

Gabriel, Jiří

Náboženská řeč a podstata náboženství

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1977-1978, vol. 26-27, iss. B24-25, pp. [59]-65

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107392>

Access Date: 17. 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.

J IŘ Í G A B R I E L

NÁBOŽENSKÁ ŘEČ A PODSTATA NÁBOŽENSTVÍ

V článku *Náboženství a jazyk*¹ jsem se pokusil charakterizovat povahu otázek, které bývají předmětem zájmu autorů pišících o náboženském jazyku (řeči). Na tomto místě chci na několika příkladech ukázat, jak úvahy o náboženském jazyku (jako ostatně úvahy o kterékoli stránce náboženství) souvisejí vždy s přijetím určité hypotézy o podstatě náboženství.

V prosinci 1930 hovořil ve Vídni Ludwig Wittgenstein s Moritzem Schlickem a Friedrichem Waismannem o etice; Wittgenstein připravoval na toto téma přednášku, kterou pak přednesl v Cambridgi. Při této příležitosti se diskuse dostala k problému náboženství a tu zase i k otázce, zda „mluvení je podstatou náboženství“. Wittgenstein tehdy řekl: „Dovedu si docela dobře představit náboženství bez jakýchkoli pouček, a tedy i náboženství, v němž se nemluví. Podstata náboženství nemá proto zřejmě nic společného s tím, že se mluví, nebo spíše, když se mluví, je to součást náboženského jednání.“²

Už sám citát napovídá, proč zde na prvním místě cituji právě Wittgensteina: Velmi výrazně formuluje naši otázku vztahu náboženské řeči a podstaty náboženství.³ Některé další Wittgensteinovy poznámky pak ukazují, že jeho „náboženství bez pouček“ (a bez mluvení) souvisí s tendencí hledat podstatu náboženství v oblasti samotných lidských citů a zážitků: „Úžas nad tím, že existuje svět, je podle mého mínění totéž, co míní lidé, když říkají, že Bůh stvořil svět.“ Podobně Wittgenstein píše o „pocitu absolutního bezpečí, v němž mám chuť říci, že jsem v bezpečí, ať se stane cokoli“.⁴

Od úvahy o náboženské řeči se zde rychle dostáváme k emocionalistické

¹ *Náboženství a jazyk*, SPFFBU B 21–22, s. 119 an. Zde jsem se také pokusil rozlišit náboženské a nenáboženské věty.

² Viz L. Wittgenstein: *Etika a Z Wittgensteinových rozhovorů s Waismannem a Schlickem*, Orientace 1969, č. 2, s. 36–46.

³ Literaturu zkoumající Wittgensteinův vztah k náboženství uvádí I. U. Dalferth v bibliografické příloze ke knize *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974, s. 293–295.

⁴ V *Traktátu logicko-filozofickém* Wittgenstein poznamenává, že „mystické není to, jak svět je, ale že je“ (6. 44).

teorii o podstatě náboženství: V řadě citů, které se kdysi (za jistých okolností) podílely na vzniku náboženských představ a jež dodnes (za okolností podstatně změněných) spoluvytvářejí příznivé podmínky pro jejich další existování a působení, vidí tato koncepce nejen jednu z příčin vzniku a trvání náboženství, ale i samu jeho podstatu; jednotlivá náboženství (náboženská vyznání) jsou pak jen historicky podmíněnými útvary, vyrůstajícími z tohoto citového základu.

Jestliže podstatou náboženství je sám lidský cit, např. onen Wittgensteinův údiv nad existencí světa („údiv tím větší, že si nedovedeme představit, že by svět neexistoval“), pak ovšem také věta vyjadřující tento cit („Existence světa mě udivuje“) musí být považována za větu náboženskou a její autor (mluvčí) za religiozního člověka. Avšak údiv nad existencí světa stejně jako „touha po zachování hodnot“, „pocit povinnosti“, „tlak nekonečna“ atp. nejsou neznámé ani lidem, kteří se sami za věřící nepokládají. Je tedy třeba buď odpovídajícím způsobem rozšířit rozsah pojmu náboženství,⁵ nebo přijmout stanovisko, podle kterého se např. člověk, jehož udivuje existence světa, stává homo religiosus teprve tehdy, když v tomto svém pocitu nalézá důvod pro souhlas s výrokem, že svět byl stvořen bohem.

