

**Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta**

Bakalářská práce

Symbol z pohledu liturgie a analytické psychologie C.G. Junga

Pokus o interpretaci křtu jakožto symbolu

**Autor práce: Simona Vydržalová
Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Bauerová
Obor: Teologie a psychologie**

2007

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci *Symbol z pohledu liturgie a analytické psychologie C.G. Junga : Pokus o interpretaci křtu jakožto symbolu* zpracovala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury.
2. Tuto práci nepředkládám k obhajobě na jiné škole.
3. Souhlasím s tím, aby uvedená práce byla v případě zájmu pro studijní účely zpřístupněna dalším osobám nebo institucím.
4. Souhlasím s tím, aby uvedená práce byla zveřejněna v elektronické podobě.

10. 1. 2007

Simona Vydržalová

OBSAH

Úvod.....	5
-----------	---

I. SYMBOL Z POHLEDU LITURGIE A ANALYTICKÉ PSYCHOLOGIE C.G. JUNGA

1. VÝZNAM SYMBOLU V LIDSKÉM ŽIVOTĚ.....	8
2. POJETÍ SYMBOLU V LITURGII, ZEJMÉNA DLE KUNETKY.....	11
2.1. Výklad pojmu symbol.....	11
2.2. Klasifikace symbolu ve srovnání se znamením.....	13
2.3. Působení reálného symbolu a charakteristika nejpůsobivějších z nich, tedy náboženských symbolů.....	14
3. POJETÍ SYMBOLU V ANALYTICKÉ PSYCHOLOGII C. G. JUNGA	
3.1. Stručné slovo k dílům C. G. Junga.....	16
3.2. Malá definice symbolu.....	17
3.3. Dvě základní kategorie symbolů.....	18
3.4. Jungovo pojetí symbolu zejména ve vztahu ke křesťanské nauce.....	19
3.5. Terapeutické působení náboženského symbolu.....	21

II. PRÁCE SE SYMBOLEM IMAGINATIVNĚ-INTUITIVNÍ METODOU – MANIFESTOVÁNO NA KŘTU

1. ÚVODNÍ OBECNÉ POJEDNÁNÍ O KŘTU JAKO SVÁTOSTI.....	25
2. KŘEST JAKOŽTO VSTUPNÍ BRÁNA DUCHOVNÍHO	

ŽIVOTA.....	27
3. ZASVĚCENÍ DO KRISTOVA MYSTÉRIA VE VZTAHU KE KŘTU.....	29
4. PŘEDOBRAZY KŘTU JAKO SYMBOLICKÉ DĚJE A POKUS O VÝKLAD JEJICH VÝZNAMU.....	33
<i>Prolínání náboženské zkušenosti a psychologické perspektivy v pokusu o interpretaci předobrazů křtu ve vztahu k individuálnímu procesu</i>	
4.1. Vznášení se Ducha Božího nad vodami na počátku stvoření jako původní nevědomý stav.....	35
4.2. Voda potopy a odlišení jako konfrontace vědomí a nevědomí.....	38
4.3. Voda zápasu a osvobození jako utkání se svým stínem a jeho projekcemi..	41
4.4. Voda svátostného křtu jako započatá spolupráce vědomí a nevědomí.....	45
Závěr.....	50
Résumé.....	53
Bibliografie.....	54

ÚVOD

Pro potřeby této práce se zaměřuji zejména na velké symboly, kterými míním náboženské symboly neboli symboly transcendentna. Tyto symboly se nevyskytují izolovaně, nýbrž v soustavách určitých náboženských systémů. V tomto případě je to křesťanská tradice a její symbol křtu jako iniciační svátost. V teoretické části se zabývám symbolem, v praktické části pak konkrétním symbolem křtu. Vědomé pochopení a uvědomělejší prožívání náboženských symbolů je do velké míry závislé na vysvětlujícím slovu a přiléhajícím psychickém prožitku.

V teoretické části se nejprve zabývám jevem symbol z pohledu liturgie, zejména pak dle teologie Františka Kunetky, a posléze z pohledu analytické psychologie Carla Gustava Junga. Pokouším se o podrobnější a terminologicky vymezený výklad fenomenu symbol s důrazem na náboženské symboly a jejich působení na člověka. U obou přístupů uvádím základní charakteristiku a vymezení, přičemž každý z přístupů odlišuje symbol od znaku a jiných kvalitativně odlišných jevů (signál, alegorie aj.). Kategorizace symbolů se pak vždycky v některých aspektech liší. Vystupuje tak do popředí nejednoznačnost a mnohavrstevnost symbolu a tím i úskalí a nesnadnost interpretace symbolu. Oba přístupy se však shodují zejména v tom, že symbol je vyjádřením transcendentního v imanentním a že se na transcendentním podílí.

Symboly působí na nitro čili psychiku člověka. Taktéž veškerá náboženská zkušenost se odehrává v psychice člověka, přičemž psychika vždy vykazuje náboženské tendence (neboli vliv přesahujícího) více či méně zřetelně. Náboženské a psychologické je tak neodlučitelně spojeno, byť i v napjatém vztahu. Použiji-li dále výrazu „náboženské“ v užším smyslu křesťanského kontextu, míním tím teologické a

liturgické. Totiž náboženské jako konkretizované ve věroučných systémech - teologie a kultovních obřadných úkonech – liturgie.¹ Náboženská a psychologická řeč se od sebe různí, jelikož každá má své vlastní způsoby vyjadřování a terminologie. Zaměřuji se tedy na jejich možnou existence pospolu v dialogickém vztahu. Ovšem s tím, že jsou jedna druhou ovlivněny, a tak dochází také k jejich mísení, kdy náboženská řeč mluví „psychologicky“ a psychologická řeč „nábožensky“. Jde mi do jisté míry o to, aby vystoupilo do popředí ono vyjádření se o jednom více způsoby. Nejde mi o obhajobu jednoho či druhého. Obé jsou to symbolické řeči, a symbolická řeč má pak být onou univerzální řečí.

V praktické části se pak zaměřuji zejména na nalezení a zdůraznění paralel mezi náboženskými a psychologickými jevy a procesy. Přičemž však se z větší míry vyjadřuji k teologickému a liturgickému tématu z perspektivy analytické psychologie. V prvních třech kapitolách vycházím z řečí teologů a jinak duchovně zainteresovaných autorů, jejichž výpovědi poskytují přiměřené obsahy vypovídající o křesťanském mystériu. V čtvrté kapitole již uvádím přímo podobnosti a pokouším se uvést do přímé souvislosti náboženské jednání a přiléhající psychické procesy. Činím tak metodou interpretace za sledování podobností a souzvuků.

Toto manifestuji na konkrétním symbolu křesťanského křtu jakožto iniciaci. V tomto symbolu, resp. symbolickém dění, jde o zasvěcení, které se odehrává jako poměrně dlouhotrvající proces. V křesťanství je to vyjádřeno jednotlivými úkony rituálu křtu, které odpovídají jistým psychickým procesům. Jako propojující aspekt mezi liturgickou řečí a psychologickou řečí jsem zvolila předobrazy křtu hovořící mýtickou řečí. Mýtická řeč biblických předobrazů křtu se vyjadřuje náboženským jazykem a zobrazuje přitom psychické dění, které lze dále vystopovat i v jednotlivých úkonech rituálu. Tyto tři různé způsoby řeči se pokusím vidět jako tři způsoby náhledu, vypovídající však o stejném nebo alespoň podobném. Konkrétně se jedná o stádia iniciace na cestě duchovního života. V Jungově terminologii jde pak o individuační proces.

Přičemž interpretace v závěrečné kapitole je pokusem o mou vlastní interpretaci biblických předobrazů liturgického tématu křtu psychologickým přístupem.

V teoretické části se jevem symbol zabývám cestou fenomenologie ve smyslu,

¹Srov. Petrosillo, Piero. *Křesťanství od A po Z*, s.133.

že se pokouším o popis charakteru a funkce daného z objektivního hlediska liturgie a psychologie. Zároveň však dovoluji prolínání s ontologickou metodou ve vztahu k bytí člověka. Snažím se tak o vyjádření toho, co vede dál za pouhý popis a jaká je vnitřní zkušenost bytí člověka ve vztahu k transcendentnímu bytí.

V praktické části postupuji metodou imaginativně-intuitivního ducha² a pouštím se do z velké míry vlastní samostatné tvořivé práce. Uvádím se tím v ohrožení subjektivismem, který ovšem eliminuji tak, že se opírám o výpovědi jiných autorů a uvádím zdroje, z kterých čerpám inspiraci a odvahu. Nosným pilířem jsou mi pak poznatky z díla C.G. Junga.

² „... Jungovu imaginativní metodologii jako cennou nápravu racionalismu a zkušenostní styčný bod mezi náboženstvím a psychologií.“ Bianchi, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 25. Více dále tamtéž, s. 37.

I. SYMBOL V POHLEDU LITURGIE A ANALYTICKÉ PSYCHOLOGIE C.G. JUNGA

1. VÝZNAM SYMBOLU V LIDSKÉM ŽIVOTĚ³

Není to jen smyslově vnímatelný, imanentní symbol sám, co člověka od věků oslovuje a přitahuje. Není to samo slovo, gesto, předmět či jeho určitá kvalita, avšak to, co za symbolem stojí, na co symbol odkazuje, čím vlastně symbol není, ale je pouze toho svědkem. A toto ono tajemné a neznámé chce být poznáno, byť jen částečně, jelikož k nám hovoří svým – symbolickým – jazykem, nepoužívaje stezky suchého racionalismu. Člověk sám cítí v tomto „promlouvání“ tajemného a neznámého ohromnou energii, která jej zároveň i zastrašuje či odrazuje, a přitom vyžaduje po člověku nasazení sebe sama. Vyžaduje namáhavou a důslednou práci, do níž je nezbytné zapojit jak jasnící a jednotící vnímání a intuici, tak i rozlišující a oddělující kritický rozum. Propojí-li obé, naskytne se mu hlubší vhled a hodnotná orientace vědomí. Exupéry v *Zemi lidí* říká: „Všichni si více či méně vědomě přejeme procitnout.“⁴

Symboły na člověka ovšem působí, ať si to uvědomuje anebo ne. Vedou ho k tomu, co je smysluplné, přesahující a pravdivé, vedou ho ke skutečnostem duše neboli „vnitřního člověka“ a toho, co v ní přebývá i nepřebývá, tzn. není ohraničeno. Tím oním je ona paradoxní skutečnost, kterou si dovolujeme zvat Bůh, transcendentno, nevědomí apod. Tato skutečnost nepotřebuje být dokazována, pouze poznána. Poznání pak

³V této kapitole neuvádím (až na jednu) citace ani parafráze. Kapitola byla zpracována jako úvaha, jako propojení inspirující teologické a psychologické řeči. Je patrné, že mé myšlenkové postupy i vyjádření jsou ovlivněny zejména četbou díla C.G. Junga. Nejde tedy o nějaké nepodložené myšlenky, ale o zvnitřněné, integrované vědomosti vyjádřené způsobem, který usiluje o propojení teologické a psychologické řeči.

⁴Citát uveden in: Dewermann, Eugen. *Co je důležité, je očím neviditelné : hlubinně psychologický výklad Malého prince*, s. 34.

nezačíná nikde jinde než u sebepoznání, jelikož veškeré poznání zasahující také do vědění se odehrává v nitru člověka, v jeho psychice. Toto zastřešuje a na světlo rozumu vynáší vědomí. Bez uvědomění bychom ani nevěděli, zda a jakého vědění a poznání jsme došli.

Symbol v sobě nese tendenci spojit člověka s hlubokou a přesahující skutečností, přičemž člověk je stále součástí dění této skutečnosti. Vyjádřit to lze také tak, že Bůh má zájem na člověku a že člověk je součástí dění Božského dramatu. Tento Bůh má ale také zájem na sobě samém, a proto člověka k sobě přitahuje, aby k sobě přitáhl to, co z něj pochází. A v tomto svém stvoření se tak neustále vyjevuje a uskutečňuje jako opětné přiblížení Boha k člověku a člověka k Bohu. To je opak toho, co člověk často zakouší, jestliže přehlíží výpovědi prostředkujícího symbolu a nedbá tak výzvy Boha ve svém nitru. Cítí odcizenost, nesmyslnost, rozpolcenost. Psychologicky to lze říci následovně. Je-li vědomí člověka odpojeno od svého přesahujícího zdroje zvaného nevědomí, dostává se do stavu disociace a ztrácí tak spojení se sebou samým, je sobě odcizen. Řekne-li se sobě, je tím míněn celý člověk; nejen jeho vědomí a vědění, nýbrž také jeho podvědomí nebo lépe nevědomí. Tedy za prvé jako to, skrze co se stává vědomým a vědoucím a za druhé ono, v čem zůstává částí toho, co je skryté, tajemné a nedozírné, přesto však nesrovnatelně „vědoucnější a vědomější“ než kdy jedincovo vědomí může být. (Pokud ovšem neexpanduje vědomí v onom nedozírném nevědomí, čímž by se vlastně toto vědomí muselo rozšířit až snad ke svému zániku. Což je záležitost poněkud více komplikovaná, mystická a vzdálená běžněji přístupné zkušenosti a není nutné se tady k tomu více vyjadřovat). Vráťm se k tématu, kteréžto je nedílnou součástí každodenního života, totiž k symbolu.

Symbol je vyjádřením toho, co v sobě nese potenciál učinit z nesmyslného života smysluplný, co člověka obdařuje celostnějším a univerzálnějším chápáním a porozuměním. To se děje tak, že člověka navádí jednak k uvědomování a k orientaci v jeho vlastním nitru a životě postupným a neustávajícím sebepoznáváním. A za druhé ho uvádí do univerzálního, archetypického dění či do božského dění, které poskytuje potřebný nadhled a pokoru. Člověku je touto cestou poskytován přinejmenším širší rozhled, což má moc ho vyvádět ze ztracenosti v jeho vlastním malém dramatu a vést ho k celistvějšímu poznání, že je součástí všechny doby a kultury prostupujícího lidského, a tedy i božského dramatu.

Ovšem, že v tomto nesnadném procesu člověk i lidstvo samo naráží na spoustu spleťtostí, protikladností až nepřístojností. To zejména tehdy, když symboly

reprezentují hrůzně se projevující a ničící síly (viz. např. hákový kříž nacismu nebo červená barva komunismu apod.). I toto však je vypovídající, oči otevírající sdělení, křiklavě volající po procitnutí za příšernou cenu. Usuzuji, že tyto, dovolte mi říci, až „apokalyptické“ předobrazy jsou varováním o ničivých silách, kterými je člověk s to disponovat nebo spíše, které jsou s to disponovat jím. Nastávají patrně jako vyústění nevalného procesu, kdy po dosti dlouhou dobu, dosti velké masy lidí ignorují svou důstojnou odkázanost na onu přesahující skutečnost a snaží se své ubohé vědění a omezené vědomí postavit nad tuto zdrojovou nedožírnu instanci.

Předcházející narážkou na problematiku zla a jeho projevů se do značné míry celá věc pochopitelně komplikuje. Nekladu si však za úkol se touto problematikou přímo zabývat. Přesto bych jen dodala, ať je to jakákoli síla či energii jiné skutečnosti skrze symbolickou řeč k nám se projevující, není naprosto záhodno ji ignorovat a stavět se k ní lhostejně. Tyto postoje vedou až k ničení duše člověka samého nebo přímo k záhubě miliónů lidí. S tím, co lidstvu a potažmo člověku bylo dáno do vínku, je třeba se naučit nakládat a spolupracovat. Cesta nevede přes nic menšího než přes sebeomezení a sebeobětování. To znamená: skrze symboly, zejména náboženské symboly, se člověk setkává s přesahující skutečností, s Bohem, a toto ho staví do konfrontace a nutí vzdát se pýchy. Důstojná pokora vede pak k proměně, která je-li uvědomována, vede k celostnějšímu chápání a bytí, tedy k onomu kýženému, osvobozujícímu stavu, kdy morální a světlé má převahu nad amorálním a temným.

Symboly tedy vždy předávají v sobě kus světla a jasnosti. Je pak už na člověku toho zaregistrovat, jak jen je možné porozumět onému poselství a nechat je na sebe působit vědomě, aby tak došlo k jeho vědomému a chápanému zvnitřnění a integraci. I jen jeden symbol, jako například křest, může člověka v proměnách a mnohavýznamových vrstvách provázet po celý život a lidstvo po celé věky. To přímo odkazuje na od věků se opakující archetypické děje, které jsou v duši lidstva a jednotlivého člověka zakořeněny. A těmito archetypickými a psychickými ději se budu později více zabývat, zejména v návaznosti na náboženskou zkušenost, a to v kapitole pojednávající o předobrazech křtu.

Význam symbolů by se pro jejich širokaspektrost a mnohorozměrnost mohl lehce stát nekonečnou kapitolou. Doposud jsem se však pokusila pouze povšechně načrtnout, z jaké vícevýznamové optiky na symbol míním nahlížet, je to optika náboženská a psychologická. Následující kapitoly postihují symbol konkrétně z pohledu liturgie a analytické psychologie.

2. POJETÍ SYMBOLU V LITURGII, ZEJMÉNA DLE KUNETKY

Jak jsem již nastínila výše, symboly mají význam pro svou vypovídací hodnotu. Kunetka počíná svůj výklad o symbolu jako o univerzální řeči lidstva. Zastavuje se u otázky, zda „dokáže člověk i dnes ve světě funkcionálního a technicky zaměřeného myšlení rozumět řeči symbolů?“⁵ Vzhledem k faktu, že člověk symboly a symbolické jednání zakouší a užívá v každodenním životě, je nabíledni odpovědět ano. Člověk dokáže přinejmenším intuitivně „rozumět“ řeči symbolů, byť by si toho ovšem nebyl přímo vědom. Člověk je totiž tvor symbolický, jak uvádí Kunetka, je „*animal symbolicum*“⁶ a jeho život je protnut symboly. Vychází to právě ze samotného ustavení člověka jako tělesně-duševní bytosti. Za veškerými projevy člověka shledáváme jeho symbolickou dimenzi. Shrnout to můžeme ve verbálních a neverbálních projevech jako „řeči těla“, ve kterých je zviditelňováno neviditelné, a to pocity a myšlenky. Samo vyslovené slovo, učiněné gesto, zviditelněná kvalita či hodnota není věcí samotnou ani vlastností věci. Je však reálným či zástupným symbolem k vyjádření věci či její vlastnosti.

