

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

METAFORA V TEOLOGII:

METAFORA MATEŘSTVÍ V PÍSMU

Vedoucí práce: prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Mgr. Petra Kašperová-Poldaufová

Studijní obor: Teologie služby, kombinované

Ročník: 3.

2021

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval(a) pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

20. 3. 2021, v Berouně

Děkuji vedoucímu diplomové prof. Mgr. Jaroslav Vokounovi, Th.D. za připomínky a metodické vedení práce. Děkuji také konzultantům: svému švagru Janu Zámečníkovi, Th.D. a svému manželovi Mgr. Davidu Kašperovi za cenné připomínky.

Obsah

Úvod: Metaforická řeč o Bohu: metafora mateřství	6
1. Dějiny teorie metafor	7
1.1 Antika – metafora jako zbytná dekorace	7
1.1.1 Aristotelés: jasnost, půvab a nezvyklý ráz/novost	7
1.1.2 Aristotelés: zpřítomnění neznámého	9
1.2 Karteziánské myšlení: „Méněcennost metafor“ v 17. a 18. století	9
1.3 Dvacáté století: Renesance zájmu o metaforu	10
1.3.1 Od slova k větě a textu a za text	10
1.3.2 Nesouměřitelnost paradigmat metafor: od „langue k parole“	11
1.3.3 Počátky teorie metafor: substituční teorie metafor	12
1.3.4 Interakční teorie metafor: I. A. Richards, M. Black, M.C. Beardsley	13
1.3.5 Pragmatická lingvistika a pragmatický přístup k metafoře	16
1.3.5.1 Impulsy pragmatického přístupu: Ch.S. Morris, CH.W. Peirce, K. Bühler, Filozofická zkoumání L. Wittgensteina	17
1.3.5.2 Pragmatické pojetí metafor: Paul Grice	19
1.3.6 Ricoeurův hermeneutický přístup: událostní a sémantická povaha metafor	20
1.3.7 Konceptuální teorie: metafora jako kognitivní koncept	21
2. Problematické aspekty metafor	23
2.1 Doslovnost a obraznost	23
2.2 Tajný život metafor: úskalí pojmů živá a mrtvá metafora	24
2.3 Definice metafor	25
3. Obraznost v teologii	26
3.1 Nutnost obrazného mluvení v teologii	26
3.2 Metafora jako stěžejní prostředek teologické řeči	26
3.3 Napětí mezi metaforou a pojmem: dějiny teologie jako dějiny metaforických explikací	27
3.3.1 Oslabení metaforičnosti v období scholastiky	28
3.3.2 Obraznost v teologii v době osvícenství	29
3.3.3 Odtržení křesťanského diskurzu	29
3.4 Úskalí výpovědi o transcendenci: příklon k doslovnosti a riziko idolatrie	30
3.4.1 Krize slov o Bohu: pozitivistické zúžení pravdy	31
3.5 Metafora jako dočasný model strukturující neznámou skutečnost a nadčasovost metafor	33
3.6 Kognitivní aspekt metafor	34
3.7 Metafora jako způsob zachycení zkušenosti	36
3.8 Oslovující a proměňující charakter metafor	36
4. Křesťanský diskurs: kříž Ježíše Krista jako míra metaforické řeči	38

4.1 „Znát pravidla hry“ v křesťanském diskurzu: nadčasovost obraznosti	39
4.1.1 Jazykový relativismus versus jednotící platforma křesťanského diskurzu	39
4.2 Metafora jako náboženský model světa podle F. Ferrého	40
4.2.1 Patriarchát	41
4.2.2 Víra v pokrok	41
4.2.3 Organismus	41
4.3 Vyváženost multimodálního diskursu	42
5. Bůh jako Otec i matka	43
5.1 Bůh Otec: neosobní maskulinita	44
5.2 Pozitivní vnímání patriarchátu v Izraeli	45
5.2.1 „Mateřský otec“ – Alan E. Lewis	45
5.3 Napětí mezi Boží spravedlností a Boží slitovností	46
5.4 Rozpolcenost Božího srdce: autorita i něha	47
6. Žena: předávání života	48
6.1 Mateřské aspekty Boží lásky	49
6.1.1 Provázky lásky	49
6.1.2 Deminutiva: červíček Jákobův, nemluvičátko a pacholátko, mládeneček	50
6.2 Pečující matka: utěšování a nošení dítěte, hýčkání, sycení	51
6.2.1 Sání z prsů jako obraz spásy pro mnohé: sycení Boží slávou	52
6.2.2 Obraz sycení jako obraz nedospělosti v Kristu	52
6.3 Spočinutí u matky jako obraz bezmezné důvěry – Žalm 131	53
6.4 Spolehlivá matka: obraz Boží věrnosti a spolehlivosti	54
7. Antropomorfní mateřské metafory	54
7.1 Lůno: skryté a bezpečné místo Boží svrchovanosti	54
7.2 Lůno Abrahamovo jako obraz nebe	55
7.3 Obraz ptáka chránící svá mláďata	56
7.3.1 Perutě a křídla	57
7.4 Obraz porodu jako jedna z metafor stvoření	58
7.4.1 Hospodin jako porodník	59
7.4.2 Porodní bolest jako obraz sebeobětování	60
7.4.3 Porodní bolest jako obraz soudu	60
8. Závěr	61
Seznam použitých zdrojů:	65
ABSTRAKT	68

Úvod: Metaforická řeč o Bohu: metafora mateřství

Metafora byla v obecném povědomí a v odborných kruzích zvláště dlouho považována za jakousi popelku. Metaforický jazyk je přitom svébytný a dokáže uspokojujivě vypovídat o tom, co leží mimo naši empirickou zkušenost.

Obraz Boha jako Otce je pak v našem evropském prostředí obecně známým. Už samotný název nejznámější křesťanské modlitby Otčenáš oslovuje Boha jako Otce a my sami se implicitně chápeme jako Jeho děti. Koncept Božího otcovství je v Písmu beze sporu vyjádřen mnoha pestrými obrazy a podobenstvími. V Žalmech se objevuje Bůh jako Otec sirotků,¹ nebo je Bůh vzýván slovy: „*On mě bude vzývat: Tys můj Otec, můj Bůh, moje spásná skála.*“² Také v Novém zákoně, např. podle listu Efezským: „*Je jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech.*“³ I ti, kteří jsou teologickými výpověďmi Písma nedotčení, se v našem kulturním prostředí mohli setkat s podobenstvím o marnotratném synu. Chápou jádro poselství o milosrdné otcovské lásce, aniž by kdy toto podobenství sami kdy četli v Písmu.

Stranou zorného pole však zůstávají metaforické obrazy Božího mateřství. Jsou v Písmu také přítomny? V jakém kontextu se objevují? Jaké metafory se k němu konkrétně váží? A co vlastně tyto metafory vypovídají o Bohu, jeho podstatě, co vypovídají o nás samotných?

Otázku metaforických obrazů matky, tedy obrazy Božího mateřství, bych ráda v Písmu blíže prozkoumala. Zároveň se v první části práce neobejdeme bez exkurzu do dějin teorie metafory a bez zamyšlení nad obraznou řečí v teologii obecně. Jak funguje metafora a co je jejím smyslem? V jakém smyslu je naše myšlení metaforické, je-li metaforické? Jak a o čem je metafora schopna vypovídat, jaké jsou její přednosti a meze? Jakým způsobem lze lidským jazykem mluvit o skutečnostech, které nás přesahují?

¹ Ž 68,6

² Ž 89,27

³ Ef 4,6

1. Dějiny teorie metafor

1.1 Antika – metafora jako zbytná dekorace

Metafora z řeckého *metaferó* znamená přenést, obrátit, zvrátit, odnést, střídat. Prvním doloženým teoretikem metafory byl Aristoteles, který se zabývá metaforou v *Poetice* a v *Rétorice*. Ve 21. Kapitole *Poetiky* ji vymezuje takto: „Metafora je přenesení jména na něco jiného, a to buď z rodu na druh, nebo z druhu na rod, nebo z druhu na druh, nebo podle analogie.“⁴

Chápe ji jako přenesení významu na základě podobnosti pojmenovávaných jevů a řadí ji k rétorickým tropům. Toto přenesení potom dále rozlišuje na několik typů přenosu. Užití metafor má být vhodné a přiměřené. Tvorba vhodných metafor je důkazem talentu.

Pro Aristotela tvořit metaforu znamená vnímat podobnost (τὸ γὰρ εἶ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοιον θεωρεῖν ἐστιν).⁵ Dnešní „klasická“ verze metafory chápe tento přenos podobně, tedy přenesení významu na základě podobnosti, a oproti původní aristoteléské verzi se zvláště vyděluje metonymie, ironie, hyperbola.⁶

1.1.1 Aristotelés: jasnost, půvab a nezvyklý ráz/novost

Nejsrozumitelnější řeč je podle Aristotela sestavena z obyčejných slov. Taková řeč, jak uvádí v *Poetice*, je ovšem podle něj také plochá, takže je třeba, aby obsahovala i nějaká neobvyklá slova. Je tedy třeba mísit slova obyčejná a nezvyklá.⁷ V *Rétorice* uvádí, že správné použití metafor do promluvy vnáší čtyři kvality: jasnost, půvab a nezvyklý ráz a novost (καὶ τὸ σαφὲς καὶ τὸ ἠδὺ καὶ τὸ ξενικόν).⁸

Aristotelés vyzdvihuje jasnost, tedy srozumitelnost projevu, kterého lze pomocí přiměřeného použití metafor docílit: jasnost je jedním z hlavních cílů rétorického umění: αὕτη δ' ἦν ἡ τοῦ ῥητορικοῦ λόγου ἀρετή.⁹ Všimněme si, že pozdější vývoj staví metaforu naopak do jiného světla, metafora se chápe jako pojmenování matoucí a nejasné. Břetislav Horyna uvádí: „V celku je běžně známo, že metafora nemá ve filozofii nejlepší

⁴ ARISTOTELÉS. *Poetika* 21, 1457b.

⁵ ARISTOTELÉS. *Rétorika*, 1459a.

⁶ Např. Petrů definuje metaforu jako přenesení významu na základě podobnosti pojmenovávaných jevů. Srov. PETRŮ, E. *Úvod do studia literární vědy*. s. 111-113.

⁷ ARISTOTELÉS. *Poetika* 22, 1458b.

⁸ ARISTOTELÉS. *Rétorika*, III, 2, 1405a.

⁹ ARISTOTELÉS. *Rétorika*, III, 2, 1404b.

pověst. Zpravidla bývá považována za něco nemístného a mluvit v metaforách znamená mluvit filozoficky nejistě, obrazně, nepřesně, s nedostatečnou mírou nutnosti a argumentativnosti.“¹⁰

Tuto dobře známou nedůvěru můžeme ale odhalit už i u Aristotela samého. V jeho Topikách se objevují otázky nad nejasnostmi, které mohou vyvstat u některých výroků s přeneseným významem. Ohledně těchto výroků Aristoteles uvádí: „neboť vše, co se říká metaforicky, je nejasné (ασαφής).“¹¹ V této skepsi lze hledat kořeny pozdějšího rozštěpení obraznost – doslovnost. Původní je nahrazeno něčím přeneseným, jedná se o odchylku od doslovného významu, o „něco luxusního navíc“. Johnson hodnotí toto rozštěpení pro pozdější vývoj teorie metafory dokonce jako katastrofické.¹²

Dále Aristotelés mluví o půvabu a novém rázu. Metafora se používá, aby projevu přidala na líbivosti, expresivnosti, zajímavosti. Metafory stimulují imaginaci, rozptýlí mysl, která je soustředěna na svém způsobem předvídatelný výklad.¹³ Jejím posláním je bavit posluchače, staví před něj hádanku, či úkol najít podobnost mezi obrazně užitým slovem a oním běžně užívaným slovem, které tento metaforický výraz zastupuje. Vyřešení této hádanky příjemci metafory ukazuje nové a nové spojitosti mezi věcmi,¹⁴ jde o jakési radostné slovní hrátky.¹⁵

Metafory mají čtenáře nejen zabavit, ale jak píše Pavelka,¹⁶ manipulují pocity v souladu s autorovým záměrem. Jsou tedy i jakousi rétorickou zbraní. Blumenberg navíc konstatuje, že síla přesvědčit a strhnout recipienta (Überzeugungskraft) patřila v antice k významným „kvalitám“ pravdy samotné a řečnické umění bylo prostředkem, jak tuto kvalitu posílit.¹⁷

Aristotelés uvádí praktické příklady: pokud chceme míněnou věc v promluvě zvelebit, povýšit či jinak vychválit, je třeba vytvořit metaforu z toho lepšího. Pokud chceme hodnotu či smysl záležitosti, o níž promlouváme, snížit či znevážit, je třeba vytvořit metaforu z něčeho horšího. Můžeme zvýraznit lepší nebo horší stránku, můžeme

¹⁰ HORYNA, B. *Teorie metafory: Metamorfologie Hanse Blumenberga*, s. 10.

¹¹ ARISTOTELÉS. *Topiky*, VI, 2, 139 b.

¹² VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern, um Neues zu sagen: Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, s. 18 -19. (Dále jen *Erinnern*)

¹³ ARISTOTELÉS. *Poetika II*, 21,1457b10, II, 22, 1458a.

¹⁴ ARISTOTELÉS. *Rétorika III*, 10, 1410b.

¹⁵ RICHARDS, A. I. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 32.

¹⁶ PAVELKA, J. *Anatomie metafory*, s. 25.

¹⁷ BLUMENBERG, H. Paradigmen zu einer Metamorphologie. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 287.

nějakého herce označit za umělce, čímž ho povyšujeme, nebo za pochlebovače Dionýsa, čímž ho ponížujeme.¹⁸

1.1.2 Aristotelés: zpřítomnění neznámého

O metafoře však Aristotelés mluví i v souvislosti se zpřítomněním neznámého: metaforu použijeme, nemáme-li název pro určitý předmět. V tom případě použijeme metaforu ze vzdálených (πρόσωθεν) předmětů, které jsou ale rodově příbuzné či podobné (ὁμοειδής), takže se stanou jasné hned, jak jsou vysloveny. Příbuznost tedy odráží jistý druh blízkosti. Aristoteles uvádí, že metafora „staví věci před náš zrak“.¹⁹ V tomto smyslu nám metafora pomáhá hovořit o neznámých nebo nepoznaných skutečnostech. Přibližuje vzdálené a nepoznané do naší blízkosti, doslova je přináší před náš zrak, abychom danou skutečnost mohli svými očima zblízka nahlédnout. Metafora přibližuje a zpřítomňuje.

Jak uvidíme, tento rozměr metafory otvírá možnost vyjadřovat lidským jazykem nejen skutečnosti neznámé, ale i ty, které jsou pro nás obtížně poznatelné, které nás přesahují, skutečnosti transcendentní.

Od svých antických počátků zůstává metafora dlouho stranou zájmu lingvistů. Metafora se považuje za fenomén izolovaného slova, jedná se o cosi zdobného navíc z oblasti rétoriky a poetiky. Aristoteles tak zpečetil osud metafory na dlouhý čas a každá z moderních teorií metafory se s tímto dědictvím musela vyrovnat.

1.2 Karteziánské myšlení: „Méněcennost metafory“ v 17. a 18. století

Karteziánské myšlení je metafoře obecně nepřátelské a statut metafory jako zbytné jazykové hříčky výrazně posílilo. Jak uvádí Blumenberg, prvním kritériem kartesiánského programu *Discours de la methode* je jasnost a určitost ve všech úsudcích o věcech kolem nás.²⁰ Ideálem je *clare et distincte*, exaktní a vědecky pojmový jazyk jako konečná a dále už nepřekonatelná podoba naší řeči o světě a o člověku. V tomto konečném stádiu by řeč filozofie byla čistě „pojmová“ v úzkém slova smyslu: vše může

¹⁸ ARISTOTELÉS. *Rétorika*, III, 2, 1405a.

¹⁹ Tamtéž, s. 1410b.

²⁰ HORYNA, B. *Teorie metafory: Metamorfologie Hanse Blumenberga*, s. 22.

být definováno, tím pádem vše musí být definováno. Už neexistuje nic „předběžného“, provizorního. Všechny formy a elementy řeči, které obsahují přenos významu, se tak vykazují jako cosi prozatímního a logicky překonatelného. Jejich funkcí bylo pouze přechodné významové stádium, než dospějeme k dokonalé zpředmětněné terminologii.

S tímto jevem souvisí i zpředmětnění. Jak komentuje Blumenberg,²¹ jde o druh teoreticko-poznávací násilí. S poznávaným jevem se pracuje tak, aby vyhovoval našim předpokladům, přístupům, náhledům. Svět, člověk, příroda jsou tu od toho, aby odpovídaly našim poznávacím předpokladům, a v jejich zájmu jsou zvěčňovány, zpředměňovány.²² Slabinou karteziánského přístupu zůstává, že zcela ignoruje a podceňuje historii terminologického pojmu, což vyplývá z toho, že na dějiny pojmu se nahlíží optikou karteziánské „konečné, jasné a dokonalé terminologie“.

Toto nedocnění poprvé kritizuje Giambattista Vico v *Logik der Phantasie*.²³ Podle něj je Descartova metoda sice přínosná, nepochybně platí jako rozumový a logický požadavek poznávání, dá se však vztáhnout pouze na to, co člověk sám vytváří a zhotovuje. Zde se dostáváme i na hranici transcendentna – skutečně, do jaké míry jsou nebo nejsou omezeny naše poznávací schopnosti a jsme sami sobě měřítkem poznání?

Jak vidíme, kategoriím *clare et distincte* metafora ze své podstaty nemohla dostat. Ze stínu kognitivní méněcennosti, tedy metafora jako něco nevědeckého, nepřesného, v zásadě podezřelého, vystupuje až v polovině 20. století a v obecném povědomí tak bývá stále vnímána.

1.3 Dvacáté století: Renaissance zájmu o metaforu

1.3.1 Od slova k větě a textu a za text

Lingvisté se pod vlivem aristotelského dědictví dlouho domnívali, že metafora je záležitostí pouhého jednotlivého slova, jehož význam je nějakým způsobem přenesen na jiné, a zkoumala se ponejprv jako izolovaná jednotka systému.

V 50. letech 20. století odhaluje Max Black, že pochopení metafory závisí na kontextu. Ten podle něj řídí rozšíření významu metaforického slova. Max Black se tak řadí k zakladatelům pragmatického přístupu, který se rozvine později. Podle Johnsona

²¹ HORYNA, B. *Teorie metafory: Metamorfologie Hanse Blumenberga*, s. 24.

²² Tamtéž, s. 23.

²³ Tamtéž, s. 23-25.

„...musíme počkat až do dvacátého století, abychom objevili, že metafora působí v sémantické jednotce překračující hranici slov, že může být definována ve větě, v textu, v komunikativním kontextu, nebo dokonce v myšlenkách jako globální kategorie“.²⁴

Vidíme tedy, že metafora je podle současných zkoumání fenoménem větné výpovědi, textu, i kontextu komunikace a kultury jako myšlenkového konceptu.

1.3.2 Nesouměřitelnost paradigmat metafor: od „*langue* k *parole*“

Je téměř nemožné pojmut všechny různorodé teorie metafor v současnosti pod jedno jediné zastřešující paradigma. Podle Anselma Haverkampa²⁵ byla teorie metafor postupně silně ovlivněna filozofií jazyka a jazykovědou, tedy analytickou filozofií, strukturalismem a hermeneutikou. Odlišné přístupy nelze proto sjednotit. Metafora je tak společným objektem zkoumání analytické filozofie, strukturalistických a hermeneutických zkoumání.

Z počáteční roviny syntaktického zkoumání se metafora postupně přesunuje do oblasti sémantické, aby byla posléze zkoumána v kontextu. Obecně se dá říct alespoň tolik, že metafora tak už nespadá do oblasti rétoriky a poetiky, ale přes sémantiku proniká její zkoumání dál do pragmatických a komunikativních rovin jazyka. Dostáváme se tedy od strukturalistického zájmu o „*langue*“ (tedy od jazyka jako systému), k „*parole*“ (k řečové konkretizaci v mluvě). Z pozice „za textem“ se také dostáváme „před text“, k recipientovi samému, k hermeneutice. V současné době je postavení metafor plně rehabilitováno a shodneme se, že metafora prostupuje všechny oblasti jazyka.

Moderní teorie metafor hraničí s nelingvistickými disciplínami, s kulturologií, sociologií, neurovědou, sociologií. Kapitolou samou pro sebe pak jsou počítačové technologie a analýzy, které zpracovávají velké množství dat jazykového korpusu, a které se také metaforou zabývají, jako je teorie strukturálního mapování, teorie selekčních preferencí, teorie relevance. Tyto přístupy zůstávají stranou mého zájmu, chtěla bych však ve stručnosti představit některé nejznámější teorie metafor.

