

EUCHARISTIE A PRVNÍ KŘEŠŤANÉ

BRATR EMIL Z TAIZÉ

I. Úvod

Znalec prvokřesťanských spisů jednou zjistil, že teprve v 9. století vznikla kniha o eucharistii.¹ I když první křesťané často odkazují na eucharistii a přisuzují jí velký význam, nebylo na toto téma samostatně sepsáno žádné dílo. Pokud si položíme otázku, proč tomu tak je, dojdeme k zajímavému úsudku: generace neuvažovaly o eucharistii nikdy izolovaně. Byla vždy spojována s tajemstvím víry v jeho celistvosti a současně tvořila jeho obsah. První křesťané v ní nalézají „celé tajemství víry“. Pokud se o něčem diskutovalo, odkazovalo se na eucharistii jako na opěrný bod, aby se ukázalo, co je a není podstatné. Proto říká ve 2. století Irenej z Lyonu: „Naše učení je v souladu s eucharistií a eucharistie potvrzuje naše učení“ (Iren. haer. IV,18,5)².

Pokud se budeme zajímat o chápání eucharistie u prvních křesťanů, objevíme, jak úzce bylo spojeno eucharistické tajemství s jejich životem a vírou. Ozřejmíme je třemi příklady.

Eucharistie vyjadřuje dobrotu stvoření

Když se velký lyonský biskup střetával s duchovními proudy, které pohrdaly viditelným světem a spatřovaly v něm výsledek úpadku, viděl v eucharistii potvrzení toho, že stvoření je dobré. Jak by bylo možné pochybovat o tom, že svět je dobrý – píše Irenej – když Ježíš vzal „*chléb pocházející ze stvoření, vzdal díky a řekl: ‚Toto jest mé tělo‘ (Mt 26,26 par). A zrovna tak vyznal, že kalich, který pochází z pro nás určeného stvoření, je jeho krvi*“ (Iren. haer. IV,17,5). Eucharistie neospravedlňuje žádné pohrdání stvořením. Naopak: eucharistie potvrzuje důstojnost stvoření.

Eucharistie říká, že moje tělo má budoucnost

Irenej si bere na pomoc eucharistii, když chce postavit víru ve vzkříšení těla na pevný základ. Ve starověku se křesťanům kvůli této víře posmívali. Ti, kteří se nad ně vyvyšovali, pokládali sami sebe za „skutečně duchovní lidi“. Tato diskuse se dotýká podstaty víry v Krista a křesťanského obrazu Boha. Stejně tak jde ale o křesťanský obraz člověka a o význam sdílení života s Bohem. Abychom

¹ A.G. Hamman, *La Messe et sa catéchèse chez les Pères de l'Eglise, Etudes patristiques*, Beauchesne.

² Všechny Irenejovy citáty jsou překlady převzaty z řady *Fontes Christiani: Irenäus von Lyon: Adversus Haereses*. Kniha 4, Freiburg 1997 (*Fontes Christiani* 8,4).

pochopili, o co se skutečně jedná, musíme porozumět, že vzkříšené tělo není záležitostí molekul. Pavel, který silně zdůrazňoval vzkříšení těla, věděl, že všechno bude proměněno: „A co zaséváš, není tělo, které vzejde, nýbrž holé zrno, ať už pšenice nebo nějaké jiné rostliny“ (1 Kor 15, 37). Existuje tedy nové tělo, tělo slávy, a tím i rozchod s tím, co bylo; navzdory tomu by se mělo hovořit o kontinuitě, protože rostlina nebo klas pochází ze setby.

U Boha je prostor pro naše osobní dějiny

Tělo, to je osoba v jejím vlastním příběhu³. Víra ve vzkříšeného Krista, v Krista, který se od chvíle, kdy vystoupil na nebesa se svým oslaveným tělem, navždy spojil s Bohem, bránila prvním křesťanům považovat jeho život na zemi za pouhou zastávku. Jeho lidský život měl pro ně neustálý význam. Víra ve vzkříšení těla je proto vedla k poznání, že v Bohu je osobní cesta jednotlivce přijímána, že v něm je prostor pro intimitu a jedinečnost každého lidského života do té míry, do jaké je slučitelný s láskou. Tato víra vypovídá o věčném životě s Bohem, který neničí lidské. Ani nejdokonalejší spojení s Bohem, jaké si dokážeme představit, není na úkor naší jinakosti a výjimečnosti. Tato víra k nám rovněž hovoří o Bohu, který nás na věčnosti bude volat naším jménem, a říká nám, že můžeme stejně jednat s našimi bratry a sestrami. Ty, které jsme milovali, opět nalezneme.

