

J. A. JUNGSMANN

Genetický výklad mše

Pro vnitřní potřebu bohosloveckých fakult

MATICE CYRILOMETODĚJSKÁ OLOMOUČ

[V hranatých závorkách uvádíme paginaci podle uvedeného zdroje. Pozn. ed.]

(Překlad druhé kapitoly knihy J. A. Jungmanna: Messe im Gottesvolk, Freiburg i. Br. 1970, str. 31-93. Přeložil Ladislav Tichý. Názvy částí mše nejsou převzaty z Jungmanna.)

1. VSTUPNÍ OBŘADY

Na rozdíl od jiných církevních úkonů, které jsou zaměřeny víc na jednotlivce, např. křest, je slavení eucharistie v podstatě slavností společenství. Ve všech liturgiích jsou proto modlitby sestaveny v množném čísle, místy v dialogu. Eucharistie je dokonce vlastním znázorněním a zjevením církve jako společenství. Eucharistie normálně předpokládá církevní shromáždění. Nyní může stačit, že shromáždění tu skutečně je, jako v Justinově zprávě: V den, který se nazývá podle Slunce, se scházejí všichni, kteří bydlí v městě nebo na venkově. Ale pro trochu vyvinutou liturgii bylo také důležité, aby už i úkonu shromáždění dala podobu. Nejde o profánní shromáždění, ale o shromáždění pro Boha, ba o shromáždění, které svolává Bůh. Tak jako Bůh svolává církev, která je totiž v podstatě svolání, synaxis, tak svolává vedení církve z jeho pověření nedělní shromáždění na každém místě, je to synaxis, collecta.

Tu se zdálo vhodné, aby příchozí, když se uvolnili od hluku světa a atriem se dostali do posvátného prostoru, mlčky očekávali začátek. Snad v tomto smyslu daly v Egyptě Canones Basilii na sklonku křesťanského starověku pokyn: Zatímco přicházejí věřící, mají se číst žalmy. (16) Je to přesná analogie k tomuto řešení, když se vytvořil v mnohé obci naší doby zvyk modlit se před začátkem nějakého liturgického úkonu společně růženec.

Snaha dát shromáždění zřetelný začátek vedla v římské liturgii časně k vytvoření zahajovacího úkonu, který byl hlavně vytvářen jako vstupní obřad, introitus. Kněz vstupuje do kruhu shromážděné obce a pronáší první modlitbu. Při slavnostní bohoslužbě se z toho stal vstup kléru, který je doprovázen zpěvem scholy cantorum, introitem ve vlastním smyslu. Na první modlitbu kněze pak připravuje kyriová litanie, rozšířená všude od začátku šestého století. Nehledíme-li na stupňovou modlitbu a na Gloria in excelsis, připadající o svátcích, byl to v podstatě tentýž obřad, kterého se užívalo, když se při procesí cestou navštívil nějaký kostel nebo také když biskup či prelát přišel z úřadu do církevní obce a byl zde přijímán v Božím domě. (17)

Východní liturgie rozvinuly ještě dále myšlenku, že se ve shromážděné obci musí předstoupit před Boha s modlitbou. V byzantské liturgii předchází čtení jako "začátek" (enarxis) jakýsi modlitební řád, který má charakter malé hodinky. Jeho jádro tvoří totiž tři žalmy ("antifony"), z nichž každý končí krátkou litaní jáhna (která chybí jen u třetího žalmu) a modlitbou kněze. Třetí žalm se nahrazuje většinou o nedělích zpěvem osmi blahoslavenství. (18) Charakter hodinky zůstal velmi zřetelně zachován i na začátku

východosyrského obřadu.(19)

Pozorujeme-li enarxis byzantského ritu jako předsín před svatyní, pak musíme konstatovat, že před touto předsíní jsou zařazeny nejméně dvě další předsíně. Liturgie začíná totiž rozsáhlým obřadem k přípravě obětních darů (proskomidie), které se mají později přenést na oltář. A pak následuje obřad okuřování.

Takový obřad okuřování je společný v proměnné formě všem orientálním liturgiím. Okuřuje se oltář, oltářní prostor, loď, shromážděná obec a duchovenstvo. Modlitby doprovázejí úkon. V byzantské a maronitské liturgii se při tom modlí žalm *Miserere*. Z toho můžeme odvodit, nejdříve pro tyto liturgie, smysl okuřování: posvěcený kouř má naznačit a způsobit jako kající žalm očistění a posvěcení. Je to přesná paralela k tomu, když se vytvořil na Západě od osmého století zvyk začínat bohoslužbu pokropením kostela a lidu svčenou vodou, k čemuž se rovněž říkal začátek žalmu 50 a verš *Asperges me*. V předkřesťanské době měly kadidlo a okuřování především apotropeický smysl: démoni měli být odvráceni. Ať z toho přežívá v lidovém myšlení cokoli — v církevním užívání ukazují už slova modlitby, že se na Bohu vyprošuje očistný [/ 2] účinek.

Velký význam se přisuzuje okuřování v koptické mši, které je zde opakováno na více místech. Přisuzovala se mu moc přímo smazávat hříchy svátostným způsobem. (20) Na začátku koptické mše předchází okuřování kromě toho velká kající modlitba, v níž vyprošuje kněz s výslovným odvoláním na moc odpouštět hříchy danou apoštolům (Jan 20, 22n) pro sebe, klérus a všechen lid odpouštění hříchů "z úst Nejsvětější Trojice" a "z úst" svaté církve a dvanácti apoštolů a celé řady svatých (21). Bez tak silně zdůrazněného okuřování, které však nikdy zcela nechybí, stojí podobná modlitba jako jádro obřadného kajícího úkonu (*Sedro poenitentiae*) od rané doby i na začátku západosyrské mše. (22) Na jiném místě mše, v přípravě na přijímání, ukazují ostatně právě syrské liturgie velmi výrazné formy kajícího úkonu, a sice se zřetelným nárokem na svátostný účinek (23).

Kající úkon v nějaké formě na začátku mše, při němž hraje většinou roli okuřování, je tedy, i když ne právě společný majetek všech východních liturgií, přece převládající zvyk. I když se mění forma, je myšlenka sama zjevně nejstarší tradicí; neboť už v *Didaché* se požaduje před nedělním slavením eucharistie vyznání hříchů. (24)

Neudivuje, když stejný princip zůstal i na Západě a vstupní obřad římské liturgie byl rozmnožen o kající obřad, který ovšem nikdy nedosáhl téže šířky jako na Východě. Začátek mše nebyl rozhodně i zde jediným místem pro vyjádření pokání. (25) Kající charakter se připisuje v *Expositio* staro-galikánské mše přímluvám, které následují po čteních: kněz a levité musejí prostrati vkládat prosby "za hříchy lidu".

V římské liturgii vystoupily prvky pokání na třech místech, ovšem po jejím přenesení na galskofranckou půdu: na začátku mše, po evangeliu a před přijímáním. Nehledíme přitom na již zmíněný obřad *Asperges*, který není nikdy považován za část mše, a zůstal omezen na neděli ve farních kostelích.

Jeden kající úkon se objevuje na počátku mše, ale nevztahoval se od začátku na lid: je to stupňová modlitba.

Naproti tomu se vytvořil takový veřejný úkon po čteních. Je vytvořen podle smíření kajících na Zelený čtvrtek. V *Ceremoniale Episcoporum* je až do dneška¹ stanoven jako slavnostní úkon (26): má se zpívat confiteor, nato uděluje biskup slavnostně absoluci a požehnání. Přizpůsoben poměrům kněze v jeho obci, byl tentýž ritus ve zjednodušené formě všeobecně zaveden na přelomu středověku, totiž tak, že po evangeliu následuje vyznání hříchů s *Misereatur* a *Indulgentiam* kněze. Sv. Karel BOROMEJSKÝ to velmi zdůrazňoval. V mnohých diecézích bylo až do dnešní doby vždy nedělní kázání, i když se konalo odděleně od mše, ukončeno tímto kajícím obřadem.

Třetím místem takového kajícího úkonu byla příprava na přijímání. Až do reformy rubrik v roce 1960 se musel říkat confiteor s oběma jmenovanými formullemi, když chtěli přijímat věřící ve mši. Zatímco v obou těchto případech se kající úkon týkal lidu, byl confiteor na prvně jmenovaném místě, kde je nám nejběžnější, ve stupňové modlitbě, až do dnešní doby jen věcí kněze a asistence. Kající modlitba kněze se objevuje na tomto místě poprvé v osmém století (27). Byla to modlitba v stylu apologií, v nichž kněz mnoha slovy vyznával svou nehodnost. Od 11. stol. se na jeho místě stal běžným confiteor, a to v dialogické formě, jak to bylo ve stupňové modlitbě už dávno zvykem. Nejprve říká kněz vyznání hříchů před asistencí, nato se vyznává asistence před knězem; pokaždé je odpovědí *Misereatur*.

Naposled říká kněz *Indulgentiam*, onu formuli, kterou se dávalo před vítězstvím scholastické teologie i svátostné rozhrěšení. Svátostné chápání obřadu nechtěli tehdy zřejmě aspoň vylučovat. Proto kněz k *Indulgentiam* připojil někdy také uložené pokání (pak se např. zařadil třeba jeden *Otčenáš*). *Confiteor* tvořil jádro stupňové modlitby. Brzy byl rozšířen vsunutím jmen svatých. Před něj byl postaven 42. žalm, který se měl původně s antifonou *Introibo ad altare Dei* říkat na cestě k oltáři. Byl zakončen orací *Aufer a nobis*.

Na tomto historickém pozadí musíme vidět začátek mše, jak je naznačen v *Ordo Missae* z roku 1969. I zde se počítá se zahajovacím úkonem, a to pod jménem *Ritus Initiales*. Tyto zahajovací obřady sahají až po kolektu včetně; [/3] kolektou jako první úřední modlitbou kněze jsou shrnuty v jednotu. Shromáždění se ustavuje a vstupuje za vedení kněze před Boha. Do jisté míry jako negativní pól k tomuto důvěřivému předstoupení před Boží velebností stojí na počátku vyznání hříchů; neboť je to církev hříšných lidí, která se objevuje před Bohem. Ustavení je připravováno a podporováno zpěvem.

Tak doprovází už první zpěv, *introitus*, chůzi kněze a asistence k oltáři. Svůj původ má tento zpěv v římské stacionární bohoslužbě ve velkých bazilikách Věčného Města. Poněvadž secretarium, v němž se připravoval klérus, zde leželo zpravidla naproti apsidě blízko vchodu, byl při slavnostních příležitostech vstup duchovenstva významným úkonem, který vyžadoval zpěv. Tento zpěv byl, jako zpěv k obětování a přijímání, úkolem skupiny školených zpěváků, tak zvané scholy cantorum. Text se bral z knihy žalmů a zpívaly je střídavě dva sbory.

Zpěv introitu měl však druhou funkci, která zůstala ve všech dobách a také dnes

¹ Týká se starého CE, před liturgickou reformou, v novém (r. 1984-1995) už spomínán není. Pozn. ed.

aktuální. Měl jako jistý druh ouvertury, zvláště o svátcích, poukázat na zvláštní příležitost slavnosti a připraveně na ni naladit. Poněvadž i *Institutio generalis* nového misálu (n.26) zdůrazňuje, aby se lid podílel na tomto zpěvu, přichází k tomu ještě jako další hodnota sjednocující účinek zpěvu; společný zpěv spojuje mnohost v jednotu. Aby se pro tento účinek vytvořil prostor, připouští se v novém řádu nejen psalmodický zpěv, který poskytuje tradice v *Graduale Romanum*, nebo nově vytvořené *Graduale simplex*, ale místo něho také "jiný zpěv, který odpovídá posvátnému úkonu, dni nebo sváteční době", je-li jeho text schválen biskupskou konferencí. Tím jsou otevřeny velké možnosti, jak pro vhodný výběr z církevních zpěvů, které už jsou po ruce, tak i — a především — pro novou tvorbu slov a nápěvů.

Když kněz přišel k oltáři, pozdraví ho podle antického zvyku polibkem. Polibku oltáře, který se před reformou tak často opakoval, se užívá už jen na tomto místě, při příchodu k oltáři a při odchodu od oltáře. Potom se odebere kněz ke svému sedadlu; i to je převzetí staršího zvyku. V první části bohoslužby není místem kněze oltář, ale předsednické křeslo ve shromáždění.

Když skončil zpěv, zahajuje kněz slavnost pozdravem lidu, podobně jako se to děje v každém shromáždění. Tak zahajoval sv. Augustin slavení eucharistie pozdravem. (28) Avšak nemůže to být pozdrav, jaký je běžný ve světském shromáždění; neboť se shromažďujeme pro Boha. Může to být jen náboženský pozdrav, přání požehnání od Boha, jak jej nacházíme v listech apoštolů a jak už byl všeobecně užíván v liturgiích. Tento náboženský charakter začátku je také zdůrazněn předcházejícím znamením kříže a s ním od rané doby spojenou trinitární formulí "*Ve jménu Otce...*" (29) Pro tento pozdrav dává *Ordo Missae* k výběru tři formule. Na prvním místě tu, jíž uzavírá sv. Pavel druhý list Korintánům (13,13); přeje věřícím "Kristovu milost", ale dělá to tak, že ihned upozorňuje na původ každé milosti v Bohu a na její rozvinutí jako milost Ducha sv. Tento pozdrav v jiných liturgiích uvádí dialog před eucharistickou modlitbou. Na druhém místě stojí všeobecně běžná forma pozdravu s rovněž biblickým (sr. Rt 2, 4) "*Pán s vámi*". Tím se výstižně vyjadřuje přítomnost Páně v obci, která se shromáždila v jeho jméně (Mt 18, 20; 28, 20). Dodatek *Ordo* uvádí ještě formuli pozdravu, kterou začíná sv. Pavel většinu listů; pozdrav má strukturu jako římské orace: *Milost a pokoj od Boha, našeho Otce i od Pána Ježíše Krista*.

Zde pak je zřejmé místo, kde kněz, jak je stanoveno i v *Institutio generalis* (n. 11), může "uvést věřící krátkými slovy do mše dne". Podobné uvedení je dovoleno v daném případě před čteními a před prefací. Je tím přijat do průběhu liturgie prvek, který našel v liturgiích galského typu, — avšak ne zde, nýbrž po čteních — pevnou formulaci, měnící se podle dne: eucharistická část začíná zpravidla oslovením lidu (v *Missale Gothicum* nadepsáno *praefatio missae*), v němž bylo vyjádřeno tajemství svátku a vyzváno k příslušné modlitbě.

První těžiště spočívá v kajícím úkonu. Co bylo doposud jen věcí kněze, vztahuje se nyní na obec. Úkon kajivosti se ohlašuje shromáždění a přitom je naznačen i smysl úkonu: nejde o svátost pokání, ale o to, abychom "uznali", že jsme hříšníci, i potom, když doufáme, že jsme v Boží milosti. Toto [/4] pokorné vyznání, které Pán očekává od svých

(Lk 16,13), nás činí méně nehodnými pro svatá tajemství.

