

MODLITBY K EUCHARISTII V DIDACHÉ

František Kunetka

DIE GEBETE ZUR EUCHARISTIE IN DER DIDACHÉ In der am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift, die allgemein Didaché genannt wird, sind die Gebete in den Kap. 9 und 10 von großem Belang. Die Studie versucht, diese Gebete auszulegen und zu bewerten. Die schwierigste Frage ist dabei, ob diese Texte für die Eucharistie oder die Agape bestimmt waren. Dabei läßt sich das Problem der sog. *narratio institutionis* nicht umgehen. Zur Beleuchtung dieser Problematik wird auch die Interpretation des Papyrus Straßburg gr. 254 herangezogen. Die Studie belegt eine Differenzierbarkeit und Vielseitigkeit der Entwicklung der eucharistischen Gebete in den ersten Jahrhunderten.

Již brzy poté, co ortodoxní kněz a pozdější metropolita Nikomedie Filotheos Bryennios objevil v roce 1873 v knihovně kláštera Svatého hrobu v Konstantinopoli rukopis s datem vyhotovení 11. června 1056, bylo zřejmé, že objevený spis obsahuje mimo jiné cenné svědectví života a spirituality křesťanů na přelomu 1. a 2. století v syrsko-palestinské oblasti.¹ Jedná se o text, který Bryennios vydal v Konstantinopoli r. 1883 s názvem DIDACHÉ TŌN DŌDEKA APOSTOLŌN. O stáří a významu spisu svědčí i skutečnost, že u Eusebia je spolu s Acta Pauli, Hermovým Pastýřem, Petrovou apokalypsou a Barnabášovým listem přiřazen k nepravým spisům Nového zákona.²

Didaché představuje typ ‚řádu církevního života‘ (Kirchenordnung),³ podobně jako pozdější Hippolytova Traditio apostolica (cca 215), syrské Didaskalie (1. pol. 3. stol.) nebo Apoštolské konstituce (3./4. stol.).

Tématické uspořádání tohoto poměrně útlého spisu o 16 kapitolách je toto:

- a) učení o dvou cestách (1—6)
- b) liturgické pokyny (7—10)
- c) církevně-právní ustanovení (11—15)
- d) parusiální napomenutí (16)⁴

Spis vznikl v syrsko-palestinské oblasti kolem r. 100, je však pravděpodobné, že právě v modlitebních textech jsou použity prameny starší liturgické tradice.

¹ Rukopis byl v roce 1887 přenesen do knihovny řeckého ortodoxního patriarchátu v Jeruzalémě a je znám pod označením Hierosolymitanus 54.

² Eccl. Hist. III, 25. PG 20, 270

³ Srv. např. P. F. Bradshaw, Kirchenordnungen 1, in: TRF 18, 662—670.

⁴ Zdá se, že jednotlivé tématické oddíly byly původně samostatné, měly svůj vlastní „Sitz im Leben“. Srv. J. Betz, Die Eucharistie in der Didache, in: ALW 11 (1969) 10—39, zde 11.

Předmětem této studie jsou eucharistické texty 9. a 10. kapitoly určené k synaxi, která nese název EUCHARISTIA (9,1). Uvedme nyní v českém překladu⁵ text 9. a 10. kapitoly a připojme stručný výklad.

1. Text Didaché 9n

9, 1. *Pokud jde o eucharistii, konejte díkůvzdání takto:*

2a. *Nejprve nad kalichem:*

2b. Děkujeme Ti, náš Otče, za svatou révu tvého služebníka Davida, kterou jsi nám dal poznat skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

3a. *Při lámání chleba:*

3b. Děkujeme Ti, náš Otče, za život a poznání, které jsi nám zjevil skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

4. Jako byl tento lámáný chléb (KLASMA) rozptýlen po horách, byl shromážděn a stal se jedním (chlebem), tak shromáždí svou církev z končin země do svého království. Neboť tvá je sláva a síla skrze Ježíše Krista navěky.

5. *Nikdo však ať nejí a nepije z vaší eucharistie kromě pokřtěných na jméno Pána. Neboť i o tom řekl Pán: Nedávejte svaté spům.*

10,1. *Po nasycení vzdávejte díky takto:*

2. Děkujeme ti, svatý Otče, za tvé svaté jméno, kterému jsi připravil přibýtek (KATASKĒNŌSAS) v našich srdcích, také za poznání, víru a nesmrtelnost, které jsi nám dal poznat skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

3. Ty, vševládný Panovníku (DESPOTA PANTOKRATOR), jsi všechno stvořil kvůli svému jménu, lidem jsi dal k požívání pokrm a nápoj, aby ti děkovali. Nám však jsi milostivě daroval duchovní pokrm a nápoj a život věčný skrze Ježíše, svého služebníka.

4. Za všechno ti děkujeme, neboť jsi mocný. Tobě sláva navěky.

5. Pamatuj, Pane na svou církev, vysvoboď ji ode všeho zlého a zdokonaluj ji ve své lásce; a shromáždí ji od čtyř větrů jako posvěcenou ve svém království, které jsi jí připravil. Neboť tvá je síla a sláva navěky.

6. *Ať přijde milost a pomine tento svět.*

Hosana Bohu Davidovu.

⁵ Jako podkladu pro překlad je užit text nejnovějšího kritického vydání v německé oblasti: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre (übers. und eingeleitet v. Georg Schöllgen (...)) (Fontes christiani 1), Freiburg 1991. Zde také obsáhlý seznam pramenů a literatury k Didaché na str. 332—338.

Kdo je svatý, ať přistoupí, kdo není, ať koná pokání.
Maranatha. Amen.

