

Spor o eucharistii jako problém symbolického myšlení

Než přistoupíme k jednotlivým podobám eucharistické symboliky, bude vhodné naznačit, co máme na mysli, když mluvíme o symbolickém myšlení a symbolu.¹ Zcela jednoduché vymezení nabízí Paul Ricoeur. Symbol chápe jako výraz dvojího smyslu, kde smysl doslovný odkazuje na smysl skrytý, obrazný, existenciální, ontologický atd. Setkáváme se s ním všude tam, kde nás něco nutí zjevný smysl demaskovat a interpretovat. Proto lze symbol definovat jako strukturu řeči, její schopnost dvojího smyslu. Opírá se o to, co je, aby otevřela cestu k tomu, co přichází.² K tomuto vymezení bychom mohli přidat i Rahnerovu definici, podle níž je základní charakteristikou symbolu schopnost uskutečňovat to, co je ve jsoucnu podstatné.³ Jinými slovy symbol nám umožňuje vidět to, co se nás skutečně týká, co k nám promlouvá, neboť skutečnost je přece to, co (na nás) působí.⁴ Je zřejmé, že náboženský jazyk je bez symbolického myšlení v tomto smyslu nemožný.

K symbolu a symbolickému myšlení však patří imaginace. Nejedná se o něco nadbytečného, nepotřebného, nelze ji ani redukovat na pouhou projekci nevědomých a potlačených životních tužeb. Imaginace má funkci metafyzickou, ohledává možnosti člověka, jak říká Ricoeur.⁵ Prostřednictvím imaginace mění člověk svou danost a náboženská imaginace je domovem náboženského života. Symbol bez imaginace nedosáhne k symbolizovanému a věřící se nemůže chopit skutečnosti, kterou mu symbol otevírá.

Celé své dějiny zápasí křesťanství o pravé hlásání, adekvátní interpretaci, která na jedné straně stojí proti fundamentalistickému čtení eliminujícímu dvojí smysl symbolu a na druhé straně proti „alegorickému“, které redukuje dvojí smysl na morální či jinou nauku. Často jediný způsob jak fundamentalista dvojí smysl dokáže uchopit, spočívá v jeho naprostém oslabení, v jeho alegorizaci, což neznamená nic jiného, než nějakou pro něj zcela nedůležitou rovinu, která spíše škodí, než by něco potřebného sdělovala. V dějinách se nejedná o nic nového a nebezpečí i absurditu takového přístupu snad odhalí následující exkurze po dějinách sporů o eucharistii.

Stručný dějinně-dogmatický přehled

Nejprve krátké terminologické projasnění.⁶ Řecký termín *mysterion* evokoval mlčením uchovávanou skutečnost, přístupnou pouze zasvěceným. Vulgáta ještě užívá grécismu *mysterion*, v severoafrickém prostoru pak převážil překlad *sacramentum* rovněž

¹ Za klasické vymezení symbolu můžeme v teologii považovat Tillichovu charakteristiku shrnutou v šesti bodech:

1. Symbol ukazuje za sebe. Např. Bůh je světlo, neukazuje přímo, ale přece jen něco vypovídá. Bohaté konotace, které máme spojené se světlem nás vedou.

2. Symbol se podílí, účastní skutečnosti k níž ukazuje. *methexis* (příp. vlast. návrh *parousia*) Např. vlajka se podílí na národu, kříž na křesťanství

3. symbol otvírá nové úrovně, dimenze skutečnosti

4. každý symbol musí mít dva břehy. Jeden tkvící v běžném světě a druhý v onom bezprostředně nepřístupné. Jedna noha v transcendenci, druhá zde.

5. symbol musí být transparentní, nesmí se zakalit vlastní vahou a důležitostí, jinak se stává idolem a fetišem, který místo aby transcendenci otevíral, tak ji stojí v cestě.

6. symboly mají svou funkci v komunitě. Jsou vázány na společnou tradici, tak jako určité jazykové symboly na oblast jednoho jazyka.

uvedeno podle: John Macquarrie, *A Guide to the Sacraments*, SCM Press LTD, 1997, London, 23-33

² Ricoeur Paul, *Symbol a mýtus*, otištěno v: *Život, pravda, symbol*, Oikúmené 1993, s. 161-167

³ Rahner, Karl, *Theology of Symbol*, *Theological Investigation IV*, p.221-252

⁴ *Wirklich-keit* je to, co *wirkt* (wirken = působit)

⁵ Ricoeur Paul, *Život, pravda, symbol*, Oikúmené 1993, s. 118

⁶ TRE,

s novým vojenským pozadím.⁷ Především v době pronásledování byly konotace s přísahou věrnosti až na smrt velmi živé, ani zde však nedošlo zcela ke zmoralizování svátostí. Přísaha věrnosti byla vždy až odpovědí na předchozí zavázání se Boha v Kristu vůči člověku.⁸ V dějinách teologie se pak význam sakramentu ustálil jako výraz pro spolu-bytí, pospolitost znaku a jeho obsahu. Proto je ve svátostném jednání obsaženo víc, než člověk konkrétně vnímá. - přesah milosti.⁹ Ve východní patristice je za *mysterion* par excellence považována Kristovská událost. Její význam je tak veliký, že je zprostředkována v dalších mystériích a to jednak v dějinných událostech SZ a jednak v liturgických mystériích věku církve. Eva-Maria Faber rozlišuje 4 okruhy, kde se můžeme setkat se svátostnou strukturou.¹⁰

- ve stvoření: Projevuje se zde moudrost a velikost Boží. Stvoření je určitým způsobem pro Boží dobrotu transparentní.¹¹
- v dějinách. Bůh se zjevuje v dějinných událostech starého Izraele. Např. památníky na Hospodinovy činy jsou tak prvními sakramenty.
- v Ježíši přistoupila eschatologická složka, kterou obě předchozí média postrádala
- v církvi – místo, kde se svátostně setkáváme s vyvýšeným Kristem.

Jak je vidět, východní tradice zachovala význam svátostí v širší formě, de facto ve všech čtyřech oblastech.

Přes řadu místních diferencí a škol nevznikl ve staré církvi zásadní spor o povahu svátostí. V základním jazykovém rozvrhu si totiž rozuměli. Theodoret z Mopsuestie shrnul společnou jazykovou situaci podobně jako by to byl učinil Augustin. Podle něj má svátost vždy dvě dimenze. Je to „*znakové a symbolické vyjevení neviditelných a nevyslovitelných věcí.*“¹² V pozadí stojí platónský obraz světa, kde vše viditelné je jen nedokonalým odrazem a odleskem (*Abbild*) světa neviditelného (*Urbild*). Rozdíl byl pouze v tom, že svátosti nespojovaly dualitu *časný – věčný* jako v platonismu, nýbrž události různých časů. (hebrejský element) Umožňovaly tak zpřítomnění a účinek minulé události v novém čase. Nikoli již věčné se stává aktuálním, nýbrž dějinné se zpřítomňuje.