Snad z tohoto důvodu ze dvou formulí, které se dochovaly jako odpověď na vyznání hříchů (*Misereatur* a *Indulgentiam*), užívá kněz jen první, kterou podle starého podání mohl i laik vyprosit Boží smilování pro kajícího, ne té druhé, která sloužila po staletí jako formule svátostné absoluce. Z podobného důvodu je v confiteor ponecháno "vobis fratres". Ale lid neopakuje confiteor vůči knězi — tím se zjevně původně vyprošovala jeho kněžská svátostná přímluva — nýbrž lid jej říká zároveň s knězem.

Forma *confiteor*-u se blíží ve své krátkosti a jednoduchosti nejstarším formulím. Jmenování svatých, které bylo v pozdním středověku často neúměrně rozmnožováno a pak vybudováno do dvou rovnoběžných řad, bylo co nejvíce omezeno. Ostatně nejstarší formule confiteoru znaly toto jmenování svatých, a to všeobecnou formou, jen v první části formule (et omnibus Sanctis): chtěly zdůraznit veřejnost vyznání. Druhá část chyběla buď zcela, nebo se prosba obracela jen na pozemskou církev a v ní na kněze: *orate pro me*.

Kající úkon se v *Ordo Missae* neváže bezpodmínečně na tuto formu. První náhradní forma v dodatku nahrazuje confiteor dvojím voláním o Boží smilování. Druhá se chápe *Kyrie eleison* a v něm už obsaženého volání o smilování a rozšiřuje pokaždé jen oslovení Krista odvoláním se na jeho příchod jako Vykupitele, a to ve formulacích, které jsou dány k dispozici.

Kyrie samo nesmí² vypadnout. Řecké zvolání v latinském kontextu ukazuje na jeho původ. *Kyrie eleison* bylo na řeckém Východě už ve čtvrtém století odpovědí lidu na jednotlivé prosby litanie, kterou měl říkat jáhen. Roku 529 se na Západě konstatuje na synodě ve Vaison, že *Kyrie eleison*, tento požehnaný obyčej (*dulcis ac nimium salutaris consuetudo*), je rozšířen už všude, i v Itálii a v Římě. (30) Různé důvody mluví proto, že se v Římě používalo takové litanie už za papeže GELASIA, totiž té, která se dochovala jako "deprecatio Gelasii". (31) Po každé prosbě následuje zvolání *Kyrie eleison*. V době ŘEHOŘE VELIKÉHO je vedle plné formy litanie již běžné také pouhé opakování prosebného volání, a to tím způsobem, že se střídavě (*totidem vicibus*) užívalo *Kyrie eleison* a *Christe eleison*.

Jako prosté prosebné volání, do něhož se dala vložit všechna lidská bída, obsahuje *Kyrie eleison* už v sobě podnět k hromadění nebo právě k opakování v posvátných číslech. Skutečně zná také byzantská liturgie v modlitbě hodinek dvanáctinásobné nebo čtyřicetinásobné *Kyrie eleison*. Určitý počet zvolání nebyl ve starší římské liturgii předepsán. Podle *Prvního římského ordo* se ve volání pokračovalo tak dlouho, až papež dal znamení (32). O století později už nacházíme stanoven počet devět s pořadím od té doby běžným: vždy třikrát *Kyrie, Christe, Kyrie*. Avšak nemyslelo se při tom původně na trinitární výklad, který totiž ani souvislost nevyžaduje. Převládá však skoro neomezeně od devátého století u liturgiků a v náboženské literatuře. Byl to účinek vlny zbožnosti, která byla tehdy na vzestupu. Od začátku byl však při *Kyrie* míněn také Kristus. *Kyrios* bylo od dob sv. Pavla oblíbené jméno Krista. Kristus je vzýván na začátku slavnosti, je do jisté míry přivoláván do shromáždění, které se sešlo v jeho jméně.

² Podle dikce některých novějších předpisů v některých případech může vypadnout. Pozn. ed.

Nařízení v dnešním *Ordo Missae* stanoví trojnásobné volání, které lid pokaždé opakuje. To je zjednodušení proti dosavadním třikrát třem zvoláním, když se ta musela říkat střídavě, při měnícím se oslovení. Na druhé straně nebrání nic zvolání rozmnožit a také rozšířit text. (33) O možném rozšíření o kající obřad jsme se zmínili shora. Rozšíření volání *Kyrie* bylo velmi oblíbeno, potom co se *Kyrie* zpívalo, v celém pozdním středověku pod jménem tropů. Jejich sbírka plní polovinu jednoho svazku. (34)

Zatímco *Kyrie*, chápe-li se čistě jako modlitba, je víc volání než zpěv, bylo *Gloria in excelsis* míněno od začátku jako hymnus, zpěv. Je to současně drahocenné dědictví z doby nejstaršího skládání křesťanských hymnů, které se, bez metrických nároků, orientovaly podle biblických kantik a žalmů. Je dosvědčeno v řeckém jazyce kolem roku 330 v *Apoštolských konstitucích* a skoro přesně v dnešním znění v kodexu alexandrijském Nového zákona (5.st.). Jeho užití bylo ještě v raném středověku podobné dnešnímu užití *Te Deum*: byl to slavnostní zpěv. V Římě bylo však *Gloria* záhy přibráno o nedělích a svát-[15] cích, snad už před šestým stoletím, do mše sv., ovšem nejdříve jen do papežovy. Teprve na francké půdě se stalo pravidelným mešním prvkem. Zprvu bylo myšleno jako zpěv obce s jednoduchými melodiemi, ale pak se stalo předmětem hudebních kompozic a bylo rozšířeno trópy.

Jako v jiných starokřesťanských hymnech je na začátku slovo bible. Oblíbené liturgické znění *Sláva buď na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem "dobré vůle"* neodpovídá snad přesně biblickému textu. Tváří v tvář tajemství Kristova narození je třeba chápat Boží chválu spíše jako oznámení (narozením Krista se splnila touha lidstva a prokázala čest Bohu) a "dobrá vůle" (eudokía) není dobrá vůle lidí, nýbrž Boha, totiž milostivé Boží rozhodnutí. Ale zvláště první obměna odpovídá zcela liturgické situaci: jsme shromážděni, abychom Boha znovu oslavili.

Hymnus sám je vybudován ve dvou slokách: Boží chvála a volání ke Kristu. Je to táž stavba jako *Te Deum* a v základě táž, která tvoří základní strukturu křesťanského poselství spásy: "To je věčný život: aby poznali tebe, jediného Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista" (Jan 17, 3). Chce-li někdo v *Gloria* spatřovat trinitární hymnus, je to správné jen potud, jestliže míní první strofa trojjediného Boha. Skutečně končí tato první strofa v části tradice zachované v antifonári v Bangoru (kolem 690) rozšířením: (Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenit) "Sancte Spiritus Dei". Zdá se, že rozšíření je řeckého původu a také tam ne původní. Slovy "Domine Fili unigenite" začíná podle starého římského podání spíše druhá sloka. (35) Boží oslava se děje nejjednodušší formou, řazením velebících vět za sebou. Víc nejsme my ubozí lidé vlastně schopni. Nejnápadnější je v tom snad to, že děkujeme Bohu za jeho velkou slávu. A přece právě to, že nám Bůh v přírodě a dějinách zjevil svou slávu, je nejdůležitějším důvodem nejen pro naše klanění, ale i pro naši vděčnost.

Volání ke Kristu ve druhé sloce začíná velebícím oslovením, které se skládá z dvojí řady jmen označující Krista v jeho božství i lidství. Zvláštní důraz spočívá na jménu "Beránek Boží". Na to navazuje krátká litanie, v níž je zhodnoceno Křtitelovo slovo o jeho vykupitelské funkci (Jan 1, 29), ale zaznívá také myšlenka o Beránkově triumfu z Apokalypsy. Následující chvály mají zcela starokřesťanské zabarvení. Je v nich cítit

antitezi vůči pohanství s jeho mnoha bohy a héraoy. Hagios — svatý byl hodně užívaný přívlastek bohů. Slovem Kyrios označovaly různé kultury svého kultovního héraoa. Zvláště císař byl v antickém kultu panovníků označován jako kyrios — dominus. Proti němu staví hymnus (1 Kor 8, 6 a Filip 2, 11) Krista jako jediného Svatého a Pána.

V závěrečném akordu druhé sloky je s Bohem Otcem jmenován ještě Duch svatý, a tak zachovává hymnus svůj důstojný trinitární závěr. Z dobrého důvodu se nazývá velká doxologie. Cílovým bodem pohybu modlitby v *ritus initiales* je orace kněze. Vstupní modlitba označuje se na tomto místě přednostně jako *collecta*, tj. sbírka, shrnutí. Byla nejdříve běžná v galské liturgii. (36) Jako shrnutí stojí *Kolekta* na jiných místech; tak na konci přímluv, na konci offertoria a na konci přijímání. Její váha vzrostla v obnovené liturgii tím, že se opět, jako původně, modlí jenom jedna orace. Už se jí neužívá k tomu, aby připomínala druhé téma. Souvislost kolekty s předešlým je nyní zdůrazněna také tím, že jí nepředchází teprve zde pozdrav -vždyť ten patřil lidu na začátku celé části. Koná se prostě pozvání k modlitbě, a to nejkratší formou: "Modleme se".

Toto pozvání Je v jiných liturgiích většinou slovně bohatší. Udává se často také obsah nebo příležitost k modlitbě. To se děje při příležitostech i v římské liturgii, například u slavnostních orací Velkého pátku. Kromě toho zná římská liturgie ze staré tradice při různých příležitostech volání "Flectamus genua", následující po pozvání k modlitbě. Obec je vyzvána, dříve než kněz formuluje modlitbu, k tiché modlitbě, a to k modlitbě na kolenou. Toto pokleknutí muselo však nyní podle jednoho pravidla, které má tu cenu, Že bylo proneseno na koncilu v Niceji (325, can. 20), odpadnout o nedělích a velikonoční době, kdy se na počest Zmrtvýchvstalého modlilo jen vstoje. Sama přestávka v modlitbě, ohlášená *flectamus genua*, nebyla tím však nikterak vyloučena. V obnovené liturgii se znovu zdůrazňuje. Její smysl je právě výs-[/6] tižně popisován na tomto místě: "Všichni mlčí s knězem několik okamžiků" (*parumper*), aby si uvědomili, že stojíme před Bohem, a tím mohli vnitřně vyslovit své prosby" (37).

Charakter shrnutí nese s sebou, že obsah kněžské modlitby může být jen všeobecný. Skutečně na tomto místě jde jen o to, aby se obec objevila před Bohem tím, že se její mluvčí uctivým způsobem obrací na Boha. Od té doby, co jsou pro tuto modlitbu formulovány a v liturgických knihách shromažďovány pevné texty, ukazují se pro ně z vnitřní nutnosti určité zákony formy. Modlitba se ve všech případech obrací na Boha samého, i o svátcích svatých a mučedníků. Má to být modlitba v plném, klasickém smyslu slova — pozdvižení ducha k Bohu. Na Krista se obracejí jen výjimečně, a to pouze v několika případech, které zůstaly z mladší tradice i v obnovené liturgii: vždyť on má být jmenován jako prostředník na konci. Jinak než v řeckých liturgiích, které se často snaží zachytit Boží neprobadatelnou podstatu mnoha spisy, je oslovení v římském podání krátké a střízlivé: Bože, všemohoucí, věčný Bože. I mlčení o Boží velikosti je mluva. Jen o svátcích a při zvláštních příležitostech se v latinském znění připojuje k oslovení většinou tak zvaná vztažná výpověď (*Deus qui*). Za Božím jménem se pochvalně vyzdvihuje dotyčné tajemství nebo zvláštní důvod naší důvěry.

Co se týče jazykové skladby, vykazuje kněžská modlitba charakter povznesené řeči. Dějiny liturgie, v níž přece byla snaha dát Boží cti všechno, čeho bylo lidské umění látkou,

tónem či slovem schopno poskytnout, ukazují sotva výjimku z pravidla, že modlitba kněze nepřijímá nikdy básnickou formu. Právě tak nejde při jejím přednesu, i když je stylizován jako u latinských orací, o něco jiného než o prostý recitativ. Boha můžeme a musíme velebít písněmi; ale když se zahledíme bezprostředně na jeho velebnost, rozpadá se všechn slovní cinkot lidské řeči. Na druhé straně je také zbytečné chtít vytvořit vlastní sakrální řeč. Mluva nepotřebuje být nedbalou řečí všedního dne. Ale nemá se také vzdalovat víc od všedního dne a od konkrétního života, než to dělá mluva veřejné řeči nebo při slavnostní příležitosti. Ze staré tradice je však ponechána jedna zušlechťující stylizace: kněz pronáší oraci v postoji oranta (*manibus extensis*).

Orace má charakter prosebné modlitby. Mohla by snad být klaněním se a díkem. Přesto tomu tak není: vždyť děkovaná modlitba bude tvořit hlavní obsah slavnosti. Ve formulaci prosby, která může být jen všeobecná, ukazuje římská orace zálibu pro protiklad: lidské úsilí a božská pomoc, časná činnost a trvalá skutečnost, pozemský život a věčná blaženost. Snad lze říci, že zákon vytvářet oraci nově v každém formuláři přinesl s sebou to, že víc než jedna orace římské tradice je bohatší slovy než obsahem. Tak bylo úkolem reformy učinit náležitý výběr.

Ačkoli je orace prosebná modlitba, uplatňuje se v ní dobře také moment chvály, především v konkluzi modlitby, totiž v tom, že se naše modlení začleňuje do velké souvislosti řádu spásy, který stanovil Bůh. Naše modlitba stoupá "skrze našeho Pána Ježíše Krista" k Bohu. Tím je vysloven současně důvod naší důvěry: On patří nám a také Bohu. Stará římská formule vyjadřuje jeho spojení na obě strany: on je "naš Pán", jemuž patříme, a on je "tvůj Syn"; on je most mezi námi a Bohem. Ale on, jako první z našeho rodu, je ve tvé slávě. On žije (Žid 11, 25; Zj 1, 18), je Král (Zj 1, 5; 17, 14), a to "v jednotě Ducha svatého". Tím je řečeno rozhodně víc než vládnutí Syna "s" Duchem svatým. Je to jednota, kterou zdůvodňuje Duch svatý (srv. Ef 4, 5). V této souvislosti budeme přitom myslet nejprve na jednotu mezi Otcem a Synem, ale nebudeme vylučovat dalekosáhlejší jednotu, která zahrnuje i církev, v níž Kristus žije a kraluje. Aniž je trinitární tajemství přímo vysloveno, je spolu naznačeno.

Zvláště charakteristické pro římskou oraci je "skrze Krista". V této formuli můžeme vidět staré křesťanské dědictví dosvědčené už ve spisech Nového zákona (Řím 1, 8; 16, 27; 2 Kor 1, 20; Žid 13, 15; 1 Petr 2, 5; Jud 25). Tento závěr byl v následujících stoletích společným vlastnictvím liturgické modlitby, dokud od něho nebylo upuštěno vlivem otřesů čtvrtého století ve východních ritech. Toto "skrze Krista" říká: už nestojíme bezprostředně vůči Bohu ve své lidské bezmocnosti; on je náš Prostředník, náš Přímlovce, náš [7] Velekněz. Skrze něho předstupujeme před Boha. Starší formulace liturgické modlitby vyslovují proto nezřídka prosby nebo chvály "skrze našeho Velekněze Ježíše Krista". Při zprostředkování "skrze" někoho nemuseli křesťané rané doby nutně myslet jen na přímlovce, skrze něhož se podávala prosbě někomu mocnému. I když poslali posla ke vzdálenému příteli, stálo pravděpodobně v dopise, který nesl, o pozdravu posla: skrze něho tě zdravím. Tak mluví křesťanská obec, když se modlí, skrze něho, který nás předešel, k Bohu, našemu Otcí.