²⁴ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 18.

²⁵ HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 2.

1.3.3 Počátky teorie metafory: substituční teorie metafory

Novodobé dějiny metafory vyrůstají z klasického pojetí a v tomto duchu je metafora chápána převážně jako jakási anomálie přenosu oproti doslovnému pojetí, mluvíme tedy o teorii srovnávací, případně substituční.

V pozadí substituční teorie je předpoklad, že metafora je nahrazením doslovného významu, což vychází z již zmiňovaného empirického přístupu k pojmům. *Clare et distincte* je ideálem, kdežto obrazný způsob řeči je nedokonalou a přechodnou verzí vyjádření. Roli hraje také tzv. „paradigma doslovné pravdivosti“, „the literal truth paradigm“, jak uvádí Johnson.²⁶ Podle tohoto paradigmatu jsou lidské koncepty převážně doslovné – a doslovnost, tedy jednoznačnost, má být jediným správným přiměřeným prostředkem vyprávění tak, aby byl zprostředkován význam, a bylo možno nárokovat pravdivost tvrzení. Metafora je tedy parafrází správného významu a používá jiný než „vlastní“ význam slova. Touto optikou metaforický výraz „parazituje“ na vlastním, tedy doslovném významu slova.

Substituční teorie vychází z duality: doslovný – obrazný. Metafora parafrázuje doslovný význam. Ve větě „Richard je lev“, pokud tedy nemluvíme o jménu zvířete např. v zoologické zahradě, je nám jasné, že větu nemůžeme chápat v doslovném slova smyslu, Max Black mluví o katachrézi. Richard je pravděpodobně *statečný*. Musíme tedy opustit doslovný význam slova a posunout ho k významu přenesenému, metaforickému, nahradit původní význam metaforickým.

Max Black, průkopník interakční teorie metafory, se substituční teorii poměrně podrobně věnuje.²⁷ Pokud se myslí A a říká se B (Myslí se statečný a říká se lev), jde o ekvivalenty. Proč něco takového vlastně děláme? Proč „říkáme jednu věc a myslíme jinou?“ Pokud lze to samé vyjádřit doslovně a lépe, jde o recipientův požitek z luštění? Black se kriticky vyjadřuje k dvěma často uváděným vysvětlením, a vidí je jako neuspokojivé.

Zaprvé, metafory údajně mohou zaplňovat prázdná místa, mezery slovní zásoby, jsou přece skutečnosti, pro které nelze nalézt vhodný ekvivalent. Např. *Kirschenmund* – rty červené od třešní – v jazyce není způsob, jak krátce a výstižně popsat skutečnost. Metafora je tak prý jevem jazykové ekonomie, s tím Black souhlasí. Co si ale počít s nešťastným Richardem – lvem, v tomto ohledu nám jazyková ekonomie moc nepomůže?

²⁶ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 19.

²⁷ BLACK, M. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 60-68.

Druhou častou odpovědí na otázku po důvodu existence metafor bývá oblíbené radostné uspokojení čtenáře z rozluštěné hádanky. Black se vůči těmto dvěma zdůvodněním vymezuje kriticky. Blackovými slovy: „Zoufáme-li si nad specifíčností jazyka, můžeme to vždy svést na uspokojení čtenáře. Tento princip má tu přednost, že funguje bez jediného důkazu.“

Black se zabývá i teorií eliptického přirovnání, kterou chápe jako odrůdu substituční teorie, protože ta tvrdí, že metaforická výpověď by mohla být nahrazena ekvivalentním srovnáním: „Geometrické důkazy jsou *jako* pastičky na myši, protože obě lstivě naslibují odměnu, nalákají oběti a vedou k nepříjemným překvapením.“ Black poukazuje, že podobnost neznamena totožnost a opouští stanoviska substituční teorie. Podobnost je pro něj termín velmi vágní.

Metaforická výpověď tak podle Blacka není žádná náhrada formálního srovnání, ale má své vlastní charakteristické možnosti a přínosy. Spíše se dá říct, že metafora podobnost *tvorí*, než že formuluje podobnost už předtím stávající.²⁸

1.3.4 Interakční teorie metafor: I. A. Richards, Max Black, M.C. Beardsley

Jak jsme viděli, vůči substituční teorii se řada autorů od třicátých let kriticky vymezovala a polemizovala s ní. Z této kritiky a polemiky pod vlivem analytické filozofie vyrůstá interakční teorie. Její počátky jsou spjaty s anglickým filozofem I. A. Richardsem a jako tvůrce interakční teorie se uvádí již citovaný Max Black.

Jak název napovídá, za podstatu metafor se už nepovažuje nahrazení jedné myšlenky myšlenkou jinou, ale v jádru metafor se skrývá interakce mezi dvěma sémantickými obsahy, případně podle Beardsleyho slovní protiklad.

Podle Richardse v *The Philosophy of Rhetoric* (1936) metafora obsahuje dvě ideje současně: *two ideas for one*. Tyto dvě ideje jsou v každé metafoře přítomné: idea původní a idea propůjčená. Zjednodušeně řečeno jinou terminologií jde o ideu doslovnou a ideu metaforickou. Význam metafor je dán výsledkem vzájemného působení těchto dvou myšlenek na základě podobnosti. Pro tyto dvě myšlenky Richards zavádí pojmy *tenor* (doslovná) a *vehicle* (metaforická). Podle Richardse, užíváme-li metaforu, máme dvě

²⁸²⁸ BLACK, M. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 64-66.

myšlenky, jež jsou zároveň aktivní a vyjádřené jedním slovem nebo frází, jejichž význam je výsledek jejich vzájemné interakce.²⁹

Podle Jakuba Máchy³⁰ toto tvrzení je velmi obecné a pod spojením „význam je výsledek jejich interakce“ se dá myslet mnohé, což podle něj částečně připouští i sám Richards: „Existuje obrovská rozmanitost těchto módů interakce mezi spolu se vyskytujícími myšlenkami.“³¹

Richards si jako jeden z prvních všimá, že metafora je všeobecný jazykový princip, a lze to dokázat prostým pozorováním: v rámci tří vět v běžné plynoucí řeči, i v řeči vědy se lze metafoře jen velmi těžko vyhnout. Prozíravě konstatuje, že sice můžeme tvrdit, že se metaforám vyhneme: to se nám však povede pouze za předpokladu, že je nejprve odhalíme. Richards v této souvislosti poukazuje na filozofii: množství metaforických vyjádření narůstá tím víc, jak se filozofie stává striktnější a abstraktnější. Protože míra abstrakce roste, myslíme stále více v metaforách, na které jsme se údajně spoléhat nechtěli. Metafory, kterým se chceme vyhnout, ovládají naše myšlení stejně jako ty, které akceptujeme.³²

J. Mácha poznamenává, že podle Richardse je metaforou vše, tedy zároveň „všechno a nic“, což je samozřejmě bez bližšího vymezení nebo specifikace neobhajitelné.³³ I když Richards nerozvíjí tuto myšlenku konkrétněji, vidíme, že metafora jako univerzální princip jazyka se později objevuje v teorii kognitivních konceptů.

Podle J. Máchy se v Richardsově teorii skrývá řada dalších nejasností. Jestliže všechna slova v sobě skýtají běžně dvě či více idejí, pak nemá smysl uvažovat stav, kdy slovo není víceznačné a charakteristické napětí metafory zmizí. Víceznačné pak budou i ideje, které obsahuje metafora.

Další potíží je nedůsledné a variabilní používání základních teoretických pojmů jako je význam, myšlenka, idea. Odstranit tento nedostatek se nepodařilo ani Maxu Blackovi a to přímo vedlo ke sporu s Donaldem Davidsonem o pojetí metaforického významu.³⁴ Podle Máchy nejasnosti postihují i toto základní názvosloví. Tenor je definován jako

²⁹ RICHARDS, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*, s. 94.

³⁰ MÁCHA, J. Analytické teorie metafor: I. Počátky interakční teorie u I. A. Richardse, In *Studia philosophica*, s. 25-26.

³¹ RICHARDS, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*, s. 94.

³² RICHARDS, I. A. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 33- 34.

³³ MÁCHA, J. Analytické teorie metafor: I. Počátky interakční teorie u I. A. Richardse. In *Studia philosophica*, s. 25.

³⁴ Tamtéž, s. 26.

„původní idea“, „to, co je opravdu řečeno“, „primární subjekt“, „význam“; vehicle je pak vymezen jako „propůjčená idea“, „imaginovaná podstata“ (imagine the nature), „metafora“.

Jak vidíme, Richards omezuje metaforu na slovo či frázi, která v sobě skýtá dva významy, které spolu jistým způsobem interagují. Podle Máchy pokud jejich interakce závisí pouze na těchto dvou významech, proč je vůbec považovat za dva významy? ³⁵ Významem by mohla být tato dvojice spolu s vysvětlením jejich vzájemného působení, a tak by takto pojatý význam mohl být uveden i ve slovníku. Nebo jinak řečeno, proč vůbec potřebujeme dvě ideje? Stačilo by do slovníku uvést výsledek jejich interakce, tedy třetí ideu. Metaforický výraz musí nějakým způsobem interagovat se svým okolím, kontextem, ve kterém je použit, a tato závislost u Richardse chybí nebo se skrývá v jeho rozmanitosti módů interakce.

Max Black rozpracovává Richardsův koncept interakce. V *Metaphor* (1954) přebírá myšlenku interakce, tato však už neprobíhá mezi dvěma významy slova, ale jde o interakci mezi ohniskem metafory (*focus*) a jejím rámcem (*frame*). K rozšíření významu nedochází na základě podobnosti, jak tvrdil jeho předchůdce Richards, ale na základě systému běžných asociací (*system of associated commonplaces*).³⁶

Ve známém příkladu *Člověk je vlk*, „člověk“ a „vlk“ představují dva odlišné systémy. Člověk je systém primární, vlk sekundární. Metaforická část (vlk) je ohnisko, nemetaforická je rámec metafory (člověk je). Na člověka se přes ohnisko metafory promítá soubor implikovaných vlastností, které patří vlkovi (metaforické slovo).

Ohnisko je jakýmsi filtrem, jehož optikou hledíme na člověka, jehož sémantický obsah je transformován a modifikován. V mysli recipienta dochází k výběru, organizaci a aplikaci. Výraz *člověk* a výraz *vlk* navzájem spolu působí tak, že jsou připisovány člověku vlastnosti, které patří vlkovi, a přitom jde o určitý výběr vlastností, které lze nebo které chce autor metafory připsat člověku. Proces je navíc reciproční: i vlk se některými svými vlastnostmi přibližuje člověku. Oba významy se tak posouvají a působí

³⁵ MÁCHA, J. Analytické teorie metafor: I. Počátky interakční teorie u I. A. Richardse. In *Studia philosophica*, s. 27.

³⁶ BLACK, M. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 75-76.

navzájem.³⁷ Jak trefně popsala tento efekt M. Hesseová: „Člověk se stává více vlčím a vlk lidštějším.“³⁸

Je nutné podotknout, že Black bere na rozdíl od Richardse v potaz i kontext a situaci promluvy – předjímá pozdější pragmatický obrat v lingvistice. Blackova interakční teorie byla kritizována již zmíněným Davidem Davidsonem. Podle Davidsona totiž nemají metafory jiný než doslovný význam, metaforičnost je až záležitostí efektu, který má daná výpověď na posluchače/čtenáře při její realizaci.

V souvislosti s interakční teorií nelze nezmínit Monroe C. Beardsleyho, který se zapsal do dějin teorie metafory termínem *metaforický obrat*. V jádře metafory Beardsley vidí slovní protiklad a podstatou metaforičnosti metafory je konflikt doslovných významů, který v nemetaforických výpovědích nenacházíme. Následkem tohoto konfliktu potom dochází k vzájemné interakci a k posunu denotativního významu k významům konotativním. Beardsleyho metaforický obrat zapříčiněný logickou absurditou doslovných významů později inspiruje filozofa Paula Ricoeura.

1.3.5 Pragmatická lingvistika a pragmatický přístup k metafoře

Jak známo, k pragmatickému obratu v lingvistice dochází zhruba na přelomu 60. a 70. let 20. století. Pragmatický obrat popisuje Gerhard Helbig jako „odklon od systémově orientované lingvistiky a příklon k lingvistice orientované komunikačně“.³⁹ Helbig dále konstatuje, že zájem se přesouvá z interních vlastností jazykového systému na funkci jazyka v komplexní struktuře komunikace.

Podle něj se předcházející etapa lingvistiky (od Ferdinanda de Saussurea až po Noama Chomského) soustředila především na interní jazykový systém (*langue*) a otázky užívání jazykového systému v konkrétních komunikačních procesech (*parole*) byla mimo zájem lingvistiky. Jinými slovy, v dichotomii jazyk – mluva se strukturalismus zajímá o jazyk jako *code*, jazyk jako systém. Tento systém je autonomní a uzavřený. Ve strukturalismu je jazykové odděleno od mimojazykového, sémantická dimenze i pragmatické aspekty nejsou objektem zkoumání.

³⁷ STACHOVÁ, J. Metafora podle J. R. Searla a Maxe Blacka. In *Slovo a slovesnost*, s. 288.

³⁸ Tamtéž, s. 288.

³⁹ HELBIG, G. *Vývoj jazykovědy po roce 1970: vysokoškolská příručka pro studenty filozofické fakulty Univerzity Karlovy*, s. 11.

Komunikačně zaměřený lingvista reaguje na tento nedostatek a zajímá se naopak o mluvu, procesy mluvení i porozumění. Do hry vstupují mimojazykové skutečnosti. Významným přínosem pragmatiky je zkoumání významu slova a větné výpovědi v kontextu mimojazykových skutečností.

Počátky pragmatiky jsou spojeny se jmény Ch. S. Morrise (1901-1979), CH.W. Peirce (1839-1914), Karla Bühlera (1879 -1963) a s Filozofickým zkoumáním Ludwiga Wittgensteina (1889- 1951).

1.3.5.1 Impulsy pragmatického přístupu: Ch. S. Morris, CH. W. Peirce, Karl Bühler, Filozofická zkoumání Ludwiga Wittgensteina

Ch. S. Moriss rozčlenil sémiotiku, nauku o znacích, na syntax, sémantiku a konečně pragmatiku. Zatímco syntax údajně zkoumá vztahy mezi prvky navzájem a sémantika vztahy mezi znakem a mimojazykovou skutečností, pragmatika se zabývá vztahy mezi znaky a jejich uživateli.⁴⁰

Charles Peirce - americký vědec, matematik a filosof, zakladatel moderní sémiotiky, se zabývá teorií jazykového znaku. Jeho triadický model jazykového znaku přináší oproti strukturalistickému diadickému modelu nový aspekt, a tím je interpretant a jeho porozumění znaku.

Strukturalistický model vytvořený Ferdinandem de Saussurem totiž dosud pracoval s pojmy *signifiant/signifié*. Jde o model diadický a bilaterální. Na jedné straně se nachází „akustický obraz“ a na druhé straně „pojem“, které se navzájem asociují. De Saussure považuje slovo za základní jednotku jazyka i základní jednotku znakovou. Tento „akustický obraz“ de Saussure připisuje jazyku jako systému, tedy *langue*. Zvuková konkretizace „akustického obrazu“ v mluvě, tedy v *parole* už pro něj není otázkou jazykového znaku. Argumentuje tím, že neznáme-li dotyčný jazyk, tedy jazyk jako systém a s ním spojené akustické obrazy, tak sice slyšíme zvuky určitého jazyka, ale nerozumíme jim. Vztah mezi *signifiant* a *signifié* je až na jisté výjimky (onomatopöia) arbitrární.⁴¹

⁴⁰ ČERNÝ, J. *Dějiny lingvistiky*, s. 415.

⁴¹ Tamtéž, s. 140 -142.

Na tuto otázku, tedy schopnosti porozumět vztahu mezi znaky, odpovídá Peirce. Jeho model si už totiž nestačí s aspekty označující a označované, tedy aby něco (znak) stálo na místě něčeho jiného (označovaného předmětu, jevu, události). Podle Peirce je nezbytné, aby někdo (interpretant) takový vztah patřičným způsobem také chápal.⁴² Jeho model je tak triadický a zahrnuje interpretanta, který znaku rozumí.

Peirce také třídí znaky do tří skupin: na ikony, symboly, indexy. Kriterium jeho třídění sestává ze vztahu mezi skutečností a znakem. Ikony jsou podle něj založené na vztahu podobnosti: patří tam obraz, piktogram, onomatopoické výrazy. Za druhé vyčleňuje symboly, které s označovaným předmětem spojuje konvence, patří sem matematické a chemické symboly, jazykové znaky. A konečně indexy, které s označovaným předmětem spojuje skutečný vztah. Např. stopy v písku poukazují na věcnou souvislost: prošel tu člověk. Peirce tak zmiňuje i metaforu, která je založena na vztahu podobnosti, a řadí ji proto do první skupiny mezi ikony.

K problematice významným způsobem přispěl i německý psycholog a lingvista Karl Bühler. V roce 1934 představuje tři základní funkce jazyka na základě vztahu jazykového znaku k mluvčímu, posluchači, a k zobrazované skutečnosti.

V souvislosti s pragmatikou nelze alespoň nezmínit dílo Ludwiga Wittgensteina. V jeho *Filozofických zkoumáních* (1945) je představena teorie tzv. řečových her. Wittgenstein tvrdí, že užívání jazyka je nekonečně proměnlivé. Vedle výměny informací v komunikaci jde i o záměr mluvčího. My, aktéři komunikace, musíme být seznámeni s pravidly dané řečové hry, abychom v komunikaci uspěli. Wittgenstein tak významným způsobem přispěl k novému pochopení významu slova. Významem slova podle Wittgensteina není objekt, který je pojmenováván, ale „významem slova je jeho užití v jazyce“.⁴³ Na Wittgensteinův odkaz navazují představitelé pragmatické lingvistiky Austin a Searle, kteří vytvářejí teorii tzv. řečových aktů.

Významem už tedy není význam jazyka tak, jak ho chápal strukturalismus. Význam v tomto pojetí by byl význam uzavřený v systému, cosi objektivně daného, zakódovaného ve slovníku. Recipient zakódovaný význam podle jasně daných objektivních kritérií opět rozkóduje. Významem slova je v tomto novém pojetí pod vlivem pragmatiky jeho užití určitou skupinou.

⁴² ČERNÝ, J. *Dějiny lingvistiky*, s. 419.

⁴³ heslo Pragmatika. In *Encyklopedie lingvistiky* [on-line].

1.3.5.2 Pragmatické pojetí metafory: Paul Grice

Pragmatika a její poukaz na mimojazykové skutečnosti a vztahy se promítl do teorie metafory. Už jsme zmínili Maxe Blacka a jeho přínos k pragmatickému pojetí metafory. Pragmatická teorie metafory pak byla vytvořena filosofem jazyka Paulem Gricem (1913-1988). Grice zavádí tzv. konverzační maximy, zjednodušeně řečeno pravidla pro správnou, funkční komunikaci.⁴⁴

Význam výpovědi je podle Grice to, co myslí mluvčí, i když to může být v rozporu s tím, co znamenají jeho slova. Metafora je pro Grice typem konverzační implikatury: mluvčí míní něco jiného, než co znamenají jeho slova. To, co je míněno, hledá a nalézá posluchač tak, že upravuje význam řečeného až do bodu, kdy jsou kooperační maximy konverzace naplněny, a dojde k porozumění. Griceova teorie si tímto způsobem dokáže poradit jak s metonymií, tak ironií a hyperbolou.⁴⁵

Searle navazuje na Grice a zkoumá, jak metafory fungují, a odmítá třdit a fixovat význam jako nálepkou slova. Metaforicky lze podle jeho názoru užít i větu, která doslovně vzata je nesmyslná. Také podle Searla pak „metaforický význam je vždy významem, v němž ho řečník užil“.⁴⁶

Všimněme si, že v pragmatických přístupech pak nehraje roli, je-li slovo doslovné nebo metaforické: význam výpovědi je definován tím, co míní řečník, případně zkoumáme užití slova v jazyce tak, jak je chápe skupina uživatelů.

K diskuzi přispěl i Shalom Lappin, podle něj je metaforický způsob čtení a porozumění textu založen na pragmatických pravidlech, které recipienti textu s pomocí mimojazykového kontextu vyjádření konstruují.⁴⁷

Keller Bauer zase zavádí pojem *metaforický precedens*, kdy tvrdí, že dřívější použití metafory patří k pasivní kompetenci mluvčího, a re-aktivuje se při setkání s danou metaforou. Metafora tak není interpretována pouze na základě analogie s neobraznými vyjádřeními, ale také v kontextu vztahu k jiným, známým metaforickým frázím.

