

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Společné stolování novozákonní církve perspektivou
kolektivní paměti**

**Dining together in the New Testament church from the
collective memory perspective**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Mgr. Jiří Lukeš, Ph.D.

Autor:

Petr Černoch

Praha 2022

*“If more of us valued food and cheer and song above hoarded gold, it
would be a merrier world.”*

Poslední slova Thorina Pavézy Bilbovi Pytlíkovi před svou smrtí Hobit aneb Cesta tam a zase zpátky – J.R.R. Tolkien

Poděkování

Rád bych poděkoval doktoru Jiřímu Lukešovi za oddané přátelství a jeho inspiraci, protože jeho je jedna z největších zásluh, že jsem se začal věnovat teologii a tak moc si ji zamiloval. Také děkuji své rodině, zvláště mé milované mamince, která ve mně věřila, když ostatní už ne. Také ale děkuji těm, kteří věřit přestali, protože díky nim jsem byl nucen se tázat – co to skutečná víra je.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Společné stolování novozákonní církve perspektivou kolektivní paměti“ vypracoval/vypracovala (nehodící se vymažte) samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3. ledna 2022

Petr Černoch

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá tématem společného stolování, zvláště rituálem eucharistie (či Večeře páně) z perspektivy kolektivní paměti od Mariuce Halbwachse a to zvláště v rozšířené verzi Jana Assmanna. Při tom bere ohled na rozbor tradic ze školy dějiny formy Joachima Jeremiase. Jejím cílem bylo ukázat nový pohled na toto téma, avšak snaží se vyjít z exegetických předpokladů a porovnávat nové pohledy se starým. V porovnání tradic a sociálních aspektů rané církve se tak ukazuje, že teorie kolektivní, kulturní a sociální paměti tak může doplnit celkový obraz v aspektech, kde škola dějin formy již nedostačovala. Doplnuje témata vztahu tradice a orality, tak rituálu a mýtu vzhledem k identitě komunity. Ukazuje se také, že by sociální paměť mohla lépe osvětlit vztahy mezi judaismem a raným křesťanstvím.

Klíčová slova

kolektivní, kulturní, sociální, paměť, tradice, oralita, mýtus, rituál, eucharistie, společné stolování, komunita, Jan Assmann, Joachim Jeremias

Annotation

This diploma thesis deals with the topic of communal meal, especially the ritual of the Eucharist (or the Lord's Supper) from the perspective of the collective memory by Mariuce Halbwachs, especially in the Jan Assmann's expanded version. In doing so, it takes into account the analysis of traditions from the school of *formgeschichte* of Joachim Jeremias. Her goal was to show a new perspective on the subject, but it tries to start from exegetical assumptions and compare new perspectives with the old one. A comparison of the traditions and social aspects of the early church thus shows that the theory of collective, cultural and social memory can be complete of the overall picture in aspects where the school of *formgeschichte* was no longer sufficient. It complements the themes of the relationship between tradition and orality, as well as ritual and myth in regard to the identity of the community. It also turns out that the social memory could shed more light on the relationship between Judaism and early Christianity.

Keywords

collective, cultural, social, memory, tradition, orality, myth, ritual, eucharist, communal meal, community, Jan Assmann, Joachim Jeremias

Obsah

| | |
|--|----|
| 1. Úvod..... | 7 |
| 2. Kolektivní paměť | 9 |
| 3. Od nejstaršího až na konec kánonu | 16 |
| 3.1 Vymezení jazyka | 16 |
| 3.2 Co je nejstarší? | 18 |
| 3.2.1 Literární linie..... | 19 |
| 3.3 A co na to tradice?..... | 48 |
| 4. Intertextualita v křesťanských spisech..... | 51 |
| 5. To číňte na mou památku | 53 |
| 6. Závěr | 56 |
| Seznam použité literatury | 58 |
| Abstract | 63 |

1. Úvod

Teorie sociální paměti patří zhruba v posledních dvaceti letech mezi přístupy, jež se uplatňují napříč vědními obory ke zkoumání minulých událostí v kontextu sociologickém i historickém, které jsou propojeny právě pamětí kolektivu. Sociální paměť je ideálním nástrojem ke zkoumání nedávné historie, kterou pamatují žijící svědkové, jež mohou vypovídat v kontextu svých kulturních rámců, ideologií, politických systémů, ale i národních či rodinných kontextů. Nevypovídají nezpochybnitelné pravdy či nenapadnutelnou skutečnost, ale dávají do souvislosti svoje vzpomínky s nyní žitou realitou. Mají tedy odstup od prožitých událostí a v kontextu kolektivu formují svou zpětnou reflexi, která se během let měnila a harmonizovala s proměnným společenským a politickým kontextem. Paměť tedy nezachycuje samostatný celek událostí vztažený pouze k mé osobě, není produktem pouze mnou prožitých událostí, ale je formovaná narativy, různými kontexty či historickými proměnami, které tvoří matici ukládaných vzpomínek. Jedinec je součástí společnosti menších i větších celků, bližších i vzdálenějších skupin lidí, které ovlivňují jeho vzpomínání na prožívané události. Vzpomínka je tedy adaptabilní, není neměnná, je průběžně harmonizovaná a někdy je i záměrně ideologicky formovaná nově navstoupivším systémem. Všechny tyto faktory se samozřejmě projevovaly i v době vzniku raného křesťanství, kdy navíc větší roli sehrávala oralita, jež udávala podobu raně křesťanské zvěsti. Ta tak nebyla monolitem, ale dílem putujících apoštolů, z nichž každý užíval svůj jazyk, svou zkušenost, byl jinak vzdělán měl specifický jazyk či měl jiné sociální postavení, což projektoval do obsahu svých kázání. Z toho vyplývá, že rituály, jakými byla Večeře Páně či křest, byly normativní částí raně křesťanské praxe, ač se jejich interpretace v různých skupinách křesťanstva (židokřesťané, křesťané z nežidů, křesťané z proselytů, židovští křesťané z helenizovaného prostředí, křesťané ze židů hovořící aramejsky, ale mimo palestínu, nežidé z oblasti Palestiny, etc...) lišila. Rituály tak tvoří část tradice, která propojuje vyznavače z různorodých společenských tříd, etnik a pohlaví, jimiž harmonizují hlásanou vzpomínku na Ježíše. Křesťanství se tak stává nadetnickým fenoménem, do něhož díky první generaci židovských hlasatelů pronikly tradice z judaismu, texty židovských písem či prvky rituálů ve vazbě na události spjaté s Kristovým ukřížováním a vzkříšením. Silný eschatologický náboj této generace podnítil intenzivní vlnu hlásání, která prolomila hranice judaismu a roubovala (nežidovské) vyznavače na nově vzniklé narativy. Ty způsobily, že tyto nově vzniklé komunity propojovaly svou životní zkušenost s vzděláním a sociální i kulturní rámce s existenciální perspektivou

příchodu nového věku označovaného jako Boží království. V této první generaci sehrávají roli garantů očití svědkové a jimi pověřeni hlasatelé zvěsti. Záhy však do hry vstoupí vzdělaný apoštol Pavel, který ve svých listech reflektuje význam událostí spjatých s finální zápletkou Ježíšova života. Druhá generace, která však již nemůže stavět na velmi krátké eschatologické perspektivě, musí zvěst první generace transformovat a adaptovat život Žida Ježíše z Nazaretu pro potřeby již věřících komunit křesťanů (převážně z nežidů), které však pro liturgické, homiletické a katechetické účely, potřebují normativní narativ zachycující stěžejní důrazy charakterizující Ježíšovo vystoupení. Od diskurzivních listů se tedy tradice přesouvá k univerzalizovanému příběhu, který není biografii, ale obsahuje vzpomínky na Ježíše. Ve hře jsou i prvky kulturní paměti jako je řecko-římská rétorika, práce autorů s intertextualitou, zkušenost raně křesťanských komunit s pronásledováním a jejich sociální orientace. Tato transformace v sobě nese generační proměnu hlasatelů, etnickou proměnu hlasatelů (již to nejsou výhradně Židé jako v první generaci), jakož i sociální proměnu, neboť v 70. a 80. letech, kdy synoptičtí evangelisté píšou, je řada křesťanů již bohatých. Zároveň se do narativů promítá oddělení synagogy od raného křesťanství a vzájemné spory těchto komunit. Všechny tyto faktory se tedy podílejí na prostředí diverzity, ve kterém se rozvíjejí raně křesťanské rituály, písemnosti a ve kterých žijí komunity těchto stoupenců Mesiáše Ježíše. Jak je patrné, samotný text otevírá bránu nejen k historickému zkoumání, jak činil například Joachim Jeremias a jak činila škola dějin formy, redakce a tradice, ale vede interpreta ke zkoumání zmiňovaných faktorů v rámci sociální paměti. Ty odvíjejí svůj původ od M. Halbwachse a později J. Assmanna.

2. Kolektivní paměť

Témata a myšlenky zabývající se pamětí nejsou vůbec nové. Jak přistupovat ke vzpomínanému (či zapomínanému) můžeme sledovat v západní filosofii již například od Platóna¹, avšak většího „boomu“ se dočkala až ve dvacátém století v humanitních studiích, zvláště v sociologii, díky Durkheimově studentovi Mauriciovi Halbwachsovi, zvláště vlivným se stalo jeho dílo *Kolektivní paměť*², podobně rozvíjel myšlenky, ale kulturní paměti Aby Warburg³. Zajímavé je, že své teorie paměti na sobě nezávisle tvořili ve stejných letech, avšak oba v závislosti na Emilé Durkheim⁴. Poté bylo studium paměti na pár desítek let „zapomenuto a znovu objeveno“, díky dalšímu rozpracování fenoménu paměti do dalších témat se postupně dostal i do křesťanské teologie. Jedním z těchto dalších témat je trauma, které ovlivňuje to, jak jsou dějinné události vzpomínány, zvláště se smrtí očitých svědků holocaustu a druhé světové války začala být naléhavá otázka, jak tyto události zachovat v paměti pro další generace.⁵ Pro teologii se stalo zásadní a velice

1 Ale třeba i z pohledu básnického (Hésiodus) či rétoriky (Simónid z Keu). WEINBERG, Manfred. *Historický přehled*. In KRATOCHVIL, Alexander, Lucie ANTOŠÍKOVÁ, Jakub FLANDERKA, Zdeněk HRBATA, Světlana ONDROUŠKOVÁ, Stefan SEGI, Václav SMYČKA a Jiří SOUKUP. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015, 341 stran : ilustrace (některé barevné), portréty ; 20 cm. ISBN 978-80-7470-109-2. Str. 14.

2 HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER, Marie JAISSON, Yasar ABU GHOSH, Marie ČERNÁ, Kateřina GAJDOŠOVÁ a Barbora SPALOVÁ. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009, 289 stran ; 21 cm. ISBN 978-80-7419-016-2.

3 Zakladatel badatelské instituce Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, žel jeho díla nebyly zatím přeloženy do češtiny, ale za zmínku stojí jeho poslední žel nedokončený počín – Atlas Mnemosyne, který je tvořen převážně obrazy, obrázky, výstřižky z časopisů, často bez komentářů či nějakých doprovodných textů, kde se však snažil dokázat kulturní tradování. Weinberg. *Historický přehled*. Str. 26.

4 Jak poukazuje J. Assmann na Warburgovu přednášku: RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, 1 online resource (350 pages). ISBN 3-518-74636-7. J. Assmann také zmiňuje, že o sobě ale pravděpodobně věděli.

5 *Ibid.* Str. 14.

vlivným dílo Jana Assmanna⁶ pro evropské (zvláště Německé⁷) prostředí a Berry Schwartz⁸ v americkém prostředí.

Jelikož paměť není nikdy záležitostí pouze osobní, humanitní vědy sledují zvláště jeho společenský vliv, oproti biologicko-psychologickému zkoumání. “Vzpomínání nám umožňuje smysluplně propojit vlastní život s vědomím nás samých a s percepcí našeho okolí. Na základě toho se vytváří jak individuální, tak kolektivní identita a tento proces je i součástí přetváření našeho bytí v lidskou existenci. Paměť je nevyčerpatelný zdroj, který ovlivňuje naše představy o životě, jak ho vnímáme. Bez vzpomínky na minulé by bylo stěžejí možné se orientovat v přítomnosti a plánovat budoucnost.”⁹ Kratochvíl velice dobře vystihuje jádro toho, co studie zabývající se pamětí zajímá „ - vytváření kolektivní paměti prostřednictvím komunikace a narace... [paměť] se ve svých předpokladech i následcích vztahují jak k osobním, tak ke společenským a politickým souvislostem.“¹⁰ Právě toto hledisko sociálního přístupu k paměti vnímají jako něco, co dlouho neoslovovalo biblickou teologii, bibliční vědci Alan Kirk a Tom Thatcher. Jelikož byl ve škole dějin formy dlouho hájen názor v rozdílnosti mezi tradicí a pamětí, která byla vnímaná jako osobní, nikoliv společenská, proniká teorie paměti až v posledních dvou dekadách do biblistiky. Sociální paměť nám však umožňuje přistoupit jinak k důležitým bodům ve vývoji raného křesťanství. Je to zvláště vzpomínání na osobu Ježíše Krista, vývoj a přenos tradic skrze oralitu, texty, ale zvláště v mém tématu, skrze rituály, které upomínaly na minulé Ježíšovi události. To nám pomáhá lépe uchopit rozmanitost a zvláště pluralitu v prožívání a

6 Zvláště jeho pojednání Kulturní paměti, která vychází z Halbwachsovi *Kolektivní paměti*. ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6.

7 Ze současných autorů ovlivněných J. Assmannem např. HÜBENTHAL, Sandra a Werner H. KELBER. *Reading Mark's gospel as a text from collective memory*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020 - 2020, xxv, 638. ISBN 978-0-8028-7540-2.

8 Například sborník THATCHER, Tom a Barry L. SCHWARTZ. *Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a Conversation with Barry Schwartz*. Atlanta: SBL Press, 2014, x, 361 stran ; 23 cm. ISBN 978-1-58983-952-6.

9 KRATOCHVÍL, Alexander. *Úvod*. In KRATOCHVÍL. *Paměť a trauma*. Str. 5.

10 *Ibid*.

interpretací těchto událostí a při rekonstrukci postav raného křesťanství (samotného Ježíše nevyjímaje).¹¹

Jak je patrné z výše popsaného vývoje, do biblistiky tak proniká spousta nových pojmů vypůjčených ze sociologie. Nejčastěji se objevující jsou pojem rámec a s ním pojem často se objevující v anglofonních studiích „keying“¹². Objevují se však i pojmy specifické pro studium paměti – sociální, kolektivní a kulturní. Sociální rámec, dobře vysvětluje již Halbwachs: „*Co jiného nám však může zaručit existenci nějakého faktu, bytí, vlastnosti, není-li to shoda mezi členy daného společenství na této otázce, tedy mezi lidmi, kteří se o ni zajímají?*“¹³ Myslí tím, že v paměti nemůže být nic víc, než dokázalo načerpat ze svého okolí ať již z nějakých událostí, jevů přírody či reakce se společností.¹⁴ To je patrné ve vztahu mezi individuální a kolektivní pamětí. Halbwachs se domníval, že člověk nikdy ve vzpomínání nemůže být sám. Kdykoliv člověk vzpomíná, již rekonstruuje obraz podle nejen vlastní paměti, ale podle paměti druhých. Paměť je tak vždy kolekcí dané společnosti v dané chvíli.¹⁵ Sám pak dále rozvíjí tyto koncepce paměti a vnímá, že bychom měli rozlišovat mezi dvěma druhy – „*vnitřní či niternou a vnější, respektive paměť osobní a paměť sociální.*“¹⁶ Po skoro 50 letech Jan Assmann navazuje na Halbwachsovu tzn. sociální paměť, a rozšiřuje ji tím, že v ní rozděluje dva další typy paměti – komunikativní a kulturní, ve své knize *Kultura a Paměť*. V duchu již řečeného J. Assmann ve svém článku

11 KIRK, Alan (Alan K.) a Tom THATCHER. *Memory, tradition, and text: uses of the past in early Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005 - 2005, ix, 282 stran ; 23 cm. Str. 25 – 29.

12 Překlad klíčování je poněkud vágní. Výraz se využívá i v moderní kinematografii jako *color keying*, kdy se jednobarevné pozadí spojí s jiným obrazem, vznikne tak obraz v obraze a dovoluje to vytvářet různé filmové triky. Já tomuto slovu rozumím nejvíce v podobě pojmu primárního klíče, který propojuje dva subjekty pomocí identického klíče. V sociální paměti to tedy může znamenat propojení dvou sociálních nebo kulturních rámců díky společnému klíči.

13 Halbwachs. *Kolektivní paměť*. Str. 39.

14 *Ibid.* Str 38 – 43. Ilustruje právě na světě hudby, která působí jako něco mimo náš přirozený svět. Zajímavé je si povšimnout podobnosti se solipsistickou filosofií George Berkeleyho nebo vliv Artura Schopenhauera.

15 Nemusí však nutně, například danou událost, zažít, ale může mu být zprostředkována skrze někoho jiného (či něco jiného; Halbwachs nerozlišoval mezi rozhovorem s živým historikem, či rozhovorem s ním skrze knihu) a ve chvíli rekonstrukce v naší mysli se tak skládá vždy obraz z několika nám dostupných střípků. *Ibid.* Str. 50 – 55.