2. BOHOSLUŽBA SLOVA

Všechny liturgie znají jako první část církevní bohoslužby čtení Písma svatého. Světlo Slova má předcházet a osvětlovat tajemství víry. Nejde o libovolné čtení, ale o čtení, jímž může církev splnit podstatnou část svého úkolu neustále hlásat věřícím radostné poselství, jež vrcholí ve všech dochovaných liturgiích čtením úryvků ze čtyř evangelií. V tom, co evangelium předchází, šly liturgie různými cestami. Syrské liturgie setrvaly na zvyku synagógy, číst vždy po jednom čtení ze "Zákona" a jednom z "proroků" a přidaly ještě druhé, neevangelní čtení z Nového zákona. Liturgie jakobitů zná dokonce v mnoha případech tři čtení ze Starého a tři z Nového zákona. Jedno starozákonní čtení před dvěma z Nového zákona znaly i jiné liturgie; z počátku byzantská a na Západě liturgie galského typu; jen ve velikonoční době bylo i starozákonní čtení nahrazeno novozákonním. Z toho se v Egyptě prosadila zásada, že před slavením eucharistie, velikonoční svátosti, se má vůbec číst jen Nový zákon. O nedělích po Duchcu sv. šla i římská liturgie touto cestou: evangeliu předcházela vždy nějaká "epištola", čtení z listů. Všude zůstalo výjimkou užívatí čtení, která nepochází z Písma svatého, například (jako v Miláně) *passio* některého mučedníka o jeho *patrocinium*.

Poněvadž pro shromáždění věřících přicházely v úvahu jen neděle a svátky, mohlo se liturgické čtení týkat jenom výběru z nejdůležitějších knih Písma svatého. Je pochybné, zda-li vůbec byla liturgická *lectio continua* v přísném slova smyslu (38). Zdá se, že syrský řád čtení došel ideálu nejbliž. (39) Ostatně dosvědčují dochované seznamy perikop a lekcionáře v mnoha případech další pokračování úryvku z jednotlivých knih, ale nikdy delší četbu celých knih. Tak následuje v byzantské liturgii po Duchu svatém 17 nedělí se čteními z Matouše, nato 16 čtení z Lukáše. Ale jsou to vždy vybrané části. V římské liturgii zůstala zachována vzpomínka na nějak pokračované čtení ve staré formuli ohlašování evangelia: *Sequentia sancti evangelii*.

Svátečním obdobím byly brzy přiděleny určité knihy. V Antiochii se před velikonočními četlo z knih Mojžíšových. Jinde se ve Svatém týdnu četl nejprve Job a potom ve velikonoční dny Jonáš. Velikonoční době byly přiděleny především Skutky apoštolů. (40)

V liturgii nemůže čtení Písma stát bez patřičného rámce; čtení dostávalo úvodní a závěrečné formule. Pak k němu přistupuje vysvětlení v homilii. Všeobecný zákon stylu žádá dále ozvěnu ve zpěvu a závěr v modlitbě. V byzantské liturgii předchází zpěv většinou už v tak zvaném *prokeimenon*. Neřecké liturgie Východu předesílají přípravnou modlitbu. Někdy jsou věřící osloveni už před prvním čtením liturgickým pozdravem a vyzváním k pozornosti (*proschómem*). V římské liturgii od nepaměti následuje po čtení ve mši i v *officiu* zpravidla responsoriální žalmový zpěv: pro to zvláště vyškolený zpěvák předstupuje se svým *cantatoriem*, nejstarším zpěvníkem církve, a začíná žalm, na který lid odpovídá refrémem. "Směl k tomu vystoupit na ambon, ale v pozdější době ne do plné výše, která zůstala vyhrazena evangeliu. Zůstal stát na druhém stupni (*gradu*); od toho dostal ten zpěv římskofrancké liturgie jméno graduale.

Refrén se bral zpravidla z dotyčného žalmu. V posledním zpěvu před evangeliem to bylo aleluja. *Aleluja*, které předchází evangelium, pochází z nejstarší tradice, poněvadž

se ve všech liturgiích (kromě etiopské) v nějaké formě opakuje. (41)

Čtení evangelia bylo od staré doby vyznamenáno mnoha způsoby. Vyznamenání začalo vybavením knihy. Nejdražší rukopisy se stříbrným a zlatým písmem na purpurovém podkladě a s deskami ze slonové kosti byly rukopisy evangelií, kterých se užívalo o svátcích v liturgii. Zatímco ostatní čtení byla svěřena lektorovi, měl evangelium číst jáhen. Ačkoli liturgický řád jinak požadoval rozlišování mezi úřadem celebranta a službou lektora, zná byzantská liturgie zvyk, že o velkých svátcích čte evangelium celebrující kněz sám nebo dokonce biskup.

Při chůzi k ambonu byl lektor přiváděn v malém průvodě, při čemž vpředu šli akolyté se svíčkami a kadidlem. Knize evangelií se tím prokazovala ona pocta, kterou prokazoval dvorní ceremoniál antické kultury panovníkovi, když veřejně vystupoval; před ním se nesly pochodně a nádoby s ohněm. (42) Již tento zvyk musel být podkladem Jeronýmovy zprávy (*Contra Vigil*, c. 7), že i za jasného dne se zapalují světla, když se čte evangelium. Srovnat lze i "malý vchod" východních liturgií, v němž se nese evangelní kniha před prvním čtením slavnostně k oltáři. Staré *Expositio* galikánské mše z šestého století vidí v průvodě s evangelní knihou triumfální průvod Krista, který teď vstupuje na trůn, aby zvěstoval *dona vitae*. (43) Zvolání "Gloria tibi, Domine", dosvědčené poprvé na stejném místě, projevuje přesvědčení o Kristově přítomnosti v evangeliu, právě tak jako mladší, ale velmi rozšířené *Laus tibi, Christe*. Zatímco se jinak při čteních sedí, platí na Východě už ve čtvrtém století pravidlo, že se evangelium poslouchá vstojem. Od devátého století se objevuje na Západě znamení kříže, jímž se všichni znamenají. Brzy se z toho stalo trojnásobné znamení kříže na vyznání, že chceme Kristovo slovo vzpřímeným čelem zastávat, ústy je vyznávat a především nést v srdci.

Smyslem čtení bezpochyby bylo, aby je věřící pochopili. Vedle misijního kázání a výuky katechumenů neznala církev pro věřící po víc než tisíc let jiné poučování než v rámci nedělní bohoslužby, a především v rámci čtení do ní zabudovaných. Aby dosáhli tohoto didaktického účelu, nesnažili se pouze o vhodný výběr čtení. V galských liturgiích si někdy pomohli i harmoniemi evangelií. Dokonce ve svátky sestavili i čtení z různých míst Písma podle principu centonizace. (44) Aby bylo předčítajícímu lépe rozumět, opatřili pro něho ambon, čtenářský pult na přechodu z presbytáře do kostelní lodi.

Když se teď během středověku hovorová řeč lidu skoro všude vzdalovala od řeči, v níž byly napsány posvátné knihy a v níž se četla čtení, stáli před otázkou, co má mít přednost, zdali srozumitelnost čtení nebo texty v jejich staletými posvěcené řeči. Římská (a východosyrská) liturgie se rozhodla pro volbu v druhém smyslu, zatímco většina východních ritů, i když nedovolila s patriarchou BALSAMONEM (+1195) plné přenesení liturgie do řeči lidu, aspoň ve čteních přešla k řeči lidu. Tak v koptické a západosyrské liturgii se čtou čtení arabsky, kdežto ostatní liturgické texty zůstávají koptské, popř. syrské.

V římské liturgii, v jejímž prostoru alespoň od doby žebravých řádů dosáhlo kázání jistého rozmachu, se zůstalo při latině. Nehledíc na nedělní evangelium, které se totiž četlo na začátku kázání v řeči lidu před mší, byla čtení pro lid už jen symbolem skutečného čtení. Jsou teď prostě celeb-rantovým výkonem, který je od 13. stol. musí číst

i potom, když je při slavné mši zpívali levité. Text, jemuž už nebylo rozumět, měl být učiněn přijatelným pro lid zpěvem, který o svátcích dosahoval obřadních melodií. Hledala se kompenzace i v dalším obřadním vybavení evangelia. Evangelium se odděluje ještě víc od epištoly tím, že se čte napravo (počítáno od biskupovy katedry), na "evangelní straně", která je naproti "epištolní straně". Jen evangelium se může zvěstovat z plné výše ambonu. Čtenářský pult dostává symbolický tvar orla: s rozpjatými křídly nese orel (sv. Jana) knihu. Ze stejného důvodu se od desátého století staví ve velkých kostelích dva ambóny. Ale brzy se prosazuje poznání, že ambón ztratil svůj smysl. Je nahrazen pro kázání kazatelnou nad lodí kostela. Potom bylo důsledné neobracet se už při liturgických čteních k lidu. Dokonce při slavné mši měl podjáhen číst epištolu contra altare.

Překonat tento stav byl jeden z prvních kroků liturgické reformy Druhého vatikánského koncilu. (45) S řečí lidu se objevuje opět ambon nebo rozhodně zvláštní místo pro čtení. Celý komplex bohoslužby slova dostává no-[/9] vý řád.

Podle vůle koncilu měl být věřícím bohatěji "připraven stůl Božího slova" (SC, čl. 51). Nový řád čtení, vyhlášený 5. srpna 1969, stanoví proto pro neděle mimo obou svátečních okruhů v cyklu tří let čtení ve vhodném výběru vždy z jednoho ze tří synoptických období. Pak se vedle kurzorického čtení z apoštolských listů a Skutků, jak už to podobně dosud existovalo, počítá o nedělích a svátcích ještě s třetím čtením, a to ze Starého zákona. Jeho perikopy jsou pokaždé přiřazeny k evangeliu a mají tak osvětlovat cestu dějin spásy od zaslíbení k vyplnění. Ale je ponecháno biskupským konferencím na vůli, zda třetí čtení vynechají.

Obratu k lidové řeči odpovídá, že nyní jsou lidu přiděleny i aklamace na konci čtení, které byly dosud vyhrazeny ministrantovi. Je to *Laus tibi, Christe* a *Gloria tibi, Domine*, běžné už křesťanům čtvrtého století při různých příležitostech.

Obnoven je také responsoriální žalmový zpěv mezi čteními. Ten má vždy následovat po prvním (starozákonním) čtení a je mu přizpůsoben. Mezi epištolou a evangeliem se má kromě postní doby uplatnit *aleluja*. Poněvadž oba tyto zpěvy nemají pouze ozdobnou funkci jako ty, které doprovázejí nějaký úkon, ale jsou samostatnými články ve stavbě mše, nepočítá se zde s volným výběrem zpěvů z písňového pokladu národů.

Posledním článkem v hlásání slova Božího je homilie. Slovo nabídnuté ve čteních bylo zapsáno v daleko odlehlé, zapadlé kultuře. V homilii musí se navázat spojení s lidmi dneška. Současně má homilie přivádět k slavení svatých tajemství; má být mystagogická. Tak má být spojovacím článkem, který spojuje slovo Boží ze čtení se slavností eucharistie. Homilie není tedy nějaká vložka, kterou se liturgie přeruší, ale organická součást v plně rozvinutém liturgickém úkonu.

Proto ji totiž nacházíme už v nejstarším popisu mše, u JUSTINA. Rozkvět zažila v době velkých církevních Otců. Ale je nápadné, že už není jmenována v popisech mše, jak je máme v dokumentech východní liturgie, i ve starších *Ordines Romani*. Výjimku tvoří koptská mše. (46) Na Západě hovoří *Expositio* staré galikánské mše (47) o *homiliae sanctorum*, které mají být věřícím poskytovány apertiore sermone — přístupným kázáním. Zpravidla měl, to požaduje synoda ve Vaison (529), kázat kněz. Když byl

zanepřázdňen, mohl jáhen homilii předčítat. Homilie žije dál i ve středověku, pokud nezaujímá její místo často jednoduché vysvětlení *symbolu* či *Otčenáše* nebo Božích příkázání. Nový rozkvět kázání od pozdního středověku se rozvíjí místy už od 13. století, skoro však zcela mimo mši. Přesto je kázání po evangeliu v popisu římské mše v misálu Pia V. uvedeno jako možnost. (48)

Ustanovení Druhého vatikánského koncilu (SC, čl. 52) zdůrazňuje homilii opět jako "část samé liturgie". V neděle a svátky má odpadnout jenom *ex gravi causa*. Jejím obsahem nemá být pouhá exegese, ale návazání na posvátný text, jak jej poskytují čtení a liturgie; mají v ní být podána tajemství víry, což se bude praktikovat zvláště během obou svátečních okruhů. Ve všech obdobích se mají však v ní podat také "normy křesťanského života", které z toho plynou. Instrukce z 26. září 1964 dává pak (n. 55) trochu širší interpretaci tohoto předpisu, když připouští jako výjimku i řady kázání, pokud nějak souvisejí s církevním rokem.

Rozumí se samo sebou, že homilie ve mši nemůže být jedinou formou kázání. Ale je to forma, jíž se duchovní potrava Božího slova dostává k věřícím nejpravděpodobněji. Je to do jisté míry jejich každodenní pokrm.

Že po zvěstování Božího slova následuje jako přiměřená odpověď vyznání víry, nepotřebuje vysvětlení. *Credo* se prosadilo také brzy na celém Východě, potom co je patriarcha TIMOTEJ (+517) přijal do mše. Ale nestojí ve východních liturgiích na konci čtení, nýbrž na začátku eucharistické modlitby jako její předstupeň; to je zřejmě ještě z živého vědomí, že eucharistická modlitba obsahuje, právě tak jako *Krédo*, shrnutí celých dějin spásy právě ve formě vyznání.