Marxistická teorie spatřuje podstatu náboženství ve „fantastickém zrcadlení vnějších sil, které ovládají každodenní život lidí, v jejich hlavách, zrcadlení, v němž pozemské síly přijímají formu sil nadpozemských“ (B. Engels).⁶ Náboženské představy jako základní produkt tohoto zrcadlení jsou objektivovány v náboženských větách o nadpřirozeném a o jeho vztahu ke světu a člověku. Každé náboženství proto předpokládá, jak říkal Joachim Wach, alespoň minimum teorie; je už vedlejší, zda jde o poučky tradované ústně či písemně fixované a zda vytvářejí nějaký systém.

Na rozdíl od Wittgensteinova „náboženství bez mluvení“ (a bez pouček) zdůrazňujeme — jako podstatnou — teoretickou („naukovou“) stránku náboženství, tj. význam náboženských vět-pouček. To neznamená, že by se náboženství redukovalo na teorii o nadpřirozeném. Náboženství je vý-

⁵ Např. Jan Heller v článku *Homo religiosus?* (Křesťanská revue 1975, č. 3, s. 66 an.) chápe náboženství (přestože jinak vyslovuje skeptický názor na možnost definovat „obecný pojem náboženství“) jako každý pokus odpovědět na „Otázku“, tj. na „otázku bytí, života a smrti“, tedy i odpovědi „kryptoreligiozní“ a „parareligiozní“. Proto se mu rovněž náboženskost (religiositas) jeví jako „trvalá dimenze lidství a vlastní důvod vznikání nových náboženství“.

⁶ Z Engelsovy definice je zřejmé, že marxistická religionistika se nezřídka ůsilí o definici (obecného) pojmu náboženství. To je třeba konstatovat vzhledem k tomu, že někteří autoři hájí názor, že termín „náboženství“ činí nepřekonatelné potíže, má-li se jím označit „náboženství obecné“. Podle J. Hellera (viz předcházející poznámku) je výraz náboženství nutno „vyhradit pro označení konkrétního historického útvaru či systému ... O náboženství je tedy nutno mluvit vždy v plurálu“ (s. 68). Autor má ovšem pravdu, že každé konkrétní náboženství (staroegyptské či řecké, buddhismus či islám) je „odpovědí vždy ve zcela určitých konkrétních historických podmínkách“. Na druhé straně je však třeba vzít v úvahu, že kdyby jednotlivé náboženské systémy neměly nic společného, nemělo by smysl označovat je právě jako náboženské. Dějiny náboženství (Religionsgeschichte) jsou jak dějinami jednotlivých náboženských útvarů, tak dějinami náboženství jako jedné z forem společenského vědomí lidí.

sledkem úsilí lidí vymanit se z každodenního tlaku „pozemských sil“; proto se také v náboženské řeči tak často objevují a mají důležitou úlohu performativní věty, normy, prosby. Z tohoto hlediska posuzováno Wittgenstein právem poznamenává, že „když se (nábožensky) mluví, jde o součást náboženského jednání“. Věřící mluví především k bohu, vyznávají, čím pro ně bůh je, modlí se, kají se ze svých hříchů atp.⁷ Náboženství je proto také skutečně živé jen potud, pokud existují lidé, kteří náboženské poučky (náboženskou teorii) chápou jako návod k vlastnímu jednání, a to jak v oblasti náboženského kultu, tak v oblasti bezprostředně nenáboženské (profánní).

*Náboženské věty-výroky o nadpřirozeném, o jeho existenci a vztahu ke světu a člověku jsou však presupozicemi všech náboženských norem, performativů, proseb, východiskem a zdůvodněním každého náboženského jednání.*⁸ Jestliže náboženskou morálku zbavíme této základny, pozbývají její normy náboženského charakteru, případně ztrácejí jakýkoli smysl. Podobně každá kultovní praxe implikuje jisté pozorumění nadpřirozenému; např. prosba „Bože, pomoz!“ (jde-li doopravdy o zvolání věřícího člověka) předpokládá souhlas s výroky „Existuje bůh“ a „Bůh může lidem pomáhat“. Každá analýza projevů náboženského vědomí by proto měla začínat, resp. končit u těchto vět-pouček.⁹

⁷ Srov. např. Richard Schaeffler: *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg-München 1973, zvl. kapitulu Das Selbstverständnis der religiösen Rede vom Heiligen, Roztřídění slov adresovaných bohu podal Friedrich Heiler v knize *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, v kapitole Das heilige Wort.