7. Prorokům však dovolte, aby konali díkůvzdání jak chtějí.

2. Výklad textu

Celý text Did 9n je strukturován takto:

- a) modlitební formulář — před jídlem: 9,2b.3b.4
— po jídle: 10,2—5
- b) kultické aklamace: 10,6
- c) rubrikální pokyny: 9,1.2a.3a.5;10,1.7

9,1. Pokyn *hOUTŌS EUCHARISTĚSATE* nemusíme chápat ve smyslu předložení závazného modlitebního textu, nýbrž jako nabídku určitého modelu, který nemusel být doslovně používán.⁶ Did 9n se snaží regulovat tři prvky, obsažené ve slavení (modlitba nad kalichem, nad chlebem a po jídle).

Did 9 obsahuje dvě modlitby před jídlem. První se pronáší nad kalichem, druhá při ritu lámání chleba.

9,2a. Skutečnost, že je nejprve uvedena modlitba nad kalichem a teprve v 9,3n nad chlebem, napovídá, že se zde nejedná o eucharistický kalich.⁷ Pořadí kalich — chléb však najdeme u obřadu židovského kiduše, kterým je zahajováno v pátek večer první sobotní jídlo. Kiduš obsahuje dvě berakot (nad vínem a k zasvěcení šabatu), které jsou pronášeny nad kalichem s vínem.⁸ Můžeme také ovšem myslet na první kalich podávaný u slavnostní židovské hostiny ještě *ante mensam*, tedy při předkrmu, nad kterým však pronášel *berakah* každý sám (*'eḥād w' 'eḥād* — mBer 6,6). Teprve požehnání

⁶ Srv. podobně u Hippolyta, který ve své *Traditio apostolica* uvádí sice celý formulář anafory (c.4), zároveň však také pokyn: „Nullo modo necessarium est ut proferat (episcopus) eadem verba quae praediximus, quasi studens ex memoria, gratias agens deo, sed secundum suam potestatem unusquisque oret“ (c.9). Srv. *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (ed. B. Botte). *Essai de reconstruction* (L.QF 39), Münster ³1989, 10—16.28.

⁷ 1K 10, 16n netvoří paralelu, pořadí chléb — kalich zde není odrazem jiné liturgické praxe, ale představuje tradici eucharistické katecheze v helenistických obcích, kde interrogativní forma a obrácený sled obou prvků je dílem samého apoštola kvůli lepšímu didaktickému vyznění textu, konkrétně v. 17. Srv. H. - J. Klauck, *I. Korintherbrief (...)*, Leipzig 1989, 75.

⁸ Text sobotního kiduše a další židovské modlitební texty uveřejnil L. Ligier v *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (ed. A. Hänggi/I. Pahl), (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg 1968, 3—57, zde 6n (= PE), srv. také *Modlitby pro všechny dny všední, sabaty a svátky (...)*, Praha 1937 (repr. New York 1981), 160n (hebrejsko-český text).

nad chlebem, spojené s jeho lámáním, kterým začíná hlavní jídlo, pronáší předsedající jménem všech (*'eḥád l'chullán* — mBer 6,6).⁹ V Did 9,2n jsou ovšem obě modlitby určeny předsedajícímu, můžeme tedy 9,2 chápat jako modifikaci sobotního kiduše.

9,2b. Jde o jednostrofické díkůvzdání, zakončené doxologií, která byla pravděpodobně recitována celým shromážděním. Srovnáme-li text s klasickou berakot nad vínem, nalezneme podobnost mezi výrazy HAGIA AMPELOS a *p^eri hággáfen*.¹⁰

Výraz PAIS (THEOU), který je ovšem užít jak o Davidovi, tak o Ježíšovi, je svědkem stáří tradovaného textu a má své kořeny v preddidachickém raném židokřesťanství palestinské oblasti.¹¹

Výraz ‚svatá réva tvého služebníka Davida‘ může být odrazem starozákonní mesiášské tradice, která chápe Mesiáše jako výhonek Davidův, jako toho, který zasedne na jeho trůn (srv. např. Iz 11,1nn; Jr 23,5; Iz 9,6; Jr 30,9; Ez 34,23n, 37,27; Iz 55,3n). Apokalypsa tituluje Ježíše dvakrát výrazem RIZA DAVID — výhonek, potomek Davidův (5,5, 22,16) a není bez zajímavosti, že Boží moudrost je v Sir 24,17 označena jako vinná réva.

V této úvodní berakah nad kalichem vyjadřuje společenství křesťanů skutečnost, že v eucharistickém dění je zakoušena a prožívána přítomnost Ježíše, který je oním očekávaným Mesiášem z rodu Davida, ve kterém se zjevuje Boží Moudrost a který jako PAIS THEOU přináší a zjevuje (GNÖRIZEIN) eschatologickou spásu.¹²

9,3a. Výraz KLASMA se zde objevuje snad pod egyptským vlivem a nahrazuje na tomto místě původnější výraz ARTOS.¹³

9,3b—4. Po formální stránce představuje text dvoustrofické díkůvzdání nad chlebem, kde každá strofa je uzavřena doxologií. Znovu se nabízí srovnání s berakah nad chlebem na začátku společného jídla při židovské hostině — *bir'chat hámmóš*.¹⁴ Předmětem díkůvzdání jsou ZŌĒ a GNŌSIS,¹⁵ které jsou opět zjevny skrze Božího služebníka Ježíše.

⁹ Pro texty Mišny užíváme vydání: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, Basel 1986. K průběhu židovské hostiny srv. např. H.L.Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuem Testament aus Talmud und Midrasch, IV,2, München 1989, 611—639.

¹⁰ „Požehnaný.... který tvoří plod révy“ (mBer 6, 1).

¹¹ Srv. Die Didache (erklärt v. K. Niederwimmer), Göttingen 1981, 184n.

¹² Srv. Betz, Eucharistie (viz pozn. 4), 30; Niederwimmer, Didache (viz pozn. 11), 185.

¹³ K textové kritice srv. tamtéž 185n.

¹⁴ „Požehnaný.... který nechává vyrůst chléb ze země“ (mBer 6,1).

¹⁵ Za povšimnutí stojí jen vzdálená podobnost s formulací ‚strom života a strom poznání‘ v Gn 2, 9.

