

Bílá sobota – druhý den Velikonočního třidení

František Kunetka

Ačkoliv od vydání Konstituce o liturgii (1963) uplynulo již více než 40 let, je stále zřejmá potřeba i povinnost permanentní liturgické katecheze a liturgické mystagogie. Snad ještě více to platí v problematice označené a vymezené nadpisem této studie. Než se ji pokusíme představit a rozvinout, je třeba upozornit na dvě základní skutečnosti, které jsou pro další výklad důležité:

1. Velikonoční třidení (*Triduum paschale*), tvořené pátkem, sobotou a nedělí, je samostatnou jednotkou ve struktuře liturgického roku a představuje jeho vrchol.¹ Bílá sobota je tedy druhým, plnohodnotným a samostatným dnem tohoto tridua.

2. Vlastním středem Velikonočního třidení je Velikonoční vigilie (*Vigilia paschalis*), jejíž obřady liturgicky přináležejí už k neděli Zmrtvýchvstání (*Dominica Resurrectionis*).² Tato skutečnost má být mimo jiné vyjádřena také vhodnou dobou (*hora competens*) jejího zahájení, což je noční hodina, a to pak umožňuje „vyprázdnění“ dne Bílé soboty pro přijetí jejího vlastního obsahu, jehož reflexe je právě předmětem této liturgické studie.

1. BÍLÁ SOBOTA JAKO SOUČÁST VELIKONOČNÍHO TŘIDENÍ

Před vlastním liturgicko-teologickým výkladem je třeba poukázat na průběh a stav vývoje chápání Velikonočního třidení v období posledních padesáti let. Plodem obrodných snah liturgického hnutí v první polovině 20. století je reforma obřadů Veliké noci (1951)³ a následně pak celého Svatého týdne (1955).⁴ Jejím nejmarkantnějším výsledkem je přenesení obřadů vigilie ze sobotního rána na pozdní večerní hodinu tohoto dne. Velikonoční třidení jako samostatný celek však zde ještě stanoveno není; dny Svatého týdne jsou počítány průběžně, a proto, tak jako v kterýkoliv jiný týden, končí sobotou, zde zvanou „svatou“ (*Sabbatum sanctum*). To odpovídá vydáním po-tridentského misálu (1570), kde v důsledku takového počítání byla velikonoční neděle od předchozích dní oddělena, což se zde projevilo ještě silněji tím, že po obřadech vigilie, přiřazených ovšem k sobotě, je zařazeno schéma struktury mše (*Ordo missae*), čímž formulář neděle Zmrtvýchvstání byl od těchto obřadů radikálně oddělen. Toto pojetí tedy ještě ve zmíněné reformě přetrvává. Obřady vigilie jsou zde označeny jako *Ordo Sabbati sancti*, takže tato bohoslužba je považována za liturgii sobotní. Pod

¹ „...uti totius anni liturgici culmen effulget.“ „Normae universales de anno liturgico et de calendario,“ in *Calendarium romanum*, editio typica, Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis [= TPV], 1969, č. 18 [= CR]. Český překlad: *Dokumenty liturgické obnovy*, ed. F. Kunetka, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, s. 155–170.

² Srov. CR 19. Pro tuto neděli užíváme výhradně tento termín, nikoliv tedy název „velikonoční neděle“, který totiž může označovat kteroukoliv z osmi nedělí celé doby velikonoční.

³ *Ordo Sabbati sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur*, Città del Vaticano: [b. n.], 1951.

⁴ *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*, editio typica, Città del Vaticano: TPV, 1956.

nadpisem *Sabbato sancto* jsou uvedeny oddíly *De officio divino*, *De vigilia paschali* a *De missa sollemni vigiliae paschalis*, přičemž neděle Zmrtvýchvstání jako nejzávažnější den tohoto liturgického celku není zmíněna vůbec.⁵

Jakkoliv však uspořádání těchto dvou liturgických knih odpovídá ještě strukturálnímu členění tridentského misálu, v jejich obou úvodních dekretech je už naznačen směr dalšího vývoje. Promulgační dekret z *Ordo sabbati sancti*⁶ totiž tyto obřady označuje jako *Vigilia Dominicae Resurrectionis* a s odvoláním na Augustinovu formulaci také jako „mater omnium sanctarum vigiliarum“.⁷ Dekret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* z 16. 11. 1955⁸ už označuje Velikonoční třídění – opět s použitím citátu téhož teologa⁹ – jako „triduum Christi crucifixi, sepulti, suscitati“.

Návrat k tomuto původnímu starověkému pojetí se pak prosadil v liturgické reformě 2. vatikánského koncilu. Trvání Velikonočního třídění je nyní jednoznačně vymezeno: „...začíná večerní mši na památku Poslední Večeře, jeho středem jsou obřady Velikonoční vigilie, končí pak nešporami neděle Zmrtvýchvstání“ (CR 19). Obřady Veliké noci jsou v Misálu Pavla VI. (1970) jasně přiřazeny k neděli, a tím i k době velikonoční, neboť tato liturgie představuje také začátek tohoto dalšího údobí liturgického roku. Proto před nadpisem *Vigilia paschalis* předchází ještě údaj: *Tempus paschale, Dominica paschae in Resurrectione Domini* a *In nocte sancta*, aby pak formulář pro mši ve dne mohl být pro tentýž den, tedy neděli, označen *Ad missam in die*.¹⁰

Pokyny k liturgickému roku v CR 20 se však o sobotě jako součásti tridua zmiňují pouze v souvislosti s postem Velkého pátku, jako samostatný liturgický den ji neuvádějí. Její liturgický význam a teologický obsah je při vlastním zavádění pokoncilní liturgické reformy stále ještě na okraji pozornosti. Jen tak lze pochopit, že i v jinak kvalitních tehdejších liturgických příručkách české provenience – jmenujme pouze autory Bradáče,¹¹ Pokorného¹² nebo Boušeho,¹³ ovšem i publikaci renomovaného německého liturgika Adolfa Adama¹⁴ – je tento den v celku Velikonočního třídění zcela opomenut.¹⁵ Zdá se, že další vývoj byl pak spolumotivován narůstajícím uvědomováním si významu obřadů Veliké noci jako nejvýznamnější vigilie celého liturgického roku. Její tematická a časová spjatost s nedělí uvolňovala totiž prostor předcházející soboty a umožňovala tak reflektovat její svěbytnou náplň, a tím zároveň i ucelenější pohled na Velikonoční třídění jako kompaktní tematický celek, ve kterém je v celebrativní anamnézi zpřítomňováno „postupně“ celé Kristovo velikonoční tajemství. Je pozoruhodné, ale nepřekvapivé, že dokument Kongregace pro boho-

⁵ Srov. tamtéž, s. 101–141.

⁶ SACRA CONGREGATIO RITUUM, Dekret *Dominicae Resurrectionis*, AAS 43 (1951): 128.

⁷ *Sermo* 219, PL 38,1088.

⁸ SACRA CONGREGATIO RITUUM, AAS 47 (1955): 838.

⁹ *Epist.* 55,14, PL 35,215.

¹⁰ *Missale Romanum*, editio typica, Città del Vaticano: TPV, 1969, s. 266, 289.

¹¹ *Věda o liturgii*, 5 sv., Olomouc: CMBF, 1972.

¹² *Liturgika*, 5 sv., Praha: ÚCN, 1977–1980.

¹³ *Malá katolická liturgika*, Praha: Vyšehrad, 2004.

¹⁴ *Das Kirchenjahr mitfeiern*, Freiburg: Herder, 1979. České vydání: *Liturgický rok*, Praha: Vyšehrad, 1998.

¹⁵ Pouze v publikaci *Obnovená liturgie* najdeme v příspěvku z pera J. Bradáče krátkou zmínku o Bílé sobotě jako aliturgickém dni smutku a bdění u Kristova hrobu. Srov. L. POKORNÝ A KOL., *Obnovená liturgie*, Praha: ČKCH, 1976, s. 208.

službu a svátosti s názvem *Direktorium o lidové zbožnosti a liturgii* (2001)¹⁶ v čl. 48, kde analyzuje historické příčiny nerovnováhy vztahu mezi liturgií a lidovou zbožností, uvádí mezi nimi jako první „slabé povědomí nebo umenšení smyslu pro Velikou noc a její centrální postavení v dějinách spásy“.

