

Počátky svátostné praxe prvotní církve

Stanislav Příbyl

1. Zvěstování a svátosti



Na první pohled se zdá být nápadný rozdíl mezi váhou, kterou dnes připisuje katolická církev svátostem, v kontrastu s kusými novozákonnými a dalšími prvokřesťanskými zprávami o počátcích církevní svátostné praxe. Již samy pojmové ekvivalenty pro „svátost“, a to jak řecké *mysterion*, tak i latinské *sacramentum*, se v nejranějších dobách církve ještě nepoužívaly ve smyslu, jak se jej církev později pro označení svátostí rozhodla používat. Teologická reflexe těchto pojmů však nastoupila velmi záhy a na křesťanském Západě se o ni zasloužil Tertullianus († kolem r. 220).¹

Je zřejmé a zcela pochopitelné, že se církev ve svých počátcích soustředila především na misi, založenou na živém slově kázání evangelia Ježíše Krista. To zřetelně vyjadřuje sám apoštol Pavel v prvním listu Korintským, kde zdůrazňuje, že Kristus jej neposlal sloužit svátostmi, nýbrž především šířit evangelium slovem: „Děkuji Bohu, že jsem nikoho z vás nepokřtil kromě Krispa a Gaia; tak nemůže nikdo říci, že jste byli pokřtěni v moje jméno. Pokřtil jsem i rodinu Štěpánovu. Jinak už nevím, že bych byl ještě někoho pokřtil. Kristus mě totiž neposlal křtít, ale zvěstovat evangelium, ovšem ne moudrostí slov, aby Kristův kříž nepozbyl smyslu.“² Prvořadost zvěstování, daná mimořádnou naléhavostí nastalého

¹ „Vývoj slova ‚sacramentum‘ v terminus technicus nevycházel z prostého překladu slova *mysterion*. Stojí za tím spíše věcné rozhodnutí, jak se poprvé ozřejmuje u *Tertuliána*, který křest, eucharistii a též manželství (podle Ef 5, 22) označuje za *sacramenta* [...]“ Viz MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1995, s. 631–632.

² 1K 1, 14–17. Biblické citace jsou uváděny z Českého ekumenického překladu.

okamžiku dějin spásy, odpovídá výzvam samotného pozemského Ježíše: „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé. Ale ty jdi a všude zvěstuj království Boží.“³

Také misijní příkaz Vzkříšeného, doložený Matoušovým evangeliem, předpokládá prioritu zvěstného prvku. Učedníci mají být nejen křtěni, nýbrž také soustavně a průběžně „mystagogicky“ vyučováni: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“⁴ Ovšem i samotné působení apoštolů, vyslaných ještě v době veřejného Ježíšova pozemského působení, nebylo zcela prosté vnějších „svátostných“ znamení, jak o tom svědčí Markovo evangelium, podle něhož apoštolové „potírali olejem mnoho nemocných a uzdravovali je“.⁵ V pozdější teologické reflexi bude právě tato zmínka považována za předznamenání budoucí církevní svátostné praxe pomazání nemocných.⁶ List Židům navíc prozrazuje, že součástí vyučování křesťanské nauky se brzy stala také svátostná katecheze, jestliže mezi základní součásti katechetické výuky patřilo i „učení o křtu a vzkládání rukou“.⁷

Účast samotného Pavla na konkrétním eucharistickém shromáždění je dokumentována nikoli v některém z jeho listů, nýbrž ve Skutcích apoštolů. Styl Lukášova vyprávění zde ovšem jednoznačně prozrazuje stopu osobního svědectví: „První den v týdnu jsme se sešli k lámání chleba a Pavel promluvil ke shromáždění.“⁸ Prvním dnem v týdnu se má na mysli neděle, takže zde máme před sebou jedno z nejranějších svědectví o nedělních shromážděních křesťanů; lámání chleba (*klasis tou artou*) pak představuje v reprezentativní zkratce specifického Ježíšova gesta veškeré církevní eucharistické shromáždění a slavení. Propojení s vyučováním a zvěstováním je zde také patrné, vždyť Pavel „protáhl řeč až do půlnoci“.⁹

³ L 9, 60.

⁴ Mt 28, 19–20.

⁵ Mk 6, 13.

⁶ Katolická apologetika formulovala své stanovisko přílehou argumentací: „Mazání to nebylo ani svátostným, jako jest poslední pomazání nemocných, ani obyčejným prostředkem uzdravovacím, nýbrž bylo znamením uzdravovací moci, která byla apoštolům udělena, a spolu předobrazem svátosti posledního pomazání.“ Viz *Bible česká*, Díl druhý: Knihy Nového zákona, Svazek I: Evangelia a Skutky apoštolské, přeložil a úvody i výklady opatřil Jan Ladislav Sýkora, Praha, 1922, s. 189.

⁷ Žd 6, 2.

⁸ Sk 20, 7a.

⁹ Sk 20, 7b.

Sám Pavel projevuje v prvním listu Korintským starost o uspořádaný průběh eucharistické hostiny, v níž se jí z jednoho chleba a pije z jednoho kalicha,¹⁰ navíc mu jde o krocení vnějších extatických projevů narušujících důstojný chod všech modlitebních shromáždění: „Kdyby se celá církev sešla ve shromáždění a všichni by mluvili ve vytržení a přišli by tam lidé nezasvěcení a nevěřící, cožpak neřeknou, že blázníte?“¹¹ Také vnější projevy mluvení v jazycích (*glosolálie*) mají totiž podle Pavla sloužit duchovnímu prospěchu a budování církve, proto je třeba, aby byli ve shromáždění přítomni rovněž ti, kdo jsou schopni prorocké řeči vykládat a činit je tak vhodnými prostředky zvěstování. Pozdější vývoj v církvi pak přinesl postupné ustalování ritu eucharistických shromáždění, zatímco extatické prvky se z bohoslužebných setkávání křesťanů poměrně brzy vytratily.¹²

2. Zázraky a svátosti

Pojímáme-li svátosti tradičně jako viditelná, smysly vnímatelná znamení Kristovy přítomnosti (*signa sensibilia*), pak nelze pominout, že pro ranou církev byly těmi neúčinnějšími znameními přítomného Ježíšova působení především divy a znamení. Tak jako se v církevní nauce o svátostech pojednává vzájemný vztah zvěstování a svátostí, lze rovněž zkoumat také vztah mezi zvěstováním a mimořádnými činy, jimiž se projevovala Ježíšova božská moc. Evangelista Marek, který nejdůsledněji ze všech čtyř pisatelů kanonických evangelií podává obraz Ježíše jako *taumaturga*, divotvůrce, shrnuje podiv lidu nad Ježíšovou exorcizační mocí slovy: „Všichni užasli a jeden druhého se ptali: ‚Co to je? Nové učení plné moci – i nečistým duchům přikáže, a poslechnou ho.‘“¹³

Legitimitu a účinnost církevní misie jako přímého pokračování Ježíšova působení budou proto umocňovat podle misijní výzvy v témže evangeliu také zázračná znamení, totiž exorcismy, glosolálie, imunita před smrtícími jedy a látkami nebo terapeutické vkládání rukou: „Ty, kdo uvěří, budou provázet tato znamení:

¹⁰ 1K 11, 17–34.