Na první modlitbu navazuje druhá strofa, ve které je určujícím motivem shromáždění rozptýleného. Výrazy DIASKORPIZEIN a SYNAGEIN jsou pojmy židovské diasporální teologie, vyjadřující shromáždění rozptýleného Izraele.¹⁶ Eucharistický výklad „chleba rozptýleného po horách“ je obsažen v pozdějším fragmentu egyptské anafory papyru Der-Balyzech (text z 3. stol.): „...z chleba, rozptýleného po horách, kopcích a polích, se spojením stává hEN SŌMA, ... z vína a vody se smíšením stává hEN MYSTĚRION“.¹⁷

Ritus lámání chleba, který neodmyslitelně patří ke každému eucharistickému slavení, vykazuje bohatou symboliku:

- a) z mnoha zrn se stává jeden chléb
- b) jeden chléb je (lámáním) rozdělen mezi mnohé
- c) aby (tito mnozí) byli jedno.¹⁸

Modlitba v 9,4 vyjadřuje souvislost mezi jednotou, symbolizovanou z mnoha zrn vytvořeným chlebem a eschatologickým shromážděním církve. Eucharistický chléb je symbolem konečného sjednocení lidstva v Božím království.

9,5. Zde je obsažen pokyn, že přijímat eucharistii mohou pouze pokřtění. Podobný pokyn najdeme u Justina¹⁹ a také u Hippolyta.²⁰ Protože se v pokynu objevuje výraz jíst a pít (eucharistii), zdá se, že se tento pokyn vztahuje až na vlastní přijímání eucharistie, o kterém je zmínka v 10,6.

Shrneme-li v závěru výkladu 9. kapitoly základní motivy díkůvzdání a proseb, můžeme stanovit:

- 9,2b — spása (symbolizována révou)
- 9,3b — život, poznání
- 9,4 — jednota.

10,1. Formulace naznačuje, že mezi modlitbami uvedenými v kap. 9 a následující modlitbou v 10,2—5 se konalo společné jídlo. Modlitba v 10,2—5 je tedy modlitbou pronášenou po jídle a prozrazuje silnou obsahovou a formální příbuznost s židovskou modlitbou po jídle — birkat ha-mazon. Znalost této modlitby v židokřesťanských kruzích můžeme s jistotou předpokládat.

¹⁶ Porovnej také starozákonní texty s touto tematikou: Iz 11, 12; Jr 39, 37; Ez 11, 17; Za 2, 10. Tento motiv zaznívá také v 10. požehnání židovské Modlitby 18 požehnání (tefilah), které obsahuje prosbu, aby Bůh rozezněl šófar gádól (velký roh) k osvobození Izraele a shromážil jej od čtyř konců země. Srv. Modlitby (viz pozn. 7) 82n.

¹⁷ Srv. PE 126.

¹⁸ Pavel rozvíjí tuto myšlenku v 1K 10, 17n.

¹⁹ Apologia I,66,1; text v PE 70.

10,2. Výraz ONOMA znamená epifanii samého Boha²¹ a sloveso KATA-SKĚNOUN (ubytovat se, dosl. zbudovat stan) naznačuje Boží přebývání EN KARDIAIS — v centru lidské osoby, v hlubinách lidského nitra. KATASKĚNOUN je klíčovým pojmem sofologie v Sir 24: Moudrost, která má příbytek v nebi, se má ,ubytovat v Jákobovi‘ (v.8) a tak se stát zjevnou (ŌFThĚ — srv. Bar 3, 38) lidem. Stejným výrazem je také popsán fakt inkarnace božského LOGOS v J 1, 14.

Tato první strofa modlitby po jídle nekoresponduje ovšem s 1. požehnáním birkat ha-mazon, ale odpovídá 2. požehnání této modlitby, které nezačíná výrazem *bárúch ale nódeh l'chá* (srv. EUCHARISTOUMEN) a ve kterém k původnímu vzdávání díky za zemi (*bir'chat há'ares*)²² bylo po pádu Jeruzaléma připojeno díkyvdání za smlouvu, obřizku, zákon, život a další dobra.²³ Oproti díky za ,život a poznání‘ v 9,3 je nyní předmětem díkyvdání GNŌSIS, PISTIS a ATHANASIA.

10,3n Tato část je díkyvdáním za pokrm, jak to bylo obvyklé v židovské modlitbě po jídle, kde ovšem chvála Stvořitele, který všechno živí (*bir'chat házzán*) je obsahem prvního, úvodního požehnání.²⁴ V 10,3 je však rozlišováno mezi pokrmem a nápojem, který Stvořitel dává všem lidem a mezi eucharistickým (duchovním) pokrmem a nápojem (srv. 1 K 10,3n), který je darován (CHARIZESTHAI) věřícím.

10,5. Po dvojím díkyvdání v 10,2nn přechází modlitba k prosbám, podobně jako v 9,4. Tento text tedy odpovídá 3. požehnání v birkat ha-mazon, jehož obsahem je prosba za Jeruzalém²⁵ a transformuje jej logicky v prosbu za církev. Ta se při svém putování dějinami má vyznačovat dokonalostí v lásce a má dojít k cíli, kterým je království, připravené Bohem.

Můžeme opět shrnout základní motivy díkyvdání a proseb v 10,2—5:

²⁰ Traditio apostolica 27, Botte (viz pozn. 5) 68.

²¹ V řeckém způsobu myšlení by výrazu ONOMA odpovídal termín OUSIA. Srv. Niederwimmer, Didaché (viz. pozn. 11) 195, pozn. 13.

²² Rekonstrukce původního textu podle Finkelsteina zní: „Vzdáváme ti díky, Hospodine, náš Bože, že jsi nám dal do vlastnictví vytoženou zem, abychom jedli z jejich plodů a sytili se z její dobroty. Požehnaný jsi, Hospodine, náš Bože, za zemi a za pokrm.“ Srv. PE 10.

