

Grammatica fidei Katecheze „po Wittgensteinovi“

Jaroslav Vokoun

Teologii „podle Wittgensteina“ či „s Wittgensteinem“ pěstovat nelze. Jak se zdá, lze však rozvíjet teologii „po Wittgensteinovi“, tedy v navázání na některé Wittgensteinovy koncepty, a sice nejen akademicky, ale i se značným praktickým ziskem. V dalším textu chceme představit dva pokusy, které lze podle našeho názoru dobře katecheticky zužitkovat, a sice filozoficko-náboženský koncept D. Z. Phillipse a teologický koncept G. A. Lindbecka. Lindbeck sám naznačuje určité možnosti katechetických důsledků svého přístupu, Phillips se pohybuje v teoretické rovině filozofie náboženství a katechetickými otázkami se nezabývá, přesto se nám i jeho podnět zdá katecheticky využitelný. Naším cílem tedy je popsat a rozvinout, popř. doplnit Lindbeckovy podněty a ukázat možnosti praktického využití Phillipsova přístupu.

1. V ČEM LZE NA WITTGENSTEINA (PŘESTO) NAVÁZAT

Bodem (selektivního) navázání na Wittgensteina je u obou autorů především teorie jazykových her. Náboženství je pojato jako analogie jazyka a jeho fungování odpovídá jazykovým hrám. Jazyková hra předpokládá slovní zásobu a pravidla jejího užívání. Slovní zásoba křesťanství je dána jazykem Bible, dogmatu a jazykovým územ společenství víry. Vlastním problémem tedy je formulace pravidel.

Teologické navázání na Wittgensteina je ovšem problematické. Wittgenstein sám sice měl po první světové válce úmysl stát se katolickým knězem a stal se učitelem základní školy, v tom smyslu může být hledání implicitních katechetických podnětů v jeho přinejmenším rané filozofii oprávněné. Jeho žáci si však nevzpomínají, že by jim někdy v rámci výuky vyprávěl o evangeliu apod. Wittgenstein chápal náboženství jako individuálně-terapeutickou záležitost, v podstatě jako slovně nevyjádřitelnou mystiku,¹ což uzavírá možnost přinejmenším slovní katecheze. Wittgenstein odmítal i normativní nárok dogmatiky pro víru. Proto přístupy na něj teologicky navazující pracují selektivně s jednotlivými Wittgensteinovými podněty a dávají jim význam, který překračuje význam zamýšlený Wittgensteinem. Katecheticky je důležitá zejména koncepce jazykových her. Odtud vede cesta jednak ke spojení víry s jednáním a životem vůbec, jednak i cesta ke společenství (neexistuje privátní jazyk, resp. náboženství), ale i k pochopení role dogmat (pokud je pojmem jako *regulae fidei*). Příznačný je Wittgensteinův výrok:

¹ Výklad o Wittgensteinovi vychází z disertace Swantje EIBACH-DANZEGLOCKE, *Theologie als Grammatik? Die Wittgensteinsrezeptionen D. Z. Phillips' und George A. Lindbecks und ihre Impulse für theologisches Arbeiten*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, v níž je Wittgensteinově religiozité věnována jedna kapitola (s. 139–165).

Čtu „A nikdo nemůže nazývat Ježíše Pánem, pouze v Duchu svatém“, a to je pravda: nemohu ho nazývat Pánem, protože mi to vůbec nic neříká. Mohl bych ho nazývat „vzorem“, ba dokonce „Bohem“ – nebo vlastně: mohu rozumět, je-li tak nazýván: ale slovo „Pán“ nemohu se smyslem vyslovit. Protože nevěřím, že mě přijde soudit; protože mi to nic neříká. A mohlo by mi to něco říkat, jen kdybych žil docela jinak.²

Pro Wittgensteina se děje náboženské vyznání v jednání, náboženství a etika jsou neoddělitelně spojeny. Wittgensteinova poznámka o nutnosti žít jinak ovšem není výrokem muže, který by žil nemorálně, naopak, extrémního askety, upadajícího do zoufalství z nemožnosti dosáhnout dokonalosti. Jeho situace je nápadně podobná situaci M. Luthera před nalezením evangelia v augustinovském smyslu a je dobře vystižena i známým úslovím o „smutném svatém“. Wittgensteinova sestra Hermína se vyjádřila (v prosinci 1920), že by měla raději za bratra šťastného člověka než nešťastného světce...

Pokud se vyhneme bezobsažnému pojetí víry, je možné se s užitekem vystavit Wittgensteinově kritice náboženského mluvení, především vzít vážně odkazovací charakter katecheze, její nasměrovanost k nevyslovitelnému a mystickému. Obdobně můžeme vzít vážně i funkci náboženských vět vyjadřovat úžas nad tím, že svět jest a že tak, jak je, má smysl. Relativně akceptovat lze i Wittgensteinovu kvazi-konfesi:

Vím, že tento svět jest...

A že je na něm něco problematického, čemu říkáme jeho smysl.

A že tento smysl nespočívá v něm, ale mimo něj...

Smysl života, tj. smysl světa, můžeme nazývat Bohem.³

Problematicčnost tohoto výroku odráží celou problematicčnost teologické recepce Wittgensteina. Některé výroky jsou přijatelné ve vlastním smyslu, jiné zřejmě interpretujeme jinak, a jiné jsou zcela nepřijatelné. Svantje Eibach-Danzeglocke ostatně soudí, že se mnohé Wittgensteinovy výroky o náboženství vymykají rámci jeho vlastní filozofie jazyka, proto jsme přesvědčeni, že ani my tento rámec nemusíme ve zde navrhované aplikaci na katechetické otázky striktně dodržet. Wittgenstein se řadě otázek prostě vyhnul tím, že náboženství pojímal jako osobní nonverbální záležitost. Nastolení otázek, vyplývajících z toho, že náboženství je věcí společenství, je tedy zcela legitimní. „Praxe, která dává slovům smysl“ (narozdíl od náboženského šermování s řečí [*Gefuchtel*], které přičítal Barthovi), je praxe společenství. Bez ní se ovšem smysl slov skutečně ztrácí. Náboženství je pro Wittgensteina možnou formou odpovědi na svět, modem orientace ve světě. K náboženství dle něho nevedou rozumové důvody, ale utrpení, především utrpení plynoucí z vlastní morální nedokonalosti. „Život může vychovávat k víře v Boha. A existují i zkušenosti, které tak činí.“⁴ Uchvácení vírou se ukazuje ve způsobu života. Tyto výroky necitujeme k utvrzení moderní katecheze v jejím odklonu od racionální argumentace a od učebních obsahů k „životu“, ale jako jeden z aspektů katecheze, který není třeba vnímat alternativně vůči jiným. Právě tak nemusíme přistoupit na alternativu „racionální argumentace

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Werkausgabe*, sv. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, VB 495.