Augustin, jak známo, byl sice platonismem silně ovlivněn, jeho konverze ke křesťanství se však myšlenkově projevila především novým smyslem pro eschatologický náboj času a stvoření. Proto symbolizovaná skutečnost mnohem více nežli k neměnným skutečnostem platónského „nebe“, odkazuje ke skutečnosti eschatologické. Celé další sakramentologii Augustin poskytl názvosloví. *Res* představující entitu, která slouží k označení sebe sama, *signum* naopak odkazuje k tomu, čím sama bezprostředně není. Podstatou *signum* je, že přes sebe odkazuje na něco jiného, přesně tak, jak o tom etymologicky svědčí řecký termín *symbolon*. / *syn-ballein* - spolu vrhá něco, co sám není/. *Res* je tedy Kristus, *signum* pak element (přičemž třeba připomenout, že nikoli jako *res* – tedy např. jako chléb, nýbrž jako *signum*, čili symbol těla Kristova.) Pro vzdělance pozdní antiky bylo samozřejmostí, že pokud byla jedna věc nahlížena jako *res* a pak tatáž věc jako *signum*, potom ontologicky větší hodnotu měla jako *signum*, neboť čerpala své bytí z neviditelné *res*, k níž odkazovala, přesně po vzoru „*Urbild – Abbild*“. Klíčovou roli však v Augustinově teologii svátostí hraje slovo. Ono je tím mostem mezi *signum* a *res*, které jednak umožňuje přechod od jednoho k druhému a jednak obě nezaměnitelně spojuje tak, že dané *signum* nemůže vést k žádné jiné *res*. A co

⁷ na západě dostal termín spíše etické zabarvení, na rozdíl od kultického na východě. Tertullian tento nový, západní smysl předvádí na svátosti křtu. Obrazně ji přirovnává k vojenské přísaze věrnosti. Křtěnec se ve slibu zřiká ďábla a vyznává víru. (*De Baptismo 1, 275-295*)b

⁸ Faber, 33. Rovněž Kalvín navazuje na toto pojetí svátostí. Bůh sám se nám v Kristu zavazuje. Naše svátostné jednání je pak odpovědí na toto Boží zavázání se.

⁹ Faber, 28

¹⁰ Faber, 30

¹¹ Ž 19,2; 104,15; Mt 6, 26-30

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

jiného je svátost nežli viditelné Slovo, viditelný Logos, ptá se Augustin. „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*“, věta, která byla později motorem Lutherovy reformy svátostí. Díky hluboce vyvinutému smyslu pro symbolické myšlení, kdy srostlost *signum* a *res* byla natolik samozřejmá, že ani nemohla být předmětem sporu, nemusel Augustin řešit otázku, zda Boží moc působí skrze *signum* nebo pouze u příležitosti tohoto znamení. Když se dané intelektuální pozadí vytratilo, vystala právě tato nejasnost.

Již Isidor Sevillský reaguje na změněnou dobu a definuje svátost jako *sacrum signum*.¹³ Tedy zdůrazněním vnitřní hodnoty symbolu. Reaguje tím na fakt, že hrubá doba již postrádala samozřejmost antického symbolického myšlení, které jedním pohledem spontánně objímalo více dimenzí skutečnosti a času. Pokud chtěla nová doba zachovat hlubší dimenzi svátostí, musela postoupit buď směrem ke zdůraznění tajemných sil znaku.¹⁴ nebo naopak rozvolnit spojitost *signum – res*. První cestou, čili ve stopách Isidorových, se vydal Paschasius Radbertus. Svátostné živly jsou při slovech ustanovení proměňovány (*commutari*)¹⁵ v nebeské tělo Kristovo. To, co vnímáme smysly nás klame.¹⁶ Tato neviditelná realita, působící síla svátostí (*virtus sacramenti*) je však přístupná pouze věřícím. Ostatní požívají prázdné živly, které působí k odsouzení.¹⁷ Radbertus však jednoznačně odmítá představu, že při přijímání svátostí oltářní je Kristus sám drcen zuby.¹⁸ Druhou cestou se vydal Ratramnus. Oddělení znamení a duchovní skutečnosti zaštitil přesvědčením, že víra má vlastní sféru skutečnosti a obešel tak symbolický problém přes Boží působení (*virtus divina*) ve víře. Věřící proto přijímá *caro spiritualis* a *sanguis spiritualis*. Jsou to pozice, které si nejsou tak vzdálené, jak to rádi vidí pozdější schematické popisy. Problém nebyl ani tak v teologických pozicích jako v spíše v jazyku a myšlení doby. Nejasnost, kterou po sobě nechal Augustin postupně nabývala na závažnosti a spor se vyostřoval dál.

9. a 10. století se chytilo píše pozic Radbertových, které byly přístupnější pro sakramentalistické zjednodušení. Uchytil se především obrat *commutari* a ten žil dál vlastním životem, jaký mu propůjčilo symboliky zbavené magické myšlení. Díky objektivní proměně (*ex opere operato*) byla mše platná i kdyby se na ní nikdo nepodílel. Obětování proběho nezávisle na účastnících. Proti tomuto zhrubnutí protestoval Berengar z Toursu. Vrátil se k pozicím Ratramnovým a formuloval živly jako *symbol Christi*. Chléb a víno jsou odňaty profánní sféře a jsou zasazeny do oblasti svatého. Pro tuto proměnu užíval termínu *conversio*, aby se tak zřetelně distancoval od Radbertova *commutari*.¹⁹ Novou skutečnost zakouší pouze věřící, element nepůsobí bez ohledu na víru.²⁰ Jeho protivníkem byl arcibiskup z Canterbury, který cítil, že podobná teologie se neslučuje se zbožností jeho doby a trval na tom, že v každé hostii, ba v každé její části je přítomen celý Kristus reálně. Přijímají jej všichni, nevěřící však k vlastnímu odsouzení.²¹ Celý spor se dostal až před kurii a Berengar byl nucen

¹³ Etymologie 6,19,49

¹⁴ Faber, 38

¹⁵ A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II, 46

¹⁶ Luis Berkhof, Dějiny dogmatu, 210-211

¹⁷ ponechme stranou otázku proč k odsouzení. Pravděpodobně stojí v pozadí dualismus ducha a hmoty, kde jedno vede ke spáse, zatímco hmota k ztracení a nebytí. Podobný princip opět silně působil v reformované tradici především u Zwingliho.

¹⁸ *Christum vorari fas dentibus non est.* A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II, 45. Je třeba rozhodně odmítnout zjednodušující pohled Luise Berkhofa, který v Radbertovi málem vidí nepokrytého otce transsubstanciace. (Berkhof, 210)

¹⁹ Případná asociace s konverzí starého člověka do nového je zcela na místě, neboť fyzicky se jedná o téhož člověka, ve skutečnosti však staré pominulo.