²³ Srv. babylonská recenze v PE 10n.

²⁴ Původní text: „Požehnaný . . . , který ve své dobrotě živí celý svět přízní a milosrdenstvím. Požehnaný jsi, Hospodine, který všechno živí.“ Srv. PE 9.

²⁵ „Smiluj se, Hospodine, náš Bože, nad Izraelem, svým lidem, nad Jeruzalémem, svým městem a nad Sijónem, příbytkem své slávy, svého oltáře a své svatyně. Požehnaný jsi, Hospodine, který buduje Jeruzalém.“ Srv. PE 10.

10,2 — poznání, víra, nesmrtelnost

10,3 — stvoření, pokrm a nápoj, eucharistie, věčný život

10,5 — osvobození od zla, jednota v lásce, dovršení.

10,6a. Na modlitbu navazuje několik krátkých k sobě přiřazených vět, které mají formu kultických aklamací, extatických zvolání (AGALLIASIS), jak to bylo obvyklé v prvokřesťanské bohoslužbě.

10,6b. Text obsahuje ‚varující pozvání‘ k přijímání eucharistie, zakončené aklamací MARANATHA, AMĚN. Formulace připomíná aklamaci v 1K 16,22. Koptická verze textu Didaché se přiklání k tvaru MARAN ATHA. Společenství věřících prožívá údobí mezi prvním a druhým příchodem Pána. Slavení eucharistie vytváří most, který pomáhá tento prostor překlenout a umožňuje tak ono dialektické napětí mezi póly ‚už ano‘ a ‚ještě ne zcela‘ vydržet.

10,7. Text je redakční vsuvkou didachisty. Je dokladem toho, že v církevních obcích této oblasti, které byly již řízeny místními episkopy (srv. Did 15,1), je ještě stále živá charismatická služba proroků. Formuláře modliteb jsou nabízeny představeným obcí jako určitý vzor (srv. 9,1 a pozn. 8). Pokyn v 10,7 s největší pravděpodobností znamená, že proroci nebyli vázáni předloženým formulářem, ale eucharistické díkůvzdání volně improvizovali. Výraz hOSA (nom. pl. neutra) můžeme chápat v kvalitativním (obsahovém) i kvantitativním (časovém) významu.

3. Hodnocení textu

Texty v Did 9n, které můžeme považovat za vrchol celého spisu²⁶ jsou cenným dokladem určité fáze vývoje eucharistického slavení ve zmíněné oblasti. Vykazují větší stáří než samotný spis, byly do něj zařazeny a opatřeny poznámkami redaktora — didachisty. Kromě podobnosti s židovskými berakot užívanými k jídlu svědčí o stáří textu také aramejské aklamace (hŌSANNA, MARANATHA), starobylá PAIS-kristologie a další židovsko-křesťanské teologické prvky.²⁷ Již první komentáře po objevení spisu konstatovaly úzkou souvislost s židovskou modlitební tradicí a charakterizovaly texty jako kristianizované židovské formuláře.²⁸ Další bádání toto

²⁶ Srv. Niederwimmer, *Didaché* (viz pozn. 11) 173.

²⁷ Za zmínku stojí také formulace rubrikálního pokynu o křtu „EIS ONOMA KYRIOU“ v Did 9,5.

²⁸ Srv. např. E. V. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1901, 214n; P. Drews, *Untersuchungen zur Didache*, in: ZNW 5 (1904) 53—79.

hodnocení pouze potvrzuje. Kristologizace motivů obsažených v modlitbách je dosažena užitím relativní věty DIA IĚSOU TOU PAIDOS SOU, která je vždy v závěru čtyř děkovných strof v 9,2n a 10,2n.

Modlitby jsou nejstarším zachovaným liturgickým formulářem k shromáždění křesťanů, které je ve spisu nazváno EUCHARISTIA (9,1). Didachista předpokládá, že obsah a struktura tohoto shromáždění je adresátům spisu známa.

Pokyny a modlitby v 9n představují ještě fázi slavení eucharistie v rámci hostiny. Modlitby proto vykazují značnou podobnost s židovskými modlitbami k jídlu. Zvláště to platí o modlitbě v 10,2—5, která je věrnou kopií významné židovské modlitby po jídle — birkat ha-mazon.²⁹ Náznaky struktury této modlitby židovské domácí liturgie najdeme už v knize Jubilejí (22,5—9), kde je vložena do úst Abrahamovi.³⁰ Mišna se zabývá touto modlitbou podrobně v 7. kapitole traktátu Berakot, kde její znění ovšem neuvádí, protože předpokládá její znalost.³¹ Pro Ježíšovu dobu můžeme připustit užívání této modlitby po jídle, její třídílnou strukturu s tématickou vyhraněností (chvála Stvořitele za pokrm, dík za zemi, prosby za Jeruzalém).³² Modlitba v 10,2—5 se tedy po formální stránce vyznačuje třídílnou strukturou, krátké konkluze jednotlivých berakot v birkat ha-mazon, zvané chatimot (pečeť), které shrnovaly stručně obsah požehnání, jsou nahrazeny doxologiemi. Po obsahové stránce dochází kromě kristologizace k záměně motivů mezi prvními dvěma požehnáními: V Didaché je díkůvzdání za pokrm až na druhém místě.

²⁹ „La Benedizione per il pasto deve essere considerata la più antica e venerabile benedizione di tutta la liturgia ebraica“. La preghiera quotidiana di Israele (ed. L. Catani), Torino 1990, 149. K birkat ha-mazon srv. také Strack, Billerbeck (viz pozn. 9) IV,2,627—634; L. Finkelstein, The Birkat Ha-Mazon, in: JQR 19 (1928/9) 211—262, nověji F. Kunetka, Židovské kořeny křesťanské anafory, Olomouc 1994, 41—51. Různé recenze této modlitby podle židovských modlitebních séderů jakož i Finkelsteinův pokus o rekonstrukci nejstaršího textu uveřejnil Ligier v PE 9—12. Český text vydal také P. Filipi, Hostina chudých, Praha 1991, 125n.