¹¹ 1K 14, 23.

¹² „Neexistuje ani v nejmenším nepřerušená tradice mluvení v jazycích od dob Nového zákona až po dnešní dny. Mezi druhým stoletím po Kristu a americkými sektami, které mluvení v jazycích v 19. století znovuobjevily, zeje hluboká mezera.“ Viz BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, s. 617.

¹³ Mk 1, 27.

Ve jménu mém budou vyhánět démony a mluvit novými jazyky; budou brát hady do ruky, a vypijí-li něco smrtícího, nic se jim nestane; na choré budou vzkládat ruce a uzdraví je.¹⁴ Je ovšem zřejmé, že víru v projevy božské moci nelze redukovat na spektakulární divy, které by byly samy o sobě zárukou „úspěšnosti“ zvěstujících.¹⁵

Koexistence kázání evangelia, divotvorného působení a svátostných úkonů je v církvi velmi záhy nápadná, například v epizodě Skutků apoštolů o jáhnu Filipovi v Samaří. Zde Filip účinně exorcizuje, uzdravuje, a následně křtí ty, kdo uvěřili. Navíc přicházejí apoštolové Petr a Jan z Jeruzaléma a vkládají na tyto neofyty ruce, aby také „oni přijali Ducha svatého“.¹⁶ Není rovněž náhodou, že čtvrté evangelium uvádí Ježíšovo rozmnožení chlebů do souvislosti s Ježíšovou eucharistickou řečí o „chlebu, který sestoupil z nebe“.¹⁷ „Svátostné“ a „zázračné“ zde splývá. Podobné prolínání prozrazuje perikopa o Ježíšově uzdravení ochrnutého. Ježíšovo taumaturgické konání zároveň potvrzuje jeho výsostné postavení Syna člověka, který má božskou moc odpouštět na této zemi hříchy.¹⁸

Důraz na nápadnou „mimořádnost“ bude velmi záhy vystředán přechodem ke stabilizující a upevňující se „svátostnosti“. Tak Pavel rozprostírá v některých pasážích svých listů bohatý vějíř rozmanitých duchovních obdarování, přičemž jedno z těch zcela mimořádných, totiž dar uzdravování (*charisma iamatón*), se podle svědectví Jakubova listu zřejmě transformuje do podoby „pomazání nemocných“. Výjimečné a v novozákonním období ještě neobvyklé je u Jakuba také konkrétní určení kompetence jeho udělovatelů, totiž členů presbyterského kruhu:¹⁹ „Je někdo

¹⁴ Mk 16, 17–18.

¹⁵ „Zřejmě jde o zpětný pohled na začátky misie z hlediska lidového křesťanství, které patrně ovlivňovalo a do jisté míry i dnes ovlivňuje některé skupiny křesťanů.“ Viz POKORNÝ, Petr, *Evangelium podle Marka*, Praha, 2016, s. 307.

¹⁶ Sk 8, 5–17.

¹⁷ „Janovo evangelium ustanovení Večeře Páně nezahrnuje a na jeho místo vsunuje vyprávění o umývání nohou. Eucharistie přesto zůstává v jeho zorném poli, když v řeči o chlebu v kap. 6 vykládá zázrak nasycení zástupů pomocí výroku ‚já jsem‘ jako pravý chléb života.“ Viz POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich, *Úvod do Nového zákona*, Přehled literatury a teologie, Praha, 2013, s. 190.

¹⁸ Mk 2, 8–11.

¹⁹ „Starší zde vykonávají svou řádnou úlohu, která u Pavla náleží spíše těm, kdo byli obdarování charismatem uzdravování. Mohli již také vystupovat v úloze zpovědníků a přimlvců, kteří tak nepečují pouze o tělesné, nýbrž o duchovní blaho ‚nemocných‘.“ Viz CAMPENHAUSEN, Hans von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, s. 88–89.

z vás nemocen? Ať zavolá starší (*presbytery*) církve, ti ať se nad ním modlí a potírají ho olejem ve jménu Páně. Modlitba víry zachrání nemocného, Pán jej pozdvihne, a dopustil-li se hříchů, bude mu odpuštěno.“²⁰ Jsme zde svědky propojení vnějšího znamení a přímluvné modlitby, která je pro duchovní i tělesný užitek celého úkonu určující.²¹

3. Otázka počtu svátostí

Není třeba připomínat, že spisy Nového zákona a další psané památky prvotního křesťanství nejsou žádnými manuály sakramentální teologie. Ohledně svátostí tak neřeší otázky, jimiž se zabývala až scholastická teologie, a které definitivně a komplexně kodifikovala závazná nauka Tridentského koncilu (1545–1563). Je zřejmé, že kde není definován ani samotný pojem svátostí, nelze rozvíjet klasické otázky středověké západní církve ohledně počtu svátostí, jejich ustanovení Kristem, slovní formy, svátostné matérie, udělovatele a dalších definičních prvků, týkajících se jednotlivých svátostí. Spisy Nového zákona a další nejstarší křesťanské písemné památky rozhodně neodpovídají žánru systematických pojednání. Jejich přednostním zájmem je rozpamatování na pozemské působení samotného Ježíše, avšak zároveň také svědectví o Ježíšově odkazu v praxi rané církve, bezprostředně a neomylně vedené Duchem.

Za těchto okolností proto není na místě položit *sic et simpliciter* otázku počtu svátostí v souvislosti s požadavkem přímého novozákonního „důkazu“ jejich ustanovení pozemským Ježíšem. Aplikací strohého biblicismu, jak požadovala protestantská reformace, tak vyšlo Lutherovi zprvu zachování tří svátostí, totiž křtu, eucharistie a pokání, Kalvínovi a posléze prakticky všem reformačním církvím pouze dvou: křtu a eucharistie. Scholasticky zpracovaná nauka o sedmi svátostech se tak jevila nadbytečnou.²²

²⁰ Jk 5, 14–15.

²¹ „Praxe pomazání olejem byla pravděpodobně ovlivněna tradičním lékařským pomazáním v tehdejších životních podmínkách. Jakubův list však naznačuje, že účinek uzdravení nemá olej, nýbrž modlitba s vírou, která pomazání olejem doprovází.“ Viz DUBOVSKÝ, Peter (ed.), *Komentáře k Novému zákonu*, 1. svázok: Marek, Trnava, 2013, s. 371.

