

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Eucharistie jako symbol a rituál v pojetí Louis-Marie
Chauveta**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Autor: Václav Neruda

Katedra: filosofie a teologie

Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Bauerová

Studijní program: B7508, Sociální práce

Studijní obor: pastorační a sociální práce

Přidělovaný akademický titul: Bc.

Rok odevzdání: 2007

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem **Eucharistie jako symbol a rituál v pojetí Louis-Marie Chauveta** napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne

Václav Neruda

Děkuji Kateřině Bauerové za podporu, pomoc a trpělivé vedení.
Děkuji svojí sestře Ludmile Nerudové.

Anotace

Práce Eucharistie jako symbol a rituál v pojetí Louis-Marie Chauveta je reinterpretací dvou zmíněných pojetí eucharistie na základě autorova díla. Práce obsahuje vysvětlení základních pojmů, s nimiž autor pracuje, exkurs do historie slavení eucharistie složený jednak z reflexe novozákonních zmínek o ustanovení a slavení večeře Páně a jednak ze stručného exkursu do dvoutisíciletých dějin církve s ohledem na filosoficko-teologické pozadí a proměny svátostného ritu. Stěžejní část práce se věnuje příspěvku Louis-Marie Chauveta k soudobé reflexi sakramentální teologie. Zatímco L.-M. Chauvet hledá sakramentalitu celého lidského života, v práci jde o přiblížení svátostí jako symbolů, které propojují svět zkušenosti se světem transcendentna pomocí konceptů symbolického řádu, symbolické výměny, či přítomnosti nepřítomnosti. Na symboliku svátostí navazuje jejich ritualita, obojí je zde vztahováno konkrétně k eucharistii. Rituál přirozeně vytváří, skrze symbolický průlom, prostor pro působení symbolů a tím pro komunikaci člověka s Bohem.

Annotation

This work – The Eucharist as symbol and ritual according to Louis-Marie Chauvet is a re-interpretation of Chauvet's conceptions of the symbolizing sacramentality and ritualization of the sacrament. The first part consists of explication of basic terms, a historical discourse in the way the eucharist was celebrated through the 2000-year history of the church, its philosophical and theological reflection and changes that the sacramental rite passed through. The second, main part, is dedicated to the Chauvet's contribution to the contemporary reflection of sacramental theology. The aspiration of this work is to approach the sacraments, the eucharist in particular, as a symbol that links our everyday life to the transcendence. Chauvet brings concept of „the symbolic order,“ of „the symbolic exchange“, or „the presence of the absence“. Rituality is closely linked to the symbolic aspect of the sacraments. It opens a symbolic rupture, a space, where symbols are effective and thus make human communication with God possible.

Klíčová slova

Louis-Marie Chauvet, symbol, rituál, eucharistie, svátost, *mystérian*, *sacramentum*,

Keywords

Louis-Marie Chauvet, symbol, ritual, eucharist, sacrament, *mystérian*, *sacramentum*

ANOTACE	4
KLÍČOVÁ SLOVA.....	5
1 ÚVOD, VOLBA TÉMATU, METODOLOGIE.....	8
2 VYSVĚTLENÍ POJMŮ EUCHARISTIE, SYMBOL, MYSTÉRION A SACRAMENTUM	10
2.1 EUCHARISTIE	10
2.2 SYMBOL.....	10
2.3 MYSTERIÓN	11
2.4 SACRAMENTUM	12
2.5 RITUÁL	13
SHRNUÍ.....	13
3 USTANOVENÍ EUCHARISTIE: NZ KOŘENY.....	15
3.1 ZMÍNKY O EUCHARISTII U SYNOPTIKŮ A PAVLA.....	15
3.2 ZMÍNKY O EUCHARISTII U JANA	16
SHRNUÍ.....	17
4 DĚJINNÝ VÝVOJ POJETÍ EUCHARISTIE.....	18
4.1 DOBOVÉ POZADÍ HOSTINY.....	19
4.2 TEOLOGICKÁ REFLEXE EUCHARISTIE V DĚJINÁCH CÍRKVE	20
4.2.1 <i>Období rané církve a patristiky</i>	20
4.2.2 <i>Augustinovo pojetí eucharistie</i>	22
4.2.3 <i>Vývoj středověké teologie od Augustina k Tomášovi</i>	23
4.2.4 <i>Scholastika, Tomáš Akvinský a středověké výklady eucharistie</i>	25
SHRNUÍ.....	28
5 SOUČASNÁ TEOLOGICKÁ REFLEXE EUCHARISTIE : LOUIS-MARIE CHAUVET	30
5.1 SOUČASNÁ TEOLOGICKÁ REFLEXE SVÁTOSTÍ A ASPEKT RITUALITY	30
5.2 LOUIS-MARIE CHAUVET : EUCHARISTIE JAKO SYMBOL.....	33
5.2.1 <i>Chauvetova filosofická a teologická východiska : kritika dosavadní metafyziky</i>	34
5.2.2 <i>Překonání metafyziky a Heideggerova kritika metafyziky</i>	36
5.2.3 <i>Koncept symbolického řádu</i>	38
SHRNUÍ.....	40
5.2.4 <i>Koncept symbolické výměny</i>	40
SHRNUÍ.....	42
5.2.5 <i>Výklad svátostí s ohledem na eucharistii</i>	43
5.2.5.1 Svátosti ustanovené.....	43
SHRNUÍ.....	45
5.2.5.2 Svátosti ustanovující	46
SHRNUÍ.....	47

5.3	EUCCHARISTIE JAKO RITUÁL	47
5.3.1	<i>Symbolizace lidské původnosti</i>	48
	SHRnutí.....	49
5.3.2	<i>Funkce Rituálu</i>	50
	SHRnutí.....	51
5.3.3	<i>Hraniční přirozenost rituálů</i>	51
5.3.3.1	Mezi dvěma extrémy	52
	SHRnutí.....	53
5.3.4	<i>Symbolický průlom</i>	54
	SHRnutí.....	55
5.3.5	<i>Symbolické nastavení a opakování rituálu</i>	55
	SHRnutí.....	56
5.3.6	<i>Symbolická ekonomika střídmosti</i>	57
5.3.7	<i>Rituální rozměr eucharistie</i>	57
	SHRnutí.....	58
6	ZÁVĚR, SHRnutí POZNATKŮ	60
	RESUMÉ	63
	BIBLIOGRAFIE	64

1 Úvod, volba tématu, metodologie

K volbě tématu eucharistie jako symbol jsem byl inspirován seminářem Teologie a symbol, který probíhal na Jaboku. Zaujala mě otázka, jak je to s Kristovou přítomností v eucharistii, a tak jsem se rozhodl toto téma blíže prozkoumat. Proto se v této práci budu zabývat výhradně svátostí eucharistie a pokud narazím na výroky o svátostech obecně, budu je na eucharistii aplikovat. Z druhé strany, od symbolu, jdu proto, že se mi symbolismus intuitivně zdál jako vhodné vysvětlení přítomnosti Krista v eucharistii, ovšem nechápal jsem dopodrobna co vlastně s sebou symbol nese, co je za ním. Proto jsem se rozhodl zaměřit se i na symbol. Protože spojením svátostí a symbolu se zabývá z dostupných autorů zejména Louis Marie Chauvet, vycházím v této práci převážně z jeho díla. Z domácích autorů čerpám v historickém úvodu zejména z knihy Úvod do liturgie svátostí Františka Kunetky a z Hostiny chudých Pavla Filipiho. Pro interpretaci Chauvetova pohledu čerpám z knihy Symbol and sacrament; a sacramental reinterpretation of Christian existence.

V první části práce vymezuji pojmy eucharistie, symbol, *mysterion* a rituál, s nimiž budu dále pracovat. V dalším oddíle přibližuji pozadí vzniku eucharistie, situaci ustanovení jak jej líčí evangelia a svatý Pavel v listě Korintským. Stručně přibližuji kulturní pozadí, které je poměrně určující pro uchopení eucharistie jako symbolu a rituálu. Většinu první části věnuji exkursu do historie pojetí svátostí, respektive eucharistie. Poukazuji v ní na různé filosofické tradice, teologické důrazy a způsoby slavení od dob křesťanského starověku až po modernu s důrazem na Augustinův a Tomášův teologický výklad eucharistie.

Druhá část práce je uvozena nástinem současné reflexe svátostí, navazující na první část a přibližující změny, jaké přinesl Druhý Vatikánský koncil jak do teologické reflexe svátostí, tak do sakramentální praxe. Pokračuji stručným představením Louis-Marie Chauveta. Stěžejní část práce je věnována jeho pojetí svátostí jako symbolů, pročež vymezuji jeho filosoficko-teologická východiska, totiž inspiraci Druhým Vatikánským koncilem a navázání na Heideggerovu kritiku metafyziky. Tím dostatečně připravím půdu pro dva koncepty s nimiž přichází a na nichž staví své pojetí sakramentality a svou reflexi svátostí, totiž symbolický řád a symbolickou výměnu. Z těchto dvou konceptů vychází výklad svátostí, jemuž je věnován následující oddíl. Dalším větším celkem je interpretace Chauvetova pojetí rituálu. Ačkoli není jeho stěžejním tématem, spojuje symboliku svátostí s liturgickou

praxí. Věnuji se tedy aspektům rituálu, které jej různým způsobem propojují se světem běžné lidské zkušenosti i se světem symbolu, jež popisuji výše. Rituál je přirozeným vyjádřením člověka, který se skrze něj dostává na práh transcendentna. Popisuji, jakým způsobem rituál funguje, vysvětluji, jaké jsou jeho kořeny, vztah k tradici a důležitost opakování. Popisuji situaci, do níž člověka staví, totiž symbolický průlom, přičemž tento pojem rozvádím. Také zmiňuji, jak konkrétně funguje rituál v eucharistii.

Práce má být přiblížením pohledu na eucharistii z hlediska symbolu.

Práce je přiblížením a interpretací pojetí symbolického a rituálního aspektu svátosti francouzským teologem Louis-Marie Chauvetem. V aplikaci autorových pohledů konkrétně na eucharistii spočívá moje interpretace, protože Chauvet se zabývá sakramentologií obecně. Nečiním si nárok na jakkoliv vyčerpávající pojednání, spíše si uvědomuji, že mnoho témat, jichž se okrajově dotýkám by si zasloužila rozšíření, pro něž nicméně v této práci není místo. Cílem mé práce tedy zůstává reinterpretovat Chauvetův pohled a najít v něm momenty, které propojují žitou zkušenost s její teologickou reflexí. Například možné chápání eucharistie jako těla Kristova. Jakým způsobem je v eucharistii přítomen Kristus? Co znamená účast na společném stole? Není v tradici zakotvený rituál eucharistie jen nesrozumitelné divadlo? Na tyto a další otázky se pokusím najít odpověď.

2 Vysvětlení pojmů eucharistie, symbol, *mystérion* a *sacramentum*

Pojmy, s nimiž se budeme v této práci setkávat, je potřeba uchopit jednoznačněji, než jak jsou obecně chápány. Jiné, méně frekventované, je třeba vysvětlit. Jde především o pojmy eucharistie, symbol, *mystérion*, *sacramentum*, a rituál. V práci se objevují ještě jiné pojmy, které objasňuji na patřičných místech.

2.1 *Eucharistie*

Pojem eucharistie „(řecky *eucharistein* – děkovat; *eu* – dobrý; *charis* – dar) označuje ... díkyvzdání toho, kdo je „dobře obdarován“ a v důsledku toho „vděčný“. ... V pozdějším chápání vyjadřuje eucharistie nadto tělo Ježíšovo tak, jak je východiskem a středem při liturgickém jednání církve, v podobě chleba a vína.“¹ Toto díkyvzdání je zároveň svátostí a dějem, činností, jíž církev uskutečňuje v liturgii „(Řecky *leiturgia* – konání lidu;...) označuje celou oficiální bohoslužbu mystického těla Kristova,...“², v bohoslužbě církve, jak pravoslavné, tak protestantské, či katolické. Označení rituálu, který Ježíš ustanovil, se měnilo v dějinách. Od lámání chleba³ a večeře Páně⁴, přes bohoslužbu obětí⁵, v širším významu mši, až po svátostný ritus.

2.2 *Symbol*

Řecké sloveso *symbolleîn* znamená „házet dohromady“, „shromážďovat“, „společně držet“, „vyměňovat“, také „setkávat“, „stýkat se“. Podstatné jméno *symbole* značí kloub (loketní, kolenní) a v širším smyslu také myšlenku spojení, opětného sjednocení, smlouvu, dohodu.

¹ *Teologický slovník*, 84.

² *Ibid*, 161.

³ Tak se nazývalo slavení večeře Páně v Didaché, (14) koncem prvního století. Viz Filipi, *Hostina chudých*, 37.

⁴ toto označení převládá v protestantských kruzích jak dokládá název dokumentu světové rady církvi Křest -večeře Páně - ordinace z roku 1982.

⁵ klasické katolické rozdělení mše na bohoslužbu slova a oběti.

Starověký *symbolon* je věc rozdělená vedví, jejíž poloviny si ponechávají účastníci smlouvy. Polovina samotná nemá žádnou hodnotu a může znamenat cokoli. Síla symbolu je právě ve spojení s jeho druhou polovinou. Toto spojení připomínalo, třeba i o generace později smlouvu a tím stavělo její účastníky do vzájemného vztahu. „Symbol je tedy vyjádření společenské smlouvy založené na vzájemném uznání a tím prostředkuje identitu.“⁶ „... je prostředím, v němž se dva subjekty vzájemně uznávají a identifikují se ve svém světě.“⁷ Umožňuje rozpoznat druhého (a sebe sama ve vztahu k němu) jako subjekt, jako někoho ve vztahu k prostředí, světu a vstoupit do tohoto světa. Není důležitá hodnota symbolu, kvalitativně ani kvantitativně, „Proto každý prvek, verbální, vizuální, čichový, dotykový, a jiný, může, podle okolností, fungovat jako symbol.“⁸ Chléb a víno eucharistie, křestní voda nebo kněz v liturgickém rouchu zprostředkovávají křesťanskou identitu. Tyto symboly nás přímo vtahují do křesťanství, protože právě tam patří. Z toho také vyplývá, že symbol v sobě nese celek, který symbolizuje, a že umožňuje vztah s něčím, co sám není, a zároveň uvádí „do kulturní říše, do níž patří.“⁹ „staví člověka do pozice subjektu a do symbolického řádu prostřednictvím re-prezentace, tedy znovu-představení skutečnosti. Symbolem par excellence je vyznání víry prvotní církve označované jako *symbolón*, díky němuž se křesťané v tehdejší světě rozpoznávali a zároveň byli zařazeni do „jiného prostředí“, do církve, či obecněji do křesťanské interpretace světa a dějin. Symbol převedený do jiného kulturního prostředí, než ve kterém vznikl, ztrácí smysl, je vytržen z kontextu a nemá tak k čemu odkazovat, na čem se podílet.

Symbolický řád je pojem důležitý pro prozkoumání eucharistie z hlediska symbolu, přečtež se k němu vrátím později a budu se mu věnovat podrobněji

2.3 *Mysteriôn*¹⁰

„Mysteria (řec. – tajemství)“¹¹ Od kořene *myo* – vidět, vyjadřuje stav nahlížení a mlčení, jako reakci na cosi, co nelze formulovat, co se vymyká rozumu. Smyslem původního starořeckého mysteria je účast na transcendentnu. Pojem označuje jednak

⁶ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 112

⁷ Ibid, 116.

⁸ L.-M. Chauvet, *The sacraments*, 70.

⁹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 113.

¹⁰ Viz Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, 61-75.

¹¹ *Teologický slovník*, 189.

kultovní jednání a jednak obsah kultu. Ten vzniká náboženskou zkušeností, je předáván a je třeba o něm mlčet, proto se do češtiny překládá jako tajemství. Původní mystéria, proti nimž se křesťanství dlouho vymezovalo, než je přeznačilo, byla prožívána jako tajné kultury, jako osobní preference v polyteistickém systému řeckého náboženství. „Mysterium znamená, že nevěříme tomu, co vidíme, ale že něco jiného vidíme a něčemu jinému věříme.“¹² V obou prostředích mystické jednání probíhalo v rámci rituálu, pracovalo s dějem, procesem, kultovními předměty a slovy (vysvětlením). S převzetím pojmu filosofii se vytrácí aspekt kultu (a skrze něj setkání s božstvem), a *mysteriôn* nabývá významu obsahu (podstata božstva).

Ve Starém zákoně je pojmu *mysteriôn* užíváno zejména ve smyslu tajemství, ale také v polemice s pohanskými tajnými rituály (zpravidla zasvěcovacími). Nový zákon, užívá-li ho, pak ve smyslu eschatologickém a christologickém. Vyjadřuje to, čemu rozumějí zasvěcení, tedy učedníci. Pro Pavla jde o „moudrost Boží, skrytou v tajemství“¹³, jíž jsou Pavel a ostatní apoštolové správci. V celku Nového zákona je tímto mysteriem sám Kristus¹⁴. V církvi starověku navazuje užití slova *mysteriôn* na Pavlovo pojetí a v rámci bohoslužby se opět spojuje s kultem. Nutno podotknout, že pojmy mysterion a rituál jsou souvztažné, skrze rituál (ať už starořecký pohanský, nebo křesťanský) člověk vstupuje do mystéria, do tajemství.

2.4 *Sacramentum*

Další pojem užívaný (zejména na západě) tam, kde je řeč o svátosti, je *sacramentum*, který do teologie zavedl Tertullián¹⁵. *Sacramentum* ve starověkém Římě označovalo peněžní obnos uložený účastníkem soudního sporu na posvátném místě, který měl v případě prohry připadnout bohům., či vojenskou přísahu. Odtud *sacramentum* jako závazek, přísaha, akt zasvěcení (smlouva). Tertullián aplikoval pojem *sacramentum* na křest (jako na vstup do „vojska“ křesťanů) i na eucharistii. *Sacramentum* označuje jednak iniciační obřad, jednak tajemství, znamení skryté skutečnosti. Zprvu se pojmy *mysteriôn* a *sacramentum* kryjí, zejména pokud jde o liturgii. Později v západní tradici převládá pojem *sacramentum*, na východě pojem *mysteriôn*. Oba vyjadřují spojení viditelného a neviditelného.

¹² Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, 81

¹³ Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, 66

¹⁴ Ibid, 66

¹⁵ Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, 75

2.5 Rituál

Podle indoevropské etymologie vyjadřuje slovo „*rita*“ to, „co je v souladu s řádem.“¹⁶ Tomu odpovídá i český výraz obřad, kde jasně vystupuje slovní kořen „řád“. Pojem rituál, ritualismus, ritualita se používá, obdobně jako pojem symbol, v různých konotacích a významech. V této práci jej chápu jako strukturované sociálně ustanovené jednání, které opakováním odkazuje na situaci, v níž vzniklo, a zprostředkovává účastníkům kontakt s tímto symbolickým počátkem. Účastníci rituálu symbolicky vstupují do řádu tím, že jednají v souladu s ním.

V křesťanství se uplatňuje zejména v liturgii, přičemž přípona –urgie ukazuje na praktickou činnost, (dramaturgie, metalurgie, chirurgie, apod.). To znamená, že rituály „nefungují na úrovni diskursu teologii vlastního“¹⁷, nýbrž na úrovni zkušenosti a zážitku.

V práci budu užívat slovo rituál namísto českého ekvivalentu obřad, protože ve slově rituál lépe rezonuje tradice, v jejímž rámci je prováděn, zní méně institucionalizovaně než obřad. Faktem sice je, že se mi jedná převážně o církevní obřady, o liturgii, tedy o společné bohoslužebné jednání společenství, nicméně rád bych podtrhl aspekt církve jako živého těla, nikoli jako instituce.

