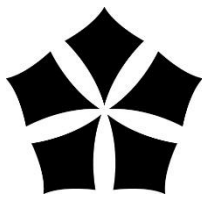


# Teorie mluvních aktů v teologii

se zvláštním ohledem na prosebnou modlitbu  
a vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího v Markově evangeliu

Disertační práce



Teologická  
fakulta  
Faculty  
of Theology

Jihočeská univerzita  
v Českých Budějovicích  
University of South Bohemia  
in České Budějovice

Vedoucí práce: Prof. Jaroslav Vokoun

Autor práce: Mgr. Blahoslav Fajmon

Studijní obor: Teologie

2015

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě, elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby disertační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Liberci 30.11.2015

Děkuji svému školiteli Prof. Jaroslavu Vokounovi a Dr. Richardu Briggsovi za inspirující a podnětné konzultace. Dále děkuji své manželce Janě a sboru církve BJB v Liberci a zejména Mgr. Janu Bistraninovi za jejich podporu a povzbuzení.

# OBSAH

---

Obsah .....	4
1 Úvod .....	6
2 Filosofická část .....	7
2.1 Zkoumání ideálního a běžného jazyka v analytické filosofii.....	7
2.2 Wittgenstein.....	9
2.3 Austin .....	13
2.4 Searle.....	18
2.4.1 Searlova obecná teorie.....	18
2.4.2 Základní Searlova teorie mluvních aktů .....	24
2.5 Kritika Searlova pojetí druhů užití jazyka z Wittgensteinovy perspektivy .....	28
3 Teologická část .....	34
3.1 Problematika mluvního aktu vyznání víry .....	38
3.2 Řeč víry a pneumatická intencionalita .....	41
3.3 Komunikační rozměr řeči víry a klasifikace jejích mluvních aktů .....	46
3.4 Stručný rozvrh další práce .....	49
3.5 Prosebná modlitba .....	50
3.5.1 Úvod .....	50
3.5.2 Prosebná modlitba ve Starém zákoně.....	55
3.5.2.1 Lidské žehnání člověku .....	55
3.5.2.2 Patriarchální požehnání jako deklarativ a direktiv .....	57
3.5.2.3 Kněžské požehnání a forma života jako podmínka upřímnosti.....	63
3.5.2.4 Obecné prosby o požehnání, podmínka nesamozřejmosti a perlokuce .....	66
3.5.2.5 Prosby o prokletí a nepřímé mluvní akty .....	70
3.5.2.6 Propoziční obsah prosebných modliteb.....	72
3.5.2.7 Přípravné podmínky prosebných modliteb vyjádřené v celku promluvy.....	75
3.5.2.8 Invokace .....	80
3.5.2.9 Neždařilé a nevyslyšené prosby ve Starém zákoně.....	82
3.5.2.10 Prosebná modlitba ve Starém zákoně – shrnutí .....	85
3.5.3 Prosebná modlitba v Novém zákoně.....	88
3.5.3.1 Modlitba v Ježíšově jménu .....	88
3.5.3.2 Prosebná modlitba a Boží Trojice.....	92
3.5.3.3 Modlitba „Otče náš“, propoziční obsah a přípravné podmínky křesťanských prosebných modliteb .....	95

3.5.3.4	Vytrvalost v modlitbách .....	102
3.5.3.5	Problematika druhotných lidských adresátů a perlokuce.....	104
3.5.3.6	Nezdařené a nevyslyšené modlitby v Novém zákoně .....	109
3.5.3.7	Prosebná modlitba v Novém zákoně – shrnutí .....	112
3.6	Mluvní akt vyznání Ježíše jako Syna Božího v Markově evangeliu.....	114
3.6.1	Wolterstorff - Boží a lidské mluvní akty (Marek 1:11, 9:7) .....	116
3.6.2	„Ty jsi ten můj milý Syn, v němž mi se dobře zalíbilo.“ (Marek 1:11b) – otázka neomylnosti a adopcionismu .....	121
3.6.3	„Tentož jest ten Syn můj milý, jeho poslouchejte.“ (Marek 9:7b) - vztah asertivu a direktivu	127
3.6.4	„Jáť jsem, a uzříte Syna člověka...“ (Marek 14:61-62) – proctví a rouhání....	130
3.6.5	„Jistě člověk tento Syn Boží byl.“ (Marek 15:39b) .....	136
3.6.6	Vyznání Ježíše jako Syna Božího v Markově evangeliu - shrnutí .....	138
3.7	Rozpoznání ilokučního aktu v exegezi.....	139
	Literatura.....	140

Naše zkoumání lze obecně kategorizovat jako *aplikaci teorie mluvních aktů na poli teologie*. Recepce filosofických koncepcí v teologii se může jevit problematická, přesto předpokládáme, že k ní nevyhnutelně dochází, a je nutné, aby probíhala reflektovaně. Reflexe vyžaduje, abychom odlišili filosofii a teologii jako dvě rozdílné disciplíny, či dva typy diskurzů. Toto rozlišení v našem podání není založeno na precizní definici filosofie resp. teologie, ale vychází z běžného úzu.

V první, filosofické části se budeme zabývat představením teorie mluvních aktů v kontextu vývoje filosofie jazyka od Wittgensteina po Searla. Tato část je koncipována s výhledem k teologické aplikaci a především dokládá, že teorie mluvních aktů v podobě, v jaké ji nacházíme u Searla, je podnětným nástrojem, který však (ani z filosofického hlediska) není nutné pouze doslovně přejímat, ale je naopak vhodné a někdy dokonce nutné upravit jej s ohledem na zkoumaný fenomén.

Teologická část navazuje na kritický závěr filosofického oddílu. Představíme v ní limity Searlovy kategorizace, vymežíme oblasti „řeči víry“ a předestřeme funkční kategorizaci jejích hlavních mluvních aktů. První, stěžejní pasáž teologické části se zaměří obecněji na jeden z hlavních typů mluvních aktů – na prosebnou modlitbu. V druhé části pak prozkoumáme podněty, které může aplikace teorie mluvních aktů přinést v exegezi konkrétních pasáží z Markova evangelia, jejichž výklad je úzce spojen s teologickými předpoklady vykladače. Navazujeme tak na práci teologů (především Thiselton, Briggs, Vanhoozer a.j.), kteří v teorii mluvních aktů rozpoznali užitečný nástroj, jehož aplikační možnosti nebyly na poli teologie dosud zcela vyčerpány.

## 2 FILOSOFICKÁ ČÁST

---

### 2.1 ZKOUMÁNÍ IDEÁLNÍHO A BĚŽNÉHO JAZYKA V ANALYTICKÉ FILOSOFII

Filosofie se zabývá lidským jazykem, tedy prostředkem (či prostředím) myšlení, již od svých raných dob. Počátek novodobé podoby zkoumání jazyka, ukotvené v tradici analytické filosofie, nacházíme u Gottloba Fregeho, Bertranda Russela a Alfreda N. Whiteheada. Tyto myslitele spojoval záměr vykázat logické základy matematiky. Dodejme, že v případě úspěchu by se takový systém mohl stát základem jakéhosi univerzálního kalkulu (po vzoru G.W. Leibnitze), který by umožnil jasnou analýzu všech problémů (přesněji řečeno těch, které by byly na tento kalkul převoditelné) a uzavřel by tak období babylonského zmatení jazyků a diskursů (tedy i teologií).<sup>1</sup>

Frege vytvořil formální systém predikátové logiky, která rozšiřuje Aristotelickou výrokovou logiku o kvantifikátory a vztah individua (prvku množiny) a predikátu (relace na této množině). Russel a Whitehead se v díle *Principia Mathematica* pokusili v návaznosti na Fregeho ustavit bezesporný a úplný systém, který by zachytil aritmetiku jako formální systém, skládající se z axiomů a inferenčních pravidel. Vedle otázek, které vzbuzovala teorie typů a axiomy nekonečnosti, výběru a redukce, se však v jejich systému skrýval ještě jiný problém, na který upozornil Kurt Gödel svými „věty o neúplnosti“.

Gödelova první věta o neúplnosti „implikuje, že logika vyššího řádu, ať už ve formě jednoduché nebo komplexní teorie, není nikdy úplná ve stejném smyslu, jako je úplná propoziční logika, nebo predikátová logika prvního řádu.... Není možné provést důkaz konzistence aritmetiky, který by nezahrnoval širší předpoklady, než aritmetiku samu. Totéž platí i pro teorii množin,“<sup>2</sup> potažmo i pro jakýkoliv ideální jazyk.

---

<sup>1</sup> V případě Leibnitzova univerzálního kalkulu byla jednou z hlavních motivací snaha o smíření mezi katolickou a protestantskou teologií. Srov. Např. VON LEIBNIZ, G. W. F., COOK, D. J. and ROSEMONT, H., *Writings on China*: Open Court, 1994, s. 3.

<sup>2</sup> E.H.RECK in BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP Oxford, 2013, s. 555.

Od 20. let dvacátého století se na poli analytické filosofie objevil odlišný přístup zkoumání jazyka, který místo utváření formálního systému usiluje o analýzu běžné řeči. Historikové filosofie mluví o „obratu k jazyku“. <sup>3</sup> Tento je někdy <sup>4</sup> spojován již s Wittgensteinovým dílem *Tractatus Logico-Philosophicus*, ve kterém se Wittgenstein rozchází s Moorovou a Russelovou koncepcí analýzy, <sup>5</sup> výrazněji se však týká Wittgensteinova post-traktátovského období. Filosofie „běžného jazyka“ je dále rozvíjena <sup>6</sup> tzv. „oxfordskou školou“ (J.L. Austin, G.Ryle, P.F. Strawson, R.M. Hare a další), na kterou navazovali někteří američtí autoři (N.Malcolm, J.Searle). Naším primárním záměrem je zkoumat „řeč víry,“ a proto se zabýváme především hlavními představiteli filosofie běžného jazyka - L. Wittgensteinem, J.L.L. Austinem a J.Searlem. Kontrast mezi metodologií zkoumáním běžného a ustavením ideálního jazyka se však do jisté míry odráží v rozdílech mezi třemi zmíněnými filosofy. Nikoliv ve smyslu snahy o ustavení ideálního jazyka, ale spíše v postupujícím důrazu na vytvoření teorie a typologie, která si nárokuje ontologickou platnost.

---

<sup>3</sup> Ve smyslu obratu k „běžnému“, či „přirozenému“ jazyku v protikladu k technickému jazyku vědy, či umělému jazyku, který je vytvořen za analytickým účelem. Pojem „obratu k jazyku“ byl zaveden Bergmannem (BERGMANN, G. and TEGTMEIER, E., *Collected Works: selected papers*: Ontos Verlag, 2003, s. 129.) a popularizován Rortym. (RORTY, R., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*: University of Chicago Press, 1992.)

<sup>4</sup> Jiní, např. B. Smith sleduje podrobnější linii historie teorie mluvních aktů od Reida a Bolzana přes Husserla, Dauberta a Reinacha. Srov. B. SMITH in BURKHARDT, A., *Speech Acts, Meaning, and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*: W. de Gruyter, 1990, s. 29-61.

<sup>5</sup> Srov. HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996.kap. 2

<sup>6</sup> Ne vždy v návaznosti na Wittgensteinovu filosofii.



## 2.2 WITTGENSTEIN

Filosofie je podle Wittgensteina „bojem proti zakletí, v němž nás rozum drží prostředky naší řeči.“<sup>7</sup> Wittgenstein ve svém post-traktátovském období usiluje především o neteoretickou,<sup>8</sup> deskriptivní metodu řešení konkrétních filosofických problémů, které vznikají tam, kde jazyk funguje takřkajíc naprázdno,<sup>9</sup> kde nás zavádí určitá vžitá analogie, obraz<sup>10</sup> či jednostranný příklad,<sup>11</sup> apod. Wittgensteinovým cílem bylo vnést do našeho povědomí o užívání jazyka pořádek, sám však dodává, že jde o jeden z možných řádů, nikoliv o „řád v absolutním smyslu“.<sup>12</sup> Už v *Modré knize* Wittgenstein zmiňuje, že zásadní překážkou, která nám zabraňuje odpovídajícím způsobem zkoumat užívání jazyka, je naše touha po všeobecnosti.<sup>13</sup> Jedním ze zdrojů této touhy je naše zaujetí metodou vědy, zejména metodou redukce vysvětlení přírodních jevů na co nejmenší možný počet jednoduchých přírodních zákonů, a matematickou metodu sjednocování problémů užitím generalizace.<sup>14</sup> Již zde je také výslovně řečeno, že při filosofickém zkoumání „nemůže být nikdy naší úlohou redukovat něco na něco jiného, ani cokoliv vysvětlovat. Podle Wittgensteina je filosofie „skutečně čistě deskriptivní.“<sup>15</sup>

Spíše než o filosofické metodě bychom ve Wittgensteinově případě měli mluvit o rozličných metodách. Hlavní roli mezi nimi zaujímá shrnutí obecně známých pravidel užívání slov, které Wittgenstein označuje za „gramatické propozice“. „Ale zvědomnění a uspořádání běžného (nebo i technického) užití slov není jeho jedinou metodou. Wittgenstein zavádí a užívá metodu smyšlených řečových her – imaginárních jazykových aktivit, které jsou utvářeny proto, aby ve srovnání podobností a rozdílů osvětlily naší

---

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 64. (§109)

<sup>8</sup> Tamtéž, (§109)

<sup>9</sup> Tamtéž, s.68 (§132)

<sup>10</sup> Tamtéž, s.65 (§115)

<sup>11</sup> Tamtéž, s.194 (§593)

<sup>12</sup> Tamtéž, s.68 (§132)

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, L., *Modrá a Hnědá kniha*, Bratislava: Kalligram, 2002, s. 47.

<sup>14</sup> Tamtéž, s.48

<sup>15</sup> Tamtéž.

vlastní jazykovou praxi.“<sup>16</sup> Výraz „řečová hra“, nebo častěji „jazyková hra“, který nacházíme ve *Filosofických zkoumáních*, nás má také upozornit na užití řeči ve smyslu činnosti, která je spojená s určitou životní formou. Právě kvůli rozmanitosti druhů spojení řeči a praxe Wittgenstein zdůrazňuje „neostrost hranic“ při definování konceptů a různorodost „použití všeho toho, co označujeme jako „znaky“, „slova“, „věty“. A tato rozmanitost není nic pevného, jednou pro vždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry, jak můžeme říci, a jiné zastarávají a jsou zapomínány.“<sup>17</sup> V §23 *Filosofických zkoumáních* uvádí Wittgenstein různorodé příklady řečových her, aby tak ukázal rozmanitost řečových nástrojů a způsobů jejich použití. Instruuje pak čtenáře, aby tuto rozmanitost srovnali s tím, co o řeči říkají logikové a mimo jiné také autor *Logicko-filosofického traktátu*. Logické struktury nejsou odvozené z běžného použití jazyka, vynucuje si je logická analýza, která z nich vychází jako ze svých předpokladů.<sup>18</sup>

Wittgenstein zdůrazňuje rozmanitost v používání řeči především proto, aby rozrušil utkvělou představu o podstatě lidské řeči a významu, podle které je primárním účelem řeči popisovat skutečnost, a ve které se významem slova míní předmět, který slovo zastupuje.<sup>19</sup> Vyprošťuje se tak z traktátovského pojetí jazyka, ve kterém je „věta obrazem skutečnosti“<sup>20</sup> a pro které porozumět větě znamená „vědět, co je faktem, jestliže je pravdivá.“<sup>21</sup> Toto pojetí funkce jazyka není podle Wittgensteina ani tak špatné, jako spíše

---

<sup>16</sup> P.M.S. HACKER in BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP Oxford, 2013, s. 940.

<sup>17</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 23. (§23)

<sup>18</sup> BLAIR, D. C. and SPRINGERLINK (ONLINE SERVICE), *Wittgenstein, language, and information back to the rough ground!*, Dordrecht: Springer, 2006, s. 6.

<sup>19</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 13. (§1)

<sup>20</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bratislava: Kalligram, 2003, s. 63. (4.01)

<sup>21</sup> Tamtéž, s.65 (4.024)

příliš úzké.<sup>22</sup> Abychom postihli význam určité věty, musíme podle Wittgensteina zkoumat její užití v naší každodenní řeči, protože právě odtud jsme ji vzali.<sup>23</sup>

Wittgensteinově poznámce: „význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči“,<sup>24</sup> rozumíme s ohledem na to, co bylo řečeno výše, nikoliv jako nové obecné teorii významu (mimo jiné proto, že toto tvrzení neplatí pro *všechny* případy použití slova význam),<sup>25</sup> ale pouze jako postřehu, který se týká *velké třídy případů* použití slova „význam“. Wittgensteinův metodologický postup, ke kterému vede i své čtenáře, je možné shrnout pokynem „neuvažuj, nýbrž dívej se!“<sup>26</sup> Právě naše uvažování, které je vábeno filosofickým předpokladem korespondence mezi slovy a objekty, postuluje duševní a duchovní entity, či aktivity<sup>27</sup> všude tam, kde při užívání jazyka nejsme schopni ukázat na konkrétní, fyzický objekt. Pokoušíme se např. postihnout chápání jako duševní pochod,<sup>28</sup> místo toho, abychom se dívali, tzn. ptali se po tom, „v jakém případě a za jakých okolností řekneme vlastně „Teď vím jak dál“.“<sup>29</sup>

Filosofie ve Wittgensteinově pojetí má tedy „dva velmi obecné cíle, z nichž jeden je podřazen druhému. Jejím primárním cílem je vyřešení a rozpuštění filosofických problémů. Druhotným cílem je dopracovat se k souhrnu konceptu a vytvořit přehlednou reprezentaci relevantního konceptuálního pole, které umožní řešení daného problému.“<sup>30</sup> Jinými slovy – Wittgenstein se zabývá jednotlivými problémy a nevytváří, či dokonce zrazuje od vytváření jakékoliv teorie.<sup>31</sup> Wittgensteinovu filosofii lze jen těžko (pokud

---

<sup>22</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 14. (§3)

<sup>23</sup> Tamtéž, s.69 (§134)

<sup>24</sup> Tamtéž, s.34 (§43)

<sup>25</sup> Tamtéž.

<sup>26</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 45. (§66)

<sup>27</sup> Tamtéž, s.30 (§36)

<sup>28</sup> Tamtéž, s.78 (§153)

<sup>29</sup> Tamtéž, s.79 (§154)

<sup>30</sup> P.M.S. HACKER in BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP Oxford, 2013, s. 940.

<sup>31</sup> Pleasants tvrdí, že je možno nalézt dva základní kontrastující přístupy k Wittgensteinově filosofii ve Filosofických zkoumáních. Buď je přijímána jako nová metoda, která nabízí

vůbec) převést do běžné akademické prózy,<sup>32</sup> přesto však můžeme v konkrétních případech zužitkovat jeho pozorování, jelikož některé Wittgensteinem zkoumané jazykové jevy jsou analogické těm, kterými se budeme zabývat my. Wittgensteinem poučený čtenář také dospívá k určité míře opatrnosti, nebo dokonce nedůvěry, která se projevuje vždy tam, kde se od zkoumání jednotlivých jevů přistupuje ke konstrukci definic, teorií a typologií. V průběhu naší práce sice předložíme definici oblasti řeči, kterou pojmenováváme „řeč víry“ a ustavíme kategorizaci jejich mluvních aktů, je však bezpodmínečně nutné zachovat si vědomí toho, že jak definice, tak kategorizace jsou druhotné konstrukty, které mají pouze omezenou a funkční a nikoliv všezahrnující a ontologickou platnost. Tvrdíme tedy, že analytické zkoumání jednotlivých mluvních aktů v souvislosti s jejich životní formou má metodologický primát před syntetickou konstrukcí. Teorie, definice a kategorizace mohou být nápomocné do té míry, do jaké shrnují a reflektují běžné užití řeči víry a jsou zavádějící tehdy, když s jejich pomocí začínáme určovat, jak by řeč „měla“ fungovat, místo toho abychom ji pozorovali.

---

přesnější obraz určitých fenoménů (podstatě významu, mentálních stavů, následování pravidel a podobně) než tradiční filosofické perspektivy, nebo se vezme v potaz Wittgensteinovo tvrzení, že nesmíme vytvářet žádné teorie, že v našich zkoumáních nesmí být nic hypotetického a že jakékoliv vysvětlování musí odpadnout. (PI §109) Tyto pozice jsou navzájem vylučné. Srov. PLEASANTS, N., *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory: A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*: Taylor & Francis, 2002, s. 216.

<sup>32</sup> Srov. FAJMON, B.,, (M)any Questions? A Comparison of the Use of Questions in Wittgenstein's first 37 paragraphs of *Philosophical Investigations* with Austin's essay "The Meaning of a Word", in *Organon F*, 21, 2014b.

## 2.3 AUSTIN

Pro oxfordské filosofy obecně platí, že se (na rozdíl od Wittgensteina) nebránili užití pojmu ani konceptu „teorie“ ve filosofii, za předpokladu, že „filosofická teorie nebyla chápána analogicky k vědecké teorii. Podobně se nebránili ani myšlence filosofických propozic a jejich pravdivosti či nepravdivosti, za předpokladu vědomí toho, že nejde o empirické propozice.“<sup>33</sup> Mezi oxfordskými filosofy byli někteří ovlivněni Wittgensteinem (např. Ryle, nebo Strawson), někteří patřili mezi jeho žáky (Waisman, Paul, Anscombe) a jiní svou filosofii utvářeli nezávisle na Wittgensteinovi. Do této poslední skupiny patří i J. L. Austin.

Austinovu pozornost upoutalo specifické užití řeči, které označil za „performativ“.<sup>34</sup> Jde o zvláštní typ užití řeči, která se vymyká kategoriím verifikacionistů. Performativní výrok není nesmyslný, ale zároveň jej nelze charakterizovat jako pravdivý, či nepravdivý. Podle Austina je charakteristický tím, že člověk, který užije performativu, nejen něco *říká*, ale zároveň také něco *dělá*.<sup>35</sup> V souboru Austinových přednášek publikovaných s názvem *Jak dělat něco slovy* se však ukazuje, že vymezení kategorie performativů je poměrně obtížné. Prvotní rozdělení na konstativy<sup>36</sup> (u kterých lze mluvit o pravdivosti a nepravdivosti) a performativy (u kterých mluvíme o úspěšnosti resp. neúspěšnosti)<sup>37</sup> se začíná jevit problematické v okamžiku, kdy si uvědomíme souvislosti mezi úspěšností a pravdivostí.<sup>38</sup> A jelikož

---

<sup>33</sup> P.M.S. HACKER in BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP Oxford, 2013, s. 941.

<sup>34</sup> Nejčastěji uváděným příkladem performativu, je „Ano“ pronášené jako součást svatebního obřadu. Anglické „I do“ odkazuje k činnosti mnohem zřetelněji, než české „Ano“. Nicméně i pro český obřad platí, že odpověď „ano“, na otázku „berete si zde přítomného ...“ není pouze popisem toho, co se odehrává, ale zároveň také samotným aktem vstupu do manželství.

<sup>35</sup> AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 235.

<sup>36</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 3.

<sup>37</sup> Angl. „happy/unhappy“ tamtéž, s.14

<sup>38</sup> Např. „Jestliže je performativní prohlášení „Omlouvám se“ úspěšné, pak je tvrzení, že se omlouvám pravdivé“. Další příklady cf.: tamtéž, s.53

Austin nenachází ani žádné jednoznačné gramatické nebo lexikografické kritérium<sup>39</sup> performativu, zaměřuje svou pozornost na lokuční,<sup>40</sup> ilokuční<sup>41</sup> a perlokuční<sup>42</sup> sféru mluvních aktů. Lokučním aktem označuje Austin činnost samotného vyslovení určitého výroku, ilokuční a perlokuční akt jsou vykonány *skrze* vyslovení určité výroku.<sup>43</sup> Ilokuční akt je navíc vázán na konvenční užití řeči, kdežto perlokuční nikoliv.<sup>44</sup> Při svatebním obřadu je vyslovení „ano“ lokučním aktem. Vyslovením svého „ano“ ve shodě s konvencí snoubenci vstupují do manželství, což je ilokuční akt. Perlokučních aktů v tomto případě může (a nemusí) být celá řada - např. potěšit rodiče, kteří si svatbu přáli. Kvůli přesnějšímu vymezení kategorie ilokučních aktů Austin zavádí pojem „ilokuční síly“<sup>45</sup> a rozděluje podle ní slovesa do těchto tříd: verdiktivy, exercitivy, komisivy, behavitivy, expozitivy.<sup>46</sup> V eseji *How to Talk: Some Simple Ways*, Austin navíc uvádí koncepci „směru působení“;<sup>47</sup> popisující rozdíl mezi situací, ve které má předmět odpovídat jménu, a situací, ve které má jméno odpovídat předmětu. V poslední, dvanácté lekci, Austin shrnuje:

„Rozdělení mezi performativy a konstativy stojí vůči teorii lokučních a ilokučních aktů v úplném mluvním aktu, jako speciální teorie vůči teorii obecné. Obecná teorie je naprosto nutná, protože tradiční pojetí „tvrzení“ je abstrakce, ideál, a stejně tak je tomu s tradičním pojetím jeho pravdivosti a nepravdivosti. V tomto ohledu jsem ale nebyl schopen učinit více, než vystřelit několik nadějných světlic.“<sup>48</sup>

---

<sup>39</sup> Tamtéž, s.55-59

<sup>40</sup> Tamtéž, s.94

<sup>41</sup> Tamtéž, s.98

<sup>42</sup> Tamtéž, s.99

<sup>43</sup> Tamtéž.

<sup>44</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 121.

<sup>45</sup> ang. “illocutionary force”, tamtéž, s.100

<sup>46</sup> Tamtéž, s.151-164

<sup>47</sup> Angl. “direction of fit”, AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 136, 137. Koncept směru působení jako odlišného vztahu mezi světem a slovem bude hrát významnou roli u Searla.

<sup>48</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 148.

Briggs připomíná, že Austinovy koncepty lokuce, ilokuce a perlokuce jsou abstraktní aproximací, kterou je nutné chápat funkčně s ohledem na jejich roli v osvětlování obecnějších konceptů.<sup>49</sup> Podle Austina je jediným skutečným fenoménem, který se pokouší osvětlit „úplný mluvní akt v úplné mluvní situaci.“<sup>50</sup> Briggs také poznamenává, že „Austinovy definice lokucí a ilokucí nejsou v souladu ani s příklady které uvádí ani s následným výkladem. Searlova práce v tomto ohledu bez pochyby Austinovo zkoumání předčí.“<sup>51</sup>

Nyní se budeme zabývat některými významnými podobnostmi a rozdíly mezi Wittgensteinem a Austinem.<sup>52</sup> Předně: východiskem jejich zkoumání je v obou případech běžný jazyk. Austin obecně popisuje jednu z metod<sup>53</sup> analýzy běžného jazyka jako: „zkoumání toho, *co bychom kdy měli říkat*, a také proč, a co bychom tím měli myslet. ... slova jsou našimi nástroji, a proto bychom měli přinejmenším používat čisté nástroje.“<sup>54</sup> H.P.Grice obhajuje Austinův přístup následujícími slovy:

„Zdá se, že použití koncepce běžného jazyka nabízí nový a snadno zvladatelný přístup k filosofickým myšlenkám a problémům. ... Pokud je tato „jazyková botanizace“ vhodně směřovaná a usměrněná, poskytuje cenné zasvěcení do filosofického pojednání konceptu, a to zejména tehdy, když zkoumáme skupinu

---

<sup>49</sup> Srov. BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 41.

<sup>50</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 148.

<sup>51</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 42.

<sup>52</sup> Srovnání Wittgensteinova a Austinova filosofického stylu viz. FAJMON, B., „(M)any Questions? A Comparison of the Use of Questions in Wittgenstein's first 37 paragraphs of *Philosophical Investigations* with Austin's essay "The Meaning of a Word",“ in *Organon F*, 21, 2014b.

<sup>53</sup> „Učinit běžný jazyk východiskem zkoumání je *jednou* z filosofických metod, která je vhodná pro zkoumání výmluv, nebo vnímání, ale není vhodná například pro zkoumání času.“ P.M.S. HACKER in BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP Oxford, 2013, s. 942.

