a oheň“ a říká, že poté se již nebude jevit jako tělesný obraz (ὡς σαρκός), ale jako obraz „věčného neporušitelného světla“. Právě kvůli podobnému důrazu na vodu, oheň, světlo a křest ve Filipově evangeliu Chapa uvažuje, že se jedná o valentinovský text. Fragment je však dle mého názoru významný v tom, že spadá do skupiny textů, v níž má Marie ústřední postavení, popř. se jí dostává zjevení, a je tak možné, že se jedná o fragment Mariina evangelia (P. Oxy. 3525; P. Ryl. 463), o kterém se rovněž uvažuje jako o gnostickém textu. Touto možností se Chapa nezabývá. Stejně jako tomu je ve fragmentu P. Oxy. 5575, autor P. Oxy. 5577 používá synoptiky, aby prezentoval novou látku.

Další významnou částí recenzovaného svazku jsou dosud nezveřejněné životopisy z 1. století (P. Oxy. 5584). Jedná se o 56 fragmentů životopisů důležitých osob z římské historie sepsaných na svitek (Julius Caesar, Curio, Lepidus starší, Lepidus mladší; Cenzor Appius Claudius Caecus, Sulla, Lucullus, Crassus). Žádný text není dochován kompletní a jen pár fragmentů je dochováno v takovém stavu, že si lze vytvořit delší představu o fragmentu. V nejdelším rozsahu je dochován

Život Caesara na 20 řádcích a poté Život Curia (16 řádků). Z hlediska studia Nového zákona a zejména studia evangelií jsou fragmenty významné, že dokládají rozšíření jednak samotného žánru životopisu v době, kdy byla sepsána evangelia, a zadruhé, že jejich protagonisté byli především významné politické osoby – císaři, questoři a jiní aristokraté. Doposud většina dokladů pocházela především ze 2. století n. l. a z doby, kdy byla sepsána evangelia (druhá polovina 1. století), je dochováno minimum textů (např. např. P. Oxy. 4808; Život Alexandra P. Oxy. 3823; Život Augusta od Nikolaa). Markovo zvolení žánru životopisu pro člověka, který měl z jeho pohledu radikální význam v dějinách, je tak na jednu stranu očekávatelné, ale současně radikální a výrazem polemiky s římským světem, když Ježíše svým literárním dílem staví vedle nejmocnějších mužů doby.

V sekci „dokumenty“ nalezneme fragmenty, které zaznamenávají finanční půjčku na lázně (P. Oxy. 5592), objednávky a poptávky po víně (P. Oxy. 5595; P. Oxy. 5598; 5599–5604; P. 5607–5608; 5614; 5619; 5630). Objednávka z fragmentu P. Oxy. 5603 zachycuje dodávku 18 dvojitých nádob vína laickému sdružení při kostelu Sv. Theodora, zřejmě v souvislosti s nadcházejícím svátkem

Sv. Viktora. Dalším opakujícím se tématem je objednávka provazů z cenobitského kláštera Abby Castora z 6. století (P. Oxy 5622–25).

Magdalena Vytlačilová

ALISTAIR C. STEWART:

BREAKING BREAD: THE EMERGENCE OF EUCHARIST AND AGAPE IN EARLY CHRISTIAN COMMUNITIES

(*Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2023, 404 stran, ISBN 978-0-8028-8302-5*)

Alistair C. Stewart se dlouhodobě věnuje formování křesťanské liturgie v kontextu řecko-římského světa. Jádrem jeho poslední monografie a hlavním impulsem k jejímu sepsání byla potřeba vyrovnat se s pohledem na původ a vývoj eucharistie, který bylo možné ještě před dvaceti lety hodnotit jako radikální, dnes bychom jej spíše mohli společně s autorem recenzované knihy označit za „nový konsensus“. Označení odkazuje ke shodě v pohledu na počátky rituálu eucharistie, podle něhož má eucharistie kořeny v kontextu sytících hostin řecko-římské antiky a na pozadí těchto hostin lze rovněž eucharistii a popřípadě

jiné raně křesťanské hostiny interpretovat. Eucharistie v tomto pohledu není primárně nápodobou nebo opakováním poslední večeře Ježíše s jeho učedníky a není ani zakotvena v Ježíšově stolování během jeho působení, jak je líčí evangelia. Obojí nelze vyloučit, ale obojí – stejně jako stolování raných křesťanů ve více než dvou prvních stoletích – je srozumitelné primárně na pozadí v řecko-římské antice rozšířených univerzálních vzorců stolování. Eucharistie raných křesťanů v tomto pohledu představuje vlastně jen ranými křesťany adaptovanou verzi společných hostin. Teoretické základy tohoto pojetí položili na přelomu 20. a 21. století zejména M. Klinghardt a D. Smith, jeho důležitým proponentem je anglikánský teolog A. McGowan.