16 *Ibid.* Str. 93 – 95.

v *Paměť a Trauma* zjednodušeně své napojení na Halbwachse: „*Na tento problém [co v kultuře způsobuje „přežití druhů“ jako v biologii zajišťuje evoluci] odpovídá kulturní paměť coby souhrnné označení všeho vědění, jež řídí jednání a prožívání určité společnosti ve specifickém rámci vzájemného působení a jež se předává z generace na generaci opakovaným osvojováním a zasvěcováním.*“¹⁷ S dvojím vymezením¹⁸ vůči historické paměti (což je také Halbwachsova myšlenka) a vůči komunikativní paměti, která tvoří přechod mezi osobní a sociální paměti. Ta je součástí orální historie a vymezuje ji (tedy komunikativní paměť) na zhruba dvě lidské generace, kdy po 80 - 100 letech vzniká „*floating gap*“¹⁹. Dále se vyznačuje nekoncepčností, reciprocitou rolí, tématickou nevyhraněností a neorganizovaností. Ne však vždy, samozřejmě existují výjimky, které potvrzují pravidlo, ale jsou to charakteristické rysy. Partikulárně se pak zhušťují paměti, které jsou společností zprostředkovány a vázány na určitou komunitu (což také čerpá od Halbwachse).²⁰ Kde však Halbwachs vnímá zánik vazby na komunitu a přítomný okamžik a paměť přechází do historie, J. Assmann rozvíjí koncept – kulturní paměti; tedy kulturní formování, které utváří fixní body minulosti. Naopak tedy vidí jako zásadní, tuto *transcendenci každodennosti* a ukotvení mizícího horizontu v jasných časových bodech (vlivná událost), které se vážou na komunitu a vytváří v přítomnosti *ostrovy času*. „... *vzpomínka na ně [pevné body] je udržována kulturním formováním (texty, obřady, památníky) a institucionalizovanou komunikací (recitace, vystoupení, úvaha).*“²¹ Jelikož tento poznatek J. a A. Assmannových vnímám jako důležitý pro moji práci, chci zmínit atributy kulturní paměti²²:

17 KRATOCHVÍL. *Paměť a trauma*. Str. 50 – 51.

18 Dobré podotknout, že tuto svoji badatelskou práci tvoří Jan Assmann společně se svojí ženou Aleidou Assmannovou.

19 Pojem, který převzal od Jana Vansina, který provádí průzkum různých tradovaných zpráv. VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985, xvi, 258 s. ISBN 0-299-10210-6. Str. 23 – 24. Vansina vnímá uprostřed zpráv dva typy vzpomínek – současná a na původ. Postupně se tyto typy vzpomínek přetváří směrem k hluboké minulosti a tento zlom nastává po čtyřiceti letech, kde sám původně zamýšlí, že se nachází *floating gap*.

20 KRATOCHVÍL. *Paměť a trauma*. Str. 51 – 52.

21 *Ibid.* Str. 52 – 53.

22 V jednoduché formě: *Ibid.* Str. 54 – 57.

- a) a. Komunitní identita: Toto jsme my – Toto nejsme my. Vědomí sebe sama, s tím i související hranice a pozitivní či negativní dopad. Lze to říci i jako: V toto my věříme – V toto my nevěříme (1K 11, 16.20).
- b) b. Rekonstruktivita: Kulturní paměť dokáže přežít ve dvou módech, a to jako archív, tedy všechny dostupné texty, obrazy, rity, chování, etc... a jako zpředmětněný smysl, který je nutné stále aktualizovat z dostupných informací. Vzpomínané je vždy rekonstruované (1K 11, 23).
- c) Zformovanost: Jak tomu rozumím, J. Assmann zde myslí samotné texty, rituály a jiné média, které jsou v paměti zpředmětněny (např. kalich, chléb). Hovoří o třech formováních, a to jazykovém, obrazném a rituálním.
- d) Organizovanost: Institucionální zajištění komunikace a specializace nosičů kulturní paměti; v mém popisovaném tématu je to právě místo a čas scházení a člověka, který rituál vede; lze jistě dosadit i třeba například chrám, svátek a kněz.
- e) Závaznost: *„Závaznost vědění, jež je uchováno v kulturní paměti, má dva aspekty: aspekt formativnosti s jeho edukativní, civilizující a humanizující funkcí a aspekt normativity spojený s utvářením pravidel jednání.“*²³ (1K 11, 20.27 - 29).
- f) Reflexivita: Vzhledem k praxi, k sobě samému a ke komunitě.

Z řečeného je patrné, že kulturní paměť se ve všech svých attributech vztahuje k identitě a důležitými prostředky tomu jsou nejen, ale zvláště mýtus a rituál. Tato práce operuje s těmito pojmy a uznávám za vhodné je trochu více objasnit.

Mýtus²⁴ má v současnosti již jiné konotace a v komunikační paměti se často dává do protivy s fakty; tedy jako něco lživého či nepochopeného. V humanitních oborech však má skoro zcela jiný význam.²⁵ Encyklopedie Britannica výstižně popisuje mýtus: *„Mýtus*

²³ *Ibid.* Str. 56.

²⁴ Slovo μῦθος v řečtině znamená slovo, řeč, vypravování, ale také rozmluvu, mínění, pověst či událost, též myšlenku a dějiny. Je to tedy i ve staré řečtině slovo s velice širokým obsahem. Podle PRACH. *Řecko-český slovník*.

²⁵ SEGAL, Robert Alan, Lubomír ONDRAČKA a Lucie VALENTINOVÁ. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente, 2017 - 2015, 159 stran : černobílé ilustrace, černobílé fotografie,

je kolektivní termín označující druh komunikace, specificky symbolický narativ v náboženství, odlišný od symbolického chování (kult, rituál) a symbolických míst či objektů (chrámy, ikony). ... mýtus má svoji autoritu, ne skrze dokazování sebe, ale svoji prezentací.“²⁶ Mýtus má svoji autoritu skrze komunitu, která jej vyznává. Thomas R. Hatina²⁷ při svém průzkumu definicemi mýtu cituje Roberta Ellwooda: „Mýtus a jeho vznik asimiluje kolektiv do osoby vůdce nebo hrdiny a redukuje komplikovaný svět na zápas dětí světla proti dětem tmy.“²⁸ Mýtus je vázán ke komunitě a ten ji zprostředkovává pohled na svět. T. Hatina poté poukazuje na Northropa Frye, který tvrdil, že umělecké dílo (i literární) odhaluje esenciální smysl mýtu, tedy jinak řečeno když *společenský mýtus* přejde do formy *individuálního mýtu* zdůrazní se jeho význam. T. Hatina vyvozuje, že identita je jeden z principů mýtu.²⁹ Tedy když to shrnu, mýtus je specifický druh komunikace, který se nám v čase zjevuje jako narativ, který je ale silně vázán na komunitu a tvoří identitu jak jedince, tak celé komunity.

Z výše uvedené definice z encyklopedie Britannica lze vypovědět také o rituálu, který má na mýtus vazbu již svojí povahou a to, že je symbolický způsob komunikace – chování. Segal dobře vystihuje teorii Waltera Burkerta: „Mýtus rituál podepírá tím, že propůjčuje veskrze lidskému chování božský původ: dělejme to, protože to tak dělali či dělají bohové. A rituál naopak mýtus podepírá tím, že pouhý příběh proměňuje v předepsané chování, které je třeba velmi svědomitě dodržovat, chceme-li se vyhnout ohrožení úzkosti či dokonce hrozbě trestu.“³⁰ Z toho lze usuzovat, že mýtus je pevně spjat s rituálem, protože jemu propůjčuje autoritu a rituál aktualizuje vzpomínku na tuto autoritu. Taková definice je ale velice strohá a až nepřátelská. Činí z rituálu něco negativního a

portréty, grafy,. ISBN 978-80-905211-3-1. Opravdu stručný, ale mnohdy výstižný úvod do několika teorií.

26 GWINN, Robert P., Peter B. NORTON a Philip W. GOETZ. *The new Encyclopaedia Britannica. Volume 24, Metaphysics - Norway*. 15. vyd. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1991, 1039 s. ISBN 0-85229-529-4. Str. 710 – 727. K tomu musím dodat, že mýtus nemusí být pouze náboženský.

27 HATINA, Thomas R. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018, 289 stran ; 21 cm. ISBN 978-80-246-3201-8.

28 ELLENWOOD, Robert. *Is Mythology Obsolete?*. JAAR 69, 2001. Str. 680.

29 HATINA. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Str. 248 – 251. Identifikace božstva s nebeským tělesem, s přírodním jevem, či zvířetem je dost běžná. „Ježíš je beránek Boží“.

30 SEGAL. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Str. 78 – 79.

pověrečného. Když se ale tato teorie spojí s teorií mýtu, jak tato práce shrnula, naopak komunitě rituál propůjčuje identitu, která je spojená s božským, člověk – společnost se podílí na božském skrze určité činy či chování. Z psychologického hlediska může rituál znamenat i něco praktického, ale jak Burkert dobře vystihl vývoj rituálů, tak například lovecké rituály získaly svou funkci ve společnosti i se zánikem lovu jako existenčního způsobu obživy³¹. Rituál má však i funkci vztahovou – vztahuje člověka k božskému a k času; běžně čas ustavuje (např. přechodové rituály).

Zkoumání tradice umožňuje objevit momenty, kdy byly události a zvyky petrifikovány v čase. Neznamená to, že se již přestaly měnit jejich interpretace, avšak se nám naskytly střípky paměti, které vznikly při rození křesťanství. Z pohledu literární se nám naskytl pohled na existující obce, které žily díky mýtu a svým rituálem, který ustavoval patří do komunity a stále rekonstruoval vše, co k tomu bylo potřeba. Kde však zkoumání z pohledu tradic končí, může nám nabídnout další pohled kulturní paměť. Pluralitní skupinky, které podle oblastí byly namíchány lidmi z různého prostředí a původu, utváří svůj vlastní sebeobraz, který postupně vede k vytvoření supernarativu spojující tyto identity v jednu „všeobecnou“. Vzniká nová identita kolem mýtu o vzkříšeném Kristu, která je udržována společným setkáváním, to postupem času získává svou formu v podobě rituálu eucharistie, která je vzpomínkou na Poslední večeři učedníků s Ježíšem. Ten je závazný a skrze normy vytváří hranice *nového života*. Vzpomínky očitých svědků života, smrti a vzkříšení se transformovaly do kolektivních obrazů a narativů, které dávají lidem společnou minulost, ačkoliv Ježíše nezažili.

31 BURKERT, Walter. *Structure and history in greek mythology and ritual*. Berkeley: University of California, 1984, 226 s. ISBN 0-520-04770-2. Str. 55.

3. Od nejstaršího až na konec kánonu

3.1 Vymezení jazyka

Pro rituál společného stolování, kterým se práce zabývá, jsou zaužívané různé pojmy. Když nechám stranou novější pojmy než je eucharistie³², kterou jako označení bezesporu můžeme považovat až v mimobiblických spisech, objevují se dále Večeři Páně a Lámání chleba, které se interpretují jako označení tohoto rituálu.

Nutno podotknout, že výrazy se nám zachovaly pouze v řečtině. Novozákonní řečtina je napsaná dialektem *koiné*³³, kvůli jeho užití v zemích dobytých Alexandrem velkým a později helenizovaným.³⁴ Vyvinula se z attického dialektu a v průběhu času došlo pouze k několika málo změnám. Jako jazyk má neobyčejné konzervační schopnosti.³⁵ To je nejspíše dáno také vlastností *diglossie* (či *polyglossie*), kdy v napětí mezi hovorovou a takzvanou vyšší řečtinou vzniká tendence konzervovat psaný text ve své „kvalitě“. Mohlo by se zdát, že Nový zákon je psán hovorovou řečtinou, ale jak dokázali například L. Rydbeck či G. Walser, opak je pravdou.³⁶ Výraz *polyglossie* navrhuji Blomqvisti jako vhodnější výraz, jelikož vysoká *koiné* obsahovala více variant podle

32 Věřím, že samotný vývoj a popis užívání pojmů vztahujících se k mému rozebíranému rituálu by zabralo na další celou studii.

33 Stejně tak i Septuaginta. V řečtině: “ἡ κοινὴ διάλεκτος“ znamená obecná řeč.

34 LEPPÄNEN, Ville. Geoffrey Horrocks, Greek: A History of the Language and its Speakers (2nd edn.). Wiley-Blackwell, Chichester, 2010. Pp. xx + 505. *Journal of Greek linguistics* [online]. The Netherlands: Brill, 2014, **14**(1), 127-135 [cit. 2022-01-02]. ISSN 1566-5844. Dostupné z: doi:10.1163/15699846-01401006

35 BLOMQUIST, Jerker a Karin BLOMQUIST. *Eucharist terminology in Early Christian Literature: Philological and Semantic Aspects*. In HELMHOLM. *The eucharist - its origins and contexts*. Str. 393.

36 Viz RYDBECK, Lars. *Fachprosa, Vermeintliche Volkssprache und Neues Testament: zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch / Lars Rydbeck*. Uppsala: [s.n.], 1967, 221 s. Nebo WAHLGREN, Staffan. Georg Walser: The Greek of the Ancient Synagogue. An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament. *Gnomon (München)* [online]. München: Verlag C.H.BECK oHG, 2004, **76**(3), 203-207 [cit. 2022-01-02]. ISSN 0017-1417. Dostupné z: doi:10.17104/0017-1417_2004_3_203

prostředí, například její varianta v Septuagintě.³⁷ Ta velice ovlivnila některé pasáže Nového zákona. Další její zvláštností je užívání vypůjčených slov z jiných jazyků, protože řeční uživatelé *koiné* to běžně nedělali.³⁸ Ti raději vytvářeli nová slova užitím již starých, nebo jim měnili význam. Název eucharistie je z pohledu utváření rituálu pozdní, jako označení samotného rituálu se objevuje až v patristické literatuře (Např. Didaché; Ignác z Antiochie; Justin Martyr), kde má již rozvinutější formu a tlak pro sjednocení je větší. Řecké slovo *εὐχαριστία* znamená vděčnost³⁹, se v Novém zákoně objevuje jako sloveso osmatřicetkrát, z toho šestkrát přímo spojené s daným rituálem (Mt 26, 27; Mk 14, 23; Lk 22, 17.19; Sk 27, 35 a 1K 11, 24) a čtyřikrát spojené „nepřímo“, ale s rozdávaním chleba (J 6, 11.23 a Mt 15, 36 a Mk 8, 6)⁴⁰. Jak dále budu rozebírat níže, má toto slovo ve slovesném tvaru, užívaný v Novém zákoně u jídla, význam děkovné modlitby.

37 BLOMQUIST. *Eucharist terminology*. Str. 394 – 396.

38 *Ibid.* Str. 397.

39 PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-285-3. Ve tvaru podstatného jména v Novém zákoně nikdy spojen se stolováním, objevuje se patnáctkrát. Z toho také odvozené sloveso *ευχαριστεῶ* (být vděčný). Slovo je složenina z *εὖ* (dobrý) a *χαρίζομαι* (být laskavý, milostivý, ukázat přízeň, či dát zdarma). *Biblehub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages*. [online]. 2007 [cit. 2021-5-11]. Dostupné z: <https://biblehub.com/>

40 Ve tvaru *εὐχάριστοι* (vděční) pouze jednou (Kol 3, 15)

Název Večeře Páně odkazuje na pašijový příběh. Jeho první (a v Novém zákoně jediný) dochovaný záznam jako označení tohoto rituálu je v 1. listě Korintským (1K 11, 20). Tento termín se uchytil v denominacích, které svoji identitu nějakým způsobem napojují na reformaci. Byl totiž využíván protestanskými proudy jako odlišení od středověkého *eucharistia*⁴¹. Řecky κυριακὸν δεῖπνον tedy doslova Pánova večeře, jde o spojení vyznavačského titulu Ježíše a večeře ve smyslu náležení – večeře, která patří Kyriovi. Δεῖπνον je pojem označující obyčejné večeře až slavnosti a hostiny⁴².

Lukáš ve svém dvojspisu používá ještě jiného termínu a to lámání chleba(κλάσις⁴³ τοῦ ἄρτου⁴⁴), objevuje se dvakrát – v evangeliu (Lk 24, 35) a ve Skutcích (Sk 2, 42). Avšak sloveso s kořenem κλά- se v Novém zákoně objevuje nejen u Lukáše⁴⁵, ale vždy ve významu ať přímo, či nepřímo spojený s tématem společného stolování.

Zde předkládaná studie užívá u tohoto rituálu vztahovat označením eucharistie, jelikož označuje již vyvinutý rituál, u kterého sice sleduje jeho vývoj, soustředí se však na celek v rámci společného stolování prvních křesťanů a zároveň se tak do jisté míry vymezuje vůči ostatním pojmům, které s ním souvisí.

3.2 Co je nejstarší?

Tento rituál má svůj etiologický mýtus (*slova ustanovení*) výhradně zasazen do pašijového příběhu. V Novém zákoně nacházíme čtyři záznamy odkazující na Poslední večeři, kterou prožil Ježíš se svými učedníky a jeden záznam, který obsahuje *slova ustanovení*, avšak jsou zasazeny do jiného kontextu (J 6, 51-58). Dvě z nich jsou

41 V tomto odlišování je zajímavý i výraz *communio*, který se v Českém jazyce překládá jako přijímání. Viz HIGGINS, Jethro. *Holy Communion: What is the Eucharist?* [online]. 5/2018 [cit. 2021-5-11]. Dostupné z: <https://www.ocp.org/en-us/blog/entry/music/holy-communion-eucharist>

42 V Novém zákoně se objevuje šestnáctkrát ve všech těchto významech.
<https://biblehub.com/greek/1173.htm>

43 Používané ve významu lámat (na kousky), ale také jako smrt. V Novém zákonu je toto slovo využíváno nejčastěji pro rozdělování chleba. Viz <https://biblehub.com/greek/2806.htm>.