³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Werkausgabe*, sv. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, TB 11.6.16.

⁴ VB 571.

o Bohu versus náboženský život,“ ale lze prostě zahrnout do katechetického programu úkol „vyjasnit, jakou roli hraje náboženství v životě lidí“. Možnou syntézu naznačuje výrok: „V základech zdůvodněné víry spočívá nezdůvodněná víra.“⁵

Katecheticky podnětná může zřejmě být i Wittgensteinova analýza individuálního obrazu světa, v němž se nacházejí gramatické věty z různých jazykových her. Zejména v dnešní katechetické praxi je tento postřeh akutní. Naši katechumeni „hrají“ podle pravidel, která jsou vzájemně v rozporu. Dlouholetá snaha autora této práce dopídit se, co je v základech obrazu světa, který si studenti přinášejí ze středních škol, vedla k pracovnímu závěru, že je to gramatická či mnohem spíše dogmatická věta, že „pravda je relativní a člověk z opice“. Zdůrazňujeme, že tato věta není odpovědí na otázku o charakteru pravdy a o původu člověka, ale na otázku o „základních pravdách“ studentovy orientace v životě. Vedle toho jsou součástí individuálního obrazu světa i některá pravidla vštípená katechezí. Podobně koincidují některá pravidla chování, jež jsou racionální ve zcela neslučitelných hrách. Naproti tomu principiální otevřenost jazykových her znamená i katechetickou šanci, ne-li přímo umožnění katecheze, která chce být nejen memorováním vět, ale i porozuměním.

Obraz světa popsáný jako kamenité koryto řeky, které dává řece směr,⁶ ukazuje, jaký má pro směřování člověka význam tradice jako základ katecheze. Tok řeky se postupně mění, prudká změna obrazu světa by se rovnala obrácení.⁷ Katecheze tudíž stojí před úkolem buď stimulovat postupnou změnu nebo volat k obrácení, a měla by si ujasnit svůj úkol.

Wittgensteinovu perspektivu, že náboženské výroky nepopisují žádné skutečnosti, ale jsou to poukazy ke způsobu života, „životní pravidla oděná do obrazů“,⁸ nelze rovněž přijmout v její alternativní podobě, ale jako vyjádření dvou aspektů, které je nutno zohlednit – aby totiž katechumen nezůstal jen u obrazů a dostal se k praxi křesťanského života, která je také (nikoli výlučně) součástí obrazů.

Katechetický význam mají i úvahy o jistotách a pochybnostech.⁹ Jistoty konceptualizují svět (katecheze nevystačí s „problémy“, které dnešní teologie všude vidí), pochybovat lze pouze v rámci, který je třeba vytvořit. Katecheze tak není indoktrinací, ale vytváří i předpoklady rozumné pochybnosti. Obraz světa dává jistotu, pokud se jistota ztratí, člověk se „obráť“ k jinému obrazu světa. „Dítě se učí tak, že věří dospělému. Pochybnosti přijdou až po víře.“¹⁰

Víra jako jistota je spojena s otázkou správného způsobu života. Wittgenstein však zřejmě podcenil, že se obojí podmiňuje, jen na pozadí určitého obrazu světa lze uvidět určité aspekty života. Katecheze není ani z tohoto hlediska indoktrinací, činící slepým pro svět, ale naopak umožňuje určité věci v životě teprve uvidět.

Velmi podnětné se nám jeví to, co mnozí budou považovat za nedostatek – posun od legitimizující, zdůvodňující katecheze ke komunikativní. Co je totiž nedostatkem z hlediska kognitivního (fundacionalistického) filozofického přístupu, nemusí být stejným nedostatkem v praxi. V ní totiž není nutno vykázat víru z hlediska nějaké

⁵ WITTGENSTEIN, *Werkausgabe*, sv. 8, ÜG 253.

⁶ ÜG 96–99.

⁷ ÜG 92.

⁸ VB 49.

⁹ ÜG 124.

¹⁰ ÜG 160.

univerzální normy (která se jako univerzální a evidentní jeví stejně jen části filozofů a teologů), v zásadě stačí, když budou naši katechumeni schopni ukázat vnitřní racionálnost (inteligibilitu) své víry svým současníkům s jejich nikoli univerzálními hledisky, která však jsou pro ně subjektivně daleko přesvědčivější než argumentace z hlediska nějakého univerzálního systému (např. aristotelského). Vnitřní koherence osobní víry může být rovněž považována za neuspokojivou filozoficky, ale v praxi by se jednalo o velký katechetický úspěch (jehož předpokladem by byla ovšem koherence představ s křesťanstvím u katechizujícího!). To samozřejmě pouze za předpokladu, že se nepopírá, že se věty systému vztahují k něčemu / Někomu mimo systém samotný. Z cíle vnitřní koherentnosti víry plyne katechetický úkol ukázat katechumenům, jak jednotlivé obsahy víry spolu vzájemně souvisejí.¹¹

Pokud se naši katechumeni dokáží jako křesťané učinit srozumitelnými svému okolí, pokud dokáží partnerovi vyložit svou pozici (deskriptivně, nikoli argumentativně) tak, že v něm vzbudí cit pro intenci víry, třebaže její obsah nebude (hned) sdílet, bude to velký zisk. Předpokladem je takové užívání jazyka křesťanství, které vytváří styčné body a „Überlappungen“ (angl. *overlap* „překryv“) s jinými jazykovými hrami – to je úkol nejen katechety, ale všech, kdo jazyk křesťanství užívají a spoluutvářejí.

2. FILOZOFICKÉ NAVÁZÁNÍ D. Z. PHILLIPSE: GRAMATIKA VÍRY A TEODICEA

Dewi Zephaniah Phillips (nar. 1934, působil na University of Wales) jakožto filozof náboženství navazuje na Wittgensteinovo pojetí filozofie jako osvětlujícího (nikoli zdůvodňujícího) popisu (srovnává se s ředitelem muzea: tím, jak postaví exponáty vedle sebe, ukazuje hlubší souvislosti – věci samé ale nemění).¹²

Úkolem filozofie náboženství podle Phillipse je náboženství popsat tak, jak je, a pochopit je, nikoli je vysvětlovat nebo bránit či zavrhnout (tedy kontemplativní pojetí filozofie, nezaujaté – *disinterested* – pozorování). Vysvětlovat by znamenalo podrobit náboženství cizím normám. Předpokladem by byla univerzální metoda založená na univerzální realitě. Proto neexistuje dle Phillipse ani křesťanská filozofie: to by předpokládalo podrobit křesťanství filozofickým normám nebo filozofii křesťanským normám. Náboženské věty musí být základní (*basic*).

