

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Bohoslužba v listech apoštola Pavla

Daniel Matějka

Katedra: Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: Doc. Jiří Mrázek, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Bohoslužba v listech apoštola Pavla* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 29.5.2007

Daniel Matějka

Bibliografická citace

Bohoslužba v listech apoštola Pavla [rukopis] : diplomová práce / Daniel Matějka ; vedoucí práce: Doc. Jiří Mrázek, Th.D. – Praha , 2007. -- 73 s.

Anotace

Předložená práce analyzuje shromažďování korintské církve a jeho problémy, aby porozuměla Pavlovi teologickému myšlení a intencím ohledně bohoslužby. Tyto intence jsou dány do souvislosti s Pavlovým užíváním bohoslužebné terminologie. Dále je pojednán význam korintského shromažďování pro život sboru.

Analýza problému korintské večeře Páně ukazuje, že různé skupiny začínaly večeři lámáním chleba v různých okamžicích, jak přicházely. Pavel odmítá, že by tato večeře byla večeří Páně, a znovu zakládá večeří Páně citací slov ustanovení, která zdůrazňují Ježíšovo panství nad večeří Páně a společenství s těmi, pro které Ježíš zemřel. V souvislosti s korintským shromážděním, kde se projevují charismata, Pavel představuje vyznání Ježíše jako Pána jako kritérium pravé spirituality. Obecným kritériem pro nápravu bohoslužby je *oikodomé* jako budování církve, která je tělem Kristovým. Pavel zdůrazňuje integrační charakter bohoslužby. Nicméně, křesťanská bohoslužba přesahuje všechny bohoslužebné formy a naplňuje celý život věřícího. Proto Pavel s oblibou užívá bohoslužebnou terminologii v přeneseném významu. Korintské shromažďování k večeří Páně je velmi důležité pro církev, která trpí schizmaty. Dosavadní způsob jedení večeře napomáhá schismatům, protože různé skupiny, které přicházejí do shromáždění v různé okamžiky a jedí vlastní večeři, mohou souviset se skupinami, které rozdělují sbor podle sympatií k různým postavám z historie korintského sboru. Pavel zdůrazňuje ekumenický charakter bohoslužby.

Klíčová slova

bohoslužba, shromáždění, Pavel, Korint, večeře Páně, eucharistie, charisma, schismata

Summary

Worship in the epistles of Apostle Paul

In this work the gathering of the church in Corinth and its problems are analyzed in order to understand Paul's theological thinking and intentions about worship. These intentions are brought into connection with Paul's usage of worship terminology. Further, the significance of the Corinthian gathering for the life of the church is discussed.

The analysis of the problem of the Corinthian Eucharist shows that different groups begin the dinner breaking the loaf at different moments as they arrive. Paul denies that this dinner is the Eucharist and re-establishes it by quoting the *paradosis* that emphasizes Jesus' dominance over the Eucharist and community with those for whom Jesus died. Concerning the Corinthian gathering where charismata appear Paul presents the profession of Jesus as Lord as a criterion of true spirituality. The general criterion for reformation of the worship is *oikodome* as the benefit for the church that is Christ's body. Paul emphasizes the integrative character of worship. However, Christian worship exceeds all sacral forms and fills the whole life of a believer. That's why Paul likes using sacral terminology in a transferred meaning. The Corinthian gathering for the Eucharist is very important for the church suffering from schism. The existing way of eating the dinner encourages the schism because the different groups coming to the gathering at different moments and eating their own dinner could be connected to those dividing the church by favouring different personages in the history of the Corinthian church. Paul emphasizes the ecumenical character of worship.

Keywords

Worship, Gathering, Paul, Corinth, Lord' supper, Eucharist, Charisma, Schism

Poděkování

Děkuji Doc. Jiřímu Mrázkovi, Th.D., vedoucímu práce, za ochrannou ruku, trpělivost a podnětné připomínky k obsahu práce, zahraničnímu oddělení ETF UK a Gerhardu Frey-Reininghausovi za pomoc při zprostředkování týdnů studia v Heidelbergu, kde jsem k diplomové práci sbíral podklady, a faráři Anselmu Friedrichovi, který mě na ten čas mile přijal do svého domu.

Obsah

Úvod.....	6
1. Večeře Páně – 1 K 11, 17-34	10
1.1 Rekonstrukce průběhu korintské večeře.....	10
1.2 Pavlovy teologické intence.....	28
2. Bohoslužba duchovních darů – 1 K 12-14.....	36
2.1 Problémy při korintské bohoslužbě duchovních darů	36
2.2 Kritéria bohoslužebné nápravy.....	38
2.3 Bohoslužba jako obsah přetékající formu	47
3. Pavlův list, večeře Páně a bohoslužba duchovních darů v životě církve.	52
3.1. Místo apoštolova dopisu ve sborovém životě	52
3.2. Vztah večeře Páně a bohoslužby duchovních darů.	57
3.3. Sborové shromáždění v životě církve.	60
Závěr	66
Seznam použité literatury.....	69

Úvod

Slovo *bohoslužba* může znít uším člověka žijícího v církvi velmi samozřejmě: Bohoslužba je podstatným prvkem života církve, k bohoslužbě se (nejen) každou neděli církev shromažďuje. To odpovídá běžnému pochopení slova: bohoslužba je především to, co se odehrává při shromáždění.¹ Při bližším pohledu však zjistíme, že se křesťanské chápání bohoslužby takové definici vzpírá. Podíl na tom má právě také apoštol Pavel a jeho rozumění obsahu bohoslužby, které ovlivňovalo a ovlivňuje pochopení bohoslužby v generacích křesťanské církve až do dnešního dne.

Tato diplomová práce chce zkoumat, co listy apoštola Pavla o bohoslužbě vypovídají. Tento záměr však musí počítat s různými nesnadnostmi: První z nich je právě ta, že Pavlovo užití slova bohoslužba nestojí v bezprostřední souvislosti s tématem shromažďování. Výraz, který by v Pavlových listech snadno odpovídal významu, který my obvykle myslíme slovem bohoslužba, v Pavlových listech chybí.² Bohoslužebnou terminologii Pavel nezdědka používá v přeneseném významu, čímž jí dodává nových rozměrů.³ Co to znamená pro jeho pochopení bohoslužby? Na druhou stranu u Pavla nechybí tematika shromažďování a jeho obsahu, který bychom my označili za bohoslužebný. Tato tematika je pro něj naopak velmi důležitá. Souvisejí však Pavlovy důrazy k tématu shromáždění s jeho užíváním kultické terminologie? Slovo bohoslužba je víceznačné i jiné rovině: kdo je v bohoslužbě původcem a kdo příjemcem? Kdo slouží komu? Kdo je subjektem a kdo objektem bohoslužby?⁴ Slouží Bůh člověku, člověk Bohu či jde v určitém smyslu službu vzájemnou? V tomto širokém prostoru

¹ „Bohoslužba je nábožensky motivované setkání lidí za účelem komunikace s božstvem...“ *Bohoslužba*. Wikipedie. [online], (cit. 29.3.2007). URL: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Bohoslu%C5%BEba> nebo z <http://cs.wikipedia.org> zadáním termínu „bohoslužba“ do vyhledavače.

² Český ekumenický překlad Bible používá slovo „bohoslužba“ v Pavlových listech dvakrát: Řím 9,4 a 12,1. V obou případech tím překládá řecké *λατρεία*. Sloveso *λατρεύω* najdeme u Pavla na dvou místech: Fp 3,3 a Ř 1,9.

³ Vedle slovesa *λατρεύω* se jedná především o tvary příbuzné slovesu *λειτουργέω*, které Pavel užívá spíše v metaforických rovinách. (Ř 13,6; 15,16; 15,27; 2 K 9,12; Fp 2,17; 2,25; 2,30).

⁴ U německého slova „Gottesdienst“ můžeme mluvit přímo o dvou druzích genitivu: genitiv objektivní a genitiv subjektivní. Srov.: DONDELINGER, Patrick. Gottesdienst I. Zum Begriff. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1173.

musíme hledat, jaké Pavel bohoslužbě rozumí, resp. jak naše chápání bohoslužby koresponduje s pochopením Pavlovým.

Jako východisko našeho zkoumání předběžně zvolíme naše chápání bohoslužby jako toho, co se odehrává ve shromáždění. K takto určenému východisku nacházíme použitelnou látku především v listu 1 K. Souvislost témat v této epistoletě s bohoslužbou, jak ji rozumíme, naznačují vydavatelé Českého ekumenického překladu Bible, když nadpisem „Pořádek při bohoslužbách“⁵ označují oddíl 1 K 14, 26-40. Podle intencí tohoto nadpisu můžeme za bohoslužebné shromáždění považovat to, co apoštol Pavel v případě korintského sboru v 1 K 14, 26 uvádí slovesem *συνέρχομαι*.⁶ Toto sloveso nacházíme i v 1 K 11.⁷ I tam je shromažďování explicitním tématem.⁸

Pokud chceme vycházet od analýzy bohoslužebného shromáždění v Korintu, budeme se potýkat s neúplností zpráv. Autoři děl či kapitol zabývajících se obrazem bohoslužby v celém Novém zákoně a prvotním křesťanství si často stýskají, že výsledek jejich práce zůstává fragmentární a ucelenou představu o bohoslužbě nenabízí.⁹ S jakým výsledkem se pak můžeme setkat, pokud hledání omezíme pouze na některé ze spisů novozákonního kánonu, konkrétně na Pavlovy epistolety? Navíc i v rámci Pavlových listů nacházíme objemnější zprávu o shromažďování právě pouze v 1 K.

Tato práce se nevyhne jistě nevyváženosti, když za základ analýzy vezme právě korintské shromažďování, které ve svém charakteru nemusí být zcela reprezentativní. Domnívám se však, že není jiné volby než začít právě u listu 1 K a z něho vycházet,

⁵ Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 8. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 2001, s. 1696.

⁶ „*συνέρχεσθαι* je vznikající *terminus technicus* pro bohoslužebné shromáždění, přičemž se jedná o původně profánní výraz, který není ani analogií ani kontrastem vůči kultickým shromážděním.“ SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband, 1 Kor 11,17-14,40*. Zürich – Düsseldorf : Benzinger Verlag, 1999, s. 18. BROX, Norbert (ed.). *Evangelisch-katolischer Kommentar zum Neuen Testament, Sv. 7*. „*συνέρχεσθαι* je pevný termín pro oficiální shromáždění antického lidu (Demos) a odtud byl zjevně přenesen na shromáždění křesťanské obce při bohoslužbách s večerí Páně.“ KÄSEMANN, Ernst. *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, díl I*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 21.

⁷ 1 K 11, 17.18.20.33.34.

⁸ Souvislost shromažďování pojednávaného na těchto dvou různých místech epistolety bude jednou z otázek této práce.

⁹ Např.: CULLMANN, Oscar. *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich / Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962⁴, s. 11. HAHN, Ferdinand. *Gottesdienst III*. In: MÜLLER, Gerhard (ed). *Theologische Realenzyklopädie, Sv. 14., Gottesdienst – Heimat*. Berlin : Walter de Gruyter, 1985, s. 31.

jakkoli se budu snažit doplňovat výsledný obraz zprávami listů dalších. Užití 1 K jako základu tázání je problematické také z jiného důvodu: Pavel tematizuje korintské bohoslužby proto, že byly nějakým způsobem problematické. Jeho výklad proto není obecným pojednáním, nýbrž pokusem řešit konkrétní krizi v konkrétním sboru. Proto nemůžeme očekávat, že jeho text nabídne dokonale celistvý obraz korintské bohoslužby, ani nemůžeme závěry, které učiníme ohledně korintské praxe, příliš snadno promítat do představ o životě dalších křesťanských sborů. Musíme mít na také paměti, že Pavel právě v prvním listu Korintským prozrazuje silné očekávání Kristova druhého příchodu.¹⁰ Tuto perspektivu při hodnocení jeho snah o bohoslužebný pořádek nesmíme opomenout: Pavel si sotva kladl za cíl tvořit bohoslužebné formy, které by přetrvaly staletí. O bohoslužbě pojednává, protože je aktuálním problémem.

Na druhou stranu tahle pevná svázanost Pavlových textů s konkrétní situací i společenstvím přispívá ke konkrétnosti Pavlových intencí ohledně bohoslužby. Problém fragmentárnosti novozákonního svědectví o bohoslužbě, který ještě zesílíme tím, že své hledání omezíme na vybrané spisy kánonu, zkusíme vyvážit právě zaměřením na spisy jediného autora, u kterého můžeme předpokládat přinejmenším základní souvislost a příbuznost teologických intencí týkajících se bohoslužby.

Co nás však vůbec vede k tomu, abychom hledali v Pavlových listech svědectví o bohoslužbě? Oscar CULLMANN se v předmluvě k třetímu vydání své knihy *Urchristentum und Gottesdienst* hlásí k tezi, že porozumění bohoslužbě raných křesťanů má centrální význam pro pochopení novozákonních spisů a novozákonní teologie.¹¹ Tato myšlenka má svoji relevanci zajisté i v případě Pavlových spisů. Vzhledem k fragmentárnosti výsledku bádání o bohoslužbě v Novém zákoně není snadné dojít k nějakým obecnějším teologickým závěrům.¹² V případě 1 K 11-14 však uvedená teze nabývá na konkrétní přesvědčivosti: pokud nebudeme rozumět, jak bohoslužby v Korintu probíhaly a v čem spočíval jejich problém, nemůžeme správně rozumět teologickému (ani jinému) obsahu Pavlových návrhů na řešení bohoslužebné krize. To ovšem neznamena, že by bohoslužba měla vůči teologii normativní charakter. Naopak, Pavel ve svých listech bohoslužbu koriguje, a sice z centra křesťanské zvěsti. Záměrem této práce tedy bude hledání bohoslužebných forem, jak se o nich lze v Pavlových

¹⁰ 1K 7, 26.29; srov. 1 K 11, 26c: „...dokud nepřijde“.

¹¹ CULLMANN. *Urchristentum*, s. 10.

¹² Srov. KLINGHARDT, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen ; Basel : Francke, 1996, s. 345nn.

listech dočíst, a to právě z toho důvodu, abychom mohli rozumět teologickým intencím, dle kterých Pavel bohoslužbu pojednává. Formy bohoslužebného života prvních křesťanských sborů nás budou zajímat proto, abychom lépe pochopili, co je pro Pavla obsahem a jádrem bohoslužby. Tázat se, co o bohoslužbě vypovídají Pavlovy listy, znamená dotazovat se ze specifického úhlu pohledu na Pavlovu teologii.

Stat' této práce je rozdělena do tří základních kapitol. První se věnuje korintskému shromáždění k večeři Páně tematizovanému v 1 K 11, 17-34. Na pozadí rekonstrukce průběhu korintského večeření a Pavlových praktických pokynů jsou následně zkoumány Pavlovy teologické intence. Druhá kapitola je věnována bohoslužbě duchovních darů, jak ji pojednává především 1 K 12-14. Ve třetí kapitole se snažím zhodnotit vztah těchto dvou okruhů a jejich roli v životě církve. Ke všem tématickým celkům se pokouším přispět doklady z dalších Pavlových listů, ale i ostatních novozákonních spisů.

1. Večeře Páně – 1 K 11, 17-34

1.1 Rekonstrukce průběhu korintské večeře

Obrátme naši pozornost ke korintskému shromáždění o kterém Pavel píše v 1 K 11. Korintští toto shromáždění považují za scházení se k večeři Páně.¹³ Výraz δεῖπνον, který označuje hlavní denní jídlo,¹⁴ nás nechává usuzovat na hodinu odpolední či spíše večerní.¹⁵ Při shromáždění se však vyskytují σχίσματα,¹⁶ takže je to shromáždění spíše ke škodě než užitku, přičemž to, co se při něm děje, již není možné nazývat Večeří Páně.

Sloveso ἀκούω ve v. 18 napovídá, že se Pavel o aktuální podobě shromáždění v Korintu dozvěděl z ústního zdroje. Narozdíl od jiných témat v 1 K tedy nejde o reakci na předpokládaný dopis korintských (srov. 1 K 7,1; 8,1; 12,1).¹⁷ Osobu informátora nelze určit, nabízí se souvislost s lidmi od Chloé (1 K 1, 12). Zpravodajství mohli doplnit zástupci korintského sboru (1 K 16, 17). Můžeme předpokládat, že informátor nepatřil k okruhu korintských křesťanů, kteří dopis Pavlovi psali, a proto líčí situaci ve sboru v jiném, kritičtějším světle. Pavel se také od informátora opatrně distancuje.¹⁸ To může být z důvodů diplomatických nebo proto, že zpravodajství opravdu považuje za přehnaně kritické. Mějme na paměti, že Pavel ví o podobě večeře v korintském sboru zprostředkovaně, přičemž nejde vyloučit, že zpravodajství, kterého se mu dostalo, je do určité míry jednostranné.¹⁹

Z tohoto popisu situace dosud jasně nevyplývá, co se v Korintu dělo. Přistoupíme tedy k analýze jednotlivých indicií obsažených v Pavlově listu, které nám dění při korintské bohoslužbě přiblíží. Ty lze vyčíst z toho, jak Pavel situaci popisuje, avšak i z toho, jaká

¹³ Poukazem pro to je, že Pavel sebepochopení korintského shromáždění jakožto večeře Páně zpochybňuje (v. 21).

¹⁴ SOUČEK, Josef, Bohuslav. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha, 1961, s. 64.

¹⁵ Jako obvyklý čas scházení se k večeři bývá označována osmá či devátá hodina. Pro příklady srov. LAMPE, Peter. Das korintische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17-34), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, sv. 82., Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1991, s. 183, pozn. 9.

¹⁶ 1 K 11, 18n. Srov. 1 K 1, 10n. Možná souvislost mezi rozkolem popsáním v kap. 1-4 a schismaty při shromáždění bude pojednána v rámci třetí kapitoly této práce.

¹⁷ Předání dopisu Pavlovi může dobře souviset se jmény v 1 K 16, 17.

¹⁸ Přinejmenším nepokládá za samozřejmé, že by informátorovi věřil vše beze zbytku.

¹⁹ Srov. THEISSEN, Gerd. Soziale Integration und sakramentales Handeln. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1983², s. 310.

řešení nabízí. Indicie nebudeme řadit podle posloupnosti textu, ale budeme postupovat od konkrétnějších k obecnějším, resp. od jednoznačnějších k temnějším:

ὄς μὲν πεινῶ ὄς δὲ μεθύει (v. 21b):²⁰ Tato větička slouží jako ilustrace k první polovině v. 21. Dozvídáme se z ní, že večeře Páně byla v Korintu organizována mimo jiné s cílem zasycení běžného hladu. Pavlova formulace svědčí o třech aspektech problému: hladovění některých, opilství jiných a do očí bijící protiklad těchto dvou extrémů. Všechny tyto prvky musíme udržet v paměti. I když se Pavlovo řešení korintské krize zajisté nevyčerpá pragmatickým zvládnutím těchto tří aspektů, jeho řešení bude přesvědčivé pouze v případě, že žádný z nich nenechá stranou.

Nemůžeme předpokládat, že je problematičnost těchto tří aspektů samozřejmá a každému ihned zřetelná. Vcelku pochopitelný je problém hladu. Abychom však přesněji objasnili, co je problematičné na opilství²¹ a viditelnosti sociálních rozdílů, musíme nahlédnout do dalších veršů.

μη γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρουεῖτε, καὶ καταισχύετε τοὺς μὴ ἔχοντας; (v. 22a):²² Za adresáty těchto rétorických otázek²³ lze stěží považovat všechny shromážděné. Věta je určená spíše majetnějšími účastníkům, zřejmě vlastníků domů. Tuto formulaci je (v souvislosti s v. 34) možné chápat jako doporučení tu část večeře, jejímž smyslem je tělesné zasycení, přesunout mimo prostor shromáždění, do soukromých domácností.²⁴ Tím by byl vyřešen problém zjevnosti sociálních rozdílů. Je to však řešení poněkud pokrytecké, neboť hladoví hladovějí dále. Verš 22a tedy nemůžeme chápat jako návrh řešení, nýbrž pouze jako řečnický (ale přesto obsahově závažný) obrat, kterým chce Pavel zdůraznit problematičnost chování majetných korintů. Ta spočívá ve třech bodech: 1) Větou „což nemáte své domy, kde byste jedli a pili?“ Pavel poukazuje zřejmě na to, že se některým účastníkům tělesné nasycení stalo jediným obsahem a důvodem, proč

²⁰ ČEP: „...jeden má hlad, druhý se opije.“

²¹ SCHRAGE zmiňuje pokusy interpretovat „opilst“ jako výraz pro hojnost. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s.26. Trefný opis problému „opilsti“ nabízí LAMPE když mluví o „nadměrně sytých“: „Einige werden übermässig satt.“ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 183.

²² ČEP: „Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají?“

²³ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s.16.

²⁴ Tak ve např. KLAUCK, Hans-Joachim. *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster : Aschendorff, 1982, s. 294. THEISSEN, Soziale Integration, s. 311. THEISSEN však Pavlovo řešení pokládá v tomto za kompromisní.

do shromáždění chodí. Je-li tomu tak, není důvodu, proč by nemohli jíst doma. Shromáždění je místem, které slouží i k tělesnému nasycení, neslouží však *pouze* k tělesnému nasycení.²⁵ 2) Formulace „či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají?“ poukazuje k tomu, že se v korintské církvi hojnost, resp. kvalita jídla patřícího určitému účastníku hostiny stala (v helénismu vcelku běžným, byť kritizovaným)²⁶ znakem sociální nadřazenosti nad ostatními stolovníky. Problém v Korintu tedy může být i ten, že je církev zneužita jako prostor pro manifestaci vyšší sociální úrovně. 3) Přejmenším implicitním cílem a obětí této manifestace jsou nemajetní.²⁷ Nemajetnost některých členů sboru lze vyložit dvěma způsoby, které se mohou vzájemně doplňovat: a) může se jednat o chudobu obecně. Pak nemajetnost stojí v protikladu vůči tomu, že bohatí členové sboru vlastní domy. b) nemajetnost se může vztahovat ke konkrétnímu nedostatku potravin, kterými by přispěli ke společné hostině.²⁸ Chudí jsou pak odkázáni na dárcovství bohatších. Pavlova kritika je zde kritikou vztahů v korintském společenství, kritikou vztahu sociálně silných k těm hůře situovaným.

Když Pavel píše, že za takové nepřístojnosti nemůže korintské pochválit, předpokládá, že jim ostudnost jejich jednání bude zřejmá²⁹ již na základě v. 20-22, resp. v návaznosti na předcházející oddíly listu.³⁰ Z doposud vyložených veršů stále dostatečně jasně nevyplývá, proč by vůbec v církvi měla být manifestace vyššího sociálního postavení vůči chudým nepřípustná. To vyplyne až z teologických důsledků veršů 23-25. Nyní však obraťme pozornost k nesnadné první polovině v. 21, která by měla pomoci rozkrýt strukturální příčiny nesrovnalostí v korintském sboru.

²⁵ Srov. HOFIUS, Otfried. Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. In: *Paulusstudien*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, s. 221n.

²⁶ THEISSEN, Soziale Integration, s. 303nn. THEISSEN však na s. 308 připomíná, že rozdílná kvalita jídla byla v určitém smyslu logickým důsledkem toho, že se někteří členové o společenství zasadili více než jiní. Podobně mohli být bohatí korintští křesťané ve sboru zasloužilejší než chudí a tak považovat za samozřejmé, že budou při večeři Páně zvýhodněni.

²⁷ Ohled na slabé je výrazným Pavlovým motivem nejen v 1 K.

²⁸ To poukazuje k v helénismu běžné praxi – společenské jídelní formě nazývané „eranos“, kdy si účastníci na večeři přinášejí vlastní potraviny. Příklady nabízí LAMPE, Herrenmahl, s. 194-197.

²⁹ Na to lze usuzovat z ironicky míněné rétorické otázky, která očekává zápornou odpověď: „Mám vás snad pochválit?“ (v. 22).

³⁰ Srov. např. 1 K 5, 1-13; 10, 24.

ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν (v. 21a):³¹ Tato věta by nám měla pomoci poznat, proč dochází ke stavu popsaném ve druhé polovině tohoto verše. Interpretace, ale už i samotný překlad této věty je komplikován tím, že sloveso προλαμβάνω může mít vícero významů. V případě našeho textu může být vykládáno s časovým aspektem: „předem vzít“, nebo – byť jsou výskyty s takovým významem méně časté³² – s oslabeným časovým aspektem: „přijmout“.³³ Rozhodnutí, zda προλαμβάνω chápeme temporálně či nikoli, má zásadní význam pro výklad celého oddílu. V tomto bodě novozákonní badatelé představují dvě základní linie variant rekonstrukcí.

Pomocí k rozhodnutí, zda je adekvátní temporální výklad, či nikoli, by mohl být v. 33, ve kterém Pavel předkládá praktický návrh, resp. aspekt řešení nepřístojností: συναρχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε.³⁴ Sloveso ἐκδέχομαι je sice obvykle překládáno jako „čekat“,³⁵ také však může mít – opět méně častý – význam bez časového aspektu: „(někoho hostitelsky) přijmout“.³⁶ Ačkoli je temporální význam sloves προλαμβάνω i ἐκδέχομαι obvyklejší, tato skutečnost sama beze zbytku nepostačí pro závěr, že mají být časově chápána i v případě 1 K 11. Při hledání správného překladu těchto sloves musíme zohlednit i jiné než lexikální poukazy. Musíme zvážit důsledky, které ten který způsob překladu přináší pro celou rekonstrukci průběhu korintského shromáždění.