<sup>54</sup> AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 181.

odlišných a přitom souvisejících konceptů. Ve skutečnosti mohu však jít ještě dále a prohlásit, že jsem přesvědčen, že „jazyková botanizace“ je v určitých fázích filosofického výzkumu nezbytná, a je politováníhodné, pokud na tento poznatek zapomínáme, nebo jsme jej ani nenabyli.“<sup>55</sup>

Podobně jako Wittgenstein i Austin reaguje kriticky na přesvědčení verifikacionistů, podle nichž jsou smysluplné pouze věty, které pravdivě, či nepravdivě popisují faktickou situaci.<sup>56</sup> Upozorňuje na to, že některé věty nejsou zamýšlené<sup>57</sup> jako tvrzení, ale mají jiný účel – např. ovlivnit určitým způsobem posluchače, nebo si ulevit.<sup>58</sup> Austin stejně jako Wittgenstein odmítali přístup analytické filosofie 20. a 30. let, který hledal logické „hlubinné struktury“ běžného jazyka. Spojuje je také nechuť k zavádění nových „kvazi-technických“ filosofických termínů, ostražitost před generalizací, respekt ke konkrétním případům a podezřívavost vůči tradičním filosofickým členěním.<sup>59</sup>

Vedle verifikacionistického pojetí se však Austin ve svých eseích vymezuje také proti tzv. trendu „užití jazyka“:

„Jistě existuje velké množství způsobů užití jazyka. Je však škoda, že lidé jsou hotovi mluvit o novém užití jazyka, kdykoliv se jim zamane řešit ten, onen, či jiný známý filosofický problém. Rozprava o užití jazyka však potřebuje jasnější rámec. Také si myslím, že bychom si neměli tak snadno zoufat, jak to někteří činí, nad nekonečností způsobů užití jazyka. Filosofové s tím začnou už tehdy, když jich vyjmenují, řekněme, sedmnáct. Ale i kdyby bylo způsobů užití jazyka třeba kolem

---

<sup>55</sup> H. P. Grice, 'Reply to Richards', in GRANDY, R. E. and WARNER, R., *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*: Clarendon Press, 1988, s. 57.

<sup>56</sup> AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 233.

<sup>57</sup> Již zde se objevuje pojem „intence“, který pak bude hrát významnou roli u Searla.

<sup>58</sup> AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 234.

<sup>59</sup> HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 172.



deseti tisíc, jistě je možné je všechny zařadit do nějakého seznamu, pokud k tomu budeme mít dostatek času.“<sup>60</sup>

V této pasáži má Austin na mysli právě Wittgensteina a jeho následovníky. Vidíme zde, že Austin (stejně jako později jeho žák Searle) na rozdíl od Wittgensteina usiluje o vytvoření „jasnějšího rámce“, tedy teoretické koncepce, která by zastřešovala pozorované jevy.

Austin, na rozdíl od Wittgensteina, není motivován řešením filosofických problémů. Zkoumání jazyka jako takové je pro něj dostatečným cílem. Jak zmiňuje Hacker - skutečnosti, že slovo „velmi“ lze v některých případech nahradit slovem „vysoce“ (např. „velmi důležité“ – „vysoce důležité“) a v jiných nelze (např. „velmi zlý“ – ale ne „vysoce zlý“), by nejspíše Wittgenstein podobnou míru pozornosti nevěnoval.<sup>61</sup> Z citované pasáže je také patrné, že Austin, který se vymezuje proti zkreslenému pojetí řeči podobně jako Wittgenstein, se od Wittgensteina přesto odlišuje ve výhledovém směřování k obecné teorii řečových aktů.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.; New York: Oxford University Press, 1979, s. 234.

<sup>61</sup> HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 172-173.

<sup>62</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 148.

## 2.4 SEARLE

### 2.4.1 Searlova obecná teorie

U Austina jsme pozorovali příklon směrem k obecnější teorii mluvních aktů. V tomto směru dále pokračuje Austinův žák, Searle, který výslovně uvádí:

„Myslím si, že bychom měli usilovat o obecnou teorii jazyka. Wittgenstein měl za to, že takovou teorii není možné vytvořit. Zároveň však platí, že má práce staví na Wittgensteinově díle. Wittgenstein například odmítal, že pojem „významu“ označuje vnitřní mentální procesy, které doprovázejí užití slov. Myslím, že jeho argumentace je přesvědčivá. Když však přijmeme jeho skeptický závěr ohledně pojetí významu jakožto vnitřních mentálních procesů, jak poté ustavíme obecnou teorii významu? A to je něco, o co se pokouším, třebaže vím, že on by s tím nesouhlasil.“<sup>63</sup>

Searle se pokouší přispět nejen k vytvoření teorie mluvních aktů a tím k vytvoření obecné teorie jazyka,<sup>64</sup> ale později rozvádí také širší pojetí intencionality a myslí<sup>65</sup> a sociální konstrukce reality.<sup>66</sup> Searlově teorii mluvních aktů se budeme věnovat v samostatném oddílu. Nyní shrneme Searlovu obecnou teorii s postupem od širších témat směrem k teorii jazyka, tak jak jí sám rekapituluje v knize *Mysl, jazyk a společnost* z roku 1998.

Searle zde představuje syntetické<sup>67</sup> zkoumání myslí, jazyka a sociální reality.<sup>68</sup> V úvodu své knihy Searle obhajuje realismus (externalismus), nikoliv však jako

---

<sup>63</sup> Rozhovor, Leden 2009, [http://simplycharly.com/wittgenstein/john\\_searle\\_interview.php](http://simplycharly.com/wittgenstein/john_searle_interview.php)

<sup>64</sup> *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (1969), *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (1979)

<sup>65</sup> *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), *Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures* (lecture collection; 1984), *The Rediscovery of the Mind* (1992), *The Mystery of Consciousness* (review collection; 1997)

<sup>66</sup> *The Construction of Social Reality* (1995)

<sup>67</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 7.

<sup>68</sup> Tamtéž, s.8

filosofickou teorii,<sup>69</sup> ale jako nutnou součást implicitních předpokladů, které tvoří *Podklad*<sup>70</sup> našeho myšlení a mluvení. Konfrontuje jej s perspektivismem<sup>71</sup> a se skepticismem.<sup>72</sup>

Poté Searle přistupuje k analýze mysli, která se opírá o tři základní rysy vědomí. Vědomé stavy jsou vnitřní – odehrávají se uvnitř organismu a existují pouze jako součást proudu dalších vědomých stavů,<sup>73</sup> mají kvalitativní charakter a jsou subjektivní (mají ontologii první osoby).<sup>74</sup> Searle tím odmítá dualistické i čistě materialistické pojetí mysli. Pro dualismus zůstává totiž vědomí a jeho vztah k fyzickému světu zcela tajemný a materialismus svébytný fenomén vědomí popírá.<sup>75</sup> Vědomí je podle Searla biologickým fenoménem (podobně jako např. trávení) a patří mezi vyšší úrovně procesů, které se odehrávají v mozku.<sup>76</sup> Ve své subjektivitě však není fenomén vědomí převoditelný pomocí vědecké redukce na fenomén pozorovatelný třetí osobou (tedy na rozdíl od trávení).<sup>77</sup> Jednou z pozoruhodných vlastností vědomí, je jeho schopnost reprezentovat objekty a na základě těchto reprezentací jednat. Tuto vlastnost (ve shodě s filosofickou tradicí) nazývá Searle intencionalitou vědomí.<sup>78</sup> Searle definuje intencionalitu následovně: „Intencionalita je vlastností duševních stavů a úkonů, skrze kterou se tyto vztahují k předmětům a stavu věcí ve světě“.<sup>79</sup> Ne všechny vědomé stavy jsou nutně intencionalní (např. sklíčenost) a není pravda, že by veškerá intencionalita byla nutně

---

<sup>69</sup> Tamtéž, s.12, 31, 39

<sup>70</sup> Angl. „Background“, tamtéž, s.10

<sup>71</sup> M.j. s odkazem na to, že nezbytnost perspektivy, terminologie či konceptualizace při nahlížení skutečnosti ještě neznamená, že skutečnost poznáváme nepřímou a už vůbec z ní nelze vyvodit, že něco jako skutečnost neexistuje. Tamtéž, 20

<sup>72</sup> Tamtéž, s.27-31

<sup>73</sup> Tamtéž, s.41

<sup>74</sup> Tamtéž, s.42

<sup>75</sup> Tamtéž, s.47

<sup>76</sup> Tamtéž, s.51-53

<sup>77</sup> Tamtéž, s.55

<sup>78</sup> Tamtéž, s.64

<sup>79</sup> SEARLE, J. R., *Intentionality : an essay in the philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 1.

vědomá, ale intencionalitě přesto rozumíme jen v souvislosti s vědomím (intencionalita musí být vědomá alespoň potenciálně).<sup>80</sup>

Searle rozděluje intencionalitu na vlastní, která je nezávislá na pozorovateli<sup>81</sup> a odvozenou, která je na pozorovateli závislá.<sup>82</sup> Trvá na tom, že zkoumání struktury intencionality musí začít od intencionality vlastní a nikoliv od odvozené. Každý intencionální stav (ať už jde o např. o víru, touhu, nebo vizuální perцепci) má určitý obsah a typ.<sup>83</sup> Ke stejnému obsahu je možno zaměřovat jiný typ intencionálního stavu (je možné těšit se, že půjdeme do kina, nebo se toho obávat) a stejným typem intencionálního stavu se můžeme vázat k jiným objektům (těšit se, že půjdeme do kina nebo do divadla). Různé intencionální stavy mají různé podmínky přiměřenosti<sup>84</sup> (např. víra může být pravdivá, nebo nepravdivá, zatímco touha naplněná, nebo nenaplněná)<sup>85</sup> a právě podle podmínek přiměřenosti Searle rozděluje jednotlivé typy intencionálních stavů.<sup>86</sup> Ve vztahu mezi myslí a světem hraje svou roli také směr působení, který v souvislosti s jazykem zmiňoval již Austin, ale Searle jej doplňuje příkladem, který uvedla Wittgensteinova studentka G.E.M. Anscombe.<sup>87</sup> Víra má směr působení „mysl-vůči-světu“ (nepřiměřenost je zde způsobená myslí, která neodpovídá světu), touha pak „svět-vůči-mysli“ (nepřiměřenost je zde vyvolána skutečností, která neodpovídá vytouženému).<sup>88</sup> Pro specifické příklady

---

<sup>80</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 65, 86.

<sup>81</sup> Mínil se zde pozorovatel mimo samotného subjektu, který zakouší vědomý proces.

<sup>82</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 94.

<sup>83</sup> Tamtéž, s.99

<sup>84</sup> Angl. „condition of satisfaction“

<sup>85</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 100.

<sup>86</sup> Tamtéž, s.103

<sup>87</sup> Jde o příklad, ve kterém muž nakupuje podle seznamu položek, který mu napsala manželka (přizpůsobuje skutečnost tak, aby odpovídala popisu), zatímco ho sleduje detektiv a zapisuje si, co muž nakupuje (přizpůsobuje svůj seznam tak, aby odpovídal skutečnosti). Oba mají nakonec identické seznamy, ale v obou případech mají tyto seznamy jiné užití. Tamtéž, s.101

<sup>88</sup> Angl. „mind-to-world, word-to-mind direction of fit“, tamtéž, s.100

intencionálních stavů (např. když jsme rádi, že svítí slunce, nebo když je nám líto, že jsme urazili přítele) platí předpoklad, že obsah je již naplněn, a proto mají prázdný směr působení.<sup>89</sup>

Reprezentační schopnost mysli souvisí podle Searla s kauzálními vztahy se světem. Intence jsou kauzálně autoreferenční v tom smyslu, že intence je naplněná tehdy, pokud je sama příčinou naplnění podmínek přiměřenosti. Platí tedy, že záměr zvednout ruku je naplněn, pokud a) zvednu ruku a b) zvednutí ruky je způsobeno mou intencí (a ne např. bezděčným zatnutím svalů). Stejně je tomu i s vnímáním, nebo s pamětí<sup>90</sup> (zde musí být naopak vnímání, nebo vzpomínka podmíněné skutečným objektem nebo událostí v minulosti, ke které se intence vztahuje).

Intencionální stav neexistuje jako osamocený fenomén. Odehrává se v prostředí množiny schopností, tendencí, návyků, dispozic, předpokladů apod., které Searle nazývá *podkladem*.<sup>91</sup> Podklad vědomých intencí je natolik fundamentální, že jej není možné pojímat jako další, hlubší vrstvu tužeb nebo přesvědčení.<sup>92</sup> Podobně jako Wittgenstein v poznámkách *O Jistotě* charakterizuje Searle „podklad“ jako předpoklady či skutečnosti, které bereme za samozřejmě platné, které jsou pro nás v určitém smyslu daností.<sup>93</sup> Podklad může být kulturně odlišný, ale Searle mluví také o hlubinném Podkladu, který je společný všem kulturám.<sup>94</sup>

S ohledem na intencionalitu Searle vysvětluje také vznik sociálních a institučních skutečností. Příkladem jsou peníze, které jsou penězi proto, že je jako peníze vnímáme

---

<sup>89</sup> Angl. „null direction of fit“, tamtéž, s.101

<sup>90</sup> Tamtéž, s.105

<sup>91</sup> Tamtéž, s.107

<sup>92</sup> Tamtéž, s.108

<sup>93</sup> Angl. „Background“, srov. „take for granted“, WITTGENSTEIN, L., ANSCOMBE, G. E. M., WRIGHT, G. H. V. and PAUL, D., *On certainty*, Oxford: Blackwell, 1969, s. 340. §337, tamtéž, s.443 §449

<sup>94</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 108. Zde se také Searle mírně odlišuje od Wittgensteina, který pouze metaforicky naznačuje, že „kameny“ které tvoří „koryto řečiště našeho myšlení“, nepodléhají změně a pokud, tak pouze neznatelně. (WITTGENSTEIN, L., ANSCOMBE, G. E. M., WRIGHT, G. H. V. and PAUL, D., *On certainty*, Oxford: Blackwell, 1969, s. 102. §99)

a používáme.<sup>95</sup> Z hlediska rozdělení, které jsme uvedli výše, jde tedy o odvozenou intencionalitu, která já závislá na pozorovateli. Svou roli zde hraje kolektivní intencionalita, která není redukovatelná na souhrn individuálních intencionalit.<sup>96</sup> Není zde třeba postulovat jakousi společnou entitu - kolektivní intencionalita „my věříme“ je sice obsažena v individuu, ale to neznamena, že je ji nutné převádět na formu individuální intencionality spojené s vírou v to, že podobně je tak tomu i u ostatních.<sup>97</sup> Vždy, když lidé spolupracují, vzniká kolektivní intencionalita, a ta je základem všech sociálních činností. Kolektivní intencionalita je pozorovatelná i u zvířat (např. společný lov), lidé však mají zvláštní schopnost postoupit od pouhých sociálních aktivit k institučním faktům.<sup>98</sup> Instituční fakty vznikají tam, kde objektům přisuzujeme funkce, které jim nejsou přirozeně vlastní a tyto funkce jsou právě onou odvozenou intencionalitou, závislou na pozorovateli. Přisuzování funkcí souvisí s normativitou, v níž objektům přisuzujeme místo v určité teleologii.<sup>99</sup> Searle uvádí, že instituční fakty jsou založené konstitutivními pravidly, která mají vždy logickou formu: „X platí jako Y v kontextu K“.<sup>100</sup> Tato struktura může být opakovaná a přisuzování funkcí je tak možné vrstvit tak, že se Y na nižší úrovni užije jako X pro úroveň další.<sup>101</sup> V tomto smyslu např. určité zvuky platí jako slova, určitá slova mohou platit jako slib a určitý slib může platit jako uzavření manželství.<sup>102</sup> V mnoha případech je i kontext K vytvořen předchozím přisouzením funkce. Kontextem K<sup>1</sup> svatebního obřadu je např. přítomnost legitimního oddávajícího, jehož legitimita (platnost) závisí na přisouzení funkce, ve které figuroval jako Y v kontextu hlouběji položeného K<sup>0</sup>. Instituční fakty tedy neexistují v izolaci, ale ve vzájemné komplexní provázanosti.

---

<sup>95</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 112.

<sup>96</sup> Tamtéž, s.118

<sup>97</sup> Tamtéž, s.119

<sup>98</sup> Tamtéž, s.120

<sup>99</sup> Tamtéž, s.121

<sup>100</sup> Tamtéž, s.124

<sup>101</sup> Tamtéž, s.128

<sup>102</sup> Tamtéž, s.129

Searlova koncepce se odráží i v jeho pojetí ilokučních aktů. Ilokuční akty jsou záměrné (intencionální), na rozdíl od perlokučních aktů, které záměrné být nemusí.<sup>103</sup> Jako v případě intencionálního stavu, rozlišujeme i v ilokučním aktu obsah a typ. Searle toto rozdělení reprezentuje strukturou S(p), ve které „S“ znamená ilokuční sílu a „p“ propoziční obsah.<sup>104</sup> Smysl slov (a míní se lingvistický smysl, na rozdíl od případů, kdy slovo „smysl“ užíváme jinak) je určen jazykovými konvencemi a je výkonem intencionality mluvčího.<sup>105</sup> Jde o odvozenou intencionalitu, v níž je vlastní intencionalita mluvčího přenesena do slov, vět, znaků, symbolů apod.<sup>106</sup> V mluvním aktu je přítomno hned několik intencí. Při pronášení mluvního aktu máme záměr vyřknout větu, záměr stanovit pro tuto větu určité podmínky přiměřenosti a záměr komunikovat – tedy zájem o to, aby mluvčí rozpoznal první dvě intence.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Tamtéž, s.137

<sup>104</sup> Tamtéž, s.138

<sup>105</sup> Tamtéž, s.140

<sup>106</sup> Tamtéž, s.141

<sup>107</sup> Tamtéž, s.142

#### 2.4.2 Základní Searlova teorie mluvních aktů

Searlovo pojetí mluvních aktů, které uvedl ve své publikaci „*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*” z roku 1962, zůstává trvalou součástí jeho filosofie. V knize „*Foundations of illocutionary logic*“ dovádí Searle ve spolupráci s Danielem Vandervekenem teorii mluvních aktů k systematické analýze se specifickou notací. Ilokucní působení<sup>108</sup> v Searlově analýze sestává ze sedmi součástí. První je *ilokucní cíl*:<sup>109</sup> každá ilokuce má určitý cíl, který je nedílnou součástí mluvního aktu. Tedy – úspěšné provedení mluvního aktu nutně dosahuje daného záměru, právě kvůli tomu, že je aktem s konkrétním typem ilokucního cíle.<sup>110</sup> Searle rozlišuje pět ilokucních cílů.<sup>111</sup> Omezení počtu ilokucních cílů souvisí s možnostmi vztahů mezi propozičním obsahem a světem, tedy s výše zmíněným směrem působení.

- 1) Užitím **asertivu** mluvčí reprezentuje stav věcí ve světě pomocí propozice. Směr působení asertivní ilokuce je „slovo vůči světu“. Propoziční obsah zde má odpovídat nezávislému<sup>112</sup> stavu věcí ve světě. V dřívějších Searlových publikacích je Asertiv zapisován tímto způsobem: “ $\vdash \downarrow V(p)$ ”<sup>113</sup>. “ $\vdash$ ” zde symbolizuje ilokucního cíl asertivu, “ $\downarrow$ ” označuje směr působení “slovo vůči světu”, “ $V$ ” odkazuje k vyjadřovanému stavu věcí a “ $(p)$ ” je proměnnou propozičního obsahu.
- 2) **Komisivem** se mluvčí zavazuje k určité činnosti v budoucnosti. Směr působení je zde opačný vzhledem k asertivu. Komisiv v dřívější notaci vypadal následovně:

---

<sup>108</sup> Angl. „force“ je přeloženo slovem „působení“, aby bylo lépe odlišitelné od slova „strength“.

<sup>109</sup> Angl. „illocutionary point“ SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 13.

<sup>110</sup> Tamtéž, s.14

<sup>111</sup> Tamtéž, s.37-38

<sup>112</sup> Výjimkou jsou auto-referenční mluvní akty, jako např. „Tato věta je v češtině“. Tamtéž, s.53

<sup>113</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 12.



„K↑Z (M vykoná A)”<sup>114</sup>. “K” zde symbolizuje ilokučního cíl komisivu, “↑” označuje směr působení “světu vůči slovu”, “Z” odkazuje k vyjadřovanému stavu záměru a “(M vykoná A)” je proměnnou propozičního obsahu, který určuje činnost, kterou se mluvčí zavazuje vykonat.

- 3) *Direktivem* mluvčí podněcuje posluchače k určité činnosti. Direktiv má stejný směr působení jako komisiv s tím rozdílem, že aktérem má být posluchač, nikoliv mluvčí. Starší zápis vypadá takto: „!↑Ž(P vykoná A)”<sup>115</sup>. “!” zde symbolizuje ilokučního cíl direktivu, “↑” označuje směr působení “světu vůči slovu”, “Ž” odkazuje k vyjadřovanému stavu žádosti a “(P vykoná A)” je proměnnou propozičního obsahu, který určuje činnost, kterou má posluchač vykonat.
- 4) Úspěšným provedením *deklarativu* mluvčí ustavuje určitou skutečnost. Ve starším zápisu je deklarativ označen následovně “D↑Ø(p)”<sup>116</sup>. “D” zde symbolizuje ilokučního cíl deklarativu, “↑” označuje dvojí směr působení. V tomto případě svět odpovídá propozičnímu obsahu úspěšného ilokučního aktu deklarativu,<sup>117</sup> “Ø” symbolizuje nezávislost deklarativu na postojích či pocitech mluvčího a “(p)” je proměnnou propozičního obsahu.
- 5) V *expresivní* ilokuci mluvčí vyjadřuje své pocity a postoje. Dříve byl expresiv označován následovně: “EØ (P) (M/P + vlastnost)”<sup>118</sup>. “E” zde symbolizuje ilokučního cíl expresivu, “Ø” označuje prázdný směr působení. Nelze zde totiž uvažovat o úspěšnosti resp. neúspěšnosti směru působení, protože úspěšnost je zde

---

<sup>114</sup> Tamtéž, s.14

<sup>115</sup> Tamtéž.

<sup>116</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 19.

<sup>117</sup> „SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 53.

<sup>118</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 16.

předpokládána.<sup>119</sup> “(P)” symbolizuje vyjadřovaný psychologický stav mluvčího s ohledem na vlastnost mluvčího, či posluchače “(M/P + vlastnost)”.

Druhou součástí působení ilokuce je *míra síly*,<sup>120</sup> působené k dosažení ilokučního cíle.<sup>121</sup> Třetí součástí je pak *způsob dosažení*<sup>122</sup> ilokučního cíle. Některé ilokuční akty vyžadují k dosažení ilokučního cíle zvláštní podmínky (např. instituční pozici).<sup>123</sup> Míra síly a charakteristický způsob dosažení ilokučního cíle mohou být vzájemně provázané. Vzhledem k tomu, že každý typ mluvního aktu má určitá omezení obsahu,<sup>124</sup> jsou čtvrtou součástí ilokučního cíle *podmínky propozičního obsahu*.<sup>125</sup> Dále pak Searle zmiňuje *přípravné podmínky*<sup>126</sup> a *podmínky upřímnosti*.<sup>127</sup>

---

<sup>119</sup> SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 53.

<sup>120</sup> Angl. “degree of strength” tamtéž, s.15

<sup>121</sup> Srov. „požádat P, aby udělal A“, a „trvat na tom, aby P udělal A“, nebo „domnívat se, že x“ a „být zcela přesvědčen že x“.

<sup>122</sup> Angl. “mode of achievement” SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 15.

<sup>123</sup> Srov. „žádat P, aby udělal A“, „přikazovat P z pozice autority, aby udělal A“

<sup>124</sup> Např. nelze slíbit, že udělám něco v minulosti, nebo omlouvat se za něco, co jsem neudělal.

<sup>125</sup> Angl. „propositional content condition” SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 16.

<sup>126</sup> Angl. „preparatory conditions“. Mezi ně např. Searle zařazuje předpoklad, že slíbené musí být v zájmu posluchače a že musí být proveditelné mluvčím. Tamtéž, s.17

<sup>127</sup> Angl. „sincerity conditions”. Podle Searla ilokuční akt vyjadřuje mentální stav se stejným obsahem. Neupřímné mluvní akty (ve kterých vyjadřovaný akt neodpovídá mentálnímu stavu mluvčího) mohou být sice úspěšné, ale není možné vykonat mluvní akt a zároveň explicitně popírat přítomnost náležitého mentálního stavu. (např. slibuji, že přijdu, ale nemám to v úmyslu). Tamtéž, s.19

Poslední, sedmou součástí ilokučního působení je *míra síly podmínek upřímnosti*.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Angl. „degree of strenght of sincerity conditions“ srov. „A žádá“ a „A žadoní“. Naproti tomu „A přikazuje“ a „A pobízí“ se odlišují mírou síly působené k dosažení ilokučního cíle a ne nutně mírou síly vyjádřeného mentálního stavu. Tamtéž, s.20

## 2.5 KRITIKA SEARLOVA POJETÍ DRUHŮ UŽITÍ JAZYKA Z WITTGENSTEINOVY PERSPEKTIVY

Podobně, jako Austin, i Searle opakovaně tvrdí, že množství činností, které můžeme vykonávat prostřednictvím jazyka, je omezené.<sup>129</sup> Avšak na rozdíl od Austina, který stále uvažuje o značném množství typů užití jazyka<sup>130</sup> a v explicitním kontrastu s Wittgensteinem, Searle uvádí, že pokud analyzujeme ilokuční akty, nacházíme pouze pět obecných typů užití jazyka.<sup>131</sup> Zavádí pojem ilokučního záměru<sup>132</sup> mluvního aktu, který určuje typ vyjadřovaného intencionálního stavu a zároveň směr jeho působení. Podle pěti různých ilokučních záměrů rozděluje mluvní akty do pěti kategorií (asertiv, direktiv, komisiv, expresiv a deklarativ).<sup>133</sup> Zmiňuje také možnost „nepřímých mluvních aktů“, při které vykonáváme vyjádřením jednoho typu mluvního aktu akt jiný.<sup>134</sup>

Rozdíl mezi Wittgensteinovým a Searlovým náhledem na četnost druhů užití řeči spočívá především v jejich rozdílném přístupu k filosofii jazyka. Tam, kde Wittgenstein vyhledává odlišnosti ve snaze oprostít se od teoretických předpokladů ve prospěch konkrétního pozorování, tam Searle věnuje pozornost podobnostem, na kterých pak konstruuje teorii mluvních aktů související s obecnější teorií intencionality vědomí. Pro

---

<sup>129</sup> SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 146., SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 51.

<sup>130</sup> Na základě předpokládaného seznamu sloves Austin uvažuje o rozmezí mezi 1.000 a 9.999 případy. AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 150.

<sup>131</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. vii-viii, 29.

<sup>132</sup> Angl. „illocutionary point“, SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998, s. 147.

<sup>133</sup> Tamtéž, s.148-150

<sup>134</sup> Tamtéž, s.150 Této tematice Searle v dřívější publikaci věnoval celou kapitolu: SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 30-57.

účel srovnání je zvláště případná poznámka, ve které se Wittgenstein zabývá problematikou *přání*. Tvrdí, že:

„neexistuje jedna přesně vymežitelná třída vlastností, které charakterizují všechny případy přání (alespoň ne tak, jak se to slovo běžně používá). Na druhou stranu, jestli chceš uvést definici přání, tj. vytyčit ostrou hranici, tak ji můžeš vytyčit, jak se ti zachce; ale tato hranice se nebude nikdy zcela krýt se skutečným používáním, protože toto používání nemá žádnou ostrou hranici.“<sup>135</sup>

Jako příklad srovnání Searlova a Wittgensteinova přístupu nám zde může posloužit ilustrace Davida Blaira:

- a) „Určitá společnost se uvolí poskytnout službu, nebo produkt jiné společnosti. Tato domluva je uskutečněna formou smlouvy, kterou sepíše, prověří a podepíše zástupci obou společností.
- b) Soused A slíbí, že bude vybírat sousedovi B poštu a že bude sekat jeho trávník, zatímco bude soused B na dovolené.“<sup>136</sup>

Mezi těmito dvěma případy nacházíme řadu rozdílů i podobností. Je možné ptát se, zda jde o dva odlišné mluvní akty, nebo jde o dva odlišné případy mluvního aktu stejného typu. Z hlediska Searlovy teorie mluvních aktů patří obě tyto skutečnosti ke stejné kategorii „komisivů“. I přes mnohé odlišnosti (např. rozdíl mezi právní závazností a vymahatelností smlouvy v porovnání se slibem), je pro Searla nejpodstatnější předpokládaná podobnost intencionálních aktů mluvčích. Wittgenstein by ale na takové zdůraznění podobných rysů pravděpodobně reagoval otázkou - co nás vede k tomu, abychom tyto dva úkony považovali za řečové hry stejné kategorie? „Je ovšem možno místo obvyklé formy otázky použít formy konstatování nebo popisu ... - ale tím se nestanou ty různé řečové hry navzájem o nic bližší.“<sup>137</sup> Stejně tak je možné říci, že slib je

---

<sup>135</sup> WITTGENSTEIN, L., *Modrá a Hnedá kniha*, Bratislava: Kalligram, 2002, s. 50.

<sup>136</sup> BLAIR, D. C., *Wittgenstein, language, and information : back to the rough ground!*, Dordrecht: Springer, 2006, s. 85.