Na Západě se objevuje *Krédo* — ostatně už s *Filioque* — nejprve na španělské národní synodě roku 589. Je pak dosvědčeno v Irsku (Stowe-Missale) a Alkuinem v Anglii (York). Kolem roku 800 bylo v užívání, jistě ne bez Al-[/10] kuinova přispění, v dvorní kapli v Cáchách a rozšířilo se po celé karolinské říši. Když císař Jindřich II. přišel v roce 1014 do Říma ke korunovaci, byl udiven, že tam nenašel ve mši *Krédo* a dosáhl jeho zavedení papežem BENEDIKTEM VII. (49)

Východnímu původu odpovídá i východní text *Kréda*; bylo právě tak málo tvořeno pro mši jako římské apostolicum. V ještě jednodušší formě se vyskytuje jako jeruzalémské křestní symbolum, které kolem roku 350 vysvětloval sv. CYRIL JERUZALÉMSKÝ svým katechumenům ve dvanácti katechezích. Kolem roku 374 se objevuje u EPIFANIA ZE SALAMIS. Zde je ve výpovědích o Kristu jako Synu Božím a o Duchu svatém proti herezi ariánů v podstatě doplněno v dnešní text. Je sice označováno jako nicejsko-cařihradské nebo prostě jako nicejské, protože obsahuje víru, která byla vyhlášena na koncilech z let 325 a 381. Bylo však potvrzeno zvláštním způsobem teprve na koncilu v Chalcedonu r. 451 a od té doby se rozšířilo po celém Východě, ostatně ne bez toho, že jednotlivé liturgie s ním spojovaly různé varianty z vlastní tradice. (50)

Byzantská liturgie a s ní římská setrvaly na formě singuláru původního křestního vyznání: *Credo*. Jako při křtu musí také zde jednotlivec vyznat svou víru. Většina jiných východních ritů má však ve mši plurál, užívaný koncily: *Credimus*. Křesťanská nauka je v základním jeruzalémském textu, nejinak než v římském symbolu, formulována nejprve

biblickými výrazy: jako nauka o Bohu, o Kristu a jeho díle, o pokladech spásy ve svaté církvi. Dokonce biblické místo Ef 4, 4 tam určuje už základní osnovu symbolu: jeden Bůh, jeden Pán, (v jeruzalémském textu i jeden Duch), jedna církev, jeden křest. Protiheretická úprava zajistila východní formulí vážnost v raném středověku i na Západě, takže se mohla prosadit i proti apostoliku. I při reformě II. Vatikána snahy ve prospěch apostolica nepronikly. Vedle ekumenického hlediska při tom snad spolupůsobilo, že důležité vyznání Kristova božství je pro naši římskou liturgii o to cennější, když v něm nachází zvláště při mešní oběti nepostradatelné zdůraznění jeho lidství a lidsky velebného působení (per Christum) svůj doplněk.

Symbolum bylo zařazeno s určením, aby je všichni říkali. To se na Východě zachovávalo, pokud je neříkal, jako u Řeků, jediný zástupce obce. Totéž platí nejprve i o Západě. Biskup HERARD Z TOURS je jmenuje ve svých *Capitulach* z roku 858 (51) spolu s *Gloria Patri*, *Sanctus* a *Kyrie* jako část patřící věřícím (a cunctis canatur).

Společné říkání muselo samo od sebe vést k prostému recitativu. Ale poněvadž zůstal text latinský, stal se z něho brzy chorální zpěv chóru clericorum. Potom se zmocňuje *Kréda* polyfonní zpěv a dělá z něho skvělý kus svých velkých skladeb. Oslava tajemství našeho vykoupení v něm často nalezla velkolepý výraz a dala skoro zapomenout, že to bylo od začátku úkolem velké děkovné modlitby. Návrat k řeči lidu i zde nastolil původní pořádek.

Jako se uzavírají vstupní obřady kolektou, tak bohoslužba slova modlitbou věřících. Taková závěrečná modlitba byla v rané době církve všeobecně běžná. Tehdy snad o to víc, protože nemusela pokaždé následovat slavnost eucharistie. Souvislost s předcházejícím zvěstováním je výslovně zdůrazněna, když v SERAPIONOVĚ *Euchologiu* je dotyčná modlitba nadepsána jako modlitba: "po vstání od homilie". V římské liturgii jsou velkopáteční *orationes sollemnes*, které následují po čtení pašijí, cenným pozůstatkem ze staré tradice a klasickým příkladem modlitby věřících. Ve spojení se slavením eucharistie se však mohla modlitba stěží opakovat pokaždé v takovém rozsahu. V egyptských liturgiích se vyskytují od nepaměti tři prvky podobné povahy, krátce zvané *hai treis*, pokaždé s výzvou k modlitbě, s prosebným zvoláním věřících a modlitbou kněze. (52)

I v byzantské liturgii je poznatelná tato trojice, s tím rozdílem, že současně s modlitbou kněze se dostává do popředí jáhnova litanie. (53) Pokaždé se jedná v této modlitbě, jak známe už z Justinovy zprávy, o velké, všeobecné prosby. Modlí se v nich za církev, za biskupa a klérus, za mír ve světě, za úrodu na polích, za zemi a za město, za nemocné a chudé a za všechny utlačované, za zemřelé, za odpuštění hříchů a za křesťanskou smrt.

V římské mši zůstaly z modlitby věřících už na sklonku středověku jen zbytky. Zdá se, že její zánik souvisí se zavedením kyriové litanie, která [/11] byla nějak považována jako její náhrada a pak posunuta na začátek mše. Vždyť *Kyrie eleison* byl na Východě již stále součástí modlitby věřících. V *gelasiánském sakramentáři* se v mnoha mešních formulářích zachovala také ještě závěrečná orace, totiž jinak nevysvětlitelné orace mezi kolektou a modlitbou nad dary. Naproti tomu byla modlitba věřících v galikánské liturgii tak lidová, že se z ní po přechodu k římské liturgii zachovaly nejen význačné

zbytky, ale vznikly i nové výtvořy. U REGINA Z PRÜMU je dořvěděčena vícečlenná modlitba starého druhu. Ve Francii se až do našeho století modlily po evangeliu ze staré tradie "prières du prône", (modlitba po kázání), které měly pevný pořádek a byly většinou složeny ze dvou částí. Jejich smysl a pastorační hodnota musela být nově objevena teprve v dnešní době. (55)

Jinde, jako v Německu, zůstala jen vzpomínka, že se po kázání, když se konalo ve mši, mohly připojovat libovolné modlitby, které mohl říkat kněz sám nebo všichni společně, které se však většinou řadily bez plánu za sebou. Ale asi od roku 1940 byly zde v liturgickém hnutí podniknuty pokusy, podněcené stykem s východní tradicí, o pravou modlitbu věřících podle starého vzoru. (56)

Na II. Vatikánu našly takové pokusy odezvu v čl. 53 liturgické konstituce. V něm jsou naznačeny rovněž základní směrnice modlitby věřících. Tyto směrnice se opakují i v *Ordo Missae* z roku 1969 (*Institutio generalis* nn. 45-47). V modlitbě věřících nemají nalézt předcházející čtení a kázání ozvěnu přeloženou do formy modlitby, jak si to namnoze vymýšlel předbíhající vývoj před koncilem. Ani v nich nemá mít volnost subjektivita účastníků, ale má to být prosebná modlitba za cířkev a svět. Avšak *Ordo Missae* nechává výslovně (*Institutio generalis* n. 46) možnost pro připojení aktuálních proseb.

Jinak je zvláštností oratio universalis, že její znění nebylo stanoveno žádným úředním výnosem. Římský výklad "De oratione communi seu fidelium" (Vatikán 1965) s pravidly a příklady byl zaslán jen jako rukopis. Konkrétní forma se tedy přenechává soutěži místních pokusů a biskupskému rozhodnutí. Jsou dány jen všeobecné směrnice. Jako základní na forma litanie, střídavá modlitba mezi jáhnem (lektorem) a lidem. Kněz má říkat úvodní vyzvání a především má modlitbu podle starého liturgického zákona shrnout ve své oraci.

3. PŘÍPRAVA DARŮ

Offertorium (57) začíná hlavní část mše. Jestliže zde offertorium vyjímáme z kánonu a věnujeme mu zvláštní úvahu, neděje se tak pro jeho vlastní závažnost. Vůči kánonu mu připadá jen takové místo jako zahájení, (vstupní obřady) vůči celku mše sv.

Hlavní část mše staví II. Vatikánům vůči bohoslužbě slova jako "eucharistickou liturgii". Na rozdíl od mše katechumenů se nazývá také mše věřících. Katechumeni směli podle řádu staré cířkve slyšet Boží slovo, směli se účastnit také ještě následující modlitby; při slavnosti eucharistie směli být přítomni jen pokřtění. Ta byla pod zákonem discipliny arcani.

Místo eucharistie už není katedra biskupa, popř. sedadlo kněze a ambon předčítajícího, ale oltář. Kněz přistupuje teď konečně k oltáři. Velká část východních liturgií viděla v tomto přistoupení víc než jen změnu místa. Vytvořili z něho vlastní liturgický úkon a obklopili věncem modliteb. (58) Zvláště působivý je úkon v biskupské liturgii východních Sýřů (Malabarů, Chaldeů). Když skončila bohoslužba slova, která se konala za předsednictví biskupa na bématu (vyvýšeném pódiu) uprostřed kostela, opouští

k tomu určený kněz biskupa a odebírá se za modlitby k sanktuáriu, třikrát zastavuje a uklání se. Před oltářem třikrát pokleká a líbá oltář napravo, nalevo a ve středu. (59) Uvítání oltáře polibkem nacházíme na tomto místě (jako už na začátku) i v *Prvním římském ordo*. (60)

První, co se zde má dít, je příprava chleba a vína. To se nemusí dít obřadným úkonem. U JUSTINA je proto o přinášení chleba a vína řeč jen jako o čistě technické přípravě. Teprve od té doby, co přepjatý spiritualismus gnóze nutí k obraně pozemského stvoření a jeho hodnot, nacházíme u sv. IRE- [/12] NEJE v eucharistii zdůrazněn i hmotný prvek: jsou v ní přinášeny "prvotiny stvoření". Současně se objevují u TERTULIÁNA a CYPRIÁNA první zprávy, které říkají, že věřící přinášejí dary. (61)

Od čtvrtého století je příprava darů ve všech liturgiích jednoznačná a je vtažena do liturgického procesu, nehledíc na to, zda na ní má lid určitý podíl nebo ne. Protože teď se slaví bohoslužba slova před eucharistickou slavností, byla možná dvě řešení: příprava darů mohla už předcházet bohoslužbu slova, nebo se konat teprve po ní. Římská liturgie si zvolila druhé řešení. I ve východosyrském ritu je základem toto řešení. Je původním i jinde. Všeobecně řečeno na Východě se příprava darů předjímá: spojuje se s obřadem zahájení. (62) Ve velký obřad se vyvinula příprava darů od osmého století v byzantské liturgii. Je to tzv. proskomidie na začátku mše. Koná ji kněz za asistence jáhna na zvláštním stole, prothesis. Za doprovodných slov Písma a modliteb se zde z připraveného chleba vyřízne "Beránek". Potom se lije do kalicha voda a víno. Z téhož chleba se potom bere větší počet částek, které jsou věnovány památce svatých a doporučení živých a zemřelých. Nato se dary okouří a přikryjí trojnásobným vélem. Orace kněze uzavírá první část obřadů obětování. Po závěrečné modlitbě bohoslužby slova se přenášejí dary ve "velkém vchodu" na oltář. Za nosiči svícňů a turiferáři a za zpěvu cherubikonu nesou jáhen a kněz zahalenou hostii s kalichem kostelní lodí zpět do oltářního prostoru. Začátky tohoto obřadu jsou už poznatelné kolem roku 360 u Teodora z Mosvestie, který vztahuje už proleptický obřad na Krista, který je přiváděn, aby byl obětován, (63) Také *Expositio* staré galikánské mše zná podobný vchod s obětními dary na stejném místě mše. (64)

Naproti tomu zná římská liturgie odjakživa jen přípravu darů na začátku eucharistické liturgie, a to jen v prosté formě. Předoslání úkonu obětování jako v ritu dominikánů zůstalo výjimkou. Ale je zato silněji zdůrazněn podíl lidu; byl vytvořen obětní průvod lidu. Obětní průvod věřících však nechybí zcela ani ve východních liturgiích. V Byzanci přinášel císař při slavnostních příležitostech svůj obětní dar. V Egyptě je až do naší doby dokazatelný zvyk, že věřící přinášejí k eucharistii chléb a víno. K plnému rozvinutí došlo jen na Západě. V Římě zvolili, jak ukazují od konce sedmého století římské *Ordines*, tu formu, že papež s arcijáhmem a asistencí sešel k lidu; on sám převzal chléb od šlechty a arcijáhen víno. Suburbikánní biskup spolu s jáhmem vybírá tyto dary od prostého lidu.

Po přenesení římské liturgie na galskou půdu zde nacházíme obřad přinášení darů rozvinutý ve skutečný obětní průvod (65). Vykladači liturgie ve středověku jej srovnávají s průvodem zástupů lidu, které šly o Květné neděli vstříc Pánu, aby mu vzdaly hold.

Dary, které věřící přinášejí, jsou v první řadě chléb a víno. Vedle toho byly připuštěny i jiné dary, zvláště pro potřebu kostela, jako olej a svíce. Nakonec jsou však od jedenáctého století všechny dary postupně zatlačovány penězi.

Obětní průvod byl po mnoho staletí částí nedělní bohoslužby. Jako takový se vymáhá v karolinské době mnohými nařízeními. V jednotlivých venkovských farnostech jižního Německa byl běžný ještě ve 20. století. Jako všeobecná povinnost věřících byl však obětní průvod vyžadován v pozdním středověku jen o čtyřech velkých svátcích. Po tridentském koncilu se už neobjevuje v církevních výnosech. Ale zůstal zachován ze staré tradice zpěv k offertoriu. Byl nazýván offertoriem v užším smyslu (nebo antiphona ad offertorium); původně byl určen k tomu, aby doprovázel obětní průvod.

Co měl kněz nyní vykonat, bylo položení darů na oltář. Konalo se za modlitby. Avšak *oratio super oblata* byla ve starší římské liturgii jedinou modlitbou při offertoriu. Říkala se jako jiné orace nahlas. Když se pod východním vlivem v karolinské době stalo běžným říkat tuto modlitbu potichu (podobně jako kánon), začali doprovázet celý průběh přípravy darů dalšími tichými modlitbami, které se však dlouhou dobu považovaly za soukromé modlitby. Tak vznikla modlitba kněze k převzetí darů od jáhna, modlitby, jimiž se odděleně přinášel chléb a víno a pak oba dary společně. (In spiritu humilitatis; Suscipe sancta Trinitas), na mnoha místech i další modlitby k žehnání darů, odděleně pro chléb a víno a pak ještě společně pro oboje.

K přimíšení vody byla od 11. století oblíbena formule *Deus, qui humanae* [/13] *substantiae*, která byla jako vánoční orace ve starých římských sakramentářích.

Obřadné gesto, jímž se dary předložily, nebylo vždy spojeno s těmito modlitbami. Podle italských rukopisů až do 13. století byly chléb a víno prostě položeny na oltář. Jako závěr obřadů offertoria se stalo na karolinském dvoře běžným okuřování darů, které bylo pak dále vytvořeno ve slavnostní okuřování kléru a lidu a bylo obklopeno vlastními modlitbami. Nato následovalo mytí rukou. To bylo pochopitelné předcházejícím zacházením s kaditelníci a možná také už hmotnými obětními dary. Ale to nebylo původní místo a ještě méně původní smysl liturgického mytí rukou. To je spíše dosvědčeno jako symbol požadované vnitřní čistoty na začátku eucharistické liturgie, a to na Východě už ve 4. století (66), a též podle *Prvního římského ordo* si myje papež ruce, dříve než přistupuje k oltáři (67), aby převzal dary od kléru. Je to mytí rukou na začátku offertoria, které bylo v *Caeremoniale Episcoporum* (1,11,11) předepsáno až do současnosti.

Přechod k tichému říkání modliteb, který udělal z *oratio super oblata* *secretu*, měl ještě další účinek. V tichém říkání se mělo totiž pokračovat po celý kánon. Jedině kněz měl podle tohoto názoru vstoupit v nejnitrnější svatyni před Boha. Dříve než prošel vstupní branou *preface*, měl se jaksi rozloučit s obcí a doporučit se do její modlitby. To byl původ *Orate fratres*, které se objevuje od konce 8. stol. asi současně s prvními zprávami o tichém kánonu. Patřilo ostatně dlouhou dobu jen asistujícímu kléru a teprve v pozdním středověku se stává oslovením všech: *Orate, fratres et sorores*.