I kdybychom měli jistotu ohledně výkladu v. 21a a 33, pro rekonstrukci pořádku korintské bohoslužby by to samozřejmě nestačilo. Sloveso προλαμβάνω vyjadřuje pochybení vůči nějakému pravidlu, normě. Toto pravidlo spočívá v *paradosis*, ve slovech, která Pavel cituje jako přijatá od Pána³⁷ ve v. 23b-25.³⁸ Z těchto slov

³¹ ČEP: „každý se dá hned do své večeře“.

³² Doklady netemporálního významu προλαμβάνω: THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 300, pozn. 1.

³³ „předem vzítí: 1. vzítí si něco před stanoveným časem; anticipovati; 2. se seslabeným časovým význ. předpony προ-: přijmouti, přistihnouti“ SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 220. Podobně BAUER, Walter. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin : Alfred Töpelmann, 1937³, s. 1181.

³⁴ ČEP: „...když se shromažďujete ke společnému stolu, čekejte jeden na druhého.“

³⁵ „očekávati, čekati“ SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 82. Podobně BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, s. 394 nepřipouští jiný význam než „čekat“ nebo „očekávat“, což však HOFIUS uvádí jako nedostatek BAUEROVA slovníku. HOFIUS, *Herrenmahl*, s.220, pozn. 101.

³⁶ HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 220n, pozn. 102-109.

³⁷ Necháváme stranou otázku, zda Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου znamená přímé zjevení, které se Pavlovi dostalo, či poukazuje k tradici Kristových slov, ve které Pavel stojí. Dnešní bádání se kloní k té

můžeme na pořad shromáždění v Korintu usuzovat díky Pavlovu tvrzení ve v. 23a, že jim tradovaná slova již dříve předal.³⁹ Pavel předpokládá, že opakuje něco, co korintští znají a podle čeho by se měli řídit.

Paradosis vypovídá o třech základních strukturálních prvcích večeře Páně: 1) děje související s chlebem, 2) děje související s kalichem, 3) δεῖπνον, resp. *agapé*⁴⁰ – večeře míněná formulací μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι.

Na tomto místě je třeba obhájit tvrzení, že δεῖπνον je podle v. 25 samostatným prvkem sytícího charakteru. Zmiňme dva pokusy vykládat μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι jinak: 1) jako označení kalicha podávaného po večeři.⁴¹ Takový výklad by odkazoval ke konkrétnímu kalichu v pořádku židovské paschální večeře, ne však k pořádku večeře Korintské. Tato možnost je však vyloučena už jen z gramatického důvodu: pokud bychom chtěli chápat μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι jako apozici k τὸ ποτήριον, chyběl by před ní člen, protože by celá formulace musela znít τὸ ποτήριον τὸ μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι.⁴² 2) vztáhnout μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι pouze ke chlebu zmíněnému ve v. 23b.⁴³ Slovo δεῖπνον však v tehdejší prostředí nikdy nevyjadřovalo jedení pouhého chleba,⁴⁴ nýbrž znamenalo jedení chleba s přílohou (ὄψιον) a znamenalo řádnou sytící večeři.⁴⁵

V rekonstrukci průběhu korintského shromáždění hraje roli vztah těchto tří strukturálních prvků mezi sebou i vůči προλαμβάνω. Přiblížíme nejdříve výkladovou linii těch, kteří sloveso προλαμβάνω chápou v jeho temporálním významu.

druhé variantě, avšak s poukazem k tomu, že zprostředkování tradicí obsahově nestojí v protikladu k formulaci „od Pána“ jakožto původce této tradice. Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s.29nn.

³⁸ Mezi badateli panuje shoda, že k paradosis patří verše 23b-25, zatímco v. 26n jsou již Pavlovým výkladem. Pro to svědčí skutečnost, že v. 26 již mluví o Pánu ve třetí osobě.

³⁹ Doplňujícím poukazem může být 1 K 11, 2, kde Pavel chválí, že se korintští drží tradice, kterou od něho přijali.

⁴⁰ Pouze z důvodu přehlednosti nebudeme dále pro tento prvek používat termín δεῖπνον, který v korintském sboru zahrnuje celou večeři včetně svátostných aktů, ale výraz *agapé*, který se v pozdější tradici vžil pro samostatnou sytící hostinu. Srov. FILIPI, Pavel. *Hostina chudých*, Kalich, 1991, s. 43.

⁴¹ STUHLMACHER, Peter. Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, sv. 84., Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987, s. 14.

⁴² HOFIUS, Herrenmahl, s. 208-211.

⁴³ THEISSEN, Soziale Integration, s. 303.

⁴⁴ LAMPE, Herrenmahl, s. 204n.

⁴⁵ Pro příklady toho, co se ke chlebu jedlo, srov. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 284n.

1.1.1 Modely pracující s časovým aspektem προλαμβάνω.

Zastánci temporálního výkladu interpretují τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνειν jako započítání jedení před vlastním začátkem večeře Páně. Starší rekonstrukce počítají se sytící večeří, která se koná před ději souvisejícími s chlebem, po kterých děje související s kalichem bezprostředně následují.

Ilustrativně takový průběh korintského shromáždění líčí KLAUCK:⁴⁶ „O večerní hodině ... se lidé sejdou ve vhodném prostoru. ... Ti zámožnější členové sboru, kteří mohou volněji nakládat se svým časem, dorazí dříve. Přinesou s sebou proviant, který má vystačit pro všechny, avšak začnou již pro sebe stolovat a dostanou se do rozjařené nálady. Otroci a námezdní dělníci, kteří nesmí domácnosti svých pánů či svá pracoviště opustit dříve, při svém pozdním příchodu naleznou z hostiny, ke které z vlastních prostředků nemají co přispět, v nejlepším případě skrovné zbytky. Na konci hostiny se koná svátostný dvojitý děj nad chlebem a vínem. Lépe situovaní korinťané utěšují sebe i ostatní argumentem, že od přijímání svátosti není nikdo vyloučen a pouze na tom že v posledu záleží.“

Sociální rozdíly mezi členy korintského sboru se podle této rekonstrukce projevují především tím, že sociálně slabší členové sboru nemohou na hostinu dorazit tak brzo, jako ti majetnější,⁴⁷ čímž je jim znemožněna plnohodnotná účast na sytící fázi večeře, která předchází svátostnému dění s kalichem a vínem. Problémem je tedy časově neregulovaný začátek *agapé*.

Takto varianta předpokládá, že *agapé* v praxi stojí ve vztahu ke chlebu a kalichu na jiném místě, než je implikováno v paradosis. Verše 23b-25 totiž mluví o pořadí chléb – *agapé* – kalich.⁴⁸

Günther BORNKAMM poukázal na to, že pořadí *agapé* – chleba – víno odpovídá svědectví o večeři Páně, jak je nalézáme v Markově evangeliu,⁴⁹ podle kterého Ježíš vzal chléb „když jedli“.⁵⁰ Průběh večeře, o kterém Marek vypovídá, podle BORNKAMMA může svědčit i o pořádku večeře v Korintu. Toto pořadí prý sdílel i Pavel, přičemž formulace μετὰ τὸ

⁴⁶ KLAUCK, Hans-Joachim. *I.Korintherbrief*, Würzburg, 1984, Die Neue Echter-Bibel. Neues Testament, sv. 7, s. 81. Citace: HOFIUS, Herrenmahl, s. 207.; KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 277.

⁴⁷ Tuto sociální rovinu viděl dobře už BORNKAMM, Günther. Herrenmahl und Kirche bei Paulus, In: *Studien zum Neuen Testament*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1985, s. 274. (Jeho článek poprvé vyšel roku 1956).

⁴⁸ Pro souhrnnější líčení argumentů ve prospěch tohoto modelu viz: NEUENZEIT, Paul. *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*. München : Kösel-Verlag, 1960, s. 71n.

⁴⁹ Mk 14, 22-25.

⁵⁰ ἐσθιόντων αὐτῶν.

δειαπνησαι mu byla pouze „starobyloú liturgickou formulí“,⁵¹ nikoli však praktickým pokynem. Dodejme, že BORNKAMM předpokládá, že se při večeři v Korintě při svátostných aktech recitovala slova paradosis.⁵² Tento předpoklad však zůstává nepodložen.

Pavel však slova paradosis cituje jako závaznou normu, podle které by se korintští měli řídit. Pokud by pořadí při korintské večeři nemělo odpovídat pořadí předpokládanému v paradosis, citace slov ustanovení by situaci spíše zamotala než korigovala.

Na problematičnost rekonstrukcí, které nezohledňují pořadí chleba – *agapé* – kalich, jak je popsáno v paradosis, oprávněně upozornil Gerd THEISSEN. THEISSEN se domnívá, že je „nemyslitelné, aby Pavel citoval svatou kultickou formuli, výslovně ujišťoval, že ji přijal takto a nijak jinak, a zároveň mlčky očekával, že se jejím doslovným zněním nebude nikdo řídit. ... Pokud již při bohoslužbě v Korintu byl nepořádek, Pavel by ho pouze ještě zvětšil.“⁵³

Jednou možností, jak zohlednit THEISENŮV nález, je rozumět nepřístupností v tom smyslu, že korintští změnili dle paradosis určené pořadí, což se Pavel snaží opětovně korigovat. K této představě nakročil BETZ,⁵⁴ který vidí problém v odklonění od závazného rituálu tím, že korintští předsunuli *agapé* před děje nad chlebem a vínem. Toto předsunutí má za následek otevření prostoru pro jednání, které protirečí křesťanskému ethosu.⁵⁵ BETZ nechává otevřené, zda Pavel očekává návrat k původnímu pořadí, či se spokojí s regulací počátku předsunuté *agapé*.⁵⁶ Varianta rekonstrukce trávající na tom, že Pavel chtěl citací paradosis změnit posloupnost dějů při večeři, mi připadá neudržitelná z toho důvodu, že vzájemná následnost dějů korintské večeře pro Pavla není tématem. Pavel jakési pořadí předpokládá, je však nepravděpodobné, že by ho chtěl nenápadnou zmínkou μετὰ τὸ δειαπνησαι nějak radikálně měnit. Kdyby chtěl problém řešit nejen čekáním, ale i změnou aktuálního pořadí dějů korintské večeře, zajisté by to explicitně zmínil.

Proto i v případě, že trváme na temporálním významu προλαμβάνω, nemůžeme korintský problém spatřovat v nedbale organizované *agapé*, která by předcházela svátostným aktům nad chlebem a kalichem. Předčasný začátek jedení musí být chápán jako jedení před zahájením večeře Páně, která dále probíhá podle pořadí odpovídajícího paradosis.⁵⁷

Zatímco předchozí koncepce viděla problém spíše v neregulovaném začátku *agapé*, THEISEN přesouvá těžiště problému jiným směrem. Problém nevidí tolik v slovese προλαμβάνω, jako spíše

⁵¹ BORNKAMM, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, S. 286n.

⁵² BORNKAMM, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, S. 276.

⁵³ THEISEN, Soziale Integration, s. 299.

⁵⁴ BETZ, Hans, Dieter. Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Sv. 98, Mohr Siebeck, 2001, s. 401-421.

⁵⁵ BETZ, Gemeinschaft des Glaubens, s. 420n.

⁵⁶ To by bylo v protikladu vůči THEISENOVU argumentu.

⁵⁷ KOLLMANN, Bernd. *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, s. 42.

ve slovech ἴδιον δεῖπνον v protikladu vůči κυριακὸν δεῖπνον.⁵⁸ V tomto protikladu jde o problém majetnictví jídla: ἴδιον δεῖπνον jsou potraviny, které si přinese každý sám pro sebe, κυριακὸν δεῖπνον je to, co je pro všechny společně.⁵⁹ THEISSEN při večeři předpokládá recitaci slov ustanovení, která ze soukromých potravin činí vlastnictví Páně a tím potraviny určené celému společenství.⁶⁰ Jelikož však v paradosis není řeč o dělení ničeho jiného než chleba a kalicha, zůstávají všechny ostatní potraviny kromě chleba a vína soukromým vlastnictvím jednotlivých účastníků.⁶¹ Z toho pak plynou rozdíly v kvantitě i kvalitě porcí. Tyto rozdíly THEISSEN představuje jako v okolním helénistickém světě běžné a dokládá případ návrhu vyřešit rozdíly v kvalitě porcí tím, že se bohatí vzdají svých pochoutek a budou jíst to stejné, co chudí.⁶²

THEISSEN se také pokouší zohlednit obě možnosti výkladu προλαμβάνω, takže podle něho byla ἴδιον δεῖπνον jedena jak před svátostným dějem nad chlebem, tak po něm, kdy se zároveň jedla bohatými sponzorovaná a všem určená κυριακὸν δεῖπνον sestávající z chleba a vína. THEISSEN varuje před ukvapenou kritikou bohatých, jejichž jednání odpovídá tehdejšímu společenskému úzu.⁶³ Jistá „přirozená převaha“⁶⁴ bohatých dárců byla nevyhnutelná. Z toho důvodu pak prý Pavlův výklad ústí do konkrétního pokynu: „Pavel chce problém ‚vlastní večeře‘ vyřešit tím, že ji vykáže do jednotlivých domů. ... Konsekventnější ve smyslu ideálu společenství by bylo žádat rovnoměrné rozdělení ‚vlastní večeře‘. Avšak tento kompromis, který jednoduše bere na vědomí rozdíly dané specifiky sociálních vrstev, avšak zjemňuje jejich manifestaci, odpovídá struktuře sociálně rozvrstveného sboru, který bohatým – také vstříc jejich vlastním intencím – vyhrazuje jistou přednost.“⁶⁵

Problematičnost THEISSENOVA návrhu již byla výše naznačena. a) THEISSEN redukuje problém v korintském sboru na manifestaci sociálních rozdílů: „Ten vlastní problém spočíval v tom, že bohatší křesťané před očima všech demonstrovali, jak moc jsou na nich ostatní závislí, jak moc jsou odkázaní na dary výše postavených.“⁶⁶ V THEISSENOVĚ pochopení Pavlova řešení pak sociální rozdíly nejsou překonány, nýbrž pouze skryty, protože jejich případná viditelnost má za následek „společenství ničící pocit odstrčenosti“.⁶⁷ THEISSEN však nebere dostatečně vážně hladovění, o kterém je řeč ve v. 21. Podle tohoto verše zřejmě ani κυριακὸν δεῖπνον, jak ji THEISSEN rozumí, nestačila k nasycení všech potřebných. b) THEISSEN

⁵⁸ ‚vlastní večeře‘ v protikladu k ‚večeři Páně‘.

⁵⁹ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 294.

⁶⁰ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 294n.

⁶¹ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 303.

⁶² THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 303n.

⁶³ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 308n.

⁶⁴ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 309.

⁶⁵ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 311.

⁶⁶ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 307.

⁶⁷ THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 307.

omezuje δεῖπνον na jedení chleba, resp. pití vína, což neodpovídá běžnému významu tohoto slova.⁶⁸ c) THEISSEN předpokládá ἴδιον δεῖπνον a κυριακὸν δεῖπνον jako zavedené kategorie, které v Korintu rozlišují. Tím však ztrácí na smysluplnosti v. 20, který dle mého názoru předpokládá, že korintští za κυριακὸν δεῖπνον považují celou večeři, resp. všechny potraviny při ní požívané. Pavel v tomto verši zpochybňuje, že korintští své večeření považují za κυριακὸν δεῖπνον oprávněně. Termíny ἴδιον δεῖπνον a κυριακὸν δεῖπνον pak neoznačují něco, co může stát vedle sebe jako dva druhy potravin. Označují něco, co se vzájemně bytostně vylučuje. d) Další kritiku THEISSENOVA pojetí představuje LAMPE,⁶⁹ který mimo jiné klade otazník nad THEISSENOVU domněnku, že by předpona προ- slova προλαμβάνω mohla v rámci jediného slova fungovat zároveň temporálně i netemporálně.⁷⁰

LAMPE volí jednoznačně temporální výklad προλαμβάνω a ve svém článku se vnitřně vypořádává s dalším argumentem, který by mohl být vznesen proti THEISSENOVU návrhu, totiž že pro model dvou po sobě následujících hostin v antice nenalzáme žádné paralely.⁷¹ LAMPE se snaží při rekonstrukci korintské večeře důkladněji zohlednit doklady o každodenních hostinách helénistického světa.⁷² Získaný obraz s programem v korintském sboru připodobňuje následujícím způsobem:⁷³

- vzývání bohů
- *cena* / δεῖπνον / *primae mensae* - předčasné jedení bohatších korint'anů
- Počátek *secundae mensae*:
- s obětí spojené vzývání lárů⁷⁴ a geniality pána domu a císaře. - slovo nad chlebem
vzývání Pána Ježíše
- *secundae mensae* (často s hosty, kteří nově dorazili) - svátostné jedení večeře Páně
- doušek nemíchaného vína pro ἀγαθὸς δαίμων
- míšení prvního džbánu, obět' nápoje, zpěv - slovo nad kalichem

⁶⁸ Srov. s. 14 a pozn. 44 a 45. LAMPE dodává, že v židovském pochopení se žehnáním chleba žehnají i všechny vedlejší chody. LAMPE, Herrenmahl, s. 204, pozn. 63.

⁶⁹ LAMPE, Herrenmahl, s. 192n.

⁷⁰ LAMPE, Herrenmahl, s. 193. LAMPE zde také s poukazem k nízké četnosti výskytu jednoznačně netemporálně myšleného προλαμβάνω zpochybňuje, zda je netemporální výklad tohoto slovesa vůbec možný.

⁷¹ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 282.

⁷² LAMPE, Herrenmahl, s. 185.

⁷³ LAMPE, Herrenmahl, s. 200n.

⁷⁴ Starořímské domácí bůžci.

- popíjení, konverzace, hudba, zpěv, zábava - pití

ve volném sledu

- bohoslužebné aktivity kapitol 12 + 14

(zvl. 14,26nn.): zpěv, učení,

prorokování, mluvení jazyky

(s překlady); žádný řízený sled

LAMPE tímto zasazuje průběh korintské večeře do dle řeckých a římských zvyklostí běžného modelu hostiny, která se sestává z *primae mensae* a *secundae mensae*. V tomto světle se vyjevuje, že chování boháčů odpovídá obvyklé praxi, kdy *primae mensae* probíhá jako jedení mezi sociálně víceméně rovnocennými přáteli, zatímco k *secundae mensae* přicházejí noví, chudší hosté, od kterých se již nečekalo, že budou přispívat vlastními potravinami.⁷⁵ Roli hraje i prvek omezené kapacity prostoru, ve kterém se shromáždění konala: chudší zůstávají ve vedlejších částech budovy.⁷⁶ LAMPE problému korintských rozumí jako pokračování v jednání, kterému byli uvyklí před křtem.⁷⁷ Tento obecný problém rozpoznává jako téma také v dalších oddílech 1 K. Pavel se podle LAMPEHO pokouší překonat korintský zvyk dělit večeř na *primae mensae* a *secundae mensae*.⁷⁸

LAMPE vidí těžiště Pavlova praktického řešení v tom, že na sebe budou Korintští čekat. Toto čekání implikuje rozdělení se, jinak by nemělo smysl.⁷⁹ I při temporálním chápání problému je třeba nenechat stranou problém různých velikostí porcí.⁸⁰ Pro tento problém nalézáme v antické literatuře rovněž paralely, nejzajímavější pak u Xenofóna,⁸¹ v jehož vyprávění Sokrates, podobně jako Pavel, bojuje s problémem rozdílných porcí. Podle LAMPEHO není korintský problém ani Pavlův návrh řešení v tehdejší světě ničím novým. „Pavlovo zdůrazňování společenského charakteru hostiny není v okolí nic nového. Nový je teologický základ.“⁸²

Můžeme říci, že táboře badatelů zastávajících temporální význam sloves $\pi\rho\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ a $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$ panuje základní shoda⁸³ ohledně následujícího průběhu korintské večeře:

⁷⁵ LAMPE, Herrenmahl, s. 198.

⁷⁶ LAMPE, Herrenmahl, s. 201.

⁷⁷ „Prolongation vorbaptismalen Verhaltens im christlichen Kontext“ LAMPE, Herrenmahl, s. 202.

⁷⁸ LAMPE, Herrenmahl, s. 212.

⁷⁹ LAMPE, Herrenmahl, s. 205.

⁸⁰ LAMPE však poznamenává, že je tento problém druhotný vůči problému předčasného jedení: „To, že bohatí to, co přinesli, při příchodu chudých nenabídlí veřejnosti k dispozici, není Pavlem nikde naznačeno. Ten problém je mnohem více v tom, že bohatí již to, co přinesli, z větší části snědli, takže to později nemohou účinně sdílet s ostatními.“ LAMPE, Herrenmahl, s. 197, pozn. 42.

⁸¹ LAMPE, Herrenmahl, s. 205. XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha : Svoboda, 1972, s. 137.

⁸² LAMPE, Herrenmahl, s. 206.

⁸³ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 14. COUTSOUMPOS, Panayotis. *Community, Conflict, and the Eucharist in Roman Corinth*, Lanham, MD : University Press of America, 2006, s. 104.

soukromé jedení – svátostný děj týkající se chleba – *agapé*⁸⁴ – svátostný děj týkající se kalicha.

1.1.2 Modely odmítající časový aspekt προλαμβάνω.

Varianty, které nepočítají s temporálním aspektem problému korintské večeře, rekonstruuji průběh tak, jak odpovídá paradosis, tedy jednoduše jako *agapé* orámovanou svátostnými ději nad chlebem na počátku a nad kalichem na konci. Problémem podle těchto modelů není předčasný začátek, nýbrž jedení pouze vlastního jídla a odmítání se rozdělit.⁸⁵ Nejen bohatí, ale i chudí jedí ἴδιον δεῖπνον. Předpokládá se, že chudí i bohatí jedí v jednom společném prostoru současně a bohatí se nestydí plnit své žaludky před očima hladových chudých.⁸⁶

Připomeňme, že základní obtíží koncepcí tohoto druhého tábora badatelů je méně obvyklé, netemporální chápání προλαμβάνω a ἐκδέχομαι. Uvedme však argumenty, které mluví ve prospěch jejich výkladů. a) jednoduché pořadí: „lámání chleba – *agapé* – žehnání kalicha“ odpovídá klasickému průběhu židovské večeře.⁸⁷ b) pokud bychom chtěli chápat προλαμβάνω temporálně, museli bychom vnímat ἕκαστος ve v. 21 jako nadsázku, neboť svou večeři jedí napřed pouze dříve příchozí bohatí.⁸⁸ V druhé polovině v. 21, který je ilustrací k první polovině, se však píše jak o přesycených, tak o hladových.⁸⁹ „To, že jeden hladoví, ten druhý je však opilý, se nedá chápat jako explikace toho, že si každý své vlastní jídlo vezme předem.“⁹⁰ c) formulace ἐν τῷ φαγεῖν ve v. 21 je v případě temporálního výkladu nesrozumitelná. Vzhledem k veliké blízkosti formulace κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν ve v. 20 a také συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ve v. 33 je možné usuzovat, že ἐν τῷ φαγεῖν ve v. 21 se vztahuje právě

⁸⁴ at' už zahrnovala pouze chléb či také zbytky ze soukromého jedení.

⁸⁵ HOFIUS, Herrenmahl, s. 218n. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 293n.

⁸⁶ HOFIUS, Herrenmahl, s. 219n. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 291. Jinak KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 292: „Pavel by si ani v případě těch sytých korintšanů (srov. 1 K 4, 1.8) nemyslel, že by se nacpávali v bezprostřední přítomnosti hladovějícího bratra.“

⁸⁷ HOFIUS, Herrenmahl, s. 211-216.

⁸⁸ HOFIUS, Herrenmahl, s. 216n.

⁸⁹ Připusťme však, že tento argument není dostatečně průrazný. Doslovné chápání ἕκαστος nepovažují za nutné – s poukazem k 1 K 14, 26 – např.: KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 293. THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 294. S poukazem k 1 K 1, 12; 7, 2 SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 25.

⁹⁰ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 289.

ke společnému jedení toho, co korintští považují za večeři Páně, a proto může znamenat „v průběhu večeře Páně“.⁹¹ Pokud však bohatí začnou jíst dříve, žádné společné φαγεῖν se ve skutečnosti ani nekoná.⁹² d) problematickým zůstává předpokládaný fenomén dvou bezprostředně po sobě následujících sytících hostin, který není přesvědčivě doložitelný paralelami z tehdejšího okolního světa.⁹³

Tento argument se snažil oslabit LAMPE, jeho návrhu se ovšem rovněž dostalo kritiky ze strany zastánců netemporálního chápání korintského problému. Zmiňme argumenty, které uvádí KLINGHARDT:⁹⁴ a) vzývání lárů a geniality pána domu a císaře podle něho nemají místo na počátku *secundae mensae*, jak tvrdí LAMPE, nýbrž jsou zakončením *primae mensae*. Dění nad chlebem tedy nemůže být chápáno jako počátek *secundae mensae*. b) oběť spojená se vzýváním lárů a geniality pána domu a císaře, kterou LAMPE paralelizuje s děním souvisejícím s chlebem, se netýkala pevného pokrmu, nýbrž vína, zatímco požehnání chleba v židovském kontextu plní funkci modlitby na počátku jedení. c) nelze doložit, že by *secundae mensae* měla sytící charakter. d) korintští chudí se sytícím charakterem *agapé* počítají. Nelze je tedy přirovnat k pozdě příchozím, které zmiňuje LAMPE. e) podle LAMPEHO rekonstrukce zbývá na skutečné jedení mezi chlebem a kalichem jen pramálo času. Kostrbatá je i paralelizace kalicha s míšením prvního džbánu.