44 Užívaný například Plymouthskými bratry. Viz BAYNE, BRIAN L. Plymouth brethren. *Nature* [online]. 1987, 329(6140), 578-578 [cit. 2021-5-11]. ISSN 0028-0836. Dostupné z: [doi:10.1038/329578b0](https://doi.org/10.1038/329578b0)

45 Dohromady čtrnáctkrát.

předpokládané nejstarší verze⁴⁶ - Pavlova (1 Korintským 11, 23-26) a Markovo evangelium (14, 22-25) – to je patrné hlavně z užívání těchto znění v dalších dvou verzích. P. Pokorný uzavírá dosavadní diskusi o tom, který z těchto dvou textů je původnější autentickým Ježíšovým výrokům jako momentálně nerozřešitelné badatelské rozhodnutí. A pokud se nenalezne v rámci archeologického bádání něco nového, nikdy nebude.. Další záznam je v Lukášově evangeliu (22, 19-20) a je kombinací Pavlovy a Markovy verze. Matouš rozšiřuje Markovu verzi a dalo by se říci, že ji více méně počítuje⁴⁷. Jako literárně nejstarší se předpokládá Pavlův 1. list Korintským, který byl napsán asi roku 54⁴⁸, což je skoro dvacet let před Markovým evangeliem, avšak Markovo evangelium je patrně z pohledu dějin formy (tradičně) starší⁴⁹, jak také bude rozebráno níže. Dokonce i verze v Lukášově evangeliu je podle Jeremiase z pohledu tradice autentičtější než Pavlova; oba čerpají ze stejného pramene. Pavlova verze obsahuje již silný liturgický ráz, ale také parenetický ráz, který dává *slovům ustanovení* jinou dimenzi, zvláště k osobnímu stylu Pavlova napomínání. Jen pro doplnění ještě zmíním, že Jan je tedy nejmladší, což je očividné, z důvodu absence slov v Poslední večeři a silné redakci již zažitého textu v praxi. *Slova ustanovení* nacházíme v 6. kapitole, ale také i jiné narážky před Pašijovým příběhem (například svatba v Káni Galilejské), ale i v příběhu samotného ukřižování, kdy z Ježíšova boku tryská krev spojená s vodou. Jako úběžník lze brát text Didaché 9., obsahující pouze texty modliteb a nařízení (například nepřipouštění nepokřtěných k rituálu eucharistie).

3.2.1 Literární linie

3.2.1.1 Pavel a 1. list Korintským

Jak již bylo uvedeno v předchozích řádcích, je Pavla verze z jeho 1. listu Korintským literárně nejstarší dochovaná památka na rituál eucharistie. První epištoly byly psány jako náhrada přítomnosti apoštola (aby se aktualizovala jeho autorita), byly zaměřeny na určitou skupinu (spíše skupiny v jedné oblasti právě označovány místním městem; Ko 4, 16). I když pozdější pastorální epištoly byly formálně adresované jednotlivcům, dopis měl záměr oslovit konkrétní skupinu vykonávající nějakou funkci

46 POKORNÝ, Petr, Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*.

Praha: Vyšehrad, 2013, 835 stran : faksimile ; 22 cm. ISBN 978-80-7429-186-9. . Str. 178.

47 JEREMIAS, Joachim a Norman PERRIN. *The Eucharistic words of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1977, 278 s. ISBN 0-8006-1319-8. Str. 173-184.

48 *Ibid.* Str. 138. Pravděpodobně na Jaře.

49 *Ibid.* Str. 172.

(Fm 2). Takové listy byly určeny k předčítání před bohoslužebným shromážděním a také se vyměňovaly navzájem (Ko 4, 16). Později se z nich tvořily kompendia⁵⁰. P. Pokorný upozorňuje, že pro správné pochopení Pavlovy argumentace je potřeba znát jeho záměr. Nejspíše využíval listy jako jednotící prvek, chtěl tak vytvořit představu jednotného shromáždění vyvolených (ἐκκλησία). Jeho snahou patrně nebylo vytvořit „dogmatický“ celek (který byl nejspíš očekáván (2K 10, 10)), ale odpovídat na vznikající otázky, zamezit tak rozporuplnosti, rozptýlit rozpory, které vedou k rozvrácení a takové chování kárat. V zažitou funkci komunikace se společenstvím skrze dopisy mluví i množství dochovaných⁵¹ křesťanských dopisů z antiky (více než devět tisíc) a to ještě za předpokladu, že nejspíše neexistovala žádná ústřední poštovní služba a tu úřední se v raných dobách pravděpodobně báli využívat (alespoň ne frekventovaně) , využívali se tudíž nejvíce osobní poslové.

Dochované Pavlovy listy vznikají v relativně krátkém časovém úseku (když posoudíme jejich rozsah a dosah) a to mezi lety 50 - 56⁵² a pravděpodobně všechny vznikají během jeho cest. Ohledně svého života Pavel uvádí jen sporé informace (zvláště v listech Galatským a 2. Korintským). Když se budeme držet datování podle Lukášových Skutků, podpořené fragmentem nápisu udělujícím občanům Delf občanské právo (Gallionův nápis, rok 52) a Claudiovým ediktem o vyhnání Židů z Říma (z důvodu „*impulsore Chresto*“; rok 49), působil Pavel v Korintu půl druhého roku kolem roku 51 (Sk 18, 11).⁵³ Ten navštívil při své druhé misijní cestě, a poté při své třetí misijní cestě napsal všechny listy do Korintu o kterých je nám známo (nám zachovaný⁵⁴ 1. a 2. list Korintským) kolem roku 54 z Efezu. P. Pokorný zdůrazňuje, že z Pavlova počínání není patrné, že by mu šlo o všeobecnou *agitaci*, ale spíš o zakládání sborů.⁵⁵ Jinými slovy (a jak už bylo řečeno) nešlo mu o jasnou a definovanou „dogmatiku“ per se, ale o vytvoření společenství, které bude utvářeno vírou v *Kýria* a stmelováno společným prožíváním (rituály). Nechce se tím říct, že by věrouku nerozvíjel, ale její důraz ležel ve stmelování těch, kdo víru přijali. Což je patrné z toho, že všechny dochované listy byly napsány až po apoštolském konventu a antiošský konfliktu (po roce 48), kde se ukázaly rozpory v chápání

50 POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 141-142.

51 Ibid. Str. 145.

52 Ibid. Str. 202.

53 Ibid. Str. 202-203.

54 Další dva jsou hypotetické a jeden z nich pravděpodobně apokryfní.

55 Ibid. Str. 212.

mezi Pavlem a judaizujícími křesťanskými proudy v Judeji a Sýrii. P. Pokorný dále zastává, že v otázkách eschatologie a nauce o ospravedlnění nedoznává razantních změn po 1. listě Tesalonickém.⁵⁶ Zajímavé je, že pokud listy Korintským vznikly mezi listem Galatským a listem Římanům (kterou nejspíš ale sepsal při svém posledním pobytu v Korintu), obsahují tyto listy tak malou explikaci jejich teologických nauk. Pavlovské listy získávají důležitost až po jeho smrti a po roce 70, tak zlomovým obdobím nejen pro židovské komunity, ale i pro tehdy křesťanské skupinky hledající vlastní identitu. K Pavlovským (a deuteropavlovským, či tritopavlovským) textům se dostáváme až po jejich redakci a vytvoření kánonu.⁵⁷ Což je krása i komplikace kanonických knih, jelikož máme přístup až k prepisům skrze křesťanské komunity či další autory.

Jeden z vysvětlujících důvodů, proč se v dochovaných listech Korintským věnuje tak málo rozvíjení (či objasnění) svých soteriologických a eschatologických nauk, může být absence právě těch listů nedochovaných. Stejně tak je i ovlivněno členění prvního listu, kterým často odpovídá na nějaké kladené otázky, či objasnění nějaké již probíhající diskuse („*Co se týče*“ 1K 7,1). Tento list má tak více eschatologický a parenetický až praktický charakter.

Členění 1. listu Korintským⁵⁸:

| | | |
|-----------|-------------------|--|
| 1, | 1 - 9 | Úvod listu |
| | 1 – 3 | Preskript |
| | 4 - 9 | Proemium s děkovnou modlitbou za bohatství darů v obci |
| 1, | 10 - 4, 21 | První část: Štěpení obce |
| | 10 – 17 | Utváření skupin v korintské obci; nabádání k jednotě |
| | 18 – 2, 16 | Slovo o kříži: boží moudrost jako bláznovství ve světě |
| | 26 | O sociálním statutu členů církve |
| 3, | 1 – 4, 21 | Učitelé jako spolupracovníci na božím díle |

⁵⁶ Ibid. Str. 213.

⁵⁷ Ibid. Str. 216-218.

⁵⁸ Podle Pokorného: Ibid. Str. 256. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

- 2 – 3a „Mlékem jsem vás živil, pokrm jsem vám jíst nedával, protože jste jej nemohli snést – ani teď ještě nemůžete, neboť dosud patříte světu.“
- 4, 8. 11a Vztah mezi apoštolem a církví; „Už jste nasyceni, už jste zbohatli, vešli jste do Božího království, a my ne! Kéž byste skutečně vešli do království, abychom i my kralovali spolu s vámi! ... Až do této chvíle trpíme hladem a žízní... “
- 5, 1 - 6, 20 Druhá část: Etické poklesky některých členů obce**
- 1 – 13 incest (vyloučení z křesťanské obce)
- 6 – 8 „... Odstraňte starý kvas, abyste byli novým těstem, vždyt' vám nastal čas nekvašených chlebů, neboť byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus. ...“
- 6, 1 – 11 Spor před světskými soudy
- 12 – 20 Prostituce (odpovědnost křesťanské svobody)
- 13 „Jídlo je pro žaludek a žaludek pro jídlo; Bůh však jednou učiní konec obojímu. Tělo však není pro smilstvo, nýbrž pro Pána, a Pán pro tělo.“
- 7, 1 – 11, 1 Třetí část: Otázky křesťanského života v pohanském prostředí**
- 1 – 40 Manželství, rozvod, život mimo manželství
- 17 – 24 Vytvoření nového společenství
- 8, 1 – 11, 1 Maso obětované modlám
- 8 „Pokrm nás Bohu nepřiblíží; nejíme-li obětované maso, nic neztrácíme, jíme-li, nic nezískáme.“
4. 13 – 14 Právo apoštola přijímat pokrm
- 10, 3 – 4 Odkaz na Exodus; „všichni jedli týž duchovní pokrm a pili týž duchovní nápoj; pili totiž z duchovní skály, která je doprovázela, a tou skálou byl Kristus.“

| | |
|-----------------------|---|
| 7 | „A také nebuďte modláři jako někteří z nich, jak je psáno: ‘Usadil se lid, aby jedl a pil, a potom povstali k tancům.’“ |
| 14 – 22 | „... Nemůžete pít kalich Páně i kalich démonů. Nemůžete mít účast na stolu Páně i na stolu démonů ...“ |
| 23 – 33 | Svoboda a zodpovědnost za druhé z pohledu toho, co jíme |
| 11, 2 – 14, 40 | Čtvrtá část: Problémy křesťanské bohoslužby |
| 2 – 16 | Ženy při bohoslužbě (srv. 14, 34 – 35) |
| 17 – 34 | Večeře Páně |
| 12 – 14 | Dary Ducha (charismata) |
| 12, 1 – 30 | Společenství jako součást Kristova těla |
| 14 | Pořádek a řád při bohoslužbě |
| 15, 1 – 58 | Pátá část: Problémy křesťanské bohoslužby |
| 1 – 11 | Smrt a zmrtvýchvstání Krista jako společný základ víry |
| 12 – 34 | Ještě nenastávající vzkříšení křesťanů |
| 32b | „... Jestliže mrtví nevstanou, pak ‘jezme a pijme, neboť zítra zemřeme’.“ |
| 35 – 58 | Proměna těla |
| 50 | „Tělo a krev“ |
| 16, 1 – 23 | Závěr listu |
| 1 – 18 | Výzva ke sbírce, cestovní plány a závěrečná pareneze |
| 19 – 24 | Postskript s pozdravy, svaté políbení, zvolání Maranatha a závěrečné požehnání |

Po úvodu, ve kterém list spojuje se svým jménem a spojením sebe sama s církví v Korintu, tak s celým křesťanským společenstvím, ve kterém také ujišťuje korintskou obec, že je plnou součástí „Boží milosti“, podle mého názoru zazní ústřední myšlenka celého listu a to

„Prosím vás, bratří, pro jméno našeho Pána Ježíše Krista, abyste všichni byli svorní a neměli mezi sebou roztržky, nýbrž abyste dosáhli plné jednoty smýšlení i přesvědčení⁵⁹“ (1K 1, 10).

Toto nově tvořené společenství je spojováno bez ohledu na původ či sociální status. V Kristu je pouze jedno společenství. Tímto poukazuje Pavel na společnou identitu a vypořádává se tak se skupinkami uvnitř Korintského sboru. Nehodnost při stolování může znamenat i neuvědomování si jednoty umožněné skrze Kristovu oběť. Takto pochopená nehodnost vede k jinému uchopení zpytování sebe sama. Pavel mohl takto nabádat, aby si každý uvědomoval jak společenství tvoří a jak jej rozměňuje. Uchopení rituálů tímto způsobem jde s jiným přístupem v téže době. Běžné myšlení ukazuje na implicitní strach z božského a tudíž stranění se samotného rituálu, který může snést božskou nevoli na jedince. V případě Pavlova listu, ale můžeme vnímat předpoklad, že se naopak rituálu účastní i nehodní, byť by mohli cítit vlastní vinu a naopak je motivuje, aby svoje chování změnili přímo během rituálu a ne před ním.

I Pavel využívá hojně metafor s jídlem. V rámci napomínání štěpení sborů a vytváření skupin přirovnává předané znalosti k živení mlékem, jako metaforu dětského stádia věřících v Korintském sboru (3, 2 – 3a). To ukazuje na velice úzký vztah mezi Pavlem a místní církví, jelikož se tímto představuje jako jejich „matka“. Jiný aspekt tohoto je také to, že to může působit dehonestujícím způsobem. Zde lze vidět, že Pavel reflektuje úpadek společenství od normy, jelikož vnímá, že identita některých se váže k učiteli – člověku, to vede ke štěpení sboru a je nejednotný. Má být jednotný v učiteli – Kristu; jako jedno tělo. To může také znamenat symbolika krmení a vstupu do Božího království (4, 8. 11a). V druhé části se k tomuto znovu vrací a nazývá Ježíše velikonočním beránkem, kde zaznívá jasně, kde má křesťan hledat svoji identitu. Pavel na tomto místě pracuje s mýtem,

59 „...ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα ἢτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.“ Podle mého názoru je daleko lépe odpovídající smyslu originálu Kralický překlad: „...abyste jednotejně mluvili všickni a aby nebylo mezi vámi roztržek, ale buďte spojeni jednotejnou myslí a jednotejným smyslem.“ Ať již poeticky, tak hlavně ve výrazu τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες jako jednotejně mluvili, ukazuje na skutečný problém, který Pavel dále rozebírá. Dále také jinak vyzní cokoliv co přijal a odevzdal.

který přechází z židovského svátku Pesach⁶⁰ (6, 6 – 8). Co je důležité, Pavel zde upozorňuje na normu, že tělo spojené s Kristem je třeba chránit (6, 13).

V třetí části kárá členy Korintského sboru, že účastnění se pohanských hostin je přátelení se s démony (10, 14 – 22). Mezi 8, 8 a 10, 3 – 4 je důležité napětí, kde zazní kodifikace rituálu eucharistie. V odkazu na příběh z Exodu ukáže symbol, který autorizuje rituál společné večeře. Je to dar Ježíše společnosti, která ho přijímá jako duchovní pokrm. Toto vnímám jako stěžejní pro pochopení Pavlovy tradice *slov ustanovení*.

Paul Duff⁶¹ zdůrazňuje, že Pavel ne náhodou věnuje tolik místa a úsilí jídlu v 1. listě Korintským (jak, co, s kým, s kým ne). Společné jídlo bylo v jeho době velice ritualizované, ať už vědomě či ne, skrýval se za ním ještě další smysl, než pouhé doplnění živin a energie. Závažnost vztahu jídla s identitou lze vnímat už v případě Apoštolského konventu; jeho složitost a nejednoznačné uchopení. Není potom divu, že i taková věc působila na vytváření různých uskupení, nejen v Palestině či Antiochii.

V rámci rituálu eucharistie se objevují v Pavlově listě dvě sociální skupiny – bohatí a chudí. Pavel zmiňuje dva problémy – času a sobeckosti. Vytváření propasti mezi těmito dvěma skupinami působí špatně na komunitu jako celek. Gerd Theissen⁶² usuzuje, že společenství křesťanů spoléhalo na bohaté, kteří hostiny pořádali, umožňovali místo setkání a pravděpodobně zajišťovali i jídlo a pití. Předpokládal tak, že existovala úzká skupina privilegovaných, kteří dostávali nejlepší kousky, ostatním tak byl rozdělen pouze chléb a víno. Takového privilegia vycházela od hostitele. Dokonce si myslel, že se opírali o jakousi tradici (παράδοσις), kterou si ospravedlnili, takovéto rozdělení. Theissen tento způsob spojuje s Pavlovským termínem „*vlastní jídlo*“ a označuje tak i zmínku ohledně ožralých lidí. Jednalo by se tak o nějakou „část hostiny“, která by předcházela hlavnímu

60 Ačkoliv v úvodu své verze *slov ustanovení* nikde nezmiňuje, že by Poslední večeře měla být pesachovou.

61 DUFF, Paul. Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17 - 34). In: HELLHOLM, David a Dieter SÄNGER. *The Eucharist - Its Origins and Context: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, s. 555-578. ISBN 978-3-16-153918-3. ISSN 0512-1604. Str. 555.