Při novém utváření mše z pověření II. Vatikána stálo se před otázkou, zda se má offertoriu vrátit původní prostota, tedy se více méně omezit na to, co je technicky nutné a na modlitbu nad dary jako jeho závěr. Podstatné dění mše, které mělo totiž teprve ted

začít, nemělo být zakrýváno široce rozváděným obřadem obětování. Zvláště nemělo být zatemněno poznání, že teprve v proměňování se koná oběť církve, zdáním nějaké samostatné oběti církve. K tomu přišlo přání, aby kněz nemusel říkat tiše delší modlitby, zatímco se zpívá.

V novém *Ordo Missae* byla nastoupena střední cesta. Symbolika obsažená v kladení hmotných darů na oltář není popřena, nýbrž zvýrazněna. Jakkoli je pravda, že se zde nekoná oběť církve, je tolik jisté, že její liturgicky rozvinuté a obrazné zpřítomnění má už na tomto místě svůj začátek. Podporuje se obětní průvod věřících. Také liturgické gesto, jímž se dary pozvednutím předkládají, zůstalo. Naproti tomu zmizely skoro úplně doprovodné modlitby, pocházející z karolinské éry. Jen krátký výrok doprovází dvojitý úkon předložení chleba a vína. Byly vzaty pro to formule, kterých se užívalo ve staré době a pravděpodobně v době Kristově při židovské hostině k žehnání chleba a vína. Toto židovské žehnání chleba podává Louis LIGIER: *Benedictus tu, Deus noster, rex universi, creans fructum vitis.* (68) Tyto žehnací formule byly doplněny na třech místech. Chléb, popř. víno vycházejí z této naší země a znamenají tak náš svět a náš život; znamenají však také práci našich rukou a naši denní námahu. Zde se však přinášejí jako schránka pro to, co se z nich má stát: chléb života, duchovní nápoj.

Také při přimíšení vody, které se ve všech liturgiích zachovává jako ctihodná tradice a jehož význam už zdůraznil CYPRIÁN (69), byla ponechána i podstatná slova z bývalé vánoční orace. Vždyť ve svátosti se má stát to, co začalo vtělením: máme dostat podíl na božství toho, který se pro nás stal člověkem. Sv. CYPRIÁN měl na mysli dalekosáhlé spojení: Kristus přitahuje k sobě svou církev. Formule *In spiritu humilitatis*, která vždy sloužila jako shrnutí přinášení darů a která se proto vždy říkala ve skloněné poloze (70), byla zachována nezměněna, snad proto, že vyjadřuje v *sacrificium invisibile* srdce. Zůstalo také mytí rukou, a to na svém dosavadním místě. Jeho výlučně symbolický smysl, který je také výslovně zdůrazněn v *Institutio generalis* (n. 52), je zjevný. U všech národů a ve všech dobách je srozumitelný; a právě tak je všeobecně srozumitelný požadavek, aby ten, kdo je v čele při nejsvětějším úkonu, byl především čistý. Křesťanům rané doby bylo takové myšlení tak samozřejmé, že je musel TERTULIÁN nejdřív ujišťovat, že není nutné pokaž- [/14] dé si mýt ruce, když se modlitbou pozvedáme k Bohu. Střízlivému, technicky čistě myslícímu věku se staly takové symboly sice cizími, ale snad právě proto ne zbytečnými. Zůstalo také *Orate fratres*, ačkoli byl opuštěn jeho původní důvod, ticho při kánonu. Má teď asi touž funkci jako na jiném místě *Oremus*, které totiž na začátku přípravy darů už není, nebo když se říká, slouží jen jako úvod k *oratio universalis*. Místo modlitební pauzy je pak *Suscipiat*, které bylo hodně rozšířeno od 11. století a které představuje v každém případě vhodný souhlas lidu.

4. EUCHARISTICKÁ MODLITBA

Při utváření hlavní části mše bylo podstatné jádro dáno samým Kristem; je to zpráva o ustanovení eucharistie při Poslední večeři v rámci děkovné modlitby. Poněvadž se eucharistie slavila už dlouho předtím, než byly písemně zachyceny zprávy Nového zákona, byla jejich nejstarší formulace nezávislá na biblické a byla nejprve předávána jen

liturgickým obyčejem. (72) Ale nelpělo se ztrnule na jednom znění.

Historický výzkum ukazuje v rané době ne nepatrný vývoj na Východě i na Západě, a to nezávisle na sobě, i když ve stejném směru. Ukazuje, že brzy se objevily tendence uspořádat slova k chlebu i ke kalichu pokud možná paralelně. Tak rozšířily na obou místech velké východní liturgie jedno slovo o díkůvzdání na *eucharistésas, eulogésas, hagiásas*. Právě tak přibraly i k slovům nad chlebem přídavek ke slovům nad kalichem "na odpuštění hříchů" u Mt 26, 28. I v dochovaném římském kánonu se tato tendence prosadila. Nejenom, že se podvkrát opakují, ale obě místa obsahují i stejně znějící rozšířené obraty "tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis dicens."

Druhá tendence v liturgické zprávě o ustanovení míří pokud možno k největšímu přiblížení se biblickému textu. Římský kánon přijal skoro všechny prvky biblických zpráv, nápadně bez "quod pro vobis tradetur" dochované u Pavla u slov nad chlebem (1 Kor 11, 24) a Lukáše 22, 20. Vysvětlení pro to se spatřuje v tom, že v textu římského kánonu je brán za základ Mt 26, 26-28. (74)

Pak se projevila ve východních textech i v římském kánonu třetí tendence: výzdoba. Pán bere chléb a kalich" do svých svatých a ctihodných rukou". V římském kánonu je ještě aposice "hunc praeclarum calicem" a popis gesta, které podle tradice Pán nad chlebem učinil: "et elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem". Udivuje, že uprostřed slov nad kalichem bylo zařazeno mysterium fidei, a to už od 6. století. To slovo se našlo, ovšem v jiném smyslu, v 1 Tim 3, 9, když se hovoří o jáhnovi, který musí totiž uchovávat "tajemství víry" v čistém srdci. Podnět spojovat to slovo s kalichem mohl se nalézt v tom, že kalich podle starého obyčeje byl věcí jáhna.

Soustředění zájmu na konsekraci vedlo ve středověku k tomu, že zpráva o ustanovení byla do jisté míry pozorována izolovaně a oddělována od svého kontextu. Zpráva je však v rámci děkovné modlitby, což je zdůrazněno už v biblickém podání. Stará církev chápala Pánův příkaz k opakování jednomyslně i o děkovné modlitbě.

Pro obsah a stavbu děkovné modlitby nebyla žádná pevná norma. Bylo možno se spokojit s tím, že se modlitba dotkla hlavního předmětu díků, tajemství Krista, jen stručně; mohla jej však rozvádět v širokém líčení. Mohla jmenovat úkon díků jen prostými slovy; mohla jej však slavnostně opisovat a nechat jej znít spolu s chvalozpěvy andělských sborů. V tomto druhém smyslu bylo velmi brzy připojeno *Sanctus* ve všech liturgiích, nejdříve na Východě, pak i na Západě;

V liturgiích západosyrsko-byzantského typu vyplňuje slavnostní opis díků a chvály, do něhož jsou vtaženy nebe a země, celý úsek až po *Sanctus*. Teprve po *Sanctus* je rozebírán předmět díků, milostiplné dějiny Boha s lidmi. To se děje buď tím, že se začne Božím působením ve Starém zákoně, tak už v nejstarší formě Bazilovy anafory (4. stol.) a také v anafoře Jakubově, nebo alespoň že se podává delší či kratší líčení díla vykoupění, začínajíc vtělením, tak v mladších anaforách západosyrské liturgie. I v liturgiích [15] galského typu byl v mnoha případech dodržen tento postup většinou tak, že *postsanctus* navazuje slovy: "Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus, qui."

Egyptské liturgie opisují většinou obsah díků na začátku eucharistické modlitby

krátkým poukazem na dějiny spásy a předcházejí pak velkým líčením nebeských chvalo zpěvů k *Sanctus*. Po něm jdou však jinou cestou. Ve starších svědectvích egyptské liturgie zde totiž následuje epiklese. Navazuje se i zde na hymnus andělů, ale ne na slovo "svatý", nýbrž na slova "plny jsou nebe i země tvé slávy. Nejjednodušeji se to děje v papyru z Der-Balyzeh (6. stol.), který teď pokračuje: "Napln nás také svou slávou a sešli milostivě svého Ducha na tyto dary." (75) Podobně, jen trochu slovně bohatěji, SERAPION a *Markova anafora*. Po *Sanctus* následuje tedy epiklese a nato zpráva o ustanovení.

Je to v podstatě cesta, která je základem také starého římského kánonu. (*Te*) *igitur* v něm nenavazuje sice na *Sanctus*, ale jistě na celek toho, co předchází; dále pokračuje děkovaná modlitba, jako prosba o přijetí a požehnání obětních darů. Tím se však přechází i zde k epiklesi. Neboť když necháme stranou sem vsunuté přímluvy, které sahají až po *Hanc igitur*, následuje to, co musíme v římském kánonu považovat za epiklesi k proměňování: Quam oblationem. Je to prosba, aniž je ovšem jmenována osoba Ducha svatého, aby Bůh požehnal dary, aby se mohly stát Tělem a Krví Kristovou.

Epiklese je legitimní prvek eucharistické modlitby. Její původní místo není však zde, ale po proměňování, dříve než se mluví o přijetí proměněných darů. Také zde nemá římský kánon sice žádnou epiklesi o Duchu svatém, ale snad její ekvivalent, totiž v druhé části modlitby *Supplices* prosbu, ať Bůh přijme oběť tak na svůj nebeský oltář, aby ti, kteří z něho přijmou Kristovo Tělo a Krev, "byli naplněni veškerým nebeským požehnáním a milostí". Věcně stejná se jmenováním Ducha svatého stojí táž prosba na stejném místě už v Hippolytově eucharistické modlitbě: ať Bůh pošle svého Ducha na dary církve a dá, aby všichni, kteří svátost přijmou, ji tak přijímali, aby byli naplněni Duchem svatým. (76) Tato epiklese k přijímání byla pak ve všech orientálních ritech vybudována tak, že vyjadřuje obojí: prosbu o proměnění a užitek z přijímání. Teprve po staletích se z toho stala sporná teologická otázka mezi Východem a Západem (77).

Úžeji než epiklese je spojena se svátostným jádrem mše anamnéze a obětování. Anamnéze v užším smyslu je první modlitba po slovech ustanovení, přesněji její začátek. Když skutečné rozvinutí myšlenky památky se stalo už v děkované modlitbě a celá mše v širším smyslu představuje anamnezi, je zde potřeba jen prostého konstatování: plníme svým jednáním příkaz Páně, abychom na něho pamatovali. Obsah památky je na tomto místě popisován jen krátce. Římský kánon jde jen o málo dál než formulace u sv. Pavla (1 Kor 11, 26) a u HIPPOLYTA (utrpení a vzkříšení). Bohatěji je rozvinuta vzpomínka ve východních liturgiích. Egyptské liturgie navazují na Pavlovo slovo: "Tím, že zvěstujeme jeho smrt..." a současně nechávají lid se účastnit na zvěstování zvoláním. (78) Jiné liturgie přibraly k utrpení klid v hrobě ke zmrtevýchvstání a nanebevstoupení sezení po pravici Otce; v západosyrských anaforách se připojuje také ještě "slavný a hrozný druhý příchod". Jestliže už poukaz na opětný příchod vlastně překračuje téma anamnéze, pak je to tím víc, když nemálo z těchto anafor vsunuje sem úplné líčení soudu. Už v nejstarší, Jakubově anafoře, odpovídá lid na tomto místě voláním o smilování.

V galských liturgiích je anamnéze formulována často jako samostatná věta: pamatujeme, konáme to, zvěstujeme, vyznáváme (79). V ostatních liturgiích, na Východě

i na Západě, se však objevuje anamnéze v přechodníkové formě: pamatujice — tedy, jsouce pamětlivi... Je podřízena tedy obětování.

Ve své nejjednodušší formě se objevuje obětování už v HIPPOLYTOVĚ eucharistické modlitbě: *memores... offerimus tibi panem et calicem*. Podobný, jen méně střízlivý výraz, se opakuje pravidelně v liturgiích na stejném místě. V římské liturgii dostal zvlášť silný důraz. Popisují se dary podle své plné hodnoty: *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*. Obětování je dále rozvedeno jako prosba, aby Bůh milostivě shlédl na dary, tak jako kdysi na obětní dar Ábelův, Abrahámův a Melchizedechův [/16] (*Supra quae*), a aby je přenesl na svůj nebeský oltář, obrazný způsob vyjadřování pro vyprošované konečné přijetí (*Supplices*).

Zvláštní na římské liturgii je, že obětování se říká už před slovy proměňování, a to nejen v *oratio super oblata*, které má ve většině liturgií svou paralelu, ale také v eucharistické modlitbě: vždyť první prosba po *Sanctus*, s níž se přecházelo k epiklesi, je prosba o přijetí a požehnání obětních darů, které jsou také už označovány jako "sancta sacrificia illibata". To je nápadné. Jenom egyptské liturgie, i zde opět příbuzné s římkou, užívají obětních termínů už na začátku eucharistické modlitby, a to na začátku preface.

Zdůraznění obětního úkonu už na tomto místě se stalo v obou liturgiích příležitostí dodat si poněkud odvahy a rovněž již zde rozvinout velkou prosebnou modlitbu, přímluvy. Ty jsou zařazeny v Egyptě do preface, v římském kánonu následují po *Te igitur*.

Přímluvy a velké záležitosti církve a lidstva byly, jak jsme už viděli, spojeny se mší podle svědectví sv. JUSTINA již ve 2. století. Jako rozšířená modlitba uzavírají bohoslužbu slova a na jejím konci také zůstaly ve všech liturgiích, vyjímajíc západosyrskou a římskou, kde brzy zanikly. Ale ve všech liturgiích, vyjímajíc liturgii galského typu, dosáhly aspoň od 4. století nového rozvinutí jako přímluvy uprostřed eucharistické modlitby, prosby měly být do jisté míry přiblíženy nejnuitnější svatyni. Na Východě mimo Egypt nepostupovalo toto rozvinutí už v jeho první části, před proměňováním, ale teprve v druhé části, po proměňování, potom co je nejen ukončena děkovná modlitba jako taková, nýbrž je i vysloveno obětování konečného obětního daru. Už v *Apoštolských konstitucích* čtvrtého století je na tomto místě desetičlenná modlitba, která pokaždé začíná: "Také my tě prosíme za" nebo: "Také my obětujeme ti za ..." V mladších výtvořech západosyrské liturgie jakobitů je každý článek zahájen jáhnovým pozváním k modlitbě, načež kněz říká prosbu.

Také v římské liturgii bylo na tomto místě, mimo neděle a svátky a od 9. století ve všední dny, připojeno *memento* za zemřelé. Ale hlavní blok přímluv byl rozvinut už po *Te igitur*, jako přímluva za církve a za církevní vrchnosti — někdy zde byla zahrnuta také křesťanská knížata, např. do r. 1918 v Rakousku — a jako prosba v prvním *memento*, aby Bůh pamatoval na obětující a všechny okolostojící.

