

T386 Teologie a symbol

READER #4

26.02.2013

Ústřední biblickou výpovědí je, že Bůh jedná ve světě a v dějinách – od prvního dne stvoření přes inkarnaci až ke stvoření nového nebe a nové země. Všechno stvoření pochází od Boha a k němu přivádí. Podle Tomáše Akvinského vystoupilo všechno bytí z Boha, z něho povstalo světlo, v němž vidíme jeho odraz. Slovem „Bůh“ označuje člověk nejvyšší, absolutní bytí, praobraz, z něhož pocházejí všechny obrazy a k němuž rovněž odkazují, přičemž on sám je nezobrazitelný. Člověk je *imago et similitudo Dei* (obraz a podobenství Boha). V Bohu, z něho a v něm „žijeme, pohybujeme se, jsme... Vždyť jsme jeho děti“, zvěstoval apoštol Pavel Atéňanům na Areopagu (Sk 17,28).

V Kristu, „druhém Adamovi“, se vyjevuje pravzor, podle kterého byl stvořen první člověk. Celé stvoření je ostatně Božím „obrazem“, protože on je vytvořil. Z tohoto hlediska je každý obraz „symbolem“, tj. obrazem, který má význam plynoucí z dvojí skutečnosti: jednak tím, že smysluplně vyzařuje z tohoto svého prapůvodu, jednak proto, že přes sebe opět odkazuje na smysl bytí.

Vlastní obraz a vlastní slovo nemohou myslícímu člověku stačit; člověk chce a musí být vnímán a oslovován někým druhým; naši existenci může legitimovat jen poslední, nejvyšší a absolutní Ty. Věřící člověk ví, že jeho vlastní obraz – jako ostatně všechny obrazy kolem něho – má smysl jen ve vztahu k praobrazu. Tak vystupují před námi všechny obrazy v Bibli – strom života a smrtonosný had, obětující pastýř a obětovaný beránek, pohár Božího hněvu a kalich spasení – zároveň ve světle i stínu praobrazu, jehož záři zrcadlí a zjevují a jehož nezměrnost zahalují.

Srovnáme-li příslušnou literaturu o pojmu „symbolu“, mate nás především množství vysvětlení a definic. Etymo-

logicky se slovo „symbol“ odvozuje z řečtiny: od *symballein*, tj. naházet na hromadu, spojit. Toto slovo tedy naznačuje syntézu, sjednocení a jednotnost něčeho dvojího. Podle F. Vonesena není symbol původně „symbolem něčeho“ (tj. něčeho jiného), nýbrž „symbolem z něčeho“ (tj. z několika protikladných částí). Poloviny rozlomeného prstenu, jejichž spojením si potomci dvou přátel mohli navzájem prokázat svou totožnost, jsou přesně vzato jen alegorií symbolu. Pouze na základě duchovního a duševního přátelství mohlo vzniknout také na něco hmotného vázané znamení tohoto přátelství. U všech symbolů, jichž antický jazykový úzus užíval, aby jimi označil nejrůznější věci – např. smlouvy v oblasti práva, tajná hesla ve válečnictví a v mysterijních sdruženích zasvěcenců, let ptáků sloužící věštbám orákula –, lze vždy rozpoznat společný základní význam, totiž spojení dvou prvků vzájemně protikladných, a přece k sobě podstatně patřících.

Výchozí řecké sloveso má však ještě další význam: srovnávat, vykládat, usuzovat. Tak užívali stoikové pojmu „symbol“, když v něčem spatřovali zastřený odkaz na filozofickou nebo teologickou pravdu. Filon Alexandrijský převzal tento „symbolický“, správněji alegorický způsob výkladu pro interpretaci Bible, a stal se tak vzorem alexandrijských exegetů, zejména Klementa Alexandrijského a Origena. Symbol je mu znamením a důkazem pravdy vyslovené v Písmu; skutečnost stvoření se vztahuje na skutečnost Stvořitele. Tak se v symbolu setkávají dva světy: to, co je v popředí, a to, co stojí za tím, fenomén a idea. Hlubinu a nepochopitelné pravdy nelze vysvětlit jinak než pomocí a ve smyslu analogie; symboly se jeví jako posvátná a ke spáse vedoucí znamení.