S tímto „novým konsensem“, který situuje raně křesťanské hostiny do kontextu sytících hostin, Stewart souhlasí, jeho práce nepředstavuje podle jeho vlastních slov snahu vrátit se zpět k pojetím, vůči nimž se autoři nového konsensu vymezují či vymezovali. Je však řada otázek, na něž podle něj „nový konsensus“ neodpovídá, a zároveň je třeba některé aspekty korigovat nebo upřesnit (s. 10). Mezi ně patří chybějící reflexe vztahu eucharistie a jiných křesťanských hostin, jež je dle autora mj. důsledkem absence jasného

vymezení eucharistie. Zároveň se „nový konsensus“ nezaměřuje na procesy vzniku eucharistie jako sakrálního rituálu, který se koná ráno a zahrnuje distribuci chleba a vína pouze v symbolickém množství.

V úvodu knihy Stewart zavádí terminologická vymezení. Eucharistické hostiny jsou podle něj hostiny, ve kterých jejich účastníci hledají „společenství s božskou nebo duchovní bytostí“ (s. 9), případně hostiny, jež mají „vytvořit nebo posílit společenství mezi účastníky a nějakou duchovní entitou“ (s. 64). „Agapické hostiny“ charakterizuje jako hostiny, v nichž se projevuje láska křesťanského společenství vůči přítomným a/ nebo nepřítomným. Důležité je, že obě vymezení Stewart chápe jako generické kategorie a heuristické prostředky analýzy, jež v průběhu výkladu upřesňuje.

Knihy vznikala poměrně dlouhou dobu a částečně sestává z přepracovaných, již dříve publikovaných textů. Podle autora lze sice číst jednotlivé kapitoly odděleně, separátně, výklad se však často odvolává na pasáže jiných kapitol a kniha tak představuje koherentní celek.

V první kapitole „Sobotní večer a nedělní ráno“ (s. 11–63) se Stewart snaží zdůvodnit stanovisko, že „normální“ dobou konání

eucharistické hostiny byla sobota večer, zároveň však, že záhy došlo k jejímu přesunu na nedělní ráno. Následně se zabývá tím, jak tento přesun ovlivnil podobu eucharistie. Za nejstarší doklad obou výše zmíněných aspektů považuje zprávu Plinia Mladšího (*Ep.* 10,96), která podle něj dokládá, že „večerní eucharistii“ přesunuli křesťané v provincii Bithýnie ze soboty večer na nedělní ráno, kdy už se stejně scházeli. Potvrzení obou aspektů své argumentace (tj. sobota večer a brzký transfer) nachází Stewart také v Ignácově listu Magneským (9,2). Výsledek transferu dokládá v autorově interpretaci jak Justin (*1Apol.*), tak Tertulián. Nicméně v několika oblastech měl takový přesun nastat mnohem později, např. v komunitách v Sásánovské říši k němu došlo až v 5. století (s. 35).

Důvody přesunu eucharistie na ráno nelze dle autora přesně identifikovat, změnu, kterou přivodil, subsumuje do tří oblastí (liturgie slova, jídlo, stůl). Čtenář ji podle mě nejlépe pochopí na pozadí modelu řecko-římských hostin, s nímž pracují Smith a Klinghardt. V této optice nahlíženo: konala-li se eucharistie „původně“ v kontextu (večerní) sytící hostiny, tak 1) poučení spadalo tradičně do symposijní části (tj. po jídle a libaci), eventuálně již doprovázelo

večeři (*deipnon*), přičemž se 2) jednalo o plnohodnotnou sytící hostinu (hlavní jídlo dne), jejíž součástí bylo mj. několik rituálních přípitků bohům vínem (*libace*) a 3) hostina byla tradičně situována do speciální jídelny (*triclinia*), v níž každý (ležící) stolující měl k dispozici svůj stůl (eventuálně dva stolující sdíleli jeden stůl).