⁴⁴heslo Konverzační maxima. In *CzechEncy - Nový encyklopedický slovník češtiny* [on-line].

⁴⁵ZEMAN, J. Metafora jako prubířský kámen teorií významu. In *Filozofie dnes*, s. 40.

⁴⁶STACHOVÁ, J. Metafora podle J. R. Searla a Maxe Blacka. In *Slovo a slovesnost*, s. 283.

⁴⁷VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 23.

1.3.6 Ricoeurův hermeneutický přístup: událostní a sémantická povaha metafor

V souvislosti s Paulem Ricoeurem se musíme zastavit u Hanse-Georga Gadamera a jeho teorie hermeneutického kruhu. Podle tohoto čelního představitele hermeneutiky člověk přistupuje ke každému textu s jistým „před-porozuměním“ (*Vorwissen*). Toto porozumění se během četby kriticky mění, protože dochází ke „splývání horizontů“ (*Horizontverschmelzung*).⁴⁸ Dochází ke splývání horizontu textu a horizontu čtenáře, obzor čtenáře se postupně rozšiřuje o význam přečteného textu. Význam textu se nachází v celém kulturním, historickém a literárním kontextu. Interpretační proces je tedy cyklický, mluvíme o *hermeneutickém kruhu*.

Ricoeurův zájem se stáčí na jazykový diskurs. Jazykový diskurs zachycuje jazyk jako promluvu, událost, tedy cosi prchavého, co se objeví a zmizí, oproti jazyku jako *code*, tedy *systemu*. Přes její pomíjivý charakter má v sobě i trvalý význam. Řeč se vždy realizuje jako událost, děje se, má ale i trvalý sémantický význam. Metafora je tak pro Ricoeura přechodným jevem mezi *langue a parole*, má událostní i sémantickou povahu.⁴⁹

Porozumění textu obecně je klíčem k porozumění metafoře a platí pro ni stejná pravidla. Význam není nic skrytého, ale naopak cosi otevřeného. Ricoeur mluví dokonce o „rozevřenosti řeči“. Díky rozevřenosti řeči se posouváme z pozice za textem před text samotný, k recipientovi textu. Texty mluví o možných světech a o možných způsobech, jak se v těchto světech zorientovat. Důležitý je svět, který je textem tvořen a rozvíjen. Rozumět textu znamená chápat dynamiku díla, pohyb od toho, co text vypovídá, k tomu, o čem vypovídá. O mé situaci čtenáře, přes situaci autora, vystavuji se různým způsobům bytí ve světě, který mi text otvírá a odhaluje.⁵⁰

Ricoeur tak posouvá i chápání hermeneutického kruhu. Těžiště zájmu se přesouvá ze světa druhého (myslí se autora textu) do světa prostřednictvím textu vytvořeného. Ve hře tak už není pouhá subjektivita autora a subjektivita čtenáře, nedochází k pouhému splynutí horizontu. To, co si osvojujeme, není cizí zkušenost nebo intence, jak ji chápali romantičtí myslitelé, ale osvojujeme si přímo horizont světa, ke kterému se dílo vztahuje. Ricoeur také odmítá roli subjektivity, která by mohla být pochopena jako projekce sebe samého do díla. Tvrdí, že čtenář porozumí sobě samému teprve prostřednictvím díla:

⁴⁸ RICOEUR, P. Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 371.

⁴⁹ Tamtéž, s. 358-359.

⁵⁰ Tamtéž, s. 369-371.

skrže dílo a svět, který dílo tvoří, se rozšiřuje horizont, jak já porozumím sobě samému.⁵¹ Rozumět sám sobě tváří tvář tomuto novému světu skrže text je dokonce opakem projekce sebe sama s našimi osobními předsudky a náhledy.

Jak jsem zmínila, Beardsley je spojován s pojmem metaforický obrat. Metaforický obrat vychází z logické absurdity doslovného významu v metaforické výpovědi. Ricoeur na tuto myšlenku navazuje, také podle Ricoeura je principem metafory konflikt interpretací doslovných významů. Původní doslovný význam je tedy třeba nejprve zničit a poté transformovat. Jsme postaveni před volbu setrvat v doslovném významu a usoudit, že se jedná o nesmysl, nebo hledat význam jiný, nový.⁵² Jde tedy o záměrné významové pomýlení, na základě kterého hledáme nový významový vztah. Podle Ricoeura se nový význam neobjevuje ze systému jazyka samotného, ani nepochází vůbec odnikud jinud, jde o sémantickou inovaci, momentální stvořitelství jazyka. Tohoto aktu tvoření se účastní jak tvůrce metafory sám, tak posluchač. V daném okamžiku je živá metafora „výtvorem jazyka, sémantickou inovací bez statusu něčeho v jazyce předem stanoveného“.⁵³

Síla metafory spočívá tedy podle Ricoeura ve skutečnosti, že postihuje nejen imanentní smysl uměleckého díla, nýbrž i jeho intencionalitu, tj. vztah ke světu. Interpretace například literárního uměleckého textu je tak vlastně interpretací a zároveň spolutvorbou světa, který je utvářen uměleckým dílem a který metafora znázorňuje ve specifické zkratce.⁵⁴

1.3.7 Konceptuální teorie: metafora jako kognitivní koncept

Konceptuální teorii vytvořila autorská dvojice Lakoff-Johnson. V jejich společném díle *Metaphors we live by* (1980) přináší nový úhel pohledu. Zatímco stávající teorie metafory se dosud soustředily na jazykovou rovinu, případně na širší mimojazykový kontext, konceptuální teorie odkrývá metaforu v kognitivních konceptech lidského myšlení. Ukazuje, že uvažujeme v metaforických konceptech mnohem dříve, než jakoukoli metaforickou výpověď manifestujeme. Metafora je sama tím prvním modelem,

⁵¹ RICOEUR, P. Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 371-372.

⁵² Tamtéž, s. 365.

⁵³ Tamtéž, s. 366.

⁵⁴ RICOEUR, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 178-181.

konceptem, z kterého vycházíme pro strukturaci a chápání naší skutečnosti. Svými koncepty tuto skutečnost zároveň utváříme.

Lakoff-Johnson ilustrují své teze na často uváděném příkladu metaforického konceptu: „spor jako válka“. Náš metaforický koncept se odráží v přidružené slovní zásobě: To, co tvrdíš, se nedá obhájit. Napadl každou slabinu v mé argumentaci. Jeho kritika mířila přímo do černého. Jeho argumenty jsem úplně rozmetal. Nikdy jsem ho v debatě neporantil. Jsi proti? Tak dobře, tak se teď do mne pusť! Pokud použiješ této strategie, úplně tě to smete. Odstřelil všechny moje námitky.⁵⁵

Podle autorů bychom si mohli teoreticky představit kulturu, kde by spor byl pojat odlišně. Argumentace by se nemusela pojímat jako válka, nikdo nevíťeží ani neprohrává, nejde v žádném smyslu o útok ani o obranu, o získání o ztrátu území. Mohla by se chápat třeba jako tanec, kde jejich účastníci jsou chápáni jako tanečníci a kde cílem je tančit vyváženým, esteticky příjemným způsobem.

Autoři také tvrdí, že pro jazyk je stěžejní prostorová konceptualizace, která jí dodává nejen formu, ale stojí také za koherencí prostorových forem jazyka s pojmovým systémem samým. Např.: „šťastný je nahoře; smutný je dole; vědomý je nahoře; nevědomý je dole; zdravý a život jsou nahoře; nemoc a smrt jsou dole; více je nahoře; méně je dole; dobrý je nahoře; špatný je dole; racionální je nahoře; emocionální je dole).⁵⁶

Metafora je podle autorů mechanismem určeným k porozumění vlastní zkušenosti, podstatou metafory je pak chápání a prožívání jednoho druhu věci z hlediska jiné věci. Přenášíme strukturu přímé zkušenosti na zkušenosti nepřímé, abychom porozuměli naší lidské zkušenosti a strukturovali si ji.

Metafora je podle autorů schopna tvořit nový význam, vytvářet podobnosti a tím i vymezovat novou skutečnost. Toto konstatování se dotýká i teologické dimenze. Vždyť do sféry nové skutečnosti spadá i oblast transcendentna, kterou v životě víry zakoušíme.

⁵⁵ LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metafory, kterými žijeme*, s. 16-17.

⁵⁶ Tamtéž, s. 26-30.

2. Problematické aspekty metafor

2.1 Doslovnost a obraznost

Jak jsme viděli, už nejstarší Aristotelův koncept odsuzuje metaforu k rozštěpení doslovného a přeneseného významu. Jde o náhradní formu jazykového užití, kdy se označení jednoho předmětu přenesse na předmět jiný, který k němu původně nepatří.⁵⁷

Zde je podle M. Johnsona možné hledat kořen pozdější nedůvěry k metaforickému jazyku jako takovému. Jinak řečeno, pro mnohé je metafora stále skutečně cosi nepřesného, bájevtorného, vědecky nerelevantního. Jde mimo jiné o dědictví pozitivistického myšlení s ostrým rozlišením kognitivní a emocionální funkce jazyka, kdy jsou požadovány jednoznačně verifikovatelné výpovědi. Metafora je těžko podrobována kritériím kognitivní pravdivosti, pravdivost není možné ověřovat. Je potom pouze náhradou skutečného významu, na kterém má parazitovat. Tím se utvrzuje její od antiky už tak méněcenná pozice.

V moderních teoriích metafor se hranice doslovného a přeneseného významu rozostřuje. Už Richards⁵⁸ ve 30. letech zaznamenává, že není vždy snadné rozlišit mezi doslovným a metaforickým. Doslovný význam podle něj není přesně fixován a není konstantní, slovo podle něj může mít také význam simultánně doslovný i metaforický zároveň.

Blumenberg pak uvádí metaforický původ řady slov, u kterých bychom si metaforického původního významu nevšimli: myslet podle něj můžeme pouze v přenesených významech. Poukazuje na skutečnost, že metamorfologický výzkum začíná už u banálních příkladů jako „základ“ a myslíme tím argument nebo příčinu, a končí u takových totalit, jakými jsou mimo jiné „svět“, „bytí“, „pravda“, „dobro“, „spravedlnost“, „život“, „čas“, „dějiny“ nebo „láska“.⁵⁹ Dá se u těchto slov mluvit o přeneseném významu? Stanovit ostrou hranici zdá se není jednoduché.

V teoriích metafor se postupně od slov obracíme k větě a ke kontextu promluvy, ke kontextu kultury. Hermeneutický přístup se soustředí na recepci textu a klade si otázky: Jak je možné, že čtenář metafoře porozumí? Jak si konstruuje její smysl? Pragmatický pohled se ptá, jaký je záměr výpovědi, kontext promluvy, jakou strategii mluvčí používá?

⁵⁷ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 18.

⁵⁸ RICHARDS, A. I. Die Metapher. In HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*, s. 43.

⁵⁹ HORYNA, B. *Teorie metafor: Metamorfologie Hanse Blumenberga*, s. 14.

V této rovině rozdělení na doslovný a metaforický význam ztrácí smysl. Konceptuální teorie se tímto dělením nezabývá vůbec, vždyť metaforický je sám prvotní koncept myšlení a pouze se následně jazykově manifestuje. V tomto smyslu by potom byly metafory jevem v jazyce spíš převažujícím než výjimečným. Vidíme tedy, že *doslovný – přenesený* je v mnohých nových přístupech problematický koncept.

2.2 Tajný život metafor: úskalí pojmů živá a mrtvá metafora

Vyvanulé, otřelé metafory ani nezaznamenáme: hodinové ručičky, kořen zubu, ucho hrnce, stejně tak si neuvědomujeme etymologický původ v metafoře týkající se mnoha běžných slov, jak poukázal Blumenberg. Na druhé straně u neotřelých básnických metafor zpozorníme. Cítíme napětí mezi dvěma významy, které vybočují z obvyklého použití slov. *Moře modrých krajek* prostě dává do souvislosti významy způsobem, který podle našeho jazykového citění není běžný a vyvolává v nás estetický, emoční efekt. Tento účinek je daný vzájemným sémantickým napětím – spojení *moře krajek* je inovativní, kreativní a neotřelé.

Toto sémantické napětí se odráží v pojmech „živé a mrtvé metafory“, jak se s nimi setkáváme u řady teoretiků metafor. V běžné řeči používáme mnoho konvenčních metafor. To, co bylo zpočátku živé a inovativní, svou tvůrčí energii postupně ztrácí. Goatly metafory podrobněji fází dokonce na metafory unavené, spící, pohřbené a mrtvé.⁶⁰

Z tohoto zjištění vyplývá, že metafora hraje klíčovou roli ve vývoji jazyka a v obohacování slovní zásoby. Podle Richardse ale mrtvé metafory není problém vzkřísit – jednoduše použitím v novém kontextu.⁶¹

Živou metaforou se tedy myslí tvůrčí básnický obrat. Úspěšná metafora se za některých podmínek, tedy ne vždy, konvencionalizuje, lexikalizuje a postupně vyhasíná. Její statut potom stvrdí norma a kodifikace jazyka. Je možné, že při bližším rozboru bychom nahlédli, že metaforickou etymologii má převážná většina slov.

Některé teorie metafor, například konceptuální, se vůči tomuto dělení výrazně vymezují. Opírají se o tzv. přímou zkušenost a zkušenost nepřímou, jako u citů,

⁶⁰ PAVLAS, D. *Analýza metafor: teorie a komputačně lingvistické přístupy*, s. 30.

⁶¹ RICHARDS, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*, s. 101.

abstraktních pojmů, duševní činnosti, času, práce, lidských institucí, společenských praktik atd.⁶²

Lze ale pokaždé zjistit, který význam je metaforický a který vychází z přímé zkušenosti? Např. slovo jazyk, co je jeho prvním, tedy původním významem? Tělesný orgán nebo znakový systém? Proč si to vlastně myslíme? Co ještě metaforou je a co už není? Podle autorů je náš denní běžný pojmový systém strukturován konvenčními metaforickými pojmy⁶³ a pro objektivisty tyto pojmy neexistují. Metafory jsou pro objektivisty pouze záležitostí jazyka. Jaký je stupeň její živosti, případně mrtvosti a jak to určíme, přistupujeme-li ke skutečnosti už filtrem naší vlastní struktury prostřednictvím metafory?

Vydeme-li taktéž z výše uvedené Wittgensteinovy teorie významu, kdy význam je způsob užití, a slovo tedy nemá objektivní, jasně definovaný v slovníku zachycený význam, dostáváme se také do úzkých. Jak Wittgenstein vysvětluje ve svých Filozofických zkoumáních, existuje spousta her a každá hra má svá vlastní pravidla. K nedorozumění obyčejně dochází, když je výrok z jedné jazykové hry interpretován podle pravidel jiné jazykové hry. Rozlišování na živé a mrtvé metafory pak ztrácí smysl stejně tak jako výše uvedené rozlišování doslovný – obrazný.

2.3 Definice metafory

Poté, co jsme se seznámili s některými stěžejními teoriemi metafory, shledáváme, že i v našem skromném výčtu teorií jsou nesourodé. Objektem zkoumání jsou různé entity různého rozsahu: slovo, věta, text, text v mimojazykovém kontextu, koncept myšlení samotný. Každý přístup si klade jiné otázky, případně hraničí s jiným nelingvistickým oborem, nabízí jiný úhel pohledu a soustředí se na odlišnou složku metafory. Hranice mezi doslovným a přeneseným významem, případně „živou“ a „mrtvou“ metaforou se rozmlžuje, někdy mizí docela. Jak již bylo řečeno, není možné všechny tyto přístupy zastřešit jednotným paradigmatickým.

Se vznikem moderních teorií metafory od 30. let 20. století se pojem metafory rozostřuje. Každá teorie se soustředí na jistý výlučný typ metafor, čímž se situace také stává nepřehlednou. Definice metafor v jednotlivých teoriích nejsou často explicitně

⁶² LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metafory, kterými žijeme*, s. 194.

⁶³ Tamtéž, s. 228-229.

zachyceny. Jednou se zaměřují na přenos významu, jindy zkoumají větu s doslovným rámcem a metaforickým ohniskem, jindy jsou pouhým přirovnáním s výpustkou, nebo se jedná o kognitivní koncept se svou implicitní metaforickou strukturou, nebo dokonce se může jednat o etymologický původ důvěrně známého obyčejného slova. Pro účel své práce definuji metaforu jako obrazné pojmenování.

3. Obraznost v teologii

3.1 Nutnost obrazného mluvení v teologii

Jak píše Eberhard Jüngel, o Bohu je možné mluvit pouze a jedině prostřednictvím metafor. Bůh je podle Jüngela smysluplným slovem jen v souvislosti s metaforickou řečí. I když se metafoře chceme vyhnout obratem „Bůh je Bůh“, musíme hned v druhé větě dodat, „jako co“ Bůh je.⁶⁴

Pomocí obraznosti se totiž vztahujeme k některým specifickým předmětům myšlení. Prostřednictvím obrazů můžeme mluvit o tom, pro co neexistují pojmové definice, podle Aristotela pomocí metafor můžeme zpřítomňovat neznámé. Inovativním použitím známých slov dochází k rozšíření horizontu našeho světa. Podobně jako v oblíbené stavebnici: ze známých prvků dokážeme stavět nové a nové stavby. Metafora je schopna tvořit most mezi známým a neznámým, mezi vyjádřitelným a nevyslovitelným. Naše obraznost má téměř nevyčerpatelné možnosti.

3.2 Metafora jako stěžejní prostředek teologické řeči

Obraznost patří ke stěžejním prostředkům teologické řeči. Obraznost nás také odlišuje od zvířat. P. Kriegelová Birkett je spolu s D. Sayersovou a P. Avisem toho názoru, že lidská představivost je nejpádnějším dokladem naší stvořenosti k obrazu Božímu. Lidská kreativita a představivost jsou podle autorky místem, kde poznáváme Boha, a toto poznání je stejně pravdivé jako zákony, které odvodily přírodní vědy. „Bůh je básník,“ cituje Avis Augustina, proto s námi komunikuje básnickým jazykem plným obrazů a naše odpověď je vyjádřena stejně. I učení křesťanských církví, jak ukazuje Avis, je vyjádřeno v obrazech prostřednictvím analogie, a ne v propozicích. Podle Avise tomu

⁶⁴ JÜNGEL, E. Thesen zur theologischen Metaphorologie. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 52.

nemůže být jinak, protože obraznost je samým jádrem zjevení, které se teologické formule snaží zachytit.⁶⁵

Také podle J. M. Soskiceové křesťanskou zvěst nelze „přeložit do zcela neobrazné řeči“.⁶⁶ Jazyk Písma je plný obrazů a nelze ho parafrázovat do definic. Podle J. Vokouna církev „vyjadřovala svou víru mnohem častěji, bohatěji a v jistém smyslu bezstarostněji formulacemi liturgickými, poetickými resp. poeticko-liturgickými, jakož i celým repertoárem uměleckých prostředků dané doby a daného prostředí“.⁶⁷

Taktéž J. Hartl považuje východisko křesťanského dogmatického vývoje za obrazové, metaforické.⁶⁸

3.3. Napětí mezi metaforou a pojmem: dějiny teologie jako dějiny metaforických explikací

Na druhou stranu svět obrazů a pojmů nejsou paralelními světy. Naopak se k sobě vztahují. Bylo by chybou poté, co byla negativně vnímána metafora, přistupovat negativně naopak k pojmovým vyjádřením. Podle A.C. Mayerové máme dnes tendenci akcentovat buď metaforické, nebo pojmové vyjádření. Autorka analyzuje list Efezským a dokazuje, že obě možnosti existují vedle sebe a vzájemně se podporují. Pojmy v metaforách posilují větší jednoznačnost a naopak pojmy se prostřednictvím metafor přibližují ke světu čtenáře a jeho zkušenosti. Také si všímá, že nelze vždy jednoznačně určit, co je metafora a co pojem.⁶⁹

J. Vokoun si také všímá, že pojmová vyjádření v dějinách církve měla specifickou roli. Nabývala na významu, když církev svou víru musela obhajovat v konfrontaci s herezí. Musela se vymezit a své postoje vyjadřovala v klasických dogmatických formulacích, které mají zpravidla negativní charakter odmítnutí určité pozice.⁷⁰

⁶⁵ KRIEGELOVÁ BIRKETT, P. Bůh poeta a jazyk poezie. In: VOKOUN, J.; KRPCOVÁ WINSTED, M. *Nahlédnutí do teologie kultury*, s. 33.

⁶⁵ Tamtéž, s. 33.

⁶⁶ VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 56.

⁶⁷ VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 91.

⁶⁸ Tamtéž, s. 97.

⁶⁹ Tamtéž, s. 101.

⁷⁰ Tamtéž, s. 91.