V moderním jazykovém úzu může symbol být jak *signum significativum*, tak i *signum representativum*: něco buď označuje, nebo reprezentuje. Význam symbolu nespočívá v něm samém, nýbrž ukazuje nad něj. Podle Goetha¹ jde o pravou symboliku všude tam, „kde něco zvláštního reprezentuje to, co je všeobecné, ne jako sen a stín, nýbrž jako živou-

cí okamžité zjevení nezbadatelného“. Pro náboženského člověka je symbol konkrétním fenoménem (ať již jde o symbol přírodní, jako např. holubice, či umělý, jako rovnoramenný trojúhelník), v němž se myšlenka božského a absolutního stává imanentní takovým způsobem, že ji symbol vyjadřuje zřetelněji, než by to mohla učinit slova.

Někteří filozofové vymezili významové pole symbolického ještě dále. Tak Cassirer rozumí symbolickou formou každou energii ducha, díky níž se nějaký duchovní významový obsah váže na konkrétní znamení a niterně se mu přivlastňuje; to znamená, že všechny formy našeho kulturního života jsou symbolické. Cassirer by dokonce chtěl označit člověka přímo jako *animal symbolicum* (bytost symbolická) – místo *animal rationale* (bytost rozumová). Nakonec rozšířily zvláště přírodní vědy, ale i lingvistika, pojem symbolu tak, že se všechna znamení, která něco zastupují, nazývají symboly, i když se jedná jen o dopravní značky nebo značky chemických prvků. Odtud však snadno vyvstává nebezpečí, že všem symbolům přiznáme jen charakter značek; pak už by např. křesťanský kříž neznamenal nic jiného, než co znamená domovní číslo, neboť by obojí sloužilo jen k vnějšímu označení.

Pojetí symbolu, jak jej užívá tento lexikon, není záměrně vymezeno příliš úzce, zvláště proto, že jsme si vědomi růzností jeho výkladu právě v religionistice a teologii. Dobrý úvod do této široké problematiky, včetně jejích kontroverzních pojetí, podává Stephan Wisse; on sám pokládá symbol za „nápadný, do očí bijící znak vyjadřující zážitek transcendentního“. Pro toho, kdo je schopen pozorně a citlivě vnímat, může symbol otevřít přístup k zakoušení Boha tam, kde jakékoli pojmové myšlení selhává.²

Protože k podstatě symbolu nepochybně patří, že jej nelze definovat, tzn. vysvětlit v pojmech, nehodláme ulpět na nějakém jeho formálním výměru. Symbolický význam se zcela liší od konvenčních a náhodných znaků a nezávisle na

1/ J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Stuttgart 1947, s. 169, č. 1002.

2/ Stephan Wisse, *Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung*, Essen 1963, s. 27.

intelektuálních poznatků a znalostech odkazuje k jiné rovině bytí. Pokud je takový symbol pravý, bude se nutně týkat pouze „vyšší“ roviny bytí: symbol reprezentuje více, než znázorňuje. Všechno přirozené a materiální se v něm stává transparentním a směřuje k samému základu své existence.

Důležité je poznání, že nemůžeme vymezit žádnou pevnou hranici mezi smysl majícím obrazem a symbolem. Symbol a jemu příbuzné termíny jako obraz, metafora, podobnost, analogie, ale i alegorie tvoří řadu pojmů, ve kterých jednotlivé pojmy stojí vedle sebe a vzájemně do sebe přecházejí. Vzhledem k rozličné míře „mocnosti“ ovšem přitom nezaujímají všechny pojmy stejně „prostoru“ ani nelze přesně stanovit jejich „postavení“.