Úkolem filozofa náboženství je objevit propozice (základní věty), které se předpokládají ve všech kontextech křesťanské víry. Zkoumá významy slov v různých kontextech a pravidla jejich užití (gramatiku víry). Filozofické porozumění náboženství znamená ukázat, jakou roli má víra v životě člověka.

Otázka Phillipsovy filozofie náboženství zní: Jak lze vzhledem k lidskému utrpení mluvit o Boží добрótě a lásce? Je to vůbec možné? Phillips vychází (mimo jiné) z vyprávění Elie Wiesela o jeho ztrátě a nalezení víry v době holocaustu. Základem je Iz 52–53 (trpící Služebník) – takto to možné je.

¹¹ Otázkou vnitřní souvislosti jednotlivých pravd víry se z teologů v návaznosti na Wittgensteina zabýval Dietrich RITSCHL, *Zur Logik der Theologie: Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser, 1984. (Tuto práci jsme neměli při psaní našeho textu k dispozici).

¹² Výklad o Phillipsovi se opírá o výše uvedenou disertaci Swantje Eibach-Danzeglockové, s. 41–74; 117–138 a 166–176.

Nejprve Phillips zkoumá problém reality Boží: Boží realita je jiná než realita fyzikálních objektů a Boží identita je jiná než identita člověka.

Základní pravidla gramatiky víry jsou podle Phillipse následující:

- Bůh věčný. Věčnost však není chápána časově, to by zase byla fyzikální veličina, věčnost je vlastní způsob Boží existence, pravidlo pro užívání slova Bůh. Věčnost je rozlišující znak vůči osobám a objektům.
- Bůh milosti (odpuštění) – Bůh milující. V kontextu křesťanství nestačí odpuštění bližního, nutné je odpuštění Boží. Boží láska je kategoriálně odlišná od lidské, nezávislá na chování člověka. Člověk žije z odpuštění (toho, co nemůže napravit), život je darovaný.
- Bůh skrytý. Věčný a milující Bůh je současně skrytý Bůh. Skrytost nutně patří k jeho realitě a identitě. Tragické události se nevysvětlují, Boží jednání principiálně převyšuje možnosti lidského chápání. (Ospravedlnění Boha však má dle Phillipse biblický základ, viz Žalm 51,6).

Filozofové i teologové se podle Phillipse brání uznat, že existují události ležící za hranicemi lidského chápání. Pochopit význam tragických událostí by znamenalo pochopit Boží plány, a tak Boží myšlení a jednání postavit na lidskou úroveň. Základní rozdíl je dle Phillipse mezi těmi, kdo jsou nebo nejsou ochotni akceptovat hranice našeho chápání, nikoli mezi těmi, kdo nabízejí náboženské nebo nenáboženské vysvětlení. Teodicea je podle Phillipse ignorováním gramatiky víry – v teodiceji se slovo Bůh užívá, jako by jeho identita byla lidská. To vede k nutnosti buď ospravedlňovat Boha a snažit se odstranit morální pohoršení nad jeho jednáním, nebo naopak uchovat morální pohoršení a zavrhnout Boha. Věřící člověk, když volá Proč?, neočekává dle Phillipse žádnou odpověď. Víra nezávisí na událostech ve světě. Otázka Proč? nemá principiálně žádnou odpověď, je nutno akceptovat absolutní hranici (limit) možností lidského chápání. Jde o situaci totálního ohrožení víry, náboženská odevzdanost Bohu je jako celek v krizi. K Boží skrytosti patří skrytost důvodů jeho jednání. Modelový je příběh biblického Joba, v křesťanství ukřižovaný Bůh. Nejde ale o fatalismus či kvietismus, nýbrž o dosažení skutečné absolutní hranice, kdy se nedá nic dělat! Phillips cituje biblická místa jako Job 5,9; Ž 145,3; Řím 11,33; Ž 139,6; Iz 45,15.

Teodiceje dle Phillipse falšují lidské reality, snaží se je přikrášlit a takto neakceptovat situace lidského utrpení. Na otázku Proč? nejsou adekvátní vysvětlující odpovědi, ale náboženské reakce.

Důkazy Boha Phillips principiálně odmítá – Bůh není fyzikální objekt. Víra a Bůh nejsou hypotézy, které by se musely poměřovat nějakými univerzálními kritérii. Víra dává význam věcem v životě: „Co se změní v mém životě, když věřím v posmrtný život?“ Nejde o vysvětlování, ale o vyprávění příběhů. „Fundamentálem“ je Boží láska, všechno ostatní lze vyložit ve vztahu k ní. Antropologie a etika jsou antropologií a etikou milovaného člověka. Otázka pravdivosti se rozhoduje v rámci náboženství, nikoli mimo něj. Je to vlastně otázka, zda výrok má smysl (v daném náboženství). Otázka, zda je Bůh, je za těmito hranicemi, její kladné zodpovězení je předpokladem náboženství. Není to pro filozofa otázka, zda Bůh daného náboženství je pravý, ale zda se o něm činí pravdivé výpovědi.

Je Phillips fideista? Fideismus byl, jak známo, odsouzen Prvním vatikánským koncilem jako blud (spolu s racionalismem). Pro Phillipse je důležité spojení náboženské víry s životní realitou člověka. Phillips odmítá zdůvodňování náboženství relativními soudy, náboženství není účel k něčemu jinému – stejně nelze zdůvodnit ani etiku, ani lásku („Proč mě máš rád?“). Odpověď by byla neadekvátní a vše by popřela. Věta „Bůh neexistuje“ je příkladem takové neadekvátní věty. Víra je kritérium, interpretační rámec, nikoli poměřovaný objekt či hypotéza. Vede to k imunizaci před kritikou? Lze věřit cokoli? Mezi náboženstvím a ostatními oblastmi života není dělící čára. Člověk stojí uprostřed různých jazykových her, navzájem propustných a překrývajících se, užívajících tutéž řeč. Náboženství se vyjadřuje k existenciálním aspektům lidského života, které by i bez něj byly nějak srozumitelné: narození, smrt, bolest, radost, zoufalství, naděje, štěstí, neštěstí. Ty volají po náboženské interpretaci (srovnej rity přechodu). Tragické situace vyvolávají náboženské otázky. Věřící může na situaci společně prožitou s nevěřícím odpovědět modlitbou, která je i nevěřícímu srozumitelná. Filozof může zvnějšku pozorovat sílu odpovědí, nemůže je však verifikovat.