Shrnutí

V tomto oddílu jsem vyložil pojmy s nimiž budu pracovat a upřesnil význam a souvislosti, které jsou pro tuto práci důležité. Prvním pojmem je eucharistie, který vyjadřuje díkůvzdání, oslavu Boha, děj zasazený do liturgického slavení církve. Symbol chápu jako skutečnost (čin, věc, slovo, ...), které ukazuje na transcendentní skutečnost a zároveň se na ní podílí. Je jakýmsi mostem mezi realitou běžné zkušenosti (řádem světa) a realitou symbolickou (symbolickým řádem). *Mysterion* je pojem pocházející, stejně jako *symbolón*, z řečtiny a nesoucí význam naukové stránky svátostí. Latinský termín *sacramentum* naproti tomu označuje spíše

¹⁶ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 339.

¹⁷ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 324.

praktické aspekty svátostného dění. Rituál označuje jednání, v němž se člověk přibližuje k počátku, v našem případě k poslední večeři, a vstupuje do dění, do vztahů, které rituál symbolicky vyjadřuje.

3 Ustanovení eucharistie: NZ kořeny

Podívejme se na to, jak se z rámce společného jídla vydělila eucharistie jako rituální, symbolické dění, jehož účelem je díkyvdání a oslava Boha. Už z evangelních zpráv o Poslední večeři je zřejmé, že jíst chleba jako tělo člověka je značně problematické, ne-li nepřijatelné.¹⁸ Kontext nejen těchto slov, ale vlastně celé večeře Páně, vysvětluje teologie. V minulé kapitole jsem vysvětlil aspekty dobového pozadí, které měly a mají vliv na chápání Poslední večeře a praktické slavení eucharistie. V této kapitole porovnám zprávy o Poslední večeři a ustanovení eucharistie. Synoptici (Matouš s Markem) mluví o Ježíšově hostině s učedníky jinak než Lukáš s Pavlem a ještě jinak než Jan. V každém z těchto podání lze vystopovat trochu jiné teologické akcenty, které odpovídají záměru autora textu. Nejsou alternativní, ale vzájemně se doplňují. Jedná se o tyto texty: Mt 26, 26-29, Mk 14, 22-25, Lk 22, 19-20, 1K 11, 23b-25 a Jan 13-17.¹⁹ Při jejich výkladu vycházím především z knihy Pavla Filipiho Hostina chudých.

3.1 Zmínky o eucharistii u synoptiků a Pavla

Ze zmínky o smlouvě, která naráží na proroka Jeremiáše (Jer 31, 31nn), vyplývá, že „přebývání v Hospodinově domě“ je lidskou přirozeností, která se naplňuje právě v krvi „nové smlouvy“, jejím přijímáním.²⁰ Jak si později vysvětlíme, přesně toto je jednou z funkcí symbolu – stavět do vztahu, v tomto případě do vztahu smlouvy. Všechny zmínky shodně zasazují večeři Páně do kontextu dějin spásy. Jasně z nich vyplývá, že Boží věrnost (symbolizovaná Ježíšovým sebevydáním) je to, co staví lidi do pozice božího lidu, Jeremiáš o tom mluví přímo²¹. Z evangelií je jasné, že Ježíšovo jednání přesahuje význam konkrétní historické události, jako by Ježíš symbolicky otevřel nový prostor, re-prezentoval událost společného jídla jako účast na Božím království.²² To, že Ježíš jedl s hříšníky, znamenalo a znamená vstup do Božího království, kdykoli jíme a pijeme v jeho jménu. Přitom Ježíš nezakládá svým

¹⁸ Jan 6, 60

¹⁹ Viz Filipi, *Hostina chudých*, 14.

²⁰ Ibid, 24.

²¹ Jer 31, 33.

²² Viz Filipi, *Hostina chudých*, 21, 24.

jednáním žádný zvláštní rituál, „I při své poslední večeři zjevně Ježíš nejednal „v rámci liturgie“, ale zcela lidsky, spontánně.“²³

3.2 Zmínky o eucharistii u Jana

Jan nezmiňuje poslední večeři na jednom místě, tak jako synoptici a Pavel, ale ta jaksí mezi řádky prochází celým evangeliem.²⁴ Dění při poslední večeři Jan nepřikládá důležitost, je pro něj jen rámcem pro teologické výpovědi o Ježíšovi. Při nasycení zástupů v šesté kapitole ve verších 27-47 a 48-65 o sobě Ježíš mluví jako o chlebu života. Jan ústy Ježíše vysvětluje, jak může něco tak obyčejného jako je chleba a víno mít význam pro věčný život. „Ježíš jim řekl: „Já jsem chléb života; kdo přichází ke mně, nikdy nebude hladovět, a kdo věří ve mně, nikdy nebude žíznit.“²⁵, ale židé proti tomu reptali: „A říkali: „Což tohle není Ježíš, syn Josefův? Vždyť známe jeho otce i matku! Jak tedy může říkat: `Sestoupil jsem z nebe!`“²⁶ V druhém úryvku je řeč o jedení jeho těla. V řeckém překladu je dokonce užito místo slova „*sóma*“ (tělo), výrazu „*sarx*“, který lze přeložit jako maso a slovo jíst je nahrazeno slovem žvýkat.²⁷ „Když to jeho učedníci slyšeli, mnozí z nich řekli: "To je hrozná řeč! Kdo to může poslouchat?“²⁸ Ježíš jasně říká, že předpokladem pro přijímání jeho těla jako „chleba života“ je víra: „Amen, amen, pravím vám, kdo věří, má život věčný.“²⁹ Tato podmínka víry byla později v dějinách různě pozapomenuta či dezinterpretována. Jan krásným způsobem svědčí o tom, že tělesnost a hmota rozhodně nejsou vyňaty z Božího plánu spásy.³⁰ Zasazení nejvíc transcendentních skutečností do nejvíc tělesného je refrémem Janova evangelia už od prologu: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“³¹ Na místě, kde ostatní evangelisté zaznamenávají slova ustanovení, a posluchači je tam byli zvyklí slyšet, Jan líčí mytí nohou učedníkům³², jehož smyslem je ukázat učedníkům praktický příklad láskou

²³ Limbeck Meinrad, *Malý Stuttgartský komentář, Evangelium svatého Marka*, 176.

²⁴ Viz Filipi, *Hostina chudých*, 32.

²⁵ J 6, 35.

²⁶ J 6, 42.

²⁷ Viz Filipi, *Hostina chudých* 33.

²⁸ J 6, 60.

²⁹ J 6, 47.

³⁰ Viz Filipi, *Hostina chudých*, 33.

³¹ J 1, 14a..

³² J 13.

motivovaného symbolického jednání.³³ Zasazením vyprávění o mytí nohou do rámce večeře Páně vykládá Jan její smysl. „Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já.“³⁴

Shrnutí

Konkrétní zmínky o eucharistii (na nichž staví pozdější praxe církve) nalzáme u synoptiků a ve Skutcích apoštolů. Jan zasazuje do rámce poslední večeře některé teologické výpovědi, o konkrétní praxi nemluví. Na zprávách synoptiků a Pavla se zakládá praxe církve: „opakování této Ježíšovy hostiny, konané apoštoly a obcemi, má uchovávat živou Ježíšovu památku a tím uskutečňovat jeho přítomnost v obci (věroučně: reálnou přítomnost).“³⁵ Ježíš nezamýšlel položit základ rituálnímu jednání, tím, že by jednal nějak výjimečně, naopak jednal spontánně a zcela v intencích svého dosavadního působení, tedy prostě, v obyčejné lidské situaci. Strukturované rituální jednání se vyvinulo později skrze opakování, k němuž zve sám Ježíš, a odkazování k počátku, vstupováním do symbolického prostoru, jímž rituál poslední večeře bezesporu je. Důležitým aspektem je tedy to, že poslední večeře je prostorem, v němž se Boží království symbolicky prolamuje do naší reality. Je místem paradoxu, podobně jako kříž; člověku naprosto přirozená a nutná věc jakou je společné jídlo je přeznačena na místo setkání s živým Kristem. Nový zákon vůbec neřeší jakým způsobem je Ježíš v eucharistii přítomen ani jak působí, to jsou otázky pro „účinnost“ eucharistie nepodstatné, nicméně zaměstnávaly a zaměstnávají teology od dob křesťanského starověku až podnes, jak ukázu v další části, v níž se budu zabývat jednak dobovým pozadím Poslední večeře, které implikuje pozdější pojetí eucharistie a liturgickou praxi, a jednak proměnami teologické reflexe eucharistie v průběhu staletí.

³³ Viz Filipi, *Hostina chudých*, 38.

³⁴ J 13, 14-15

³⁵ Müller Paul-Gerhard, *Malý Stuttgartský komentář, Evangelium svatého Lukáše*, 158.

4 Dějinný vývoj pojetí eucharistie

V následující historické části se budu věnovat vývoji eucharistické teologie od počátků církve až do moderní doby. Ta, ač primárně vychází z Písma, je formována také tradicí církve (praktickými způsoby slavení stejně jako vírou). Teologie, a s ní i výklad poslední večeře, se vyvíjel vlivem rozličných vlivů prostředí a kulturních tradic, s nimiž se šířící se křesťanství setkávalo. Ve stručnosti některé z nich nastíním a v další kapitole se jim budu věnovat poněkud zevrubněji s ohledem na symboliku a ritualitu eucharistie a jejího slavení. Na teologii měla ve starověku vliv zpočátku gnose, pak platónský idealismus. Ve středověku propracovaná aristotelská metafyzika v teologii naprosto převážila až do doby moderny, kdy nastal humanistický antropologický obrat k subjektu. Heideggerův výklad metafyziky, či filosofie jazyka jsou sice nejsou hlavní vlivy, hýbající s teologií posledního století, ale s ohledem na Louis-Marie Chauveta se jimi budu zabývat. Ze současných trendů v rámci pluralitní kultury zmíním pouze (pro nás relevantní) návrat k symbolu a k transcendentnu vůbec patrný v dnešní postmoderní společnosti. Ne všemi vlivy se budu podrobně zabývat, ale budu sledovat v jednotlivých obdobích způsob, jakým byl kdy vykládán vztah živého Krista k eucharistii, respektive k eucharistickým způsobům, s ohledem na stopu symbolu a rituálu.

Historický exkurs umožní všimnout si vlivů které vedly k současné sakramentálně teologické reflexi eucharistie. Začnu dobovým pozadím Poslední večeře, protože z něj vyplývají různé aspekty v pozdější teologii rozpracovávané (například sociální aspekt společného jídla – kolem stolu vzniká společenství). Zde nastíním jaké funkce a konotace mělo společné stolování, co předpokládalo a kdo a proč se jej účastnil. Zmíním i aspekty poslední večeře, které měly vliv na její rituální opakování. V další podkapitole budu postupně sledovat vývoj teologie eucharistie. Od patristiky prvních staletí přes Augustina, který na dlouho předznamenal směřování sakramentální teologie jejím spojením s novoplatonismem a pojetím svátosti jako symbolu. Přes Scholastiku v čele s Tomášem Akvinským, který se pokusil nově pojmově uchopit eucharistii pomocí aristotelské metafyziky. Přes některé podstatné středověké posuny v chápání eucharistie, vyvolané zejména nesrozumitelností liturgie pro prostý lid a reformací, změny posuny potvrzené magisterem a proto napříště závazné. Přiblížím proměny liturgické praxe během staletí. Nekladu si za cíl vyčerpat všechny aspekty

pojetí svátostí, spíše se zaměřím jen na eucharistii a liturgii jakožto prostor, v jehož rámci se liturgie odehrává, na rituální dění. Při tomto zúžení nemám v úmyslu problematiku vyčerpat, ale spíše nastínit, abych v páté kapitole přiblížil současné pojetí eucharistie v díle Louis-Marie Chauveta.

4.1 Dobové pozadí hostiny

Dobové pozadí poslední večeře, respektive spojení bohoslužebného slavení a společného jídla³⁶, nese některé důležité souvislosti a mechanismy (například to, že společné jídlo staví jeho účastníky do vztahu), které sice dnes už nejsou tolik zřetelné ani v běžném životě, ani v sakramentální praxi, ale mají vliv na vývoj pohledu na eucharistii v dějinách i na její symbolické pojetí. Protože eucharistie má počátek ve společném stolování, je potřeba vzít jej v potaz.

Proč má společné jídlo takový význam, že Ježíš zasadil oslavu Boha právě do tohoto rámce? V tehdejších kulturním kontextu více než dnes mělo společné jídlo mnoho jiných funkcí než jen čistě biologickou. Bylo prostředkem k ocenění druhého³⁷. Mělo silnou spojitost s náboženstvím, s kultem, proto Petr varuje před účastí na pohanské modloslužbě jedením pokrmů obětovaných modlám.³⁸ Tvořilo prostor pro komunikaci, setkávání a sdílení, tedy sociální prostor, v němž vznikaly velice úzké vztahy.³⁹ Zejména v prostředí kočovných pastevců, kde každý cizinec představoval potenciální hrozbu, jíž bylo potřeba eliminovat, plnilo společné stolování funkci obranného mechanismu. Na jeho principu si všimneme, jakým způsobem Ježíš dal společnému jídlu zcela jiný smysl a význam. Nejdříve šlo o to ověřit, zdali lze vůbec o společném jídlu s cizincem uvažovat (podmínkou účasti na eucharistii je víra), pak je navozen vztah (závislosti a kontroly – „já nasytím tvou biologickou potřebu a tím si tě zavážu vděčností, vztah do něhož jsi vstoupil, ti nedovolí vztáhnout proti mně ruku“). V eucharistii jde na tomto místě o vztah otevřenosti ve víře a svobody (takové svobody, že může hříšnice plakat u Ježíšových nohou⁴⁰). Nakonec je cizinec asimilován, z cizího se stává vlastní (cizinec býval přijat do společenství, například skrze obřizku), symbolicky překročí hranici mimo-řádného

³⁶ Pro tuto kapitolu čerpám ze své práce „Stolování v sociálně kulturním kontextu Starozákonního Izraele a hostina s Ježíšem“, seminář kreativního vaření, Jabok, 2006

³⁷ Viz vyprávění o hostině Lk 14, 7-10

³⁸ Sk 21,25, 1Kor 8, 13

³⁹ O tom svědčí mnoho příkladů ze starého i nového zákona. Za všechny viz například Gn 18-19, Jn 21

⁴⁰ Lk 7, 36-39

a řádného, nečistého a čistého, oni a my. Přijetím eucharistie, účastí na společném jídle vyjadřujeme naše obrácení, vstupujeme do nového řádu, symbolicky se stáváme jedním tělem. (K tomuto poslednímu bodu se později dostaneme.) V tehdejší společnosti byly všechny výše uvedené souvislosti a konotace společného jídla dobře známé, proto je logické a přiměřené, že Ježíš přeznačuje uvedené charakteristiky právě tohoto prostředí a právě v něm. A to nikoli jakýmsi vynětím společného jídla mimo tento kulturní rámec, ale jeho přeznačením na původním místě. Už sama Ježíšova slova a jednání při poslední večeři se rovnala revoluci, byla mimořádná. Jak jsem již zmínil, Ježíš zasazuje oslavu Boha (eucharistii) do běžného života, do známého prostředí, kde se uplatňují známé mechanismy, do něhož však Ježíš, tím, že se vydal v jeho rámci, symbolicky prolomil Boží království, vytvořil prostor, kde se Bůh sklání k člověku a vstupuje s ním do společenství. Pokynem k opakování se zakládá ritualita eucharistie ve smyslu děje, jímž je zpřítomňován původní, zakládající okamžik. Propojuje se současně se svým základem.

4.2 Teologická reflexe eucharistie v dějinách církve

Pohled na eucharistii se v dějinách různě vyvíjel, byly kladeny různé důrazy, jež odpovídaly dějinné situaci církve. Jejich přiblížením se chce poukázat na dlouhou cestu, vedoucí až k současnému pojetí, jímž navážeme v další části. Projdu historii teologie eucharistie a rituální praxe od patristiky přes scholastiku až do konce středověku. Zmíním dvě významné osobnosti – Augustina a Tomáše Akvinského. Přiblížím filosofické pohledy, které měly vliv na proměny teologie, a shrnu, z čeho vychází současná situace v pojetí eucharistie.

4.2.1 Období rané církve a patristiky

V době patristiky se vyvíjí a ustaluje jak liturgická praxe, tak teologie eucharistie. Praktické slavení eucharistie vychází z evangelních podání, jak jsem je přiblížil ve druhé kapitole. Je otázkou, zda poslední večeře proběhla v rámci *pésachu* nebo nikoli, nicméně na praxi prvních (a dalších) staletí toto nemá velký vliv. Zpočátku byla eucharistie slavena v rámci hostiny u příležitosti setkání místní církve pravděpodobně jednou za týden v neděli. Odtud týdenní rytmus slavení eucharistie. Postupem času a s růstem počtu účastníků se od slavení, které se podobalo přátelské večeři *chaburá*, (z

hebrejského *cheber* = přítel) pojímané jako neformální setkání přátel za účelem například teologických disputací, kde každý účastník přispíval jak jídlem, tak názorem, slavení eucharistie formalizovalo a ustalovalo, dalo by se říct ritualizovalo. Z připomínky Ježíše v okruhu jeho přátel a blízkých následovníků se eucharistie stala pro mladé církevní obce konstitutivní událostí, se všemi znaky rituálu, tedy periodickým opakováním, pevnou (nicméně tehdy ještě poměrně pružnou) strukturou a jasně danými rolemi.

Přítomnost Páně při a v eucharistii byla v dobách rané církve (do 3. století) nazývána mystériem, nicméně opatrně a obezřetně, protože hrozilo poměrně velké nebezpečí spojení křesťanské bohoslužby s pohanskými kulty, jejichž dramatická znázornění a rituály byly taktéž nazývány mystérii. Tertullián ve 3. století zavádí do teologie pojem *sacramentum*⁴¹ ve smyslu zasvěcujícího slibu. Zprvu jsou oba pojmy chápány v podstatě synonymně, ale později⁴² je v západní církvi pojem *mysterion* opuštěn, zato je důkladně propracováno pojetí eucharistie jako sacramenta. Církev prvních staletí tedy teologicky neřešila přítomnost Páně v eucharistii, důraz ležel spíše na eschatologickém charakteru slavení.⁴³ Eschatologický nádech postupně vyvanul, ale ještě dlouho dodával eucharistickému shromáždění slavnosti a radosti.⁴⁴ Později ve středověku se důraz přesunul na Kristovu oběť a radostný charakter liturgie nadlouho zmizel.

Přes řadu místních diferencí a škol nevznikl ve staré církvi zásadní spor o povahu svátostí. Theodoret z Mopsuestie shrnul společný pohled na svátost, která má vždy dvě dimenze. Je to „znakové a symbolické vyjevení neviditelných a nevyslovitelných věcí.“⁴⁵ V pozadí stojí platónský obraz světa, kde vše viditelné je jen nedokonalým odrazem a odleskem světa neviditelného. Rozdíl byl pouze v tom, že svátosti nespojovaly dualitu časný – věčný jako v platonismu, nýbrž události různých časů.⁴⁶

⁴¹ Viz Kunetka, *Úvod do liturgie svátostí*, 77.

⁴² v raném středověku a v období scholastiky.

⁴³ Bohoslužby prvních staletí byly ještě prostoupeny radostným očekáváním druhého příchodu Páně, ještě v Didaché (10, 6) má místo modlitební aklamace „Maranatha!“- „Přijď, Pane!