Podle tohoto výkladového modelu spočívá Pavlovo praktické řešení problému ve slovese ἐκδέχομαι, které je překládáno jako „přijímat se“ navzájem či „pohostit se“ navzájem. Tím je explicitně vyjádřena ta stejná myšlenka, která je implicitně obsažena v temporálně pochopené výkladové variantě, která toto sloveso překládá jako „čekat“.⁹⁵ Netemporální chápání problému korintské večeře však obtížněji zápasí s výkladem verše 34a: εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω.⁹⁶ Pavlův návrh, že hladový může jíst doma, se stává nesrozumitelným.⁹⁷ Již jsem výše⁹⁸ vyložil, že verš 22a nemůže být chápán jako návrh řešení. Je řečnickou otázkou, která má naznačit, že kdo na shromáždění chodí jen proto, aby se najedl, může zůstat doma. Netemporální výklad ἐκδέχομαι pak

⁹¹ THEISSEN, Soziale Integration, s. 300. Tuto nesnadnost připouští i SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 14.

⁹² HOFIUS, Herrenmahl, s. 217. Jako argument pro tvrzení, že se zde předpokládá souběžné jedení celého sboru, HOFIUS uvádí v. 20: συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ.

⁹³ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 14n.

⁹⁴ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 282-286.

⁹⁵ LAMPE, Herrenmahl, s. 205.

⁹⁶ ČEP: „Kdo má hlad, ať se nají doma.“

⁹⁷ SALZMANN, Jorg, Christian. *Lehren und Ermahnungen*, Tübingen : J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1994, s. 55, pozn. 72.

⁹⁸ Viz s. 11.

nutí k podobnému pochopení Pavlovy formulace i ve v. 34a. Pavel by zde pak nechtěl nic jiného než zdůraznit rozdíl mezi večeří Páně a obyčejnou večeří doma.⁹⁹ Věta εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω pak má znamenat pouze: komu jde jen o jídlo a ne o společenství, ten ať do shromáždění vůbec nechodí.¹⁰⁰

To však není příliš přesvědčivé vysvětlení. Opravdu zde Pavel dvakrát opakuje tu stejnou myšlenku? Opravdu chtěl Pavel dvojitým opakováním těchto formulací zdůraznit vyloučení těch, kteří nemají k večeří Páně správný přístup? Tento výklad nebere ohled na různé kontexty, resp. rozdílné rétorické momenty, ve kterých Pavlovy výroky o ‚jedení doma‘ stojí: Zatímco v. 22a patří k Pavlově řečnický vyostřené kritice jednání bohatých korint'anů, v. 34a je součástí vlídného napomínání, které má za cíl uchránit korint'ské společenství od soudu. Tento verš navíc nic nenapovídá o tom, že by hlad byl tomu, o kom se mluví, jedinou motivací ke shromáždění. Zasyčení hladu je pouze jedním z vícero regulérních prvků očekávání vůči večeří Páně. Pokud bychom ve v. 34a chtěli vidět záměr vyloučit ty, kteří se účastní z důvodu hladu, museli bychom jej důsledně vztáhnout také na chudé: ti, kteří do shromáždění chodí jenom kvůli tomu, aby se najedli z cizích darů, nemají tam co dělat. Dle mého názoru takové omezení charitativního aspektu večeře Páně nebylo Pavlovým záměrem.¹⁰¹

V případě verše 34a působí výklad zastánců temporálního pochopení korint'ského problému mnohem přesvědčivěji: Pavel zde předjímá možný argument bohatých, že jim hlad brání počkat na později přicházející účastníky.¹⁰² Pavel zde necílí k přesazení

⁹⁹ „Verši 33 následující nařízení ve v. 34a (εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω) nepřináší žádný argument pro námi odmítnutý výklad slov ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Bylo by totiž pochopeno zásadně chybně, kdybychom chtěli interpretovat: Hladoví bohatí se mají před začátkem bohoslužby najíst doma dosyta, aby pak při bohoslužebném shromáždění mohli čekat tak dlouho, než se dostaví i chudí členové sboru. To nařízení cílí mnohem spíše – jako již otázka ve v. 22a (μη γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;) – k přísnému rozlišování soukromého jídla a večeře Páně.“ HOFIUS, Herrenmahl, s. 221n.

¹⁰⁰ „Tak je to v posledu pouze jediný konkrétní pokyn, který Pavel korint'anům dává: Totiž se vzájemně přijímat a přinesené potraviny jakožto συμβολαί dát k dispozici celému společenství. Poukaz k ‚jedení v domech‘ (11, 22.34) proti tomu není žádným dodatečným návrhem, nýbrž rétorickým odůvodněním: Kdo jí jen proto, aby se najedl a aniž by mu záleželo na společenství, ten to má dělat pro sebe; neboť pokud mu jde výlučně o nasycení, není ve společenství na správném místě, pak je mu ‚shromáždění k soudu‘“ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 299.

¹⁰¹ Srov. Ř 12, 20.

¹⁰² LAMPE, Herrenmahl, s. 205.

agapé do soukromých domů. K vlídnému tónu závěrečného napomínání ohledně večeře Páně patří i to, že Pavel argument bohatých¹⁰³ bere na vědomí a činí mu jistý ústupek.

1.1.3 Vlastní rekonstrukce

Po vylíčení obou základních modelů korintské večeře docházím k závěru, že argumenty zastánců netemporálního pojetí nepřesvědčují dostatečně o adekvátnosti vyloučení časového aspektu z významu sloves *προλαμβάνω* a *ἐκδέχομαι*. Poukazy k tomu, že netemporální typ rekonstrukce lépe odpovídá doložitelným modelům běžné židovské večeře, zatímco pro dvě bezprostředně po sobě následující sytící hostiny v helénismu nenacházíme paralely, však vedou k další kritice temporálních modelů.

Již jsem výše vyložil argument proti modelu, podle kterého dění nad chlebem a dění nad kalichem bezprostředně následují, zatímco *agapé* oběma aktům předchází.¹⁰⁴ Podle tohoto argumentu se jakási sytící večeře musela konat mezi lámáním chleba a kalichem. Doposud jsme však nechali stranou obecně uznávaný argument, podle kterého předčasný počátek jedení znamená jen předčasnou konzumaci přinesených potravin, ne však předčasné zahájení večeře lámáním chleba ve chvíli, kdy ne všichni stačili dorazit: „Kdyby dění nad chlebem bývalo stálo na počátku slavnosti, bývali by se pozdě příchozí mohli účastnit pouze eucharistie kalicha. Takové vyloučení chudých od eucharistie chleba by Pavel ostře káral.“¹⁰⁵ Tento argument bývá citován,¹⁰⁶ uznáván¹⁰⁷ a nahlížen v podstatě jako nevyvratitelný.¹⁰⁸ Samozřejmost tohoto argumentu bych však chtěl následujícím výkladem zpochybnit:

¹⁰³ Je možné, že mu byl tento argument zprostředkován ústním zpravodajstvím. Je dobře představitelné, že v Korintu zazněl v rámci výměny názorů mezi stranami sporu.

¹⁰⁴ Viz s. 16.

¹⁰⁵ Argument pokračuje: „To by navíc neodpovídalo sakramentálnímu chování dalších kruhů v Korintu. Právě proto, že byla sakramentální eucharistická slavnost na konci večeře Páně tolik ceněná, mohli bohatí bez špatného svědomí začít dříve jakožto maličkost; od toho bytostného, od svátosti – tak se domnívali – přece chudé nevyklučovali.“ NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, s. 71.

¹⁰⁶ Např. THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 299. COUTSOUIMPOS, *Community, Conflict, and the Eucharist in Roman Corinth*, s. 103.

¹⁰⁷ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 295. KLAUCK, Hans-Josef. *Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth*. In: *Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg: Echter Verlag, 1989, s. 48. LAMPE, *Herrenmahl*, s. 183, pozn. 4.

¹⁰⁸ „4. Pavel by při neúčasti na večeři Páně v případě, že by pozdě příchozí promeškali na počátku stojící přijímání chleba, reagoval značně příkřeji. ... ad 4: Tento argument nelze vyvrátit.“ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 13n.

a) Proč by se Pavel rozčiloval, že chudí nejsou přítomni při lámání chleba, když to, co Korintští provozují, vůbec οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν?¹⁰⁹ Jinak řečeno: Proč by Pavel kritizoval, že chudí formálně promeškali lámání chleba, když celý korintský sbor dávno minul večeři Páně obsahově? Pavlova formulace οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, pokud ji vezmeme vážně, znovu přináší otázku, nakolik můžeme průběh korintské večeře rekonstruovat podle paradosis, či v jakém smyslu se od ní odklonil. Korintští paradosis znali,¹¹⁰ zřejmě se tradicí přijatou od Pavla v určitém smyslu řídili,¹¹¹ avšak skutečnost, že Pavel zpochybňuje korintskou večeři jakožto večeři Páně, napovídá, že odklon korintských od toho důležitého, o co ve večeři Páně jde, je radikální. Proto musíme hledat, co je pro Pavla při večeři Páně důležité. Je tím formální přítomnost chudých při lámání chleba?

Zde je na místě se ptát, co vlastně dění nad chlebem a kalichem přesněji obnášelo. Domněnka, že byla recitována paradosis, zůstává nepodložená.¹¹² Můžeme však usuzovat, že při korintské večeři bylo nad chlebem a kalichem činěno to, co paradosis přikazuje: τοῦτο ποιεῖτε (v. 24.25) se může vztahovat na vzetí chleba, vzdání díky a lámání,¹¹³ ale také na jakési prohlášení¹¹⁴ souvislosti mezi svátostným děním¹¹⁵ a tělem Kristovým. Analogický průběh pak můžeme předpokládat i u kalicha.

¹⁰⁹ ČEP: „...není to už společenství večeře Páně.“ (v. 20b) Tuto Pavlovu formulaci se snaží oslabit např. BORNKAMM: „Kap 11, 20nn proto také neříká: když se scházíte, neslavíte již žádnou večeři Páně, nýbrž: vaším jednáním při předcházející hostině je slavnost večeře Páně zpochybněna a učiněna nemožností.“ BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, s. 275. Slova οὐκ ἔστιν však obsahují „faktické zjištění a hodnocení ve smyslu objektivní nemožnosti“ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 22n.

¹¹⁰ 1 K 11, 23.

¹¹¹ 1 K 11, 2.

¹¹² Při časové prodlevě mezi chlebem a kalichem, které rozdělují sytící *agapé*, by navíc paradosis zřejmě musela být při čtení rozdělena na samostatně znějící první část týkající se chleba a druhou část týkající se kalicha. Srov. HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 234n. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 44nn.

¹¹³ Srov. HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 227n. Významnost lámání a děkování potvrzuje také 1 K 10, 16.

¹¹⁴ Nelze vyloučit, že toto prohlášení souvislosti bylo obsahem díky při lámání chleba.

¹¹⁵ Přikláním se zde k názoru, že formulace τοῦτό μου ἔστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ve v. 24 se vztahuje spíše na akt braní, lámání a děkování než na samotný chléb jakožto substanci. Srov. LAMPE, *Herrenmahl*, s. 206.

Poukazem k citaci *paradosis* při večeři nemůže být ani *καταγγέλλετε* ve v. 26. Tímto zvěstováním je zřejmě myšleno spíše na eucharistickou modlitbu či samotné svátostné dění. To by však bez verbálního doplnění zůstalo nejednoznačné.¹¹⁶

b) Otázku, zda by Pavel kritizoval nepřítomnost chudých u lámání chleba, je možné zodpovědět kladně s poukazem na předpokládaný Pavlův *sakramentalismus*: Pavlovi na svátosti chápané především jako dění nad chlebem a kalichem¹¹⁷ záleželo tak, že by mu nepřítomnost chudých u dění nad chlebem vadila přinejmenším ve stejné míře jako nebratrské jednání při sytící hostině. Samotná definice sakramentalismu je věcí nesnadnou.¹¹⁸

Sakramentalismus korint'ánů bývá v souvislosti s 1 K 11, 17-34 spatřován v tom, že prý bohatí korint'áné nemají špatné svědomí, když chudí zmeškají *agapé*, protože od toho opravdu důležitého – od svátosti – vyloučení nejsou.¹¹⁹ Sakramentalismus Pavlův se pak zrcadlí v tom, že raději volí přesazení sytící večeře do soukromých domů, než aby ohrozil večeři Páně.¹²⁰ Připomeňme však, že konkrétně tyto návrhy jsou odvislé od určitého, ne nutně správného chápání korintského problému.

Velmi jednoduše a bez snahy o hlubší analýzu nyní rozumějme sakramentalismu jako víře, že rituální jednání prostředkuje přítomnost a působení božských sil.¹²¹ Takový sakramentalismus můžeme u Pavla i korintských nalézt.¹²² Problém korintské večeře pak bývá zastánci temporálního pojetí chápán ne jako nedostatek sakramentalismu, nýbrž jako „přecenění sakramentálního a z toho vyplývající sociální zvuč.“¹²³ Soustředění na svátost bylo tak výrazné, že ubývalo bratrské lásky. Domnívám se však, že zde není trefné mluvit o „přecenění“ sakramentalismu ani o tom, že by se korintská

¹¹⁶ HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 234n. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 44nn.

¹¹⁷ 1 K 10, 16 je poukazem, že chléb a kalich měli při večeři Páně oproti ostatnímu jedení výsadní svátostnou důležitost.

¹¹⁸ Srov. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 37n.

¹¹⁹ BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, S. 276. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, s. 71.

¹²⁰ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 294. THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 311 a 315.

¹²¹ Dostatečně obecnou a pro případ 1 K 11, 17-34 vhodnou definici „sakramentálního“ nabízí LAMPE: „skrze rituální jednání se božstvo se svou vůči lidem pozitivně působící silou stává bezprostředně přítomné.“ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 199, pozn. 49.

¹²² 1 K 10, 16-22; 15, 29. Srov. SODEN, Hans Von. *Zur biblischen Theologie : Sakrament und Ethik bei Paulus*. Gotha : Leopold Klotz, 1931, s. 23n. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 373n.

¹²³ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 13, pozn. 369. Jinak: HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 239n, pozn. 223 a KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 292. pozn. 50, kteří korintský problém vidí v profanaci večeře Páně.

večeře stala nepatřičně „masivně kulticko-sakramentálním jedením“.¹²⁴ (Jak rozumět tomu, že je přítomnost božských sil chápána příliš masivně? Lze přítomnost božských sil přecenit?) Dle mého názoru nesrozumitelné rozlišování méně a více masivního sakramentalismu nenapomáhá k orientaci v korintském problému: je lépe mluvit o sakramentálním automatismu.¹²⁵ Korintský problém podle temporálních koncepcí spočívá v tom, že svátost postoupila na tak výsadní místo, že ohled na sociálně slabší přestává být důležitý. Nejde však o intenzitu či způsob přítomnosti božských sil, jak je věřena, jako spíše o předpokládanou automatickou, až mechanickou účinnost rituálního jednání.¹²⁶

Pokud korintské mechanistické chápání svátosti patří mezi problémy, proti kterým Pavel bojuje,¹²⁷ je zřejmé, že formální neúčast chudých při lámání chleba, které si organizují bohatí, nemůže být bodem jeho kritiky. Naopak: pokud by Pavel kritizoval, že chudí u tohoto lámání chleba nejsou, pouze by potvrdil, že akt lámání chleba působí přítomnost božských sil mechanicky a že korintští boháči jsou v tomto smyslu pány nad večeří Páně. Pavlův sakramentalismus však není formalismus či svátostný automatismus. Pokud se korintští boháči domnívají, že mohou večeří Páně provozovat bez ohledu na své spolubratry, to, co činí, již podle Pavla není κυριακὸν δέιπνον, nýbrž ἴδιον δέιπνον: jejich vlastní večeře. Pak už Pavlovi skutečnost, že se chudí neúčastní na ἴδιον δέιπνον boháčů, vadí jenom z toho důvodu, že zůstávají hladoví a zahanbení (v. 22). Nevadí mu však proto, že by tím chudí promeškali domnělou svátost, kterou boháči sami sobě organizují.

c) I v případě, že bohatí lámou chléb dříve, než se chudí stihnou dostavit, je možné, že tito při svém pozdním příchodu naleznou zbytky toho chleba, který byl lámán.¹²⁸ Chudí tedy nemuseli být o eucharistický chléb (lze-li tak ještě nazývat to, co bohatí lámali) definitivně ochuzeni. Vzhledem k uzpůsobení prostorů, kde se mohli křesťané

¹²⁴ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 200.

¹²⁵ Srov. LAMPE, *Herrenmahl*, s. 199, pozn. 49.

¹²⁶ „...je většinou oprávněně vysvětlováno, že korintané rozumějí svátostem po magickém způsobu jako působícím *quasi ex opere operato*.“ SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband, 1 Kor 6, 12-11, 16*, Neukirchen-Vluyn : Benziger, 1995, s. 385.

¹²⁷ Srov. 1 K 8 a 10. Srov. SODEN, *Sakrament und Ethik*, s. 23n. BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, S. 298n.

¹²⁸ Navzdory 1 K 10, 17 nemůžeme předpokládat, že by eucharistickým chlebem byl pouze jeden konkrétní kus.

scházet,¹²⁹ je představitelná i varianta, že se později dorazivší postupně¹³⁰ formují do skupinek, ve kterých rovněž započnou večeři vlastním lámáním chleba, snad i natruc vůči boháčům, kteří jej dříve sami lámali v jejich nepřítomnosti.

Pro domněnku několikerého samostatného lámání chleba v jednotlivých skupinách v textu chybí jednoznačný podklad. Určitý poukaz bychom však mohli vidět ve formulaci ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν. V židovském prostředí bylo samozřejmostí, že večeře začíná právě lámáním chleba (a modlitbou).¹³¹ U Korint'ánů s pohanskou minulostí (1 K 12, 2) tento zvyk jednoznačně předpokládat nelze,¹³² na druhou stranu mohl být samozřejmostí pro žida Pavla, který dopis píše.

To je cesta, kterou mohou vznikat roztržky a skupiny, o kterých Pavel píše (v. 18n).

V tomto místě se také můžeme ohlédnout za dvěma výše uvedenými podpůrnými argumenty netemporálních modelů: a) Formulace ἐν τῷ φαγεῖν, která se podle kontextu vztahuje k jedení večeře Páně, nemohla být takto chápána v temporálních modelech, podle kterých se předčasné jedení konalo před večeří Páně a ne při večeří Páně. Pokud však počítáme s předčasným lámáním chleba, je tato formulace srozumitelná: to, co korintští boháči sami pro sebe dříve začnou, považují za jedení večeře Páně. b) Slovo ἕκαστος je v temporálních modelech problém brát doslovně už z toho důvodu, že skutečnost, že někdo jí dříve, implikuje, že jiný jí později. Slovo ἕκαστος však může znamenat to, že začít dříve je pravidlem, podle kterého se každý řídí, pokud zrovna nedorazí jako úplně ten poslední: každý má ve zvyku pustit se do jídla ve chvíli, kdy do společenství přijde, přičemž nebere ohled na toho posledního chybějícího, kterým je pravděpodobně pokaždé někdo jiný. Můžeme dále říci, že ἴδιον δεῖπνον jí opravdu každý včetně chudých. Slova ἴδιον δεῖπνον neoznačují potraviny, které se jí, ale celou událost večeře, kterou každý sám pro sebe (resp. každá skupinka pro sebe) pořádá. Situace v korintském sboru je taková, že κυριακὸν δεῖπνον neslaví nikdo.

Považuji tedy za oprávněné chápat slovesa προλαμβάνω a ἐκδέχομαι temporálně. Domnívám se však, že pořadí chléb – agapé – kalich bylo v Korintu dodržováno, přičemž problém, který Pavel řeší, spočívá v předčasném lámání chleba bohatými v okamžiku, kdy dosud není shromážděn celý sbor, případně v několikerém lámání chleba po jednotlivých skupinkách. Pavel navrhuje problém v praxi odstranit tak, že na sebe účastníci korintské večeře Páně budou s jejím počátkem vzájemně čekat.

¹²⁹ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 201.

¹³⁰ Také nemůžeme předpokládat, že by všichni chudí přišli najednou.

¹³¹ Srov. HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 238nn.

¹³² Navzdory 1 K 12, 2 je také pravděpodobné, že v korintském sboru nechyběla skupina křesťanů s původně židovskými kořeny. Srov. 1 K 1, 14; 16, 19 a Sk 18.

1.2 Pavlovy teologické intence

Je možné namítnout, že pokud Pavlovo vyjádření *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δέλιπνον φαγεῖν* vezmeme vážně, vzniká v textu sotva udržitelné pnutí: na jednu stranu korintští večeři Páně podle Pavlova soudu vůbec neslaví, na druhou stranu se ve v. 27 píše o možném nebezpečí, že budou k večeři Páně přistupovat nehodně. To pnutí je zde skutečně je, uspokojivě ho však nevyřešíme tím, že otupíme Pavlův ostrý teologický soud ve v. 20. Spíše musíme vzít v potaz stavbu celého oddílu.

Zatímco verše 27n mluví o nebezpečí nehodného přijímání, první argumenty či řečnické poukazy doprovázející Pavlovu kritiku ve verši 21n možnost provinění vůči tělu a krvi Páně nechávají stranou. Podkladem Pavlovy kritiky v úvodu oddílu je problematický vztah korintských k církvi a k těm, kteří nic nemají. Pavel předpokládá, že bude korint'ánům hanebnost jejich jednání poznatelná už na základě těchto obecných rétorických otázek, resp. s ohledem na předcházející oddíly textu. Nehodné přistupování k večeři Páně zde dosud není tématem. Proč Pavel nekritizuje korint'any za nehodné přistupování k večeři Páně už ve verši 22?

Jistý obrat ve stavbě oddílu představuje citace *paradosis* (v. 23b-25). Teprve od tohoto okamžiku, kdy Pavel připomene slova ustanovení, se argumentace odklání od obecných výtek a soustřeďuje na to, jak slavit večeři Páně řádně. Jakým způsobem se slova *paradosis* vztahují k problému korintské večeře a jak souvisí s Pavlovým řešením tohoto problému, zůstává mezi badateli diskutovanou otázkou.

Mnozí badatelé přejímají¹³³ tuto otázku, jak ji formuloval WEISS: „Skutečně není zcela jasně řečeno, do jaké míry má odvolání se na slova Páně a vysvětlení smyslu slavnosti sloužit k přemožení korintské nemravnosti. V této otázce spočívá vlastní problém této pasáže.“¹³⁴ Způsob, jakým WEISS otázku klade, předpokládá, že se v Korintu slaví večeře Páně, resp. že se korintští scházejí, aby ji slavili,¹³⁵ při slavení se však vyskytují nepřístojnosti¹³⁶ spíše sociálně-mravního charakteru,¹³⁷ které se Pavel snaží potřit odvoláním se na *paradosis*: „...Pavel zde nenabízí žádné úplné rozvinutí svého učení a praxe o večeři Páně. Spíše se snaží s ohledem

¹³³ Doslovné citace: LAMPE, *Herrenmahl*, s. 209, pozn. 75. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 302. THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 312, pozn. 1.

¹³⁴ WEISS, Johannes. *Das Urchristentum*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1917, s. 510.

¹³⁵ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 183.

¹³⁶ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 8. SCHRAGE, podobně jako většina badatelů v německé jazykové oblasti, používá pro označení korintského problému slovo „Missstände“.

¹³⁷ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 209, THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 297 a 312.

na jemu předanou paradosis jakožto kritérium (v. 23-25) v Korintu rozmohlé nepřístojnosti při večeři Páně, které jsou následkem scestného bludařského, sakramentálního a individualistického pojetí večeře, korigovat.¹³⁸ Badatelé, kteří se v posledních desetiletích soustředí na sociologickou analýzu problému, docházejí k závěru, že korintský problém není v kontextu doby ničím neobvyklým: specificky křesťanská je pouze teologická argumentace.¹³⁹ KLINGHARDT na základě dobových dokladů o užití obrazu těla pro společenství¹⁴⁰ poukazuje na to, že Pavel od okolí přejímá nejen obvyklé praktické řešení problému, ale i helénistickou ideologii hostin, kterou však nově teologicky kvalifikuje.¹⁴¹ Myšlenková cesta od obsahů paradosis k praktickým pokynům, které má paradosis podle WEISSE a dalších argumentačně zakládat, však není z biblického textu dostatečně zřetelná a zůstává tématem diskusí. Jestliže Pavel cituje paradosis jakožto korektiv a normu vůči korintskému zneužití večeře Páně, není snadné přesněji určit smysl citace.¹⁴² Lze sice najít vícero možných, ne však příliš přímých smyslových spojnic, kterými teologické implikace paradosis korespondují s etickými důsledky pro chování korint'ánů.¹⁴³ Podle WEISSOVY expozice problému však zůstává nejasné, proč Pavel v reakci na zprávu o problému korintské večeře jako argument citoval právě paradosis, aniž by více rozvedl, jak její obsah s praktickými pokyny souvisí.

