

Oponentský posudek disertační práce Mgr. Pavla Moskaly „Řeč a skutečnost v teologickém diskursu. O setkávání a míjení se teologické řeči se skutečností. Příspěvek k teologické apologii“

Práce si klade za cíl poukázat na slabiny deskriptivně-objektivistického pojetí teologického (a náboženského) jazyka a současně formulovat alternativní pojetí, v němž budou zohledněna specifika teologického jazyka a teologické skutečnosti. Přitom má být zodpovězena otázka, jak „teologická řeč otvírá teologickou skutečnost“. Děje se tak ve dvou krocích, které se k sobě vztahují jako diagnóza k terapii. Zatímco v prvním kroku (kapitoly 1.-3.) se diagnostikují neduhy deskriptivně-objektivistického pojetí teologického jazyka, ve druhém kroku (kapitoly 4.-6.) je navržena a provedena terapie, jež má ony nedostatky odstranit.

V 1. kapitole je představena hlavní teze práce a současně je nastíněn postup argumentace. Kromě toho je zde naznačen také širší rámec, v němž jsou rozvíjeny úvahy o teologickém jazyce a skutečnosti. Je vymezen otázkou po smyslu teologie jako akademické disciplíny: Lze na teologický diskurs uplatňovat stejná kritéria racionality jako na jakýkoli jiný vědecký diskurs? A lze teologickou řeč nějak legitimizovat před akademickou obcí a laickou veřejností? (s. 14). Potřeba legitimizace či dokonce apologie je pocíťována ze dvou důvodů. První důvod je dán historickou konstelací. Za posledních čtyři sta let teologie ztratila své výlučné postavení mezi ostatními vědami. Druhý důvod je systematické povahy. Teologie přichází s „absolutistickým“ nárokem. To znamená, že její výpovědi zahrnují nárok na absolutní platnost. Tento „absolutistický“ nárok je důsledkem snahy „vykládat svět s předsudkem Boha“ (s. 16). Předkládaná práce chce obhájit legitimnost teologické řeči a potažmo teologie jako vědy. Lze ji proto číst jako „příspěvek k teologické apologii“, jak ostatně zní jeden z jejích podtitulů. Hlavní tezi práce tak můžeme shrnout v tvrzení, že teologická skutečnost může být tematizována pouze v teologické řeči, která není popisná, ale metaforická, a proto na ni nelze uplatňovat stejná kritéria, která se uplatňují na řeč o empirických faktech.

Tato teze je zdůvodněna v řadě dílčích úvah a exkurzů, které dohromady tvoří celkový argument. Východiskem je schéma, které je představeno ve 2. kapitole. Jedná se o schéma tří vývojových fází jazyka, resp. tří modů užití jazyka při tematizaci skutečnosti: hieroglyfického (poetického), hieratického (analogického) a deskriptivního modu. V souvislosti s tímto schématem autor tvrdí dvě věci: Za prvé říká, že „teologie je bytostně svázána s druhou, tedy analogickou jazykovou fází“ a že se lze jen stěží „analogického jazyka v teologii vzdát a přejít k jazyku deskriptivnímu, jehož ideálem je technický jazyk“ (s. 22). Je tomu tak z toho důvodu, že analogický modus je zdrojem většiny centrálních teologických pojmů, jako je Slovo, zjevení, spasení apod. Za druhé říká, že v současné vědě zcela převládá deskriptivní modus. S ohledem na tyto dva body se nabízí otázka, jak může teologická a náboženská řeč něco sdělovat, aniž by se to muselo dít v deskriptivně-objektivistickém řečovém modu. Mohlo by se totiž na první pohled zdát, že teologická a náboženská řeč tematizují skutečnost, která je v horším případě iluzorní a v lepším případě intersubjektivně nevykazatelná. Vzhledem k této případné pochybnosti chce autor obnovit „symbolické myšlení a analogický jazyk v jeho vícedimenzionalitě“ (s. 23). Domnívá se přitom, že teologická řeč nemůže být ani čistě deskriptivistická, ani čistě poetická, nýbrž musí zahrnovat metaforický, analogický a ironický moment, díky čemuž může tematizovat aspekty skutečnosti, které zůstávají nezohledněny v teoriích a přístupech, které nekriticky akceptují deskriptivně-objektivistické pojetí jazyka.

