

Gabriel, Jiří

Náboženství a jazyk : (k problematice náboženského jazyka)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1974-1975, vol. 23-24, iss. B21-22, pp. [119]-131

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106382>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JIRÍ GABRIEL

NÁBOŽENSTVÍ A JAZYK

(K problematice náboženského jazyka)

Náboženství jako složitý společenský jev je dnes předmětem zkoumání několika vědních disciplín. K tradičním filozofickým úvahám o náboženství, na něž navázala novodobá filozofie náboženství, přistupovaly postupně dějiny náboženství, sociologie náboženství a psychologie náboženství. Marxisticky orientovaná věda o náboženství (vědecký ateismus) studuje pak i dějiny ateismu a problematiku překonávání náboženských představ.

V rámci těchto oborů se náboženství a jednotlivé jeho fenomény staly předmětem důkladných analýz. V posledních letech se stále častěji (zatím však spíše v nemarxistické literatuře) setkáváme také s pracemi, jež se zaměřují na problematiku náboženského jazyka.¹

V tomto našem článku se nebudeme pokoušet srovnávat, jak otázky, které se tu objevují, řeší jednotliví autoři. Vycházíme zde (až na některé dílčí poznámky) pouze z pojetí západoněmeckého filozofa náboženství Wolfganga Trillhaase. Jde o badatele, který problematiku náboženského jazyka formuluje poměrně hodně široce (některým dalším autorům vytýká, že ji omezují na její logickou část nebo že si všímají pouze jazyka teologie); zároveň pak zde můžeme naznačit, jak se s touto látkou vypořádávají ti autoři, kteří sami stojí koneckonců „na pozicích náboženství“.

O náboženském jazyce píše Trillhaas v závěrečném oddílu své knihy *Religionsphilosophie* (Berlín—New York 1972). K této otázce se dostává poté, co — zhruba řečeno — vložil svůj názor na předmět a povahu filozofie náboženství (I. oddíl) a na některé základní kategorie náboženství (II. oddíl). Spolu s tématem „náboženství a společnost“ představuje kapitola „Die Sprache der Religion“ náplň III. oddílu, nadepsaného „Probleme der Intersubjektivität“. V úvodu k této části autor konstatuje, že výklad náboženství předpokládá i důkladnou analýzu jeho jevových forem, tj. náboženské společnosti a náboženského jazyka.

¹ Např. J. M. Bocheński: *Logik der Religion*, 1968; R. S. Heimbeck: *Theology and Meaning*, 1969; William Horden: *Speaking of Good. The Nature and Purpose of Theological Language*, 1964; John Macquarrie: *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, 1967; Terence Penelhum: *Problems of Religious Knowledge*, 1971; Wim A. de Pater: *Theologische Sprachlogik*, 1971, a další. — V r. 1974 vyšel Dalferthův výbor z anglické analytické náboženské filozofie a teologie *Sprachlogik des Glaubens*.

„Radikalizace otázky náboženského jazyka“ přivádí Trillhaase k formulování asi těchto základních problémových okruhů: náboženství a jazyk, specifičnost náboženského jazyka, novodobá filozofie náboženství a náboženský jazyk, náboženská řeč jako forma jednání, náboženská řeč a „náboženské mlčení“.

Náboženství a jazyk. Definice náboženství se dost různí.² V každém případě však zůstává nepochybné, že náboženství (jako specifický kulturní jev) je bez jazyka nemyslitelné. Marxistická teorie tuto skutečnost vyjadřuje už tím, že náboženství označuje za formu společenského vědomí. V tradiční křesťanské koncepci je náboženství (víra v boha) reflektováno jako „nadpřirozený dar boží“; dostává se ho lidem ovšem vždy v nějaké jazykové podobě (bůh zde mluví k člověku, věřící má k dispozici „slovo boží“). Víra je vždy vírou v něco; toto „něco“ může být předmětem víry, jen když je myšleno, jazykově fixováno.³

Podobně i autoři, kteří (jako např. Schleiermacher) při zkoumání náboženství jednostranně zdůrazňují úlohu a význam citu (náboženství je definováno např. jako „výraz citu tlaku nekonečna“ apod.), uznávají, že o náboženství ve vlastním slova smyslu jde až tam, kde se uvažovaný cit stává podnětem k tvorbě (jazykem fixovaných) náboženských představ, v nichž „nekonečno“ dostává podobu boha či nějaké jiné transcendentní síly. Nevyhnutelné sepětí náboženství s jazykem nepopírají pak ani ti badatelé, kteří největší váhu kladou na praktickou, tj. kultovní stránku náboženství. Každému kultovnímu aktu se připisuje nějaký význam, je spojen s určitou představou; proto také může v daném společenství hrát jistou komunikativní roli.

Dříve než si spolu s Trillhaasem všimneme některých konkrétních otázek, musíme poznamenat, že Trillhaas ve své práci používá termínu „Religionssprache“, píše o „Sätze der Religionssprache“ apod. My zde mluvíme o „náboženském jazyku“, dále bude řeč o „náboženských větvích“, o „ná-

² K této otázce je dnes už velmi bohatá literatura. Z novějších prací marxisticky orientovaných autorů připomínáme alespoň studie sovětského badatele D. M. Ugrinoviče (*Filosofskije problemy kritiki religii*, 1965; *Vvedenije v teoretičeskoje religiovedenije*, 1973). — Vzhledem k dalším výkladům bude snad vhodné, když uvedeme, že podle W. Trillhaase povahu náboženství vystihuje nejlépe fenomenologická deskripce. S její pomocí jmenuje pak tyto znaky náboženství: 1. v náboženství jde vždy o zřetel k celému světu (Weltbezug): „Svět je vnějším rámcem našeho osudu, horizontem našeho bytí.“; 2. v každém náboženství se člověk snaží navázat vztah s mocí, která v tomto světě (resp. nad ním, za ním) vládne; 3. každé náboženství je zároveň hledáním smyslu bytí, dění; 4. fenomenologický popis dále uvádí, co člověk od náboženství očekává, jaké naděje s ním spojuje; 5. každé náboženství je antropologií, je výrazem sebepoznání, sebepochození člověka („Homo religiosus je vždy člověk, který ví sám o sobě“); 6. s každým náboženstvím se spojuje určitá praxe — morálka, kultovní (rituální) činnost: každé náboženství se objektivizuje (tradice, kult, organizace). (Srov. *Religionsphilosophie*, str. 31–35.) Trillhaas přitom konstatuje, že 1. náboženství existuje nikoli jako abstraktní idea, ale v konkrétních projevech; 2. mezi jevy religiózními a „profánními“ není nepřekročitelná hranice; 3. tam, kde se setkává religiózní s profánním, je religiózní v určité nevýhodě.