<sup>137</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 24. (§24)

určitým typem neformální smlouvy, nebo naopak, že smlouva je druhem slibu. Ale co nás k takovému připodobnění vede? Nejspíše snaha o zobecnění a ustavení jednotící teorie.

Pokud, jako Wittgenstein, vycházíme z praktického užívání pojmů přání nebo slibu, pak skutečně dospíváme k závěru, že neexistuje třída společných vlastností pro všechno, co označujeme jako „slib“, či „přání“, třebaže mezi jednotlivými výskyty nacházíme „rodové podobnosti“.<sup>138</sup> Podle Searla by nás však vědomí neostrých hranic konceptů v jejich běžném užití nemělo vést k odmítnutí filosofické analýzy.

„Raději bychom měli vyvodit závěr, že určité druhy analýzy, zvláště analýzy nezbytných a dostatečných podmínek, budou (do určité míry) pracovat s idealizací konceptů. V tomto případě se věnujeme analýze konceptu přání. Ignoruji marginální, okrajové, či částečně defektní sliby. ... Pak je možné poukázat na příklady, ve kterých užíváme slovo „slib“, ale které analýza nepostihuje... Jejich existence však analýzu „nepopírá“, spíše je zde nutné vysvětlit, proč a jak se odlišují od paradigmatických forem slibu.“<sup>139</sup>

Jestliže však spolu se Searlem předpokládáme, že v případě bezvadného<sup>140</sup> (tedy ideálního, paradigmatického) slibu musí být to, co je slíbeno v zájmu posluchače,<sup>141</sup> můžeme dojít k závěru, že např. věta „pokud neodevzdáš svoji esej včas, slibuji, že tě nechám propadnout“, není *ve skutečnosti*<sup>142</sup> slibem, ale výhrůžkou, ve které slovo „slibuji“ nefiguruje jako slib, nýbrž pouze jako zdůraznění odhodlanosti mluvčího.<sup>143</sup> Právě v takovém případě je však na pováženu, zda a v jakém smyslu je či není potrestání studenta v jeho vlastním zájmu. Pokud připustíme, že jedním z možných záměrů

---

<sup>138</sup> GLOCK, H.-J., *A Wittgenstein dictionary*, Oxford: Blackwell Reference, 1996, s. 120.

<sup>139</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 55.

<sup>140</sup> Angl. „non-defective“

<sup>141</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 59.

<sup>142</sup> Funkci slova „ve skutečnosti“ cf.: „To, co zdánlivě *musí* existovat, patří k řeči. Je to paradigma v naší řečové hře; něco s čím jsou věci srovnávány.“ WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 38. §50

<sup>143</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 58.

vyučujícího je motivovat studenta, aby látce věnoval více pozornosti než doposud (a to i v případě, že bude muset opakovat ročník či seminář), pak lze říci, že obsah zmíněné hrozby je v určitém významném smyslu v zájmu studenta, a proto bychom ji do Searlovy kategorie slibu mohli zařadit. Měli bychom tedy výše uvedený výrok učitele vykládat jako slib, či nikoliv? A podle čeho se rozhodneme pro jedno či pro druhé? „Každý výklad visí spolu s tím, co vykládá, ve vzduchu; nemůže mu sloužit za oporu. Výklady samy význam neurčují. ... člověk se podle nějakého ukazatele řídí jen potud, pokud existuje nějaký stabilní způsob použití, určitý návyk.“<sup>144</sup>

Připusťme, že vytyčení hranice slibu pomocí definice paradigmatického příkladu a analýzy jeho dostatečných a nutných podmínek je možné. Z Wittgensteinova hlediska pak nejde o pozorování jevů, nýbrž o ustavení určitého „gramatického pravidla“,<sup>145</sup> pomocí kterého Searle dává najevo, o čem je ochoten mluvit jako o „slibu“ a o čem již ne. Takto stanovené pravidlo vytyčuje Searlovu vlastní řečovou hru<sup>146</sup> (prezentuje určitou část případů užití jazyka nebo se pokouší ustavit návyk).<sup>147</sup> Ta se však nekryje s běžným užíváním slova „slib“ v celé jeho šíři, se všemi výskyty (včetně marginálních),<sup>148</sup> které nelze shrnout uvedením přesně vymezené třídy vlastností. Searlova filosofická analýza jazyka tedy na rozdíl od Wittgensteinovy analýzy koncepty pouze nepozoruje (nepopisuje), ale vymezuje je.

Wittgensteinovo a Searlovo vyjádření k množství typů užití jazyka je však odlišné nejen díky jejich přístupu k filosofii jazyka, ale také kvůli šíři, kterou svému výroku stanovili. Searle na Wittgensteinovu zmínku o nespočetném množství užití všeho toho,

---

<sup>144</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 101. §198

<sup>145</sup> Slova „gramatika“ zde užívám ve smyslu, který nacházíme ve Wittgensteinových *Filosofických zkoumáních*.

<sup>146</sup> V tomto smyslu je možné i o Wittgensteinově Traktátu říci, že jde o specifickou řečovou hru.

<sup>147</sup> „Vykládáš nové pojetí jako vidění určitého nového předmětu. Vykládáš gramatický pohyb, který jsi udělal, jako kvazi-fyzikální jev, který pozoruješ.“ WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 151. §401

<sup>148</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

co označujeme jako „znaky“, „slova“, či „věty“<sup>149</sup> reaguje následovně: „tento skeptický závěr by měl vzbudit naše podezření. Předpokládám, že by nikdo netvrdil, že existuje nespočet druhů ekonomických systémů, typů manželství, nebo druhů politických stran. A proč by jazyk měl být v tomto ohledu více vzpurný než ostatní aspekty lidského sociálního života?“<sup>150</sup> Wittgenstein však mluví výslovně o množství typů užití jazyka, které se mění v čase: „...tato rozmanitost není nic pevného, jednou provždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry, jak můžeme říci, a jiné zastarávají a jsou zapomínány.“<sup>151</sup> Pokud, spolu s Wittgensteinem, chápeme jazyk jako komplexní živý proces, který má svou minulost a budoucnost, pak není možné systematizovat všechny možné typy užití jazyka – mimo jiné proto, že zastaralé typy užití zapomínáme a budoucí nejsme schopni předvídat. Veškeré varianty užití řeči není možné odvodit z jakési „vnitřní logiky“ jazyka, protože jsou produktem živé a nepředvídatelné lidské interakce. Jsou součástí různorodosti životních forem.

V další části naší práce budeme vycházet ze Searlovy typologie mluvních aktů a to zejména proto, že je první přehlednou a systematickou kategorizací, která si činí nárok na úplnost. Kritika Searlova přístupu z Wittgensteinovy perspektivy ukazuje, že z filosofického hlediska není Searlova kategorizace zcela nesporná a že zejména přiřazování mluvních aktů do některého z pěti obecných typů užití jazyka může být v některých případech zavádějící. Vyhrazuji si proto prostor korigovat užití Searlovy kategorizace s ohledem na výsledky pozorování jednotlivých mluvních aktů řeči víry. Toto pozorování je ve shodě s postojem, který Searle přednáší v diskusi s Derridou, když tvrdí, že pozdní Wittgensteinovu filosofii přijímá jako platný předpoklad veškeré své práce, což by mimo jiné znamenalo, „že Searlovy taxonomické kategorie a logika

---

<sup>149</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 23.  
§23

<sup>150</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. vii.

<sup>151</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 23.  
§23



ilokučních aktů užívá jasnosti a přesnosti k deskripci vágních konceptů a nikoliv za účelem jejich nové a jasnější definice“.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 85.

### 3 TEOLOGICKÁ ČÁST

V posledních desetiletích vzrůstá pozvolně na poli biblické teologie a hermeneutiky zájem o teorii mluvních aktů.<sup>153</sup> Důvodem pozvolnosti tohoto vývoje je patrně komplexita rozsahu filosofické literatury, která se teorií mluvních aktů zabývá.<sup>154</sup> Teologové, kteří rozpoznávají v celku nebo v částech teorie mluvních aktů užitečné nástroje pro analýzu biblických textů, pro hermeneutické či teologicko-systematické postřehy, jsou si většinou také vědomi určitých omezení, které přináší užití filosofické koncepce na poli teologie. Podle A. Thiseltona pomáhá teorie mluvních aktů vysvětlit transformativní působení textu – pokud je jí užito jako jednoho nástroje z mnoha.<sup>155</sup> K. VanHoozer užívá teorie mluvních aktů při popisu Božího diskursu v Písmu, tvrdí však, že pokud věnujeme pozornost širší rovině kánonu Písma, je nutné upravit naše porozumění biblickému jazyku způsobem, který překračuje hranice klasické teorie

---

<sup>153</sup> Chceme-li uvažovat o možnostech aplikace teorie mluvních aktů na poli řeči víry, budeme se přirozeně zabývat zejména psanou podobnou mluvních aktů obsažených v Písmu. Otázku zda a nakolik je možné chápat text jako formu mluvního aktu, se zabývá téměř každý autor, který podrobněji zkoumá možnosti aplikace teorie mluvních aktů v teologii. Filosofickým rámcem této problematiky je formován debatou mezi Austinem či Searlem na jedné straně a Derridou na druhé, kterou podrobně pojednává např. Halion, HALION, K., „Deconstruction and speech act theory: A defence of the distinction between normal and parasitic speech acts,“ in *Cours d'anglais gratuits en ligne (2003)*. Její stručné shrnutí najdeme také u Briggse, BRIGGS, R. S., „The uses of speech-act theory in biblical interpretation,“ in *Currents in Research: Biblical Studies*, Vol. 9, 2001a, s. 230. a zabývá se jí také Wolterstorff. WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 153-170. K této diskusi nic zásadního nepřidáváme, pouze se ztotožňujeme s jejím závěrem, který se s vědomím Derridových výhrad přiklání k možnosti rozumět textům jako mluvním aktům.

<sup>154</sup> BRIGGS, R. S., „The uses of speech-act theory in biblical interpretation,“ in *Currents in Research: Biblical Studies*, Vol. 9, 2001a, s. 230.

<sup>155</sup> THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 69.

mluvních aktů.<sup>156</sup> Thiselton, Neufeld, Briggs a Adams zdůrazňují Evansův koncept osobní angažovanosti,<sup>157</sup> který je rovněž formulován s ohledem na rozšíření rámce teorie mluvních aktů tak, aby lépe postihovala teologicky významné oblasti. Pro velkou část případů užití teorie mluvních aktů v teologických disciplínách přesto platí postřeh J. Vokouna, který tvrdí, že teologické „navázání na Austina bylo navázáním na několik málo pojmů (Austinem samým někdy později opuštěných či zproblematizovaných), zejména lokuční a ilokuční mluvní akt, a na metody vymezení podmínek zdárného aktu“.<sup>158</sup>

Jednou z výrazných výjimek je práce Williams-Tinajero, která se striktně přidržuje Searlova přístupu. V článku, ve kterém uvádí publikaci své disertace,<sup>159</sup> zmiňuje „fascinující nezáměr o práci se Searlovými kategoriemi, se kterým je Evans před Searlem upřednostňován“.<sup>160</sup> A dodává: „Je na místě otázka, zda teologové a biblisté, kteří pracují s teorií mluvních aktů, záměrně neignorují Searlovy kategorie. Evans je přeci jen věřící a Searle nevěřící.“<sup>161</sup> Williams-Tinajero prokázala užitečnost Searlovy analýzy v případě výroků o Ježíšově krvi (Řím 3:25, Žd 9:12, Jan 6:52-59, Zj 1:5b-6, Zj 7:13-14). Důvody zdrženlivosti teologů a biblistů vůči přímému navázání na Searlovy kategorie však stojí za hlubší prozkoumání. Vyjasněním těchto důvodů chceme mimo jiné přispět k „zásadní diskusi o otázkách křesťanské adaptace filosofických a jiných podnětů přicházejících z nekřesťanského prostředí“.<sup>162</sup>

---

<sup>156</sup> VANHOOZER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002, s. 161.

<sup>157</sup> Angl. „self-involvement“

<sup>158</sup> VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 72.

<sup>159</sup> WILLIAMS-TINAJERO, L. M., *The reshaped mind : Searle, the biblical writers, and Christ's blood*, Leiden: Brill, 2010b.

<sup>160</sup> WILLIAMS-TINAJERO, L. M., „Dissertation On Speech Act Theory Getting Published,“ <http://theologicalmoments.blogspot.cz/2010/07/dissertation-getting-published.html> [zveřejněno 26.7.2010, cit. 20.8. 2013].

<sup>161</sup> Tamtéž.

<sup>162</sup> VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 71.

Searle sice zmiňuje sedm součástí ilokučního aktu, hlavní roli v jeho kategorizaci a v omezení počtu ilokučních cílů však hrají teoretické možnosti vztahů mezi propozičním obsahem a světem – tedy „směr působení“.<sup>163</sup> Searlovy „podmínky přiměřenosti“ a „směr působení“ jsou určitým rozpracováním korespondenční teorie jazyka. Wittgenstein, který oslabuje hegemonii referenčního úzu, varuje před nutkavou představou, že „řeč funguje vždy *jedním a týmž* způsobem, že slouží vždy k témuž účelu: přenášet myšlenky – ať už jsou to myšlenky o domech, o bolestech, o dobru a zlu, nebo o čemkoliv jiném“.<sup>164</sup> Searle, který se vymezuje proti Wittgensteinově široké rozmanitosti řečových her, netvrdí sice, že řeč funguje *jedním a týmž* způsobem, ale přesto způsoby užití řeči omezuje na pouhých *pět* typů.<sup>165</sup> Toto omezení počtu možných mluvních aktů má hlubší souvislost se Searlovu ontologií mysli,<sup>166</sup> jejíž „pozoruhodnou vlastností je, že nás prostřednictvím intencionality spojuje se skutečným světem.“<sup>167</sup> Možnosti vztahů mezi myslí a světem se pak vyčerpávají ve čtyřech kombinacích: svět → mysl, mysl → svět, svět ↔ mysl, svět Ø mysl. Explicitně tuto bazální rovinu vyjadřuje Searlův spolupracovník Vanderveken, který tvrdí, že „logicko-filosofická sémantika, která přesně popisuje sémantické univerzálie užití jazyka, je transcendentní v tom smyslu, že vyčleňuje *apriorní* formy myšlení a světa, a tak vytyčuje hranice tomu, co může být myšleno, co může existovat a co může být zakoušeno“.<sup>168</sup> Obecný nárok, který Searle

---

<sup>163</sup> Skutečnost, že právě směr působení je hlavním východiskem Searlovy taxonomie, se mimo jiné ukazuje v Searlově povzdechu nad nepěknou neslučitelností komisivu a direktivu (se stejným směrem působení) do jedné kategorie. SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 14-15.

<sup>164</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 304. § 304

<sup>165</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. vii-viii, 29.

<sup>166</sup> „Existuje-li skutečně pět základních typů mluvních aktů, musí pro to být nějaký hlubší důvod. ... Tato pětice musí být odvozena od jakýchsi fundamentálních vlastností mysli“.  
SEARLE, J. R., *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 166.

<sup>167</sup> SEARLE, J. R., *Mysel, jazyk, společnost*, Bratislava: Kaligram, 2007, s. 113.

<sup>168</sup> VANDERVEKEN, D., *Meaning and Speech Acts: Principles of language use. vol. 1:* Cambridge University Press, 1990b, s. 4.

svou teorií mluvních aktů a intencionality vznáší, vyjasňuje v korespondenci s Williams-Tinajero takto: „Nenaznačuji, že se hlásím k záznamům biblických pisatelů. Tvrdím pouze, že mé kategorie mají být zcela obecné a měly by být aplikovatelné v jakémkoliv diskurzu“.<sup>169</sup> Tento Searlův nárok není možné při teologickém pojednání mluvních aktů řeči víry přejít mlčením.

---

<sup>169</sup> WILLIAMS-TINAJERO, L. M., *The reshaped mind : Searle, the biblical writers, and Christ's blood*, Leiden: Brill, 2010b, s. 87.

### 3.1 PROBLEMATIKA MLUVNÍHO AKTU VYZNÁNÍ VÍRY

Wittgensteinova terapie příliš úzkého pojetí řeči spočívá v analýze řečových her a kazuistickém pojednání takových případů užití řeči, které se kritizovanému teoretickému pojednání řeči vymykají.

„Pomysleme jen na různá zvolání. S jejich zcela rozdílnými funkcemi. Vodu! Pryč! Au! Pomoc! Krásné! Ne! Jsi nyní pořád ještě nakloněn označovat tato slova „pojmenování předmětu?“<sup>170</sup>

Analogickým způsobem je možné objasnit meze Searlovy kategorizace. Naší případovou studií bude mluvní akt vyznání víry, konkrétně vyznání „Ježíš je Pán“ v kontextu prvních veršů 12. Kapitoly 1. epištoly do Korintu.

Podobně jako v analýze slibů (při které Searle ignoruje marginální, okrajové či částečně defektní případy)<sup>171</sup> hrají přirozeně i v celé Searlově klasifikaci ústřední roli takové mluvní akty, které se mu v jeho životní praxi naskýtají nejčastěji. Problematika vyznání (a problematika mluvních aktů v náboženském kontextu vůbec) stojí na okraji Searlova zájmu.<sup>172</sup>,<sup>173</sup> V kontextu křesťanské adaptace filosofických podnětů přicházejících z nekřesťanského prostředí je nutné mít na paměti, že teoretická zobecnění vyrůstají na půdě konkrétní životní formy daného filosofa. Míří sice k postižení obecných daností, vychází však z partikulární situace, která formuje proces generalizace, například skrze rozlišování mezi podstatným a okrajovým, ve výběru paradigmatických typů. Z hlediska křesťanské životní formy, tedy v perspektivě stvořeného a vykoupeného

---

<sup>170</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 25. §27

<sup>171</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 55.

<sup>172</sup> Např. odkazy na stvořitelství deklarativ „Budiž světlo“ jsou spíše zmíněny jako okrajové výjimky.

<sup>173</sup> Anglické slovo „confess“ pojednává Searle v knize *Foundations of locutionary logic* ve zúženém smyslu přiznání se k odpovědnosti za neuspokojivý stav věcí (přiznání se k nějakému zločinu, či přečinu). „Přiznání“ tohoto typu spadá pak poměrně neproblematicky do kategorie asertivů. SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 189.

člověka, pro kterého je vztah ke Stvořiteli a Vykupiteli základem vlastního sebepojetí, je vyznání víry zásadním mluvním aktem. Defektní náhled na jeho charakter nese dalekosáhlé důsledky. Proto je třeba pečlivě zvažovat, nakolik je možné vřadit mluvním akt vyznání víry do Searlovy kategorizace, aniž bychom zploštili podstatné dimenze, které v křesťanském kontextu užívání řeči vyznání víry obsahuje.

Richard Briggs,<sup>174</sup> který se ve své disertaci *Words in Action*<sup>175</sup> přejně staví např. k Searlově koncepci „institucionálních“ a „hrubých“ faktů, zůstává vůči problematice Searlovy taxonomie mluvních aktů spíše skeptický. „Mluvní akty“, podle Briggse „až příliš často spadají do disjunktivních kategorií“.<sup>176</sup> Samotný směr působení je podle Briggse „abstrakcí, jejíž užitečnost musí být hodnocena vzhledem k tomu, nakolik pomáhá při analýze“.<sup>177</sup> V druhé části knihy se Briggs zabývá mluvními akty vyznání, vyznání vin a vyučování. V naší práci budeme vycházet pouze z jeho analýzy vyznání.

Vyznání, že „Ježíš je Pán“ je specifickým ilokučním aktem. *Vyslovit slova „Ježíš je Pán“ a vyznat „Ježíš je Pán“ není nutně totéž.* Tuto skutečnost je možné prokázat na příkladu druhého tvrzení, které Pavel zmiňuje v úvodu 12. kapitoly 1. listu do Korintu. Pavel ve svém textu píše „Ježíš buď proklet“ a každý, kdo tento list čte nahlas, v jistém okamžiku říká „Ježíš buď proklet“, bylo by však absurdní domnívat se, že vyslovením těchto slov v kontextu citace mluvčí proklíná Ježíše. Stejně tak když někdo při čtení tohoto textu vysloví „Ježíš je Pán“, nemusí jít o vyznání. V čem se pouhé vyslovení slov „Ježíš je Pán“ liší od vyznání „Ježíš je Pán“? Jde o rozdíl v rovině ilokučního aktu. První, intuitivní pokus o charakterizaci vyznání by mohl znít následovně. Ilokučním aktem vyznání mluvčí vyjadřuje svou víru, že ve světě platí stav reprezentovaný propozičním obsahem vyznání. Z hlediska Searlovy kategorizace bychom tedy vyznání mohli zahrnout pod *asertivy*. Zároveň však (a to Briggs zdůrazňuje) „se mluvčí zavazuje vůči určitému

---

<sup>174</sup> Shrnutí Briggsovy analýzy vyznání lze v češtině nalézt zde: VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 75-80.

<sup>175</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b.

<sup>176</sup> Tamtéž, s.52

<sup>177</sup> Tamtéž.

standardu (nebo obsahu) víry a také k určité budoucí činnosti“.<sup>178, 179</sup> Sebezahrnující rozměr je podle Briggse právě tím, co je na vyznání podstatné. Z hlediska Searlovy kategorizace tedy Briggs zdůrazňuje *komisivní* rozměr mluvního aktu vyznání.

Pokud vyjdeme z Briggsovy analýzy, dospějeme ve vztahu k Searlově kategorizaci mluvních aktů k následujícímu závěru. Slova „Ježíš je Pán“ vyjadřují *zároveň* faktickou či institucionální skutečnost *a* osobní účast.<sup>180</sup> Jinými slovy - vyznání víry má nutně asertivní i komisivní rozměr. Obsahuje dvojí „směr působení“ zároveň. Jednak vzhledem k vyznávané skutečnosti (svět → slovo) ale také s ohledem na samozahrnující závazek (slovo → svět). Jediný mluvní akt s dvojím směrem působení v Searlově kategorizaci je deklarativ. Vyznání „Ježíš je Pán“ však z teologického hlediska není deklarativem – neustavuje skutečnost propozice v samotném mluvním aktu. Do Searlovy kategorizace lze tedy mluvní akt vyznání zařadit pouze za předpokladu, že potlačíme jednu z jeho složek, nebo pokud budeme tvrdit, že jde o hybridní spojení dvou mluvních aktů. První by bylo nesprávné a druhé je zbytečné. Respektive – vedlo by to k zachování teorie, ale za cenu postulování dichotomie, která zkresluje nutnou spojitost asertivního a komisivního rozměru v aktu vyznání víry. Pro toho, kdo vyznává, že „Ježíš je Pán“, jsou komisivní intence nedílnou součástí aktu vyznání, nikoliv jiný akt, který (byť nutně) přidává ke svému asertivu.

---

<sup>178</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 194.

<sup>179</sup> „Z téhož důvodu Matouš přetváří Ježíšovu výzvu k následování pocházející z pramene logií ve varování před zbožností, která se jednostranně soustředí na liturgické uctívání Pána (Kyrios): „Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského, ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích.“ Toto vymezení se zřejmě obrací proti povrchnímu, téměř magickému pojetí Pavlovy klíčové výpovědi z Ř 10,9: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen.““ POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 492.

<sup>180</sup> THISELTON, A. C., *New horizons in hermeneutics*, London: Harper Collins, 1992, s. 284.



### 3.2 ŘEČ VÍRY A PNEUMATICKÁ INTENCIONALITA

Mluvní akt vyznání víry (chápaný jako jednotný mluvní akt, nikoliv jako konglomerát více mluvních aktů) nelze z uvedených důvodů jednoznačně vřadit do Searlových kategorií.<sup>181</sup> Tato skutečnost souvisí s širším pohledem na charakter lidské řeči. Tyto souvislosti se nyní pokusíme nastínit. Searle vychází z naturalistického hlediska, což znamená, že intencionalitu řečových aktů, ve které se slova vztahují výše popsanými způsoby ke světu, odvozuje z intencionality mysli, která vzniká jako produkt evolučního procesu.<sup>182</sup> Vanhoozer, který ve své reflexi jazyka vychází z předpokladů křesťanské víry, předkládá odlišný pohled na jazyk. „Jazyk je Božím darem člověku a slouží jako zásadní prostředek vztahu k Bohu, ke druhým a ke světu.“<sup>183</sup> Paradigmatem komunikace pak podle Vanhoozera není lidská řeč, ale trojiční Bůh v aktu komunikace. Akt Božího sebe-sdělení nemá pouze informativní, ale také transformativní charakter.<sup>184</sup>

V evolučním pojetí je jazyk formou kognitivní adaptace, teologické pojetí jazyka zdůrazňuje jeho komunikační a transformativní roli. Searlova kategorizace pracuje s ideou světa jako jednotného celku, ke kterému se v intencionalitě vztahuje mysl bezprostředně a slovo zprostředkovaně. Důraz na transformativní charakter Božích mluvních aktů tuto jednotu světa problematizuje. Teologická perspektiva rozpoznává jednotu Božího bytí a jeho jednání, nikoliv nutnou jednotu světa. Idea světa jako celku (totality) je v teologickém myšlení Starého i Nového zákona a zvláště v teologii apoštola Pavla časována Bohem - je rozdělena do dvou věků (aiónů),<sup>185</sup> do věku přítomného a budoucího. Toto rozdvojení nacházíme již v židovské eschatologii. Očekávání židovské eschatologie je však pro Pavla již přítomností. Kristovým vzkříšením byl učiněn průlom do vlády starého aiónu.<sup>186</sup> „Přítomnost, tj. doba mezi vzkříšením a paruzií, se vyznačuje

---

<sup>181</sup> Další analýza by pomohla ukázat, že podobná teze by platila i v případě jiných mluvních aktů řeči víry, jakými jsou například prosba, vyjádření vděčnosti, či chvály a podobně.

<sup>182</sup> SEARLE, J. R., *Intentionality : an essay in the philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 160.

<sup>183</sup> VANHOOZER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002, s. 167.

<sup>184</sup> Tamtéž, s.169

<sup>185</sup> SOUČEK, J. B., *Theologie apoštola Pavla*, Praha 1976, s. 57-58.

<sup>186</sup> SOUČEK, J. B., *Bláznovství kříže: Eman*, 1996, s. 46.

tím, že oba aióny, překonaný minulý i Kristem dobytý budoucí, koexistují. Ne ovšem v klidné rovnováze, nýbrž v stálém, byť skrytém, boji. Přítomnost je tedy jakési mezidobí, je to eschatologické interim. Síly budoucího jsou již zde, ale jsou skryté; plná manifestace nového věku je právě věcí budoucnosti.“<sup>187</sup> Dva věky nejsou dvě období trvání jednoho světa. Jsou spíše synonymem dvou světů – světa, který pomíjí (1. Kor 7:13, 1. Jan 2:17, 2. Pt 3:10), a světa, který přichází, světa nového stvoření (2. Kor 5:17, Gal 6:15). Křesťanský život a stejně tak i křesťanské mluvení se odehrává v mezidobí dvou věků, mezi dvěma světy.

Oblastí našeho současného zkoumání je především *řeč víry*. Řeč víry nelze definovat pomocí náboženských obsahů. Ne každé „mluvení o Bohu“ je možno označit za řeč víry. Pokud bychom chtěli řeč víry definovat teologicky, mohli bychom zdůraznit, že je zaprvé odpovědí na Boží transformativní oslovení a zadruhé je charakterizována rozpětím mezi dvěma světy. První vymezení především znamená, že hlavním předmětem našeho zájmu nejsou Boží mluvní akty jako např. příkazy, zaslíbení, prorocké výroky,<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Tamtéž, s.47-48

<sup>188</sup> Prorocké mluvní akty sice nejsou ve středu našeho zájmu, přesto je místy zmiňujeme, a proto je vhodné poukázat alespoň na dvě práce, které se zabývají problematikou proctví z perspektivy mluvních aktů. W. Houston tvrdí, že prorocké vyhlášení je nejlépe chápat jako „deklarativ s ilokuční silou soudního výnosu.“ HOUSTON, W. J., „What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament,“ in *Biblical Interpretation*, 1, 1993, s. 180. Jonášův případ ukazuje, že proctví nelze chápat jako asertiv, nebo Boží komisiv, protože by šlo o neplatný asertiv, či nedůvěryhodný komisiv (srov. Tamtéž, s.184) Jako nejvhodnější se tedy jeví chápat proctví jako soudní výnos, po kterém může následovat pokání a zmírnění trestu. Skutečnost, že trest, který vyneseno, nemusí být kvůli pokání lidu uskutečněn, (jako například v Jonášově proctví), nic nemění na tom, že soud je skutečně prorockým výnosem vyhlášen (srov. Tamtéž, s.182). Soud je v ilokuci platně vyneseno také bez ohledu na to, zda je perloučným záměrem proroka dovést lid k pokání, nebo nikoliv (srov. Jon 4:2) a jako ilokuční akt je platný také v případě, kdy není naplněn perloučným záměrem proroka přivést lid k pokání.