Potřebnost formulace alternativy vůči tomuto pojetí přímo plyne ze specifičnosti teologických a náboženských výpovědí. Jsou to výpovědi, které obsahují svědectví o teologické skutečnosti, a tedy i o situaci člověka tváří v tvář této skutečnosti. Toto svědectví není nikdy nezúčastněné, ale vždy se člověka niterně dotýká. Lze dokonce říci, že ony výpovědi spoluurčují skutečnost, kterou tematizují, neboť se jedná o skutečnost, která se člověka bytostně dotýká. Omezíme-li se na teologickou řeč, lze říci, že „[teolog] ve své výpovědi skutečnost vždy znovu vytváří“ a nepopisuje, jak věci jsou (s. 24). Úlohou teologa je podle autora nabídnout ucelenou vizi, která člověku umožní komplexně vidět skutečnost a svoji vlastní situaci tváří v tvář této skutečnosti. Tento pohled jej má pobídnout, aby svůj

život nadále přetvářel s ohledem na onu komplexní vizi. Je ovšem třeba zdůraznit, že tyto vize samy jsou formulovány vždy jen z partikulární, omezené perspektivy a ve specifické situaci. Ten, kdo pronáší teologické výpovědi, je na tom tedy stejně jako ten, kdo pronáší náboženské výpovědi. Je pro něj příznačné, že si uvědomuje svoji konečnost a zároveň svou konečnost překračuje a vznáší ve svých výpovědích a činech nárok na celkovost.

Značná část 2. kapitoly detailně sleduje, jak se formovaly dvě protichůdné tradice: (I) deskriptivně-objektivistická myšlenková tradice od Dunse Scota a Ockhama, přes britský empirismus (Bacon, Hobbes, Locke) až po logický pozitivismus a raného Wittgensteina;¹ (II) interpretativně-subjektivistická myšlenková tradice od Vica, přes Herdera a Humboldta až po anglické a německé romantiky (autor naznačuje, že do této tradice patří i němečtí idealisté, byť stručně zmiňuje jen Hegela). Jazyk byl v prvně zmiňované tradici pojímán jako nomenklatura, sloužící k označování entit a k popisování skutečnosti. V alternativní tradici byl naopak pojímán jako spolutvůrce skutečnosti.

Autor následně ukazuje, jaké důsledky plynou z deskriptivně-objektivistické tradice pro teologii.² Je to především kritické odmítnutí smysluplnosti teologické (a náboženské) řeči. Tyto výpovědi jsou nesmyslné, neboť není myslitelná žádná procedura, která by umožnila ověřit jejich pravdivost. Stanovují pravdivostní podmínky, které však nemohou být nikdy naplněny. V reakci na výtku nesmyslnosti teologických (a náboženských) výpovědí teologové často připomínali, že se jedná o výpovědi, které neplní jen kognitivní či emotivní funkci, ale především expresivní, interpretativní či konativní funkci pro člověka a celek jeho života (s. 43). Proto je nelze stavět naroveň „pozorovacím“ větám a nelze na ně aplikovat kritérium verifikovatelnosti, resp. lze toto kritérium aplikovat v jiném smyslu, než je obvyklé. Teologické (a náboženské) výpovědi zjednávají „celkový pohled na skutečnost“ (R. M. Hare), nabízejí „interpretační model pro celkový pohled na skutečnost“ (I. T. Ramsey) a podněcují k určitému chování či způsobu života (R. B. Braithwaite). Podléhají tak spíše „eschatologické“, nikoli empirické verifikaci, jak uvádí J. Hick (s. 45-47).