³ Trillhaas v této souvislosti poznamenává, že „o víře nelze vůbec mluvit, aniž bychom nefekli, v co tato víra věří“. „Jazyková stránka“ náboženství je implicitně obsažena i v jeho vymezení náboženství, především v bodech 5 a 6 (srov. naši poznámku 2).

boženských výrazech“ atd. Jde ovšem o „jazyk náboženství“, o „věty jazyka náboženství“, tedy o jazykové prostředky, jimiž se vyjadřuje, objektivizuje náboženská víra. V této souvislosti hned také uvádíme, že v dalších výkladech se — na rozdíl od Trillhaase — budeme vracet i k běžnému rozlišování jazyka (jako systému prostředků komunikace) a řeči (jako určité jazykové činnosti).

Jak se tedy vyjadřuje náboženství, jaký je jeho jazyk? Má jazyk náboženství nějaké specifické rysy?

O tzv. *náboženských větách*. Svůj výklad o náboženském jazyku začíná Trillhaas zavedením pojmu „náboženská věta“ a pokusem o jeho charakteristiku. Na prvním místě klade principiální otázku: Kdy můžeme nějakou větu považovat za náboženskou? Odpověď na tuto otázku má být pak východiskem i pro řešení problematiky, s níž (v širších ovšem souvislostech) přišla moderní analytická filozofie.

Trillhaasova odpověď je vybudována na polemice s názorem, že by se za náboženské měly pokládat ty věty, které mluví o „náboženských předmětech“. Velmi problematický se mu zdá být předpoklad tohoto řešení, že totiž dovedeme vždy rozhodnout, co do „oblasti náboženských předmětů“ patří. V souladu se svou fenomenologickou metodou pak navrhuje, abychom jako nábožensky označovali „věty, kterým se příkládá náboženský význam“. Má za to, že toto kritérium (tedy vlastně pragmatická relativizace věty v mimojazykové situaci) nejen neobsahuje zmíněný problematický předpoklad, ale také umožňuje rozlišit faktický (jazykový) náboženský projev (projev nábožensky věřícího člověka) od nenáboženské promluvy o náboženském předmětu a poradit si i s větami, jež sice žádný typický náboženský výraz neobsahují, nicméně však vyjadřují náboženské přesvědčení mluvčího.

Toto své pojetí náboženské věty Trillhaas dokresluje formulací dvou rysů, které podle jeho soudu mají být pro tyto věty charakteristické: splňují „postulát subjektivitý“ a „postulát transcendence“. Postulátem subjektivitý se rozumí, že náboženská věta se vyznačuje zvláštním souhlasem mluvčího; Trillhaas v této souvislosti připomíná Melanchtonovo „Zustimmungslehre“ a Newmanovu koncepci přitákání náboženské pravdě — „assent“. Pokud jde o „postulát subjektivitý“, lze ovšem poukázat na to, že „souhlas s větou“ se běžně předpokládá i v případech, které nemusí mít s náboženstvím nic společného.

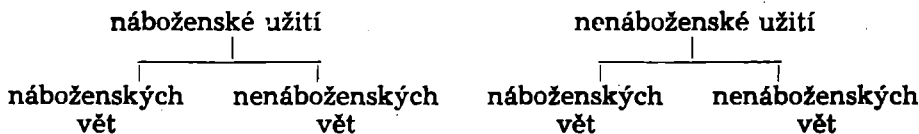
Trillhaasovo stanovisko se svým způsobem snaží respektovat některé skutečnosti: Chceme-li z hlediska filozofie náboženství hodnotit věty, pak je jisté nutno přihlížet k „prostoru hry“, v němž se objevují. Tak např. „o bohu“ lze činit řadu výpovědí, avšak o náboženský projev (ve smyslu: projev nábožensky věřícího člověka) půjde pouze tam, kde věta bude provázána přesvědčením mluvčího o správnosti, resp. pravdivosti náboženských představ. Věta „Bůh je láska“ může být osobním vyznáním věřícího člověka, může však jít také o výsledek analýzy náboženského nazírání „na boha“, za jistých okolností pak (např. v případě nějakého neštěstí) o „výraz pohrdání každou náboženskou útěchou“.⁴ Trillhaas rovněž oprávně-

⁴ Tento příklad Trillhaas přebírá ze studie H. Grasse: *Erwägungen über den religiösen Satz*, NZSTh 9, 1967.

něně poukazuje na to, že věřící chápou často jako součást své náboženské víry i názory a stanoviska, jež bychom mohli charakterizovat jako filozofická, etická, sociálně politická apod. Řečeno opět s Trillhaasem: Věta „Neexistuje náhoda“ může být důsledkem víry v boží prozřetelnost, věta „Odmitám rozvod“ zase důsledkem pojetí manželství jako bohem ustanovené svátosti atd.