Teologie může plnit svou úlohu v rámci jednoho náboženství. Neklade otázku existence Boží, ale může zkoumat, zda druhý věří v téhož Boha. Systematická teologie je intelektualizací neformalizované teologie, kterou má každý, kdo žije a věří křesťansky – a je na ni odkázána. Bez spojení se zkušeností se z ní stává akademická hra. Pro teologii (narozdíl od filozofie) je referenčním bodem Bůh, jím jsou určována pravidla teologického mluvení (např. tvrzení „Bůh je láska“ je pravidlem pro užívání slova Bůh). Kritériem pravdy je pro teologii Boží zjevení v Kristu.

Phillips chce popisovat „každodenní“ náboženství, teologii a zejména dogmatiku nechává stranou. Je však otázkou, zda právem – teologie i dogmatika jsou jistě v nějaké míře také součástí „všedního jazyka“ křesťanství.

Katecheticky podnětné jsou i Phillipsovy úvahy o vztahu kultury a náboženství. Na všedních příkladech, jako je např. vymizení pohřebních průvodů z důvodu automobilové dopravy, Phillips ukazuje, že substance náboženství není vyprazdňována velkými ideovými revolucemi, ale drobnou každodenní erozí náboženských rituálů a obrazů. (Případná námitka, že v případě rituálů nejde o substanci náboženství, by ukazovala na nepochopení provázanosti jazyka a praxe.) Phillips varuje před tím, aby se vzájemný vztah náboženství a kultury chápal jen jako jednosměrný provoz, kdy se na počátku proměny kultura a na konci náboženství reaguje na tuto změnu a přizpůsobí se jí. Tím náboženství odstavuje samo sebe a přisuzuje si falešnou roli: Náboženství nemá být pouze reflexí kultury, ale i příspěvkem k jejímu vytváření.

3. TEOLOGICKÉ NAVÁZÁNÍ G. A. LINDBECKA: ANALOGIZACE JAZYKA A NÁBOŽENSTVÍ

Také George A. Lindbeck¹³ se snaží využít srovnání náboženství s jazykem. Učení jazyku pak lze vidět jako analogii katecheze. Cílem učení jazyku je kompetentní mluvčí, který rozezná, co je v daném jazyce správné, cílem katecheze je kompetentní křesťan, který rozpozná, co je křesťanské.

¹³ George A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.

Učení jazyku znamená u Lindbecka prakticky všude zprostředkování tradice. Analogie je spíše v učení se cizímu jazyku než ve zvládnutí mateřštiny. Lindbeck nedůvěřuje Wittgensteinově představě zvládnutí náboženské jazykové hry výlučně vrůstáním do paradigmatických situací řeči. Autor této práce může jako někdejší učitel cizích jazyků tuto intuici potvrdit: Kompetentní mluvčí už vědomě neužívá pravidel, dokonce je většinou i pozapomene. Cesta ke zvládnutí jazyka však jde přes zvládnutí pravidel. I německé děti musí ve škole zvládnout gramatiku němčiny, pobyt v prostředí a účast na komunikaci umožňují jen určitý stupeň zvládnutí. Nicméně vrůstání do jazykového společenství – potažmo do společenství církve – je důležitým předpokladem.

Analogizace jazyka a náboženství není u Lindbecka ovšem absolutní. Děje se v rovině teorie náboženství, aby bylo možno ukázat sborotvornou sílu náboženské tradice, vztah náboženského jazyka k praxi a intrasystematickou rozumnost náboženských výpovědí.

Slovo gramatika nemá u Lindbecka vždy speciální wittgensteinovský význam, někdy označuje gramatiku v běžném mluvnickém smyslu, tedy jako soubor pravidel k užívání slovní zásoby.

Gramatická ve Wittgensteinově smyslu jsou tři základní pravidla, která podle Lindbecka tvoří základní rovinu náboženské jazykové hry (míněna křesťanská): princip monoteismu (existuje pouze jeden Bůh, Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův a Ježíšův), princip historické specifikace (*stories* o Ježíši Kristu mají referenční vztah k určité lidské bytosti, která žila v dějinách) a princip christologického maximalismu (Ježíši Kristu je třeba připsat nejvyšší možný význam, aniž by vznikl rozpor s prvními dvěma principy). Tyto principy našel Lindbeck jako historik dogmatu již v nicejsko-cařihradském a chalcedonském vyznání víry a řídí se jimi dle něho i všechna pozdější vyznání; tvoří křesťanskou identitu a nelze jít před ně. Na další rovině jsou definiční explikace těchto základních pravidel, ukazující podmínky, za nichž se mohou výroky shodovat se základními pravidly. Jako příklad takového návodu ke správnému užití pravidel uvádí Lindbeck reformační „sola“. Na třetí rovině jsou různá vyznání víry jako paradigmatická pravidla, jako historicky podmíněné exemplární formulace křesťanské víry.

Metafora jazyka je podnětná pro katechezi: Jazyk nejsou jen věty, které něco tvrdí, ale jsou to především normy, které regulují mluvení a jednání, patří k nim kontext, v němž jsou srozumitelné. Bez uznání norem a ochoty se učit nelze jazyk zvládnout. Jazyk se musím naučit znát tak, jak je, nemohu si vytvářet svůj vlastní, jinak se nedomluví. Kompetentní mluvčí nezná gramatická pravidla, ale dovede posoudit, co je v jazyce přijatelné. Neopakuje naučené věty, ale je schopen v nových situacích vytvářet nové věty. Jde tedy o to vytvořit použitelný rámec, nikoli zprostředkovat co nejvíce obsahu. Jazyk znám, když v něm myslím. Cílem náboženské výchovy je porozumět sobě, světu a svému životnímu příběhu na základě příběhu Bible. Nemůže však jít o to, abychom dělali z biblického textu metaforu něčeho jiného, nejde o to,

aby lidé našli svůj příběh v Bibli, ale aby učinili příběh Bible svým příběhem. Kříž nemůže být symbolem našich bolestí a mesiášské království symbolem našich očekávání, ale naše utrpení má být formováno křížem a naše naděje mesiášsky. Text má absorbovat svět a ne být absorbován světem.¹⁴

¹⁴ Tamtéž, s. 171n.