Verbální a neverbální se vždy vztahuje ke komunikaci. Řeč symbolů, zahrnujíc jak slova tak jednání, gesta a jiné nonverbální projevy a kvality, je pak univerzální řečí lidstva. Tato řeč vyjadřuje skutečnosti které zakoušejí lidé všech dob a kultur. Vystihuje „všechnu zkušenost člověka, jeho niterné prožitky, jeho osudy, úzkosti i naděje, cykly života i přírody, tedy narození a smrt, den a noc atd. ... související s nejhlubšími tajemstvími lidského bytí...“⁷

2.1 Výklad pojmu symbol

Pojem symbol pochází z řeckého *symbolon*, který byl odvozen od slovesa sym-

⁵Kunetka, František. *Úvod do liturgie svátostí*, s. 123.

⁶Kunetka 123.

⁷Kunetka 123-124.

balló znamenající spojit dohromady. Mínil se tím nějaký předmět – destička, hůlka, prsten apod. který byl rozlomen na polovinu a tyto dvě poloviny sloužily jako rozpoznávací znamení pro dvě strany, které se pak měly znovu setkat a podle onoho znamení se identifikovat tak, že obě části do sebe zapadaly a tvořily opět jeden celek.⁸ Olivier Clément⁹ inspiruje výstižným, nábožensky pravdivým a zároveň poetickým způsobem výkladu: „Slovo symbol ve svém prvotním významu znamená rozlomený a pak na znak poznání spojený prsten. V tomto smyslu je Kristus velký prsten, který snoubí nebe a zemi.“¹⁰ Kristus, který byl ukřižováním jakoby „rozlomen“, připodobněn lámanému chlebu při poslední hostině (viz. také lámání chleba, resp. hostie při eucharistii), volaje z kříže „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil“¹¹ a zmrtvýchvstáním opět „spojen“, když se ve vzkříšeném těle zjevuje ženám, následovnicím, a svým učedníkům a dává se jím poznat.¹² Kristem - Prstenem je zároveň symbolizována antinomie Boha, který je stále nad člověkem, a Boha vtěleného, který v sobě snoubí jak božské, tak lidské.¹³

Jestliže dříve znamenalo vyjádření o něčem jako „symbolickém“ téměř ekvivalent k neskutečnému či pouze zástupnému, je tomu v současnosti spíše naopak. O symbolickém se začalo hovořit jako o skutečném. „Symbolická přítomnost je skutečná přítomnost“¹⁴ Což velice napomáhá dnešnímu člověku chápat svátosti jako symbolické konání. Mnohé religionistické a psychologické studie tomu taktéž přispívají nebývalou měrou. Srovnávání rituálních úkonů přesvědčivě ukazuje, že symboly a symbolické úkony vyjevované a prováděné Kristem nesou v sobě podstatné symbolické prvky, kteréžto jsou podobny prvkům starobylých rituálů, židovských a jiných rituálů. Čímž se nám dostává do vědomí nový rozměr symbolu – jeho archetypálnost - a taktéž rozpoznáváme jeho dynamický charakter.

Původního chápání symbolu by se dalo shrnout více méně jako spojitost a identifikace fyzického rázu (co mělo do sebe zapadat byly dvě části hmatatelného předmětu a ty pak znamenaly identifikaci obou zúčastněných stran, členů rodiny nebo celých rodů apod.).

⁸Srov. Kunetka 125.

⁹Současný teolog pravoslaví.

¹⁰Clément, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu : malé uvedení do teopoetiky těla*, s. 33.

¹¹Viz. Mt 27,46. Mk 15,34.

¹²Viz. Mt 28, 9 a 16-17. Mk 16, 9-14.

¹³Srov. Clément 33.

¹⁴Skublics, Ernest. Psychologický živý symbolismus a liturgie. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 163.

Současné chápání symbolu zůstává u spojitosti, vylučuje však identifikaci, neboť do hry vstupuje vztah imanentního a transcendentního rozměru. Symbol v tomto případě stále tvoří spojení, a to mezi smyslově vnímatelným a přesahujícím. Tudíž k identifikaci symbolu se symbolizovaným nemůže dojít. Nadto se projevuje se nejednoznačností a významová bohatost symbolu.

2.2. Klasifikace symbolu ve srovnání se znamením

Přistoupím nyní k základnímu rozlišení znaku a symbolu. Původně byli symbol a znak lehce zaměnitelnými, neboť s nimi bylo zacházeno jako se synonymy. Zdůrazňována byla jednota a totožnost, kdežto dnes je i v uznané spojitosti zjevného a nezjevného zdůrazňována rozdílnost. „Znak i symbol se chápou jako smyslově vnímatelné skutečnosti, které jsou však vázány na skutečnosti skryté“.¹⁵ Paul Tillich se vyjadřuje podobně o symbolu a znamení a staví je na jednu rovinu v tom ohledu, že „oba poukazují na něco, co leží mimo ně samé“.¹⁶ Rozlišení symbolu a znaku je však o to pronikavější. Znamení pouze poukazují na definovaný smysl, kdežto symboly jsou tu pro skrytou skutečnost samu a „participují na smyslu a moci toho, co symbolizují“.¹⁷ Jasnou a rozvinutější klasifikaci, z množství možných způsobů rozlišení, uvádí Kunetka:

- a) signál: znamení je součástí označovaného (kouř – oheň);
- b) konvenční znamení (diskursivní, zástupný symbol): vztah mezi označovaným je dán „zvnějšku“, domluvou, konvencí; musí být proto „naučen“ (dopravní značka, číslice, slova);
- c) symbol (reálné, reprezentativní znamení): symbol je způsob přítomnosti označovaného; vztah mezi dvěma rovinami je nikoli vnější, ale vnitřní (duše – tělo)¹⁸

U každého rozdělení a klasifikace je nutno vzít v úvahu, že neexistuje žádná ostrá dělící čára. Ernest Skublics si všímá, že „dokonce i konvenční znak může mít k tomu, co označuje, hluboký přirozený vztah, a to je také částečně důvod, proč byl pro

¹⁵Skublics, Ernest. Psychologický živý symbolismus a liturgie. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 162.

¹⁶Tillich, Paul. *Lidské tážení po nepodmíněném*, s. 47.

¹⁷Tillich 48.

¹⁸Kunetka 128.

tuto funkci zvolen“¹⁹ Tímto narážíme na určitou relativitu, jelikož neúplnost pokusů definovat a klasifikovat oblast dynamického charakteru, do níž znamení a symboly patří. Je snad i možno říci, že co je dnes znamením, se zítra může narodit jako symbol. Dovolila bych si uvést jako příklad kříž. Kříž před Kristovým ukřižováním znamenal pouze nástroj popravky pro otroky a lotry. Ukřižováním Krista se stal z kříže v kontextu křesťanství náboženský symbol. Kříž jako nástroj popravky není už téměř znám. Tím více však stojí v popředí jako symbol Kristovy směřující oběti, jako nástroj její realizace. V Kristu na kříži se dokonává spojení nebe se zemí, tedy božského a lidského, jak uvádí Clément výše o Kristu jako velkém prstenu. V jiném (všeobecně známém) smyslu křesťanského kontextu je kříž symbolem jak utrpení a smrti, tak překonáním utrpení a smrti, které následuje zmrtvýchvstání.

Na příkladě kříž se pokouším manifestovat rozdíl mezi Kunetkovým *zástupným* a *reálným* symbolem. Kříž jako zástupný symbol je vázán k popravě, může být však nahrazen stejně tak dobře i jiným nástrojem plnícím tento účel. Znázornění popravky může být dosaženo také např. gilotinou. Ovšem ale, ne každý nástroj popravky se může stát náboženským symbolem. Gilotina se jím doposud nestala na rozdíl od kříže. Je sice vnímána nejen jako nástroj popravky, ale také jako jedno ze znamení (či zástupný symbol) Velké francouzské revoluce, tím se ovšem jako více méně jednoznačně informující vyčerpává. Kříž jako reálný symbol je svou imanentní skutečností tím, co nese určitý, zjevný význam – popravení člověka. Zároveň však reprezentuje jinou skutečnost, transcendentní, která přesahuje daný jev, popravu, a odkazuje na tajemství sebeobětování bohočlověka Krista Ježíše. Reálný symbol je pro tuto jinou skutečnost nosný a participuje na ní, není s ní ale identický, nýbrž je pro ni transparentní.²⁰

2.3. Působení reálného symbolu a charakteristika nejpůsobivějších z nich, tedy náboženských symbolů

Působení symbolů se odvíjí od jejich rozvíjející stupňovité funkce. Prvním stupněm je, že reálný symbol „reprezentuje, co sám není, co ale zastupuje a na čehož moci a významu má podíl“.²¹ Druhým stupněm je jeho otevírající funkce, kdy otevírá „vrstvy skutečnosti, které jsou jinak skryté a které nemohou být žádným jiným

¹⁹Skublics, Ernest. Psychologický živý symbolismus a liturgie. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 162.

²⁰Kunetka 129.

²¹Tillich 48.

způsobem učiněny viditelné“.²² Třetím souvisejícím stupněm je otevření vrstev naší vnitřní skutečnosti, jelikož je to lidská duše (nebo lidská psychika), která se otvírá určitému poznání za působení symbolů a jsou jí otevírány hlubší vrstvy skutečnosti samé. Sebepoznáváním omezený a limitovaný jedinec sebetranscenduje, a to prostřednictvím poznávání neomezené transcendentní skutečnosti. Neidentifikuje se s touto jinou skutečností, nezůstává jí však uzavřen. Otevírá se mu tak pohled na nedozírné horizonty, když se dokáže vzdát své egoistické sebestřednosti a nebojí se sebevydání.

Symbole působí nejprve na iracionální funkce psychiky člověka – na vnímání a intuici - které nic nehodnotí, avšak přijímají a „vyzařují své vidění do okolí“, jsou tedy vstupní a výstupní branou. Dále pak symboly svým působením, často naléhavým, nutí k zapojení racionálních funkcí – myšlení a cítění – kdy myšlení usiluje o porozumění a uchopení, kdežto cítění o významovou hodnotu.²³ Obojí se pak, kladouc nároky na iniciativu člověka samotného, podílí na interpretaci symbolu, která se odehrává jako výklad jeho smyslu. Pochopení a hodnota smyslu symbolu působí zase na integrační schopnosti člověka. Uvědomované a zpracované obsahy mají následně proměňující vliv na život jedince samotného a potažmo na život celé dané skupiny, na kterou smysl symbolu působí.

Paul Ricoeur, zabývaje se zejména zkoumáním symbolismu náboženské řeči, spatřuje základní charakteristiku symbolu ve “struktuře dvojího smyslu, v níž smysl primární doslovný, bezprostředně přístupný odkazuje ke smyslu druhému, symbolickému, který nelze vyjádřit jinak než pomocí smyslu prvního“.²⁴ Symbole této struktury dvojího smyslu působící svou obraznou vypovídající živou hodnotou jednak na celá společenství lidí, a druhak intimitou svého skrytého poselství na jednotlivé jedince dané skupiny. Vyjadřují to, co je lidské zkušenosti osobního bytí adekvátní a blízké a zároveň co ji nekonečně transcenduje.²⁵

Výše zmíněná dvojznačnost náboženských symbolů vypovídá o nezaměnitelnosti symbolu se symbolizovaným. Symbol není aby byl modlou, nýbrž je obrazem, ikonou. Stejně tak řeči a výpovědi o náboženském nejsou identické s tím, o čem vypovídají. Jsou totiž symbolické, čímž jim na vážnosti není ubráno, ba naopak

²²Tillich 49.

²³Kategorie iracionálních a racionálních funkcí přejato z: Repicky, Robert L. Jungovská typologie a křesťanská spiritualita. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s.151-153.

²⁴Hušek 162.

²⁵Srov. Tillich 52.

přidáno.

Symbolická náboženská řeč slouží jako vysvětlující slovo, přidává význam k manifestaci, čímž z pouhé věci či gesta činí samo znamení či symbol. Hušek to dle Ricoeura osvětluje vztahem mezi „symbolem věci“ a „symbolem slova“. „Posvátné se projevuje, ukazuje, vyjadřuje skrze symbol-věc a tomu odpovídá symbolické označování posvátna v řeči skrze symbol-slovo.“²⁶ Jako příklad použil nebe. Nebe jako symbol-věc je součástí kosmu a z toho pak vychází symbolická řeč o nebi.

Křest v rámci křesťanství můžeme nazírat jako symbol a jeho jednotlivé rituální prvky jako znamení. Matérie, např. voda a olej, nejsou samy o sobě symboly, avšak symbolem je řeč o posvátnu a jeho působení, které lze za pomoci imanentní věci vyjádřit.²⁷ Z tohoto pohledu kříž-věc neznamená nic posvátného, avšak jako symbolické slovo či obraz hovoří o Kristově smiřující oběti a je velkým náboženským symbolem.

Závěrem této kapitoly je třeba zdůraznit evidentní vlastnost charakteristickou pro náboženské symboly. A totiž, že tvoří skupiny symbolů vyskytujících se v rámci určitých náboženství a jejich příběhů, mýtů, posvátných spisů apod., jsou tedy jako „dějící se“ zasazeny v „dějinné“ souvislosti.

Svátosť, kult a rituál – doprovázené taktéž slovem - jsou pak praktickým provedením a uskutečněním náboženských symbolů.

3. POJETÍ SYMBOLU V ANALYTICKÉ PSYCHOLOGII C.G. JUNGA

3.1. Stručné slovo k dílu C.G. Junga

Dílo C.G. Junga je nesmírně obsáhlé a obsažné, jazyk bohatý a obrazný, myšlení komplexní s orientací na univerzalismus, pramenící z mnoha zdrojů: jeho vlastní psychologické praxe, ze studia rozličných náboženských systémů, z alchymie, astrologie a gnóze. Patrně z toho důvodu existují na Junga velice odlišné názory. Jedni jej, díky zaměřenosti na hlubokou celostnost a jemnou detailnost, přijímají téměř bez výhrad, jiní jej ostře kritizují a napadají pro terminologickou nepřesnost a hypotetičnost. Obě strany si však z Junga vybírají a za použití jeho díla mohou dojít k docela protichůdným názorům. Jedna strana může Junga použít pro obhájení a prohloubení svého náboženského vyznání, druhá strana pak může dojít k tomu, že žádného

²⁶Hušek, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, s. 32.

²⁷Srov. Hušek 32.

náboženství nakonec není potřeba. Ať je to tak nebo onak, je možno říci, že Jung si zakládal na spojení protikladů, což dává jeho dílu odvážlivý a nekonvenční tón. Sám sebe prezentoval jako lékaře a empirika, a z tohoto hlediska se pouštěl do rozprav a studií o náboženství jako psychologickém fenomenu.

Není naprosto možné, abych se tady zabývala obsáhle aspekty jeho díla. Naopak, pokusím se jen zastavit u těch aspektů a témat, které se těsně dotýkají symbolu a napomáhají k jeho hlubšímu pochopení v rámci psychologických studií náboženské zkušenosti.

3.2. Malá definice symbolu

Začneme tedy předkreslující definicí:

„*Symbol* není žádná alegorie ani semeion (znak), nýbrž je to obraz nějakého obsahu z větší části transcendujícího naše vědomí. Je nutno ještě objevit, že takové obsahy skutečně jsou, to znamená, že jsou to agentia (činitelé), s nimiž je konfrontace nejen možná, ale dokonce nutná. Při tomto objevu nepochybíme, když pochopíme, o čem dogma jedná, co formuluje a k čemu vzniklo“.²⁸

Jak patrně, prvně je symbol očištěn od zavádějících a kvalitám symbolu nedostačujících jevů. Alegorie a znak je víceméně něco, co lze uchopit rozumem a vysvětlit, neboť tyto byly z velké části rozumem také vytvořeny a zavedeny.

Symboły naproti tomu zobrazují obsahy, které z větší části přesahují vědomí a tedy i možnosti rozumu. Ony tajemné obsahy se v symbolech částečně odhalují, zároveň však zůstávají zahaleny. Zdá se, že si symboly „oblékají“, a dokonce, že na jednotlivém symbolu nezávisí, neboť se mohou „převlékat“. Což snad dokazuje jejich skutečnou existenci a jejich činnost, které se člověk nemůže vyhnout. V Jungově terminologii mluvíme o archetypech.

Archetypy lze blíže chápat jako formy, modely nebo typy kolektivní povahy, které lze vypožorovat v mýtech a náboženských systémech, ale také projevené ve snech nebo vizích jako „autochtonní, individuální produkty nevědomého původu“²⁹. Z čehož je nutno vyvést předpoklad, že pocházejí velmi pravděpodobně ze „základních vzorů

²⁸Jung, Carl Gustav. *Symbol a libido: Symboly proměny I*. Výbor z díla VII (Dále označováno jako Sv. VII), s. 113.

²⁹Jung.. Sv. VII, s. 73.

lidského ducha a jsou předávány nejen tradicí, ale i dědičností³⁰ jako instinkty.