Vztah metafory a pojmu v dějinách teologie komentuje i M. Buntfuss. Podle autora „vlastní“ vyjádření se zpravidla chápe jako pojem. Z hlediska historické metaforologie však na začátku byla metafora, ta však tíhne k pojmovému vyjádření. Dějiny teologie jsou tak dějinami metaforických explikací.

Obhájci metafory mají podle autora sklon vidět pojmové vyjádření stejně negativně, jako stoupenci karteziánského ideálu vidí metafory – v praxi je tomu ale zřejmě tak, že pohyb se děje od metafory k pojmu i opačně, a že inovativní revoluce jsou v podstatě tradicionalistickým návratem k základním metaforickým kořenům (root metaphor, Wurzelmetapher) a jejich revolučně novou konceptualizací a následnou konvencionalizací a stabilizací. Nejde podle něj tedy o „buď – anebo“, ale inovace a tradice jsou momenty jednoho procesu rozostření a vyjasnění předmětu poznání.⁷¹

3.3.1 Oslabení metaforičnosti v období scholastiky

Těžištěm teologického jazyka je obraznost, zároveň v dějinách bylo z různých důvodů nutné metaforický jazyk ukotvit v pojmech. Vzájemný vztah je dynamický. Mimo tuto výše zmíněnou dialektiku sama metaforičnost v jistých obdobích ustupuje. Spolu s ní zároveň ustupují i formy s metaforičností spjaté. V důsledku toho explikace a pojmovost naopak posiluje.

Podle J. Hartla takové „odmetaforičtění“ přichází v období scholastiky, která podle autora způsobila ztrátu bohatství formulací, metaforické řeči a její degradaci na pedagogickou pomůcku či ornament, v lepším případě připomínku nepoznatelnosti Božího bytí. Abstraktní pojmy jsou chápány jako vlastní výraz křesťanské pravdy.

J. Hartl upozorňuje na neoddělitelnost formy a obsahu: upozadují se totiž i určité formy s obrazností spjaté. Rozdělení teologie na dogmatickou a spirituální znamená také přesun obrazného mluvení do sféry zbožnosti a dogmatická teologie ztrácí ze zřetele určité obsahy a určité formy jejich zprostředkování – a naopak nesrozumitelný a nenázorný jazyk dogmatiky je následně nutno zatraktivňovat různými prostředky, až po

⁷¹ VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 98-99.

současné úsilí náboženské didaktiky „prodat“ něco, co jsme takto nejprve učinili neprodejným.⁷²

3.3.2 Obraznost v teologii v době osvícenství

Jak už víme, osvícenství s ideálem *clare et distincte* obraznosti není nakloněna. Opěvuje se sterilní jazyk vědy, tedy jazyk oproštěný od emotivní a imaginativní složky. Obraznost a imaginace je optikou této nové lingvistické algebry zbytnou a nefunkční entitou. V kontrastu se zdánlivou jasností, jednoznačností a přesností vědeckého jazyka byl jazyk náboženství odsunut stranou. Zástupci analytické filozofie obraznou řeč víry odsoudili pro její nepřesnost, nejasnost, mnohoznačnost.⁷³

V tomto duchu přístupy v teologii mnohdy vycházely z modelu metafory chápané jako rétorické ozdoby navíc, tedy jde o přístup analogický k postojům literární vědy. V teologii a exegezi se metafora považovala za pouhou klasifikaci literárního druhu. Literární druh však není pouhý pomocný klasifikační nebo taxonomický pomocný prostředek. Literární druh sám spoluutváří význam.⁷⁴ Také z hlediska postmoderní hermeneutiky význam obrazu nehledáme „za textem“, ale „před textem“. Obrazný jazyk není pouhou náhradou doslovného významu, např. obalem vlastního etického poselství, ale jeho význam je jedinečný.

3.3.3 Odtržení křesťanského diskurzu

Nedůvěra k obraznosti měla své důsledky. Podle J.M. Soskiceové vzbudila nedůvěru ke křesťanské argumentaci obecně. Útok na obrazné mluvení o Bohu je pak útokem na jakékoli mluvení o transcendentním Bohu, protože křesťanské pojetí Boha nelze přeložit do zcela neobrazné řeči.⁷⁵ Křesťanský diskurs se kvůli své obraznosti stává problematickým a vzájemné míjení pravděpodobně vedlo k rezignaci na vzájemné porozumění.

Dorothy Sayersová tak spolu s J. M. Soskiceovou kritizují, že křesťané vyklidili pole rozumové argumentace. Z tohoto důvodu se jak ona, tak její současník C.S. Lewis, který trefně pojmenovával redukcionistické myšlení své doby, věnovali apologetice a vysvětlování obsahů víry. Sayersová přímo píše, že „vyloučení rozumové argumentace

⁷² VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 96-97.

⁷³ MACCORMAC, E. R. Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 84.

⁷⁴ TRACY, D. Metapher und Religion am Beispiel Christlicher Texte. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 226.

⁷⁵ VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 56.

z křesťanské filozofie bylo velkou chybou s tím následkem, že s pevnou myšlenkovou kostrou křesťanského dogmatu padá i křesťanská etika a inteligence se přidala na stranu agnosticizmu přesvědčena o tom, že inteligentní člověk nemůže být křesťanem“.⁷⁶

Také zde můžeme hledat kořeny konceptuálního a technického jazyka, který kritizuje např. D. Sayersová. Tato autorka ve 30. letech 20. století konstatuje: živá zvěst křesťanství je podle ní zajata do nesrozumitelných termínů, jazyk je technický a konceptuální.

3.4 Úskalí výpovědi o transcenci: příklon k doslovnosti a riziko idolatrie

Sám předmět teologie přesahuje naši pozemskou zkušenost. Vycházíme-li pouze z pozitivisticky zúženého pohledu na realitu, s výpověďmi o transcenci se ocitáme v úzkých. V empirické optice moderního myšlení se naše řeč vztahuje na předměty a jevy, relace tohoto světa. Zatímco běžná slova odkazují k různým propozičním obsahům, výpovědi o Bohu nemohou fungovat stejně. Koncept signifiant/signifié v poměru 1:1 musíme opustit: ignoruje nekonečně velký kvalitativní rozdíl mezi Božským a profánním. Boha připodobňujeme k všedním lidským zkušenostem, k osobě nebo objektu.

Svět a Bůh jsou ale od sebe naprosto odlišní. Tuto odlišnost můžeme mlhavě zachytit v pojmu Boží svatosti, jedinečné kvality, kterou nelze přiřadit k žádnému stvoření na zemi.

Mluvíme-li o Hospodinu např. jako o „králi“, neodkazuje toto slovo k Hospodinu stejně, jako zvukový obraz „král“ odkazuje ke králi tady na zemi. Příklon k doslovné pravdě propozičního obsahu může vést k zastření reality, což je podstatou modloslužby.⁷⁷

Také podle McFagueové naše denní zakoušení reality, naše dennodenní zkušenost, je povětšinou *ne-náboženská*. „Most of us go through the days accepting our fortunes and explaining our world without direct reference to God.“⁷⁸ Tímto se přikláníme k doslovnosti, naše běžné denní zakoušení reality není spjata s Bohem. Vytrženo z tohoto předosvícenského kontextu stávají se slova o Bohu irelevantní a idolatrická.

⁷⁶ REYNOLDS, B., (ed.). *The Letters of Dorothy L. Sayers*, s. 281.

⁷⁷ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 9-10.

⁷⁸ McFAGUE, S. *Metaphorical theology, models of God in religious language*, s. 2.

3.4.1 Krize slov o Bohu: pozitivistické zúžení pravdy

Nebylo tak tomu vždy. Např. Owen Barfield, současník a kolega C. S. Lewise, reaguje na modernu, zaznamenává deficitnost jejího myšlení. Objektem našeho zájmu jsou dnes doslovné významy, protože už nedokážeme vnímat referenci na nadsmyslovou skutečnost. Tak se rozpojuje spojení doslovného a metaforického, symbolického významu jevů. Barfield zavádí termín *literalness*, kterým popisuje hmotný, našimi smysly zakusitelný význam. Naše vnímání je oproti minulosti omezeno na *literalness*.⁷⁹

Toto zúžené vnímání ústí do vzájemného nepochopení a míjení se. Soskiceová dotyčný problém ilustruje na příběhu studenta teologie. Student zápasí s vyznáním víry, konkrétně s obratem „sestoupil do pekel“. Student má před očima sestup Krista pod zemskou krustu, tedy fyzický pohyb na konkrétní hmotné místo, kde hoří ohně. Toto místo obývají zatracenci. Popsaný geologický pohled pod zemskou kůru se však neslučuje s jeho současnými vědeckými znalostmi o světě, považuje tento model světa za překonaný. Výpověď víry se zdá s touto představou neslučitelná. Ocítá se v neřešitelném vnitřním konfliktu. Posléze obdrží vysvětlení, že smysl „sestoupil do pekel“ je třeba hledat spíše v oblasti eschatologie než geologie. Falešné dilema zmizí a studentovi tato část vyznání už nečiní potíže.⁸⁰

Dotyčné nedorozumění výstižně odráží naši vlastní situaci. Pro dnešního člověka západní kultury už není samozřejmé pochopit pravý smysl obrazné výpovědi: předjímáme hmotné a doslovné, eschatologický rozměr nám musí být vysvětlen odborníky. Touto logikou se pravděpodobně řídil i J. Gagarin se svým slavným výrokem: Bůh neexistuje, protože na nebesích jsem Boha nespatriil.

Naše předporozumění je tak formováno pozitivistickým doslovným chápáním a dostáváme se s biblickou obrazností do slepé uličky. Nedokážeme dešifrovat obsahy víry vyslovené tradičním obrazným jazykem a porozumět poselství, která po staletí křesťanům nečinila potíže.

Setkáváme se i s dalšími problémy. K Písmu chybně přistupujeme jako ke zdroji empirických dat. Hledáme exaktní informace o vzniku stvoření, čímž se v diskuzi se

⁷⁹ „literalness“ je Barfieldův termín, kterým popisuje základní smysly zakusitelný význam jevů. Vnímání člověka, jehož vědomí je v post-participativní fázi se omezuje jen na příjem tohoto významu.

V původním stadiu vědomí člověka ještě neexistovalo rozpojení mezi doslovným a metaforickým (symbolickým) významem jevů. To se vyvíjí až s postupným rozvojem idolatrického způsobu vnímání. In BARFIELD, O. *Saving the Appearances*, s. 75-83.

⁸⁰ SOSKICE J, M. *Metapher und Offenbarung*. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 70.

sekulární vědou dostáváme do problémů téměř neřešitelných. Písmo nám však sděluje podstatné o vztahu Boha a člověka, o Božím jednání v dějinách, představuje nám plán spásy. Podle Sayersové: „Klerikové nemuseli být tak znepokojeni metodou stvoření, kdyby si včas vzpomněli, že kniha Genesis byla kniha poetické pravdy a nebyla zamýšlena jako geologická příručka.“⁸¹

K podobným závěrům dochází i J. M. Soskiceová. Pozitivismus 20. let se chtěl v empirickém duchu omezit na to, co je pozorovatelné. Důvodem krize je podle ní novověký literalismus se svým jednostranným důrazem na exaktní, neobrazné vyjádření, historickou přesnost. Tento literalismus má podle autorky svou liberální i svou fundamentalistickou verzi činící rovnítko mezi pravdou evangelia a historickými fakty.⁸²

Podobně McFagueová zmiňuje pozitivistickou redukci. Jednotící křesťanský pohled na svět se rozpadl a vidíme jen úzkou pravdu omezenou na hmatatelné a zakusitelné. Věci tohoto světa pak už nezastupují cosi, co odkazuje jinam, dál. Jsou prostě pouze tím, čím jsou. Výrazné posílení literalismu je podle McFagueové zaviněno také náboženským fundamentalismem, který je podle ní motivován strachem z relativismu. Bible, neomylné Boží slovo, se chápe jako idol - a omylná lidská slova Písma jsou vnímána jako správně a doslovně odkazující k Bohu.⁸³

Autorka nabízí také východisko v metaforické teologii. S odvoláním na Cassierera a Barfielda tvrdí, že v metaforách se uchovala jednota konkrétního a abstraktního, materiálního a nemateriálního.⁸⁴

⁸¹ KRIEGELOVÁ BIRKETT, P. Bůh poeta a jazyk poezie. In VOKOUN, J.; KRPCOVÁ WINSTED, M. *Nahlédnutí do teologie kultury*, s. 37.

⁸² VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 62.

⁸³ McFAGUE, S. *Metaphorical theology, models of God in religious language*, s. 1-4.

⁸⁴ Podle Barfielda „*Sledujeme-li významy velké většiny slov – nebo prvků, z nichž jsou složena – tam, kam až nás může etymologie dovést, hned si uvědomíme, že obrovská část z nich, pokud ne všechny, odkazují ve svých ranějších fázích k jedné ze dvou věcí – buď k pevnému, smyslovému předmětu, nebo k nějaké lidské či obecně živočišné činnosti.*“⁸⁴ Toto zjištění podle něj nemá vést k tvrzení, že původní významy odkazovaly k entitám pouze fyzickým. Právě naopak, a dokazuje své tvrzení na konkrétních příkladech, kdy došlo k rozštěpení prvotního sémantického významu do několika dílčích významů. Uvádí příklad slova „spiritus“, který původně znamenal dech“, „vít“, nebo „duše“. Toto slovo mělo svůj vlastní specifický význam, který později v průběhu evoluce vědomí vykrytalizoval do tří specifických významů – a bezpochyby také do dalších významů, pro které se již v řeckých a římských dobách našla oddělená slova. In BARFIELD, O. *Básnická řeč*, s. 62.

3.5 Metafora jako dočasný model strukturující neznámou skutečnost a nadčasovost metafor

Blízkosti modelu a metafor si všimla řada autorů. Podle Maxe Blacka mají být např. ve vědě modely nahlíženy jako „systematicky rozvinuté metafor“, které nám „pomáhají všinout si něčeho, co by jinak zůstalo nepovšimnuto, ...hledat nové souvislosti“.⁸⁵

Naše poznání je omezené a oproti minulým staletím jako děti pozitivismu budeme mít nejvíce potíží s oblastmi, které naši běžnou empirickou zkušenost přesahují: např. s nebem a peklem. William Crockett v souvislosti s úvahou nad doslovným a metaforickým pojetím pekla uvádí, že pokud trváme na objasnění toho, co Bůh ponechává otevřené, podobáme se starým egyptským topografům podsvětí – zhotovujeme mapy míst, o nichž zhola nic nevíme.⁸⁶

Metafora funguje jako dočasný a provizorní model toho, co jednou bude odkryto a poznáno. Na základě obrazu nebeského města se těšíme do nebeského Domova, který si zatím nedovedeme představit. Metafora strukturuje nové a neznámé tak, že je nám přístupné, i když si nenárokují být plně adekvátní, odpovídající skutečnosti. Jsme si vědomi, že se jedná o model, který bývá podle naší pozemské zkušenosti zjednodušený a pomáhá nám dočasně v orientaci.

Metafora také vhodně koresponduje s teologickou situací „už ano – ještě ne“. Apoštol Pavel tvrdí, že jisté poznání máme, ale je zde na zemi zastřené a dočasné. Jednou bude překonáno: „*Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.*“⁸⁷ Apoštol zde používá výrazu ainigma „zastřené“, což označuje také záhadu nebo rébus. Tak jsou pro Pavla tyto věci hádankou: vidí je, ale zastřené.⁸⁸

Metafora svou nejednoznačností a rozostřeností odpovídá našemu poznání více než jednoznačná definice, protože ponechává prostor pro tajemství Boží neproniknutelnosti. V této souvislosti J. Hartl pojímá metaforu jako infinice: definice vymezují a uzavírají, kdežto metaforu „oddefinovávají“, „odhraničují“, otevírají poznání vzhledem k tomu, co má zůstat otevřené.⁸⁹

Mary Hesseová navíc poukazuje, že metaforická řeč je nadčasová a na rozdíl od parafrází chycených v doslovnosti určité kultury je srozumitelná stále. Nadčasovost také

⁸⁵ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 40.

⁸⁶ CROCKETT V.W. *Čtyři pojetí pekla*, s. 52.

⁸⁷ 1K 13,12

⁸⁸ CROCKETT, V. W. *Čtyři pojetí pekla*, s. 55.

⁸⁹ VOKOUN, J. Metafora církevního rozkolu, Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 96.

odlišuje metaforu básnickou a teologickou. Básnická metafora je mimo svůj původní kontext nepoužitelná, ale „Hospodin je můj pastýř“ může být použito v jiných a dalších kontextech, význam se může rozvíjet a rozšiřovat do celé sítě příbuzných metafor o útěše a péči, o ztraceném a nalezeném, o hříchu a vykoupení. Hesseová tvrdí, že tyto metafory vydrží stále, na rozdíl od redukujících parafrází: ty jsou nutně chyceny v doslovném vyjádření, v dočasném a pomíjivém, v rámci určité kultury. To, co je řečeno prostřednictvím náboženských mýtů a symbolů, je současně částí hloubkové struktury lidské zkušenosti a lidské psyché.⁹⁰

3.6 Kognitivní aspekt metafory

Mohou metafory zprostředkovat reálné vědění o Božském? Van Noppen⁹¹ konstatuje, že aplikovat v oblasti transcendence kriteria logického pozitivismu byla chyba. Výpovědi o Bohu nelze verifikovat způsobem, jako verifikujeme poznatky přírodních věd. Pokud se tak jako v přírodních vědách opřeme o přímé zkušenosti věřících, zjistíme, že se dají obtížně ověřovat a sdělovat. J. M. Soskiceová poznamenává, že v oblasti transcendence závisí verifikovatelnost výpovědi na tom, nakolik věříme osobním zkušenostem s božstvím nebo s religiozitou, nebo nakolik věříme tvrzením teistů ohledně našeho kauzálního vztahu k Bohu.⁹²

Nic z toho však neznamená, že by metafora žádnou kognitivní hodnotu neměla. Metafora je jedním z nejlepších nástrojů, jak porozumět parciálně něčemu, čemu nelze rozumět totálně.⁹³

Např. J. Hartl si klade otázku pravdivosti metaforických vyjádření, metafory pro něj nejsou ani jen ornamentem či pedagogickou pomůckou, ani odkazem k nevyslovitelnému, s čímž se pojí možnost teologicky mlžit. Metafory jsou podle Hartla nástrojem poznání, a teologické metafory jsou nástrojem teologického poznání – v tom se Hartl podle J. Vokouna opírá o relativně nové poznatky kognitivní vědy, které podstatně opravily naše představy o tom, jak člověk poznává. Metaforické poznání tak není podle

⁹⁰ HESSE, M. Die Kognitiven Ansprüche der Metapher. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 133.

⁹¹ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, Einleitung: Metapher und Religion, s. 9.

⁹² Tamtéž, s. 41.

⁹³ VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 95.

Hartla alternativou k racionálnímu poznání, ale jeho možnosti zahrnuje a zkouší poznat, co ještě zbývá poznat.⁹⁴

Je zřejmé, že pravdivost metafory nemůžeme hledat v jejím doslovném významu. Philip Wheelwright dodává, že „metafora cosi vypovídá, jakkoli to může být přibližné nebo nepřímé, o přirozenosti toho, co je“. Vyjádření, která odpovídají logice víry, naděje, logice Božské iniciativy a zjevení, tak mohou sice platit jako výpovědi víry, vymykají se ale lingvistickému hodnocení. Pro metaforu tak platí její vlastní pravdivostní kritéria.⁹⁵

Metafory staví na něčem, co je nám důvěrně známé. Jsou tak podle Jüngela pointou nového vyprávění. Vyprávění je však založeno na příběhu, který už dobře známe.⁹⁶ V metaforách tak nacházíme „zkoncentrovaný čas“, Ballungen der Zeit, kdy pátráme ve vzpomínkách po příbězích, jež nám byly vyprávěny, a rekapitulujeme je ze zcela nového úhlu. V metafoře je to, co bylo vyprávěno, natolik živé a přítomné, že lze říct něco velmi podstatného a zároveň nového.

Např. nebe se vymyká naší přímé pozemské zkušenosti. Podle Crocketta je v Písmu nebe znázorněno tak, jak bychom od lidí prvního století očekávali: nebeské město je popsáno pomocí známých pojmů. Jako nádherné nebeské město, kde jsou ulice ze zlata a kde nám Bůh setře každou slzu z očí. V době, kdy lidé pracovali bez nároku na osobní volno a trpěli hladem, se nebe popisuje jako místo odpočinku,⁹⁷ přepychová hostina,⁹⁸ dechberoucí čarokrásné místo, plno světla a prostoru.⁹⁹ Nejde o zachycení skutečného místa, ale pravda je sdělena takovým způsobem, aby ji člověk konkrétně zakotvený v dějinné zkušenosti dokázal pochopit. Nebe je místo blaženosti a je neskutečně odlišné od naší současné bídy a utrpení. V nebi září Boží sláva,¹⁰⁰ jeho krása je nevýslovná tak, že je mimo naše představy. V náznacích nebe narážíme na hranici naší pozemské zkušenosti: „*Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.*“¹⁰¹ Stejně tak obrazným způsobem je popsáno peklo s ohnivým jezerem a skřípěním zubů, jen s opačnými implikacemi.¹⁰²

⁹⁴ VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 95.