Živen prvokřesťanskou vírou mohl Dostojevskij napsat na závěr Bratří Karamazových: „*Určitě vstaneme z mrtvých, určitě se opět shledáme a radostně si budeme navzájem vyprávět o všem, co jsme prožili.*“

Láska má tedy smysl. Odmítat vzkříšení těla by směřovalo k pokřivení Boha evangelia a jeho záměru s lidmi. Neboť tento Bůh nejen toleruje naši jinakost, ale touží po ní, podporuje ji a otevírá jí budoucnost. O tom všem byl Irenej přesvědčen: „*Jak jenom mohou říkat, že je maso určeno k porušení a nemá podíl na životě, když je živeno tělem a krví Páně?*“ (Iren. haer. IV, 18,5).

Život Vzkříšeného se nedotýká skrze eucharistii jen našeho ducha. Neprochází sluchem jako myšlenka, ale tato potrava končí skutečně v našem těle. Irenej podtrhuje: „*Přinášíme mu, co mu patří, přičemž stejně kážeme o společenství a jednotě. Neboť tak jako již není pozemský chléb běžným chlebem ale eucharistií, sestávající ze dvou prvků v okamžiku, když je vzýván Bůh, a kvůli onomu vzývání, tak již nejsou naše těla porušitelná, pokud se účastní eucharistie, protože mají navždy naději ve zmrtvýchvstání.*“ (Iren. haer. IV,18,5).

Rozpoznat, k čemu je stvoření povoláno

Účast na eucharistii se tak stává hlásáním (zvěstováním), které dává na srozuměnou, že svět má smysl. Ve světle eucharistie poznává věřící, že stvoření není povoláno ke smrti, ale k proměnění, protože eucharistie slaví vítězství života. Samozřejmě musíme projít smrtí – ta je místem naší proměny; ale do

³ „Moje tělo není ani věc ani nástroj. Moje tělo jsem já sám ve světě, já pro druhé“ O. Clément, Corps de mort, corps de gloire, S. 10.

křesťana bylo zaseto semeno, které označil Irenejův předchůdce, Ignác z Antiochie, ve vztahu k eucharistii za „*lék nesmrtelnosti a protijed, který zabraňuje smrti*“⁴.

Když přijímáme v eucharistii tělo Kristovo, jeho život jako Vzkříšeného, potom se necháme přijmout v prostoru, v němž už neexistuje smrt.

Eucharistie a sociální odpovědnost

Třetí příklad nám umožní poznat, jak je eucharistie spojena se životem v jeho celistvosti: přiblížit se eucharistickému stolu znamenalo pro první křesťany uvědomit si svoji sociální odpovědnost. Když se stáváme skrze eucharistii tělem Kristovým, když jsme skutečnými údy, které k sobě patří, nemůžeme se již chovat tak, jako kdybychom neměli nic společného s potřebnými. Proto vznikla u prvních křesťanů tradice nosit dar chudým, když se přistupovalo k eucharistii (později dostala podobu sbírky).

Poznáváme, že v křesťanství vede každá pravá mystika ke konkrétnímu jednání. Vidíme, jak Cyprián ve 3. století „*spílá úctyhodné matroně, která nepřinesla na mši žádný dar: „Tvoje oči, které jsou potřeny černým líčidlem, zahaleny do temné noci, vůbec nevidí potřebného a chudého. Myslíš, že slaviš ve svém blahobytu a bohatství den Páně, ačkoliv nedbáš na obětní krabici a přicházíš do domu Páně bez obětního daru a bereš díl oběti, který přinesl chudý?”*“ (Cypr. elem. 15)⁵.

P. Hamman, který shromáždil materiál k této otázce, ukázal, jak „*eucharistie vyvolala v součinnosti s charitou od počátku křesťanství četné sociální iniciativy v obcích: bezplatná jídla pro chudší členy a rozdělování materiální podpory. To všechno konkretizovalo svátost lásky k bližnímu.*“⁶

Jan Chrysostomos rozpoznává v každém setkání s potřebnými a v každém pokusu jim pomoci stejnou skutečnost jako v eucharistii: „*Oltář stojí všude, na všech rozích ulic, na všech náměstích.*“ Není náhoda, když se v 25. kapitole u Matouše v souvislosti s eucharistií píše: „*Pojďte, požehnání mého otce, ujměte se království, které je vám připraveno.... Neboť jsem hladověl a dali jste mi jíst; žíznul jsem a dali jste mi napít.*“ V setkání s hladovým, pocestným, nemocným nebo vězněným jde o tak říkajíc „*svátostnou Ježíšovu přítomnost*“.⁷

Irenejovi nechybí „eucharistické povědomí“. Jeden z jeho komentátorů píše: „*U stolu Páně si uvědomujeme, že On, který nic nepotřebuje a s námi se dělí o své dary proto, abychom mu něco mohli dát, očekává od nás všechno, když se s ním setkáváme v našich bratřích a sestřích.*“⁸

⁴ Ignatius von Antiochien: An die Epheser 20,2. In: Ritter, A.M. (Hrsg.): Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn 1994 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 1), S. 18.

⁵ Cyprian: Über gute Werke und Almosen. In: Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate. Sämtliche Schriften. Band 1, Kempten 1918 (Bibliothek der Kirchenväter 34), S. 272.