Petrovými prorockými soudními výroky ve 4. a 5. kapitole Skutků se zabývá MCCABE, D. R., *How to Kill Things with Words: Ananias and Sapphira under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgment (Acts 4.32-5.11)*: Bloomsbury Academic, 2013.

stvořitelství deklarace apod.<sup>189</sup> Boží mluvní akty jsou pro řeč víry podstatné v tom smyslu, že řeč víry předchází (mluvčí svou řeč víry sám chápe jako lidskou reakci či odpověď na Boží mluvní akty) a v odpovídajících momentech se jimi budeme okrajově zabývat, nicméně primárně se budeme soustřeďovat na lidskou řeč víry.

Druhá charakteristika vyjadřuje skutečnost, že řeč víry je vyslovována pomocí prostředků (slov a forem) světa, který pomíjí, ale vztahuje se ke světu, který přichází. Vyznání „Ježíš je Pán“ je případem řeči víry. Má formu výroku „César je pán“<sup>190</sup>, ale váže se k jiné skutečnosti a jiným způsobem. Skutečnost Césarova panování patřila do řádu pomíjejícího světa a vztah k této skutečnosti je možné pojednat kategoriemi intencionality mysli. Vyznání „Ježíš je Pán“ (podobně jako Petrovo vyznání „ty jsi Mesiáš“ Mt 16:16) se však vztahuje ke skutečnosti, která není evidentní stejným způsobem, jako Césarovo panování, ale k přítomné a zároveň dosud skryté skutečnosti přicházejícího světa.<sup>191</sup> Mluvní akt vyznání „Ježíš je Pán“ není založen v intencionálním vztahu mysl – svět, ale v Božím aktu zjevení („nezjevilo ti to tělo a krev, ale můj Otec v nebesích“ Mt 16:18). V určité paralele k Searlovi můžeme mluvit o intencionalitě, která

---

McCabe upozorňuje, že „teorie mluvních aktů nevysvětluje ani neobhájí teologické přesvědčení, že Bůh mluví“ tamtéž, s.54 Přináší však alternativu k problematickému referenčnímu (srov. Tamtéž, s.31-36) a magickému (srov. Tamtéž, s.37-39) pojetí prorocství. McCabe postulují Petrovu performativní prorockou výpověď jako deklarativ (tamtéž, s.53), jako rozsudek smrti (tamtéž, s.219) a ukazuje, jakým způsobem souvisí s historickým sociálním kontextem prvotní církve a to zejména s ohledem na společné sdílení majetku, Boží ekonomii v Lukášově evangeliu a Skutcích, ale také s ohledem na ekonomické důrazy specifických pohanských a židovských komunit pythagorejců a esénů. McCabe poznamenává, že „nebýt dramatických událostí s Ananiášem a Safiřou, apoštolové by byli vykresleni spíše jako vytrvalé oběti pronásledování, než jako mocí obdařeni správci ctností eschatologicky obnoveného Izraele“ (tamtéž, s.25). Pokud bereme v potaz další projevy moci Ducha Svatého zmíněné v knize Skutků (např. 3:6-7, 8:4-24, 9:32-42), jeví se toto tvrzení jako nadnesené. Přesto však platí, že z hlediska literární stavby knihy Skutků slouží tato pasáž také jako legitimizace Petrovy autority (tamtéž, s.24).

<sup>189</sup> Problematiku Božích mluvních aktů, které jsou obsahem svědectví Písma, stručně pojednáme v kapitole 3.6.1.

<sup>190</sup> Srov. MCKNIGHT, S., MODICA, J. and CROUCH, A., *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*: InterVarsity Press, 2013, s. 114.

<sup>191</sup> Nyní ovšem ještě nevidíme, že by mu vše bylo podmaněno. (Žd 2:8)

je umožněna Božím činem zjevení skrze Ducha Svatého – tedy o pneumatické intencionalitě.<sup>192</sup> Tímto zohledňujeme Pavlův výrok, že „nikdo nemůže říci Ježíš je Pán, leč v Duchu Svatém“ (1. Kor 12:3). Chceme-li v případě řeči víry mluvit o korespondenci slov a skutečnosti, jde nikoliv o korespondenci založenou na přirozené intencionalitě, ale o korespondenci z milosti.<sup>193</sup>

Pojem pneumatické intencionality shrnuje naši revizi Searlova pojetí, které zakládá jeho kategorizaci mluvních aktů. U Searla se mysl intencionálně vztahuje ke světu a různé druhy těchto intencionálních vztahů propůjčuje mluvním aktům. Řeč víry má však svébytný typ intencionality, která není přirozenou vlastností mysli, ale je umožněna působením Ducha Svatého. Při analýze pneumatické intencionality je třeba zohlednit, *jaká* mysl se vztahuje ke světu a k *jakému* světu se tato mysl vztahuje. Transformativní charakter Božího promlouvání neproblematizuje pouze jednotu světa, ale také identitu mysli. Součástí nového stvoření je také proměna mysli (μετάνοια), která je dílem Ducha Svatého a je vztažená k celku lidského života v pojmu nového narození, či narození shůry (γεννώω ἄνωθεν). Proměna mysli není uskutečněná jedním aktem pokání, ale stojí před Bohem osloveným člověkem jako úkol, ve kterém je člověk přizván k Božímu transformativnímu jednání. Z tohoto důvodu má řeč víry výrazný sebe-zahrnující, komisivní rozměr, který budeme při pozdějším zkoumání jednotlivých typů mluvních aktů zohledňovat v rámci podmínek jejich úspěšnosti. Proměnu mysli a s ní spojený komisivní rozměr řeči víry chápeme jako nutnou součást mluvních aktů v rámci řeči víry, a jako taková nám nepomůže k diferenciaci jednotlivých mluvních aktů, na které by bylo možné založit jejich klasifikaci. Charakter pneumatické intence je pro řeč víry také podstatný, nicméně na rozdíl od variability intencionálních vztahů mezi myslí a světem také nenabízí jednoduché vodítko, podle kterého by bylo možno mluvní akty v rámci řeči víry klasifikovat. Jako nejvhodnější se tedy jeví za účelem klasifikace zužitkovat třetí součást triády proměněná mysl – pneumatická intence – přicházející svět. Každý mluvní

---

<sup>192</sup> Srov. „Duch svatý v Lukášovi a Skutcích zmocňuje jednání a mluvení těch, kdo jsou pověřeni Bohem.“ MCCABE, D. R., *How to Kill Things with Words: Ananias and Sapphira under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgment (Acts 4.32-5.11)*: Bloomsbury Academic, 2013, s. 131.

<sup>193</sup> HUNSINGER, G., *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*: Oxford University Press, Incorporated, 1993, s. 44.

akt řeči víry se sice vztahuje k přicházejícímu světu, nicméně v současném napětí mezi těmi oblastmi přicházejícího světa, které jsou již přítomné, a těmi, které jsou věcí budoucího naplnění, se různé mluvní akty vztahují k různým oblastem. Zvěstování evangelia, díkuvzdání, oslava Boha, či pobídky k vytrvalosti v tom, čeho bylo na cestě víry dosaženo, se váží k Bohem nastolené části přicházejícího světa. Na druhé straně – prosby, prorocké výpovědi a volání k pokání se vztahují k té části přicházejícího světa, která ještě nebyla naplněna. Za horizontální osu klasifikace mluvních aktů v rámci řeči víry proto volíme škálu postihující naplněný (již ano) a dosud nenaplněný (ještě ne) rozměr budoucího světa, ke kterému se řeč víry vztahuje.

Vůči Searlovu konceptu intencionality vyvstávají určité oprávněné výhrady. Intencionální mentální stavy nejen že nejsou jediným možným rámcem výkladu podstaty mluvních aktů<sup>194</sup> a při pojednání o mentálních stavech a procesech je obecně vhodné alespoň přihlížet k Wittgensteinovu kritickému zkoumání,<sup>195</sup> ale především je podle K. Otta Searlovo pojetí intencionality kritizovatelné i z perspektivy Searlovy rané filosofie jazyka.<sup>196</sup> Nadto lze také souhlasit s Briggsovým tvrzením, že Searlovu „filosofii jazyka lze užít, aniž by při tom bylo nutné přijímat jeho koncept intencionality.“<sup>197</sup>

Z výše uvedených důvodů není koncept pneumatické intencionality pro naši práci zcela zásadní. Upozorňujeme jím především na skutečnost, že tam, kde se odkláníme od filosofie jazyka a dostáváme se na půdu filosofie mysli, není z teologického hlediska možné pouze přijmout nabízenou koncepci intencionality bez její revize s ohledem na pneumatologický rozměr života a řeči víry.

---

<sup>194</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 54.

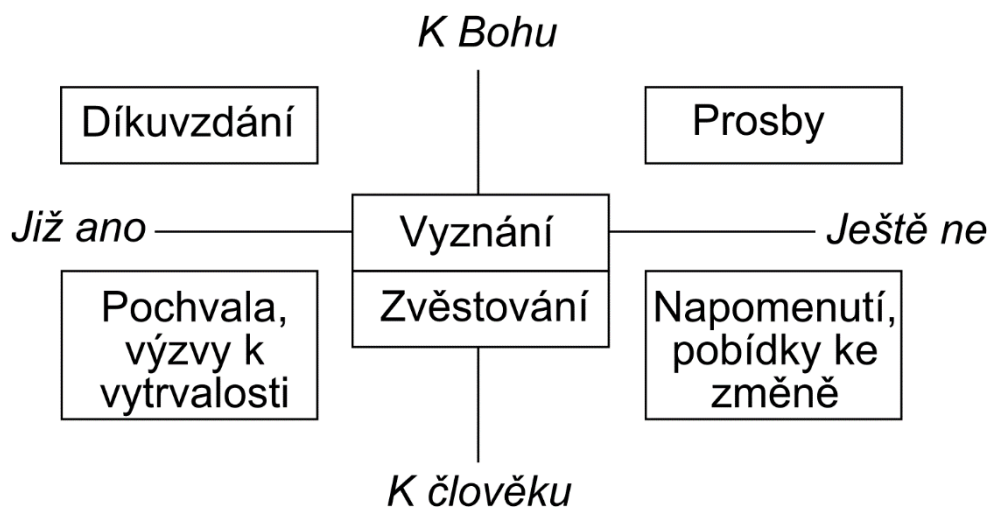
<sup>195</sup> Např. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. § 36, 149, 154, 180, 303, 306, 308, 363, 366, 592, 693

<sup>196</sup> K. OTTO, “Is intentionality more basic than linguistic meaning?“, in LEPORE, E. and VAN GULICK, R., *John Searle and his Critics*: Wiley, 1993, s. 31-55.

<sup>197</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 55.

### 3.3 KOMUNIKAČNÍ ROZMĚR ŘEČI VÍRY A KLASIFIKACE JEJÍCH MLUVNÍCH AKTŮ

Výše bylo řečeno, že teologické pojetí jazyka zdůrazňuje jeho komunikační a transformativní roli. V předchozím oddíle jsme se zabývali především transformativní rolí řeči víry, která přináší možnost jedné z dimenzí klasifikace mluvních aktů. Oblast komunikačního rozměru řeči víry otevíráme otázkou po adresátovi. V Searlově kategorizaci je tato oblast vedlejší, nevnaší do kategorizace podstatné rozdíly, protože adresátem mluvních aktů běžné řeči je většinou přirozeně buď člověk, či skupina lidí. Adresátem řeči víry však může být Bůh stejně jako člověk. Vycházíme-li z prostého pozorování, můžeme říci, že „některé náboženské mluvní akty (např. modlitba) nevyžadují přítomnost žádného lidského posluchače“<sup>198</sup>. Tato charakteristika je pro řeč víry podstatnější, než pro běžné mluvní akty, a proto ji zužitkujeme ve formě druhé osy naší klasifikace. Klasifikace paradigmatických mluvních aktů řeči víry pak vypadá následovně:



Stěžejní mluvní akty *vyznání* a *zvěstování*, ke kterým se všechny ostatní mluvní akty většinou váží v rámci diskurzu řeči víry, jsou umístěny ve středu grafu. Propozičním obsahem vyznání i zvěstování jsou skutečnosti, které jsou platné v současnosti (např.: „Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“ Deut 6:4, „Ježíš je Pán“ 1. Kor 12:3 apod.) i skutečnosti, ke kterým se vztahují eschatologická očekávání (např.: „Jestliže jsme spolu

<sup>198</sup> MCCLENDON, J. W. and SMITH, J. M., *Convictions: Defusing Religious Relativism*: Wipf & Stock Publishers, 2002, s. 57.

s Kristem zemřeli, věříme, že spolu s ním budeme také žít.“ Řím 8:6) a proto je vyznání a zvěstování umístěno uprostřed osy transformace. Na ose komunikace je zvěstování umístěno ve spodní polovině, protože směřuje k lidskému adresátovi. Vyznání může mít stejný obsah jako zvěstování, ale může být adresováno Bohu stejně jako člověku, může být součástí modlitby, či liturgie.

V horní polovině grafu, tedy v části, která na ose komunikace označuje Boha jako adresáta, jsou umístěny mluvní akty díkuvzdání a proseb. Prosby a díkuvzdání se obecně odlišují ilokučním cílem a zároveň podle toho, zda skutečnost, která je vyjádřena v propozičním obsahu, je již platná, nebo je věcí budoucího naplnění.

Ve spodní polovině grafu jsou umístěny mluvní akty, které jsou adresovány člověku. Podobně jako je tomu v případě proseb a díkuvzdání, odlišuje se i propoziční obsah pochvaly a výzvy k vytrvalosti na jedné straně, a napomenutí či povzbuzení ke změně chování na straně druhé a to tak, že první skupina mluvních aktů se vztahuje k tomu, čeho již bylo v životě věřících dosaženo, druhá pak k tomu, v čem mluvčí očekává změnu.<sup>199</sup>

Ke grafu klasifikace paradigmatických mluvních aktů víry je nezbytné doplnit několik poznámek. První poznámka se týká klasifikace samotné. Na rozdíl od Searla, který svou klasifikaci zakládá na intencionalitě vztahu mysli a světa a nárokuje si tak pro svou kategorizaci ontologickou platnost, je náš přístup relativní vzhledem ke zvoleným kritériím. Jinými slovy – pokud budou zdůvodněně volena jiná kritéria kategorizace, je možné vytvořit odlišnou kategorizaci, která si bude moci nárokovat stejnou platnost jako kategorizace naše. Kritéria však nemohou být nahodilá, ale musí být zvolena s ohledem na podstatné charakteristiky řeči víry a s ohledem na evidentní rozdíly mezi mluvními akty, které rozpoznává běžný mluvčí. Máme za to, že ve světle těchto nároků naše kategorizace obstojí nikoliv jako jediná možná, ale jako oprávněná a užitečná.

Za druhé: horizontální osy transformace (již ano – ještě ne) a vertikální osy komunikace (Bůh – člověk) chápeme jako škály, ke kterým se vztahuje umístění

---

<sup>199</sup> Mluvní akty na obou stranách osy transformace mají většinou úzkou vazbu. Např. Pavlovo díkuvzdání za způsob života adresátů je možné chápat jako určitou formu pochvaly a prosby za adresáty je možné také vnímat jako určitou formu pobídky ke změně. Tento způsob formulace připomíná, že i proměna věřících je Božím dílem.

jednotlivých mluvních aktů nikoliv v binárních, ale v poměrných relacích. Zvláště s ohledem na adresáta mluvního aktu neznámá přirozeně umístění díkuvzdání či proseb nutnou absenci lidského adresáta. Mluvní akty modlitby mohou mít např. didaktický nebo pastorační rozměr, nicméně jejich zásadní charakteristikou zůstává hypotetická nepřítomnost lidského adresáta. V opačném případě zvěstování či napomenutí nejsou tyto mluvní akty bez přítomnosti lidského adresáta (byť zprostředkované písemnou formou) jako takové myslitelné.

Dále považujeme za nutné zdůraznit, že mluvní akty, které zachycujeme v naší kategorizaci, považujeme za paradigmatické. Volba paradigmatických mluvních aktů (stejně jako v případě Searlovy kategorizace) vychází z osobní zkušenosti mluvčího a proto nebude nutně odpovídat preferencím všech mluvčích. Naši klasifikaci předkládáme jako východisko, které lze kritickým zkoumáním dále zpřesnit tak, aby zahrnula širší pole intersubjektivní krajiny<sup>200</sup> řeči víry. Jednotlivé kategorie mluvních aktů lze charakterizovat určitým paradigmatickým typem, ale jako takové zahrnují rozličné varianty mluvních aktů, které mají k sobě navzájem vztah rodových podobností<sup>201</sup>. Zvláště kategorie zvěstování a vyznání zahrnují širší skupiny mluvních aktů, které lze dále v rámci našich kritérií diferencovat.

Posledním, avšak neméně důležitým vymezením naší kategorizace je oblast „řeči víry“. Řeč víry zahrnuje lidské mluvní akty, které nahlížíme v perspektivě odpovědi na mluvní akty Boží. Kategorizace mluvních aktů řeči víry tedy nutně souvisí s předpokládanou přítomností (a eventuálně kategorizací) mluvních aktů Božích a v jejím centru stojí mluvní akty shrnuté v kategorii zvěstování a vyznání, skrze které se ostatní mluvní akty řeči víry vztahují ke svému základu.

---

<sup>200</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 9.

<sup>201</sup> Tamtéž, s.46§ 67



### 3.4 STRUČNÝ ROZVRH DALŠÍ PRÁCE

Připravili jsme rámcový aparát, který je možno využít přinejmenším dvěma způsoby. První z nich je spíše syntetickým a druhý analytickým druhem práce. Nejprve tedy – stanovili jsme šest typů, či skupin mluvních aktů řeči víry, které je nyní možné přesněji charakterizovat. Rozsah práce neumožňuje, abychom se zabývali všemi typy a proto se zaměříme pouze na zkoumání mluvního aktu prosebné modlitby. Druhým, odlišným typem práce je pak analýza mluvních aktů v rámci užšího diskurzu. V ní se zaměříme na vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího v Markově evangeliu.

### 3.5 PROSEBNÁ MODLITBA

#### 3.5.1 Úvod

V návaznosti na Briggsovo užití teorie mluvních aktů<sup>202</sup> k analýze vyznání víry jsme vytvořili funkční kategorizaci mluvních aktů řeči víry.<sup>203</sup> Nyní se budeme podrobněji zabývat kategorií prosebné modlitby, která je jedním z paradigmatických typů mluvních aktů řeči víry. Searle se ve své výchozí typologii<sup>204</sup> samotným mluvním aktem modlitby nezabývá. Bezpochyby však spadá do Searlovy kategorie direktivů a podmínkám jeho úspěšnosti se nejvíce blíží charakteristika žádosti,<sup>205</sup> pro niž Searle stanovuje:

„Propoziční obsah: Č<sup>206</sup>, kterou má vykonat A.

Přípravné podmínky:

1. A je schopen vykonat Č, M věří, že A je schopen vykonat Č.
2. Pro A a M není jasné, že by A vykonal Č za normálního stavu samovolně.

Podmínky upřímnosti: M chce, aby A vykonal Č.

Zásadní podmínka: Jde o pokus přimět A, aby vykonal Č.<sup>207</sup>

Searle dále uvádí pravidlo propozičního obsahu, který se omezuje na „budoucí jednání A“<sup>208</sup>, a opakovaně zdůrazňuje druhou z přípravných podmínek: „...jestliže někoho požádám, aby udělal něco, o čemž je zřejmé, že to již dělá nebo udělá bez ohledu

---

<sup>202</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b. Srov. VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 75–81.

<sup>203</sup> viz FAJMON, B., „Kategorizace mluvních aktů řeči víry,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 16, 2014a.

<sup>204</sup> Srov. SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

<sup>205</sup> Angl. „request“

<sup>206</sup> Č – činnost, A – adresát, M – mluvčí.

<sup>207</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>208</sup> Tamtéž, s.69

na mou žádost, tak je má žádost zbytečná, a proto také defektní... Podmínkou nedefektní žádosti je skutečnost, že není zřejmé, zda adresát vykoná to, co je od něj požadováno.“<sup>209</sup>

První část 1. přípravné podmínky (A je schopen vykonat Č) je evidentně vyjádřena nevhodným způsobem. „Žádost je úspěšná bez ohledu na to, zda je posluchač *ve skutečnosti* schopen vykonat to, oč je žádán“. <sup>210</sup> Stejně tak podmínka nesamozřejmosti je formulována příliš silně. „Jestliže mluvčí v okamžiku pronášení žádosti věří, že posluchač zamýšlí vykonat to, oč ho žádá, může i přes to usilovat o to, aby posluchač jednal zamýšleným způsobem *ve vztahu k tomu, co očekává mluvčí*. ... Žádost je alespoň z části pokusem zavázat posluchače vůči mluvčímu.“<sup>211</sup>

V komentáři k podmínkám žádosti Searle dále odlišuje žádost od nařízení a příkazu následovně:

„*Nařízení a příkaz* mají navíc přípravné pravidlo, podle kterého musí M zastávat nad A pozici autority. *Příkaz* pravděpodobně nemá „pragmatickou“ podmínku, která vyžaduje nesamozřejmost. V obou případech navíc vztah autority obměňuje zásadní podmínku, protože je výrok považován za pokus přimět A, aby vykonal Č *na základě autority, kterou má M nad A*.“<sup>212</sup>

V pozdějším rozpracování teorie mluvních aktů <sup>213</sup> nacházíme komplexnější sémantickou tabulku ilokučního působení direktivu. Searle a Vanderveken pojednávají o anglických slovesech, která je možno (za cenu nezbytné idealizace)<sup>214</sup> systematicky zahrnout k jednotlivým typům ilokučních sil. Vzájemnou souvztažnost „anglických direktivů“ ukazuje následující tabulka.<sup>215</sup>

---

<sup>209</sup> Tamtéž, s.59

<sup>210</sup> COHEN, P. R., *Intentions in Communication*: MIT Press, 1990, s. 248.

<sup>211</sup> Tamtéž, s.248-249

<sup>212</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>213</sup> Srov. SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985.

<sup>214</sup> Tamtéž, s.182

<sup>215</sup> Tamtéž, s.220

## Appendix 1

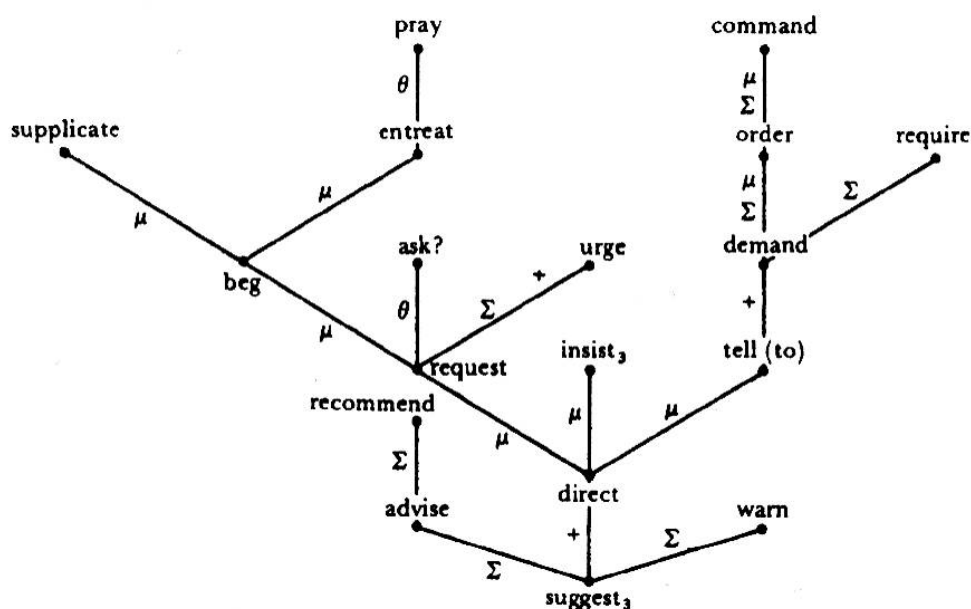


Fig. 4. Directives

Symbols u spojnic označují rozdíly ve způsobu dosažení ilokučního cíle ( $\mu$ ), odlišnosti v podmínkách propozičního obsahu ( $\theta$ ) a v přípravných podmínkách ( $\Sigma$ ).<sup>216</sup>

<sup>216</sup> Stručně charakterizujme jednotlivé anglické direktivy:

- Instrukce (*direct*) hraje úlohu základního (primitivního) direktivu, který je neutrální ve způsobu dosažení ilokučního cíle.
- Žádost (*request*) je direktivní ilokucí, která umožňuje odmítnutí.
- Anglické sloveso *ask* je užito dvěma odlišnými způsoby: ve smyslu položení otázky a jako výraz prosby, či výzvy k určité činnosti. Searle zde oba významy spojuje a zabývá se otázkou jako výzvou k vykonání mluvního aktu.
- Vybízení (*urge*) se od instrukcí odlišuje větší mírou síly, ale v porovnání s příkazem nebo rozkazem postrádá pozici autority či moci a chybí mu také pokora spojená s žadoněním, vyprošováním nebo s prosebnou modlitbou. Mezi přípravné podmínky vybízení patří skutečnost, že mluvčí má pro činnost, ke které vybízí posluchače, důvody, které většinou uvádí.

Mluvní akt prosebné modlitby tedy Searle pojímá jako okrajový druh direktivu, který se vyznačuje orientací směrem k Bohu, pokorným postojem a výraznou silou vyjádřené touhy. Již letmé přihlídnutí k prosbám zaznamenaným v biblických textech<sup>217</sup> však

- 
- K direktivům patří také ilokuční akt, jímž si o něco říkáme (*tell*). Ten je ve srovnání se žádostí méně slušný, ráznější a neumožňuje odmítnutí.
  - Vyžadování a domáhání se (*require, demand*) je konáno s větší mírou ilokuční síly než žádost nebo mluvní akt, kterým si o něco říkáme. Vyžadování se od domáhání liší přípravnou podmínkou nutnosti vyžadovaného jednání.
  - Nařízení a příkaz (*command, order*) uplatňují větší míru ilokuční síly, která se dovolává autority nebo moci mluvčího. Rozdíl mezi nařízením a příkazem spočívá v instituční autoritě předpokládané v aktu nařizování. Příkaz naproti tomu může vycházet pouze z pozice moci mluvčího, která nemusí být podložena institučně. Do této kategorie patří také zapovězení a zákaz (*forbid, prohibit*) jako propoziční negace nařízení a příkazu. Zákaz se podle Searla odlišuje od zapovězení delší dobou trvání. Dále je k této kategorii přiřazen úřední zákaz a povolení (*enjoin, permit*).
  - Mluvní akty navrhování a trvání si na něčem (*suggest, insist*) jsou Searlem kategorizovány jako slabé a silné direktivy. Mluvčí, který na něčem trvá, uplatňuje specifický způsob dosažení ilokučního cíle – vytrvalosti.
  - Varování a rada (*warn, advise*) spadají pod direktivy nebo asertivy. I asertivní užití zde však předpokládá, že posluchač bude v reakci na varování a doporučení určitým způsobem jednat. Varování se od rady odlišuje předpokladem, že stav, před kterým varujeme, není v zájmu posluchače, respektive že jednání, které je obsahem rady, v jeho zájmu je.
  - Stav věcí, který je propozičním obsahem doporučení (*recommend*), je prospěšný nejen pro posluchače (jako v případě rady), ale i obecně.
  - Poslední skupina sloves zahrnuje mluvní akty, které ve srovnání se žádostí vyjadřují silnější touhu, mají větší míru síly, která však není založena na moci nebo autoritě, a způsob vykonání těchto mluvních aktů se vyznačuje pokorným přístupem. Patří sem naléhavá žádost či žebrání (*beg*), pokorná žádost (*supplicate*), naléhání (*entreat*), žadonění (*beseech*), úpěnlivá prosba (*implore*) a prosebná modlitba (*pray*), která je podle Searla specifická svou orientací směrem k Bohu nebo jiné posvátné osobě či bytosti.

<sup>217</sup> Na otázku, zda je možné aplikovat teorii mluvních aktů také v případě analýzy textů, odpovídáme kladně s odkazem na hlubší rozpracování v kapitole „Speech acts and Texts“, BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 73–103.

naznačuje větší míru jejich komplexity a variability a zároveň problematizuje některé Searlovy přípravné podmínky, které se vztahují k mluvnímu aktu žádosti.

Následující zkoumání mluvních aktů prosebné modlitby v Písmu není vedeno pouze zájmem o analytickou kategorizaci mluvních aktů, ale zahrnuje také syntetický<sup>218</sup> pohled, který se zaměřuje na explicitní i implicitní vztahy mezi rozlišitelnými typy mluvních aktů. Předpokládáme tedy, že k charakterizaci jednotlivých mluvních aktů nepřispívá pouze jejich izolace, ale také zkoumání jejich souvztažnosti s dalšími typy mluvních aktů v rámci diskurzivních celků řeči víry.