Tyto prosby se pak dále rozvádějí a dosahuje se spojení s nebeskou církví: oni ti zasvěcují své dary (*vota*) ve společenství (*communicantes*) se slavnou Matkou Boží (od roku 1962 — a se svatým Josefem) a všemi svatými. A zde se v posvátném čísle jmenuje jménem 2x dvanáct mučedníků. V přesné paralele k tomu bylo na pozdějším místě,

v *Nobis quoque*, jež přistoupilo ke vzpomínce na zemřelé, opět v posvátném čísle jmenováno sedm mučedníků a sedm mučednic, rovněž za vedení velké postavy sv. Jana Křtitele, toho, kterého nazval Ježíš největším mezi narozenými ze ženy.

Potud platily přímluvy osobám, které měly být doporučeny na přímluvu svatých. Nato následuje v římském kánonu ještě jedna formule, kterou mohly být jmenovány určité prosby, (viz zvláštní prosby za nově pokřtěné, jež se říkají od velikonoční vigilie).

Je to *Hanc igitur*. Původně to byla rámcová formule, snad určená jen pro votivní mše, kde mohl kněz vložit dotyčné prosby. Od ŘEHOŘE VELIKÉHO se z ní stal pevný text a stálá součást kánonu. Nyní jsou jmenovány, nehledíc na určité příležitosti (o velikonocích) už jen zcela velké prosby: mír ve světě a naše konečné přijetí mezi vyvolené, tedy milost vytrvání.

Tak se eucharistická modlitba římské liturgie od *Te igitur* stala skoro výlučně obětní a prosebnou modlitbou a jako taková byla v severních zemích víc a víc oddělována od předcházející preface. V římských sakramentářích byla sice s prefací pojímána ještě jako celek. V několika nejstarších rukopisech stojí totiž nadpis *Incipit canon actionis* ještě před *Sursum corda*. Eucharistická modlitba začíná prefací a tvoří normu (canon), podle níž je teď třeba konat posvátný úkon. Od IZIDORA se však uplatňuje rozlišování komplexu modliteb, který patří ke *confirmatio sacramenti*, tedy ke konsekraci; identifikuje se s úsekem od *Te igitur*. (80) Na něj se zužuje [/17] od 9. století pojem kánonu. Preface se chápe jen jako ne příliš důležitý úvod ke kánonu, praefatio byla už jen předmluva jako v knize, už ne to, co tím rozuměli v Římě, totiž celá eucharistická modlitba, která se měla slavnostně říkat "před" lidem a "před" Bohem (*prae* v prostorovém smyslu). Kánon se stává nejvnitřnější svatyní, do níž vstupuje jen sám kněz.

Pak už nebylo vlastně dalším krokem, když k vyjádření tohoto "sám" se vztáhla na kánon symbolika mlčení a klidu, která byla běžná také v galikánské liturgii a také již na Východě (81). Kánon se teď modlí potichu. Kánon se stává pro lid nepřístupným. Chápání eucharistické modlitby v jejím starém, původním smyslu, se stává pro samotný klérus skoro nemožným.

Jistá kompenzace se vytvořila od přelomu 12. století: pozvedání hostie při slovech *accepit panem* (v základě obětní gesto z obřadu židovské hostiny) se stává pozvednutím už konsekrovaného chleba. Tělo Kristovo se ukazuje lidu, aby je uctil. Proměňování je také obřadně vyzdviženo jako vrchol mše sv.: zaznívá zvonění, kouř z kadidelnice vystupuje, všichni padají na kolena, aby se klaněli Nejsvětější svátosti. Toto zdůraznění rozhodujícího okamžiku mše a úcta, která byla Svátosti prokazována, byly samy o sobě ziskem. Ale velká linie eucharistie, která s díky a chválou vystupuje k Bohu, byla zatemněna. Neboť eucharistie je výstup k Bohu. Oním vyzvednutím byl však položen hlavní důraz na opačnou, sestupnou linii.

Reforma liturgie, kterou žádalo II. Vatikánium, nestála před lehkým úkolem, když se jednalo o kánon. Na koncilu se zasazovaly důležité hlasy za to, aby se na kánon mše nesáhlo. Liturgická konstituce neobsahuje o tom ovšem žádný výslovný předpis, ale jen všeobecný obrat, že reforma mše se má dít "za věrného zachování její podstaty" (čl. 50). Na druhé straně žádal koncil, aby reforma mše byla taková, aby věřící nechápali pouze

"obřady" a "modlitby" — tak formulovala přípravná mise svůj návrh — ale, "pomocí obřadů a modliteb tajemství" (čl. 48). Měl-li být splněn tento požadavek — a ten byl věčně nevyhnutelný — nemohl zůstat kánon nedotčen. Tak byla už v *Instructio altera* ze 4. 5. 1967 opuštěna tichá modlitba kánonu a biskupským konferencím přiznáno právo dovolit pro něj i řeč lidu (82). Ale bylo stejně jasné, že se lidu pouhým přeložením římského kánonu neposlouží, měl-li mu být kánon pomocí, aby chápal tajemství vykoupení, zpřítomňované ve mši. Tak stála reforma před alternativou: buď musí být v textu kánonu provedena patřičná reforma — bylo by se jednalo kromě obohacení preface především o stažení přímluv na konec kánonu — nebo musejí být zavedeny vedle tradičního římského kánonu jiné formy eucharistické modlitby. Papež PAVEL VI. rozhodl ve smyslu druhé možnosti.

Zcela nedotčen také nezůstal římský kánon v novém *Missale Romanum*, které bylo papežem potvrzeno 3. dubna 1969. Nejen závěry *Per Christum, Dominum nostrum. Amen* na konci jednotlivých úseků, které vznikly zařazením přímluv, ale i větší část jmen v obou řadách svatých byly dány do závorek, takže při přednesu mohou být vypuštěny. (83) Ve spojení s dobrou prefací tvoří tak římský kánon naprosto přijatelnou eucharistickou modlitbu, a to i pro neděli, když byla nahrazena od roku 1759 předepsaná prefací o Nejsvětější Trojici nedělními prefacemi, které vyjadřují mysterium paschale.

Tři nové kánony s čísly II-IV, které byly dány k dispozici už v roce 1968, mají společné znění konsekračních slov ve zprávě o ustanovení. *Sanctus* a *závěrečná doxologie* jsou ponechány z římského kánonu. Všechny tři mají epiklese k proměňování i k přijímání, v níž je jmenován Duch svatý a ve všech třech jsou přímluvy vzhlížející ke svatým v nebi připojeny na konci kánonu.

Ostatně je druhý kánon v podstatě ten, který napsal HIPPOLYT ŘÍMSKÝ kolem roku 215. (84) Je nápadný prostou jasností své děkovné modlitby, ale také mimořádnou krátkostí, zvláště v přechodu od *Sanctus* ke slovům ustanovení. Nebyl vytvořen pro nedělní bohoslužbu obce, ale pro poměry, v nichž se žádá zjednodušená forma. Tak jej lze použít ve dnech v týdnu (*Institutio generalis* n. 322a).

Čtvrtý kánon byl tvořen podle vzoru anafor západosyrského byzantského typu. Rozvíjí, proti vši římské tradici líčení dějin spásy ne v prefaci, nýbrž teprve v postsanktu. Líčení začíná dějinami Starého zákona a děje se [/18]za použití hojných biblických obrátů. Předpokládá proto jistou obeznámenost s řečí bible. Podpoření ekumenických zájmů zde bylo spolurozhodující.

V třetím kánonu se co nejlépe setkaly římská tradice a znovu objevený ideál eucharistické modlitby. Jeho text začíná teprve po *Sanctus*. Trvá tedy na tradiční struktuře římské eucharistické modlitby: proměnná prefací při stejném "kánonu". Dosavadní stav prefací mohl proto zůstat zachován. Dokonce mohl být v novém *Missale Romanum* značně rozmnožen. Zvláštní přednost tohoto kánonu spočívá v tom, že jeho přechod od *Sanctus* ke zprávě o ustanovení se nedrží pouze středu mezi krátkostí druhého a délkou čtvrtého kánonu; spojuje šťastným způsobem oba i co do obsahu. V prefacích, na jejichž konci je *Sanctus*, bylo líčeno dílo vykoupení; nyní se uvádí plod vykoupení — církev; církev, kterou Bůh shromažďuje ze všech století a národů, a to, aby

se v ní neustále, a také v tomto okamžiku, přinášela oběť čistá (Mal 1, 11). Po tomto přehledu potřebují nějakého vysvětlení už jen jednotlivé body v obraze obnovené eucharistické modlitby.

Preface začíná ve všech případech tradičním dialogem. Ten zůstal právě v římské liturgii zachován v původní jednoduchosti. V ostatních liturgiích dosáhl většinou dalšího rozvoje. Dialog sám je totiž prastarý. Zvláště zvolání "Pánu, našemu Bohu, vzdávejme díky" sahá zřejmě jako pozvání k modlitbě po jídle k obyčejí prvotní církve. Děkovná modlitba začíná v Římě, ostatně zcela podobně i v mnoha východních textech, odjakživa s *Vere dignum* a slavnostním oslovením Boha, které je podle nové interpunkce formulováno ve třech stupních jednočlenným, dvoučlenným a tříčlenným výrazem: "Pane, svatý Otče, všemohoucí věčný Bože". Modlitba sama, jak to odpovídá hlavní modlitbě liturgie, je sestavena v klasické struktuře křesťanské modlitby. Předstupujeme před Boha "skrze Krista, našeho Pána", ať už je výslovně uvedeno Kristovo prostřednictví hned na začátku, nebo je podle věci nahrazeno líčením Kristova tajemství, odpovídající svátku.

Nový misál poskytuje velké bohatství prefací pro svátky a sváteční období, pro votivní mše a zvláštní příležitosti. Ale nevrátili jsme se k principu nejstaršího římského sakramentáře, podle něhož ke každému mešnímu formuláři patřila také vlastní preface. Tato zásada vedla již v *Leonianu* na scesti. Z preface se stalo někdy líčení utrpení nějakého mučedníka nebo napomínání k mravnému způsobu života. Bohatství prefací mělo sloužit jen k tomu, aby podávalo tajemství vykoupení vždy v novém světle. *Praefatio* se mělo stát tak *praedicatio* v dvojím smyslu; oslavy Boha a zvěstování před obcí věřících.

Děkovná modlitba přechází pak po delším nebo kratším rozvinutí v klanění se, které dostalo spolu se *Sanctus* zesílení a vrchol. Základem je místo z Izaiášova vidění (6, 2n). To patřilo aspoň v 2. stol. po Kristu k bohoslužbě synagogy, a to již s úvodem, v němž byly zahrnuty do chvalozpěvu sbory andělů (85). Teď už se nedá rozhodnout, zda tento příklad snad přes židokřesťanské kruhy vedl k tomu, že trojící svatý bylo již brzy, dokonce snad už v apoštolské době, přijato do eucharistické modlitby křesťanských obcí. Na Východě je dosvědčeno už ve 4. stol. na mnoha místech. Patří zde ke všem liturgiím. Na Západě není rozšířeno ještě všude v 5. stol. Hippolytova eucharistická modlitba není tedy jediný příklad, kde chybí. Pozoruhodná jsou rozšíření, která dostal biblický text. Vznikl z něho chvalozpěv, na němž se podílejí nebe i země. Východní texty přetvořily přechod od *Sanctus* za hojného použití biblických míst (Dan 7, 10; Žid 12, 23; Zjev 4, 6; Iz 6, 2n) ve velkolepé líčení andělských sborů, které velebí Boha.

Benedictus, volání, jímž uvítaly zástupy lidu o Květné neděli Pána (Mt 2, 9), byl přibírán nejprve na Západě. CÉSARIUS Z ARLES (+ 542) je jeho první svědek, zatímco na Východě se objevuje teprve tu a tam později. Trojící svatý odpovídá s tímto doplňkem chvalozpěvům Apokalypsy, které jsou přednášeny "Bohu a Beránkovi" (5, 13 atd.).

Snad od začátku bylo *Sanctus* považováno za zpěv, jehož se má účastnit lid. Byl to dokonce nejstarší zpěv lidu ve mši. Nejranější dochované melodie *Sanctus* jsou sotva víc než slavnostní recitativ. Ale již DURANDUS (+ 1296) uvádí ve svém *Rationale* jako úlohu varhan doprovázet *Sanctus*, a tak zvyšovat jeho lesk. [/19]

Krokem nemalé odvahy, který byl možný jen ve spojení se zavedením nových

kánonů, bylo, že se změnilo nejen znění zprávy o ustanovení — ozdobné přídavky v nových kánonech odpadly — ale i text svátostných slov. Tato možnost přišla vhod zvláště římskému kánonu. K slovům nad chlebem byl přibrán teologicky tak významný doplněk "quod pro vobis tradetur". Ze slov nad kalichem bylo vyňato záhadné "mysterium fidei". Stalo se heslem pro aklamaci lidu, která se teď objevuje i v nových kánonech. Myšlenka přidělit lidu uprostřed posvátného úkonu aklamaci se vynořila nejprve v době, když se ještě nikdo neodvažoval myslet na to, že se něco může změnit na tichém modlení a na latině kánonu. Takovým zvoláním by si měli věřící zřetelně uvědomit smysl dění. Z dějin liturgie známe příklad egyptských liturgií, které takovým zvoláním podtrhují památku Páně. Jako tam, obrací se zde zvolání na Krista. To se zdálo jednak vhodné, jednak to neruší tok kněžské modlitby, poněvadž je totiž neříká kněz, ale přistupuje z vnějšku k jeho modlitbě jako hymnický prvek.

Témata pro modlitbu kněze po svátostném úkonu jsou dána věcí samou. Musí být v ní vyjádřen smysl události: konáme památku Páně, památku jeho vykupitelské oběti, která byla dokonána v utrpení a zmrtvýchvstání. Uskutečňujeme ji modlitbou před Bohem a přinášíme mu ji jako naši oběť. A když se jí účastníme a přijímáme, doufáme a vyprošujeme si z ní posílení v Duchu svatém a v lásce.

Teprve zde se rozvíjejí v nových kánonech přímluvy, "které jsou pojaty velmi stručně. Je to ve všech případech modlitba za církve a za její nejvyšší pastýře, také modlitba za vlastní společenství a za zemřelé. S tím se spojuje ve všech případech pohled vzhůru ke svatým v nebi, ostatně v různém pořadí. Zemřelí jsou v třetím kánonu na konci, zatímco jsou jinde před zmínkou o svatých.

K výslovnému odporoučení se kléru v modlitbě "Nobis quoque" římského kánonu, následující po modlitbě za zemřelé, a též ne zcela jasnému slovu požehnání nad "haec omnia" nebyla v nových kánonech vytvořena žádná paralela.