Ad 1) V bádání dlouho převažoval názor, že „liturgie slova“ je v křesťanství odvozena ze židovské (synagogální) praxe, v níž četba předchází modlitbě. Uspořádání, při němž četba a poučení předchází eucharistické hostině, však dle autora vzniklo tak, že praxe čtení, zpěvu a vyučování u večerního stolu byla ráno přesunuta před hostinu. Autor považuje toto předřazení za přirozené s ohledem na ranní dobu a také povahu hostiny (viz níže), navíc to nebylo nic neobvyklého, protože ráno se v raném křesťanství velice brzy ustálilo jako doba pro poučení (nejen) katechumenů.

Ad 2) Odlišné konvence pro ranní a večerní setkávání vedly rovněž k transformacím eucharistické hostiny. S odkazy na antické prameny zde autor argumentuje, že porce u snídane byly malé až symbolické, a je tudíž zavádějící klást proti sobě jídlo u večerní eucharistie (*cena*) a ranní konzumaci symbolického množství jídla. Por-

ce u ranní eucharistické hostiny tak mohly víceméně odpovídat tradičním snídaním (s. 51–52). Když byla hostina přenesena na ráno, úvodní přípitek byl zároveň redundantní a to mohlo přispět k přijetí vody jako nápoje vhodného k snídani. Když však byla později hledána aitiologie eucharistické hostiny v narativu Poslední večeře, byl pohár vína zpětně přidán a zařazen po lámání chleba, jak je to doloženo v tradici Ježíšovy Poslední večeře. To znamená, že pořadí chléb–víno je sice svým původem paschální, ale je to až výsledek sekundárního vývoje, tj. snahy zpětně založit eucharistickou praxi v narativu Poslední večeře.

Ad 3) Poslední změnou, kterou si vynutil přenos eucharistie na ráno, byl přesun od stolů sytící hostiny k jednomu stolu sakrálnímu (s. 62–63). V kontextu snídane či ranní eucharistické hostiny již nebylo zapotřebí většího počtu stolů, pouze jeden pro přípravu nebo předkládání jídla, jenž začal být chápán jako stůl sakrální, jak to dokládají již Ignácovy listy (např. *Magn.* 7,2).

Ve druhé kapitole „Od eucharistie k agapé“ (s. 64–150) se autor zaměřuje na hostiny *agapé*. Ty jsou podle něj v bádání vnímány nikoli jako hostiny svého druhu, ale jako nějaká zbytková kategorie zahr-

nující vše, co neodpovídá relativně úzce vymezované eucharistii (totiž jako rituálu, jenž obsahuje prvky chleba a vína nebo odkaz k večeři Páně). Tomuto úskalí se autor chce vyhnout tím, že (jak uvedeno výše) pracuje s vlastní, jako heuristický nástroj chápanou definicí *agapé*. Jeho rozhodnutí mj. implikuje, že rozhodující pro identifikaci nějaké hostiny v raně křesťanských pramenech jako *agapé* není samotný výskyt výrazu, stejně jako jeho absence ji nevylučuje.

Jako první potenciální doklad hostin *agapé* Stewart identifikuje 14. kapitolu *Didaché*. Za zásadní považuje pasáž v Ignácově listu Smyrenským (8,2), jež v jeho interpretaci dokládá existenci *agapé* v asijském prostoru a zároveň nechává nahlédnout do okolností vzniku tohoto typu hostin. Stewart dává vznik *agapé* do souvislosti s přesunem eucharistie na ráno a s tím související ztrátou sytícího rozměru (původně večerní) hostiny. Ranní eucharistická hostina už nemohla plnit charitativní funkci (nebyla již spojena se sytící hostinou), a tak bylo potřeba hledat nějaké jiné formy hostin pro nasycení.