Další krok vývoje pak představuje instrukce téže kongregace *O přípravě a slavení velikonočních svátků* z 16. 1. 1988.¹⁷ Tento dokument vidí velikonoční okruh liturgického roku (*cyclus paschalis*) jako celek s jeho čtyřicetidenní fází přípravnou (*Quadragesima – tempus paenitentiae*) a s padesátidenním obdobím radosti (*Quinquagesima – tempus laetitiae*), kdy mezi těmito dvěma obdobími se jako samostatný celek nachází Velikonoční třidení (*Triduum paschale*), představující vrchol tohoto devadesátidenního velikonočního cyklu. Bílá sobota má zde již svůj samostatný oddíl (čl. 73–76), v jehož posledním článku je vyjádřeno přání, aby věřícím byla vysvětlována „vlastní povaha (*natura peculiaris*)“ tohoto dne. To je také předmětem a účelem této studie. „Povaha“ tohoto dne bude reflektována nejprve z hlediska teologického, potom také liturgického.

2. TEOLOGICKÝ OBSAH BÍLÉ SOBOTY

Zmíněný dokument *De festis paschalibus* uvádí v čl. 73 tři rozměry náplně dne Bílé soboty:

- církev trvá na modlitbách u Kristova hrobu;
- uvažuje o jeho umučení, smrti a jeho sestoupení mezi mrtvé;
- v modlitbách a postu očekává jeho vzkříšení.¹⁸

Z tohoto členění vyplývá, že meditace a očekávání, zmíněné ve druhé a třetí části, jsou připraveny a umožněny ztišením a mlčením, vyjádřeným v části první pojmem *immoratio* (setrvávání, prodlévání).

2.1 *Silentium magnum*

Celý výše citovaný pokyn je doslova převzat z obnovených Obřadů Svatého týdne z r. 1956, avšak s jedinou změnou: v jeho první větě je vynechána charakteristika Bílé soboty jako „dne největšího smutku (*dies summi luctus*)“,¹⁹ a hovoří se pouze o tom, že v tento den „církev setrvává u Pánova hrobu (*ad sepulcrum Domini*)“.²⁰ Místa odpočinku zemřelých jsou vždy místa klidu, ztišení a mlčení. Důvodem dnešního tichého klidu církve je „sabbatina requies Christi sepulti“,²¹ kdy po vykonaném díle nastává

¹⁶ *Direttorio su pietà popolare e liturgia: Principi e orientamenti*, in *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede* 2001, sv. 20, Bologna: Edizione Dehoniane, 2004, s. 1568–1757 [= EV 20]. Slovenské vydání: *Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii: Zásady a usmernenia*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2005.

¹⁷ *De festis paschalibus praeparandis et celebrandis* [= FP], *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede* 1988–1989, sv. 11, Bologna: Edizione Dehoniane, 1991, s. 7–119. České vydání: *Příprava na velikonoční svátky a jejich slavení*, Praha: ČBK, 2001; *Dokumenty liturgické obnovy*, s. 281–311.

¹⁸ Srov. také *Missale Romanum*, editio typica tertia, Città del Vaticano: TPV, 2002, s. 333.

¹⁹ *Ordo hebdomadae sanctae instauratus* [= OHS], *Instructio*, č. 2d.

²⁰ Výraz „Pánův hrob“ nebo „Kristův hrob“ by měl zcela nahradit někde ještě užívaný termín „Boží hrob“, který se v oficiálních dokumentech nikde nevyskytuje.

²¹ P. RADÓ, *Enchiridion liturgicum*, sv. 2, Roma: Herder, 1961, s. 1213.

pro Krista klid šabatu. Tato sobota je tak zřejmě „nejtišším“ dnem celého liturgického roku. Kdyby její název „bílá“, související zřejmě s bílými rouchy novokřtěnců, mohl být změněn – křesťní liturgie tohoto dne patří již k neděli – pak by snad jinými vhodnějšími názvy mohly být „svatá“, „velká“, „tichá“, „velikonoční“ sobota.²²

V liturgické Modlitbě se čtením tohoto dne je předčítán úryvek z homilie neznámého autora ze 4./5. století s názvem Τὸ ἀγίω καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ (*O svaté a velké sobotě*),²³ která začíná slovy:

Τί τοῦτο;
σήμερον σιγὴ πολλή ἐν τῇ γῇ·
σιγὴ πολλή καὶ ἡρεμία λοιπόν·
σιγὴ πολλή, ὅτι ὁ Βασιλεὺς ὑπνῶι.²⁴

Charakteristika stavu zemřelého jako „odpočinutí“ (*requies*) se objevuje i v žalmech zmíněné modlitební liturgie:

Pokojně uléhám, pokojně spím, neboť ty sám, Hospodine, v bezpečí mi dáváš bydlet. (Ž 4,9)
Proto se mé srdce raduje a má sláva jásá, v bezpečí přebývá i mé tělo. (Ž 16,9)

V třetím žalmu pak „Kráľ slávy“ (Ž 24,3) přichází na svatou horu jako na místo odpočinutí.

O Božím odpočinku pojednává i biblické čtení z listu Židům této modlitební hodinky: „Kdo vejde do jeho (Božího) odpočinutí, odpočine od svého díla, jako Bůh odpočinul od svého“ (4,10). Zde je Kristův σαββατισμός – sváteční (sobotní) odpočinek – chápán jako předobraz eschatologického odpočinutí celého Božího lidu (4,9). Augustin v závěru svého díla *De civitate Dei* – zde jistě už v souvislosti s rozvolněním vazby křesťanské neděle na židovský šabat – ve svém pojetí teologie dějin vztahuje sobotní klid od práce také na Kristovo odpočinutí v hrobě. Cesta lidstva tak vede od přítomnosti Velkého pátku přes sobotní odpočinutí k univerzálním věčným velikonočům.²⁵

2.2 *Descensus ad inferos*

Důvodem „prodlévání“ u Kristova hrobu je meditace, jejímž obsahem dle pokynu v *FP 73* je Kristovo „utrpení a smrt, a také sestoupení mezi mrtvé“. Zatímco prvně zmíněné skutečnosti byly liturgicky slaveny v den Velkého pátku, posledně uvedená tematika je charakteristickou náplní právě Bílé soboty. Co však znamená onen *descensus ad inferos*? Pokusme se tento pojem osvětlit nejprve z pozice kristologické, následně i soteriologické.

²² Srov. např. *Holy Saturday, Samedi-Saint, Sábado Santo, Wielka sobota*, ale také *Karsamstag* (staroněm. *kara* „smutek, nářek“).

²³ PG 43,439–464.

²⁴ „Co se děje? Dnes zavládlo na zemi hluboké ticho; hluboké ticho, a tedy samota; hluboké ticho, protože Král spí.“ Tamtéž, s. 439.

²⁵ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 22,30, PL 41,804.