Archetypy jako činitelé se ve své čisté „nahé“ podobě nenachází ve vzduchoprázdnu. Vyvěrají z oblasti člověku sice neznámé, avšak citelně tušené. Tato oblast, dle symbolických projevů archetypů, disponuje bezesporu silnou, inteligentní energií, která se ve svém smysluplném působení projevuje jako vysoce uvědomělá a znalá. Poetičtěji lze ji charakterizovat jako moudrou. Člověk však ve vztahu k této oblasti vyniká svou nevědomostí, a z tohoto bodu pohledu platí její označení jako nevědomí. Vědomí ku nevědomí lze přirovnat jako ostrůvek k oceánu. „Naše osobní psychologie je pouhou tenkou pokožkou, lehkým čeřením na hladině oceánu kolektivní psychologie“.³¹ Tuto citaci jsem uvedla k naznačení přibližného poměru vědomí a nevědomí (kterým je myšleno samozřejmě kolektivní³², kteréžto se jeví jako oblast, kde jeden člověk je jako jsou všichni a všichni jsou jako je jeden, tedy jednota).

Shrnutě řečeno, symbol zobrazuje jistý obsah, který transcenduje vědomí a pochází z oblasti nevědomí znamenající jednotu v mnohosti neboli mnohost v jednotě.

3.3. Dvě základní kategorie symbolů

Nábožensk-symbolický jazyk je vnitřní, „sdělovací“ a zkušenostní, na rozdíl od navenek orientované, logické, vědecké terminologie...³³ S terminologií a kategorizací je v nábožensko-symbolické oblasti vždycky potíž, nicméně je možné k tomu přistoupit s vědomím jisté relativity každého takového kategorizování.

Jung uvádí dvě kategorie symbolů v souvislosti s výkladem alchymického materiálu. Jelikož se v praktické části zabývám symbolikou křtu a jeho předobrazů (jako duševních procesů), dovolila jsem si pro tento účel přizpůsobit formulaci kategorií zjednodušením, tedy vypuštěním čistě alchymických termínů, které jsou bez širšího studia zavádějící.

³⁰Jung., Sv. VII, s. 73.

³¹Jung, Carl Gustav. *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II, s. 44.

³²„Osobní nevědomí se skládá hlavně z obsahů, jež byly svého času vědomé, avšak z vědomí zmizely tak, že byly buď zapomenuty nebo vytěsněny,...“ Jung, Carl Gustav. *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II, s. 148. Osobní nevědomí tedy označuje tu oblast psychiky, která obsahuje záležitosti individuální, jako vzpomínky, potlačené záležitosti, představy a podprahové vjemy atd., které nejsou zrovna ve vědomí. Je to rovněž jakási živná půda pro přípravu nových zájmů, rozhodnutí, změn a tužeb člověka, nežli dojde k jejich zviditelnění ve vědomí.

³³Bianchi, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 39.

I. symboly označující mimopsychickou (tedy duchovou) substanci (např. Duch svatý, pravda, moudrost apod.).

II. symboly, které pojmenovávají prostředky (např. voda, ocet, olej, mléko) nebo jejich „fylosofický“ ekvivalent, totiž teorie nebo věda.³⁴ (Symbol představující nauku, ten určitý mysteriózní objekt, o kterém nauka vypovídá, označuje a zároveň jím je).

Jungovi kategorie nejsou zcela totožné s těmi, které uvádí Kunetka. Sloužit mohou pouze ke vzájemné konfrontaci a doplnění se. Voda například je v liturgii označována jako znamení, kdežto dle Junga jde o symbol, tzn. její interpretaci nelze zcela uzavřít. Duch svatý má pak vůbec velice výjimečné postavení, neboť v liturgii je převážně Duch svatý onou působící silou, která je symbolizována (při křtu olejem), u Junga pak je Duch svatý symbolem oné působící síly. Kategorie a termíny jsou důležité pro vědu a nauku, pro vymezení a odlišení ve vědomí. Avšak v obsáhlé duševní oblasti je rozhodující psychický prožitek sjednocující skutečnosti procházející napříč kategoriemi. Při pokusu o výklad předobrazů křtu přesto přistupuji k vodě jako symbolu II. kategorie a k Duchu svatému jako symbolu I. kategorie.

3.4. Jungovo pojetí symbolu zejména ve vztahu ke křesťanské nauce

Potíž symbolu tkví již v tom, že se výklad a podoba symbolu, vyjadřující „mnohem komplexnější skutečnost“³⁵ než je ta smyslům přístupná, odvíjí od stavu vědomí a kulturního rozpoložení. Což částečně vysvětluje, proč i přes jejich působnost a přitažlivost zůstávají většinovou společností v podstatě nedotknuty, tj. neinterpretovány.

Jakékoli vědomé zacházení se symbolem vyžaduje po interpretovi náročnou práci, jelikož je to práce psychická, práce se sebou samým a také ve společenství lidí. Nejsem to já sám, koho se symbol dotýká, protože vychází z oblasti, která je přístupná všem lidem. V tom právě tkví skutečná působnost symbolu, že totiž vyjadřuje archetypický hlas, jež se „hlásí z nevědomí o slovo“.³⁶ Jung to místy vyjadřuje velmi distinktivně a zaobaleně, a tedy téměř nenapadnutelně, když říká, že chápe symbol „v jeho vlastním smyslu jako nejlepší označení a formulaci ne zcela poznatelného objektu“

³⁴Jung. *Aion : Příspěvky k symbolice bytostného Já*, s. 155.

³⁵Jung. *Aion*, s. 76.

³⁶Jung. *Aion*, s. 43.

V návaznosti nato označuje samo vyznání víry jako „symbolum“.³⁷ Naznačuje tím, mimo jiné, že jak náboženská tvrzení rozličných církví a společenství, tak ani svou terminologii nepovažuje za konečnou a statickou, nýbrž hodnu nových interpretací a obnov.

Zřejmé je, že obhajoval existenci a význam dogmat. Vyjadřuje se o dogmatu jako o mytologii dle toho, že obé vyjadřují esenci vnitřní zkušenosti a formují tím operativní principy objektivní psyché, to znamená kolektivního nevědomí. Namítá ovšem, že dogma ztrácí svůj smysl jakožto symbol pro již nevhodný způsob své řeči a nazírání.³⁸

V závažném pojednání *Odpověď na Jóba*, reflektujícím z vyzrálého stanoviska protikladnost, kontroverzi až amorálnost obrazu starozákonního Boha, vychází plasticky najevo, co je klíčem k pochopení tohoto problému. Jung to sám formuluje na předposlední stránce: „vývoj symbolických veličin, ... , odpovídá procesu diferenciaci lidského vědomí“.³⁹ Obraz starozákonního Boha odpovídal stavu více nereflektovaného než reflektovaného vědomí tehdejšího člověka. Reflektovanému a diferencovanému vědomí dnešního člověka činí nemalou potíž akceptovat takový obraz Boha. Patrně tedy od dob Jóbových se zakládalo na převeliký obrat s příchodem Krista k obrazu Boha novozákonního. Dalším velkým obratem bylo vyhlášení dogmatu o nanebevzetí Panny Marie.

Vývojem symbolických veličin a tomu odpovídající diferenciaci vědomí se Jung zabýval ve výše zmíněném díle, a to právě od dob napsání knihy Job až po současné symbolické dění, jakým bylo vyhlášení dogmatu o nanebevzetí Panny Marie.⁴⁰ Toto významné a probojované dogma vyjevuje neustávající působení archetypu vycházejícího z kolektivního nevědomí, neboť to byl právě tlak křesťanského lidu toužícího po zvědomění a uznání ženského prvku k jinak „mužskému“ Bohu.⁴¹ Proto právě ona důležitost dogmat a nauky jako symbolu vyjevujícího obsahy hlubší skutečnosti zachytitelné v historickém vývoji. Jung poznává křesťanskou doktrínu jako vysoce diferencovaný symbol, který vyjadřuje transcendentní duševno,...⁴²

Křesťanské nauce a dogmatu je ovšem vytýkána její nepružnost a strnulost.⁴³

³⁷Jung. *Aion*, s. 76.

³⁸Jung. *Aion*, s. 168.

³⁹Jung, Carl Gustav. *Obraz člověka a obraz Boha*. Výbor z díla IV. (Dále označováno jako Sv. IV) s. 424.

⁴⁰Jung. Sv. IV, s. 277-425.

⁴¹Srov. a dále: Jung. Sv. IV, s. 412-413.

⁴²Jung. *Aion*, s. 168.

⁴³Dále k celému odstavci: Jung. *Aion*, s. 169-170.

Jung to vysvětluje jako důsledek jejího šíření mezi národy, které mají odlišnou duchovní minulost. Nauka jako symbol je totiž esencí určitého historického vývoje ducha. Symbol na sebe bere podobu dle toho, v jaké kultuře se rodí, a tak má vliv i na kulturní povědomí člověka. Tuto vrstvu symbolu není možno opomenout. Hraje svou roli i v šíření indických nauk, které jsou pro mnoho obyvatel Západu přitažlivé svou exotičností a jinakostí, avšak jsou velmi vzdáleny kultuře západního člověka. Osloví bezpochyby nevědomí, ovšem vědomí to může pociťovat jako jakési vykořenění a dá mu mnohem větší práci indickou nauku pochopit a integrovat. Bylo by zajímavé sledovat, jakých změn dozná tato nauka v rukou západního člověka. Křesťanská nauka, bránící se možným vlivům a změnám, dospěla zdárně ke své kritizované strnulosti.

Symbol je živým symbolem tehdy, když rozezvučí „struny naší hlubší bytosti“ a nezůstane ve vědomí jako „bezkrvný intelektuální pojem“.⁴⁴ Vztaženo na symboliku křesťanství, neobávala bych se tak o živost symbolu samotného, avšak o živost doprovodného slova. Má-li být křesťanská nauka skutečně chápána a vědomě integrována v mysli člověka, neobejde se bez onoho, v Kunetkovi výše zmiňovaného, vysvětlujícího slova vyjádřeného způsobem, který uspokojí možnosti chápání dnešního člověka.⁴⁵

Jako vědomí a řeč se vyvíjí a mění, tak i podoba symbolu jako vyjadřovacího prostředku obnovuje svůj háv. To se děje za účinné „intervence ze strany transcendentálně podmíněných dynamismů“⁴⁶ – tedy archetypů. Jejich účinnost se tak podepisuje i na změně vědomí, jak jednotlivého člověka, tak celého lidstva.

3.5. Terapeutické působení náboženského symbolu

*„Proto je tak nesmírně důležité, aby se dětem vyprávěly pohádky a legendy a dospělým zpřístupňovaly náboženské pojmy (dogmata), protože představují instrumentální symboly, prostřednictvím kterých mohou být nevědomé obsahy převedeny do vědomí, tam vysvětleny a integrovány“.*⁴⁷

⁴⁴Jung. *Aion*, s. 170.

⁴⁵Jung se konkrétně kriticky vyjadřuje ke křesťanské kerygmatické (učení o zvěstování): „Ne že by používala doslova cizí slova a mrtvé řeči, ale mluví v obrazech, které připadají na jedné straně jako dávno známé a až klamavě dobře známé, na druhé straně však jsou nekonečně vzdálené modernímu vědomému chápání a zasahují nanejvýš ještě nevědomí; ... Most vedoucí od dogmatu k vnitřnímu prožitku jednotlivce chybí.“ Jung, *Aion*, s. 171.

⁴⁶Jung. Sv. IV, s. 424.

⁴⁷Jung. *Aion*, s. 163.

Velké, archetypální symboly se výrazně projevují zejména v náboženské symbolice. Chopíc se významu slova religio (z lat.) označujícího „znovunavázání“ nebo „znovupřipojení“, poznáváme velké symbolické obrazy z nevědomí jako prostředkovatele vnitřního setkání, znovuspojení s numinózními („magneticky“ přitažlivými i hrozivě obávanými, jelikož na lidské libovůli zcela nezávislémi) hlubinami.⁴⁸ Této dynamické numinózní skutečnosti je třeba „pečlivě a svědomitě dbát a zachovávat“, jak je obsaženo v latinském slově - „religere“.⁴⁹ Což v posledku znamená, že její moudrostí bude člověk veden a nikoli vláčen, jak asi mnohým lidem přijde, stěžují-li si na krutý osud.

Symbol je energizující zpráva, která propojuje nevědomý a vědomý život a působí tak zároveň svou kompenzující a tvořivou funkcí. Symbolické obrazy „pomáhají lidem překonávat jednostrannost a směřují k plnějšímu vyvážení psychických protikladů“.⁵⁰ Nebylo-li by zraňující jednostrannosti, bylo by jen vítězné plnosti. Nebylo-li by konfliktních protikladů, bylo by jen mírumilovné jednoty. Symboly naznačují jakousi naději, když vypovídají svou povahou o jednotě protikladů, čímž napomáhají řešit tento jakoby věčný morální konflikt.

Za vysloveně sjednocující symboly lze např. jmenovat Krista, kříž, čínský symbol Jing a Jang anebo motivy mandaly. Nejčastějším motivem symbolů, jež mají sjednocující charakter, jsou motiv dítěte-hrdiny a motiv kvadratury kruhu.⁵¹ To jsou velké symboly 1. kategorie, tedy symboly božství. Jinými jsou symboly 2. kategorie, které umožňují protichůdné výklady, aniž by nám tím způsobily zvláštní potíže, např. voda asociující život i smrt, bílá barva šatu používána k svatbě i pohřbu; obě protikladné možnosti výkladu jsou pak sjednoceny např. v iniciačním rituálu křtu. Mezi intelektuálně i prožitkově náročnější patří náboženské nauky se svými paradoxními výroky.

Protikladnost uvnitř samotných symbolů poskytuje nadhled nad protichůdnými tendencemi lidské psychiky. Pokud konflikt evidentně existuje a není mu věnována patřičná pozornost na vědomé úrovni, dochází k neurotizaci jako náhradnímu řešení

⁴⁸Význam slova religio a částečně i charakteristiku jsem převzala z: Bianchi, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 27.

⁴⁹Jung. Sv. IV, s. 14. Jung užíval termínu *numinózum* dle Rudolfa Otta.

⁵⁰Bianchi, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost. In: Moore, Robert L. (ed.). *C.G. Jung a křesťanská spiritualita*, s. 27.

⁵¹Jung. Sv. IV, s. 403.

vytěsněného problému.⁵² V základu je to neochota setkat se s „celým sebou samým“, což zahrnuje nejen mou vědomou stránku, ale také tu skrytou, vytěsněnou, odmítanou. A jsou to právě symboly, zejména symboly iniciace k duchovnímu životu, které vedou člověka k němu samému a tak mu otevírají bránu k hlubšímu a přesahujícímu základu bytí. Jung poznal díky svému povolání velký počet lidí, kteří aby vůbec mohli žít, museli brát vážně svou vnitřní náboženskou zkušenost, která se ukázala přesvědčivější než neuróza.⁵³ Zní to přehnaně či iracionálně? Sebevzdělanější, sebeinteligentnější i seberozejší člověk se ocitne – čelíc neuróze – s racionem v koncích. Nezmůže proti ní holým rozumem nic.⁵⁴ Proto jsem tento okamžik zmínila. Okamžik, kdy psychická realita získává převahu nad vůlí i rozumem člověka, který věřil, že je svým pánem a ztratil přitom svou duši, a tak i kontakt se svou neznámou hlubinou, v které zdá se být tak vše utopeno.

Uzdravení pak přichází jako uvědomění v přijetí svobody v důstojné podřízenosti vyššímu řádu a harmonii, tj. člověk již není vláčen pachtěním se po domnělém umělém cíli vedoucím k utulávané bezradnosti a zoufalosti. Uzdravení nepřijde než skrze znovuoobnovený vztah vědomí a nevědomí; spojení se sebou samým přesahujícím, spojením psýché „uvnitř“ i „vně“ a pocítěním sebe sama v prožitku Boží blízkosti anebo jungovského bytostného Já. Záleží, který symbolický obraz nebo idea je komu živá, blízká a neodolatelně působící. Bez osobního prožitku vnitřní hluboké účasti jsou to vše jen prázdná slova, ubohá ceremonie anebo pustá sekularizace.

Podívám-li se na symboly z jiné stránky, té protilehlé, mohou mít též devastující, ničivou sílu, ku příkladu souvisejí-li s procesem sekularizace.⁵⁵ Ta není ničivá sama o sobě, avšak bezpochyby tehdy, kdy jsou nevyhnutelné náboženské tendence lidské psychiky přesouvány na světské objekty a idee, které jsou tak absolutizovány, aniž by k tomu byly vhodné. Jedná se o nevědomou projekci náboženského do světského, čímž je objekt projekce považován za něco, co ani zdaleka není. Jakákoli víra, absolutizace, neohrožená pravda, má co činit s nábožensností člověka. Jmenované atributy patří božství, nikoli člověčenství, které zkrátka nemůže ve zdraví pojmout, co mu nepřísluší. Navíc tehdy, když si přisvojí atributy toho, co jinak odmítá a vytlačuje.

Dojde-li k přesunutí náboženských atributů v důsledku sekularizace na omezené

⁵²Jung. Sv. IV, s. 101.

⁵³Jung. Sv. IV, s. 139

⁵⁴Srov. Jung. Sv. IV, s. 39.

⁵⁵O sekularizaci v tomto smyslu pojednává: Starý, Rudolf. *Potíže s hlubinnou psychologií : Esejistická studie o analytické psychologii C. G. Junga*, s.

objekty, stane se, že velké energie se přemístí na běžné vědomé obsahy, čímž se nezdravě zvýší jejich intenzita a to někdy až k patologickým stupňům (např. fobie, obsese, perverze, přepjaté ideje, ať už maskované sociálně, nábožensky nebo politicky apod.).⁵⁶ V tomto ohledu vystupuje důležitost, ba nezbytnost náboženských symbolů pro duševní zdraví a hygienu a taktéž jejich terapeutický účinek. A to i v případech, kdy už došlo k narušení duševního zdraví nebo sociální rovnováhy.

II. PRÁCE SE SYMBOLEM IMAGINATIVNĚ-INTUITIVNÍ

⁵⁶Jung. *Aion*, s. 163

METODOU – MANIFESTOVÁNO NA KŘTU

1. ÚVODNÍ OBECNÉ POJEDNÁNÍ O KŘTU JAKO KŘESŤANSKÉ SVÁTOSTI⁵⁷

Křest jako křesťanský iniciační rituál patří mezi svátosti. Křesťanské církve se shodují, že křest je branou jak do spoluúčasti na božím životě, tak branou do života boží církve. Křtem člověk přijal milost od Boha, byl viditelně zasvěcen do neviditelného, do tajemství. Křest je tedy nesmazatelným znamením, nesmazatelnou stopou v duši.