Kánon je ukončen ve všech čtyřech eucharistických modlitbách tradiční slavnostní doxologií; *Per ipsum*. Obřadně je podpořena pozvednutím svátostných způsob. Je to v rozšířené formě ona starokřesťanská doxologie, která byla rozšířena všeobecně v církvi ve 3. a 4. století: chvála Boha: "skrže Krista v Duchu svatém", základní klasická formule křesťanské modlitby. Výraz "v Duchu svatém", který označuje oblast, z níž vystupuje chvála k Bohu, je přesněji určen výrazem "v jednotě Ducha svatého" (srv. Ef 4, 2). To je jednota na zemi, jejímž základem je Duch svatý, svatá církev (86). I *per ipsum* bylo vypracováno v témže směru: "skrže Krista se Bohu přináší oslava, *omnis honor et gloria*. Ale Kristus už není sám: lid vykoupených je ve chvále spojen "s ním", dokonce je "v něm" a jedno s ním. Následuje ono Amen shromáždění, jež už tolik zdůrazňoval mučedník JUSTIN.

5. OBĚTNÍ HOSTINA

Ačkoli přijímání je onen bod, v němž slavení eucharistie nachází teprve svoje dokonání, dostalo samo teprve pozdě zvláštní liturgické orámování. Ani JUSTIN ani HIPPOLYT se nezmiňují o zvláštní modlitbě k přijímání.

Východní prameny 4. století ukazují však už vlastní modlitbu kněze před sv. přijímáním. V *Apoštolských konstitucích* je uvedena jáhnovou litánií a právě tak v nich následuje po přijímání ještě děkonná modlitba, která u SERAPIONA v celé formě začíná takto: *eucharistumen soi*. *Otčenáš* je uváděn mezi těmito modlitbami na Východě teprve na přelomu 4. století. CHRYSOSTOMOS jej dosvědčuje (87) ještě jako presbyter v Antiochii. Rovněž se o něm zmiňuje sv. AUGUSTIN na Západě.

Co se týká důvodu, proč byl sem zařazen *Otčenáš*, spolupůsobil snad o začátku pocit, který vyjadřuje ŘEHOŘ VELIKÝ: že je totiž vhodné k oratio oblationis připojit modlitbu, kterou složil sám Pán. (88) Avšak důraz spočíval především na prosbě o chléb. To je jasně zřejmé, když CYRIL (JAN) JERU- [120] ZALÉMSKÝ (89) a AMBROŽ (90) ve svém vysvětlení *Otčenáše* ve mši vysvětlují chléb ve svátostném smyslu. Dokonce v samostatných vysvětleních modlitby Páně se vícekrát dává tentýž eucharistický výklad chleba. Vedle toho zdůrazňuje sv. AUGUSTIN zvláště prosbu "odpusť nám naše viny" a vypráví, že v jeho obci Hippo je zvyk, že se při těchto slovech všichni bijí v prsa (91). Že považovali *Otčenáš* rozhodně jako modlitbu k přípravě na sv. přijímání, se dá poznat zvláště z toho, že se objevuje tam, kde přichází v úvahu jen sv. přijímání; to je odjakživa případ *missae praesantificatorum* a v mnohých formách přijímání nemocných. (92)

V liturgiích Východu byl *Otčenáš* chápán skoro všeobecně jako modlitba lidu. Všichni se jej modlí společně. Rozhodně je to, jako v byzantské liturgii řeckého jazyka, sbor nebo někdo ze sboru, kdo jej říká jako zástupce lidu. Na Západě se *Pater noster* objevuje většinou, ale také ne všeobecně, jako modlitba kněze, avšak ani zde ne bez podílu lidu, který buď jako ve starší římské liturgii říkal poslední prosbu, nebo jako v mozarabské liturgii volal ke každé prosbě potvrzující amen.

V římské liturgii předchází *Otčenáši* odjakživa úvod. Neboť je to odvážný čin (*audemus*) nazývat Boha prostě Otcem. V podobném smyslu dávají syrské liturgie před *Otčenáš* dokonce přípravnou modlitbu. Všeobecně se připojuje k *Otčenáši* dodatek, který se nazývá v římské liturgii většinou embolismus (vločka). V byzantské liturgii se skládá jen z doxologie, rozšíření té, která je v mnoha rukopisech připojena u Mt 6, 10. V ostatních liturgiích je to rozvedení obou posledních proseb modlitby Páně, které jsou rovněž ukončeny doxologií. Jen poslední prosba je rozšířena v římské mši. Nápadné je, že se zde musel říkat embolismus (až do r. 1965) potichu (93).

Vedle *Otčenáše*, a zpravidla ve spojení s ním, vyplynuly brzy před přijímáním další modlitby a obřady. Začínají na Východě většinou požehnáním nad lidem a voláním "Svaté svatým!", které je už vícekrát dosvědčeno ve 4. století. Je to pozvání lidu, ale současně varování před nevhodným přijetím. Na volání proto odpovídá lid v byzantské liturgii aklamací: "Jeden je svatý, jeden je Pán, Ježíš Kristus, ve slávě Boha Otce."

Žehnání nad lidem se vyvinulo také v liturgiích galského typu. Jeho původní význam — příprava na sv. přijímání — se však brzy ztratil. Už u CÉSARIA Z ARLES je to požehnání pro nekomunikanty, kteří nato mohli odejít (94). Toto požehnání se později vyvinulo v biskupské bohoslužbě ve velkou slavnostnost, a tak bylo přejato do římské liturgie severních zemí: biskup je říká ve svátky s mitrou a berlou vždy v proměnné formě se třemi členy, na něž lid odpovídá *amen*. Celé sbírky takových žehnacích formulí, jejichž

prvním vzorem bylo kněžské požehnání Starého zákona (Nm 6, 22-26), se předávaly v benedikcionáliích středověku (95).

Po této přípravě lidu bylo třeba jen ještě připravit dary. K tomu patřilo lámání chleba. Příklad Páně při Poslední večeři je zřejmě důvodem, proč lámání před přijímáním zůstalo zachováno ve všech liturgiích. Nejbližší smysl lámání, dělení jednoho chleba pro komunikanty, ustoupil brzy do pozadí symbolickému výkladu, a to ještě dlouho před zavedením hotových partikulí (v Německu od 10. stol.). TEODOR Z MOPSVESTIE vidí ve svých Katechezích (kolem roku 390) v rozdělení chleba poukaz na to, že Pán ve zjeveních po svém zmrtvýchvstání rozdělil svou přítomnost na různé skupiny učedníků (96).

Ale brzy získává převahu, nejdříve na Východě, výklad vzhledem k utrpení Páně. (97) V byzantské liturgii se "Beránek Boží dělí a rozčleňuje" (98) V *Agnus Dei*, které bylo od začátku (7. st.) zpěvem k lámání chleba, přešel symbolický výklad o utrpení Kristově i do římské liturgie.

Ve východních liturgiích se stává lámání pak východiskem pro další obřady: je to konsignace a smíšení. Konsignace se vyvinula zvláště v syrských liturgiích ve velmi komplikovaný ritus. Tak se v řecké liturgii sv. Jakuba ponořuje jedna polovina hostie do svaté Krve a potom se s ní pokřičuje jiná, nato touto se pokřičuje opět první. Pak následuje za opakované modlitby smíšení. (99)

Smíšení obou způsob, při němž se jedna částka sv. hostie dává do kalicha, se v nejstarších pramenech chápe jako sjednocení obou způsob, které tvoří jednotu, totiž Tělo a Krev jednoho Krista. Zdá se, že hlubší odůvodně- [/21] ní vyplynulo ze syrských pramenů: když bylo slovy ustanovení znázorněno v oddělených způsobech Tělo Kristovo a jeho Krev, a tím Kristova smrt, musejí být svaté dary znázorněny před přijetím jako pokrm nesmrtnosti, a proto jako jednotu Těla a Krve ve Zmrtvýchvstalém (100).

Tento obřad smíšení, který má jen symbolický smysl, patří už v *Prvním římském ordo* také k římské mši, a to bezprostředně před přijímáním. O něco spíš, mezi *Pater noster* a *Pax Domini*, se objevuje ve stejnou dobu v římské mši jiné smíšení, které má svůj původ v obyčejí fermenta. Fermentum byla ona částka svaté hostie, kterou posílal papež presbyterům kostelů nejbližšího okolí na znamení jednoty (101). Obě smíšení byla nakonec sloučena a přeložena na toto místo.

Po těchto přípravách následuje přijímání, které se ve všech ritech, a také podle nejstarších pramenů, děje podle hierarchického pořádku: nejprve kněz, pak asistence a lid. Jistě se konalo v křesťanském starověku všude přibližně tím způsobem, jak je popsán v jeruzalémských *Mystagogických katechezích* a zobrazen ve slavném *Rossanském kodexu* (kolem roku 500). Věřící přistupují a berou od kněze svatou hostii tak, že "levou rukou dělají trůn pro pravou, která má přijmout Krále". Říkají *amen* na slovo kněze "Tělo Kristovo". Již u HIPPOLYTA doprovází slovo stejného obsahu podávání (102). Nato hned požívají svatý dar a přistupují pak "skloněni a v postoji klanění se a úcty" ke kalichu, který drží podle všeobecného zvyku jáhen. Tento způsob přijímání zůstal v užívání v byzantské liturgii pro kněze a jáhny. Jinak vedla úcta k Nejsvětější svátosti zde jako ve všech jiných ritech samotného Východu k tomu, že se Tělo Páně nepodávalo už do ruky, ale do úst (103).

Přijímání z kalicha zůstalo zachováno na Východě všeobecně dodnes (104), avšak skoro obecně tak, že se konsekrovaná částička ponoří do svaté Krve a podává zčásti pomocí lžičky (tak v byzantském obřadu). Jen v koptském, etiopském, nestoriánském obřadu zůstalo ještě zpravidla zachováno oddělené podávání z kalicha (105).

Ve všech ritech Východu následuje po sv. přijímání ještě zpěv a jako společné děkuvzdání aspoň jedna orace kněze uvedená krátkou litánií nebo jáhnovou výzvou k modlitbě (avšak v byzantské liturgii z ní zůstal zachován jen zbytek).

V římském obřadu po II. Vatikánu vyšla už v Instrukci z 26. září 1964 ustanovení, pro něž byl směřodatný příklad Východu. *Otčenáš* teď říká nebo i zpívá kněz spolu s věřícími v řeči lidu. Sv. přijímání se podává se slovy "Tělo Kristovo", na což odpovídá přijímající *amen*. Přijímání věřících pod obojí způsobou, které bylo běžné i na Západě až do 13. stol., aspoň jako *intinctio* nebo pomocí trubičky, sám koncil opět zásadně připustil a užívá ho v určitých případech (106).

Institutio generalis z roku 1969 nově uspořádalo celkový okruh přijímání. Významnou zvláštností ze staré doby je postavení polibku pokoje před přijímáním. V starokřesťanské praxi byl chápán jako závěr a jako "zpečetění" modlitby (107). I ve mši byl na konci bohoslužby slova, ale teď současně ve smyslu Mt 5, 23n, jako ujištění o bratrském smýšlení před přinesením oběti. Zatímco ostatní liturgie setrvaly na tomto postavení polibku pokoje, zastává už papež INOCENC I. roku 416 ve svém dopise biskupovi z Gubbio (108) dnešní praxi. Poněvadž je dnes sotva možné obnovit v původní formě polibek pokoje, který ve starších kulturách byl spontánním gestem i na veřejnosti, dělá se aspoň pokus obohatit a povznést dochované zbytky.

Výzva k polibku pokoje už v době sv. AUGUSTINA (109) stejně jako dnes se děje zvoláním: *Pax Domini sit semper vobiscum*. Tím, že lid na ně odpovídá, souhlasí už s přáním a vůlí k pokoji. Voláním se myslelo, aby si teď každý vyměnil se svým sousedem polibek pokoje (pohlaví byla od sebe oddělená). Ještě v *Prvním římském ordo* původně znělo ustanovení: Když papež udělil polibek pokoje, dělají to ostatní: *deinde ceteri per ordinem et populus*. V rukopisech desátého století zní však text už: *deinde ceteris per ordinem et populis* (110). To znamená, že se mezitím stalo zvykem, že polibek pokoje vychází od oltáře a je dál předáván jako požehnání vycházející od oltáře. Přitom se užívalo od třináctého století, nejprve v Anglii, *osculatoria*, paxové tabulky: každý ji líbá a dává dál. *Nové Ordo* nedává bližší pokyny. Stanoví sice možnost, že jáhen voláním *Offerte vobis pacem* výslovně vyzývá k paxu, přenechává však biskupským konferencím, aby jej blíže určily *secundum ingenium et mores populorum* (111). Ale věci samé se propůjčuje významná váha tím, že modlitba pokoje *Domine Jesu Christe, qui dixisti*, která od 11. stol. následovala jako tichá modlitba kněze po *Pax Domini*, je nyní postavena před pozdrav pokoje a říká se nahlas. Blízkost přijímání ospravedlňuje, že se zde jinak proti pravidlu obrací orace na Krista.

Následující *Agnus Dei* je vyňato ze své izolace. Totiž znovu se obnovuje jeho spojení s lámáním svaté hostie, a tím se vrací tomuto zpěvu jeho původní smysl, aspoň v případě skutečného lámání, v němž se totiž neláme jen velká hostie celebranta, ale hostiové chleby pro přijímání věřících nebo koncelebrantů (112). *Agnus Dei* je volání ke

Kristu, které připomíná jeho obětní smrt, ale zde má současně v sobě něco z vítězných zpěvů na triumfujícího Beránka Apokalypsy.

Po lámání následuje, jak jsme viděli, z Východu přejatý obyčej smíšení obou způsobů. I když se jeho symbolika už neuplatňuje, nechtěli je z piety přece porušit. Smíšení doprovází stará formule, která od reformy z roku 1570 začíná: *Haec commixtio*; neměl se totiž proti dřívějšímu *Fiat commixtio* podpořit názor, že se zde spojují nejen způsoby, ale teprve Kristovo Tělo a Krev. Následující: "et consecratio" bylo z důvodů nesrozumitelnosti v novém mešním řádu vynecháno. Formule se říká, jak od nepaměti, potichu a potichu říká kněz teď také jednu z obou modliteb k přijímání, dochovanou ze středověku, které ostatně byly určeny stejně pro věřící jako pro kněze (113). Je to v obnoveném obřadu jediný případ delší modlitby, která se říká potichu. Jedná se o ono ticho, které vhodně předchází bezprostředně přijetí Svátosti.

Hierarchický pořádek, podle něhož přijímá nejprve kněz, byl ponechán. Ale už v *Instructio altera* ze 4. května 1967 se stanoví, že oddělené přijímání věřících od přijímání kněze se odstraní tím, že kněz říká *Domine, non sum dignus* jen společně s lidem. Ukazuje svatou hostii se slovy "Hle, Beránek Boží". Je to šťastná novota ze 16. století, pozvání, které do jisté míry odpovídá východnímu *Sancta Sanctis*. Nově je připojena věta ze Zj 19, 9: "Blahoslavení, kdo jsou pozváni k večeři Beránkově", již se ještě jednou vzbuzuje nálada ze světa církve, jež dospěla k eschatologické skutečnosti.

Tradiční přijímání formule *Corpus D.N.J.C, custodiat animam meam* byla zjednodušena na *custodiat me*, snad k zamezení jisté platonizující izolace duševna, kterou miloval středověk.