2.2.1 Realita Kristovy smrti

V Petrově letničním kázání v Jeruzalémě, kde je o praotci Davidovi uvedeno, že „zemřel a byl pohřben“ (Sk 2,29), je tento jeho osud podle tehdejších představ popsán za pomoci citace žalmu 16,10 pobýtem v říši zemřelých (šeol שְׁאוֹל). Řečtina tento termín překládá výrazem ἕδης (*hádés*). První smysl formulace o Ježíšově „cestě do podsvětí“ je tedy skutečnost jeho smrti (srov. také Ř 10,7; Ef 4,9n.), ne však v pojetí pouze fyzikálních kategorií, ale jako charakteristika stavu, který bychom mohli označit jako „Gestorbensein“ – stav zemřelého.²⁶ Tomuto stavu, který znamená definitivní ukončení pozemské existence a který musíme připsat každému zemřelému, byl tedy podroben i Ježíš. Tertulián tuto podrobenost zákonům smrti u Krista vyjadřuje formulací o „zakoušení podoby lidské smrti v podsvětí (*forma humanae mortis apud inferos*)“, proto Kristus „nemohl vystoupit k výšinám nebe dříve, než sestoupil do hlubin země (*nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum*)“.²⁷

Ve vyznáních víry se však pojem *descensus ad inferos* (*ad inferna*) objevuje teprve ve 2. pol. 4. století. Tyrannius Rufinus, kněz z Aquileje (zemř. 410), jej uvádí ve svém díle *Commentarius in Symbolum apostolicum*.²⁸ Ambrož ani Augustin jej ve svých výkladech Symbola neuvádějí.²⁹

Formulace o sestoupení mezi mrtvé v původním chápání apoštolského zvěstování znamenala závěr stupňovitého líčení konce pozemského života Ježíšova: trpící, ukřižovaný a pohřbený Ježíš sestupuje do říše zemřelých. Další rozšiřování a dramatizování Kristova *descensusu* už souvisí s potřebou vyjádřit nejen strohou skutečnost Kristovy smrti, ale interpretovat ji také v jejím soteriologickém významu, což je později vyjadřováno Kristovou „činností“ v šeolu. My však ještě zůstáváme u původní kristologické interpretace této formulace vyznání víry, kdy ji musíme zbavit jakéhokoliv „aktivismu“, neboť janovským velkopátečním „consummatum est“ (J 19,30) je Ježíšova pozemská činnost v díle spásy ukončena: „es gibt nicht ‚nach‘ dem Tod ein eigenes Heilshandeln“.³⁰ Jakékoliv „dění“ za touto hranicí lze už interpretovat pouze v souvislosti s metahistorickou událostí Ježíšova vzkříšení.

Máme-li v den velikonoční soboty uvažovat právě o tomto úseku pozemského příběhu Krista, pak můžeme být vedeni myšlenkou jeho solidarity s námi až do krajnosti, až k smrti. Lev Veliký ve svém proslulém dopise konstantinopolskému biskupu Flaviánovi z r. 449 formuluje z pozice své inkarnační dialektiky *totus in suis, totus in nostris* další kristologické výpovědi takto: „Bůh, který nemůže trpět, nepovažoval

²⁶ K. RAHNER, „Verborgenes Sieg,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 7, *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 2. vyd., Zürich: Benzinger, 1971, s. 150–156, zde 151.

²⁷ TERTULLIANUS, *De anima* 55, CChrSL 2,862. K této problematice v teologii patristiky srov. A. GRILLMEIER, „Der Gottesohn im Totenreich: Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung,“ in *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg: Herder, 1975, s. 76–174.

²⁸ PL 21,335–386. Srov. také DH 16. Při výkladu této formulace v kap. 28 užívá citace z těchto biblických míst: Ž 15,10; 21,16; 29,10; 68,3; 1 Pe 3,18.

²⁹ Srov. DH 13–14. K exegezi latinských i řeckých otců srov. G. W. H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, 12. vyd., Oxford: Oxford University Press, 1995, srov. zvláště „ἕδης,“ s. 31n., a „κάθοδος,“ s. 690; Ch. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis*, 2 sv., Leiden: E. J. Brill, 2004.

³⁰ G. L. MÜLLER, „Höllenabstieg Christi,“ in *Lexikon der katholischen Dogmatik*, ed. W. Beinert, Freiburg: Herder, 1987, s. 273. České vydání: Olomouc: MCM, 1994, s. 308.

za nedůstojné stát se člověkem trpícím, nesmrtelný se podrobit zákonu smrti.³¹ Jestliže k lidskému údělu patří nutnost zemřít a být mrtev, pak to patří i k lidskému bytí Krista. On, který nám chtěl být „podobný ve všem, kromě hříchu“ (Žid 4,15), je ve své smrti a pohřbení solidární se všemi lidmi také v této jejich životní fázi. H. U. von Balthasar připomíná, že právě „starostlivé, od každé apologetické tendence osvobozené líčení Kristova snímání s kříže, péče o jeho mrtvé tělo a jeho pohřbení, je prostým svěděctvím této solidarity.“³² Tímto líčením končí pašijový děj, který v Janově evangeliu začíná 13. kapitolou, jejíž první verš představuje slavnostní prolog celého dramatu: „Před svátkem paschy, kdy Ježíš věděl, že přišla jeho hodina, aby z tohoto světa přešel k Otci, když miloval své, kteří byli ve světě, miloval je až do konce (εις τέλος).“ Hodina Ježíšovy paschy je zde – v Janově evangeliu poprvé – interpretována ve světle Ježíšovy agapé, která jde až „do krajnosti“, „do konce“, až „za hrob“, a to nejen kvalitativně, hloubkou své intenzity, ale i kvantitativně, v časovém rozměru lidského života, když zahrnuje i jeho „konec“, a je tak projevem solidarity s lidmi nejen v jejich smrti, ale také i „v pohřbu“, v jejich uložení do lůna země.³³

V příběhu Krista se také děje sestoupení Boží do nehlubší osamocenosti a mlčení, které člověk ve smrti zakouší. Ve smrti je člověk zcela sám.

Všechn strach světa je v posledku strach z této samoty. Z toho lze pochopit, proč Starý zákon má jen jedno slovo pro peklo a smrt, slovo šeol: obojí je nakonec identické. Smrt je naprostá samota. Ona samota však, do níž už nemůže proniknout láska, je – peklo.³⁴

Jestliže k lidskému bytí patří nutnost zemřít (*Sterbenmüssen*) a být mrtev (*Totsein*), pak to patří i lidskému bytí Krista. A jestliže k lidskému umírání a smrti patří zkušenost opuštěnosti a osamocenosti, pak Boží solidarita s námi v tomto našem údělu se v Kristu projevuje jako „Mit-einsam-Sein“ – spoluosamocenost.³⁵ Slova žalmu 22,2, vložená do úst umírajícímu Ježíšovi a vyjadřující situaci nehlubší opuštěnosti a temnoty, jsou výkřikem existenciální úzkosti umírajícího člověka. Mlčení Bílé soboty tak poukazuje na mnohdy nepochopitelnou skutečnost mlčení Božího v této situaci. Sobotní meditace velkopátečních událostí už ve světle nedělního velikonočního rána, tedy z pohledu celého velikonočního Kristova tajemství, může vést k postoji, vyjádřenému slovy biblické knihy Nářků: „Je dobré v mlčení očekávat spásu od Hospodina“ (3,26). Mlčení Boží pak může znamenat ne jeho nepřítomnost, ale jiný, neočekávaný způsob Boží odpovědi.

Kristus Apokalypsy má „klíče od smrti a podsvětí“ proto, že „byl mrtev“ (νεκρός) (1,18). Mohl odemknout jen proto, že do říše zemřelých sestoupil. Zde se však už dotýkáme druhé, soteriologické dimenze pojmu *descensus ad inferos*, neboť „mít klíče od smrti“ znamená otevření tajemství člověka v jeho údělu smrti a pohřbu, a tím jeho vysvobození.

³¹ *Ep. ad Flavianum*, cap. 4: „impasibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere“, PL 54,767. Český překlad celého listu: C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 3. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, s. 147–152.

³² H. U. von BALTHASAR, „Mysterium Paschale,“ in *Mysterium Salutis*, sv. 3/2, *Das Christusereignis*, ed. J. Feiner a M. Löhrer, Einsiedeln: Benzinger, 1969, s. 133–326, zde 237.

³³ Zde je možné v souvislosti s velikonoční obnovou křesťnů závazků připomenout formulaci textu křesťní teologie apoštola Pavla: „Křtem jsme byli s ním spolupohřbeni do smrti (συνετάφημεν εις τὸν θάνατον)“ (Ř 6,4).

³⁴ J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 205.

³⁵ T. SCHNEIDER, *Was wir glauben*, 5. vyd., Düsseldorf: Patmos, 1985, s. 276.



Ikona Anastasis (Novgorodská škola, 15. stol.)³⁶

³⁶ Převzato z K. ONASCH, *Ikonen*, Berlin: Union, 1961, obr. 39.