Nemělo by se zamlčovat, že se mínění o symbolickém obsahu Bible u jednotlivých teologů dalekosáhle rozcházejí. Někteří uznávají jen několik málo symbolů, ať již z jisté rezervovanosti vůči často nesprávně chápané nebo dokonce zneužívané symbolice, nebo z bázně před přeceněním symbolického, když se imanentní a zástupné zamění s transcendentním a božským, např. když podle biblického podání bylo zlaté tele uctíváno namísto Jahva. Jiní teologové, jako např. G. Vahanian, naproti tomu označují biblické texty jako veskrze symbolické. Podle J. B. Bauera se v Bibli „setkáváme se symbolikou na každém kroku“; semitské jazyky mají obecně sklon k „symbolickému způsobu vyjadřování, protože vlastně neznají abstrakta, a proto si stále znovu pomáhají konkréty, která pak díky rozšíření smyslu nabývají významu abstraktního“. Na katolické teologické fakultě štrasburské univerzity se v roce 1974 konalo významné kolokvium o vztahu symbolu k teologii, přičemž došlo i na roli symbolu ve Starém a Novém zákoně.³

Nám se ukazuje symboličnost staro- i novozákonních textů ve všech oblastech života, kde se má naznačit niterné vnější, celek částí, neproměnné pomíjivým. Symbol je vůči skutečnosti, která se od něho svou povahou liší, jejím repre-

3/ J. Ménard, *Le symbole*, Leiden 1975.

zentantem; přitom to, co reprezentuje, zaujímá podle příslušného způsobu symbolizace k symbolu různý odstup. Symbol tak není žádnou kopií, nýbrž zachycuje to, co je podstatné, a činí to ve vyšším smyslu po způsobu podobenství názorným.

Z hlediska dějin spásy je symbol výrazem nepřerušeno spojením mezi Stvořitelem a jeho stvořením. Vše stvořené ukazuje na Stvořitele – nikoliv obráceně! Proto M. Vereno poznává podstatu pravých symbolických vztahů právě v tom, že je nelze převrátit, protože kotví v transcendenci. Obraz zůstane vždy závislý na zobrazeném, zatímco zobrazovaný (nebo zobrazované) je nezávislý (nezávislé) na znázornění obrazem. Zjevují-li se z plnosti božského pravzoru jednotlivé obrazy, pak jsou ve vlastním slova smyslu *sym-bolon*, smísením, srážkou času a věčnosti. „To, co je neviditelné“ na Bohu, „lze od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle“ (Ř 1,20).

Symbol je současně zahalením i zjevením. Proto také je často interpretace symbolů tak obtížná. Při výkladu symbolického, při převádění do řeči pojmů, zůstane ovšem vždycky nějaký nepřeložitelný zbytek. Právě proto, že symbol poukazuje k nepochopitelnému a reprezentuje je, nemůže jej naše *ratio* uchopit. Symbol je vždy jakýmsi extraktem, výtažkem ze sumy jednotlivých myšlenek; shrnuje celé myšlenkové řady do jinak nedosažitelné obrazné zkratky. Symboly nejsou žádné strnulé, precizně vymežitelné útvary, nýbrž jsou proměnlivé (nefixované); jejich výpověď je závislá na způsobu, jakým se příslušný fenomén vyjevuje. Někdy se zdá, že symbol sám sobě protirečí. Existují dokonce symboly, které mohou naznačovat oba póly bytí – život i smrt, dobro i zlo. S touto ambivalencí se setkáváme v biblicko-křesťanském světě symbolů velmi často. Tak had nepřináší jen smrt prarodičům, nýbrž stává se také záchranou lidí, když je jeho bronzový obraz vyzdvižen Mojžíšem na žerd. A Kirchgässner mluví právem o dialektice symbolu. Den a noc, vina a usmíření, život a smrt se navzájem podmiňují a Bůh je zruší teprve na konci časů. V symbolu však může hic et nunc již prosvítat původní

i definitivní (přesně vzato ustavičná) jednota bytí.