⁹⁵ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 39-40.

⁹⁶ JÜNGEL, E. Thesen zur theologischen Metaphorologie. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 55.

⁹⁷ Žd 4,3

⁹⁸ Zj 19,6-9

⁹⁹ J 14,2; Zj 21,10-27

¹⁰⁰ Zj 21,23-24

¹⁰¹ 1K 2,9

¹⁰² CROCKETT, V.W. *Čtyři pojetí pekla*, s. 54-55.

Popis budoucího nebe se opírá o naši zkušenost, o naše tužby, které bolestně zakoušíme v současném nedokonalém světě. Jisté záblesky této dokonalosti a slávy můžeme zahlédnout. Toužíme po tom, co nemáme, ale co si dokážeme na základě naší zkušenosti představit a odvodit. Naše zakoušená touha sama nám napovídá.

3.7 Metafora jako způsob zachycení zkušenosti

Definice usiluje o jednoznačnost a vyloučení nejasnosti. Zasahuje racionální rovinu našeho bytí. Pro definici jsou intuice, imaginace a emoce irelevantní.

V teologii však, ostatně jako kdekoli jinde, neexistují „holá data“. Z rámce vztahu Stvořitel a stvoření nikdy nevystoupíme. Nebudeme objektivně nezávislí pozorovatelé. Nemůžeme tak objektivně hovořit o Bohu, zpředměnit ho, můžeme se vyjádřit pouze k vlastnímu porozumění tomuto vztahu.

Písmo zprostředkovává zkušenosti lidí, kteří zakusili Boží spásné jednání. Podstata zakoušení je založena na osobní účasti, zakoušíme bez odstupů.

Poznávání Boha jako zakoušení zmiňují i MacCormac a J. Soskiceová. Spojují zakoušení právě s obrazností. Podle MacCormaca pokud chceme mluvit o zkušenosti s Bohem, vyjádříme se vždy obrazně. Nutně sáhneme k obrazným antropomorfním obratům jako např. *Bůh ke mně mluvil*.¹⁰³

Také pro Soskiceovou je klíčovým způsobem výpovědi o Bohu právě zakoušení, zkušenost. Můžeme podle ní zpochybnit kauzalitu zkušenosti s Bohem např. u H. Newmana, ale nemůžeme zpochybnit zjevení u Mojžíše nebo u vzkříšení Ježíšova. Posvátné texty jsou zapsáním minulých zkušeností a nabízejí deskriptivní jazyk pro interpretaci nových zkušeností. Kritický křesťanský realista, jak Soskiceová sama sebe označuje, nepopisuje Boha, ale odkazuje k jeho působení a k sobě samému. Podle Soskiceové „všechny metafory, které užíváme v mluvení o Bohu, pocházejí ze zakoušení Toho, kterého nemůžeme adekvátně popsat, a o němž judaisté a křesťané věří, že *Je, který je*“.¹⁰⁴

3.8 Oslovující a proměňující charakter metafory

Setkání s Ním se netýká pouze intelektu, setkání znamená oslovení, vyznání a hlubinnou proměnu. Podle Jüngela disponuje metaforická řeč silně oslovujícím charakterem. Dotýká se nás na rozdíl od definice a její racionální roviny celostně,

¹⁰³ MACCORMAC, E. R. Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 102.

¹⁰⁴ VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 61-63.

obraznost zasahuje naše smysly, kterými přes zprostředkovaný obraz zakoušíme kvalitu samu.

Stejně tak řeč Boží, protože je často metaforickou predikací, je oslovující řečí směrem k člověku. Nelze mluvit o Bohu a nebýt zároveň osloven.¹⁰⁵

Obraznost podle některých nejenom svět popisuje, ale také mění. Prostřednictvím metafory něco vytváříme a přistupujeme jejím prostřednictvím k okolnímu světu i k sobě samým. Podle Goodmana tak metafory vytvářejí a obnovují popisovaný svět.¹⁰⁶ Podobně dle J. Hartla metafory umožňují nové perspektivy skutečnosti a tím vedou k jejímu přetvoření (včetně přetváření toho, kdo se s metaforou setkává).¹⁰⁷ Metafora tak svět nejenom popisuje, ale i přepisuje.

C. S. Lewis byl přesvědčen, že imaginativní zkušenost sama má proměňující účinky: „Lewis zkrátka celý život věřil tomu, že když se změní naše imaginace, změní se způsob, jakým uspořádáváme svou zkušenost do smysluplného vzoru, jak vnímáme a chápeme svět kolem sebe, svět kolem sebe i to, co nás a svět kolem nás nekonečně přesahuje. Literární zkušenost se v tomto smyslu může stát předstíní zkušenosti spirituální.“¹⁰⁸ Imaginace je tak pro Lewise přímo způsobem, jak zažívat, a jak se účastnit transcendence.

Naše vůdčí metaforické představy jsou klíčové, jejich prostřednictvím přistupujeme ke světu i k sobě. Změníme-li naši obraznost, měníme sami sebe i svět kolem nás. Podle Paula Ricoeura každá skutečná konverze je nejprve revolucí na rovině našich vůdčích představ: proměnou své obraznosti člověk mění i svou existenci.¹⁰⁹

Obraznost má moc nás formovat. Setkáváme se s Bohem na rovině vztahové, emocionální, intuitivní. Když jsme utvářeni metaforami Písma, mění se naše nazírání světa i sebe samých. Optikou Písma ve spolupráci s Duchem svatým se učíme sami sebe vidět jako Boží děti, a toto nová DNA našeho bytí se nám prostřednictvím metaforických konceptů, kterým se vystavujeme, dostává do krve. Obraznost biblických příběhů má tak moc nás zasáhnout a měnit.

¹⁰⁵ JÜNGEL, E. Thesen zur theologischen Metaphorologie. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 57-59.

¹⁰⁶ HESSE, M. Die Kognitiven Ansprüche der Metapher. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 138.

¹⁰⁷ VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica*, s. 95.

¹⁰⁸ HOŠEK, P. *Kouzlo vyprávění*, s. 102.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 42.

4. Křesťanský diskurs: kříž Ježíše Krista jako míra metaforické řeči

Oproti běžnému sekulárnímu diskurzu křesťanský diskurs má svá specifika. Podle Eberharda Jüngela je kříž základem a mírou pro Bohu přiměřenou metaforickou řeč. Každá teologická metafora se tak musí snést s křížem Ježíše Krista.¹¹⁰ Zvláštním rysem křesťanského diskurzu je tak závaznost jeho textů, které se chápou jako inspirované Boží slovo, a také víra v Ducha svatého, který Písma otvírá, a to ne jednotlivci, ale církvi.

Podle Davida Tracyho se každé velké náboženství, tedy i křesťanství, zakládá na jistých základních metaforách.¹¹¹ Tyto klíčové metafory jsou kodifikovány v náboženských textech, nemůžeme s nimi tedy nakládat podle svého. Pro křesťanství, židovství a islám neslouží jejich Písma jen jako zakládající dokumenty tohoto náboženství, ale jsou to zároveň „před-pisy“, protože ony ustanovují, jak náboženská obec má klíčové metafory chápat a používat, a v důsledku, jak přes tyto metafory nahlížet okolní realitu. Abychom mohli správně interpretovat klíčové metafory víry, musí být Písmo pro všechny křesťanské teology slovy Karla Rahnera: norma normans non normata. Podle D. Tracyho pokud chceme porozumět metaforické síti křesťanské víry, musíme prozkoumat nejdůležitější metaforické výrazy Nového zákona. Události klíčové pro křesťanství jsou zakódované právě v těchto textech. Křesťanský pohled na realitu je vyjádřen právě v síti zakládajících metafor Písma, s kterými musíme všechno ostatní poměřovat.¹¹²

Podobně přemýšlí i MacCormac, který zavádí pojem „Wurzelmetapher“, tedy jakési zakládající metafory, z kterých vyrůstají jako kořeny všechny ostatní metaforické i nemetaforické náboženské výpovědi. Takovéto metafory jsou hypotetické přístupy k Božskému a ke světu a je jich mnoho, není pouze jedna. Řeč náboženství je podle MacCormaca metaforická v tom smyslu, že korpus všech religiózních výpovědí je závislý na těchto hypotetických přístupech. Takovou zakládající metaforou je např. v Žalmech Bůh jako nebeský král, který zasahuje do dějin. Přistupujeme-li tedy v modlitbě k Bohu, přistupujeme k němu prostřednictvím tohoto obrazu s důvěrou, že je všemohoucí a svrchovaný a může zasáhnout do naší situace. Konkrétní jednotlivá výpověď sama může a nemusí být metaforická.¹¹³ Z této zakládající metafory vyrůstají i výpovědi, u kterých

¹¹⁰ JÜNGEL, E. Thesen zur theologischen Metaphorologie. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 59.

¹¹¹ TRACY D. Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 218-219.

¹¹² Tamtéž, s. 224.

¹¹³ MACCORMAC, E. R. Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 97.

by bylo pomýlením pochopit je přeneseně a je třeba chápat je doslovně: např. že Kristus chodil po vodě, proměnil vodu ve víno apod.

4.1 „Znát pravidla hry“ v křesťanském diskurzu: nadčasovost obraznosti

Jak by mnozí potvrdili, křesťanský diskurs není lehce přístupný a srozumitelný. Např. obsah pojmu „Beránek Boží“ nelze odvodit z běžného užití jazyka. Soskiceová poznamenává, že nestačí umět přečíst slova, ani nestačí znát běžný význam pojmů. Musíme znát také smysl a kontext, ve kterém se používají.

Tento jev ilustruje na obraze městečka stíženého epidemií v Marquezově knize *Sto roků samoty*: jednotliví obyvatelé jsou postiženi záhadnou epidemií ztráty paměti a zapomínají slova. Aby tomuto hrůznému ději čelili, polepují veškeré živé i neživé předměty cedulkami. Brzy však zjistí, že pouhé polepování nestačí: aby byl smysl pochopitelný, je nutné vysvětlit, k čemu a jak se takový předmět používá. Jsme opět u Wittgensteina, musíme znát správná pravidla hry. Abychom pochopili, co znamená „Ježíš je pastýř“, musíme znát mnohé obsahy, které tuto výpověď podpírají. Jde o „vrchol sémiotického ledovce“, jinak nám samotné slovo pastýř mnoho nepomůže.¹¹⁴

4.1.1 Jazykový relativismus versus jednotící platforma křesťanského diskurzu

Podle J. M. Soskiceové je metafora fenomén lingvistický, jde o záležitost řeči. Tato charakteristika neznamena v žádném případě její méněcennost, že jde „pouze o záležitost slov“. Lidé podle ní „nevlastní řeč tak, jako vlastní deštníky, ale žijí v řeči“. Náš svět je nám z velké části dán prostřednictvím řeči – stejně jako ve zmiňované vesničce z knihy *Sto roků samoty*. Podle Soskiceové dokud neuznáme, jak sami jsme vázaní ve svém poznání k řeči, sotva lépe porozumíme, jak funguje řeč věřících, nebo jak mohou věřící tvrdit, že o Bohu něco ví.¹¹⁵

Konceptuální teorie metafory, která samozřejmě definuje metaforu odlišně od Soskiceové, pak tvrdí, že ke světu přistupujeme myšlením prostřednictvím metaforických konceptů, které nachází své vyjádření v řeči. Mezi metaforou a vztahováním se myšlením

¹¹⁴ SOSKICE, J. M. *Metapher und Offenbarung*. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 71 -72.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 76.

k realitě je tedy úzký vztah. Lidé z různých kultur budou pravděpodobně přistupovat ke světu prostřednictvím různých metafor.

Vyvstává před námi otázka tzv. jazykového relativismu. Podle této etnolingvistické teorie¹¹⁶ Sapira a Whorfa mateřský jazyk má zásadní význam pro naše chápání vnějšího světa. Jazyky se mezi sebou liší. Kolik tedy máme jazyků, tolik máme světů, v nichž žijeme. Člověk, jehož mateřským jazykem je např. čeština, bude mít docela jiné kulturní zázemí a docela jinou představu o vnějším světě než např. příslušník indiánského kmene, a to právě díky mateřskému jazyku, který umožňuje chápat vnější svět specifickým a neopakovatelným způsobem.¹¹⁷ K jazykovému relativismu má blízko i Herderova teorie jazyka jako národní identity, Humboldtovy názory na jazyk jako specifický útvar národního ducha, novopozitivistické teze o jazyku, který „vytváří“ náš obraz světa a další.¹¹⁸

V tomto kontextu křesťanství a jeho kultura navzdory všem turbulencím je stále ještě společnou základnou pro naši „západní“ kulturu, pro kořeny naší civilizace. Tím, jak čteme stejné biblické příběhy s určitými metaforami, utváříme náš pohled na svět a na jeho hodnoty způsobem, který vychází z křesťanství. Podobenství o milosrdném samaritánovi nás jako křesťany např. může vést a formovat k otevřenosti a zájmu o bližní jiné kultury nebo náboženství. „Metakultura“ nesená těmito křesťanskými texty tak nabízí stále ještě jednotící platformu a společné hodnoty.

4.2 Metafora jako náboženský model světa podle F. Ferrého

Konceptuální teorie mluví o metaforických konceptech, které ovlivňují náš pohled na skutečnost. Teorie jazykového relativismu poukazují na rozdíly mezi kulturami a s tím spojenými hodnotami. Frederick Ferré uvažuje podobně, ale v mnohem širším kontextu. Mluví o zastřešujících modelech, které určují, nebo určovaly v jistém období náš přístup ke světu. Pracuje s tzv. „náboženským modelem světa“. Podle Ferrého každý obraz, který naznačuje, jak mají být všechny věci v základu myšleny, kotví hodnoty, slouží

¹¹⁶ Slabým místem této teorie je fakt, že myšlení není redukovatelné na jazyk: řada významů může být vyjádřena neverbálními či mimojazykovými prostředky, jako je například mimika, posunky, jazykový či situační kontext apod.

¹¹⁷ ČERNÝ, J. *Dějiny lingvistiky*, s. 403.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 404.

k organizaci a porozumění světa, je takovým náboženským modelem světa.¹¹⁹ Modely nabízejí kromě modelu myšlení a porozumění i model cítění a vnímání. Díky modelu nacházíme oporu pro nové a znejišťující situace, kterými procházíme.

F. Ferré uvádí tři konkrétní modely: patriarchát, víra v pokrok a organismus.

4.2.1 Patriarchát

První model, patriarchát, krouží okolo pojmu „otcovství.“ Tento model proniká organizaci rodiny, vesnice a národa. Jazyk modliteb a hymnů se zdá být podle autora navzdory snahám feministického hnutí nezvratně maskulinní. Naše politické struktury jsou hluboce hierarchické, akademická a ekonomická oblast také, jde o svět pravidel a autority. V teologii údajně teprve poslední dobou probíhá kritická diskuse nad tímto modelem: zdůrazňování hierarchie na úkor společenství, pravidel na úkor porozumění podpořilo konkurenční, agresivní a maskulinní hodnoty.

4.2.2 Víra v pokrok

V 17. století spolu s úžasem ze strojů a mechaniky vyvstal obraz Boha – hodináře, světa jako hodinového stroje, a spolu s ním obraz racionálního člověka, který svými schopnostmi ovládne přírodu. Tento mechanistický model má svůj základ ve vědě. „Pro naši západní civilizaci tak byla příznačná dynamická víra v budoucnost, pokrok a růst, aniž bychom vnímali hranice.“¹²⁰

I tento model prošel kritickou reflexí. Víra v pokrok byla první světovou válkou otřesena. Ukázalo se, že technika není spása, že je zneužitelná.

4.2.3 Organismus

V postmoderní době se objevuje model z prostředí ekologie. Tento model se vymezuje vůči „modernímu světu“, jehož sociální struktury byly formovány patriarchálními hodnotami. Dominuje zde ekologie jako postmoderní věda: tato staví vzájemnost proti hierarchickému systému.¹²¹ Místo Boha na nebesích, který je tradičně asociován s patriarchalistickým a hierarchizujícím náboženstvím, je tak na vzestupu obraz matky Země. Místo královské vlády je předkládána vzájemná interakce symbiotických organismů.

¹¹⁹ FERRÉ, F. Organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale: Zwei Quellen für zeitgenössische religiöse Weltmodelle. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 109-110.

¹²⁰ Tamtéž, s. 122-123.

¹²¹ Tamtéž, s. 124.

Podle mého mínění, i když by se mohlo zdát, že jednotlivé modely běžely v historii za sebou, tedy že dlouhá staletí lidé přistupovali ke světu prostřednictvím modelu patriarchalismus, s osvěcenstvím přešli k modelu víry v pokrok, abychom se dnes v době postmoderny pohybovali v modelu organismu, není tomu tak. I když v každém čase dominoval jeden model, dnes se modely překrývají a žijeme vedle sebe paralelně v různých modelech podle „simultaneity nesoučasníků.“¹²² Podobně i v církvi lze vystopovat křesťanské směry filtrované zmíněnými modely paralelně vedle sebe.

Ferrém pojmenované modely se promítají i do teologických přístupů. Postmoderní model se projeví zdůrazněním Boží vztahovosti a vzájemnosti, tedy poukazuje na Trojičnost, případně pozornost získává Bůh přijímající láska oproti Bohu jako autoritě. Patří sem i snaha feministického hnutí „osvobodit pojem Bůh od jeho mocenských atributů a těch rysů panování, které mají maskulinní a patriarchální nátěr.“¹²³ Můžeme sem přiřadit i zájem o správcovství planety, jak ho zaznamenává encyklika *Laudato si*, případně vznik ekologické teologie.

4.3 Vyváženost multimodálního diskursu

Poměřujeme-li vše metaforikou Písma, klade si Tracy nutně také otázku, které specifické skupiny metafor jsou k sebepochopení křesťana v Novém zákoně ústřední nebo dokonce autoritativní. Shledává, že rozhodnout, které konkrétní metafory z Nového zákona takovými metaforami jsou, v dějinách je a bylo předmětem debaty mezi křesťany samotnými. Metafory v Novém zákoně jsou leckdy rozdílné, protikladné, dokonce si odporující. Biblisté 20. století navrhovali různé možnosti. Tracy si klade otázku, zda máme apokalyptické metafory volit z Marka 13 nebo ze Zjevení? Metafory, které zobrazují humanističtější nebo liberálnější formy křesťanství jako v evangeliu podle Lukáše, v příbězích apoštolů nebo v Jakubově listu? Metafory z pastorálních listů, které odrážejí „raný katolicismus“? A co celá bohatá řada koncentrovaných metafor v listu

¹²² Termín ze sociologie označující různé modely rodiny existující simultánně vedle sebe. Ivo Možný (2011, *Rodina a společnost*)

¹²³ MORELLI, A. Die alten Metaphern und die neuen Frauentheologie. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 277.

Římanům, které Pavel užívá, aby pranýřoval nedostatky a rozpory křesťanského sebezpočtení? Tyto otázky nelze jednoduše zodpovědět.¹²⁴

Zdánlivá nesourodost je však naopak velkým obohacením a klíčem k hledání odpovědi. Podle van Noppena náboženská vyjádření, zprostředkovávají-li vědění nebo vypovídají-li o náboženské zkušenosti, mohou odkazovat pouze na malou část celkové reality: část toho, co bylo nazváno Božským tajemstvím nebo Transcendencí, se nedá vyjádřit vůbec. Existuje také nebezpečí ztotožnit Božské s jedním jediným obrazem. Toto riziko vedlo k tomu, že se mnozí přimlouvají za tzv. multimodální diskurs: řada obrazů, které by samy o sobě trpěly tím samým nedostatkem, dohromady spolu mohou nabídnout globálnější pochopení. Užití hojných metafor pravděpodobně zvýší metaforické napětí (především se pokud metafory, které zdůrazňují rozlišné aspekty reality, vybírají z protikladných kategorií nebo na sebe zdánlivě v rovině *signifiant* narážejí nebo se dokonce vylučují) a tím čtenáře povzbudí hledat interpretaci, kterou by tyto zdánlivé konflikty vyřešil.¹²⁵

V minulosti se pravděpodobně často kladl důraz na patriarchální obrazy Boha. Takový metaforický filtr zdůrazní a podpoří autoritu, pravidla a hierarchii. Bylo by však stejnou chybou tyto patriarchální hodnoty potlačit nebo zcela zamlčet, vyloučit. Aktivní hledání, jak vyvstalou rozporuplnost uchopit a integrovat, nás mohou přiblížit k vyváženému postoji. Předmětem mého zájmu v rámci tohoto multimodálního diskursu je ta část pestrobarevné mozaiky, která odráží Boží mateřskost.