²² Liberální protestantismus pojednával výsledky scholastického teologického úsilí s jistou ironií: „*Conveniens* sedmičky a organismus svátostí, jak obepíná veškerý život jednotlivců i církve, byly obšírně líčeny. Opravdu jest utvoření právě těchto 7 svátostí mistrovský kousek politiky snad mimovolné.“ Viz HARNACK, Adolf, *Dějiny dogmatu*, Praha, 1903, s. 308–309.

Je jisté, že pro křest a eucharistii je doloženo v novozákonních spisech přímé a bezprostřední pověření pozemským Ježíšem. Příkaz křtít patří mezi povelikonoční události; sám Vzkříšený pověřuje svých tehdejších „jedenáct“, aby podle Markovy verze křtili ty, kdo uvěřili,²³ podle Matouše pak aby křtili učedníky „ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“.²⁴ Ze zpráv o ustanovení eucharistie samotným Ježíšem je to Pavlovo svědectví v prvním listu Korintským, jež dobou sepsání předstihuje líčení poslední večeře z pera synoptických evangelistů.²⁵ Pavel opakuje, že se má úkon při chlebu i při kalichu činit na Ježíšovu památku (*eis anamnésin*).

Reduktivní až mechanická aplikace biblického kritéria však nezodpoví otázku, proč se nemůže považovat za svátostný úkon například také Ježíšovo omývání nohou učedníkům. Symbolickým úkonem, slavnostně zahajujícím poslední večeři, je ve čtvrtém evangeliu právě umývání nohou, zakončené konkrétní výzvou učedníkům, aby také oni umývali nohy druhým.²⁶ V katolické církvi latinského obřadu je to večerní liturgie Zeleného čtvrtku *Missa in coena Domini*, jež umožňuje vysluhování symbolického obřadu umytí nohou,²⁷ jehož zavedení se může opírat o výslovné biblické ustanovení. Zároveň takový obřad chybí v církevních společenstvích, která se jinak na biblické zdůvodňování své praxe důsledně a soustavně odvolávají.²⁸

Scholastická nauka o sedmi svátostech ustanovených samotným Kristem je v katolické církvi dogmaticky závazná, avšak nachází ohlas také ve východních církvích, které nejsou ve svazku plného společenství s římským papežem. Přesto se jinak logicky sevřené západní pojetí svátostí vzpírá pokusům o širší vymezení

²³ Mk 16, 16.

²⁴ Mt 28, 19.

²⁵ 1K 11, 23–25. Srov. Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; L 22, 19–20.

²⁶ J 13, 14.

²⁷ Před liturgickou reformou Druhého vatikánského koncilu byl obdobou obřad *Mandatum*, slavený mimo mešní liturgii.

²⁸ „Katolický příklad následovali také mennonité a adventisté, avšak dosud ne evangelické církve. Vzhledem k tomu, že se ve svém učení o svátostech tak jednoznačně opírají o výslovné ustanovení samotným Ježíšem Kristem, je na pováženu, proč vlastně právě ohledně umývání nohou dodnes nedodržují výzvu k opakování tohoto novozákonního znamení.“ Viz STEIN, Albert, *Aktuelle Fragen des Kirchenrechts im ökumenischen Bezug*, in: BOCKHOLT, Peter, RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona (eds.), *Iustitia et Modestia*, Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, München, 1998, s. 199.

svátostných úkonů a svátostnosti vůbec, a to nejen z pohledu dnešního pravoslavi.²⁹ Bylo tomu totiž tak i na křesťanském Západě v období předcházejícím velké scholastické syntéze. Tak například kanonista Rufinus ve svém kompendiu *Summa decretorum* (1157–1159) rozlišoval čtyři třídy svátostí: *sacramenta salutaria* (např. křest), *ministratoria* (např. modlitba hodinek), *veneratoria* (např. liturgické slavení) a *preparatoria* (např. liturgické předměty).³⁰

Doširoka rozvinutou „svátostnost“ lze již podle novozákonních svědectví, obsažených zejména ve Skutcích apoštolů, připsat působení samotného Ducha. Ten spočinul nad shromážděnými učedníky v den Letnic a naplnil je; zároveň je to týž Duch, který stvrdil vkládáním rukou apoštolů vybraných Sedm, „plných Ducha a moudrosti“, a také týž Duch svatý, jehož byl při pohledu k nebi plný mučedník Štěpán.³¹ Sám Šimon „mág“ nemohl přehlédnout, že „na koho apoštolové vloží ruce, dostává Ducha svatého“.³² Jeho magie se ukázala oproti působení apoštolů bezmocnou, zatímco skutečné exorcizační účinky mělo dokonce i samo použití „šátků a zástěr“, jichž se dotkl Pavel.³³ Zde lze spatřovat dokonce počátky úcty k ostatkům svatých.³⁴

Aplikuje-li se kritérium bezprostředního působení Ducha na otázku ustanovení svátostí Kristem, pak lze vkládání rukou (*cheirotonia*) apoštolů na ty, kdo byli pokřtěni, skutečně chápat jako stvrzení, „konfirmasi“ Ježíšem ustanoveného křtu skrze plnost Ducha svatého. Podobně lze nahlížet vkládání rukou v podobě ustanovování do specifických církevních služeb, ať už se jedná o vybraných Sedm,

²⁹ „V pravoslavné církvi je v současnosti přijat obyčej hovořit o sedmi tajinách: křtu, pomazání myrem, přijímání (eucharistii), pokání, manželství, kněžství a pomazání olejem (pomazání nemocných). Tento obyčej není vlastní starokřesťanské tradici, není původní, ale byl převzat, a to ve 13. století z prostředí katolické církve. Podle posvátné tradice východní církve má svátostnou a mystickou podstatu vše, co v církvi je a patří jí. Naše modlitby, žehnání, dobré skutky, myšlenky, činy – to vše má účast na ‚životě bez konce‘.“ Viz KORMANÍK, Peter, *Základné sväté tajiny pravoslávnej Cirkvi*, Teologicko-praktický výklad, Prešov, 1996, s. 7–8.

³⁰ Srov. PŘIBYL, Stanislav, *Rudolph Sohm a jeho kritika církevního práva*, in: Revue církevního práva č. 13–2/1999, Praha, s. 137.

³¹ Sk 2, 3–4; 6, 3.6; 8, 55.

³² Sk 8, 18.

³³ Sk 19,12.

³⁴ „Relikvie zaujaly od počátku významnou roli při uctívání svatých, neboť pro křesťanskou víru bylo nenahraditelně důležité tělo, jímž se ve zmrtvýchvstání obnovuje celistvost člověka.“ Viz ANGENENDT, Arnold, *Die Geschichte der Heiligenverehrung*, in: BEINERT, Wolfgang (ed.), *Die Heiligen heute ehren*, Leipzig, 1988, s. 91.

nebo o misionáře určené k vyslání.³⁵ V budoucnu proto bude církev nahlížet na tyto formy sebesdílení Ducha prostřednictvím gesta položení rukou jako na jeden ze zakládajících prvků teologické reflexe svátostí biřmování a svěcení kněží.