Proti zavedení samého termínu „náboženská věta“ není asi třeba nic namítat; podobně se mluví o „větách metafyzických“ apod. Na rozdíl od Trillhaase se však domnívám, že k přesnějšímu určení „náboženských vět“ přece jenom potřebujeme vymezit „oblast náboženských předmětů“, tj. určit, co je vlastně náboženství. Větě lze připisovat náboženský význam pouze tehdy, máme-li k dispozici určité ponětí o náboženství.⁵ Jednotliví věřící mohou sice připisovat „náboženský význam“ koneckonců kterékoli větě (sám fakt takového „připisování“ může být zajímavý např. z hlediska psychologického či sociologického), to však ještě nemusí znamenat, že je v tom bude následovat i kritický filozof náboženství. V této souvislosti se pak také ukáže, jak nám tu může pomoci zmíněné už obecné rozlišování „vět“ jako kategorie jazyka, a „věty“ jako promluvy, tj. jako určité časoprostorové události. (Toto rozlišení fakticky předpokládá i Trillhaasův termín „udělování náboženského významu“ a také jeho úvahy o „odpovídající situaci“, „prostoru hry“ apod.)

Jestliže tedy vymezení „oblasti náboženských předmětů“ nám umožní základní rozdělení vět na náboženské a nenáboženské, pak druhé zmíněné hledisko nás přivede k rozlišení různého (náboženského nebo nenáboženského) užití (náboženských nebo nenáboženských) vět. Všechny tyto možnosti lze znázornit schématem:



V souladu s předpokladem, že specifickým znakem náboženství (náboženského vědomí) je víra v nadpřirozené (nadpřirozené bytosti, nadpřirozené vlastnosti předmětů a v nadpřirozené vztahy), vymezujeme *náboženskou větu* jako *větu vypovídající o náboženských předmětech, přičemž nutnou podmínkou její pravdivosti je existence něčeho nadpřirozeného*.⁶ Z vět, u nichž nelze principiálně mluvit o jejich pravdivostní hodnotě (imperativy, otázky apod.), označujeme za náboženské ty, jejichž presupozice jsou náboženské věty-výroky.

Je zřejmé, že náboženství (náboženská víra) se bude vyjadřovat – ne-

⁵ Termínem „ponětí“ chceme naznačit, že zde netvrdíme, že každý věřící musí mít k dispozici nějaké propracované pojetí povahy náboženství.

⁶ Tvrzení, že „nutnou podmínkou pravdivosti náboženských vět je existence něčeho nadpřirozeného“, nám odliší skutečné náboženské věty (jako věty vypovídající o náboženských předmětech) např. od vědeckých tvrzení o náboženských předmětech. O problému pravdivostních hodnot vět typu „Bůh je nadpřirozená bytost“ se zmiňuji v jiné souvislosti.

cháme zde stranou iluzorně praktický vztah věřícího k objektu jeho víry — především prostřednictvím náboženských vět. Náboženství je však z tohoto světa, a proto se v něm sféra „nadpřirozeného“ doslova na každém kroku prolíná s oblastí „přirozeného“, „profánního“. To se pak projevuje i v oblasti jazyka náboženství: v náboženském užívání nenáboženských vět.

Tak např. citovaná už náboženská věta „Bůh je láska“ může být — jak jsme viděli — užita nábožensky (vyjadřuje přesvědčení věřícího člověka) nebo nenábožensky (např. jako výraz pohrdání každou náboženskou útěchou); nenáboženská věta „Odmítám rozvod“ může být užita nábožensky (mluvčí chápe manželství jako „svátost“) nebo nenábožensky (odpůrce rozvodu není věřícím nebo svůj názor na rozvod nevidí v souvislosti se svým náboženským přesvědčením).⁷

Určení „oblasti náboženských předmětů“ není jistě jednoduchá záležitost. Předpokládá nejen přijetí nějaké definice náboženství (určení podstaty náboženství), ale i studium historických proměn náboženství, jeho jednotlivých forem (náboženských směrů, vyznání), analýzu současného stavu náboženského vědomí atd.

Řekneme-li v této souvislosti, že o tom, co vlastně patří do „oblasti náboženských předmětů“, nerozhoduje badatel zkoumající náboženství, ale ti lidé, kteří jsou faktickými tvůrci a nositeli náboženských představ, pak se jen zdánlivě vracíme k Trillhaasovu předpokladu, že za náboženskou je třeba považovat každou větu, které se přikládá náboženský význam. Mluvíme totiž „pouze“ o tom, co lze při studiu náboženství zahrnout do oblasti „nadpřirozeného“. Z řady kdysi živých, praktikovaných náboženství nám dnes už zůstaly jen jejich „jazykové stopy“. Není zde již nikdo, kdo by těmto „konzervovaným představám“ přitakával; stále však jde o představy o nadpřirozeném, a proto i věty, v nichž jsou tyto představy uchovány, zůstávají náboženskými větami. To je také odpověď na Trillhaasovu otázku položenou z pozice „moderní teologie“: co dnes s takovými „předměty“ jako jsou nebe, peklo, anděl, satan, postavy apoštolů apod.⁸

V souvislosti s otázkou vymezení „náboženské věty“ se Trillhaas dotýká také vztahu teologie (teologických vět) a náboženství (náboženských vět).⁹

⁷ Zde bychom mohli dodat, že (podle našeho soudu) je jedním ze základních úkolů vědeckoteistické výchovy ukazovat, že kritika, resp. odmítání náboženských představ není automaticky i kritikou, odmítáním všech „náboženských“ morálních principů, norem atd., že určité normy lze přikládat stejnou váhu (platnost), ať ji už interpretujeme („užíváme“) nábožensky či nenábožensky.

⁸ Žádný filozof náboženství nebude jistě teologa nebo „prostého věřícího“ nutit, aby například satana (podobně jako rusalku, skřítku apod.) zařazoval do seznamu uznaných „náboženských předmětů“. To ovšem na druhé straně nic nemění na faktu, že představa satana zůstává představou nadpřirozené bytosti, a tedy představou náboženskou. Řekne-li ovšem moderní teolog, že „satan jako reálná bytost neexistuje“, pak o náboženskou větu nejde (reálná existence nadpřirozeného není tu nutnou podmínkou pravdivosti věty). — Postavy apoštolů lze zařadit do oblasti „náboženských předmětů“ v případě, že je křesťanství samo bude chápat jako bytosti nadpřirozené; jinak zůstanou jen historickými nebo pseudohistorickými literárními postavami (postavami z Písma svatého křesťanského náboženství) — a také všechny výpovědi o nich budou jen historickými či pseudohistorickými soudy (větami).