Interpretaci 39. kapitoly Tertuliánova *Apologetica* (s. 83–91) lze v jistém smyslu považovat za jádro celé publikace. V její předmluvě Stewart píše, že potřeba vyrovnat

se s McGowanovou a Georgesovou interpretací Tertuliána jej k sepsání knihy motivovala (s. ix–x). Stewart nepopírá možnost interpretovat danou pasáž optikou modelu symposijní hostiny, chce však ukázat, že Tertulián nepopisuje centrální eucharistickou hostinu, nýbrž agapickou hostinu. V pasáži Tertuliánova textu nenachází nic, co by bránilo identifikovat popsane jednání jako *agapé*, tak jak ji v knize vymezil (ostatně sám Tertulián ji označuje jako *dilectio*). Je to tedy hostina, jejíž funkcí je upevňovat vazby mezi křesťany, včetně těch, kteří nejsou na hostině přítomni, skrze dary pro ty, kteří je potřebují.

Křesťanské komunity měly různá řešení, jak v souvislostech přesunu eucharistie na ráno zachovat sytící funkci shromáždění. Zatímco ve Smyrně, v Africe a v Bithýnii zavedli křesťané hostinu *agapé* jako separátní příležitost pro sycení, v komunitě, kterou Stewart spojuje s *Didaskaliemi*, *agapé* praktikována nebyla pravděpodobně v důsledku kolize autority patronů a biskupa. Dary zde sice byly přinášeny v liturgickém kontextu, ale biskup je distribuoval mimo vlastní liturgii (s. 103–105). Zároveň ne každá neeucharistická hostina musela mít charitativní aspekt, jako příklad Stewart uvádí např. markionovskou *cena pura*

nebo hostinu ve 28. kapitole *Traditio apostolica*.

Ve třetí kapitole se autor zaměřuje na vztah mezi eucharistií a sytící hostinou (s. 151–238). Zejména v této kapitole podle mě radikálně překračuje rámec „nového konsensu“, neboť problematizuje jeho úplně základní, výše připomenutou tezi. Jak Smith, tak Klinghardt totiž nejenže postulují, že eucharistie má kořeny v kontextu sytící hostiny, ale jako sytící hostina začíná, tj. eucharistie raných křesťanů je totožná se sytící hostinou. Přičemž dle Klinghardta (Smith se soustřeďuje jen na Nový zákon) to platí až do poloviny 3. století.

Stewart nachází několik pramenů, jejichž povaha mu umožňuje konstatovat nebo s různou dávkou jistoty alespoň předpokládat, že eucharistická hostina a sytící hostina byla dvě od sebe odlišitelná jednání v rámci jednoho setkání. V dokladech identifikuje dva základní vzorce pořadí jednotlivých rituálních sekvencí. Za obecný vzorec považuje sled jednání doložený dobře u hostin kolegií, kde oběť předcházela banquetu. V křesťanské praxi odpovídá oběti požehnání nad pohárem a chlebem, po němž následuje sytící hostina (*deipnon*). Stewart tento vzorec nachází v *Did* 9–10, *TA* 25–26 a v kratší (rekonstruované) verzi narativu o Poslední večeři

v Lukášově evangeliu. V interpretaci *Traditio apostolica* 25–26 se opírá o vlastní rekonstrukci původní podoby textu a chápe pasáž jako popis eucharistické hostiny se sekvencí pohár–chléb, po níž teprve následuje sytící hostina. Tradici s opačným pořadím (tj. hostina předchází eucharistii) zastupují paralelní pasáže v Markově a Matoušově evangeliu (Mk 14,22–26; Mt 26,26–30) a také v *Listu apoštolů* (s. 214).

Specifickou povahu má ve Stewartově interpretaci eucharistická hostina v prvním listu Korintským (1Kor 11,17–34). Větou „Kdo má hlad, ať se nají doma...“ podle něj Pavel nechce omezit nadměrnou konzumaci, ale regulovat konzumaci vůbec, resp. limitovat ji pouze na prvky, jejichž konzumaci lze chápat jako nápodobu Ježíšova posledního stolování. Kdyby se Korintští touto radou řídili, znamenalo by to, že eucharistie a sytící hostina by zde byly totožné, neboť sytící hostina (*cena*) by byla redukována na chléb a víno (s. 173).