62 THEISSEN, Gerd. *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004. ISBN 1-59244-871-2. Str. 145-174.

programu, do který se posléze i tato elitní skupina připojí. Takovéto chování je dnes považované za bezohledné, ale zapadá do tehdejšího chápání pořádání hostin, takže Pavlův komentář musel znít překvapivě, ale toto chování považoval (podle Theissena) za působící rozklad při Večeři Páně.⁶³ Tento názor doplnil Jerome Murphy-O'Connor⁶⁴, který z archeologických nálezů vydedukoval, že hostiny se mohly pořádat jen pro omezenou skupinu lidí přímo v domě, ostatní museli být nuceni jíst v sedě v átriu, největší problém prostoru, ale spatřil v jeho uzpůsobení servírování, čili ty nejlepší pokrmy byly pronášeny skrze átrium domu k tricliniu a ne v jeho stísněnosti a oddělenosti. Peter Lampe⁶⁵ později ukazuje, že by Pavlova reakce mohla být mířena na tehdejší zvyklost při pořádání určitého typu hostin - ἑρανος⁶⁶, tedy že si každý přinese vlastní jídlo. Bohatí lidé, kteří nepatřili mezi běžně pracující, měli svůj volný čas dřív a tak mohli začít časněji s večeří, což by odpovídalo primae mensae, která se tak mohla odehrávat v domě hostitele ještě před Večeří Páně (která by byla secundae mensae), která pak začala rituálem chleba. Tato snaha spojit rituál Večeře Páně v Korintu s Řecko-Římskými zvyklostmi při hostinách, jak je zastávali Theissen, Murphy-O'Connor a Lampe, nemůže podle Paula Duffa⁶⁷ ve světle současného bádání obstát, avšak inspirovala Novozákonní bádání k užívání těchto zvyků k objasnění chápání a prožívání stolování prvních křesťanů. Ostatně, jak poukázal Justin Meggitt na nepravděpodobnost bezohlednosti vztahu mezi bohatými a chudými, jak ji rozpracoval Theissen ve své socio-ekonomické analýze. Podle něj byla většina Římské říše spíše chudá a církve se z větší části skládala z chudých lidí, kteří se pohybovali na pomezí životního minima⁶⁸. Zdůvodňuje to použitím τοὺς μὴ ἔχοντας, které se běžně nepoužívalo pro

63 Ibid. Str. 159-162.

64 MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth: texts and archaeology*. Third revised and expanded edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990. Good news studies. ISBN 0-8146-5303-0. Str. 178 – 182.

65 LAMPE, Peter. *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34)* [online]. Berlín: Walter de Gruyter, 2009, , 182 - 212 [cit. 2021-5-22]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1515/zntw.1991.82.3-4.183>.

66 Tento zvyk je živý až do dnes, v anglofonním světě znám jako „potluck“)

67 Viz KLINGHARDT, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen, 1996. ISBN 978-3-7720-1879-4. Str. 283 – 286.

68 MEGGITT, Justin J. *Paul, Poverty and Survival*. Londýn: Bloomsbury T & T Clark, 1998. 978-0567086044. Str. 189 – 193.

označení chudého.⁶⁹ Viděl však rituál Večeře Páně jako striktně rituální hostinu a tudíž Pavlovo napomínání ohledně jídla bylo myšleno na samotný rituál chleba. Zmínka o opilém zase přisuzoval břitkému humoru Pavla, který tím spíš poukazoval na hrabivost a chaotičnost členů Korintského sboru.⁷⁰ Ačkoliv byl tento „binární model“ kritizován⁷¹ ukázal na potřebu analytického rámce s více nuancemi.⁷² Friesen, který Meggitta kritizoval, ale také zařazuje členy Korintského sboru mezi skupiny s existenčním minimem či dokonce pod ním, vyjma velice omezeného množství bohatších členů⁷³, ačkoliv si myslí, že společnost Římské říše tvořilo více vrstev.

Proti Murphyho-O'Connorovu názoru, že se prvotní křesťanská společnost scházela k rituálu Večeře Páně výhradně ve stylu triclinia (s omezeným počtem míst) a zbytek v átriu, zaměřil svoji pozornost David G. Horrell. Pravděpodobně ovlivněn již rozvířenou debatou socio-ekonomické analýzy, tvrdí, že je velice nepravděpodobné, aby se komunity v Korintu scházely výhradně v drahých vilách svých bohatých členů.⁷⁴ Horrell vychází z pozorování nalezených domů v ulici sousedící s divadlem („*Východní divadelní ulice*“), kde se nacházely pravděpodobně budovy řeznictví (budovy 1 a 3). Nalezli se zde velké pece a zvířecí kosti a budovy pravděpodobně měly více pater. Předpokládá se, že sloužily jako prodejny pro okolí a návštěvníky divadla.⁷⁵ Horrell usuzoval, že musely sloužit jako

69 Tedy pro lidi, kteří nemá peníze - Οὐ μὴ ἔχοντες. LINDEMANN, Andreas. *Der erste Korintherbrief*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000. Handbuch zum Neuen Testament. ISBN 3-16-147473-2. Str. 252.

70 MEGGITT. Paul, Poverty and Survival. Str. 190 – 191.

71 FRIESEN, Steven J. *Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus*. Journal for the Study of the New Testament [online]. 2004, 26(3), 323-361 [cit. 2021-5-22]. ISSN 0142-064X. Dostupné z: doi:10.1177/0142064X0402600304. Str. 323 – 361.

72 DUFF. Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17 – 34). Str. 560.

73 Což bylo kritizováno například Bruce Longeneckerem. LONGENECKER, Bruce a , ed. Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians. In: STILL, Todd D. a David. G. HORRELL. *After the First Urban Christians: he Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. New York: NY Continuum, 2009, s. 36-59. ISBN 0567219674. ISSN 978-0567219671.

74 HORRELL, David G. Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre. In: *New Testament Studies*. Volume 50, Issue 3. Cambridge University Press, July 2004, s. 349–369. Dostupné z: doi:10.1017/S0028688504000207. Str. 359.

75 Ibid. Str. 364.

prostředí pro Korintské kultické hostiny. Takový nález nám umožňuje si představit „jeden druh domácího prostoru, ve kterém se Křesťané mohli setkávat, druh prostoru, který mohl být obýván malými obchodníky ... řemeslníky ... uspořádané ... pravděpodobně v místnosti (či místnostech) nad nebo za jejich pracovištěm, tak i řezníky z Východní divadelní ulice ... v poměrně větším vrchním pokoji, či pokojích, vybavený třeba pár stoly a lavicemi, což by žádným způsobem nebylo nemožné napěchovat 50 či více lidí, ačkoliv by to znamenalo docela velkou přelidněnost.“⁷⁶ Názor, že by se scházeli v místnostech s lavicemi, tudíž, že při hostině spíš všichni sedí, než že by se segregovala takto skupina od bohatých ležících sdílí i Dennis E. Smith⁷⁷. Náznak k tomuto zvyku můžeme sledovat i v 1K 14, 30. Mezi další možné prostory ke scházení mohly být *insulae*, skladiště či pronajaté prostory.

Ačkoliv bylo běžné, že Řecko-Římská hostina obsahovala rituál ohledně vína⁷⁸ (ať už úlitbu, či žehnání) nebylo vůbec běžný rituál mířící na chléb, což bude patrně židovský vliv⁷⁹ k čemuž se vrátím níže. Úlitba ukončovala první část hostiny (*δεῖπνον*) a často znamenala přirozený přechod do druhé části (*συνπόσιον*).

Paul Duff rozděluje jedenáctou kapitolu 1. Korintským 17 - 34 na tři části: problémy na hostině - *σχίσμα* (17 – 22), *παράδοσις* (23 - 25) a důsledky účasti *ἀναξίως* (27 - 34).⁸⁰

Pavlova *pareneze* není v jeho době ojedinělá. Narážky na chaos při pořádání hostin můžeme vidět například u Lucianově popisu *Sympózia*⁸¹, stejně tak i u Plutarcha⁸². Nebylo ani nejspíš neobvyklá sobeckost a bezohlednost při hostině. Tak známe i Sokratův komentář podle Xenofona, který radí, aby se donesené jídlo dalo buď do společné zásoby, nebo aby byla rovnoměrně rozdělena.⁸³ V 1K 11, 21 můžeme nalézt napomínání sobeckého chování. Slovo *προλαμβάνει* můžeme vyložit dvěma způsoby – časově vzít předem či pouze jako sloveso vzít. První význam by napovídal na nějaký místní zvyk jíst předtím než

76 Ibid. Str 367 – 368. Vlastní překlad.

77 SMITH, Dennis Edwin. *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world*. Minneapolis: Fortress, c2003. ISBN 0-8006-3489-6. Str. 178. Používá doklad ohledně zvyklosti při sympóziu.

78 DUFF. *Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth* (1 Cor 11:17 – 34). Str. 563.

79 KLINGHARDT. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*. Str. 286.

80 DUFF. *Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth* (1 Cor 11:17 – 34). Str. 563.

81 Luc. *Symp.* 17.

82 Plut. *Quaest. Conv.* 644A. 679A-B.

83 Xenoph. *Mem.* 3. 14. 1. Další příklad můžeme například naléznout u Siráchovice Sir 31, 12 – 15.

započne hlavní program, tudíž než dorazí všichni členové, druhý by napovídal na zvyk donést si vlastní jídlo, které si sám sním (jak usuzoval Lampe). Obojí však naznačuje to, co Pavel zdůrazňuje a to dopad na komunitu – zesměšnění těch, kdo nic nemají.⁸⁴ Takové chování je individualistické a také nebylo neobvyklé, že se kritizovalo ve spisech o hostinách Řecko-Římském stolování. Tedy přesně zákaz vytváření skupin uprostřed komunity spíše než nepohostinnost.⁸⁵

Pavlovo kritizování *Večeře páně*, ukazuje diskrepanci mezi pochopením samotného rituálu jeho a členy Korintského sboru. Jeví se, že mezi členy sboru to byla spíše „obyčejná večeře“, která měla náznak náboženského setkávání. Pavel ji však spojuje se vzpomínkou na poslední večer Ježíše s učedníky. Dává ji veliký význam nejen mýtem, ale eschatologickou rovinou „*Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.*“, (11, 26). Rituál zde je ještě spojen s představou brzké parúsie, ale již tady lze vnímat institucionalizace rituálu, který je pevně zakotven v mýtu a mýtus dává smysl jak symbolice samotných činů, tak i identitu těch, kdo jsou spolu – bohatí i chudí.

Michael White⁸⁶ se domníval, že Korintská církev se skládala z šesti (a možná i více) domácích sborů⁸⁷, která se ale scházela na eucharistii společně do jedné místnosti. Takové obrovské shromáždění muselo vytvářet organizační problémy, ale také komplikovat samotnou hostinu. Ostatně jak Plutarchos zmiňuje ohledně velkých hodovních místností, které jsou vytvářeny s pompou, jsou vytvářeny pro nesociální a nepřítelště přátelské prostředí.⁸⁸

Byla παράδοσις už přijímaná jako liturgický text, tedy kdy začala? Můžeme získat informace o tom, zda-li chtěl Pavel vnímat παράδοσις jako liturgický text či už ho tak vnímal sám? Je patrné, že narážíme na situaci, kdy rituál předchází text (či slova) a s tím souvisí, že každý apoštol představuje samostatný element v tradici raného křesťanství.

84 DUFF. Alone Together: Celebrating the Lord's Supper in Corinth (1 Cor 11:17 – 34). Str. 565 – 567.

85 COLIN, Roberts. SKEAT, Theodore C. NOCK, Arthur Darby. *The Gild of Zeus Hypsistos. The Harvard Theological Review* 29, no. 1 (1936): 39-88. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1508189>.

86 WHITE, L. Michael. *Building God's house in the Roman world: architectural adaptation among pagans, Jews, and Christians*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, c1990. ASOR library of biblical and Near Eastern archaeology. ISBN 0-8018-3906-8.

87 1. Prisca a Aquila; 2. Titius Justus; 3. Stefanus; 4. Crispus; 5. Chloe; 6. Foibé

88 Plut. Quaest. Conv. 679B.

Takto se to dlouho tradovalo jako jednotlivé prameny jednoho provazu, tedy variabilní vzpomínky na jednu událost a Pavel z toho čerpá. Apoštolský konvent nebyl jen krizí identity, který vytvořil dva hlavní proudy - které lze rozeznat - podnítil také otázky jakým způsobem a hlavně co, představit pohanům. Společná paměť zde hmatatelně zaznamenala pokus o institucionalizování. Pavel stál před úkolem vystavit novou identitu na periférii judaismu a vymezit se vůči Římu, jak politicky, tak nábožensky vůči ostatním kultům. Jelikož je doba konce, nemůže je vyučovat tóře ani prorokům, nejsou to židé a není to v jejich kulturní paměti, proto přenáší mýtus do jiného rámce, používá filosofický jazyk, ale také čerpá z mysterijních kultů.

K tomu to více níže, kde se díky Jeremiasově komparaci dostáváme k starší vrstvě tradice. Jeremias také upozorňuje na Pavlovo užití výrazů *παρέλαβον* a *παρέδωκα*:

„Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον “

„Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb,“ (1K 11, 23)⁸⁹.

Slovo *ἣ παρεδίδετο*⁹⁰ má význam předat do rukou, dát někomu moc (nad něčím (např. 1K 15, 24)), podřídit si/se (např. SK 14, 26), doručit (slovně (ve stejném verši použito v tomto významu)) či něco povolit (např. M 4, 29).⁹¹ Hojně překládáno pouze jako *„byl zrazen“*, ale někteří badatelé se domnívají, že může mít v tomto kontextu i význam předání Krista Bohem pro lidi (Ř 8, 32).⁹² Zajímavá hra se slovy. Avšak Jeremias upozorňuje na podobnost s technickými rabínskými pojmy: *מִן קַבַּל* a *לִי מִסֵּמ*⁹³; z čeho plyne:

89 Srov. Překlad Bible Kralické: *„Já zajisté přijal jsem ode Pána, což i vydal jsem vám, že Pán Ježíš v tu noc, v kterouž zrazen jest, vzal chléb“*; *„...on the night he was betrayed“ (NIV)*

90 Z kořene *παράδιδ*.

91 <https://biblehub.com/greek/3860.htm>

92 SMITH. *From symposium to Eucharist*. Str. 188. ZELLER, Dieter. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. ISBN 978-3-525-51534-1. Str. 369.

93 JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Philadelphia: Fortress. Str. 101. Zde také nabízí odkazy na případné studie na toto téma, tak i příklady rabínských užití. Taktéž můžeme najít v Pavlově verzi Kérygmatu 1K 15, 1 – 5.

„... že 1K 11, 23 neříká nic jiného než že řetězec tradice jde zpátky až k samotnému Ježíši.“⁹⁴

Pavel sám přijal novou identitu, kterou odvozuje od vzpomínky (ve Skutcích již fungující mýtus) na setkání s Kristem. Ze současného bádání můžeme usuzovat, že Pavel byl vzdělaný farizej, který odmítl slibnou kariéru farizeje a stal se z něj chudý a potulný kazatel, který obětoval celý svůj život na „neposlušné děti“. U něj můžeme vidět radikální proměnu identity, která zprvu budila převážně odpor, avšak postupem času vytvořila velice vlivný text, který pomáhal s ustavením Ježíše a eucharistie jako kulturní paměti dalších generací křesťanů. Také je první dochovaný a doložený člověk, který petrifikuje orální prameny a tradice do textové podoby.

3.2.1.2 *Evangelia*

Základní rozdíl mezi verzemi *slov ustanovení* evangelií od Pavlovy listy je ve zvoleném žánru. Jak již bylo řečeno, tak epištoly byly psány s úmyslem nahradit fyzickou přítomnost člověka a odpovídala na určité problémy, které se zdály vhodné k rychlému řešení navzdory existující vzdálenosti. Evangelia naproti tomu jsou psány s úmyslem sdělit zvěst o Ježíšově životě, učení a významu jeho smrti⁹⁵. Epištoly mají přesně danou skupinu, kterou chtějí oslovit (lokalitou či funkcí), evangelium oslovuje široké publikum, které se někdy špatně specificky identifikuje⁹⁶. Evangelium⁹⁷ je nový vznikající žánr, který je svérázný, ale má blízko biografii s kerygmatickými prvky⁹⁸. Evangelium sloužilo k předcítání při bohoslužbě⁹⁹. Slovo εὐαγγέλιον je v Římské říši často spojen s císařským

94 *Ibid.* Vlastní překlad.

95 Nejvýmluvnější jsou úvody evangelií, které sdělují tento svůj úmysl.

96 Tomu také odpovídá volba jazyka, Blomqvisti ukazují, že třeba Markovo evangelium volbou prostšího jazyka neukazují na nevzdělanost autora, ale naopak na jeho zájem být otevřený co nejširšímu publiku, které je tvořeno i nevzdělanými lidmi (v této době muselo být mnoho křesťanů negramotných). BLOMQVIST. *Eucharist terminology in Early Christian Literature*. In SÄNGER. *The eucharist - its origins and contexts*. Str. 391.

97 Εὐαγγέλιον, pocházející ze slovesa εὐαγγελίζω (přinášet dobré zprávy) pochází ze složeniny slov εὖ (dobrý) a ἄγγελος (posel; a to ne pouze lidský), původně znamenalo odměnu za dobrou zprávu, v Novém zákoně je tím vyjádřena dobrá zpráva, ale také konkrétně celá zvěst o Ježíši. Viz: <https://biblehub.com/greek/2098.htm>.

98 MARGUERAT, Daniel a Corina COMBET-GALLAND. *Úvod do Nového zákona: historie, písmo, teologie*. Jihlava: Mlýn, 2014. ISBN 978-80-86498-55-3. Str. 47.

99 Viz shrnutí diskuze u P. Pokorného. POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 408.

kultem.¹⁰⁰ Daleko zajímavější je však slovesné užití v Septuagintě¹⁰¹, pro Nový zákon nejzajímavější pasáže u Izaiáše¹⁰² v eschatologickém významu, které pak zazní v evangeliích¹⁰³. V Novém zákoně se s tímto slovem setkáváme často spojené s důsledky Božího jednání¹⁰⁴ v Ježíši a to i včetně nadpisů samotných evangelií. Označení samotné knihy se objevuje až v pozdějších spisech¹⁰⁵. Jedná se o speciální sub-žánr antické biografie¹⁰⁶ s prvky antického románu¹⁰⁷, který je ale silně prokomunitní a nese novou teologickou funkci¹⁰⁸ – potvrdit, že právě tento zemřel a byl vzkříšen a víra v něj působí i na ty, kteří v něj věří. Vynořuje tak se z orální tradice nejdůležitější křesťanský narativ – pašije. Literárně mladší žánr (evangelium), avšak nesoucí prvotní zvěst dohromady s Poslední večeří, doplněný o další prameny z Ježíšova života a jeho učení. Otevírá také důležité téma Božího království (Nebeské království), které přichází s Ježíšovou smrtí a je tvořeno těmi, kteří ho následují. Tímto se propojují velké okruhy, které spoluutváří identitu prvních křesťanů, a to rituály (včetně křtu a společného stolování) a eschatologická komunita, která si připomíná Ježíšovo ukřižování a vzkříšení.