2.2.2 Soteriologie: *descensus* jako *anastasis*

Text velikonoční preface, sahající až k liturgii starověku, vyjadřuje pregnančně soteriologickou interpretaci Kristovy smrti: „Qui mortem nostram moriendo destruxit.“³⁷ Tematika Ježíšovy skutečné smrti, vyjádřená jeho sestoupením do šeolu, je později v teologii starověku proto rozšiřována o další motivy: brány smrti jsou rozvráceny, temná říše mrtvých je ozářena světlem, Kristus se v podsvětí objevuje s vítězným znamením kříže, satan je spoután, celé lidstvo v osobě Adama a Evy je vysvobozeno, patriarchové a proroci jsou převedeni do slávy ráje. V tomto smyslu teologumenon o *descensus Christi*, které se stalo součástí vyznání apoštolské víry, vyjadřuje univerzalitu spásy. Toto evangelium musí být zvěstováno všem, je proto hlášáno i mrtvým v podsvětí (1 Pe 3,19; 4,6). Zvěst o přemožení smrti, symbolicky vyjádřená vyvedením z podsvětí, je určena všem „před Kristem“, a tím i „mimo Krista“.³⁸

Velikonoční homilie kvartodecimánského biskupa Melitona ze Sard (zemř. cca 180), jejíž první kompletní vydání na základě nálezů papyrů neslo ovšem název *The Homily on the Passion*,³⁹ líčí Ježíšovu „činnost“ v podsvětí takto:

Já, říká Kristus,
já jsem zničil smrt
a triumfoval nad nepřítelem
a sestoupil do říše mrtvých
a spoutal siláka
a pozvedl člověka k výšinám nebe.
Já, říká Kristus.⁴⁰

Zavádění těchto nových motivů bylo ovlivněno literárními prameny, ve kterých jsou zachyceny různé představy podsvětí a cesty do něj, ať už židovské (Henoch), nebo mytické (Herakles).⁴¹ Tato tematika byla poměrně brzy také homileticky zpracovávána, a to především v oblasti Východu, kde proslul zvláště Efrém Syrský (zemř. 373). Právě ze syrské oblasti však pochází také první ikonografické ztvárnění této tematiky – ikona zvaná *Anastasis* (7. stol.). Byzantská ikonografie zná totiž pouze dva typy velikonočních ikon, jejichž úkolem a posláním je pregnančně a srozumitelně vyjádřit poselství, pro které slovní vyjádření v liturgických knihách užívá bezpočet biblických i euchologických textů. Starší typ ikony, zvaný ΑΙΘΟΥΣΑ (kámen), nebo také ΤΟΠΙΟΣ (místo), představuje ženy u prázdného hrobu v rozhovoru s andělem.⁴² Druhý typ velikonoční ikony, ačkoliv zobrazuje *κάθοδος εἰς ᾗδου*, je přesto označován jako ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ (vzkříšení). V základní kompozici představuje pouze tři postavy: Krista,

³⁷ *Missale Romanum*, s. 530. Srov. také v byzantské liturgii troparion z modlitby ranních chval velikonoční neděle: Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήρας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μύημασι, ζωὴν χαρισάμενος. *Pentekostarion*, Roma 1883, s. 6.

³⁸ Srov. H. KÜNG, *Credo: Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München: Pieper, 1992, s. 135. Srov. také POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 372.

³⁹ C. BONNER (ed.), *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1940.

⁴⁰ MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, č. 102, ed. O. Perler, SChr 123, Paris: Cerf, 1966, s. 120–122. Český překlad srov. J. J. NOVÁK, „K Melitonově Velikonoční homilii,“ *Duchovní pastýř* 30 (1981): 19–25.

⁴¹ Srov. H. KÜNG, *Věčný život?* Praha: Vyšehrad, 2006, s. 145–151.

⁴² K. ONASCH, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig: Koehler & Amelang, 1981, obr. 7.

Adama a božstvo podsvětí; později se objevuje Eva a další starozákonní postavy.⁴³ Obsah poselství u tzv. descendentního typu ikony Anastasis je vyjádřeno také uplatněním ikonografického kánonu: Kristus, sestupující do podsvětí a rukou pozvedající Adama, jej drží nikoliv za dlaň, ale v předloktí; tento způsob uchopení je gestem, které vyjadřuje jistotu a bezpečí, gestem, ze kterého se lze jen těžko vymanit.⁴⁴

Zobrazení Kristova sestoupení do říše mrtvých jako události související už s Kristovým vzkříšením je pozoruhodné ještě z jednoho pohledu. Oba typy velikonočních ikon, *lithos* i *anastasis*, nezobrazují totiž nikdy samotnou událost vzkříšení, která se už vymyká kategoriím našeho časoprostoru. Vzhledem k nevýslovnému mystériu této události si východní tradice dovoluje zobrazit pouze to, co tento děj znamená pro nás. Již citovaná velikonoční preface k zmíněné formulaci „mortem nostram moriendo destruxit“ ihned bezprostředně připojuje „et vitam resurgendo reparavit“. Kristova smrt znamená destrukci smrti, jeho vzkříšení představuje reparaci života. Když Jan Damašský v souvislosti s problematikou úcty k obrazům vysvětluje v jedné ze svých řečí (*oratio*) právě ikonu Anastasis, uvádí: „Vzkříšení, které je radostí pro svět: jak Kristus ničí podsvětí a křísí Adama.“⁴⁵ Říká tedy, že Kristovo vzkříšení je zobrazeno jako *descensus* a *ascensus* z podsvětí.

Mystérium Bílé soboty poodhaluje velikonoční tajemství Krista v jeho celistvosti. Spojuje dění velikonočního pátku a neděle jako svorník těchto dvou dimenzí jediného dění, je určitým „přechodovým“, tedy pesachovým momentem v události celé Ježíšovy paschy. V triduálním rozložení slavení velikonočního mystéria představuje jeden úsek Kristovy cesty: po jeho cestě na kříž (pátek) následuje cesta k zemřelým (sobota), pak cesta do Otcovy slávy (neděle).⁴⁶ Kristosoterická náplň Bílé soboty, kdy fakt Kristova sestoupení do šeuolu je chápán už v souvislosti se vzkříšením, nachází své ztvárnění a prožívání v liturgické činnosti církve v tento den: církev, setrvávající u Kristova hrobu, v tichosti rozjímá o realitě Kristovy smrti v soteriologickém významu celé jeho paschy.⁴⁷ Mystagogie této činnosti může být dle zásady *lex orandi – lex credendi* zase naopak příspěvkem k mystagogické kristologii.⁴⁸

V závěru Melitonovy velikonoční homilie se Kristus poté, co sestoupil mezi mrtvé a převedl je do slávy, obrací na všechna pokolení lidí, zve je k sobě, a představuje se jim takto: ἐγὼ τὸ πᾶσχα τῆς σωτηρίας.⁴⁹ Ježíšova cesta smrti, podsvětí a slávy, jeho pascha, je zároveň i naší spásou.⁵⁰

⁴³ Nejstarší zobrazení tohoto typu v Římě pochází z doby pontifikátu Jana VII. (705–707), a najdeme jej na boční stěně kaple chrámu S. Maria Antiqua na Forum Romanum, další pak na fresce v podzemní bazilice sv. Klementa v Římě (snad 8. stol.).

⁴⁴ Srov. H. J. SCHULZ, „Die ‚Höllenfahrt‘ als ‚Anastasis‘“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959): 1–66, zde 8–22, freska v římské bazilice sv. Klementa, s. 8.

⁴⁵ „...τὴν ἀνάστασιν, τοῦ κόσμου τὴν χάριν· πῶς ὁ Χριστὸς πατέι τὸν ᾗδην, καὶ ἐγείρει τὸν Ἀδάμ.“ PG 95,316.

⁴⁶ Srov. BALTHASAR, „Mysterium Paschale“, s. 133–326.

⁴⁷ Srov. A. HOLAAARDT, „Die vergessenen Mystériem. Der Karsamstag in Vergangenheit und Gegenwart“, *Gottesdienst* 26 (2002): 41–43.

⁴⁸ Srov. J. WOHLMUTH, „Jesu Weg – unser Weg: Kleine mystagogische Christologie“, Würzburg: Echter, 1992.

⁴⁹ Č. 103, SChr 123, s. 122.

⁵⁰ K soteriologii Kristova kříže a vzkříšení viz W. HRYNIEWICZ, *Chrystus, nasza Pascha*, Lublin: KUL, 1978; ID., *Nasza Pascha s Chrystusem*, Lublin: KUL, 1987; ID., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin: KUL, 1991; viz též POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 337–370.