Jedním aspektem je, že křtěný se tímto úkonem ponořuje mimeticky spolu s Kristem do "hrobu", do smrti, aby byl obnoven, zrozen k nové existenci v synovském vztahu k Bohu Otci. Pavel o tom v listu Římanům 6,4-5.: "Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života. Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání" To je milost od Boha, že se člověk stává účasten na božím životě, je-li připodobněn Kristu. Klade to však na věřícího také nároky. Člověk se otevřel Bohu skrze Ducha svatého, nežije jen sám sebe, nežije jen pro sebe, daruje se Bohu. Stává se úděm těla Kristova a stává se chrámem Ducha svatého. Toto není samozřejmé.

Člověk musí procházet také obdobími mlčení, pouště, tmy a zimy. Jestliže Duch přebývá jen v "duši spravedlivého", pak toto neznamena žádnou vysokou metu, nýbrž poctivost a čistotu v malých věcech každodenního života. O morálním nároku také několikrát píše Pavel, plně je to vyjádřeno v Římanům 6,6-7 "Víme přece, že starý člověk v nás byl spolu s ním ukřižován, aby tělo ovládané hříchem bylo zbaveno z moci a my už hříchu neotročili. Vždyť ten, kdo zemřel, je vysvobozen z hříchu." Velkou věc však tvoří převážně malé věci každodenního života. Jako i křest není záležitost jednoho okamžiku, avšak znamením pro celý život, má mít dopad na naše rozhodnutí, na naše jednání. A má být širokoúhlou perspektivou života.

Druhým aspektem je, že křtěný tak vstupuje do společenství věřících, do společenství církve. Učí se svou víru sdílet spolu s ostatními anebo si skrze sdílenou víru uvědomuje, jak se ho tato víra osobně dotýká. Dostává se mu podpory a obohacení,

⁵⁷ Úvodní obecné pojednání o křtu shrnuje základní a obecné informace o křtu jako svátosti a je zpracováno jako úvaha. Informace a inspirace čerpány z: *Křesťanství od A po Z*, *Slovník symbolů* a *Nový zákon, resp. list Římanům*.

vidouc, že rozmanitost prožívání a vyjadřování víry poskytuje zárné spektrum barev a odstínů. Konfrontace uvnitř církve vede k různým úhlům pohledu, zabraňuje příliš úzkému, tunelovému vidění. Toto by však nemělo narušit jednotu. Naopak vést k ucelenosti a otevřenosti mysli, a tedy k dialogu, ekumenismu a ne k rozepři a potírání pravd druhého. Každý nechť věren je své pravdě, svému přesvědčení, ruku v ruce s respektem a nejméně pokusem porozumět druhému a tomu, z čeho on vychází.

Křest není možné udělit vícekrát, avšak jen jednou. Křest je znamením, jež provází věřícího celý život. Proto také je při různých příležitostech křestní vyznání obnovováno neboli znovu uvědomováno jakožto neustálý proces aktualizace v průběhu životní duchovní cesty. Křesťané zařazují obnovu křestního vyznání v průběhu slavení svátků liturgického roku, např. při slavení Velikonoční vigilie. Anebo soukromě niterně, dovoluji si tvrdit, když člověk v sobě svátost křtu znovuprožívá a prohlubuje neboli uvědoměle integruje. Že člověk křest může také zavrhnout, o tom není třeba pochybovat. Nedovedu si však představit, že by to bylo nezvratitelným faktem. Spíše se přikláním k otevřené možnosti, že nikdo není „neprobuditelný“, a tedy křest jakožto osvětlení Duchem svatým mu není nikdy uzavřeno. A zajisté se člověk za život setká či utká s okamžiky, které k němu zvláště promluví, které ho zasáhnou a pohnou jím. Může je zavrhnout anebo může nastoupit cestu objevování, zvnitřňování a uvědomování si.

Úkon křtu, ačkoli je jednorázovým aktem, se neváže jen na jeden jediný okamžik. Spiritualita křtu je nadčasová. Možný vnitřní prožitek křtu nebo alespoň částečné pochopení jeho smyslu, obsahu a dosahu, je zakoušen v průběhu života jako reálné zakoušení „umírání“ něčemu, abych se mohl narodit pro něco nové. Abych byl očištěn ponořením od starého a přistoupil obnoven jako novorozeně, čistě, s údivem a zaujetím k tomu, co přede mnou bylo otevřeno, k čemu jsem byl Bohem pozván či vyzván.

2. KŘEST JAKOŽTO VSTUPNÍ BRÁNA DUCHOVNÍHO ŽIVOTA

„Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec.“ (J 6, 44)

Vstupní branou k duchovnímu životu je dle křesťanské tradice působící síla a moc posvěcující milosti. Záhadu této od věků působící síly osvětluje Rahner jako nevymahatelnou dynamiku neboli pohyb „veškeré stvořené zkušenosti směrem k Bohu.“⁵⁸ Milost je tedy spojující silou, (následujíc Ježíšova výroku z Janova evangelia, viz. výše), kdy „sám Bůh vede tento pohyb z nejnaternějšího středu světa k sobě.“⁵⁹ Bůh, ona transcendentní skutečnost, oslovuje člověka z jemu neznámých hlubin či výšin a vyzývá ho k dialogu. Kunetka nazývá tyto výzvy jako signály transcendentna, které lze zachytit jen tak, že je prožijeme, tj. skutečně uchopíme v sebenalezení.⁶⁰

Bůh milostí takto sebe vyslovující, sebe sdílející může být reflektován a povšimnut skrze otevření se lidského vědomí, které se již nespokojí s jednoduchými výklady. Otevřené vědomí člověka reflektuje niternou touhu přijít s sobě samému a nahlédnout, odkud ta neznámá podmanivá síla pramení. Dotýká se tak tajemství života a ačkoli odhaluje kus sebe sama, seznává, že stále zůstává z velké části skryt sám sobě. Neboť onen zdrojový pramen milosti zůstává skryt, byť je cítit jeho působnost a moc v samotném nitru člověka. V této své nevyhnutelné vázanosti na něco být blízké, tak vzdálené, být přítomné, tak přesahující, pociťuje, že celistvost jeho bytí jako osoby tkví v jejím sebezpřesahování.

Rahner i Kunetka mluví o jistých „mezních“ situacích, kdy člověk zakouší potřebu překonat sama sebe, nespolehat se jen na sebe, zakoušeje situace, ve kterých uznává svou odkázanost. Jde o situace, v kterých činí krok do neznáma, věří, doufá, odvažuje se, a to v uznání „vnitřní dynamiky své existence, která ukazuje někam mimo něj.“⁶¹ Ve vyostření smyslů a intuice zakouší „transcendenci do nepochopitelného Božího tajemství,“⁶² a prostřednictvím tohoto vnitřního dramatu zakouší milost. Celá tíha života nezůstává jen na jeho bedrech. Může se odevzdat milosti, i kdyby konkrétní situace vypadala jako nemilost. Nejde o pasivní postoj, avšak o aktivní odpověď, jelikož jde o rozhodnutí, které není možné bez sebeuvědomění. Člověk ví, na co odpovídá, tj. rozumí poselství oného symbolicky zachytitelného dění mezních situací, které proměňují jeho bytí jako jsou přechodem ke kvalitativně jinému, celistvějšímu, uvědomělejšímu, a tak morálnějšímu způsobu života.

⁵⁸Rahner, Karl. *O svátostech v církvi*, s. 13.

⁵⁹Rahner 13.

⁶⁰Kunetka 29.

⁶¹Kasper. *Wort und Symbol* 169. In: Kunetka 30.

⁶²Rahner 15.

A jedině tak je schopen svobodného přijetí sebe samého i Boha. Přes všechno poznání a reflektovanost zůstává zároveň stále sobě neznámý a přesahující, jelikož v živém vztahu k přesahujícímu a neznámému. Člověk sama sebe zakouší jakožto omilostněného, napříč napětí a bolesti, jež sama existence života sebou nese. Takovýto akt nezračí nic menšího, než spásu jako „osvobození člověka v Bohu prostřednictvím Boží milosti“⁶³ za přijetí a vyslovení oného „ano“ ze strany člověka.

K zaujetí stanoviska a vyslovení se je člověk vyzýván při každé svátosti, kterážto je symbolickým děním ve své ritualizované a tedy ustálenější, zviditelněné formě. Výše popsané drama na cestě k duchovnímu životu, tedy k odkázanosti a přeci dialogickém vztahu k transcendentnu, odpovídá zejména svátosti křtu jakožto iniciačnímu rituálu.

Křest je zviditelněním milosti. Propojením smrti a znovuzrození, kdy v poznání vlastního hříchu a bolesti nabízí očistu a uzdravení. Odpovídá archetypálně se opakující lidské situaci, kdy „vnější ritus je pak uznáním viny a výkřikem po osvobození z ní.“⁶⁴

Co však je tou vinou, co je tím hříchem? Přísně biblicky řečeno, je člověk vyzýván k sebezpytování a k obrácení. Prvně tedy se má obrátit do svého nitra a zkoumat, aby vyšly najevo jeho lidské křehkosti a tak mohly být uzdraveny,⁶⁵ a dobré vlastnosti, aby byly posíleny. Toto zpytování, jiným slovem *skrutinie*,⁶⁶ vede k osvobození od tíživého stavu hříchu. Stav hříchu je podstatou oprávněného pocitu viny. Jednotlivé skutky hříchu nabývají nebývale rozmanitých podob a netřeba se tady o nich rozvádět (okolí, televize, internet a noviny jsou toho plné). Sníží-li se člověk ve stavu hříchu k sobě samému, ke své neuspokojené duši, patrně sezná, že je ve stavu odcizení, oddělení, odporu a závažného konfliktu. Že se děje něco, co nechce a neví, odkud to pochází, ačkoli se zdá, že je tím (téměř) „opanován“. Tento stav je stavem oddělenosti od Boha, a tak úpadkem do nesmyslnosti, zmatku a nechápání, které pak dávají volný prostor k působení onoho zlého ducha nevíry a sebeuvěznění v deformovaných a zoufalých způsobech existence lidské osoby.

Dobrymi vlastnostmi, majícími moc uzdravit osobu stíženou hříchem, a tedy vlastnosti provázející kvalitní způsob lidské existence, jsou důvěra jako akt víry, otevřenost neznámému jako akt naděje, sebedarování jako akt lásky. K tomu všemu je člověk vyzván také v souvislosti se křtem. Je však už takové stvoření, že ze své

⁶³Rahner 16.

⁶⁴Kunetka 31.

⁶⁵Gigliani, Paolo. *Svátosti Krista a Církve : souzvuk mezi člověkem a Bohem*, s. 30.

⁶⁶*Scrutare* – zpytovat. In: Gigliani 30.

přirozenosti nemůže věřit něčemu, co nezakusil jako skutečné. Nemůže být vědomě otevřený tomu, s čím nemá žádnou zkušenost a nemůže darovat sám sebe, aniž by sám sebe prvně měl. Opět mu tedy nezbyvá než se bděle obrátit do svého nitra, zároveň s tím i ven a mít „oči otevřené“, „uši nastražené“ pro to, co se děje jak uvnitř, v jeho duši, tak vně, v jeho samotném životě a ve vztahu k druhým.

V tomto bdělém a uvědomělém stavu osoba vyčkává, vyhledává znamení Boží milosti, které jej opět přivedou ve spojení se smysluplným a moudrým, transcendentním Božím působením. Je to cesta očistění – katarze – jdoucí ruku v ruce s probuzením k „duchovnímu sebeuvědomění a lásce“.⁶⁷ Děje se proces znovuobjevení nebo postupného a osobního uvědomění vlastní víry.⁶⁸ Člověk již nelpí sám na sobě, nebojí se o sebe, avšak přijímajíc a majíc sám sebe, poskytuje sám sebe Bohu, životu i druhému člověku. Přičemž ví, že si to může dovolit, jelikož si je vědom toho, co dělá. Toto jeho sebe-vědomí dále rozvíjí zkušeností víry a důvěry ve skutečnost jeho samého přesahující. Samozřejmě, zůstává tak stále ve stavu jisté odkázanosti a pokory.

Opravdový prožitek křtu vyvolává proces niterné proměny vedoucí k „transformaci zaměření vůle člověka“ neboli obrácení vůle k Bohu.⁶⁹

3. ZASVĚCENÍ DO KRISTOVA MYSTÉRIA VE VZTAHU KE KŘTU

„Křest znamená vstup do velikonočního tajemství umírání a zmrtvýchvstání s Kristem.“⁷⁰

Pustit se do takového tématu působí samo o sobě bolest. Je zde prvně řeč o umírání a z toho plynoucí všeobecná úzkost či strach. Dříve než se mysl pustí do zkoumání hlubokého smyslu smrti, je zasažena ohromující silou zraňující nicoty. V srdci, v nitru člověka, zírám jakási propast a hrůza. Mnohé zapálí slza v oku – a nemusí to být sentiment - už při samém vyslovení slova smrt. Každý její stín a prožitek jedné z jejích podob se hluboce a bezostyšně dotýká nahoty a bezmoci člověka. Sám Ježíš zaplakal nad smrtí Lazara (J 11,34), přestože ho mocí Otce dokázal vzkřísit (J 11,41-44). Pronikl hluboko do středu smrti a odhalil její tajemství, proto také nad ní zvítězil. Pro člověka je tak Kristus spásou, přechodem od smrti do života. Je mostem nad tou

⁶⁷Rahner 24.

⁶⁸Gigliani 29.

⁶⁹Kunetka 153.

⁷⁰Duffy R.A. In *Systematická teologie*, s. 39.

neúprosnou propastí mezi zatraceností a vzkříšeností.

Kristovo vtělení je symbolem zápasu, který se bytostně dotýká každého člověka, zápasem o bytí v nebytí. O životě ve smrti, neboť celý život se k ní blíží a stáčí. Smrti se nelze vyhnout a je zadobře ji procítit již nyní za života a okusit tak i úlevu obnovy. Když osoba zemře všemu, co je jí známé, včetně rodiny, vzpomínek, a všemu co kdy cítila, potom je smrt očišťujícím a obnovujícím procesem.⁷¹ Člověk se tím nevyvazuje ze vztahů, ale z nánosů na nich a lpění. Svátostné symbolické dění křtu směřuje člověka k tomuto duševnímu či mystickému prožití katarze jakožto smrti a vzkříšení.

„Středem iniciačního procesu je velikonoční tajemství.“⁷² Tajemství ovšem, které se samo sebe zřeklo vtělením⁷³, aby mohlo být alespoň částečně odhaleno. Nutí člověka k meditaci a docenění Kristovi smrti co nejblíže k celému jejímu významu. Vede tak k pochopení dalekosáhlých důsledků pro život jednotlivců tvořících - pod způsobou fundamentálního sjednocujícího vyznání - společenství. Jedním ze zjevných tajemství smrti je, že smrt nikoho nevyklučuje. Sám spásný čin Krista směřuje tedy neodkladně k jednotě celistvého mystického těla veškerenstva.

Stav hříchu znamená naopak, že člověk, „ač existuje z Boha, chce existovat pouze sám ze sebe. Jenže v sobě samém je nicota.“⁷⁴ V Kristově vtělení Bůh zasahuje a ruší toto propadávání se odděleného člověka do nicoty. Připomíná mu jeho hřích *zapomenutí*; „*zapomenutí* na Boha, *zapomenutí* na druhého, *zapomenutí* na zázrak existence...“⁷⁵ A toto je jedna z vhodných aktuálních interpretací významu smrti a vzkříšení Krista. Zapomenutím oné skutečnosti ona skutečnost nepřestává existovat. Takové zapomenutí však vyvolává nervozitu, úzkost či zmatek. Někde jsme něco opomněli, nechali, zanedbali (ať vědomě či nevědomě) a teď to chybí.

Do jisté míry tento stav (po)strádání způsobuje právě ono tak rozšířené odsouvání těžkostí, zbavování se bolesti či příliš jednostranné zaměření opomínající jiné hodnotné složky existence člověka. Kdy tedy člověk opomíná v jistých směrech sám sebe či jednoduše řečeno opomíná jednotu sebe sama jako míněné tělesně-duševní bytosti. Jde až o jakési „opíjení se zapomněním“, kdy člověk jedná a myslí, jako by byl jen to, za co se míní. Nepřipouštěje přitom, že je nějaká vyšší instance, která jej míní a

⁷¹ „If you die to everything you know, including your family, your memory, everything you have felt then death is a purification, a rejuvenating process; ...“ Krishnamuti, J. *Freedom from the known*, s. 77.

⁷²Duffy R.A. In *Systematická teologie*, s.37.

⁷³Viz. Rahner 25.

⁷⁴Clément 119.

⁷⁵Clément 120.

má mu co sdělit, kam jej vést. A není se pak čemu divit, že „sladký“ (čímž neříkám, že jednoduchý) život takového „zapomnětlivce“ stagnuje a ocitá se na mělčině „duševní vyprahlosti, nahromadění nicoty a nicotností.“⁷⁶, bezduchého a dovolte mi říci plytkého snažení, pachtění nebo naopak lhostejnosti.

Má-li se jednat o bytí napojené na hlubší vrstvy, děje se tak, že vím co konám a činím tak v jistém kontaktu s Bohem, s oním vnitřním i vnějším transcendentem, o kterém vím jen tak, že jej reflektuji, resp. jeho projevy a obrazy, všímám si jej a zároveň jej cítím. Ono je živým proudem, je zde, byť nezadržitelné. Představuje, mimo mnohé jiné, smysl a kontinuitu, působí svěžest a zaujetí, jindy zas bolest a trýzeň. Přináší obrazy a myšlenky, které přijdou jakoby samy od sebe, nabitě vypovídající silou a vyzývající k pochopení a integraci, potažmo tedy nutí k proměně. Což je koneckonců tak řečeně nekonečný proces oživující smrti iniciace.