Dobré je ještě zmínit pramen Q, který zdánlivě s tématem nesouvisí, jelikož tento rekonstruovaný spis končí ještě před Velikonocí a tak neobsahuje pašijový příběh. Je to záležitost převážně dvou synoptických evangelií, jelikož Marek (ač ho nejspíš znal) nepracuje s pramenem Q.¹⁰⁹ Pavel zná slova Páně, jak víme z několika jeho listů¹¹⁰, avšak

100Priénský nápis; ale i židovští autoři Filón Alexandrijský, *Legatio ad Gaium* 18, 99.231;

Josephus Flavius, *Židovská válka* 4, 618.656

101 Hebrejsky בָּטָר v obdobném významu dobré zprávy například 1 Sm 31, 9

102Iz 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1

103Mt 11, 5; L 7, 22

1041Te 1, 5; 1K 15, 1; Ř 1, 1.9

105Částečně například Didaché, později třeba Ireneus nebo Muratoriho kánon.

106MEYER, John. *The New Testament in Its Literary Environment*. David E. Aune. *The Journal of religion* [online]. 1989, 69(1), 150-150 [cit. 2021-12-25]. ISSN 0022-4189. Str. 64. Dostupné z: doi:10.1086/488041.

107TALBERT, Charles H. *What Is a Gospel: The Genre of the Canonical Gospels*. Reprint. Mercer: University Press, 1986. ISBN 086554185X.

108MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 47.

109POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 370 – 373 a 377 – 379.

110Například „λόγω Κυρίου“ 1T 4, 15. Ale také listy Korintským nebo Římanům Viz *Ibid.* Str. 192 – 195.

pravděpodobně ještě v podobě orální¹¹¹. Doba vzniku tradovaného pramene se zasazuje do 40 let.¹¹² To znamená, že tento pramen spoluutváří potulní kazatelé, kteří svoji identitu vážali na vzpomínky na Ježíšův život a kázání (výroky) a vyslání¹¹³. Tito nositelé čerstvé paměti Ježíšova života se museli vyznačovat menším důrazem na komunitu a rituály ještě nejsou ukotveny mimo rámec judaismu, vlastně jej ještě vůbec neopustily. Ale už v této rané fázi lze vnímat „vyslání do celého světa“, jelikož se pramen logii překládá do Řečtiny.

Zajímavá je také teologie těchto jednotlivých výroků, kde je ještě soteriologie více zaměřená na Izrael, ale také je spása představována skrze společné stolování (podobenství o velké hostině: Lk 14, 7 – 24; Mt 22, 1 – 14), Ježíš je také obviňován z obžerství a opilství (Lk 7, 34; Mt 11, 19). Spása je tvořena vizí jiné společnosti, která je tvořena společným stolováním¹¹⁴. Již tedy v tomto raném pramenu lze vidět novou identitu skrze Ježíšovo učení, kdy je tvořeno „alternativní“ společenství, u kterého je pevnou součástí společné jídlo. Pramenem Q se v současnosti zabývá z pohledu Paměti například Alan Kirk¹¹⁵.

3.2.1.2.1 Markovo evangelium

Členění listu¹¹⁶:

| | | |
|----|-----------|---|
| 1, | 1 | Nadpis |
| | 2 - 13 | Křest a Pokušení („Andělé ho obsluhovali“) |
| 1, | 14 - 3, 6 | První část: Ježíšovo vystoupení v Galileji |
| | 31b | Obsluhování Šimonovou tchyní |
| | 40 – 45 | Uzdravení malomocného – příkaz k obětování podle Mojžíšova zákona |

¹¹¹*Ibid.* Str. 371.

¹¹²*Ibid.* Str. 365.

¹¹³Jak se domnívá Marguetat. Viz MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 39 – 40.

¹¹⁴*Ibid.* Str. 373.

¹¹⁵Viz KIRK, Alan. *The composition of the sayings source: genre, synchrony, and wisdom redaction in Q*. Leiden: Brill, 1998, xiii, 443 s. ISBN 90-04-11085-2. Nebo novější monografie zkoumající Matouše: KIRK, Alan (Alan K.). *Q in Matthew: ancient media, memory, and early scribal transmission of the Jesus tradition*. London: Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2016, xi, 351 stran ; 24 cm. ISBN 978-0-567-66772-4.

¹¹⁶Podle POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 398 – 399. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

| | | |
|------------|--------------------|--|
| 2, | 1 – 3, 6 | Disputace |
| | 14 – 17 | Večeření s celníkem a spor s farizeji |
| | 18 – 20 | Spor o půst |
| | 23 – 26 | Vymílání klasů v Sobotu |
| 3, | 7 – 6, 29 | Druhá část: Galilea a první cesta k pohanům |
| | 20 | „...takže nemohli ani chleba pojmít.“ |
| 4, | 1 – 34 | Tři podobenství o božím království (Všechny o semenu a úrodě) |
| 5, | 43 | Po uzdravení Jairovy dcery „...a řekl, aby jí dali něco k jídlu.“ |
| 6, | 21 – 29 | Hostina, kdy byl usmrcen Jan Křtitel |
| 6, | 30 – 8, 26 | Třetí část: Galilea a druhá cesta k pohanům |
| | 31 – 44 | Přeplutí moře a nasycení pěti tisíc |
| | 45 – 52 | Přeplutí moře |
| 7 | 1 – 13 | Tradice otců a spor o očišťování před jídlem |
| | 14 – 23 | O čistotě pokrmů |
| | 25 – 29 | Vyhnání démona přirovnáno k pokrmu |
| 8 | 1 – 10 | Nasycení čtyř tisíců a přeplutí moře |
| | 13 – 21 | Přeplutí moře a nechápavost učedníků ohledně chleba |
| 8, | 27 – 10, 52 | Čtvrtá část: Z Ceasareje Filipovy do Jeruzaléma |
| | 27 – 30 | Petrovo vyznání |
| 9, | 41 | „Kdokoli vám podá číši vody...“ |
| | 49 – 50 | Výrok o soli |
| 10, | 35 – 45 | Žádost o pořadí u stolu (pasáž s pitím kalicha) |
| 11, | 1 – 13, 37 | Pátá část: Vyostření konfliktů v Jeruzalémě |
| | 12 – 14 | Prokletí fíkovníku |
| 12, | 40 | Vyjídají domy vdov |
| 14, | 1 – 16, 8 | Šestá část: Pašije a vzkříšení |

| | |
|-------------------|--|
| 12 – 26 | Poslední večeře |
| 12 – 16 | Příprava |
| 17 – 21 | Označení zrádce |
| 22 – 25 | Slova ustanovení |
| 26 | Zpěv chvalozpěvu |
| 36 | Modlitba - Pití kalichu |
| 16, 9 – 20 | Delší závěr, který chybí v nejstarších rukopisech |
| 14 | Zjevení jedenácti u stolu |

Markovo evangelium je pravděpodobně nejstarší¹¹⁷ a tak zakladatelem svého žánru, v následujících desetiletích prvního století však bylo zastíněno dalšími evangelii. Bylo sepsáno pravděpodobně po roce 70 našeho letopočtu v Římě anonymním autorem¹¹⁸, kterému je přisuzováno tradičně jméno Marek, muselo se jednat však jednat o židokřesťana, který žil mimo Malou Asii¹¹⁹. Někteří autoři jej zasazují do dřívější doby, pravděpodobně ale kvůli 13. kapitole však musela souviset *Židovskou válkou*¹²⁰. Pro tuto studii je však důležité, že se datování nachází v této pohnuté době a nabízí tak vhled to přechodového období mezi generacemi. Adresáti byly smíšené komunity křesťanů, tedy jak pohanského, tak židovského původu. Napovídá tomu jak text přímo (Např. Mk 13, 10), tak překlady aramejských a hebrejských výrazů. K tomu však řeší i židovské otázky (Mk 7, 1 – 24) a vztah mezi židy a pohany, zvláště při bohoslužbě (Mk 7, 24 -30). Kromě náznaků společného stolování a témat ohledně jídla (včetně tří podobenství o božím království), obsahuje dvě hostiny „před smrtí“ – Herodova a velikonoční. P. Pokorný vidí literární zlom v Petrově vyznání (rozpoznání Ježíše jako Krista), před tímto proběhne dvakrát nasycení

117Držíme-li se teorie dvou pramenů jako reálné hypotézy. *Ibid.* Str. 395.

118MARCUS, Joel. The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark. *Journal of Biblical literature* [online]. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1992, **111**(3), 441-462 [cit. 2022-01-03]. ISSN 0021-9231. Dostupné z: doi:10.2307/3267261. Stejně tak COMBET – GALLAND, Corina. *Evangelium podle Marka*. In MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 66 – 67.

119Mělo se jednat o tlumočníka Petra, což je myšlenka, která vychází od Papija z Hierapole, avšak jakékoliv spojení s doložitelnou osobou je sporná, ostatně jak shrnuje diskusi P. Pokorný, *ibid.* Str. 404 – 406. Viz také k diskusi o místě a datu sepsání.

120HENGEL, Martin. Entstehungszeit und Situation des Markusevangelium. *Markus-Philologie* [online]. 1984 [cit. 2022-01-03]. Str. 1 – 45.

davů chlebem a rybami (3. Část¹²¹) a nepochopení ohledně chleba. Také Jeremias vnímá toto jako zlomové, jelikož jejich další večere musely být s vědomím, že večerí s mesiášem.¹²²

Z vypsaných pasáží vidíme, že v evangeliu se také projeví tradice, které hojně využívaly téma jídla. Markovo nasycení pěti tisíci je natolik vlivný příběh, že se objevuje u všech ostatních synoptiků, ale také u Jana. Jako zajímavý vnímám Ježíšův příkaz, aby donesli něco k jídlu Jairově dceři. To přebírá Lukáš, ale Matouš vynechává. Jan místo Jairovi dcery vzkřísí Lazara, ale večerí s ním až další večer. Jídlo a stolování nemá jen pozitivní, ale také negativní kontext, třeba když Ježíše uráží za to, že jí s hříšníky nebo ho pozvou na večerí farizejové, aby ho zkoušeli. Poukazuje to také na to, jak stolování souviselo s identitou člověka, s kým jedl, tak sdílel svůj život. V Ježíšově rovině se tak narovnávají hříšníci a lidé na okraji společnosti, což je radikální proměna, jelikož vrchol společnosti tvořili farizeové a saduceové.

Jelikož jsou evangelia psána již s „gapem“, vzpomínka na Ježíše je skrze tuto „zvěstovatelskou biografii“ oživována pro druhou generaci křesťanů, tedy pro už ne očitě svědky, ale pro někoho, kdo vzpomíná zprostředkovaně skrze tradici. Mýtus o Ježíši Nazaretském získává své zpředmětnění. Kde se frekventovaně objevuje, že Ježíš přichází k lidem a chce s nimi sdílet jeden stůl. Komunitě je tak vytvořena společná historie v této kulturní paměti, orální prameny jsou harmonizovány v jeden celek.

121Zajímavé je, že konec předešlého celku je uzavřen smrtí Jana Křtitele při Herodově hostině.

Stejně tak poslední části předchází Poslední večere.

122JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Str. 205.

3.2.1.2.2 Lukášovo evangelium a Skutky

Členění evangelia¹²³:

| | | |
|----|-------------|---|
| 1, | 1 - 4 | Prolog |
| 1, | 5 – 4, 13 | První část: Jan Křtitel, Narození a dětství Ježíšovo, jeho křest a pokušení na poušti |
| | 15 | „... víno a opojný nápoj nebude pít ...“ |
| 4, | 3 – 4 | „... Člověk nebude živ jenom chlebem.“ |
| 4, | 14 – 9, 50 | Druhá část: Ježíš mesiáš |
| | 39b | „Ihned vstala a obsluhovala je.“ |
| 5, | 27 – 32 | Hostina s celníkem Levim |
| | 33b | Spor o půst „... ;tvoji však jedí a pijí.“ |
| | 37 – 39 | Podobenství o Mladém víně |
| 6, | 1 – 5 | Mnutí zrna z klasů v Sobotu; posvátné chleby v chrámě |
| | 21a | „Blaze vám, kdo hladovíte, neboť budete nasyceni.“ |
| | 25a | „Běda vám, kdo jste nyní nasyceni, neboť budete hladovět.“ |
| 7, | 6 | „... „Pane, neobtěžuj se; vždyť nejsem hoden, abys vstoupil pod střechu.“ ...“ |
| | 31 – 35 | Podobenství o dětech na tržišti: „Přišel Jan Křtitel, nejedl chléb a nepil víno – a říkáte: ‘Je posedlý.’ Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkáte: ‘Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!’“ |
| | 36 – 50 | Večeře u farizea Šimona |
| 8, | 4 – 8 | Podobenství o rozséváči |
| | 55 | Vzkříšení Jairovy dcery; ... „Nařídil, aby ji dali něco k jídlu.“ |
| 9, | 51 – 19, 27 | Třetí část: Učednictví a následování |

123Podle POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 523 – 526. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

| | | |
|-----|---------|---|
| | 3 | Vyslání Dvanácti; „A řekl jim: „Nic si neberte na cestu, ... ani chléb ...““ |
| | 10 – 17 | Nasycení pěti tisíců |
| 10, | 7 – 8 | Vyslání Sedmdesáti; „V tom domě zůstaňte, jezte a pijte, co vám dají, neboť ‘hoden je dělník své mzdy‘! ...“ |
| | 34 | Podobenství o milosrdném Samařanu; „přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem ...“ |
| 11, | 3 | Modlitba Páně; „Náš denní chléb nám dávej každého dne.“ |
| | 5b | O vyslyšení proseb; „... ‘Příteli, půjč mi tři chleby‘ ...“ |
| | 37 | Pozvání Ježíše k jídlu od farizea |
| 12, | 19 | Podobenství o boháči a stodolách; „a řeknu si: Ted’ máš velké zásoby na mnoho let; klidně si žij, jez, pij, buď veselý myslí.“ |
| | 22 – 34 | „... Nemějte starost o život, budete jíst ... Život je víc než pokrm ...“ |
| | 37 | „Blaze těm služebníkům, které pán, až přijde, zastihne bdící. Amen pravím vám, že se opáše, posadí je ke stolu a sám je bude obsluhovat.“ |
| | 42 – 46 | Podobenství o věrnosti služebníků; „... správce, aby jim včas rozdíl pokrm ... začne bít sluhy i služky, jíst a pít i opíjet se ...“ |
| 13, | 25 – 29 | „... Jedli jsme s tebou i pili ... On však vám odpoví: ‘Neznám vás, odkud jste ... a budou stolovat v Božím království.“ |
| 14, | 1 | „Jednou v sobotu vešel Ježíš do domu jednoho z předních farizeů, aby jedl u jeho stolu; a oni si na něj dávali pozor.“ |
| | 7 – 14 | O hostinách |
| | 15 – 24 | Podobenství o hostině; „... „Blaze tomu, kdo bude jíst chléb v království Božím.“ ... Nikdo z těch mužů, kteří byli pozváni, neokusí mé večeře.““ |
| 15, | 2b | „On přijímá hříšníky a jí s nimi!“ |

- 11 – 32 Podobenství o marnotratném synu; „... ‘Jak mnoho nádeníků u mého otce má chleba nazbyt, a já tu hynu hladem!’ ... hodujme a budme veselí ...“
- 16, 19 - 31 Podobenství o boháči a Lazarovi; „... den co den skvěle hodoval ...“
- 17, 7 – 10 O postavení služebníka; „... Pojd’ si hned sednout ke stolu ...“
- 20 – 37 O příchodu Syna člověka; „... Jedli, pili ...“
- 19, 5b „Zachee, pojd’ rychle dolů, neboť dnes musím zůstat v tvém domě.“
- 19, 28 – 21, 38 Čtvrtá část: V Jeruzalémě**
- 20, 46n – 47a „... mají v oblibě ... přední místa na hostinách. Vyjídají domy vdov ...“
- 22 – 24 Pátá část: Pašijní příběh**
- 22, 7 – 38 Širší kontext Velikonoční večeře
- 15 – 20 Společné jídlo; slova ustanovení
- 27 „Nebot’ kdo je větší: ten, kdo sedí za stolem, či ten, kdo obsluhuje? Zdali ne ten, kdo sedí za stolem? Ale já jsem mezi vámi jako ten, který slouží.“
- 29 – 30a „Já vám uděluji království, jako je můj Otec udělil mně, abyste v mém království jedli a pili u mého stolu...“
- 24, 30 Na cestě do Emaus; „Když byl spolu s nimi u stolu, vzal chléb, vzdal díky, lámal a rozdával jim.“
- 35 „Oni pak vypravovali, co se jim stalo na cestě a jak se jim dal poznat, když lámal chléb.“
- 41b – 43 „... „Máte tu něco k jídlu?“ Podali mu kus pečené ryby. Vzal si a pojedl před nimi.“

Členění Skutků¹²⁴

1, 1 – 26 Úvod

¹²⁴Podle POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 527 – 528. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