⁹ Trillhaas s velkým citem pro náboženskou realitu upozorňuje na to, že bývá

Rozhodně odmítá, aby se studium náboženského jazyka redukovalo na analýzu teologických (dogmatických) výpovědí o bohu atp. Spolu s Trillhaasem chápeme také teologii jako jev v pravém slova smyslu náboženský. Soudobé křesťanství není dnes bez staleté teologické práce vůbec myslitelné; teologie spoluurčuje povahu představ, jež věřící přijímají jako náboženské a v jejichž duchu se více či méně důsledně snaží žít. Nic nám proto nebrání, abychom i teologické věty, pokud ovšem odpovídají uvedené definici, považovali za náboženské věty.

Trillhaasova analýza náboženského jazyka, jeho snaha přesně vymezit pojem náboženské věty atp. je mj. výsledkem důrazu, který klade i v této oblasti na přesnou práci s termíny a pojmy. Trillhaasova kritická reakce na „definitorní“ vyjádření podstaty náboženství (na vymezení „oblasti náboženských předmětů“) je však – vedle filozofických východisek – ovlivněna i jeho obavou z nebezpečí příliš zúženého pohledu na náboženství (jak ho fakticky ilustruje řada definic). V tomto směru působily zřejmě na autora i tendence některých soudobých teologů (a filozofů náboženství) rozšířit obsah i rozsah pojmu náboženství tak, aby se sem mohly zahrnout všechny podoby světového názoru; přinejmenším se těmito snahám nechce předčasně uzavírat.¹⁰

Primární a sekundární náboženský jazyk. Různorodá povaha vět, jež z Trillhaasova hlediska mohou být označeny za náboženské, vede autora k jejich diferenciaci: především k pokusu rozlišit v rámci náboženského jazyka jeho „primární“ a „sekundární“ vrstvu.

Toto členění je v podstatě založeno na faktu, že věřící prožívá a projevuje svou víru ve dvou základních rovinách: ve svém vztahu k božskému (posvátnému) a ve vztahu k ostatním lidem (věřícím i nevěřícím). V náboženství jde, jak je Trillhaas přesvědčen, především o vztah k božskému, a proto „primární“ („originální“) je řeč, na niž je vázána komunikace člověka s božstvem. (Může jít ovšem i o „boží oslovení člověka“, nebo přesněji: o lidskou reakci na takové oslovení.¹¹ „Sekundární jazyk“ pak zajišťuje dorozumění členů náboženské obce i jejich vazbu s ostatními lidmi. Zde oslovuje člověk člověka, a proto (na rozdíl od primární řeči) je třeba dbát všech obvyklých pravidel jazykové komunikace. K této sekundární vrstvě Trillhaas počítá základní náboženskou literaturu (včetně různých „písem svatých“), věrouku, dokumenty dějin víry, řeč náboženského společenství ve vzájemném styku jeho příslušníků (náboženská výuka, kázání aj.) i učené zabývání se náboženskými předměty (teologií).

Trillhaasovo rozlišení primární a sekundární náboženské řeči vychází z faktického materiálu: Některé projevy věřících (jazykové i jiné) jsou vskutku adresovány pouze bohu (soukromá modlitba), jiné bohu i lidem zároveň (tak může být chápáno pokřizování, křest aj.), další zase jenom

znamením krize náboženského vědomí, dostává-li např. náboženské kázání o bohu podobu teoretické obhajoby oprávněnosti víry v boží existenci, mění-li se (v náboženské společnosti) náboženský projev v projev o náboženství apod.

¹⁰ Na jeden z takových pokusů ukazuje recenze knihy Fredericka Ferrého: *Basic Modern Philosophy of Religion* (London 1968), otištěná ve SPFFBU 1973 (B 20), str. 98–101.

¹¹ Trillhaas odkazuje na novozákonní zkušenosti s „mystickou řečí“, s tzv. glosolalií, „nevslovitelnými slovy“ apod.

lidem. (Toto rozlišení může mít důležitý význam např. při sociologických výzkumech religiozity, její povahy a intenzity.) Lze proto také studovat, jak se různé zaměření náboženské řeči projevuje z hlediska obsahového i formálního: Čím se např. liší projev věřícího, který se v modlitbě obrací k bohu, od projevu teologa, polemizujícího s odpůrcem náboženství.¹² V primární řeči se budou zřejmě častěji vyskytovat zvolání, prosby, otázky, performativní věty atp.

Domnívám se však, že tyto rozdíly nelze na druhé straně nijak přeceňovat. Také primární náboženská řeč musí být skutečnou řečí; musí se především „skládat“ ze skutečných výrazů nějakého přirozeného jazyka. Pokud jde o její smysl, je třeba trvat přinejmenším na požadavku, který bychom mohli formulovat v podstatě Trillhaasovými slovy: všechny projevy primárního jazyka musí být přeložitelné do jazyka sekundárního (dodajme: logicky kontrolovatelným způsobem). Z tohoto hlediska musíme různá tajuplná „mystická slova“ apod. pokládat za bezobsažné hlasové projevy nábožensky vzrušeného člověka.

Náboženské projevy bychom ovšem mohli třídit i podle jiných základů dělení. Tak např. lze uvažovat o míře racionální reflektovanosti jednotlivých projevů (a totéž bychom mohli vztáhnout i na nejazykové formy náboženského jednání). V tom případě bychom dostali jakousi řadu, jež by začínala projevy s minimální reflexí a končila projevy typu produktů racionální teologie. Opět se tu však dostáváme do oblasti, která přesahuje pole náboženské řeči.¹³

Náboženská řeč jako jednání — náboženské performativní věty. — Ve své úvaze o charakteru náboženské řeči se Trillhaas pokouší využít i výsledků Austinovy analýzy řeči jako určitého způsobu jednání.¹⁴

Trillhaas především konstatuje, že ve skutečně živém náboženství není „prázdnych slov“; slova (řeč) mají důležitou úlohu, přiznává se jim velká moc: bůh tvoří pomocí slova, formule vyslovená knězem má za následek

¹² Zkušenost ovšem ukazuje, že věřící běžně „komunikují s bohem“ i pomocí sekundárního jazyka (kam Trillhaas počítá i literárně zpracovaný text modlitby).