²⁰ A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II, 46-47. Je pozoruhodné, že v požadavku víry se kryje jak Ratramem tak s Radbertem.

²¹ je pozoruhodné, že odsouzení ze nehodné přijímání nacházíme i zde. Důvod odsouzení je však zcela jiný. Tkví jakoby v aktivitě samotného snědeného Krista. Ostatně tradiční reformovaná zbožnost rovněž chápe odsouzení podobně, pouze s tím rozdílem, že neodsuzuje Kristus reálně snědený, ale na nebi sedící. Důslednější by bylo

podepsat, že chléb a víno nejsou pouhou svátostí (*non solum sacramentum*), ale pravým tělem a krví Kristovou a jsou smyslově, nikoli pouze svátostně, nýbrž v pravdě brány knězem, lámány a rozměňovány zuby věřících.²² Obrat *sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate* je nejpregnatnějším výrazem pro posun v jazyce a v celkovém chápání skutečnosti. Augustinovi by něco takového muselo znít jako absurdita, vždyť *in veritate* znamená přece duchovně, symbolicky, s ohledem na věčnost, nikdy ne smyslově. Svátost je přece místem setkávání pozemské a nebeské dimenze. V pravdě by pro něj bylo *sacramentaliter*, rozhodně ne *sensualiter*. Co se stalo s jazykem za těch 600 let od Augustina? Jednoduše řečeno, vytratil se smysl pro symbolické myšlení. Hrubá doba znala jen hrubé záplaty. Něco jako vícedimenzionalita smyslu prostě jazyku unikala. Přesto, že se jednalo o smysl duchovní, nedokázal jazyk udržet dimenzi symbolu pohromadě s významem. Mluví se buď o tom či o tom, nikoli však o obou zároveň. Ať je to chléb nebo tělo Kristovo, vždy je to zde a tady - cele přítomno. Jen tak dává *sensualiter* smysl. Do jakých problému teologie upadla, když opustila symbolické myšlení ukazují další dějiny. Snaha o jednoznačnost není vždy jen bohubílím úsilím, často v sobě skrývá tendenci k eliminování vícedimenzionality jazyka a skutečnosti samé.

To, co se dělo se sakramentologií v následujících staletích je jen prodloužením sporu o Augustinské dědictví. Výsledkem formulačního úsilí o správné myšlenkové uchopení eucharistického dění je učení o transsubstanciaci, jak jej poprvé formuloval Hildebert z Tours (1133) a 1215 přijal IV. Lateránský koncil. Shoda však netrvala dlouho, neboť poté, co 13 stol. masivně recipovalo Aristotela, stal se transsubstanciační mechanismus z filosofického hlediska neudržitelný. Není možné, aby se změnila substance a akcidenty přetrvaly. Ty se mění dokonce i v případě malé změny, kdy substance zůstává stejná, natož pak, aby nezměněně přetrvaly změnu velkou. Pozdní středověk, zvláště nominalismus považoval tuto námitku za zdroj svých pochybností o transsubstanciaci. Teologie tehdy zareagovala schvalováním teorie dvojí pravdy, což bylo pro pozdní středověk a počátky novověku typické řešení. Nebylo potřeba zabývat se jazykem, stačilo zakonzervovat staré formulace. Propuknutí reformatice pouze potvrdilo, že věc sama si hledá příhodný jazyk a že zakonzervování patové situace, jak o tom pozdní středověk svědčil, nebylo udržitelné. Sporné otázky ranného středověku a nejasnosti augustinského dědictví se znovu přihlásily o slovo v nové situaci.

Učení o transsubstanciaci bylo reformací odmítnuto, neboť sebou neslo tolik teologicky neúnosných nešvarů, že se reformace ani nepokoušela obnovit je zevnitř a hledala pro teologické vyjádření svátostného tajemství nové cesty. Když se na jednotlivé pozice podíváme v naší souvislosti, můžeme konstatovat, že se reformace pokusila překonat deficit symbolického myšlení, jenž bylo vytlačeno realistickým objektivismem. Jelikož však zde již nebo ještě nebyla symbolická samozřejmost pozdní antiky, musela si teologie pomoci zevnitř. Luterství tak učinilo pozoruhodným rozvinutím christologie, zatímco reformovaná tradice cestou pneumatologie. Luterské učení o ubiquitě řeší symbolický deficit pozdního středověku hrubě řečeno tak, že rozšíří bytí Krista na celek univerza a tím zajistí půdu pro kontinuitu symbolického myšlení.²³ Reformovaná tradice, která trvá především na Kristu Králi sedícím po pravici Otce naopak mezeru vyplnila působením Ducha, který je tím, kdo symbol a symbolizované drží pohromadě. Duch je zdrojem pravého mluvení o Bohu a tím i teologie. Luterství vnímá akcent podobně, trvá však na tom, že k tomu aby teologická řeč nebyla jen slovem, musí být centrována Slovem. Duch se dává právě a jen ve Slovu. Oproti Lutherovi

přiznat spíše platonskou logiku. Odsuzuje hmota sama, bez duchovního rozměru. Toto je vlastní pozice tradičních spiritualistických pojetí.

²² Celá formulace v MPL 150, sp. 411, otištěno v Adam, Dogmengeschichte II, 47

²³ Je pozoruhodné, že podobným směrem jde novější katolické myšlení v teologii stvoření. Sakramentální rozměr vši skutečnosti, tedy jakýsi druh pronikání veškerenstva Stvořitelem stojí na přesvědčení, že věci jsou ve skutečnosti nikoli tak, jak je vnímáme my, nýbrž tak, jak na ně pohlíží stvořitel. Tato skutečnost se nám ukazuje jako Boží sebezjevení ve věcech, které označujeme jako sakramentální rozměr hmotné skutečnosti.

Kalvín nezastává přesvědčení, že slovo VP bezprostředně nese dar spásy. Rozlišuje mezi slovem zaslíbení a Kristem v tom smyslu, že Kristus dar spásy je člověku přidělen Duchem Sv. Slovo a Duch je rozlišeno mnohem ostřeji než u Luthera²⁴. V této souvislosti se myšlenka, zda to nevede k vyprázdnění smyslu pro symbol, ať už symbol slovní či fyzický. Pokud další dimenzi přináší až Duch, který není jazyku jaksi inherentní, pak řeč a slova nabývají podoby prostého popisu a jednodimenzionality. Přirozená sakramentalita stvoření je v této tradici obtížně myslitelná. Zde možná tkví nejhlubší kořen nepochopení, které sdílí řada církví vzešlých s reformované tradice vůči učení o reálné přítomnosti ve VP. Jediná myslitelná přítomnost je přítomnost spirituální.²⁵

Katolická strana učení o transsubstanciaci navzdory nominalistické a reformační kritice (snad možná i kvůli ní) na Tridentinu podržela, dále promyslela a na rozdíl od reformace hledala cesty k novému uchopení zevnitř. V naší souvislosti jsou podstatné dva Kánony (teze) o heretických názorech, které na počátku předběžně vypracoval přípravný výbor pro formulování učení o eucharistii.