Nelze také pominout, že podle janovského svědectví je to týž Duch, ježž sám Vzkříšený vdechuje shromážděným apoštolům, aby je uschoptil k odpouštění hříchů.³⁶ Je proto třeba vzít v úvahu souvislost mezi touto scénou a lukášovským narativem o působení Ducha prostřednictvím církve až v období po Letnicích. Autor čtvrtého evangelia nedoprovází svůj spis následným „druhým dílem“, totiž kronikou prvotní církve, jak to činí Lukáš se svými Skutky. Přesto jsou u Jana již do zpráv o Kristově zmrtvýchvstání včleněny další klíčové události, jež Lukáš zařazuje do svého časového plánu, rozvrženého až pro působení církve.

Je nápadné, že Vzkříšený Magdaléně již ráno samotného prvního dne po sobotě oznamuje své nanebevstoupení,³⁷ učedníkům pak ještě téhož dne večer praví: „Přijměte Ducha svatého“ a v té souvislosti je uschopňuje mocí odpouštět hříchy.³⁸ Lze tedy hovořit o „anticipovaných“ Letnicích a tím spíše nelze oddělovat působení Ducha v počátcích církve od iniciativy samotného vzkříšeného Krista. Na základě toho lze také církevní dogmatickou výpověď o ustanovení svátostí Kristem nahlížet diferencovaněji. Nemusí to být pouze explicitní slova ustanovení či pověření bezprostředně doložené z Ježíšových úst, jež by znamenalo ustanovení té které svátosti samotným Kristem. Důležitou úlohu v celém tomto procesu hrají navíc Ježíšovy přísliby z období jeho veřejného působení i jejich pozdější reflexe při utváření dogmatické soustavy nauky o svátostech.³⁹ Pro chápání manželství jako svátosti pak významně přispělo vyjádření listu Efesanům o velkém tajemství (*mysterion*), jímž manželství odzrcadluje vztah Krista a jeho církve.⁴⁰

³⁵ Sk 13, 3–4.

³⁶ J 20, 22.

³⁷ J 20, 17.

³⁸ J 20, 22–23.

³⁹ To je zřetelné například v případě biřmování: „Jako ostatní svátosti byla i tato svátost ustanovena samotným Ježíšem Kristem. Nebyla tedy ustanovena pouze autoritou apoštolů, ani – jak se domnívali někteří scholastičtí teologové – až na sněmu v Meaux (r. 845). Protože však tato svátost navazuje na letniční události, které se staly až po skončení viditelného Ježíšova poslání, musel Kristus tuto svátost ustanovit prostřednictvím svých příslibů (*promittendo*) (Jan 7, 38n.; 14, 16n.; Lk 24, 49; Sk 1, 5).“ Viz WOLF, Václav, *Syntéza víry*, Olomouc, 2003, s. 140–141.

⁴⁰ Ef 5, 32.

4. Křest v rané církvi

Udílení křtu předcházely v církvi již od samého počátku katecheze, jejichž obsahové prvky lze přibližně rekonstruovat na základě dochovaného raně křesťanského písennictví. Jistě se jednalo především o výklad „Písem“ v christologickém smyslu: „Potom začal od Mojžíše a všech proroků a vykládal jim to, co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma.“⁴¹ S takto zaměřenými katechetickými řeči se setkáváme především v případech, kdy posluchači židovská svatá Písma znali nebo chtěli znát, a jejich nové porozumění jim posléze „otevřít oči“, aby porozuměli spásné události Kristovy smrti a jeho zmrtvýchvstání.

Záznamy tohoto typu uvádění do křesťanského porozumění Písmu se nacházejí především ve Skutcích. Katechizujícími zde nebyli nutně samotní apoštolové. Vždyť to byl jáhen Filip, který se ujal etiopského dvořana, dychtícího pochopit smysl konkrétní pasáže z proroka Izajáše, „začal u toho slova Písma a zvěstoval mu Ježíše“.⁴² Na rozdíl od dlouhodobého, často mnohaletého katechumenátu, který se v církvi postupně ujímal, je ve zprávách obsažených ve Skutcích překvapivé, jak bleskově navazoval křest na jednorázové, ač jistě intenzivní katecheze. Než zpochybňovat autenticitu Lukášových vyprávění je vhodnější vzít v úvahu skutečnost, že ti, kdo ve vylíčených epizodách křest přijímají, jsou sami horliví zájemci o výklad posvátných knih, a nalezení výkladu Písem v Kristu v nich vzbuzuje okamžitou a neuhastitelnou touhu. Otázka „co brání, abych byl pokřtěn?“⁴³ navozuje již náznak křestních dotazů, *skrutinií* v pozdější formalizované křestní liturgii.

Obsah křestních katechezí byl však jistě také parenetický, vyzývající, aby nově pokřtění vydávali svědectví ryzího křesťanského života. Úryvky takového katechetického žánru lze zřejmě nalézt například v prvním Petrově listu, který nápadně často zmiňuje křest.⁴⁴ Neofyté jsou zde vyzváni, aby od základu napravili dosavadní zhýralý způsob života: „Dost dlouho už jste dělali to, v čem si libují pohané: žili jste v nevázanosti, vášních, v opilství, v hodech, pitkách a v hanebném modlářství.“⁴⁵

⁴¹ L 24, 27.

⁴² Sk 8, 35.

⁴³ Sk 8, 36b. Rozšířený, tzv. západní text Skutků, doplnil do zjevně mezerovitého líčení události předkřestní vyznání víry (8, 37): „Filip mu řekl: ‚Jestliže věříš celým svým srdcem, nic tomu nebrání.‘ On mu odpověděl: ‚Věřím, že Ježíš Kristus je Syn Boží.‘“

⁴⁴ 1Pt 1, 3.12.23; 2, 2.10.25; 3, 21.

⁴⁵ 1Pt 4, 3.