Římská mše se již vždycky lišila od ostatních liturgií velkou střízlivostí, již se ukončuje slavnost po přijímání. Jako kompenzaci za to požadovala eucharistická zbožnost posledních století dlouhou dobu soukromého díkůčinění. Sv. ALFONS Z LIGUORI žádal ještě "alespoň půl hodiny". — Aby se aspoň naznačilo, co je vhodné, nežádá se jen tradičním způsobem zpěv k přijímání, který doprovází sv. přijímání a pro jehož volbu se ostatně poskytuje velká svoboda, nýbrž se také po sv. přijímání doporučuje "hymnus" nebo "žalm" či jiný "chvalo zpěv" (114) na jeho místo může nastoupit také *sacrum silentium*.

Postcommunio pak uzavírá obvyklým způsobem okruh přijímání.

6. ZÁVĚREČNÉ OBŘADY

Vyvinutá liturgie vyžaduje vedle zahájení také uspořádaný závěr; shromáždění se rozpouští, lid se loučí. To se děje požehnáním kněze. Toto požehnání spočívá z nejstaršího podání v žehnací oraci. Tak už v *Apoštolských konstitucích* čtvrtého století, kde je uváděna jáhnovým voláním, vyzývajícím lid, aby se sklonil. Je zachována v této formě ve všech východních liturgiích. V římské liturgii pochází *oratio super populum* z této tradice.

Právě závěrečné obřady mše ukazují tendenci rozšiřování, přidávání. K *oratio inclinationis* se připojuje ještě další žehnací orace nebo žehnací věta. Nato následuje v byzantské liturgii závěrečný zpěv *apolyxis*, pak za doprovodu 33. žalmu rozdávání

nekomunikovaného, ale jen požehnaného chleba, který tvoří náhradu za sv. přijímání pro nekomunikanty a proto se nazývá [/23] antidóron (115), načež následují ještě další závěrečné obřady. Také čištění nádob se děje na Východě teprve většinou po ostatních obřadech.

V naší vzpomínce přežívají ještě přídavky, které uzavíraly v římské liturgii mši sv. do *Instructio* z roku 1964. Po polibku oltáře a modlitbě "Placeat" a požehnání následovalo ještě "poslední evangelium" a modlitby LVA XIII., nehledíc ještě na přívěsky, které přistoupily v mnoha případech zbožností jednotlivých diecézí nebo farností. Reforma ponechala jen nejpodstatnější části takových závěrečných obřadů. Jejich význam je však vyzdvižen pozdravem, který už neodděluje *postcommunio* od přijímání, ale právě uvádí tyto obřady jako samostatnou veličinu.

Požehnání se děje zpravidla dosud běžnou formou. Jeho základní znění je, když biskup v nejstarších římských *Ordines* při odchodu odpovídá na prosbu o požehnání jednotlivých skupin: *Benedicat nos Dominus* (116). Podle římského zvyku bylo dlouhou dobu jen věcí biskupů veřejně udělovat požehnání. Také v Galii nesměli kněží v biskupově přítomnosti žehnat. Ale asi od 11. století vedlo zřejmě naléhání lidu k tomu, že i kněz směl jmenovanou jednoduchou formou udělovat požehnání na konci mše. V důsledku toho se o tomto požehnání nemluví ve většině klášterních mešních řádů ještě v pozdním středověku, kde totiž chyběl lid.

Ale v novém *Ordo* se poznamenává, že při jistých příležitostech lze užít jiné formy požehnání tím způsobem, že formule "Benedicat vos" tvoří jen závěr. Užije se totiž jedné z forem, které jsou v liturgické tradici. Jednou je už zmíněná oratio super populum. V *Leoniánu* patří ještě ke každému mešnímu formuláři jako poslední formule. Potom se stává vzácnější. V *Gregoriánu* je omezena na postní dobu mimo neděle, tedy na dny, které přicházely v úvahu pro veřejné pokání; stalo se tedy z ní požehnání kajících, aniž se ostatně na jejím textu něco změnilo. Jiná forma existuje ve formách galikánského pontifikálního požehnání. (117) Mohla by se tedy uplatnit za dané příležitosti i při žehnání kněze.

Propuštění lidu se děje v římské mši od nepaměti střízlivým zvoláním: *Ite missa est*. Východní liturgie užívají méně stručných formulí, jako biblického "jděte v pokoji" (srv. Lk 7, 50). Jmenovaná římská formule byla v užívání i na konci profánních shromáždění, jak se dovídáme z dopisu viennského biskupa AVITA (+ kolem 518): *missa fieri pronuntiatur* (118). V tomto smyslu se užívalo slova *missa* ve formě *minsa* dokonce na řeckém císařském dvoře v Byzanci jako odborného výrazu pro závěr audience. *Missa* má zde tedy ještě svůj původní význam *missio* — *dimissio*, propuštění. Překlady římského propouštěcího zvolání do lidové řeči se jistě pokusí o volnější, bohatší podání. Když se však za ně dosazovalo "mše je skončena", už to jistě nebyl překlad.

Ještě jeden zvyk zůstal z antické tradice: kněz se loučí s oltářem polibkem tak, jak pozdravil svaté místo polibkem na začátku. Ve mši západo-syrských jakobitů je toto gesto vybudováno ve význačný obřad: kněz se obrací k oltáři v malém oslovení jako k osobní bytosti ještě s citovým pozdravem na rozloučenou. V římské mši se pomohlo tomuto polibku k větší pravosti a důležitosti aspoň tím, že už není před požehnáním a nelze jej

špatně chápat jako převzetí požehnání od oltáře, nýbrž následuje teprve po požehnání, a tak má zřetelně platnost rozloučení. [/24]

POZNÁMKY

- 16 c. 95; W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Lipsko 1900, 273
- 17 Viz v dosavadním *Pontificale Romanum*, p. 3: *Ordo ad recipiendum processionaliter praelatum*
- 18 J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus III*, Řím 1932, 34-36
- 19 tamtéž
- 20 tamtéž
- 21 Brightman 148 n
- 22 Hanssens 45n; Brightman 115n
- 23 A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la Communion dans les liturgies syriennes: L'Orient syrien* 10 (1965) 107-122
- 24 J. A. Jungmann, *De actu poenitentiali infra missam inserto conspectus historicus: Ephemerides liturgicae* 80 (1966) 257-264
- 25 *Didaché* 14,1
- 26 *Caeremoniale Episcoporum* 1,39; srv. II, 8,50
- 27 *Ordo Romanum XVII* (Andrieu III, 179)
- 28 Augustinus, *De civ. Dei XXII,8/CSEL 40/2,611/*: *Salutavi populum načež začíná čtení*
- 29 *Ordo Romanus XI* (Andrieu II, 418 446).
- 30 *Can. 3/ Mansi VIII, 727 /*
- 31 PL 101, 560 n. B. Capelle, *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase: Revue Benedictine* 46 (1934) 126-144
- 32 Andrieu, *Ordines Romani II*, 84
- 33 *Institutio generalis n. 30*
- 34 *Analecta hymnica* 47, 43-216
- 35 K bližšímu objasnění tohoto bodu srv. J. A. Jungmann, *Um den Aufbau des Gloria in excelsis: LjB* 20 (1970) sešit IV.
- 36 Srv. u Johannes Cassian, *Inst. II, 7 /CSEL 17, 23n/ Precem colligere*
- 37 *Institutio generalis n. 32*
- 38 Viz obavy u C. Vogela, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spoleto 1966, 252-254
- 39 A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen /LQF 15/*, Münster 1921, 173n
- 40 Pro západní podání viz St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*, Freiburg 1907; Th. Klausner, *Das Römische Capilare evangeliorum /LQF 28/*, Münster 1935. Pro epištoly G. Godu: *Épitre: DACL V*, 245-344
- 41 Hanssens 186-191; Martimort, *Origine et signification de l'Alleluja de la Messe romaine: Kyriakon (Sborník Quasten)*, Münster 1970, 811-834
- 42 *MSoll I*, 570n
- 43 *Expositio*, ed. Quasten 14n
- 44 *MSoll I*, 517
- 45 *Instructio* z 25. 9. 1964, n. 49-52
- 46 Brightman 158

- 47 Expositio, ed. Quasten 15n
- 48 Ritus servandus VI, 6
- 49 B. Capelle, L'Introduction du symbole 'a la Messe: Melanges J. de Ghelinck II, Gembloux 1951, 1003-1927
- 50 Viz texty u Brightman 574 (rejstřík). Další doklady viz MSoll I,591-606
- 51 Hardouin V, 451
- 52 Grightman 121 n. 160 n. 223-225
- 53 tamtéž
- 54 Regio Prumiensis, De synodalibus causis c. L90 /PL 132, 224 n/
- 55 P. M. Gy, Signification pastorale des prieres du prône: Maison-Dieu 30 (1952) 125-136
- 56 E. Lengeling, Fürbitten: LThK IV 461n [/25]

- 57 Dochované označení offertorium i v Ordo Missae už z roku 1969 /n. 17/: cantus ad offertorium
- 58 Srv. Hanssens 308 317; také přehled u A. Raesa, Introductio in liturgiam orientalem, Řím 1947, 84n
- 59 Raes, Introductio 83
- 60 Andrieu, Ordines Romani II, 93
- 61 MSoll II, 4n
- 62 Raes, Introductio 62-75
- 63 Ritue baptismi, ed. Rücker 21n
- 64 Expositio, od. Quasten 17n
- 65 MSoll 11, 12-34
- 66 Vysvětlení mše Teodora z Mopsvestie (Rücker 25); Caril (Jan) Jeruzalémský, Catech. myst. V, 2
- 67 Andrieu, Ordines Romani II,92n
- 68 Hänggi-Pahl 6n
- 69 Cyprián, Ep. 63 /CSEL 3/ 1, 701-717/
- 70 MSoll, 63-65, 123
- 71 Tertulián, De or. 13 /CSEL 20, 188n/
- 72 Že tento zvyk byl nejdříve aramejský, tedy sahá k jeruzalémské obci, ukazují ve zprávách o ustanovení zvláště četné semitismy těchto textů, z nichž byl nejdříve písemně zachycen text 1 Koř 11, 23-25 (kolem roku 54); L. Jeremiáš, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 3 1960. 165-179
- 73 F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht /LQF 25/ Münster 1928
- 74 E. C. Ratcliff, The Instruction Narrative (Texte und Untersuchungen 64) Berlín 1957. 64-82
- 75 Hänggi-Pahl 124-126
- 76 Traditio apostolica, ed. Botte 17. Nové úvahy k epiklesi rozvíjí H. J. Schutz, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug: Chtistuszeugnis der Kirche, Essen 1970, 93-128
- 77 Spor se stal možným teprve tím, že Jan Damašský (+ kolem 750), De fide orthod. IV, 13 /PG 94, 11.52n/ chápal slovo užívané o darech v Bazilově anafoře

mezi zprávou o ustanovení a epiklesei jako pouhý obraz (ve smyslu obrazoborectví), místo jako dosud v realistickém smyslu (J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1*, Freiburg 1955, 217-239/. Avšak i řecká teologie z toho vyvodila nejprve jen to, že epiklese musí přistoupit ke slovům ustanovení: J. Salaville, *Epiklese: DThC V*, 194-300. O dnešním stanovisku pravoslaví viz C. Kern, *En marge de L'épiclese: Irénikon* 24 (1951) 166-194). Srv. též *MSoll II*, 238-243

78 Nejstarší forma aklamace, ještě v řeckém znění, u Brightmana 177

79 Srv. příklady u Hänggi-Pahl 448-481. Přehled galikánských formulí epiklese u H. Lietzmana, *Mesee und Herrenmahl*, Bonn 1926, 60-68

80 J. R. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, Mnichov 1933, 180 nn

81 Srv. J. A. Jungmann, *Heiliges Wort. Die rituelle Behandlung der Konsekrationsworte in de Liturgien: Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro I*. Řím 1966, 307-319

82 *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) E 445 448

83 Že vedle sv. Petra a Pavla zůstal mimo závorku také Ondřej, je třeba chápat asi jako vyjítí vstříc Byzanci. Srv. *MSoll II*, 353n

84 Text dnes ve všech příslušných příručkách u HänggiPahl 80n. Kritický text u Botte, *La tradition apostolique* 12-17. Srv. však dole pozn. 86

85 Hänggi Pahl 37

86 Výslovně Je toto určení zařazeno v doxologii, jíž Hippolyt uzavírá eucharistickou modlitbu — chvála trojjediného Boha skrze Krista in sancta Ecclesia (Botte 16). Tato stránka Hippolytovy doxologie byla opětovně předmětem kontroverze Botte, Jungmann, viz o tom *MSoll I*, 580n. Proti Bottově rekonstrukci Hippolytovy doxologie, blíže jejího [/26] kristologického znění, viz také J. A. Jungmann, *Die Doxologie in der Kirchenordnung Hippolyts: ZKTh* 86 /1964/ 321-326

87 Chrysostomus, *In Gen. hom.* 27, 8 /PG 53, 251/

88 Řehoř Vel., *Ep. reg. IX.* 12 /PL 77, 956 n/. Pojednání o tomto místě a jeho chápání ve středověku zahrnuje velká část práce I. Furberga, *Das Pater noster in der Messe*, Lund 1968

89 Cyril (Jan) *Catech. mys. V.*, 11-18

90 Ambrosius, *De sacramentis V*, 4 /CSEL 73, 68-70/

91 Augustinus, *Serm.* 351, 3, 6 /PL 31, 1541 n/.

92 J.A.Jungmann, *Das Pater Noster im Kommunionritus: TKTh* 58 /1934/ 552-571/ = J., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 137-164/.

93 V římské mši byl embolismus od 9. (10.st.) vtažen do ticha kánonu, které totiž začalo už při oratio super oblata. Následkem přerušení prefací a Otčenášem z toho vzniklo "trojnásobné ticho", které uměl středověk vykládat na tři dny v hrobě.

94 Césarius z Arles, *Serm.* 73, 2 (Moria 294/

95 *MSoll II*, 365-367

96 *Ritus baptismi*, ed. Rücker 34n

97 Srv. J. A. Jungmann, *Messe im Gottesvolk* 12-14

98 Brightman 393

99 Brightman 62n; Raes. *Introductio* 94-103

100 J. P. Jong ve více pojednáních: *ALw* 3 /1953/ 78-98, 4 /1956/ 245-2788, 5.1957/

- 33-79; Texte und Untersuchungen 64 /Berlin/ 1957/29-34
- 101 MSoll II, 386-388
- 102 Botte 56: Panis coelestis in Christo Jesu. Od 4. stol. je na mnoha místech dosvědčeno prosté "Tělo Kristovo"; MSoll II, 481
- 103 Raes, Introductio 104-106
- 104 Tamtéž
- 105 Tamtéž
- 106 LK, čl. 55. Bližší ustanovení v "Ritus communionis sub utraque specie" z r. 1965
- 107 Tertulián, De or. 18 /CSEL 20, 191/: signaculum orationis
- 108 Ep. 25, 1 /PL 20, 555/
- 109 Serm. 227 /PG 38.1101/: po modlitbě Páně se říká: Pax vobiscum
- 110 Andrieu, Ordines Romani II, 98
- 111 Institutio generalis n. 56 b
- 112 Institutio generalis n. 65 e
- 113 MSoll II, 456-458
- 114 Institutio generalis n. 56 j
- 115 P. Joannou – W. Dürig, Eulogie: LThK 111, 1180-1188
- 116 Andrieu, Ordines Romani II, 108, srv. 227
- 117 Tamtéž
- 118 Avitus, Ep. /PL 59, 199/