⁶ Hamman, La Messe, S. 132.

⁷ Clément, Corps de mort et de gloire, S. 62.

⁸ M. Jourjon, Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Eglise ancienne, S. 79-80.

Tyto tři příklady ukazují rozsah, v jakém je eucharistie svázána s celou vírou a životem. Pomohou nám jít ještě o krok dál. V prvotní církvi se eucharistie někdy zobrazovala pomocí určitých biblických citátů, které současně napadají obětní praxi a přesto v nich nechybí slovo „obět“.

II. Co se líbí Bohu

K vysvětlení eucharistie se v prvotní církvi se zvláštní oblibou používal text proroka Malachiáše: „*Na každém místě budou přinášet mému jménu kadidlo a čisté obětní dary.*“ (1, 11)⁹.

Na konci první kapitoly jsme napsali, že eucharistie byla prezentována sbírkou textů nepřátelských k obětem. Nyní stojíme před textem, který hovoří pozitivně o obětním daru. Nejde zde o vnitřní rozpor? V žádném případě, jak uvidíme.

Slovo „čistý“ se v kontextu oběti běžně vztahuje na kvalitu přinášené oběti, například na zvíře bez vady. Může se vztahovat i na čistotu obětujících. Když je ale citován tento text, jako například v *Didache* (pravděpodobně sepsané mezi roky 80 a 140 po Kristu, nazývané také *Učení dvanácti apoštolů*), nalezneme následující: „*Když se sejdete o dnu Páně, lámejte chléb a vzdávejte díky, po té, co jste před tím vyznali svoje přestoupení, aby vaše oběť byla čistá. Ať s vámi není nikdo, kdo není v jednotě se svým bližním, dokud se s ním neusmíří, aby vaše oběť nebyla nečistá.*“ (Did. 14,1-2)¹⁰

Slova „čistý“ a „obět“ jsou zde použita v kontextu skutečného života, v kontextu lidských vztahů a specifičtěji v souvislosti s usmířením. Co se Bohu líbí, nejsou zvířecí oběti – Irenej a Cyprian rozvíjejí na toto téma krutou ironii. Bohu se líbí, když vidí muže a ženy, kteří se scházejí a navzájem si odpouštějí. „*Vše naznačuje, že skrze vyznání chyb a odpuštění bratrovi nebo sestře – aby se pak lámáním chleba děkovalo Bohu – se nedělní shromáždění stává obětí.*“ (M. Jourjon).

Je to samotné shromáždění, místo lásky a odpuštění, které vytváří oběť a oblažuje Boží srdce. Bylo by jednoduché rozšířit toto chápání dokonalé oběti na všechna dosavadní hlediska.

Když se vytvoří společenství mužů a žen, plných důvěry a naděje, schopných radosti ze života a poznání zdroje své radosti, schopných se navzájem milovat, navzájem si odpustit a rozdělit se s potřebným, potom ztělesňuje takové společenství to, co se Bohu líbí.

III. Hádanka v Římské říši

Spojení víry a života, které se snažíme tímto líčením zdůraznit, je bezesporu příčinou, proč křesťané naráželi na nepochopení u svých vrstevníků v Římské říši. Jistě přispívaly i jiné důvody, z nichž

⁹ Uvádím zde obdivuhodnou analýzu tohoto textu od M. Jourjon, *Les sacrements de la liberté*, S. 15-17.

¹⁰ *Lehre der Zwölf Apostel. Text und Übersetzung.* In: *Didache (Zwölf-Apostel-Lehre)*, Freiburg 1991 (Fontes Christiani 1), S. 133.

některé souvisely s eucharistickou praxí k tomu, aby přetrvávala vůči křesťanům nedůvěra. Předně kolovaly zvěsti, které šířili protivníci křesťanské víry jistě ne bez postranního úmyslu: Když se křesťané sejdou, jedí něčí tělo! Rozšiřování takových smyšlených pomluv s úmyslem vzbuzovat strach, bylo zřejmě zacílené na odrazení vzrůstajícího počtu lidí, kteří se cítili být osloveni křesťanskou vírou. K této výčitce se přidalo ještě nařčení nemorálnosti, které křesťany zvláště zraňovalo. O co se opíralo? Zřejmě se setkávala shromáždění konaná v noci ze soboty na neděli s naprostým nepochopením. Slunce ještě nevzešlo a v jedné místnosti byly spolu muži i ženy, bohatí a chudí, páni i otroci. A všichni se navzájem objali! „Ano“, protestoval křesťan Athenagoras (2. stol), „*ale jen s jedním jediným polibkem*“.¹¹