3. LITURGICKÁ NÁPLŇ BÍLÉ SOBOTY

Po úvaze o teologickém obsahu Bílé soboty se nyní zaměříme na její liturgické vybavení.

3.1 Bílá sobota – aliturgický den?

V podvědomí mnoha věřících ještě figuruje Bílá sobota pod označením „aliturgický den“ – tedy „den bez bohoslužby“. Tento termín sice byl v liturgické teologii v polovině minulého století užíván,⁵¹ protože v tehdejší reformě celého Velikonočního třídění a zvláště obřadů Veliké noci bylo stěžejní snahou prosazení chápání těchto obřadů jako liturgie, která již přináležejí následující neděli, což znamená její vymanění z vazby na sobotu; ta pak zůstává bez této liturgie, stává se „aliturgickou“. Z tohoto hlediska je tedy tato formulace pochopitelná.

Termín „aliturgický den“ je ospravedlnitelný také z hlediska východní liturgie, kdy výraz λειτουργία je v byzantském obřadu vyhrazen pouze pro liturgii eucharistickou, která se samozřejmě o tomto dnu dle starobylé tradice, společné Východu i Západu, zásadně neslaví. Tato tradice je v dokumentu *FP* silně zdůrazněna formulací o přísné eucharistické abstinenci: „Hodie stricte abstinet Ecclesia a sacrificio Missae“ (č. 75). V pokynu Římského misálu je ještě připomenuto, že oltář po celý den zůstává bez pokrytí plátnem (*denudatus* „obnažený“) a bez jakékoliv výzdoby.⁵² Text instrukce *FP* 75 pak rozšiřuje abstinenci ještě i na ostatní svátosti (kromě smíření a pomazání nemocných) a také na přijímání Těla Páně (s výjimkou viatika).

Tento „liturgický klid“ Bílé soboty je v pokynech misálu však chápán jako klid před „liturgickou bouří“ Veliké noci a celé doby velikonoční. Sobotní sakramentální abstinence je předpokladem a přípravou k tomu, aby „po slavnostní Vigilii – nočním očekávání vzkříšení – propuklo velikonoční veselí (*gaudia paschalia*), jehož překypující hojnost (*abundantia*) se rozlévá do padesáti dní.“⁵³

Bílá sobota je tedy aliturgickým dnem pouze v jistém slova smyslu, kdy se neslaví určité liturgické typy. Církev však bez bohoslužby nemůže být ani jediný den v roce. Kristovo velikonoční tajemství, které je anamneticky zpřítomňováno v každé liturgii, musí být slaveno i v den Bílé soboty jiným, nesakramentálním typem bohoslužby.

3.2 Liturgia horarum Bílé soboty

V dokumentu *FP* 73 je církev označena jako *Ecclesia meditans* a *Ecclesia exspectans*. Uvažování o Kristově smrti a pohřbu se má dít „setrváváním u jeho hrobu“, očekávání (*exspectatio*) jeho vzkříšení, pak „v modlitbě a postu“ (*in oratione et ieiunio*). Zatímco meditace a půst budou spíše projevem osobní zbožnosti a spirituality, oficiální liturgii církve v tento den představuje modlitební bohoslužba dle liturgických knih (*Liturgia horarum*⁵⁴ / *Denní modlitba církve*⁵⁵) v průběhu celého dne Bílé soboty, tedy

⁵¹ Srov. J. HILD, „Le Samedi Saint, jour aliturgique,“ *La Maison-Dieu* 28 (1951): 136–159.

⁵² *Missale Romanum*, s. 333.

⁵³ Tamtéž. Formulace je i se svou slovní hříčkou *abundantia exundat* doslovně převzata z Instrukce v *OHS*, čl. 2d.

⁵⁴ Editio typica, 4 sv., Città del Vaticano: TPV, 1974.

⁵⁵ Sv. 3, Praha: ČLK, 1988.

od jejího rána až do západu slunce. Z řady hodiněk, které církev během tohoto dne slaví, jsou v FP 40 vyzvednuty dvě, a sice ranní chvály a modlitba se čtením; ty se mají konat za účasti lidu v kostele, v katedrále se jich pak dle možnosti má účastnit biskup s kněžími.⁵⁶ Pokyny tedy bohužel nezmiňují slavení nešpor Bílé soboty, ačkoliv ony liturgicky tento den uzavírají. Jejich recitace totiž není účastí na obřadech Veliké noci suplována, neboť nešpory jsou liturgií večerní, nikoliv noční. Z důvodů mnohdy brzké anticipace obřadů vigilie je slavení nešpor s účastí lidu samozřejmě obtížné. Neplatí to však pro duchovní a řeholní komunity, a proto alespoň zde by vědomí existence nešpor Bílé soboty mělo být udržováno, neboť i pro tuto modlitbu platí, že spolu s ranními chválami tvoří *duplex cardo* (dva stěžejní body) denního officia (SC 89).

Až do poslední reformy breviáře (1971) vykazovaly modlitební hodinky celého tridua archaickou strukturu: neužíval se hymnus a krátké čtení z Písma, žalmy nebyly zakončovány doxologií *Gloria Patri*. Specialitou celého Velikonočního třídenního bylo spojení jitřní hodinky a ranních chval v liturgický celek, nazývaný *matutinum tenebrarum* (temné hodinky). Ty však nebyly konány ráno, ale anticipovány předchozího večera. Jejich zvláštností bylo použití speciálního svícnu s trojhranem, na němž bylo umístěno 15 svící podle počtu 15 žalmů (9 v matutinu, 5 v ranních chválách). Po zpěvu každého žalmu byla vždy jedna svíce uhašena, poslední, patnáctá, která symbolizovala Krista, byla po kantiku *Benedictus* odnesena za oltář, kde zůstávala hořet; dle alegorického výkladu tím představovala právě Kristovu „činnost“ v podsvětí.⁵⁷

Poslední reformou jsou tyto zvláštnosti odstraněny a všechny modlitební hodinky dostávají obvyklou strukturu.⁵⁸ Jejich obsahovou náplň vystihují slova invitoria, kterými je celá modlitební liturgie tohoto dne otevřena: „Pojďme, klaňme se Kristu, našemu Pánu, on byl pro nás umučen a pohřben.“ Všechny čtyři hodinky dnešního dne užívají stejné závěrečné orace. V ní je pozoruhodným způsobem vyjádřen vztah mezi Kristovým sestoupením a vystoupením z říše mrtvých, a mezi křesťním ponořením a vynořením dle Pavlovy mystagogie v listě Římanům (6,3–5):

Všemohoucí, věčný Bože, tvůj Jednorozený sestoupil do hlubin země, aby pak odtud slavně vystoupil. Svým věřícím milostivě dopřej, aby, když byli ve křtu spolu s ním pohřbeni, jeho vzkříšením dospěli k věčnému životu.

Uvedme nyní stručný komentář k jednotlivým hodinkám Bílé soboty.

3.2.1 Ranní chvály (*Laudes matutinae*)

Zatímco v latinské *Liturgia horarum* jsou uvedeny klasickým hymnem *Tibi Redemptor omnium*, česká verze této liturgické knihy, Denní modlitba církve (dále jen DMC), zde uvádí vybrané strofy z písně „Když byl Pán Ježíš pochován“ z kancionálu *Písně*

⁵⁶ Není však zcela jasné, proč pokyn v Úvodu k modlitbě hodiněk (č. 210) doporučuje zařadit modlitbu se čtením ještě před ranní chválou, když ona již není vázána na určitou denní nebo noční dobu. Snad to může být připomínkou skutečnosti, kdy v původním tzv. *matutinum tenebrarum* bylo pořadí obou hodiněk právě takové.

⁵⁷ Srov. B. NADOLSKI, „Ciemne jutrznie,“ in *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallotinum, 2006, s. 261.