Náboženství jako jazyk (jako a priori náboženské zkušenosti) představuje jakési brýle, skrze něž vidíme svět. Metafora brýlí je samozřejmě pozitivní pouze tehdy, pokud brýlemi vidíme to, co bychom jinak neviděli nebo viděli rozostřeně. Pravými brýlemi je „Christian story“. Sborotvorným elementem křesťanství není nějaký společný pocit, ale externí událost Ježíšova utrpení a vzkříšení. Kontextualismus (pokud chápe kontext jako normu zvěsti) tedy Lindbeck odmítá. Bible nemá být interpretována světem, ale má vykládat svět. Bible se nám stala předmětem zkoumání, místo aby se Biblí zkoumal svět. Skutečná křesťanská katecheze musí směr zase obrátit, je třeba opustit módní vycházení ze zkušenosti a vrátit primát Božímu slovu, jinak se ze sebestřednosti nevymaníme. Pravá zkušenost přijde jako reakce na Boží slovo.

Vůči módní snaze přetlumočit křesťanskou zvěst do jazyka světa je Lindbeck kritický. Křesťanství je v jistém smyslu nesouměřitelné (*inkommensurabel*), vyučovat křesťanství na základě překladu je jako učit se německy z českého vydání Goethových spisů. Tzv. realita světa je ve skutečnosti sociální konstrukcí. Překlady křesťanské zvěsti do sekulární hovorové řeči činí tuto sociálně konstruovanou realitu měřítkem toho, co vhodně reprezentuje realitu. Ve vztahu k sociální konstrukci reality představuje náboženství podstatně stabilnější element než rychle se měnící představy o světě. Náboženský jazyk je schopen interpretovat celý svět. Snaha o převod náboženských obsahů do sekulární hovorové řeči vede ve střednědobém horizontu k tomu, že se náboženská jazyková hra ze společnosti vytratí. Není už totiž nutno se s touto jazykovou hrou aktivně konfrontovat a náboženství je chápáno jako převoditelné na obecné životní rady, nikoli už ve své nepřevoditelné specifice. Spíše by mělo jít o exaktní explikaci náboženských výrazů, které jsou současně pojmy sekulárního jazyka (např. smíření, ospravedlnění) tak, aby se jejich náboženský smysl stal pochopitelným, aniž by se k tomu vyžadoval souhlas s ním.

Postliberální metoda – píše Lindbeck – je odsouzena k tomu, aby byla nepopulární mezi těmi, jimž jde hlavně o udržení nebo zvýšení počtu členů a vlivu církve. Tato metoda se totiž podobá katechezi staré církve více než moderním pokusům o „přetlumočení“ víry. Místo, aby podávala víru v nových konceptech, snaží se své potenciální stoupence naučit jazyku a praxi náboženství. A to byla ve většině náboženství po celá staletí hlavní cesta předávání víry a získávání konvertitů. V raných dobách církve to například byli gnostikové, a nikoli katolíci, kdo měl největší sklon převádět biblický materiál do nového interpretačního rámce. Zpravidla tomu nebylo tak, že by pohané obracející se ke katolické církvi chápali nejprve víru a pak se rozhodli stát křesťany, ale proces byl přímo opačný: nejprve se rozhodli a pak porozuměli. Přesněji řečeno, byli nejprve přitahováni křesťanským společenstvím a křesťanskou životní formou (...), podrobili se delšímu katechetickému vyučování, v němž se zacvičili do nových způsobů chování a poznali příběhy Izraele a jejich naplnění v Kristu. Až poté, co získali kompetenci v cizím křesťanském jazyce a životní formě, byli uznáni za hodné, aby s rozumem a zodpovědností vyznali svou víru a byli pokřtěni. (...) Později, když se křesťanstvo stalo společensky dominantním, tento druh katecheze zmizel, ale podobných výsledků se dosahovalo v normálním procesu zrání... V obou případech, ať už katechezí nebo socializací, se dosahovalo (...) důvěrné znalosti světa biblických vyprávění, která umožňovala zakoušet celý svůj život v náboženské souvislosti. (...) Západní kultura se dnes nachází v přechodném stádiu, kdy se ukazuje, že socializace je neefektivní, katecheze nemožná a nové interpretace jsou svůdnou alternativou. Biblické dědictví je latentně (...) ještě přítomno ve formách, které imunizují proti katechezi, ale vybízejí k reinterpretaci.¹⁵ Nemožnost účinné katecheze v současné situaci je zčásti výsledkem nevyslovené domněnky, že znalost několika rudimentů náboženského jazyka se již rovná znalosti náboženství (ačkoli třeba o znalosti latiny by nikdo takovou domněnku nevyslovil). Důležitým faktorem však je charakter

¹⁵ Tamtéž, s. 194n.

církví v časech pokračujícího odkřesťanštění. Narozdíl od misijních dob šíření víry se církev v současné situaci přizpůsobují převládající kultuře, místo aby ji utvářely. A patrně ani nemohou jinak. Pokračují sice v tom, aby tím či oním způsobem zahrnuly většinu obyvatelstva, musí se však *nolens volens* přizpůsobovat většinovým trendům. To jim však neusnadňuje přitáhnout pozorné katechumeny dokonce ani mezi vlastními dětmi, a pokud se to církvím podaří, ukáže se obvykle, že nejsou absolutně schopny působivého vyučování jednoznačnému křesťanskému jazyku a praxi. Ti, kdo hledají alternativu např. k americkému způsobu života, se místo toho obracejí k východním náboženstvím nebo k různým odnožím mimo hlavní proud křesťanství. Patrně se nic nezmění, dokud odkřesťanštění nepostoupí dále nebo se trend neobrátní – což je méně pravděpodobné. (...) Teologie by měla vzdorovat volání publika po tom, co je zrovna moderní a bezprostředně pochopitelné, a místo toho se připravovat na budoucnost, kdy pokračující odkřesťanštění umožní silnější autenticitu křesťanských společenství.¹⁶

Církevní věroučné výpovědi jsou podle Lindbecka nauky autoritativní pro dané společenství, týkající se víry a života a považované za podstatně nutné pro identitu nebo dobro dané skupiny. Mohou být vyjádřeny formálně nebo jsou účinné neformálně, v každém případě ozřejmují, co konstituuje věrohodnou příslušnost ke společenství. Kdo se s nimi neshoduje, nemůže být např. dobrým katolíkem či metodistou. Pokud se tento závěr už nevyvozuje, přestala víra utvářet společenství a výpověď už není operativní, i když ještě formálně platí. Operativní výpovědi nutné patří k identitě společenství. Náboženská korporace, říká Lindbeck, nemůže existovat jako nezaměnitelný kolektiv, pokud nemá nějaká přesvědčení a způsoby chování, podle nichž ji lze identifikovat.¹⁷