Důkladná a systematicky pojednaná raně křesťanská pareneze je pak obsažena v první části mimokanonického spisu Didaché, pocházejícího přibližně z přelomu prvního a druhého křesťanského století. Má podobu „dvou cest“ (*duae viae*), a to „cesty života“ a „cesty smrti“.⁴⁶ Z kontextu je patrné, že tato nauka tvořila důležitou součást přípravy na křest, neboť ke křtu mají udělovatelé přistoupit, pokud „všechno toto nejprve řeknou“.⁴⁷ Duchovním prostředkem bezprostřední přípravy na křest je půst: „Před křtem necht' se postí křtící i křtěný a někteří ostatní, pokud mohou; křtěnému přikážeš, aby se den či dva postil.“⁴⁸ Nelze na tomto místě pominout souvislost se skutečností, že křestní obřady se velmi záhy zaplňovaly exorcizačními formulami, přičemž církev velmi citlivě vnímala, že zlého ducha lze vyhnat modlitbou a postem.⁴⁹

Zásadním problémem zůstává otázka křestní formule, používané v samotných počátcích církve. Skutky apoštolů nesevďčí pro její trojiční podobu; křest se uděluje ve jménu „Ježíše Krista“, „Pána Ježíše“ nebo „Páně“.⁵⁰ Dvojznačné je svědectví spisu Didaché, laděného v židokřesťanském duchu, a proto nikoli náhodou výrazně ovlivněného obdobně orientovaným Matoušovým evangeliem. Autor spisu sice reprodukuje matoušovskou křestní formuli „ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“,⁵¹ zároveň však ještě zmiňuje jako účastníky na eucharistickém stole ty, kdo byli pokřtěni „ve jméno Páně“.⁵² Spis ovšem svědčí ve prospěch ustálení trojiční formule, neboť křest krátkou formulí je uveden spíše mimoděk, nikoli v podobě normativního příkazu.⁵³

V Didaché je navíc obsažena vzhledem k rané době sepsání až překvapivě podrobná kazuistika, týkající se kvality vody použité ke křtu. Je zřejmé, že křest se

⁴⁶ Did 1, 6. Obdobně koncipuje „cestu světla“ a „cestu temnoty“ autor rovněž mimobiblického raně křesťanského spisu – listu Barnabášova (Bar 18–21). Oba spisy zjevně čerpají z téhož zdroje.

⁴⁷ Did 7, 1b.

⁴⁸ Did 7, 4.

⁴⁹ Mk 9, 29.

⁵⁰ Sk 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5.

⁵¹ Did 7, 1.

⁵² Did 9, 1.

⁵³ „Tato formule byla pravděpodobně neúmyslně vložena do úryvku spolu s ostatními liturgickými záležitostmi týkajícími se eucharistického slavení. To také ilustruje, jak tato starší jednodušší formule unikla pozdějšímu vývoji, jehož následkem byla trojiční věta všeobecně přijímána do křestního obřadu.“ Viz SANDT, Huub van de, FLUSSER, David, *The Didache, Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis, 2002, s. 284.

udílel ponořením, jak to odpovídá vlastnímu smyslu slova *baptismos*, a to v říční vodě, ovšem s povolenými výjimkami: „Nemáš-li tekoucí vodu, pokřti v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřti v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha.“⁵⁴

Ze způsobu formulace těchto podrobných pravidel je zřejmé, že sklon k vytváření detailních norem, usilujících o zachycení rozmanitých myslitelných variant, není až výsledkem domněle degenerativního procesu v pozdějších křesťanských staletích. Spíše lze položit otázku míry či hranic takového přístupu, který je v tomto konkrétním případě veden prvotním zájmem, aby ke křtu jako nezbytnému přijetí do společenství křesťanů skutečně došlo.⁵⁵ Přesvědčení o nevyhnutelnosti křtu ke spáse vedlo v prvotní církvi až k praxi zástupných křtů za ty, kteří již předešli křesťany dosud žijící: „Jaký by jinak mělo smysl to, že se někteří dávají křtít za mrtvé? Jestliže mrtví vůbec nevstanou, proč se za ně dávají křtít?“⁵⁶ Pavel se dovolává této zvyklosti Korintských v souvislosti se svou obhajobou nauky o vzkříšení.⁵⁷ Následný vývoj v církvi ovšem nebyl zástupnému přijímání jakékoli svátosti příznivý.

5. Eucharistie v rané církvi

Sepsání novozákonních pasáží o poslední večeři a o eucharistických shromážděních v rané církvi předcházela tehdy již etablovaná eucharistická praxe. Lukášovy Skutky ji zařazují na samotné počátky existence církve, kdy ti, kdo přijali slovo a byli pokřtěni, lámali chléb po domech a dělili se o jídlo s radostí a upřímným srdcem.⁵⁸ Zkušenost zpřítomňování Kristových slov a gest jako tradovaných prvků jeho poslední večeře s učedníky jistě ovlivňovala evangelisty při reprodukci četných Ježíšových podobností, jejichž tématem je společná hostina.

⁵⁴ Did 7, 2–3.

⁵⁵ Za překonání hranic takové vstřícnosti lze považovat v pravoslaví připuštěný „křest vzduchem“: „V rámci oikonomie a ve výjimečných případech, kdy hrozí nebezpečí smrti novorozence, může být vykonán tzv. křest vzduchem, tj. trojí pozdvížení novorozence do vzduchu ve jménu svaté Trojice.“ Viz BOUMIS, Panagiotis I., *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi*, Prešov, 1997, s. 87.

⁵⁶ 1K 15, 29.

⁵⁷ „Jaký smysl by měl křest za mrtvé, pokud by mrtví neměli opět přijít k životu? Pavel přesvědčuje, že k tomu může dojít pouze v podobě vzkříšení mrtvých.“ Viz BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, s. 624.

⁵⁸ Sk 2, 41.46.

Nejpatrnější je pak tato eucharistická inspirace ve vyprávěních o zázračném rozmnožení chlebě, Ježíšově mimořádném činu zaznamenaném u Matouše a Marka dokonce duplicitně, ale nechybějícím ani ve čtvrtém evangeliu. Jestliže Ježíš „vzal těch pět chlebě a dvě ryby, vzhlédl k nebi, vzdal díky, lámal chleby a dával učedníkům a učedníci zástupům“,⁵⁹ pak jsou zde přítomna nejen všechna gesta poslední večeře, nýbrž také praxe církve, která rukama učedníků podává proměněné dary věřícím.⁶⁰

Nejpůvodnější a z časového hlediska nejranější zpráva o ustanovení památky poslední večeře se nachází v Pavlově prvním listu Korintským.⁶¹ Také u Pavla hraje roli především živá tradice církve. Jestliže totiž přijal od Pána to, co církevním obcím odevzdal,⁶² pak jako ten, kdo na rozdíl od Ježíšových Dvanácti nebyl poslední večeře osobně účasten, označuje za Pánovo svědectví ve skutečnosti až praxi Pánovy církve, kterou je Pavel vázán a nesmí ji obejít bez ztráty identity svého zvěstování. Kromě slov ustanovení při chlebě i při kalichu uvádí Pavel aktuálně přítomné církevní slavení do spásně dějinného kontextu mezi období působení historického Ježíše a jeho druhý příchod: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“⁶³

K účasti na eucharistickém pokrmu patřil od samého počátku rovněž kající postoj přijímajících: „Nechť každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije.“⁶⁴ Velmi pravděpodobně se nejednalo pouze o individuální sebezpytování. Tak v Jakubově listu je zaznamenána praxe vyznávání hříchů „jeden druhému“⁶⁵ a také v janovských obcích křesťané prosí za odpouštění hříchů, byť pouze

⁵⁹ Mt 14, 19.