Shlédnou-li zběžně, co podstoupil Kristus na cestě k zmrtvýchvstání, je to překonání hrůz a strachu z utrpení a podstoupení smrti (viz. Getsemany), následné vydání sebe sama k ponížení a svého těla ke zranění a zničení (viz. bičování aj., a samo ukřižování). Pak teprve byl Kristus s definitivní platností proměněn ve zmrtvýchvstání a v novém těle zjeven.

Kristova smrt je dosti ohavná manifestace. (Takové však, a i horší, jsou základem slavnosti iniciace a proměny všelikých starobylých náboženství a nauk). Strach, bolest a utrpení jsou každému člověku známy, záleží potom, jak s nimi kdo naloží. Kříž připomíná prolitou krev.⁷⁷ „Pokud neseme svůj kříž jako nedopatření, s nímž je třeba rychle skoncovat pomocí racionality a pokroku...“ anebo „pokud ho neseme vědomě, s odvahou, pokud jen neklesáme v jeho stínu, ale také stoupáme v jeho světle, ...“⁷⁸ jsme na cestě vykoupení a spásy, na cestě posvátné jednoty.

Proč vykoupení a z čeho? Tuto otázku lze shrnout v odpověď o nezbytnosti podstoupení tvořivého, jelikož uvědomělého utrpení a vyvíjení duševní iniciativy. V knize Malý Princ jsou poeticky vykresleny jednotlivé prvky iniciace. Ztroskotání na poušti (jako duševní krize a následná katarze), narození malého prince (jako božského dítěte symbolizujícího znovuzrození) a na konci příběhu jeho smrt (jako nevyhnutelná podmínka znovuzrození). Malý princ se však vydal také na pouť světem a svým dětským, čistým zrakem se setkal se smutnými, neboť zaslepenými či do sebe

⁷⁶Dewermann 32.

⁷⁷„Růže připomíná prolitou krev.“ Štampach, Odilo Ivan. *A nahoře nic... : O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*, s. 87.

⁷⁸Štampach 87.

zahleděnými existencemi. S parazitní, egoistickou existencí lakomce, překotnou a nesmyslnou, vnitřně mrtvou prací lampáře, životu vzdáleného zeměpisce, který pouze sbírá data o životě, anebo perfekcionalistického, leč právě tak neustále selhávajícího opilce, uzurpujícího, a přitom sebou nejistého vladaře apod.⁷⁹ Každý jednotlivý člověk má co činit s takovými tendencemi, jelikož odmítnuté a nepochopené utrpení vede k určitým formám zla páchaného na sobě a potažmo druhých.

Ozdravující cestou je průchod pouští a smrt takovým ustrašeným způsobům existence. A to postupným procesem bolestného přehodnocení a proměny ve vzdání se sobeckého vlastnění sebe sama. Odvážít se pohledět do vlastního nitra (do srdce bytí) a nabývat porozumění a vhledu do toho, co je skutečným hodnotným vůdčím principem existence. Otevřít se hluboké niterné a přesahující plnosti, která přitahuje svou všeobsáhlostí a smysluplností, byť by mohla i děsit nevypočitatelností a nezměrností. Přes tyto velké pojmy je ovšem třeba se přenést, prožít si obsah skrývajících se za nimi, avšak neutonout v nich a vrátit se obohacen o přesažnost do každodenních radostí i strastí. Vždyť nakonec nejkrásnější žití je ono prosté a čisté, ve znovuoobjevení citu umírněnosti a sounáležitost s veškerenstvím.

Liturgie mluví o sjednocujícím a smírném, spásném činu Kristova mystéria, které je znovu a znovu symbolicky uskutečňováno ve křtu. Je to spásný čin přítomný taktéž při křtu, který *ruší odloučenost člověka od Boha*.⁸⁰

Smrt Krista pak odkazuje na ukřižování sebe sama jako fragmentované odloučené osoby zapomínající na pouto jednoty s veškerenstvím. Člověk se zkrátka nemůže zachránit tak, že se vnitřně oddělí od jeho si nárokuje veličiny a křečovitě se snaží uchránit a zveličt svou nepatrnou existenci. Identitu osoby pochopitelně nelze vystavět na egu, avšak na celistvém člověku. Má-li symbolické (neboli o skutečnosti vypovídající) poselství křtu dopomoci k překonání krize identity, pak to je právě prostřednictvím „přítomnosti transcendence v imanenci“⁸¹ - vypovídající o podivném Bohu vtělujícím se v lidství a sama sebe obětujícím. Spása tak tkví v sebeobětování. V životě člověka to není cesta skrytě zoufalého vzmachu velkolepého sebeobětování v zájmu vysokých idejí jedince či společnosti, avšak je to skrytá vnitřní cesta projevující se na celém způsobu života „znovuzrozeného“.

⁷⁹Inspiraci a náhled jsem čerpala z knihy: Dewermann. *psychologický výklad Malého prince*, s. 14-15, 25-28.

⁸⁰Adolf, Adam. *Liturgika : křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 154.

⁸¹Štampach 76.

4. PŘEDOBRAZY KŘTU JAKO SYMBOLICKÉ DĚJE A POKUS O VÝKLAD JEJICH VÝZNAMU

Prolínání náboženské zkušenosti a psychologické perspektivy v pokusu o výklad předobrazů křtu ve vztahu k individuálnímu procesu

Křesťanská tradice víry zná mnoho předobrazů a předznamenání křtu. Poukazují na skutečnosti a význam křtu v jeho symbolické rovině jako děje. Pokusím se o stručný a rámcový, přitom však prožitkový výklad těch, které jsou uvedeny ve Vyznání víry církve.⁸² Doslovně jsou to:

- vznášení ducha Božího nad vodami na počátku stvoření,
- záchranu Noemovy rodiny z vod potopy,
- záchranu Izraelského lidu průchodem Rudého moře,
- Janův křest Ježíše

Předobrazy a předznamenání křtu předkládají široké možnosti dalšího výkladu. Pro svou dějovost a obrazivost se staly stěžejní praktickou částí této krátké práce. Nemohu se jimi zabývat obsáhle a exegeticky, avšak se jen pozastavit alespoň u toho, jaký by mohl být jejich význam pro psychickou skutečnost dnešního člověka. Opírat se přitom budu o Jungovo dílo, zejména o jeho učení o individuaci neboli individuálním procesu, jehož cílem je celost a úplnost člověka. Děje se tak konfrontací vědomí s nevědomím a usebráním za působení symbolů celosti jako sjednocení protikladů.⁸³ Křest jako smrt a znovuzrození, křest vodou a ohněm, je symbolem sjednocujícím protiklady. Jung vychází ze studia alchymické nauky když říká: „Tělo je proměňováno vodou a ohněm, což je úplná paralela ke křesťanské ideji křtu a duchovní proměny.“⁸⁴

Následující podkapitoly pojednávají pouze o prvních krocích, tedy o konfrontaci vědomí a nevědomí a setkání s obrazem Boha v nitru jako procesu přiblížení výše

⁸²Vyznání víry církve : překlad 1. dílu katolického katechismu pro dospělé, s. 245.

⁸³Podrobnější charakteristika individuace: „Učiníme-li však proces individuace vědomým, musí být vědomí za tímto účelem konfrontováno s nevědomím a nalezeno vyrovnání mezi protiklady. Jelikož to není možné logicky, jsme odkázáni na *symboly*, které umožňují iracionální spojení protikladů. Nevědomí tyto symboly spontánně produkuje a vědomí je amplifikuje. Ústřední symboly tohoto procesu popisují *byťstné Já (das Selbst)*, totiž celost člověka, jenž se skládá jednak z toho, co je mu známo a vědomé, jednak z obsahů nevědomí.“

⁸⁴Jung. Sv. IV, v poznámkách, č. 88, s. 451.

zmíněnému cíli celosti.

Předobrazy symbolu křtu dýchají obrovskou archetypální působností, čímž ukazují na nadčasovost a opakovatelnost. Žádné opakování však není staré, nýbrž vždycky nové. Předobrazy a předznamenání jako mýtické příběhy jsou tedy určitými symboly, které nejsou zcela identické se svou „předlohou“ - oním hlubinným děním – pouze o něm vypovídají, a tím se na něm svým způsobem podílejí. „Svým způsobem“ znamená mýticky, což již spadá do nezastupitelného prostoru tajemství a proměnlivosti ve stálosti.

Předchozím naznačuji, jak k předobrazům symbolu křtu přistupuji. Jako k určitým mytickým příběhům,⁸⁵ které jsou rozličné ve svém vyjádření, avšak obsahují v sobě šifru, a tak i částečně dešifrovatelné tajemství, které má moc a působení jako sdělující poselství. V současnosti již převažuje tendence přistupovat k nim jako k výpovědím o dějích odehrávajících se v nitru, tedy v psychice člověka.

Jung mluví o mytologizujícím a dramatizujícím způsobu nazírání a projevu, jehož předmětem jsou živé duševní pochody. Mytický jazyk je výraznější a přesnější než abstraktní vědecký jazyk.⁸⁶ „Mýty jsou vyprávěními o zázracích a pojednávají právě o všech těch věcech, které velmi často bývají také předmětem víry.“⁸⁷ Jak jsem již nastínila ve výkladu symbolu, jde především o znovuspojení vědomí a nevědomí. Mýtus (tak jako i pohádky či dogmata) vyjadřuje nevědomé, duševní děje a jeho opětovné vypravování způsobuje jejich oživení a připomenutí,⁸⁸ čímž se nevědomé obsahy dostávají na světlo vědomí jako zviditelněné. Skutečnost mýtu spočívá v jeho psychické realitě. Není fikcí, je širokým rámcem přesahujícím zkušenost individua. Mýty spočívají v ustavičně se opakujících skutečnostech, které je možno neustále pozorovat v tom, jak se i dnes znova a znova přihází v životě člověka.⁸⁹ Mytický charakter života vyjadřuje takřka lidskou všeobecnou platnost života.⁹⁰ Vyjadřuje tu roveň skutečnosti, ve které není činěn rozdíl mezi lidmi, neboť působí jednotící mocí. Ve své paradoxnosti odlišují vědomí, zejm. ego, od nezměrně rozsáhlejší psýché, aby tak spojily jednotlivce s lidstvem v podobně duševní zkušenosti s transcendentnem, které je všem společné.

⁸⁵ „Mluvíme-li zde o mýtu, míníme symbolický příběh, jeho fragment nebo obraz zachycující původní lidskou zkušenost v přírodě a historii. ... spojujeme mýtus s úvahami o duchovním životě. ... zbavujeme se totiž racionalistické pýchy.“ Štampach 75-76.

⁸⁶ Jung, *Aion*, s. 23.

⁸⁷ Jung, *Aion*, s. 43.

⁸⁸ Jung, *Aion*, s. 173.

⁸⁹ Viz. Jung, Sv. IV, s. 344.

⁹⁰ Jung, Sv. IV, s. 345.

Biblické události nejsou jen vnějšími událostmi, avšak mohou být také chápány jako stupně v procesu uvědomění a potažmo stupně v procesu individuace.⁹¹

Přistoupím nyní k těm biblickým a zároveň mytickým příběhům, které svými ději předznamenávají, a s tím také vyznamenávají křestní iniciaci jakožto stadia na cestě duchovního života neboli individuace.

4.1. Vznášení se ducha Božího nad vodami na počátku stvoření jako původní nevědomý stav

O vodě se často mluví jako o prvotní látce přítomné při stvoření. Označení prvotní látky odkazuje na něco, co vůbec nepředstavuje žádnou určitou látku, ale spíše musí být intuitivním pojmem jakési *psychické počáteční situace*.⁹² Představuje látku, ze které nastává zrození. Voda, moře či oceán symbolizuje většinou nevědomí s jeho kvalitami transcendentna. Zrození z vody pak zračí, z čeho se samo vědomí člověka rodí. Nevědomí není výplodem vědomí, avšak nevědomí dává vznik vědomí a skrze ně se projevuje z části postižitelným způsobem. Toto spojení a projevení je symbolizováno v Jungově terminologii bytostným Já jakožto úplnost a celost člověka. Je to tajemná jednota vědomého a nevědomého, které mohou být pociťovány jako to „uvnitř“ a „vně“. Bytostné Já je archetyp, který znázorňuje situaci, ve které je obsažena nevědomá, ne zcela poznatelná psýché a vědomé já, které se navzájem k sobě vztahují. Z Jungových popisů Bytostného já jako „tajemného řídicího ducha“⁹³ vyplývá, že je symbolem toho, o čem křesťanská tradice hovoří jako o duchu Božím nebo Duchu svatém.⁹⁴ „Existuje cosi neporušitelného, co je potenciálně přítomno ve všech, a to je Boží pneuma (duch) ...“⁹⁵ Bytostné já i nevědomí bývá, pro přiblížení, symbolizováno dítětem, v mýtech pak božským dítětem. Tento obraz přebývá v každém člověku.⁹⁶

Stav na počátku je tedy připodobnitelný se stavem dítěte. Dítě prožívá nerozlišeně a bezprostředně působení ducha Božího či jinak řečeno bytostného Já. Dítě

⁹¹Viz. Jung. Sv. IV, s. 335.

⁹²Jung. *Aion*, s. 150.

⁹³Jung. *Aion*, s. 162.

⁹⁴Viz. Např. „... bytostné já, jako ostatně žádný archetyp, nemůže být lokalizováno v prostoru jáské osobnosti, nýbrž se chová jako člověka obklopující atmosféra, jejíž časové i prostorové rozprostření je jen nejistě vymezitelné.“ Jung. *Aion*, 162. Je to zároveň „... sféra obklopující Boha ... a Bůh se takto rozprostírá do každé jednotlivé bytosti, ...“. Jung. Sv. IV, 124.

⁹⁵Jung. Sv. IV, s. 192.

⁹⁶Viz. Jung. Sv. IV, s. 407.

se rodí přirozené, instinktivní,⁹⁷ jako svět archetypů sám. Jelikož novorozené dítě se ještě nedokáže vyjádřit složitěji, vyjadřuje se přímočaře a primitivně. Pláče a křičí, když se mu něčeho nedostává anebo je mu ubližováno, raduje se směje, když je spokojené a obklopené láskou a péčí. Zní to snad banálně, leč ve světě dospělých je dobře známé hypochondrické naříká na blahobyt a zaryté zkamenění tam, kde by se mělo upřímně plakat. Dítě o sobě zvláštním způsobem ví, je celek, „hladina i to, co je pod hladinou“, a tak nemá v sobě rozpor. Nitro dítěte je jakoby onou vodou, kterou duch, vanoucí jak chce, oplodňuje.⁹⁸ Ústy J Ch. Steebuse Jung praví, že duch Boží oplodnil vody a toto vytvořilo ve vodách sílu, která všechno nejjemněji pronikla a ohřála, a tím ji spojil se světlem. Tento duch tedy snoubí vodu se světlem, kdy vody vstřebávají ve svých prohlubních výrony světla.⁹⁹

Duch zasévá v člověka semena světla. Lze to také chápat jako přítomnost či rozprostírání Boha do každého jednotlivce¹⁰⁰. Od počátku až dokonce působí v člověku jako rozumovému úsudku nadřazená instance, jež je to, *co je a jako žijoucí síla stále existuje*.¹⁰¹ V psychologii člověka je přítomná idea božství jako archetypický obraz, který je pociťován jako něco, co patří nejnějněji k osobě samotné. Je to tvořivé pozadí duše či poeticky řečeno životodárné slunce v hlubinách nevědomí.¹⁰² Archetypický obraz božství (projevující se např. jako Duch svatý nebo Kristus), je pociťován a často připodobňován nikoli jen z poetických důvodů ke světlu.

Je to ale také jistá předzvěst, že temnotě se na cestě životem nelze vyhnouti. Temnota je ono nevědomí a nevědění, které ve spojení s utrpením plodí zlo. Kdyby nebylo temnoty, nebylo by strážně a zla. Bylo by jen světla anebo plné nic, o čem by ani nebylo třeba mluvit. Touha po světlu bývá často též touhou po ne-bytí, ne-trpění, ne-zlu nebo dokonce paradoxně po nevědomém stavu dítěte. Avšak i narození vtěleného Boha bylo provázeno obým - jistou temnotou i znamením světla, hvězdou. Napříč zjevné vnější, fyzické a materiální bídě zazářila hvězda nepřehlédnutelným světlem.

Dle Janova evangelia je tento vtělený Bůh sám tím světlem a působí v lidech prostřednictvím Božího ducha. Člověku je dáno do vínku semeno světla a zůstává v něm, aby vyzařovalo sílu (jako duch Boží), která člověka provází a nikdy neopustí, byť

⁹⁷Instinkty však není dobře ztrácovat ani v dospělosti, jsou to ony, projevující se jako archetypy, které poskytují určité tušení skryté Boží moudrosti. Viz. Jung. Sv. IV, s. 353.

⁹⁸Viz. „I vytvořil Hospodin člověka, prach ze země a vdechl mu v chřípí dech života.“ Gn, 2, 7.

⁹⁹Jung. Sv. IV, s. 131-132. Čerpá z alchymického textu: *Coelum Sephiroticum*, 1679, str. 33 a 38.

¹⁰⁰Jung. Sv. IV, s. 124.

¹⁰¹Jung. Sv. IV, s. 401.

¹⁰²Viz. Jung. Sv. IV, s. 80.

by člověk procházel zmatením a krizí nejčernější. Jak je psáno v první kapitole Janova evangelia: „To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila.“¹⁰³ Semeno tohoto světla je přítomno v nitru člověka od počátku až do konce. Voda – jako nitro člověka – může být zčeřena, vzdýmat se v bouřkách, může být i zakalena a znečištěna, světlo však nepřestane do ní pronikat. Duch Boží to nikdy s člověkem nevzdá neboli zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se mýnil člověka naprosto vzdát. A to je, zdá se, nezničitelná naděje vložená do lidského pokolení.