⁴⁴ Viz Filipi, *Hostina chudých* 41.

⁴⁵ Theodor z Mopsuestie, *Homiliae catecheticae* 12,2

⁴⁶ V pojetí času se projevíly židovské kořeny křesťanství. V židovství totiž, na rozdíl od okoních starověkých národů nenajdeme cyklické vnímání času, ale lineární. Cyklické vnímání času je v náboženství vyjádřeno periodickým opakováním rituálů (slunovraty, rovnodennosti v Germánském prostředí, výroční slavnosti, u příležitosti záplav v Egyptě, ... Židé vnímali čas lineárně, což umožňuje vnímat boží působení v dějinách jako příběh, který se stal a děje, lze k němu přistoupit prostřednictvím mýtu a prostřednictvím kultu vstoupit přímo do něj. Tak se vykládá Ježíšův příběh jako zasazený do dějin spásy. Příběh, do něhož lze pomocí víry vstoupit.

Umožňovaly tak zpřítomnění a účinek minulé události v novém čase. Není tomu tak, že se věčné znovu aktualizuje, nýbrž dějinné se zpřítomňuje.

V důsledku sporů s ariánstvím (ve 4. století) ustupuje Ježíš - člověk do pozadí a do středu pozornosti se dostává coby Kristus vševládce - Pantokrator. „Mezi eucharistickým shromážděním a Kristem na Boží pravici se otevírá propast.“⁴⁷ Slábné vědomí Kristovy přítomnosti, toho, že při eucharistii celé tělo církve s Kristem, jeho hlavou, v Duchu předstupuje před Otce ve prospěch představy, že Kristus při liturgii tajemně sestupuje do svátostí a skrze ně působí na lid. Tento posun se projevil i v liturgii tím, že celý středověk ubývá přijímajících lidí. Eucharistický chléb a víno nejsou k přijímání, ale ke vzdávání úcty, což má chránit eucharistické způsoby před zlehčením. Jde však o zpronevření se ústřední myšlence stolu Páně, která má jeho účastníky stavět naroveň a do společenství. Tento posun, tuto nerovnost mimo jiné dokládá architektura chrámů, kdy se obětní stůl posouvá z centra na vyvýšený okraj, mnohdy za mřížku. Tělo Páně se věřícím ukazuje, místo aby na něm měli podíl, liturgie se slouží zády k lidu...⁴⁸ Ve středověku se z rituální večeře, do jejíhož prostoru věřící vstupují, na níž mají přímou účast, stává rituální divadlo, ba dokonce tragédie (vezmeme-li v potaz důraz na oběť a utrpení), jehož se věřící neúčastní a nerozumí mu. Kauzalita v pojetí svátostí jako nástrojů milosti, rozpracovaná Augustinem, směřuje v teologii k hledání účinků svátostí a v praxi liturgie k mechančnosti, z níž se vytrácí vztah.

4.2.2 Augustinovo pojetí eucharistie

Augustin sice byl silně ovlivněn platonismem, ale díky konverzi ke křesťanství pro něj symbolizovaná skutečnost, mnohem více nežli k neměnným skutečnostem platónského „nebe“, odkazuje k eschatologické skutečnosti. Svátosti poukazují na Božskou skutečnost. Pojmy, jež zavedl, jsou velice důležité pro další sakramentologii. Podle Augustina tvoří svátost – *sacramentum* – vždy tři prvky: Za prvé je to vnější úkon nebo věc označující – *signum*. „Znamení je věc přístupná smyslům, která přirozeně ukazuje na něco jiného“⁴⁹, za sebe, přesně tak, jak to etymologicky

⁴⁷ Filipi, *Hostina chudých*, 53.

⁴⁸ Viz Filipi, *Hostina chudých*, 53 – 55.

⁴⁹ Kunetka, str. 85

vyplývá z řeckého termínu *symbolon*.⁵⁰ V případě eucharistie jsou tímto znamením chléb a víno, čili symboly těla Kristova. Za druhé je to věc označovaná – *res*, smysly nepřístupná, na níž ukazuje *signum*, vystihující Krista i jeho dílo spásy. A za třetí je to Slovo – *verbum*, jak říká Augustin: „Slovo přistoupí k živlu a stane se svátostí, jež sama je také jakýmsi viditelným slovem.“⁵¹ V případě eucharistie se jedná konkrétně o slova ustanovení. Díky určitému *verbu* nemůže dané *signum* vést k žádné jiné *res*.

Augustin užíval pojem *sacramentum* jako synonymum pojmu *mysterion*^{52,53} Nejzákladnější svátostí je *sacramentum incarnationis*, svátost vtělení. Ostatní svátosti stojí na této základní svátosti a závisejí na ní. O účinnosti svátostí Augustin připomíná: „Křesťané přijímají s tělem Pána sebe sami, aby se stávali vždy více čím mají být, Tělem Kristovým. Eucharistie je svátek (slavnost) celého Kristova Těla, tzn. Hlavy i údů.“⁵⁴

Díky hluboce vyvinutému smyslu pro symbolické myšlení, kdy spojitost *signum* a *res* byla naprosto zřejmá, nemusel Augustin řešit otázku, jak Boží moc ve svátostech působí, zda „skrže“ ně, nebo pouze „u příležitosti“. Když se totiž intelektuální pozadí, obecně rozšířené chápání jednoty symbolu a symbolizovaného, v raném středověku vytratilo, vyvstala právě tato nejasnost. S rozšiřováním křesťanství a postupným zvětšováním odstupů kléru od laiků rostl prostor pro nepochopení smyslu teologických výpovědí rituálně konaných v liturgii a také pro lidovou zbožnost, která je pochopila a vyložila po svém.

4.2.3 Vývoj středověké teologie od Augustina k Tomášovi

Když v 9. a 10. století postupně nabylo vrchu symboliky zbavené magické myšlení, na úkor v dobách patristiky zřejmé jednoty symbolu a symbolizovaného, projevilo se to posunem v chápání eucharistie. V 9. - 11. století koexistovala vedle sebe dvě pojetí. Jednak symbolické – vnější kultické jednání je symbolem vnitřní proměny, kterou Boží milost působí v nitru člověka. Kristus je v eucharistii přítomen pouze symbolicky; a jednak realistické – svátosti mají efektivní povahu, tzn. účinně působí milost, jíž vyjadřují. Proti realistickému pojetí vystoupil Berengar z Tours (11.

⁵⁰ *Syn-ballein* - spolu vrhá něco, co sám není. Viz také etymologie v kapitole 2.2.

⁵¹ Filipí, *Hostina chudých* str. 50

⁵² Ovšem s poněkud jinými konotacemi, *mysterion* vyjadřuje spíše naukový aspekt eucharistie a obecnější *sacramentum* spíše kult a praxi).

⁵³ Viz Kunetka, 83.

⁵⁴ Slovník katolické dogmatiky s. 93

století), když formuloval eucharistické materie jako *symbol Christi*. Chléb a víno jsou vyňaty z profánní sféry a jsou zasazeny do oblasti svatého. To znamená, že novou skutečnost zakouší pouze věřící, element nepůsobí bez ohledu na víru, která je podstatnou podmínkou účinnosti svátostí. Tímto názorem se Berengar vracel zpět k symbolickému vnímání svátostí. Jeho protivníkem byl arcibiskup Lanfranc z Canterbury, který cítil, že podobná teologie se neslučuje se zbožností jeho doby a trval na ultrarealistickém výkladu, který nakonec převážil, že v každé hostii, ba v každé její částice je přítomen celý Kristus reálně. Divem pak bylo, že přestože je v eucharistii přítomen Kristus naprosto reálně, jak je možné, že si zachovávají podobu chleba a vína.⁵⁵ Realistické pojetí znamená, že svátost produkuje reálně a konkrétně užitek Kristovy oběti na kříži (*opus operatum*), jež jsou potřebné ke spáse. Dochází k tomu řádným vysluhováním (*ex opere operato*), což znamená, že mše byla platná i kdyby se na ní nikdo nepodílel. Vezmeme-li v potaz ještě nesrozumitelnost liturgie sloužené latinsky zády k lidu, vzniká zde velký prostor pro magické chápání, z eucharistické hostiny se absolutně vytrácí prvek vztahu přijímajícího s Bohem a je kladen důraz na účinnost samotné svátosti. Tyto posuny významu a důrazu lze přičíst zmíněné ztrátě symbolického myšlení, zploštění jazyka, který byl (a je) schopen vyjádřit buď symbolickou skutečnost nebo zkušenost a nikoli už obé zároveň. Skutečné je napříště to, co je smyslové, nikoli zároveň to, co je symbolické. Znamení a věc jím vyjadřovaná se nejenže neshodují, ale jsou v čím dál zřejmějším protikladu. To, co je symbolické, je „jen jako“ a naopak to, co je skutečné, není „pouze symbolické“. To se blíží dnešnímu chápání pojmu symbol, jak jsme viděli v úvodu.

Další posun, který toto rozdělení vyvolalo, je pozapomenutí na důležitost víry a na Slovo ve prospěch zabývání se účinností, platností a nepostradatelností svátosti pro spasení. Zatímco na západě tedy převládlo mechanické pojetí eucharistie, při níž hrála stěžejní roli slova ustanovení, pro východ zůstává eucharistie tajemným dílem Ducha. Proto nejdůležitější částí večeře Páně je epiklése - prosba o Ducha svatého a svátost je pojímána jako tajemství – *mysteriön*.

Způsob slavení se během středověku příliš neměnil, struktura liturgie zůstala v podstatě nezměněna, nicméně nastoupený trend nepochopení eucharistie jako rituálního symbolického jednání ustavujícího společenství jak s Bohem tak s lidmi se

⁵⁵ Srv. L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 384.

rozdíjel a napomáhala mu mimo jiné latina, jíž prostí lidé, tedy naprostá většina věřících, nerozuměla.

Scholastika se v dalších staletích pokusí pomocí teologie inspirované aristotelskou metafyzikou pojetí eucharistie poněkud korigovat.

4.2.4 Scholastika, Tomáš Akvinský a středověké výklady eucharistie

Scholastika se pokusila navrátit k původnímu pojetí eucharistie prostřednictvím zasazení svátostí do kategorií aristotelské filosofie. O to se nejvýznamněji zasloužil Tomáš Akvinský, který nemluví o svátostech na základě platónského idealismu jako Augustin, nýbrž staví svou teorii na aristotelské metafyzice, před níž Augustinovo symbolické pojetí ustupuje do pozadí. Svátost je pro Tomáše *causa gratiae*, příčina milosti a hlavně je znamením⁵⁶. Podle Tomáše svátosti působí to, co naznačují. Rozvíjí teorii instrumentální kauzality, podle níž je Bůh hlavní příčinou, tím, kdo koná, a svátosti příčinou instrumentální, nástrojem. Ritus je pak nástrojem pro udělení milosti člověku Bohem. Augustinovo *verbum a elementum* interpretuje Tomáš ve smyslu metafyziky jako látku a formu. Látka (hmotná součást svátosti) je určována formou (slovem), dohromady tvoří jednotu. Takovéto pojetí vedlo k hledání látek a forem ve všech svátostech, což byl u svátostí smíření či manželství problém. Mluvílo se proto o látce ve smyslu širším (voda) a užším (lití vody). Pro Tomáše svátosti nebyly věci, nýbrž činy. Ve spojení *ex opere operato* scholastičtí teologové akcentovali to, že je to Bůh, kdo jedná jako první. *Opus operatum* (vykonaný čin) je Boží čin v Kristu. Přestože v této době byl na svátosti kladen veliký důraz, nezapomínalo se, že Boží milost nezávisí na svátostech. Účinnost svátosti měla záviset na pravomoci udělovatele, vzkvétalo právní pojetí liturgie. Snahou církve bylo zachovat důležitost eucharistie, zabránit jejímu zlehčení tím, že k eucharistii bylo přistupováno s bázní a chvěním, se strachem, aby s ní (se svátostnými živly) snad nebylo nakládáno nehodně. Přispěl k tomu i pokyn, aby věřící k eucharistii přistupovali nejméně jednou za rok. Tím vším se eucharistie stává záležitostí elity, nikoli celého těla Kristova – církve. Lid, který nechápal teologii ani nerozuměl latině, si potřeboval nějak vyložit to, co se při eucharistii děje. Lidová zbožnost vedla ke

⁵⁶ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 12.

vzniku učení o přepodstatnění – *transsubstantiaci*.⁵⁷ Pod rukama kněze se z chleba a vína stává tělo a krev Kristova. Lidové chápání bylo teologicky podepřeno. Principem transsubstantiacie je přeměna podstaty chleba při „proměňování“ Nemění se ani vzhled, ani vlastnosti. Chleba a víno dostávají jakoby jiné předznamenání⁵⁸, jiný kontext. Už netiší hlad a žízeň, ale nesou poselství o daru smrti a vzkříšení Krista, o jednom těle, které se této proměny účastní a svědčí o ní. Posuny vyvolané „zdola“ lidovou zbožností potvrzovalo magisterium na koncilech na nichž také vymezovalo katolickou věrouku proti reformačním „bludům“. Ve Florencii se jednalo o materii, formě a účinku eucharistie, Tridentský koncil dekretem o svaté eucharistii dogmatizoval reálnou přítomnost Krista v eucharistii (učení o *transsubstantiaci*⁵⁹) a mešní oběť a její „zpřítomňování“ církví skrze kněze.⁶⁰

Eucharistie se stává tajemstvím, ne však pro pohany, pro nezasvěcené, ale pro vlastní lid, pro vyvolené. Protože přece tajemství a náboženství patří k sobě, nebylo na tom nic divného. Vytrácí se eucharistie jako prostor pro společenství lidí s Kristem a do popředí se dostává postava kněze jako jediného prostředníka mezi Bohem a člověkem. Věřící už nepřijímají tělo a krev Páně, ale zbožně a s úctou ne ně hledí. Eucharistický chléb a víno se stávají předmětem uctívání. Na východě toto možné nebylo, jakoby pravoslavní nezapomněli na Pavlova slova o jediném shromáždění. Z hlediska symbolu je symbolizované nahrazeno symbolem; poslední skutečnost Boha předposlední skutečností eucharistického chleba a vína.⁶¹

Liturgie byla vykládána jako alegorie a jednotlivé úkony, gesta, liturgické oděvy a slova jako symbolické jnotaje Ježíšova příběhu a dějin spásy vůbec. Mše byla interpretována jako „scénická realizace historického příběhu Páně“⁶²; přičemž vzkříšení se jaksí nevejde do „historického“ rámce bohoslužby a z vlastní eucharistie se stává připomínka Ježíšova utrpení - „*memoria passionis*“. Vzniká názor, že mše je nekrvavým opakováním Ježíšovy oběti na Golgotě, k níž dochází reálně díky *transsubstantiaci* a důraz se tak dále posouvá od radosti vzkříšení a vysvobození k temnotě utrpení.⁶³

⁵⁷ Viz Filipi, *Hostina chudých* 55.

⁵⁸ Podobně jako v hudbě; táž nota, s různými předznamenáními zní různě.

⁵⁹ Předponou trans- se chce vyjádřit radikalita toho, že Boha nelze obsáhnout.

⁶⁰ Viz. Beinert W., *Slovník katolické dogmatiky*

⁶¹ Viz Filipi, *Hostina chudých* 57.

⁶² Filipi, *Hostina chudých* str. 58

⁶³ Viz Filipi, *Hostina chudých* 58.

Reformace se nesnažila teorii o *transsubstanciaci* reformovat, ale přichází s vlastním výkladem. Ústy Martina Luthera mluví o *remanenci*: „Tak...není nezbytně třeba transsubstanciace chleba a vína k tomu, aby bylo pravé tělo a pravá krev a aby byl Kristus obsažen pod všemi akcidencemi. Naopak, obé zároveň, trvá...“⁶⁴ To znamená, že podstata se nemění. Kristus je přece zároveň Bůh a zároveň člověk, Je v nebi a zároveň ve večeři Páně, člověk je hříšník a zároveň je ospravedlněný. Zachováním prostoru pro paradox (který učení o *transsubstanciaci* nedává, protože příliš jasně vymezuje, buď – nebo) reformace činí první krok k návratu zpět k pojetí eucharistie jako symbolu. Užíváním protikladu ve vyjádřeních o eucharistii odkazuje reformace k Písmu (Janu a Pavlovi, konkrétně), které je pro reformaci mnohem důležitějším zdrojem než pro katolickou církev. Luther svým trváním na „zároveň“ poukazuje mimo jiné na to, že hmota není nic nečistého, pročež není třeba předpodstatnění, „Slovo se stalo tělem“⁶⁵, proto „Chléb smí zůstat chlebem a víno vínem, aby v nich mohl přebývat Ježíš Kristus, právě tak jako kdysi jesle zůstaly jeslemi a chlév zůstal chlévem.“⁶⁶ Luterství překonává nedostatek symbolického myšlení rozvinutím christologie, reformovaná tradice rozvinutím pneumatologie. Kristus není podle protestantské tradice v eucharistii, resp. Večeři Páně, přítomný reálně (tak jak to chápe tradice katolická), ale jedině spirituálně.

Protestantismus vnesl do praxe slavení, tedy do rituálu výrazné změny. Položení důrazu na slovo, oproti jednání, slavení společného jídla, „snížení prahu“ – ke stolu Páně mohou přistupovat všichni věřící a společně sdílejí obě eucharistické způsoby, liturgie v národních jazycích, atd. Tyto změny, které vnesl protestantismus do slavení, sice směřují k větší účasti a porozumění věřících, nicméně eminentní důraz na slovo zase aspekt děje, činnosti a tím pádem realizace rituálu odsouvá do pozadí.

S nástupem humanismu a pozdějším rozvojem přírodních věd a empirismu dostávalo učení o *transsubstanciaci* čím dál větší trhliny. Ukazuje se, že z hlediska aristotelské metafyziky⁶⁷ jde o protimluv.⁶⁸ A tak se tento pojem naplnil poněkud jiným obsahem. Pojem *transsubstanciace* v podstatě nevyjadřuje změnu podstaty

⁶⁴Luther Martin, Spis o babylónském zajetí, in Filipi, *Hostina chudých* str. 72

⁶⁵Jn 1, 14

⁶⁶Filipi, *Hostina chudých* str. 72

⁶⁷Ta s koncepcí substance a akcidentu stojí u základu pojmu transsubstanciace.

⁶⁸Předpodstatnění je metafyzicky nemožné, protože podstata nese případy a není možné, aby případy zůstaly, změnil-li se podstata. Pokud by tomu bylo opačně - měnily by se případy jedné podstaty, bylo by to akceptovatelné.

eucharistických žvlů, ale reálnou přítomnost Krista a zároveň neredukovatelnost eucharistie na pouze symbolické vnímání.