⁶⁰ Eucharistický charakter vyprávění o rozmnožení chlebě ilustruje skutečnost, že Ježíšovo pozdvižení očí k nebi se sice nenachází v žádné zprávě o ustanovení poslední večeře, přesto však bylo právě toto gesto přejato do eucharistické liturgie, jak o tom svědčí Římský kánon ve formulě *et elevatis oculis in caelum*.

⁶¹ „Pavel podává v 11, 23–26 zřejmě nejstarší zprávu o večeři Páně. Požehnání nad chlebem stojí na začátku, jak to odpovídá obvyklému židovskému stolování. Poté následuje hostina a na závěr [...] se žehná víno, jak tomu bylo zvykem v helénské praxi.“ Viz BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, s. 607.

⁶² 1K 11, 23.

⁶³ 1K 11, 26.

⁶⁴ 1K 11, 28.

⁶⁵ Jk 5, 16.

takových, které nevedou k smrti.⁶⁶ Tyto výzvy již mohou naznačovat systematické praktikování určitých forem kající disciplíny.⁶⁷

O vyznávání hříchů jako integrální součásti pravidelných eucharistických shromáždění pak svědčí Didaché: „V neděli – den Páně – se shromážděte, lámejte chléb, vzdávejte díky a vyznávejte své hříchy, aby vaše oběť byla čistá.“⁶⁸ Didachista neuvádí, kdo je konkrétně oprávněn v obci vysluhovat tato nedělní díkůvzdání, avšak je zřejmé, že legitimní eucharističní služebníci budou nejspíše pocházet z místních kruhů „episkopů a diakonů“, mužů „tichých, nezištných, pravdivých a zkušených“, kteří jsou ovšem v křesťanských obcích ctěni až „po prorocích a učitelích“.⁶⁹ Těmto prorokům je na závěr shromáždění dána příležitost „vzdávat díky jak chtějí“.⁷⁰

Takovou svobodu projevu přítomných charismatiků ovšem nelze přeceňovat.⁷¹ V listech mučedníka Ignáce z Antiochie se zkraje druhého století již s charismatickými službami nesetkáváme a garantem eucharistického kultu je zde pouze biskup: „Za platnou (*bebaia*) považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop, nebo někdo, komu to on povolil.“⁷² Biskup tedy bude eucharistické shromáždění vést buď sám, nebo k tomu pověří jiné služebníky, a to nejpravděpodobněji z kolektivního sboru presbyterů.⁷³

⁶⁶ 1J 5, 16.

⁶⁷ „Doslovné znění nikde nesvědčí o určité zpovědní praxi vyznání a rozhršení. Pokud si však uvědomíme, jakou váhu zde má niterné a intenzivní uskutečňování bratrského společenství, je těžko představitelné, že by těmto duchovním zkušenostem neodpovídala duchovní setkávání a pastýřská péče, jak se později objevuje například v raném mnišství.“ Viz CAMPENHAUSEN, Hans von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, s. 151.

⁶⁸ Did 14, 1.

⁶⁹ Did 15, 1–2.

⁷⁰ Did 10, 7.

⁷¹ „Kontext verše je obzvláště významný, neboť se objevuje teprve poté, co byly komplexně zaznamenány eucharistické modlitby. Tím se prorocká díkůvzdání stávají spíše požehnáními po dovršení eucharistického slavení. To by pak znamenalo spíše omezení svobody proroků při celebraci.“ Viz SLEE, Michelle, *The Church in Antioch in the First Century CE, Communion and Conflict*, London–New York, 2003, s. 112.

⁷² IgnSm 8, 1b.

⁷³ „Řád biskupa a presbytera se odlišují. Z toho nelyne, že by presbyteri přestali konsekrovat eucharistii, avšak je zřejmé, že pokud tak činí, jednají jako zástupci biskupa. [...] Za situace, kdy se původní městská církev spojila s rozrůstajícími se venkovskými místními církvemi, pak následovalo významné období tohoto biskupského delegování pravomocí. Biskup nemohl být vždy při každé eucharistii, a proto měli presbyteri pravidelně konsekrovat.“ Viz LAWSON, John, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, New York, 1961, s. 141.

Specifickou otázkou je vnímání eucharistického shromažďování jako rituálního přinášení oběti. Zatímco katolická teologie vychází především ze skutečnosti jedinečné oběti Kristovy, již je eucharistická oběť zpřítomněním, a teprve v návaznosti na tuto zásadní skutečnost lze hovořit rovněž o oběti Kristovy církve, Didaché vyzývá shromážděné, aby na základě pokorného vyznání hříchů byla „jejich“ oběť čistá (*thysia kathara*).⁷⁴

Tomu by mohla odpovídat také poněkud nejasná zmínka v listu Židům o oltáři, „z něhož nemají právo jíst ti, kdo přinášejí oběti ve stánku“.⁷⁵ Zde již ovšem může mít své místo chápání Kristova kříže jako oltáře, který učinil nadbytečným jeruzalémský chrámový kult provozovaný „ve stánku“.⁷⁶

Ze sklonku prvního křesťanského století pochází rovněž první list Klementův, jehož autor se zastává nelegálně sesazených korintských presbyterů, kteří „obětovovali dary (*dóra*) bez vady a zbožně“ a „zastávali bezvadně a se ctí svůj úřad (*leiturgia*)“.⁷⁷ Přestože v novozákonní a v další starokřesťanské literatuře často nenacházíme zcela zřetelné rozlišení mezi obrazným vyjadřováním a reálnou deskripcí, je zřejmé, že kultický jazyk se již v tak rané době prokázal vhodným pro hlubší ponor do smyslu eucharistické a vůbec veškeré svátostné praxe církve.

V Didaché ovšem chybí samotná slova ustanovení eucharistické památky Ježíšem při poslední večeři, nikde zde nenacházíme *narratio institutionis*. Jestliže původ Didaché je s velkou pravděpodobností syrský, pak se ovšem také nabízí srovnání s dochovanou syrskou eucharistickou modlitbou, totiž anaforou „apostolů Addaje a Marje“, kde slova ustanovení rovněž chybí. To mohlo, avšak také nemuselo být projevem vysoké úcty ke konsekračním slovům, jejichž znění se proto nemělo zaznamenávat a zůstávalo celebrantovým „tajemstvím“ (*disciplina*

⁷⁴ „Did 14, 1–3 poprvé v křesťanské literatuře používá pojmu *thysia* specificky jako termínu pro eucharistii, a to bez přímého vztahu ke smírné Kristově oběti. [...] Celý oddíl je výzvou k čisté oběti (*thysia kathara*), jejímž předpokladem je smíření mezi rozvaděnými členy společnosti.“ Viz ÖHLER, Markus, *Cultic Meals in Associations and the Early Christian Eucharist*, in: *Early Christianity* č. 5/2014, Tübingen, s. 500.