- 4a „Když s nimi byl u stolu ...“
- 2, 1 – 8, 3 První část: Rozšíření evangelia v Jeruzalémě**
- 42 „Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se.“
- 46 „Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem.“
- 6, 2 „A tak apoštolové svolali všechny učedníky a řekli: „Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech.“
- 8, 4 – 11, 18 Druhá část: Rozšíření evangelia v Samařsku**
- 9, 19 Obracení Saula; „Pak přijal pokrm a síla se mu vrátila“
- 10, 9 – 16 Petrovo zjevení o nečistých zvířatech; „Vstaň, Petře, zabíjej a jez!“
- 41b „... my jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání.“
- 11, 3 „Navštívil jsi neobřezané lidi a jedl s nimi!“
- 5 – 10 Petrovo shrnutí vidění a jeho pobytu u Kornélia
- 11, 19 – 15, 35 Třetí část: Misie v Antiochii**
- 14, 17 „avšak nepřestal dosvědčovat sám sebe tím, že jim prokazoval dobro: dával vám z nebe déšť i úrodu v pravý čas, sytil vás pokrmem a naplňoval radostí.“
- 15, 29 Dopis pohanům ohledně kultovní čistoty; „Zdržujte se všeho, co bylo obětováno modlám, také krve, pak masa zvířat, která nebyla zbavena krve, a konečně smilstva. Jestliže se toho všeho vyvarujete, budete jednat správně. Buďte zdraví.“
- 15, 36 – 19, 20 Čtvrtá část: Misie v Malé Asii a Řecku**
- 16, 34 „Pak je zavedl do svého domu, pozval je ke stolu a s celou rodinou se radoval, že uvěřili v Boha.“
- 19, 21 – 28, 31 Pátá část: Rozšíření slova Páně až do Říma**

- 20, 7a „První den v týdnu jsme se sešli k lámání chleba a Pavel promluvil ke shromáždění.“
- 11a Po vzkříšení chlapce; „Pak se vrátil nahoru, lámal a jedl chléb ...“
- 20b „... když jsem vás učil ve shromáždění i v rodinách.“
- 21, 25 Připomenutí dopisu pohanům ohledně kultovní čistoty
- 23, 12 „Když nastal den, Židé se spolčili a zapřísáhli, že nebudou jíst ani pít, dokud Pavla nezabijí.“
- 27, 9 – 44 Ztroskotání na cestě do Říma; „... Když už nikdo neměl ani pomyšlení na jídlo ... vybízeli Pavel všechny, aby pojedli. Pravit: „Už čtrnáct dní čekáte na záchranu, nic nejíte a jste o hladu. Proto vás vybízím, abyste pojedli. Je to potřebí k vaší záchraně. ... Když to řekl, vzal chléb, vzdal přede všemi díky Bohu, lámal jej a začal jíst. Všichni nabyli dobré mysli a přijali pokrm. ...“

Lukášův dvojspis se v časovém rozpětí překrývá s Matoušovým evangeliem, ačkoliv Lukáš je pravděpodobně mladší. Zmiňuje v úvodu však předchozí pokusit zprostředkovat Ježíšův život, jeho bádání a snaha spojit více pramenů, ale také vytvořit pravdivé učení – základ Ježíšova učení¹²⁵. V tom posledním je to znovu v překryvu se záměrem Matoušova evangelia. Jistě to nebyl Lukášův hlavní záměr, ale můžeme, hlavně v jeho evangeliu, vidět snahy zamezit zneužití učení.¹²⁶ Z úvodu je patrné, že cílená komunita jsou nežidovské komunity křesťanů a nejspíš i nevěřící, kteří mají zájem o křesťanské učení. Zajímavý je postřeh, že by se mohlo jednat o komunity, které byly vyloučeny z židovského slavení eucharistie.¹²⁷ Oba spisy mají pravděpodobně jednoho autora (či jeden okruh autorů), který musel být vzdělaný a zcestovalý Žid¹²⁸. Jméno Lukáš je znovu přisouzeno tradicí¹²⁹ a pravděpodobně bylo napsáno 75 – 80 (Skutky nejspíš o pět

¹²⁵*Ibid.* Str. 514.

¹²⁶*Ibid.*

¹²⁷RÄISÄNEN, H. (2001). "III The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother: Lk 15,11–32". In *Challenges to Biblical Interpretation*. Leiden, The Netherlands: Brill. Doi:https://doi.org/10.1163/9789004497276_006. Což by mohlo být naznačeno podobenstvím o Marnotratném synu.

¹²⁸POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 563 – 566.

¹²⁹Irenej z Lyonu, *Proti Kacířství*. III, 1, 1; III, 14, 1.

let později).¹³⁰ „*Za textem není cítit atmosféra pronásledování. Teologie evangelisty odráží problematiku třetí generace křesťanů.*“ Marguerat zasazuje sepsání do osmdesátých let (s redakcí v rámci dalších pěti let).¹³¹ Pro tuto studii je důležité zasazení kvůli návaznosti jak na Marka, který v krátké době zapůsobil na tvorbu dalších evangelií, ale také jak se v krátké době proměnil sociální kolorit křesťanství.

Z vypsanych pasáží lze vidět, že i díky většímu rozsahu Lukášovy látky prosáklo do textu více odkazů na společné stolování. Vzpomínka na Ježíše je modelována jako „chleboďárce“. Člověk nemá mít obavy z toho, co se s ním stane, protože se o něj Bůh postará. Bůh dá svým dětem vše, co potřebují. Člověk tedy má usilovat o jediné, být Božím dítětem. Tím se stává, když slyší radostnou zvěst. Důležitý obraz je vykreslen na příběhu setkání s Ježíšem u Emauz. Ježíš je rozpoznáván podle *lámání chleba*. A tento název se pak využívá pro označení (nejen) rituálu ve Skutcích.

U Lukáše existují již polemiky mezi chudými a bohatými, kdy je bohatství spíše odsuzováno. To lze vidět třeba na příběhu rozhovoru Bohatého mládence s Ježíšem nebo podobenství o Lazarovi. Ten je zajímavý i svým tématem stolování. Bohatý hoduje s ostatními bohatými, chudý „sdílí společenství“ se psy. Nakonec se to vymění.

130POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 566.

131MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 120 – 121.

3.2.1.2.3 Matoušovo evangelium¹³²

| | | |
|-------|------------|---|
| 1, | 1 - 4, 22 | Úvodní část: Představení protagonistů a hlavních témat |
| 3, | 4b | Jan Křtitel; „... a potravou mu byly kobylinky a med divokých včel.“ |
| 4, | 3 – 4 | Pokoušení na poušti; „... ať z těchto kamenů jsou chleby ... ‘Ne jenom chlebem bude člověk živ ...‘“ |
| | 11 | „V té chvíli ho ďábel opustil, a hle, andělé přistoupili a obsluhovali ho.“ |
| | 19 | „Řekl jim: „Pojďte za mnou a učiním z vás rybáře lidí.“ |
| 4, | 23 – 7, 29 | Druhá část: Proklamace lepší spravedlnosti |
| 5, | 6 | Blahoslavenství; „Blaze těm, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni.“ |
| 6, | 11 | Modlitba Páně; „Náš denní chléb dej nám dnes.“ |
| 25.31 | | „... Nemějte starost o svůj život, co budete jíst ... Což není život víc než pokrm ... a neříkejte: Co budeme jíst? Co budeme pít? ...“ |
| 7, | 9 | „Což by někdo z vás dal svému synu kámen, když ho prosí o chléb?“ |
| 8, | 1 – 11, 30 | Třetí část: Ježíšovy mocné činy |
| | 8 | Uzdravení setníkovy sluhy; „Setník však odpověděl: „Pane, nejsem hoden, abys vstoupil pod mou střechu ...“ |
| | 11 | „Pravím vám, že mnozí od východu i západu přijdou a budou stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském;“ |
| | 15b | Petrova tchyně; „... i vstala a obsluhovala ho.“ |
| 9, | 10 – 12 | „Když potom seděl u stolu v domě, hle, mnoho celníků a jiných hříšníků stolovalo s Ježíšem a jeho učedníky. Farizeové to uviděli a řekli jeho učedníkům: „Jak to, že váš Mistr jí s celníky a |

132Podle POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 466 – 467. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

- hříšníky? On to uslyšel a řekl: „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní.““
- 17a „A mladé víno se nedává do starých měchů...“
- 18 – 26 Vzkříšení Jairovy dcery; zde bez jídla
- 10, 42 „A kdo by napojil třeba jen číší studené vody jednoho z těchto nepatrných, protože je to učedník, amen pravím vám, nepřijde o svou odměnu.“
- 11, 18 – 19 „Přišel Jan, nejedl a nepil – a říkají: ‘Je posedlý.’ Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkají: ‘Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!’ Ale moudrost je ospravedlněna svými skutky.“
- 12, 1 – 16, 12 **Čtvrtá část: Konflikt tohoto světa s královstvím nebeským**
- 1b.3b - 4 „Jeho učedníci dostali hlad a začali mnout zrní z klasů a jíst. ... David, když měl hlad ... Jak vešel do domu Božího a jedli posvátné chleby, ačkoliv to nebylo dovoleno jemu ani těm, kdo ho doprovázeli ...“
- 14, 13 – 21 Nasycení pěti tisíců
- 15, 2.11 – 20 „Proč tvoji učedníci porušují tradici otců? Vždyť si před jídlem neomývají ruce! ... Ne co vchází do úst, znesvěcuje člověka, ale co z úst vychází, to člověka znesvěcuje. ...“
- 26 – 27 „On jí odpověděl: „Nesluší se vzít chléb dětem a hodit je psům.“ A ona řekla: „Ovšem, Pane, jenže i psi se živí z drobtů, které spadnou ze stolu jejich pánů.“
- 32 – 39 Nasycení čtyř tisíců
- 16, 5 - 12 Odkaz na dvojí nasycení davu; „... shledali, že si zapomněli vzít chleby. ...“
- 16, 13 – 20, 34 **Pátá část: Od Petrova vyznání po Jeruzalém**
- 17b „... protože ti to nezjevilo tělo a krev, ale můj Otec v nebesích.“
- 20, 22b – 23a „... „Můžete pít kalich, který já mám pít?“ Řekli mu: „Můžeme.“ Praví jim: „Můj kalich budete pít...“ ...“

| | | |
|-----------|-------------|---|
| 21 | - 25 | Šestá část: Ježíš a jeho protivníci v Jeruzalémě |
| | 18 – 22 | Prokletí fíkovníku |
| 22, | 1 – 14 | Podobenství o hostině |
| 23, | 6a | „mají rádi přední místa na hostinách...“ |
| | 14n | „Vyjídáte domy vdov“ |
| | 25b | „Očišťujete číše a talíře zvenčí, ale uvnitř jsou plné hrabivosti a chtivosti.“ |
| 24, | 38a | „Jako tehdy před potopou hodovali a pili...“ |
| | 45 – 51 | Podobenství o věrnosti služebníků; „... aby jim včas dával pokrm ...“ |
| 25, | 31 - 46 | O posledním soudu; „... Neboť jsem hladověl a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít...“ |
| 26 | - 28 | Sedmá část: Pašije a vzkříšení |
| 26, | 17 – 35 | Kontext Poslední večeře |
| | 26 – 29 | Večeře Páně |
| | 39 – 44 | Modlitby v Getsemane; „... ať mne mine tento kalich...“ |
| 27, | 34 | „dali mu napít vína smíchaného se žlučí; ale když je okusil, nechtěl pít.“ |
| | 48b | „... vzal houbu, naplnil ji otcem, nabodl na tyč a dával mu pít.“ |

Tradicí prvních církevních otců je považováno za první evangelium¹³³ a mělo také významné místo, jelikož ve starých kodexech je umístován vždy na první místo a je nejvíce citováno církevními otcí.¹³⁴ Bylo napsáno pravděpodobně mezi roky 80 – 90¹³⁵, což je patrné podle sporů s Židy a vypořádáním se s židovskou válkou, nejspíše v Sýrii a

¹³³Eusebius, Církevní dějiny III, 39, 16.

¹³⁴MASSAUX, Edouard. *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Louvain et Gembloux, Universitas Catholica Lovaniensis, 1950. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année n°1, 1953. Str. 74-75.

¹³⁵Cuvillier zasazuje do těchto let redakci. Srov. CUVILLIER, Élian. *Evangelium podle Matouše*. In MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 87 – 91.

zjevně anonymním autorem, který však musel být židovského původu a pocházel z helenistického kulturního střediska.¹³⁶ To je důležité zvláště co se týče sociálních proměn, jelikož Matouš odráží již dokonané odluky od synagogy a proměnu vztahů židokřesťanů s křesťany z pohanů. Také už zaznívají i ozvuky pronásledování a persekuce (Mt 10, 16 – 42). Je nejobsažnější z evangelií a proto v některých pramenech dělá škrtý.¹³⁷ Je tak logické, že pro svoji šíři pojednávaných témat, se stal natolik vlivným a sloužil pravděpodobně ke katechezi.¹³⁸ P. Pokorný se domníval, že Matoušovo evangelium sloužilo k s jednocení různých tradic a literárního svědectví.¹³⁹ Nasvědčovalo by tomu pravděpodobná snaha autora nahradit evangelium Markovo¹⁴⁰ a jistý záměr určení knihy pro představené a učitele¹⁴¹. Matouš též reflektuje spory¹⁴², stejně jako Pavlův list, mezi členy křesťanských obcí, ale také i vnější vztahy, což je patrné zdůrazněním dimenzí lásky¹⁴³.

3.2.1.3 *Janovo evangelium*¹⁴⁴

1, 1 – 18 Prolog

13a „Ti se nenarodili z krve ani z vůle těla ani z vůle muže...“

14a „A Slovo se stalo tělem...“

1, 19 – 12, 50 První část: Ježíšovo zjevení ve světě

136POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 508 – 510.

137*Ibid.* Str. 462 – 463.

138MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 83.

139POKORNÝ. *Ibid.* Str. 484. Vnímá v Matoušově evangeliu postavu Petra jako prototyp křesťanského učitele, který je ovlivněný působením Krista a vzorový příklad učedníka. *Ibid.* Str. 506.

140HENGEL, Martin a John Stephen BOWDEN. *The four gospels and the one gospel of Jesus Christ: an investigation of the collection and origin of the canonical gospels*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2000, xii, 354 s. ISBN 1-56338-300-4. Str. 39, 42 – 43, 71 - 72, 76 - 77.

141DEINES, Roland. *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*. WUNT 177. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Str. 41 – 93.

142POKORNÝ. *Ibid.* Str. 490 – 495.

143*Ibid.* Str. 496 – 497.

144Podle POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 571 – 573. Upraveno a doplněno podle perikop, které jsou důležité pro téma společného stolování.

- 2, 1 – 12 Svatba v Káně Galilejské
- 3, 5 - 6 „Ježíš mu odpověděl: „ Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího. Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch.“
- 4, 7 – 38 Rozmluva se samařskou ženou; „... Kdo by se však napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit navěky ...“
- 6, 1 – 15 Nasycení pěti tisíců
- 22 – 59 O chlebu života
- 52 – 58 Eucharistický výklad
- 36 „Co dává život, je Duch, tělo samo nic neznamena. Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a jsou život.“
- 7, 37b – 38 „Jestliže kdo žízní, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, ‘proudy živé vody poplynou z jeho nitra,’ ...“
- 11 Vzkříšení Lazara; srov. Vzkříšení Jairovi dcery (neobsahuje příkaz o jídle)
- 12, 2 – 3 Večeře s Lazarem (kontext napovídá, že se nejedná o večeři po jeho vzkříšení)
- 13 - 17 Druhá část: Ježíšovo zjevení před učedníky**
- 13, 1 – 30 Poslední večeře před Velikonoci; umývání nohou; označení zrádce
- 31 – 14, 30 Rozhovor po odchodu Jidáše
- 14, 31 Konec večeře
- 18 - 20 Třetí část: Pašije a vzkříšení**
- 18, 11b „... Což nemám pít kalich, který mi dal Otec?“
- 19, 28 – 30 „Ježíš věděl, že vše je již dokonáno; a proto, aby se až do konce splnilo Písmo, řekl: „Žízním.“ Stála tam nádoba plná octa; namočili tedy houbu do octa a na yzopu mu ji podali k ústům. Když Ježíš okusil octa, řekl: „Dokonáno jest.“ A nakloniv hlavu skonal.“

| | | |
|----------------|----------------|---|
| 34 | | „ale jeden z vojáků mu probodl kopím bok; a ihned vyšla krev a voda.“ |
| 20, | 30 – 31 | Epilog |
| 21, | 1 - 25 | Dodatečně připojená kapitola |
| 5 | | „Ježíš jim řekl: „Děti, nemáte něco k jídlu?“ Odpověděli: „Nemáme.““ |
| 9 – 14 | | „... Ježíš šel, vzal chléb a dával jim; stejně i rybu. ...“ |
| 24 – 25 | | Druhý závěr knihy |

Pravděpodobně jeden z autorů takzvané janovské školy, znovu jako u všech evangelií je to však anonymní autor (zjevně pouze jeden kromě redakce a přídavku 21. kapitoly).¹⁴⁵ Napsáno kolem roku 100, někde v Malé Asii s kulturním centrem v Efezu.¹⁴⁶ Zumstein uvažuje, že muselo být sepsáno do konce prvního století. Také upozorňuje, že janovská obec musela zažívat silnou krizi identity, kterou způsobila odluka obce od farizejské synagogy.¹⁴⁷ Zajímavé pro téma stolování prvních křesťanů zvláště kvůli pokročilé fázi tradice a tak i změně kontextu interpretace a záměru předání mýtu spojeného s rituálem. Za zmínku jistě stojí i vazba na Pavla, která je s ohledem na synoptické evangelia jedinečná¹⁴⁸. Osobitý styl Janovského evangelia vyjadřuje intence významu eucharistického slavení ve *spirále*: „... v 6, 25 - 33 *Bůh dává nebeský chléb*, 6, 41 - 51 *se Ježíš s nebeským chlebem identifikuje* a v 6, 52 - 58 *je Ježíš jako nebeský chléb přítomen ve Večeři Páně*.“¹⁴⁹

145 *Ibid.* Str. 613. Tradičně připisováno apoštolovi Janovi, vzhledem k častému výskytu tohoto jména v oblasti mohlo jít i o stejnojmenného presbytera místního sboru.

146 *Ibid.* Str. 615 – 619.