Uvedl jsem, že autor se identifikuje s alternativní, interpretativně-subjektivistickou myšlenkovou tradicí. V rámci této tradice se připouští, že jazyk může plnit množství funkcí, nikoli jen deskriptivní. Impulsy této tradice autor rozvíjí ve 3. kapitole v kontextu současných diskusí, jež probíhají na poli analytické filosofie. V ní postupně došlo ke korozi deskriptivně-objektivistického pojetí jazyka. Stalo se tak odhalením mnoha dogmat a mýtů, jež stojí v základu tohoto pojetí. Kritika se zaměřila v první řadě na dogma, že existuje ostrá hranice mezi syntetickým a analytickým (W. V. Quine), stejně jako na dogma, že existuje ostrá hranice mezi konceptuálním schématem a schematizovaným obsahem (D. Davidson). Zpochybněn byl také mýtus muzea, tj. představa, že slova se mají k věcem asi tak, jako se popisky mají k muzejním exponátům (W. V. Quine). Zpochybněn byl nakonec i mýtus daného (W. Sellars). Ve zbylých oddílech 3. kapitoly jsou – na pozadí otázky po povaze významu – představeny různé behavioristické a pragmatistické teorie významu (W. V. Quine, D. Davidsona, W. Sellars, R. Rortyho a R. Brandoma). V samotném závěru je připojen exkurz o povaze a fungování vědy.

Ve 4. kapitole je pozornost soustředěna na tři klíčová témata: skutečnost, pravdu a poznání. Lze ji považovat za vlastní jádro práce. Jako východisko úvah slouží otázka, zda je Boží skutečnost nezávislá na své tematizaci v teologické řeči či nikoli. Výchozí otázka je vzápětí reformulována následovně: Je teologická skutečnost něčím daným, nebo je konstruována teologickým jazykem? V kontextu sporu o realismus autor formuluje domněnku, že naše „konstrukční volnost“ narůstá úměrně tomu, jak se v myšlení odpoutáváme od předmětů smyslové zkušenosti (s. 112). To však neznamená, že skutečnosti, které v jazyce tematizujeme, se stávají méně reálnými či méně skutečnými než předměty smyslové zkušenosti – nejedná se o fikce. Naléhavá je tak otázka, co odlišuje skutečnost reálnou a

¹ Je zde rovněž obsažena zmínka o pozdním Wittgensteinovi a teologické recepci jeho pozdního díla.

² Důsledky, které plynou pro teologii z alternativní tradice, jsou rozebrány v 6. kapitole.

fiktivní. Tuto otázku se autor pokouší zodpovědět právě detailním rozбором pozic zastávaných v rámci sporu o realismus.

Zmiňuje přitom v návaznosti na J. Soskice tři základní pozice: naivní realismus, kritický realismus a idealismus. Podle naivního realismu poznáváme skutečnost takovou, jaká je o sobě. Podle kritického realismu vždy nutně nepoznáváme skutečnost takovou, jaká je o sobě, nicméně ji alespoň vystihujeme pomocí modelů a metafor, jimiž se přibližujeme k jejímu poznání. Podle idealismu jsou modely, metafory a analogie stejně jako vědecké teorie lidskými konstrukty a skutečnost, jak je o sobě, je v tomto pojetí příbuzná se skutečností, jak je pro nás. V souvislosti s pojetím kritického realismu si autor položil otázku, která je relevantní pro jeho vlastní tezi: „jak může metaforicky vystavěná teorie, model či jakákoli jiná neobservační součást teorie vystihovat skutečnost?“ (s. 116). Vodítkem podle něj může být teorie rigidních designátorů (teorie přímé reference). Ta počítá s možností revize deskripcí, které dohromady tvoří „smysl“ (ve Fregově smyslu) singulárních a obecných termínů.³ To, co fixuje jejich referenci, je kauzální řetězec užívání těchto termínů, jenž sahá k pomyslné situaci „křtu“, jímž byl referenční vztah ustaven. Teologická varianta kritického realismu spočívá v konstatování, že teologický jazyk hraje referenční úlohu, aniž by to nutně znamenalo, že musíme znát esenci jeho referentů: „můžeme oprávněně mluvit o Bohu, aniž bychom si nárokovali schopnost jej definovat“, „můžeme [tak] činit pomocí metafor“ (s. 119-120). Také zde hraje důležitou roli „zkušenost, komunita a interpretativní tradice“, jež umožňují fixovat a tradovat referenci teologických termínů (s. 120). Autor v tomto bodě souhlasí s pozicí kritického realismu.