⁸ S. B. Braito začíná svou knihu *Podstata křesťanství*, Praha 1947, slovy: „Ostrými tahy kreslí svatý Augustin celou podstatu křesťanství: Ježíš Kristus, Syn Boží, se stal synem lidským, aby se syn lidský mohl stát synem Božím. Proto přišel Ježíš na zem...“ (s. 9).

⁹ S jistým přehlížením role kategorie nadpřirozeného v úvahách o náboženství se v poslední době setkáváme ještě v jedné souvislosti: Soudobá teologie věnuje velkou pozornost společnosti a jejím starostem; názorně to dokládají např. pokusy o teologii revoluce, osvobození, kultury atp. To vede někdy k domněnce, že v náboženském (teologickém) myšlení ustupují tradiční otázky dogmatiky do pozadí a že základní význam se přisuzuje problematice sociální, etické, politické.

Tento zájem teologie o pozemský život člověka není však jev nový, ani – z hlediska teologie samé – nepřirozený; v rámci teologie lze ho argumentovat jak nábožensky, tak filozoficky. Např. E. Schillebeeckx v úvaze *Nový obraz Boha a sekularizace* (Křesťanství dnes, Praha 1969, s. 125 an.) píše: „Dnešní proměnu křesťanských církví, jež se skutečně zasazují o velké problémy světa z péče o člověka, nazývají mnozí sekularizací, ačkoliv jde vlastně o návrat k nejautentičtějšímu jádru náboženské víry v Boha.“ Základním východiskem tzv. černé teologie je zase přesvědčení, že „obsahem křesťanského evangelia je osvobození; žádá řeč o bohu, která nebere vážně Boží spravedlnost, zjevující se v osvobození slabých a pošlapaných, není řečí křesťanskou“ (James H. Cone: *Černá teologie*, Křesťanská revue 1975, č. 3–4, s. 60). Novodobá filozofie pak teologii ujišťuje, že mluvit o bohu znamená mluvit vždy zároveň o člověku. V tomto duchu F. Gogarten v souvislosti s I. dílem Barthovy Církevní dogmatiky poznamenal, že člověka nelze sice pochopit bez porozumění bohu, že však „ani Boha nelze pochopit bez porozumění člověku“.

V teologickém myšlení se nemůže neprojevit, že jeho představitelé jsou nakonec vždy mluvčími nějaké církve a že církve zase, ať už o sobě říkají cokoli, jsou organizacemi z tohoto světa. Při všem zájmu o společenskou problematiku se však teologie nevzdává, a pokud chce zůstat teologií ani vzdát nemůže, svého nejzákladnějšího úkolu: říkat lidem, že existuje bůh. (Proto např. Friedrich Mildenberger

S odvoláním na Wittgensteinovu poznámku o tom, „co míní lidé, když říkají, že...“, budeme nyní náš problém formulovat jako otázku: O čem vlastně vypovídají věty, jež jsme tu charakterizovali jako presupozice veškeré náboženské řeči?

Už z citované Engelsovy definice je zřejmé, že marxistická filozofie náboženství neuznává objektivní existenci žádných nadpřirozených entit. Výraz „bůh“ je tu chápán nikoli jako jméno nějaké nadpřirozené bytosti, stvořitele světa atp., ale jako termín spojený s individuální deskripcí, jako jméno konceptu (pojmu) nejvyšší bytosti, stvořitele světa atp., konceptu, který ovšem v aktuálním světě nemá žádného nositele: Být nejvyšší bytostí, stvořitelem světa atp. jsou vlastnosti, jež v tomto světě nemá žádné individuum.¹⁰ Proto také náboženské věty o bohu (např. „Bůh je stvořitelem světa, „Bůh je milosrdný“ atd.) jsou zase jmény propozic, které v aktuálním světě nemají hodnotu (ve větě „Bůh je stvořitelem světa“ trpí stejným nedostatkem jako koncept boha i koncept stvořitele světa).¹¹ Náboženské myšlení (a s ním i náboženská řeč) zůstává proto fakticky uzavřeno ve světě svých vlastních konstrukcí. Jakmile teologie začne směřovat ve svých úvahách a interpretacích náboženských kategorií k realitě, kterou tyto její kategorie skutečně — zkršeně — odrážejí, hrozí jí brzy nebezpečí, že popře sebe samu jako teologii.

Věřící mají ovšem za to, že koncepty boha, stvořitele světa, duše atd. mají v aktuálním světě své nositele (v případě „boha“ a „stvořitele světa“ nositele téhož). V souladu s tím pak předpokládají, že náboženské věty vypovídající o bohu, duši atp. vyjadřují myšlenky, jež v podstatě adekvátně odrážejí skutečnost, tj. objektivně existující nadpřirozenou vrstvu reality.