⁷⁵ Žd 13, 10.

⁷⁶ „Autor Listu Židům zde chtěl zřejmě zdůraznit neslučitelnost rituálního kultu staré smlouvy se slavením památky večeře Páně. Tu slavil Ježíš se svými učedníky u ‚stolu‘ (srov. L 22, 21), a ne na oltáři. Křesťanským oltářem tu může být míněn Kristův kříž, na kterém Ježíš oběť svého těla reálně uskutečnil.“ Viz BROŽ, Jaroslav, *List Židům*, Praha, 2015, s. 216.

⁷⁷ IKlem 44, 4.6.

arcani).⁷⁸ Jiné významné doklady o vypouštění slov ustanovení se nezachovaly a organický vývoj rozmanitých liturgií křesťanského Východu i Západu nezavdává příčiny k domněnce, že by snad šlo o všeobecně rozšířenou praxi.

Prohlubující se chápání eucharistie jako obzvlášť drahocenného mystéria vedlo k postupnému osamostatňování vlastního obřadu od původně s ním spojené hostiny „hodů lásky“ (*agapé*). Počáteční propojení velikonoční hostiny s nově ustanovenými Ježíšovými slovy a gesty sice usilovalo o nápodobu celého průběhu poslední večeře Páně, avšak zjevně způsobovalo praktické problémy, a to již od samotných počátků: „Když vy se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně: každý se dá hned do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají? Co vám mám říci? Mám vás snad pochválit? [...] Kdo má hlad, ať se nají doma, abyste se neshromažďovali k odsouzení.“⁷⁹ Z Pavlovy výzvy najíst se doma je patrné, že smyslem eucharistických shromáždění již brzy neměla být společná hostina, nýbrž vlastní zehnaní a přijímání samotných eucharistických darů.⁸⁰

Kanonické právo se posléze distancovalo od jakýchkoli praktik, které by někdejší hostiny *agapé* připomínaly. Trullánský sněm (692), který vydal celkem 102 kánonů, dosud respektovaných v církvích byzantské tradice, stanovil přísný zákaz: „Nelze na místech posvěcených Bohu nebo v chrámech pořádati tzv. stolování bratrské lásky a jísti uvnitř chrámu a lože rozestlávati. Ti, kdož se odváží toto učiniti, buď ať přestanou, nebo ať budou odloučení.“⁸¹ Je zřejmé, že chrámy zasvěcené bohoslužbám, které mohli křesťané obývající římské impérium plošně budovat až v období, kdy církev nabyla svobodu, byly od samého počátku

⁷⁸ „Tato anafora má mimořádnou zvláštnost: V nejstarších jejích rukopisech totiž chybí slova o ustanovení. Byla domněnka, že byla vynechána z úcty, aby nebyla zneuctěna napsáním. Tento fakt však ztrácí na důležitosti, když zjistíme, že toto podání nemá mimořádně vysoké stáří, nýbrž dá se odvodit z doby, kdy se kladl přemrštěný důkaz na epiklezi.“ Viz POKORNÝ, Ladislav, *Liturgika II, Dějiny liturgie v přehledu*, Praha, 1977, s. 105.

⁷⁹ 1K 11, 20–22.34.

⁸⁰ „Že spojení společného jídla a slavení večeře Páně se uvolňovalo, až se z něj posléze staly dva samostatné akty a první později pomalu zanikal, o tom víme; a je možné, že toto uvolňování nastalo již na pokyn apoštola Pavla (1K 11, 34).“ Viz FILIPI, Pavel, *Pozvání k oslavě*, Evangelická liturgika, Praha, 2011, s. 52.

⁸¹ *Pravidla šestého svatého všeobecného sněmu, cařihradského, jinak trullského, konaného ve sloupové síni císařského paláce*, pravidlo (kánon) 74, in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, Praha, 1955, s. 58.

vnímány jako posvátné a určené výlučně pro výkon kultu. To byl zřejmý rozdíl od soukromých domů, *domus ecclesiae*, v nichž se v raném období církve scházeli věřící, aby na svých setkáváních konali vše, co patřilo k jejich životu z víry, ať již šlo o úkony ryze duchovní nebo o další projevy sdílení vzájemného společenství.

6. Závěrem

Je zřejmé, že znamení, která církevní věrouka a teologie označuje jako svátosti, byla v církvi přítomna od samotných jejích počátků. Svátostná praxe se uskutečňovala v kontextu celého života církve, nepovažovala se za něco přidaného, zvláštního. Zdánlivě menší pozornost věnovaná svátostným znamením byla jistě dána počátečním očekáváním druhého Kristova příchodu, *parúsie*, ovšem nikoli v tom smyslu, že by snad svátosti měly být jakousi náhražkou Pánova „otálení“. Vždyť také eucharistické díkůvzdání, zaznamenané v Didaché, je zakončeno zvoláním *Maranatha*, „Přijď, Pane“.⁸²

Se způsobem slavení svátostí se v nejranějším křesťanském písemnictví setkáváme především v souvislosti s řešením praktických záležitostí. Například Pavel kárá excesy eucharistické praxe Korintských a podává návod, jak situaci řešit. Také didachista svou kazuistikou ohledně vody potřebné ke křtu zřejmě již naráží na problémy vyvstalé v nestandardních situacích.

V církvi prvních desítek let se ovšem nesetkáváme pouze se symbolickými úkony, uskutečňovanými při křtu a večeři Páně. Je zde totiž celá škála „svátostných“ úkonů, která rozsah sedmi velkých svátostných znamení církve spíše přesahuje. V této souvislosti je ovšem nutno také zdůraznit, že nejen vnější svátostná znamení, nýbrž celá církev a její duchovní život byl ze strany věřících od počátku vnímán jako „svátostný“, zpřítomňující oslaveného Krista mocí svatého Ducha: „Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se.“⁸³

⁸² Did 10, 6. Srov. 1K 16, 22; Zj 22, 20.

⁸³ Sk 2, 42.

Resumé

Článek zkoumá rozmanité prvky svátostného života prvotní církve. Zabývá se raným obdobím církevních dějin, ve kterých ještě teologická reflexe nedospěla k jednotné nauce o svátostech, jež byla posléze dogmatizována katolickou církví. V prvotní církvi mělo mimořádný význam především misijní úsilí šíření evangelia a rovněž mimořádné činy, které se považovaly za pokračování taumaturgické činnosti samotného Ježíše. Výslovné ustanovení křtu a eucharistie pozemským Ježíšem, zaznamenané v nejstarších křesťanských písemných svědectvích, neznamená, že by se svátostný život rané církve omezoval jen na tyto dvě svátosti. Přesto se článek soustředí především na rozbor textů Nového zákona a apoštolských otců, týkajících se právě těchto dvou bezesporu nejvýznamnějších svátostí.