⁵⁸ Modlitební liturgie Bílé soboty, in *Liturgia horarum*, sv. 2, s. 379–400; *Denní modlitba církve*, sv. 2, s. 249–266.

chval božských,⁵⁹ jejichž tematikou je Kristovo pohřbení a pomazání vonnými mastmi. Centrem psalmodického bloku je kantikum z proroka Izajáše (38,10–20), ve kterém se mluví o sestoupení do podsvětí, kde Boha už nelze chválit. Božím zásahem se však tato možnost otevírá: „Jenom ten, kdo žije, tě chválí, jako já dnes“ (v. 19). Krátké čtení z proroka Ozeáše (6,1–3) uvádí text o vzkříšení třetího dne.

3.2.2 Večerní chvály (*Laudes vespertinae*)

Nešpory tohoto dne byly v galsko-franské oblasti na přelomu 9. a 10. století integrovány do obřadů Veliké noci, a to po skončeném přijímání. Potridentské *Missale Romanum* tuto praxi přejímá a ta pak přetrvává až do reformy v r. 1951. V souvislosti s přeložením obřadu na noční hodinu byly odsud odstraněny, aby je pak v r. 1956 na témté místě nahradily ranní chvály velikonoční neděle.⁶⁰ Nešpory Bílé soboty byly tedy v polovině 20. století jako samostatný liturgický prvek tohoto dne po celém tisíciletí znovu obnoveny, k jejich psalmodii byly použity žalmy z nešpor Zeleného čtvrtku. Po reformě breviáře v r. 1971 jsou však tematicky zcela nově uspořádány.

Hymnus *Auctor salutis unice* v editio typica ve své třetí sloce připomíná spánek smrti a sestup do podsvětí, ten pak i s jeho osvobozující dimenzí:

Piis amoris artibus
somno sepulcri traditus
sedes recludis inferi
patresque dicis liberos.⁶¹

Psalmodie je beze změny přejata z nešpor Velkého pátku, které však z důvodu účasti na večerních obřadech většinou odpadají. Vodítkem k výkladu a také k důvodu použití dvou žalmů i kantika jsou jejich antifony, které k dimenzi smrti už vždy připojují náznak vítězství; 2. a 3. antifona jsou citacemi Kristových slov z evangelních textů:

1. ant.: Smrti, budu tvou smrtí, podsvětí, budou tvou záhubou⁶²
2. ant.: Jako byl Jonáš v břiše velké ryby tři dni a tři noci, tak bude Syn člověka v nitru země (Mt 2,40)
3. ant.: Kristus řekl: Zbořte tento chrám a ve třech dnech jej zase postavím; řekl to však o chrámu svého těla (J 2,19.21)

První nešporní žalm 116 obsahuje verš: „Drahocenná je v Hospodinových očích smrt jeho zbožných“ (v. 6). Ve druhém žalmu 143, který je užíván také v Modlitbě před spaním, je vyslovena prosba: „Neskryvej přede mnou svou tvář, ať nejsem jako ti, kdo klesají do hrobu. Dej mi hned zrána zakusit tvou milost, neboť v tebe skládám svou naději“ (v. 7b–8).

⁵⁹ Praha: Jiří Dačický, 1602, s. E IX.

⁶⁰ Srov. OHS, s. 138–140.

⁶¹ Český překlad: Zbožnou službou lásky jsi byl uložen ke spánku hrobu. Otvíráš sídla podsvětí a otcům zvěstuješ osvobození.

⁶² *Liturgia horarum*: „O mors, ero mors tua, morsus tuus ero, inferne.“ DMC ovšem na tomto místě užívá text 1 K 15,55, který je volně převzat z Iz 25,8 a z Oz 13,14: „Vítězně je smrt navždy zničena! Smrti, kdepak je tvé vítězství?“

Vrcholem nešpor Bílé soboty a snad i liturgickým vrcholem celého dne je pak zpěv kristologického kantika z Pavlova listu Filipanům (2,6–11). Tento předpavlovský, řecky koncipovaný hymnus,⁶³ bychom mohli charakterizovat jako „Píseň o cestě Božího služebníka Ježíše“,⁶⁴ přičemž cesta Syna – kenoze až k smrti (v. 6–8) – je vysvětlena, potvrzena a přijata jednáním Otce: „Proto ho Bůh nade vše vyvýšil a dal mu jméno, které je nad každé jiné jméno“ (v. 9). Ježíš na vrcholu své vydanosti na kříži vmírá do Otcovy náruče (Lk 23,46), kříž jako výraz ponížení se stává znamením jeho povýšení a vítězství (J 12,32).

Část textu pavlovského hymnu se v nešporách objevuje ještě jednou, a to jako zpěv po krátkém čtení z 1 Pe 1,19–21.⁶⁵ Nemá však formu *responsorium breve*, jak je tomu u nešpor obvyklé, ale jde o souvislý text (bez odpovědí – tzv. *tractus*) složený z veršů 8b–9 tohoto hymnu. Před vatikánskou liturgickou reformou byl užíván také jako Graduale při večerní mši Zeleného čtvrtku,⁶⁶ dnes jej najdeme ve funkci zpěvu před evangeliem v liturgii Květné neděle. Rozdělen do tří částí, je ve funkci zpěvu po krátkém čtení už při nešporách Zeleného čtvrtku (1 část.), Velkého pátku (1. a 2. část), celý pak zazní na Bílou sobotu. Právě jeho třetí, závěrečná část s bohatými melismaty gregoriánského chorálu, vyjadřujícími úžas a radost nad Kristovým povýšením (melodie vystupuje až na dvoučárkované g), účinně podpoří výpověď textu o Kristově přechodu z ponížení do slávy.⁶⁷

3.2.3 Modlitba se čtením (*Officium lectionis*)

Tematikou hymnu v českém vydání této liturgie je opět Kristovo umučení a jeho pohřbení; tentokrát je použita píseň ze Steyerova kancionálu (1683) „Nuž, s vážností rozjímáme“.⁶⁹ Charakteristické verše z psalmodie této hodinky vypovídají o důvěře v Boha ve spánku smrti (Ž 4,9), i o jeho záchraně v říši zemřelých (Ž 15,10). Biblické čtení už nepřejímá texty z knihy Nářků, charakteristické pro dřívější *matutinum tenebrarum*, ale předkládá text 4. kapitoly z listu Židům. Ten mluví o sedmém dnu, tedy o sobotě, jako o dnu Božího odpočinku po stvořitelském díle, který je předobrazem budoucího sobotního (svátečního) odpočinku (σαββατισμός) celého Božího lidu (4,9). Na Ježíše se však již vztahují slova v. 10: „Kdo vejde do jeho (Božího) odpočinutí, odpočine od svého díla, jak Bůh odpočinul od svého.“

Na tuto myšlenku pak navazují první věty již zmíněné starověké homilie „O svatě a velké sobotě“, které mluví o Kristově smrti jako o spánku Krále. Další text homilie však už odpovídá ztvárnění ikony Anastasis: Kristus, nesoucí „vítězné znamení kříže“, se zdraví s Adamem, bere jej za ruku a probouzí ze spánku. Rozmlouvá s ním, a končí slovy: „Vstaň, pojďme odtud“.⁷⁰

⁶³ Srov. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, 3. vyd., Freiburg: Herder, 1980, s. 132n.

⁶⁴ Srov. F. KUNETKA, *Slavnost našeho vykoupení*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1997, s. 17.

⁶⁵ Na téže místě je dnešního dne užít také v ranních chválách a v kompletárii.

⁶⁶ Srov. *Liber usualis missae et officii*, Tournai: Desclée, 1964, s. 669.

⁶⁷ K hymnu Fil 2,6–11 jako součásti nešpor srov. F. ZEILINGER, „Zum Lobpreis seiner Herlichkeit: Exegetische Erschliessung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch,“ Herder: Wien, 1988, s. 66–90.

⁶⁸ Srov. *Graduale triplex*, Solesmes: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes; Tournai: Desclée, 1979, s. 148.

⁶⁹ Praha: Jiří Černoch, 1683, s. 178.

⁷⁰ PG 43,439–464.

Phil. 2, 8. V. 9

C Hri-stus * factus est pro no-bis ob-e-
 di-ens us-que ad mor-tē, mor-tē au-tem
 cru-cis. V. Propter quod [et] De-us exal-
 tā-vit il-lum, et
 de-dit il-li no-men quod est sūp-er
 o-mne no-men.