Domnívám se však, že otázka, jak ji formuloval WEISS, nebere dostatečně vážně skutečnost, že Pavel ve v. 20 zpochybňuje korintskou večeři jako večeři Páně. Dle mého názoru by bylo podceněním radikality Pavlova teologického soudu, kdybychom se domnívali, že citace paradosis jakožto slov ustanovení večeře Páně přináší pouze dílčí, byť důležitý argument ve složitě vedeném argumentačním sledu¹⁴⁴ cílícím k etické nápravě či kritérium, které má korigovat korintské slavení večeře Páně narušené nějakým podružným nešvarem. Večeře Páně je chováním korint'ánů zrušena!

Z Pavlova teologického soudu ve v. 20, podle kterého Pavel korintskou večeři za večeři Páně nepovažuje, je zřetelné, že v Korintu nejde o nějaký akcidentální problém spočívající v nesrovnalostech v sociální oblasti. Citace paradosis proto nenabízí pouze nějaký dílčí argument k morální nápravě, nýbrž má znovu položit na pravý základ to, co se svému základu radikálně vzdálilo. Paradosis nemá být jen poukazem pro korekturu nemravného jednání, nýbrž radikálním zrušením sobecké ἰδιον δειπνον korint'ánů a

¹³⁸ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 8.

¹³⁹ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 206.

¹⁴⁰ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 307-315.

¹⁴¹ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 370n.

¹⁴² SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 29.

¹⁴³ Možnosti navrhuji např. HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 238nn. LAMPE, *Herrenmahl*, s. 209nn. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 302-322.

¹⁴⁴ Např. podle KLINGHARDTA je paradosis pouze pomocným argumentem pro chápání večeře Páně jako zvěstování Kristovy smrti. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 303-306.

opětovným založením κυριακὸν δεῖπνον. Korintská večeře se vzdálila večeři Páně natolik, že Pavel musí znovu začít od toho nejzákladnějšího: od Kristovy večeře v tu noc, kdy byl vydán.

Pokud chápeme citaci paradosis jako počín obnovného založení večeře Páně, je srozumitelné, proč Pavel paradosis uvádí, aniž by explicitně vysvětloval souvislost mezi jejím teologickým obsahem a praktickými pokyny pro slavení večeře Páně. V okamžiku, kdy Pavel paradosis předkládá, je zkrátka nutné korintským ujasnit, kdo je původcem¹⁴⁵ a Pánem večeře Páně, pokud tato má být skutečnou večeří Páně. Tímto Pánem je κύριος Ἰησοῦς, který byl vydán (v. 22) a který přijde (v. 26). Teprve pokud je toto zjevné a korintským je nabídnuta možnost vrátit se ke slavení skutečné večeře Páně, má smysl, aby se Pavel zabýval tím, co obnáší hodné či nehodné jedení.

Proti návrhu chápat citaci paradosis jako zlom a nové založení večeře Páně můžeme namítnout, že v. 30, který problém při korintské večeři staví do souvislosti s tělesnou kondicí členů korintského sboru, předpokládá možnost nehodného jedení večeře Páně i zpětně před okamžikem, kdy Pavel večeři Páně citací paradosis obnovuje. Mohli se korintští nějak provinit, pokud to, co slavili, podle Pavla vůbec nebylo večeří Páně? Bylo by ovšem zkratkovité se domnívat, že pokud Pavel popírá korintskou večeři jakožto večeři Páně, že tím rovněž popírá vinu korintských na tom, jak se večeři Páně, jejíž tradici Pavel ve sboru dříve předal (v. 23), zpronevěřili. To, že korintská zvůle již není večeří Páně, neznamená, že není proviněním vůči večeři Páně. Soud, že dosavadní korintské slavení bylo proviněním, však lze učinit teprve ve chvíli, kdy citace paradosis zazněla jako nové pozvání k večeři Páně, čímž rovněž posloužila jako klíč k plnému rozpoznání zvrácenosti předchozí korintské praxe.

Ačkoli tedy korintské večeření není možné nazývat večeří Páně, je přesto z perspektivy paradosis proviněním vůči Kristu. Neboť jako korintští Krista nemají mechanisticky ve své moci (když se o to namyšleně pokoušejí, jejich počín není večeří Páně), podobně nemohou Kristovo panství svojí soběstředností, namyšleností ani prostým nepochopením zrušit a Krista ze sborového shromáždění vyloučit. Pnutí obsažené v tom, že současné korintské večeření vůbec není večeří Páně a zároveň je proviněním vůči Kristově tělu a krvi, musíme chápat v kontextu skutečnosti, že Kristem a účinky

¹⁴⁵ Pro výklad formulace ἀπὸ τοῦ κυρίου (v. 23) viz SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 29nn.

jeho spásy nelze svévolně disponovat, ani jejich působení zamezit či vyloučit a tím zbavit sborové večeření závaznosti vůči Kristu.¹⁴⁶

Zmínka o slabých, nemocných a umírajících v korintském sboru bezprostředně následuje jako ilustrace verši 29, podle kterého sám sobě jí a pije odsouzení, kdo jí a pije *μη διακρίνων τὸ σῶμα*. Tohle je zřejmě kámen úrazu, zde korintští chybili. Co má však Pavel tímto obratem na mysli?

Smysl slovesa *διακρίνω* není jednoznačný. Jeho význam může být: *rozlišovat, oddělovat, rozhodnout*, ale také *posuzovat* či *správně posuzovat*.¹⁴⁷ Někteří badatelé ve formulaci *μη διακρίνων τὸ σῶμα* spatřují výzvu k rozlišování svátostného a nesvátostného pokrmu.¹⁴⁸ Podle v. 26-28 však přijímaným pokrmem není tělo, nýbrž chléb. Slovo *σῶμα* se proto může vztahovat především k *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ve v. 24, čímž by odkazovalo ke Kristově tělu obětovanému na kříži, které je uvedeno do přímé souvislosti¹⁴⁹ s lámaným chlebem, či k vzdálenějšímu *τὸ σῶμα ἔν ἐστιν* v 1 K 12, 12, čímž by odkazovalo k tělu jakožto společenství církve. Ani ohlédnutí k 1 K 10, 16 neumožní dospět k závěru, že by pouze jeden z těchto významů slova *σῶμα* byl v 1 K 11, 24 spatřován oprávněně. Slovo *σῶμα* si ponechává jistou dvojznačnost, která spojuje prvek christologický a eklesiologický.¹⁵⁰ Formulace *διακρίνειν τὸ σῶμα* pak může znamenat právě: být si vědom souvislostí mezi Kristovou smrtí a tělem církve.

Tezi o souvislosti mezi obětovaným tělem Kristovým a tělem církve nelze učinit pouze na základě víceznačnosti Pavlova užívání slova *σῶμα*. Základní souvislost mezi Kristovým tělem, resp. jeho smrtí, a společenstvím věřících je obsažena už v *paradosis*. Aniž bychom si činili nárok na vytěžení všech teologických obsahů *paradosis*,¹⁵¹

¹⁴⁶ Srov. LAMPE, *Herrenmahl*, s. 212n.

¹⁴⁷ SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 67. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, s. 306n.

¹⁴⁸ Takto např. THEISSEN, *Soziale Integration*, s. 306. Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 51, pozn. 587.

¹⁴⁹ V této práci bych se chtěl vyhnout úvahám o způsobech Kristovy přítomnosti a jejím vztahu k chlebu a kalichu(!). Domnívám se, že takové úvahy nejsou vůdčím tématem Pavlova pojednávání o večeři Páně.

¹⁵⁰ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband*, s. 50n.

¹⁵¹ Vlastním tématem této práce není Pavlovo pojetí večeře Páně. Takto vymezené téma by žádalo zevrubnější zohlednění svědectví 1 K 10 i ostatních novozákonních poukazů, což by rámec této práce dalece překročilo.

zmiňme prvky, které jsou nejpodstatnější pro naši souvislost: Formulace τοῦτό μου ἔστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν odhaluje důležitý moment, který Pavel i jinde argumentačně užívá pro posílení soudržnosti společenství a ohledu na druhého: 1 K 8, 11n: „Jenže tak bude ten slabý tvým poznáním uveden do záhuby – bratr, pro kterého Kristus zemřel! Když takto hřešíte proti bratřím a ubíjíte jejich slabé svědomí, hřešíte proti Kristu.“¹⁵² Kristovo tělo ὑπὲρ ὑμῶν je základem jeho panství, ale i vzájemného vztahu těch, pro které Kristus zemřel. V analogickém smyslu je Kristova krev¹⁵³ základem nové smlouvy. Již v paradosis se tedy v těsné blízkosti výpovědi, že Pánem večeře Páně je κύριος Ἰησοῦς, nalézá vykročení k důsledku Kristovy smrti ὑπὲρ ὑμῶν, totiž k založení společenství.

Ve večeři Páně se dle pokynu paradosis má ποιεῖν – *činit* to, co činil Kristus v noc, kdy byl vydán. Smyslem tohoto činění je ἀνάμνησις – *připomínka* (v. 24.25). Úzká souvislost slov ἀνάμνησις a ποιεῖν neumožňuje chápat ἀνάμνησις jako ohlédnutí se či pouhou vzpomínku na minulost. Znamená činění, zpřítomnění minulosti,¹⁵⁴ platnost minulosti v přítomnosti. To, co Ježíš svou smrtí učinil, se přítomně rozdílí přijímajícím. V tomto smyslu také Pavel slova paradosis rozšiřuje vlastním komentářem (v. 26): při jedení a pití jde o καταγγέλλειν – zvěstování smrti toho, který přijde. Jakkoli slovo καταγγέλλειν je především záležitostí slova,¹⁵⁵ nelze zvěstování oddělovat od neverbálních dějů a tak vytrhávat z celku večeře Páně. Zvěstování Kristovy smrti nespočívá pouze v tom, co se při večeři Páně říká, ale i v tom, co se přítomně děje. Na spásné účinky Kristovy smrti se při večeři Páně nevzpomíná jako na minulost. Jsou ve večeři Páně aktuální. Projevem této aktuálnosti je společenství, které je Kristovou smrtí založeno.

Pavel zdůrazňuje, že při večeři Páně jde o zvěstování smrti Páně ὑπὲρ ὑμῶν. Můžeme usuzovat, že tento obsah nebyl korintským zcela zřejmý. Otázkou zůstává, zda se zcela vytratil z jejich pochopení večeře Páně, či zda v myslích teoreticky zůstal, ale

¹⁵² Obdobně Ř 14, 15: „Neuváděj tedy svým jídlem do záhuby toho, za něž Kristus umřel!“ v řeckém znění tohoto verše je užito slov ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν, zatímco v 1 K 8,11 je užito jiné spojky: ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. Smysl však zůstává stejný.

¹⁵³ Nejde zde ani tolik o krev jakožto substanci, jako spíše o označení smrti. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 37n.

¹⁵⁴ Podobně vzpomínání ve Starém Zákoně znamená „zpřítomňující zřetel k Bohem započatému platnému dění“. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 41nn.

¹⁵⁵ HOFIUS, *Herrenmahl*, s. 234n.

bezohledným způsobem slavení večeře byl prakticky popřen. Důsledkem tohoto zapomenutí či popření je nefunkčnost sboru jakožto těla Kristova.

„Rozlišovat tělo, vážít si těla Kristova v jeho zvláštnosti znamená rozumět, že pro nás vydané a ve svátosti přijímané tělo Kristovo spojuje přijímající vzájemně jakožto ‚tělo‘ církve.“¹⁵⁶ Tuto plnost významu těla Kristova korintští nevnímali dostatečně na vědomí, čímž se minuli s obsahem pravé večeře Páně. Korintští se zpronevěřili tomu, o co při večeři Páně jde.¹⁵⁷ Pavel tělesné choroby a slabosti členů korintského sboru¹⁵⁸ uvádí do souvislosti s tímto pomýlením. Je však nepravděpodobné, že by je chápal jako následek nehodného požívání magicky účinkujících živlů. Spíše můžeme říci, že Pavel vidí neduživost těl korintských křesťanů ve stínu neduživosti korintského společenství jakožto těla Kristova: právě ve chvíli, kdy by církev měla být tělem Kristovým nejviditelněji i nejhmataelněji, se proti tělu Kristovu provinuje. Z toho pramení odsouzení, které korintští sami sobě připravují.

Zde je třeba odmítnout myšlenku, že by svátostné jedení chleba a pití kalicha bylo podle Pavla problematizováno či znehodnoceno bezohledností při sytící agapé.¹⁵⁹ Přijímat *ἀναζίωσις* – *nehodně* nespočívá až v tom, že by se korintští vedle vcelku způsobného jedení chleba a pití kalicha ve zbývajících okamžicích hostiny chovali bezohledně ke svým bratřím. Podstata nehodného přijímání neleží vně slavení svátosti. Problém je mnohem spíše ten, že se korintští už tím, jak sobecky přijímají samotný chléb a kalich, proti svým bratřím a i vůči Kristu provinují.¹⁶⁰ Nejde tedy o způsobilost přijímajícího určenou jeho chováním mimo svátostný akt (např. při sytící agapé), ale o způsob přijímání svátosti samé. Večeře Páně je určena hříšníkům. Je určena těm, pro které Kristus zemřel, resp. pro jejichž hříchy Kristus zemřel.¹⁶¹ Nehodné přijímání proto není zapříčiněno morální nezpůsobilostí, ale uzavřeností vůči tomu, co Kristus ve večeři Páně dává hříšníkům, pro které zemřel.

¹⁵⁶ BORNKAMM, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, s. 301.

¹⁵⁷ ČEP volněji, avšak trefně překládá v. 29: „Kdo jí a pije a nerozpoznává, že jde o tělo Páně, jí a pije sám sobě odsouzení.“

¹⁵⁸ Je pravděpodobné, že explicitní zpráva o zdravotním stavu korintských křesťanů byla Pavlovi předána v dopise či ústně.

¹⁵⁹ Toto pojetí je do značné míry implikováno už WEISSOVOU expozicí, která se snaží chápat paradosis předně jako korektiv nepřístojností morálního charakteru.

¹⁶⁰ Zde se nově vyjevuje, že přesazení sytící hostiny do prostoru mimo shromáždění není řešením.

¹⁶¹ Srov. 1 K 15, 3: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. ČEP: „...Kristus zemřel za naše hříchy...“

V tomto smyslu musíme chápat i Pavlův návrh ve v. 28, jak nehodnému přistupování předcházet: δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.¹⁶² Zkoumání – δοκιμάζειν, které Pavel doporučuje, neznamená naplnění morálního předpokladu, který člověk musí splnit, než k večeři Páně přistoupí. Toto zkoumání je stavem člověka, ve kterém přistupuje přiměřeně tomu, co je nabízeno a jak to člověka zavazuje. Znamená otevřenost vůči intencím večeře Páně.¹⁶³ Znamená přistupovat tak, abychom večeři přijímali jako κυριακὸν δεῖπνον a ne jako ἴδιον δεῖπνον.

Je zřejmé, že Pavlovi jde při večeři Páně o více než jen o zrušení sociálních rozdílu, o čekání či rozdělení se. Na tyto praktické pokyny nelze obsah oddílu redukovat. Teologické intence zde nejsou pouze argumentem pro pořádek na úrovni sociální. Praktická stránka slavení večeře Páně je pouze průvodní vůči vůdčímu teologickému záměru: Pavlovi jde o to, aby se korintská večeře stala opět večeří Páně. Toho se nedocílí pouze tím, že na sebe korintští počkají či se rozdělí. Čekání a rozdělení se je důsledkem toho, že jsou otevření vůči tomu, o co při večeři Páně jde: o spásu skrze Kristovu smrt a o společenství, které je v této smrti založeno.

Tezi některých badatelů,¹⁶⁴ podle které se Pavel na křesťanském základě pokouší dosáhnout helénistického ideálu, proto musíme obrátit a teologicky radikalizovat: Není přiměřené chápat Pavlův počín v 1 K 11, 17-34 jako podkládání helénistické ideologie a společenské formy teologickými argumenty. Pavel spíše s dostupnou formou a ideologiemi pracuje v tom smyslu, že hledá, v jaké podobě mohou či nemohou být prostorem pro konání večeře Páně. Společenský řád či spíše neřád, podle kterého korintští svou večeři pořádají, konání pravé večeře Páně neumožňuje. Ve své dosavadní sociálně necitlivé podobě je prostorem pouze pro ἴδιον δεῖπνον, která je popřením večeře Páně. Nelze říci, že Pavel používá teologické argumenty, aby dosáhl helénistického ideálu: Pavel používá dostupnou společenskou formu jako prostor pro křesťanský obsah, který je normou a kritériem této formy.

Pavlovým cílem v 1 K 11, 17-34 je dostupnou formu reformovat tak, aby mohla být obsahově naplněna večeří Páně. Kritériem této reformy je založení na Kristu jakožto

¹⁶² ČEP: „Nechť každý sám sebe zkoumá, než tento chléb jí a z tohoto kalicha pije.“

¹⁶³ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 50.

¹⁶⁴ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 370. Podobně LAMPE, *Herrenmahl*, s. 206.

Pánu, ale zároveň důsledné vztažení k těm, kteří jsou příjemci Kristovy spásy. Kristus a ti, za které zemřel, jsou východiskem Pavlova pojednávání o večeři Páně.

Pokud chceme rozumět obsahu shromáždění k večeři Páně jako bohoslužbě, můžeme zobecnit Pavlovy intence takto: Pavlovým záměrem je reformovat dostupnou formu tak, aby mohla být naplněna bohoslužbou. Kritériem této reformy je založení na Kristu jakožto Pánu, ale zároveň důsledné vztažení k těm, kteří jsou příjemci Kristovy spásy. Z těchto úvah je zřejmé, jaký aspekt, resp. směr bohoslužby, je zde pro Pavla vůdčí: bohoslužebnou formu reformuje tak, aby byla přiměřená spáse, kterou ve večeři Páně Kristus rozdílí, a proto i těm, kterým ji rozdílí. Má být přiměřená tomu, jak Bůh slouží lidem. Bůh je zde subjektem bohoslužby.

Tím se však lidská účast na bohoslužbě neredukuje na přijímání. Lidskou odpovědí je účast na Kristem založeném společenství a žití vzájemnosti se spolubratry, které zahrnuje i čistě praktické aspekty: například služba korintských boháčů Bohu měla zajisté spočívat v tom, že přinesli potraviny i pro ty, kterým se jídla nedostávalo. Korintští boháči v tomto smyslu měli být prostředníky Boží služby. Zvrhlá korintská večeře však kvůli chování jejich účastníků nemohla být bohoslužbou. Kde slouží Bůh, tam to vypadá jinak. Pavel reformuje korintské večeření, aby mohlo být projevem Boží služby člověku.

2. Bohoslužba duchovních darů¹⁶⁵ – 1 K 12-14

2.1 Problémy při korintské bohoslužbě duchovních darů

Společná večeře nebyla jedinou formou spolubytí korintských křesťanů. O shromáždění celého¹⁶⁶ sboru pojednává také 1 K 14. Verše 26-33 obsahují Pavlova konkrétní doporučení ohledně pořádku takového shromáždění. Pro jeho rekonstrukci však v textu samotném nenalzáme příliš mnoho indicií. Pavel nikde přímo nepopisuje ani nehodnotí, jak dosavadní praxe tohoto korintského scházení vypadá. Píše pouze v náznacích o tom, jak by vypadat měla. Svá doporučení však doprovází širokou argumentací, která začíná již v kapitole 12.¹⁶⁷ Z důrazů Pavlovy argumentace domýšlíme, co bylo problémem tohoto korintského scházení. Pokud Pavel něco zdůrazňuje, můžeme se domnívat, že to v Korintu právě nebylo samozřejmé. Výčty různých bohoslužebných prvků mohou napovědět o průběhu shromáždění. Nesmíme však k textu přistupovat s předpokladem, že Pavlovým hlavním tématem a záměrem v kapitolách 12-14 je pevný liturgický pořádek. Pavel zjevně nechce nějaký takový vybudovat.¹⁶⁸ Jeho tématem jsou spíše vzájemný vztah duchovní dary (konkrétně především mluvení jazyky a prorocství) v kontextu sborového shromáždění. Případná doporučení liturgického pořádku z tohoto hodnocení vyplývají. Výčet bohoslužebných prvků v 1 K 14, 26n sotva můžeme chápat jako úplný či závazný, ale spíše jako ilustrativní.¹⁶⁹

Na jaké problémy v korintském shromáždění můžeme z Pavlových vyjádření usoudit? Na nejobecnější rovině můžeme říci, že tam panuje nepořádek.¹⁷⁰ Řečníci mluví jeden

¹⁶⁵ Vyhýbám se zde užití zavedeného termínu „bohoslužba slova“ („Wortgottesdienst“). Jakkoli se v bádání pro označení korintského shromáždění popsaného v 1 K 14 hojně užívá, raději volím jiné označení, které není určeno pozdějším pevným rozlišováním bohoslužby slova a bohoslužby se svátostí.

¹⁶⁶ 1 K 14, 23

¹⁶⁷ Souvislost veršů 26-39 s předchozí argumentací naznačuje v. 26a: *Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί.*

¹⁶⁸ Je nepravděpodobné, že by Pavel měl slovem *τάξις* v 1 K 14, 40 na mysli nějakou pevnou liturgickou formu. Takové představě odporuje volnost Pavlova líčení ve v. 26-32.

¹⁶⁹ K neúplnosti seznamu bohoslužebných prvků v 1 K 14, 26nn poukazuje skutečnost, že ve výčtu chybí modlitba a děkování, resp. modlitba a děkování s vědomou myslí (1 K 14, 15), ke kterým důrazně vyzývá 1 Te 5, 17n.

¹⁷⁰ 1 K 14, 33: *οὐ γάρ ἐστίν ἀκαταστασίας ὁ θεός.* ČEP: „Bůh není Bohem zmatku. 1 K 14, 40: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.* ČEP: „Všechno ať se děje slušně a spořádaně.“

přes druhého,¹⁷¹ veliké oblibě se těší extatické mluvení jazyky,¹⁷² které je však srozumitelné pouze tomu, kdo je obdařen zvláštním darem rozumět a vykládat.¹⁷³ Obsah korintského shromáždění není přístupný a srozumitelný všem účastníkům, shromáždění se stalo jevištěm spirituálních prožitků jednotlivců. Tyto jevy, ale snad i průběh celého shromáždění zřejmě u některých členů sboru vyvolávají rozpaky.

K domněnce, že s rozpaky ohledně průběhu shromáždění bojují i samotní korint'ané, nás vede úvaha nad otázkou, proč se Pavel tématu vůbec věnuje. V pozadí 12, 1a: *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* tušíme dotaz, který korintští Pavlovi sami předkládají. (Podobně jako u 1 K 7, 1; 8, 1. Velmi blízká je také Pavlova formulace v 1 Te 4, 13.) Ten mohl být součástí předpokládaného dopisu korintských Pavlovi. Pro domněnku, že si zde Pavel téma nestanovil zcela sám, svědčí také skutečnost, že celý oddíl uvádí slovy *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*, avšak této terminologii se nadále spíše vyhýbá.¹⁷⁴ Pro duchovní dary užívá označení *χαρίσματα*.¹⁷⁵ Můžeme tedy usoudit, že *πνευματικῶν* je označení užívané více korintskými než samotným Pavlem, přičemž Pavel jeho použitím navazuje na otázku korintských, ale sám s ním dále nepracuje.¹⁷⁶ Genitiv plurálu *τῶν πνευματικῶν* skrývá určitou nejednoznačnost. Může být odvozen buď od maskulina nebo od neutra adjektiva *πνευματικός*. Nevíme tedy, zda předmětem korintské otázky byla *πνευματικὰ*, tedy duchovní záležitosti obecně, či *πνευματικοὶ*, duchovní lidé, *pneumatikové*. Sám Pavel užívá toto slovo v obou významech.¹⁷⁷ Je ovšem zřejmé, že korintskou otázku nepřejímá striktně tak, jak byla položena, a svou argumentací se snaží korintské učít přemýšlet nad duchovními věcmi novým způsobem. K tomu užívá termínu *χαρίσματα*. Přesná podoba korintského dotazu pro nás tedy nemusí být důsledně směrodatná.

K problému korintského shromáždění zřejmě patří pochybený způsob přemýšlení o duchovních darech, resp. mylný způsob jejich hodnocení. Znakem kvality duchovního daru se korint'ánům stala extatická povaha. Dochází k podhodnocení darů, které vytržení ducha neobnášejí,¹⁷⁸ a tím zřejmě i k nedostatku uznání pro ty členy

¹⁷¹ V. 27: *κατὰ δύο ἢ τὸ πλείστον τρεῖς καὶ ἀνὰ μέρος*. ČEP: „ať promluví dva nebo tři, jeden po druhém“. Podobně v. 30n.

¹⁷² Na velikou oblibenost tohoto fenoménu můžeme usuzovat právě z toho, že s ní Pavel z hlediska přínosu mluvení jazyků pro shromáždění polemizuje.

¹⁷³ 1 K 12, 30.

¹⁷⁴ 1 K 14, 1.37.