¹³ Při studiu dějin náboženství (náboženského myšlení) lze sledovat různé podněty, které působily na rozvíjení této řady k maximálně možné reflexi. Zdá se, že v současné době dosáhl tento proces svých krajních možností: Některé směry teologické dospěly už tak daleko, že samy začínají pochybovat o oprávněnosti náboženské víry. Tendence vyložit křesťanství (zatím ovšem dost ojedinelé) jako systém, který se obejde bez jakýchkoliv představ o nadpřirozeném, vedou ovšem k přeměně křesťanského náboženství v jakýsi systém laické mravouky. — V této souvislosti si však připomeňme i sociologický poznatek, že intenzita religiozity není závislá na schopnosti věřícího racionálně zdůvodňovat a obhajovat vlastní náboženskou víru, že nezávisí na hloubce jejich náboženského vzdělání.

¹⁴ John L. Austin (1911–1960) studoval řeč jako určitý způsob jednání (*Philosophical papers*, 1961; *How to do things words*, 1962; *Tense and sensibilia*, 1962). Připomeňme alespoň, že při studiu, jak se vlastně užívají sdělení, rozlišoval lokutivní a ilokutivní akty. Zaujala ho zvláštní skupina vět, jež jsou jakoby přizpůsobeny k určitým ilokutivním aktům (jejichž prostřednictvím se naplňuje ilokutivní akt). Jde o věty typu „Sdělují ti, že...“, „Slibuji, že...“. Austin je označil jako „performativní“, a protože se domníval, že jim nepřísluší žádná pravdivostní hodnota, odlišil je od kognitivních výpovědí. Při dalším zkoumání pak rozlišil „explicitně performativní výpovědi“ (obsahují výrazy jako „slibuji“, „varují“) a „primární performativní výpovědi“ (naplňují ilokutivní akt i bez těchto výrazů) a sledoval, za jakých okolností performativní věty „platí“, „působí“.

transsubstanciační zázrak, slova přinášejí milost i prokletí... S použitím Austinovy terminologie Trillhaas říká, že se živé náboženství často vyjadřuje performativními větami, a proto pojem performativní věty může zase přispět k hlubšímu pochopení povahy náboženské řeči.¹⁵

Z komplexu otázek, o kterých Trillhaas v této souvislosti píše, si zde všimneme pouze problému hodnocení performativních vět.

Trillhaas (podobně jako Austin) předpokládá, že performativním větám nelze přidělovat žádnou pravdivostní hodnotu; neptáme se, zda jsou pravdivé, ale zda „platí“, „působí“, „mají moc“. Austin ukázal, že ilokutivní akt je prostřednictvím performativní věty naplněn jen za jistých okolností; a proto i Trillhaas zkoumá, za jakých podmínek je náboženská performativní věta skutečným náboženským jednáním (píše o kompetenci mluvčího, o tom, že věta musí být proslovena na náležitém místě, v náležitý čas, náležitým způsobem atd.).

Posuďme však tento případ: Z Austinovy studie *Performatif-Constatif* (1958) Trillhaas cituje performativní větu „Křtím tuto loď jménem Svoboda“. Nebylo by zvlášť obtížné uvést v tomto případě všechny nutné podmínky platnosti („výkonné moci“) tohoto vyjádření. Avšak jakou bude „mít moc“ náboženské performativní vyjádření „Křtím tě jménem Jan“, budeme-li v souladu s církevní teorií chápat křest nejen jako „přirozený“ proces přidělení jména určité osobě, ale i jako „svátost“, jejímž přijetím se pokřtěný stává členem církve, a to zase církve pojaté nikoli jako „přirozené“ zájmové sdružení lidí, ale jako „mystické tajemné Tělo Kristovo“?

Je zřejmé, že „moc“, „účinnost“ náboženské performativní věty se může projevovat ve dvou základních rovinách: za prvé může mít faktickou, „přirozenou moc“ (uvažovaná věta může být úředním přidělením jména), za druhé může mít iluzivní „moc nadpřirozenou“, náboženskou (věřící, který chápe křest jako svátost, bere na sebe jisté závazky plynoucí z jeho příslušnosti k mystické církvi).¹⁶ Za náboženskou performativní větu tu ovšem považujeme pouze větu, která odpovídá naší výše uvedené definici náboženské věty.

V každém případě však místo a funkce performativních vět v náboženské řeči ukazují, že náboženství nevzniklo jako spekulativní teorie, jako nedělní úvaha o záhadách světa a života, ale že bylo těsně spjato s praktickým životem člověka, že v jeho životě fungovalo jako návod k praktickému jednání, jako prostředek k vypořádání se s nejrůznějšími starostmi a potížemi všedního dne.

Smysluplnost a pravdivost vět náboženské řeči. Viděli jsme, že tzv. „sekundární náboženskou řeč“ nám Trillhaas představil jako výsledek „překlada“ (interpretace) vět primární řeči a jako výsledek sebereflexe a sebe-

¹⁵ Trillhaas uvádí (str. 238), že o náboženských performativních psal už L. Bergerholm, a to ve studii *Religiöse Performative*, NZsystTh 1966. Dodejme, že o Austinově (a Chomského) teorii řeči píše i Wim A. de Pater v *Theologische Sprachlogik* (1971).

¹⁶ Konstatováním iluzornosti takových událostí, jako je např. členství v „Kristově církvi“, „odpuštění hříchů“, nechceme nijak snižovat nebo dokonce popírat význam, který představa o jejich realizaci může mít pro věřícího člověka. Něco jiného je působení náboženských představ a něco jiného je pravdivostní hodnota výroků vypovídajících o objektivní realitě „náboženských předmětů“.

obhajoby náboženství. Můžeme se nyní zeptat, jaké požadavky klade Trillhaasova soudobá filozofie náboženství na tyto věty, resp. na jejich soubor.