Shrnutí

V historické části jsme prošli dějiny církve rozdělené v podstatě podle filosofických směrů, které měly na teologii vliv. V období patristiky se ustaluje liturgická praxe a do teologie se dostávají pojmy *mysterion* a *sacramentum*, přičemž každý má trochu jinou konotaci. Postupně utichají eschatologická očekávání. Kristus je díky sporu s Ariem přítomnější na nebi nežli v eucharistickém společenství. Augustinova teologie je ovlivněna platónským idealismem, svátost – *sacramentum* ustavuje *signum* – znamení (chleba a víno) a *res* – věc (Kristus), spojené slovem – *verbum* (slova ustanovení). U Augustina se také objevuje dělení svátostí na základní (*sacramentum incarnationis*) a ze základního vycházející (sedm svátostí církve). V raném středověku (9. – 11. století) se vytrácí smysl pro symbolické myšlení a chápání jednoty symbolu a symbolizovaného a jazyk už není s to ji postihnout. Z toho plyne spor, na jehož jedné straně jsou zastánci symbolického pojetí a na straně druhé zastánci pojetí realistického, které převáží. Vzniká pojem *ex opere operato*, kterým je učiněn první krok k instrumentálnímu pojetí svátostí jako nástrojů spásy. Tím se do popředí dostává mechanické působení, účinnost svátostí nezávislá na příjemci. Scholastická teologie v období vrcholného středověku je určitým obnovením, novým pohledem na svátosti a na eucharistii. Je nerozlučně spojena s Aristotelickou metafyzikou a s osobou Tomáše Akvinského, který rozvíjí teorii instrumentální kauzality na úkor symbolického pojetí a v intencích metafyziky mluví o *elementu* a *verbu* jako o látce a formě. Pojem *Ex opere operato* je nově vyložen, ten, kdo koná není kněz, ale Bůh. Teologie se sice rozvíjí, ale tím se slavení svátostí stává nesrozumitelným a eucharistie tajemnou a odtrženou od života. Není už radostnou oslavou Krista vzkříšeného, jako v prvních staletích, ale připomínku jeho utrpení a smrti. Učení o *transsubstantiaci* (při eucharistii se na základě slov ustanovení mění podstata chleba a vína), které má vysvětlit nepochopenou eucharistii a překlenout její odtržení od života, vyvolá další roztržku. Reformace vystoupí proti tomuto názoru s učením o *remanenci*, které znamená návrat k symbolickému pojetí svátostí, paradoxu víry a důrazu na Slovo a působení Ducha. S nástupem novověku, rozvojem

přírodních a humanitních věd je církev nucena vysvětlit *transsubstanciaci* ne jako změnu podstaty, ale jako pojem vyjadřující reálnou přítomnost Krista oproti symbolické, z níž se staví protestantismus. Západní katolické pojetí svátostí je značně redukované, na rozdíl od pojetí východního, které nezapomíná na to, že podstatnou roli hraje při eucharistickém dění Duch a na rozdíl od protestantismu, který zase zdůrazňuje úlohu Slova a víry.

Během takřka dvou tisíc let slavení eucharistie se posouvalo více chápání rituálu, než vlastní způsob slavení. V prvních staletích se na základě zkušenosti apoštolů a později evangelních zpráv ustaluje způsob slavení eucharistie ve formě čtení příběhů z Ježíšova života spojeném se slavením večeře Páně. Rituálu jehož počátek spočívá v poslední večeři Ježíšově s učedníky. Ta sama o sobě nebyla nijak zvláštní navenek (ať už proběhla v rámci *pésachu* nebo nikoli), ale naprosto převratná svým obsahem – Ježíš přeznačil smysl společného jídla jako prostor v němž člověk symbolicky vstupuje do Boží přítomnosti. Velice podstatná je pro eucharistii jako rituál Ježíšova pobídka k opakování, protože zakládá periodičnost, zasahuje až do dneška.

Shrnuli jsme historickou cestu eucharistie, abychom na ni navázali přiblížením současného pojetí. Uvidíme, že současní teologové se vracejí k různým pojetím eucharistie a aktualizují je, nebo na jejich základě staví pojetí nová. Rituál v dnešní době prochází krizí jak také zmíním v následující kapitole, jejímiž hlavními tématy budou svátosti jako symboly a rituální jednání, v jehož rámci se svátosti uskutečňují.

5 Současná teologická reflexe eucharistie : Louis-Marie Chauvet

V minulé kapitole jsme prošli cestu užívání i praktické aplikace a pojmů vysvětlených v druhé kapitole. Také jsme viděli, jaké filosofické směry určovaly převládající pohled na eucharistii v té které době a kde ležely důrazy ve slavení. Začátek této kapitoly navazuje na nástin novověké situace z minulé kapitoly. Krátce představím soudobou sakramentální teologii a dále se budu soustředit na pohled soudobého francouzského katolického teologa Louis-Marie Chauveta jednak na symbolický aspekt svátostí, konkrétně eucharistie, a jednak na rituál tvořící rámec liturgického jednání – slavení eucharistie.

5.1 Současná teologická reflexe svátostí a aspekt rituality.

V 19. a 20. století už scholastické modely svátosti jako příčiny milosti a s tím související kauzalita nejsou srozumitelné, protože svět už mluví jiným jazykem a myslí jiným způsobem než Tomáš a jeho současníci. Na prahu novověku musela vzít církev v potaz rozkvět přírodních věd. Spojení středověké scholastické kauzality s novověkou kauzalitou přírodních věd totiž vedlo k potvrzení chápání svátostí jako „technických prostředků spásy“⁶⁹. Vytrácí se tedy eklesiální a pneumatologický rozměr. Eucharistie a některé ostatní svátosti (jako například svátost smíření) se stávají prostředkem vlastní soukromé dokonalosti. Místo transsubstanciace se dnes mluví o změně významu (*transsignifikaci*) a změně účelu (*transfinalizaci*). Nemění se podstata chleba a vína, ale jejich význam a účel. Namísto fyzikální přeměny se dnes hovoří o přeměně metafyzické, namísto aristotelských kategorií se hovoří jazykem Kantovým (*noumenon* a *fenomén*). Ve 20. století se rezignuje i na způsob myšlení o eucharistii v mezích *substance* a *akcidentu*, respektive *noumena* a *fenoménu*. A přítomnost Krista v eucharistii se vysvětluje tím, že ji jinak vnímá Bůh a jinak člověk. Podle Leo Scheffczyka⁷⁰ je tělesné symbolem duchovního. Chleba a víno jsou tedy znamením, symbolem Boží přítomnosti.

⁶⁹ Kunetka, 108.

⁷⁰ L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im lichte der Eucharistie*, 156 – 179, in: *Sammelband: Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, hrsg. M. Schmaus, München 1960 in MOSKALA, Pavel. *Spor o eucharistii jako problém symbolického myšlení*.

Až v 19. století se díky Tübingenské škole vrací do teologie důraz na *symbol* a dialog, znovu se připomíná, že *opus operatum* je Kristův vykupitelský čin, nikoli knězem prováděný rituál. Je znovu položen důraz na aktivní víru přijímajícího. Duch a církve jsou znovu spojovány se svátostmi.⁷¹ Zmiňme tři významné teology, kteří silně ovlivnili II. Vatikánský koncil. Teologové jako Odo Casel, Edward Schillebeeckx nebo Karl Rahner do sakramentální teologie znovu vnesli a rozvinuli pojmy *mysterion*, dialog, Kristus a církve jako svátost nebo spojení Slova a svátosti. Svou prací položili základ mnohým vyjádřením II. Vatikánského koncilu. Ten se v konstitucích *Lumen gentium* a *Sacrosanctum concilium* vyjadřuje ke svátostem z hlediska christologického (Kristus je přítomen v církvi a ve svátostech), eklesiologického (církve má sakramentální charakter), kerygmatického (zvěstování Slova je spojené se slavením svátostí), liturgického (svátosti jsou jednáním, dějem, rituály v nejlepší slova smyslu, nikoli věcmi) a antropologického (svátosti jsou znamením, symbolickým jednáním úzce spjatým se životem člověka a založenými na víře). V dokumentech II. Vatikánského koncilu je nicméně opominuta úloha Ducha svatého.

Jednou z důležitých tezí současné sakramentální teologie je: „svátost je setkání s Bohem skrze Krista ve slavení církve“⁷² Mnoho teologů na tuto tezi navazuje a rozvíjí ji v kategoriích:

1) kategorie sakramentality – Kristus je prvotní svátostí, církve je základní svátostí. „Svátosti církve jako znamení představují symbolickou koncentraci multiformní sakramentality“⁷³, Tento pohled reprezentují Semmelroth, Schillebeeckx, Rahner, de Lubac, či Congar.

2) kategorie antropologicko-symbolické – teologie se opírá o poznatky jiných věd. Z antropologie, filosofie a psychologie vyplývá, že symbolické jednání je člověku přirozené. Interpretací symbolu se zabývali Rahner, Schilson, Ratzinger, Chenu, van Roo nebo Power.

3) kategorie komunikace – svátosti jsou dialogem člověka s Bohem, jsou děním, jsou „systémy verbální a neverbální komunikace.“⁷⁴ Za všechny uvádím Schillebeeckxe.

⁷¹ Viz Kunetka, 108 – 110.

⁷² Kunetka, 115.

⁷³ Ibid, 116.

⁷⁴ Ibid, 116.

4) kategorie slova – Svátost je „slovem, které vytváří skutečnost“⁷⁵, toto pojetí rozpracoval zejména Karl Rahner.

5) kategorie víry a života – svátosti nejsou spojeny jen se vtělením, ale jako velikonoční tajemství prostupují celý život křesťana, navazují na konkrétní životní situace, jsou „slavením historické praxe v Pánu.“⁷⁶ Toto pojetí důkladně rozpracoval L.-M. Chauvet, jemuž se budu dále věnovat a podrobně jeho pojetí rozvedu. Tento pohled také zapadá do kategorie teologie osvobození, jejímiž představiteli jsou: Boff, Schupp, Maldonado nebo Castillo. Důležité jsou také kroky učiněné a činěné z obou stran směrem k ekumenismu. Z pohledu sakramentální teologie není mezi katolicismem a protestantismem žádný zásadní problém. Důraz kladou obě strany na Slovo a na víru subjektu, která implikuje účinnost svátosti.⁷⁷

Současné pojetí, jak je vidět ze širokého spektra přístupů, se snaží přiblížit eucharistii člověku, „dostat ji zpátky na zem.“ Cesta nastoupená už před koncilem Caselem, Rahnerem, Schillebeeckxem a představiteli Tübingenské školy byla koncilem potvrzena a otevřel se tak prostor pro nové přístupy, jež se postupně rozvíjejí.

Rituální aspekt eucharistie, liturgická praxe, byla až do II. Vatikánského Koncilu silně ovlivněna reformami po Tridentském koncilu a ještě více Ultramontanistickým proudem druhé poloviny 19. století. Obojí zanechalo výraznou stopu v podobě silné orientace liturgie na všemocnou Boží vznešenost a pokorný respekt Božího lidu v její přítomnosti. Od věřících byl vyžadován postoj pokory a podřízenosti ceremoniálu. Stáli (a většinou stále stojí) před vyvýšeným presbytářem, kde se zlatými kalichy reprezentujícími pompu a bohatství církve slouží v bohatě zdobených liturgických rouchách kněží, otevření znamením podřízenosti, respektu a úcty spíše než spolupráci a rovnosti. Na svaté místo, jímž chrám nepochybně je, se hodí jedině „posvátné“ ticho, atd. V takovém prostředí byly postoje adorace a kajícího ticha silně zvnitřněny.

Ačkoli je tento obraz typický pro předkoncilní církev, je bohužel do jisté míry charakteristický i pro církev pokoncilní. Přitom Druhý Vatikánský koncil radikálně obrátil: „Matka církev si přeje, aby byli všichni věřící vedeni k plné, uvědomělé a aktivní účasti na liturgických úkonech, jak ji vyžaduje sama povaha liturgie.“⁷⁸ Tím vyvolal nečekané změny, protože liturgie najednou přestala být skrytá za latinský

⁷⁵ Ibid, 117.

⁷⁶ Ibid, 117.

⁷⁷ Viz Kunetka, 114.

⁷⁸ SC, 14

jazyk, užívání mateřštin podstatně zjednodušilo, zpřístupnilo křesťanské rituály a otevřelo jejich smysl. Nutným důsledkem tohoto obratu, otevření a zpřístupnění liturgie a rituálu je, že věřící začali být kritičtí, začali se ptát po smyslu rituálů, což zřejmě, spolu s přechodem k postmodernímu vnímání světa, vyvolalo krizi v liturgii a rituálech.⁷⁹ Nebudu se rituálem zabývat příliš zešíroka a přiblížím pouze pohled Louis-Marie Chauveta, vycházející z jeho sakramentální teologie. Ta je pokusem nalézt sakramentalitu v různých oblastech života, pojmout ji (podobně jako rituální jednání) jako základní charakteristiku lidského bytí.

5.2 *Louis-Marie Chauvet : eucharistie jako symbol*

Louis-Marie Chauvet je profesorem sakramentální teologie na L'institut catholique v Paříži. Jeho systematická teologie navazuje na Heideggerovu a Derridovu filosofii. Propracovává mnoho zajímavých konceptů, mimo jiné například: *prezence absence*, symbolický řád, a symbolická výměna, milost, *symbolické programování* rituálu, *symbolický průlom* nebo symbolická ekonomika střídmosti.

Mezi jeho práce patří například knihy *Du symbolique au symbol. Essai sur les sacrements*, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chretienne*, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, *Le Rite, source et resources* a příspěvky do jiných publikací.⁸⁰

Jako teolog navazuje na II. Vatikánský koncil a rozvíjí zejména rozměr svátosti jako jednání přirozeně patřící do lidského života. Nezabývá se konkrétními svátostmi, ale, v souladu s obecným územ teologie poslední doby, svátostmi obecně. Přitom to, co platí pro svátosti obecně, lze aplikovat konkrétně. Filosoficky vychází z Heideggerovy kritiky metafyziky, z filosofie jazyka. Směřování člověka k transcendentnu (které se projevuje právě v rituálech) považuje za antropologickou konstantu. Hledá svátostnost, sakramentalitu ve všech oblastech života, nikoli pouze ve slavení církve. Svátosti jsou konkrétní odpovědí lidské víry na Boží volání. Chauvet hledí na svátosti jako na jednání zasazené jednak do života člověka, jednak do života společenství církve. Rozvíjí pojem symbolu v různých souvislostech a s různými implikacemi. Filosoficky čerpá z Heideggerovy kritiky metafyziky a

⁷⁹ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 328 - 329.

⁸⁰ Viz Ambrose Glenn, *The sacraments* – review.

vymezuje se proti dosavadní kauzálně-instrumentální teologii. Přiblížím jeho kritiku metafyzického způsobu myšlení, jeho koncepce symbolického řádu a symbolické výměny. Nastíním Chauvetův pohled na svátost eucharistie jako na ustanovenou a jako na ustanovující a vysvětlím, co to znamená. V rituálu Chauvet vidí symbolický děj, který otevírá prostor pro symbol, vytváří atmosféru, v níž se symbolika lidského jednání stává účinnou.

5.2.1 Chauvetova filosofická a teologická východiska : kritika dosavadní metafyziky

Začneme u pojmu milost, který sám už implikuje to, že není objektem, že nemůže mít cenu. Na druhou stranu scholastici o milosti mluví v intencích kauzality, která zase implikuje schéma produkce (něco za něco). Je to proto, že scholastici nebyli schopni vystoupit ze způsobu myšlení své doby, z onto-teologie.⁸¹ Rozlišujeme dva pohledy, dva způsoby uvažování. Za prvé je to metafyzika, „která si klade za cíl vysvětlení celosti bytí“⁸² která je metodou, cestou myšlení, protože nemůže být východiskem⁸³. Za druhé je to pohled symbolu, pohled jazyka, „Jazyk nechám v této práci stranou a budu se dále věnovat pouze symbolu.“

„Západní myšlení není schopné představit si vtahy mezi subjekty nebo mezi subjekty a Bohem jinak, než podle technického modelu příčiny a následku.“⁸⁴ To potvrzuje i redukce symbolického na technické. Daleko větší hodnotu pro nás má to, co *je*, než to, co přichází. Už Platón v dialogu *Philebus*⁸⁵ staví to, co je ve stavu neustálého přicházení, v procesu, v *genezi*, do protikladu k tomu, co je, k *existenci*. Jako příklad se dobře hodí rozkoš, která přichází a neustále hledá nové vzruchy a dobro, které stojí, je cílem, ideálem.

„Nicméně to je přesně to, co se zdá Platónovi *nemyslitelné* a co, v našich očích charakterizuje *metafyzické pokřivení* západní filosofie: neustálý stav nehotovosti, odolává jakékoli logice a boří jakýkoli diskurs; žádná myšlenka, která by byla dokončena, poslední význam,

⁸¹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 7.

⁸² Ibid, *Symbol and sacrament*, 8.

⁸³ Podobně jako závod nezačíná až na trati, ale v prostoru startu.

⁸⁴ „Western thought is unable to represent to itself the relations between subjects and God in any other way than one according to a technical model of cause and effect.“ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 22.

⁸⁵ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 23.

rozpoznatelná a definitivní pravda, taková myšlenka je pro něho nemyslitelná. Nekonečné je nepřitelem; jestli má lidstvo přežít, musí se ho zbavit.“⁸⁶

Tento názor, na němž stojí metafyzika, totiž na neměnném, zatímco negativně hodnotí všecko nestálé⁸⁷, se odráží dosti podstatně v běžném životě, kde „všechno je pod nadvládou hodnoty“⁸⁸, lepší je to, co stojí víc, co víc měří,... Podřízení *geneze existenci* stojí na principu kauzality a základní ontologické příčině světa.⁸⁹ Námitka proti tomuto názoru skrznaskrz prorostlému naším myšlením, společností, viděním světa je, že „...jsou jiné události, jako láska a radost a potěšení, které nevytvářejí bytí,... Těto povahy je mnoho skutečností a ty potvrzují různým způsobem přítomnost symbolického řádu.“⁹⁰

Metafyzika vznikla právě tam, kde se zapomnělo na „ontologickou diferencí“ – rozdíl mezi genezí a existencí. Dnes jsme zapomněli, že jsme zapomněli. Entita je „to, co je“, a bytí je „bytí, kterým (skrže něž) entita je.“ Bytí je tedy podle metafyziky něco, co je dané, co stojí pod tím, co je, pod *entitami*, jako *substrát*, *subjekt*, *substance*.⁹¹ Bytí se tedy nutně dělí. Je podstatou entit a zároveň svojí vlastní, je „*causa sui*“, což vystihuje metafyzicky teologický koncept Boha jako prvotní příčiny a nehybného hybatele. Analogie je neoddělitelně spjata s metafyzikou jako její aplikátor na fyzickou realitu, protože umožňuje čistě vystihnout Boha a uchopit nějak jeho vztah k člověku, potažmo vztahy mezilidské. Lidé se uvěznili do metafyzické logiky „téhož.“⁹² Metafyzika je úzce spjata také s kauzalitou a aby ta byla možná, je zapotřebí objektivních faktů, což zase předpokládá antropocentrismus, Člověk se snaží osvětlit „já“ sama sobě, nalézt jistotu v sobě jako subjektu (podle něhož se

⁸⁶ „However, this is precisely what seems unthinkable for Plato and what, in our eyes, characterizes the metaphysical bent of Western philosophy: a permanent state of incompleteness defies any logic and destroys any discourse; any thought which would not come to rest in a final term, a final significance, recognizable and ultimate truth, such a thought, in his eyes, is unthinkable. „The infinite is the enemy; if humankind is to survive, it must be wiped out.“ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 24.

⁸⁷ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 24.

⁸⁸ Everything is under domination of „value.“ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 25.

⁸⁹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 25.

⁹⁰ „...there are „happenings such as love, and joy, and pleasure, which do not produce existence ... There are many other realities, of this nature and these all attest in one way or another to the presence of a symbolic order.“ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 24.

⁹¹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 26.