¹⁷⁵ 1 K 12, 4.9.28.30.31.

¹⁷⁶ Zcela opačně interpretuje vztah termínů *πνευματικὰ* a *χαρίσματα* KLINGHARDT, který se snaží doložit, že termín *χαρίσματα* je v daném kontextu původní, zatímco termín *πνευματικὰ* Pavel nově zavádí. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 349.

¹⁷⁷ Duchovní věci: 1 K 14, 1; pneumatikové: 1 K 14, 37.

¹⁷⁸ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 112n.

společenství, kterým duchovní dary extatické povahy svěřeny nebyly. Nadhodnocení duchovních darů extatické povahy v Korintu zřejmě vycházelo z představy, že tyto jsou dokonalejším či snad zcela dokonalým projevem spásy. S domnělou dokonalostí korint'anů a jejich bohoslužebných projevů Pavel polemizuje (1 K 4, 8; 13, 8-12).

2.2 Kritéria bohoslužebné nápravy

Pavel v kap. 12-14 přináší více kritérií či aspektů, které mají vést k nápravě bohoslužby. Tyto aspekty se různě prolínají či se opakují v různých místech textu. Pokusme se je nyní v základu nastínit.

a) Κύριος Ἰησοῦς (1 K 12, 3) – Korintští mají zřejmou tendenci hodnotit prvky bohoslužebného života podle jejich vnějších, formálních projevů, které se korintským zdají být více či méně ‚duchovní‘. Korintskému měřítku ‚duchovnosti‘ Pavel staví napříč kritérium jiné, kritérium Ducha Božího. Když se korintští Pavla ptají περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, začíná Pavel skrytou otázkou po tom, co je vlastně v pravém slova smyslu ‚duchovní‘.¹⁷⁹ Pavel oproti Korintským pravou ‚duchovnost‘ vidí ne v působivosti či extatičnosti projevů, ale v působení Ducha svatého, neboli v obsahové sepjatosti s Duchem svatým.¹⁸⁰

Není jednoznačné, zda cílem vzpomínky na pohanskou minulost korintských ve v. 2 je poukázat na víceznačnost extatických projevů. Pasivní tvary sloves ἄγω a ἀπάγω znamenají předně ‚vést‘ či ‚násilně odvést‘.¹⁸¹ Pokud bychom je chtěli vykládat jako označení extatických jevů, byl by smysl výpovědi ten, že extatické jevy patřily už k dřívějšímu pohanskému životu korint'anů a že tedy v životě křesťanském nemohou být kritériem pravé duchovnosti.¹⁸² Verš však může mít na mysli prosté zdůraznění, že pohanská existence obnášela otrocké odvedení, resp. nesvobodnou spoutanost¹⁸³ němými modlami, zatímco ke křesťanské existenci patří z moci Ducha svatého svobodné vyznání a přináležitost ke Kristu jakožto Pánu.

¹⁷⁹ Pavel zná i jiného ducha než Ducha svatého! Srov. 2 K 11, 4: πνεῦμα ἕτερον.

¹⁸⁰ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 112. Když SCHRAGE píše, že pozadím problému je „přehnaný pneumatismus a entusiasmus“, přejímá definici pneumatismu, jak ji razí právě korint'ané. Podle té se ‚duchovní‘ pozná podle vnějších projevů. Sám Pavel by však zajisté netvrdil, že problémem korint'anů je přehnaný pneumatismus, jako spíše scestný pneumatismus. Pravý pneumatismus přece nemůže být přehnaný.

¹⁸¹ SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 16, 37. U slovesa ἀπάγω SOUČEK nabízí pro pasivní tvar význam „být strhován“.

¹⁸² Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 122n.

¹⁸³ Srov. MALY, P. Karl. 1 Kor 12, 1-3, eine Regel zur Unterscheidung der Geister? *Biblische Zeitschrift – Neue Folge*, r. 10, Paderborn : Ferdinand Schöning, 1966, s. 84.

Pavel zdůrazňuje, že se obsahová sepjatost s Duchem svatým projevuje vyznáním Krista jakožto Pána. Řečnický tuto tezi vyostřuje do dvou pólů, přičemž zahajuje negativním: οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς.¹⁸⁴ Teprve pak pokračuje pozitivním: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.¹⁸⁵ Je otázkou, jak má být toto Pavlem předložené kritérium v praxi aplikováno. Máme předpokládat, že zvolání Ἀνάθεμα Ἰησοῦς a Κύριος Ἰησοῦς byly výkřiky, které v korintském shromáždění bylo možné slyšet? To nelze vyloučit.¹⁸⁶ Kdyby se však pravidlo rozlišování působení Ducha svatého redukovalo pouze na rozlišování podle dvou konkrétních zvolání, nebylo by příliš účinné.¹⁸⁷ Zvolání Ἀνάθεμα Ἰησοῦς a Κύριος Ἰησοῦς chápeme spíše jako dva základní póly, vůči kterým se lidský život, činění i mluvení orientuje. Tyto póly se mohou manifestovat při bohoslužebném shromáždění, působení Ducha svatého se však v žádném případě formálně neomezuje pouze na zvolání Κύριος Ἰησοῦς.¹⁸⁸ Obsah a intenci tohoto vyznání je třeba hledat i ve všech ostatních duchovních darech.

Pavel zde nechce dodat nějaké vnější měřítko a založit úřad, který by stanovoval, kdo je pro Krista a kdo proti Kristu. Spíše korintským nabízí nové vnitřní kritérium pravé duchovnosti, která žije z Ducha svatého. Pravým pneumatikem podle Pavla není ten, jehož projevy jsou duchovní podle v Korintu obvyklých měřítek nábožnosti, ale ten, kdo (slovem i životem) upřímně vyznává Ježíše jako Pána.¹⁸⁹ Nasměrování ke Kristu je základním kritériem pro uvažování nad projevy křesťanského života.

b) Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· (1 K 12, 4)¹⁹⁰ Dalším Pavlovým důrazem je rozmanitost jevů, které pochází od jednoho a téhož Ducha. Korintští zřejmě měli sklon zúžit katalog uznávaných duchovních projevů, případně je hierarchicky seřadit podle jejich ‚duchovností‘. Tomu Pavel oponuje: všechny rozličné

¹⁸⁴ ČEP: „žádný, kdo mluví z Ducha Božího, neřekne: ‚Ježíš buď proklet‘.“

¹⁸⁵ ČEP: „žádný nemůže říci ‚Pán Ježíš‘, jedině v Duchu svatém.“

¹⁸⁶ Srov. 1 K 16, 22.

¹⁸⁷ Takové pravidlo by nebylo aplikovatelné vůči těm, kteří mluví ve vytržení nesrozumitelnou řečí, případně by mohlo vést k tomu, že by jednoduchá formule Κύριος Ἰησοῦς byla zneužívána pro autorizaci všeho dalšího, co dotyčný prohlašuje.

¹⁸⁸ Srov. hned následující verše 1 K 12, 4-11.

¹⁸⁹ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 125n.

¹⁹⁰ Triadická formule ve v. 4-6 by si zajisté zasloužila samostatného výkladu. Pro náš kontext bohoslužby se však spokojíme s jejím nejzákladnějším významem, který všechny tři verše vyjadřují v podstatě synonymně.

duchovní dary pocházejí od stejného zdroje a jsou projevem téhož Ducha. Duch svatý jim všem propůjčuje duchovní kvalitu. Slovo χάρισμα, kterým Pavel ve svém pojednání nahrazuje termín πνευματικὰ, zdůrazňuje darovaný charakter duchovních projevů a jejich stálé nasměrování k dárci.

Rozmanitost projevů Ducha není postulátem. Rozmanitost projevů Ducha je skutečností. Ani v bohoslužbě, jak ji Pavel pojednává v 1 K 14, 26-39 není rozmanitost samoučelným záměrem. Pavlovým cílem je spíše dát prostor všem darům, které Duch reálně působí a které jsou ve sboru přítomny. Korintská bohoslužba duchovních darů tento prostor zřejmě ne všem dostatečně nabízela.

c) ἐκάστω δὲ δίδοται (1 K 12, 7) – Rozmanitost a množství duchovních darů nezůstává abstraktním tvrzením. Na otázku, jaké jsou všechny duchovní dary, však nelze odpovědět Pavlovým výčtem darů. Ten je pouze ilustrativní.¹⁹¹ Pavlův důraz míří ke člověku: „Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu.“ Rozmanitost a množství duchovních darů lze vidět na konkrétních lidech. Vůdčím motivem není touha po pestrosti sborového života, ale záměr zapojit každého, protože každému Duch uděluje zvláštní dar, aby jím dotyčný přispěl ke společnému prospěchu. Není vyloučeno, že někdo dostal darů více, ale nikdo v sobě nespojuje dary všechny (1 K 12, 29n). Podstatné je, že každý dostal nějaký.

Pavlův výčet duchovních darů v 1 K 12, 8-10 pro nás zůstává svým obsahem do značné míry nejasný. Nelze ho považovat za vyčerpávající ani není snadné určit význam jednotlivých darů a hranice mezi nimi. Obraty λόγος σοφίας a λόγος γνώσεως, které stojí na počátku výčtu, obsahují termíny, které se v Korintu zřejmě těšily velké oblibě, se kterými se však Pavel v předchozích kapitolách (1-3; 8) polemicky vyrovnává. Co jimi má přesně na mysli nyní, nevíme. Termín πίστις zde Pavel používá rovněž dosti neobvyklým způsobem: ne jako πίστις, kterou je člověk činěn spravedlivým (Ř 3, 28), ale jako zvláštní duchovní dar, kterým není obdařen každý. To odkazuje spíše k divotvorné víře, která hory přenáší (1 K 13, 2). Pro tento směr Pavlových myšlenek svědčí i sousedící χαρίσματα ἰαμάτων. Následná ἐνεργήματα δυνάμεων by pak ovšem označovala dar velmi podobný. Blízkost ἐνεργήματα δυνάμεων vůči daru uzdravování však může odkazovat k daru vyhánění zlých sil.

Výčet charismat v 1 K 12, 8-10 završují dvě dvojice, jejichž členy se vzájemně doplňují: προφητεία – διακρίσεις πνευμάτων a γένη γλωσσῶν – ἑρμηνεία γλωσσῶν. Jak si máme představovat to, co tyto dvojice označují, rovněž není zcela jednoznačné. Jak napovídá Pavlův výklad v kap. 14, hlavním rozlišovacím bodem mezi těmito dvojicemi je srozumitelnost. Ten, kdo mluví v jazycích – λαλῶν γλώσση, se ve stavu vytržení myslí¹⁹² modlí¹⁹³ proudem

¹⁹¹ Viz rozdíly ve výčtech darů v 1 K 12, 8-10. 28-30 a Ř 12, 6-8.

¹⁹² Předpokládá se vyřazení νοῦς. Srov. 1 K 14, 14.

nesrozumitelných slov.¹⁹⁴ Taková modlitba vyžaduje výkladu, resp. překladu, aby její obsah byl přístupným ostatním. Umění takového překladu je zvláštním charismatem.

To, že zbylá dvě charismata, proroctví a rozlišování duchů, patří rovněž dohromady, vyplývá z 1 K 14, 29. Obsahem a ovocem proroctví je „duchovní užitek, napomenutí i povzbuzení“ (1 K 14, 3),¹⁹⁵ ale i to, že je posluchač tím, co slyší, „souzen a usvědčován, vyjdou najevo věci skryté v jeho srdci, takže padne na kolena, pokoří se před Bohem a vyzná: ‚Vskutku je mezi vámi Bůh!‘“ (1 K 14, 24n). Pavel v 1 K 14, 26-29 označuje vystoupení proroka slovem ἀποκάλυψις. Co však proroctví, resp. zjevení, které má Pavel na mysli, konkrétněji obsahovalo, je nesnadné určit. Podobně nesnadné je rozpoznat, v jakém vztahu k proroctví stojí charisma označené slovesem διακρίνω. Předmět slovesa διακρίνω je v našem kontextu dvojí: 1. πνεύματα (1 K 12, 10); 2. obsah prorocké řeči (1 K 14, 29). Zkráceně bychom mohli říci, že jde o dar rozpoznat souvislost mezi prorockým slovem a Duchem svatým jakožto jeho původcem, nebo naopak varovat, pokud by tato souvislost byla problematická. Kritérium takového posuzování Pavel nabízí v 1 K 12, 3.¹⁹⁶ Hledání, zda intence předneseného proroctví obsahově souhlasí s vyznáním Κύριος Ἰησοῦς, či se v důsledku obrací v jeho opak, může být velmi nesnadné. Pavel také počítá s tím, že dar rozlišování duchů není dán každému, ačkoli nikdo od něho není principiálně vyloučen. Prorocké slovo je podle Pavla zkoumatelné a kritizovatelné, úsudek však není svěřen jednotlivci. Je kolektivní záležitostí.¹⁹⁷ Bylo by ovšem chybné se domnívat, že obsahem slovesa διακρίνω je především vynesení soudu, zda dané proroctví je či není z Ducha svatého. V předchozí kapitole o večeri Páně jsme viděli,¹⁹⁸ že διακρίνω v 1 K 11, 29 znamená spíše *domýšlet význam*, resp. podle toho významu skutečně jednat. Charisma διακρίσεις πνευμάτων tedy neskýtá nějakou formální autoritu či nadřazenost nad prorockým slovem. Znamená: podle kritéria v 1 K 12, 3 promýšlet a aplikovat, co a jak Duch svatý v prorockém slovu dává poznat.

Platnost kritéria v 1 K 12, 3 se neomezuje pouze na prorocké slovo. Toto kritérium tvoří rámec pro všechny duchovní dary. Tomu, že se charisma διακρίσεις πνευμάτων nemuselo vztahovat výlučně k proroctví, napovídá Pavlova intence v 1 Te 5, kde jsou ve v. 20 explicitně zmíněny prorocké dary, ale Pavlův pokyn v následujícím verši zní „Všecko zkoumejte, dobrého se

¹⁹³ Mluvení jazyky zřejmě úzce souvisí s modlitbou, chvalozpěvem a díkůvzdáním. Srov. 1 K 14, 14-17.

¹⁹⁴ Zda jde ve zvukové podobě mluvení jazyky rozeznat slova, není jasné. Mluvení jazyky se váže ke slovesu λαλῶ, nikdy však k λέγω. Pavel však obraz slov v souvislosti s mluvením jazyky užívá v 1 K 14, 10.19.

¹⁹⁵ οἰκοδομή, παράκλησις a παραμυθία. Παράκλησις však v Ř 12, 8 vystupuje jako samostatný dar.

¹⁹⁶ Jako orientační body mohou posloužit i jiná kritéria obsažená v Pavlově textu. Ta jsou však zajisté rozvedením a aplikací toho zásadního, popsaného v 1 K 12, 3.

¹⁹⁷ Z 1 K 14, 29 sice jednoznačně nevyplývá, zda οἱ ἄλλοι, kteří mají proroctví posuzovat, jsou rovněž proroky nebo jimi být nemusí. V 1 K 12, 10 se však počítá s tím, že dar διακρίσεις πνευμάτων může mít právě někdo jiný než ten, kdo má dar proroctví.

¹⁹⁸ S. 31-33.

držte.¹⁹⁹ V 1 K 14, 37 Pavel předpokládá, že bude posuzováno i to, co v dopise píše. Má to být posuzováno, aby byl rozpoznán a uznán autentický obsah, který odkazuje ke Kristu.

d) καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν ... καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν (1 K 12, 13) – Komplementarita jednotlivých charismat není tím nejzásadnějším, co obdarované spojuje dohromady. Tím je přináležitost k tělu Kristovu, která se uskutečnila skrze křest v Duchu.²⁰⁰ Souvislost mezi Kristovou smrtí, na níž věřící křtem získává účast,²⁰¹ a církví jakožto tělem Kristovým jsme pojednali výše v kapitole o večeři Páně.²⁰² Kristovo tělo vydané ὑπὲρ ὑμῶν je základem sounáležitosti těch, pro které Kristus zemřel.

Pavlovo podobenství o těle jde také dále než pouze k poukázání na komplementaritu jednotlivých údů. Samozřejmě, oko nemůže říci ruce: „Nepotřebuji tě!“ (v. 21), protože ji ve skutečnosti potřebuje. Představa, že by oko něco takového podniklo, však není tolik absurdní kvůli tomu, že ruka může být oku užitečná, ale spíše proto, že jsou jedním tělem, které nerozdělitelně patří dohromady. Údy těla nemohou žít izolovaně.

Obraz těla pro vylíčení sociálních vztahů byl v antice hojně užíván.²⁰³ Pavel s tímto obrazem pracuje svobodně, přizpůsobuje ho své představě o životě církve a ne naopak. To je vidět např. ze zpracování myšlenky ohledu a péče vůči slabým (v. 23n), která je nutná pro zachování soudržnosti těla. Sounáležitost údů těla tkví hlouběji než jen na rovině vzájemné užitečnosti. Důsledky jsou zřejmé: vzájemná péče, sdílení utrpení i slávy.

e) Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· (1 K 13, 8)²⁰⁴ – Nad všechny duchovní dary staví Pavel ἀγάπη, lásku, která je výkladem a kritériem toho, co má Pavel na mysli, když vyzývá k usilování o χαρίσματα τὰ μείζονα (1 K 12, 31a). Láska je vůči ostatním charismatům jako dokonalé vůči dílčímu, jako nepomíjivé vůči pomíjivému. Láska se řadí mezi

¹⁹⁹ πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. Není zde ovšem použito slovesa διακρίνω.

²⁰⁰ Je sporné, zda následný výrok „všichni jsme byli napojeni týmž Duchem“ odkazuje spíše ke křtu či k večeři Páně. Srov. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 334n.

²⁰¹ Srov. Ř 6, 3-8. Večeří Páně je pak tato účast na Kristově smrti aktualizována.

²⁰² S. 31-33.

²⁰³ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 219n. Řecké σῶμα či latinské corpus se užívalo jako označení spolků. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 311-315.

²⁰⁴ V této práci se nechám stranou detailní rozpracování otázky, zda 1 K 13 je původní součástí textu. Věcná souvislost této kapitoly s obsahem kapitol přilehlých mi připadá dostatečně přesvědčivá. Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 276n.

ostatní charismata tím, že je darem, resp. ovocem Ducha,²⁰⁵ i tím, že svým obsahem odkazuje ke Kristu, resp. je odpovědí na Boží lásku v Kristu.²⁰⁶ Je však ostatním charismatům nadřazena jakožto kritika všech případných forem náboženského egoismu. Bez ní jsou všechna ostatní charismata bezcenná a neužitečná.

Kritické ostří vůči představám korintských se skrývá v důrazu na částečnost a pomíjivost ostatních charismat oproti ἀγάπη. Bohoslužebné projevy nejsou ničím o sobě dokonalým a trvalým, ale pouze míří k plnosti, k pomnutí toho, co je částečné. Podobně jako večeře Páně, jejíž trvání je určeno příchodem Páně: ἄχρι οὗ ἔλθῃ,²⁰⁷ míří prorocství, jazyky i poznání ke svému překonání (v. 8-10). Navzdory této dočasnosti jsou duchovní dary něčím, o co má člověk usilovat. Láska však v této snaze stojí na prvním místě (1 K 14, 1).

Považování některých duchovních darů za projevy dokonalé spásy pravděpodobně tvoří pozadí problému v 1 K 11, 2-16. V tomto oddíle Pavel pro případ modlitby a prorocství trvá na určitém způsobu úpravy vlasů, resp. pokrývky hlavy žen,²⁰⁸ který byl vyjádřením řádu stvoření, jak mu Pavel rozuměl. Pavlova představa o řádu stvoření, zde konkrétně vztahu muže a ženy, samozřejmě nese stopy dobové a kulturní podmíněnosti. Tuto kulturní, resp. zvykovou podmíněnost Pavel sám uznává ve v. 16. Trvá však na tom, že řád stvoření, jak je obecně chápán a přijímán, je třeba brát vážně. Korintské ženy zřejmě viděly tento řád stvoření jako překonaný a chtěly plně uskutečňovat nový řád spásy, v jehož pochopení se snad mohly odvolávat i na samotného Pavla.²⁰⁹ Podle Pavla však spása dosud nenastala plně.²¹⁰ Pavel nevidí při shromáždění zakoušenou předchuť řádu spásy v protikladu vůči řádu stvoření. Trvá proto na zvyklostech, aby ve věci vztahu řádu spásy a řádu spasení nedocházelo k ukvapenosti a nedorozumění.²¹¹

²⁰⁵ Srov. Ga 5, 22, Ř 15, 30.

²⁰⁶ Srov. Ř 8, 39.

²⁰⁷ 1 K 11, 26. Ve větice ἄχρι οὗ ἔλθῃ se neskrývá pouze temporální, ale i finální hledisko. Příchod Páně je to, k čemu večeře Páně směřuje. HOFIUS, Otfried. „Bis dass er kommt“ 1 Kor 11, 26. In: *Paulusstudien*, Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, s. 241-243.

²⁰⁸ Necháváme v této práci stranou detailnější rozbor toho, co úprava vlasů, resp. pokrývka hlavy v tomto případě obnášela.

²⁰⁹ Srov. 1 K 11, 2; Gal 3, 28.

²¹⁰ Srov. 1 K 4, 8-10.

²¹¹ V této práci nechávám stranou detailní rozpracování problému 1 K 14, 34-35. Verše zakazující mluvení žen při shromáždění protiřečí obsahu 1 K 11, 2-16, kde se podíl žen na bohoslužbách modlitbou či prorocstvím předpokládá. Souhlasím s těmi, kdo tyto verše považují za pozdější vsuvku. O problému textové integrity tohoto oddílu: SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 481-487.

f) πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω (1 K 14, 26) – Termín οἰκοδομή, budování,²¹² se ve 14. kap. objevuje sedmkrát a bývá chápan jako shrnutí Pavlových teologických intencí v tomto oddíle, tedy i jako hlavní kritérium a princip řádu, který se Pavel do korintské bohoslužby snaží vnést.²¹³ Nevyjadřuje cíl či ideál, ke kterému má církev spět, aby se stala chrámem Božím. Církev již je chrámem Božím.²¹⁴ Církev již je Boží οἰκοδομή.²¹⁵ Οἰκοδομή je *nomen actionis*,²¹⁶ označení procesu budování církve²¹⁷ jakožto těla Kristova. Tento proces není ani tolik sociologickou, jako spíše eschatologicky-eklesiologickou skutečností. Uskutečňuje se orientací života víry nejen k Bohu, ale i směrem k druhému.

Orientace života víry k druhému se ve shromáždění projevuje tím, že je obsah bohoslužebných projevů druhému člověku přístupný. Bylo by však zkratkovité považovat bezprostřední srozumitelnost za kritérium bohoslužebného života.

O tom, že kritériem οἰκοδομή v posledu není verbální rovina, napovídá Pavlovo užití tohoto slova v 1 K 10, 23n, kde je tématem ohled na bratra ve věci jedení masa obětovaného modlám.

Οἰκοδομή se děje tam, kde má silný ohled na slabého. Οἰκοδομή se neomezuje na verbální rovinu.

Bezprostřední srozumitelnost je kritériem, podle kterého má prorocké slovo jistou přednost před mluvením jazyky (1 K 14, 5). Pavel srovnává tato dvě charismata a ukazuje cennost prorocství na skutečnosti, že pro to, aby sloužilo οἰκοδομή, nepotřebuje nutně pomoc žádného dalšího duchovního daru. To však neznamená, že mluvení jazyky οἰκοδομή vůbec sloužit nemůže. Mluvení jazyky může být k užítku církve, musí však být překládáno.

Tuto vsuvku chápu především jako výraz proměnlivosti lidských představ o řádu stvoření. Na rozdíl mezi stanoviskem Pavlovým a stanoviskem autora vsuvky je možné vidět, že určité pnutí mezi lidskými představami o řádu stvoření a řádem spásy zde skutečně je. Pavlův obecný souhlas s hlasitými příspěvky žen při bohoslužbách v době, kdy rovnoprávnost ženy v náboženských věcech nebyla všude samozřejmostí, ukazuje, že proleptické zakoušení spásy může být podnětem pro změnu smýšlení o stvořitelském řádu. Nestojí však vůči němu v destruktivní diskontinuitě.

²¹² SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 180.

²¹³ BORNKAMM, Günther. Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus. In: *Das Ende des Gesetzes*. München : Chr. Kaiser, 1966, s. 113-123.

²¹⁴ 1 K 3, 16n. BORNKAMM, Zum Verständnis, s. 117.

²¹⁵ 1 K 3, 9.

²¹⁶ BORNKAMM píše o *creatio continua* církve. BORNKAMM, Zum Verständnis, s. 117.

²¹⁷ V 1 Te 5, 11 Pavel mluví o vzájemné οἰκοδομή jednotlivců. Zde je zřejmé, že má na mysli vzájemné budování údů sboru. V 1 K 14, 4 však οἰκοδομή sebe sama stojí v protikladu k οἰκοδομή církve.