Lindbeck se vymezuje vůči liberální katechezi, která vidí ve věroučných výpovědích pouze lepší nebo horší vyjádření vnitřní náboženské zkušenosti, a vůči propozicionalistické katechezi, která spojuje pravdu náboženství s pravdivostí určitých vět a cílem katecheze je pak naučit katechumeny těmto větám. Polemický přístup je při vyjadřování nových myšlenek obvykle nutný, protože však Lindbeckovi jde o prostředkující postoj, bude legitimní jeho podnět domyslet nepolemicky, totiž se zahrnutím pravdy obou odmítnutých přístupů. Co se týče propozicionalistického přístupu, lze již dnes konstatovat, že tam, kde se v katechezi zcela upustilo od memorování určitých vět, poklesla katastrofálně znalost i těch nejzákladnějších pravd křesťanství. Co se týče liberální katecheze, vycházející z vnitřní zkušenosti a jejího vyjádření, pak je její oprávněnost v tom, že se katecheze opravdu mine účinkem (individuálním i socializačním), pokud katechumen v propozicích, symbolech a rituálech církve nerozezná výraz své osobní zkušenosti, svého vnitřního přesvědčení. Obě kritizovaná hlediska je proto podle našeho názoru nutno do katecheze přiměřeně zahrnout. Vyjdeme-li z metafory jazyka, je to celkem srozumitelné: Dítě si osvojuje vlastní popř. cizí jazyk opakováním cizích vět, až později tvoří vlastní věty. Ale také: Pokud by stupeň osvojení jazyka nedovoloval vyjádřit vlastní zkušenosti a přesvědčení, bylo by jeho zvládnutí deficitní.

Problém racionality náboženství, na který jsme poukázali už výše při výkladu o Phillipsovi, se vrací i u Lindbecka. Lindbeck vychází z otázky komunikability: Jak je možno sdělit obsahy víry člověku, který stojí mimo náboženské společenství tak, aby je mohl pochopit (tj. nahlédnout jejich rozumnost – „intelligibility“ – v jejich

¹⁶ Tamtéž, s. 196.

¹⁷ Tamtéž, s. 111.

interpretačním rámci)? Postliberální *nonfoundationalism* není dle Lindbecka relativismus ani fideismus. Náboženské výroky nejsou přeložitelné, nicméně jsou sdělitelné a kontrolovatelné. V katechezi jde o vytvoření dovednosti řídit se pravidlem víry. Tato kompetence se projevuje při setkání s nejrůznějšími situacemi života. Získává se ovšem postupně po celý život. Měřítkem je autenticita jednání a schopnost sdělit/vyložit rozumnost náboženské interpretace skutečnosti způsobem přijatelným i pro nezasvěcené. (Lindbeck srovnává takovou interpretaci s hypotézami, které také nelze experimentálně dokázat, lze však ukázat jejich racionalitu. Z hlediska jazyka je cílem katecheze osvojit si jazyk víry a být schopen ho předat dále. Výpovědi víry na tom dnes, po ztrátě možnosti tvorby univerzální teorie, jsou obdobné jako jiné vědy; odvoditelnost teologických výroků od posledních důvodů nelze tedy vyžadovat. Vokabulář křesťanského jazyka je dán v Bibli čtené jako celek – jako příběh Božího jednání s lidmi. Toto pojmosloví spojuje i velmi rozdílné výpovědi.

Naproti tomu racionalita nemůže znamenat vedení k víře pomocí argumentů. Spíše jde o osvojení si vzorců mluvení a jednání. Cílem je účastí na praxi získat intuitivní kompetenci jednat v náboženském interpretačním rámci a vyjadřovat se v něm. Tato kompetence pak umožňuje i argumentaci v daném a přijatém interpretačním rámci. Rozhodnutí pro víru předchází, otázka racionality následuje. Racionalita představuje možnost klást kontrolní otázku, proč mluvíme tak, jak mluvíme. Na druhé straně ovšem musí katecheze respektovat situaci, že subjektivně dnes prožívá člověk svou cestu obvykle tak, že se nejprve individuálně, zpravidla v hlubinách své duše, setká s Bohem a pak hledá společenství, kde se cítí se svou zkušeností doma.

Otázku, zda se u Lindbecka nejedná o „Wittgensteinian fideism“,¹⁸ zkoumal Andreas Deeken,¹⁹ a současně se pokusil o posílení Lindbeckovy argumentace jejím spojením s argumentací Mitchellovou a Kuhnovou. Lindbeckovu pozici shrnuje následovně:

[Lindbeck] vymezuje pravdu ve shodě s tradicí jako korespondenci, zdůrazňuje však, že korespondence primárně nepřísluší jednotlivé, izolované propozici, ale pouze propozici v souvislosti s životní formou. Jako nutné, ale nikoli dostatečné kritérium pravdy uvádí Lindbeck nejprve kategoriální přiměřenost, která umožňuje rozumné výpovědi. K tomu přistupuje intrasystematická koherence výpovědí, přičemž Lindbeck v protikladu ke kognitivně propozicionalistickým přístupům nemíní pouze koherenci s jinými výroky, definicemi atd., ale zdůrazňuje také koherenci se způsobem života, tzn. s praktickým kontextem.²⁰

Jednota v rámci rozmanitosti rozličných způsobů existence spočívá podle Deekena na schopnosti křesťanské jazykové hry formovat v různých kontextech stále novými způsoby skutečnost věřících.²¹ Z hlediska katechetického zájmu našeho textu bychom mohli formulovat cíl katecheze jako předání právě této schopnosti „křesťanské jazykové hry“. Alternativou k tomu je pouhé předání určitého konkrétního křesťanského způsobu života, který pak bývá v nové situaci opuštěn a s ním i křesťanství.

¹⁸ K Wittgensteinově fideismu nejnověji Josef DOLISTA, *Křesťanská víra a racionalita: Teologický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004, s. 90–94.

¹⁹ Andreas DEEKEN, *Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie*, Münster: Lit Verlag, 1998.

²⁰ Tamtéž, s. 24.

²¹ Tamtéž, s. 32.