Pro lidi starověku nebyl svět o nic méně celkem než pro nás; ale zatímco my se dnes pokoušíme pochopit univerzum pomocí měření a výpočtů, pomáhali si staří Egypťané, Babylóňané a zčásti ještě i Řekové obrazy – svět byl pro ně *synoptikum*. Z tohoto imaginativně chápaného světa vycházelo člověku vstříc božství, smysl bytí. A člověk se pokoušel zachytit tento smysl v obraze. Ze přitom biblické obrazy a představy vykazují často velkou podobnost s představami okolních národů, nás nesmí překvapit. Protože všechny pravé symboly odkazují člověka z periferní omezenosti bytí ke středu bytí, spadají všechny symbolické jevy do několika málo typických symbolů, které můžeme najít téměř u všech národů a náboženství. Všechna symbolika krystalizuje kolem pólu bytí: kolem vzniku a zániku, kolem světla a tmy, kolem dobra a zla. Přesně tak krouží mytické tradice biblického okolního světa kolem stejných základních myšlenek: od kosmogonie přes prvotní hříchy a spasitele až k eschatologii.

V našem století opět přicházíme na to, že nemá smysl stavět do protikladu mýtus a logos. Jsou to dva způsoby, jimiž se lidský duch setkává se skutečností, dva způsoby chápání světa a Boha. Mnoho obrazů Starého zákona pochází z mytické mluvy, např. jednotlivé motivy v líčení Božího zjevení (teofanie) jako zemětřesení, bouře, oheň a hrom. Je však třeba pamatovat na to, že tyto obrazy sice naznačují Hospodinovo jednání, jeho vlastní slávu však ponechávají v oblasti neviditelného. Bůh není ani hora, ani skála nebo kámen, toliko se na nich zjevuje. Přírodní jevy vedou sice k závěrům o jeho neviditelné moci, nepředstavují však jeho neviditelnou podstatu.

Bipolárnost kněze a proroka ukazuje odlišný důraz na kultovní, resp. slovní symboly. U představ o svatém prostoru, svaté době a svatých úkonech (např. obřizce a umývání) je možno identifikovat symboliku židovského kultu. Naproti tomu proroci užívají výhradně slov, jejichž znakovost a působivost často ještě umocňují symbolické úkony. Kontroverzi mezi kněžským a prorockým základním postojem, která ne

vždy sloužila víře, či kontroverzi mezi silnějším důrazem na kult nebo na slovo lze sledovat od časů Mojžíšových a Áronových až do doby církevního rozkolu. Ve skutečnosti se kult a slovo navzájem doplňují, ba nakonec tvoří jednotu. Svatý čin a svaté slovo tvoří prazáklad života – a ten spočívá v Bohu. Vždyť kniha Geneze začíná slovy: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“, a prolog Janova evangelia: „Na počátku bylo Slovo.“ Dnes poznávají teologové všech konfesí, že racionalistickým potlačením kultu, a tím i obrazu dochází nakonec k verbalistickému pokřivení živého Božího slova. Vzpomeňme na Goldammerův výrok, „že kult a jeho formy a vyjadřovací prostředky patří funkčně k tomu nejdůležitějšímu v každém náboženství“.⁴

Slovo, které „se stalo tělem“, „obraz Boží“ a „prvorozený všeho stvoření“ (Ko 1,15), je prasymbolem. Kristus má podíl na čase a prostoru, a současně na věčnosti a nekonečnosti. V Kristu splývají vjedno všechny póly bytí, on je začátek i konec a nadčasový střed. Jak případně říká benediktinka Fotina Rechová, Kristus je vzorem, předlohou kosmu. Totéž má na mysli Wucherer-Huldenfeld, když označuje Ježíše Krista za „absolutní symbol Boha v tomto světě“ a s poukazem na výroky Druhého vatikánského koncilu rozpoznává v církvi „symbol Krista ve světě“. Všechny obrazy jsou jen symboly tohoto prasymbolu; tak je třeba rozumět Ježíšovým výrokům o sobě samém: že on je ten chléb života, světlo světa, dveře a cesta, dobrý pastýř a pravý réвовý kmen.