Zpěv po krátkém čtení v nešporách Bílé soboty⁶⁸

3.2.4 Modlitba během dne (*Hora media*)

Psalmodie této hodinky ve všech třech svých žalmech opět obsahuje motivy záchrany ze šeolu; ta je v důvěře v Boží věrnost očekávána i v lidsky bezvýchodné situaci smrti:

Věřím, že uvidím blaho od Hospodina v zemi živých (Ž 27,13)

Hospodine, z podsvětí jsi vyvedl mou duši (Ž 30,4)

Země se zděsila zmlkla, když Bůh povstal k soudu, aby pomohl všem poníženým v zemi (Ž 76,9n)

3.3 Liturgie Bílé soboty – úkol a šance

Modlitba hodinek je tedy jedinou liturgickou náplní dne Bílé soboty. Ranní a večerní chvály, které představují její dva stěžejní body (*cardo diei*), vyzvedají tak samostatné a plnohodnotné postavení tohoto dne v celém Velikonočním třídění. Nešpory, slavené v době západu slunce, tento den proto liturgicky uzavírají, neboť Modlitba před spaním se kvůli účasti na vigílii nekoná. Modlitba se čtením, která se může konat kdykoliv v průběhu dne, může být příležitostí ke společné liturgické slavnosti pro ty, kteří během dne do chrámu přicházejí k soukromé modlitbě a meditaci. Střízlivému vybavení celé liturgie (bez světél, svící) není v protikladu užití její zpěvní formy.⁷¹ Skutečnost, že *Liturgia horarum* představuje jedinou bohoslužbu tohoto dne, je také vyzvednutím a posílením jejího významu jako společné modlitby nejen v duchovních společenstvích, ale i ve farních obcích a rodinách. Pokud není možno modlitbu hodinek na Bílou sobotu realizovat, doporučuje se konání „bohoslužby slova nebo jiné pobožnosti přiměřené tajemství tohoto dne“ (FP 73).

4. PROJEVY SOUKROMÉ ZBOŽNOSTI

V závěrečném oddíle pojednejme o projevech soukromé zbožnosti v den Bílé soboty a o jejich vztahu k liturgické náplni tohoto dne.

4.1 Modlitba u „Kristova hrobu“

Znovu je třeba připomenout formulaci FP 73 o úkolu církve „ad sepulchrum Domini immorari“. Věřící mají mít vhodný prostor ticha, soustředění a meditativní modlitby. V kostele může být na vhodném místě vystaven „obraz (*imago*) Krista ukřižovaného nebo odpočívajícího v hrobě nebo sestoupivšího mezi mrtvé, anebo obraz Panny Marie Bolestné“ (FP 74). Od vrcholného středověku byly u chrámů budovány „kaple Kristova hrobu“, které často bývaly přesnou architektonickou kopií kaple Svatého hrobu v Jeruzalémě.⁷² Už od 10. století se totiž v Německu objevuje zvyk „uložení Krista do hrobu“, kdy na určitém místě v kostele byl umístěn

⁷¹ Chorální zhudebnění Jeremiášových *Lamentationes* v bývalém *matutinum tenebrarum* se závěrem každého úryvku: „Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum, Deum tuum“, je stále velmi působivé, i když se tyto texty dnes již neužívají.

⁷² Dokladem toho je např. kaple na pravé straně klášterního kostela dominikánů v Olomouci, kde na jejím portále najdeme i nápis: S.S.SEPVLCHRM.IESV.CHRISTI.HYEROSOLIMITANUM.

kříž s bílou rouškou, příp. socha Krista ležícího v hrobě. Na tento „pohřeb“ pak navazovalo nepřetržité „hlídání hrobu“ (*Grabwache*) až do začátku obřadů vigilie, což představovalo asi čtyřicet hodin.

Na Východě se od 12. století objevuje podobný obřad s názvem ἐπιτάφιος. Tímto výrazem je v byzantské liturgii označována také samotná zdobená textilie se zobrazením uložení Krista do hrobu, která se při obřadu užívá. Ikona se přináší na čestné místo v chrámu, kde je pak vystavena k uctívání až do liturgie Veliké noci. Je ozdobena květinami a je na ni položen evangeliář. V doprovodných zpěvech je Kristův hrob označován jako brána k životu a je zmiňován sabatický odpočinek Krista po vykonaném vykupitelském díle.⁷³

Doba čtyřicetihodinového bdění u Kristova hrobu vymezovala také časové trvání velikonočního postu. Modlitba a půst jsou však v *FP* 73 zmíněny v souvislosti „s očekáváním vzkříšení“. Do této atmosféry proto vhodně zapadá pobožnost, o které mluví *Direktorium o lidové zbožnosti* (č. 147), nesoucí název *Ora della Madre* (Hodina Matky). Tato pobožnost sice v našich oblastech rozšířena není, odpovídá však zcela liturgickému duchu Bílé soboty. Maria je zde totiž charakterizována jako *credentium collectio universa*. Tato formulace je přejata z traktátu *De glorificatione Trinitatis* (7,13) opata Ruperta z Deutz (zemř. 1130), kde podle jeho pojetí je v Marii soustředěno očekávání církve, a v ní se proto také mnoho hlasů a tužeb spojuje v jedno.⁷⁴ Tato pobožnost je inspirována typologií Marie – církve: „Panna antcipuje a zosobňuje církev, která s plností víry očekává Synovo vítězství nad smrtí“.⁷⁵

4.2 Bílá sobota a tajemství eucharistie

V souvislosti s místem „Kristova hrobu“ v kostele je třeba zmínit problematiku, týkající se prostoru pro uchovávání eucharistie během Velikonočního třidení. Tato souvislost se totiž jistým způsobem dotýká obsahu Bílé soboty. *Direktorium o lidové zbožnosti* (č. 141) upozorňuje na skutečnost, kdy „v historickém vývoji, který v jeho různých fázích není ještě zcela objasněn,“ se místo uchovávání Těla Páně po večerní mši Zeleného čtvrtku začalo zároveň pokládat za místo zvané „svatý hrob (*santo sepolcro*)“.⁷⁶

Jakkoliv byl vývoj tohoto spojení komplikovaný, dá se již nyní k němu říci, že k tomuto propojení došlo tím, že po obřadech Velkého Pátku spolu s uložení kříže na určité místo v kostele byla na stejném místě uložena i eucharistie po skončeném přijímání v těchto obřadech. Prostor, který měl sloužit k rozjímání o Kristově smrti a pohřbu, se tak stává místem eucharistické adorace. V 16. století k tomu ještě přispělo zavedení pobožnosti čtyřicetihodinového výstavu Nejsvětější svátosti, což odpovídalo údobí „pobyту“ Krista v hrobě od skončení obřadů Velkého pátku do začátku Velikonoční vigilie.⁷⁷ Vystavování Těla Páně v monstranci se pak v 17. století rozšířilo, i když ne ve všech oblastech stejně. Když se ve středověku obřady vigilie

⁷³ Srov. ONASCH, *Liturgie und Kunst*, s. 107.

⁷⁴ „...adunando et congregando voces tam magni tam diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et uniae dilectae Mariae,“ PL 169,155.

⁷⁵ *Direktorium*, č. 147, EV 20, s. 1659.

⁷⁶ EV 20, s. 1655.

⁷⁷ Srov. B. NADOLSKI, „Czterdziestogodzinne nabożeństwo,“ in *Leksykon liturgii*, s. 288–290.

přesunuly na sobotní ráno, došlo v důsledku snahy o dodržení doby čtyřiceti hodin k posunutí „doby pohřbu“ už na čtvrteční večer, a jeho podvědomého spojení s obřadem a místem přenesení eucharistie po večerní mši tohoto dne. Toto místo se pak začalo chápat i jako místo „Kristova hrobu“, samotný Zelený čtvrtek pak začal být pojímán jako první den velikonočního třídění. Výstav Nejsvětější svátosti v zahalené monstranci dával příležitost k adoraci po celý pátek a sobotu. Ačkoliv reformou celého Svatého týdne v padesátých letech 20. století bylo toto pojetí opuštěno, spojení prvků eucharistické zbožnosti s tématem Bílé soboty mnohde ještě stále přetrvává.⁷⁸

K této skutečnosti je třeba podotknout, že jakkoliv tajemství eucharistie jistým způsobem s celým velikonočním tajemstvím Krista koresponduje, je vyzvednuto a je také předmětem účty pouze při mši na památku Poslední večeře a při následné adoraci v tento večer Zeleného čtvrtku. Následující dny se však liturgicky i formami lidové zbožnosti slaví jiné aspekty velikonočního tajemství: smrt, pohřeb, vzkříšení. Tajemství eucharistie je totiž jen těžko slučitelné právě s tématem Bílé soboty o sestoupení do říše zemřelých.