Tento předpoklad běžného („prostého“) náboženského vědomí v základních obrysech přijímá i teologie; ve své racionalizované podobě se snaží předpokládanou pravdivost náboženských vět (a tím i oprávněnost víry samé) argumentovat filozoficko-teologickými úvahami o povaze bytí, světa a člověka.

V poněkud oslabenější podobě se tato koncepce ozývá v pokusech vložit náboženství jako určitý návod k interpretaci světa. Např. podle Johna

v knize *Theorie der Theologie*, Stuttgart 1972, v polemice s tendencí oddělovat v křesťanské teorii etiku od dogmatiky píše: „Etika stejně jako dogmatika stojí před stejnými problémy, jen o nich jednájí z různých aspektů.“ (S. 111.)

¹⁰ Výrazu „bůh“ se ovšem v tradičním křesťanském myšlení užívá nejčastěji jako vlastního jména jediného boha; teprve na druhém místě se mu připisuje funkce jména třídy bohů (např. „pohanští bohové“). — V současné teologické literatuře je „problém božího jména“ chápán především jako otázka, zda boží jméno neodhaluje alespoň něco z tajemství jeho nositele (chápe se tedy jako popisný název). Přesněji řečeno, jde o otázku, co boží jméno vypovídá o tom, jak někdejší věřící, tvůrci tohoto jména, rozuměli svému bohu. Např. Jan Miřejovský v úvaze *Tajemství božího jména* (v knize *Víra bez důkazů*, Praha 1971) v souvislosti s možnými překlady hebrejského „Jahve“ uvažuje o tom, zda by právě tu nemohl být nalezen „klíč k biblické řeči o Bohu“.

¹¹ V souladu s Russellovým příkladem „holohlavého krále současné Francie“ měli bychom náboženským větám o nadpřirozeném („Bůh je stvořitelem světa“, „V očistci nesmrtelné lidské duše odčiňují naše hříchy“) upřít jakoukoli pravdivostní hodnotu. Za pravdivé, resp. nepravdivé je můžeme považovat jen tehdy, když je interpretujeme jako výpovědi o obsahu náboženské víry, např. ve smyslu „Křesťané věří, že...“

Wisdoma, autora dnes už populární studie *Goods* z roku 1945, náboženské věty, podobně jako tvrzení jiných světonázorových modelů, poukazují sice na některá fakta, nelze je prý však v pravém slova smyslu pokládat ani za empirické hypotézy, ani za logické důsledky z nějakých jiných vět. Náboženství je jen jedním z možných pokusů o porozumění světu. Jako každý interpretační model vede člověka i k jistým hodnotovým postojům, a proto také jeho vlastní význam a cena nemohou být vyjádřeny jen pomocí verifikačního principu.¹²

Ve svém celku si ovšem teologie hned od svých počátků dobře uvědomovala obtíže spojené s poznáváním nadpřirozeného; svědčí o tom např. vznik negativní teologie, mystika i stále se ozývající myšlenka o skrytém bohu (*Deus absconditus*) a o božím slově jako jediné cestě k jeho poznání.¹³

Tyto noetické sebereflexe teologie (která tu zastupuje náboženské poznání vůbec) vedou opět, jak to dokládají už prastaré poznámky o tzv. glosolalii, i k úvahám o teologické a vůbec náboženské řeči.¹⁴ V novodobé teologii je svým způsobem předpokládá např. Bultmannův program demytologizace, který musí vyložit, jak se o „mimosvětském“ (o boží podstatě) může mluvit „světsky“ (tj. „nevlastně“, jak by řekl Heidegger), stejně jako Barthovo přesvědčení, že boha lze poznat jen tam, kde se bůh obrací k člověku, kde ho oslovuje, tj. v Písmu. Dějiny křesťanské teologie se tak stávají dějinami zápasů o lidské porozumění božímu slovu.¹⁵

Mimořádnost předmětu teologického zájmu má podmiňovat specifické rysy náboženské řeči. Celá řada prací vyzdvihuje v této souvislosti zejména její symboličnost: Symbolické vyjadřování obsahu náboženské víry