V celkovém úhrnu je „náboženská potřeba touhou po celosti, a chápe se proto obrazů celosti nabízených nevědomím, které nezávisle na vědomí vystupují z hlubin duševní přirozenosti.“¹⁰⁴ Obrazy celosti jsou pak tím „světlem“, Bohem i Kristem i Duchem svatým. Psychologickým obrazem celosti je bytostné Já, které zahrnuje jak to, co je v člověku, tak to, co je mimo něj, tedy vědomé i nevědomé, poznané i nepoznatelné.

Jako je Bůh-Stvořitel navěky spojen se svým stvořením, tak je duch Boží jako oplodňující síla spojen s každým novým jednotlivým stvořením, v případě Krista vtělením.

Zasetí semena světla, neboli závdavek vtělení světla, je pojeno s prvním narozením člověka, který aby se za svého života mohl narodit ještě jednou – znovuzrodit – bude muset zemřít, a tak se připodobnit Kristu vtělenému. Jung tento proces přibližování se celosti nazývá procesem individuačním. A jako je Bůh cílem života věřícího, tak je celost cílem individuálního procesu.

4.2. Voda potopy a odlišení jako konfrontace vědomí a nevědomí

Biblický příběh potopy ukazuje na jev zachvacující masy lidí, kteří si žijí jak chtějí, přičemž vidí jen sebe jako hladinu a přehlížejí přítomné světlo nevidí dále do výšin ani hlubin. Ty se zdají příliš daleko a hladina je nabíledni. Člověk se proměňuje v nedbalého, nevděčného kořistníka a hromaditele. Je to stav jednostranného materialistického, požitkářského nebo i racionalistického zaměření. Bůh je zapomenut nebo odsunut, avšak nenasytitelná touha a hlad se projevují v plné síle. Projevují se

¹⁰³Jan 1,5.

¹⁰⁴Jung. Sv. IV, s. 423.

vehemencí a zarputilostí, se kterou se taková od Boha-Stvořitele odloučená bytost žene za naplněním, avšak chápe se jenom náhražek, nikoli pravé „potravy“. Oprostím-li se od výlučně negativistického pohledu, spatřuji také jiného člověka. Člověka, který hledá, tápe a nemoha se dočkat pravého Boha, upíná se na nejružnější iluze a mámení. Pohybuje se na hladině a kdejaké zčeření považuje za „znamení“, do hlubin však kriticky nepohlédne. Všimá si snad i světla, leč nevidí, co a na co světlo ukazuje, zdá se, že se bezvýsledně souží a tu a tam se zdvíhá na hladině extáze či naopak klesá pod tíhou zklamání. Ať na to pohlédnu tak či onak, dochází toto dění určitého stavu nesmyslnosti či bezvýchodnosti, trapnosti a neutišitelnosti.

Jung v jistých souvislostech gnostického nazírání vysvětluje neudržitelnost počátečního, nevědomého stavu člověka. Navazuje na Pavlovský pojem *agonia* neboli *ignorantia*. Jde o výše nastíněnou ubohou existenci neuvědomělých tvorů, jejichž chování je žalostné, postrádající schopnost lítosti nad hříchy a morální uvědomění.¹⁰⁵ Nevědomost však neomlouvá a je tím, co je označitelné jakožto ztráta duše. Vede k ní zejména strach a ignorace. Lidská bytost odmítá poznat zdrojovou instanci a bojí se jí jako neznámého, které hrozí obtížnými věcmi a nadto působí nadpřirozeným vlivem a silou.¹⁰⁶ U člověka jednou již vědomého to může znamenat porušení kontaktu s nevědomím. Vědomé já je jakoby schopné odporu vůči oné skutečnosti transcendentna, symbolizované, mimo jinými, bytostným Já. Takový odpor však člověku není nic moc platný, neboť svému zdroji nemůže nepodléhat. Stane se tak naopak, že člověk sám sebe s transcendentnem identifikuje neboli staví se mylně na roveň Bohu. Bůh je ovšem „... ta účinně nejsilnější duševní pozice, ... vynucuje totiž víru nebo onen strach, pokoru nebo oddanost, ...“¹⁰⁷ Člověk, který anuluje Boha nebo jeho obraz, anuluje svou lidskou osobnost¹⁰⁸ a podléhá pýše, „inflaci“, následně poté záplavě¹⁰⁹ či jiné duševní krizi.

Vrátím-li se k biblickému příběhu o potopě a jeho významu pro dnešního člověka, mluvila bych o krizi jako o situaci, kdy se člověk ztratil ve vlastních výstavbách nedbajících Boha, nevidíc pravé skutečnosti. „Vidící nebesa“ (míním tím vědomé a moudré nevědomí těžko vymezitelné od obrazu Boha) se na to už ovšem

¹⁰⁵Jung. *Aion*, s. 184.

¹⁰⁶Viz. Jung. *Aion*, s. 29-30.

¹⁰⁷Jung. Sv. IV, s. 115.

¹⁰⁸Více: Jung. *Aion*, s. 107.

¹⁰⁹Jungovo pojetí „inflace“ převzato z poznámek překladatele: Jung. Sv. IV, 447. „Proces opačný oproti růstu vědomí, v němž já ztrácí rozlišovací schopnosti a ztotožňuje se s útvary nevědomí, což je provázáno invazemi obsahů nevědomí, jež zaplavují vědomí, ...“ Odkazuje dále na *Výbor z díla C. G. Junga, sv. III*.

nemohou pojednou dívat a nezadržitelně „pláčou“ a zaplavují člověka svými obsahy. Zaslepené směřování tohoto člověka nebo společnosti musí zákonitě selhat a zhroutit se, jelikož neustojí přívaly hlubokých vod božství z nevědomí. Z těchto výšin, kam člověk nemůže se svou mocí, vůlí ani rozumem, se přivalí veliké vody a člověk tone v hlubinách zmatku a duševní krize. V potopě neduživé a neživotné potomstvo bez milosti hyne. Tak je tomu se vším, na čem si člověk stavěl, na čem lpěl, čeho si považoval, resp. povyšoval anebo se vším, čeho nadarmo užíval, ledabyly s tím zacházel a ubližoval jak sobě, tak druhým.

Záplava, potopa, zmatení a duševní krize je předcházena i provázena určitou slepotou. Použiji Jungova přirovnání, že epidemie tyfu vzkvétá nejlépe tam, kde není znám zdroj infekce.¹¹⁰ Násilí plodí násilí, neboť neuvědomělý člověk je vydán napospas svým afektům, dokud ho nenapadne se jich vzdát. Ve vzdání se sama sebe, svého afektivního prožitku, je síla síly a uzdravení. Totéž platí ve vztahu k transcendentním silám. Ignorance božských nevědomých sil taktéž vede k tomu, že tyto síly a nároky se jedince zmocní proti jeho vůli a zaplaví ho. Stane se, že to „ono“ má člověka, aniž by člověk to „ono“ vůbec mohl mít.¹¹¹ Taková situace a zřejmě jakákoli duševní krize bývá často pociťována jako mravní porážka či selhání. Tato situace je ke konfrontaci, která vede k uvědomění si a získání nějakého poznání.¹¹² Před člověkem se naskytuje „zjevení“, otevření hlubiny lidské duše.¹¹³ Je nasnadě říci, že taková zkušenost člověka zasáhne v celé jeho bytosti. „Má ale vědět nebo spíše poznat, co se ho dotklo, jelikož tím promění slepotu násilí na jedné straně a afektu na straně druhé v poznání.“¹¹⁴

Ve zkáze potopy, zmatku a zhroucení dosavadního způsobu života, jak už tomu snad bývá, zazáří někde světlo poznání jako stéblo tonoucímu. V biblickém příběhu je ono světlo spatřitelné v Noemovi a jeho arše. Přihází se obrat. Co se zdálo být vrcholem nesmyslnosti a mnohým bylo k smíchu, ukazuje se jako jediné smysluplné a vysvobozující. Noe dbal Boha. Dbal toho, co od něj v jeho nitru z hlubin i výšin žádal. Bůh se v něm tak mohl projevit a vyjádřit milostivě. Noe se nedal světlem oslepit ani se ho marně nepokoušel zakrývat. Viděl však, co a na co světlo ukazovalo, viděl jak se

¹¹⁰Jung. *Aion*, s. 30. Jung mluví o Bohu či o bozích jako o silách nevědomí majících centrální pozici na psychologické stupnici hodnot. Kdo si toho není vědom, kdo to nevidí, je těmito silám jako osudu vydán napospas.

¹¹¹Srov. Jung. Sv. IV, s. 400.

¹¹²Jung, Sv. IV, s. 338.

¹¹³Srov. Jung. Sv. IV, s. 99. Jung zde však hovoří specificky o zjevení v situaci Trojice. Což se ovšem stále vztahuje k zjevení božství.

¹¹⁴Jung. Sv. IV, s. 287.

věci skutečně mají, co je pravé a co nikoli. Obrátím-li to k další vrstvě symbolického vyjádření, pak Noe zastupuje v nitru člověka onu pohyblivou světelnou instanci, která prostředkuje spojení a zároveň tedy je boží přesahující skutečností, je totiž tím, co již vyrostlo ze semena světla. Archa je taktéž symbolicky tím světlem, které tma nepohltí a záhubné hlubiny nepojmou. Nese nad vodami, co z člověka zbylo po potopě. Není toho mnoho, je to však dobré a vystačující k tomu, aby mohl, po opadnutí vod, začít nový život v neutuchající naději, jak také duha na obloze biblického příběhu se klenoucí zračí.

Čeho Noe vyslyšel a dbal, byl Boží hlas. Hlas se objevuje i v psychologii dnešního člověka, a to například ve snech. Jung si všímá, že takový hlas “pronáší nějaké autoritativní prohlášení nebo nějaký rozkaz buď udivujícího zdravého rozumu, anebo filosoficky významné narážky.” Odhaluje se jako důležitý ba dokonce rozhodující představitel nevědomí, čímž vychází najevo určitá jeho inteligence a zaměřenost,¹¹⁵ v neposlední řadě pak numinózní působnost. Své obsahy sděluje jako myšlenky s patřičným energetickým nábojem. Patří k náboženské zkušenosti vyznačující se nejvyšším hodnotovým oceněním.¹¹⁶ Jeho působení je tajemné, a snad proto personifikováno Bohem či bohy¹¹⁷, a vysvětlováno abstraktními naukami, představami, obrazy a dogmatem.

Konfrontace s numinózními předměty je namáhavá, člověk se jí spíše a více vyhýbá a i když ne, tak myšlenkové zpracování komplikuje neoddělitelná afektivita, tj. emocionálnost.¹¹⁸ Přípravou cesty k poznání Boha je cesta sebepoznání a sebereflexe,¹¹⁹ jejímž plodem je život na kvalitativně vyšší mravní úrovni. Plodem je také jistá střídmá usebraná cesta a darem je pak moudrost a celost cílem. Jde o stupňovitý se vývoj v životě osobnosti, o němž Jung hovoří jako o individuálním procesu. Nastoupení této individuace je proces iniciace k novému životu.

Nový život započne, když respektující náboženskou skutečnost a zkušenost, nechá se člověk uvědoměle a v jisté svobodě vést a ovlivnit, ve svém smýšlení i konání, transcendentně. Nechá promluvit archetyp božství vždy znova a znova v rozličných podobách, jako např. tomu bylo u Noeho archy a jiných. „Vždyť Boha si můžeme představovat právě tak dobře jako věčně proudící působení plné života, jež se obměňuje

¹¹⁵Jung. Sv. IV, s. 56.

¹¹⁶Jung. Sv. IV, s. 85.

¹¹⁷Jung. Sv. IV, s. 113.

¹¹⁸Jung. Sv. IV, s. 400.

¹¹⁹Viz. Jung. Sv. IV, s. 357. „A byli to velmi zbožní lidé, kteří tvrdili, že sebepoznání je přípravou cesty k poznání Boha.“

v nekonečných podobách, stejně jako věčně stálé, neměnné bytí.“¹²⁰

Člověk ve vztahu k tomuto transcendentnímu bytí jedná z „jiné“ vůle, z vůle „velkého jiného“ pocházejícího ze světla. A to je tím, co lidskou bytost promění, i zachrání a zachová přes její křehkost a nestálost. Nekoná již totiž ze své libovůle či zlovůle, nýbrž z pravé vůle přesahujícího, a tedy vědoucího dále, výše a hlouběji. Obrat zkázonosného děje dlí ve znovunavázání vztahu a spojení vědomí člověka s projevujícím se neznámem; lidské duše s niterným světlem-Kristem pramenícím z Boha-zdroje světla a zdroje osvětlení.

Takto člověk vykročil a učinil první zásadní a nesnadný kroku ke křtu.

4.3. Voda zápasu a osvobození jako utkání se svým stínem a jeho projekcemi

Po prvním kroku následují kroky další. Každý nový krok po prodělaném zápasu je proměněný. Jeho kvalita i podstata nejsou již tytéž, ačkoli člověk je stále týž, neztrácí svou identitu. Změněn je jeho vztah k transcendentnímu Bohu. Bůh již není nepřítelem, cizincem a naprosto vzdáleným. Bylo zjeveno jeho světlo a milost zpečetěné v biblickém příběhu duhou jako nadějí, přičemž duha evokuje zároveň i most. Přemostění se do jiné skutečnosti, do prostoru přijímání jakoby „odjinud“. A zároveň s tím schopnost vyvíjení vlastní iniciativy, kdy člověk ona dílčí poselství přijímá, integruje a realizuje odpovídajícím a tedy odpovědným způsobem ve vlastním životě.

Spojení a spolupráce s těmito hlubšími vrstvami jsou pro odpovědný, mravný způsob života nezbytnými. Na druhé straně je to nevědomost a ignorace, co činí člověka plným úzkosti a nervozity.¹²¹ Nárokový transcendentno zasahuje do vědomí jako numinózně podmanivě působící, čímž se děje ve vědomí změna od izolovanosti k integritě.¹²² Člověk jenž přijme tuto výzvu a vědomě vstoupí ve spojení s transcendentním středem (rozuměj bytostným Já či jiným symbolem božství), započne proces uvědomování a směřování k jednotě a celosti. „Izolované je pouze subjektivní vědomí. Když je však toto subjektivní vědomí napojeno na svůj střed, je integrováno v

¹²⁰Jung. Sv. IV, s. 279. Viz též dále tamtéž: „Základem těchto obrazů je nepochybně Něco, co je vůči vědomí transcendentní a co působí, že výpovědi se nemění naprosto neomezeně a chaoticky, nýbrž dá se z nich rozpoznat, že se týkají několika málo principů, respektive archetypů.“

¹²¹Viz. Jung. Sv. IV, s. 52. „Bez těchto hlubších vrstev visí náš duch ve vzduchu. Není divu, že se stává nervózním. Skutečné dějiny ducha nejsou uchovány v učených knihách, ale v živoucím duševním organismu každého jednotlivce.“

¹²²Jung o numinózní jako vlivu nějaké neviditelné přítomnosti, které způsobuje zvláštní změnu vědomí, viz. dále: Jung. Sv. IV, s. 14.

celek.“¹²³ Celý tento proces od fragmentované osoby v celistvou je onen zmiňovaný individuálny proces.

Biblický príbeh, bohatý a mající symbolicky čo říci k takovému složitému vnútornému dění přerodu a proměny člověka, je příběh o záchraně Izraelského lidu průchodem Rudého moře. Lid omezeně respektující svého Boha se nachází v situaci zotročení a cítí potřebu vyvázání se z této nepřátelské moci. Bůh posílá Mojžíše, aby s vírou a důvěrou a za mnohých znamení jeho moci a vůle vedl lid k osvobození. V lidu je touha po nové zemi a vykoupení, a tak je připraven následovat Mojžíše, byť je zmítán pochybnostmi a zároveň nevolí. Mojžíš, Bohem poslaný, není jednoduchá postava a lid se nevydává na jednoduchou cestu. Stěžejním prožitkem je průchod vodou Rákosového moře, vodou, která již není, aby lid zahubila, nýbrž osvobodila. Věřícímu, byť zápasícímu, je tato voda křtem vykoupení, vězniteli a pronásledovateli hrobem.

V dalším pokusu o výklad je pak působící boží světlo symbolizováno ve vůdčí postavě Mojžíše. Mojžíš by tedy mohl dále symbolizovat ono bytostné Já. Vědomí, které se má osvobodit od svého stínu (viz. vysvětleno níže) poznáním, je symbolizováno Izraelským lidem. Stínem pak je uzurpující faraon a jeho vojska.¹²⁴ V psychice člověka jde o děj, kdy na cestě sebepoznání je třeba utkat se prvně se svým stínem a stáhnout je z projekcí na okolní objekty.

V řeči interpretace lze dále hovořit o situaci člověka, který znovunavázal vztah s Bohem a v jeho světle poznává, jakým jhem je obtěžkán. Člověku se za poněkud tísnivé nespokojenosti a neklidu dostává, při vyostření vědomí, jedinečné šance uvědomit si svůj hřích.¹²⁵ Hřích v Jungově smyslu je jakási pěstovaná neuvědomělost. Z tohoto jha je třeba se vyvázat odvážným krokem do nejistoty, nebezpečí a neznáma. Tímto neznámem je ona oblast nevědomí. Moře je symbol nevědomí par excellence. Prvním z nevědomí, s kým se člověk setkává, je jeho stín.

„Stín je morálním problémem, který je výzvou pro celou jáskou osobnost, ... jde o to uznat temné aspekty osobnosti jako skutečně existující.“¹²⁶ Stín není zpravidla nutně jen zlý, je spíše méněcenností, primitivní a inferiorní, nepřizpůsobivá a nepříjemná část člověka s jeho žádostmi a emocemi, které jsou pociťovány jako zátěž a je možné se od nich osvobodit jen díky značnému úsilí.¹²⁷ Je zde proti sobě jakési lepší

¹²³Jung. Sv. IV, s. 253.