V poslední kapitole (s. 239–324) dle vlastních slov Stewart předkládá základy pro nové dějiny eucharistie v prvních čtyřech stoletích. Název kapitoly „Dva kořeny, nebo zamotaný chaos?“ dobře vystihuje rámec tázání. Stewart nejprve kritizuje teorie, které pracují se dvě-

ma kořeny eucharistie, z nichž jeden vždy obsahuje nějakou stopu Poslední večeře a druhý zahrnuje všechny zbývající tradice bez ohledu na to, jak velké jsou mezi nimi rozdíly. Zároveň odmítá zůstat u pouhého konstatování plurality podob vývoje eucharistie, které chápe jako konsensus současného bádání. Obecně řečeno, utřídění této plurality („chaosu“) je náplní kapitoly. Zatímco starší bádání při hledání těchto kořenů eucharistie často vycházelo z její normativní podoby ve 4. století a zpětně analyzovalo prameny (a tak často projektovalo do těchto raných forem představy podstatně pozdější), Stewart vychází z raných pramenů. Prochází (potenciální) doklady eucharistických hostin a u každého se ptá, zda nějak ovlivnil podobu normativní eucharistie 4. století.

Nejvíce prostoru věnuje vlivu židovských stolních modliteb na formování anafor. Původní struktura židovské *birkat ha-mazon* nebyla podle něj trojdílná, ale pouze dvojdílná a zahrnovala díkyvzdání a prosbu (s. 258). Tuto strukturu Stewart nachází nejen v *Did* 10, ale rovněž v *Did* 9, ve Štrasburském papýru č. 254 (a v liturgii sv. Marka) a také v Serapionově anafoře. Vzorec byl také jedním z pramenů *Římského kánonu*, Jeruzalémské liturgie 4. století (*Mystagogické kate-*

cheze č. 5) a tím i liturgie sv. Jakuba. Stewart zdůrazňuje, že tradice *birkat ha-mazon* byla pouze jedním z mnoha zdrojů anafor 4. století, přitom však nemáme co do činění s přímými liniemi vlivu od 1. do 4. století, spíše s překrývajícími se sférami euchologických vlivů.

Dalším z kořenů pozdějších anafor byla dle autora kvartodecimální liturgická praxe, což dokládá na základě srovnání *Apoštolských konstitucí* (8,12) a Melitonových textů (s. 292–298). V *Římském kánonu* lze podle Stewarta identifikovat jiný „kořen“ pozdějších anafor, a sice modlitbu, jejímž původním kontextem byla vzpomínka na mučedníky (s. 305).

Poslední tradicí, jejímž možným stopám v klasických anaforách autor věnuje větší pozornost, jsou denní modlitby, které mohly poskytovat materiál pro konstrukci anafor především v souvislosti s přesunem eucharistické oslavy z večera na ráno. Jejich potenciální vliv identifikuje v rekonstruované původní formě anafor v *Testamentum Domini* a v anafoře Adaje a Mariho (s. 316).

Závěry knihy (s. 325–337) autor formuluje velice stručně, když rekapituluje poznatky, k nimž dospěl, připomíná limity přístupů, které raně křesťanské hostiny redukuje na jejich sociální aspekty, a vyjadřuje se k současným sna-

hám o integraci eucharistie a sytících hostin a k úvahám o sakralizaci každodenního jídla.

Stewartovy subtilní analýzy dokladů a vyvozené závěry jistě vyvolají řadu polemik, kniha však nepochybně nabízí rámec rekonstrukce vývoje hostin, který se stane na dlouhou dobu odrazovým můstkem dalšího bádání. Ať už se jedná o *agapé* nebo přesun eucharistie na nedělní ráno, Stewart často nachází doklady pro svou argumentaci tam, kde řada badatelů jednoduše rezignovala v důsledku nejednoznačnosti pramenů. Stewart si „pomáhá“ tím, že řadu pramenů interpretuje ve světle jiných dokladů, někdy poměrně spekulativním způsobem. Klinghardtův a Smithův model řecko-římských hostin modifikuje tvůrčím způsobem a v řadě aspektů překračuje.