³⁰ Kniha Jubilejí pochází z protoesénských kruhů a její vznik je datován asi do poloviny 2. století př. Kr.; text modlitby uvádí např. K. Hrubý, La „Birkat ha-mazon“. La prière d'action de grâce après le repas, in: Mélanges liturgiques, Louvain 1972, 205—222, zde 206. K počátkům chasidského písemnictví srv. K. Schubert, Židovské náboženství v proměnách věků, Praha 1995, 77.

³¹ Pro označení modlitby je užita formulace rabana Gamliela *šálóš b'rachót* — modlitba tří požehnání, příp. termín *ma'anjan šálóš* — jediné požehnání (vytvořené) ze tří (srv. mBer 6,8).

³² K problematice datování vzniku a užívání birkat ha-mazon srv. F. Kunetka, Židovské kořeny (viz pozn. 29), 41—44.

V židokřesťanských obcích syrsko-palestinského regionu byl pod židovským vlivem chápán význam a intenzivně zakoušen prožitek společného jídla, jehož integrální součástí byl rítus chleba na začátku hostiny a modlitba nad kalichem po jídle.³³ V prvních fázích vývoje byla tedy hostina obklopena eucharistickými úkony. Tato fáze však netrvala dlouho a brzy dochází k tomu, že obě berakot nad chlebem a kalichem se ocitají až v závěru hostiny a později se spojují v jedinou modlitbu. Můžeme připustit, že v závěru 1. století takovýto vývoj probíhal i ve jmenované oblasti. Z textu Did 9n ještě nemusí nutně vyplývat přesný průběh slavení, protože liturgické formuláře jsou staršího data než vlastní spis.³⁴ Redakční poznámky sice určitou strukturu naznačují, pokyn k volné tvorbě díkůvzdání u proroků připouští možnou variabilitu.

S touto problematikou souvisí otázka, která zaměstnává badatele už celá desetiletí a způsobuje, že texty Did 9n představují skutečný ‚crux interpretum‘. Je totiž nesnadné s jistotou stanovit, zda se v případě těchto modliteb jedná o texty, užívané k agapám, nebo zda jsou to texty eucharistické. Jinými slovy: Představují texty Did 9n archaickou formu eucharistické modlitby nebo jsou to modlitby k jídlu a vlastní eucharistická modlitba začíná až po Did 10,6?³⁵ Pokud se přikloníme k první variantě, nutně se otevírá problematika užití citace (i když volné) novozákonních zpráv o dění při Poslední večeři, tedy zmínka o Ježíšových gestech a slovech při ní — tzv. *narratio institutionis* (dále jen *narratio* — viz kap.4). Proto modlitby v Didaché byly velkým a užitečným stimulem pro intenzivnější studium vývoje modlitby nad přinesenými dary (ANAFORA) chleba a vína. Úsilí badatelů už přineslo své ovoce ve zjištění, že tradice křesťanské eucharistické modlitby není tak homogenní, jak se dříve soudilo.

³³ Helenistickému prostředí byla tato tradice vzdálenější a proto v pohanokřesťanských obcích společné jídlo jako součást slavení večeře Páně ustupuje poměrně brzy a pozornost se soustřeďuje na rítus chleba a vína, který začíná být chápán izolovaněji, postupně se osamostatňuje a nakonec od společného jídla odděluje.

³⁴ Podobně struktuře textu 1K 11, 23nn (eucharistie nad chlebem, jídlo, eucharistie nad kalichem) nemusí nutně odpovídat průběh slavení večeře Páně v Korintě, protože Pavel cituje tradovanou formuli.

³⁵ Přehled pozic jednotlivých autorů uvádí např. H. B. Mayer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag v. I. Pahl* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 91. Komentáře katolických autorů brzy po prvním uveřejnění Didaché interpretovaly tyto texty jako modlitby k domácímu *communio*, t. j. k dennímu přijímání eucharistického chleba, který si věřící přinášeli domů z nedělního slavení eucharistie; srv. např. F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893, 326; G. Minasi, *La dottrina del Signore dei Dodici Apostoli bandita alle Genti*, Roma 1891, 40. Tyto teorie byly však poměrně brzy opuštěny.

V syrsko-palestinském prostoru jsou modlitby silně ovlivněny židovskou tradicí, vykazují archaické rysy, často chybí narratio, staurologická dimenze, výraz ‚offerimus‘. V této oblasti se také setkáváme se zcela ojedinělým typem eucharistických modliteb, které jsou obsaženy v apokryfních Skutcích apoštolů³⁶ a souvisejí s prostředím gnóze. Jsou tvořeny k sobě přiřazenými aklamacemi, jejichž adresátem je Kristus, případně Moudrost. Tyto texty ke slavení eucharistie se nedají odvodit z židovských modliteb k jídlu, ale z aklamací, uvedených např. v Did 10,6. Vztah eucharistického slavení k Pánově večeři a jeho smrti je v nich vyjádřen výslovně (narozdíl od Didaché), tato anamnese se však i zde děje bez výslovného recitování narratia. Apokryfní Akta jsou svědky mladší tradice; ta vyrůstá a formuje se v kruzích putujících asketů.³⁷

Další proud představuje pohanokřesťanská tradice, zachycená později v Hippolytově Traditio apostolica, kde však také nemůžeme vyloučit syrský vliv. V anaforách tohoto typu jsou verba institutionis zapojena do anamnetického děkování na způsob vsuvky — embolismu.