Problém Lindbeckova možného fideismu závisí na tom, jak širokou definici fideismu a racionality máme. Lindbeckovi kritici²² vycházejí obvykle z toho, že zdůvodnění je racionální na základě univerzálně platných, všem rozumným lidem přístupných kritérií, a odmítnutí tohoto konceptu vede k fideismu. Vzhledem ke kritice možnosti takového zdůvodňování lze tento nárok považovat za nepřiměřený. Rozumnost není jen racionalita jako vyvozování závěrů z obecných premis, ale také aristotelská *frónésis* – rozumnost jako zvažování důvodů. Podle Deekena je proto možné nazývat fideismem pouze takové pozice, které systematicky vylučují rozhovor s jinak smýšlejícími a imunizují se vůči každé kritice poukazem na to, že jejich význam je možno pochopit výlučně zevnitř. Křesťanství lze v jistém ohledu srovnat s paradigmaty teorie vědy, která také určuje způsob vidění světa, a se strukturami vědeckých revolucí (viz Kuhn). Věrohodnost náboženství se primárně ukazuje na pragmatické otázce, jak jsou schopna svým členům umožnit koherentní vidění světa a sebe samých. Pokud se to nedaří, ztrácí věrohodnost. V situaci, kdy určité paradigma přestane vyhovovat, jsou zpochybněny premisy a nelze argumentovat pro volbu nového paradigmatu. Kuhn ukazuje, že přesto, že chybí univerzální kritéria (jako údajný předpoklad racionality), lze uvést důvody (nikoli důkazy) pro volbu nového paradigmatu. Tyto důvody spočívají na hodnotách, známých z teorie věd (např. jednoduchost, přesnost, dosah aj.). Hodnoty nelze přesně definovat a dochází ke kolizím hodnot, které mohou být legitimně různými vědci řešeny různě. Kritéria jsou v kontextu invariantní, hodnoty kontext přesahují. Přechod k novému paradigmatu není ničím menším než konverzí, náhlým uviděním, volbou, založenou na dobrých důvodech, které dodávají motivy ke konverzi a vytvářejí klima, jež ji usnadňuje. Mitchell přenáší tuto argumentaci na oblast náboženství a popisuje konverzi nikoli jako nějaký specifický vnitřní prožitek, ale jako „organizování“ celého „světa“ jiným způsobem, jako uvidění všeho v novém světle. Pokud to přijmeme, jsou katechetické důsledky zřejmé: Katecheze musí nabídnout nikoli důkazy, ale důvody pro víru, přičemž tyto důvody budou v oblasti hodnot, nikoli pouhé teoretické argumentace (která tím nemá být znevažována). Deeken²³ cituje Kutscheru, který popisuje náboženství jako „pohledy, které dávají hluboké a uspokojivé porozumění světu, člověku a jeho místu ve světě, umožňují postoj k druhým a k vlastnímu životu – a sice postoj, který se člověku jeví jako správný a dobrý, ukazují hodnotné cíle, vytvářejí cit pro hodnotu života“. Tento popis náboženství lze katecheticky číst i jako popis cílů katecheze. Zatímco novověk ztotožňoval racionalitu s jistotou, ukazuje Kutschera, že důvody, na jejichž

²² Fundacionalistická kritika Lindbeckova konceptu přichází jak z evangelikální, tak z katolické strany, srov. Rodney CLAPP, „How Firm a Foundation: Can Evangelicals Be Nonfoundationalists?“ in *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*, ed. T. R. Phillips – D. L. Okholm, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996, s. 81–92; a Avery Cardinal DULLES, „Postmodernist Ecumenism,“ *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, č. 136 (Oct. 2003): 57nn. Z obou stran jde o kritiku celkově podporující jeho přístup, ale pochybující, zda Lindbeckova argumentace skutečně dostatečně čelí relativismu. Opačně platí, že Lindbeck se snaží obstát před kritikou z této strany, s níž sdílí opozici vůči liberalismu a nonfundacionalismu představovaného např. Rortym apod. V našem prostředí je tato otázka trvalým tématem našich rozhovorů s T. Machulou, tedy v perspektivě katolické kritiky. Evangelické myšlení je vcelku ještě ovlivněno barthiánstvím a čas pro diskusi tohoto typu zde ještě nenazrál.

²³ DEEKEN, *Glaube ohne Begründung?*, s. 64.

základě žijeme, jsou racionální jinak, jejich stupeň jistoty je slabý. „Racionalita, která principiálně vylučuje důvěru, je nerozumná, ba dokonce amorální, protože všechna kooperace s druhými, všechno společenství závisí na důvěře.“²⁴ Descartův program racionality jako jistoty je ve skutečnosti neproveditelný. Z katechetického hlediska je významné, že vedl ke kritickému postoji vůči tradici. Fakticky je ovšem Descartův postoj možný právě jen na základě tradice. Kritika je možná jen na základě hypotéz, které považujeme za konstantnější než jiná svá přesvědčení a které určují náš postoj k životu a naše zkušenosti. Stejně jako v případě paradigmát se tato přesvědčení neodkládají při prvních těžkostech, ale jen na základě trvalé kumulace protiargumentů („anomálií“). Mitchell pracuje s pojmem „asimilativní síly“:

Z postliberálního stanoviska představuje rozumnost náboženství (...) funkci svých asimilativních sil, své schopnosti podat na základě svého vlastního pojmosloví sdělitelnou interpretaci různých situací a realit, které jeho stoupenci zažívají.²⁵

Tuto asimilativní sílu interpretačního schématu lze posuzovat i zvnějšku, v tomto smyslu tedy nejde o fideismus. Apologetickou argumentaci lze pěstovat na místech průniku s jinými systémy – jde o to ukázat *ad hoc* (v rámci konkrétních kontextů) na základě společných přesvědčení, že křesťanské hledisko je uspokojivější než alternativní výklady. V pluralitní společnosti je třeba přesvědčivě mluvit o světě křesťansky a přesvědčivě ve světě křesťansky jednat.

Náboženská společenství budou patrně z dlouhodobého hlediska prakticky relevantní v té míře, v jaké se nebudou nejprve ptát, co je relevantní a prakticky realizovatelné, ale místo toho se soustředí na svá vlastní intratextuální stanoviska a životní formy.²⁶

Přítakání k víře nespočívá totiž v první řadě na její kognitivní atraktivitě, ale na její schopnosti osvědčit se v životě věřících. Lindbeck jako luterský teolog soudí, že zde platí pro společenství to, co platí pro jednotlivce: spása není ze skutků, ale dobré skutky vyrostou nezáměrně z víry.