Jiří Gebelt

ROMANO GUARDINI:

MOUDROST ŽALMŮ: MEDITACE

(Z originálu *Weisheit der Psalmen: Meditationen* přeložila Jindra Hubková, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2024, 152 stran, ISBN 978-80-7566-417-4)

Ecce mare, spatiosum manibus
– Hle, moře, rukama neuchopitelné!¹

Autora knihy *Moudrost žalmů: Meditace* není třeba v teologických kruzích sáhodlouze představovat. Tento německo-italský teolog, pedagog a filosof náboženství (1885–1968) patří k nejvýznamnějším křesťanským myslitelům 20. století a ačkoli jeho díla vznikala v jiném kulturním i historickém kontextu, jejich duchovní hloubka a nadčasové uchopení základních otázek lidské existence oslovují i dnešního čtenáře. V roce 2024 jsme se konečně dočkali českého překladu jeho knihy *Weisheit der Psalmen: Meditationen* (vyšla již v roce 1963), kterou Karmelitánské nakladatelství zařadilo do edice *Živé slovo*.

Kniha není akademickou exegésí, ani souborem historicko-kritických rozborů. Jde o meditaci – tichou, hlubokou a osobní. Guardini zve čtenáře k zastavení, ke kontemplaci nad žalmy jako nad slovem, které nejen vypovídá o Bohu, ale především *oslovuje člověka*. Neřeší systematické teologické otázky, ale spíše umožňuje naslouchat textům s otevřeným

1 Žalm 53,25; srov. Romano GUARDINI, *Moudrost Žalmů: Meditace*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 20024, s. 53.

srdcem. V tom tkví její síla i aktuálnost.

Struktura knihy není přísně systematická, autor vybírá některé klíčové žalmy a nechává se jimi vést. Úvodní kapitola nabízí základní rámec s krátkým zamyšlením nad tím, čím žalmy jsou a proč mají své pevné místo v liturgii i v osobní modlitbě. Guardini zdůrazňuje, že žalmy nejsou jen poezií víry, ale především *modlitbou*, ve které člověk předkládá Bohu celý svůj život se vším, co do něj patří: s radostí, smutkem, hněvem, úzkostí i nadějí. Žalmy však nejsou jen voláním člověka k Bohu, ale také Božím slovem promlouvajícím k člověku v každém čase.²

Každý žalm se stává branou k úvahám nad podstatnými tématy víry: co znamená být na cestě (Žalm 1), co je Boží péče (Žalm 23), jak chápat pomíjivost a smrt (Žalm 90), jak vnímat lidskou touhu po Bohu (Žalm 63), co znamená bázeň před Hospodinem (Žalm 111) či jak pojmovat tajemství Boží přítomnosti a vševědournosti (Žalm 139).

Guardiniho styl je klidný, kontemplativní, místy až poetický. Jednou z nejpůsobivějších rovin knihy je autorovo hledání duchovní dynamiky žalmů: člověk, který

žalmy pronáší, je často „na cestě“ – teprve hledá Boha, teprve se učí věřit, svěřuje se do Boží ochrany. Autor připomíná, že i my – třebaže si myslíme, že jsme už křesťané – jsme stále na cestě. Žalmy nám mohou být průvodci, oporou i výzvou. „Opravdu neputujeme? Opravdu už jsme došli?“ – ptá se a nechává čtenáře přemýšlet.

Zvláštní pozornost věnuje i těm „obtížnějším“ žalmům, jako je např. Žalm 137 s proklínajícími verši. I zde hledá smysl, který jde hlouběji než doslovný výklad. Jak může být možné i tato bolestná slova pronášet jako modlitbu a co vypovídají o lidském srdci i o Božím milosrdenství?³

Knih *Moudrost žalmů* je výjimečným průvodcem pro každého, kdo chce žít svou víru hlouběji. Nevyžaduje odborné znalosti, ale otevřenost. Nenabízí rychlé odpovědi, ale možnosti, jak se vypořádat s otázkami, které se člověku zabydlují v srdci, prostřednictvím Božího slova v žalmech zaznamenaném. Tak se tato meditace nad žalmy může hledajícím, vnímavým čtenářům, kteří chtějí Písmu opravdu *naslouchat*, stát mimořádně cenným pramenem „na cestě“ každodennosti.

Monika Radovanská

2 Srov. tamtéž, s. 6–9.

3 Srov. tamtéž, s. 131–138.