Sledujeme-li další vývoj textů modliteb v Did 9n, nalezneme je modifikované v VII. knize spisu Apoštolské konstituce.³⁸ Také tyto modlitby představují velmi starou židokřesťanskou modlitební tradici syrské oblasti z konce 2. století, tedy ještě předhippolytskou. Modlitba nad úvodním kalichem v Did 9,2 není zde použita, texty v 9,3n jsou spojeny, zbaveny doxologií a obohaceny o výslovnou zmínku Kristova utrpení, smrti a vzkříšení. Jako třetí strofa je připojeno díkůvzdání za „drahocennou krev Ježíše Krista, pro nás vylitou a za drahocenné tělo“, které jsou přinášeny jako ‚ANTITYPA‘. Upravené modlitby z Did 9 jsou v Apoštolských konstitucích použity v textu, který je nazván EUCHARISTIA MYSTIKĒ.³⁹ Z modliteb v Did 10,2—5 se v tomto spise stává modlitba po přijímání (META TĒN METALĒPsIN).

Text Did 9,4 se objevuje také v anafore Seraphiona z Thmuis († po r. 362),⁴⁰ kde je užit jako prosba hned po citaci Ježíšových slov nad chlebem. Náznaky

³⁶ ActJo 85.109; Act Th 49n.133.158; texty srv. PE 75—79. Srv. také Neutestamentliche Apokryphen (hrsg. v. W. Schneemelcher), Bd. II, Tübingen 1989.

³⁷ Srv. G. Kretschmar, Abendmahlsfeier I, in: TRE I (1977) 229—278, zde 235.

³⁸ Srv. Didascalia et Constitutiones Apostolorum (ed. F. X. Funk), 2 vol., Paderborn 1905/6 (repr. 1964), Les Constitutions Apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, 1—3, Paris 1985—1987.

³⁹ Srv. Funk, tamtéž 410—413.

⁴⁰ Text anafory srv. PE 128—132.

modliteb z Didaché se objevují také v poměrně pozdních textech některých egyptských anafor.

I tyto skutečnosti vývoje a pozdější transformace didachických modliteb by mohly podpořit hypotézu, ke které se kloní i autor této studie, že se totiž v jejich případě jedná o texty užívané k eucharistickému slavení, nikoliv tedy k agapé. Přijmeme-li však tento názor, jsme pak nutně konfrontováni se skutečností, o které je nutno pojednat obšírněji.

4. Narratio institutionis (verba testamenti) v anafoře

Je pravdou, že všechny anafory východní a západní tradice od 4. století obsahují narratio institutionis — citaci Ježíšových slov a gest při Poslední večeři.⁴¹ Podobně je tomu i u formulářů ke slavení večeře Páně v církvích, vzešlých z reformace.⁴² Ve většině případů je narratio vsunuto do textu anafory na způsob embolismu, kterým je zakládající událost zpřítomňována.⁴³ Embolismus může mít formu přímé citace nebo nepřímé zmínky (quasi-embolismus).

Je ovšem také pravdou, že některé starší eucharistické texty zvláště východosyrské tradice narratio neobsahují: Did 9n, Ap. Const 7,25n, apokryfní Akta Tomášova a Janova, východosyrská anafora apoštolů Addaje a Mariho,⁴⁴ egyptský papyrus Strasbourg 254,⁴⁵ fragment východosyrské anafory v kodexu Britského muzea Add. 14669.⁴⁶

Dříve byla přítomnost narratia v anafoře považována za kritérium ortodoxnosti resp. heterodoxnosti samotné anafory, tzn. zda se jedná skutečně o eucharistickou modlitbu. Musíme však připustit i skutečnost, že existují eucharistické texty, které vůbec narratio neobsahují nebo je zmiňují v nepřímé formě.

Chybělo narratio z důvodů zachovávání discipliny arcani?⁴⁷ Zřejmě tomu tak nebylo, protože:

⁴¹ Texty mnohých východních a západních anafor jsou uvedeny v PE 99—513.

⁴² Pendant k PE, který obsahuje četné formuláře ke slavení večeře Páně představuje Coena Domini I, Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jh. (hrsg. v. I. Pahl) (Spicilegium Friburgense 29), Fribourg 1983.

⁴³ K této problematice se obšírně a fundovaně vyjadřuje C. Giraud, Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull' eucaristia a partire dalla 'lex orandi' (Aloisiana 22), Roma-Brescia 1989, 276—381.

⁴⁴ Text srv. PE 375—380.

⁴⁵ Srv. tamtéž 116n.

⁴⁶ Srv. tamtéž 397—404.

⁴⁷ Tak soudí např. J. Jeremias, Die Abendmahlworte Jesu, Göttingen 1967⁴, 126—129.

a) v prvních dvou stoletích není disciplina arcani doložena

b) modlitby v Didaché narratio sice neuvádějí, spis však obsahuje plný text modlitby Páně (8,2), která by této praxi také podléhala

c) Justin ve spise *Apologia I* (cca r. 150), který je věnován císaři Antoniu Piovi, je tedy určen k použití mimo společenství křesťanů, uvádí výslovně verba institutionis.⁴⁸

Nelze také přehlédnout že o narratiu je často pojednáváno v souvislosti s celým procesem křesťanské iniciace. Už zmíněný Justinův text cituje verba testamenti v souvislosti se křtem a celou iniciací, bylo tedy snad součástí přípravy a výuky katechumenů. Justin totiž hned v další větě (66,4) poukazuje na kultovní hostinu v zásvětných mystériích vyznavačů Mithrova kultu. V následující kapitole, která popisuje velmi podrobně strukturu slavení nedělní eucharistie a zmiňuje výslovně modlitbu předsedajícího (PROESTŌS) nad přinesenými dary, není už o narratiu zmínka (67,3—5).