Pavlovy ilustrace deficitnosti samotného mluvení jazyky míří několika směry: a) misie: První příklad si hraje se vzpomínkou na Pavlovo misijní působení v Korintu: kdyby byl tehdy Pavel omezil své působení na mluvení jazyky, nic by býval nepředal.²¹⁸ Druhý příklad staví před oči shromáždění, ve kterém je mluvení jazyky jediným projeveným duchovním darem: negativní reakce případného nevěřícího příchozího, který nerozumí,²¹⁹ bude pochopitelná. Samotné mluvení jazyky nepřináší nic ve prospěch vnější οἰκοδομή církve. b) katecheze: Pavlova motivace, proč ve shromáždění raději promluví pět slov srozumitelně než tisíce slov ve vytržení, je: ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω. (v. 19) c) společné vyznání: Samotné mluvení jazyky neumožňuje říci ἅμην, neumožňuje společné přiznání se a připojení se k projevu víry druhého. Samotné mluvení jazyky nepřináší nic ve prospěch vnitřní οἰκοδομή církve.

Jako kritický aspekt při mluvení jazyků může být chápáno vyřazení vědomé lidské mysli – νοῦς (1 K 14,14). To zřejmě není problémem samo o sobě. Modlitba ve vytržení Ducha je legitimní. I při vyřazení νοῦς má ten, kdo mluví jazyky, z modlitby užitek (1 K 14, 4). Νοῦς však působí jako ochránce a garant bezprostřední vztaženosti bohoslužebného příspěvku nejen vůči Bohu, ale i vůči bližnímu. Podle Ř 12, 2 je proměna a obnova νοῦς předpokladem pro δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.²²⁰

Nelze tedy říci, že by mluvení jazyky nemohlo přispět οἰκοδομή, k jejímu momentu misijnímu, katechetickému, či dát prostor ke společnému vyznání. To, co k uskutečnění takového přínosu potřebuje, je překlad. Pokud bychom chtěli Pavlovu polemiku proti jazykům chápat obecně jako útok proti všem formám bohoslužebného mluvení v „Insidersprache“²²¹ – jazyku srozumitelném pouze „zasvěceným“, musíme připustit, že Pavlovou intencí není takové formy z bohoslužby vyloučit, ale zpřístupnit je všem. Když v 1 K 14, 27 počet bohoslužebných příspěvků v jazycích omezuje, není to již z důvodu nesrozumitelnosti (příspěvky jsou překládané!), ale proto, že ti, kteří v Korintu jazyky mluvili, měli sklon vytlačovat z bohoslužby projevy jiných charismat.

²¹⁸ Způsoby, kterými Pavel předával a mluvil, popisuje jako ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητεῖᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ; (1 K 14, 6). Proroctví zde není jediným charismatem, které svou srozumitelností stojí vůči jazykům v opozici.

²¹⁹ Nesmíme přehlédnout rozdíl mezi posluchačem ve v. 16 a v. 23n. V prvním případě slovo ἰδιώτης označuje člověka, který nemá podíl na daru mluvení jazyky, takže nerozumí, přestože do sboru patří. V druhém případě přibývá slovo ἄπιστος, které označuje člověka, který k církvi (dosud) nepatří.

²²⁰ ČEP: „abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“

²²¹ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 402. BORNKAMM mluví o „křesťanském žargonu“ BORNKAMM, *Zum Verständnis*, s. 115, pozn. 4.

V Pavlově doporučení, jak má bohoslužebné shromáždění probíhat, nerozhoduje definitivně kritérium bezprostřední srozumitelnosti. Co je zásadní, je prostor pro účast všech údů, kterým byl svěřen nějaký duchovní dar. Nesmí to však být zapojení sobecké a samoučelné.

Takovým by bylo mluvení v jazycích, pokud by nebylo překládáno, ale také vystoupení proroků, pokud by se měli vzájemně překřikovat. (1 K 14, 29-31). Nepořádek a zmatek při bohoslužbě nemůže být znakem duchovní inspirace a Božského panství. Tím je εἰρήνη (v. 33). Je nápadné, že protikladem slova ἀκαταστασία – nepořádek, zde není τάξις jakožto formální řád (1 K 14, 40), ale εἰρήνη jakožto eschatologická kvalita vztahů údů v těle Kristově.

Pavlův záměr, aby se všichni na bohoslužbě podíleli, ale aby to bylo k užitku a ne na úkor ostatních, odpovídá intencím týkajících se bohoslužby rovněž v 1 Te 5, 16-22. Výzva k nezhášení Ducha a nepohrdání prorockými dary poukazuje na opačnou situaci, než byla v Korintu,²²² tedy na tendenci tesalonických upozadovat ty duchovní projevy, které se právě v Korintu těšily veliké oblíbenosti.²²³ Pavlovo napomenutí míří proti zbrklému odsuzování a povzbuzuje ke zkoumání²²⁴ všeho. Pavlovi záleží na integračním charakteru bohoslužby.

Co se týče Pavlova výčtu bohoslužebných prvků v 1 K 14, 26, zůstává rovněž mnohé nejasné. Slovem ψαλμὸς zřejmě není myšlen žalm starozákonní, ale aktuálně zkomponovaná či improvizovaná duchovní píseň. Prvek διδασχὴ zřejmě znamenal rozvíjení a předávání tradicí prostředkované látky na rozdíl od bezprostřední ἀποκάλυψις. Slovo ἀποκάλυψις zde zřejmě označuje vystoupení proroka, které je dále pojednáváno ve v. 29-31. Následuje komplementární dvojice γλῶσσα – ἑρμηνεία. Není zcela jasné, proč při prorokování ten, kdo již mluví, má dát přednost tomu, kdo mluvit teprve začíná. Snad tím má být dán prostor aktuálnějšímu proctví či možnost reagovat nebo jen možnost omezit prostor jednotlivce ve prospěch zapojení dalších údů společenství. Podle Pavla má prorok do jisté míry kontrolu nad svým projevem. Nemůže to být kontrola obsahová, je to kontrola formální: prorok nevládne nad tím, co mluví, ale vládne nad tím, zda a kdy mluví.²²⁵ V tomto smyslu ovšem může jeden prorok své vystoupení předčasně ukončit, stejně jako ho jiný může pozdržet. Pavlovo pravidlo o přednosti novějšího zjevení tedy cílí spíše ke vzájemné interakci mezi proroky.

²²² SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 78.

²²³ I v případě Korintu Pavel reflektuje možné nebezpečí, že svou polemikou proti mluvení jazyky způsobí úplné vyloučení tohoto daru z bohoslužebného života. Tomu chce zabránit v 1 K 14, 39.

²²⁴ Pavel zde užívá slovesa δοκιμάζω, intence je však zjevně příbuzná s 1 K 14, 29.

²²⁵ Podobná možnost kontroly se mlčky předpokládá i u mluvení jazyky, jinak by nebylo možné je koordinovat, jak to Pavel v 1 K 14, 27 nařizuje.

Je zajímavé, že Pavel bohoslužebný řád neváže k žádné formální autoritě. Zatímco na jiném místě listu se Pavel nezdráhá doporučit autoritu konkrétního člověka (1 K 16, 15n), zde chybí zmínka o komkoli, kdo by shromáždění autoritativně řídil.

K úvahám o bohoslužebných prvcích patří i otázka, zda se při korintském shromáždění četly starozákonní spisy. Jejich četba není nikde explicitně zmíněna, Pavel se však ve své argumentaci v 1 K na texty Starého zákona několikrát odvolává.²²⁶ Jakkoli Pavel jejich znalost v Korintu předpokládá, není jisté, zda je jeho předpoklad správný. Může být správný v případě korintských křesťanů, kteří měli židovské kořeny²²⁷ či nějaký vztah k synagoze. Úvaha o dostupnosti starozákonních textů rovněž nepomůže o mnoho dále. Vzhledem k majetnosti některých korintů²²⁸ zřejmě nebyl problém nějaké svitky opatřit, pokud by to bývalo bylo nutné. Je možné, že reflexe starozákonních obsahů byla součástí διδαχή.

Termín οἰκοδομή je výstižnou zkratkou Pavlových intencí v kap. 12-14. Jeho asociační pole vede od pragmatických úvah o roli bohoslužebných projevů, jejichž cílem je každému umožnit aktivní podíl na životě církve jakožto těla Kristova, až k nejzákladnější zvěsti, že pánem οἰκοδομή církve je Bůh,²²⁹ základem Ježíš Kristus²³⁰ a stavitelem Duch svatý.²³¹

2.3 Bohoslužba jako obsah přetékající formu

Když pohlédneme na celek argumentace v 1 K 12-14, je zřetelné, že sborové shromáždění je zacílením konkrétních Pavlových doporučení, případně kontextem pro hodnocení duchovních darů prorocství a mluvení jazyků, není však východiskem Pavlovy argumentace.²³² Pavlův výklad nasazuje u duchovních darů na rovině celého křesťanského života. Směřuje od Kristova panství (1 K 12, 3) k podílu každého na životě církve. Výklady na této rovině přinášejí důsledky pro konkrétní podobu bohoslužebného shromáždění. Bohoslužebné shromáždění je místem, ve kterém se koncentrují projevy Ducha i jejich užitek ve vzájemnosti údů. Dary Ducha se však na shromáždění sboru neomezují. Život církve jakožto těla Kristova, jak o ní Pavel píše v kap. 12, se do prostoru bohoslužebného shromáždění nevejde.

²²⁶ Srov. např: 1 K 3, 19n; 9, 9; 14, 21.

²²⁷ Srov. pozn. 132.

²²⁸ Srov. Ř 16, 23.

²²⁹ 1 K 3, 9n.

²³⁰ 1 K 3, 11.

²³¹ 1 K 12, 7-11.

²³² Shromáždění sboru jakožto kontext Pavlova výkladu začíná být tématem až ve 14, 4, přičemž jako téma explicitně přichází ke slovu až ve 14, 26.

Velmi zřetelně toto vyznívá z výčtu v K 12, 28. Apoštolát, kterým tento výčet začíná, sice může mít důsledky pro roli apoštolátem pověřeného člověka při shromáždění sboru. Mnohem více však jde o službu, která je nesena celým životem člověka.²³³ Podobně se mocné činy, uzdravování, dar sloužit či dar vést mohou manifestovat při sejití celého sboru, to však není výlučným prostorem pro takové působení. Některé z těchto darů mohou při shromáždění zůstat dokonce bez projevu, skryty.²³⁴ Pavel chce poukázat na to, že podílem na životě církve jsou i charismata, která se při shromáždění aktuálně nemanifestují tak viditelně jako prorocství či mluvení jazyky. Přesto tato pověření pocházejí od Boha a jejich nositelé jsou údy těla Kristova.

Život církve jakožto těla Kristova je třeba vidět jako obsah, který přetéká formu bohoslužebného shromáždění. Uvnitř této formy by se měl manifestovat nejzřetelněji, za jejími hranicemi však neustává. Οἰκοδομή se děje i mimo shromáždění celé církve. To je důvod, proč nelze téma sborového shromáždění chápat jako ústřední téma 1 K 12-14. Jako ústřední téma kapitol 12-14 však můžeme chápat bohoslužbu po stránce obsahové. To odpovídá Pavlovu užití slova λατρεία²³⁵ v Ř 12. V Ř 12 je slovem „bohoslužba“ uveden parakletický oddíl vyzývající k životu podle Boží vůle.

Tento oddíl spojuje s 1 K 12-14 společné prvky, které nacházíme v obou textech: téma charismat; obraz těla a údů, které mají rozdílné úkoly;²³⁶ ἀγάπη,²³⁷ εἰρήνη.²³⁸ Při pohledu na výčty duchovních darů vidíme, že v Ř 12 se Pavel více než v 1 K 12 zaměřuje na dary diakonické služby. Verbální zvěstování – prorocství, učení, povzbuzování²³⁹ – zde nechybí, vynechány jsou však spektakulárnější dary uzdravování, mocných činů a mluvení jazyky.²⁴⁰ Diakonické služby a myšlení jeden na druhého podle Ř 12, 16 stojí v protikladu vůči ‚vysokému myšlení‘.²⁴¹ Oddíl Ř 12 nese stopy Pavlovy pokročilé reflexe problémů v korintském sboru.²⁴² Podle 1 K 12 je

²³³ Srov. 1 K 4, 9-13.

²³⁴ Je nesnadné si představit, že by uzdravování či působení mocných činů bylo na pravidelném bohoslužebném pořádku.

²³⁵ Původním významem tohoto slova byla ‚služba‘ obecně, v NZ však znamená ‚službu Bohu‘, ‚bohoslužbu‘ či ‚kult‘. Srov. SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 154. V Ř Pavel tento termín vztahuje na židovskou bohoslužbu. Ř 9, 4.

²³⁶ Ř 12, 4-8 srov. 1 K 12, 12-30.

²³⁷ Ř 12, 9-12 srov. 1 K 13, 4-7.

²³⁸ Ř 12, 18 srov. 1 K 14, 33.

²³⁹ Podle 1 K 14, 3 je παράκλησις ovocem prorocství.

²⁴⁰ Pavlův poukaz k νοῦς v Ř 12, 2 může souviset s upozaděním extatických projevů, které podle 1 K 14, 14 νοῦς vyřazují.

²⁴¹ ‚Myšlení jeden na druhého‘ a ‚vysoké myšlení‘, jsou vyjádřeny stejným tvarem stejného slovesa: φρονοῦντες. Z toho je zřetelné, že problém je ve směru, kterým se lidské smýšlení ubírá.

²⁴² Ř 12, 13 může stopově obsahovat vzpomínku na 1 K 11, 17-34.

pneumatikem ten, kdo vyznává Krista jako Pána a koho Duch svatý obdařil některým z mnohých rozličných charismat. Podle Ř 12 je pak charismatikem ten, kdo slouží.

Bohoslužba zde znamená: stát svým celým životem v Božích službách. Tato služba se uskutečňuje tím, že člověk podle milosti jemu darované²⁴³ žije jako úd těla Kristova ve vzájemnosti a službě údům ostatním. Pavel v Ř 12 nechává stranou formy, ve kterých by se tato bohoslužba mohla odehrávat. Do žádné z forem totiž není možné bohoslužbu uzavřít, ani ji na některou z nich redukovat. Výrazem této skutečnosti je polemický moment, který zní v Pavlově užívání kultické terminologie. Když Pavel v Ř 12 užívá slov λατρεία a θυσία²⁴⁴ pro popsání způsobu křesťanského života, může v tom být skryt osten vůči Jeruzalémské chrámové bohoslužbě.²⁴⁵ Pavel však necílí k obecné profanaci či zrušení všech forem, ve kterých se náboženský život odehrává.²⁴⁶ Má na mysli dosah spásy za hranice dostupných a zavedených forem náboženského života.²⁴⁷ Tento přesah formy relativizuje, avšak neruší.

Významové roviny Pavlova užívání kultické, resp. bohoslužebné terminologie se liší podle toho, zda se tato vztahuje k bohoslužbě židovské (Ř 9-11), modloslužbě (1 K 8-10), či životě církve.²⁴⁸ Pouze v třetím případě Pavel terminologii používá přeneseně. Kultickou terminologií opisuje vlastní poslání (Ř 1, 9; velmi rozvitě pak Ř 15, 16), víru filipských, pro kterou Pavel pracoval (Fp 2, 17), či sbírku (Fp 4, 18). Korintské také nazývá chrámem Božím (1 K 3, 16n; 6, 19; 2 K 6, 16). Důrazem těchto míst není zrušení náboženských forem, které tato terminologie původně označovala, ale přesah Boží milosti a spásy nad tyto formy. Přesahem spásy nejsou formy zrušeny, je však určena přiměřená role a funkce těchto forem jakožto prvků křesťanského života.

²⁴³ Ř 12, 6.

²⁴⁴ „Oběť (obětní akt i obětovaný předmět ve vlastním i přeneseném smyslu)“ SOUČEK, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 124.

²⁴⁵ V polemice proti chrámovému kultu by Pavel nebyl první. Tu najdeme již u starozákonních proroků.

²⁴⁶ Domnívám se, že otázka, zda zde Pavel ruší či neruší vše *kultické*, je věcí definice ‚kultického‘. Proto se tomuto ne zcela jednoznačnému termínu raději vyhýbám. Srov. KÄSEMANN, Ernst. Gottesdienst im Alltag der Welt. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, díl II*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 201. WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer, 3. Teilband, Röm 12-16*. Zürich: Benzinger und Neukirchener Verlag, 1989², s. 7.

²⁴⁷ Ponechávám stranou rovněž složitou otázku po podstatě *oběti* v křesťanství, nakolik je zrušena a učiněna nadbytečnou skrze oběť Kristovu či do jaké nové polohy se význam slova *oběť* pro křesťanství posunul. Ř 12, 1 je každopádně poukazem, že slovo *oběť* není třeba paušálně odmítnout.

²⁴⁸ Srov. RADL, Walter. Kult und Evangelium bei Paulus. *Biblische Zeitschrift – Neue Folge*, r. 31, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1987, s. 58n.

Bylo by chybné se domnívat, že bohoslužba překračuje bohoslužebné formy zduchovněním, resp. odtělesněním, neboli zrušením vazby na hmotné či pevné strukturální prvky naší skutečnosti. Jsou to naopak σώματα, těla, co křesťané mají přinášet Bohu jako oběť. Bohoslužba se týká celého člověka.²⁴⁹ Neopominutelná tělesná stránka bohoslužby je důležitým aspektem pro rozumění nesnadnému slovu λογικός, kterým Pavel upřesňuje charakter bohoslužby v Ř 12, 1. Vzhledem k důrazu na σώματα nemůžeme za slůvkem λογικός vidět racionalizaci či spiritualizaci, tj. odtělesnění bohoslužby. Slovo λογικός zde asociuje spíše řečový aspekt bohoslužby,²⁵⁰ který je předpokladem přístupnosti a komunikativnosti.

S představou, že Pavel spiritualizuje kultické pojmy, se kriticky vyrovnává Walter RADL.²⁵¹ Poukazuje na hranice termínu „Spiritualisierung“ a vedle něj staví další dvě hlediska: a) „Somatisierung“, bzw. „Ethisierung“ – zde jako příklad uvádí Pavlův důraz na čistotu těla v 1 K 6, 12-20 či apoštoloovo tělesné nasazení podle Fp 2, 17.²⁵² b) „Verbalisierung, bzw. Kerygmatisierung“ – RADL poukazuje především na Ř 15, 16, kde Pavel kultickou terminologií opisuje své misijní působení, resp. zvěstování.

Když Pavel v Ř 12 píše o službě Bohu, klade veliký důraz na službu bližním a život církve jakožto těla Kristova. Přesto zůstává zřetelné, že předpokladem bohoslužby zůstávají dary Ducha svatého podle milosti, která byla dána každému. Primárním subjektem bohoslužby zůstává Bůh sám. Z Pavlových důrazů na službu a budování v Ř a 1 K rovněž nelze učinit závěr, že by se působnost svěřených charismat orientovala výlučně v horizontálním rozměru vztahu k bližnímu. Pavlova zkušenost s korintskými jej přesvědčila o nutnosti zdůraznit horizontální rozměr bohoslužby, který zřejmě byl v Korintu zanedbáván. Reflexe korintského problému se pak objevuje v Ř 12.²⁵³ Vertikální rozměr bohoslužby však u Pavla neztrácí na důležitosti. Svědectvím pro to jsou výzvy k modlitbám a děkování v 1 Te 5, 17n, ale také trvání na legitimitě mluvení jazyky v 1 K 14 navzdory jejich problematické roli při shromáždění. Vztah k Bohu a

²⁴⁹ Vzhledem k tomu, jak tělesnost patří do bohoslužby obsahově, můžeme domýšlet, jak vážně by měla být zohledněna i při bohoslužebném shromáždění.

²⁵⁰ REICHERT, Angelika. Gottes universaler Heilswille und der kommunikative Gottesdienst. In: TROWITZSCH, Michael (ed.). *Paulus, Apostel Jesu Christi*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1998, s. 86-95.

²⁵¹ RADL, Kult und Evangelium, s. 60-68.

²⁵² V podobných intencích Pavel v 1 K 4, 9-13 píše o tělesných útrapách apoštolátu, který je zajisté součástí Pavlovy bohoslužby.

²⁵³ Nevíme, zda byly tyto důrazy pro sbor v Římě stejnou měrou trefné jako pro sbor v Korintu. Sám Pavel v okamžiku psaní listu Římanům tamní sbor dosud osobně neznal (Ř 1, 10).

vztah k bližnímu, jakkoli je nelze zaměnit, nelze je ani oddělit. Láska Boží a láska k bližnímu by o sobě měly navzájem svědčit v bohoslužbě, která přetéká všechny, byť užitečné a potřebné bohoslužebné formy.²⁵⁴

²⁵⁴ Pavel svým zájmem o korintské shromáždění v 1 K 11-14 dává jasně najevo, jak důležité bohoslužebné formy jsou.

3. Pavlův list, večeře Páně a bohoslužba duchovních darů v životě církve

Tato práce dosud odděleně pojednávala dvě formy korintského scházení: shromáždění k večeři a shromáždění k bohoslužbě duchovních darů. Vztah těchto dvou prvků v kontextu sborového života v Korintu bude tématem této kapitoly. Svou důležitost pro nadcházející úvahy však má ještě další prvek. Tím je samotný Pavlův dopis do Korintu, jehož předčítání členům sboru se předpokládá.²⁵⁵

3.1. Místo apoštola dopisu ve sborovém životě

Předpokládáme-li předčítání Pavlových listů při shromáždění celého sboru,²⁵⁶ nabízí se otázka, zda Pavel v dopise samotném liturgické začlenění dopisu do bohoslužeb zohledňuje. O takovém Pavlovu záměru mohou svědčit verše 1 K 16, 20-23.²⁵⁷ Tento oddíl vykazuje známky příbuznosti s texty, které souvisejí s liturgií večeře Páně.

Na základě srovnání Pavlových listů, Didaché²⁵⁸ a pozdějších liturgií identifikoval LIETZMANN verše 1 K 16, 20-23 jako stopu liturgického formuláře. Podle něho čtení listu Korintským předcházelo slavení večeře Páně. Bohoslužebnou situaci působivě rekonstruuje: „Stojíme v Korintu ve shromáždění sboru. Dopis apoštola je předčítán naslouchajícím posluchačům, chýlí se ke konci, ještě jedno napomenutí k nápravě, svornosti, lásce a míru. A pak to zní svátečně: *„Pozdravte se navzájem svatým políbením! Všichni ostatní svatí vás také líbají v křesťanském společenství.“* – a korintští se políbí – *„Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a společenství svatého Ducha bud' s vámi všemi!“* – „A s duchem tvým“ odpovídá sbor: dopis je u konce a – *večeře Páně začíná!*“²⁵⁹ Dodejme, že LIETZMANN předpokládá pořadí večeře: chléb – hostina – kalich, přičemž v úvahách o 1 K 16, 20-23 nereflektuje problém při korintské večeři pojednávaný v 1 K 11.

Domněnku, podle které četba dopisu, resp. promluva kazatele předcházela slavení večeře Páně, podporuje také svědectví Sk 20, 7-12. Analýza korintské večeře, kterou

²⁵⁵ 1 K 1, 2 – adresátem dopisu je ἐκκλησία; srov. 2 K 1, 13; 1 Te 5, 27.

²⁵⁶ O takovém shromáždění mluví 1 K 14, 23: Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ, ale také 1 K 11, 18.20: συναρχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ... συναρχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ. Jakým způsobem shromažďování v kap. 11 a 14 souvisí, bude pojednáno v další podkapitole.

²⁵⁷ U dalších Pavlových dopisů je možno poukázat především na Ř 16, 16-27, 1 Te 5, 26.28.

²⁵⁸ V Didaché se večeře Páně týkají kapitoly 9 a 10. Český překlad: *Spisy apoštolských otců*, Praha : Kalich, 1986, s. 13-24.

²⁵⁹ LIETZMANN, Hans. *Messe und Herrenmahl*, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1926¹, 1955³, s. 229. (Zvýraznění převzata z originálu.) Podobně o 1 K 16, 20-23 soudí např. BORNKAMM, Zum Verständnis, s. 123n. STUHLMACHER, Das neutestamentliche Zeugnis, s. 20n.

jsme výše provedli, však neumožňuje vidět závěr listu Korintským jako liturgický formulář, který by předpokládal bezprostředně následující konání večeře Páně. Korintské večeření je podle 1 K 11, 17-34 v takovém rozkladu, že Pavel sotva může hned po přečtení svého listu předpokládat řádnou slavnost. Z výše uvedené analýzy průběhu večera je také zřejmé, že pokud by bývalo čtení dopisu předcházelo jedení, nebyli by při něm přítomni všichni členové společenství.

Temporální pochopení korintského problému se s LIETZMANNOVÝM závěrem ohledně 1 K 16, 20-23 pokouší sladit SALZMANN. Podle SALZMANNNA večer probíhal v pořadí: hostina – příchod opozdílů – čtení listu – chleba – víno.²⁶⁰ I kdybychom však přijali základní pořadí hostina – chléb – kalich, pro přerývku mezi sytící a svátostnou částí večera v podobě tak dlouhé promluvy nenacházíme žádné další doklady.²⁶¹

Liturgický charakter 1 K 16, 20-23 je třeba na základě těchto závěrů přezkoumat. K souvislosti těchto veršů s večeří Páně poukazují především čtyři prvky:

a) φίλημα ἁγίου.²⁶² Polibek lze nalézt jako prvek pozdějších liturgií večeře Páně. Významová škála polibku obecně, jak ji lze z dobových pramenů vyčíst, je ovšem velmi široká a zasahuje od obyčejného pozdravení či rozloučení, vyjádření úcty, smlouvy, zasvěcení až k přenesení ducha, charismat či zachycení duše z umírajícího těla.²⁶³ Vzhledem k předcházejícímu obsahu 1 K je možné, že Pavel má na mysli polibek jakožto sdílení Ducha a jeho darů. Takový význam by nebyl neobvyklý ani specificky křesťanský. Výzva k polibku však v Pavlových listech stojí v blízkosti obyčejných pozdravů. Polibek může být prostým výrazem křesťanského bratrství. Do kontextu večeře Páně patřit může, ale nemusí.

b) ἀνάθεμα.²⁶⁴ Ojedinělost některých znaků ve v. 22 napovídá, že zde Pavel přebírá starší formulaci.²⁶⁵ Obvykle se poukazuje na podobnost s formulací v Did 10, 6, u které

²⁶⁰ SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 58n.