⁹² Logika „téhož“ je způsob myšlení, logika, v níž není místo pro nic transcendentního, nic, co je jiné, Nic, čemu bychom nerozuměli, nic, nad čím bychom nemohli mít moc, protože tomu rozumíme. Je vyjádřením naší lidské touhy ovládat, vlastnit, nevěřit (tak jako Tomáš). Logika téhož je způsob myšlení, který se potřebuje dotknout Kristových ran, aby prozřel a vzal v potaz to, co jej transcenduje. A který se zároveň Kristových ran bojí, protože dotknout se jich znamená zakusit něco, na co má navazovat změna. A principem a motorem logiky „téhož“ je setrvačnost.

poměruje realita). To má za následek, že se myšlení odděluje od těla, které není bráno v potaz. Metafyzika také vytváří protiklad subjektivního a objektivního, který dokonale zdůraznil až Descartes.⁹³

Vliv metafyzické ontologie na teologii se projevil identifikací Boha s nejvyšším dobrem, nehybným hybatelem, nejjsoucnejším ze jsoucen, poslední příčinou, ... Jediný způsob řeči o Bohu je podle Tomáše Akvinského analogie. Lze usuzovat na vztah Bůh – člověk, Bůh – stvoření, nikoli na podstatu Boha, přičemž vždycky zůstává něco úplně neznámého – *omnio ignotum*.⁹⁴ „Nevíme, co Bůh je, ale jen to, co není a jaké vztahy má se vším ostatním.“⁹⁵ Tomáš, přestože vyzdvihl posvěcující funkci svátostí nad uzdravující a podřadil vědomí kauzality vědomí znamení⁹⁶, nevystoupil z produkcionistického pojetí svátostí. Ani vědomí toho, že obsahují, produkují a způsobují milost pouze analogicky nás nezachrání před vytvářením produkcionistických schémat.⁹⁷

Vraťme se ale zpět k symbolu. Tomáš šel cestou kauzality, proto, že mu jiná cesta nezbyla. Věčná nehotovost symbolu totiž popírá veškerou logiku, nemohl vystoupit z metafyzického kauzálního způsobu myšlení. Bytí není symbolickým děním, ale izolovaným základem. „Lidé se uzavírají do *logiky téhož*“⁹⁸, jež umožňuje porozumění sobě samému, objektivizaci je nezávislá na těle (na smrti, na změně), proto je ideální.⁹⁹ Milost ale patří do jného řádu a vyžaduje jiný přístup. Podobně jako mana na poušti. Je to *něco*, co vypadá jako *nic*. Tak i milost je mimo obast hodnoty, nemá hodnotu, je to ne-věc.

5.2.2 Překonání metafyziky a Heideggerova kritika metafyziky

Překonání metafyziky nemůže spočívat v jejím prostém „vyškrtnutí“, protože prostupuje mnoho oblastí našeho života. Aby bylo možné přejít k symbolickému řádu, je nutné sestoupit až ke kořenům metafyziky, k pravdě o bytí. „Bytí není ani Bůh, ani základ světa, Bytí je vzdálenější než jakákoli entita a zároveň blíže lidem

⁹³ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 34.

⁹⁴ Ibid, *Symbol and sacrament*, 37.

⁹⁵ „We do not know what God is but only what he is not and what relation he maintains with everything else.“, *Symbol and sacrament*, 37.

⁹⁶ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 11-12.

⁹⁷ Ibid, *Symbol and sacrament*, 22.

⁹⁸ „Humans imprison themselves in a logic of the Same.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 44.

⁹⁹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 44.

než jakákoli jiná entita... Bytí je to, co je nejbližší. Nicméně, pro člověka tato blízkost zůstává tím nejvzdálenějším.^{100,101} Překonání metafyziky spočívá v přijetí bytí jako toho, co se stává, zjevuje a odkrývá. Je potřeba vrátit se zpátky k ontologické diferenci kterou jsem popsal výše). Tuto diferenci, rozdíl je třeba vzít jako výchozí bod.¹⁰² Metafyziku je možné překonat pouze skrze „neustálé nehotovosti“.

Myslet znamená být na cestě, ta je od člověka neoddělitelná. Cesta vytváří cestu, protože je „přechodná.“ Opravdu slyšíme (něm. „hören“), když patříme (něm. „gehören“) slyšenému, stáváme-li se slyšeným. Poklad není na konci cesty, pokladem je práce toho, kdo je na cestě, práce, která probíhá v nás. My sami jsme oráni, obraceni, vláčeni a neseme úrodu tím, že se měníme.¹⁰³ Ježíš v mnoha podobenstvích staví proti sobě „hodnotu“ a „milost.“¹⁰⁴ V tomto světle je snáze pochopitelné, že „Kdo má, tomu bude dáno a kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má.“¹⁰⁵ Poklad svátostí spočívá nikoli v obdržení milosti skrze svátost, ale v neustálé práci, kterou si člověk dá se svým obrácením k evangeliu, s novým začínáním. Je zřejmé, proč se svátosti jako eucharistie, či smíření slaví stále znovu. Protože jejich ovocem a zároveň půdou je práce na vlastním obrácení. V tom spočívá Heideggerovo překonání klasické metafyziky.

Milost je cestou k Bohu, proto je člověku nejbližší a zároveň nejdále (paradox víry, na který jsme si ukázali). Jako cestě se k ní lze postavit. Jde o to nechat být. Proti lidské snaze uchopit, vlastnit, ovládat, vyrobit nebo zasloužit si spásu stojí snaha udržet se ve „zralé vzdálenosti od *absence*“¹⁰⁶ neboli „na stopě chybějícího.“¹⁰⁷ To znamená stát na stráží, očekávat, to přicházející. *Absence* není nic, naopak, je to plnost skryté *prezence*.¹⁰⁸

Přijmout tuto přítomnost nepřítomnosti znamená také přijmout nadřazenost symbolického řádu, nechat se jím takříkajíc uvěznit. Přijmout jeho prostředkující funkci.

¹⁰⁰ Being is neither God nor a foundation for the world. Being is more distant than any other entity and at the same time closer to humans than any entity...Being is what is closest. However, for humankind, this proximity remains that which is farthest. L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 48.

¹⁰¹ Podobně paradoxně hovoří Martin Luther o svátostech a Jan a Pavel o Kristu.

¹⁰² L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 50.

¹⁰³ Ibid, *Symbol and sacrament*, 54.

¹⁰⁴ krásným příkladem je podobenství o dělnících na vinici, Mt 20, 1-16.

¹⁰⁵ Lk 19,26

¹⁰⁶ „Mature proximity of absence“ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 58.

¹⁰⁷ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 75.

¹⁰⁸ Ibid, *Symbol and sacrament*, 62.

5.2.3 Koncept symbolického řádu

Jak jsem již uvedl, symbol ukazuje na skutečnost, řád, jehož je sám součástí. „To, co je nejbezprostřednější je tím posledním, co jsme s to vyjádřit.“¹⁰⁹ . Skutečnost, to nejzřejmější, jež nás obklopuje, o níž není třeba mluvit, může třeba být pozůstatkem zvyku, jehož základ má jinou povahu a jež už byl zapomenut. Máme tak pocit, že to, co se nám špatně pojmenovává, a o čem není třeba hovořit, je jasné, protože je zvykem. Ale skutečnost je vždy zprostředkovaná – symbolický řád je prostředím.¹¹⁰

„Tento symbolický řád označuje systém spojení mezi různými prvky a stupni kultury (ekonomickým, sociálním, politickým, ideologickým – etickým, filosofickým, náboženským,...), systém, tvořící soudržný celek, který dovoluje sociální skupině a jednotlivcům orientovat se v prostoru, najít jejich vlastní místo v čase a obecně umístit je do světa způsobem, který dává smysl – zkrátka najít jejich identitu se světem, který dává smysl.“¹¹¹

Právě v symbolickém řádu se subjekty „staví“ podobně jako dítě roste, vyvíjí se, když staví z kostek. Subjekt se stává subjektem teprve přijetím, podřízením se tomuto řádu. Dá se přirovnat ke kontaktním čočkám, které uživateli umožňují ostře vidět, ačkoli jsou samy neviditelné.¹¹² Z toho plyne jednak to, že skutečnost je nepostizitelná přímo¹¹³, jednak to, že to, co z reality postihneme, je zprostředkováno kulturou, která vytváří jistý způsob mluvení o realitě. Symbolickému řádu patří i svátosti, které ukazují prázdné místo po Kristu (právě tak jak to představuje evangelní příběh o učednících jdoucích do Emauz), jeho *absenci* a zároveň jeho neoddělitelnost od církve jíž je (hlavou). Svátosti nic neznamenaají mimo církve, stejně jako symboly neznamenaají nic, vytrhneme-li je z jejich kontextu. Symbolický řád je pro svátosti stejně přirozený, jako společné jídlo pro eucharistii.¹¹⁴ Viděli jsme, jaké následky pro

¹⁰⁹ „What is most immediate is the last thing we can express.“ *Symbol and sacrament*, 84.

¹¹⁰ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 98.

¹¹¹ „This symbolic order designates the system of connections between the different elements and levels of a culture (economic, social, political, ideological – ethics, philosophy, religion ...), a system forming a coherent whole that allows the social group and individuals to orient themselves in space, find their place in time, and in general situate themselves in the world in a significant way – in short, to find their identity in a world that makes „sense.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 84.

¹¹² L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 86.

¹¹³ To by bylo totéž jako vidět kontaktní čočku na vlastním oku.

¹¹⁴ Viz 2.2

eucharistii měla ztráta důrazu na společenství s Kristem a s bližními ve středověké církvi.¹¹⁵ Cílem svátostí je ustavit mezi lidstvem a Bohem komunikaci, jíž teologie nazývá „milostí“¹¹⁶. Milost není z oboru hodnot, které závisí na lidech, účinnost svátostí nezávisí na lidech, proto nemá smysl ji jakkoli kvalifikovat, či kvantifikovat. Milost je dána (a dávána) zdarma, to ji také vyčleňuje z oboru ohodnotitelnosti. Jako taková není ani zasloužitelná, ale záleží na Boží štědrosti. A navíc spadá do kategorie dobroty a krásy, taktéž nekvantifikovatelné. Je tedy skrz naskrz darem.

„Symbolický řád je prostředí, v němž se subjekty stávají samy sebou skrze přetváření reality ve vlastní „svět.“¹¹⁷ (mimo něj je skutečnost bezvýznamná). Vyjádřit se znamená vyjevit svůj svět. Vy-jádřit, tedy odkrýt jádro, učinit ho přístupným, odhalit jej lze jedině skrze jazyk (ať už verbalizovaný nebo nikoli) a znamená to proměnit sebe vnitřně, oddělit „jádro“ od „obalu“, aby bylo možné jej „odhalit“. „To znamená, že vyjádření, potud, pokud je zároveň odhalením, působí to, co znamená: láska vynachází své vyjádření a vyjádření vytváří lásku.“ Není lásky mimo naše vyjádření této lásky.¹¹⁸ „(Quasi) jazykové vyjádření je nezbytným prostředím veškeré lidské reality.“¹¹⁹

Abychom se stali někým mezi jinými, musíme popřít, že jsme vším, že všechno obsáhneme¹²⁰. Právě to dávají zažít iniciační rituály - představují symbolickou smrt někoho (chlapce), aby se mohl zrodit někdo jiný (muž). Jde o jakousi cestu za pokladem. Ten „poklad“ ovšem neleží na konci cesty, jejíž cíl je (až nedosažitelně) vzdálen. Poklad není nic jiného, než pomalá změna sebe sama, a ovoce této změny stojí mnoho úsilí a bolesti¹²¹. Dovolit si žít v přítomnosti absence, znamená neřešit prostředí, jež symbolický řád tvoří, a být připraven žít a žít „na hraně“. Přijetí této nejistoty, přítomnosti absence, nemá být nevyhnutelným zlem, ale naopak místem, kde

¹¹⁵ Ta se projevila například trváním na nesrozumitelné latině, možnostmi nebo „soukromých mší“, které jsou realizovaným protimluvem, protože jdou přímo proti smyslu eucharistie jako prostředí, v němž vzniká vztah. Krom toho bylo potřeba složitých filosofických konstrukcí, aby se vysvětlilo, jakým způsobem je Kristus v eucharistii přítomen.

¹¹⁶ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 86.

¹¹⁷ Ibid, *Symbol and sacrament*, 86.

¹¹⁸ „That is to say, the expression, insofar as it is manifestation, effects what it signifies: love invents its expression and the expression creates the love. There is no love apart from the expression which we give of it.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 91.

¹¹⁹ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament* s. 92

¹²⁰ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 86.

¹²¹ Ibid, 98.

právě lze žít život. Symbolický řád je také prostorem, kde nelze poskytovat konečná řešení.¹²²

Shrnutí

Symbolický řád tvoří alternativní systém k metafyzice. Je prostorem, smyslu, protože umožňuje subjektům i sociálním skupinám najít se a objevit svoje místo. Propojuje různé prvky kultury a přitom zůstává otevřený, bez konečných řešení. Symbolický řád je založen na vztazích, do nichž symboly uvádějí. Je místem paradoxu, který je reálný, symbolická přítomnost Krista v Eucharistii, *presence absence*, milost,... Je to místo, kde jsme neustále na cestě, která je cílem. Člověk se stává subjektem, jestliže se podřídí (subject) tomuto řádu. Z pohledu eucharistie je právě symbolický řád tím prostorem, kde eucharistie nabývá nejhlubšího smyslu, protože je sama plná paradoxu a Božího symbolického působení. Zároveň to, že se týká jídla, svědčí o tom, že symbolický řád naprosto není nic odtažitého, vzdáleného od života, naopak.

5.2.4 Koncept symbolické výměny

Symbolická výměna je mechanismus, který se uplatňuje v rámci symbolického řádu, má pravidla, podle nichž se řídí symbolické jednání.¹²³ Řekl jsem, že symbolický řád tvoří široký prostor, v němž se nacházíme „na cestě“. Tato cesta, způsob bytí v tomto řádu, má svou strukturu, již nazýváme symbolická výměna¹²⁴. Tvoří protiklad k výměně tržní, již dobře známe z běžného života. Zatímco tržní výměna, a je celkem jedno zda je založena na oběhu peněz nebo na výměně zboží, probíhá v rámci hodnotového systému, symbolická výměna je mimo systém hodnoty. „Proto otevírá možnou cestu již lze teologicky pochopit tuto „nádhernou výměnu (*admirable commercium*) mezi Bohem a lidmi, již nazýváme milostí.“¹²⁵ Zahrnuje všechny členy skupiny, probíhá na každém stupni společenského žebříčku a týká se jak materiálních, tak nemateriálních věcí.

¹²² Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 387.

¹²³ Ibid, *Symbol and sacrament*, 266.

¹²⁴ Ibid, 99.

¹²⁵ „Because of this, it opens for us a possible path by which to theologially conceive this “marvellous exchange“ (admirable commercium) between God and humankind which we call grace.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 86.

Symbolická výměna byla rozšířená například mezi kmeny v Melanésii a západnímu člověku se zdá nelogická, naivní, protože má jinou logiku a klade větší důraz na „být“, než na „mít“. Technicky spočívá v tom, že jeden člen společnosti něco daruje druhému a ten zas něco jiného třetímu a tak dále. Přičemž nikdo z nich nepočítá, zda dar, který obdržel odpovídá hodnotou daru, který dal. Symbolická výměna není „něco za něco“, Symbolická výměna je (nebo přinejmenším byla) v dějinách jaksí nepojmenovaně přítomná. Například ve formě prokazování úcty panovníkovi ve středověku, dělení kořisti, „povinná štědrost“ bohatých a povinnost přijmout dar chudých, atd. Tyto vztahy tvoří síť, založenou jinde než na hodnotě. Proto dnes nechápeme „nesmyslné“ hýření po vyhrané bitvě, či štědrost bohatých vůči chudým. V řádu hodnoty myslíme způsobem: „něco za něco“, symbolická výměna je založena jinak. Nepřijetí daru by se mohlo rovnat vyhlášení války, například. Je samozřejmé, že za obdržený dar daruji něco na oplátku. Svým darem vyjadřuji a dávám „kus sebe“ druhému. „Ve skutečnosti objekty, které jsou vyměňovány, jsou subjekty samotné.“¹²⁶ Dar je prostředkem „vztahu i vzdálenosti“¹²⁷. Dar je vždycky a z podstaty ambivalentní. Je vyjádřením zároveň lásky i agrese, protože zve a zároveň zavazuje ke vztahu.

Základní podmínkou symbolické výměny je „povinná štědrost“¹²⁸, zpravidla směrem k třetí osobě. Logika bezplatnosti je jaksí povinná. Proto některým případá například televize nebo reklama tolik invazivní, protože staví člověka do role pouhého příjemce bez možnosti dát a tím vstoupit do vztahu. Vytváří se tak cyklus darování a přijímání, v němž není možné odmítnout ani dar dát, ani dar přijmout. Vznikl by zkrat, systém by byl narušen a toho, kdo zkrat způsobil, by čekala citelná sankce.¹²⁹ Totiž to, že někomu něco daruji, znamená, že ho uznávám jako subjekt, vstupuji s ním do komunikace.¹³⁰ Proto si nemohu dovolit dar odmítnout nebo nedat. Proto druhý je povinen učinit totéž, ať už směrem ke mně, nebo k někomu třetímu. Dnes si už neuvědomujeme, že tato výměna v rámci symbolického řádu nám umožňuje žít ve vztazích a být tak lidmi subjekty, ne pouhými objekty.¹³¹

¹²⁶ „The true objects being exchanged are the subjects themselves.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 100.

¹²⁷ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 103.

¹²⁸ Ibid, 101.

¹²⁹ Ibid, 100.

¹³⁰ Ibid, 102.

¹³¹ Ibid, 103.

Je třeba zachovat předpoklad, že za dar obdržený dávám jiný dar. Jinak by byl člověk zavalen „zadarmo“ a nemohl by dávat a tím se sdílet, což znamená docela silnou agresi a redukci ze subjektu na objekt. Proto bez darování není umožněno člověku být subjektem, je jen objektem, který přijímá, bez možnosti štědrost oplatit.¹³²

Důležitější je samotná skutečnost výměny věcí než jejich hodnota, protože samotná výměna začleňuje člověka do společnosti, činí z něj subjekt. Více či méně vědomě žijeme v logice symbolické výměny neustále.

Svátosti tvoří v rámci církve prostředí výměny mezi Lidmi a Bohem. Proces symbolické výměny je neskončený, neuzavřený. Svátosti jsou podobné pokladu ze známého příběhu o farmáři, který v závěti odkázal dětem poklad ukrytý v poli. Děti hledající poklad zoraly celé pole a uvědomily si, že poklad není věc, ale samotná práce. Jejich „poklad není věc k obdržení, ale práce, kterou si dáme s přeměnou pole, tj. nás samých, práce, skrze níž se učíme přijímat od ostatních sebe sama jako dar a tím si uvědomovat (realizovat) sebe sama jako subjekty.“¹³³ Ze symbolické výměny také plyne, že dar nevyžaduje ani nepředpokládá dar na oplátku, přijetí Boží milosti vyžaduje na oplátku víru, lásku, přeměnu srdce. V neposlední řadě umožňuje pochopit vztah milosti a bezplatnosti, které jsou od sebe neoddělitelné a vede k tomu, že „věřící odpovídá na lásku láskou a nikoli vypočítáváním“¹³⁴ hodnoty. Jaké bylo (a je) typické pro instrumentálně-kauzální mechanické pojetí svátostí jako prostředků milosti a vlastní dokonalosti, jak jsem poukázal výše.