Náboženství jako komplexní semiotické systémy²⁷ usilují (mj. i katechezí) integrovat celý svět do svého popisu. Tradičním nástrojem této integrace byla typologická exegeze, kterou *New-Yale-Theology* rehabilituje. Pojetí náboženství jako sémiotického systému ukazuje i cíl katecheze: Věřící se vyznačuje schopností pohybovat se v rámci tohoto systému. Být křesťanem znamená chápat svět z pozice Ježíše Krista a jeho vztahu k Otci. Křesťané nemohou nic dokázat, ale mohou vydat svědectví o naději.

²⁴ Tamtéž, s. 66. Shodou okolností věnuje otázce důvěry ve vztahu k podnikatelským nákladům právě pozornost Ursula KALS, „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist oft schlechter: Warum fehlendes Vertrauen Produktionen verzögert,“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. 2. 2005, s. 57. Z analýzy vyplývá, že nedůvěra vede k prudkému nárůstu nákladů.

²⁵ DEEKEN, *Glaube ohne Begründung?*, s. 73.

²⁶ Lindbeck, cit. dle DEEKEN, *Glaube ohne Begründung?*, s. 85.

²⁷ Srov. Hans-Joachim TAMBOUR, *Theologischer Pragmatismus: Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz*, Diss., Philos.-Theol. Hochsch. St. Georgen, Frankfurt am Main, Münster: Lit Verlag, 2003.

4. ZÁVĚRY

Využití Wittgensteinových podnětů v teologii je problematické, přesto selektivně možné. Z jeho podnětů, popř. z podnětů těch, kdo se pokusili přenést jeho podněty na oblast filozofie náboženství (Phillips) a teologii (Lindbeck) lze vyvodit následující závěry pro katechezi „po Wittgensteinovi“:

1. Katecheze se neděje pouze na slovní rovině, ale je uvedením do křesťanského jazyka v kontextu křesťanského jednání.
2. Katecheze není především učení se obsahům, ale osvojením si gramatiky víry, získáním kompetence nejen opakovat naučené věty, ale tvořit nové v nových situacích.
3. Katecheze je vrůstáním do „jazyka“ společenství. Jazyk je ovšem třeba přijmout tak, jak je, nikoli si jej individuálně upravovat (s odhlédnutím od prostoru legitimní a nutné kreativity). Účast na jazykové hře předpokládá respektování pravidel a sankce při jejich nedodržování, jinak se hra rozloží.
4. Osvojení gramatiky víry tedy znamená osvojení (zčásti vědomě, zčásti intuitivně) pravidel příslušné jazykové hry. Výčet těchto pravidel je otevřený, nicméně lze taková pravidla uvést a učit.
5. Aniž bychom oslabovali význam učení poznávacím obsahům, je možno vzít vážně i jejich odkazovací charakter k mystickému a nevyslovitelnému a také charakter vyjádření úžasu nad Boží skutečností, případně i charakter stimulace určitého jednání.
6. Dále je třeba vzít v katechezi vážně překryvy jazykových her v individuálním obraze světa a s tím související katechetické možnosti, jakož i možnost postupné či abruptní proměny obrazu světa.
7. Křesťanská zvěst je v zásadě nepřeložitelná, snahy o interpretaci vedou k nepřijatelné univerzalizaci či abstrakci jejího obsahu. Určitá cizost jazyka víry, popř. specifický smysl, který se v něm dává obecně užívaným výrazům, vedou ke konfrontaci s křesťanskými obsahy. Účelnější než se neustále přizpůsobovat rychle se měnícímu jazyku sekulární reality je naučit se mnohem stabilnějšímu jazyku víry.
8. Katecheze musí usilovat o vnitřní koherenci osobní víry i o vytvoření schopnosti ukázat ji jako vnitřně racionální i člověku nevěřícímu. Z katechetického hlediska není nutná argumentace založená na univerzálních kritériích, ale komunikovatelnost schopná se vykázat před kritérii přesvědčivými pro partnera v dialogu. K vnitřní koherenci individuální víry je třeba ukázat, jak jednotlivé obsahy víry vzájemně souvisejí.
9. Ve vztahu ke kultuře se katecheze nemůže spokojit s přizpůsobováním se současné kultuře, ale cílem musí být víra utvářející soudobou kulturu. Právě tak se nelze spokojit se sekulárními interpretacemi křesťanství, ale je třeba ukázat a nabídnout křesťanství jako univerzální interpretační rámec pro celek skutečnosti.
10. Z povahy křesťanské víry vyplývá, že vysvobozuje ze sebestřednosti. Proto katecheze musí opět postavit do středu Písmo, nikoli člověka a jeho zájmy. Nelze vycházet ze zkušenosti, zkušenost je až reakcí na slovo. Křesťanské společenství

nestojí na pocitech, ale na externí události spásy. Tu je třeba vrátit do centra katecheze. V jejím světle ovšem mají svou důležitost i osobní zkušenosti.

Závěrem ocitujme Lindbeckovu úvahu o možném významu katecheze:

Je možné, že životaschopnost budoucího světa závisí na tom, nakolik se podaří čelit rozkladným tendencím moderny. Je možné, že závisí na tom, že existují enklávy společnosti, která své členy socializují v nanejvýš partikulárních hlediscích, která udržují starost o bližního a nikoli o individuální práva a nároky, a jejichž členové budou usilovat o zodpovědnost za společnost a nikoli jen o splnění vlastních přání.²⁸

Catechesis after Wittgenstein

Keywords: Wittgenstein, Ludwig (1889–1951); Phillips, Dewi Zephaniah (1934–); Lindbeck, George A. (1923–); Catechesis; Fideism

Abstract: The author suggests an application of Wittgenstein's theory of language games in catechesis. Catechesis should be more embracing of rules of Christian thinking and action than learning of propositions. Following Wittgenstein's thoughts, D. Z. Phillips presents such rules in the perspective of philosophy of religion and G. A. Lindbeck in the field of dogma. Lindbeck demonstrates that this approach is in coincidence with ancient Church catechesis, which was more an introduction to Christian life than a theoretical lecture. Religious education can be compared with the learning of a foreign language. The goal of such education is a skilled speaker (Christian) who is able to distinguish what is possible in a particular language (in Christianity). He/she does not simply repeat sentences or behaviors but he/she is able to create new ones. Lindbeck argues especially against a liberal catechesis. The author of this paper nevertheless rejects the opinion that Lindbeck accepts Wittgensteinian fideism that is contradictory to Christianity.

²⁸ LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, s. 186.