Trillhaas jmenuje takové požadavky tři: náboženské věty mají být obsažné, smysluplné (sinnvoll); systém, který tvoří, má být bez logických rozporů; je třeba připustit, že i náboženské věty jsou falzifikabilní.¹⁷ Vlastní rozbor těchto požadavků je však v jeho práci proveden pouze v hrubých rysech.

Kategorie „smysluplnosti“ (obsažnosti) náboženských vět je vymezena jen negativně: Smysluplné jsou ty věty, které nemusí být považovány za nesrozumitelné. Otázkou ovšem zůstává, jakým kritériem se přitom máme řídit.

Jako příklad nesmyslné (a tak koneckonců i nenáboženské) věty Trillhaas uvádí tvrzení „Každé ráno mluví se mnou anděl vodovodním potrubím“. Srovnáme však tuto větu např. s tvrzením, jež se svou povahou nijak neliší od vět, s nimiž se běžně setkáváme v teologických pojednáních: „Tím, že Bůh jako Stvořitel trvale svět nese a udržuje, je veškeré dění světa působeno Bohem.“ Budeme-li třeba podle Fregeho smysl věty chápat jako myšlenku-soud vyjádřenou větou-výrokem, pak lze myslím první větu označit za nejméně tak srozumitelnou, resp. nesrozumitelnou, jako větu druhou. Podle Wittgensteina je smysluplný výrok izomorfním obrazem možného stavu věcí, a proto porozumět výroku znamená vědět, co je případem, když je výrok pravdivý. Podobně dopadneme, když se odvoláme na Ajdukiewiczze, podle něhož smyslem věty-výroku je metoda umožňující nalézt její pravdivostní hodnotu.

Po takovém souboru vět náboženského jazyka, který má plnit funkci náboženské teorie, se žádá, aby byl vnitřně koherentní. (Existují ovšem různé soubory náboženských vět; často dochází k tomu, že se v nich vyskytují věty, které se z logického hlediska popírají, vylučují.) Ani teolog, říká Trillhaas, nemůže boha prohlašovat za tvůrce všeho existujícího a zároveň hlásat věčnost světa.

Racionálně zaměření teologové věnovali dosažení logické souvislosti svých výpovědí (jak o tom svědčí dějiny teologického myšlení, např. problém teodiceje) už hodně úsilí; mohli bychom dokonce říci, že požadavek koherence hrál roli jednoho z podnětů hledání nových formulací.¹⁸ Avšak výsledky této práce (a to nejen „někdy nezbytná dialektika výpovědí víry“, jak o ní píše Trillhaas v souvislosti s některými paradoxními formulacemi z Pavlových epištol) ukazují, s jakými těžkostmi se přitom náboženští myslitelé setkávají. Velké potíže působí skutečnost, kterou ovšem teologové nemohou brát v úvahu: že totiž ústřední náboženské termíny nemají denotát, resp. že jejich denotáty jsou jen vágní fantastické představy lidí; tím se do krajnosti vystupňovávají problémy s dosažením jejich jed-

¹⁷ Srov. str. 227–229. — Trillhaas tu aplikuje nároky, které kladl na teologii H. Scholz (*Religionsphilosophie*, 1931; oddíl *Jak je možná evangelická teologie jako věda*).

¹⁸ Citovanou větu o anděli by tedy teolog mohl apriori kritizovat s odvoláním na tvrzení, že andělé vůbec neexistují, nebo že sice existují, ale nemluví s lidmi, nebo že sice existují a s lidmi mluví, že však přitom nevyužívají prostředků moderní techniky apod.

noznačnosti (což pak zase ztěžuje porozumění smyslu náboženských vět).¹⁹

Ke všem otázkám, jichž se ve své knize Trillhaas dotýká, přistupuje s přesvědčením, že „křesťanská víra chce žít v kompetencích rozumu“, že teologie (která se ostatně nemůže vyhnout tlaku vědy, filozofie náboženství apod.), má zájem o „kontrolu svých pojmů“ a o vlastní vědeckost.²⁰ Pro všechny vyšší náboženství je otázka pravdy aktuální i proto, že nemohou obejít „otázku pravdy jiných náboženství“.

V úvahách o vztahu náboženství a vědy (filozofie) se dnes většina teologů snaží najít formulace, které by vylučovaly vzájemnou rivalitu náboženského a vědeckého poznání. Protože však náboženství je z tohoto světa, tj. vzniklo a vyvíjelo se jako určitý názor na svět, přírodu, společnost, člověka, nemohla se nikdy oblast nadpřirozena konstituovat bez vztahu k přirozenému; nadpřirozené tu figurovalo jako výkladový princip přirozeného. Jejich vztah lze různým způsobem problematizovat, zeslabovat, klást mezi ně více či méně nepřekročitelné hranice, avšak zcela ho popřít nelze; kdo by se o to pokusil, popřel by náboženství v samé jeho podstatě. Žádné náboženství se nemůže obejít bez výpovědí, které se týkají záležitostí, jež se staly i předmětem profánního poznání: Proto také vznikla teologie a proto také tato teologie, jak konstatuje i Trillhaas, jakmile chtěla odpovědně a s ohledem na vědeckou jasnost vyslovit svou víru, musela začít mluvit řečí soudobé filozofie. (Harnack: „Dogmatické křesťanství je dílem řeckého ducha na půdě evangelií.“) Jsou celé oblasti témat, ve kterých teologie filozofuje a filozofovat musí. A protože neexistuje filozofie, která by se netázala, co je pravda, dostává se tato otázka do teologie i odtud.