Také u jiného autora pozdější doby, Cyrila Jeruzalémského, se setkáváme s podobným případem. Ve svých pěti *Mystagogických katechezích* (cca 350), ve kterých objasňuje neofytům průběh iniciace, vysvětluje narratio na základě 1K 11, 23—32 ve zvláštní katechezi (4.), kdežto v 5. katechezi, kde je mimo jiné podrobně popsána struktura eucharistické modlitby, není narratio vůbec zmíněno.⁴⁹ Jeruzalémská anafora by podle tohoto popisu neužívala narratia a části *Post-sanctus*, ale hned po aklamaci *Sanctus* přecházela k epiklézi a prosbám. Někteří autoři se pokoušejí prokázat, že anafora z liturgie sv. Basila původně také narratio neobsahovala.⁵⁰

Zdá se, že dějiny narratia v eucharistické modlitbě byly na Východě a Západě rozdílné.⁵¹ Zatímco na Západě se zřejmě pod vlivem Hippolytovy anafory vývoj ubíral přímočaře k užívání narratia ve formě přímé citace verborum testamenti, probíhá na Východě vývoj diferencovaněji.

Vedle anafor, kde narratio zcela chybí, nalezneme texty, ve kterých narratio kolísá mezi přímou citací a formou nepřímé řeči. Příkladem této fáze vývoje je např. anafora v *Testamentum Domini*, která vykazuje velkou závislost na Hippolytově formuláři. Slova nad chlebem jsou uvedena ve formě přímého embolismu, nad kalichem pak nepřímou:

⁴⁸ *Apologia I*, 66,3; text v PE 70.

⁴⁹ Srv. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* (übers. und eingeleitet v. G. Röwenkamp) (Fontes christiani 7), Freiburg 1992, 134—164.

⁵⁰ Srv. R. Messner, *Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileiosanaphora Beobachtungen und Hypothesen*, in: *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (hrsg. v. E. Renhart/ A. Schnider), Graz 1991, 121—128.

⁵¹ Srv. F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgiewissenschaft untersucht* (LQF 23), Münster 1928.

„Vezměte, jezte. To je mé tělo, které se pro vás láme na odpuštění hříchů. Kdykoliv to budete konat, konáte mé vzkříšení. Podobně kalich vína, který smísil, dal jako podobenství (TYPOS) krve, která byla za nás prolita.“⁵²

Dalšími podobnými příklady jsou texty jiných syrských anafor: anafora Dionysia Bar-Salibi, papeže Sixta, Basila Abd al-Gani a další.⁵³

Další fázi vývoje představuje stabilizace narratia po formální stránce (přímý embolismus), chybí však formulace: Toto je moje tělo, toto je má krev:

„Vezměte, jezte mé tělo a pijte mou krev na odpuštění vašich vin. Konejte to na památku mé smrti, dokud nepřijdu.“⁵⁴

Závěrečnou fází pak představuje narratio s více či méně modifikovanou citací verborum institutionis podle novozákonních zpráv.

Vývoj a užití narratia v anafore je stále ‚una questione aperta‘ (Giraud). Trpělivá badatelská práce a snad i objevy dalších pramenů umožní jistě hlubší pochopení této problematiky, která úzce souvisí s celým vývojem anafory. Uvedme před závěrem příklad interpretačního vývoje při hodnocení starého egyptského textu, který je tak dalším cenným svědkem určitého stadia anaforických formulářů.

5. Exkurs: Papyrus Strasbourg gr. 254

Text papyru, který je uchovávan v Britském muzeu, pod názvem Strasbourg gr. 254 poprvé uveřejnili v roce 1928 M. Andrieu a P. Collomp ve studii s názvem „Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc“.⁵⁵ Papyrus, který můžeme datovat mezi roky 300—500, obsahuje formulář, jehož vznik bychom mohli položit do poslední čtvrtiny 2. století.⁵⁶ Uvedme nyní překlad textu:⁵⁷

„... *velebit (tě) v noci i ve dne... tebe, který jsi stvořil nebe a všechno v něm, zemi a vše, co je na ní, moře a řeky a vše, co je v nich, tebe, který jsi stvořil člověka k obrazu a podobenství svému.*

⁵² Srv. PE 220.

⁵³ Texty a komentáře k narratiu těchto anafor uvádí Giraud, Eucaristia (viz pozn. 43) 349—353.

⁵⁴ Syrská anafora Jana Sabaha, tamtéž 354; zde také uvedeny další anafory s tímto typem narratia, např. anafora apoštola Tomáše, Jana Bar-Šušan, Mošeho Bar-Kefah a další.

⁵⁵ Srv. Revue des Sciens Religieuses 8 (1928) 489—515.

⁵⁶ Srv. G. J. Cumming, The Anaphora of St. Mark. A Study in Development, in: Museón 95 (1982) 115—119, zde 121.

⁵⁷ K překladu užíváme řeckého textu uvedeného v PE 116n.

A všechno jsi stvořil ve své moudrosti, ve svém pravém světle, svém Synu, Pánu a našem Spasiteli Ježíši Kristu, skrze něho a s ním a se svatým Duchem ti vzdáváme díky a přinášíme tuto pravou oběť, tuto nekrvavou bohoslužbu, kterou ti přinášejí všechny národy od východu slunce k západu, od severu k jihu, neboť tvé jméno je veliké a ve všech národech a na všech místech je tvému svatému jménu přinášena vůně kadidla, oběť čistá a obětní dar.

Prosíme a vzýváme tě: pamatuj na svou svatou, jednu, katolickou církev, na všechny svůj lid a své stádce. Dej do srdcí nás všech pokoj, který je z nebe, daruj pokoj všemu životu... dej to, co je k pokoji kvůli nám a kvůli svému svatému jménu... kvůli chudým svého lidu, kvůli vdově a sirotku, kvůli hostu a příchozímu, kvůli nám všem, kteří v tebe doufáme a vzýváme tvé svaté jméno. Uděl pokoj duším těch, kteří zesnuli. Pamatuj na ty, na které dnes pamatujeme, na ty, jejichž jména jsme četli i na ty, jejichž jména jsme nečetli... na naše pravověrné svaté otce a biskupy a dej nám účast a dědictví... s tvými svatými proroky, apoštoly a mučedníky... nyní jim dopřej skrze našeho Pána a Spasitele, skrze něho ti patří vláda na věky věků.“