¹² Německý překlad *Wisdomovy* stati (*Götter*) přináší sborník příspěvků představitelů anglické analytické filozofie a teologie *Sprachlogik des Glaubens* (viz pozn. 3). — Svě pojetí náboženství *Wisdom* ilustruje i několika přírovnáními. Čteme mezi nimi i dnes už populární podobenství o zahradě a tajemném zahradníkově, konstruované na tomto základě: Po delší době přicházejí dva muži do známé zahrady. Pozorují stejné věci, nicméně jeden z nich na základě některých zjištění předpokládá, že nějaký zahradník (i když ho nikdo nikdy neviděl) o zahradu přece jenom pečoval, kdežto druhý takovou možnost odmítá. V této souvislosti stojí za zmínku, že se v diskusích o verifikovatelnosti (falzifikovatelnosti) náboženských vět objevila i úvaha o tzv. eschatologické verifikaci: rozhodnutí o pravdivosti těchto vět přinese až případná „posmrtná zkušenost“ (srov. J. Hick: *Theology and Verification*, in *Sprachlogik des Glaubens*).

¹³ Fr. *Mildenberger* v citované už práci vymezuje teologii jako „nauku o božím slově a božím jednání“ s tím, že pramenem k jejich poznání je samo toto „boží slovo“.

¹⁴ Protože se v teologických úvahách spolu s důrazem na význam a moc slova (jak se s tím běžně setkáváme v tradičním náboženském názoru) objevují i skeptické soudy o možnosti zachytit ve slovech něco z tajemství božího bytí, uzavírají někteří badatelé analýzu náboženské řeči výkladem forem tzv. *náboženského mlčení*. Např. Fr. *Heiler* v citované knize *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* rozlišuje mlčení kultovně kouzelnické, kultovně religiózní, asketické, prosebné, teologické a metafyzické (srov. s. 334 a n.). V některých ohledech *Heiler* navazuje na práci G. *Menschinga* *Das heilige Schweigen* (1926).

¹⁵ „Křesťanovo ‚věřím‘ se liší od filozofova ‚rozum mi dává důvody a důkazy‘. Filozof se totiž pokouší dopátrat Boha sám. Křesťan s tímhle nepočítá. Nečeká, že by mohl Boha vlastním poznáním objevit a pak se jej svým myšlením zmocnit... Křesťanova víra... není ničím jiným než odpovědí na Boží oslovení...“ (Jan *Miřejovský*: *Víra bez důkazů*, s. 18).

se někdy dokonce pokládá za jediný způsob, jak otevřít jednak „jinak nepřístupnou vrstvu reality“, jednak „duši, vnitřní život člověka“.¹⁶ V podstatě jde o upozornění, že tradiční náboženské výpovědi („pravdy“) potřebují kvalifikovanou teologickou interpretaci, tj. že mnohým termínům těchto vět a větám samým nesmíme rozumět „běžným“ způsobem, ale chápat je jako prvky zvláštní „jazykové hry“.¹⁷

S takovým přístupem k náboženskému myšlení a mluvení dospívá teologie někdy k závěrům zcela netradičním. Svědčí o tom např. dnes už historické Tillichovo přemístění boha z „tam venku“ do „nekonečné a nevyčerpatelné hlubiny všeho bytí“, přemístění, jež současně transcendentního boha (nejvyšší bytost) přeměňuje (má-li pravdu J. A. T. Robinson¹⁸) na Lásku jako základ naší bytosti. V některých pokusech o nové porozumění křesťanské zvěsti, pokusech usilujících (s odvoláním na Feuerbacha, Nietzscheho, stejně jako na Juliana Huxleyho aj.) o překonání dosavadního teismu, tj. víry v boha jako nadpřirozenou bytost, nejvyšší osobu, teologie jako by se sama programově převáděla na antropologii, resp. etiku: Výroky o bohu už nejsou „popisem nejvyšší bytosti“, nýbrž analýzou „hlubin osobních vztahů – nebo spíše analýzou hlubin veškeré zkušenosti interpretované láskou“.

S větší otevřeností než teologové formulují tento posun v pojetí (křesťanského) náboženství někteří filozofové. Např. podle R. B. Braithwaita¹⁹ je řeč náboženství – s ohledem na princip, podle něhož význam každé věty je dán způsobem jejího užití – ve skutečnosti řečí etiky: Říkáme-li, např. že „bůh je láska (agape)“, promlouváme fakticky o svém úmyslu agapeisticky žít, tj. jednat v souladu s přesvědčením, že láska je nejvyšší hodnotou. Od čistě etických vět se tyto náboženské věty liší pouze tím, že jsou spojovány s určitými dějinami, jež mají ilustrovat jejich význam. (Braithwaite užívá výrazu „dějiny“, přestože by bylo na místě, jak sám poznamenává, mluvit spíše o legendách, alegoriích atp.).