Soudobá teologie může dnes k těmto otázkám předložit hned celou škálu odpovědí – od tradičního tvrzení, že pravé náboženství podává spolu s pravou vědou a filozofií jednotný, vnitřní koherentní obraz reality (přirozené a nadpřirozené), až po radikální formulace o pouze quasi-kognitivní funkci náboženského jazyka. Všechna tato řešení se opírají o odpovídající filozofické základy: Může-li se první stanovisko odvolávat na tradiční filozofii tomistickou, pak druhá krajní koncepce se zase snaží využít logickopozitivistické kritiky metafyzických vět.²¹

Trillhaas patří tedy k autorům, kteří připouštějí, že i u náboženských vět-výroků má smysl ptát se na jejich pravdivostní hodnotu, i když tím

¹⁹ Např. v *Křesťanské revui* (1973, č. 3) Dalibor Zelenka konstatuje, že jeho malý průzkum, co si lidé představují pod pojmem věřit v boha, ukázal velkou nejednoznačnost pojmu Bůh. Autor píše: „Jsme ohroženi neustálým nedorozuměním, kdekoli začneme rozhovor o věcech víry...“ K podobným výsledkům, i když na „vyšší úrovni“, by vedlo i srovnání odborných teologických definic.

²⁰ Srov. *Religionsphilosophie*, str. 3.

²¹ O logický pozitivismus se opírá i Frederick Ferré v citované už knize *Basic Modern Philosophy of Religion*, když tvrdí, že věty náboženského jazyka zásadně stojí mimo otázku pravdy a nepravdy. Náboženskému (teistickému) jazyku přisuzuje vedle funkce emotivní a konativní pouze funkci quasi-kognitivní: hrubé antropomorfní predikáty základních obrazů teismu prý pouze „symbolizují naše nejhlubší postoje, způsoby nazírání“ (str. 367). Také Ferré musí ovšem nakonec mluvit alespoň o „schopnosti teismu zahrnovat zkušenosti všeho druhu“. Wim A. de Pater píše zase o „odlišné, teologické logice řeči“ (srov. *Theologische Sprachlogik*, str. 11).

rozumí vlastně pouze otázku, zda „nejsou v hrubém rozporu s našimi zkušenostmi a znalostmi o světě“. — Trillhaas myslí především na věty vypočítavé o určitém pojetí smyslu veškerého bytí, lidského života, o dobru a zlu atp. V této souvislosti ovšem právem připomíná, že by nemělo valný smysl hodnotit věty typu „lidský život je řízen bohem“ jen „objektivně“, bez ohledu na to, co takové přesvědčení „dělá“ se samotnými věřícími.

Domníváme se, že všechny věty, které lze podle našeho výše zmíněného kritéria označit za „náboženské“, jsou nepravdivé, protože tak či onak kladou resp. předpokládají reálnou existenci nadpřirozeného. Nepravdivost věty typu „Bůh je všemohoucí“ je přitom dána nepravdivostí její presupozice, tj. existenčního soudu „Bůh reálně existuje“; jde tu o období Russellova příkladu s „holohlavým králem současné Francie“. Větu „Bůh je všemohoucí“ lze ovšem pochopit i jako kladení jednoho ze znaků pojmu „bůh“. Pak ovšem nejde o náboženskou větu, ale o nenáboženskou výpověď o náboženském termínu (pojmu), která může být pravdivá nebo nepravdivá. Nenáboženské věty s náboženským užitím mohou být „samy o sobě“ pravdivé nebo nepravdivé, v každém případě budou však nepravdivé náboženské věty, které budou plnit funkci jejich argumentů. Věty typu „Věřím, že . . .“ (pokud tu nejde o součást modlitby, předpokládající oslovení boha) jsou výpověďmi o vztahu mluvčího k určitému tvrzení, a proto je jejich pravdivostní hodnota závislá na skutečné povaze uvažovaného vztahu.²²

Obraznost a přiměřenost náboženského jazyka. G. van der Leeuw, známý fenomenolog náboženství (také Trillhaas se na něho často odvolává), v jednom ze svých spisů napsal, že teologie, když mluví o bohu a o vztahu člověka k bohu, užívá nikoli abstraktních pojmů, ale „obrazů“.²³ Podobně by dnes každého, kdy by chtěl uvažovat o pravdivostní hodnotě výroků Genesis, většina teologů poučila, že ani „biblické pradějiny“ se nesmějí brát doslova. Alfred Läßle např. píše, že „základní teologický akord biblické zprávy o stvoření je chvalo zpěv na Boha-Stvořitele. Nechce nic dokazovat, ani podávat profánní, přírodovědecké poznatky“.²⁴ Trillhaas píše o obraznosti (Uneigentlichkeit) a přiměřenosti (Sachgemäßheit) náboženského jazyka zase především v souvislosti s mýty: „Mýtus je formou náboženského jazyka“; obrazným způsobem (s hrubým antropomorfizováním) vyjadřuje představy člověka o světě, životě atp.²⁵

Nejde nyní o to, zdali by s Leeuwem, Läßlem či Trillhaasem souhlasili všichni někdejší i současní náboženští myslitelé; odvolali jsme se na ně, abychom ilustrovali, o co jde v úvahách o obraznosti (a přiměřenosti) nábo-

²² Srov. Karel Michňák: *Ke kritice antropologismu ve filozofii a teologii*, Praha 1969, str. 205. Některé části Michňákova výkladu vytvářejí dobré základy i pro studium jazyka soudobé teologie.

²³ G. van der Leeuw: *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, str. 119.

²⁴ A. Läßle: *Úvod do Starého zákona*, Praha 1972, str. 31–32. Läßleho kniha, která má sloužit především jako pomůcka pro kněze, podává výborný přehled jak o starších čteních textů Starého zákona, tak o jejich nejnovějších interpretacích. Autor přitom věnuje hodně pozornosti i jazyku starozákonní literatury.

²⁵ Trillhaas věnuje problematice mýtů dost pozornosti (srov. str. 244–260); dotýká se zde i otázky „nevyhnutelnosti mýtů“, dnešní podoby „předkritického“ vědomí, motivace neutuchajícího zájmu o mýty aj.