A přece byl skutečný motiv k nedůvěře a samotné nenávisti, kterou v sobě Římané vůči křesťanům živili, hlubší než tyto pomluvy. Bylo jím především křesťany vytvářené sepjetí mezi náboženstvím a životem, mezi náboženstvím a pravdou. Takové spojení je nové a vede k jednání, které u druhých budí dojem, že je jimi pohrdáno. Víme, že první křesťané byli kritizováni za odmítání účasti na pohanských obřadech. Římanům záleželo na přítomnosti všech proto, že zajišťovali blaho města. Nedbale prováděné rituály mohly přivolat na všechny nejrůznější zlo jako například nemoci nebo válku v říši. Tendence připisovat určité pohromy, které se v říši udály, na vrub křesťanům, hned tak brzy nezmizely. Křesťanství se zdálo netolerantním v době, kdy se převažující ethos římského *establishmentu* prvního a druhého století zaměřoval na to, aby udělal prostor všem náboženským proudům¹². Krystalizovaly dva zřetelně rozdílné náboženské koncepty. Jeden staví na ceremoniích, zvyklostech, ritech. Nejde o víru v pravost té či oné praxe, o otázku, jak by mohla měnit něčí jednání. Proti němu stojí křesťanské přesvědčení, které je vyjádřeno v následujících Tertuliánových slovech: „*Kristus sám sebe označil za pravdu a ne za zvyk*“ (De virg. Vel., I, 2).

Křesťanům neumožňuje zásadní spojení náboženství a života, náboženství a pravdy žádný kompromis. Římané považují toto chování za aroganci a prudce reagují.

Nedůvěru vůči křesťanům dokumentuje dopis římského úředníka, který je datován kolem roku 112. Plinius mladší byl guvernérem římské provincie (Pontu a Bithynie na severovýchodě Malé Asie). Ví o křesťanech, kteří žijí v jím spravované provincii. Co si má o nich myslet? Jsou nebezpeční: Neví a ptá se sebe sama, jak se má vůči nim zachovat. Proto píše císaři Trajánovi v naději, že on mu dá potřebné pokyny. V jeho dopise se dočteme, co si dokázal zjistit o křesťanech: „*Scházejí se zpravidla ve stanovený den před východem slunce a pějí chválu Kristu jako svému Bohu... Potom mají ve zvyku se rozejít a (později) se zase sejt k jídlu, ovšem ke zcela běžnému a nevinnému...*“¹³

¹¹ Srov. Histoire du Christianisme, vol. 1, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch et L. Pietri et al., S. 246 s nejdůležitějšími důkazy.

¹² Srov.: Jozef van Beeck, SJ, The Worship of Christians in Pliny's Letter, Studia Liturgica 18, 1988.

¹³ Plinius der Jüngere: Briefe X, 96,7. In: Ritter, Alte Kirche, S. 15.

V tomto textu narážíme opět na stopu pověstí o pokrmu křesťanů. Pliniovi špioni nezpozorovali žádné kanibalistické praktiky! Mimo to se dozvídáme, že křesťané měli zvyk scházet se ve stanovený den v týdnu. Zůstaňme chvíli u tohoto bodu.

Osmý den

Tento zvláštní den, který Římané nazývali dnem slunce (anglicky nebo německy se dodnes tento den takto nazývá: „Sunday“, „Sonntag“), křesťané druhého století jej nazývali „osmým dnem“. Tento den byla slavena eucharistie.

Židovský týden končil sobotou, sedmým dnem. Kristus vstal následující den z mrtvých. Ale tento den, který začal zmrtvýchvstáním, se nepodobal, jak věděli první křesťané, žádnému. Jeho sluncem je samotný Kristus. Nemůže proto mít západ slunce, protože Kristus již neumírá. Číslo osm patří věčnosti. Vysvětluje mimo jiné architekturu křtitelnic ve starověké církvi: musely být osmihranné, protože křestní vodou začíná věčný život, život Božího dítěte.

Justin, křesťan 2. století, nazývá tento den prvním i osmým. Ne prvním dnem týdne, ale prvním vůbec, protože uvádí novou epochu. Je to první den nového a definitivního věku. Není možné hovořit o prvním dnu a nebrat zřetel na stvoření světa. Justin takto postupuje a okamžitě jej spojuje se vzkříšením: „*V neděli máme proto všichni společné bohoslužebné shromáždění, protože to je první den, kdy Bůh proměnil temnotu a hmotu a tak stvořil svět; i náš Spasitel Ježíš Kristus vstal stejného dne z mrtvých....*“ (Iust. 1/2 apol. 67,7).¹⁴ Stvoření a zmrtvýchvstání zde není jednoduše položeno vedle sebe. Naopak, zmrtvýchvstání dává smysl všemu stvořenému. „*Neděle představuje okamžik stvoření, které je o Velikonocích opět přijímáno do nového stvoření, kde věčnost dává vzniknout času, aby jej nasměrovala na sebe.*“¹⁵

Otevřít se osmému dni znamená nechat se proniknout Božím stvořitelským voláním a jeho pozváním k novému stvoření a objevit, že svět nebyl stvořen pro smrt. Proto není náhodou, že osmý den, naše neděle, je slaven eucharistií. Eucharistie je místem paměti, která shrnuje smysl; říká nám odkud přicházíme: nejsme výsledkem slepé náhody, ale plánu plného lásky. V jejím úzkém spojení s tajemstvím zmrtvýchvstání dává eucharistie smysl dobrodružství lidstva. Zde „*přestává být lidstvo dobrodružstvím bez začátku a konce, přestává být stále se vinoucí látkou, která se stáčí sama kolem sebe. Ne, lidské dobrodružství je ukotveno ve stvořitelském činu a Kristovým zmrtvýchvstáním dochází svého cíle*“ (M. Jourjon).