Kanon 1: „V eucharistii není tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista vpravdě přítomné, nýbrž pouze jako v podobě znaku, nebo jak se také říká že je víno ve vývěsním štítu před hostincem. To je omyl Zwingliho, Oekolampáda a blouznivců.“²⁶

Kanon 2: „V eucharistii je sice tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista přítomná, avšak zároveň se substancí chleba a vína, tak že nedochází k žádné transsubstanciaci, nýbrž pouze k hypostatickému sjednocení Kristovy lidské přirozenosti se substancí chleba a vína...“²⁷ Toto je omyl Lutherův.

Po řadě připomínek, proměně a úpravě jednotlivých formulací²⁸ formuloval Tridentický koncil 11.10.1551 následující reakce na výše předložené hereze.

Kanon 1: „Kdo popírá, že přesvatá svátost eucharistie obsahuje pravdivě, skutečně a podstatně tělo a krev společně s duší a s božskou přirozeností našeho Pána Ježíše Krista - tedy celého Krista a tvrdí, že jsou (tělo a krev) ve svátosti (přítomné) pouze jako ve znamení nebo obrazně či (pouze) ve své působnosti, nechť je uvržen do klatby.“²⁹

Kanon 2: „Kdo říká, že v přesvaté svátosti eucharistie zůstává substance chleba a vína společně s tělem a krví Pána Ježíše Krista a kdo tuto podivuhodnou a jedinečnou proměnu substance chleba v tělo a substance vína v krev popírá – tuto proměnu nazývá katolická církev velmi přiléhavě transsubstanciací – ten budiž v klatbě.“

Jak vyplývá z koncilních aktů, dlouhá diskuse se vedla zvláště kolem termínu *transsubstanciacie*. Samozřejmost s jakou byl termín přijímán v dalším období zvláště kontrastuje s velkým váháním na koncilu. Termín tehdy za sebou ještě neměl dlouhou tradici a řada biskupů se zdráhala jej použít. Na druhou stranu bylo třeba nějak vymezit výraz „proměna“ (*conversio*), kterého se dovolávali i nekatoličtí teologové. Termín byl nakonec schválen, mimo jiné díky poukazu na to, že rovněž termín *homoousios* nebyl biblický, přesto dobře posloužil k obraně proti trinitárním herezím. Stejně jako *homoousios*, tak i *transsubstantiatio* se stalo zástavou pravověří. Termín sloužil k identifikaci protireformační

²⁴ Eckhard Lessing, Abendmahl, Bensheimer Hefte 72 – Ökumenische Studienhefte, Vandenhoeck –Ruprecht, Göttingen 1993, S. 6-9

²⁵ Celou šířku nepochopení se odkryje teprve tehdy, začneme-li se ptát, co každá tradice rozumí pod skutečností. Reformovaná tradice byla otevřenější pro novověký model skutečnosti, který přinesla přírodověda. Mostem mezi přírodovědou a světem víry byla účast Ducha Sv., který profánní skutečnosti propůjčoval novou dimenzi. Katolické a částečně luterské pojetí skutečnosti je stojí blíže fenomenologickým analýzám každodenního prožívání skutečnosti. Přirozená sakramentalita věcí je každodenní zkušeností tvora, který žije ze smyslu, nikoli z materiálu.

²⁶ Conc. Trid. Acta, hrsg. Görres-Gesellschaft, Bd. 5, 869 (citováno podle Schillebeeckx, 18-19)

²⁷ tamtéž.

²⁸ přehledné shrnutí vzniku, vývoje a konečné podoby Tridentického dogmatického textu o eucharistii podává Schillebeeckx, s. 18 - 26

²⁹ Conc. Trid. Acta, hrsg. Görres-Gesellschaft, Bd. 7, 187 (citováno podle Schillebeeckx, 25)

pozice. Samo slovo však zdaleka jednoznačné není a má natolik široké významové pole, (dnes jej uznávají často i protestantští teologové), že jeho výlučnost v tridentském smyslu již nelze držet. O co tedy přesně šlo Tridentu při volbě termínu *transubstantiatio*?

Evidentně o podržení eucharistické přítomnosti. Koncil nezavrhuje symbolický rozměr, nechce však celé dění redukovat pouze na symboliku. (Zwingli, Oekolampad)

Reálná přítomnost Krista byla se specificky eucharistickou přítomností identifikována teprve nedávno. Učinil tak teprve Duns Scottus³⁰, Existují totiž i neeucharistické formy Kristovy přítomnosti (při sdílení Slova, při shromáždění věřících v Kristově jménu atd.)

Schillebeeckx proto navrhuje rozlišovat v Tridentském dogmatu o eucharistii 3 roviny:³¹

1. existuje specifická eucharistická přítomnost Kristova, čili reálná přítomnost těla a krve Páně, která není pouze symbolická (proti Zwingimu) ani není pouze při svátostné komunikaci, nýbrž i před ní (totiž hned po konsekrační formuli) i po ní (živly zůstávají tělem Páně.) Toto zdůraznění chce vyjádřit jedinečnost tohoto druhu Kristovy přítomnosti
2. Takovou formu přítomnosti neumí Tridentský koncil myslet jinak než jako proměnění chleba a vína v tělo a krev Páně.
3. Tato proměna je podle koncilu trefně nazývána transsubstanciace.

Jde jednoznačně a primárně o podtržení jedinečnosti eucharistické přítomnosti, nikoli o transsubstanciaci. Učení o transsubstanciaci nechce k učení o reálné přítomnosti přidávat nic nového, tak že transsubstanciace = reálná přítomnost. Klade se nyní otázka, zda toto rovnítko je vnitřní nutností dogmatu nebo zda jde naopak o nutnost v tehdejší myšlenkovém rámci. (jinak nedokázali podržet specifika eucharistické přítomnosti). Pokud platí to druhé, je možné od termínu *transsubstantiatio* bez dogmatické újmy poodstoupit.