¹²⁴Viz. dále o personifikovaném obsahu nevědomí: Jung. *Aion*, 29.

¹²⁵Srov. Jung. Sv. IV, s. 70-71.

¹²⁶Jung. *Aion*, s. 18.

¹²⁷Jung. Sv. IV, s. 102-3.

já a jeho stín. I kdyby lepší já bylo morální, potlačení stínu pouze kvůli morálce se ukazuje jako dvojsečné a nikoli tolik efektivní. Osobnost člověka má tedy v sobě vědomě nosit tyto dva jakoby nepřátelské bratry a usilovat o jejich smíření. Tím totiž se stává méněcenné uvědomovaným a člověk má šanci je korigovat. Tak je méněcenné neustále v kontaktu s jinými zájmy, takže je ustavičně přizpůsobováno a proměňováno.¹²⁸ Děje se tak jistá integrace nevědomých obsahů do vědomí, což je mravním nárokem na člověka, který zachovává duši svěží a zdravou neboli uvědomělou a plnou světla.

Průvodcem a povzbuzovatelem na cestě poznání a usmíření morálních konfliktů je člověku sílící niterný pramen světla neboli působitel duch Boží. Takové světlo pomáhá a dává smysl člověku tehdy, když v něm poznává vlastní temnotu.¹²⁹ V pravém pokání dochází k uvědomění si sebe sama a člověku je uloženo nalézt cestu, jak spolu žít vědomá osobnost i stín.¹³⁰ „Tento psychologický proces citelně bolí a pro mnohé lidi je přímo mučivý, stejně jako každý krok kupředu na cestě k uvědomění lze vykoupit jen utrpením“¹³¹ V silném okamžiku dochází ke konečnému (nikoli však uzavíracímu) rozhodnutí, kdy obstojí a na cestu vysvobození se vydá jen ten, kdo je skutečně odhodlán a pravý ve svém rozhodnutí, tj. zůstává věrný a asimiluje svou zkušenost přesahujícího.¹³²

Nepřítelem není nárokový transcendentno, nýbrž odštěpené mocnosti usilující o chaos či rozdělení, o oslabení, izolaci a následnou destrukci duše, byť jsou spíše její částí jako stín. Obé se však projevuje z oblasti nevědomí. Přátelskou mocí je ta, vůči které je člověk schopen svobody. Nepřátelská je pak ta, kterou je člověk naprosto nedobrovolně opanován. Zde se ocitáme u kritického charakteru nevědomí, totiž že i ničivé či nepřátelsky projevující se síly z něj vychází a jsou tak i s psýché člověka úzce spojeny.¹³³ Ovšem, co hodnotí člověk jako nepřátelské, může stejně tak dobře být jen jeho stínem. Vlastní stín je, jak již bylo řečeno, jako nevědomý projikován do vnějších

¹²⁸Jung. Sv. IV, s. 102.

¹²⁹Jung. Sv. IV, s. 262. Jung připodobňuje bytostné Já se světlem. Varuje před záměnou vědomého já a bytostného Já. Osvícení je pak pravé jen tehdy, pokud osvětluje a dává poznat člověku jeho vlastní temnotu.

¹³⁰Jung. Sv. IV, s. 102.

¹³¹Jung. Sv. IV, s. 241. Celý tento proces charakterizuje výše zmíněnou individuaci. Dále o individuaci představované rozlišením: Jung. *Aion*, 118.

¹³²Viz. Jung. Sv. IV, s. 12. „Jsem opravdu přesvědčen, že zkušenost bez reflektujícího uvažování není možná, poněvadž „zkušenost“ je proces asimilace, bez něhož neexistuje vůbec žádné pochopení.“

¹³³Jung. *Aion*, s. 120. „Významné je, že se protiklady musí shledat ve společném výkonu, když jde o to pomoci *jednomu* k dosažení kvaternity.“ Je tím míněna kvaternita symbolizující božství. Dále o blízkosti protikladných sil: „Čtyři Hórovi synové jsou na jedné straně nepřáteli Séthovými, na druhé straně jsou s ním úzce spojeni.“

objektů. Důležitým zůstává sebepoznání jako morální úsilí, neboť je účinným při stažení projekcí. „To, co projikuje, není jak známo vědomý subjekt, ale nevědomí.“¹³⁴ Stažení projekcí se děje jejich uvědomováním prostřednictvím sebereflexe, tj. sebepoznáním.

V situaci jednotlivce dochází k poznání rozličných vnitřních i vnějších tlaků a manipulací (viz. stín a jeho projekce), které ho nutí jednat proti jeho svědomí. Tento konflikt může působit psychickou trýzeň až ztrátu identity a důvěry jak ve svět, tak v sebe sama. Není totiž možné sloužit dvěma pánům.¹³⁵ To by znamenalo pokrytectví a disociaci. „Mocnosti“ a „síly“ jsou v nás stále, nemůžeme a nemusíme je vytvářet. Na nás pak záleží jen *volba* „pána“, jemuž chceme sloužit, aby nás tato služba chránila proti moci „druhých“, které jsme si ne zvolili. „Bůh“ není *vytvářen*, nýbrž *volen*.“¹³⁶

Člověk není ponechán v této náročné a mnohdy konfliktní situaci bez pomoci a nasměrování. V biblickém příběhu je to hlas¹³⁷ Boha, toho který je, ten který je, promlouvá znamením a přichází s výzvou. Znamením nepříjemnými (egyptské rány byly ovšem přímo strašlivé), které vyjevují, že páchaní zotročujícího zla na druhém je nakonec zlem zvráceným a obráceným proti sobě samému. Tak stejně nechá-li člověk páchat zlo na sobě sama, stojí nesmyslně proti sobě. Výzva niterného světla „ohnivého Boha“ promlouvajícího z hořícího keře (nebo také hlas „úplného, dokonalého“, to znamená celostního člověka, který se skládá z celku psyché, tedy z vědomí i nevědomí jako bytostné Já)¹³⁸, je výzvou k vyjití, k exodu. Špatné podmínky se poddajným zůstáváním v nich nestanou lepšími. Nadvláda neuvědomovaného stínu a jeho projekce drží člověka v otroctví. Opuštění známého, starého, ale nesvobodného vyžaduje průchod obklopujícím strachem, neznámem a pochybnostmi. A to s velikou odvahou a odhodlaností, ve které i neodbytné, požírající tendence zhynou.

Zavření moře nad faraonovými vojsky nabízí obraz psychického děje stažení projekcí. V tom smyslu, že už tu není vnější nepřítel, který by bránil ve službě Bohu či věrnému dbaní náboženské skutečnosti. Stojí tu osvobozený člověk čelící u ž jen sám sobě a poušti. Znovu a znovu je veden k sebevydání a sebeoběti vůči přesahujícímu. Tím, že člověk zpytuje svědomí, v němž jde o vyrovnání se sebou samým, se svým stínem a se svými činy a jejich motivy, má být uvědoměn každý egoistický nárok a

¹³⁴Jung. *Aion*, s. 18.

¹³⁵„Žádný sluha nemůže sloužit dvěma pánům.“ Luk 16,13.

¹³⁶Jung. Sv. IV, s. 117.

¹³⁷O hlase jakožto nadřazeném vědomí a vycházejícím z nevědomí jsem se již zmínila v předchozí podkapitole.

¹³⁸Jung.. Sv. IV, s. 386-7.

tento nárok má být vědomě „obětován“, aby sebevydání bylo také pravou obětí.¹³⁹

Druhým krokem ke křtu z vody a ducha je tedy vyrovnání se s vlastní temnou stránkou a vyjití ze situací, způsobů a vztahů bránících hlubšímu poznávání a zakoušení Boha. Nejen Izraelský lid musí jít dále provázen a veden v neutichajícím procesu proměny a změny, a to ve šlépějích poselství vysvobození a spásy za podstoupení oběti.

4.4. Voda svátostného křtu jako zařazení spolupráce vědomí a nevědomí

V předešlých kapitolách byla řeč o předobrazech, které je možné vnímat z hlediska křestní tradice křesťanských církví takto: původní stav na počátku stvoření jako stav dítěte otevřeného působení ducha Božího, nic však nevědíciho o rozdělení a hříchu, ačkoli však již pod vlivem dědičného hříchu celého lidského pokolení. Příběh potopy je pak stavem, kdy žije člověk oddělen od Boha, rozvíjí svoje pyšné vědomí a ego, nikoli tolik mravnost a spiritualitu. Potopa přichází jako zhroucení iluze jeho absolutní nezávislosti, nevíry a ignorace blízkého neznáma a tedy i Boha. Ozývá se svědomí a člověk je nakloněn dbát poselství „shůry“. Je to čas, kdy k člověku přichází poznání a poselství možné spásy neboli zvěstování. Příběh o vyjití ze země zotročení a průchod mořem koreluje s vyznáním hříchů (*skrutinie*) a s tzv. exorcismem, vybízejícím k odřeknutí se zla a všeho, co působí.

Posledním předobrazem v tomto pojednání je křest samotného Ježíše Janem Křtitelem.¹⁴⁰ Ježíšův křest je již jistou předlohou rituální podobě křtu, který je slaven jako iniciační svátost v křesťanských církvích. „V rituální jednání se člověk dává k dispozici autonomnímu „Věčnému“, tzn. mimo kategorie vědomí existujícímu „Působícímu“...“¹⁴¹

Z pohledu křesťanské tradice je pak možno ke křtu Ježíše přistupovat také jako k předobrazu aktu vyznání víry, kdy sám Bůh-Otec („věčný a působící“) se vyznává ke svému milovanému Synu, jehož si vyvolil. Je to vyznání slovem – hlasem – a skrze Ducha svatého, který jako holubice na něj sestoupil. Duch svatý je symbolizován holubicí, čímž také vystupuje do popředí jeho ženský charakter, neboť jeho

¹³⁹Jung. Sv. IV, s. 222.

¹⁴⁰Viz. Mt 3, 13-17. Mk 1, 9-11. Lk 3, 21-22. J 1, 28-32.

¹⁴¹Jung. Sv. IV, s. 210.

bezprostřední historickou předchozí formou je Sofiá-moudrost.¹⁴² Je to také ona, kdo obrazí filantropii a milosrdenství Boha. Kristus nepřichází, aby trestal, ale aby miloval a sloužil, daroval sám sebe v sebeoběti. Působení Boží milosti a lásky spočívá v tom, že opětovně zažehuje srdce utopené v hříchu, je ohněm, který ve vodě neuhasíná.¹⁴³ „Toto žhnutí je ohněm, který ukazuje na Ducha svatého. ... šíří záři a ukazuje tak na náboženství, z jehož světla žijí věřící.“¹⁴⁴

Je to důležitý okamžik, kdy hlavní iniciativa vychází z Boha. Ovšem na člověku je, aby tohoto daru tvořivě přijal, dbal a byl mu odpovědí sebevydáním se tomuto světlu. Jung dochází k závěru, že toto světlo jako zdroj energie se nedá zcela oddělit od nevědomí, vždy člověka přesahuje, a je tím, co Jung označuje bytostné Já.¹⁴⁵ Je to také jakýsi střed psýché člověka, centrum, z něhož vyzařuje mocná přitažlivá síla.¹⁴⁶ Není jenom uchvacující, nýbrž pracným uvědomováním a integrací bytostného Já se děje spolupráce vědomí s nevědomím.

V tomto bodě lze již otevřít kapitolu dialogického vztahu Boha a člověka. Člověk stále zůstává tím, kdo na Boha odkazuje a kdo je na boha odkázán. Není již ale ve vztahu k Bohu v nevolnickém a nevědomém stavu. Ocítá se v okamžiku náboženské zkušenosti, kterou lze popsat tak, že Bůh pohlédl na člověka a přiznal se k němu. Taktéž člověk pohlédl na Boha a vyznal se k němu. Znamená to novou proměnu vztahu od jednostranného k oboustrannému a od hrubého, totiž jednoznačného, zákonického (viz. Mojžíš a zákony) k jemnému, jelikož mnohoznačnému, intuitivnímu (viz. Ježíš a podobenství). Bůh se děje člověku a člověk se děje Bohu. Stvořitel (Bůh), vtělený (Kristus) a stvořený (člověk) se tak prožívají navzájem láskou, která jako ono věčné světlo Ducha božího zůstává, i kdyby se vše ostatní změnilo v dobrém i hrozném.

Světlo je v úzkém vztahu s ohněm. Posvátný „neuhasitelný“ oheň je dobře známým atributem Božství, a to nejen ve *Starém zákoně*, nýbrž jako alegorie Krista. Kristus se sám označuje jako „Život“ a život je zpětně znázorňován jako věčně živý oheň.¹⁴⁷ Kristus jako spojení subjektivního vědomí s objektivním středem představuje lidsko-božskou jednotu. A stejně jako bytostné Já¹⁴⁸ vyžaduje jisté soustředění na střed.

¹⁴²Jung. Sv. IV, s. 342. Jung hovoří o holubici v širších religionistických souvislostech jako ptáku bohyně lásky. „Bohyně lásky je také obvykle matkou záhy umírajícího boha.“

¹⁴³Jung. *Aion*, s. 126.

¹⁴⁴Jung. *Aion*, s. 126.

¹⁴⁵Jung. *Aion*, s. 129. V poznámce na téže straně, č. 37.

¹⁴⁶Jung. *Aion*, s. 149. Jung zde hovoří o centru při příležitosti alchymického výkladu symbolu ryby.

¹⁴⁷Jung. Sv. IV, s. 54.

¹⁴⁸Jung k upřesnění pojmu bytostného Já ve vztahu ke Kristu: „Kristus jako dokonalý člověk a jako Ukřižovaný. Opravdovější cílový obraz etického úsilí si lze stěží vymyslet a každopádně vedle něho

„Proto „svítí“ tomu, kdo ho „vidí“. ... Je tedy závislé na tom, že ho člověk vidí, tak jako je vidění závislé na světle. V tom se opět projevuje paradoxní subjektivá i objektivá povaha nepoznatelného.“¹⁴⁹ Člověk je smrtelný, avšak přihodí-li se mu, že spatří Boha a uvědomí si svého Spasitele, stane se tím také nesmrtelným.¹⁵⁰ Což může být synonymem zmrtvýchvstání jako připodobnění Kristu. Člověk tak je nejen příjemcem Božího dramatu, je však do něj vtažen a v něm účasten. Z části si to jednotlivec může uvědomovat, nikdy však nemůže obsáhnout svou duši a tedy ani cele pochopit tajemství Kristova mysteria.

Oproti termínu bytostného Já může mít Kristus tu výhodu, že jako historická postava a metafyzická bytost (používám Jungova termínu) je více vzdálen tomu, aby se s ním člověk identifikoval do té míry, že ho se sebou zamění. Bytostné Já jako duševní střed je v takové nebezpečné blízkosti lidského já. Ovšem již gnostický vývoj také dospěl k tomu, že Kristus byl označen jako vnitřní, tj. duševní skutečnost. Bezpečnějším chápáním vztahu Krista a lidské duše je metafora sňatku. Jung vykládá a cituje z Augustina, když říká, že Kristovou nevěstou je lidská duše, která „se ve vnitřním, skrytém duchovním mysteriu spojí s Logem, aby dva byli v jednom těle,“ jak to odpovídá mystickému sňatku Krista a církve.¹⁵¹

Není samozřejmě náhodou, že křest bývá připodobňován k sňatku. Dochází tak sice k hojným antropomorfním vyjádřením, neubírá to však na jejich psychické skutečnosti a pravdivosti. Křest i sňatek jsou určitým způsobem také „institute“, které kladou na člověka radosti i těžkosti, osvobození i nároky. V zakoušení lásky je třeba neustálé obnovy, což sebou nese i nevyhnutelnost zápasu. Po probíjovém boji a utěšujícím míru „netrpění“ přijde bezpočet dalších bojů či prožitků odloučenosti. Je to nezbytné, jelikož ve vztahu jsou dvě entity v zakoušení blízkosti jako jeden, přitom stále jiné, ne zcela identické. Láska mezi nimi se projevuje péčí jednoho o druhého, vzájemného zájmu, který není bez sebevydávání a sebeobětování na obou stranách.

„Skutečnost, že Bůh přináší sebe sama v oběť, je dobrovolným aktem lásky; naproti tomu oběť sama je strastiplnou smrtí na kříži.“¹⁵² Je však nezbytným předpokladem proměny. Daruje-li pak člověk sebe sama jako oběť Bohu, překonává tak sebe sama a vstupuje do prostoru přesahujícího. V Jungově individuálním procesu akt

nemůže transcendentální idea bytostného Já, která slouží psychologii jako pracovní hypotéza, nikdy obstát, neboť ačkoli je symbolem, chybí jí charakter historické události zjevení.“ Jung, *Aion*, s. 73.

¹⁴⁹ Jung, Sv. IV, s. 252.

¹⁵⁰ Viz. výklad z *Knihy Henochovy*. Jung, Sv. IV, s. 370.

¹⁵¹ *Contra Faustum*, XXII, 38 (col 424). In: Jung, *Aion*, s. 47.

¹⁵² Jung, Sv. IV, s. 173.

uvědomování nevědomých skutečností se taktéž předpokládá v sebeobětování. Vědomé já, náchylné k pýše, se musí sklonit před mocí, která potlačuje jeho egoistický nárok. Taková situace znamená, že bytostné Já již bylo integrováno do té míry, že je staženo z projekcí a lze ho pociťovat jako určující duševní sílu.¹⁵³ Teologickou řečí je možné říci, že duše se připodobňuje Kristu a Kristus je její určující silou přítomný jako pravý a dokonalý obraz Boha. Připodobňuje se ke Kristu, který „je jednak jako „Slovo“ skutečně „živou vodou“ a jednak stejnou měrou symbolem vnitřního, „úplného“ člověka, totiž bytostného Já.“¹⁵⁴ Je tedy možné říci, že Kristus je také, symbolicky, živou vodou svátostného křtu. Je touto vodou skrze Ducha svatého, na což se lze odvolat církevním obřadem svěcení vody. Sestupováním Ducha svatého do vody získává voda božskou vlastnost proměňovat a poskytovat člověku duchovní znovuzrození.¹⁵⁵

Sebevzdávání a sebeobětování ze strany Boha je zjevné v Kristu a v působení Božího ducha neboli Ducha svatého. Bůh se sebeobětuje tím, že vydává a obětuje vlastního jediného Syna. Syn je tím, co a kdo z Boha vychází a zároveň Bohem je. Tak se člověk vydává a obětuje tomu, z čeho vychází a na čem člověk sám má podíl. Tím, že akceptuje Boží nabídku, sám sebe nabízí a poskytuje Bohu a je vědomě účasten Božího dramatu.