Tento text byl až do osmdesátých let hodnocen jako fragment alexandrijské anafory sv. Marka⁵⁸. Nyní převládá názor, že uvedený formulář je původní samostatnou anaforickou modlitbou a že tedy Markova anafora je amplifikací tohoto starobylého textu.⁵⁹

Modlitba má třídílnou strukturu: chvála Stvořitele, díky skrze Krista, prosby za církev. Tato struktura je bližší židovské birkat ha-mazon a Did 10,2—5 než Hippolytově eucharistii. Po úvodní chvále stvoření je ve druhé strofě zmínka o přinášení (EUCHARISTOUNTES PROSFEROMEN) a je zde použit v anafore často užívaný text Mal 1, 11 o ‚čisté oběti‘. Pak navazuje třetí epiklétická část, jejíž text je značně porušený; je však zachována závěrečná doxologie, z jejíhož užití můžeme usoudit na kompletní text anafory.

Je pravděpodobné, že první dva tématické oddíly byly původně také uzavřeny doxologiemi, které později vymizely — podobně jako při transformaci textu Did 9 v modlitbu v ApConst 7,25. V textu papyru opět

⁵⁸ Celý text rozsáhlé Markovy anafory je uveden v PE 101—115.

⁵⁹ Srv. např. H. A. J. Wegman, Une anaphore incomplete? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion* (hg. v. R. Van den Broeck/M. J. Vermaseren), Leiden 1981, 432—450; W. H. Bates, Thansgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark, in: *The Sacrifice of Praise. Studies in the themes of thansgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies* (ed. by B. D. Spinks), Rom 1981, 109—119; E. Mazza, Una anafora incompleta? Il Papiro Strasbourg gr. 254, in: *EL* (1985) 425—436.

chybí narratio, Sanctus, výslovný poukaz na chléb a víno a zmínka o Kristově smrti a vzkříšení.

Jestliže přijmeme hypotézu, že text papyru Strasbourg 254 představuje původní formu (Ur-form) Markovy anafory, pak tato anafora a jiné anafory alexandrijského typu byly tvořeny tak, že k původní chvále, díky a prosbám byl po vynechání doxologie připojen Sanctus, narratio, anamnese a epiklese⁶⁰.

Formální podobnost s anaforami alexandrijského typu vykazuje římský kánon — po mnoho staletí v římské církvi jediná užívaná eucharistická modlitba.

6. Závěr

Modlitby v Did 9n mají svůj ‚Sitz im Leben‘ v eucharistickém shromáždění křesťanů, jsou svědky ‚aramejské epochy církve‘⁶¹ a její spirituality, jsou přínosem k rozpoznání mnohostrannosti a diferencovanosti vývoje liturgických eucharistických formulářů. Modlitby by mohly představovat jeruzalémský typ slavení večeře Páně, kde shromáždění je chápáno jako společenství stolu se vzkříšeným Pánem a kde dominantním je prožitek radosti z jeho pneumatické přítomnosti se silnou parusiální dimenzí.⁶² To, že modlitby neobsahují narratio ani zmínku o Kristově utrpení, smrti a vzkříšení je také svědectvím vývoje teologického myšlení ve staré církvi v této oblasti, kdy v eucharistické části slavení je počáteční silné parusiální zaměření postupně doplňováno a vyvažováno reflexí slov a činů historického Ježíše. Za velice rudimentární náznak Ježíšova ustanovení by v modlitbách Didaché mohla být považována zmínka o ‚duchovním pokrmu a nápoji, darovaném skrze Ježíše Krista‘ v 10,3. Modlitby v Did 9n jsou anamnetickými v nejširším slova smyslu, tedy celá modlitba je anamnezí — a tím zároveň reprezentací, zpřítomněním Kristovy osoby a jeho výkupného činu.

Tato krátká a letmá studie textů Did 9n, která ovšem odkrývá mnohem širší problematiku, nás snad opravňuje k tomuto závěru:

V eucharistickém slavení jde o naplňování Ježíšova příkazu: TOUTO POIEITE EISTĒN EMĒNANAMNĒSIN. Společenství věřících shromážděné kolem stolu koná ritus chleba a kalicha, ve kterém modlitební část

⁶⁰ Srv. T. J. Talley, Structures des anaphores anciennes et modernes, in: La Maison-Dieu 191 (1992) 15—43, zde 28.

⁶¹ Betz, Eucharistie (viz pozn. 4) 18.

⁶² Srv. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926 (repr. Berlin 1955), 239.

(doprovází gesta a úkony), inspirovaná židovskými modlitbami k jídlu, činí nepochybným, že se zde koná Ježíšův odkaz.⁶³

Pokud se týká eucharistické stránky, vykazují první čtyři století tato pojetí v rituální aktualizaci Ježíšova odkazu:

a) transformace židovských modliteb k jídlu (Did 9n, ApConst 7,25n, anafora apoštolů Addaje a Mariho, papyrus Strasbourg 254)

b) epiklétické aklamace ke Kristu (apokryfní ActTh, ActJo)

c) anamneticko-epiklétická modlitba, do níž je vsunuta zmínka o Ježíšově ustanovení buď v nepřímé formě (quasi-embolismus), příp. v kombinaci nepřímé a přímé formy nebo v přímé citaci verborum testamenti podle různých liturgických tradic.

Církev prvních staletí neřešila problém, který později vedl ke sporu mezi Východem a Západem — a sice která část eucharistické modlitby je ‚konsekrační formulí‘. Verba institutionis úzce souvisejí s epiklézí. Tím je vyjádřeno, že je to Duch, který umožňuje Kristovu eucharistickou přítomnost, který uskutečňuje společenství s Kristem a mezi věřícími navzájem, který prostřednictvím jejich účasti na jednom chlebě a kalichu neustále tvoří a oživuje církev — pravé tělo Kristovo.

⁶³ Srv. Mayer, Eucharistie (viz pozn. 35) 99n.