---

<sup>218</sup> Srov. LONGENECKER, R. N., *Into God's presence: prayer in the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2001, s. 3.

### 3.5.2 Prosebná modlitba ve Starém zákoně

#### 3.5.2.1 Lidské žehnání člověku

Zaměříme-li se na mluvní akty zaznamenané v Písmu, které vykazují rodové podobnosti s modlitební prosbou (dle Searlovy kategorizace jde o direktivy, jejichž adresátem je Bůh), zaznamená nejprve pozoruhodný typ mluvních aktů lidského žehnání člověku.<sup>219</sup> Není třeba spolu s S. Mowinckelem předpokládat, že „slova požehnání nabývají v Izraeli s postupem času stále více formu přání nebo prosby o to, aby Hospodin požehnal“,<sup>220</sup> protože neusilujeme o potvrzení či prokázání vývojové posloupnosti požehnání a proseb. Lze však tvrdit, že odpovídající pojetí lidského požehnání člověku zdůrazňuje ilokuční cíl požehnání, který je v mnoha ohledech shodný s ilokučním cílem prosby. Jinak řečeno – v Searlově kategorizaci by bylo možné požehnání zařadit *také* k direktivům, a ne pouze mezi deklarativy. Je třeba zdůraznit toto „*také*“, protože jak se ukáže při bližším prozkoumání, nelze<sup>221</sup> mluvní akty požehnání (podobně jako vyznání)<sup>222</sup> jednoznačně přiřadit k jedné ze Searlových kategorií.

Mitchell ve své podrobné analýze slov odvozených od hebrejského kořene *brk* rozlišuje deklarativní a optativní kategorie lidského žehnání.<sup>223</sup> V pojmech teorie mluvních aktů tedy odlišuje mluvní akty požehnání s deklarativním a direktivním ilokučním cílem. Do první skupiny řadí především patriarchální požehnání a divinace, do

---

<sup>219</sup> Mluvní akty lidského žehnání člověku odlišujeme od mluvních aktů Božího žehnání člověku a lidského dobrořečení Bohu, které je sice v hebrejštině vyjádřeno slovy odvozenými od kořene *brk*, má však jiný ilokuční cíl, a proto nese také odlišný význam pojmu požehnání resp. dobrořečení. Viz MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 146.

<sup>220</sup> MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's worship*, Oxford: Blackwell, 1962, s. 46.

<sup>221</sup> Toto „nelze jednoznačně přiřadit“ není empirické, ale gramatické tvrzení. To, co nesmí být, stejně tak jako „to, co zdánlivě musí existovat, patří k řeči“. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 38. §50. Níže ukážeme, že nevhodnost kategorizace mluvních aktů požehnání souvisí s nesourodými teologickými předpoklady.

<sup>222</sup> Srov. FAJMON, B., „Kategorizace mluvních aktů řeči víry,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 16, 2014a, s. 187–189.

<sup>223</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 79, 95.

druhé skupiny pak kněžské požehnání, prosby o požehnání, pozdravy a další. Toto rozdělení můžeme akceptovat, ale spíše jako pomocný nástroj, který vystihuje určité důrazy na deklarativní a direktivní složku požehnání, které jsou obě v mluvním aktu požehnání přítomné.



### 3.5.2.2 Patriarchální požehnání jako deklarativ a direktiv

Nejprve je nutné vymezit, v jakém smyslu mluvíme, resp. Nemluvíme o deklarativním ilokučním cíli požehnání. Jedno z prvních významných užití teorie mluvních aktů na poli teologie posloužilo právě k reformulaci pojetí patriarchálního požehnání. A. Thiselton v eseji z roku 1974<sup>224</sup> navazuje na Barrovu kritiku fascinace polysémií hebrejských výrazů (např. *dabar*),<sup>225</sup> při jejichž analýze vzniká užitím „nelegitimního absolutního přenosu“<sup>226</sup> živná půda pro magické chápání jazyka. V magickém pojetí operuje požehnání na bázi moci obsažené ve slovech samotných (díky podstatné identitě slov s jejich referentem),<sup>227</sup> nebo jde o specifickou schopnost duše.<sup>228</sup> Magické pojetí požehnání je možné v rámci Searlovy kategorizace vykázat jako formu deklarativního mluvního aktu s předpokladem, že jeho působnost (přínejmenším podle světonázoru mluvčích) není založena na sociálních konvencích, ale na magické moci slov

---

<sup>224</sup> THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 53–67.

<sup>225</sup> Srov. BARR, J., *The semantics of Biblical language*, London: Oxford University Press, 1961, s. 129–140.

<sup>226</sup> Tamtéž, s.218

<sup>227</sup> Srov. CASSIRER, E., *Language and myth*, New York: Dover Publications, 1946, s. 49–50, 58.

<sup>228</sup> Požehnání jako „síla života a růstu“. Srov. PEDERSEN, J. and MØLLER, F. A., *Israel, its life and culture, I-II*, London: H. Milford, Oxford university press, 1926, s. 182. Ale také Wehmeier, Mowinckel a Hempel. Viz MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 17–27.

či duše. Za odmítnutím této konceptualizace nestojí lingvistické, nýbrž především teologické<sup>229</sup> a druhotně také konceptuální<sup>230</sup> důvody.

Thiselton v narážce na titul sbírky Austinových přednášek připomíná, že slovy něco *konáme*, aniž bychom se přitom museli hlásit k teologicky pochybným konceptům slovní magie. Dále dodává, že „mluvní akty požehnání ve Starém zákoně jsou založeny na přijímaných *konvencích*, na procedurách a institucích přijímaných izraelským společenstvím a obvykle jsou vyjadřovány pomocí konvenčně akceptovaných formulací. Ve většině případů jsou účinné pouze tehdy, pokud je pronáší vhodná osoba ve vhodný čas. Pokud tedy Izák nemůže odvolat Jákobovo požehnání, není to nutně kvůli tomu, že by věřil, že slova jsou jako „odjištěný granát“, u kterého již můžeme pouze čekat, než vybuchne, ale proto, že udělit stejné požehnání také Ezauovi by bylo jako (u Austina) říci ‚ano‘ druhé nevěště.“<sup>231</sup> V pozdější eseji z roku 1992 Thiselton doplňuje: „Izák i Balám znali platné konvenční procedury *požehnání*. Avšak neexistovala či nebyla *obecně přijatá žádná procedura*, kterou by bylo možné požehnání *odvolat*. Bylo by to podobné, jako kdyby snoubenec či snoubenka řekli při svatebním obřadu ‚ano‘ a přitom očekávali, že by věta ‚omlouvám se, ale změnil jsem názor‘ mohla mít stejnou *performativní sílu* jako

---

<sup>229</sup> Leech v *Principech pragmatiky* tvrdí, že k přiřazení mluvního aktu k určitému typu nelze dospět pouze na základě zkoumání pravidel jazyka, protože mluvní akt je významně determinován situací, ve které je pronášen (LEECH, G. N., *Principles of pragmatics*, London; New York: Longman, 1983, s. 24–25.). V případě analýzy řeči víry však k „situaci“ patří také širší teologické předpoklady, v jejichž světle konkrétní situaci interpretujeme. Hlavní teologická výhrada proti magickému chápání jazyka zpochybňuje především představu, která slovům či duši člověka připisuje moc patřící pouze Bohu.

<sup>230</sup> Srov. „Všechny dosavadní pokusy definovat magii mají podstatné nedostatky. Buď jsou příliš reduktivní na to, aby pokryly významnou část uznávaných případů, nebo jsou natolik všeobecné, že v zásadě označují cokoliv. Obtíž spočívá v tom, že ani v kontextu jedné komunity neexistuje jednoznačné porozumění, které by v jedné kategorii zahrnovalo všechny fenomény.“ CRYER, F. H., *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*: Athlone Press, 2001, s. 114.

<sup>231</sup> THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 63.

prohlášení v rámci svatebního obřadu. Bylo by to, jak poznamenává Austin, jako usilovat o „odkřtění“.<sup>232</sup>

Na druhou stranu je také nutné reflektovat, že Austinovy příklady deklarativních aktů (zejména ty, které převládají v současném civilním prostředí) se od mluvního aktu požehnání přinejmenším v jednom podstatném ohledu liší. Zatímco mluvní akty pronášené např. při svatebním obřadu působí okamžitou změnu „institučních faktů“,<sup>233</sup> váže se propoziční obsah požehnání k budoucím „tvrdým faktům“ (ve starozákonních textech nejčastěji plodnost, prosperita a vláda nad územím či národy).<sup>234</sup> Právě s ohledem na tuto skutečnost je zavádějící kategorizovat požehnání jako výhradně deklarativní akt. Již samotná úvaha nad schopností člověka deklarovat hrubá fakta nutně operuje na konceptuálním poli magického pojetí jazyka. Ani tato vlastnost patriarchálních požehnání však není dostatečným důvodem, abychom požehnání chápali jako primitivní slovní magii – avšak pouze tehdy, pokud akceptujeme, že ilokuční cíl požehnání člověku je do určité míry podobný ilokučnímu cíli prosby, že jde vždy *také* o direktiv. I v případě patriarchálních požehnání tedy v principu platí, „že se člověk při požehnání a při prokletí prakticky dovolává *Boha*“,<sup>235</sup> který jediný může být *garantem* naplnění požehnání.<sup>236</sup> I Miller, který připouští, že v nejstarších patriarchálních požehnáních tradice uchovává starodávné pojetí požehnání jako „působné moci, která se uvolňuje v aktu žehnání“,<sup>237</sup> jako řeči podobné „Hospodinovým deklarativním výrokům“,<sup>238</sup> přesto zdůvodňuje,<sup>239</sup> že

---

<sup>232</sup> Tamtéž, s.85

<sup>233</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 51.

<sup>234</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 93.

<sup>235</sup> THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 64.

<sup>236</sup> Proto také „ani na základě raných textů svědčících o požehnání a prokletí nelze dovozovat, že požehnání či prokletí je vždy nezvratné“. Tamtéž, s.66

<sup>237</sup> MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 285.

<sup>238</sup> Tamtéž, s.287

<sup>239</sup> Tamtéž, s.287–290

požehnání je v celku teologie Jahvisty nutno chápat jako „prosbu o Boží požehnání..., nikoliv jako lidská slova, která působí sama od sebe“.<sup>240</sup>

Požehnání tedy nekategorizujeme pouze jako deklarativ, ale také jako direktiv. Činíme tak proto, abychom zabránili teologicky nepatřičnému magickému pojetí. Mluvní akt lidského žehnání člověku se tedy vztahuje *ke dvěma posluchačům* ve dvou různých ilokučních dimenzích: ke garantu požehnání v direktivní ilokuci a k příjemci (nebo příjemcům) požehnání v deklarativní ilokuci. Stejně jako v případě vyznání<sup>241</sup> však trváme na tom, že jde o jediný mluvní akt, nikoliv o hybridní spojení dvou mluvních aktů.

Kategorizace výroků jako mluvních aktů není (prozatím řekněme: alespoň v některých případech) vedená výlučně s ohledem na jejich lingvistické nebo syntaktické vlastnosti. Jde o hermeneutický úkon,<sup>242</sup> který zohledňuje teologický kontext autora a/nebo vykladače. Jinými slovy, kategorizace mluvních aktů odráží teologické předporozumění.<sup>243</sup>

Vraťme se ale zpět k problematice požehnání. Podle Mitchella je „působnost požehnání v Písmu založena na sociálních zvycích a víře v to, že Bůh naplní svá

---

<sup>240</sup> Tamtéž, s.288

<sup>241</sup> Srov. FAJMON, B., „Kategorizace mluvních aktů řeči víry,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 16, 2014a, s. 187–189.

<sup>242</sup> Srov. „V mnoha případech je správná ilokuční klasifikace základní otázkou interpretace.“ BRIGGS in FIRTH, D. G. and GRANT, J. A., *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*, Nottingham: Apollos, 2008, s. 90.

<sup>243</sup> Jako další příklad tohoto jevu mimo problematiku požehnání a vyznání uvedme kategorizaci výroků „desatera“ jako direktivu, resp. deklarativu, viz BENEŠ, J., *Desítka: Desatero aneb Deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008, s. 22–26. Beneš neužívá pojmosloví teorie mluvních aktů, přesto je ale zřejmé, že výroky desatera chápe spíše jako deklarativy než direktivy. Tento výklad lze považovat za legitimní z perspektivy Barthovy teologie Slova Božího. Máme však za to, že ho nelze obhájit pouze na základě gramatické formy záporného imperfekta. Stejnou gramatickou formu nacházíme např. v Joz 6:10, kde jde z hlediska teorie mluvních aktů o direktiv (srov. mj. kralický i český ekumenický překlad, který vykládá obecný hebrejský výraz *amar* slovem „přikázal“). K otázce, zda záporné imperfektum neklade na posluchače nárok, srov. Sd 2:2, 6:10. Lze tvrdit, že nárok na posluchače neklade deklarativní mluvní akt, který však není nutně spojen s konkrétní gramatickou vazbou.

zaslíbení“.<sup>244</sup> Připomeňme, že lidské požehnání člověku kategorizujeme jako jeden z mluvních aktů řeči víry, které jsou charakteristické svou návazností na Boží mluvní akty.<sup>245</sup> Jinými slovy, mluvní lidské řeči víry sám své mluvní akty chápe jako odpovědi na určitou formu Boží řeči, a to dokonce i v krajních případech, ve kterých mluvní není členem smluvního společenství izraelského lidu a Boží řeč je zprostředkována např. formou divinace.<sup>246</sup> Především na *patriarchálních požehnáních* je však jasně patrná jejich závislost na přechodném Božím mluvním aktu požehnání, zejm. na požehnání Abrama (Gn 12:1–3), které se stává nejdůležitějším druhem dědictví.

Tím se dostáváme k deklarativní součásti ilokuce patriarchálního požehnání. Patriarchální požehnání mají formu závěti. Jinými slovy, přípravné podmínky deklarativní složky patriarchálního požehnání výrazně omezují kritéria vhodnosti mluvního, lidského adresáta, propozičního obsahu i situace, ve které je akt patriarchálního žehnání konán. Žehná zde otec (v širším smyslu pak vůdce lidu), sám účastník (dědic) Božího požehnání, které také určuje obsah předávaného požehnání. Adresátem požehnání je dědic, ať už jde o biologické potomky<sup>247</sup> či legální nástupce, např. správce<sup>248</sup> (opět v širším smyslu jsou pak jako synové chápány také izraelské kmeny či je za syna

---

<sup>244</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 79.

<sup>245</sup> Srov. FAJMON, B., „Kategorizace mluvních aktů řeči víry,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 16, 2014a.

<sup>246</sup> Lában v Gn 30:27 konstatuje, že mu Hospodin žehná kvůli Jákobovi, protože to zjistil (*nachaš*). „Bileáмова metoda je v Nu 24:2 označena za *nachašim*“ (ČEP překládá pojmem „zaklínadla“). MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 90. K Bileámově věštecké roli viz WILSON, R. R., *Prophecy and society in ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 89–133.; LONGENECKER, R. N., *Into God's presence: prayer in the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2001, s. 13. Avšak také Bileám opakovaně tvrdí, že může mluvit pouze to, co řekl Hospodin (Nu 22:8, 18, 35, 38, 23:3–5, 12, 16, 26, 24:14).

<sup>247</sup> Přinejmenším z hlediska společenských konvencí starověkých předovýchodních etnik mohl „otecův výnos změnit přirozené pořadí narození. V churritské společnosti byl pojem ‚starší‘ ze sociálně-právního hlediska relativní.“ SPEISER, E. A., „I Know Not the Day of My Death,“ in *Journal of Biblical Literature*, 74, 1955, s. 256.

<sup>248</sup> Tuto možnost alespoň teoreticky připouští Gn 15:2–3.

považován celek izraelského lidu). Forma závěti také předpokládá, že se mluvní akt odehrává v situaci očekávání blízké smrti mluvčího.<sup>249</sup>

Thiselton poznamenává, že „... požehnání je mocné, jestliže a protože je požehnáním Božím. Ale i kdybychom nepřihlíželi k teologii víry Izraele, zůstává zde pojetí požehnání a prokletí jakožto performativních výroků, které působí na základě konvenčních procedur, na kterých se podílejí vhodné osoby.“<sup>250</sup> Právě z perspektivy konvenčních procedur není patriarchální požehnání pouze direktivem, ale má zároveň legální závaznost poslední vůle.<sup>251</sup> V tomto kontextu nabývá také deklarativní ilokuční síly. Podobný důraz na deklarativní ilokuční dimenzi mluvního aktu požehnání je patrný v kontrastu Izákova požehnání v Gn 27 a Jákobova požehnání v Gn 49, resp. Mojžíšova požehnání v Dt 33. Poslední dvě zmíněná požehnání nabývají formy mluvního aktu, jehož ilokuční cíl se blíží ilokučnímu cíli proroctví.<sup>252</sup> Podobně je tomu i u Bileáмова požehnání, které má deklarativní dimenzi proroctví v konvenčním rámci vyhlášení soudu.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 80.

<sup>250</sup> THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 64.

<sup>251</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 80.

<sup>252</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>253</sup> GORDON, R. P., *The place is too small for us: the Israelite prophets in recent scholarship*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, s. 145.

### 3.5.2.3 Kněžské požehnání a forma života jako podmínka upřímnosti

Patriarchální požehnání těsně spojuje direktivní ilokuční cíl (vůči garantovi požehnání) podobný prosebné modlitbě s deklarativní ilokucí (vůči příjemci požehnání), která je určena kontextem závěti. Podobně můžeme určit také ilokuční složky *kněžského požehnání*, u kterého naopak Mitchell zdůrazňuje jeho direktivní ilokuční složku a řadí ho mezi optativní typy žehnání.<sup>254</sup> Také zde však požehnání spojuje direktivní prosbu o Boží žehnání s deklarativním aktem, který je v Nu 6:27 označen jako „vkládání“ Hospodinova jména na Izraelce. K přípravným podmínkám direktivní dimenze tohoto mluvnického aktu patří kontext bohoslužby a výlučným mluvčím je ustanovený kněz. Prorocké spisy však později upozorňují na to, že kritéria vhodnosti mluvčího se netýkají pouze jeho instituční pozice. Kněžské žehnání má sebe-zahrnující rozměr.<sup>255</sup> Kněží, kteří vkládají (Nu 6:27, heb. *sím*) Hospodinovo jméno na syny Izraele, mají také vložit (Mal 2:2, heb. *sím*) „na svá srdce“, aby vzdávali Hospodinovu jménu slávu. Pokud tak neučiní, Hospodin je „stihne kletbou a jejich žehnání prokleje“ (Mal 2:2). Pasáž Malachiášova proroctví, ve které si Hospodin vyhrazuje právo na mluvnický akt kněžského požehnání nejen neodpovědět, ale dokonce ho obrátit v prokletí, můžeme v rámci Searlovy terminologie chápat jako upozornění na to, že kněžské požehnání není běžným deklarativem, který při splnění institučních přípravných podmínek v konvenční proceduře z definice dosahuje Božího požehnání jako svého ilokučního cíle, ale že mezi jeho podmínky patří také určitý postoj mluvčího,<sup>256</sup> který zahrnuje uskutečňování Božího povolání v životě, tedy obecně řečeno poslušnost Božím příkazům. Naším záměrem nyní není nořit se do problematiky

---

<sup>254</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 96. Právě případ kněžského požehnání ukazuje přílišnou vyhraněnost Mitchellova rozdělení na deklarativní a optativní typy žehnání.

<sup>255</sup> Srov. BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 152–182.

<sup>256</sup> Evans používá v tomto kontextu pojem „attitude“, tedy postoj. Uvádí čtyři životní oblasti, ve kterých se postoje projevují – pocity, chování, názory a záměry. EVANS, D. D., *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*, New York: Herder and Herder, 1969, s. 116–122.

donatismu,<sup>257</sup> která vyžaduje hlubší reflexi vztahu mezi starozákonním a novozákonním pojetím kněžství a vztahu požehnání a svátostí.<sup>258</sup> Pro naše účely postačí zdůraznit, že podmínky kněžského požehnání nezahrnují pouze instituční rovinu, ale také určitou „formu života“.<sup>259</sup>

Může ale „forma života“ skutečně patřit do oblasti podmínek vymezujících ilokuční akty? Není tomu spíše tak, že i když bude požehnání z ilokučního hlediska úspěšným mluvním aktem, Hospodin ho přesto poté obrátí v prokletí tehdy, když kněz sám nebude „vkládat na své srdce“, aby vzdával Hospodinu slávu? Jinými slovy: patří podmínka konkrétní „formy života“ k úspěšnosti ilokučního aktu, nebo je to podmínka, která nesouvisí přímo s ilokucí, podmínka přidaná *ex post facto*? Searlova teorie nám otevírá možnost chápat podmínku „životní formy“ jako součást podmínek ilokučního aktu v rámci *podmínky upřímnosti*. Tato podmínka zní „M chce, aby A vykonal Č“. <sup>260</sup> Předpokládáme, že „chtění“ mluvčího není pouze okamžitým a izolovaným „duševním stavem“, ale projevuje se určitým způsobem v jeho jednání.<sup>261</sup> Pokud kněz, který sám patří mezi syny Izraele, chce „vkládat“ Hospodinovo jméno na Izraelce a zároveň je sám „nevkládá na své srdce“, aby vzdával Hospodinu chválu, jde o performativní kontradikci, o neúspěšnou ilokuci, která nespĺňuje podmínku upřímnosti. Z tohoto důvodu považujeme za relevantní chápat požadavek určité „životní formy“ jako součást

---

<sup>257</sup> Akvinský cituje a komentuje Mal 2:2 v AKVINSKÝ, T., *Summa Theologica*, Pennsylvania: Franklin Library, 1985. III.82. 5–6

<sup>258</sup> Významné je také to, že v Mal 2:2 jsou výslovně osloveni kněží. Z hlediska teorie mluvních aktů jde o varování, ze kterého mají kněží vyvodit závěry s ohledem na svůj vztah k Bohu. Není nám zde primárně předkládána „obecná teorie funkčnosti, resp. nefunkčnosti kněžského požehnání“.

<sup>259</sup> Místo Evansova termínu „postoj“ bychom zde mohli aplikovat Wittgensteinův pojem „životní forma“, který zdůrazňuje především celostní rozměr lidského jednání. Výhodou důrazu na „životní formu“ je skutečnost, že nepřetěžuje sebestřednou introspekci, protože se oblastí pocitů zabývá jen do té míry, do jaké se odráží v konkrétním jednání.

<sup>260</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>261</sup> Podobně jako se Wittgenstein ptá: „Jak to vypadá, když očekávám, že přijde?“ WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 163. §444, můžeme se ptát: „Jak to vypadá, když něco chci?“



podmínky upřímnosti ilokučního aktu kněžského žehnání. Tato charakteristika je navíc platná i v případě dalších typů direktivních ilokučních aktů řeči víry.

Také v případě kněžského požehnání platí náš předpoklad, že řeč víry je vždy odpovědí na Boží mluvní akt, zde na přímý příkaz „budete žehnat synům Izraele“ (Nu 6:23), s pevně určenou formulací požehnání (Nu 6:24–2) a se zaslíbením, že kněz takto „vloží“ Hospodinovo jméno na Izraelce (takto bude performativ „vkládání Hospodinova jména“ úspěšný) a Hospodin jim požehná (Nu 6:27). Boží jméno je subjektem každé věty požehnání, „třebaže to není syntakticky nutné... Je tak zdůrazněno, že požehnání uděluje Hospodin,“<sup>262</sup> což svědčí o významné přítomnosti direktivní složky ilokučního aktu kněžského požehnání.

Kněžské požehnání je ve světle výše uvedeného textu a s přihlédnutím k rozboru patriarchálního požehnání v principu možné konceptualizovat jako deklarativ se specifickými přípravnými podmínkami, nebo jako direktiv, který může být při nesplnění podmínky upřímnosti oslyšen.<sup>263</sup> Podvojnost direktivního a deklarativního ilokučního cíle však musí být i v případě kněžského požehnání zachována.

---

<sup>262</sup> MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 296.

<sup>263</sup> Patrně proto také Mitchell řadí kněžské požehnání mezi optativy.

### 3.5.2.4 Obecné prosby o požehnání, podmínka nesamozřejmosti a perlokuce

Instituční rámec patriarchálního a kněžského požehnání podmiňuje deklarativní složku zmíněných mluvních aktů. Lidské žehnání člověku se však uskutečňuje i mimo tyto přísně vymezené instituční rámce. V takovém případě je zdůrazněn direktivní ilokuční cíl žehnání. Jinými slovy, čím méně je žehnání spojeno s příslušným institučním rámcem, tím více je vyjadřováno formou prosby o požehnání a deklarativní složka ilokuční dimenze slábne. Prosba o požehnání se přesto může podstatně lišit od Searlovy koncepce žádosti, a to zejména v jedné z nejdůležitějších přípravných podmínek. Jde o podmínku: „Pro A a M není jasné, že by A vykonal Č za normálního stavu samovolně.“<sup>264</sup> Můžeme tuto podmínku označit za „podmínku nesamozřejmosti“. Registrujeme, že řeč víry v Písmu obsahuje prosby o požehnání, které již Bůh zaslíbil a které může být očekáváno bez ohledu na to, zda o ně mluvčí prosí.<sup>265</sup> Podle Searla jsou prosby v takovém případě zbytečné či defektní,<sup>266</sup> Mitchell však jejich význam vidí především v perlokučním působení na příjemce požehnání. „Cílem takové prosby je připomenutí, útěcha a ujištění pro člověka, za kterého se mluvčí modlí.“<sup>267</sup> Příkladem může být Izákova prosba za požehnání Jákoba v Gn 28:3–4.<sup>268</sup> Patriarchální požehnání již bylo proneseno, práci formulace požehnání v Gn 28:3–4 má Jákobovi jeho požehnání připomenout, a zdůvodnit tak předchozí direktiv. Izák chce skrze žehnání zdůraznit, že je pro Jákoba jako dědice požehnání nevhodné, aby hledal manželku mezi kananejskými ženami.<sup>269</sup> Perlokuce není (na rozdíl od ilokuce) vždy vázána konvenčními procedurami,<sup>270</sup> proto je

---

<sup>264</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>265</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 99.

<sup>266</sup> Srov. SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 59.

<sup>267</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 99.

<sup>268</sup> Srov. Mitchell k dalším příkladům řadí Dt 26:15, Dt 1:11, 2 S 7:29 a 1 Pa 17:27.

<sup>269</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 100.

<sup>270</sup> Srov. AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 121. Davis však upozorňuje, že „v jistém smyslu jsou některé perlokuční akty konvenční...

naplnění perlokučního záměru závislé na mluvčím a posluchači v jiném smyslu než úspěšné vykonání ilokučního aktu. Jazykově kompetentní posluchač je schopen například varování porozumět jako varování (tedy rozpoznat asertivní ilokuční dimenzi mluvního aktu).<sup>271</sup> Nicméně to, zda na varování zareaguje v souladu s perlokučním záměrem mluvčího, závisí na jiných než jazykových kompetencích posluchače a také na „kauzální síle (psychologické nebo řečnické) přesvědčivosti“<sup>272</sup> mluvčího. Pokud řeč víry chápeme jako komunikativní, a nikoliv pouze jako strategické jednání,<sup>273</sup> je i v tomto případě perlokuční akt asymetricky závislý na ilokučním aktu.<sup>274</sup> Proto je zmíněné požehnání nutně nedefektivním a platným direktivním ilokučním aktem (vůči garantu požehnání), přestože lze vzhledem k předchozímu patriarchálnímu požehnání předpokládat, že Hospodínovo jednání není na této konkrétní prosbě závislé, že „prosba nezpůsobuje proměnu Božího jednání“.<sup>275</sup> Starozákonní příklady prosby za požehnání, které bylo zaslíbeno, pronášené za přítomnosti lidských posluchačů, vůči kterým má mluvčí určité perlokuční záměry, ukazují, že striktně vzato neplatí Barthovo tvrzení: „Modlitba se neodehrává před člověkem, na lidské frontě nebo s myšlenkou na lidské posluchače, ale je orientována pouze vůči Bohu, je slovem, které je adresováno pouze Jemu, žádostí

---

Například k vyvolání odpovědi, které je perlokučním aktem..., slouží konvenční způsoby jako třeba explicitní performativ „ptám se tě.“ SEARLE, J. R. and KIEFER, F., *Speech Act Theory and Pragmatics*, Heidelberg: Springer Netherlands, 1980, s. 47. Zde je však třeba rozlišovat mezi konvencemi jazykové kompetence, které umožňují posluchači porozumět, jaký ilokuční akt mluvčí vykonal, a společenskými konvencemi určujícími, jaký ilokuční akt je vhodný pro uskutečnění daného perlokučního záměru.

<sup>271</sup> Austin užívá pojem „uptake“. Srov. také SEARLE, J. R. and KIEFER, F., *Speech Act Theory and Pragmatics*, Heidelberg: Springer Netherlands, 1980, s. 44–45.