Pro Tridentinum platí, že popírá-li kdo transsubstanciaci, popírá i reálnou eucharistickou přítomnost. Jdou tak ve stopách Tomáše a Bonaventury, pro něž platí: „*Jelikož je taková přítomnost možná jedině cestou proměnění skutečnosti chleba ve skutečnost těla Kristova, proto musíme přijíma transsubstanciaci.*“³²

V Tridentinu je potřeba vidět dvě vrstvy. První – výpověď o *conversio*, proměna podstaty a druhá – celé aristotelské učení o substanti a akcidentech. Je pozoruhodné, že koncil se vědomě vyhýbal pojmům *akcidenty* a většinou místo nich užívá *species* (podoby, tvary – chleba a vína). Obecně se soudí, že učení o transsubstanciaci je dítětem aristotelské přírodní filosofie a metafyziky, tu jsme dnes již opustili, proto není důvod na pojmu *transsubstanciace* trvat. Tyto rychlé soudy, které si vystačí s jednoduchým zaškatulkováním však způsobují spíše neporozumění neboť neodpovídají zcela skutečnosti. Transsubstanciace je velmi podivná forma aristotelismu, např. Wiklef se proti transsubstanciaci staví právě kvůli aristotelské filosofii. Pravý aristotelismus nestrpí rozdělení substance a akcidentu, transsubstanciace je proto metafyzicky nemožná. K symbolickému výkladu Berengarovu se Wiklef kloní z důvodu, že substance chleba a vína zůstává a akcidenty chleba a vína nemohou zůstat stejné jinak než za předpokladu nezměněné substance. Trvání na transsubstanciaci bylo v pozdním středověku vedeno spíše biblickým smyslem pro eucharistickou reálnou přítomnost Kristovu. Ta však nebyla vyjádřitelná jinak než transsubstanciací, ačkoliv čistě filosoficky se jednalo o nesmysl. To, co na úrovni víry představuje zvláštní, eucharistickou přítomnost, to je ontologicky označováno proměnou bytí, transsubstanciací. Otázka dnes zní, vyžaduje tato rovina víry, které se (katolický) křesťan nemůže vzdát i ontologickou roviny,

³⁰ Je pozoruhodné, že se toto učení objevuje téměř ve stejné době jako učení o transsubstanciaci. Je více než pravděpodobné, že zde bude vnitřní souvislost. Specifikum transsubstanciace spočívá ve specifické Kristově přítomnosti.

³¹ E. Schillebeeckx, 29-30

³² Summa Th. III, q. 75, a. 4 (transsubstanciace) a. I (eucharistická přítomnost), Bonaventura, In IV Sent., d.II, pars I art unicus q. I-q.6 (de transsubstantione) (citováno podle Schillebeeckx, s. 33)

jak ji vyjadřuje transsubstanciace? Vždyť když se ptáme po identitě živlu po konsekraci „*co je to?*“, jistě již nemůžeme opovédět „chléb“. Již před proniknutím aristotelické ontologie mluvili teologové o „proměně podstaty“³³ Patrističtí, ale i karolinští teologové mysleli zcela evidentně ve směru skutečné proměny chleba, a to bez špetky aristotelismu. Řečtí otcové již staletí před latinským *transubstantiatio* mluvili o *trans-elemetatio*, *metastoeicheiosis*. Z Akt Tridentina zcela jasně vyplývá, že teologové mysleli v těchto tradičních intencích a vědomě se odvolávali na Jeronýma, Cypriána, Řehoře z Nyssy, Řehoře z Nazianzu, Basila Velikého, Augustina, Ireneu a na další.³⁴ Mohli proto konstatovat že „ačkoli je slovo *transubstantiatio* nového data, je podle víry a věcně (*fides et res*) přece velmi staré.“³⁵ I v prvních staletích šlo myšlení tímto směrem. Nejstarší západní liturgie užívají výrazů „*transformare*, *transfigurare*, *transfundere*, *transmutare*“, východní zase „*meta-poieisthai*, *metabállesthai*, *metarrythmidzesthai*, *metastoeicheuóusthai*“.³⁶

Přesto však způsob a kontext jakým stará církev tuto proměnu myslela byl poněkud odlišný od středověkého. To, co jsme na začátku v případě Augustina popsali jako převahu *signum* nad *res*, to platilo i pro chápání výše zmíněných termínů. Tělesné věci jsou tím čím jsou tak, že jsou ovládány vyššími, netělesnými mocnostmi. Proměna hmotné věci znamená, že přešla pod vládu jiné mocnosti.³⁷ Tak mluví otcové o tom, že Kristem, křesťanem je člověk, jehož tělo se dostalo pod vládu, do moci Božího Ducha.³⁸ Mimo to byly hmotné věci nahlíženy jakoby bez vlastností, neboť „mohou nabývat jakýchkoli vlastností podle toho jak bude Stvořitel chtít.“³⁹ V eucharistickém kontextu pak toto znamená, že Kristus bere chléb a víno do své moci a činí z něj své tělo a krev. Přivlastní si je jako tělo a krev. Právě termíny *metabállein*, *metapoiéin* odkazují lexikálně k této skutečnosti; proměnit tím, že je beru do své moci, přivlastňují si je.⁴⁰ Patristické pojetí proměny tak spočívá spíše na linii hypostatické unie inkarnace. To, co se pro středověkou teologii stalo spíše vedlejším problémem, sice že božská přirozenost Kristova, Logos je doprovodně (concomitanter) přítomná v eucharistii, to představovalo hlavní otázku pro řeckou teologii, neboť omilostnění bylo chápáno jako zbožštění. Jelikož Duch sestupuje na dary, jsou tyto vzaty Logem do vlastnictví stejně tak, jako si kdysi prostřednictvím Ducha přivlastnil tělo zrozené z panny Marie. Eucharistická proměna stojí tedy v paralele k inkarnaci. Dary nabývají živoucí síly, která přechází na účastníky hostiny neboť ožívají tím jak jsou přivlastněny Logem (Kristem), prostřednictvím Ducha. Takto se mohou živly stát lékem nesmrtelnosti. (*farmakon athanasias*). Scholasticky řečeno: k transsubstanciaci dochází cestou de-susbtancializace (živly ztrácí své vlastnosti tím jak nabývají novou identitu ve vlastnictví logu.)⁴¹ Zcela zjevně se zde jedná o nearistotelické pojetí transsubstanciace.⁴²

Přesto, že biblicismus měl ve středověku jinou podobu než v reformaci, je možné, že to byly právě biblické ozvuky, které nakonec k prosazení termínu *transubstantiatio* vedly. Středověký teolog téměř automaticky myslel v latinských biblických citátech. V modlitbě

³³ DS 700, 784 a 802). Odkazy k bohaté sekundární literatuře viz Schillebeeckx, s. 46, pozn 84.