Summary

Beginnings of Sacramental Practice in the Early Church

The article examines various elements of the sacramental life of the early church. It deals with the early period of ecclesiastical history, in which the theological reflexion did not reach the unified doctrine of sacraments, which was later dogmatized by the Catholic Church. In the early church, missionary efforts to spread the gospel as well as extraordinary acts, which were considered to be the continuation of the thaumaturgical activity of Jesus himself, were particularly important. The express provision of baptism and the Eucharist by the earthly Jesus, recorded in the earliest Christian written testimonies, does not mean that the sacramental life of the early church was limited to these two sacraments. Nevertheless, the article focuses primarily on the analysis of the texts of the New Testament and those of the apostolic fathers concerning these two undoubtedly most important sacraments.

Zusammenfassung

Die Ursprünge der sakramentalen Praxis in der alten Kirche

Artikel forscht mannigfaltige Elemente des sakramentalen Lebens der alten Kirche. Er befasst sich mit der Frühgeschichte des Christentums, als die theologische Reflexe nicht zur einheitlichen Lehre über Sakramente führte, die erst später von der katholischen Kirche dogmatisiert wurde. In der alten Kirche hatte eine außerordentliche Bedeutung das Missionsbemühen um die Verbreitung des Evangeliums als auch außerordentliche Taten, die als Fortsetzung der taumaturgischen Tätigkeit Jesus betrachtet wurde. Eine explizite Festsetzung des Sakraments der Taufe und der Eucharistie durch den irdischen Jesus, wie sie in den ältesten christlichen Schriftstücken geschildert werden, heißt automatisch nicht, dass das sakramentale Leben der frühen Kirche auf diese zwei Sakramente beschränkt wor-

den war. Der Artikel zielt jedoch auf diese zwei zweifellos bedeutsamste Sakramente, wie sie sich aus dem Neuen Testament und den Schriften der apostolischen Väter ergeben, ab.

Riassunto

Gli inizi della pratica sacramentale nella Chiesa primitiva

L'articolo esamina diversi elementi della vita sacramentale nella Chiesa primitiva. Si occupa dell'era iniziale della storia ecclesiale nella quale una riflessione teologica non fu ancora maturata ad una dottrina unificata circa i sacramenti che in seguito è stata dogmatizzata dalla Chiesa cattolica. Nella Chiesa primitiva soprattutto lo zelo missionario per diffondere il vangelo era di rilievo particolare. Inoltre anche gli atti straordinari ritenuti di essere una continuazione dell'attività taumaturgica dello stesso Gesù. L'atto di stabilire in modo espresso il battesimo e l'Eucaristia dal Gesù terreno, annotato nelle più antiche testimonianze cristiane scritte, non vuol dire che la vita della Chiesa primitiva si limitò solo a questi due sacramenti. Ciò nonostante, l'articolo si concentra soprattutto all'analisi del Nuovo Testamento e dei Padri apostolici riguardanti proprio questi due sacramenti più importanti.

Klíčová slova: svátosti, církev, zázraky, křest, eucharistie, jáhen, presbyter, biskup

Keywords: sacraments, church, miracles, baptism, Eucharist, deacon, presbyter, bishop

Autor

Doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., IC.D., je knězem katolické Arcidiecéze pražské. Vystudoval Právnickou fakultu Univerzity Karlovy a Fakultu kanonického práva na Institutu obojího práva při Papežské Lateránské univerzitě v Římě. Na Právnické fakultě Trnavské univerzity v Trnavě se habilitoval prací Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989. Je soudcem Metropolitního církevního soudu v Praze, vyučujícím církevního a světského práva na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, vědeckým pracovníkem Ústavu pro právní otázky náboženské svobody na Právnické fakultě Trnavské univerzity v Trnavě a duchovním správcem kostela Nanebevzetí Panny Marie a Karla Velikého v Praze na Karlově.

Associate Professor JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., IC.D., is a priest from the Catholic Archdiocese of Prague. He studied at the School of Law of Charles University in Prague and the School of Canon Law of the Institutum Utriusque Iuris of the Pontifical Lateran

University in Rome. He received the degree of Associate Professor following a successful defence of his dissertation, Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (Czech Religion Law after 1989), from the School of Law of University in Trnava (Slovakia). He is a judge of the Metropolitan Tribunal in Prague, teaches church law and secular law at the School of Theology of the University of South Bohemia in České Budějovice, and is a scientific co-worker at the Institute for Legal Aspects of Religious Freedom of the University in Trnava, as well as serves as a spiritual administrator at the St. Mary of the Assumption and Charlemagne Church in Prague-Karlovy.

Univ.-Doz. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., IC.D., wirkt als Priester in Prager Erzdiözese. Er absolvierte Juristische Fakultät der Karlsuniversität in Prag und die Fakultät des kanonischen Rechts des Iuris-Utriusque-Instituts der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom. Er habilitierte sich an der Juristischen Fakultät der Universität in Trnava (Slowakei) mit der Arbeit Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (in der deutschen Sprache) als Universitätsdozent. Er ist Richter des kirchlichen Metropolitangerichts in Prag und lehrt Kirchenrecht und weltliches Recht an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis. Er wirkt auch als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für rechtliche Fragen der Religionsfreiheit an der Juristischen Fakultät der Universität in Trnava. Er ist auch als Seelsorger der Kirche St. Mariä Himmelfahrt und Kaiser Karl der Große in Prag-Karlovy tätig.

Professore JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., IC.D., sacerdote cattolico della Arcidiocesi di Praga, laureato in diritto alla Facoltà di Giurisprudenza della Università Carolina a Praga ed alla Facoltà di Diritto Canonico dell'Istituto Utriusque Iuris presso la Università Pontificia Lateranense a Roma. Si è abilitato alla Facoltà di Giurisprudenza della Università di Trnava (Slovacchia) con la tesi Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (Diritto Ecclesiastico Ceco dopo il 1989). È giudice del Tribunale metropolitano a Praga, insegnante del diritto canonico e secolare alla Facoltà di Teologia della Università di Boemia Meridionale a České Budějovice, scienziato dell'Istituto degli aspetti giuridici della libertà religiosa presso la Facoltà di Giurisprudenza della Università di Trnava ed rettore della chiesa di Santa Maria Assunta e di San Carlo Magno a Praga-Karlovy.

doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., IC.D.

Krymská 23

101 00 Praha 10

e-mail: standa.pribyl@volny.cz