¹⁴ Všechny citáty apologie Justina mučedníka jsou přejaty z překladu A. Rittera, Alte Kirche

¹⁵ Olivier Clément, Le dimanche et le Jour éternel. In: Verbum Caro 79, 1966, S. 99-124.

IV. Umění sjednocovat

Již jsme se setkali s Justinovým uvažováním. Narodil se v Palestině, ale žil v Římě. Justin nám podává nejobsáhlejší popis eucharistie tak, jak byla slavena v Římě kolem roku 150. Když si přečteme Justina, bez nesnáží poznáme strukturu eucharistie tak, jak ji známe. Nejprve jsou čtení. Tam, kde bychom hovořili o starozákonních a novozákonních čteních, píše Justin, že se předčítá „z pamětihodností apoštolů nebo z prorockých spisů“.

Všichni se navzájem zdraví políbením

Podívejme se nyní na to, co se děje na závěr těchto čtení, dříve než je přinášén chléb a kalich. Přesně v tomto okamžiku, jak píše Justin, „se navzájem zdravíme políbením (pokoje)“. Jaká je souvislost mezi tímto políbením a eucharistií? Proč se uskutečňuje bezprostředně před přinesením chleba a kalicha? Samozřejmě si vzpomeneme při tom na Ježíšova slova: *Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeněš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar.*“ (Mt 5,23-24).

Opět zde nacházíme velký význam odpuštění. První křesťané si uvědomovali, že se v eucharistii stávají jedním tělem. Zastávat tento názor a žít bez odpuštění by dělalo z eucharistie pouhou formalitu, bylo by ji odřezávalo od života. Ale právě eucharistií má proudit v tomto těle život lásky. To se děje, když se odpuštění dává a přijímá. Díky dávanému a přijímanému odpuštění je možné znovu budovat jednotu, která je ve společenství vždy tak křehká. Zase vidíme, jakou zpětnou vazbu nachází eucharistie v každodenním životě a zvláště v mezilidských vztazích.

Po políbení „je podáván předsedajícímu bratří chléb a kalich s vodou a směsí vody a vína. Bere je a chválí a velebí nebeského Otce skrze jméno Syna a Svatého ducha a pronáší dlouhé díkyčinění za to, že jsme těchto darů hodni“ (Iust. 1/2 apol. 65,3).

Předsedající

Proč je používán pojem předsedajícího? Stanislas Lyonnet SJ, který dlouho uvažoval o spojení eucharistie a životem v Písmu, nabízí následující vysvětlení: „Bylo by jednoduché ukázat, že se Nový zákon systematicky vyhýbal označení těch, které by bylo možno nazývat ‘služebníky’ tohoto kultu, pojmy, které byly používány židy a pohany pro ty, kteří měli odpovídající role. Místo toho použil celou řadu označení, která pojmenovávají hlavu společenství: episkopos neboli ‘dohlizitel’, presbyteros neboli ‘nejstarší’, hegumenos neboli ‘vůdce’, poimēn neboli ‘pastor’, proistamenos neboli ‘předsedající’. Jinak vyjádřeno je ten, kdo vede bohoslužbu křesťanské obce, její hlavou (...). Pojmy

hiereus neboli hierateuma (*latinsky: sacerdos neboli sacerdotium*) jsou rezervovány pro Krista a pro obec pokřtěných“.¹⁶

Patrně měl Justin podobný vhléd do věci. V prvotní církvi – a to je perspektiva, kterou znovu objevil 2. Vatikánský koncil – je slavení eucharistie dílem celé církve. Když církvev později opět začala používat kněžský slovník při označování svých nositelů úřadů, nešlo o znovupřijetí rituálního konceptu posvátného, k němuž bylo třeba prostředníků. Kristus zůstává jediným knězem. Ale některým svěřil úkol, aby oznamovali jeho přítomnost a – přesněji řečeno – ukazovali, že vše pochází od Krista. Cíl je tentýž: kněžství je sdíleno všemi. „*Ordinovaný úřad slouží všeobecnému kněžství, ne naopak.*“ Výkon kněžského úřadu „*nespočívá v celebrování ceremonií, ale k proměně reálného života, když je otevřen působení Ducha svatého a impulsům Božího života.*“¹⁷