³⁴ Conc. Trid. Acta, Bd. 5, 874, 884, 915 a 944, Bd. 7, 163

³⁵ Conc. Trid. Acta, Bd. 5, 945

³⁶ prameny viz Schillebeeckx, s. 46, pozn 84. Jako příklad citát z Theodora z Mopsuestie. „Kristus neřekl: toto jest symbol mé krve, nýbrž: toto je má krev; jde o proměnu vína.“ Schillebeeckx, 46

³⁷ Betz J., Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I, 1, Freiburg 1955, 300-318

³⁸ Ireneus, Adv. Haereses, V, 9,3; (citováno podle Schillebeeckx, 47)

³⁹ Origenes, Contra Celsum, 3, 41 (citováno podle Schillebeeckx, 47)

⁴⁰ ne náhodou jdou tímto směrem úvahy moderních katolických teologů, kteří místo termínu *transsubstanciace* navrhuji např. termín *transsignifikace*. Také Pannenberg užívá výstižného příkladu běžného papíru, který se podpisem najednou stává povolením. (Pannenberg, ST III 332)

⁴¹ E. Schillebeeckx, 48

⁴² Není bez zajímavosti, že v 17. stol. také řecká církev uzákonila nepatristický termín *metaousios*, čili překlad latinského *transubstantiatio*, ačkoli zcela zjevně v pozadí nestál žádný aristotelismus, nýbrž spíše stará východní teologie.

Páně u Mat. 6, 11 „chléb náš vezdejší dej nám dnes“ totiž v latinské verzi stojí „*panis supersubstantialis*“ (překlad řeckého *epi-ousion*). Skutečně, jak uvádí Schillebeeckx, jeden z biskupů (Johannes Fonseca) na Tridentském koncilu prohlásil, že popírání transsubstanciacie by bylo herezí, jelikož se proviňuje proti prosbě Otčenáše „*da nobis panem supersubstantialem*“⁴³ Ukazuje se, že termín substance má v západní teologii mnohem delší živé dějiny než od aristotelismu 13. století. Ten přispěl v mnoha ohledech spíše ke zmatení, protože starší intence často překryl. V křesťanské tradici však pojem *substance* znamenal v běžném úzu asi tolik, co skutečnost. Nebyl chápán jak protiklad vůči akcidentu, nýbrž jako protiklad vůči zdání nebo abstraktnosti.⁴⁴ Termín *substantia* však byl užíván i v úzu více dogmaticky odborném a sice v souvislosti s trinitárními a christologickými spory v patristice. Trinitární formulace *mia ousia kai treis hypostaseis*, která v latině byla čtena jako *una substantia et tres personae*, vedla často ke směšování obou významů. Aristotelská filosofie pak k tomu dále přispěla rozlišováním mezi *substantia prima* (*ousia próté*) – tedy konkrétní (s věcí srostlou) skutečností a mezi *substantia secunda*, jakousi abstraktní, formalizovanou skutečností, nazývanou taky *essentia* nebo *quidditas*. Výsledkem těchto nejasností bylo poměrně jasné teologické užívání pojmu *substantia* ve smyslu ne-duchovní (v opozici vůči pojmu *persona*), konkrétní skutečnosti.

S rychlým rozvojem přírodních věd a filosofie v novověku a zvláště v moderně začíná nový problém s kategorií substance.⁴⁵ Kvantová fyzika jasně ukázala, že termín substance nemůžeme užívat pro žádnou materiální skutečnost, nanejvýš jako formu energetického kvanta. Pojem substance doznal určité míry antropologizace a postupně začal oproti dosavadní tradici nabývat personálních rysů. Katolická teologie pak pod tímto tlakem dospěla k proměně chápání transsubstanciacie. Řeč o fyzikální změně nejprve nahrazuje mluvením o proměně metafyzické. Zvláště Kantovo rozdělování skutečnosti fenomenální a noumenální došlo uplatnění, když aristotelské názvosloví o proměně substance a stálosti akcidentů bývalo nahrazováno proměnou noumena, skutečné reality a ponecháním fenoménů. Pomohla zde teologická úvaha, že věci jsou nikoli tím, čím jsou pro naše smyslové orgány, nýbrž tím, co znamenají pro Krista.⁴⁶ Zůstala však nejasnost, totiž v jakém smyslu je totiž substance, resp. noumenon „za“.⁴⁷ Tuto dualitu se podařilo překonat až na základě nového, existenciálně-fenomenologického paradigmatu v antropologii. Určitý mezikrok však v 50. letech učinil Belgičan A. Vanneste, který zcela rezignuje na dualitu substance – akcident, noumenon – noumenon, podržel však výše zmíněnou dualitu toho, jak vnímáme věci my a jak je vnímá Stvořitel. Konsekventní teologie stvoření musí mít pojem skutečnosti právě takový, aby se kryl s Božím pohledem na věci, jeho intencí.⁴⁸

Zajímavý impuls poskytl Leo Scheffczyk.⁴⁹ Vychází z biblického učení o stvoření, kde je do spásy zahrnut i tělesný rozměr. Látkové bytí věcí je podle něj v bibli symbolem duchovních skutečností. Jako vrcholnou manifestaci tohoto chápání uvádí inkarnaci, kdy

⁴³ E. Schillebeeckx, 49-50

⁴⁴ Tak např. Vulgátou odchovaný středověký křesťan četl v listu Židům 11,1, že víra jest nadějných věcí *substantia*. (jak přesně překládají ještě i kraličtí)

⁴⁵ Ať je to ve filosofii Kantova kritika představy nějaké skutečnosti mimo fenomenální svět času a prostoru. (věc o sobě), Bergsonova obecná kritika západního substancialismu nebo fenomenologická kritika objektivit, kterou si nárokuje smysly vnímaná skutečnost.

⁴⁶ V katolické teologii tuto pozici pod vlivem Kanta a Bergsona zastupoval např. I de Baciocchi. Podobná myšlenka je populární zvláště v reformované teologii; totiž že věci nejsou v pravdě tím, jak se nám zdají, ale tím, za co je považuje, jak je určuje Bůh. (viz např. F. J. Leenhardt, *Ceci mon corps*, 31)

⁴⁷ Jednalo se o stejnou potíž jaká trápí kantovskou filosofii. Jak může být noumenon za věcí, když na ní nemůže v čase a prostoru působit, jelikož by propadlo kauzalitě a ztratila by noumenalitu. Není pak noumenon tolik, co pouhé nic? (K problému více viz např. R. Scrouton, *Kant, Odeon Argo*, 1996, Praha, 52 – 60)

⁴⁸ Schillebeeckx, 80

⁴⁹ L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im lichte der Eucharistie*, 156 – 179, in: *Sammelband: Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, hrsg. M. Schmaus, München 1960

lidská tělesnost nositelem, symbolem (spolu nesena, spolu vržena) Božího Syna. Stejně tak v eucharistii je látková substance pouhým symbolem, znakem. Skutečná transsubstanciace je proto transfigurací a transfinalizací.