²⁶¹ Takový průběh by protičečil i svědectví Mk 14, 22, na které se pro model hostina – chléb – kalich odvolává BORNKAMM. Viz s. 15n.

²⁶² Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Kromě 1 K 16, 20 lze podobnou formulaci nalézt v Ř 16, 16; 2 K 13, 12 a dále v 1 Te 5, 26, kde však není pokyn k vzájemnému políbení, ale: Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ.

²⁶³ Srov. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 352-356.

²⁶⁴ 1 K 16, 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἦτω ἀνάθεμα.

²⁶⁵ Konkrétně jde o sloveso φιλω, které u Pavla nenalézáme nikde jinde. Také κύριος jako objekt lásky se v Pavlových listech objevuje pouze tady.

se rovněž předpokládá souvislost s VP.²⁶⁶ Není však jednoznačné, zda téma klatby v 1 K skutečně patří k tématu večeře Páně.²⁶⁷ Pavlovým záměrem v 1 K 11, 27-32 je spíše proměna smýšlení i jednání vůči tělu Kristovu v jeho christologickém i eklesiologickém aspektu, nikoli však vyloučení od večeře Páně. Klatba v 1 K 16, 22 více asociuje antitetická zvolání v 1 K 12, 3 a může být jejich domýšlením.

c) *μαραναθά*. Tento řecký přepis původně aramejské věty je filologicky nejednoznačný. Pokud ho chápeme jako prosbu či prohlášení o příchodu Páně, je nesnadné rozhodnout, zda jej vázat spíše k parúsii,²⁶⁸ či k aktuální přítomnosti Pána u večeře Páně, jakkoli se tyto dva aspekty nutně nevylučují. Odkazy k parúsii či blízkosti Páně se objevují i na konci jiných Pavlových dopisů.²⁶⁹

Zmiňme čtyři nejrelevantnější filologické varianty výkladu *μαραναθά*:²⁷⁰ 1) *perfectum*: „Náš Pán přišel.“ Tato varianta je filologicky relevantní, v souvislosti s večeří Páně však nepřilíhne smysluplná. 2) *perfectum propheticum*: „Náš Pán přijde.“ *Perfectum propheticum* je známé v hebrejštině, není však doloženo v aramejštině. 3) *perfectum praesens*: „Náš Pán přišel a je nyní zde přítomen.“ 4) imperativ: „Pane náš, přijď!“ Pro tuto variantu mluví i domněnka, že Zj 22, 20b: Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ je řeckým překladem *μαραναθά*. Rozhodování mezi variantami výkladu *μαραναθά* je komplikováno skutečností, že Kristův příchod propojuje aspekt perfekta i futura.

Vůdčím momentem v interpretaci *μαραναθά* ovšem nemusí být myšlenka na parúsii či Kristovu přítomnost. Jiné světlo na tuto aramejskou větu vrhá skutečnost, že se zpravidla vyskytuje v blízkosti klatby.²⁷¹ Může tedy být hrozící formulí, která klatbu zaštiťuje, resp. se dovolává jejího uskutečnění. Tento význam nemusí být v rozporu

²⁶⁶ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 357n.

²⁶⁷ Tak se domnívá KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 358.

²⁶⁸ Srov. 1 K 11, 26: ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

²⁶⁹ 1 Te 5, 23; Fp 4, 5; Ř 16, 20.

²⁷⁰ Srov. KUHN, K. G. Art. *μαραναθά*. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 4, *Lama – Ní*, Stuttgart : Kohlhammer, 1942, s. 470-473. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 339-341.

²⁷¹ MOULE, Charles, Francis, Digby. A Reconsideration of the context of *Maranatha*. In: *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge University Press, (1960¹) 1982, s. 222-226. SCHRAGE navrhuje chápat *μαραναθά* více v souvislosti s následujícím přáním milosti, tedy jako protipól vůči předcházející klatbě. Srov. SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband, 1 Kor 15, 1–16, 24*. Zürich – Düsseldorf : Benzinger Verlag, 2001, s. 465n.

s myšlenkou na Kristův příchod. Kristus může být volán jako soudce²⁷² nebo jako svědek.²⁷³ Klatbu ani *μαρναθά* v takovéto podobě nenacházíme na konci žádného jiného Pavlova dopisu.²⁷⁴

d) ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. Přání milosti se obvykle objevuje na konci, ale také na začátku Pavlových listů.²⁷⁵

Žádný z přiblížených prvků se k večeři Páně neváže jednoznačně. Na jejich souvislost se svátostí nechává usuzovat spíše vzájemná blízkost těchto prvků na konci listu. Svůj obsah však neztrácejí ani v případě, že jejich liturgický rozměr nepřipustíme. Domnívám se, že nesnadnost rozhodnout, zda či v jakém smyslu jsou liturgického charakteru, souvisí právě s přesahem bohoslužebného obsahu nad bohoslužebnou formu. Svaté políbení, klatba i *μαρναθά* mohou být ustálenými liturgickými prvky, ale jejich obsah ani užití se na liturgii nemusí omezovat.

Analýza průběhu korintské večeře rozhodně neumožňuje považovat sekvenci 1 K 16, 20-23 za liturgický formulář předpokládající bezprostředně následující slavení večeře Páně. Zůstává však nápadné, proč se tři prvky, které s večeří Páně dobře souviset mohou, objevují dohromady právě na konci Pavlova listu, který večeří Páně explicitně pojednává.²⁷⁶ Domnívám se, že Pavel na konci dopisu uvádí prvky, které sice jako pevné prvky korintské liturgie předpokládány nejsou, které se však prvky korintské liturgie stát mohou. Pavel zde snad oživuje obraty, které již korintské dříve učil, či nabízí formulace, které jsou součástí sborového života v jiných sborech.²⁷⁷ Zůstává na čtenářích dopisu, aby rozpoznali, že zde Pavel napsal něco, co s bohoslužbou obsahově úzce souvisí a co se může stát součástí bohoslužebné formy jako vhodná připomínka toho, o co v bohoslužbě, resp. večeří Páně jde.

²⁷² KÄSEMANN, Ernst. Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, díl II*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 72.

²⁷³ MOULE, Reconsideration, s. 226.

²⁷⁴ Určité hrozící verše však nalezneme v Ř 16, 17nn a Fp 3, 18nn.

²⁷⁵ Ř 1, 7; 16, 20; 1 K 1,3; 16; 23; 2 K 1, 2; 13, 13; Ga 1, 3; 6, 18; Fp 1, 2; 4, 23; 1 Te 1, 1; 5, 28; Fm 3; 25.

²⁷⁶ Skutečnost, že se tyto prvky takto neobjevují na konci žádného jiného dopisu, je argumentem v neprospěch obecné domněnky, že listy byly čteny před večeří Páně. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 58.

²⁷⁷ Aramejská formule *μαρναθά* zajisté nepochází původně z Korintu. Srov. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 359. Pavel korintským zřejmě nabízí to, co se již dříve vžilo v jiných sborech.

V Pavlových listech nacházíme více oddílů, o jejichž liturgickém původu je možno uvažovat. Narozdíl od veršů 1 K 16, 20-23, kterým rozumím spíše jako Pavlovi nabídce liturgických prvků, které v Korintu dosud nejsou zařité, můžeme na zavedené liturgické užívání usuzovat u těch textů, které Pavel užívá jako poukazu, jehož platnost předpokládá, či argumentu, na kterém staví. To se týká především oddílu Fp 2, 6-11,²⁷⁸ který je uveden v kontextu parenetickém, 1 K 15, 3-7, kde Pavel obhajuje skutečnost vzkříšení, ale také 1 K 11, 23-25, který se týká večeře Páně. Jakkoli Pavlovo užití v argumentaci svědčí o obeznámenosti adresátů s těmito texty, nepovažuji za jednoznačné, zda síla Pavlova argumentu pramení z pevného zakotvení těchto textů v liturgickém životě či spíše z předpokládaného srozumění adresátů s obsahem těchto textů. V případě Fp 2, 6-11 se můžeme domnívat, že Pavel připomíná hymnus, který filipští znají a užívají. V případě 1 K 11, 23-25 jsme však výše konstatovali, že problém korintské večeře spočíval právě v jakési krizi *paradosis*, v jejím zapomenutí, nepochopení, nedomýšlení či neschopnosti uvést její obsah v praxi.²⁷⁹ Podobnou krizi pak můžeme předpokládat i v případě 1 K 15, 3-7.²⁸⁰ Krize těchto oddílů v korintském sboru se však nemusí vylučovat s jejich liturgickým užíváním ve sborech jiných. Právě od těch Pavel může čerpat posilu pro to, aby citace předkládal korintským jako průkazný argument.²⁸¹ V podobných intencích lze uvažovat také např. o Ř 1, 3-4.²⁸² Pavel římský sbor v okamžiku psaní dopisu ještě blíže neznal, pravděpodobně tedy neví jistě, zda místní sbor uvedenou formuli zná a užívá. O její užívání v jiných církvích se však Pavlův citát může dobře opírat.

Ze závěru 1 K se nepodařilo jednoznačně prokázat liturgické zakotvení četby Pavlova dopisu při shromáždění celého sboru. Důležitou zmínku o předčítání listu nalézáme v 1 Te 5, 27, kde Pavel zavazuje tesalonické, aby nechali dopis přečíst všem bratrům. Pavel by toto pravděpodobně explicitně nežádal, kdyby předčítání při shromáždění celé církve považoval za samozřejmé.²⁸³ Důvodem Pavlova důrazu na čtení listu všem bratřím mohla být obava, že někdo bude bránit předčítání při shromáždění. Pravděpodobněji však za tímto důrazem stojí reflexe struktur místního sboru, jehož život se z části odehrával v jednotlivých křesťanských domech, resp. skupinkách a

²⁷⁸ Srov. MÜLLER, Ulrich, B. *Der Brief des Paulus an die Philipper*. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 1993, s. 90-93.

²⁷⁹ Srov. s. 23n.

²⁸⁰ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband*, s. 14n.

²⁸¹ Srov. 1 K 15, 12: Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται. Pavel se zde odvolává na to, co je zvěstováno.

²⁸² Srov. WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer, 1. Teilband, Röm 1-5*. Zürich: Benzinger und Neukirchener Verlag, 1978, s. 57-61.

²⁸³ SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 81.

společenstvích, které se seskupovaly kolem soukromých domů jednotlivých křesťanů.²⁸⁴ Pavel jednoznačně předpokládá, že se přinejmenším první čtení listu nekoná za přítomnosti všech. Jinak by byla jeho žádost nesmyslná. První čtení se pravděpodobně odehrává v menší skupince v některém z domů. Pavlův pokyn dát dopis číst všem pak může být pokynem předat dopis dalším bratřím do ostatních domů. Taková praxe se nemusí s předčítáním listu na bohoslužbách vylučovat. Je však zřejmé, že v případě 1 Te je předčítání v menším společenství předpokládáno na prvním místě. V případě rozsáhlejšího a svou strukturou v celku složitějšího listu 1 K je pak obtížné si představit, že by se při shromáždění četl celý od začátku do konce.²⁸⁵ Vzhledem k neorganizovanosti a zmatku při korintské bohoslužbě duchovních darů a nesamozřejmosti své autority²⁸⁶ Pavel sotva mohl soustředěně čtení svého dopisu při shromáždění předpokládat. Domnívám se proto, že cesty, kterými se měl obsah Pavlových listů dostat do povědomí členů sboru, byly rozmanité a že ani sám Pavel nepočítal s tím, že by v tomto procesu hrálo předčítání listu při shromáždění celé církve výlučnou roli.

Úvahy o místě apoštolova dopisu v životě korintského sboru nepřinášejí žádné průkazné doklady o průběhu sborového shromáždění v Korintu. Snaha usoudit z tušených liturgických fragmentů na liturgickou posici četby listu vůči slavení večeře Páně se ukazuje jako neúspěšná. Nepřináší proto ani indicie pro otázku vztahu večeře Páně popisované v 1 K 11, 17-34 a bohoslužby duchovních darů podle svědectví 1 K 14.

3.2. Vztah večeře Páně a bohoslužby duchovních darů.

Na otázku, v jakém vztahu stojí shromažďování v 1 K 11 ke shromažďování v 1 K 14, zřejmě nelze nalézt zcela jednoznačnou odpověď.²⁸⁷ Nalézáme různé poukazy, které mluví pro i proti domněnce jednoty obsahu těchto kapitol.

²⁸⁴ V Pavlových listech nacházíme zmínky odkazující k domovním sborům (Hausgemeinde): 1 K 16, 19; Ř 16, 1.3.5.14.15.23; Fm 2 a další. Komentář k těmto místům a doplnění svědectví ostatních spisů Nového zákona nabízí KLAUCK, Hans-Josef. *Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum*. In: *Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg : Echter Verlag, 1989, s. 11-28, podrobněji k Pavlovým listům také KLAUCK, Hans-Josef. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981, s. 21-44.

²⁸⁵ Takové představě by však napovídal oddíl Sk 20, 7-12, podle kterého byla Pavlova promluva v Troadě dlouhá a únavná.

²⁸⁶ Srov. 1 K 1, 12; 3, 4; 14, 37n.

²⁸⁷ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 443.

a) Silným argumentem pro závěr, že se v na obou místech Pavlova listu jedná o totéž shromáždění, je shodná formulace, kterou nalézáme v 1 K 11, 20 i 14, 23: συνέρχομαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ.²⁸⁸ Pavel nikde nepíše, že by šlo o různá shromáždění.

b) Tento argument však není dostatečně průkazný. Mezi kapitolou 11 a 12 je zřetelný zlom, 1 K 11, 34 naznačuje ukončení tématu. V oddíle o večeři Páně chybí zmínka o duchovních darech, v kap. 14 chybí zmínka o jedení.²⁸⁹ Zdá se, že Pavel v 1 K 11, 17n a 1 K 14 pojednává samostatné otázky.

c) Téma bohoslužby však důsledně vzato začíná už na počátku kap. 11, kde Pavel zřejmě navazuje na zprávu a otázku korintských podobně jako na počátku kap. 12.

Není však jednoznačné, jakou cestou se Pavlovi zpráva o korintských ženách donesla. V úvahu opět připadá písemná forma dopisu, na kterou poukazuje 1 K 7, 1, nebo osobní svědectví korintské delegace zmíněné v 1 K 16, 17. Vzhledem k pochvale v 1 K 11, 2 považuji za pravděpodobné, že toto téma nepřichází od stejného zdroje, který kriticky referoval o schismatech (1 K 1, 11 a snad i 11, 18). Ten, kdo zprávu o ženách přináší, to činí s poukazem na věrnost vůči Pavlovu učení.²⁹⁰

Poté, co Pavel pojednal o ženách při modlitbě, mohl považovat za vhodné navázat na téma bohoslužby na základě ústního²⁹¹ zpravodajství o průběhu korintské večeře, dříve než otevře další otázku, kterou mu korintští předložili v dopise.²⁹² Téma večeře Páně se navíc mihlo i v 1 K 10, 16n v souvislosti s problémem masa obětovaného modlám, takže Pavel mohl považovat za vhodné se ho v 1 K 17n ještě jednou ujmout v novém kontextu bohoslužebném, který korintští otázkou o ženách při modlitbě a prorocství sami stanovili jako téma.

d) Za další indicii bývá považována předpokládaná přítomnost nevěřícího při bohoslužbě duchovních darů²⁹³ (1 K 14, 24).²⁹⁴ Zákaz přítomnosti nevěřících u večeře

²⁸⁸ ἐπὶ τὸ αὐτὸ může znamenat především „na stejném místě“ či „dohromady“, tak SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 22, případně „k tomuto účelu“. KLAUCK, *Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth*, s. 52.

²⁸⁹ Užití slovesa ἐὐχαριστῶ v 1 K 14, 16 průkazným pojícím prvkem být nemůže, protože je Pavel uvádí i v 1 K 1, 14 či 14, 18 zřetelně bez souvislosti s večeří Páně.

²⁹⁰ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Teilband, s. 490n.

²⁹¹ Srov. s. 10.

²⁹² Srov. s. 37.

²⁹³ Srov. KLAUCK, *Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth*, s. 56.

²⁹⁴ Domnívám se, že Pavlův argument zde nepracuje s nepravděpodobnou či pouze hypotetickou situací, ale s reálnou možností příchodu nevěřících. Jinak by jeho argument ztrácel na přesvědčivosti.

Páně však lze doložit až pro pozdější období. Pavlovým záměrem v 1 K 11, 17n není vyloučení nehodných či nevěřících, ale pozvání, které způsobuje proměnu člověka.

Považuji za vhodné zde připustit rozlišování mezi přítomností nevěřícího při večeři Páně a účastí na večeři Páně, jejíž svátostný charakter se navzdory úzké sepjatosti se sytící hostinou koncentruje především okolo dění chleba a kalicha (1 K 10, 16n). Nevidím důvod, proč by nevěřící býval nemohl být slavení večeře Páně přítomen, případně se účastnit sytící části hostiny.²⁹⁵

Sytící charakter večeře Páně mohl svým charitativním rozměrem otvírat prostor misijní. Na druhou stranu ze skutečnosti, že Pavel klade důraz na zvěstnou povahu večeře Páně (1 K 11, 26), nelze na přítomnost nevěřícího při večeři jednoznačně usuzovat. Zvěstování probíhá i uvnitř církve. Ovšem i v případě přijetí teze, že nevěřící při večeři Páně přítomen být nesměl, nejsme nutně vedeni k závěru, že kap. 11 a 14 pojednávají dva samostatné typy shromáždění, jako spíše k úvaze o možném pořadí těchto typů jakožto navazujících částí jednoho shromáždění, ke kterému bylo možné se v nějaké fázi připojit. Již jsme výše ukázali, že problém korintské večeře spočívá v různé době příchodu účastníků a následně v neregulovaném počátku večeření. Je proto velmi nepravděpodobné, že by bohoslužba duchovních darů večeři Páně předcházela.

e) Zřejmě nejsilnější argumenty ve prospěch modelu, který chápe večeři Páně a bohoslužbu duchovních darů jako bezprostředně po sobě následující části shromáždění, získáváme z dokladů o běžné helénistické jídelní praxi. Podle té začíná večer sytící hostinou, na jejímž závěru úlitbou přechází do družného rozhovoru – *symposion*.²⁹⁶

LAMPE přebírá²⁹⁷ a představuje několik poukazů k příbuznosti korintské bohoslužby duchovních darů s helénistickými symposii. 1) To, že kap. 12-14 následují pojednání o společném sytícím jídle, může zrcadlit pořadí hostiny a následného symposia. 2) Oddíl 1 K 13 dobře zapadá do kontextu symposia, může připomínat chválu lásky v Platónově dialogu *Symposion*.²⁹⁸ 3) Zmatek a nepořádek při symposiu je doložitelným problémem v helénistickém světě. 4) U symposia filosofů také každý přichází s nějakým příspěvkem. 5) Rovněž pro bohoslužebný charakter symposia lze nalézt mimokřesťanské paralely. Tyto poukazy LAMPE

²⁹⁵ 1 K 10, 27 předpokládá, že křesťan může být pozván k pohanskému stolování.

²⁹⁶ KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 348n.

²⁹⁷ LAMPE, *Herrenmahl*, s. 188-191. LAMPE se dílem odvolává na nevydanou disertační práci: SMITH, D., E. *Social Obligation in the Context of Communal Meals. A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Communal Meals*, Diss. Theol. Masch. Harvard, 1980, 6.24. Podobná líčení nabízí KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, s. 346-349. Velmi podrobně s uvedením paralel rovněž KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 343-345, 347-363.

²⁹⁸ V češtině: PLATON. *Symposion*, Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993.

rozšiřuje o další poznatky: 6) Je nápadné, že v 1 K 14, 26 na prvním místě stojí žalm. Pohanský symposion po *secundae mensae* rovněž začíná zpěvem. 7) Flétna a lyra, které jsou součástí obrazu v 1 K 14, 7, jsou nástroje při symposiích hojně užívané. 8) Požívání vína²⁹⁹ a tón flétny při symposiích stimulují extatické jevy. 9) Bylo vcelku běžné, že k symposiu přicházejí další hosté. To koresponduje s příkladem v 1 K 14, 23, kde nevěřící přicházejí do shromáždění v jeho průběhu.

Množství paralel z dobových pramenů uvádí KLINGHARDT, který dále upozorňuje na to, že jídelní praxe je tématem už od kap. 8. Podle něho může téma žen při modlitbě souviset s modlitbou před jídlem.³⁰⁰ Dle mého názoru je však kompozice textu výrazněji určena korintskými otázkami. Křesťanský bohoslužebný život v kap. 11-14 je oproti obsahu kap. 8-10 samostatným tématickým okruhem.³⁰¹ Na rozdíl od KLINGHARDTA se také nedomníám, že by množství paralel ze světa helénistických symposií formálně příbuzných Pavlovým záměrům v 1 K 12-14 bylo dokladem, že „Pavel sdílí velmi rozšířenou religiositu symposií.“³⁰² KLINGHARDT dle mého názoru neprávem pomíjí Pavlův důraz na rozdíl mezi Duchem svatým a duchy jinými. Podle KLINGHARDTA Pavel předpokládá, že všechny příspěvky při shromáždění jsou samozřejmě inspirovány Duchem svatým, protože klatbu v 1 K 12, 3 by nikdo reálně nepronesl.³⁰³ Domníám se však, že stejně jako není z Ducha svatého pouze explicitní zvolání Κύριος Ἰησοῦς, podobně nemusí být pouze explicitní zvolání Ἀνάθεμα Ἰησοῦς projevem ducha Duchu svatému protivného. Intence bohoslužebných příspěvků má být předmětem domýšlení.³⁰⁴ Domníám se, že Pavel považuje možnost, že ne všechny příspěvky jsou cele z Ducha svatého, za reálnou. Zásadní rozlišení mezi tím, co je z Ducha svatého a co ne, které je určeno věrností Ježíši jakožto Pánu, jehož smrtí je církev činěna tělem Kristovým, je dle mého názoru fundamentem, kterým se Pavel běžné helénské religiozité symposií radikálně vymyká.

Z hlediska dokladů o běžné helénské jídelní praxi lze domněnku, že večeři korintských křesťanů následovalo společenství odpovídající tomu, co popisuje 1 K 14, považovat téměř za postulát.³⁰⁵

3.3. Sborové shromáždění v životě církve.

Jakkoli z dobových paralel můžeme usuzovat na bohoslužebnou jednotu večeře Páně a bohoslužby duchovních darů, nelze tento typ shromáždění považovat za jedinou formu bohoslužebného života korint'anů.

²⁹⁹ Srov. 1 K 11, 21: opilí korint'ané.

³⁰⁰ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 344.

³⁰¹ Viz s. 58.

³⁰² KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 358.

³⁰³ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 348.

³⁰⁴ Srov. s. 38-42.

³⁰⁵ KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 344.

KLAUCK upozorňuje na to, že bohoslužebných typů mohlo být více. Jednotlivé křesťanské domy, ve kterých se odehrával život menších křesťanských společenství, byly do značné míry svobodné v tvorbě forem zbožnosti.³⁰⁶ Můžeme počítat s pobožnostmi v menších kroužcích, lze předpokládat i společné večeře, které se konaly ve vědomě křesťanském společenství. KLAUCK nevyklučuje, že se tyto večeře v menších kroužcích konaly jako večeře Páně. Pro tuto domněnku však nenacházím žádné podklady. Pavlovo pojednání v 1 K 11, 17-34 naopak počítá s jedním základním způsobem slavení večeře Páně, ke kterému se věřící shromažďují z různých domů. Narážky v 1 K 11, 22.34 napovídají, že ne ve všech domech je jedení večeří Páně, resp. že se s večeří Páně počítá jenom tam, kde se církev shromažďuje ἐπὶ τὸ αὐτὸ.

Oproti jiným formám křesťanského života, které měly své místo v jednotlivých křesťanských domech, však 1 K 11, 17-14, 40 pojednává o shromáždění celé církve³⁰⁷ vespolek na jednom místě,³⁰⁸ ke kterému se lidé scházejí z různých domů.³⁰⁹ Když Pavel píše o korintském scházení se k večeří Páně, má velmi pravděpodobně na mysli jednu zavedenou formu scházení ἐπὶ τὸ αὐτὸ. Totéž lze předpokládat o bohoslužbě duchovních darů podle 1 K 14, 26n, která zřejmě večeří Páně následovala. S jakou pravidelností se takové shromáždění konalo, nelze doložit. Obvykle se uvádí 1 K 16, 2 jako poukaz, že se sborové shromáždění konalo každou neděli.³¹⁰ Nepovažuji však za jednoznačné, zda Pavlův pokyn dávat stranou peníze na sbírku první den v týdnu svědčí více o periodě života bohoslužebného či ekonomického. Sedmidenní cyklus se ovšem do bohoslužebného života nějakým způsobem promítnout mohl.