<sup>272</sup> THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2000, s. 51.

<sup>273</sup> Pojem strategického jednání zavádí Vanhoozer pro mluvní akt, který směřuje k perlokučním důsledkům jinou cestou než skrze porozumění. Srov. VANHOOZER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002, s. 185.

<sup>274</sup> Srov. Tamtéž, s.186

<sup>275</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 100.

směřovanou pouze k Němu.<sup>276</sup> Je zřejmé, jaké nešvary Barth kritizuje, když předesílá, že „modlitba ve své podstatě není proklamací... Modlitba jako demonstrace víry, jako převlečené kázání, jako nástroj poučování evidentně vůbec není modlitbou.“<sup>277</sup> Nicméně v Písmu nacházíme prostor i pro prosbu, která samozřejmě směřuje předně k Bohu v ilokučném aktu žádosti, ale má také na mysli posluchače s perlokučným záměrem ujištění, varování nebo jiného didaktického působení.

Z některých proseb za požehnání lze tedy vyvodit závěr, který platí pro mluvní akt prosebné modlitby obecně: obsahem platné a nedefektní prosebné modlitby může být i takové jednání, o kterém lze předpokládat, že ho Bůh uskuteční či právě uskutečňuje bez ohledu na to, zda je tato konkrétní modlitba pronesena. Searlova „podmínka nesamozřejmosti“ se tedy na mluvní akty řeči víry nevztahuje. Smysluplnost takové modlitby však souvisí s perlokučným záměrem mluvčího. Perlokuční dimenze mluvního aktu však nemusí nutně směřovat pouze k druhotným posluchačům prosebné modlitby. „Jestliže mluvčí v okamžiku pronášení žádosti věří, že posluchač zamýšlí vykonat to, o čem ho žádá, může i přes to usilovat o to, aby posluchač jednal zamýšleným způsobem *ve vztahu k tomu, co očekává mluvčí*.“<sup>278</sup> Jinými slovy: člověk může prosit o to, o čem ví, že to Hospodin vykoná i bez jeho prosby, ale přesto prosí, aby to Hospodin vykonal také pro něj, kvůli němu. Perlokučným záměrem takového aktu může být ujištění sebe sama, že mám na budoucím Božím jednání účast, že se děje také jako odpověď na moji prosbu.

Ne vždy však mluvčí může (na základě předchozích Božích zaslíbení) předpokládat budoucí Boží požehnání. Nacházíme také případy prosby o požehnání, které není zaslíbené či samozřejmě očekávané. Mitchell poznamenává, že „na rozdíl od patriarchálních a kněžských požehnání jde o modlitby za specifické, pozorovatelné požehnání, u kterého je později zřejmé, zda Bůh na danou prosbu odpověděl.“<sup>279</sup> Zmínit můžeme např. Elího žehnání Elkány a Chany (1 S 2:20), žehnání králových služebníků Davidovi a Šalomounovi (1 Kr 1:47), jehož perlokučným záměrem je vyjádření loajality

---

<sup>276</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 88.

<sup>277</sup> Tamtéž.

<sup>278</sup> COHEN, P. R., *Intentions in Communication*: MIT Press, 1990, s. 248-249.

<sup>279</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 99.

Davidově královské linii, nebo např. Jaebesovu prosbu o požehnání (1 Pa 4:10). Tyto prosby za požehnání již prakticky zcela spadají do kategorie mluvních aktů prosebné modlitby a většinou jsou vyjádřeny pomocí přacích vět s jusivními slovesy.

V porovnání se zevrubným pojednáním modlitby v knize P. Millera „*They cried to the Lord*“ (1994) můžeme nyní ilustrovat jeden z přínosů aplikace teorie mluvních aktů. Miller tvrdí, že ač je „ve Starém zákoně zaznamenáno mnohem více modliteb,“ než v Novém zákoně, přesto zde „nenacházíme téměř žádné instrukce ohledně toho, jak se modlit“.<sup>280</sup> Užijeme-li distinkce mezi ilokučnými a perlokučnými akty, můžeme říci, že tato Millerova teze platí, pouze pokud uvažujeme čistě v rámci ilokučných dimenzí mluvních aktů. Ve Starém zákoně skutečně nenajdeme instruuující direktivy typu „vy se modlete takto“ (Mt 6:9). Prosby jsou však v Písmu zaznamenány proto, aby byly čteny, tedy s perlokučným záměrem vůči „druhotným posluchačům“ modlitby. Zvláště v případě žalmů je pak mnohdy zřejmý jejich didaktický perlokuční záměr.<sup>281</sup> Předpokládá se, že si čtenáři tyto modlitby přivlastní, a jsou tak implicitně instruováni, jak se modlit.

---

<sup>280</sup> MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 307.

<sup>281</sup> Srov. s publikací MCCANN, J. C., *A Theological Introduction to the Book of Psalms: The Psalms as Torah*, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2011. Tato kniha nese podtitul „Žalmy jako tóra“. Pojmu tóra je užito především ve smyslu „instrukce“. Tamtéž, s.15, viz také CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 1979, s. 513–514.; PETERSON, E. H., *Answering God: The Psalms as Tools for Prayer*, San Francisco: HarperCollins, 2011, s. 12.; SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, New York: T&T Clark Ltd, 1990, s. 27.

### 3.5.2.5 *Prosby o prokletí a nepřímé mluvní akty*

Pojednání o tématu požehnání by nebylo úplné, kdybychom nezmínili také kletby, resp. prosby o prokletí. Pokud jde o ilokuční dimenzi prokletí, neliší se většinou nijak zásadně od ilokuce požehnání. Kletby jsou vyjádřeny podobně jako požehnání, tedy většinou ve formě přacích vět<sup>282</sup> (např. 2 S 3:29, 39, Mal 2:12) s důrazem na direktivní složku. Smluvní kletby (Dt 28:16–68) sice z definice nepatří mezi lidské mluvní akty řeči víry a mají odlišnou funkci, ale vzájemný vztah je zde podobný, jako je tomu v případě Božích a lidských mluvních aktů požehnání. Lidské prosby o prokletí předpokládají rámec Božího žehnání a prokletí (srov. Nu 22:12). „Podobně jako u požehnání, ani prokletí mnohdy nespecifikují, kdo by měl být působitelem prokletí. V kontextu Deuteronomia je však patrné, že tím, kdo působí požehnání a prokletí, ... v souladu se zachováním resp. nezachováním smlouvy, je Bůh.“<sup>283</sup> Zvláště u lidského mluvního aktu prokletí je pak patrné, že jeho působnost není chápána automaticky (srov. Sd 17:1–2<sup>284</sup>, 2 S 16:1–12).

Převážnou většinu proseb za prokletí a zlořečení nacházíme v Žalmech. Zde je nutné vnímat, že jde o prosby za uskutečnění Boží spravedlnosti,<sup>285</sup> které jsou alternativou k možnosti vzít spravedlnost do vlastních rukou.<sup>286</sup>

Vedle zlořečení v Žalmech nalézáme ve Starém zákoně také kletby, které jsou užity k vyjádření různých typů nepřímých mluvních aktů.<sup>287</sup> Z kontextu je patrné, že např.

---

<sup>282</sup> Srov. MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 300.

<sup>283</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 41.

<sup>284</sup> Je však otázkou, zda případ Mikajášovy matky, která nahradila prokletí požehnáním, vypovídá o obecném chápání požehnání a prokletí, nebo jde o jeden z příznaků „kananizace Izraele“, kterou kniha Soudců popisuje. Srov. BLOCK, D. I., *Judges, Ruth: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*: B&H Publishing Group, 1999, s. 474–484.

<sup>285</sup> Srov. MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 302.

<sup>286</sup> Srov. Tamtéž, s.303

<sup>287</sup> Srov. SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 30–36.

prokletí v Sd 21:18<sup>288</sup> vyjadřuje nepřímý komisiv, kletba v 1 S 14:24<sup>289</sup> plní roli direktivu vojevůdce Saula a „proklínání dne narození“ v Jr 20:14–15<sup>290</sup> má expresivní funkci.

Aplikujeme-li nyní Searlovu koncepci nepřímých mluvních aktů, je na místě otázka, zda by vůbec nebylo vhodnější kategorizovat výše uvedenou podvojnost direktivní a deklarativní ilokuce patriarchálního požehnání právě jako nepřímé mluvní akty (tedy např. jako deklarativ, který je nepřímým direktivem). Uchovali bychom tak jednoznačnost Searlovy kategorizace, ale vzhledem k charakteru patriarchálního požehnání se takový krok jeví jako neoprávněný. Nepřímý mluvní akt je v principu možno vyjádřit přímo a mluvní akt, pomocí kterého je nepřímý mluvní akt vyjadřován, může být také v jiném kontextu užít jako samostatný mluvní akt s přímo vyjádřenou ilokucí. Např. dotaz „Máte sůl?“ slouží u stolu jako žádost o to, aby adresovaný sůl podal (a je možné případně říci přímo: „podej mi, prosím, sůl“), kdežto pokud je vysloven v telefonickém rozhovoru z obchodu, je míněn přímo, jako dotaz na stav zásob, které chce nakupující doplnit. Prokletí i požehnání je tedy možné užít např. jako nepřímý komisiv, tvrdíme však, že samotné požehnání (zejména patriarchální a kněžské) je jednoduchým a přímým mluvním aktem, který zahrnuje dvojí, totiž direktivní a deklarativní ilokuční složku. K charakteru patriarchálního a kněžského požehnání patří skutečnost, že deklarativní i direktivní ilokuce jsou zde vyjádřeny přímo, resp. nelze je přímo vyjádřit jinak, což by v případě nepřímých mluvních aktů bylo možné. Zároveň je také souvislost direktivní a deklarativní ilokuce v případě patriarchálního a kněžského požehnání přítomná vždy, zatímco v případě nepřímých mluvních aktů nacházíme variabilitu (komisiv, direktiv, expresiv...).

---

<sup>288</sup> „My však jim nemůžeme dát za ženy své dcery.“ Izraelci se totiž zapřísahali: „Bud' proklet, kdo by dal ženu Benjamínovi!“

<sup>289</sup> „Saul zaklínal lid slovy: ‚Bud' proklet muž, který by do večera, dokud se nepomstím svým nepřátelům, pojedl nějaký pokrm.‘ Proto nikdo z lidu žádný pokrm neokusil.“

<sup>290</sup> „Proklet bud' den, v němž jsem se narodil. Den, v kterém mě má matka porodila, ať není požehnán. Proklet bud' muž, jenž zvěstoval mému otci: ‚Narodilo se ti dítě, chlapec,‘ a udělal mu velkou radost.“

### 3.5.2.6 Propoziční obsah prosebných modliteb

Analýza požehnání nyní poslouží jako východisko zkoumání širší kategorie mluvního aktu prosebné modlitby. Většina proseb sice explicitně neobsahuje pojem požehnání, v principu však jde o stejný mluvní akt jako v případě prosby za požehnání. *Propozičním obsahem* modlitební prosby je obecně řečeno budoucí Boží jednání,<sup>291</sup> které slouží ku prospěchu mluvčího nebo těch, za které se mluvčí přimlouvá.

Konkrétní obsahy většiny starozákonních proseb lze shrnout za pomoci Millerovy typologie<sup>292</sup> následovně:

- Invokační výzva „slyš“ (Ž 4:1, 17:1, 6, 27:7 apod.), „nakloň ucho“ (Ž 5:1, 17:1, 39:12 apod.), „dopřej sluchu“ (Ž 5:2, 17:1, 39:12 apod.). Tato prosba implicitně předpokládá, že Boží pozornost úzce souvisí s Boží pomocí (srov. Ex 2:23, 3:7). Totéž platí i v případech prosby za to, aby Hospodin na mluvčího a svůj lid pamatoval (Sd 16:28, 2 Kr 20:3, Ž 74:2, 22, 79:8, 89:47, 50 apod.), aby na něj pohleděl (Ž 9:13, 25:18, 19, 59:4 apod.), aby nebyl vzdálen (Ž 22:12, 20 apod.), neskrýval tvář (Ž 27:9), neopouštěl ho (Ž 71:9, 18 apod.) atd.
- Prosba za požehnání (2 S 7:29, 1 Pa 4:10, Ž 3:8, 28:9, 29:11 apod.).
- Prosba za uzdravení, ať už jde o uzdravení fyzické (Nu 12:13) nebo uzdravení v přeneseném smyslu slova (Jr 17:14). Tyto prosby nacházíme také v Žalmech (Ž 6:2, 41:4 apod.).
- Prosba o záchranu, spásu, vysvobození (např. Gn 32:11, Sd 10:10, 15, 2 Pa 14:10, Ž 59:1, 2, 69:14, 142:6, 7 apod.). V Žalmech jde nejčastěji o prosby, které jsou vznášeny v kontextu žalozpěvu či stížnosti.
- Prosba za ochranu (Ž 16:1, 17:8, 20:1 apod.).

---

<sup>291</sup> Představitelná je i mezní varianta prosby za pozitivní závěr určitého dění, který se již objektivně uskutečnil nebo neuskutečnil, ale mluvčí o něm dosud neví. V takovém případě bychom „budoucí událost“ mohli definovat jako budoucí ve smyslu osobního narativu mluvčího, nikoliv v temporálně objektivním smyslu.

<sup>292</sup> Srov. MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 87–114.



- Prosba za odpuštění. Prosby za odpuštění mají mimo Žalmy většinou zástupný ráz (např. Ex 32:31–32, 1 Kr 8:30), v Žalmech pak místy také nacházíme osobní prosby za odpuštění (Ž 51:1, 2, 9, 19:12), které jsou spojeny s prosbou o slitování (Ž 6:3, 25:16, 41:5 apod.).
- Prosba o to, aby Bůh vykonal soud nad nepřáteli a svévolníky a odměnil spravedlivé (např. 2 Pa 20:12, 1 Kr 8:32). Stejný motiv nacházíme v prosbě za zahanbení nepřátel (Ž 35:4, 26, 40:14, 15, 70:2 apod.) i v inverzní variantě „kěz nejsem zahanben“ (Ž 25:2, 31:2, 69:6 apod.). Prosby za soud nad nepřáteli jsou „jinou formou prosby za záchranu“<sup>293</sup> před svévolníky.
- Prosba za vedení (Sd 13:8, 1 Kr 3:9, v Žalmech pak téměř vždy v kontextu prosby o záchranu Ž 5:8, 27:11 apod.).
- Prosba o smrt (Ex 32:32, Nu 11:15, 1 Kr 19:4, Jon 4:3).

Propoziční obsah je zcela evidentní a neproblematickou součástí mluvního aktu prosebné modlitby. Obecná definice propozičního obsahu uvedená výše stojí v určitém napětí pouze s prosbou za soud nad nepřáteli a s prosbou o smrt. Pokud jde o prosbu za soud nad nepřáteli, je zcela zřejmé, že mluvčí prosí o Boží jednání, které není ku prospěchu nepřátelům (svévolníkům), ale pouze samotnému mluvčímu. Mluvčí sám stojí v konfliktu s nepřáteli a usiluje o to, aby se Hospodin k jeho sporu přiznal, aby projevil svou spravedlnost v potrestání viníka a „ospravedlnění“<sup>294</sup> mluvčího jako strany sporu, která je v právu.

Také v krajním případě prosby za smrt, kterou v Písmu nacházíme spíše výjimečně, můžeme s určitou dávkou opatrnosti trvat na tom, že mluvčí prosí o Boží jednání, které mu bude ku prospěchu. Situace mluvčího je zde natolik obtížná, že *pokud Hospodin nezasáhne jiným způsobem*, pak se smrt jeví jako nejlepší možné východisko (srov. Ex

---

<sup>293</sup> Tamtéž, s.107

<sup>294</sup> Zde se mimo jiné ukazuje, že pojem „ospravedlnění“ zahrnuje velkou šíři konceptů spojených rodovými podobnostmi. Srov. BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 209.

32:32 a Nu 11:15). Dvěma výjimečnými případy, ve kterých není ani náznakem zmíněno alternativní východisko, jsou Eliášova (1 Kr 19:4) a Jonášova prosba o smrt (Jon 4:3). I v těchto případech je však smrt mluvčím chápána jako dobro relativní vůči nouzi aktuální situace. Za pozornost stojí, že žádná z těchto proseb není vyslyšena.

### 3.5.2.7 Přípravné podmínky prosebných modliteb vyjádřené v celku promluvy

Analogii Searlových *přípravných podmínek* mluvního aktu žádosti nacházíme v Brueggemannově shrnutí některých charakteristických rysů prosebné modlitby. Zmiňuje zejména tyto: „a) modlitebník je potřebný a závislý, b) adresát má moc dát životodárné dary, které proměňují situaci,<sup>295</sup> c) modlitebník může na Boha aktivně působit, uspišit záležitost, vyjadřovat se pomocí imperativů, naléhavě vyžadovat výsledek.“<sup>296</sup> Ve čtyřech příkladech starozákonních proseb, kterými se Brueggemann zabývá<sup>297</sup> (ale nejen u nich), se tyto charakteristiky projevují v celku promluvy,<sup>298</sup> tedy ve spojitosti s dalšími mluvními akty, které prosbu doprovázejí.

V modlitbě krále Davida (2 S 7:18–29) můžeme jako mluvní akt prosby označit pouze verše 25 a 29a. Promluva kromě nich obsahuje dvě řečnické otázky<sup>299</sup> a řadu asertivů. Tyto další mluvní akty slouží k vyjádření vztahu mezi mluvčím a adresátem a k uvedení důvodů, proč by Hospodin měl prosbu vyslyšet. Explicitně tak vyjadřují přípravné podmínky prosby, jinými slovy hrají vzhledem k mluvnímu aktu prosby, která charakterizuje celek promluvy, podpůrnou roli. Platí tedy, že „obsah a kontext modlitby jsou do značné míry totožné“,<sup>300</sup> a stejně tak nelze jasně odlišit předpoklady prosebné modlitby a důvody, které jsou uváděny pro její vyslyšení. Vztah modlitebníka k Bohu

---

<sup>295</sup> Z hlediska přípravných podmínek mluvních aktů je vhodnější Searlova formulace, „mluvčí věří, že adresát je schopen vykonat požadovanou činnost“. Mluvní akt prosby by byl obecně vzato úspěšný, i kdyby adresát nebyl schopen požadované vykonat, nikoliv však v případě, kdyby mluvčí nevěřil ve schopnost adresáta vykonat to, co od něj žádá.

<sup>296</sup> BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 148.

<sup>297</sup> 2 S 7:18–29, Iz 37:16–20, Gn 32:9–12, Nu 11:11–15.

<sup>298</sup> Promluvou míníme kontextem vymezenou jednotku diskurzu jednoho mluvčího, která sestává ze dvou a více mluvních aktů.

<sup>299</sup> Řečnická otázka je nepřímým mluvním aktem. Formálně vzato jde o direktiv, u kterého však mluvčí v rámci obecného pozadí (*common background*) předpokládá samozřejmost negativní odpovědi, a proto má mluvní akt řečnické otázky asertivní funkci. Viz EGG, M., *Meaning and Use of Rhetorical Questions*, Rijksuniversiteit Groningen: Centre for Cognition and Language Groningen.

<sup>300</sup> FITZGERALD, W., *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2012, s. 54.

charakterizují výrazy pokory (v. 18b, 20a)<sup>301,302</sup> v kontrastu s oslavou vznešenosti Boží, kterou mluvčí vyznává jako jedinec (v. 19a, c, 20b, 28a) i jako člen společenství Božího lidu (v. 22–24).<sup>303</sup> David předstupuje před Hospodina zároveň jako příjemce zaslíbení, které mu bylo zvěstováno skrze proroka Nátana (2 S 7:8–16) a které v asertivních mluvních aktech opakovaně připomíná (v. 19b, 21, 28b, 29b), jednou dokonce jako výslovný důvod oprávněnosti své prosby (v. 27). Davidova prosba naplňuje Searlovu zásadní podmínku žádosti, tedy že „jde o pokus přimět A, aby vykonal Č“.<sup>304</sup> Svědčí o tom i uvedení důvodů pro vyslyšení modlitby.<sup>305</sup> Důvod je dvojitý: jednak je obsah prosby v souladu s připomínaným zaslíbením, zároveň však David vyjadřuje přesvědčení, že

---

<sup>301</sup> Brueggemann však naopak tvrdí: „David se modlí s obrovskou *chucpe*. Úcta projevovaná na počátku modlitby v jejím závěru téměř zcela chybí. Modlitba zní jako vyjednávání mezi rovnými.“ BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 135. Kdybychom mohli tento postřeh spolehlivě doložit, pak by v určitých případech neplatila Vandervekenova charakteristika modlitební prosby jako aktu pokornějšího než žádost. SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 204.

<sup>302</sup> Výraz pokory je explicitním vyjádřením jedné z přípravných podmínek prosebné modlitby. Spolu s Millerem bychom však mohli dodat, že i samotný výraz pokory lze chápat jako jeden z důvodů motivujících vyslyšení prosby. David „doslova říká: ‚jsem příliš bezvýznamný, nehodný takového milosrdenství‘. Takto formulovaná modlitba je spojena s očekáváním, že pohne Boha k jednání, protože o Panovníkovi je známo, že odpovídá na volání malých, slabých a těch, kdo jsou ve světě bezvýznamní.“ MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 117.

<sup>303</sup> Ke vztahu modlitby jakožto jedince a jako člena společenství Barth uvádí, že „jedinec je členem společenství a také ve svých soukromých modlitbách se může správně modlit jen v tomto postavení.“ BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 110.

<sup>304</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>305</sup> Srov. „zjevně se nepředpokládá, že modlitba je prostou mechanickou prosbou o pomoc... Naopak, jak naznačují pojmy *tefila* (modlitba) a *tehina* (žádost), modlitba je předložení určité záležitosti před Hospodina (*tefila*) nebo odvolání se na Boží milost a milosrdenství (*tehina*)... Bůh nemůže být k ničemu nucen, ale je možné ho přesvědčit.“ MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 125.

vyslyšení této prosby je nejen v jeho (v. 26b, 29c), ale především v Hospodinově zájmu (v. 26a), že jde o oslavení Hospodinova jména. Je pozoruhodné, že starozákonní modlitebníci se nezabývají pozdějším teologickým sporem ohledně vztahu prosby a neměnné Boží vůle.<sup>306</sup> Spíše než problematika Boží vůle je zde v popředí otázka Boží slávy.<sup>307</sup> Vymezení propozičního obsahu prosby můžeme tedy nyní blíže specifikovat jako budoucí Boží jednání ve prospěch mluvčího, které bude v konečném důsledku sloužit k oslavě Hospodinova jména. Proto také s prosebnou modlitbou implicitně, ale často také explicitně<sup>308</sup> souvisí komisivní závazek k oslavě Hospodina, kterou mluvčí zareaguje na vyslyšení svých proseb. Vedle nebo místo tohoto závazku se jinde také často vyskytuje výzva adresovaná dalším lidským adresátům (čtenářům), aby chválili Hospodina spolu s mluvčím (např. 1 Pa 16:36, Ž 22:24, Ž 30:6 apod.).

Chizkiášova modlitba (Iz 37:16–20) také začíná asertivem oslavujícím Hospodina jako Boha nad národy a stvořitele (v. 16). I v této modlitbě chvála slouží jako *Begründung*,<sup>309</sup> jako vyjádření či ustavení vztahu, který je základem prosby. Starozákonní modlitby jsou nezdárá spojeny s chválou, díkůvzdáním a vyznáváním Hospodinovy moci. Platí tedy Barthovo tvrzení, že „modlitba a vyznání jsou spojeny ve vztahu ke svému společnému základu v poznání Boha, jako nádech a výdech, systola a diastola.“<sup>310</sup> Následuje specifický typ prosby – invokace (v. 17). Obecně řečeno jsou invokace (prosby o to, aby Hospodin viděl danou situaci a slyšel volání mluvčího) podobně jako asertivy vyjádřením vzájemného vztahu<sup>311</sup> mezi mluvčím a adresátem, jsou rámcem diskurzu<sup>312</sup> modlitby. V případě Chizkiášovy modlitby je však invokace užito

---

<sup>306</sup> Srov. např. ST 2–2.83.2c., AKVINSKÝ, T., *Summa Theologica*, Pennsylvania: Franklin Library, 1985, s. 2800.

<sup>307</sup> Srov. LONGENECKER, R. N., *Into God's presence: prayer in the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2001, s. 12.

<sup>308</sup> 1 Pa 16:35, Ž 22:23, Ž 35:18, Ž 35:28, Ž 71:14, Ž 106:48, Ž 109:30, Ž 119:175 apod.

<sup>309</sup> Srov. BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 140.

<sup>310</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 88.

<sup>311</sup> Srov. FITZGERALD, W., *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2012, s. 54.

<sup>312</sup> Srov. Tamtéž, s.57

zvláštním způsobem. Nejde pouze o vyslyšení samotného Chizkiáše. Hospodin má slyšet „všechna slova Sancheríba, který vyslal posly, aby haněli Boha živého“ (v. 17b). Spolu s asertivem, který popisuje zničení model Asyřany (v. 18), podporuje tato invokace prosbu o záchranu (v. 20a) a její odůvodnění (v. 20b). Chizkiáš se modlí o záchranu proto, aby se ukázala Hospodinova sláva mezi národy, a to zejména tak, že Izrael na rozdíl od národů, jejichž bohové jsou pouhé dílo lidských rukou, nebude Asyřany zničen.<sup>313</sup>

Jákob se podobně jako David ve své prosbě (Gn 32:10–12) dovolává Božího zaslíbení (v. 10)<sup>314</sup> a vyjadřuje svou pokoru (v. 11). K samotné prosbě o záchranu (v. 12a) však nepřipojuje explicitně zdůvodnění zájmem o Boží slávu, ale expresiv vyjadřující vlastní strach (v. 12b). Jedním dechem však připomíná svou situaci („matka nad dětmi“), a znovu tak naznačuje souvislost svého vysvobození s Božím zaslíbením. Implicitně tedy i v této prosbě jde o Boží slávu, resp. o to, aby se Hospodin prokázal jako důvěryhodný a věrný svému zaslíbení.

Ze čtyř příkladů modliteb, kterými se Brueggemann zabývá, se standardnímu rámci nejvíce vymyká Mojžíšova modlitba (Nu 11:11–15). Připomíná tak, že obecné charakteristiky prosebných modliteb nepostihují celou škálu užití mluvních aktů v modlitbě. Obecná charakteristika proseb tedy není reduktivní, popisuje „velkou třídu případů“<sup>315</sup> starozákonních proseb. Je na pováženou, zda Mojžíšovu modlitbu lze vůbec kategorizovat jako prosbu. Pokud ano, mohli bychom jako určitou formu prosby chápat v. 13a nebo v. 15. Brueggemann nicméně tvrdí, že zde nejde o prosbu,<sup>316</sup> protože situace je „příliš vážná na to, aby bylo zřejmé, za co prosit“.<sup>317</sup> Dvěma asertivům popisujícím situaci (v. 13b) a její neřešitelnost (v. 14) předchází pětice řečnických otázek, které mají

---

<sup>313</sup> Srov. BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 140.

<sup>314</sup> Dokonce k Božímu zaslíbení směle přidává „aby se ti dobře vedlo“, dovětek, který v původním znění zaslíbení v Gn 31:3 není zmíněn. Tamtéž, s.143

<sup>315</sup> Srov. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 34. §43.

<sup>316</sup> ČEP Mojžíšovu modlitbu charakterizuje jako výčitku.

<sup>317</sup> BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 146.

z ilokučního hlediska nepřímou expresivní funkci<sup>318</sup> žalozpěvu. Žalozpěv je dalším mluvním aktem, který frekventovaně doprovází prosebnou modlitbu. Stížnost či žalozpěv je „bolestným a úzkostným vyjádřením situace zmatku, rozvratu“<sup>319</sup> a dezorientace. Stejně jako ostatní asertivy, které se k prosbě váží, vyjadřuje kontext prosby a vztah k Hospodinu.

---

<sup>318</sup> Srov. VANDERVEKEN, D., *Meaning and Speech Acts: Formal semantics of success and satisfaction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990a, s. 164.

<sup>319</sup> BRUEGGEMANN, W., *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Minneapolis, United States: Augsburg Publishing House, 1984, s. 20.