Různí autoři ukázali, že v tomto smyslu zaujímá křesťanská víra „*subversivní postoj vůči náboženským rituálům*“. Svaté již není pojem pro odtrženou oblast. Ale pokud tomu tak je, můžeme položit otázku, proč mají křesťané chrámy, oltáře, rituály? Claude Geffré dává podnětnou odpověď, která zřejmě reflektuje praxi prvních křesťanů: „*...i když je pravda, že křesťanská víra je podle novozákonního řádu subversivní vůči náboženským rituálům, přece není možno se zcela oprostít od náboženského vyjádření posvátného. A přesně zde je křesťanství originální ve svém chápání 'posvátného': věci lze považovat za posvátné tak dlouho, dokud symbolizují posvěcení profánního. Tato symbolizace nachází nejdokonalejší vyjádření ve svátostných rituálech.*“¹⁸

Obejmout celé univerzum

Chléb a víno (a vodu, protože se v té době pilo víno pouze rozředěné vodou), které jsou přineseny představenému, reprezentují tedy celé univerzum.

„*Kristus zve k požití svého těla přesně v tom okamžiku, kdy podle židovské tradice vzdával ten, který předsedal paschální slavnosti, díky 'králi světa, který dal vyrůst chlebu ze země'. Stejným způsobem připravil kalich se svojí krví pro okamžik, kdy představený tento kalich žehnal a děkoval Pánu, který 'dal narůst plodu révy'. Církev tedy spatřovala ve své historii velmi brzy celé stvoření v eucharistickém chlebě a víně, protože Kristus je, jak říkal Pavel, současně prvorozený z mnoha bratří a prvorozený stvoření*“ (Olivier Clément).

Irenej výslovně rozvíjí tuto myšlenku: „*Ale i svým učedníkům poradil obětovat Bohu prvotiny jeho stvoření ne proto, že by na tom byl závislý, ale aby oni nebyli neplodní a nevděční. Vzal chléb, který pocházel ze stvoření, vzdal díky a řekl: 'Toto je moje tělo'.... A zrovna tak označil kalich, který pochází z pro nás určeného stvoření, za svojí krev a prohlásil, že se jedná o novou oběť nové*

¹⁶ Stanislas Lyonnet, *Eucharistie et Vie chrétienne*, Foi Vivante, S. 100.

¹⁷ A. Vanhoye, *Prêtres anciens et prêtre nouveau*, S. 345. Vanhoye vidí, že nebylo vždy zabráněno nebezpečí regrese (tedy nebezpečí dělat z křesťanského kněze nový typ starého kněze). Na poslední straně své knihy poznamenává, jak je obtížné zachovat autentickou křesťanskou perspektivu.

¹⁸ Claude Geffré. In : «La Maison Dieu» 142, 1980, S. 53.

smlouvy; církev ji přejala od apoštolů a přináší ji na celém světě Bohu, který živi nás, prvotiny svých darů v nové smlouvě.“

Je to, jakoby nám Irenej říká: „Hledte, jak se Ježíš ztotožňuje s chlebem a vínem. Stalo se jeho tělem a jeho krví. V něm se naplňuje vesmír.“

Ano, v tomto smyslu je celý vesmír již přítomen v tomto kousku chleba a v kalichu vína (prvotinách), vesmír, který není určen smrti nebo rozkladu, ale skrze něho je přijat a určen pro život, na který nemá smrt vliv. Když má dokonce neživý svět takovou budoucnost, v co víc mohou lidé doufat!

Eucharistie je pro ně voláním, poznat svoji budoucnost ve zmrtvýchvstalém Kristu, prvorozeném ve stvoření, prvorozeném z mrtvých (1 Kor 15, 20), začátku nového stvoření.

Na těchto textech je nápadná obdivuhodná Boží věrnost vůči jeho stvoření. Pro Ireneje neexistuje protiklad mezi stvořeným světem a životem na věčnosti v Bohu. Strach, že bude zaměněn život na tomto světě s věčným životem přinesl křesťanské víře značnou škodu. M. Blondel lituje: „*Obáváme se, abychom nezaměnili [lidské a božské], ale spíš bychom se měli obávat, že je nedostatečně spolu spojíme... Právě proto, že nechápeme, co znamená sjednocovat, vede to ke strachu ze záměny. Možná se život lidstva příliš často stáhl z křesťanství, protože jsme příliš často vytrhovali křesťanství z nejhlubší a nejvnitřnější lidské zkušenosti.*“¹⁹

Když pozvedl ve 2. století v Lyonu Irenej „*kalich, který zahrnuje všechny věci*“, věděl, že uskutečňuje umění sjednocení, které se nazývá eucharistií.