147 ZUMSTEIN, Jean. *Evangelium podle Jana*. In MARGUERAT. *Úvod do Nového zákona*. Str. 410 – 411.

148 Například užití ὑπερ ve smyslu Ježíšovy zástupné smrti. POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 611.

149 *Ibid.* Str. 571.

3.3 A co na to tradice?

Jeremias díky komparaci několika textů, zvláště struktury Markova a Janova evangelia dochází k hypotéze čtyř stádií vývoje tradice než se petrifikovaly v psané formě¹⁵⁰. Ačkoliv zajímavý koncept, vnímám ho jako pravděpodobný pouze v posledních dvou fázích, tedy pašijový příběh dohromady s Poslední večeří a vypravením se do Getsemane jako stádium před tím, než byl doplněn o jiné bloky a vytvořil tak evangelium.¹⁵¹ Důležité je to samozřejmě v tom, zda *slova ustanovení* jsou jednou z nejstarších vrstev křesťanské zvěsti. Jelikož je pasáž o zrádci všech verzí Poslední večeře, domnívá se Jeremias, že byla tedy jeho pevnou součástí již v rané fázi¹⁵², jelikož je tato pasáž pokaždé jinak formulována (vyjma Matouše, který je velice podobný Markovi), mohlo by se tak jednat o opravdu hlubokou vrstvu tradice.

Dále nás Jeremiasova hypotéza o fázích tradice přivádí k tomu, že ještě než došlo k „zhmotnění“ orality do textu, musely *slova ustanovení* kolovat jako liturgické texty. Dokazuje to změna stylu u Marka, „... *kdy Markův prostý narativní styl dává místo slavnostnímu, stylizovanému jazyku, který hromadí přechodníky a slovesy určitými; kdy slova a konstrukce, které Marek nikde jinde neužívá, se často objevují – tohle všechno se dá celkem jednoduše vysvětlit skutečností, že jakýkoliv zpráva o Poslední večeři musela být v tomto bodě již převedena do liturgické formule. Znění jež muselo být již dlouho fixováno a všude zavedeno svým používáním v kultu.*“¹⁵³ Tohle samozřejmě můžeme objevit i v Pavlově/ Lukášově verzi. Rozšíření zprávy o Poslední večeři (rituálu eucharistie) je

150JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Str. 89 – 96.

151Srov. BROWN, Raymond Edward. *The Death of the Messiah: from Getsemane to the grave*. New York: Doubleday, 1994, 2 sv. (877 s., S. 881-1608). ISBN 0-385-19397-1. Str. 53 – 57.
POKORNÝ, Petr. *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn, 2008, ix, 124 stran ; 22 cm. ISBN 978-80-86498-24-9. Str. 26 – 34.

152Dobře upozorňuje na to, že je v každém případě představován čtenáři jako by byl neznámý.
Ibid. Str. 95.

153Viz pro více příkladů: *Ibid.* Str. 97 – 98. Pro již existující liturgický vliv hovoří i pozice *označení zrádce*. Markovská tradice dává tuto zprávu před *slova ustanovení*, což je těžce nepravděpodobné, aby při započetí večeře mohl kdokoliv odejít (viz BILLERBECK, Paul a Hermann Leberecht STRACK. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1961. IV. Str. 44.), navíc pozdější formule vyloučení z bohoslužby (1K 16, 22; Didaché 10, 6) (JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Str. 95; pozn. 4).

známkou veliké důležitosti již v prvotním křesťanství ve všech obcích.¹⁵⁴ Kazen si myslí, že je evidentní spojení Lukášovi a Pavlovy verze. U Lukáše a Pavla εὐχαριστήσας, u Marka a Matouše εὐλογήσας. Lukáš nemá imperativ labete, má Pavlovskou formuli zástupnosti (přidává διδόμενον), obsahuje Pavlův příkaz k opakování (chybí na konci).¹⁵⁵

Kazen se domnívá, že rozdíl v prologu k Poslední večeři mezi Markem a Lukášem je otázka stylizace, než rozdílného pramene. Marek uvádí příběh, kdy sledují muže s vodou, u Lukáše Ježíš ale aktivně jedná a vyše dva učedníky, aby to místo rovnou pronajali.¹⁵⁶ Srovnáním Markova a Lukášova materiálu dále Jeremias poukazuje na zjevný rozdíl pramene, jelikož Lukáš nepřehazuje Markovský sled událostí (na rozdíl od Matouše). Lukášova verze by tedy skrze tradici byla nezávislá na Markově¹⁵⁷.

Jak jsem již zmínil Jeremiasův průzkum Pavlova παράδοσις, komparací textů 1K 11, 23 – 25 a 15, 3 – 5, lze se domnívat, že oba texty jsou cizí vůči Pavlovi a přebírá je ve větší míře. Text kérygmatu vykazuje spousty odlišností oproti Pavlovu stylu a stejně tak se Jeremias domnívá, že Pavlova verze eucharistie vykazuje odlišnosti a tudíž předpavlovskou tradici.¹⁵⁸

Výše zmíněné vede Jeremiase k závěru, že Markovská a Lukášova verze vykazují prvky nejstarších forem tradic, které jsou zároveň jasně oddělitelné. Poukazuje to na velmi pravděpodobnou možnost kolování již od nejranější fáze vznikání křesťanství.¹⁵⁹ Dále z toho vyvozuje, že samotná slova ještě před zapsáním musely být ovlivněny praxí rituálu¹⁶⁰. Ale také z redakčních změn můžeme usuzovat o snahu chránit slova před „zneužitím“.¹⁶¹ Takovou tendenci můžeme například vnímat v mlčení textu Janova, který slova ustanovení

154KAZEN, Thomas. Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal. In: HELLHOLM. *The Eucharist - Its Origins and Context*. Str. 478.

155Ibid. Str. 479 – 480.

156Ibid. Str. 479.

157Ibid. Str. 99. Jeremias to ukazuje především na zvláštní podobnosti s Markovým vyprávěním až do určitého bodu (srov. SCHÜRMAN, Heinz. *Der Paschamahlbericht: Lk 22, (7-14.) 15-18. 1. Teil Einer quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1953, xxix, 123, xii, 153, xi, 160 s. Str. 75 – 110.) a pak změni styl. Tento pramen tradice nazývá Urukasem.

158Ibid. Str. 103 – 104.

159Ibid. Str. 104 – 105.

160Rozbor užití slov, které naznačují přechod z narace do rituální mluvy viz *ibid.* Str. 112 – 114.

161Ibid. Str. 107 – 108.

přesunul ze samotné Poslední večeře na úplně jiné místo, takže už nepůsobí jako ustanovení rituálu. Stejně tak můžeme usuzovat ze složitějšího popisování vína u pavlovsko-lukášovské tradici, že někdo měl snahu zamezit nepochopení textu a vnímání jako pití krve¹⁶². A nejspíš jako součinitel působilo na oddělení rituálu eucharistie od samotné večeře, tedy oddělení nepokřtěných od samotného rituálu.¹⁶³ Logicky to zapadá do povahy Lukášova evangelia, které bylo dokonce vyžádáno pohany pro posouzení křesťanské víry.¹⁶⁴

Janovská verze Poslední večeře nám přináší nový motiv – mytí nohou. Jak už dokázal Bultmann¹⁶⁵, jedná se o starší tradici, kterou Janovo evangelium převzalo. Synoptikové zase přísahu abstinence.

162 *Ibid.* Str. 133 a 170.

163 *Ibid.* Str. 133 – 134. Jeremias to vidí zvláště na Lukášově pojmenování rituálu lámání chleba (což může naznačovat i prostou večeři). Codex Bezae opomíjí dvojí užití kalicha u Lukáše, což znamená změnu pořadí rituálu, ale dokonce tím mizí i jedná formule k opakování (ritualizaci) a jeho napojení na obětní systém. Kazen je pro delší čtení. Avšak nevěří, že by to změnilo důraz na opakování, soteriologii a vztah mezi Pavlovou a jeho verzí. Kazen. *Sacrificial*. Str. 480 – 481

164 *Ibid.* Str. 159. Což Jeremias uvádí jako důvod pro existenci kratší verze Lukášova evangelia.

165 BULTMANN, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck + Ruprecht, 1986. ISBN 3525515138. Str. 351 – 353.

4. Intertextualita v křesťanských spisech

Všichni synoptici, ale i Jan a Pavel zasazují Poslední večeři do svátku Pesach, ale mohlo by se zdát, že neobsahují příliš mnoho odkazů na pesachovou liturgii a motivy vyjítí z Egypta. Domnívá se tak například Kazen. Jsou, podle něj, naprosto odsunuty do pozadí v představování symbolů značící Ježíšovu smrt.¹⁶⁶ Jeremias je však jiného názoru, naopak spatřuje velký počáteční vliv na utváření rituálu společného stolování pašijový příběh a jeho zařazení do pesachového týdne¹⁶⁷. Evangelisté se shodují na sledu událostí pašijí¹⁶⁸, stejně tak na tom, že Poslední večeře byla ze čtvrtka na pátek. Neshodují se však v otázce, zda pátek byl první den Pesachu. Synoptici¹⁶⁹ zasazují Poslední večeři na první den Pesachu, Jan¹⁷⁰ na den přípravy. A jelikož synoptici jsou v tomto naprosto jednoznační a spojují Poslední večeři se zabitím beránka, vyvstává otázka, zda Jan naschvál Poslední večeři spojil s obyčejným stolováním.

Ačkoliv Jan výslovně zmiňuje, že Velikonočního beránka budou jíst v pátek (18, 28), Poslední večeře má slavnostní prvky, které ukazují na neobyčejnost tohoto stolování, dokonce ukazují, že to byla jasně paschální večeře.

Jeremias popisuje důsledek uvolnění rituálu eucharistie z pesachového rámce. „*Uvolnění slov ustanovení z pevné historické situace je dělá bezčasové a přináší k vyjádření ty elementy, jejichž platnost přesahuje čas.*“¹⁷¹ Je však jasné, že Pesach velice ovlivnil podobu slavení eucharistie a i když se odpoutal od původního rámce už v prvopočátku¹⁷², některé jeho rysy přežívají dodnes. Třeba například pozvedání chleba, zdůraznění jeho uchopení (ἔλαβεν), jeho požehnání (εὐλογήσας), akt lámání a rozdávání¹⁷³

To má samozřejmě další dopady na interpretaci daných symbolů, které Ježíš reinterpretuje na svoji oběť. Navazuje tak na již existující zvyklosti při Pesachové večeři,

¹⁶⁶KAZEN, Thomas. Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal. Str. 481.

¹⁶⁷Celý rozbor jeho výběru důvodů pro tento názor a názory proti, které vyvrací viz JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Str. 15 – 88.

¹⁶⁸*Ibid.* Str. 15 – 16.

¹⁶⁹Mk 14, 12; Mt 26, 17; Lk 22, 7

¹⁷⁰Jn 18, 28; Podobně zařazuje i Petrovo evangelium, což je ale podle Jeremias pravděpodobně vliv Janova evangelia. *Ibid* str. 19.

¹⁷¹*Ibid.* Str. 115.

¹⁷²Již změna slavení z jednou za rok na každý den musela proměnit celý ráz slavnosti.

¹⁷³*Ibid.* Str. 175.

kdy v místě meditace (ta se nám nedochovala, ale musela v oralitě silně působit), musel již naznačovat významový posun symbolů. Významy spojené s vyjitím a osvobozením z otroctví teď získávaly mesiášské významy. To nebylo v judaismu druhého chrámu nic neobvyklého. Zvláštností bylo, že se Ježíš k nim vrací i během jednotlivých úkonů a ty samotné úkony spojuje se svojí osobou, to muselo na učedníky silně zapůsobit a proto se k nim museli vracet během vlastního stolování, který byl nejspíše původně každý den, což už bylo jedno z prvních odpoutání se od původního rámce Pesachu.

Pro společné stolování musel být i silný motiv Petrova vyznání, že Ježíš je mesiáš. Každá večere potom musela být slavnostní. Dalším obratem muselo být pak ukřižování, jelikož pak se vynořovaly výroky spojené s utrpením a ty se pak rekonstruovali v rámci deuteriozaiáše. Slova předpovídající utrpení nejsou cizí ani prameni Q.

5. To čiňte na mou památku

V rozdílech již zaužívaných textových tradic mezi všemi dostupnými biblickými verzemi jsou patrné posuny ve funkčnosti a časovém řádu hostiny. Asi nejvíce viditelný rozdíl je funkční, a to mezi synoptiky a 1. listem Korintským. Pavlova verze, která mýtus zmiňuje, ale není jeho přímou součástí - výslovně připomínkou (potvrzení slov: „To čiňte na mou památku.“) - je výrazně etiologičtější (zakládající mýtus) a, jak se domnívá Jeremias, s již zaužívanými liturgickými prvky.¹⁷⁴ Text je zasazen do „liturgického“ celku¹⁷⁵, který potvrzuje a aktualizuje již zavedený rituál a zvýrazňuje jeho řád a okolnosti společenství (pareneze). Naproti tomu synoptici zasazují text přímo do pašijového příběhu. Tím se však nechce říct, že by se synoptické verze nesnažili o žádnou etiologii, naopak už fungují se zavedeným kultem, u kterého rozšiřují již kolující narativ, jak dokazují mnozí a P. Pokorný tuto tradici nazývá *předmarkovským pašijovým příběhem*.

Dalším rozdílem je časový sled jednotlivých událostí hostiny. Lukáš a Pavel zařazují samotnou hostinu mezi rituály kalicha a chleba. Což by odpovídalo židovskému zvyku započínání slavnostní hostiny pozvednutím a požehnáním chleba, jeho rozlámáním a rozdělení mezi účastníky. Marek a Matouš naproti tomu oba rituály umísťují až za hostinu, to odpovídá pozdějšímu oddělení hostiny (agapé) a rituálů eucharistie, tvoří tak závěr hostiny a zdůrazňuje eschatologický aspekt. Toto rozdělení je poprvé doloženo až kolem roku 150 našeho letopočtu (Justin Martyr). Podle Pokorného by to takto potvrzovalo pavlovskou tradici jako původnější.¹⁷⁶ Naopak Jeremias rozumí Pavlově zprávě, že už pracuje s tímto rozdělením a naopak se rituál již vyvinul do pokročilejší fáze *Sub Uno*¹⁷⁷.

174 Srov. POKORNÝ. *Úvod do Nového zákona*. Str. 179. I Pokorný se domnívá, že jde o liturgický formulář a Pavel upomíná na již existující zvyk. „*Výprávení o Ježíšově hostině na rozloučenou má tedy současně i funkci kultické etiologie, která má hostinu církve vysvětlit, zdůvodnit a normovat původní intencí jejího zakladatele.*“

175 Pavel a Lukáš však obsahují slova ohledně nabádání k opakování, které již vytváří nějaký liturgický řád. Petr Pokorný se dokonce domnívá, že už se zde rituál institucionalizuje. *Ibid.*, str. 188. POKORNÝ

176 *Ibid.* Str. 180.

177 JEREMIAS. *The Eucharistic words of Jesus*. Str. 133 – 134. Srov. KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, 231 s. : il., plány ; 22 cm. ISBN 80-244-0920-8. Str. 23 -32. Kunetka dochází k názoru, že existovali dvě varianty stolování – synchronní a asynchronní. Podle mého skromného názoru je to dost absurdní hypotéza, ačkoliv vlivná, viz FILIPI, Pavel. *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*. Praha:

Přikláním se k Jeremiasově pohledu, jelikož je z textů hmatatelné, že již došlo k posunu rituálu skrze sociální tlak. Úplný rozdíl můžeme sledovat u Jana, který hostinu naprosto vynechává (nebo spíš vynechává *slova ustanovení* z hostiny).

P. Pokorný vidí v textech čtyř verzí *slov ustanovení* (1K, Mk, Lk, Mt) tři hlavní spojující motivy: sebevydání, zástupnost a uzavření smlouvy.¹⁷⁸

Sebevydání je uloženo v jednání při lámání chleba („lámal... toto jest mé tělo.“) a v označení tohoto aktu s jeho vlastním tělem; stejně tak i slova rituálu kalicha, kde víno (kalich) zosobňuje se svou prolévající (pouze Pavel neužívá tento výraz) krví a uzavíráním nové smlouvy. Toto symbolické jednání (a pronášení řeči) je jasné označení násilné smrti, kterou činí aktér sám na sobě (nebo je aspoň jeho spolupachatelem).

V textech obou rituálu nacházíme i zástupnost. Pouze Pavlova a Lukášova verze obsahuje formuli zástupnosti („za vás“) u rituálu chleba. Naopak u synoptiků (tudíž i u Lukáše, nikoliv u Pavla) nacházíme formuli zástupnosti ve slovech rituálu kalicha. Avšak i Pavel zmiňuje zpečetění smlouvy. „*Výroky o zástupnosti pouze explicitně pojmenovávají, co bylo věcně vyjádřeno již slovem o chlebu a kalichu: Ježíšovo ztotožnění s lámaným chlebem a prolitou krví je dále rozvinuto motivem smíření.*“¹⁷⁹ Zástupnost a smíření je v Novém zákonu pevně provázáno. Zástupnost se v biblickém myšlení výhradně vyjadřuje formulací s předložkami. Při střetu s židovstvím v helenistickém světě vznikl střet myšlenkových proudů a chápání v otázkách ohledně smíření. Stejně tak i dnes je toto chování hůř pochopitelné (například v našem evropském prostředí), jelikož již neexistuje obětní kultický systém. „*V biblickém smyslu [tj. Pavel] je smírčí oběť jednostranným jednáním Boha, který překonává lidské odcizení a zakládá nové společenství s lidmi.*“¹⁸⁰ P. Pokorný poukazuje na zajímavé užití dvou pojmů u Pavla ohledně smíření - ἰλασμός a καταλλαγή. První z nich je používáno v kultickém prostředí a pochází ze slovesa ἰλάσκομαι a významově v helenistickém myšlení je spojeno s utišením či uklidněním

Kalich, 2011, 271 stran; 21 cm. ISBN 978-80-7017-149-3. Str. 51. Nevidím v ní žádný reálný podklad takto tomu věřit.