Přestože uznává jeho oprávněnost v teologii, vznáší vůči němu dvě námitky: (1) Tvrdí, že realistická interpretace modelů a metafor je příliš smělý podnik (s. 123). „Smělost“ realismu podle něj spočívá v tom, že kritérium, které rozhoduje o oprávněnosti užití metaforické výpovědi (např. „Hospodin je pastýř“), hledá v realistickém čtení metafor. Oprávněnost užití určitého modelu či metafory podle něj nelze vykládat odkazem k referentu, nýbrž spíše poukazem k chybnému či neoprávněnému užití. Právě toto rozlišení oprávněného a neoprávněného užití modelu či metafory nás podle autora „upomíná [...] na jinakost teologické skutečnosti“ (s. 123). (2) Zároveň namítá, že realismus nedokáže zohlednit ontologickou diferenci, tj. rozdíl mezi Bohem a člověkem, mezi bytím a jsoucnem, mezi nekonečnem a konečnými entitami.

Své vlastní stanovisko nastiňuje autor v souvislosti s Rortyho anti-esencialistickou pozicí, kterou sám označuje jako „ironickou“. Předně popírá, že existuje jeden privilegovaný způsob, jakým nám může být teologická skutečnost dána a jakým může být tematizována. Současně tvrdí, že nám nemůže být nikdy dána teologická skutečnost ve své nekonceptualizované podobě čili z aperspektivního stanoviska „Božího oka“. To v důsledku znamená, že jedna tematizace může být relativizována jinou tematizací, resp. jedna perspektiva může být korigována jinou perspektivou. Vědomí perspektivnosti a interpretativní povahy našeho poznání stejně jako neustálé možnosti jeho relativizace a korekce získává svůj výraz primárně v ironické řeči. Tuto myšlenku autor dále rozvíjí za využití impulsů pocházejících z Nietzscheho filosofie.

Řeší přitom dva problémy současně: zaprvé otázku, odkud teologické výpovědi získávají svůj obsah; zadruhé otázku, jak se konstituuje teologická skutečnost. Odpovídá na ně následovně: teologická skutečnost se konituje za naší účasti a bytostného zájmu (s. 141). Jen díky této participaci mohou mít teologické výpovědi obsah. Neboť zjevení se může stát pro příjemce zjevným jen v součinnosti s ním. Autor tak dospívá ke zjištění vzájemné provázanosti teologické řeči a teologické skutečnosti: (i) teologická skutečnost je možná potud, pokud si člověk v konfrontaci s transcendencí uvědomuje svou vlastní konečnost, pokud „zakouší svou nicotnost v Boží přítomnosti“ (s. 142, s. 157); (ii) teologická

³ Píše: „můžeme zavádět termíny jako „zlato“, „voda“ nebo „elektřina“ i bez a ještě před jakoukoli jistou, nerevidovatelnou znalostí jejich esenciálních vlastností a být si přitom jisti, že jejich referentem jsou skutečně tyto entity“ (s. 117).