Shrnutí

Symbolická výměna je způsob komunikace, který není založený na hodnotě, na rozdíl od tržní výměny, ale na logice vztahu. Funguje na principu daru, který zavazuje obdarovaného k tomu, aby dále daroval. Přičemž dar není jen fyzický, může jít o dík či úctu (jako při eucharistii). Tato výměna má dva aspekty: jednak ten, že je zadarmo. Ten implikuje to, že se kruh nepřeruší; a jednak milost, která vytrhuje tento kruh výměny z logiky hodnoty, trhu. Tato „laskavost“ je doma nejen ve vztahu lidí k Bohu, ale i mezi lidmi. Aplikovaná na eucharistii silně implikuje etický prvek,

¹³² Proto některým připadá například televize, nebo reklama tolik invazivní, protože staví člověka do role pouhého příjemce bez možnosti dát a tím vstoupit do vztahu.

¹³³ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 123.

¹³⁴ L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 126.

plynoucí ze vztahu člověka k Bohu. Symbolická výměna uvádí do světa symbolického řádu.

5.2.5 Výklad svátostí s ohledem na eucharistii

Ukázali jsme, že svátosti jsou součástí křesťanského života, spolutváří křesťanskou identitu. Dále se budeme zabývat svátostmi z pohledu toho, co je ustanovuje a, co je jimi ustanovováno. Oba prvky se totiž ve svátostech setkávají.

O svátostech lze hovořit jedině na pozadí víry, jakožto pra-svátosti, která je transcendentní podmínkou křesťanské existence. V jazyce víry, který tato pra-svátostnost vytváří, vstupuje subjekt do víry, stává se věřícím.¹³⁵

„Svátost je jenom bodem přechodu, ale je jím plně.“¹³⁶ Jako taková není samostatná, ale je na cestě mezi východiskem – Božím darem, darem Boha, a cílem – etickou praxí, která vychází z Božího daru a potvrzuje jej. Přitom svátost je jaksi povinným bodem přechodu, kterým je nutné projít ne kvůli vlastní spáse, to by zaváňelo instrumentálním chápáním svátostí jako nástrojů spásy, ale pro křesťanskou identitu¹³⁷, jíž svátost ustanovuje. Navážeme-li na schéma symbolické výměny, lze jej na svátost aplikovat takto: Boží dar, milost, nevyžaduje darovat něco na oplátku Bohu, ale „poslat dar dál“, obdarovat někoho dalšího, tzn. Uznat jej za subjekt, umožnit mu vstup do symbolického řádu prostřednictvím zapojení do cyklu symbolické výměny. Tak se ve svátostech spojuje tělo (sociální, tradiční a kosmické tělo církve¹³⁸), s vírou.¹³⁹

5.2.5.1 Svátosti ustanovené

Církev jako prvotní svátost ustanovila další svátosti proto, že sama byla jako taková ustanovena. Dostáváme se zde k paradoxům vyplývajícím z metafyziky, které ovšem v symbolickém řádu paradoxní nejsou, protože ten umožňuje jiné souvislosti

¹³⁵ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 154.

¹³⁶ „...the sacrament is only a point of passage, but it is fully that.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 281.

¹³⁷ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 282.

¹³⁸ Ibid, 152.

¹³⁹ Ibid, 153.

než příčinné. Jedním z takových paradoxů je například to, že to nejvíce duchovní se děje v tom nejvíce tělesném.¹⁴⁰

Eucharistická přítomnost Krista je příkladem božího odporu proti snaze subjektu jej podmanit, uchopit a přivlastnit.¹⁴¹ Svátosti připomínají církvi prázdné místo, *prezenci absence*.¹⁴² Svátosti jsou pro věřícího prostorem, který jej přesahuje, nad nímž absolutně nevládne, ale díky němuž poznává svou identitu, protože v něm je pojmenován.¹⁴³ Je to jako se vstupem do symbolického řádu. Až když uznám, že mu nevládnou, že mě přesahuje, že je transcendentní a podřídím se mu, najdu v něm své místo. To, co platí o svátostech obecně, platí beze zbytku o svátosti eucharistie. Církev a eucharistie jsou velice úzce spjaté, protože jestli něco ustanovuje církev jako tělo Kristovo, je to právě svátost eucharistie.¹⁴⁴ Kristovo *esse* (bytí) v eucharistii nelze myslet bez spojení s *ad-esse* (bytím-pro) církev.¹⁴⁵ Od svátostí se odvozuje identita církve. Ony ukazují její závislost na Kristu. A přesně je to symbolická funkce svátostí (v rámci symbolického řádu) a diskursivní funkce teologie (hovořící například jazykem metafyziky). Jsou „dar milosti Otce skrze syna v Duchu.“¹⁴⁶

Liturgické slavení tvoří přirozené prostředí pro „svátostnost“, pro transcendentno.¹⁴⁷ Přitom nezáleží na způsobu eucharistického slavení, ten je různý prakticky pro každou denominaci, protože všechny mají strukturu odpovídající symbolickému řádu a tvoří jediný svátostný celek, jehož každý jeden prvek má symbolický význam jedině ve vztahu k ostatním.¹⁴⁸

Ve slovech ustanovení zní „za“ vás a „pro“ vás, to je důležité, protože tyto předložky jsou určující. Je-li chléb dán „pro“, nejde už o pouhý chléb, už nejde chléb ve smyslu realismu, vrátíme-li se k Heideggerovi, „toho, co je“, ale ve smyslu prezenze, tedy toho, co je pro. „Bytí je ustanovujícím způsobem bytí-pro.“¹⁴⁹, což dosvědčují i liturgická gesta, či rozdělení eucharistického chleba .

Chléb ve světě Bible znamená jídlo, bez nějž se nelze obejít, metaforicky pak všechno jídlo. V modlitbě Otče náš chléb dokonce vyjadřuje všechno, co dostáváme

¹⁴⁰ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 377.

¹⁴¹ Ibid, *Symbol and sacrament*, 383.

¹⁴² Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 381.

¹⁴³ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 377.

¹⁴⁴ Ibid, 379.

¹⁴⁵ Ibid, 389.

¹⁴⁶ „a gift of grace of the Father through Christ in the Spirit.“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 381.

¹⁴⁷ Ibid, 389

¹⁴⁸ Zde se opět odvoláváme na charakter symbolické reality

¹⁴⁹ „esse is constitutively ad-esse, Ibid, 392

z Boží ruky. Víno je symbolem radosti, plnosti života (protože bez něj se člověk obejde). Kristus daruje sebe sama člověku ve formě jídla a pití, tedy toho, co člověk nutně potřebuje k životu a toho, co mu dává plnost.¹⁵⁰ Chléb je „společensky ustanovené jídlo“¹⁵¹ proto, aby symbolicky ustanovoval. Právě tak, jako jsou ustanoveny Církev a svátosti, aby ustanovovaly Podstatou chleba je být rozdělen, být „pro“ společenství. Jedině v prostředí metafyziky lze říct, ba je potřeba říct: „Tento chléb už není chléb“¹⁵², protože metafyzika předpokládá změnu celé podstaty. V docela jiném prostředí symbolu, kde *sein – být*, je spojeno s *Da-sein – být* tady a teď. Říct v kontextu symbolického řádu „tento chléb je tělo Kristovo“¹⁵³ znamená uvědomit si, že chléb je pořád chlebem, vlastně není nikde jinde více chlebem, než právě v tomto tajemství. V tomto smyslu mluví o chlebu Jan v šesté kapitole. „Já jsem chléb života, ...“¹⁵⁴ v němž je vždycky zapomenutá (*a-letheia*) pravda chleba odhalena. V lámání chleba se zjevuje jeho skutečnost, opravdovost. Kristus je přítomný skrze otevřenost, tak jako se chleba jakoby otevírá při lámání.¹⁵⁵ Chléb je symbolem *adesse*, bytí-pro, Krista, který dává svůj život.¹⁵⁶ Chlebem, který sytí člověka v jeho nejlidštější dimenzi, je slovo, Chleba je prostředím, kde se Slovo vtěluje. Eucharistické tělo Kristovo, takto myšleno, je skutečně chlebem par excellence, chlebem života.¹⁵⁷ Kristova přítomnost v Eucharistii má povahu *Presence a absence*, jež jsou navzájem neoddělitelné¹⁵⁸. Nic nám není přítomnější než to, co nám uniká.¹⁵⁹

Shrnutí

Kristem ustanovené svátosti jsou jakýmsi průlomem transcendentna a symbolického řádu do běžného metafyzického světa lidské zkušenosti. Jsou prostorem paradoxu, v němž se Bůh v Kristu daruje člověku, kde je-pro. V eucharistii se realizuje tato boží vydanost skrze symbol par excellence, chléb, který symbolizuje

¹⁵⁰ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 393.

¹⁵¹ „a socially instituted food.“, Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 397, Je ustanoven, aby ustanovoval nebo protože ustanovuje. Právě tak, jako Církev a svátost.

¹⁵² Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 400.

¹⁵³ Ibid, 400

¹⁵⁴ Jan 6, 35

¹⁵⁵ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 407

¹⁵⁶ Ibid, 406.

¹⁵⁷ Ibid, 400.

¹⁵⁸ jako dvě strany jednoho listu papíru.

¹⁵⁹ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 404.

boží dar sebe sama člověku, kde je Bůh v plnosti a zároveň je to místo *presence* *absence*. Je to místo odhalování skrytosti. Eucharistie je místo, kde Bůh skrze dar chleba, skrze společenství s člověkem dává najevo, že nejen „je“ přítomen, ale radikálně „je-pro“.

5.2.5.2 Svátosti ustanovující

Svátosti ustanovují identitu, která se dotýká toho, co je nejskutečnější.¹⁶⁰ Svátosti jako efektivní symbolické výrazy. Svátosti jsou místem zjevení¹⁶¹, symbolicky ukazují, co je předchází, milost, která už je zde. Tím vyjadřují odpověď a vděčnost Bohu za jeho činy. To je také podstatou slavení eucharistie. Tak jako jsou svátosti místem zjevení, jsou zároveň a do téže míry, činitelé.¹⁶² Přičemž symbolické činitele nelze v žádném případě zaměnit za metafyzické nástroje. A jejich účinek potom analogicky není nějaký hotový produkt. To, co svátosti činí patří do symbolického řádu a tam je také nejvíc reálné.¹⁶³

Pominu-li souvislost symbolické efektivity s jazykem a rituálem, zbude milost.¹⁶⁴ Milost, která vychází ze symbolického řádu a souvisí se symbolickou prací.¹⁶⁵ Není to něco, co bychom mohli pasivně obdržet, ale spíše sebezpřijetí z rukou Božích.¹⁶⁶ V případě eucharistie přijetí sebe jako člena společenství, úd těla Kristova,... „Svátost je událost milosti ne proto, že je polem, v němž je ukryt poklad, ale protože symbolicky orá pole, kterým jsme my sami, a tak jej činí úrodným...“¹⁶⁷ Bytí a milost jsou též symbolické podstaty, protože cesta k nim je přechodná a je cestou naslouchání neuchopitelnému, jímž jsme už uchopeni. To vyžaduje vzdát se jakékoli snahy ovládat.¹⁶⁸

¹⁶⁰ Ibid, *Symbol and sacrament*, 409.

¹⁶¹ „Revealers“, Ibid, 431.

¹⁶² „operators“, Ibid, 437.

¹⁶³ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 438.

¹⁶⁴ Ibid, 425.

¹⁶⁵ Ibid, 431.

¹⁶⁶ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 442.

¹⁶⁷ „A sacrament is an event of grace not because it is a field in which a treasure is buried but because it symbolically ploughs the field that we ourselves are and thus renders it fruitful...“, L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 442

¹⁶⁸ Viz L.-M. Chauvet, *Symbol and sacrament*, 446.

Shrnutí

Svátosti jsou ustanoveny, aby ustanovovaly a vytvářely novou realitu, pro ty, kdo „je podstoupí“ (sub-jectum). Svátosti ustanovují komunikaci s Bohem, vztah, do něhož lze vstoupit a v němž lze vstoupit do vlastní identity, která vyplývá právě ze vztahu Krista k člověku. Milost je napřed, před námi, je tím, co člověk nemůže uchopit, ale co jej předchází a uchopuje.

5.3 Eucharistie jako rituál

V kapitole o rituálu se dotkneme několika aspektů rituálu, které jsou relevantní z hlediska reflexe svátostí, zejména eucharistie. Přiblížím několik konceptů, které se rituálu týkají, vystihují principy jeho fungování, propojení se světem symbolu, i se světem lidské zkušenosti.

Rituál není sice Chauvetovým stěžejním tématem, ale pozoruhodným způsobem rozvíjí jeho pojetí svátostí. Ritualita je totiž podobně jako sakramentalita jednou z charakteristik lidského života, otevírá cestu k tomu, co člověka přesahuje, k transcendentnu.. Podle Chauveta rituál propojuje symbolický řád s řádem světa a vesmíru. Na prahu posvátného a profánního otevírá symbolický prostor, kde platí symbolický řád tak jak o tom byla řeč v oddíle 4.2.3. Vytváří prostor pro symbol, který pak otevírá prostor pro komunikaci člověka s Bohem. „Křesťanská víra nemůže přežít bez náboženství a tedy bez obřadů.“¹⁶⁹ Rituál je nejlepším způsobem smysluplného umístění člověka („těla“ – konkrétního, sociálního i kosmického těla Kristova) v rámci stvoření, jaký lidstvo vygenerovalo. Zároveň je smysluplně zasazen do běhu lidského života a spojuje tělesnost s posvátným, na jehož prahu se odehrává. „Tělo není pouhou podmínkou rituálů, ale vlastním místem jejich konání.“¹⁷⁰ V liturgii se to nejtělesnější – konkrétní tělo stává prostorem v němž se odehrává nanejvýš duchovní komunikace člověka s Bohem. Tělesnost přitom zahrnuje jak vztah ke společnosti („sociální tělo“), ke kolektivní paměti („tělo tradice“) a ke světu („kosmické tělo“).¹⁷¹

Jak jsem naznačil v úvodu, rituál je vždycky činnost. My, západní lidé, jsme zvyklí klást mnohem větší důraz na slovo a myšlenku nežli na čin, hledíme proto spíše na

¹⁶⁹ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 337.

¹⁷⁰ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 355.

¹⁷¹ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 355.

obsah, než na formu.¹⁷² Zapomínáme, že proto, aby něco fungovalo (a k principu fungování rituálu se dostaneme později), tomu nemusíme nutně rozumět.

„Každý náboženský rituál je ze své podstaty natolik praktický, že vždycky vystupuje jako snaha začít nebo navázat na komunikaci s Bohem, bohy, duchy... a činí to skrze prostý fakt, že je prováděn. Samozřejmě bere v potaz sociální normy, které mu propůjčují legitimitu a platnost. Každý náboženský rituál funguje podle principu *ex opere operato* v tom smyslu, že je platný a účinný *tím, že je prováděn*. Ovšem nikoli už ve smyslu *jakým* je prováděn. To by hraničilo s magií (tj. snahou člověka ovládat a kontrolovat moc větší než má sám) a ve středověku jsme byli svědky takovéto sakramentální magie, jak jsem zmínil v oddíle od historii pojetí a způsobů slavení eucharistie. Skutky mají v rámci rituálu větší váhu než slova. „To, co je pravdivě řečeno, je to, co je vykonáno.“¹⁷³ Základním zákonem liturgie je: „Neříkej co děláš; dělej co říkáš.“¹⁷⁴

Ze sociologického hlediska jsou „Náboženské rituály podle Turnera „*společenská dramata*“ a jejich prvky jsou vyjádřením převládajících kulturních hodnot skupiny.“¹⁷⁵ Symbolická účinnost rituálů spočívá právě v jejich schopnosti vracet do řádu (symbolického řádu ekonomických, společenských a jiných hodnot) prvky, jež do něj zdánlivě nepatří nebo jej ruší¹⁷⁶ přesto, že se samy zdají být chaotické. Tuto schopnost přiblížím později.

V následujících oddílech přiblížím Chauvetovu teologickou interpretaci několika hlavních konceptů v rámci rituality. Takových, které ukazují na to, jakým způsobem je církev skrze rituály konkrétně zapojena do svátostí.

5.3.1 Symbolizace lidské původnosti

V rámci křesťanské liturgie se uplatňuje mnoho prvků, odkazujících k primární symbolice stvoření. K tomu, že svět a člověk v něm jsou prasymbolem. Materiální prvky – voda, oheň, prach a popel, chléb a víno, světlo, atd. se v rámci liturgického slavení stávají metaforou naší vlastní existence, potvrzují naše bytí ve světě. Nemateriální prvky – hlas (ve všech možných formách, potažmo jazyk), gesta, pozice

¹⁷² Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 326.

¹⁷³ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 325.

¹⁷⁴ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 326.

¹⁷⁵ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 359.

¹⁷⁶ Viz ibid.

a pohyby těla (byť v západním světě redukované), to všechno spadá do kategorie „subrituálních schémat“, která jsou stále překvapivě účinná, a to aniž bychom si jich byli vědomi. Tato primární symbolika našeho těla umožňuje naše „vtělení“ do světa a naopak vtělení světa do nás, což se děje při liturgii. Skrze tuto „prasyboliku“ je do liturgie církve symbolicky zahrnut celý svět jako stvoření.¹⁷⁷ Se stvořením nelze zacházet svévolně, prospěchářsky. Svět je sice zahrnut do liturgie, ale celá liturgie se odehrává nikoli v řádu světa, jež ovládáme a jemuž rozumíme, ale v řádu symbolickém, jemuž se sami účastí na liturgii podřizujeme. Svět, stvoření je opět něco, co nemáme v moci, proto je třeba k němu přistupovat s úctou a to i k těm nejzákladnějším věcem, jako jsou voda, víno, či chléb. Křesťanská liturgie musí představovat svět pro všechny, ne jen pro vyvolené.¹⁷⁸ Chléb se nestane tělem Kristovým za jakýchkoli podmínek. Jak se může stát eucharistií, oslavou Boha, chléb nespravedlivě odebraný chudým? Účastníci takové hostiny pak „jedí a pijí sami sobě k odsouzení“¹⁷⁹. Náboženství, kult, nelze oddělit od sociální oblasti života a od práce. To je symbolizováno obětí chleba a vína – ovoce země a díla lidských rukou. Přijetím daru a zároveň darováním přijatého. Rituální symbolické eucharistické jednání vůbec nemůže zůstat bez sociálních dopadů, to, že s někým jsem jedno tělo symbolicky, znamená, že mezi námi vzniklo pouto, které je jiného řádu než pouze sociální příslušnost k církvi jako organizaci, ale jsem s druhým (a s každým dalším účastníkem večeře Páně) spojen v mystické tělo Kristovo.

Shrnutí

Rituál je přirozenou součástí lidského života, je přirozeným vyjádřením vztahu k transcendentnu. Rituál člověk neovládá, ale vstupuje do něho a tím se symbolicky dostává na práh jiné reality – symbolického řádu, za nímž se otevírá prostor pro komunikaci s bohem. V našem případě konkrétně skrze účast na eucharistii jako díkůvzdání a stolu Páně člověk vstupuje do vztahu s Kristem.

¹⁷⁷ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 357.

¹⁷⁸ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 358.

¹⁷⁹ Viz 1Kor 11, 17-34

5.3.2 Funkce Rituálu

Rituál je děj, nikoli obsah myslí, slova. Proto se nachází ve sféře „digitality.“ Na rozdíl od analogie jazyka, která umožňuje míru, pozici v kontinuu (věříme více nebo méně), digitalita dává jasné hranice, ano nebo ne (člověk je buď pokřtěn nebo není). Rituál integruje do skupiny tím, že udává naši „pozici“ vzhledem k ostatním, skrze něj jsme pojmenováni a tím vymezení vůči ostatním. Také rozděluje role a moc. Skupinu ohraničuje pomocí referenčních bodů (věcí všem společných – pro křesťany jednoznačně křest) a dává každému místo v jejím rámci.