### 3.5.2.8 Invokace

Hlavním předpokladem prosebné modlitby je víra mluvčího, že Hospodin ty, kdo se k němu modlí, slyší a na modlitby odpovídá.<sup>320</sup> Totéž platí i v případě invokace. FitzGerald považuje invokaci za podstatný základ prosebné modlitby,<sup>321</sup> za rámec jejího diskurzu.<sup>322, 323</sup> Invokace často spojená s prosbou „slyš“ či „pohled“ nevyjadřuje nutně předpoklad, že by Hospodin bez této invokace neslyšel či neviděl. Prosba je naopak performativem, který Boží přítomnost, jeho schopnost a ochotu vidět a slyšet předpokládá. Předpoklad vzájemné přítomnosti se však projevuje pouze v činu,<sup>324</sup> především v prosbě a invokaci. Prosba jakožto mluvní akt „realizuje potencialitu scény“,<sup>325</sup> na které se vyskytují aktéři v určitém vztahu. Stejně jako u vyjádření pokory nebo žalozpěvu je zde „vyjádřeno vědomí vlastní situace“.<sup>326</sup>

Rozdíl mezi přivoláváním božstva a zvědomněním Boží přítomnosti je podstatný teologicky, z hlediska performativního jednání však jde „o dvě strany téže mince... symbolické formy, která povolává mluvčího i adresáta do vzájemné přítomnosti“.<sup>327</sup> FitzGerald dodává, že modlitba jako prosba o Boží zásah „je již sama zásahem do situace. Ten, kdo Bohu v modlitbě připisuje moc jednat, připisuje určitou míru moci i sám sobě.“<sup>328</sup> Tato moc spočívá právě v možnosti volat k Hospodinu o pomoc. S tímto ujasněním můžeme přijmout i následující Brueggemannovu poznámku. Brueggemann charakterizuje čtyři výše uvedené příklady prosebné modlitby takto: „Jde o smluvní

---

<sup>320</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 99.

<sup>321</sup> FITZGERALD, W., *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2012, s. 9.

<sup>322</sup> Tamtéž, s.57

<sup>323</sup> Doplňme, že ne každá konverzace, jejímž adresátem je Hospodin, je prosbou nebo modlitbou. Srov. např. Gn 3:10, 4:9, 15:2, 18:15 apod.

<sup>324</sup> FITZGERALD, W., *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2012, s. 58.

<sup>325</sup> Tamtéž, s.53

<sup>326</sup> Tamtéž, s.54

<sup>327</sup> Tamtéž, s.58

<sup>328</sup> Tamtéž, s.56



transakce moci. Izrael v modlitbách... trvá na tom, že má přístup k Boží moci. Hospodin se ve své smlouvě zavázal, že bude svou moc s Izraelem sdílet. V modlitbě se pak zkoumá a probírá, jakým způsobem bude tato moc sdílena.<sup>329</sup> Zásadní ovšem je, že tuto moc negeneruje člověk sám ze sebe (jak předpokládá moderní<sup>330</sup> myšlení), dokonce ani z reflexe svého nedostatku. Je to moc Boží zprostředkovaná smlouvou, kterou Hospodin uzavřel se svým lidem.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 148.

<sup>330</sup> Tamtéž, s.151

<sup>331</sup> Teologické vyjádření tohoto postřehu najdeme také u Bartha: „Jak člověk dosáhne stavu, ve kterém se může k Bohu obrátit se svou žádostí? Žádný nedostatek nebo touha nezpůsobuje nutně, že se člověk se svými žádostmi obrací k Bohu. Jinými slovy, neexistuje žádný vnější a ani vnitřní nedostatek a žádná touha, která odpovídá takovému nedostatku, který by neumožňoval nic jiného než obrátit se se svou žádostí k Bohu. Žádný nedostatek sám nezpůsobí, že si člověk nechce pomoci sám, nebo že nevyhledá pomoci u jiných, v přirozeném běhu věcí, že nebude hledat pomoc osudu, náhody nebo času, který zdánlivě hojí vše. Není pravdou, že potřeba nás učí modlit se... Také není pravda, že vědomí skutečnosti, že všechna požehnání a dobra jsou v Bohu, že od něj pochází a přichází, samo vede člověka k modlitbě. Naopak... tento koncept Boha samotný je dostatečným základem námitek proti modlitbě, která by měla být čímkoliv jiným než zbožným cvičením vhodným pro vnitřní vývoj, proti modlitbě, která se pokouší být prosbou... Skutečným základem modlitby je lidská svoboda před Bohem, Bohem dané svolení, aby se modlil, které – protože je Bohem dané – se stává nařízením a příkazem, a tím nutností.“ BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 91-92.

### 3.5.2.9 Nezdařilé a nevyslyšené prosby ve Starém zákoně

Ve Starém zákoně nacházíme řadu výroků, které oznamují, že Hospodin určité prosby nevyslyší, nebo přesněji řečeno neslyší (*lo – šama*). Příčinou tohoto stavu je jednání mluvčích. Hospodinovo slyšení, resp. neslyšení prosby souvisí s tím, zda sám prosebník, či ten, kdo má být příjemcem požehnání, slyší, či neslyší (neposlouchá) Hospodina (Jer 11:10-11, Zach 7:11-13). Lidská nedoslýchavost se projevuje zejména modloslužbou (Jer 7:16-18, Ez 8:17-18), násilím (Iz 1:15, Ez 8:17-18), „zacpáváním uší před křikem nuzného“ (Př 21:13), ničemnostmi (Ž 66:18), nepravostmi, hříchy (Iz 59:1-2) a nevěrností (Mal 2:13-16).

Výše jsme se zabývali kněžským požehnáním ve spojitosti s životní formou mluvčího, kterou jsme pojednali jako součást „podmínky upřímnosti“. V případě kněžského požehnání je patrná performativní kontradikce, pokud ten, kdo chce „vkládat“ Hospodinovo jméno na Izraelce zároveň sám „nevkládá na své srdce“, aby vzdával Hospodinu chválu. V případech „prosb, které Hospodin neslyší“ není performativní kontradikce stejně evidentní. Není zde zjevné, zda životní forma mluvčího nějakým způsobem zneplatňuje samotný mluvnický akt prosby, či je mluvnický akt sám o sobě zdařilý a Hospodin ho neslyší z jiných důvodů, tedy kvůli špatnému jednání, které s mluvnickým aktem prosby přímo nesouvisí.

Konceptuální nástroje k řešení této otázky nacházíme spíše u Austina než u Searla. Austin se totiž hlouběji než Searle zabývá problematikou nezdařilých mluvnických aktů. Koncipuje šest pravidel, proti kterým se mluvčí nesmí prohřešit, pokud má být jeho performativ zdařilý.<sup>332</sup> Nezmary, které „jsou toho druhu, že akt pro jeho provedení a při jehož provádění má slovní formule sloužit, není realizován“ označuje Austin jako selhání (*misfires*) a nezmary, při nichž akt vykonán je, označuje jako zneužití (*abuses*).<sup>333</sup> Pro naše účely je nejvhodnější zmínit pravidlo Γ.1, které udává, že „...procedura – jak tomu často bývá – má být použita lidmi, kteří mají určité myšlenky či určité city, nebo jako základ určitého následného chování některého z účastníků,...“ a proto „osoba, která se na ní podílí (a takto se jí dovolává), musí ony myšlenky a city skutečně mít, a účastníci musí

---

<sup>332</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 14-15.

<sup>333</sup> Tamtéž, s.16

mít záměr tak a tak se chovat.<sup>334</sup> Na rozdíl od selhání, při kterých mluvní akt vykonán není,<sup>335</sup> v případech zneužití mluvní akt „vykonán je, ačkoliv vykonat ho za takových okolností, když jsme, dejme tomu, neupřímní, je zneužitím procedury. Když tedy říkám „slíbují“ a nemám v úmyslu slib dodržet, slíbil jsem, ale...“<sup>336</sup>

Prosby, které Hospodin neslyší, můžeme chápat jako určitý typ zneužitých formálně zdárně vykonaných mluvních aktů, avšak pouze za předpokladu, že rozšíříme oblast, ve které ke zneužití dochází. Austin zneužití mluvních aktů spojuje s oblastmi „citů, myšlenek a záměrů.“<sup>337</sup> Toto poměrně úzké vymezení souvisí pravděpodobně s představou mluvního aktu jako jasně definovatelného, časově atomizovatelného činu. Některé podmínky zdařilosti se pak nutně váží k vlastnostem mluvího, které jsou mluvnímu aktu (teoreticky) temporálně přítomné. V paralele k Wittgensteinově kritice konceptu chápání jako duševního pochodu,<sup>338</sup> je na místě zkoumat, zda např. upřímnost je „duševním pochodem“, který musí existovat někde „za“ nebo „vedle“ zdařilého mluvního aktu, například v oblasti citů. Návodné jsou zde právě starozákonní výhrady vůči špatnému stavu modlitebníků. Ty se téměř bez výhrad netýkají citů nebo myšlenek, které prosby doprovází, ale odkazují k minulému jednání, které utváří životní formu mluvího. Pozornost tedy není věnována „duševnímu stavu“, ale spíše „okolnostem“,<sup>339</sup> které jsou formovány minulými projevy vztahování se mluvího k Bohu. Austin poznamenává, že „jedno tvrzení nás zavazuje k jinému tvrzení, jedno jednání k jinému jednání“.<sup>340</sup> Tuto maximu však lze vztáhnout nejen k budoucímu, ale také k minulému jednání. Jedno jednání nejen zavazuje k jinému následnému jednání, ale také určité minulé jednání předpokládá. Zneužití prosebné modlitby je tedy zneužitím v kontextu dosavadního vztahu k Bohu a děje se tehdy, pokud je tento vztah chápán pouze jako

---

<sup>334</sup> Tamtéž, s.15

<sup>335</sup> Když např. nesprávně proneseme předepsanou formuli, nebo nejsme v pozici, v níž můžeme onen akt vykonat. Srov. Tamtéž, s.16

<sup>336</sup> Tamtéž.

<sup>337</sup> Srov. AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 54.

<sup>338</sup> Např. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 79. §154

<sup>339</sup> Tamtéž, §154

<sup>340</sup> AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 63.

jednostranně závazný, pokud mluvčí chce, aby jej Bůh vyslyšel, zatímco on sám Boha neposlouchá.

Vedle proseb, které Hospodin neslyší, nalézáme ve Starém zákoně také prosby, které nejsou vyslyšeny v tom smyslu, že Hospodin odmítne jednat v souladu s požadovaným, a to i přesto, že jde o prosby, které nepatří do Austinových kategorií selhání a nezdaru. Jde především o prosby o smrt (Ex 32:32, Nu 11:15, 1 Kr 19:4, Jon 4:3). Ve dvou případech je prosbu o smrt možné chápat jako expresivní vyjádření naléhavé potřeby Božího zásahu (Ex 32:32, Nu 11:15) a jako taková slouží spíše k motivování adresáta a není hlavní součástí propozičního obsahu. Ve druhých dvou případech je však smrt mluvčího hlavním jádrem propozičního obsahu prosby (1 Kr 19:4, Jon 4:3). Bůh tyto prosby nevyslyší, protože (jak se ukazuje v následných narativech) Boží záměry jsou odlišné od touhy mluvčího. Totéž platí i pro Mojžíšovu modlitbu, ve které prosí, aby směl přejít Jordán, a na kterou Hospodin odpovídá: „Máš dost. O této věci už ke mně nemluv“ (Dt 3:24-28). Zmíněné případy jsou spíše výjimečné, ale ukazuje se na nich, že ani zdařilost prosby není zárukou jejího vyslyšení – což samozřejmě platí i pro jakoukoliv mezilidskou žádost. „Bůh je osoba, nikoliv princip“<sup>341</sup> a jako osoba reaguje na prosby ve shodě se svojí vůlí.

---

<sup>341</sup> CUNNINGHAM, M. B. and THEOKRITOFF, E., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*: Cambridge University Press, 2008, s. 194.

### 3.5.2.10 Prosebná modlitba ve Starém zákoně – shrnutí

Nyní shrneme obecnou charakteristiku prosebné modlitby ve Starém zákoně. Propozičním obsahem prosebné modlitby ve Starém zákoně je takové budoucí jednání Boží, které je ku prospěchu (požehnání) mluvčího či těch, za které se mluvčí přimlouvá, a zároveň slouží k oslavě Hospodinova jména. Implicitně či explicitně tedy obsahuje vždy také závazek mluvčího, který je připraven vnímat budoucí události jako odpověď na svoji modlitbu a vzdát Hospodinu chválu. Spolu s tímto závazkem se vyskytují také výzvy směrem k lidským posluchačům (čtenářům), které vybízí k chvalozpěvu. Na rozdíl od žádosti v Searlově pojetí není nutné předpokládat, že by posluchač (Bůh) požadované neučinil, kdyby mluvčí prosbu nevyřkl. V některých případech mluvčí prosí o naplnění již vyřčeného zaslíbení. Pro porozumění významu takových proseb musíme uvážit nejen ilokuční, ale také perlokuční dimenzi mluvního aktu. Z těchto případů však nelze vyvozovat obecné teologické závěry ohledně vztahu modliteb a neměnnosti Boží vůle. A to přinejmenším proto, že nalézáme také řadu proseb, jejichž propozičním obsahem je takové Boží jednání, u kterého mluvčí předem neví, zda by je Bůh vykonal, kdyby o ně neprosil, nebo zda je vykoná, když o ně prosí (např. 1 Kr 19:4–5). Hlavním předpokladem na straně modlitebníka není vyjasněná koncepce vztahu lidské a Boží vůle, ale víra, že Hospodin ty, kdo se k němu modlí, slyší a na modlitby odpovídá.<sup>342</sup>

Předpoklad, že Hospodin modlitby slyší a vyslýchá, však ve Starém zákoně není samozřejmou antropologickou konstantou, ale závisí na pozici mluvčího. Mluvčí, ať už jako jedinec, účastník, či zástupce Božího lidu, navazuje ve své řeči víry na předchozí Boží zaslíbení a vyjadřuje svůj vztah k Hospodinu výrazy pokoření a chvály.<sup>343, 344</sup> Propoziční obsah prosby bývá také někdy spojen se žalozpěvem a uvedením důvodů, proč

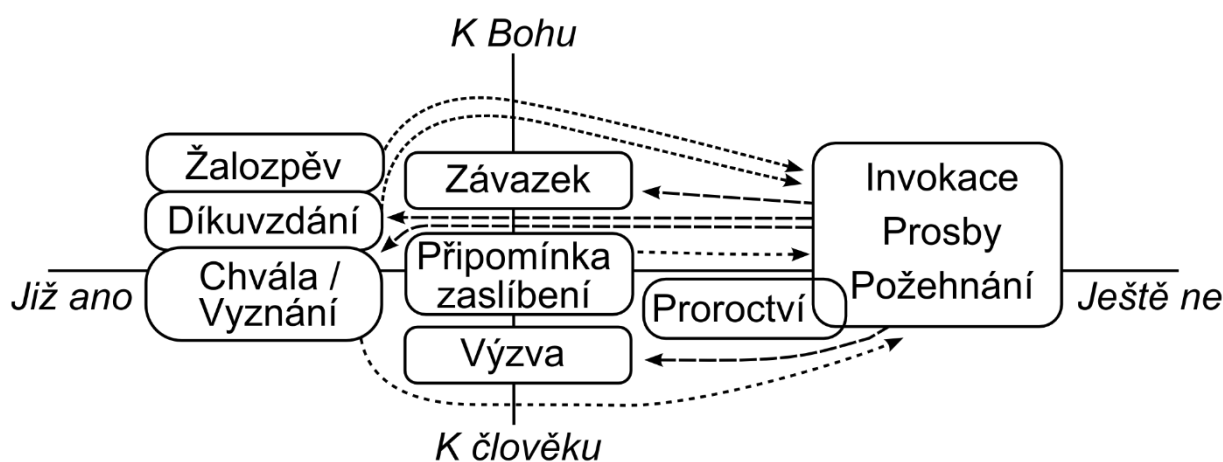
---

<sup>342</sup> Srov. MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 99.

<sup>343</sup> „Člověk by měl vždy nejprve oslavovat Boha a až poté prosit.“ Talmud, Berak 32a in MARTIN, R. P., *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.

<sup>344</sup> Srov. „Ten, kdo se skutečně modlí k Bohu, mu má co říci a dovoluje si mu to říci, ne protože může, ale protože je pozván a povolán, aby tak činil, protože Bůh, který promluvil k člověku, očekává, že nyní také člověk bude na oplátku mluvit k Němu.“ BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 89–90.

by měl Hospodin prosbu vyslyšet. Souvztažnosti prosebné modlitby s dalšími mluvními akty, o kterých jsme pojednali v této kapitole, shrnujeme v následujícím grafu.



Tento graf slouží jako heuristická pomůcka a nenárokují si ve své kategorizaci mluvních aktů víry ontologickou platnost. Pomáhá však přehledně zobrazit vzájemné vztahy následností a logických souvislostí mezi prosbami a dalšími mluvními akty řeči víry, jak je nalézáme v analýze diskurzivních celků modliteb.

Pro užití teorie mluvních aktů obecně platí Briggsova teze, že „teorie mluvních aktů sice neposkytuje vhled do problematiky, který by byl jinak zcela nedostupný, ale pomáhá svými koncepty vyjasnit formulaci otázek, které si klademe“.<sup>345</sup> Ukázali jsme, že teologické a hermeneutické otázky výkladu určitých výroků v Písmu lze vystihnout v rámci problematiky kategorizace těchto výroků jako mluvních aktů. Koncepce mluvních aktů také pomáhá tam, kde hrozí zužování problematiky na propoziční obsah mluvních aktů, protože věnuje pozornost jejich přípravným podmínkám, podmínce upřímnosti a perlokuční dimenzi, a umožňuje tak postihnout charakter jednotlivých mluvních aktů komplexněji. Jsme si vědomi toho, že prosebná modlitba není monolitický fenomén. Pojem prosebné modlitby označuje řadu jevů, které spojují rozličné rodové

<sup>345</sup> FIRTH, D. G. and GRANT, J. A., *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*, Nottingham: Apollos, 2008, s. 96.

podobnosti.<sup>346</sup> Přesto však lze s pomocí teorie mluvních aktů vystihnout charakteristiku mluvního aktu prosebné modlitby, která je platná pro většinu případů.

---

<sup>346</sup> Srov. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 45–48. §65–71

### 3.5.3 Prosebná modlitba v Novém zákoně

#### 3.5.3.1 Modlitba v Ježíšově jménu

Markovo evangelium vyobrazuje Ježíše Krista jako muže modlitby (Mk 1:35-39, 6:46, 9:23-29, 11:17, 24, 14:32-39). V Matoušově a Lukášově evangeliu vyučuje své učedníky, jak a za co mají prosit (Mt 5:44, 6:5-13, Lk 6:28, 11:2-4). V Janově evangeliu dokonce zaslubuje „Otec vám dá, zač byste ho prosili v mém jménu“ (Jan 15:16). Není tedy překvapivé, že mluvní akty prosebné modlitby se stávají jednou ze základních charakteristik společenství církve (Sk 1:14, Sk 2:42). Křesťanská prosebná modlitba vyrůstá na půdě starozákonního pojetí,<sup>347</sup> přesto se však od něj v několika ohledech liší. První zásadní odlišnost souvisí s Ježíšovým výrokem v Janově evangeliu, kde čteme: „až dosavad za nic jste neprosili ve jménu mém. Prostež, a vezmete, aby radost vaše doplněna byla“ (Jan 16:24). Proměna života, která se týká učedníků Ježíše Krista, zahrnuje také změnu jejich modliteb. Ježíš jim umožňuje, či dokonce přikazuje činit něco, co dosud nebylo možné – prosit „v jeho jménu“.

Problematiku mluvních aktů, které jsou konány *v něčím jménu*, Austin ani Searle nijak významně nezmiňují. Objevuje se spíše v literatuře zabývající se mluvními akty v právním procesu. Constable například poznamenává: „Právní tvrzení jsou vyřčena ve jménu práva. Mluvit „ve jménu“ znamená mluvit jako oprávněný zmocněnec či reprezentant třetí strany... Je zde však nebezpečí, že skutky konané ve jménu zákona, stejně jako jakékoliv skutky konané ve jménu třetí strany, mohou být vykonány jinak, než jak by si třetí strana přála“.<sup>348</sup>

V teologicko-filosofickém kontextu užívá koncept „řeči v zastoupení“<sup>349</sup> Wolterstorff. Uvádí, že člověk, který mluví v něčím jménu, „musí být pověřený, nemůže se svévolně rozhodnout takto jednat. A jeho pověření bude mít vždy více méně omezený rozsah. Pouze pokud vyslancova řeč spadá do vymezeného rozsahu, bude mluvit ve

---

<sup>347</sup> „Je stále prosbou k Bohu.“ MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 314.

<sup>348</sup> CONSTABLE, M., *Our Word Is Our Bond: How Legal Speech Acts*: Stanford University Press, 2014, s. 103.

<sup>349</sup> Angl. „deputized discourse“



jménu hlavy státu.“<sup>350</sup> Dále uvádí, že „posluchači tak nejsou konfrontováni pouze s lokučnými akty ambasadora, ale s lokučnými akty ambasadora, které *mají být brány jako ilokuční akty konané hlavou vyslancova státu.*“<sup>351</sup> Pověření tedy zahrnuje zároveň vymezení a autorizaci<sup>352</sup> mluvního aktu. Skutečnost, že posluchač je konfrontován s ilokučním aktem pověřovatele však nutně neznamená, že ten, kdo je pověřen mluvit v něčím jménu, sám nevykonává žádné ilokuční akty. „V některých případech je stejný výrok mluvním aktem ambasadora a zároveň mluvním aktem hlavy státu.“<sup>353</sup> Kontextem Wolterstorffových úvah je analýza prorocké řeči, přesto můžeme jeho závěry akceptovat jako platné i pro případ prosebné modlitby v Ježíšově jménu.

Pojem jména má v teologii Písma širší pole významu, než je tomu v případě jména hlavy státu autorizující výroky ambasadora. V kontextu Janova evangelia, ve kterém se opakovaně setkáváme s výzvou k modlitbě v Ježíšově jménu,<sup>354</sup> je zřejmé, že jméno není pouhým označením osoby, ale (v rámci výroku) osobu samu plně zastupuje. V první kapitole Janova evangelia je fráze „přijmout vtělené Slovo“ analogická formulaci „věřit v jeho jméno“ (Jan 1:12).<sup>355</sup> Věčný život má ten, kdo věří v Ježíše Krista (Jan 3:16, 36, 6:40, 6:47), resp. v jeho jméno (Jan 20:31). S významem modlitby v Ježíšově jménu také souvisí skutečnost, že sám Ježíš přišel ve jménu Otce (Jan 5:43) a činí skutky ve jménu Otce (Jan 10:25).<sup>356</sup> Barth to, co jsme zmínili, shrnuje následovně: modlit se „v jeho jménu znamená pod Jeho vedením a zodpovědností, v jednotě s Jeho žádostmi, v poslušnosti Jeho povolání, ale také s podporou Jeho moci. Jeho - tedy Syna v jednotě

---

<sup>350</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 43.

<sup>351</sup> Tamtéž, s.45

<sup>352</sup> Tamtéž, s.47

<sup>353</sup> Tamtéž, s.45

<sup>354</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 108.

<sup>355</sup> „Přijetí Slova znamená věřit v jeho jméno“. MOLONEY, F. J. and HARRINGTON, D. J., *Evangelium podle Jana*: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 64.

<sup>356</sup> Ježíšovo zvěstování má být chápáno v kontextu proroctví v Hospodinově jménu (Dt 18: 19– 20, srov. Jak 5:10, 14)

s Otcem.<sup>357</sup> Jinde také tvrdí: „... když stojíme za ním a vedle něj, je nám dána svoboda adresovat své žádosti Bohu. ... To však znamená, že tím, kdo se skutečně modlí je On, Ježíš Kristus. Jemu patříme a tak jsme zmocnění, pozváni a povoláni, abychom se modlili k Němu, po Něm a spolu s Ním, ne s ohledem na naši schopnost a oprávnění, ale pouze v jednotě onoho „my“, které je zmíněno v modlitbě Páně a za jehož hlavu se On ustanovil.“<sup>358</sup> Jinými slovy v modlitbě v Ježíšově jménu platí mluvní akty učedníků z hlediska adresáta (Otce) za ilokuční mluvní akt pověřujícího (Syna). V tomto smyslu můžeme také rozumět opakovanému zaslíbení o tom, že Otec modlitby v Ježíšově jménu jistě vyslyší. „Pokud prosí Ježíš Kristus a my s Ním, Bůh sám ručí za to, že naše prosby budou vyslyšeny.“<sup>359</sup> Tato jistota je ukotvená ve vztahu mezi Otcem a Synem. „Jednání v Ježíšově jménu“ v evangeliích neoznačuje pouze akt prosby, ale také prorokování, vyhánění démonů a činění mocných skutků (Mt 7:22, Mk 9:39, 16:17, Lk 9:49, 10:17). Jednat v Ježíšově jménu tedy znamená jednat z jeho pověření v jeho moci.

Stejně jako samo Ježíšovo jednání ve jménu Otce obsahuje nejen autorizaci, ale také vymezení určité činnosti,<sup>360</sup> je tomu i u pověření k prosbám v Ježíšově jménu. Ježíšovo zaslíbení, že učiní „začkolí budete prosit v mém jménu“ (Jan 14:13-14), je ve 14. kapitole uvedeno v návaznosti na diskurz o jednotě Otce a Syna (Jan 14:6-12) a v 15. kapitole (Jan 15:7) je spojeno s motivem „zůstávání v Synu“. Přípravné podmínky a propoziční obsah prosebné modlitby jsou tak vymezeny charakterem jednorozeného Syna<sup>361</sup> a vůlí Otce. V Janových listech proto nacházíme upřesnění: „Máme v něho pevnou důvěru, že nás slyší, kdykoliv o něco požádáme *ve shodě s jeho vůlí*“ (1. Jan 5:14). Autorizace jednání v Ježíšově jménu tedy není magickou formulí, kterou je možno spojit s jakýmkoliv typem jednání (srov. Sk 19:13). O oprávněnosti jednání v Ježíšově jménu v poslední instanci nerozhoduje jeho účinnost, ale sám Ježíš, který je nejen pasivním normativem, ale aktivním soudcem charakteru člověka, jenž si nárokuje jednání v jeho

---

<sup>357</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 108.

<sup>358</sup> Tamtéž, s.94

<sup>359</sup> tamtéž, s.108

<sup>360</sup> „Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce“ (Jan 5:19), srov. CRUMP, D., *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer*: Baker Publishing Group, 2006, s. 160.

<sup>361</sup> Tamtéž, s.159

jménu (Mt 7:23). Skutečnost, že Kristovi následovníci nemají akceptovat Ježíšovo jméno pouze jako funkční znak, odlišitelný od Ježíšovy osoby, můžeme rozpoznat i za varováním, které zaznamenávají všechna synoptická evangelia, v němž Ježíš upozorňuje, že v jeho jménu přijdou mnozí svůdci (Mt 24:15, Mk 13:6, Lk 21:8).

S prosbou v Ježíšově jménu úzce souvisí také druhá odlišnost novozákonních a starozákonních proseb. Na rozdíl od starozákonní praxe proklínání nepřátel, o které jsme pojednávali výše, přikazuje Ježíš „milujte své nepřátele a modlete se za ty, kteří vás pronásledují“ (Mt 5:44). K Ježíšovu charakteru, v jehož jménu mají křesťané své modlitby pronášet, patří i prosba „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí“ (Lk 23:34) a proto také apoštol Pavel vybízí „dobrořečte protivníkům vašim, dobrořečte, pravím, a nezlořečte.“ (Řím 12:14, kral.). Tato restrikce propozičního obsahu modlitební prosby v Novém zákoně není nahodilá. Jsou-li starozákonní prosby o prokletí především prosbami o nastolení spravedlnosti, pak je třeba také dodat, že „vrcholným aktem božího trestu/ospravedlnění je kříž, na kterém Bůh přijímá lidskou nenávist a vítězí nad ní. Způsob toho vítězství, Boží sebe-vydávající a trpící láska v Ježíši Kristu znamená, že prosby za prokletí nás v konečném důsledku neučí jak se modlit a nejsou pro nás vzorem.“<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 303.

### 3.5.3.2 Prosebná modlitba a Boží Trojice

Uvažujeme-li o modlitbě „v Ježíšově jménu“, zjišťujeme, že formulace charakteru prosebné modlitby v novozákonním rámci se neobejde bez trojiční teologie.<sup>363</sup> Křesťanská modlitba navazuje na modlitby Izraele především v tom, že je modlitbou k Bohu. Termín „κύριος“ sice připouští možnost adresování proseb vzkríšenému Kristu, to však v Novém zákoně není obvyklé.<sup>364</sup> Specifikem adresování křesťanské modlitby, které ji odlišuje od proseb Izraele, je pak to, že se obrací k Bohu jako k Otci, přičemž pojem „Otec“ souvisí s trojiční tendencí Nového Zákona v tom smyslu, že jde především o „Otce našeho Pána, Ježíše Krista,<sup>365</sup> a skrze něj pak také „Otce našeho“. Křesťanská modlitba je tedy modlitbou k Otci,<sup>366</sup> skrze Ježíše Krista,<sup>367</sup> v Duchu Svatém.<sup>368</sup> O modlitbě skrze Ježíše Krista jsme se zmínili výše. Vedle evangelijních výzev k modlitbě „v Ježíšově jménu“ se však také u Pavla i jinde ukazuje, že veškeré modlitby jsou konány *skrze* Ježíše Krista.<sup>369</sup>

V Janově evangeliu je Ježíšovo jméno spojeno se zaslíbením Ducha, kterého „Otec pošle v mém jménu“ (Jan 14:26). Apoštol Pavel v listu Římanům píše: „Tak také Duch přichází na pomoc naší slabosti. Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním. Ten, který zkoumá srdce, ví, co je úmyslem Ducha; neboť Duch se přimlouvá za svaté podle Boží vůle.“ (Řím 8:26-27) Zatímco modlitba v Ježíšově jménu se týká reflektovaných a vyslovitelných proseb, modlitba Ducha pomáhá slabosti našich modliteb mimo oblast reflektovatelného a vyslovitelného. Barth uvádí: „V modlitbě tedy, stejně jako ve vyznání, promlouvá sám Bůh skrze svého

---

<sup>363</sup> Třebaže v novém zákoně nenacházíme rozpracovanou trojiční teologii, ale spíše „trojiční tendence“. Srov. POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 173.