Sílicí vliv fenomenologie přinesl nové a zásadní impulsy pro teologii eucharistie. Fenomenologická antropologie opouští starou dualitu duše a těla, subjektu a objektu a objevuje jednotu tělesnosti a niternosti. (Heidegger, Merlay-Ponty, aj.) Člověk je skutečnou subjektivitou pouze když je vždy již u (jiných) věcí a u (jiného) člověka. Být ve světě jako člověk, jako JÁ lze jen cestou sebezjevení v tělesnosti. Jen tímto způsobem vzniká pravá niternost. Není možné mluvit dualisticky, že tělo je symbolem nitra k němuž ukazuje, tato niternost se sama zjevuje ve viditelném, zůstává viditelně skryta. Má charakter zjevení – duality skrytého a zjevného. V lidském symbolickém jednání zakoušíme skutečnost samu, nemusíme teprve cestou znaku usuzovat na označovanou avšak nepřítomnou skutečnost. Pokud tento obrat v antropologii aplikujeme na svátosti, osvobozuje nás od lpění na věcném charakteru ve prospěch osobního rozměru setkání věřícího s Kristem. Touto cestou se vydal B. Welte⁵⁰. Jeho základní předpoklad tvoří přesvědčení, že osobní a duchovní vztahy jsou skutečnější než fyzicko-materiální. Proto je třeba na chléb a víno při eucharistii nahlížet z perspektivy osobních vztahů. Když se tážeme na to, co je určitá věc ve skutečnosti, tážeme se na smysl věci. Bytí věci proto spočívá v onom „mít smysl pro“.⁵¹ A bytí eucharistických darů proto spočívá ve smyslu, který jim nedává někdo libovolně, nýbrž uložil je Kristus. Tento smysl je proto rozhodující představuje závazné bytí živlů.

Jak se ukázalo, není aristotelská ontologie a vyjadřování bezprostředně spjata s dogmatem, je pouze myšlenkovou nádobou. Proto je pochopitelné, že změna paradigmatu ve prospěch relacionálního, existenciálního a subjektivního zakoušení skutečnosti vedla i k novým cestám, jak interpretovat transsubstanciaci. K podobnému závěru dochází i K. Rahner. Ani podle něj nejde primárně o vztah substance a akcidentu, nýbrž především o reálnou přítomnost Krista ve VP. Aristotelsko-tomistické učení, i když jeho názvosloví tridentská formulace užívá, nepředstavuje nezbytnou součást, ale pouhé logické vysvětlení skutečnosti, že je podáváno tělo Kristovo. Není to ontické vymezení, jedná se o logický aparát, užívající prostředků své doby.⁵²

Moderní katolická teologie rovněž začala hlouběji reflektovat posun, který způsobil Duns Scotus, který vyzdvihl eucharistickou přítomnost a ta pak byla po další staletí zdůrazňována. Objevila opět šíři Kristovy přítomnosti, jak ji zakoušela ranná církev a to jak ve slovu, tak v liturgii a dalším životě církve. Terminologické rozlišení mezi *da-sein* a mezi *ex-sistenciální* přítomností použil např. P. Schoonenberg k přesnějšímu vymezení osobní povahy Kristovy eucharistické přítomnosti.⁵³ Rozlišuje přítomnost prostorovou – prostý výskyt a přítomnost osobní. O tom, kterou formu při eucharistické slavnosti zakoušíme nás poučuje náboženská zkušenost. Nepoklekám před Kristem, který je kondenzovaný v hostii, nýbrž před Pánem samým, který se mi v hostii dává. Tak jako niternost druhého člověka zakouším spolu s jeho tělesností (výraz obličeje, barva hlasu, gesta, atd.), tak i Kristovu přítomnost zakouším v eucharistických darech. V pozadí této paralely stojí specifická teologie zjevení. Tak jako se nám nejhlubší nitro člověka a bližního ve svém odhalování vždy také skrývá, tak i skutečnost může být zakoušena jako neustále se odhalující a skrývající zjevení boží.⁵⁴

⁵⁰ Welte, B., Zum Verständnis der Eucharistie, in: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 459-467

⁵¹ Welte užívá příkladu chemické látky, která může být potravou nebo palivem nebo příkladu řeckého chrámu, který je něčím jiným pro antického Řeka, něčím jiným pro křesťana, který z chrámu mezitím učinil kostel a pro turistu. Chrám, říká Welte prodělal historickou transsubstanciaci. Pokud se změní onen „smysl pro“, změní se i bytí věci.

⁵² K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 1961, 357-385

⁵³ více odkazů E. Schillebeeckx, 74

⁵⁴ Schillebeeckx, 93 nn

Věřící člověk vnímá věci nejen tak, jak je člověk ve svém životě zakouší, jak je užívá, nýbrž jsou také každá svým způsobem božím zjevením. Člověk, který jako tělesný subjekt stojí uprostřed materiálního světa je takto středem světa a tedy také místem, kde boží zjevení může nalézt echo, komu se může zjevovat. A sice v tom jak a skrze to jak věci samy jsou. Taková teologie stvoření nepohrdá materialitou a tělesností, ovšem ani ji nepropadá jako jedinému a určujícímu rozměru naší existence. Každá věc může v určitém smyslu nést sakramentální rozměr. Živly ve VP jsou pouze velmi specifickým případem takového sakramentality.

Lidské osmyslování věcí stojí v pozadí veškeré jeho činnosti. Chléb a víno nejsou žádné surové materiály, jsou výsledkem lidské práce na základě udělení nového smyslu. Tento proces však může pokračovat dále. Tak jako stál materiál (pšenice, kvas, hrozny, atd.) ve službách vyššího smyslu (zde tělesného nasycení člověka, společenství stolu a sounáležitosti), tak může i tělesné syčení a lidská práce být součástí vyšší, svátostné roviny, která své živly čerpá z roviny kulturního produktu stejně jako kulturní produkt své živly čerpá z přírodního materiálu.

Osobní vztah k Pánu, který při přijímání vyjadřujeme má vpravdě anamnetický rozměr. *Anamnesis* je pravým pojmenováním symbolického rozměru, který eucharistickou slavnost konstituuje. Je to rozpomínání se na dějinnou událost na kříži nikoli jako na minulou, historickou událost, nýbrž v tom, nakolik věčně zůstává svým vnitřním smyslem, naplněním.

Eucharistie není žádný pouze subjektivní akt. To, že je odkázán na víru a na církve, neznamená že je jaksi neskutečný. Tak jako platí, že to, co je za myšlením se nedá myslet, tak platí, že to co je mimo víru, je ne-věřitelné.⁵⁵ Leda že bychom pak označili veškeré produkty lidské práce, tvořivosti a imaginace za neskutečné a subjektivní.⁵⁶

Doposud jsme zmiňovali převážně katolickou teologii nebo fenomenologii, co na problém symboliky ve VP říká protestantská scéna? Za příklad může sloužit podnětná pozice W. Pannenberg, který vidí cestu k většímu ekumenickému porozumění právě ve vyjasnění symbolického charakteru svátostí. Podle něj již v současné diskusi není pochyb o proměně živlů, neboť svátostně udílené živly jsou označovány jako tělo Kristovo. Chléb nezůstává chlebem, to je zcela zjevné. Popírání této skutečnosti v některých extrémních evangelikálních kruzích pouze svědčí o materiálně-primitivním a jednorozměrném chápání skutečnosti, které je nepřiměřené nejen řeči teologické, nýbrž i spouště jiných okruhů lidské činnosti jako je umění, hra, vtip, divadelní představení apod. Sporným bodem zůstává, jak této proměně rozumět.