Rituálu není třeba rozumět, aby fungoval, aby byl účinný. Jedinou podmínkou účinnosti je uznání jeho platnosti, která nezávisí na nějaké kouzelné síle (jak se nám západním lidem zdá při pohledu na rituály „primitivních“ domorodců v Amazonii, či Austrálii), ale na sociálním konsensu, jež rituály symbolicky vyjadřují. Tento konsensus je založen na „symbolickém kapitálu“ (jak říká Pierre Bourdieu), „víře všech, která existuje před rituálem, je podmínkou účinnosti rituálu“¹⁸⁰, a umožňuje „způsobit, že lidé věří samotnému rituálu“¹⁸¹. Rituály fungují, díky lidské potřebě zahrnout do skutečného také rituální reprezentaci vlastní skutečnosti.

V prostředí „primitivních“ kmenů, které často spojujeme s „opravdovými“ rituály vykonávají šamani důležitou funkci – symbolicky formou rituálů komunikují se světem předků, duchů a božstev. Vezměme za příklad rituál uzdravování tak jak probíhá u „primitivních“ kmenů. Šaman skrze vyprávění příběhu pojmenovává chorobu jako něco, co vybočuje z řádu a tím ji do řádu zahrnuje. Tím je choroba vyléčena, protože už není neznámá, je pojmenovaná, a proto ovládnutelná. Šaman vidí v chorobě projev boje dobrých a zlých duchů. Konkrétně a symbolicky například v orgánech těch, které léčí. V rituálech uzdravování jde vždycky o urovnání sociálního řádu¹⁸². Takže šaman vlastně s chorobou člověka léčí vztahy ve skupině. O tomtéž mluví psychosomatika. Vnější problém jakým je například to, že někoho „nemůžu vystát“ přejde do problému vnitřního, bolestí nohou například.¹⁸³ Rituál

¹⁸⁰ Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, 133, in Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 349.

¹⁸¹ F.A. Isambert, „*Réforme liturgique et analyses sociologiques*“, LMD 128, in Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 349.

¹⁸² Obdobně eucharistie také zakládá sociální vztahy. Účastí na ní se stáváme „živými údy Kristova těla, což se musí projevit plně symbolicky, tedy v přesahu od osobního vnitřního prožívání účasti s ostatními k činům jejich směrem, k žitému étosu.

¹⁸³ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 138.

„působí na reálné skrze jednání s reprezentacemi reálného“¹⁸⁴ Rituál „všechno vrací do řádu (De Rosny)“, „Jako část rozbité vázy, prvek nezapadající tak dlouho, jak dlouho zůstává izolovaný, je navrácen na své místo v rámci souvislého celku (Lévi-Strauss)“¹⁸⁵ „Rituál znovu ustavuje zdraví sociálního těla“¹⁸⁶ Jelikož rituál funguje primárně na rovině symbolické, jsou například fyzické účinky až druhotné. Proto rituál nefunguje kauzálně, podle schématu příčiny a účinku, ale symbolicky, protože má blíž k řádu symbolickému, než k řádu každodenní zkušenosti. Hledání symbolických účinků i samotný pojem rituál je společný všem duchovním náboženstvím.¹⁸⁷

Shrnutí

Rituál nefunguje na základě slov, či myšlenek, na rozdíl od exkursu, vědecké řeči nebo i obyčejné verbální komunikace. Jeho principem je konání, je děj. Funguje už tím, že je vykonáván. Důležité je jak je vykonáván i proč. Rituál dává každému účastníkovi místo a roli v jeho rámci. Proto, je další podmínkou společenský konsensus. Vychází se z jakési prasakramentality, z nastavení člověka na transcendentno, jež se projevuje právě rituálem, na němž se, jako na vyjádření tohoto lidského tíhnutí lidé shodnou.

5.3.3 Hraniční přirozenost rituálů

Rituál v sobě vždycky zprostředkovává symbolické vytržení z každodennosti a pomíjivosti.

a) místně, protože místo rituálu je vždy nějakým způsobem „posvátné“, ať už dočasně (ohrazení tábora pod Sinají)¹⁸⁸, nebo trvale (například Jeruzalémský chrám).¹⁸⁹

b) časově, rituální čas „běží“ jinak, než obyčejný, jako příklad vezměme starořecké církvi převzaté rozdělení času na *chronos* (obyčejný čas, hodiny) a *karios* (čas pro něco, čas, který má účel) nebo židovský šabat a jeho ekvivalent křesťanskou

¹⁸⁴ Ibid s. 138.

¹⁸⁵ Ibid s 139.

¹⁸⁶ Turner, *Les tambours du affliction*, 302, in Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 139.

¹⁸⁷ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 139.

¹⁸⁸ Viz Ex 19, 12.

¹⁸⁹ Dodnes je zeď nářků pro židy posvátným místem.

neděli. K symbolickému oddělení rituálního času patří zvláštní oděvy, jídlo, činnosti, atd.

c) věcně, předměty rituálně užívané jsou taktéž výjimečné, vyňaté z běžného užívání. (Z kalicha se pije naprosto stejným způsobem jako ze skleničky, ale je jasné, že jeho užití je zcela jiného řádu). Hostie byly natolik vyňaty z běžného řádu, že už sotva připomínají obyčejný chléb.

d) jazykově, jazyk rituálu je také specifický. Ačkoli slova jsou podobná nebo stejná, v kontextu rituálu mají podstatně jinou (symbolickou) váhu a moc. Může také jít o specifický způsob řeči (opakování, zpěv, recitace, formule, zvláštní rytmus, atd.). V kontextu rituálu – eucharistického slavení působí slova symbolicky, konstitutivně, jak jsem rozvedl výše.

e) tělesně, dalšími specifiky jsou například gesta a poloha těla, které opět nabývají v rámci rituálu jiných, symbolických významů.

To všechno svědčí o hraniční podstatě rituálu, o tom, že vstupem do rituálu, účastí na něm se dostáváme na samou hranici posvátna. Zde je důležitý odstup, symbolická distance. Musíme proto najít správný odstup od rituálu. Nestát ani příliš blízko, ani příliš daleko.¹⁹⁰ Tato symbolická vzdálenost rituálu od všedního života je otázkou konkrétní pastorace¹⁹¹, protože míra zapojení do rituálu, způsob jeho prožívání je otázkou společenství věřících.

5.3.3.1 Mezi dvěma extrémy

Jedním z extrémů, kdy se dostáváme příliš daleko od smyslu rituálu, je „kněžský“ práh. Rituál s příliš pevným „programem“¹⁹² se stává postupně nesrozumitelným a cizím. Ztratí symbolický náboj a stává se prázdným prostorem k naplnění vlastní imaginací věřících namísto rozvíjení vztahu k transcendentnu. Symbolismus je bezruký, nic nepůsobí. Přehnané zdůrazňování posvátna tak vede k tomu, že obřady jsou záležitostí kněží, ztuhlé, posvátné samy o sobě, nedotknutelné, takřka muzejní exponáty. Nevývívají se s kulturou, dávají prostor pro spontaneitu a kreativitu a

¹⁹⁰ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 330 - 331.

¹⁹¹ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 335 – 336.

¹⁹² K symbolickému programování, nastavení rituálu se dostaneme v následující kapitole, prozatím jen tolik, že jde o nastavení norem, které se na rituál vážou (sociálních, jazykových, kulturních, např.) a v jejichž rámci rituál probíhá, buď jsou příliš těsné, úzké, rituál, tuhne a kostnatí, nebo je příliš volné a rituál je trivializován, výjimečné se rozpouští v obyčejném.

vyvolávají ve věřících pocity úzkosti z toho, že rituály neplní přesně. Tento popis pozoruhodně odpovídá zmíněné situaci nastalé po Tridentuském koncilu a přetrvávající v katolické církvi až do II. Vatikánského koncilu.

Jistá míra konservatismu je pro rituál přirozená, protože rituál má kořeny v tradici. „Tradice zajišťuje pokračování jednou započatého a umožňuje na základě vědomostí a životních zkušeností předků zařazovat a hodnotit i nové věci. Na druhé straně je však tradice vždy v nebezpečí, že ztratí otevřenost pro to, co by mělo nastat, a ustrne se na tom, co již nastalo.“¹⁹³ I rituály se vyvíjejí a každá nová mutace má tendenci ustrnout.

Rituál se skládá z několika vrstev, novější leží na starší¹⁹⁴. Nejvrchnější vrstva se zdá živá a starší (mrtvé) vrstvy jsou jako součást celku rituálu ospravedlňovány pomocí alegorie. Například součásti liturgického oděvu, které měly dříve praktickou funkci, jsou jako součást současné liturgie alegoricky vykládány jako symbol duchovních ctností¹⁹⁵. To vede k přístupu: „Nevíme proč, ale vždycky se to dělalo takhle“¹⁹⁶, kněží jsou „správci božích tajemství.“ Nerozumět liturgii se považuje (nebo snad spíše považovalo) za normální, protože v náboženství přece musí být prostor pro tajemství. Je třeba kriticky hledět na přehnaný odstup rituálů od žité zkušenosti. Přílišná ustrnulost vede k netoleranci, vylučuje všechny, kteří nezapadají.

Druhý extrém představuje trivializace. V reakci na rituální konservatismus a prorocký tón evangelia se uplatňuje tendence slavit křesťanské rituály v každodenním životě, v úplně obyčejných situacích. V rámci rituálu jsou pronášena běžná slova, je konán na obyčejném místě, ztrácí se jeho „hraničnost“, „prahovost.“ „Rituály se stávají ničím více než záminkou pro konání něčeho jiného.“¹⁹⁷ Rituál není dostatečně „programován“, poskytuje tolik prostoru pro spontaneitu a přirozenost, že se v jeho bezbřehosti ztrácí jakýkoli pevný bod. Rituál se stává spíše ideologií, což vyvolává netoleranci vůči těm, kdo ji nepřijmou.

Shrnutí

Rituál stojí na hranici a tvoří ji, je vstupem do symbolického řádu. Pro to, aby tento vstup byl funkční, je programován, tedy nějakým způsobem nastaven (tradici,

¹⁹³ RahnerKarl, Vorgrimler Herbert, *Teologický slovník*, 364.

¹⁹⁴ obdobně jako koráli, mladý roste na vápenaté schránce mrtvého předka.

¹⁹⁵ Srv. Ef 6, 11-17

¹⁹⁶ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 335.

¹⁹⁷ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 335.

zvyky, atd. Tady hrozí nebezpečí buď příliš tuhého nastavení, kdy je rituál nesrozumitelný, cizí. Pak je práh vysoko a nikdo, kromě zasvěcených (kněží) se přes něj nedostane. Nebo je práh příliš nízký, rozpíjí se v běžném životě, neumožňuje zřetelně určit hranici mezi světem zkušenosti a tím, co nás přesahuje.

5.3.4 Symbolický průlom

Jak jsem uvedl, jednou z charakteristik náboženských rituálů, je jejich hraničnost, to, že se odehrávají na prahu jiného, symbolického světa. Jsou prostorem, v němž se otevírá „symbolický průlom“¹⁹⁸, nový prostor, v němž se podřizujeme symbolickému řádu, který je ukazatelem, tórou, která ukazuje, jak se orientovat v prostoru, v němž se posvátné prolamuje do všedního, který je „prázdný pokud jde o bezprostřední a prospěchářské.“¹⁹⁹ a nic co souvisí s lidskou potřebou vlastnit, držet v rukou a ovládat, v něm nemá místo. Naopak, je to prostor svobody a vděčnosti, lze tu „*nechat být*“²⁰⁰ naše teologie, naše etické zásluhy, naše osobní zkušenosti Boha, atd., aby tak mohl přijít On sám se svou milostí. „Čím méně vědomé je toto „*nechat jít*“, tím více strukturuje naši víru.“²⁰¹ Je tomu tak proto, že si tento symbolický prostor rituálu nemůžeme podmanit. Nejsme pány tohoto prostoru, právě naopak. Necháváme se jím podmanit, necháváme ho v nás působit. Nemůžeme uchopit, dokud sami nejsme uchopeni. Tuto charakteristiku rituálu beze zbytku naplňuje eucharistie, jak jsem ukázal v předchozích kapitolách.

Rituál nefunguje na úrovni teologického diskursu, jazyka nebo našeho porozumění a pojmenování skutečnosti, nýbrž jejího intenzivního zakoušení, které je účinnější než jakýkoli diskurs právě pro symbolickou práci, kterou v nás koná.²⁰² Prožitek Boží jinakosti, toho, že se vymyká, je v rámci rituálního jednání prostředkován symbolickými prvky (zřejmý je například rozdíl mezi zdobeným lekcionářem a obyčejnou biblí, kalichem a skleničkou na víno, jazykem, oblečením, apod. (jak bylo zmíněno výše). Předpokladem jejich funkčnosti, totiž toho, že budou skutečně

¹⁹⁸ „Symbolic rupture“, pojem vyjadřující prolamování posvátného (skrže rituál) do všedního. Symbolický práh posvátna.

¹⁹⁹ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 337.

²⁰⁰ „letting go“, pojem vyjadřující lidské přijetí symbolického řádu jako něčeho, co jej absolutně přesahuje, co nemůže ovlivnit, nicméně může se na něm podílet. A je k tomu ve svátostech zván.

²⁰¹ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 338.

²⁰² Podobně jako funguje milost v rámci eucharistie, jak jsem popsal na konci oddílu o ustavujícím charakteru svátostí.

odkazovat k Bohu je ovšem to, že budou na svém místě v rámci symbolického řádu. Boží jinakost, jíž dosvědčujeme symbolickým jednáním v rámci rituálu prožíváme jako milost. Není přítom potřeba toto jednání a prožívání pojmenovávat, aby bylo účinné, abychom skutečně prožívali Boží milost. Je účinné samotným vykonáním. V tomto smyslu funguje *ex opere operato*. Eucharistie není pouhé mluvení o Boží milosti, ale jednání, skrze něž se otvírá symbolický průlom, v němž se ukazuje Boží milost.²⁰³

Shrnutí

Symbolický průlom je právě ten rituálem otevřený prostor, v němž se uplatňuje symbol jako způsob komunikace s Bohem. Prostor, v němž má člověk „*nechat být*“ a jnechat jednat Boha. Symbolický průlom se otvírá uvnitř každého těla, které se rituálu účastní, jak konkrétního jednotlivce v jeho srdci, tak těla církve Kristus přichází do konkrétní situace svého těla, tak těla tradice, Kristus se znovu sklání k svému tělu, tradice se upevňuje a obnovuje.

5.3.5 Symbolické nastavení²⁰⁴ a opakování rituálu

Rituál má vždycky počátek ve zkušenosti a v tradici, není nikdy vynalezen, je odjakživa, stále stejný. V našem případě jde o zkušenost apoštolů, kteří byli přítomni poslední večeři a tradici jejího slavení od dob rané církve až podnes. Naprogramování, nastavení rituálu umožňuje neustálé cyklické opakování v nezměněné formě. V náboženských rituálech člověk jedná *tak, jak* jednal jeho předek, či zakladatel²⁰⁵, ba *proto*, že tak jednal.²⁰⁶ Tak ukazuje rituál na svůj počátek, kde byl „v oněch dnech“ „naprogramován.“ Pravidelné opakování rituálu má elementární význam, protože pravidelné opakování téhož, co činili předkové, za víceméně stejných podmínek vštěpuje hodnoty skupiny doslova do těla každého jednoho člena a ty se pak zdají naprosto přirozené. Je ovšem potřeba nezapomenout,

²⁰³ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 339.

²⁰⁴ V anglickém překladu, z něhož vycházím jde o „symbolic programming“, tedy soubor prvků, jimiž se rituál řídí, pomocí nichž je nastaven, naprogramován. Podle tohoto naprogramování pak více či méně plní svou funkci, totiž vytváří symbolický prostor, uvádí do symbolického řádu.

²⁰⁵ „vzdal díky, lámal jej a řekl: "Toto jest mé tělo, které se za vás vydává; to číňte na mou památku." Stejně vzal po večeři i kalich a řekl: "Tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví; to číňte, kdykoli budete pít, na mou památku." 1K 11, 24-25.

²⁰⁶ „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den.“ J, 6, 54.

že existuje hranice, byť slabá, mezi pouhým vštěpováním norem a iniciací do křesťanského tajemství.²⁰⁷ Eucharistie bez tajemství, bez mystéria, není než pouhým těžko pochopitelným divadlem. Naopak Eucharistie pojatá jako prožívání křesťanského tajemství je zdrojem života věřícího. Dnes více než dřív je potřeba pružnosti při „programování“ rituálů, jak říká M. Scouarnec: „považovat liturgické programy za osnovu“²⁰⁸, jíž by bylo možno poměrně svobodně doplňovat, podobně jako tomu bylo v církvi prvních tří staletí.²⁰⁹

Opakováním rituálu se vracíme do situace, v níž vznikl. Čas mezi „tehdy“ – okamžikem poslední večeře a „nyní“ – konkrétním okamžikem slavení eucharistie ve společenství církve je možné jakoby vypustit. Toto symbolické uzávorkování času mezi „tehdy“ a „nyní“ nás však nepřibližuje k počátku, naopak, nás od něj vzdaluje, vždyť Ježíš Kristus tu skutečně fyzicky není. Na druhou stranu proto, že je tato závorka symbolická, vytváří prostor pro vztah, pro živou komunikaci, Toto symbolické vypuštění času zprostředkovává „přítomnost nepřítomnosti“ a „symbolický průlom“ se vším, co s sebou tyto koncepty nesou.

Když tedy znovu a znovu slavíme večeři Páně, *tak jak* on ji slavil a *protože* on ji slavil právě takovým způsobem, bereme-li znovu do rukou to, co on sám bral, tedy chléb a víno, pronášíme-li znovu táž slova, protože jsou od něho, činíme něco zcela základního a zásadního pro naši víru. Dosvědčujeme skutkem nenapadnutelný charakter rituálu, nad nímž nemáme žádnou moc, protože jej provádíme a žijeme tak, jak jsme jej přijali od Ježíše. Skutkem tak vyznáváme, že naše identita závisí na tom, do jaké míry se držíme Ježíše, že církev existuje jedině v přijímání sebe sama od něho, svého Pána. Skutkem vyznáváme to, co ústy ve vyznání víry: Ježíš ukřižovaný, je náš Pán. Jeho postavení už nevysvětlujeme teologicky, ale symbolicky jej žijeme v našem vlastním těle i v sociálním těle církve.²¹⁰

Shrnutí

Symbolické programování je jakoby osnova, na níž jsou připojeny různé prvky tradice (například jazyk, způsob slavení liturgie, výzdoby, prostor,...). Toto programování má vliv na způsob prožívání skutečnosti, kterou rituál zprostředkovává.

²⁰⁷ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 340.

²⁰⁸ M. Scouarnec, *Vivre, croire, célébrer*, in Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 345.

²⁰⁹ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 345.

²¹⁰ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 341.

Opakování je důležité proto, že umožňuje sestoupit ke kořenům rituálu a navázat na ně, octnout se v samotném středu, dotknout se smyslu rituálu a navázat na něj. Představuje také podřízení se moci větší, než jakou jako lidé disponujeme a nechat se jí uchopit, abychom pak sami mohli chápat.