Nechme tu stranou otázku, do jaké míry si ty či ony novodobé teologické formulace ponechávají otevřenou možnost, aby se „překonané“ představy v případě potřeby mohly vrátit zpátky na svá místa, i když třeba v novém slovním obalu.²⁰ (Kritická teologie nemůže totiž přehlížet práce

¹⁶ Luděk Brož: *Evangelium dnes*, Praha 1974, s. 88. V kapitole *Symbole, kultura a mýtotopeické myšlení* autor shrnuje výsledky „současné debaty o symbolu“.

¹⁷ Při takových výkladech o povaze náboženské řeči se jednotliví autoři ubírají mnohdy různými cestami a docházejí různě daleko. Např. Wim a De Pater v I. kapitole (Smysluplné a nesmyslné mluvení o Bohu) knihy *Theologische Sprachlogik* (München 1971) se od tvrzení, že „o Bohu mluvíme zjevně v určité souvislosti, a to jazykem, který se odlišuje od jazyka, jímž popisujeme stoly a židle a jímž předvídáme počasí“ (s. 11), dostává k úvahám o specifických vlastnostech („odlišnosti“) teologické logiky: „Teistická řeč je specifickým druhem řeči, má tedy svou vlastní (neformální) logiku...“ (s. 19). Poznamenejme ještě, že De Pater si vypomáhá Ramseyovým termínem „disclosures“, který překládá výrazem „Erschließung“ (zavěšení): „Smysl metafyzicko-teologických vět nebude nikdy správně pochopen, nebude-li se oprat o nějaké „disclosurální situace““ (s. 14).

¹⁸ Richard B. Braithwaite: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (1955); německý překlad v *Sprachlogik des Glaubens*, s. 187–189.

¹⁹ J. A. Robinson: *Čestně o Bohu*, Praha 1969, s. 45.

²⁰ Např. J. A. T. Robinson, který charakterizuje zmíněné Braithwaiteovo stanovisko jako „humanistické náboženství lásky“, uvažuje o rozdílu mezi (Braithwai-

autorů, kteří analyzovali logické souvislosti různých druhů náboženských vět.) Jestliže se tu však tradičních náboženských výrazů užívá skutečně jen proto, aby se s jejich pomocí např. zdůraznil význam „nejzazší otázky o smyslu lidské existence“ (tj. význam samotné otázky, nikoli určité odpovědi na ni), pak řekneme-li, že křesťanství se tu mění v náboženství bez boha, užíváme i výrazu „náboženství“ jen z jakési setrvačnosti.²¹ V každém případě zůstane jedním ze základních problémů této nové „křesťanské antropologie“, resp. etiky, otázka jejich ontologického zakotvení a zdůvodnění.²²

DIE RELIGIONSSPRACHE UND DAS WESEN DER RELIGION

In diesem Beitrag versucht der Autor darauf hinzuweisen, daß jede Analyse der Religionsprache eine gewisse Konzeption des Wesens der Religion notwendig voraussetzt. Seiner Meinung nach sind die Aussagen über die Existenz der Übernatürlichkeit Presuppositionen aller Religionssätze (der Bitten, der Performativen u. a.). In diesem Sinne polemisiert der Autor auch mit den Versuchen einiger Philosophen und Theologen, den Begriffsumfang der Religion derartig zu erweitern, daß schließlich jede Form der Weltanschauung hierher eingeordnet werden könnte.

teovým) „Láska je bůh“ a (křesťanským) „Bůh je láska“. (Srov. *Čestně o Bohu*, s. 74 a 124.)

²¹ Proti naznačeným proměnám v chápání obsahu křesťanství (výkladu bible, tradice atp.) nelze „zvenku“ samozřejmě nic namítat: teologie je záležitostí teologů samých, případně ještě náboženské obce, k níž se teologové obracejí.

²² Na potřebu křesťanské ontologie ukazuje např. Caran d'Ache v poznámce *Proč křesťanská ontologie* (Křesťanská revue 1973, č. 3, s. 4): „Teolog se při své práci neobejde bez pojmů, jejichž domovinou je především ontologie... Pokud bohoslovec nepromýšlí obsah, význam a smysl těchto pojmů, lehce se stane jejich obětí a pak sám neví, v jakém smyslu je používá.“