Pavel zjevně považuje shromáždění celého korintského sboru za podstatný díl života církve. Důležitost večeře Páně i bohoslužby duchovních darů lze chápat na pozadí struktur korintského sboru a problémů těchto struktur. Z líčení Skutků apoštolských,³¹¹ ale také již ze zmínek v Pavlových listech³¹² je zřetelné, jak důležitou roli hrály soukromé domy. Některé Pavlovi nabízely pohostinství, následkem jeho působení se celé domácnosti nechávaly pokřtít.³¹³ Soukromé domy byly prostorem pro život malých

³⁰⁶ KLAUCK, *Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth*, s. 57.

³⁰⁷ 1 K 14, 23.

³⁰⁸ 1 K 11, 20; 14, 23.

³⁰⁹ 1 K 11, 22.34.

³¹⁰ Velmi přesvědčeně např. HAHN, Ferdinand. *Der Urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1970, s. 65.

³¹¹ Srov. především vyprávění o Pavlově působení v Korintu podle Sk 18.

³¹² Viz pozn. 284.

³¹³ 1 K 1, 16; 1 K 16, 15. V prvním případě se mluví o οἶκος, v druhém o οἰκία.

křesťanských společenství, některé pak i pro shromáždění celého místního sboru.³¹⁴ Mezi společenstvími v jednotlivých domácnostech a shromážděním celého sboru nelze vidět příliš ostrou hranici.³¹⁵ Domovní společenství zřejmě spojovala nejen členy domácnosti, ale i některé docházející.³¹⁶ Na druhou stranu shromáždění celého sboru, kam lidé přicházeli z ostatních domů, se zřejmě také odehrávalo v soukromém domě některého člena sboru.³¹⁷ Shromáždění, které má Pavel v 1 K 11-14 na mysli, však jakožto událost celé korintské církve předpokládá přítomnost členů sboru napříč domácnostmi.

Důležitost sjednocujícího charakteru večere Páně je zřetelná z Pavlova úvodu k tématu v 1 K 11, 18n, kde mluví o roztržkách a skupinách. Roztržky a spory jsou však tématem již v počátku 1 K.³¹⁸ Podle úvodní kapitoly listu se v korintském sboru rozmohla rivalita skupin, které se odvolávaly na různé významné postavy v dějinách sboru, jak v Korintu postupně působily.³¹⁹ Způsob misijní činnosti či obecně práce na církevním poli, jak se na ní tito významní služebníci podíleli, zřejmě úzce souvisel s rodící se strukturou domovních společenství. Můžeme se tedy domnívat, že i rozdělení sboru na frakce stranící té které osobnosti a jejím zvěstným důrazům nějakou měrou kopíruje přináležitost členů sboru k jednotlivým soukromým domům. Členění sboru do domovních společenství mohlo snadno nabízet živnou půdu pro rivalitu kruhů, které se zpětně legitimovaly odvoláním na jednotlivé osobnosti.

Domněnce, že frakce v 1 K 1 do určité míry kopírují domovní společenství, lze protiřečit poukazem, že sám Pavel fungování domovních kroužků, které by tvořily zárodky frakcí, nikde nekritizuje. Zmiňuje se o nich beze stopy problému.³²⁰ Můžeme se však na druhou stranu ptát, zda Pavel měl k dispozici nějaký sociální model, který by byl vůči domovním společenstvím možnou alternativou a z jehož perspektivy by Pavel proti formálnímu fungování domovních kroužků mohl útočit. Domnívám se, že nebylo v Pavlových intencích existenci problematických domovních společenství kritizovat, ale spíše jejich strukturu naplnit pravým ekumenickým obsahem, čemuž dle mého názoru mělo napomoci právě shromažďování celého sboru napříč domácnostmi.

³¹⁴ 1 K 1, 14; Ř 16, 23. Srov. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche*, s. 34n.

³¹⁵ Srov. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 4. Teilband, s. 467n.

³¹⁶ Při křesťanských domácnostech se zřejmě sdružovali i uvěřivší jednotlivci.

³¹⁷ Ř 16, 23.

³¹⁸ 1 K 1, 10: σχίσματα; 1 K 1, 11: ἔριδες.

³¹⁹ Není jednoznačné, zda skupina hlásící se ke Kristu v 1 K 1, 12 byla skutečnou entitou, nebo jen Pavlovým ironickým vystupňováním popisu korintského fanouškovství.

³²⁰ SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 4. Teilband, s. 467n.

Nabízí se otázka, zda či jakým způsobem schizmata zmíněná v 1 K 1 souvisí se schismaty v 1 K 11. Mezi badateli panuje zřetelná tendence považovat sociální rovinu problému večeře Páně za určující a odmítat souvislost skupin v 1 K 11 s rozepřemi v 1 K 1.³²¹ Úvahy o souvislosti mezi skupinami v kap. 1 a 11 mohou stavět pouze na indiciích. Nesmíme však zapomenout, že se života korintského sboru účastní relativně omezená skupina konkrétních lidí. Sotva si lze představit, že by v Korintu souběžně působily dva mimochodné principy štěpení sboru, aniž by jakkoli souvisely. Aktéři rozkolů v 1 K 1 a rozkolů při večeři Páně jsou titíž. Použití stejného slova *σχίσματα* v 1 K 1, 10 i v 1 K 11, 18 a narážka na *sytoť* korintůanů již v 1 K 4, 8 pak o souvislosti mezi skupinami při večeři Páně a schizmaty na počátku dopisu napovídají. Jakým způsobem ji však chápat?

Ve výše uvedené rekonstrukci korintské večeře³²² jsem došel k závěru, že se při večeři tvoří skupinky na základě časové rozrůzněnosti jejich příchodu. Ti, kteří jsou přítomni dříve, začnou lámáním chleba. Je možné, že pak lámání chleba pořádají i další kroužky, které se formují z později přichozích. Aniž bych chtěl popírat sociální aspekt problému, považuji za chybné předpokládat, že byla časová různost příchodu do shromáždění určena pouze sociálně. Je sice pravděpodobné, že pozdější příchod souvisí s nižším sociálním postavením,³²³ avšak pokud do shromáždění celého sboru dochází obyvatelstvo z různých křesťanských domů či vůbec z různých částí města, je pravděpodobné, že členové jednotlivých domovních společenství přicházejí naráz. Další skupinky mířící do shromáždění se mohly formovat už po cestě z přátel, kteří si dobře rozuměli a nechtěli chodit do shromáždění osaměle. Rozrůzněnost příchodů je tedy určená na jednu stranu sociálně, na druhou stranu však také přináležitostí k jednotlivým domácnostem či spřáteleným kroužkům. Skupiny, které se v prostoru pro shromáždění celé církve postupně formují, proto mohou z podstatné části odpovídat složení domovních společenství³²⁴ či užším kroužkům přátel a tím i klanům zmíněným v 1 K 1.

³²¹ Např. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen*, s. 78. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband, s. 26.

³²² Viz s. 23-27.

³²³ Takto již BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, S. 286n.

³²⁴ Mezi jednotlivými domovními společenstvími mohl také být sociální rozdíl. KLINGHARDT navrhuje vidět spory při večeři Páně jako spory mezi domácnostmi. KLINGHARDT, *Mahlgemeinschaft*, s. 295. Jeho úvaha však neopouští sociální rovinu problému, takže k souvislosti se schizmaty z 1 K 1 nedochází.

Pokud pak v prostoru pro společné shromáždění církve jednotlivé skupiny, které stojí ve vzájemné rivalitě, slaví každá svou vlastní večeři v okamžiku, kdy zrovna která dorazí, nelze těžiště problému v 1 K 11 vidět v sociální rovině. Při večeři Páně se projevuje a utvrzuje jiný rozkol sboru než pouze takový, který by vycházel ze sociálních rozdílů mezi věřícími.

Tím nechci vyloučit problém sociálně slabých jednotlivců, kteří přicházejí později a které Pavel může mít na mysli v 1 K 11, 22. Není nutné se domnívat, že se do skupin popsaných v 1 K 1 rozdělili úplně všichni členové sboru. Někteří mohli zůstat na okraji kruhů, které stály ve vzájemné rivalitě. Při večeři Páně se pak tito zřejmě stali obětí bezohledného chování příslušníků klanů.³²⁵

Bylo by zřejmě přehnané interpretovat $\mu\eta\ \gamma\alpha\rho\ \omicron\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ v 1 K 11, 22 jednoznačně jako narážku na křesťanské domácnosti, kolem kterých se klany zřejmě sdružovaly. Stopu tohoto významu však z Pavlovy otázky vyloučit nelze. Byli to právě někteří vlastníci domů, kteří nabízeli prostor pro život malých křesťanských společenství. Pavlova narážka pak může znamenat: pokud neberete ohled na všechny účastníky a slavíte večeři v uzavřených kruzích, které odpovídají vzájemně si konkurujícím domovním skupinkám, můžete jíst doma.

Souvislost mezi schismaty v kap. 1 a 11 je dle mého názoru myslitelná i z hlediska kompozice listu. Kritiku rozkolů v korintském sboru Pavel staví hned na počátek dopisu. Staví ji před všechny odpovědi na otázky Korintských. Když pak v kap. 11 dojde na kontext bohoslužebný, znovu se ke schismatům vrací, protože se tato velmi zřetelně a bolestivě manifestují právě při shromáždění. Při výkladu o večeři Páně jsou to právě schismata a frakce, které Pavel zmiňuje $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$.³²⁶ Rozkol ve sboru tvoří úvod a rozhodující kontext Pavlova pojednání.

Pavlovi záleží na tom, aby se korintští shromažďovali k užitku a ne ke škodě. Korintské shromažďování bude ke škodě, pokud bude sloužit rozkolům, či bude naopak k užitku, pokud bude sloužit jednotě církve jakožto těla Kristova. Jednota, kterou slavení večeře Páně nabízí, není pouze jednotou napříč sociálními rozdíly. Má být i jednotou napříč rivalskými skupinami rozštěpené církve.

Dosavadní korintská bohoslužba štěpení spíše napomáhá. Korintští slaví večeři, aniž by byli společenstvím, a užívají charismat, aniž by pro ně bylo důležité vzájemné dorozumění, vzájemný užitek a růst těla Kristova. Proto se Pavel snaží večeři Páně postavit na její základ v Kristově smrti $\upsilon\pi\epsilon\rho\ \upsilon\mu\omega\nu$ a bohoslužbu duchovních darů

³²⁵ 1 K 11, 22.

³²⁶ 1 K 11, 18n.

odkázat k jedinému prameni, Duchu svatému, jehož dary slouží οἰκοδομή církve. Večeře Páně i bohoslužba duchovních darů dle Pavla nabízejí ekumenický potenciál pro církve, která žije ve strukturách světa. Když jde Pavlovi o korintskou bohoslužbu, jde mu zároveň o jednotu církve.³²⁷ Bohoslužebné shromáždění nabízí základní prostor pro život a růst jednoty církve jakožto těla Kristova.

³²⁷ Také motiv jednoty mezi sbory v různých místech se objeví v 1 K 11, 16.

Závěr

Záměrem této práce bylo přiblížit, co listy apoštola Pavla vypovídají o bohoslužbě. Tématem byly bohoslužebné formy, jak o nich dopisy vypovídají, teologické intence, ve kterých Pavel bohoslužbu pojednává, bohoslužebný obsah, který z bohoslužebných forem přetéká do celého života křesťana, i úlohy, které vybrané bohoslužebné a liturgické formy v životě církve zastávají.

Když Pavel pojednává shromažďování korintského sboru, pracuje se společenskými, resp. náboženskými formami v helénistickém prostředí běžně dostupnými. Pavel tyto formy opravuje tak, aby mohly být naplněny bohoslužebným obsahem. Problém při večeři korintského sboru spočíval v časově neregulovaném počátku večeře zahájené lámáním chleba. Ti, kteří na shromáždění dorazí nejdříve, začnou lámáním chleba, aniž by počkali na ostatní. Pozdější příchod některých členů mohl být dílem způsoben přínařitostí k nižším sociálním vrstvám. Později přichozí se postupně formují do dalších skupinek, které také slaví svou vlastní večeři. Takto pořádanou večeři však Pavel nepovažuje za večeři Páně.

Pavel chce strukturální aspekt problému řešit vzájemným čekáním, aby shromáždění nabízelo prostor pro růst společenství v jednotě. Chce průběh korintského večeření upravit tak, aby mohlo být výrazem skutečnosti, že Pánem večeře Páně nejsou jednotlivci či skupiny v církvi, ale jedině Pán Ježíš, který založil společenství církve svou smrtí pro nás. Kritériem nápravy bohoslužebné formy je Kristovo panství a vztah k bližnímu, pro kterého Kristus zemřel. Kristova smrt je večeří Páně zvěstována. Podíl na Kristově smrti, který je ve večeři Páně aktualizován, činí společenství tělem Kristovým. Tento obsah večeře Páně byl v Korintu zapomenut či prakticky popřen, proto Pavel citací slov ustanovení korintské slavení znovu staví na pravý základ v Kristu. Nehodné přistupování k večeři Páně, před kterým Pavel varuje, nespočívá v morální nezpůsobilosti, ale v uzavřenosti vůči tomu, co Bůh ve večeři Páně hříšníkům nabízí. Náležitě přistupování znamená domýšlení významu večeře Páně, znamená otevřenost vůči intencím této slavnosti a zavazuje k jejich naplňování.

Také korintské shromažďování, při kterém se manifestují duchovní dary, se Pavel snaží opravit tak, aby mohlo být opravdovým výrazem Božích darů. Napříč kritériím náboženské kvality, která korintští převzali z okolního světa, staví Pavel kritérium pravé duchovnosti, jejímž projevem je vyznání Ježíše jako Pána. Vyznání Ježíše jako Pána je kritériem pro rozpoznání působení Ducha svatého, který každému dává rozmanité dary

ke společnému prospěchu. Rozmanitost darů a společný prospěch jsou důsledkem přináležitosti k jednomu tělu, ve které byli všichni pokřtěni.

Budování (οἰκοδομή) je nejobecnějším kritériem nápravy bohoslužby duchovních darů. Spojuje vědomí jednoty církve jakožto těla Kristova, zřetel k rozmanitosti duchovních darů, začlenění každého údu a lásku jakožto hranici náboženského individualismu a kritérium všeho dočasného. Konkrétními důsledky nápravy jsou přístupnost a srozumitelnost bohoslužebných příspěvků všem účastníkům a uzpůsobení bohoslužebného pořádku tak, aby každému umožnil aktivní podíl na životě církve jakožto těla Kristova.

Působnost duchovních darů se neomezuje pouze na bohoslužebnou formu. Obsah bohoslužby, která je nesena dary Ducha svatého, překračuje hranici bohoslužebného shromáždění a naplňuje celý život křesťana. To neznamená zrušení bohoslužebných forem, ale pouze jejich relativizaci. Bohoslužba, ke které je člověk zavázán, tedy bohoslužebná odpověď na to, co člověk od Boha dostává, míří děkováním a chválami k Bohu, ale také službou vůči bližním.

V kapitole o významu bohoslužebného shromáždění v životě sboru se nepodařilo prokázat, jaká role při shromáždění připadala četbě apoštolova dopisu. Četba listu při shromáždění celé církve zřejmě nebyla jedinou cestou, kterou se obsah listu měl dostat do povědomí adresátů. Přesto Pavlovy dopisy obsahují stopy liturgických látek. Ty mohou svědčit o literárních útvarech v církvi známých a užívaných, ale mohou být také nabídkou adresátům listu v konkrétním sboru, aby příhodnost textů rozpoznali a zařadili je do svého bohoslužebného života.

Bohoslužebné formy v životě sboru hrají důležitou úlohu. Korintská shromáždění k večeři Páně a k bohoslužbě duchovních darů jsou shromážděním celé církve. Bohoslužba duchovních darů pravděpodobně následovala večeři Páně. Takové večerní shromáždění, které se mohlo konat jednou týdně, zajisté nebylo jedinou formou života víry korintských. Ten se z části odehrával v menších společenstvích, které se tvořily kolem soukromých domů některých křesťanů.

V korintském sboru však došlo ke vzniku skupin, které stály ve vzájemné rivalitě. Tyto skupiny se odvolávaly na různé významné postavy, které ve sboru dříve působily, a pravděpodobně do nějaké míry odpovídaly tomu, jak se věřící sdružovali kolem jednotlivých křesťanských domů. Považuji za pravděpodobné, že příslušníci jednotlivých domovních společenství nebo spřátelených kroužků docházeli do shromáždění k večeři Páně společně. Skupiny, které se postupným příchodem

do shromáždění formovaly a následně pořádaly každá svou vlastní večeři, mohly zrcadlit a prohlubovat schismata mezi skupinami sympatizantů různých osobností. Korintská večeře ve své dosavadní podobě schismatům ve sboru napomáhala. Pavel se snaží korintské shromáždění opravit tak, aby sloužilo jednotě, dorozumění a vzájemnému užitku. Pavel klade důraz na integrační a ekumenický potenciál bohoslužebného shromáždění. Bohoslužba má být projevem toho, že podíl na Kristově smrti činí věřící jedním tělem.

Domnívám se, že Pavlův důraz na ekumenický a integrační charakter bohoslužby je v dnešní době stále aktuální. Křesťanské církve dosud nejsou na konci cesty ke společnému slavení večeře Páně, nezdědka také hledají, jak sdílet bohoslužbu okolnímu světu i vlastním členům. Mění se formy společenského i náboženského života, intence, ve kterých Pavel bohoslužbu pojednává, však zůstávají v platnosti: Pánem bohoslužby je Ježíš Kristus, který nás spojuje do společenství s těmi, pro které zemřel.

Seznam použité literatury

Primární literatura a překlady

Novum Testamentum graece. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter editerunt Kurt Aland ... [et al.], Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 27. vyd., 2001.

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 8. vyd., Praha : Česká biblická společnost, 2001.

Spisy apoštolských otců, Praha : Kalich, 1986.

XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha : Svoboda, 1972.

Sekundární literatura

AUFFARTH, Christoph. Gottesdienst II. Historisch 1. Antike. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1174n.

BETZ, Hans, Dieter. Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Sv. 98, Mohr Siebeck, 2001, s. 401-421.

BORNKAMM, Günther. Herrenmahl und Kirche bei Paulus, In: *Studien zum Neuen Testament*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1985, s. 270-308.

BORNKAMM, Günther. Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus. In: *Das Ende des Gesetzes*. München : Chr. Kaiser, 1966, s. 113-132.

BRAULIK, Georg. Gottesdienst II. Historisch 2. Altes Testament. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1175n.

CALLAN, Terrance. Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians. *Novum Testamentum, An international Quarterly for New Testament and Related Studies*, vol. 27, Leiden, E. J. Brill, 1985, s. 125-140.

COUTSOUMPOS, Panayotis. *Community, Conflict, and the Eucharist in Roman Corinth*, Lanham, MD : University Press of America, 2006.

CULLMANN, Oscar. *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich / Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962⁴.

DONDELINGER, Patrick. Gottesdienst I. Zum Begriff. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1173.

- FILIPI, Pavel. *Hostina chudých*, Kalich, 1991.
- HAHN, Ferdinand. *Der Urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1970.
- HAHN, Ferdinand. Gottesdienst III. In: MÜLLER, Gerhard (ed). *Theologische Realenzyklopädie. Sv. 14., Gottesdienst – Heimat*. Berlin : Walter de Gruyter, 1985.
- HAHN, Ferdinand. Das Herrenmahl bei Paulus. In: TROWITZSCH, Michael (ed.). *Paulus, Apostel Jesu Christi*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1998, s. 23-33.
- HOFIUS, Otfried. „Bis dass er kommt“ 1 Kor 11, 26. In: Paulusstudien, Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, s. 241-243.
- HOFIUS, Otfried. Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. In: *Paulusstudien*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, s. 203-243.
- JOHNSON, L.T. Gottesdienst II. Historisch 4. Neues Testament. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart⁴*, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1181n.
- KÄSEMANN, Ernst. Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, dıl I*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 11-34.
- KÄSEMANN, Ernst. Gottesdienst im Alltag der Welt. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, dıl II*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 198-204.
- KÄSEMANN, Ernst. Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen, dıl II*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, s. 69-82.
- KERTELGE, Karl. Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament, In: RICHTER, Klemens (ed.). *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, Herder Freiburg im Breisgau, 1986, s. 84-97.
- KLAUCK, Hans-Joachim. *1. Korintherbrief*, Würzburg, 1984, Die Neue Echter-Bibel. Neues Testament, sv. 7.
- KLAUCK, Hans-Josef. Gemeindestrukturen im ersten Korintherbrief. In: *Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg : Echter Verlag, 1989, s. 37-45.
- KLAUCK, Hans-Josef. Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth. In: *Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg : Echter Verlag, 1989, s. 46-58.

- KLAUCK, Hans-Josef. Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum. In: *Gemeinde – Amt – Sakrament: neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg : Echter Verlag, 1989. s. 11-28.
- KLAUCK, Hans-Josef. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981.
- KLAUCK, Hans-Joachim. *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster : Aschendorff, 1982.
- KLINGHARDT, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen ; Basel : Francke, 1996.
- KOLLMANN, Bernd. *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- KUHN, K. G. Art. μαρναναθά. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4, Lama – Ní*, Stuttgart : Kohlhammer, 1942, s. 470-475.
- LAMPE, Peter. Das korintische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17-34), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, sv. 82., Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1991, s. 183-213.
- LEIPOLDT, Johannes. *Der Gottesdienst der ältesten Kirche. Jüdisch? Griechisch? Christlich?*, Leipzig : Dörffling & Franke, 1937.
- LIETZMANN, Hans. *Messe und Herrenmahl*, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1926¹, 1955³.
- MALY, P. Karl. 1 Kor 12,1-3, eine Regel zur Unterscheidung der Geister? *Biblische Zeitschrift – Neue Folge*, r. 10, Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1966, s. 82-95.
- MESSNER, Reinhard. Gottesdienst II. Historisch 5. Alte Kirche. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1182-1184.
- MOULE, Charles, Francis, Digby. A Reconsideration of the context of *Maranatha*. In: *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge University Press, (1960¹) 1982, s. 222-226.
- MOULE, Charles, Francis, Digby. *Worship in the New Testament*. Richmond: John Knox, 1961.
- MÜLLER, Ulrich, B. *Der Brief des Paulus an die Philipper*. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 1993.

- NEUENZEIT, Paul. *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung.* München : Kösel-Verlag, 1960.
- NIELEN, Josef, Maria. *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik.* Herder Freiburg im Breisgau, 1937¹, 1963.
- POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona,* Praha: Vyšehrad, 1993.
- RADL, Walter. Kult und Evangelium bei Paulus. *Biblische Zeitschrift – Neue Folge,* r. 31, Paderborn : Ferdinand Schöning, 1987, s. 58-75.
- REICHERT, Angelika. Gottes universaler Heilswille und der kommunikative Gottesdienst. In: TROWITZSCH, Michael (ed.). *Paulus, Apostel Jesu Christi.* Tübingen : Mohr Siebeck, 1998, s. 79-95.
- REIF, Stefan, C. Gottesdienst II. Historisch 3. Judentum. In: BETZ, Hans, Dieter et al. (ed.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Sv. 3., Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-2005⁴, s. 1177-1181.
- RICHARDSON, William. Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14, 26c-33a. *New Testament Studies*, vol. 32, Cambridge University Press, 1986, s. 144-153.
- SALZMANN, Jorg, Christian. *Lehren und Ermahnen,* Tübingen : J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband, 1 Kor 6, 12-11, 16,* Neukirchen-Vluyn : Benziger, 1995, BROX, Norbert (ed.). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Sv. 7.
- SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband, 1 Kor 11, 17-14, 40.* Zürich – Düsseldorf : Benzinger Verlag, 1999. BROX, Norbert (ed.). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Sv. 7.
- SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband, 1 Kor 15, 1-16, 24.* Zürich – Düsseldorf : Benzinger Verlag, 2001. BROX, Norbert (ed.). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Sv. 7.
- SODEN, Hans Von. *Zur biblischen Theologie : Sakrament und Ethik bei Paulus.* Gotha : Leopold Klotz, 1931.
- STUHLMACHER, Peter. Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, sv. 84., Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987, s. 1-35.

THEISSEN, Gerd. Soziale Integration und sakramentales Handeln. In: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen : J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1983², s. 290-317.

WEISS, Johannes. *Das Urchristentum*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer, 1. Teilband, Röm 1-5*. Zürich: Benzinger und Neukirchener Verlag, 1978.

WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer, 3. Teilband, Röm 12-16*. Zürich: Benzinger und Neukirchener Verlag, 1989².

Pomůcky

BAUER, Walter. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin : Alfred Töpelmann, 1937³.

SOUČEK, Josef, Bohuslav. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha, 1961, s. 64.

Elektronické zdroje

Bohoslužba. Wikipedie. [online], (cit. 29.3.2007). URL:

<http://cs.wikipedia.org/wiki/Bohoslu%C5%BEba>

BibleWorks, Version 4.0. [CD-ROM], 1998 BibleWorks.LCC