178POKORNÝ. Úvod do Nového zákona. Str. 182.

179Ibid. Str. 183.

180Ibid. Str. 186.

božské strany, ale může být užito i v soudím procesu¹⁸¹. Jako podstatné jméno může znamenat jak smíření, tak oběť (či nabídku) k usmíření druhé strany¹⁸². Pavel využívá ještě další příbuzný výraz: ἰλαστήριον – to je výraz užívaný pro víko schrány úmluvy užívaný v Septuagintě. „...aby svou vlastní smrtí [krví] se stal smírnou obětí...“ (Ř 3, 15)¹⁸³. Druhý výraz καταλλαγή¹⁸⁴ má více sociální význam. Pavel jej využívá jak ve smyslu smíření manželů (1K 7, 11), tak smíření mezi člověkem a Bohem (Ř 5,10, 2K 5, 18-20). Tento čin je však vykonáván za člověka („Za Vás“; „Za mnohé“) a nikoliv v součinnosti.

S oběma tématy je úzce spjat pojem „uzavření smlouvy“. V textových tradicích existují dva důrazy. Marek a Matouš vyzdvihují návaznost na starší smlouvu, která byla uzavřena krví, naproti tomu Pavel a Lukáš ukazují jak proměnu společenství, tak i eschatologickou rovinu uzavření smlouvy doplněním, že se jedná o *novou smlouvu*. P. Pokorný správně upozorňuje na metaforický ráz Kristovi oběti, jelikož nebyla součástí obětního kultu a užívaná terminologie tímto zdůrazňuje kultickou interpretaci rituálu a příběhů o jeho smrti.¹⁸⁵

„Když se lidé ve středomořských kulturách prvního století scházeli k jídlu, byla to událost nabitá významem. Když se jedlo byly to vysoce stylizované příležitosti, které nesly významné sociální kódování, formování identity a utváření smyslů. Účast na jídle znamenala vstup do sociální dynamiky, která potvrdila, vyzvala a vyjednala, kdo skupina byla jako celek a kdo jednotlivci v ní byli.“¹⁸⁶ Víno spojované s krví Krista spojuje s kultickou smrtí na oltáři, jeho smrt vytváří společenství lidí, které je tímto napojováno na božské, zároveň ale sdílení jednoho chleba vytváří komunitu. Takto sdílené jídlo při Večeři

181 <https://biblehub.com/greek/2433.htm>. Původ toho slova můžeme nalézt již v attické řečtině jako adjektivum ve tvaru ἴλεως. Použito dvakrát v Novém zákoně (Mt 16, 22 – překládáno jako „*Bud' toho uchráněn*“; Žd 8, 12 – „*Slituj se*“).

182 <https://biblehub.com/greek/2434.htm>. Pro „*Kristovu usmiřující krev, která utiňuje Boží hněv...*“ užito dvakrát (1 J 2, 2; 4, 10).

183 Pro doplnění, druhý novozákonní výraz můžeme nalézt v Žd 9, 5.

184 <https://biblehub.com/greek/2643.htm>. Slovo pochází ze spojení předložky κατά a kořene ze slova ἄλλος znamenající jiný. Jako sloveso καταλλάσσω znamená usmířit se ve smyslu sociálním (mezi přáteli, manželi, či politicky), původně však znamenalo výměnu či změnu (hlavně v obchodním smyslu; výměna mincí).

185 POKORNÝ, *ibid.* Str. 187.

186 TAUSSIG, Hal. *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press, 2009. ISBN 0800663438. Str. 22. Vlastní překlad.

Páně ale není pouhým pokrmem k zasyčení tělesného hladu, je to částečně obětování a přestává tak být profánním.

6. Závěr

Jak provedená zkoumání naznačila u Joachima Jeremiase je možné zkoumat rituál Večeře Páně optikou školy dějin formy a školy dějin tradice se zaměřením k historickému vývoji textu. Ten se podařilo poměrně dobře v rámci novozákonního kánonu vyprofilovat, neboť o Večeři Páně vypovídá, jak synoptická tradice, která se vyvíjí, tak Jan, ale i apoštol Pavel. Vazby mezi těmito texty jsou prokazatelné a v kontextu historického tázání mají stále svou váhu. Co však je nutné z hlediska teorie sociální paměti dořící, je skutečnost, že ústní fáze Ježíšova hlásání není textově pokryta a do rituálů rozmanitých raně křesťanských komunit mohly pronikat zásahy stolování i různá pojetí rituálních hostin, jak je známe z antické společnosti od řeckých a římských autorů. Dokazuje to například text v 1K 11 od apoštola Pavla, který Korintské kárá za to, že se jeden přejí a druhý opije. Přidá i po kárání v 13. kapitole, že někteří z nich ani na vzkříšení nevěří. Tato praxe společného jídla tedy v rámci zkoumání Korintského křesťanství ukazuje na velmi věroučně nevyhraněnou komunitu, již musí Pavel teprve vychovat a ozřejmit Korintským existenciálně-eschatologický smysl tohoto konání. Této komunitě zřejmě chyběl židovský prvek, křesťané pocházeli nejspíše z nižších společenských vrstev a tento praktikovaný rituál jim uděloval nábožensky i společensky patřičný status. Měli identitu a někam náleželi. Je otázkou, zda se do tohoto rituálu nepromítá jistá nevázanost, která mohla být součástí mysterijních kultů či domácích slavností. Řád eucharistie i její podoba, kterou nabízí synoptická tradice již obsahuje „standardizované symbolické chování“, které je spjata s osobou vzkříšeného Ježíše Krista. Ten již má náležitý status a vše co koná má vyšší význam. Křesťan je tak narativem „povýšen“ a jeho náboženský prožitek má i jinou etickou hladinu než stolování káraném Pavlem v Korintu. Na autoritativnosti těchto popisů se podílí i kontext judaismů a kontext svátku Pesach. Pavel však popisuje nově se rodící svátost. Je zde pohyb od starého svátku k novému svátku, od judaismu k nežidům, od spontaneity k hierarchii, od jednotlivců ke komunitám. To vše je fixováno událostí ukřížováním a svědectvím o vzkříšeném. Dalším posunem je tedy cesta od fixace informací v rámci orality k textům. Jak je patrné, teologie raně křesťanských komunit není jen záležitostí textuality, ale text je zachycením vývoje tradice v čase, která se pak vyvíjí dál. To vidíme na procesu vývoje od Pavla k Janovi. Jan už si může dovolit, v církvi, která už rituál Večeře Páně zcela zažila, symbolizovat (J 6), vložit do narativu nový prvek mytí nohou (J 13) a vložit Ježíšovy do úst dvě řeči na rozloučenou. Rituál v této fázi je už součástí jiného příběhu, který Jan stvořil, když předpokládal, že jeho komunita již zná příběh Markův, Matoušův či Lukášův. Opět zde vidíme, že historické zkoumání zde

praktikované generací Bultmanových žáků a Joachimem Jeramiasem v rámci historicko-kritické intepretace textu nemohlo pokrýt řadu teologických aspektů, spjatých s vývojem rituálu a tradice. K postihnutí těchto faktorů je nutné přibrat teorii sociální paměti.

Seznam použité literatury

- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. Obzor. ISBN 80-7260-051-6. Dostupné také z: <http://alephuk.cuni.cz/CKIS-28.html>
- BILLERBECK, Paul a Hermann Leberecht STRACK. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1961.
- BROWN, Raymond Edward. *The Death of the Messiah: from Getsemane to the grave*. New York: Doubleday, 1994, 2 sv. (877 s., S. 881-1608). ISBN 0-385-19397-1.
- BULTMANN, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck + Ruprecht, 1986. ISBN 3525515138.
- BURKERT, Walter. *Structure and history in greek mythology and ritual*. Berkeley: University of California, 1984, 226 s. ISBN 0-520-04770-2.
- COLIN, Roberts. SKEAT, Theodore C. NOCK, Arthur Darby. *The Gild of Zeus Hypsistos. The Harvard Theological Review* 29, no. 1 (1936): 39-88. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1508189>.
- DEINES, Roland. *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*. WUNT 177. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- FILIPÍ, Pavel. *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*. Praha: Kalich, 2011, 271 stran ; 21 cm. ISBN 978-80-7017-149-3.
- FRIESEN, Steven J. *Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus*. *Journal for the Study of the New Testament* [online]. 2004, 26(3), 323-361 [cit. 2021-5-22]. ISSN 0142-064X. Dostupné z: doi:10.1177/0142064X0402600304
- HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER, Marie JAISSON, Yasar ABU GHOSH, Marie ČERNÁ, Kateřina GAJDOŠOVÁ a Barbora SPALOVÁ. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009, 289 stran ; 21 cm. ISBN 978-80-7419-016-2.
- HATINA, Thomas R. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2018, 289 stran ; 21 cm. ISBN 978-80-246-3201-8.
- HELLHOLM, David a Dieter SÄNGER, ed. *The eucharist - its origins and contexts: sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism, and early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. ISBN 978-3-16-153918-3.

- HENGEL, Martin. Entstehungszeit und Situation des Markusevangelium. *Markus-Philologie* [online]. 1984 [cit. 2022-01-03].
- HENGEL, Martin a John Stephen BOWDEN. *The four gospels and the one gospel of Jesus Christ: an investigation of the collection and origin of the canonical gospels*. Harrisburg, Pau: Trinity Press International, 2000, xii, 354 s. ISBN 1-56338-300-4.
- HIGGINS, Jethro. *Holy Communion: What is the Eucharist?* [online]. 5/2018 [cit. 2021-5-11]. Dostupné z: <https://www.ocp.org/en-us/blog/entry/music/holy-communion-eucharist>
- HORRELL, David G. Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre. In: *New Testament Studies*. Volume 50, Issue 3. Cambridge University Press, July 2004, s. 349–369. Dostupné z: doi:10.1017/S0028688504000207.
- HÜBENTHAL, Sandra a Werner H. KELBER. *Reading Mark's gospel as a text from collective memory*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020 - 2020, xxv, 638. ISBN 978-0-8028-7540-2.
- INDEMANN, Andreas. *Der erste Korintherbrief*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000. Handbuch zum Neuen Testament. ISBN 3-16-147473-2.
- JEREMIAS, Joachim a Norman PERRIN. *The Eucharistic words of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1977, 278 s. ISBN 0-8006-1319-8.
- KIRK, Alan (Alan K.). *Q in Matthew: ancient media, memory, and early scribal transmission of the Jesus tradition*. London: Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing,
- KIRK, Alan. *The composition of the sayings source: genre, synchrony, and wisdom redaction in Q*. Leiden: Brill, 1998, xiii, 443 s. ISBN 90-04-11085-2.
- KIRK, Alan (Alan K.) a Tom THATCHER. *Memory, tradition, and text: uses of the past in early Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005 - 2005, ix, 282 stran ; 23 cm.
- KLINGHARDT, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen, 1996. ISBN 978-3-7720-1879-4.

- KOBEL, Esther. *Dining with John: communal meals and identity formation in the fourth gospel and its historical and cultural context*. Leiden: Brill, 2011. Biblical interpretation series. ISBN 978-90-04-21778-2.
- KRATOCHVIL, Alexander, Lucie ANTOŠÍKOVÁ, Jakub FLANDERKA, Zdeněk HRBATA, Světlana ONDROUŠKOVÁ, Stefan SEGI, Václav SMYČKA a Jiří SOUKUP. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015, 341 stran : ilustrace (některé barevné), portréty ; 20 cm. ISBN 978-80-7470-109-2.
- KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, 231 s. : il., plány ; 22 cm. ISBN 80-244-0920-8.
- LAMPE, Peter. *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17—34)* [online]. Berlín: Walter de Gruyter, 2009, , 182-212 [cit. 2021-5-22]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1515/zntw.1991.82.3-4.183>
- LEPPÄNEN, Ville. Geoffrey Horrocks, Greek: A History of the Language and its Speakers (2nd edn.). Wiley-Blackwell, Chichester, 2010. Pp. xx + 505. *Journal of Greek linguistics* [online]. The Netherlands: Brill, 2014, **14**(1), 127-135 [cit. 2022-01-02]. ISSN 1566-5844. Dostupné z: doi:10.1163/15699846-01401006
- LONGENECKER, Bruce a , ed. Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians. In: STILL, Todd D. a David. G. HORRELL. *After the First Urban Christians: he Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. New York: NY Continuum, 2009, s. 36-59. ISBN 0567219674. ISSN 978-0567219671.
- MARCUS, Joel. The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark. *Journal of Biblical literature* [online]. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1992, **111**(3), 441-462 [cit. 2022-01-03]. ISSN 0021-9231. Dostupné z: doi:10.2307/3267261
- MARGUERAT, Daniel a Corina COMBET-GALLAND. *Úvod do Nového zákona: historie, písmo, teologie*. Jihlava: Mlýn, 2014. ISBN 978-80-86498-55-3.
- MASSAUX, Edouard. *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Louvain et Gembloux, Universitas Catholica Lovaniensis, 1950. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année n°1, 1953. pp. 74-75.
- MEGGITT, Justin J. *Paul, Poverty and Survival*. Londýn: Bloomsbury T & T Clark, 1998. 978-0567086044.

- MEYER, John. The New Testament in Its Literary Environment. David E. Aune. *The Journal of religion* [online]. 1989, 69(1), 150-150 [cit. 2021-12-25]. ISSN 0022-4189. Str. 64. Dostupné z: doi:10.1086/488041
- MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth: texts and archaeology*. Third revised and expanded edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990. Good news studies. ISBN 0-8146-5303-0.
- POKORNÝ, Petr. *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn, 2008, ix, 124 stran ; 22 cm. ISBN 978-80-86498-24-9.
- POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-186-9.
- RYDBECK, Lars. *Fachprosa, Vermeintliche Volkssprache und Neues Testament: zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch / Lars Rydbeck*. Uppsala: [s.n.], 1967, 221 s.
- SCHÜRMAN, Heinz. *Der Paschamahlbericht: Lk 22, (7-14.) 15-18. 1. Teil Einer quellenkritischen Untersuchung des Lukanischen Abendmahlsberichtes*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1953, xxix, 123, xii, 153, xi, 160 s.
- SMITH, Dennis Edwin. *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world*. Minneapolis: Fortress, c2003. ISBN 0-8006-3489-6.
- TALBERT, Charles H. *What Is a Gospel: The Genre of the Canonical Gospels*. Reprint. Mercer: University Press, 1986. ISBN 086554185X.
- TAUSSIG, Hal. *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press, 2009. ISBN 0800663438.
- THATCHER, Tom, ed. *Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a Conversation with Barry Schwartz*. Atlanta: SBL Press, [2014]. Semeia Studies. ISBN 978-1-58983-952-6.
- THATCHER, Tom a Barry L. SCHWARTZ. *Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a Conversation with Barry Schwartz*. Atlanta: SBL Press, 2014, x, 361 stran ; 23 cm. ISBN 978-1-58983-952-6.
- THEISSEN, Gerd. *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004. ISBN 1-59244-871-2.

WAHLGREN, Staffan. Georg Walsers: The Greek of the Ancient Synagogue. An Investigation on the Greek of the Septuagint, Pseudepigrapha and the New Testament. *Gnomon (München)* [online]. München: Verlag C.H.BECK oHG, 2004, 76(3), 203-207 [cit. 2022-01-02]. ISSN 0017-1417. Dostupné z: doi:10.17104/0017-1417_2004_3_203

WHITE, L. Michael. *Building God's house in the Roman world: architectural adaptation among pagans, Jews, and Christians*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, c1990. ASOR library of biblical and Near Eastern archaeology. ISBN 0-8018-3906-8.

ZELLER, Dieter. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. ISBN 978-3-525-51534-1.

Mimobiblické prameny

Didaché.

Eusebius, Církevní dějiny.

Filón Alexandrijský, Legatio ad Gaium.

Irenej z Lyonu, Proti Kacířství.

Josephus Flavius, Židovský válka.

Slovníky

Biblehub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages. [online]. 2007 [cit. 2021-5-11]. Dostupné z: <https://biblehub.com/>.

PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-285-3.

Zajímavosti

BAYNE, BRIAN L. Plymouth brethren. *Nature* [online]. 1987, 329(6140), 578-578 [cit. 2021-5-11]. ISSN 0028-0836. Dostupné z: doi:10.1038/329578b0

RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, 1 online resource (350 pages). ISBN 3-518-74636-7.

Encyklopedie

GWINN, Robert P., Peter B. NORTON a Philip W. GOETZ. *The new Encyclopaedia Britannica. Volume 24, Metaphysics - Norway*. 15. vyd. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1991, 1039 s. ISBN 0-85229-529-4.

Abstract

The collective memory is a relatively new method of studying early Christianity that was taken from the humanities, especially sociology. This diploma thesis chose it as its method of studying the phenomenon of dining together, especially in the manifestation of the ritual of the Eucharist in the 1st century AD. In the first chapter, right after the introduction, this work briefly discussed the development of the study of memory from the collective memory of Maurice Halbwachs with its social roots. He influenced contemporary memory studies through Jan Assmann, who developed his collective memory of the cultural and described its connection to New Testament research. By defining Cultural Memory, he showed strong links in religion between identity, myth and ritual. The work tried to define the terms myth and ritual with which it operates. The next chapter deals with the linguistic and literary world of books, where the words of the establishment of the ritual of the Eucharist are located, discusses their structure and references to food or dining together. The work tried to show the view of the collective memory and thus shed light on some places of tradition and the origin of the ritual of the Eucharist. At the end of the chapter, he analyzes the traditions of Joachim Jeremias and tries to find out how the traditional versions have been petrified. In the next chapter, he briefly deals with intertextuality with the Passover holiday, and in the final chapter, he looks at some of the themes that this ritual hides. It turned out that the school of the history of form has some shortcomings that could be supplemented by social (or cultural memory). Especially in the themes of tradition (orality), myth and ritual and the common identity of early Christianity.