řeč může mít obsah a smysl potud, pokud tematizuje teologickou skutečnost, jež je spoluurčována onou specificky lidskou zkušeností. Souhrnně lze tedy říci, že teologická řeč má obsah, je-li situovaná. Alternativa vůči realismu (ve všech jeho odstínech) pak spočívá v tvrzení, že teologická řeč svědčí o teologické skutečnosti a otevírá člověku možnost orientovat se v situaci, pro niž je určující konečnost (s. 142). Z tohoto úhlu pohledu nelze podle autora tvrdit, že teologická skutečnost je na naší řeči nezávislá a že se k ní můžeme v poznání přibližovat a více či méně přesně ji postihovat. Je tomu spíše tak, že teologické poznání je perspektivní, přičemž „perspektivní poznání je vždy participativní, tj. nemůže být pravdivé, resp. nemůže být poznáním, aniž by se nestalo naší součástí.“ (s. 149). V souvislosti s těmito úvahami si autor klade také otázku její pravdivosti. Odmítá pojetí pravdy jako adekvace (korespondence) a kladně hodnotí některé aspekty pojetí pravdy jako koherence a konsensu.⁴ Navrhuje chápat pravdivost metaforicky, nikoli realisticky jako adekvaci: „Metaforický charakter pravdy spočívá v tom, že uchopení (skutečnosti) není žádným přiřazením (zrcadlením, odpovídáním) stejného, je naopak překlenutím různých heterogenních sfér, mezi nimiž není přímý vztah ať už ve formě kauzality, analogie nebo adekvace. Metafora nezrcadlí známé a stejné, její podstatou je prostředkovat mezi známým a dosud neznámým, zvládat doposud cizí a nezvládnuté. [...] Metafora je pravdivá, když dosud neznámé a cizí artikulovala a zvládla tak, že se to stalo známým, tj. učinila jej součástí našeho světa a poznání.“ (s. 173). V závěru oddílu je nakonec zařazen exkurs o metafoře.

Závěrečný oddíl se zabývá třemi mody poznání: imaginativním, modelovým a paradigmatickým. Autor říká, že metafora, která odhaluje teologickou skutečnost, v člověku probouzí kreativní imaginaci, která mu zprostředkovává nejen to, co je, nýbrž i to, co může být, příp. i to, co se pouze zdá být, ačkoli to není. Model je pak středním členem mezi metaforou a pojmem (s. 207). Některé metafory mají schopnost přetavit se v modely. A každý model má podle autora metaforický charakter. Paradigma je nakonec celkový obraz či vize, které nám umožňují orientovat se v situaci, odhalit její konstitutivní elementy a souvislost mezi nimi.

V 5. kapitole je rozpracován pojem ironie. Ironie je podle autora schopností odstupu neboli „schopností podržet obsah navzdory převrácené perspektivě“ (s. 230). Ironie je tedy způsob, jakým může být nastoleno téma celkovosti. V 6. kapitole autor prohlašuje, že obdobou ironické koncepce je pozice negativního platonismu J. Patočky. Ironie je v negativním platonismu projevem „schopnosti zaujímat distanci, relativizovat předmětné a dané“, která je projevem naší zkušenosti svobody (s. 231). Ironie je „silou odpředmětňování, odrealizování, mocí, z níž čerpáme sílu k distanci vůči pouhé realitě“ (s. 237).

V závěrečném shrnutí autor konstatuje, že teologická řeč svědčí o teologické skutečnosti, která však není odlišná od skutečnosti, ve které žijeme. Je tou samou skutečností, která je ovšem viděna ze specifické perspektivy (s. 243). Pro teologické výpovědi je příznačné, že se opírají o předpoklad či předsudek Boha. Tento předsudek lze vyjádřit jako přesvědčení, že lidské možnosti mají svůj pramen v tom, co není skutečné a co není dané, tj. v něčem ne-skutečném a ne-daném (s. 244).