ženského jazyka. Ukazuje se už, že o těchto kategoriích lze mluvit buď v souvislosti s některými „formami“ náboženského jazyka (např. mýty), nebo v souvislosti s náboženským jazykem vůbec.

Läpple např. ukazuje, jak k mýtu může přistupovat moderní teologie. Teolog jistě přihlíží k výsledkům vědeckého bádání o mýtech, zároveň se však snaží interpretovat mýtus (o který má v daném případě zájem) tak, aby mu zachoval jistou platnost i v soudobém náboženském myšlení. Tak postupoval i Bultmann při realizaci svého programu demytologizace Nového zákona; byl to pokus o novou metodu exegeze, o existenciální, antropologickou interpretaci „slova božího“.²⁶ Mýtus, jak také říká Trillhaas, tu zůstává zachován, mýtické není eliminováno, je jen interpretováno: obrazné je přeloženo do pojmového, logického; jádro mýtu, jeho myšlenka, se může stát předmětem hodnotových analýz, odborného hodnocení.²⁷

Poznání, že o bohu není snadné mluvit, se v náboženském vědomí objevilo už dávno, a proto dlouhou tradici mají i úvahy o tom, zda prostředky našeho jazyka jsou přiměřené k tomu, aby se jimi vypovídalo o náboženských předmětech. Tento problém přiměřenosti náboženského jazyka se ovšem radikalizuje s procesem narůstající problematizace náboženství vůbec. Narůstající váha vědeckého a filozofického vědění jednak zpochybňuje platnost dosavadních náboženských představ, jednak vede k jistým reakcím v náboženském myšlení samém. Sem patří pak i úvahy o povaze náboženského poznání, o obraznosti a přiměřenosti náboženského jazyka. Ortodoxní trvání na tom, co bylo jednou řečeno (kdy se vše chápe v „původním“ slova smyslu, kdy např. „den“ biblických pradějin zůstává jen a jen „dnem“ našeho kalendáře), a koncepce „negativní teologie“, se ukazují pouze jako krajní členy řady odpovědí na tyto otázky.

V zásadě tu jde ovšem nikoli o problém náboženského jazyka, ale o problém náboženského poznání. Míra nedůvěry v možnosti náboženského jazyka je závislá na míře důvěry v možnosti adekvátního poznání náboženských předmětů. Proto zkoumat tuto stránku náboženského jazyka znamená fakticky sledovat všechny ty peripetie teologického myšlení od jeho počátků až po koncepcí nejsoučasnější.

Viděli jsme, jaké požadavky Trillhaas kladl na tzv. sekundární náboženskou řeč. Představil se nám jako autor, který stále věří v možnosti náboženského poznání: uvažoval o smyslu, pravdivosti náboženských vět, o vnitřní koherenci náboženské teorie atp. Ale i pro něho je bůh bohem a člověk člověkem, a proto se nakonec domnívá, že „bůh stejně tak vchází do různých svých obrazů i pojmů, jako jim zůstává vzdálen, je stejně tak neviditelný, jako se manifestuje, je v masce osobnosti, stejně jako je roz-

²⁶ U nábožensky orientovaných autorů píšících o náboženském poznání se často objevuje i tvrzení, že nutnou podmínkou studia náboženských předmětů je, aby sám badatel byl věřícím člověkem. Takové stanovisko se pak někdy aplikuje i na sociologické výzkumy religiozity. Z marxistického hlediska s takovými názory polemizuje např. E d u a r d C i u p a k v článku *Sporné problémy v sociologii religii*, *Człowiek i Swiatopoglad* 1973, č. 7.

²⁷ Mýty jsou předmětem zájmu nejen historiků, literárních historiků, ale i filozofů. Řada mýtů se stala východiskem k filozofickým úvahám, které často dobře vystižily, že mýtus není jen jakési „vyprávění“, ale že je výrazem určitých životních zkušeností, znalostí, přání někdejších jeho tvůrců.

ptýlen v pluralu Elohim...²⁸ Dialektika těchto výpovědí předznamenává svým způsobem kapitolu o náboženském mlčení.²⁹

RELIGION UND SPRACHE

In den letzten Jahren haben sich viele Verfasser mit der religiösen Sprache, resp. mit dem Verhältnis von Religion und Sprache beschäftigt. Der Autor des obigen Aufsatzes berührt die Fragen, welche W. Trillhaas in seinem Buch *Religionsphilosophie* (1972) behandelt: Religion und Sprache, Primärsprache und Sekundärsprache, religiöse Sprache als Handlung (religiöse Performative), Sachgemäßheit der religiösen Sprache, religiöse Sätze, Sinn und Wahrhaftigkeit der religiösen Sätze. Der Autor faßt den religiösen Satz als Aussage über religiöse (übernatürliche) Gegenstände auf, wobei die notwendige Bedingung der Wahrhaftigkeit des Satzes die objektive Existenz des Übernatürlichen ist. (Von den Sätzen, welche Fragen, Bitten u. ähnl. zum Ausdruck bringen, sind solche religiöse, die religiöse Sätze-Aussagen als Präsuppositionen haben.) Er unterscheidet dabei die religiöse und unreligiöse Anwendung des religiösen und unreligiösen Satzes.

²⁸ Trillhaas si ovšem všimá i skutečnosti, že k prostoru hry náboženského jazyka patří i mimojazykové výrazy. Oblast takového zkoumání je velmi široká; patří sem nejen teplý či studený tón řeči, ale i nejrůznější gesta, symboly, dále i tanec, hudba, projevy výtvarného umění. Trillhaas, který klade otázku hermeneutiky takových výrazů, zkoumá možnost jejich interpretace v diskurzivní řeči (ať už profánní, či náboženské). Podrobněji si v této souvislosti všimá funkce umění ve službách náboženství, např. při tvorbě „náboženského prostoru“.

²⁹ Úvahy o „náboženském mlčení“ patří k častým tématům náboženských filozofů i teologů, a proto bychom se k nim chtěli vrátit na jiném místě.