5.3.6 Symbolická ekonomika střídmosti

Z etologického hlediska, v chování zvířat, plní rituály důležitou roli, šetří energii. V křesťanských rituálech se tento aspekt projevuje svého druhu minimalismem. Eucharistický chléb představuje malá hostie a křtí se malým množstvím vody.²¹¹ I zde platí, že množství nesmí být příliš malé. Tato střídmost poukazuje na eschatologické „ještě ne“ křesťanské bohoslužby. Církev směřuje k plnosti, ale ještě ji plně neprožívá.²¹²

5.3.7 Rituální rozměr eucharistie

Nakolik je eucharistie iniciačním rituálem? Je – znovu a znovu uvádí člověka v jeho konkrétní situaci do vztahu s Kristem který vychází člověku znovu a znovu vstříc. Děje se v rámci rituálu, symbolicky. Rituální prostředí by mělo umožnit člověku vstoupit do toho, co už zná, do řádu, do situace vztahu. Svátost je pak konkrétním prostorem boholidské komunikace. Prostřednictvím předmětů, které symbolizují lidský svět, který zároveň vtahují do procesu vztahu, prostřednictvím lidského jazyka, jež Bůh posvěcuje a používá (mimo jiné způsoby) jako nástroj vztahu, se uskutečňuje vztah Boha s člověkem. Člověk je v eucharistii znovu a znovu iniciován, nořen do tajemství těla Kristova.²¹³ Tajemství ne proto, že mu nerozumíme (jak tomu často bývá), ale proto, že je nevyslovitelné a přesto zřejmé každému, kdo do něj vstupuje. Je to tajemství symbolické proměny člověka skrze vztah s Bohem. Přičemž tato proměna se děje v konkrétním těle, v těle, které vystupuje ve třech dimenzích, jako tělo společenství, tělo kosmické a tělo tradice.²¹⁴ V tomto „trojitém“ těle se také konkrétně projevuje. Tato proměna není cílem, nýbrž cestou, což

²¹¹ Možná odtud pochází spojení malého množství se „symbolickým“, vždyť těla a krve Páně je málo a přitom jde o navýsost symbolickou záležitost.

²¹² Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 346 – 347.

²¹³ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 362.

²¹⁴ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 356.

napovídá její nedokonalost. Na světě nejsme schopni nebo připraveni být cele proměněni Kristem, jsme poutníci na cestě. Jde o proces, o spolupráci. Člověk nemůže jen brát bez toho, aby byl vzat.²¹⁵ Musíme pustit falešnou naději, že tento děj, tuto proměnu budeme kdy ovládat nebo ji snad rozumem pochopíme. Jde totiž přímo proti lidské touze „držet věc“. To, co se v eucharistii a ve svátostech obecně děje, není ani věc, ani to nelze jakkoli uchopit. Co je ale možné a k čemu jsme zváni je prožívání. Lze se postavit do proudu, aniž bychom jej ovládali. Přesto působí, omývá (nebo podtrhuje) nohy. Náboženské rituály jsou také prostředkem, jak se vypořádat s vinou, s protikladem, který tvoří touhu. „Usilovat o to, co odmítá...“²¹⁶, „Protože naplněním touhy je její smrt, podle nedokončeného procesu nehotovosti. Podstatou lidské přirozenosti je právě být otevřen neuzavřitelným průlomem a tím pádem hledat klid bez schopnosti jej nalézt.“²¹⁷ Neklid člověka se pojí k jeho počátku, jehož druhou stranou je smrt. Metafyzika je západním pokusem o vyplnění tohoto průlomu (který se stejně vždycky znovu otevírá) už od dob starověkého Řecka. Vedle něj stojí starověká mýtická vyprávění a bohové, duchové a rituály „primitivních“ kmenů a národů²¹⁸ jako nerozumový pokus o překonání tohoto průlomu.

Shrnutí

Louis Marie Chauvet navazuje na II. Vatikánský koncil rozpracováním teorie symbolu na pozadí Heideggerovy kritiky metafyziky. Přichází s koncepcí symbolického řádu, což je na jednu stranu řád alternativní k metafyzickému, na druhou stranu je diametrálně odlišný. Zejména strukturou, která není založena na kauzálně instrumentální logice, tak jako metafyzika, ale na symbolické logice, otevřenosti, nehotovosti, cestě, milosti a paradoxu. Praktickým přesahem symbolického řádu je symbolická výměna. Aplikovaná na svátost eucharistie spočívá v komunikaci mezi Bohem a člověkem v symbolickém prostoru vymezeném lidskou situací z nejpřirozenějších – jídlem, do níž Bůh vstupuje skrze milost, která prostředkuje symbolickou výměnu Mezi Bohem a lidmi. Předmětem této výměny je Boží dar Boha člověku prostředkovaný chlebem, který se v eucharistii stává chlebem

²¹⁵ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 364.

²¹⁶ Vergote, *Interprétation*, in Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 368.

²¹⁷ Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 368.

²¹⁸ Viz Chauvet, *Symbol and sacrament*, s. 368.

plností chleba, pravdou chleba. Víno je symbolem plnosti a radosti Božího daru, za který člověk vzdává Bohu díky. Tato výměna, z Boží strany dar Sebe sama, z lidské strany díkůvzdání a skrze to uznání Boha jako Boha, podřízení se, v sobě nese praktické implikace ve formě etiky, která by měla být vidět v každodenním životě křesťana. Tato symbolická výměna také staví člověka do vztahu, dává mu identitu, která bytostně souvisí s jeho podstatou. Člověk je ten, kdo obdržel sám sebe v Kristu. Potažmo církev je svátostí, protože v eucharistii neustále dostává sama sebe darem. Eucharistie je také prostorem paradoxu, kde je nám nejbliž ten, který je nám zároveň nejdál a kde je reálná *presence absence*.

Svátosti probíhají v rámci rituálů, které pro ně vytvářejí symbolický prostor, jak jsem ukázal. V prostoru rituálu, v tomto symbolickém průlomu, pokud není „programován“ příliš tuze ani příliš volně se otevírá symbolicky účinný prostor komunikace člověka s Bohem ve svátostech. Svátostné rituály mohou připomínat modloslužbu a magii, nicméně jsou vyjádřením podivuhodné Boží jinakosti, mohou být spojeny s těžkopádností institucionální církve, ale jsou zároveň vyjádřením základní svátosti, která je s nimi spojená radikálním způsobem. Do rituálu je potřeba vstoupit a prožít jej, nikoli popsat a pochopit (uchopit).

6 Závěr, shrnutí poznatků

Cílem této práce bylo prozkoumat současné pojetí eucharistie na základě historických souvislostí a reinterpretovat Louis-Marie Chauvetovo pojetí eucharistie jako symbolu a rituálu.

Nejprve jsem v druhé kapitole určil a vymezil pojmy, které budou během zkoumání zaznívat. Eucharistie jako díkůvzdání člověka, respektive společenství, vyjádření vděčnosti a zároveň, jako Tělo a Krev Páně, dar sám. Symbol funguje v rámci symbolického řádu, jiného, než je řád běžné zkušenosti. Otevírá prostor pro lidskou komunikaci s transcendentem. *Mysterion* znamená tajemství, to, co je předáváno, je to obsah vlastního rituálu eucharistie, tajemná komunikace Boha a člověka. *Sacramentum*. Značí přísahu, závazání, v dnešním chápání západní církve pak svátost.

V třetí části jsem se v evangeliích a skutcích apoštolů zabýval ustanovením eucharistie, jejími kořeny v Písmu. Nastínil jsem dobové pozadí, z něhož pak vycházím při vysvětlení počátku eucharistie jako rituálu. Popisuji Ježíšovo jednání, v němž později podtrhuji symboliku.

V úvodu čtvrté kapitoly, historického exkursu, jsem s načrtnutým historickým a kulturním pozadím společného stolování přiblížil a objasnil některé další aspekty eucharistie, které se projeví v pozdější teologii, ale z Písma nevyplývají. Pak jsem procházel dějinami církve a v důležitých etapách, když byla teologie silně ovlivněna nějakým filosofickým směrem, nebo řešila nějaký vnitřní problém týkající se eucharistie jsem se pozastavil a přiblížil, o co v té době, co se eucharistie týče, šlo, co k té které situaci vedlo, případně proč a jaké to mělo následky. Zastavil jsem se nad patristickým pohledem na eucharistii, u Augustina, v období scholastiky, u Tomáše a prošel jsem dalším vývojem až do moderní doby. Ritualitu eucharistie v úvodním historickém exkursu zmiňuji okrajově, protože svátostný ritus se měnil, na rozdíl od jeho teologického výkladu, celkem málo. Zpočátku neměla církev s pojetím eucharistie problém, otázka přítomnosti Krista v eucharistii se neřešila, protože spojení symbolu a symbolizovaného bylo ještě rozšířeno a chápáno. V dobách patristiky bylo ovšem třeba vymezit se proti Ariánům, čímž se nevyváženě ustoupilo do extrému reálné Boží přítomnosti. Tu teologicky zpracoval Augustin, pohybující se na filosofické půdě platónského idealismu. I díky pozapomenutí porozumění

symbolickému bude mít zmiňovaný úkrok stranou pokračování v podobě věty „*ex opere operato*“, která, ač tak zpočátku nebyla zamýšlena, sklouzla v období scholastiky k instrumentálnímu a mechanickému pojetí svátostí. To rozpracoval Tomáš Akvinský, tentokrát na půdě aristotelské metafyziky. Koncept *transsubstanciacie*, který předpokládal přeměnu substance z chleba na maso a z vína na skutečnou krev, tedy přítomnost Krista v eucharistii ultrarealisticky, vznikl původně v rámci lidové zbožnosti, nicméně v konfliktu s reformací byl magisteriem potvrzen. Na pozici realismu a Tomistické kauzality církev vydržela až do moderní doby, kdy byla sice nucena naplnit pojem transsubstanciacie jiným obsahem, ale k podstatné změně došlo až ve dvacátém století.

V páté kapitole, kterou začínám pokračováním historického exkurzu, popisují obnovu teologie kolem a zejména po II. Vatikánském koncilu a přibližují současné tendence a způsoby nahlížení a chápání eucharistie. II. Vatikánský koncil znamenal totiž významný obrat směrem od instrumentálního a kauzálního pojetí eucharistie (a svátostí vůbec) k pluralitě jiných výkladů, založených na kategoriích antropologie, komunikace, sakramentality nebo víry a života, který, krom jiných, propracoval Louis-Marie Chauvet. Jeho pohledu na eucharistii jako symbol a rituál se věnuji v druhé a třetí části páté kapitoly. Ty začínají stručným představením Louis-Marie Chauveta, na něž navazují situací z níž vychází – filosofickými a teologickými východisky. Louis-Marie Chauvet – profesor sakramentální teologie na L'Institut catholique v Paříži vychází teologicky z II. Vatikánského koncilu, když rozpracovává sakramentalitu jako přirozenou situaci člověka. Filosoficky navazuje na Heideggerovu kritiku metafyziky s její kauzalitou a technickým pojetím svátosti eucharistie. Proti němu staví koncept symbolického řádu. Svátostí fungují a účinkují ne mechanicky, jako „*causa gratiae*“, ale symbolicky, prostřednictvím symbolické výměny, která funguje ne podle kauzální logiky, ale symbolicky. Eucharistie je příkladnou situací, kde se taková výměna realizuje, uskutečňuje. Chléb se stává „pravdou o chlebu“ – totiž jeho smyslem je být rozdělen a tím tvořit společenství. Kristus, Boží Slovo dostává v eucharistickém Chlebu tělesný výraz a stává se darem. Je objektem a zároveň subjektem symbolické výměny, protože daruje lidem sám sebe. Vstupem do eucharistického dění, do dění symbolické výměny se člověk podřizuje symbolickému řádu a tím nachází svou identitu – identitu někoho, kdo je na cestě, kdo je ve stavu nehotovosti, změny a otevřenosti. Svátosti uvádějí do zdravé vzdálenosti od absence, ukazují cestu, jejímž cílem je cesta sama. Ta je pro toho, kdo

netouží uchopit a vlastnit a ovládat symbolický svět, do něhož je zasazen, ale kdo přijímá svátosti jako prostor milosti, která prostředkuje vztah k transcendentnu. Rituál představuje podle Chauveta symbolický průlom. Prostor, v němž platí symbolický řád a v němž dochází ke komunikaci, jak ji umožňuje symbol. Rituál umožňuje spojení se základem tím, že symbolicky uzávorkuje čas mezi „tehdy“ a „ted“, čím vytvoří prázdný prostor, přítomnost absence. Eucharistie tomuto zcela odpovídá, je opakováním, zpřítomňováním Ježíšova symbolického jednání. Otevírá tedy symbolický prostor pro komunikaci těla Kristova s Kristem samým, v tom spočívá ono mystérium. Důležité je, že ani rituál, ani symbolický řád není něco, co bychom my jako lidé mohli ovládat. Podřizujeme se mu, necháme se jím proměňovat. V tom spočívá jeho svátostnost, skrze rituál a symbol vstupujeme do posvátného, jsme posvěcováni. Tělem Kristovým se společenství církve stává právě praktickou účastí (společným jídlem a pitím, vykonáváním týchž rituálních úkonů) na tajemství (*mystériu*) eucharistie. Důležitou podmínkou pro to, aby to všechno „fungovalo“, je víra, bez níž je eucharistie skutečně jen jakýmsi nesrozumitelným divadlem. Není přítom podmínkou, aby člověk přesně rozuměl a chápal to, co v rámci rituálu zaznívá nebo se děje. Důležitější než to je osobní účast, prožívání, vstoupit ve víře do víru rituálního dění, do světa symbolu, který nás přesahuje a proto může být účinný.

Připojím vlastní názor na Chauvetovo pojetí eucharistie. Imponuje mi, jakým způsobem dovede kombinovat množství zdrojů a východisek a dojít k poměrně jasným závěrům. Oslovily mě například koncepce presence absence, symbolického řádu, který je jinak skutečný, než mi říká moje běžná zkušenost. Nenápadný předpoklad víry, která otevírá takřka neuvěřitelné dimenze existence. Na mnoho situací, které Chauvet pojmenovává a zasazuje do rámce sakramentální teologie, nebo lépe klade do souvislosti s eucharistií, jsem ve svém životě narazil také, jen jsem nebyl mocen je jakkoli uchopit. Musím však podotknout, že Chauvetův svět symbolů a rituálů je poněkud příliš ideální. Nebere v potaz nejednoznačnost symbolů, jak ji prožíváme v současné otevřené společnosti. Faktem však je, že se nesnaží navrhnout použitelný způsob rituálního slavení svátostí, nýbrž přiblížit čtenáři situaci z níž je možno při hledání nových interpretací symbolů a způsobů rituálního slavení vyjít.

Resumé

The work *Eucharist as a symbol and ritual* according to Louis Marie Chauvet is an attempt to interpret and introduce Chauvet's conception of how the symbolic relates to the eucharist, features rituality.

In the first part I introduce to the terms and Biblical origin of the eucharist. The second part gives a brief overview of the changes that occurred during the 2000-year history of the Church considering liturgical celebration of the Eucharist and its theological interpretation. The third, central part opens with a brief sketch of contemporary situation in sacramental theology and continues with Chauvet's starting point – the critics of metaphysics according to Heidegger. And the II. Vatican Council based perspective of sacraments as natural part of human life. Louis-Marie Chauvet comes up with two concepts: concept of symbolic order and of symbolic exchange, which are crucial terms of his understanding of the eucharist, that takes place right there, in the symbolic order, and is based on the principle of the symbolic exchange. There are several more conceptions (presence of the absence, sacramentality, language, grace, coropreality,...) which in some way supplement these central concepts or amplify and back up certain ideas. Ritual presents a situation, connected through tradition with the origin of what is being actualized – God's relation to the human in properly human conditions. It opens a symbolic rupture in which the symbolization of human relation to the transcendent through the sacrament of the eucharist takes place. I mention some more characteristics relevant to the eucharist as a symbol – symbollic programming and reiteration or the economy of the spareness.

The ritual as well as the symbolic is a natural milieu for human beings. Chauvet's theology opens and approximates common situations to the sacramental by widening them through his symbollic reinterpretation and connection with the ritual.

Bibliografie

- BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Michal Altrichter SJ, Leo Lipsch SJ. 1. vyd. Olomouc : MCM s.r.o., 1994. 477 s.
- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona*. 6. přeprac. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1995. 1301 s. Včetně deuterokanonických knih, Ekumenický překlad. ISBN 80-85810-08-5.
- BOUŠE, Zdeněk Bonaventura. *Malá katolická liturgika : tradice, kritika, budoucnost*. Jaroslav Vrbenský. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2004. 232 s. Teologie. ISBN 80-7021-709-X.
- ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan. *Sémiotika*. Zdeněk Jančařík. 1. vyd. Praha : Portál, s.r.o., 2004. 368 s. Dostupný z WWW: <www.portal.cz>. ISBN 80-7178-832-5.
- Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Oto Mádr a kol.. 1. vyd. Praha : ZVON, české katolické nakladatelství, 1995. 603 s. ISBN 80-7113-089-3.
- FILIPÍ, Pavel. *Hostina chudých : kapitoly o večeři Páně*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1991. 158 s.
- HOŠEK, Pavel. *Symbolický význam eucharistie z hlediska dynamiky sociální interakce v novozákonní společnosti*. In BUBÍK, Tomáš, FÁREK, Martin. *Náboženství a jídlo*. 1. vyd. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2005. s. 67-74. ISBN 80-7194-800-4.
- CHAUVET, Louis Marie. *Symbol and sacrament : A sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Patrick Madigan S.J., Madeleine Beaumont. Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press, 1995. 569 s. A Pueblo Book. ISBN 0-8146-6124-6.
- CHAUVET, Louis-Marie, *The sacraments: the Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2001 - xxv, 204 p. ISSN/ISBN: 0-8146-6143-2
- KÁBRT, Jan Prof. PhDr, et al. *Latinsko/český slovník*. PhDr. Svatava Matoušková. 1. vyd. Voznice : Leda, 2000. 576 s. Dostupný z WWW: <www.leda.cz>. ISBN 80-85927-82-9.
- KUNETKA, František. *Úvod do liturgie svátostí : liturgika*. Ivana Albrechtová. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 2001. 351 s. ISBN 80-7192-618-3.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, et al. *Slovník biblické teologie*. Petr Kolář. Řím : Velehrad - Křesťanská akademie, 1991. 658 s.

- LIMBECK, Meinrad. *Evangelium svatého Marka*. Věra Holá; Jaroslav Vokoun. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství , 1997. 279, 207, 175, 215,... . Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon; sv. 2. ISBN 80-7192-219-6.
- MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*. Jaroslav Vokoun. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství , 1998. 279, 207, 175, 215,... . Malý Stuttgartský komentář. Nový zákon; sv. 3. ISBN 80-7192-261-7.
- RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Maria Kyralová; František Jirsa. 1. vyd. Praha : ZVON, české katolické nakladatelství, 1996. 426 s. ISBN 80-7113-088-5.
- Spisy apoštolských otců*. Dan Drápal, Jan Sokol, Ladislav Vareš; úvodní texty připravil Dan Drápal. 3. revidované vyd. Praha : Kalich, 2004. 278 s. Studijní texty; sv. 2. Dostupný z WWW: <<http://kalich.evangnet.cz>>. ISBN 80-7017-003-4.

Elektronické zdroje

- AMBROSE, Glenn. *America : the national catholic weekly* [online]. vol. 196, No. 15. New York : Americamagazine, [2007] , april 30. 2007 [cit. 2007-04-26]. Týdně. Angličtina. Dostupný z WWW: <<http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?articleTypeID=31&textID=1240&issueID=351>>.
- MOSKALA, Pavel. *Spor o eucharistii jako problém symbolického myšlení*. Www.catharina.cz : portál pro teologii, religionistiku a filosofii [online]. 2006 [cit. 2007-04-21], s. 1-12. Dostupný z WWW: <www.catharina.cz>.

*Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta*

Bakalářská práce

2007

Václav NERUDA