Také je třeba připomenout skutečnost, že právě Bílá sobota je jediným dnem přísného „postu“ nejen od slavení, ale také od přijímání eucharistie (s výjimkou viatika). Proto bylo dovolení v CIC 1917 (kán. 867, § 3) o možnosti přijímat při mši vigilie, která se ovšem tehdy konala už v sobotní ráno, považováno právem za prolomení starobylé tradice, kdy celý den Bílé soboty byl chápán jako den postu – a to i eucharistického. Pro den Velkého pátku to však neplatí, zde je přijímání už od doby raného středověku součástí obřadu. Proto se v současnosti poměrně zásadně liší předpisy o uložení a uchovávání eucharistie po zakončení obřadů Velkého pátku, a večerní mše Zeleného čtvrtku. Zatímco po této mši je stanoveno přenesení (*translatio*) a uložení (*repositio*) v kostele na určitém místě pro obřad přijímání na Velký pátek (FP 55),⁷⁹ po skončených obřadech Velkého pátku se Tělo Páně v ciboriu má odnést „ad locum preparatum extra ecclesiam“ (FP 70), tedy na místo mimo (hlavní) prostor kostela,⁸⁰ kde je k dispozici pouze pro umírající jako viatikum (pokrm na cestu).

Místo uchovávání eucharistie je tedy o dnu Bílé soboty z hlediska její náplně a spirituality vědomě mimo pozornost věřících. Pokud jde o samotné místo k uchovávání eucharistie od večera Zeleného čtvrtku do začátku velkopátečních obřadů, pokyny jasně uvádějí, že „tato kaple (*sacellum repositionis*) se nepřipravuje k znázornění pohřbu Páně (*sepultura Domini representanda*), ale pro uchovávání eucharistického chleba pro svaté přijímání na Velký pátek při slavení památky umučení Páně“ (FP 55). Vybídnutí k eucharistické adoraci je určeno jediné pro dobu po večerní mši Zeleného čtvrtku, kdy však ani zde nemůže být užita monstrance, neboť eucharistie musí být uložena do uzavřeného svatostánku nebo schránky (*capsa*) (FP 55), a adorace „po půlnoci nemá mít slavnostní ráz, protože již začal den památky umučení Páně“ (FP 56). Eucharistické tajemství tedy s obsahem Bílé soboty tematicky nesouvisí.

Vnější vyjádřením teologické náplně tohoto dne je proto prostor pro „silentium magnum“, místo s křížem či obrazem nebo sochou Krista, které slouží pro mlčení

⁷⁸ Srov. A. HOLLAARDT, „Heiliges Grab und Osterspiele,“ *Gottesdienst* 26 (1992): 44.

⁷⁹ Pokud se v tomto kostele velkopáteční obřady konat nebudou, nekoná se tedy také obřad *translatio* a mše končí obvyklým způsobem (FP 54).

⁸⁰ Pouze tehdy, pokud to vyžadují okolnosti, může být eucharistie uložena do svatostánku. Srov. *Missale Romanum*, s. 231.

před majestátem smrti, do níž vstoupil náš Pán; tento prostor se však zároveň stává místem tichého očekávání jeho vzkříšení.

4.3 Půst Bílé soboty

Zmínka o postu v tento den (FP 73) je svědectvím velmi staré tradice dvoudenního postu před slavností vigilie Veliké noci, která je dosvědčena už od 2. století. Mluví o ní Eusebius ve svých *Církevních dějinách* (5,25), zmiňuje ji také papež Inocenc I. (zemř. 417) v listě Decentiovi, biskupu z Gubbia, kde ji zdůvodňuje takto:

Je zřejmé, že apoštolové tyto dva dny jednak truchlili, jednak se ze strachu před Židy skrývali. Není pochyb o tom, že na památku jejich dvoudenního postu církev podle tradice v tyto dva dny neslaví žádné svátosti.⁸¹

Půst od pokrmu na Bílou sobotu je doporučen také v SC 110, kde je chápán jako prostředek k „povznesení a otevřenosti ducha“ pro radost neděle Vzkříšení. Charakter tohoto postu je třeba odlišit od postní dimenze celého údobí Quadragesimy, neboť půst Bílé soboty nepředstavuje souhrn a závěr všech individuálních praktik celé doby postní, ale vyjadřuje postoj církve v očekávání Zmrtvýchvstáního.⁸²

Potřeba a užitečnost postu je připomínána také těm, kteří budou v průběhu této slavnosti iniciováni. Tito „vyvolení (*electi*)“ ať jsou vyzváni, aby se na Bílou sobotu podle možnosti nevěnovali běžným denním povinnostem, ale aby věnovali čas modlitbě a soustředěnosti a zachovávali podle možnosti půst.⁸³ V této souvislosti je tedy možno zmínit ještě jednu liturgickou aktivitu tohoto dne, která ovšem s vlastní náplní Bílé soboty přímo nesouvisí. Dopoledne tohoto dne je totiž vyhrazeno obřadům, představujícím bezprostřední přípravu kandidátů na přijetí iniciačních svátostí o slavnosti Veliké noci. Mohou se konat obřady složení vyznání víry (*redditio symboli*), ritu Efeta, volby křesťanského jména, a také obřad mazání olejem katechumenů.⁸⁴

ZÁVĚR

To, co bylo v této studii o dnu Bílé soboty řečeno z hlediska teologického, liturgického i z pozice „*pietà popolare*“, nás snad opravňuje k závěru, že Bílá sobota je významným, plnohodnotným, vlastní náplní obdařeným dnem vrcholného údobí liturgického roku – Velikonočního třídění, v němž nepředstavuje pouze bezvýznamnou spojnicí či dokonce jakési „liturgické vakuum“ mezi dny Velkého pátku a neděle Zmrtvýchvstání. Náplň tohoto dne tedy nabízí mimo jiné i podněty k liturgické mystagogii, která pak může být přínosem pro osobní prožívání oné zvláštní spiri-

⁸¹ „Nam utique constat apostolos biduo isto et in moerore fuisse et propter metum Iudaeorum se occultuisse. Quod utique non dubium est in tantum eos ieiunasse biduo memoratur, ut traditio ecclesiae habeat, isto biduo sacramenta penitus non celebrari.“ PL 20,556.

⁸² Srov. A. HOLLAARDT, „Die vergessenen Mysterien: Der Karsamstag in Vergangenheit und Gegenwart,“ *Gottesdienst* 26 (1992): 41–43, zde 42.

⁸³ *Uvedení do křesťanského života*, Praha: ÚCN, 1987, č. 26.

⁸⁴ Tamtéž, č. 192–207.

tuality „svaté a velké soboty“, aby tak tento den – jak říká Karl Rahner – nechyběl „v katechismu našeho srdce“, ⁸⁵ a tím i v „liturgickém itineráři“ našeho života. ⁸⁶

Holy Saturday – the Second Day of the Easter Triduum

Keywords: Liturgy; Easter; Easter triduum; Holy Saturday

Abstract: The *triduum paschale* represents the highlight of the whole liturgical year. Whereas the contents of the first day (Good Friday) and the third, concluding day (Easter Sunday) are on the whole well-known, Holy Saturday remains more on the margin of attention. That is why this study offers a view of the theological content (the *descensus ad inferos*) and of the liturgical celebration (*Liturgia horarum*) of the second day of the Easter triduum.

⁸⁵ K. RAHNER, „Abgestiegen in Totenreich,“ in *Schriften zur Theologie*, sv. 7, s. 145–156, zde 145.

⁸⁶ M. SODI – Q. MORANTE, *Anno liturgico: Itinerario di fede e di vita*, Torino: Elle Di Ci, 1988.