Jak bylo výše naznačeno, klíčovou myšlenkovou figurou, kolem které se dodnes hlavní spory vedou, je učení o transsubstanciaci. Pro správné pochopení není ani tak rozhodující obrat *tělo mé* ani sloveso *jest*, nýbrž ukazovací zájmeno *toto*. Označovaný chléb tím dostává novou identitu, zájmenem je vymezen vztah ke skutečnosti Kristovy osoby.⁵⁷ Znamení a označovaná skutečnost však mohou být v různě intenzivním vztahu, poznamenává Pannenberg.⁵⁸ Od poměrně volné souvislosti, kde nárok na identifikaci jednoho s druhým možno vznášet jen velmi obtížně, např. ukazatel cesty ve vztahu k cíli až po vztah identity, kde oddělování jednoho od druhého ani není možné. Pannenberg uvádí příklad ranních červánků, které v sobě

⁵⁵ Tato formulace vychází z francouzského dicta „*un au-dela de la pensée est impensable*“ neboli „*un au-dela de la foi est incroyable*.“ (Schillebeckx, 105, pozn. 56)

⁵⁶ Člověk žije ve svém polidštělém světě a z něj je třeba vycházet i při výpovědích víry. Odvolávat se na skutečnost jak je na rozdíl od toho jak se nám zdá je zcela nepřípadné. Přesto, že biologicky není mezi zřádkem dobytka a lidskou hostinou žádný rozdíl, každý z nás zásadní rozdíl cítí. (už jen proto, že se o někom, kdo to necítí vyjadřujeme, že se chová jako dobytek). Stejně tak výpověď fyzika či chemika je pro charakter eucharistie zcela irelevantní.

⁵⁷ Nemluví se o *sarx*, nýbrž o *sóma*. Je tedy relevantní mluvit spíše o osobě, skutečnosti či celku než o těle s masivními materiálními konotacemi.

⁵⁸ Pannenberg, ST III, 332

ohlašují nový den takovým způsobem, že to není možné oddělit. V NZ zvěsti bychom mohli ukázat na přicházející a již přítomné království.⁵⁹ Právě tuto těsnou formu symbolického myšlení chce podle Pannenbergova sdělit učení o transsubstanciaci a odkazuje nás na každodenní události, kde myšlenkové schéma transsubstanciace zažíváme. (viz již zmíněné červánky nebo papír, který se podpisem stává povolením a mění tak zcela svou identitu). Transsubstanciace je dnes nevhodný termín v tom smyslu, nakolik evokuje nerelacionální a substanční charakter skutečnosti. Pokud je bytnost věci dána spíše jejími vztahy, pak nové kontexty a nové zařazení odhaluje i novou identitu a bytnost.⁶⁰ Transsubstanciace je tak transfigurací, transfinalizací i transsignifikací.

Jak je vidět, spor o svátosti se vede na různých frontách a v různých souvislostech, pokus tematizovat jej z pohledu symbolického myšlení umožňuje nahlédnout bariéry vzájemného nepochopení jako nedostatečný smysl pro vícedimenzionalitu jazyka a skutečnosti. Ukazuje se, že celý spor není pouze věcí pochybných fines v oblasti dějin dogmatu či sakramentologie, nýbrž vyzývá nás k novému promýšlení křesťanského vztahu ke skutečnosti a k adekvátnímu užívání náboženského jazyka.

⁵⁹ podobnou klasifikaci provádí Tillich, když rozlišuje znak a symbol, přičemž rozdíl nalézá opět v míře identity obou pólů. Příkladem znaku mu je např. červené světlo na křižovatce, symbolu naopak vlajka. (P. Tillich, *Theology of Culture*, kap. O symbolu)

⁶⁰ v jazykové rovině této skutečnosti odpovídá strukturalistický pohled na jazyk, kdy identita a význam termínu je dán sítí jeho vztahů, hraničním polem nejbližších významových jednotek.

Seznam použité literatury:

- Skowronek, A.**, Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1971 (Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs, Marxen, Gogarten, Tillich, Stählin, Althaus, Trillhaas, Käsemann, Cullmann, Jeremias a Kümmel)
- Rahner, K.**, Theology of Symbol, Theological Investigations IV, Crossroad New York 1972 p.221-252
- Ricoeur, P.**, Život, pravda, symbol, Oikúmené 1993, Symbol a mýtus (161- 167), TRE, Walter de Gruyter, Berlin – New York, Band 1 1977, **Abendmahl III/1**, S. 58-79; **Sakramente I,II**, Band 29 1998, S.663 – 695
- DS; Conc. Trid. Acta, hrsg. Görres-Gesellschaft 1956
- Wenz, G.**, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt, 1988
- Lessing, E.**, Abendmahl, Bensheimer Hefte 72 – Ökumenische Studienhefte, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen 1993
- Macquarrie, J.**, A Guide to the Sacraments, SCM Press LTD, 1997, London
- Faber, Eva-Maria**, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002
- Pannenberg, Wolfhart**, Systematische Theologie III, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen, 1988
- Schillebeeckx, Edward**, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, St.Benno-Verlag gmbh Leipzig, 1970
- Marshall, I. Howard**, Last Supper and Lord's Supper, The Paternoster Press, Carlisle 1993
- Leenhardt, F. J.**, Le sacrement de la Sainte Cene, Neuchatel 1948,
- Leenhardt, F.J.**, Ceci est mon corps (Cahiers théol. 37), Neuchatel, Paris 1955
- Scrouton, R.**, Kant, Odeon Argo, 1996, Praha
- Scheffczyk, L.**, Die materielle Welt im lichte der Eucharistie, 156 – 179, in: Sammelband: Aktuelle Fragen zur Eucharistie, hrsg. M. Schmaus, München 1960
- Berghof, L.**, Dějiny dogmatu, Návrat domů, Praha 2003
- Adam, A.**, Lehrbuch der Dogmengeschichte I-II, Gütersloher Verlagshaus, 1981
- Betz, J.**, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I, 1, Freiburg 1955, 300-318
- Welte, B.**, Zum Verständnis der Eucharistie, in: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 459-467
- Tillich, P.**, Theology of Culture, New York, Galaxy Book 1964