Z mnou podaného resumé disertační práce lze snadno vyčíst, že práce zpracovává značné množství látky a pokouší se o syntézu. V tom lze ostatně spatřovat její hlavní přínos. Autor propojuje rozličné myšlenkové tradice, intelektuální proudy a teorie, které by mohly být považovány za antagonistické, a uvádí je do plodného dialogu. Dokládá tak, že mezi nimi existuje shoda v mnoha substanciálních otázkách. Její přínos lze ovšem spatřovat i v tom, že zužitkovává filosofické teorie při řešení

⁴ Teologické výpovědi jsou pravdivé v tom smyslu, že jsou koherentní s jinými výpověďmi křesťanské tradice a vědních disciplín. Zároveň jsou pravdivé v tom smyslu, že svědčí o „ekumenickém konsensu o pravdě evangelia“ (s. 164). Teologické výpovědi jsou tedy „pravdivé proto, že v reflexivně-dialogickém vztahu [vycházejí] z věroučného a etického konsensu církve nebo že jsou dějinnými dokumenty křesťanského sebepochopení v určité době.“ (s. 165).

systematicko-teologických otázek. Lze však nalézt také několik formálních a obsahových nedostatků práce.

Za formální nedostatek považuji: (1) tlumočení myšlenek z primárních pramenů prostřednictvím interpretací ze sekundárních pramenů; bylo by lepší vycházet přímo z textů těch autorů, jejichž myšlenky a teorie jsou tlumočeny či kritizovány; (2) značný rozsah práce; některé myšlenky se pak opakují, práce obsahuje exkurzy, které by bylo možné vynechat, protože často nepřispívají k rozvinutí pointy argumentu; (3) vzhledem k množství probíraných autorů a myšlenkových proudů by bylo užitečné včlenit do textu úvody ke kapitolám a závěrečná shrnutí, což by čtenáři umožnilo lépe sledovat strukturu rozvíjené argumentace.

Za obsahový nedostatek práce považuji: (I) její přílišnou tematickou šíři, která autora nutí k eklektickému zpracování látky – jednotlivé pozice a diskuse, o nichž autor referuje, pak nejsou představeny diferencovaně či úplně a jejich podání v důsledku toho sklouzává do učebnicového shrnutí. Platí to především o exkurzech o povaze a fungování vědy, o koncepcích metafory nebo o pojmu ironie. Menší měrou to platí také o výkladech obsažených v hlavních oddílech práce. (II) Zvolený schematický způsob výkladu vede k neúmyslnému zkreslování či opominutím. Jako příklad nediferencovanosti lze namátkou uvést pasáže, v nichž autor pojednává o sémiotice, aniž by zohlednil, že ne každá sémiotická teorie je nutně psychologická (s. 79an.), nebo pasáže, v nichž pojednává o Kripkeho teorii rigidních designátorů, aby podpořil anti-esencialistickou interpretaci realismu, přestože Kripkeho teorie je esencialistická apod. Jako příklad opominutí či neúplnosti lze uvést skutečnost, že autor ve svém výkladu o významu opomíná celou řadu teorií, které jsou buď vyloženě anti-psychologické (např. Fregova teorie spočívající na rozlišení smyslu a významu) nebo představují revizi psychologického pojetí (např. Griceova teorie spočívající na rozlišení přirozeného a nepřirozeného významu). Domnívám se, že právě tyto teorie připouštějí adaptaci ze strany teologie a jsou odolnější vůči kritice. V práci lze narazit také na nepřesnosti: na s. 75 autor uvádí, že se opírá o článek W. Sellars z r. 1956 s názvem „Mýtus daného“ („The Myth of the Given“). Avšak Sellars žádný článek s tímto názvem nenapsal, přestože o „mýtu daného“ hovoří v dnes již klasickém textu „Empiricismus a filosofie mysli“ z r. 1956 (ten měl autor patrně na mysli). (III) Nedostatkem je také nekompaktnost v tematické kompozici kapitol. Týká se to především 2. kapitoly. V oddíle 2.1 autor zavádí rozlišení tří jazykových fází, přičemž v oddíle 2.2 pojednává genealogii třetí – deskriptivně-objektivistické – fáze, zatímco v oddíle 2.3 načrtává genealogii druhé fáze, na níž chce v dalším navázat. Oddíl 2.2 přitom zahrnuje odbočky k teologické reakci na kritiku ze strany stoupců deskriptivně-objektivistického pojetí jazyka. Zmínka o pozdním Wittgensteinovi a teologické recepci jeho díla zde proto nepůsobí organicky. V pozdním díle se totiž Wittgenstein staví kriticky jak vůči chápání jazyka jako nomenklatury, tak vůči svému ranému dílu, v němž obhajoval svoji verzi deskriptivně-objektivistického pojetí jazyka. Zvláště působí 5. kapitola, která neobsahuje žádný výklad, nýbrž pouze exkurz o pojmu ironie. (IV) Příliš mnoho prostoru je věnováno analýzám a referátům filosofických teorií, zatímco nepoměrně málo aplikacím těchto teorií na teologickou problematiku. Domnívám se, že by bylo záhodno jednak uvážit všechny možné důsledky, které by jeho „metaforické“ pojetí teologické řeči mělo při řešení konkrétních teologických – např. christologických – otázek, a jednak zvážit všechny možné námitky proti „metaforickému“ pojetí a vyrovnat se s nimi.