V. Od strachu k důvěře

Eucharistie je věcí vděčnosti. Řecké slovo *eucharistia* se dá přeložit jako díkůčinění. Když Justin popisuje modlitby představeného, hovoří o tom, že „*vzdává díky nakolik umí*“. Je pravdou, že věřící nepřináší obětní dar, jak říká Irenej, protože Bůh potřebuje naše dary, ale spíš proto, že my potřebujeme dávat. Tím, co dáváme, je především naše vděčnost při vzpomínce na dobrodiní Boha, který nám dal svého Syna. Když dáváme „*plní radosti*“, nechává nás tato vděčnost vejít do svobody Božích dětí. Být Božím dítětem znamená vědět, že jsme díky svobodnému Božímu obdarování těmi, kterými jsme. Irenej je zvláště citlivý na přechod od strachu otroka k důvěře dítěte, který je charakteristický pro Nový zákon. I když velmi dobře ví, co nového přišlo s Kristem, odvažuje se napsat: „*Oběti existují zde i onde, oběť v izraelském národě, oběť v církvi, obě se ovšem začaly zcela odlišovat, protože neobětují otroci ale svobodní*“ (Iren. haer. IV,18,2).

Irenej zná způsob oběti, která „*nese nezaměnitelné znamení svobody*“. Proto staví na úroveň starozákonního desátku to, co dávají ti, kteří „*dosáhli svobody; určili vše, co měli pro Pánovu*

¹⁹ Citováno u Henri de Lubac, Teilhard Posthume, Fayard, S. 54.

potřebu, a darovali radostně a velkoryse, a ne menší díl, protože měli naději na větší [obdarování] (Iren. haer. IV,18,2).

Budeme-li tento text číst pozorně, pochopíme, že dosáhnout svobody znamená vstoupit do svobody tím, že dáme všechno. Myšlenka desátku ještě příliš počítá s měřitelným a vypočitatelným darem. Je ještě příliš spojena s mentalitou otrocka. Kdo přijme svobodu, kterou daruje Bůh, vstupuje do úplné odevzdanosti bez počítání. Kdo slaví eucharistii, je povolán připojit se ke Kristu, Synu, v jeho elánu sebedarování Otci. To znamená nechat se vtáhnout do víru darování. Nacházíme zde opět perspektivu Janova evangelia. Víme, že v tomto evangeliu nalezneme na místě, kde bychom očekávali zprávu o poslední večeři, vyprávění o umývání nohou, po němž následují Ježíšova slova: „*Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás.*“

Jan nezatajuje eucharistii, ale dává přednost tomu, aby ukázal odkud pochází a co vytváří: svobodu Syna stát se pošetilou láskou otrokem, darovat všechno. A toto Synovo odhodlání se se může stát i naším odhodláním. Takto máme rozumět i slovům „*jak jsem já miloval vás*“: neukazují jen pouhý příklad, který můžeme následovat, ale zdroj, z něhož můžeme čerpat, zdroj, který se odkryje v každém, kdo přijme Krista v eucharistii.

Slavit eucharistii tedy znamená nebýt nevděčný. „*Přestáváme být neplodí a nevděční, z acharistoi [nevděčných] se stáváme eu-charistoi [vděční].*“²⁰

Slavení se ale neomezuje na dobré Boží stvoření zastoupené chlebem a vínem. Toto dobré stvoření je rovněž zraněným stvořením. V eucharistii se oslavuje i skutečnost, že Bůh svoje stvoření neopustil, že je uzdravil, že se od něho neodvrátil, dokonce když ukázalo svou nejhorší tvář. Je to stvoření, které je zraněno zlem, smrtí, našimi chybami, stvoření, které bylo uzdraveno a zachráněno – ne kouzlem, ale sebedarováním Krista, úplným nasazením Boha, zcela zvláštním způsobem v jeho Synu. „*Bylo za vás zapláceno výkupné...*“ píše Pavel (1 Kor 6, 20), aby umožnil pochopit, do jaké míry se Bůh sám vložil do našeho osvobození.

Slavení eucharistie je památka na tento čin. „Památka“ znamená v hlubokém, biblickém významu, že se tím stal tento čin realitou naší přítomnosti. Tak píše Justin o eucharistii „*jejíž slavení nařídil náš Pán Ježíš Kristu na památku (anamnēsis) svého utrpení, které snášel za ty, které očistil od každého hříchu. Chtěl totiž, abychom děkovali Bohu jak za to, že stvořil svět kvůli člověku se vším, co je v něm, tak za to, že nás osvobodil od hříchu v němž jsme žili (...), skrze toho, který se ze své vůle stal schopným utrpení*“²¹

Použili jsme slova „uzdravil“ tam, kde bychom byli bývali mohli použít slova „zachránil“. Skutečně jsou v některých jazycích zaměnitelná označení pro „zdraví“ a „spásu“. Slovo „uzdravil“ má

²⁰ L.-M. Chauvet, *Symbole et Sacrement*, S. 319.

²¹ Justin der Märtyrer: *Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kempten 1917 (Bibliothek der Kirchenväter 33), S. 61-62.

ale výhodu. Pomáhá nám pochopit důsledky Kristova jednání pro současnost, i když teď není ještě všechno, z toho co vykonal, zřejmé.