5. Bůh jako Otec i matka

Nelze mluvit o mateřství, pokud se nevyrovnáme s otcovstvím. Z podstaty věci mateřství nelze porozumět bez otcovství. Teolog Herbert Richardson se údajně jako dítě modlil takto: „Father-Mother God, loving me, guard me while I sleep, guide my little feed up to thee.“¹²⁶ Zdá se, že jako dítě intuitivně vnímal nebo odvozoval, že dobrotivé vlastnosti maminky se musí nějakým způsobem nacházet i v Bohu. Každopádně by bylo více než podivné, pokud by tato část mateřské dobroty v Bohu chyběla a neměla tam svůj předobraz.

¹²⁴ TRACY, D. Metapher und Religion am Beispiel Christlicher Texte. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 225.

¹²⁵ VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*. Einleitung: Metapher und Religion, s. 41.

¹²⁶ McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, s. 97.

Dětská intuitivní víra nám může naznačit mnohé. Vždyť my lidé poznáváme Boha na základě své podobnosti s ním, jsme jeho obrazem. Podle C.V. Pospíšila jsme byli stvořeni jako osoby k obrazu a podobě Boží coby muži a ženy. Jestliže Bůh stvořil vše z ničeho, musí nějak v sobě obsahovat všechno, co stvořil. Z uvedeného důvodu musí mít v Bohu základ jak mužská, tak ženská edice jeho obrazu. Analogicky tedy můžeme říci, že Bůh je otec i matka. Zároveň ale musíme jedním dechem dodat, že není otcem ani matkou ve stejném slova smyslu jako my, lidé. Nikdo totiž nemůže být otcem či matkou, pokud nemá syna či dceru. C.V. Pospíšil tak zdůrazňuje jeden významný aspekt, a to reciprocitu: „Když vypovídáme o Bohu jako o otci nebo jako o matce, pak tím stvrzujeme, že Bůh je dárce bytí a že je skutečně osobou. Nikdo totiž nemůže být osobou jako *samojediny*, neboť osoba je kromě jiného také vymezeností vlastního *já* vůči *ty* i vůči *on* a *my*. To vše může nastat jedině tehdy, jsou-li ve vzájemných vztazích alespoň tři osoby. Bůh tedy může být skutečně osobový pouze tehdy, je-li trojosobní, je-li Nejsvětější Trojicí.“¹²⁷

Je nutné také podotknout, že oslovení Boha „Otče“ není ve Starém zákoně nikterak časté. Walter Dietrich¹²⁸ potvrzuje, že se ve Starém zákoně oslovení Otče a matko objevuje výjimečně. Jak známo, Izrael žil uprostřed pronárodů, kde bylo božstvo spojováno se zploditelskou sexuální silou. Z tohoto důvodu panovaly obavy ze zavádějících představ ve vztahu s „otcovstvím“ Božím. V Izaiáši se však označení Otec objevuje: „*Jsi přece náš Otec! Abraham nás nezná, Izrael, ten o nás neví. Hospodine, tys náš Otec, náš vykupitel odedávna, to je tvé jméno.*“¹²⁹ Jinde: „*Ale nyní, Hospodine, tys náš Otec! My jsme hlína, tys náš tvůrce, a my všichni jsme dílo tvých rukou.*“¹³⁰

Kumulativní užití těchto metafor, tedy obojí dohromady, se objevuje velmi málo. Dietrich uvádí jediný nepřímý příklad ze Žalmů: „*I kdyby mě opustil můj otec, moje matka, Hospodin se mě vždy ujme.*“¹³¹

5.1 Bůh Otec: neosobní maskulinita

Věřící západu, čímž MacCormac myslí judaismus, křesťanství a islám, rozvíjejí podle něj vizuální obrazy Boha jako bojovníka, proroka, krále, a jako etického soudce.¹³² Všechny tyto kultury byly kulturami patriarchálními.

¹²⁷ POSPÍŠIL C.V. Bůh je otcem i matkou, ale jinak než my, lidé. In *Katolický týdeník* [on line].

¹²⁸ DIETRICH, W. ; KLOPFENSTEIN M. A. *Ein Gott allein?: JHWH – Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, s. 381.

¹²⁹ Iz 63,16

¹³⁰ Iz 64,7

¹³¹ Ž 27,10

Jak konstatuje F. Ferré, patriarchální model bývá kritizován za zdůrazňování hierarchie na úkor společenství, pravidel na úkor porozumění, podporuje konkurenční, agresivní, maskulinní hodnoty.¹³³ Obraz otcovství je tak dnes spojen s negativními konotacemi. Např. Soskiceová v roce 1992 dokládá, že o otcích se v tisku mluví téměř vždy negativně.¹³⁴

5.2 Pozitivní vnímání patriarchátu v Izraeli

Otcovství pohledem tehdejšího Izraelity však bylo otcovství zcela jiné. Boží autorita, síla a moc, nejsou spojovány s útlakem a podrobením, tedy s negativy. Jsou naopak pozitivními atributy Boha – mocného zastánce a zachránce slabého lidu. Hospodinova síla a moc, pevná ruka a velikost, to vše je předmětem obdivu a uctívání. Žádný jiný bůh se mu nemůže rovnat: „*Panovníku Hospodine, ty jsi začal ukazovat svému služebníkovu svou velikost a svou pevnou ruku. Však také který bůh na nebi nebo na zemi by dovedl vykonat takové činy a takové bohatýrské skutky jako ty!*“¹³⁵

E. S. Gerstenberger uvádí, že Bůh Izraele byl chápán v dobových představách a asociacích jednoznačně jako Bůh s maskulinními rysy. Celá izraelská pospolitost potom hledá svou identitu Božího lidu pod vedením mužů.¹³⁶ Vezmeme-li tedy v úvahu, že o svou identitu bojoval Izrael téměř pořád a bereme-li v potaz Gerstenbergovo tvrzení, potom je patriarchálnost Boží zcela srozumitelná, vyrůstá z dějinné zkušenosti Izraele.

5.2.1. „Mateřský otec“ – Alan E. Lewis

Navzdory dnešním negativním konotacím podle A. E. Lewise mluvíme-li o Otci, nehraje prim tvrdá autorita, ale na prvním místě je to lítost, soucit a zranitelnost, které jsou pro nebeského Otce příznačné. Jeho Otcovství je zcela jiného druhu, stejně jako jeho království není ani jeho Otcovství z tohoto světa. Musíme odložit naše vlastní pokroucené chápání Otcovství a doufat, že se setkáme s Bohem Otcem ne tak, jak my si ho představujeme, ale tak, jak se nám dá sám ve svém skutečném Otcovství poznat. Není totiž ani muž, ani žena, i když tito jsou jako komplementární celek jeho obrazem. Je

¹³² MACCORMAC, E. R. Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern. In VAN NOPPEN, J. P. (ed.). *Erinnern*, s. 99.

¹³³ FERRÉ, F. Organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale: Zwei Quellen für zeitgenössische religiöse Weltmodelle. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 121 -122.

¹³⁴ VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 63.

¹³⁵ Dt 3,24

¹³⁶ GERSTENBERG, E. *Jahwe – ein patriarchaler Gott?: Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, s. 95.

nezpodobitelný a nesrovnatelný. Je naprosto odlišný, jediný a jedinečný. A. E. Lewis tak ve snaze zahrnout ženský element dospívá k pojmu „mateřský otec“.¹³⁷

Lewis na základě podrobné analýzy textu tvrdí, že Bůh Starého zákona je vedle obecně známějšího otcovského modelu, kde se výchova, kázeň se pojí s otcovskou autoritou („*Uznej tedy ve svém srdci, že tě Hospodin, tvůj Bůh, vychovával, jako vychovává muž svého syna.*“¹³⁸) zároveň i „mateřským rodičem“. Je přirovnáván k milosrdnému rodiči, který se slitovává nad dítětem: „*Jako se nad syny slitovává otec, slitovává se Hospodin nad těmi, kdo se ho bojí.*“¹³⁹ Je rodičem, který podpírá a nosí svého syna, vykazuje něžné až mateřské vlastnosti: „*...i v poušti, kde jsi viděl, jak tě Hospodin, tvůj Bůh, nesl, jako nosí muž svého syna, po celé cestě, kterou jste prošli, až jste došli k tomuto místu.*“¹⁴⁰

Podobně J.M. Soskiceová poukazuje, že nejde o odvození pojmu Otec na základě lidských představ o otcovství, ale o poznání Syna, který odkazuje na Otce.¹⁴¹

5.3 Napětí mezi Boží spravedlností a Boží slitovností

Ferrého model patriarchy implikuje vlastnosti jako je autorita, řád a hierarchie. Co bychom však mohli přiřadit k pólu mateřskému? Slitovnost a milosrdenství. Pro tuto souvislost existuje teologické a etymologické zdůvodnění: vazba mezi pojmem „mateřského lůna“ (rehem – mateřské lůno) a výše zmíněným „slitováním“ (rahmím).

Tato příbuznost je klíčová, protože legitimuje spojit slitování a milosrdenství Boží s Božím mateřstvím. Nejde tedy o pouhý genderový konstrukt, kdy ženě vlivem stereotypu přisuzujeme „měkké“ vlastnosti, zatímco muži vlastnosti „tvrdé“, jak bychom jinak mohli namítnout.

Mateřská láska je soucitná a milosrdná. Je bezpodmínečná. Je to láska čistě proto, že jsi. Je to radost ze života a radost ze stvoření samého. McFagueová tento typ lásky ztotožňuje s láskou agapé, tedy láskou schopnou milovat ty, kdo si lásku nezaslouží: nás zranitelné a hříšné.¹⁴²

Na misce vah mezi Boží spravedlností a slitovností je slitovnost dokonce větší a je často vyvyšovanou Boží vlastností: „*Mocnější však je milost, kterou dává. Proto je řečeno: Bůh se staví proti pyšným, ale pokorným dává milost.*“¹⁴³

¹³⁷ Lewis, A. E.: *The Motherhood of God*. (Woman's Guild/Panel on Doctrine Study Group), s. 21.

¹³⁸ Dt 8,5

¹³⁹ Ž 103,13

¹⁴⁰ Dt 1,31

¹⁴¹ VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, s. 65.

¹⁴² McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, s. 100.

¹⁴³ Jk 4,6

Pro Boží jednání je příznačná dialektika mezi Boží spravedlností a slitovností. Na jedné straně je Boží svatost, na druhé straně Boží milosrdenství k nám hříšným. Bůh jednal v dějinách s Izraelem v přímé závislosti na stavu jeho srdce. Když se srdcem odkláněl, volali proroci k pokání a varovali před Božími tresty. Když byl zlomený a pokorný, Bůh ho něžně utěšoval a dával naději do budoucnosti. Autorita a trest se tak proměňuje v Boží slitovnost a milosrdenství. Bůh je jak Bohem soudu, tak Bohem milosti a slitování. Jednomu nelze porozumět bez druhého. Cílem obojího je návrat Izraele k Hospodinu a život hluboce zakotvený v něm.

5.4 Rozpolcenost Božího srdce: autorita i něha

Hospodin v Písmu nejedná jako výše zmíněný neosobní princip, naopak se prezentuje antropomorfně. Je osobou a jako osoba, která jedná, je plná emocí. Prezentuje jak svou moc, tak odkrývá svou zranitelnost. Např. prorok Ozeáš poukazuje na rozpolcenost Božího srdce, které obsahuje oboje: svrchovanou autoritu Boží, reprezentovanou řvoucím lvem, a milosrdenství Boží, kdy Bůh je pohnut lítostí, srdce se v něm vzepřelo a nedokáže se Izraele vzdát. Sám o sobě vypovídá, že jeho láska k Izraeli je větší než hněv:

„Což bych se tě, Efrajime, mohl vzdát, mohl bych tě, Izraeli, jen tak vydat? Cožpak bych tě mohl vydat jako Admu, naložit s tebou jako se Sebojímem? Mé vlastní srdce se proti mně vzepřelo, jsem pohnut hlubokou lítostí. Nedám průchod svému planoucímu hněvu, nezničím Efrajima, protože jsem Bůh, a ne člověk, jsem Svatý uprostřed tebe; nepřijdu s hněvivostí. Budou následovat Hospodina, až zařve jako lev. Až vydá řev, přiběhnou s třesením synové od moře, přilétnou s třesením z Egypta jako ptáče, z asyrské země jako holubice. A já je usadím v jejich domech, je výrok Hospodinův.“¹⁴⁴

Také Izaiáš se dovolává jak bohatýrské síly Boží, tak jeho laskavosti a slitovnosti: *„Pohlédni z nebes a podívej se ze svého svatého, proslaveného obydlí! Kde je tvé horlení a bohatýrská síla? Tvé cituplné nitro a tvé slitování jsou mi uzavřeny?“¹⁴⁵*

Vidíme tedy, že v Bohu nachází jak svrchovanou moc a autoritu, horlení a sílu, ale i slitovnost a něhu.

Podobnou ambivalenci vidíme i u apoštola Pavla: *„Vyberte si: Mám na vás přijít s holí, nebo s láskou a mírností?“¹⁴⁶*

¹⁴⁴ Oz 11,8-11

¹⁴⁵ Iz 63,15

¹⁴⁶ 1K 4,21

Citlivé a zranitelné srdce odhaluje i Ježíš, když pláče nad pyšným Jeruzalémem: „Když už byli blízko a uzřel město, dal se nad ním do pláče.“¹⁴⁷

6. Žena: předávání života

Metaforika spojená s ženstvím je v Písmu bohatě rozvinutá. Církev je krásná a důstojná nevěsta Beránkova, spasený Jeruzalém je vyobrazen jako provdaná žena,¹⁴⁸ setkáváme se s personifikovanou paní Moudrostí (Chochma). Moudrost je slovem Božím, které je posláno uskutečňovat Boží záměr,¹⁴⁹ vychází z Božích úst,¹⁵⁰ oslovuje své děti jako matka.¹⁵¹ Také Duch, Ruach, je femininum.

Vedle personifikace Moudrosti v Písmu vystupuje i personifikovaná Hloupost. Nevěrný Izrael je v Ezechielovi představen jako smilná a věrolomná žena, která sama zabíjí a obětuje své děti. Setkáváme se s nevěstkou babylonskou ze Zjevení.

První žena, Eva, *Živoucí*, je matkou všech živých. Eva je spojována se životem, zatímco v jiných náboženstvích je spojována s půdou, zemí. Podle protoevangelia¹⁵² žena předává život a vítězí nad smrtí. Její potomstvo jednou rozdrtí hlavu dědičnému nepříteli, hadovi, čímž je vítězství Boží nad smrtí dokonáno.

McFagueová si všímá, že žena je v metaforické řeči neoddělitelně spjata se svou sexualitou.¹⁵³ Na druhou stranu mužské obrazy, mužské tělo, ploditelský akt nejsou tematizovány podobným fyzickým popisným způsobem.

Předat život zároveň znamená stát se matkou. Mateřský instinkt k mláděti je jeden ze základních instinktů v živočišné říši. Jako čerstvě narozené děti jsme plně závislí na matce. Matka sytí duševní i tělesné potřeby dítěte. Dítě je bezbranné, nahé a zranitelné. Je vydáno na milost a nemilost. Nerozumí světu okolo, neorientuje se. Důvěra k matce je jediná jistota. Potřebuje utěšit, poponést, nakrmit. Tuto závislost dítě přijímá bezelstně a prostě, protože v přimknutí se k matce je jeho život, spoléhat samo na sebe je absurdní. V matce nachází svůj cíl a identitu.

¹⁴⁷ Lk 19,41

¹⁴⁸ Iz 62,5

¹⁴⁹ Mdr 18, 14

¹⁵⁰ Sir 24, 3

¹⁵¹ Př 8-9

¹⁵² Gn 3,15

¹⁵³ McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, s. 98.

Na jedné straně je tak sexualita spojena s předáním života, na druhé straně smilstvo je spojeno se smrtí: nevěrná žena v Ezechielovi mateřský instinkt popírá, své děti sama zabíjí a obětuje.¹⁵⁴

6.1 Mateřské aspekty Boží lásky

Klement Alexandrijský uvádí: „Ve svém tajuplném božství je Bůh Otcem, avšak něha vůči nám, kterou v sobě nese, z něho činí také matku. Když Bůh miluje, má ženské rysy.“¹⁵⁵

Na obraz obětavé mateřské lásky navazují obrazy dětských metafor: jsme Božími dětmi, právě jim se otvírá království nebeské. Zázračné věci Božího království jsou otevřeny malým dětem a těm, kteří jsou jako děti: bezelstně a jednoznačně důvěřují Bohu. Také podle Ježíše jsou „tyto věci zjeveny maličkým“.¹⁵⁶

6.1.1 Provázky lásky

Prorok Ozeáš¹⁵⁷ mluví o „provazech, poutech lásky, provazech milování“.

Podle CEP „*Provázky lidskými jsem je táhl, provazy milování, byl jsem jako ti, kdo jim nadlehčuji jho, když jsem se k němu nakláněl a krmil jej.*“

Podle KR: „*Potahoval jsem jich provázky lidskými, provazy milování, a činil jsem jim tak jako ti, kteříž pozdvihují jha na čelistech hovádka, podáváje potravu jemu.*“

Pouta a provazy evokují představu tvrdosti: svázanosti, donucení, zotročení. Ale laskavost a láska jsou naopak pojmy měkkými: dobrovolnost, svoboda, přijetí. Prostřednictvím oxymoronu zahlédneme, že Boží vztah k nám není vztah Pána a otroka. Jde o vztah láskyplný a něžný.

Podobný rozpor vykresluje obraz Ježíšova jha, které „*netlačí a netíží*“.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Ez 16,20: „*Vzala jsi také své syny a dcery, které jsi mi porodila, a jim jsi je obětovala za pokrm, jako by bylo tvého smilstva málo. Zabíjela jsi mé syny v obět' a jim jsi je vydávala tím, že jsi je prováděla ohněm.*“

¹⁵⁵ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Quis dives salvetur?* 37; PG 9, 642.

¹⁵⁶ Mt 11, 25 „*V ten čas řekl Ježíš: „Velebím, tě Otče, Pane nebes i země, že jsi ty věci skryl před moudrými a rozumnými a zjevil jsi je maličkým.*“

¹⁵⁷ Oz 11,4

¹⁵⁸ Mt 11,30

Laskavost není mocenský nástroj. Pouta laskavosti a provazy lásky naznačují, že Hospodin nás nechce nutit násilím, jeho hlas je „tichý a jemný“. Stojí o úzkou vazbu s Izraelem, o niterný vztah lásky a důvěry.

V takovém vztahu jsou obě strany odhalené a zranitelné. Sám Bůh nás předchází a odhaluje svou vlastní zranitelnost v Jeremiáši: „*Jestliže o tom nechcete slyšet, vskrytu bude plakat má duše kvůli vaší povýšenosti, slzy mi proudem potečou z očí, až bude Hospodinovo stádce vedeno do zajetí.*“¹⁵⁹

Podobně v Lukášově evangeliu pláče Ježíš nad Jeruzalémem.¹⁶⁰

6.1.2 Deminutiva: červíček Jákobův, nemluvnátko a pacholátko, mládeneček

Něha spojená přímo s mateřstvím zaznívá v láskyplném oslovení „červíčku Jákobův“, v originále zvukomalebně a hravě *ješurun*. Zdrobnělinou přeci oslovuje laskavá matka.

V Izaiášovi tak zaznívá: „*Neboj se, červíčku Jákobův, hrstko Izraelova lidu. Já jsem tvá pomoc, je výrok Hospodinův, tvůj vykupitel je Svatý Izraele.*“¹⁶¹ Lidský červíček je malý a nicotný. Červíčků jsou tisíce. Ale červíček Jákobův je Bohem milovaný pro něho samého, je v bezpečí, protože je Hospodinův.

Podobné je přirovnání k „pacholátku“, „nemluvnátku“ či k „mládenečkovi“ citovým vyznáním lásky. Nemluvnátko nemůže být milováno pro své kvality nebo zásluhy: žádné nemá. Nemluvnátko je milováno svou maminkou pro ně samé.