Jako k sobě patří Stvořitel a stvoření, tak i Kristus a církev; přitom musí být pojem církve chápán co nejširše: je to *ecclesia catholica*, tj. obecná, univerzální, ve které na konci časů všechno tvorstvo zase vyústí do svého původu. A jako Kristus mohl o sobě říci: „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (J 14,9), tak je církev obrazem celého vesmíru.

Byla to řeč Bible, bohatá obrazy a podobnostmi, ze které se odvozuje vznik křesťanské symboliky. Starozákonní vztah Stvořitel – stvoření (resp. Jahve – Izrael) byl rozšířen

4/ Kurt Goldammer, *Kultsymbolik des Protestantismus*, Stuttgart 1960.

novozákonním vztahem Kristus – církev. Ve vědomé distanci od symboly překypujícího světa „okolních“ národů a jejich náboženských představ znalo rané křesťanství jen několik málo symbolů v liturgické oblasti, především křest a eucharistii, jejichž bohaté symbolické vztahy (k vodě, studni, rybě, klasu, chlebu, lisu, vínu) našly v následující době svůj výraz i v umění a poezii. Když se mohlo křesťanství po Milánském ediktu (313) svobodně rozvíjet, přijalo i obrazy z antického světa a interpretovalo je v křesťanském smyslu. Tak třeba viděli křesťané v Odysseovi připoutaném ke stožáru křesťana „přivázaného“ ke kříži, který neohrožen zpěvem Sirén (poukaz na pokušení a léčky tohoto světa) pluje za svým pravým cílem. Zvláštního významu nabyl *Physiologus*, kniha o zvířatech (*bestiarium*), která vznikla v Alexandrii a v níž se spojovala antická znalost přírody s křesťanskou věroukou a naukou o spáse.

Při výkladu svátostí se církevní Otcové stále více přiklínali k analogiím mezi církevními obřady a biblickými událostmi. V přechodu Rudým mořem spatřovali předobraz křtu, a oběť chleba a vína, kterou přinesl Melchisedech, platila jako odkaz k eucharistii. Typologie svátostí má stejný význam jako *concordia veteris et novi Testamenti*, jako shoda Starého a Nového zákona v jejich událostech a osobách významných pro dějiny spásy.

Od časů Augustinových mluvili středověcí církevní učitelé o čtverém smyslu svatého Písma. Durandus (13. stol.) rozeznával smysl historický (doslovný), alegorický (výkladový), tropologický (moralizující) a anagogický („vedoucí vzhůru“), který dává v textu rozpoznat metafyzický vztah k nadpozemskému nebo k církvi. Celá liturgie se nahlíží ze symbolicko-alegorického aspektu, a dokonce i těm nejnepatrnějším jednotlivostem v oblasti bohoslužby se podkládá hlubší smysl ve vztahu k Bibli. Velmi bohaté rozvinutí symboliky v dílech takových teologů, jako byli Beda Ctihodný, Honorius Autunský a Durandus, dalo velmi silné podněty pro křesťanskou ikonografii, i když na druhé straně vyvolávalo nebezpečí, že prostí lidé nebudou vlastním symbolům pří-

liš rozumět. Dnes se dokonce ani nelze ubránit dojmu, že mnohá typologická propojení vznikla spíše z komplikované teologické spekulace než z původního úmyslu biblických autorů.