Stará eucharistická praxe, kterou najdeme v Římě, Kartágu a Alexandrii, ukazuje, jak velice si první křesťané uvědomovali, že křtem a eucharistií již vstoupili do spásy. V den prvního přijímání, který byl i dnem křtu, obdržel nový křesťan nejen posvěcený chléb a posvěcené víno, tělo a krev Krista, ale i kalich naplněný mlékem a medem. Jakoby se tímto způsobem chtělo ozřejmit, že pokřtěný vstoupil přijetím těla Zmrtvýchvstalého již do země zaslíbené, oplývající mlékem a medem.

VI. Pokrm eucharistického společenství

Dostali jsme se k okamžiku eucharistického přijímání. Justin zdůrazňuje – jasněji to není možné – že se nejedná o běžný pokrm: *Tyto věci nepovažujeme za obyčejný chléb a obyčejný nápoj, nýbrž jako Ježíše Krista našeho Spasitele, který se vtělil Božím slovem, měl tělo a krev kvůli naší spáse. Tak je podle našeho učení i onen pokrm tělem a krví vtěleného Ježíše, za něhož se děkovalo v modlitbě, která se na něho odvolává. Naše tělo a krev se živí tímto pokrmem podle této proměny.*“

Pro Justina, tak jako pro celou prvotní církev znamenalo tělo a krev osobu Zmrtvýchvstalého, jeho skutečnou a tajemnou přítomnost. U Řehoře Naziánského najdeme krásný text, který ukazuje, jak se stále více prohlubuje blízký vztah mezi Kristem a každým, kdo přijímá eucharistii. Každý pokrm, o který se dělíme, může být znamením přátelství. Ale Bůh chce jít dál. Nechce být jen hostem u společného stolu. Řehoř Naziánský se odvážil napsat, že se dostává „*tělo (...) do nejtěsnějšího spojení se svým zachráncem*“ (Greg. Nyss. or. catech. 37,1). Bylo správné zdůraznit odvážnost formulace. Některým mnichům neušel tento fakt. „*Říká se, že kartuziáni se po přijímání položí před chórovými lavicemi s hlavou podepřenou rukou, jako kdyby se pro ně v tomto okamžiku stávala skutečností tato inspirovaná slova: „Jeho levice je pod mou hlavou, jeho pravice mě objímá (Pís 2, 6).“*“²²

Toto je víra prvotní církve. Je to skutečně Vzkříšený, které se zpřítomňuje v eucharistii. Věří se doslovně. Ale křesťany v prvotní církvi méně zajímalo – na rozdíl od křesťanů některých staletí středověku – co se v chlebě a víně děje, jak se stanou tělem a krví Krista. Mnohem více je zajímalo, co se děje, když jeho tělo přijmeme²³, když se stáváme, živeni stejným chlebem, novou skutečností: tělem Kristovým. První křesťané zdůrazňovali tento moment s realismem, kterého se v následujících staletích některým nedostávalo. Eucharistie živí každého jednotlivce, ale zvláštním způsobem vyživuje celé Kristovo tělo a zapůjčuje mu svoji jednotu. Chápeme, proč si tato svátost vysloužila označení

²² Ghislain Lafont, *Eucharistie*, Cerf, 2001, S. 8-9.

²³ Postřehneme zázrak této svátosti, cíl jejího ustanovení, účinky, které má! Staneme se jedním jediným tělem, říká Písmo, údy jeho těla, paží jeho paže. To způsobuje pokrm, který nám on podává. Spojuje se s námi, aby se všichni stali jedno, jako tělo, které je spojeno s hlavou“ (Chrys.), citováno podle: H. de Lubac: *Katholizismus als Gemeinschaft*, 1943, S. 81.

eucharistické společenství. Stáváme se tím, koho přijímáme. Církev je, jak napsal Henri de Lubac velkým zázrakem eucharistie.

Poslyšme Augustina, který se pokouší objasnit novým křesťanům, že oni sami jsou Kristovým tělem: „*Vaše tajemství spočívá na Stolu Páně: ze Stolu Páně přijímáte vaše tajemství. Odpovídáte amen na to, co jste, a odpovědí to stvrzujete*“.²⁴

Tento postoj nelze dostatečně zdůraznit. Pokud chceme žít víru prvních křesťanů, musíme opustit individualismus a znovuobjevit smysl společenství. Jeden z nejlepších Augustinových komentátorů tohoto bodu nám nabízí závěr: „*Eucharistie není nikdy víc eucharistií, než když se ztělesňuje v podobě církve, a církev není nikdy více církví, než když se stává živou eucharistií*“.²⁵

frère Émile: l'eucharistie et les premiers chrétiens, LES CAHIERS DE TAIZÉ 7. c Ateliers et Preses de Taizé, 71250 Taizé, France, z němčiny přeložila Marie Oujezská.

²⁴ Augustinus: Sermon 272.

²⁵ L.-M. Chauvet, *L'Église fait l'Eucharistie ; L'Eucharistie fait l'Église*, in *Catéchèse*, dossier L'Eucharistie, no. 71, avril 1978, p. 178.