Zde se nepřímou Hospodin přirovnává přímo k ženě: „*Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem vlastního života? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu*“¹⁶²

Mojžíš Hospodinu namítá: „*Copak jsem ho porodil já, že mi říkáš: Nes jej v náručí, jako chůva nemluvnátko, do země, kterou jsi přísáhl dát jeho otcům?*“¹⁶³

Hospodin sám se vyznává ze své lásky k Izraeli: „*Když byl Izrael mládenečkem, zamiloval jsem si ho, zavolal jsem svého syna z Egypta.*“¹⁶⁴

¹⁵⁹ Jr 13,17

¹⁶⁰ Lk19,41

¹⁶¹ Iz 41,14

¹⁶² Iz 49,15

¹⁶³ Nu 11,12

¹⁶⁴ Oz 11,1

Boží mateřskou něhu odhalíme i v Ježíšově rétorice a chování: velebí Otce, že velké věci jsou zjeveny maličkým.¹⁶⁵ Děti Jeruzaléma Ježíš přirovnává ke kuřátkům. Děti, kterým učedníci brání, objímá, se dotýká a žehná jim.¹⁶⁶ Něžná a pečlivá Boží péče se odráží v řadě podobností: např. o vrabcích nebo o každém vlasu, který je na naší hlavě spočten.

6.2 Pečující matka: utěšování a nošení dítěte, hýčkání, sycení

Jako lidská matka pečuje něžně a láskyplně o dítě, stejně tak pečuje Bůh o své stvoření. Není lhostejný a netečný. Tato péče je obrazně zachycena v běžných činnostech, které lidská matka vykonává: utěšuje, nosí, potěšuje, hýčká, sytí. Řada těchto obrazů pochází z Izaiáše.

V Izaiášovi se Hospodin sám přirovnává přímo k matce: „*Jako když někoho utěšuje matka, tak vás budu těšit. V Jeruzalémě dojdete potěšení.*“¹⁶⁷

Zde Hospodin nosí a zachraňuje: „*Slyšte mě, dome Jákobův, všichni, kdo jste zůstali domu Izraelovu, vy, kteří jste chováni již od života matky, od matčina lůna na rukou nošení: Já sám až do vašeho stáří, až do šedin vás budu nosit. Já jsem vás učinil a já vás ponesu, budu vás nosit a zachráním.*“¹⁶⁸

Zde Hospodin poskytuje mateřské sycení, hýčká a utěšuje: „*Budete sít nošení v náručí, hýčkání na kolenou. Jako když někoho utěšuje matka, tak vás budu těšit. V Jeruzalémě dojdete potěšení.*“¹⁶⁹

Dítě často pláče – a útěcha přichází od matky. Také útěšný Bůh stírá každou slzu z očí: „*Panovník Hospodin provždy odstraní smrt a setře slzu z každé tváře, sejme potupu svého lidu z celé země; tak promluvil Hospodin.*“¹⁷⁰

Podobně Ježíš vidí zástupy, je mu jich líto, jsou vysílení a skleslí jako ovce bez pastýře.¹⁷¹ V Kázání na hoře Ježíš mluví o potěšování plačících: „*Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni.*“¹⁷²

¹⁶⁵ Mt 11,25

¹⁶⁶ Mk 10,13-15

¹⁶⁷ Iz 66,13

¹⁶⁸ Iz 46,3-4

¹⁶⁹ Iz 66,12b-13

¹⁷⁰ Iz 25,8; Zj 7, 17

¹⁷¹ Mt 9,36

¹⁷² Mt 5,4

6.2.1 Sání z prsů jako obraz spásy pro mnohé: sycení Boží slávou

Zcela jiné poselství zprostředkovává obraz sání z prsů Boží slávy. Izrael stále kolísal mezi modloslužbou a klaněním se pravému Bohu. V Izaiáši je jeruzalémská dcera, která povstane k novému životu, přirovnána k matce, z které budou požehnány i pronárody. Izrael se tedy stane matkou, která bude sytit mnohé Slávou. Celý obraz je prodchnut veselím, slávou a radostí. Sání z prsů slávy evokuje hojnost, plnost požehnání. V Izraeli přijde spása pro mnohé.

„Radujte se s dcerou jeruzalémskou a jásejte nad ní všichni, kdo ji milujete! Veselte se s ní, veselte, všichni, kdo jste nad ní truchlivali. Budete sát do sytosti potěšení z jejích prsů, budete s rozkoší pít plnými doušky z prsů její slávy.“¹⁷³

6.2.2 Obraz sycení jako obraz nedospělosti v Kristu

Sycení mlékem má i negativní konotace. V Novém zákoně je obrazem duchovní nedospělosti a nezralosti. Stejně jako je cílem dítěte dospělost, mají se i duchovní děti stávat dospělými ve víře: těmi, kdo už snesou hutný pokrm, kdo znají abecedu Boží řeči. Nemáme setrvávat v duchovní infantilitě, ale máme sami přebírat zodpovědnost a učit druhé:

V 1. listě Korintským píše Pavel: *„Já jsem k vám, bratří, nemohl mluvit jako k těm, kteří mají Ducha, nýbrž jako k těm, kteří myslí jen po lidsku, jako k nedospělým v Kristu. Mlékem jsem vás živil, pokrm jsem vám jíst nedával, protože jste jej nemohli snést - ani teď ještě nemůžete.“¹⁷⁴*

Podobně v listu Židům být nemluvnětem závislým na mléku není žádoucí: *„Za takovou dobu už byste měli být sami učiteli, a zatím opět potřebujete, aby vás někdo učil abecedě Boží řeči; potřebujete mléko, ne hutný pokrm. Každý, kdo potřebuje mléko, protože nepřivykl slovu spravedlnosti, je jako nemluvně.“¹⁷⁵*

¹⁷³ Iz 66,10-13

¹⁷⁴ 1K 3,1-2

¹⁷⁵ Žd 5,12-13

6.3 Spočinutí u matky jako obraz bezmezná důvěry – Žalm 131

*„Nemám, Hospodine,
domýšlivé srdce ani povýšený pohled.
Neženu se za velkými věcmi, za divy, jež nevystihnu,
nýbrž chovám se klidně a tiše.
Jako odstavené dítě u své matky, jako odstavené dítě je ve mně má duše.
Čekej, Izraeli, na Hospodina nyní i navěky.“*

Tento žalm patří k explicitně mateřským obrazům. V první části se žalmista vědomě zříká všeho, co nás od spočinutí v Bohu odklání: máme domýšlivé srdce, povýšený pohled, ženeme se za velkými věcmi a přeceňujeme svou důležitost, jsme hluční a neklidní, nepokojní. To vše nám brání spočinout v Hospodinu a odklání nás od našeho spočinutí v Něm. Tento výčet působí téměř jako vyznávání vin.

V kontrastu k těmto postojům, pohybům a zvukům stojí jejich opaky: pokora, vědomí vlastní omezenosti a závislosti, klid a ztišení. Odhalíme následující kontrasty:

domýšlivé srdce, povýšený pohled – pokora bezelstného dítěte
hon za velkými věcmi – naše omezenost tyto věci dosáhnout
neklid a hluk honu – chovám se klidně a tiše
ženu se – čekám na Hospodina
hon – spočinutí
pomíjivost a marnost (věci, jež nevystihnu) – věčnost

Žalm 131 je vyznáním a výzvou: vrcholí v bezmezná důvěře a ztišení, jež žalmista nachází v Hospodinu, který je na rozdíl od všeho pomíjivého nyní i navěky. Je prodchnut čistotou a pokorou. Končí vyzváním Izraele k přimknutí se k Hospodinu, k pravému zdroji života a pokoje, naše identita je ve vztahu s ním.

S žalmem obsahově koresponduje významově velmi podobné poselství z Izaiáše: „*V obrácení a ztišení bude vaše spása, v klidu a důvěře vaše vítězství.*“¹⁷⁶

¹⁷⁶ Iz 30,15

6.4 Spolehlivá matka: obraz Boží věrnosti a spolehlivosti

Hospodin je věrný a spolehlivý, na svůj lid nezapomíná, stejně jako matka nikdy nezapomene na plod svého lůna: „*Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem vlastního života? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu.*“¹⁷⁷

V následujícím žalmu je Hospodin žalmistovi jak otcem, tak matkou. Boží láska tak předčí lidskou zkušenost: „*I kdyby mě opustil můj otec, moje matka, Hospodin se mě vždy ujme.*“¹⁷⁸

Hospodinova věrnost trvá celý život až do našich šedin.¹⁷⁹ Obrazem šedin je řečeno vše. Obsahově velmi blízké poselství o Boží věrnosti se objevuje i v obrazu dlaní: „*Hle, vyryl jsem si tě do dlaní.*“¹⁸⁰ Tento obraz dává procítit až pronikavě bolestnou lásku Boží k svému lidu.

7. Antropomorfní mateřské metafory

Naše myšlení o Bohu je neodvolatelně antropomorfní. V naší cestě víry nedokážeme o Bohu uvažovat jinak. Antropomorfismů najdeme v Písmu mnoho: Bůh je žárlivě milující, srdce se v něm vzepřelo,¹⁸¹ jeho paže není krátká ke spasení a k vykoupení,¹⁸² jeho oči vidí,¹⁸³ případně vinou našeho hříchu odmítá slyšet.¹⁸⁴ Na druhé straně je zdůrazňována odlišnost Boží od nás: jeho cesty nejsou cesty naše, jeho srdce není jako srdce naše. Je svatý, nepoznatelný a neproniknutelný.¹⁸⁵

7.1 Lůno: skryté a bezpečné místo Boží svrchovanosti

Lůno je nepřístupné bezpečné místo, kde je zranitelné vyvíjející se dítě chráněno před vnějším pro dítě nehostinným „tvrdým“ světem.

¹⁷⁷ Iz 49,15

¹⁷⁸ Ž 27,10

¹⁷⁹ Iz 46,4

¹⁸⁰ Iz 49,16

¹⁸¹ Oz 11,8

¹⁸² Iz 50,2

¹⁸³ Dt 9,13

¹⁸⁴ Iz 1,15

¹⁸⁵ Oz 11,9 ; Iz 55,8

Lůno je tajemným místem svrchované Boží činnosti a tajuplného tvoření. Je skryté lidským očím. Žádný člověk není pánem svého lůna, otevřené lůno bylo předmětem modliteb, požehnání, zavřené lůno naopak.

Už v lůně se děje Boží vyvolení a zakládá se vztah mezi člověkem a Hospodinem. V lůně probíhá Boží stvořitelská aktivita. Boží láska k člověku předchází jeho tělesné zrození a jeho rozhodnutí.

„Což ten, který mě učinil v mateřském životě, neučinil i jeho, nebyl to týž, který nás připravil v lůně?“¹⁸⁶

„Tys to byl, kdo utvořil mé ledví, v životě mé matky jsi mě utkal.“¹⁸⁷

„Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům za proroka.“¹⁸⁸

„A nyní praví Hospodin, který mě vytvořil jako svého služebníka už v životě matky, abych k němu přivedl Jáкова nazpět, byť i nebyl shromážděn Izrael. Stal jsem se váženým v Hospodinových očích, můj Bůh je záštita moje.“¹⁸⁹

„Na tebe jsem odkázán už ze života matky, oddělil sis mě v matčině nitru, chvalozpěv můj o tobě bude znít stále.“¹⁹⁰

„Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjevití mně svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům.“¹⁹¹

7.2 Lůno Abrahamovo jako obraz nebe

Specifický význam má „lůno Abrahamovo“. V podobenství o Boháči a Lazarovi¹⁹² je Lazar přenesen do místa radosti a požehnání – do lůna Abrahamova Podle KR: *„I stalo se, že ten žebrák umřel, a nesen jest od andělů do lůna Abrahamova.“* Podle CEP se tento význam už ztrácí: *„I umřel ten chudák a andělé ho přenesli k Abrahamovi.“*

¹⁸⁶ Jb 31,15

¹⁸⁷ Ž 139,13

¹⁸⁸ Jer 1,5

¹⁸⁹ Iz 49,5

¹⁹⁰ Ž 71,6

¹⁹¹ Gal 1,15

¹⁹² Lk 16, 22

Kralický překlad tak uvádí lůno Abrahamovo jako místo blaženosti. Ještě koncem 19. století je Abrahamovo lůno dokonce chápáno jako rčení, jeho význam byl tedy na rozdíl od dnešních dob v obecném povědomí.¹⁹³

Podle Novotného slovníku¹⁹⁴ Lazar zaujímal čestné místo mezi blaženými a žil s nimi v nejužším společenství.

Význam lůna - nejužšího společenství se objevuje i v Janovi: „*Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náruči Otcově, nám o něm řekl.*“¹⁹⁵

Lůno je taktéž obrazem něžné péče: „*Chudák neměl nic než jednu malou ovečku, kterou si koupil. Živil ji, rostla u něho spolu s jeho syny, jedla z jeho skývy chleba a pila z jeho poháru, spávala v jeho klíně a on ji měl jako dceru.*“¹⁹⁶

7.3 Obraz ptáka chránící svá mlád'ata

Lůno evokuje kontrast zranitelného obsahu a vnější ochrany. Podobný význam nacházíme v obrazu ptáka, pod jehož křídla se utíká žalmista. Prožitek Boží síly a svrchovanosti je otevřen v tomto obrazu těm, kdo se dokáží identifikovat se slabými a zranitelnými, ohroženými.

Pták bdí nad svými mlád'aty, pečuje o ně. Zaštiťuje je svým tělem: „*Jako ptáci, kteří obletují hnízda, tak bude Hospodin zástupů štítem Jeruzalému, zaštití a vysvobodí, ušetří a vyprostí.*“¹⁹⁷

Mateřská kvočna nasazuje svůj život, když brání svá mlád'ata před dravcem, schovává je pod svá křídla: „*Jeruzaléme, Jeruzaléme, který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni; kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechtěli jste!*“¹⁹⁸

I zde hledá žalmista bezpečí ve stínu křídel: „*Smiluj se nade mnou, Bože, smiluj se nade mnou, k tobě se utíká moje duše. Utíkám se do stínu tvých křídel, dokud nepomine zhoubné nebezpečí.*“¹⁹⁹

Hospodin je přirovnán k orlici, která nosí svá mlád'ata na perutích. Orlice je pudí z hnízda, zhotoveného z trní a vystlaného peřím a měkkou travou, tím, že toto peří a

¹⁹³ Heslo lůno Abrahamovo. In OTTO, J. Ottův slovník naučný. První díl, s. 78.

¹⁹⁴ Heslo lůno. In NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 387.

¹⁹⁵ Jan 1,18

¹⁹⁶ 2 S 12, 3

¹⁹⁷ Iz 31,5

¹⁹⁸ Mt 23,37

¹⁹⁹ Ž 57,2

trávu vytrhává, když nastává čas, aby samostatně létala, přitom však jim vlastními křídly poskytuje podporu, když jsou unavena, doslova „nosí je na křídlech svých“ jako v následujících verších:²⁰⁰

„Našel ho v zemi divokých pouští, v pustotě kvilících pustin, zahrnul ho svou péčí, chránil ho jako zřítelnici oka. Jako bdí orel nad svým hnízdem a nad svými mlád'aty se vznáší, svá křídla rozprostírá, své mládě bere a na své peruti je nosí, tak Hospodin sám ho vedl, žádný cizí bůh s ním nebyl.“²⁰¹

Podobně: *„Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě.“²⁰²*

7.3.1 Perutě a křídla

Některé obrazy mluví o stínu Božích křidel – tato křídla mohou asociovat jak mateřského ptáka, tak andělskou bytost²⁰³ s křídly a perutěmi, případně obojí. Křídla jsou tak obrazem mateřské ochrany před záhubou, stejně tak asociují božskou bytost, moc a svrchovanost.

Stín křidel skýtá milosrdenství: *„Jak vzácný skvost je tvé milosrdenství, Bože! Lidé se utíkají do stínu tvých křidel.“²⁰⁴*

Také ochranu a přikrytí: *„Ochraňuj mě jako zřítelnici oka, skryj mě ve stínu svých křidel.“²⁰⁵*

„Přikryje tě svými perutěmi, pod jeho křídly máš útočiště; pavézou a krytem je ti jeho věrnost.“²⁰⁶

Perutě také vyjadřují rychlost, rychlost soudu nebo rychlost a svrchovanost Božího jednání: *„Bude jim úzko, vítr je zachvátí svými perutěmi, za svoje oběti se budou stydět.“²⁰⁷*

„Ale té ženě byla dána dvě mocná orlí křídla, aby mohla uletět na poušť do svého útočiště, kde ukryta před hadem byla zachována při životě rok a dva roky a polovinu roku.“²⁰⁸

²⁰⁰ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, s. 555.

²⁰¹ Dt 32,10-12

²⁰² Ex 19:4

²⁰³ Ex 25, 20; Ez 1, 6

²⁰⁴ Ž 36,8

²⁰⁵ Ž 17,8

²⁰⁶ Ž 91,4

²⁰⁷ Oz 4,19

7.4 Obraz porodu jako jedna z metafor stvoření

I když v našich představách obvykle figuruje obraz Boha - Otce, Bůh sám o sobě také vypovídá, že rodí, dokonce rodí v bolestech, zmiňuje vlastní lůno: „*Z čího lůna vyšel led? Kdo rodí nebeské jíní?*“²⁰⁹ Mojžíš popisuje Boží stvořitelenskou aktivitu a obrací s námitkami na Hospodina: „*Copak jsem všechn tento lid počal já? Copak jsem ho porodil já, že mi říkáš: Nes jej v náručí, jako chůva nemluvnátko, do země, kterou jsi přísáhl dát jeho otcům?*“²¹⁰

Mojžíšovy námitky se zdají být legitimní, protože nakonec i Bůh o sobě prohlašuje: „*Opomněl jsi Skálu, která tě zplodila, zapomněls na Boha, který tě v bolestech zrodil.*“²¹¹

Porod je tak jednou z metafor stvoření. Např. McFagueová uvádí obraz porodu jako vhodnější metaforu než obraz hrnčáře, protože velmi jasně odráží fyzickou a hmotnou podstatu stvoření. Podle autorky vesmír, který je stvořený Bohem, je vyjádřením Boží podstaty stejně, jako naše děti odráží nás samé a „jsou v ženském lůně tvořeny“. Vznikl z jeho „dělohy“, „gestací“.²¹² Podobně uvažuje i C.S. Lewis, který rozpoznává Boží tvář v celém stvoření. V přírodních cyklech, při střídání dne a noci, v semeni zasetém do země vidí opakující se vzorec dávání, sebeobětování se, vítězství života nad smrtí prostřednictvím oběti, odhaluje znaky vztahovosti a prvky Boží Trojice.²¹³

Porod není metaforou jedinou. K obecně známým obrazům stvoření patří obraz hrnčáře. Jak uvádí Soskiceová,²¹⁴ tento obraz může být i matoucí: metafora hrnčáře odráží Boží stvořitelkou kreativitu, nicméně není schopná zachytit creatio ex nihilo. Tento způsob stvoření od počátku odděluje Stvořitele od jeho stvoření. Nejsme stvořiteli v tom samém smyslu jako Stvořitel, vždy tvoříme z něčeho. Máme-li podle autorky zdánlivý pocit známého, můžeme paradoxně nejvíce chybovat.

Boží stvořitelská aktivita je také spojována na prvním místě s Božím slovem. Vždyť Božím slovem byly založeny světy.²¹⁵ Toto nás nutí přiznat, že jisté obsahy nedokážeme svým omezeným poznáním a lidskými slovy obsáhnout, neboť nemáme srovnatelnou zkušenost. Jistou nedokonalou obdobu by snad šlo hledat v performativním užití slovesa jako „křtím tě“, „slibuji“, či „prohlašuji vás za muže a ženu“.

²⁰⁸ Zj 12,14

²⁰⁹ Jb 38,29

²¹⁰ Nm 11,12

²¹¹ Dt 32,18

²¹² McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, s. 98-100.

²¹³ HOŠEK, P. *Kouzlo vyprávění*, s. 73.

²¹⁴ SOSKICE J, M. *Metapher und Offenbarung*. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 73.

²¹⁵ Žd 11,3

Musíme si být stále vědomi, že žádná metafora sama o sobě není jediná. Žádný obraz sám o sobě není nosný, pouze v mozaice obrazů se pravdě blížíme. S pokorou a vědomím, že naše poznání je mlhavé, částečné a dočasné.

Porod patří k zastřešujícím metaforám stvoření. Porodem přichází na svět dítě. Obraz porodu se vztahuje na stvoření a také na formování lidu Staré i Nové smlouvy. Na souvislost Hospodinovy funkce porodníka a stvořitele upozorňuje také Jan Heller: „Stálo by za to prozkoumat obraz Hospodina jako porodníka v celé šíři Starého zákona. Ukázalo by se velmi pravděpodobně, že souvisí s jeho rolí Stvořitele.“²¹⁶

7.4.1 Hospodin jako porodník

Jako porodník Hospodin vystupuje např. v Ezechielovi. Hospodin se ujímá v poli pohozeného dítěte, které není obmyté a třepotá se ve vlastní krvi. Hospodin se slitovává a povolává dítě odsouzené ke smrti k životu: „*A tvoje narození? V den tvého narození nebyla odříznuta tvá pupeční šňůra, nebyla jsi umyta vodou, abys byla čistá, nebyla jsi potřena solí ani zavínuta do plének. Žádné oko nad tebou nepojala lítost, aby ti aspoň něco z toho udělali ze soucitu s tebou. V den svého narození jsi byla pohozena v poli, protože jsi vzbuzovala hnus. Tu jsem šel kolem tebe a uviděl jsem tě, jak se třepeš ve vlastní krvi, a řekl jsem ti, když jsi ležela ve vlastní krvi: Žij!*“²¹⁷

Pozoruhodné je, že obraz Hospodina – porodníka se v dalších verších dynamicky proměňuje v obraz Hospodina – milujícího a trpícího manžela.