V posledních desetiletích nabývají na stále větší intenzitě kritické hlasy vůči alegorickému výkladu některých biblických textů. Příkladem může být Šalomounova velepíseň. Až do novověku se tento spis chápal buď ve své celistvosti jako určitá parabola, přičemž sňatek sloužil jako obraz svazku Boha s jeho lidem, nebo jako alegorie, která ve všech jednotlivostech popisuje Jahvovu lásku k jeho lidu: ženichem je Kristus, nevěstu je možno interpretovat jako církev (tak u Origena), jako duši věřících (u Tertuliána) nebo jako Marii (u Jeronýma); ve středověkém symbolismu byl zvláště oblíben výklad mariánský. Dnes takovýto alegorický výklad téměř zcela vyklidil pole výkladu naturalistickému. Velepíseň se nyní reálně vykládá jako výraz lásky mezi mužem a ženou, lásky, která je díky obrazům a metaforám zbavena banality a ve které se vyskytují i nábožensko-mytologické symboly (jako holubice a granátové jablko). Důležitý je závěr, který moderní exegeti vyvozují, totiž že všechno popisné mluvení o Bohu obsahuje metaforické implikáty a že významy této metaforiky se vztahují k hlubinám podvědomí, případně nevědomí.

Po ustrnutí a po obsahově často už nechápaném tradování biblicko-křesťanského bohatství symbolů v katolické církvi a nepřehlédnutelném odklonu či přímo odmítání obrazů a symbolů na straně protestantské se od počátku 20. století probouzí nové chápání symbolů, ostatně poté, co již v 19. století Friedrich Creuzer a Johann Jakob Bachofen poukázali na náboženskodějinný význam symbolu a mýtu. Zmiňujeme-li tu zastánce hlubinné psychologie pouze in margine – byť jejich závěry a poznatky jsou přínosné i pro teologii – nemůžeme pominout přinejmenším dvě významné osobnosti náboženského života, Karla Rahnera a Paula Tillycha, kteří se při všech vzájemných rozdílech setkávají ve svém „přiznání“ k symbolu. Pro Rahnera je to, co existuje

„samo od sebe nutně symbolické, protože se nutně musí vyjadřovat, aby našlo svou vlastní podstatu“ – Rahner se přitom obrací k základním myšlenkám scholastiky, které završuje nauka o analogii jsoucna (*analogia entis*). Tillich pokládá svébytnost, „svémocnost“ za nejdůležitější charakteristiku symbolu, v němž spočívá jistá nevyhnutelnost, jíž se liší od znamení, jež je samo o sobě bezmocné.

Žádný uvažující člověk nebude pokládat za náhodu, že po epoše, ve které platila jen racionalizovaná, pragmaticky zúžená „realita“, se opět množí hlasy, které se stavějí i za skutečnost symbolů. Člověk, který se při veškerém pokroku stal bezvýznamným kolečkem bezduché světové mašinerie, by se opět měl pociťovat a prožívat jako mikrokosmos. Jde o to znovu získat ztracený střed! A to je možné jen v *re-ligio* (podle augustinovského výkladu toho slova), ve zpětné vazbě na Boha. Neocenitelnou pomocí jsou přitom obrazy a symboly, které rozvíjí Bible. Podle E. Jüngera „nám symboly božského původu, stvoření, pádu, obrazy Kaina a Abela, potopy, Sodomy a babylónské věže, obrazy v žalmech i prorocích ... předkládají model, věčné souřadnice, které leží v základech lidských dějin“.⁵ V silovém poli biblických obrazů a symbolů, v jejich směsici času a věčnosti, se ukazuje jednota a celistvost bytí, ve kterém je člověk měřítkem věcí (srv. Zj 21,17); původní měřítko, pravzor však spočívá v Bohu.

„Vše – člověk, anděl – patří ti, když při tobě je Bůh:
zem, slunce, měsíc, voda, oheň, vzduch.“

(Angelus Silesius)⁶

5/ Ernst Jünger, Der Friede (Die Aussprache, Folge 5), Düsseldorf 1948, s. 15.

6/ Přeložil Ivan Slavík.

Manfred Lurker

**SLOVNÍK
BIBLICKÝCH
OBRAZŮ
A SYMBOLŮ**

VYŠEHRAĐ

1999