Zmíněné nedostatky ovšem nesnižují velmi dobrou úroveň disertační práce Pavla Moskaly. Splňuje náležitosti, kladené na uvedený typ práce. Z těchto důvodů ji **doporučuji k obhajobě**.

Hlavní teze práce není kontroverzní a patrně se setká se všeobecným souhlasem. Méně přesvědčivé se mi však jeví ontologické a epistemologické důsledky, které z ní autor vyvozuje. K některým důsledkům se proto budou vztahovat **dvě otázky, které by měly být zodpovězeny při obhajobě**:

(1) Autor na jednom místě říká, že předmětem teologie není Bůh, ale řeč o Bohu. Má pravdu v tom, že předmětem teologie jsou výpovědi víry, tj. náboženská řeč. Je však otázkou, zda se lze zabývat náboženskou řečí, aniž bychom zohlednili, o čem tato řeč je. To znamená, že pro teologii zůstává nadále akutní otázka předmětného vztahu. O čem totiž mluví náboženská řeč, která je předmětem teologické řeči? S tím souvisí další bod. Pokud je teologie řečí o řeči o Bohu, lze se ptát, zda jejím předmětem je každá řeč o Bohu, nebo jen některá. Je-li jejím předmětem jen některá řeč o Bohu, pak teologie musí stanovit kritérium, které ji umožní tuto řeč identifikovat a vyčlenit. Co slouží jako toto kritérium a odkud se bere?

První otázka tedy zní: Jak by autor vysvětlil souvislost mezi teologickou a náboženskou řečí? Co podle něj kvalifikuje řeč jako náboženskou a jako teologickou? O čem jsou potom náboženské výpovědi? Jsou o Bohu, o člověku, anebo o obojím?

(2) Autor vznáší dvě námitky vůči realismu v teologii. První z námitek poukazuje na realistické čtení metafor, které je chápáno jako čtení doslovné. Ale teologický realista nemusí nutně číst metafory doslovně, protože to ani nelze. Ostatně v tom se metafory liší od analogií, které lze číst realisticky čili doslovně. Zatímco např. metaforu „Hospodin je můj pastýř“ realista vyloží tak, že Bůh se o něj stará jako pastýř o své ovce, tj. chrání jej, pečuje o něj, analogii „Bůh je láska“ nebo „Bůh je Stvořitel“ musí vyložit tak, že Bůh je skutečně láska, resp. tak, že Bůh je skutečně Stvořitel.⁵ Metaforické pojetí teologické řeči je tudíž dobře slučitelné s realismem.

Druhá otázka zní: Proč se autor domnívá, že metaforické pojetí teologické řeči není slučitelné s realismem?

V Praze, 21.8.2012

Ivan Landa

⁵ Na tento rozdíl mezi metaforou a analogií poukazuje např. Hebblethwaite, B., *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, Oxford 2005, 58-61.