Jako porodník vystupuje Hospodin i v následujících textech:

„*Ty jsi mě vyvedl z života matky, chovals mě v bezpečí u jejích prsou. Na tebe jsem odkázán už z lůna, z života mé matky ty jsi můj Bůh.*“²¹⁸

Jób touží po smrti: „*Proč jsi mě vyvedl z matčina lůna! Kéž bych byl zhynul a žádné oko mě nespátrilo.*“²¹⁹

Hospodin zároveň je porodníkem nejen Izraele, ale i celého stvoření, svrchovaným a neviditelným původcem všech divů stvoření, což je hodno chvály a uctívání: „*Hospodinův hlas nutí laně k porodu, sloupává z lesních stromů kůru a vše v jeho chrámu volá: Sláva!*“²²⁰

²¹⁶ HELLER, J. *Tři svědkové. Mojžíš - Izaiáš - žalmista*, s. 127.

²¹⁷ Ez 16,4-6

²¹⁸ Ž 22,10-11

²¹⁹ Jb 10,18

²²⁰ Ž 29, 9

7.4.2 Porodní bolest jako obraz sebeobětování

Během lidského porodu předáváme život za cenu bolesti. Boží porod Izraele je v metaforické řeči spjat velmi realisticky s utrpením – zrovna tak, jako lidský porod. Bolest je obraz Boží obětavé lásky, která jde až za hranici sebezničení. Pokud bychom vycházeli z Lewisova „vzorce stvoření“, můžeme i v obrazu porodu vystopovat Trojčinnost, tedy sebeobětování jako cestu k novému životu.

Jak jsme viděli u Mojžíše, k podílu na Božím životě i sebeobětování jsou vedeni všichni Boží služebníci. Mají umírat sami sobě a zápasit za druhé. Mojžíš má spolupracovat na porodu Izraele.

Také Pavel rodí nový Izrael: *„Znovu vás v bolestech rodím, dokud nebudete dotvořeni v podobu Kristovu.“*²²¹ Bolestivý proces porodu je obrazem duchovní transformace, kterou jako křesťané na cestě víry procházíme. Jedná se o namáhavý a bolestivý proces, který je zakončen odměnou: dítětem - našim přetvořením v Krista, dorůstáním do Krista, posvěcením. Duchovní otcové, kteří rodí v bolestech, s nadějí vyhlížejí narození svých proměněných duchovních dětí. Boží služebníci se podílí na Božím porodu, když roste Boží dílo a jeho církev.

K porodu pracuje i celé stvoření, které bude proměněno a dovršeno v Kristu: *„Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu.“*²²² Porodem se tak myslí slavné dovršení stvoření, kdy Kristus přichází jako dovršitel stvoření.

7.4.3 Porodní bolest jako obraz soudu

Porodní bolest však není pouze obrazem Božího sebeobětování a naší transformace. Je i obrazem soudu: Hospodin, dlouho shovívavý, kvůli hříchům Izraele náhle nemá slitování.

Náhlost a prudkost trestu je přirovnána k porodním bolestem, které překvapí rychle a nečekaně v ten nejzranitelnější okamžik. Náhlá bolest rodičky je tak silný obraz náhlé zkázy, proti které se nemůžeme bránit.

*„Budou plni hrůzy, zachvátí je bolesti a křeče, jako rodička se budou svíjet. Strnule bude zírat jeden na druhého, ve tváři plamenem vzplanou.“*²²³

*„Až budou říkat `je pokoj, nic nehrozí`, tu je náhle přepadne zhouba jako bolest rodičku, a neuniknou.“*²²⁴

²²¹ Ga 4,19

²²² Ř 8,22

²²³ Iz13,8

8. Závěr

Jazyk Písma je plný obrazů a nelze ho nahradit definicemi. Bez obraznosti některé neznámé skutečnosti prostě vůbec nelze myslet. V obraznosti dochází k rozšíření našeho světa tak, abychom se dotkli toho, co neznáme. O Bohu tak vypovídáme metaforicky. K metafoře přistupujeme s vědomím, že je podobně jako model dočasná a zjednodušující.

Osvícenské zúžení reality na empiricky ověřitelné a viditelné přineslo lečjaké obtíže, nicméně dnes už nahlížíme, že metafora v teologii není pouhým obalem etického poselství, ale sama je plnohodnotným spolutvůrcem významu. Obrazný jazyk je nadčasový – na rozdíl od parafráze, která je časově a kulturně podmíněna. Zdá se však, že vlivem osvícenského dědictví dnes ne vždy dobře rozlišíme a chápeme obrazná vyjádření. Považovat všechny výpovědi Písma za metaforické by bylo hrubou chybou. Opačnou chybou by bylo vidět doslovné vyjádření tam, kde jde o metaforu.

Metafora v teologii disponuje oproti běžné obraznosti navíc jakousi normou a kodifikací, která vychází ze závaznosti inspirovaného textu Písma svatého. Křesťané věří, že Duch svatý otvírá porozumění Písmu. Obrazné vyjadřování vychází ze zkušenosti s Bohem, které zaznamenali svým obrazným jazykem inspirovaní autoři Písma svatého.

Metafora oslovuje a proměňuje. Mění nás samotné a v důsledku toho přepisuje naše vnímání vnější reality.²²⁵ Přirozenost obraznosti spočívá v absenci odstupů a objektivity. My sami se naopak stáváme součástí proměňujícího příběhu. Metafora dokáže vyvolat naši vlastní prožitou smyslovou zkušenost a následně ji přesáhnout. V Žalmu 131 se tak můžeme i jako staří a nemohoucí ztotožnit s pocity dítěte, které nachází pokoj a spočinutí u láskyplné matky. V naší zranitelnosti může být Bůh odpovědí na náš zmatek a nejistotu.

K metaforám přistupujeme s vědomím, že žádná metafora není ostrovem sama pro sebe. Metafory tvoří vzájemně provázanou síť s uzlovými body. Jedna metafora podpírá druhou a řetězí se do dalších. Multimodální diskurs vychází z předpokladu, že mozaika rozličných různorodých metafor se může blížit realitě v její plnosti lépe než jednotlivá samojediná metafora. Metafory se doplňují, jsou ve vzájemném napětí nebo spolu dokonce soupeří. Zdá se, že do poloviny 20. století byla protěžována metafora Otce.

²²⁴ 1Tes 5,3

²²⁵ Této proměňující moci obraznosti konstruktivně využívají i některé psychotherapeutické směry.

Starověká kultura včetně Izraele stála na patriarchálních principech, Izrael nebyl výjimkou. Bez Boží moci a síly by Bůh Izraele nebyl vítězným Bohem hodným uctívání.

Patriarchální model však prošel od poloviny 20. století kritickou reflexí. Změny paradigmatu zachycuje Ferré ve svých náboženských modelech světa. Poukazuje, že jsme se z modelu „patriarchalismus“ přes „vědecký model“ moderny posunuli k postmodernímu modelu „organismus“. Přes dominanci současného modelu „organismus“ se stále setkáváme i s modely „patriarchalismus“ a „vědecký model“. Musíme také brát v potaz naši zakotvenost v západním křesťanství. Křesťané např. z Afriky mohou přistupovat skrze jiné dominantní paradigma. Je také možné, dokonce pravděpodobné, tito křesťané obrazný jazyk Písma přijímají lépe, nebo že se nemají potřebu vymezovat vůči patriarchalismu. Takové posouzení by mohlo být předmětem dalšího výzkumu.

Ve vztahu k teologii se postmoderní model „organismus“ mohl projevit a podle mne i projevuje zdůrazněním Boží vztahovosti a vzájemnosti: tedy zájmem o Trojičnost, případně zdůrazněním obrazu Boha jako přijímající lásky oproti Bohu přísnému soudci minulosti. Spadá sem i snaha feministického hnutí „osvobodit pojem Bůh od jeho mocenských atributů a těch rysů panování, které mají maskulinní a patriarchální nátěr“.²²⁶ Také sem můžeme přiřadit zájem o správcovství planety, jak ho zaznamenává encyklika *Laudato si*, případně vznik ekologické teologie. S tímto trendem koresponduje i zvýšený zájem o Boží mateřství.

Boží mateřství úzce souvisí s recipročními vztahy v rodině. Nelze uvažovat o Božím mateřství bez Otcovství. Nelze být matkou nebo otcem bez dítěte.

Ježíšovo oslovení Otče náš a vtělení Božího Syna do těla muže zakládá privilegovanost otcovského titulu. Mužských metaforických konceptů Boha je v Písmu mnoho: bojovník, vládce, bohatýr, soudce, zastánce. Tyto koncepty jsou definovány aktivitou, činností. Bůh bojuje, vládne, soudí, zastává se, zachraňuje. Skrze tyto činnosti mu přiznáváme sílu a moc, svrchovanost, spravedlnost. Odráží patriarchální struktury: hierarchii a autoritu.

Ženských metaforických konceptů v Písmu je mnoho, ale vztahují se k Božímu lidu: Boží lid je nevěsta, snoubenka, manželka. Tyto obrazy nás naplňují krásou, slávou,

²²⁶ MORELLI, A. Die alten Metaphern und die neuen Frauentheologie. In VAN NOPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern*, s. 277.

svatebním eschatologickým veselím a čistotou. Izrael je výjimečně zachycen také jako matka, která přinese svými prsy spásu a slávu všem národům. Tyto koncepty jsou oproti výše zmíněným mužským konceptům definovány vztahovostí, citovostí. Všechny se váží k životnímu cyklu ženy a k její sexualitě, k předávání života: od panny po nevěstu a matku. Aktivitou, specifickou činností, je definována pouze nevěstka, spjatá naopak se smrtí. Obrazy smilné ženy např. v Ezechielovi budí svou naturalistickou obrazností ošklivost a hnus. Analogicky k těmto metaforickým konceptům Hospodin sám je naopak manželem, často trpícím a podváděným. Můžeme zde dodat, že Duch, Ruach, a také personifikovaná Moudrost, Chochma, jsou také feminina.

Metaforické koncepty Boha se na jedné straně vyznačují mocí, spravedlností a autoritou, na druhé straně spektra však září Boží slitovnost, milosrdenství, objímající láska ke svému stvoření. Boží milosrdenství nikdy nelze oddělit od Boží spravedlnosti. Boží milosrdenství se zjevuje pokorným, kteří doznávají svou hříšnost.

Mezi výrazem pro mateřské lůno a výrazem pro milosrdenství je etymologická příbuznost. Tato skutečnost je silným argumentem, proč můžeme Boží atributy jako milosrdenství, soucitnost, slitovnost přiřadit k mateřskému, tedy ženskému principu. Lidská mateřská láska je obrazem niterného a jedinečného vztahu Hospodina k jeho lidu. Zrození Izraele je přirovnáno k bolestivému porodu dítěte. Izrael je počat, porozen, něžně a láskyplně opečováván, krmen, konejšen, tišen. Toto dítě je závislé na své matce, zdroji života.

Explicitní mateřské pasáže nejsou časté, objevují se však v Izaiášovi. Hospodin se přímo přirovnává k lidské matce, která nemůže zapomenout na své pacholátko,²²⁷ a sám sebe představuje jako matku, která utěšuje.²²⁸ Jednoznačně mateřský obraz je Žalm 131. Mateřský obraz ochranného ptáka se objevuje v Žalmech. Boží mateřství je až na pár zmíněných výjimek přítomno spíše nepřímě. Přistupujeme k Bohu, který se chová mateřsky: miluje nás bezpodmínečně, pečuje o nás, konejší, vede za ruku, sytí nás chlebem, potěšuje v našem smutku, stírá slzu z očí.

Metafora zpravidla nemá jeden ustálený „normovaný“ význam, podle kontextu se význam obrazu proměňuje, staví na dílčím aspektu obrazu. Porodní bolest může být obrazem bolestivého procesu, jež je završen stvořením Božího lidu, ať už Izraele nebo nového stvoření v Kristu. Porodní bolest ale může být také obrazem nečekaného tvrdého

²²⁷ Iz 49,14-15

²²⁸ Iz 66,13

Božího soudu. Podobně sycení může zobrazovat život prýstící z Boha, naši závislost na něm. Jeho sláva zprostředkovaná sycením dokonce přechází na pronárody. Nicméně sycení mlékem má i negativní význam: u apoštola Pavla jde o dětinskost a nedospělost v Kristu. Být dítětem závislým na mléce je zde jevem nežádoucím, apoštol nabádá k dospělosti v Kristu.

Závěrem si připomeňme, že podle Písma je člověk stvořen podle Božího obrazu k Jeho podobě. Člověk jako muž a žena jsou tedy obrazem Božím: je tedy legitimní hledat v Bohu polaritu obou pohlaví.

Seznam použitých zdrojů:

- ARISTOTELÉS. *Rétorika: Poetika*. Praha: Rezek, 1999. ISBN 80-86027-15-5.
- ARISTOTELÉS a MRÁZ, M. *Topiky (Organon V)*. Praha: Academia, 1975. ISBN neuvedeno.
- BARFIELD, O. *Básnická řeč*. Praha: Malvern, 2015. ISBN 978-80-7530-027.
- BARFIELD, O. *Saving the Appearances*. Hartcourt: Brace and World, New York. rok a ISBN neuvedeno.
- CROCKETT, V. W. a kol. *Čtyři pojetí pekla*. Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-025-X.
- ČERNÝ, J. *Dějiny lingvistiky*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-85885-96-4.
- DIETRICH, W.; KLOPFENSTEIN, M. A. *Ein Gott allein?: JHWH – Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. ISBN 3-7278-0962-0.
- GERSTENBERG, E. *Jahwe – ein patriarchaler Gott?: Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1988, ISBN 3170099477.
- HAVERKAMP, A. (ed.). *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. ISBN 3-534-0783-2.
- HELBIG, G. *Vývoj jazykovědy po roce 1970: vysokoškolská příručka pro studenty filozofické fakulty Univerzity Karlovy*. Praha: Academia, 1991. ISBN 80-200-0312-6.
- HELLER, J. *Tři svědkové. Mojžiš - Izaiáš - žalmista*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-73-0.
- HORYNA, B. *Teorie metafory: Metamorfologie Hanse Blumenberga* [on-line]. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2007. Aktualizováno 2019 [cit. 1.9. 2020]. Dostupné na https://www.researchgate.net/publication/331165805_TEORIE_METAFORY
- HOŠEK, P. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů, 2013. ISBN 978-80-7255-293-1.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. Quis dives salvetur? MIGNE, J. P. *Patrologie graeca*. 1856-1861.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metafory, kterými žijeme*. Host: Brno, 2002. ISBN 80-7294-071-6.
- LEWIS A. E. (ed.): *The Motherhood of God. (Woman's Guild/Panel on Doctrine Study Group)*. Edinburgh: St. Andrew Press, 1984. ISBN-10: 0715205773.
- MÁCHA, J. Analytické teorie metafory: I. Počátky interakční teorie u I. A. Richardse. In *Studia philosophica* [on line]. 2020, roč. 67, č. 1 [cit. 1.9. 2020]. Dostupné na <https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/142707>
- McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. ISBN 9780800620516.
- McFAGUE, S. *Metaphorical theology, models of God in religious language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. ISBN 0-8006-1687-1.
- PAVELKA, J. *Anatomie metafory*. 1. vyd. Brno: Blok, 1982. ISBN neuvedeno.
- PAVLAS, D. *Analýza metafory: teorie a počítačně lingvistické přístupy* [on-line]. Olomouc 2016. Diplomová práce. Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci. Katedra obecné lingvistiky. Vedoucí práce K. Veselovská [cit. 1.9. 2020]. Dostupné na https://theses.cz/id/xa9svz/Diplomka_Pavlas.PDF

- PETRŮ, E. *Úvod do studia literární vědy*. Olomouc: Rubico, 2000. ISBN 80-85839-44-X.
- POSPÍŠIL, C.V. Bůh je otcem i matkou, ale jinak než my, lidé. In *Katolický týdeník* [online]. 2008, č. 15 [cit. 2020-11-3]. Dostupné na <https://www.katyd.cz/clanky/buh-je-otcem-i-matkou-ale-jinak-nez-my-lide.html>
- REYNOLDS, B.(ed): *The Letters of Dorothy L. Sayers*, vol. 2 New York: St. Martin's Press, 1997. ISBN 0-312-18127-2.
- RICHARDS, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 1936. ISBN neuvedeno.
- RICOEUR, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ISBN 0-521-28002-8 paperback.
- STACHOVÁ, J. Metafora podle J. R. Searla a Maxe Blacka. In *Slovo a slovesnost* [online]. 1992, roč. 53, č.4 [cit. 2020-1-1]. Dostupné na <http://sas.ujc.cas.cz/archiv.php?art=3488>
- VAN NIPPEN, J.- P. (ed.). *Erinnern, um Neues zu sagen: Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*. Frankfurt am Main: Atheneum Verlag, 1988. ISBN 3-610-09109-6.
- VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. ISBN 978-80-7325-228-1.
- VOKOUN, J.; KRPCOVÁ WINSTED, M. *Nahlédnutí do teologie kultury*. České Budějovice: Jihočeská universita v Českých Budějovicích, 2015. ISBN 978-80-7394-577-0.
- VOKOUN, J. Metafory církevního rozkolu. Kapitola z poetické ekklesiologie. In *Studia Theologica* [on line]. 2013, 15(1) [cit. 2021-1-1]. Dostupné na http://studiatheologica.eu/artkey/sth-201301-0006_metafory_cirkevniho_rozkolu_kapitola_z_poeticke_eklesiologie.php
- ZEMAN, J. Metafora jako pubiřský kámen teorií významu. In *Filozofie dnes* [on line]. 2016, Vol. 8, No 2 [cit. 2020-1-1]. Dostupné na <https://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php/hen/article/view/235>

Slovníky a encyklopedie:

- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník* [on-line]. Praha: Edice Kalich, 1956 [cit. 1.9. 2020]. Dostupné na http://lide.cb.cz/pavel.mosner/bib_slovník_novotny.htm
- OTTO, J. *Ottův slovník naučný* [on-line]. Praha: J. Otto, 1988 [cit. 1.9. 2020]. Dostupné na: <https://archive.org/details/ottvslovníknauni15ottogoog/page/n94/mode/1up?view=theater>
- CzechEncy - Nový encyklopedický slovník češtiny* [on-line]. © Masarykova univerzita, Brno 2012–2020 [cit. 2020-8-20]. Dostupné na <https://www.czechency.org/slovník/>
- Encyklopedie lingvistiky* [on-line]. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci [cit. 2020-8-20]. Poslední editace 26. 11. 2014. Dostupné na: http://encyklopedieoltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/Pragmatika.html#Ludwig_Wittgenstein_.281889.E2.80.931951.29

Písmo svaté:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2002. ISBN 80-85810-30-1.

Bible kralická: šestidílná: kompletní vydání s původními poznámkami. Praha: Česká biblická společnost, 2014. ISBN 978 -80 -87287-78-1.

Seznam použitých zkratk:

CEP – český ekumenický překlad

KR – Bible kralická

Pokud není uvedeno jinak, Písmo svaté je citováno podle CEP.

ABSTRAKT

KAŠPEROVÁ-POLDAUFOVÁ, P. *Metafora teologii, metafora mateřství v Písmu*. České Budějovice 2021. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologie služby. Vedoucí práce J. Vokoun.

Práce definuje metaforu jako obraznost. Zabývá se dějinami pojmu metafora, metaforickým jazykem, jeho specifiky a kvalitami, metaforou v teologii. Zkoumá specifika křesťanského diskursu. Záměr se soustředí na metaforické koncepty související s Božím mateřstvím.

Klíčová slova: metafora, metaforický jazyk, imaginace, metafora v teologii, metafora otce, metafora matky, mateřství

ABSTRACT

This thesis defines *metaphor* as imagery. It deals with the history of the concept „metaphor“, with metaphorical language, with its specifics and qualities, with metaphors in theology. It researches some specifics of Christian discourse. It focuses on metaphors associated with God's motherhood.

Key words: metaphor, metaphorical language, imagination, metaphor in theology, metaphor of father, metaphor of mother, motherhood