V praktickém životě to neznamena nic menšího než naslouchání tichému hlasu uvnitř a realizování jeho poselství. Jak se to děje? V příběhu Ježíšova křtu následuje po samotném křtu odchod na poušť. Tam se Ježíš postí a je pokoušen.¹⁵⁶ Do popředí vystupuje umění rozlišovat „hlasy“. Hlas svádějící k libovůli, egoismu a záhubě. V protikladu hlas moudrosti, sebeomezení a sebezpřesazení. Po prodělání tohoto rozlišení se děje v plnosti dílo spásy. Kristus sám započal své dílo až po návratu z pouště,¹⁵⁷ z místa vytříbení úmyslu a věrnosti. Po takovém vytříbení je člověk připraven plně se „položít“ do díla, které je po něm žádáno a pociťováno jako požehnané a posvátné poslání a cíl. Nicméně i v této své kráse má nastoupená cesta stále co do činění s krkolomností a námahou bez níž není radosti a oslavy, co lidská zkušenost sahá.

¹⁵³Jung, Sv. IV, s. 225-6.

¹⁵⁴Jung, *Aion*, s. 193. Citát, který uvádím, je psychologickým znázorněním. „Můžeme jenom konstatovat, že symbolika psychické celosti se shoduje s obrazem Boha, ale nemůžeme nikdy dokázat, že by obraz Boha byl Bohem samým, nebo že bytostné Já Boha nahrazuje.“ Jung, *Aion*, s. 190.

¹⁵⁵Jung, Sv. IV, s. 135. Jung čerpá z *Missale Romanum*.

¹⁵⁶Mt 4,1-11. Lk 4,1-13.

¹⁵⁷Mt 4,17. Lk 4,15.

Člověk se plně stává tím, kým je (neboli sám sebou), když vyřeší série naléhavě obtížných a někdy dokonce nebezpečných situací; tj. když podstoupí „trýzně“ a „smrt“, jež jsou následovány probuzením k jinému životu, totiž kvalitativně jinému neboť obnovenému. Když se na to podíváme zblízka, vidíme, že každý lidský život je tvořen sériemi zážitků „smrtí“ a „vzkříšení.“ Proces iniciace je tak přítomen v každé (mezní) lidské situaci.¹⁵⁸

ZÁVĚR

Začnu-li slabými stránkami této práce, pak je to zajisté již volba náročného tématu. Jsem si vědoma toho, že mé vzdělání je velice kusé a omezené tváří tvář tématu mé práce. Zejména pak nedostatečné teologické vzdělání. Stačilo mi pouze k vymezení problému a základní charakteristice. Z toho plyne, že v práci převažuje přístup analytické psychologie C.G. Junga. Tím je dialogický vztah teologického a psychologického oslaben. Teologické a psychologické zde není v rovnovážné pozici. Zatímco psychologická tvrzení opírám o Junga, mnohé řeči o Bohu prezentuji jakoby „své“, jelikož je považuji za obecně známé. Celkově je můj styl značně esejistický, což by však mohlo téma symbolu - s jeho dynamickým charakterem - snést. Taktéž interpretace jako výklad v souvislostech vyžaduje určitou tvořivost a svobodu ducha, aby tyto souvislosti mohly být vypořádány.

Záměr práce byl plněji splněn až ve svém dalším aspektu, a to pohledět na

¹⁵⁸Eliade, Mircea. *Birth and rebirth*, s. 128. Znění originálu: "... that man becomes himself only after having solved a series of desperately difficult and even dangerous situations; that is, after having undergone "tortures" and "death," followed by an awakening to another life, qualitatively different because regenerated. If we look closely, we see that every human life is made up of a series of ordeals, of "deaths," and of "resurrections."... process of initiation seems to be co-existent with any and every human condition."

témata liturgie - symbol a křest - z perspektivy analytické psychologie a nalézt paralely mezi náboženským jednáním a psychickými procesy. Nedostatkem však je, že jsem svou práci nekonzultovala s psychologem či s přednášejícím tohoto oboru. Obhajobou mi je alespoň fakt, že se studiem díla analytické psychologie C.G. Junga pozvolna zabývám čtyři léta a samotným tématem křtu intenzivně poslední jeden rok.

V kapitole I. 1. hovořím o symbolu způsobem, ve kterém se prolíná řeč teologická a psychologická, kdy ta druhá převažuje. V takovém obecném pojednání o symbolu mohou dobře vedle sebe existovat, jelikož obě jsou základní symbolickou řečí o přesahující skutečnosti a jejím projevu v imanenci.

V kapitole I. 2. a I. 3. pojednávám o symbolu již konkrétněji a rozlišeněji, a to z pohledu liturgie a analytické psychologie. Lze mezi nimi vyzorovat jak podobnosti, tak také vlastní specifika. Jestliže Kunetka mluví o symbolu jako „univerzální řeči lidstva“, která vystihuje všechnu zkušenost člověka, je nabíledni to samé spatřovat v Jungově kolektivním nevědomí a z této oblasti vyvěrajících archetypech, které jsou „základními vzory lidského ducha.“ Důležitým okamžikem je taktéž odlišení symbolu od znaku a jiných. Symboly „participují na tom, co symbolizují“ (Kunetka), neboť vyjadřují to, co nelze zviditelnit jinou cestou (Tillich). Zračí vnitřní vztah mezi rovinou imanentní a transcendentní (viz. Kunetka). Jung pak mluví o tom, že obsah symbolu transcenduje vědomí, neboť vyjadřuje „mnohem komplexnější skutečnost“ a je nejlepším označením a formulací této ne zcela poznatelné skutečnosti. Výše zmíněnými je také uznáno, že symboly vypovídají o skutečném, které reprezentují. Jejich působnost tedy tkví v tom, že otevírají skryté vrstvy skutečnosti (Tillich), nevědomí (Jung), nutí ke konfrontaci, čímž dochází k otevření vrstev vnitřní skutečnosti (Tillich) neboli psýché člověka (Jung). Tímto jsem shrnula a zmínila nejdůležitější podobnosti mezi liturgickým a psychologickým pojetím symbolu.

Specifikum jsou pak skutečnosti Božího zjevení na jedné straně a hypotetické skutečnosti dokládané terapeutickou praxí na straně druhé. Vyjádřit to mohu následujícím. Tak jako je nepoměr mezi člověkem a Bohem, tak je nepoměr mezi kolektivním nevědomím a lidským vědomím. Mezi člověka a Boha vstupuje Kristus, podobně tak vstupuje mezi kolektivní nevědomí a lidské já bytostné Já; obě prostředkující usmíření a sjednocení, a to božského a lidského v Kristu a vědomého a nevědomého v bytostném Já. Taková přirovnání již mohou působit potíž. Řada teologů to rozličně reflektovala a z nutnosti se tím zabýval obsáhle Jung sám. Vycházejí zejména z jeho díla *Aion* a z díla *Obraz člověka a obraz Boha : Psychologie a*

náboženství, dovolila jsem taková přirovnání, abych na nich manifestovala konkretizované náboženské dění - nauku a kult - jako korespondující s jistými psychickými procesy. A to zejména v kapitole II. 4. a všech podkapitolách 4.1. až 4.4

Z hlediska teologického a liturgického má kapitola II. 4. (pokus o interpretaci) jisté zakotvení v kapitolách II. 2. (o iniciaci) a II. 3. (o Kristovu mystériu).

Iniciace se počíná iniciativou z Boha, kdy „sám Bůh vede tento pohyb z nejniternějšího středu světa k sobě“ (Rahner). Člověk to pociťuje jako signály transcendentna, které lze zachytit jen tak, že je prožijeme, tj. skutečně uchopíme v sebenalezení (Kunetka). V tomto namáhavém procesu člověk zakouší „transcendenci do nepochopitelného božího tajemství“ (Rahner), do Kristova mystéria. Křest jako iniciace je pak „uznáním viny a výkřikem po osvobození z ní“ (Kunetka). Takovýto akt nezračí nic menšího než „probuzení k duchovnímu sebeuvědomění a lásce“ (Rahner).

Centrem iniciačního procesu je Kristovo mystérium smrti, vzkříšení a spásy. V iniciaci smrt znamená nezbytné očistění a vzdání se sebe sama jako Bůh se zřekl sám sebe vtělením. Dochází ke kýžené proměně a znovuzrození člověka. Vůle vzkříšeného je obrácena ke středu bytí - k Bohu. Spásný čin Krista pak vede k jednotě, neboť každý jednotlivý člověk existuje z Boha a sám o sobě je nicota (viz. Clément). Spása tkví v sebeobětování, jak se tomu děje dnes a denně např. při slavení eucharistie.

Jelikož se v kap. II. 4. jedná o „živou“ (neboli mou vlastní) interpretaci biblických předobrazů křtu, shrnu je pouze v základních konturách. Jsou to: (1) vznášení ducha Božího nad vodami na počátku stvoření, (2) záchrana Noemovy rodiny z vod potopy, (3) osvobození Izraelského lidu průchodem Rudého moře, (4) Janův křest Ježíše.

Předobrazy křtu jsou mýtickými, dějovými příběhy, čímž je snazší je interpretovat jako psychické procesy. K postavám těchto příběhů jsem přistupovala jako k personifikovaným obsahům nevědomí a vědomí. Ve vlastním ději jsem pak spatřovala dynamický a rozvíjející se vztah mezi nevědomím a vědomím. Celé dohromady to pak pojednávalo o možných stádiích individuálního procesu. Od (1) původního nevědomého a nereflektovaného stavu, přes (2) inflaci egoistického vědomí a konfrontaci s nadřazeným nevědomím a skrz (3) poznání vlastního stínu a jeho stažení z projekce, k (4) uvědomělému stavu integrace v celek.

V jiné rovině interpretace, zaměřené spíše teologicky (avšak nikoli přímo podloženě, jak jsem již zmínila v úvodu), by iniciace odpovídala stádiím na cestě duchovního života. (1) nevědomý a nerozlišený stav dítěte, kdy člověk o Bohu jakoby

neví či zvláštním způsobem ví a není s ním v rozporu, (2) stav hříchu a pýchy, kdy je člověk Bohu odcizen a od Boha oddělen a to způsobuje jeho „utonutí“, (3) situace, kdy dochází k „volbě pána“ a vyvázání se z otroctví hříchu, (4) proces nezbytného sebevydání jako důvěrný vztah k sebeobětujícímu se Bohu v aktu lásky.

Zmínila jsem také určité přiléhající okamžiky křesťanské tradice vztahující se k procesu iniciace výše nastíněnému. (1) dědičný hřích a křest jako očista z něj, (2) zvěstování a přijetí víry, (3) zpytování hříchů (*skrutinie*) a exorcismus, (4) vyznání víry a přijetí křtu.

V této interpretaci se projevila významová mnoho-vrstevnost symbolu a prospěšnost nábožensko-psychologického dialogu. Přičemž obé vypovídají o skutečném, z čehož první to pronáší krásnou mýtickou a věroučnou a rituální formou a druhé přispívá svou léčivou funkcí, že to zasazuje do rámce psychického procesu, který se odehrává v každém člověku, ať si toho je nebo není vědom. Mnohé však naznačuje tomu, že lépe je „být si vědom“.

RÉSUMÉ

A Symbol in Theology and Analytical Psychology of Carl Gustav Jung is about parallel between these two ways of how to look at the phenomena of symbol. Descriptions of symbol from these two points of view are very similar if not even the same in meaning. This indicates that theology and psychology speak about one subject just each of them in different way. As theology and analytical psychology speak about symbol they are still themselves part of symbolical expression.

The connection between theology and psychology could make a myth. The myth tells stories in religious way which is likely to be interpreted in psychological way. Biblical pre-symbols of the baptism seem to be appropriate for this task as they are not static at all but dynamical as symbol itself is. The baptism then symbolizes initiation to spiritual life as it symbolizes death and resurrection as “awakening to another life, qualitatively different because regenerated” (Eliade, Mircea. *Birth and rebirth*, p. 128). Which is the main interest of theology as well as of psychology.

BIBLIOGRAFIE

Adolf, Adam. *Liturgika : křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Přel. V. Konzal, P. Kouba. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2001. 471 s. ISBN 80-7021-420-1.

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona | včetně deuterokanonických knih |. Přeložily ekumenické komise pro starý a nový zákon. 7. přepracované vydání (5. vydání v ČSB). Praha : Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-11-5.

Becker, Udo. *Slovník symbolů*. Přel. /z německého originálu/ P. Patočka. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. 360 s. Název originálu: *Lexikon der Symbole*. ISBN 80-7178-612-8.

Clément, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu : malé uvedení do teopoetiky těla*. Přel. J. Stejskal. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2004. 157 s. ISBN 80-86715-17-5.

Dewermann, Eugen. *Co je důležité, je očím neviditelné : Hlubinně psychologický výklad Malého prince*. Z něm. orig. přel. J. Spousta. Brno : Centrum pro studium demokracie a

kultury, 1996. 137 s. ISBN 80-85959-14-3.

Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*. Přel. W. R. Trask. London : Harvill Press, 1961. 175 s. Bez ISBN.

Eliade, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Přel. B. Antonová. 1. vyd. Brno : Computer Press, 2004. 179 s. ISBN 80-722-6902-X.

Francis S. Fiorenza; John P. Galvin. *Systematická teologie : římskokatolická perspektiva 3*. Přel. J. Vybíral, T. Váňová, Z. Hrabovská. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000. 199 s. ISBN 80-85959-56-9 (CDK).

Gennep, Van Arnold. *Přechodové rituály : systematické studium rituálů*. Přel. H. Beguivinová. Praha : Nakladatelství lidové noviny, 1977. ISBN 80-7106-178-6.

Gigliani, Paolo. *Svatosti Krista a Církve : souzvuk mezi člověkem a Bohem*. Přel. T. Brichtová. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996. 183 s. ISBN 80-7192-115-7 .

Guardini, Romano. *O duchu liturgie*. Přel. F. Karfík. 1. vyd. Praha : Česká křesťanská akademie, 1993. 61 s. ISBN 80-85795-02-7 brož.

Hušek, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 2004. 182 s. ISBN 80-86036-89-8.

Jung, Carl Gustav. *Aion : Příspěvky k symbolice bytostného Já*. Přel. P. Patočka. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. 293 s. Sebrané spisy 9/II. ISBN 80-85880-26-1 (díl 9/II).

Jung, Carl Gustav. *Archetypy a nevědomí*. Přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. Výbor z díla II. ISBN 80-85880-35-0.

Jung, Carl Gustav. *Mandaly: Obrazy z nevědomí*. Přel. E. Bosáková. 2. vyd. Brno :

Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. ISBN 80-85880-34-2.

Jung, Carl Gustav. *Obráz člověka a obraz Boha*. Přel. P. Josef Kuře, K. Plocek. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001. 506 s. Výbor z díla IV. ISBN 80-85880-16-4.

Jung, Carl Gustav. *Symbol a libido : Symboly proměny I*. Přel. E. Richterová a P. Patočka. 1 vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004. Výbor z díla VII. ISBN 80-85880-35-0.

Kirby, J. C. *Ephesians : Baptism and Pentecost*. London : b. n., 1968. Bez ISBN.

Krishnamurti, J. *Freedom from the known*. London : Victor Gollancz Ltd, 1969. 124 s. Bez ISBN.

Kunetka, František. *Úvod do liturgie svátostí*. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-618-3.

Moore, L. Robert (ed.). *C. G. Jung a křesťanská spiritualita : sborník reflexí teologů, psychologů a religionistů*. Přel. I. Müller. 1. vyd. Praha : Portál, 1998. 200 s. ISBN 80-7178-195-9.

Petrosillo, Piero. *Křesťanství od A po Z*. Přel. /z italského originálu/ Milena Tesařová a Stanislav Straka. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. 239 s. Název originálu: *Il Cristianesimo dalla A all Z*. ISBN 80-7192-365-6.

Pöhlmann, Georg Host. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Přel. J. Štefan, P. Gallus, et al. I. vyd. Jihlava : Mlýn, 2002. 434 s. ISBN 80-86498-02-6.

Rahner, Karl. *O svátostech v církvi*. Přel. J. Hubková. 1. vyd. Praha : Scriptum, 1993. 134 s. ISBN 80-85528-28-2.

Starý, Rudolf. *Potíže s hlubinou psychologií : Esejistická studie o analytické psychologii C. G. Junga*. Praha, 1984. 100 s. Bez ISBN.

Štampach, Odilo Ivan. *A nahoře nic... : O možnostech postmoderního člověka žít duchovně : kniha o konstantách duchovního života*. 1. vyd. Praha : Portál, 2000. 154 s. ISBN 80-7178-396-X.

Tillich, Paul. *Lidské tážení po nepodmíněném*. 1. vyd. Brno : 3K, Pontes Pragenses, 1997. 86 s. ISBN 80-902280-0-3.

Vyznání víry církve : překlad 1. dílu katolického katechismu pro dospělé. Přel. V. Feldmann. 1. vyd. České budějovice, Sdružení sv. Jana Neumanna, 1999. 319 s. ISBN 80-86074-15-3.

Zvěřina, Josef. *Teologie agapé : Dogmatika*, sv. 2. Praha : Scriptum, 1994. 465 s. ISBN 80-85528-20-7 brož.