<sup>364</sup> Srov. STENDAHL, K., „Paul at Prayer,“ in *Interpretation*, 34, 1980, s. 156-158. V Novém zákoně nacházíme přinejmenším jednu prosbu, která je adresována „Pánu Ježíši“ (Sk 7:59).

<sup>365</sup> 2. Kor 1:3, 11:31, Ef 1:3, 17, 1. Pt 1:3

<sup>366</sup> MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, s. 314.

<sup>367</sup> Tamtéž, s.315

<sup>368</sup> Tamtéž, s.318

<sup>369</sup> Tamtéž, s.317

Ducha pravdivé a rozhodující Slovo, které může být vyslyšeno a je vyslyšeno, přestože nemůže být dosaženo nebo vysloveno člověkem.<sup>370</sup>

Zde je vhodné připomenout Vanhoozerovo křesťanské pojetí komunikace. Vanhoozer analyzuje trojiční dimenzi lidské řeči pomocí koncepce Austinových lokučních, ilokučních a perlokučních aktů. Tvrdí, že učení o trojici je paradigmatickým křesťanským pojetím komunikace.<sup>371</sup> Mluvní akty řeči víry tedy jsou tedy pro Vanhoozera nejen odpovědí na Boží mluvní akty, jak předpokládáme my, ale mají i analogickou trojiční strukturu. Boží mluvní akty v Písmu pak popisuje následovně: „Bůh skrze Písmo uzavírá smlouvu s lidstvem tím, že Písmo svědčí o Ježíši Kristu (ilokuce) a Bůh skrze svého Ducha činí Písmo účinné (perlokuce) v tom smyslu, že ustavuje přebývání čtenáře „v Kristu“.“<sup>372</sup> Spatřuje pak dokonce podobnost mezi asymetrickou závislostí perlokucí na ilokucích a dogmaticky ustaveným „vycházením“ Ducha Svatého z Otce a Syna a zavádí pojem *ilocutioque* analogický *Filioque*.<sup>373</sup> Podobné koncepty se všeobecným nárokem na výklad „křesťanského pojetí řeči vůbec“ vzbuzují pochybnost, zda v nich nejde o pokus nahradit hermeneutickou roli církve teorií interpretace,<sup>374</sup> pokud však Vanhoozerův výklad trojičního rozměru Božích mluvních aktů chápeme konkrétněji jako analogii mluvního aktu prosebné modlitby v Novém zákoně, shledáváme, že je přiléhavý. Úspěšnost prosebné modlitby<sup>375</sup> souvisí s tím, že tento mluvní akt není v pravém smyslu slova naším mluvním aktem, ale stává (i se svou ilokuční a perlokuční dimenzí) Božím mluvním aktem skrze Krista (ilokuce) v Duchu Svatém (perlokuce). Připomínáme, že ilokuční a perlokuční dimenze jsou součástí jednoho mluvního aktu. „Ježíš Kristus s jeho

---

<sup>370</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 90.

<sup>371</sup> VANHOOZER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002, s. 168.

<sup>372</sup> Tamtéž, s.200

<sup>373</sup> Tamtéž.

<sup>374</sup> GREEN, G. and FREI, H. W., *Scriptural authority and narrative interpretation*: Fortress Press, 1987, s. 179.

<sup>375</sup> Ve smyslu Austinova “happy act” srov. AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 42, 43, 53, 54. a pod.

modlitbou a Duch Svatý ve svém „nevýslovném lkání“ je naším Prostředníkem a Přímělníkem. To není dvojí, ale jediná skutečnost.“<sup>376</sup>

Uvedené novozákonní pasáže mluvící o působení Ducha v prosebné modlitbě však mají primárně pastorační záměr. Zaslíbení pomoci Ducha Svatého osvobozuje ty, kteří rozumí tomu, že modlitba v Ježíšově jménu a moci znamená modlitbu v jeho charakteru a zároveň jsou si vědomi vlastních nedostatků a jsou tímto kontrastem znehybněni. Dostává se jim tak osvobozujícího rozpoznání, že „žádná lidská žádost nebude nikdy tak dokonalá, aby nemusela být účinně a definitivně napravena čistýma rukama, kterými ji přijímá Bůh. Jsme závislí na Bohu, který činí dobré to, co bychom my sami i při nejpřísnějším sebezpytu nemohli učinit dobrým v Jeho očích. Smíme se však také spolehnout na to, že to učiní.“<sup>377</sup> Zaslíbení a varování, tedy autorizace a vymezení proseb v Ježíšově jménu s pomocí Ducha Svatého tak vytváří jakési funkční napětí, které brání před sebejistým aktivismem zneužíváním Ježíšova jména pro vlastní cíle na jedné straně a pasivitou, která si netroufá vznést prosbu, nebo nevěří, že prosba bude vyslyšena na straně druhé.

---

<sup>376</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 94.

<sup>377</sup> Tamtéž, s.101

### 3.5.3.3 Modlitba „Otče náš“, propoziční obsah a přípravné podmínky křesťanských prosebných modliteb

„Útěšný argument Ducha nás nikterak nezbavuje úkolu klást si otázku, „jak se modlit“.<sup>378</sup> A právě na tuto otázku v evangeliích odpovídá Ježíš svým učedníkům, když je učí „modlitbu Páně“ (Mt 6:9-13, Lk 11:2-4). Naším záměrem není podat výklad těchto pasáží, který lze nalézt v mnoha komentářích i samostatných publikacích, ale poukázat na prvky, které jsou pro chápání prosebné modlitby významné z hlediska teorie mluvních aktů. Budeme tedy přistupovat k výše uvedeným pasážím s otázkou po vymezení propozičního obsahu a přípravných podmínek prosebné modlitby. Skutečnost, že modlitba Páně sestává převážně z proseb, ukazuje, že charakteristika prosebné modlitby je ustavující pro charakteristiku modlitby vůbec.<sup>379</sup>

Již samotné oslovení „Otče náš“, ke kterému jsou učedníci přizváni Synem, odkazuje k podstatné přípravné podmínce prosebné modlitby. Ta je možná pouze jako jednáním v poslušnosti Kristova příkazu. Podobně jako Barth i Bonhoeffer zdůrazňuje, že „není nijak samozřejmé, že se vůbec modlit smíme... Učedníci se smějí modlit, poněvadž je k tomu vybízí Ježíš, který zná Otce.“<sup>380</sup> Křesťanské oslovení „Otče náš“ je tedy jednáním v poslušnosti Kristovu příkazu a také modlitbou v Ježíšově jménu, tedy modlitbou zprostředkovanou.<sup>381</sup> Zároveň je však vyjádřením niterné důvěry člověka,

---

<sup>378</sup> LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012, s. 22.

<sup>379</sup> „Modlitba je v rozhodném smyslu prosbou. ... Pozoruhodným rysem Lutherova ukotvení modlitby v přikázání, stejně tak jako výkladu Kalvínova a Heidelbergského Katechismu, je vymezení pojmu modlitby, která je v podstatě chápána jako prosba. Na základě centrálního pojetí modlitby jakožto prosby pak vykládají ostatní aspekty modlitby. Pozdější teologové chtěli být chytřejší a interpretovali prosbu jako jeden z několika typů modlitby. Důsledkem pak je, že modlitbu již nechápou jako prosbu a další prvky, které k ní chtějí připojit, nebo jí je spíše nadřadit, ztrácí své přirozené centrum a spojnice a celek se stává mlhavý. Je dobré si připomínat, že modlitba Páně sestává kromě adresování a doxologie čistě z proseb.“ BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 97.

<sup>380</sup> BONHOEFFER, D., *Následování*: Kalich, 2013, s. 152.

<sup>381</sup> Tamtéž.

který se k Bohu vztahuje jako (také) ke svému milosrdnému<sup>382</sup> a dobrému<sup>383</sup> Otci. Výslovně tuto podmínku důvěry či víry zmiňuje Jakub, v jehož listu stojí: „Má-li kdo z vás nedostatek moudrosti, ať prosí Boha, který dává všem bez výhrad a bez výčitek, a bude mu dána. Necht' však prosí s důvěrou a nic nepochybuje. Kdo pochybuje, je podoben mořské vlně, hnané a zmítané vichřicí. Ať si takový člověk nemyslí, že od Pána něco dostane; je to muž rozpolcený, nestálý ve všem, co činí.“ (Jak 1:5-8) Tato „jakubovská podmínka“ je přirozenou přípravnou podmínkou, která platí pro každý úspěšný akt žádosti. „Zdá se, že jedině, co je žádoucí, je, aby mluvčí nevěřil tomu, že posluchač *nemůže* vykonat to, o co ho žádá. Smyslem žádosti může například být mimo jiné pouze potvrzení skutečnosti, že mluvčí může vykonat to, o co je žádán.“<sup>384</sup> Prosbá tedy nejen souvisí s vyznáním víry, ale sama může zastávat funkci vyznání víry.

Pozoruhodná je v tomto smyslu evangelijní prosba "Věřím, pomoz mé nedověře" (Mar 9:24). Přípravnou podmínkou modlitby je víra, důvěra v dobrotu nebeského Otce, která dokonce zahrnuje i důvěru v to, že Bůh člověku pomáhá překonat i jeho vlastní slabou a nedostatečnou důvěru. Vyznání slabosti vlastní důvěry v modlitbě (ne nutně však v rozhovoru), je nakonec vždy projevem důvěry, protože důvěrou v Boha míníme právě důvěru v Boha, nikoliv důvěru v sílu vlastní víry. Jak tvrdí Barth: „Reformátoři tedy správně zdůrazňovali, že jistota není jen chvalitebná možnost, ale *conditio sine qua non* skutečné modlitby... Skutečnost, že Bůh moji modlitbu slyší, je jistější, než síla touhy v mém srdci, aby ji vyslyšel. To je tvrzení, které se nenakazilo kartesianismem. Není to tak, že by naše modlitba byla jistá a Jeho slyšení nejisté, ale právě naopak. Můžeme mít pochybnosti o hodnotě, moci a upřímnosti našeho vlastního žádání, ne Jeho slyšení. ... Modlíme se, protože je naše modlitba slyšena, ne protože jsme schopni žádat.“<sup>385</sup> V tomto světle rozumíme Jakubově podmínce: právě a pouze jako podmínce důvěry v „Boha, který dává všem bez výhrad a bez výčitek“, v Boha jako našeho Otce. Bez splnění této

---

<sup>382</sup> Lk 15:11-32, srov. LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012, s. 32-33.

<sup>383</sup> Mt 7:10-11

<sup>384</sup> COHEN, P. R., *Intentions in Communication*: MIT Press, 1990, s. 248.

<sup>385</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 107.



podmínky se prosba míjí s adresátem a mluvčí je natolik rozpolcený,<sup>386</sup> že není adekvátním příjemcem požadovaného, ani není schopen úspěšně vykonat mluvní akt žádosti. Sám se nepočítá mezi „všechny“ kterým Bůh dává bez výhrad a bez výčitek a jeho postoj je tak v přímém protikladu k důvěře, která oslavuje Boha jako dárce každého dobrého daru<sup>387</sup>.

V oslovení „Otče náš“ se dále modlitebník v důvěře vztahuje k Bohu jako účastník společenství. O jaké společenství se jedná? Podle Bonhoeffera jde především o společenství učedníků.<sup>388</sup> Barth připojuje následující postřeh, související s propozičním obsahem modlitby Páně: „Prosba je vyjádřením potřeby celého lidstva a světa, je prosbou za to, co je prospěšné zcela všem.“<sup>389</sup> Prosby v modlitbě Páně jsou tedy přísně vzato modlitbou společenství učedníků, ale zároveň jsou vyslovovány zástupně za svět, lidstvo<sup>390</sup> a spolu s celým sténajícím tvorstvem (Řím 8:22-23). Můžeme tedy říci, že starozákonní zástupnost a účast v polaritě vztahu jedinec – společenství Izraele je v Novém zákoně dle Bartha rozšířena o univerzální dimenzi na vztah jedinec-společenství Božího lidu-svět. Svět v tomto kontextu musí znamenat něco jiného než pojem světa v Janově evangeliu, kde Ježíš říká „Ne za svět prosím, ale za ty, které jsi mi dal, neboť jsou tvoji (Jan 17:9).“ Svět, za který se zástupně modlíme, není pouze bitevní formací sešikovanou<sup>391</sup> proti Bohu, nýbrž je panstvím Ježíše Krista nad těmi, kteří ho (dosud) jako svého pána nepřijali.<sup>392</sup>

---

<sup>386</sup> „Dvojí duše“ MRÁZEK, J., *Bláznovství víry podle Jakuba: výklad Jakubovy epištoly*: Mllyn, 2006, s. 22.

<sup>387</sup> Jak 1:17

<sup>388</sup> BONHOEFFER, D., *Následování*: Kalich, 2013, s. 155-156.

<sup>389</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 104.

<sup>390</sup> „Jedinou výhodou, kterou máme „my“ na rozdíl od světa kolem nás, je to, že víme, že On je naším i jejich Pánem, a že smíme přistupovat k Bohu cestou, kterou nám i jim otevřel. ... Dočasně se tedy modlíme také zástupně za ně. ... Tento partikulární subjekt, společenství, věří a prosí pouze jako reprezentant univerzálního subjektu, lidstva a světa.“ tamtéž, s.102-103

<sup>391</sup> J.MRÁZEK, in *Téma: svět*: EMAN, 2001.

<sup>392</sup> Viz pozn. 390, srov. „Křesťan musí své modlitby po pravidle uzpůsobit tak, aby se vztahovaly ke společenství a zahrnovaly všechny, kdo jsou v Kristu jeho bratry! Tak

Modlitba Páně však především vymezuje propoziční obsah prosebných modliteb.<sup>393</sup> Bonhoeffer zdůrazňuje, že Otčenáš není pouze příkladem modlitby, ale modlitbou, kterou se učedníci mají modlit tak, jak je to Ježíš naučil.<sup>394</sup> Naproti tomu Bahr, ve shodě s Harnackem a dalšími, tvrdí, že jde právě o příklad, o jakousi osnovu či seznam oblastí, které má ideální prosba pokrývat.<sup>395</sup> Tato argumentace vychází z podobnosti modlitby Páně s židovskou Amidou, která „nebyla původně modlitbou s pevně ustaveným zněním, ale rámcem, jenž modlitebník doplňoval“<sup>396</sup> vlastními slovy<sup>397</sup>. Jistě platí, že „není žádná oblast lidského života, především žádné silové pole lidské nouze, k němuž by se nesměla modlitba vztahovat.“<sup>398</sup> Jakubova epištola stručně vybízí „Vede se někomu zle? Ať se modlí“ (Jak 5:13). Modlitba Páně však předkládá formativní vyjádření zásadní lidské nouze a potřeb. Podle Searla má mluvní akt žádosti podmínku upřímnosti: „M chce, aby A vykonal Č.“<sup>399</sup> Stejná podmínka upřímnosti platí i pro prosebnou modlitbu. Ježíš své učedníky v modlitbě Páně ale nevede k tomu, aby upřímně vyjadřovali to, co chtějí, ale aby se učili upřímně chtít to, za co je jim přikázáno prosit. Modlitební prosba tedy není

---

pojímá do své modlitby nejenom ty, které v současnosti jako své bratry kolem sebe vidí, ale všechny, kteří na zemi žijí. Neví, co o nich Bůh rozhodl, ale ví, že je právě tak zbožné jako lidské přát jim a doufat pro ně v to nejlepší.“ J.KALVÍN, *Institutio III*, 20, 7.38 in LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012, s. 40.

<sup>393</sup> „Otčenáš je modlitba v pravém slova smyslu. Všechny modlitby učedníků v ní mají svůj základ a vymezení.“ BONHOEFFER, D., *Následování*: Kalich, 2013, s. 155.

<sup>394</sup> Tamtéž

<sup>395</sup> BAH, G. J., „Use of the Lord's Prayer in the primitive church,“ in *Journal of Biblical Literature*, 84, 1965, s. 154.

<sup>396</sup> Tamtéž, s.156

<sup>397</sup> „Rabbi Eliezer: Pokud někdo ze své modlitby učiní nehybný úkol, jeho prosba není žádostí. ... Rabbah a Rab Josef oba řekli: „Každý kdo není schopen připojit nic nového.“ COHEN, A., *The babylonian Talmud Tractate BeRakot*: Inst. for the Complete Israeli Talmud, 1977, s. 194-195.

<sup>398</sup> LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012, s. 15.

<sup>399</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

pouze „pokusem přimět A, aby vykonal Č“,<sup>400</sup> ale mnohem spíše jednáním, skrze které modlitebník uvádí vlastní přání do shody s vůlí adresáta prosby, tedy jednáním formujícím charakter mluvčího.

Výše jsme zmínili, že propozičním obsahem prosebné modlitby ve Starém zákoně je takové budoucí jednání Boží, které je ku prospěchu (požehnání) mluvčího, a zároveň slouží k oslavě Hospodinova jména. V modlitbě Páně jde předně o oslavu Božího jména, o jeho království a jeho vůli, a teprve poté, v kontextu této největší nouze, jsou vyjadřovány prosby „denní potřeby“. Bonhoeffer tvrdí, že „Bůh sice tuto modlitbu nepotřebuje, ale učedníkům se má touto modlitbou dostat účasti na nebeských darech, o které prosí. Takovou modlitbou smejí zároveň pomáhat k uspišení konce.“<sup>401</sup> Stejně jako v některých starozákonních modlitbách i v modlitbě Páně neplatí Searlova podmínka: „pro A a M není jasné, že by A vykonal Č za normálního stavu samovolně.“<sup>402</sup> Jelikož je však modlitba Páně učedníkům příkladem, zásadní roli zde nehraje perlokuční působení na ostatní lidské posluchače, které jsme evidovali v případech starozákonních proseb tohoto typu, ale transformativní působení prosby na samotného mluvčího. V tomto smyslu jde o prosbu příbuznou či totožnou se zvoláním Maranatha (1. Kor 16:33), které rozumíme jako ekvivalentu<sup>403</sup> prosby „Přijď, Pane Ježíši“ (Zj 22:17, 20). Stejně jako modlitba Páně i tato prosba vyjadřuje a zároveň formuje přání a spolu s ním i jednání mluvčího.

„M chce, aby A vykonal Č“. Toto „chce“ v podmínce upřímnosti však nesmíme chápat pouze psychologicky, ale jako výraz určité „životní formy“, která zahrnuje postoje a praxi. Vyjádření touhy po posvěcení Božího jména, příchodu Božího království a uskutečnění Boží vůle je nutně spojeno s ochotou a připraveností usměrnit svůj život tak, aby byl v souladu s požadovaným. Day upozorňuje, že v době po Makabejských povstání je touha po posvěcení Božího jména zároveň také deklarací ochoty podstoupit

---

<sup>400</sup> Tamtéž,

<sup>401</sup> BONHOEFFER, D., *Následování*: Kalich, 2013, s. 156.

<sup>402</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 66.

<sup>403</sup> SCHMIDT, N., „Maranatha, I Cor. xvi. 22,“ in *Journal of Biblical Literature*, 13, 1894, s. 60.

mučednickou smrt, bude-li to proces posvěcení Božího jména vyžadovat (srov. Žd 2:10-11).<sup>404</sup> Podobně i touha po Božím království a naplnění jeho vůle vylučuje souběžnou touhu po jiném či vlastním panství a prosazování jiné či vlastní vůle, která by nebyla ve shodě s vůlí Boží.

Stejným způsobem je život toho, kdo se modlí, formován i dalšími třemi prosbami o chléb, odpuštění vin a zachování od zlého. Tedy prosbami za to, co nutně potřebujeme „proto, abychom mohli být přítomní jeho slávě (a mohli žádat o oslavení Jeho jména, příchod jeho Království a uskutečnění Jeho vůle).“<sup>405</sup> Prosba za denní (vezdejší) chléb předpokládá postoj člověka, který ví, „že v pravdě může vše pouze přijímat z ruky Boží, včetně toho, co přijme skrze vlastní práci nebo jiné prostředky.“<sup>406</sup> Je to však zároveň prosba, jejíž podmínka upřímnosti vylučuje nedůvěru vůči Bohu ve formě starosti (Fil 4:6), která se projevuje zvláště v obavách o každodenní potřeby (Mt 6:31). Prosba o odpuštění vin či dluhů<sup>407</sup> výslovně zahrnuje výraz postoje prosebníka jako toho, kdo sám odpouští svým viníkům/dlužníkům (srov. Mk 11:25). Sám Ježíš zde staví lidské a Boží odpuštění do vztahu vzájemné závislosti. A konečně i prosba „neuved' nás v pokušení, ale vysvobod' nás od zlého“, ať už se zde míní ten Zlý, to zlé, nebo obojí,<sup>408</sup> formuluje závažný charakter nouze člověka, který však i přes tuto nouzi není zahlcen dualitou dobra a nutného zla, ale vztahuje se s nadějí k Bohu, který má moc ze zlého vykoupit, a zároveň vyjadřuje ochotu se Zlým a zlem bojovat (srov. Jak 4:7).

Ježíš Kristus učí své učedníky, jak se mají modlit. Modlitba Páně na první pohled vymezuje propoziční obsah ideální prosby, zároveň však implicitně vyjevuje její přípravné podmínky a podmínky upřímnosti. Tyto zahrnují celek jednání a charakteru života prosebníka ve vztahu k Bohu. K přípravným podmínkám prosebné modlitby patří

---

<sup>404</sup> DAY, C., „The Lord's Prayer : A Hebrew Reconstruction based on Hebrew Prayers Found in the Synagogue,“ in *Conspectus (South African Theological Seminary)*, 7, 2009, s. 29.

<sup>405</sup> BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 105.

<sup>406</sup> Tamtéž, s.96

<sup>407</sup> K Lukášovu ekonomickému důrazu na pojem „dluh“ viz. YODER, J. H., *Ježíšova politika: Vicit agnus noster - cesta kříže a její společenský dosah*: EMAN, 2004, s. 67-73.

<sup>408</sup> LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012, s. 192-197.

vědomí, že prosba je činem poslušnosti Ježíšovu příkazu, že jde o prosbu Ježíšem zprostředkovanou (prosbu v jeho jménu). Dále mezi přípravné podmínky spadá postoj důvěry vůči Bohu jakožto nebeskému Otci a vědomí skutečnosti, že se prosebník vztahuje k Bohu jako účastník společenství učedníků, tedy že prosba není primárně prosbou individuální, ale zástupnou. Podmínky upřímnosti předpokládají u mluvčího takovou životní formu, která ve shodě s požadovaným upřednostňuje Boží slávu, jeho království a jeho vůli, a vylučuje obavy, starosti, neochotu k odpuštění a defetismus či liknavost ve vztahu ke zlu. Koncept přípravných podmínek a podmínek upřímnosti předpokládá, že jde o podmínky, které jsou pro úspěšný mluvní akt modlitební prosby nezbytné. To však nevede k závěru, že lidská nedostatečnost či neschopnost dostat přípravným podmínkám prosbu zcela znemožňuje. Sama modlitební praxe je totiž transformačním procesem, skrze který je proměňován charakter mluvčího. Zásadní a prvotní je zde Ježíšův příkaz „vy se modlete takto“ (Mt 6:9). Analýza přípravných podmínek a podmínek upřímnosti hraje roli druhotné reflexe, pomáhající odhalovat nedostatky, které jsou součástí lidské nouze a jako takové jsou dále předkládány Bohu v prosebné modlitbě s touhou po proměně.

### 3.5.3.4 Vytrvalost v modlitbách

V Lukášově a Pavlovské teologii nacházíme důraz na vytrvalost při modlitbě (Sk 2:42, 46, 6:4, Řím 12:12, 13:6, Kol 4:2, Ef 6:18). V Lukášově se tento důraz objevuje zvláště ve dvou podobenstvích, která u ostatních synoptiků nenalzáme (Luk 11:5-8, 18:1-8). I pokud předpokládáme, že „nespravedlivý soudce z druhého podobenství není „Boží archetyp, ale antityp“,<sup>409</sup> je otázkou, jakou funkci má vytrvalost hrát. Je snad účelem vytrvalosti lépe informovat nebo přesvědčit posluchače (Boha Otce)? Je pozoruhodné, že Matouš s ohledem na prosebnou modlitbu spíše zdůrazňuje, že modlitba nemá být „mluvením naplano“, či pouhou „mnohomluvností“ (Mat 6:7) a upozorňuje na to, že „Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte“ (Mat 6:8). Možnou půdou, na které lze uvést Lukášův a Matoušův důraz do souladu, je právě ohled na komunikativní a transformativní rozměr prosebné modlitby.

V rovině komunikačního rozměru prosebné modlitby vysvítá jasný Lukášův důraz na Boží Otcovství (srov. např. Mat 7:9 „...což by někdo z vás “ a Luk 11:11 „...což je mezi vámi otec“). Motivací vytrvalosti v modlitbách je právě vědomí toho, že v prosbě se člověk obrací k Bohu jako ke svému Otci a pokud vytrvalost působí v případě nespravedlivého soudce, což teprve u Boha (Luk 18:6-7)? Důvěra v Boha jako v Otce se tedy neprojevuje pouze modlitbou, ale vytrvalostí v modlitbách.

Transformativní charakter prosebných modliteb pak předpokládá, že i samotné vykonávání aktu prosebné modlitby formuje charakter toho, kdo žádá. A formování charakteru není v principu uskutečnitelné jednorázovým činem, ale dlouhodobou praxí. V tomto smyslu je třeba výzvu k vytrvalosti v epištolách chápat spíše jako výzvu k vytrvalosti v prosebných modlitbách obecně, a ne nutně jako výzvu k vytrvalosti v prosbách za jednu konkrétní věc. Transformativní dimenze prosebné modlitby však také předkládá propoziční obsah v kontextu eschatologického naplnění Boží vůle a vlády, ke kterému mluvčí řeči víry vyhlíží. A právě tento eschatologický výhled je motivací vytrvalosti (mimo jiné) v modlitbách, která neustává ani tehdy, i když je třeba ve věci některé konkrétní prosby naplněno to, o co mluvčí žádal. S vědomím těchto předpokladů

---

<sup>409</sup> HINSON, E. G., „Persistence in Prayer in Luke-Acts,“ in *Review & Expositor*, 104, 2007, s. 723.

je pak možno usilovat o vytrvalost v modlitbách (Lukáš), která zároveň není mluvením naprázdno, či mnohomluvností (Matouš).

### 3.5.3.5 Problematika druhotných lidských adresátů a perlokuce

V předchozím pojednání starozákonních prosebných modliteb jsme uvedli, že v Písmu nacházíme prostor i pro prosbu, která samozřejmě směřuje předně k Bohu v ilokučném aktu žádosti, ale má také na mysli posluchače s perlokučním záměrem ujistění, varování nebo jiného didaktického působení. K evangelijním pasážím, ve kterých Ježíš učí učedníky, jak se mají modlit, patří však také varování, týkající se nevhodného perlokučního záměru veřejných modliteb. Varování před pokrytci, kteří se s oblibou modlí na nárožích a synagoze (Mt 6:5-6), předpokládá společnost či společenství, ve kterém je akt modlitby chvalitebným projevem zbožnosti. V takovém společenství čelí prosebník pokušení využít akt modlitby k dalším perlokučním záměrům a zajistit si tak lidské uznání či jiné výhody.<sup>410</sup> Ježíšův výrok „už mají svou odměnu“ varuje, že tam, kde je dosaženo vlastního prospěchu díky perlokučnímu působení modlitby na druhotné lidské posluchače, už nelze očekávat žádnou jinou odměnu, a to nejspíše včetně odměny ve smyslu Boží odpovědi na ilokuční akt prosby. Bůh, který je skryt, vidí, a odplácí, co je skryto, a proto nepřirozenějším prostorem modlitby je skrytost soukromí. Tím však není zcela vyloučena veřejná modlitba ani dimenze perlokučního záměru s ohledem druhotné posluchače modlitby. Ježíšovi následovníci si však mají být vědomi toho, že veřejná modlitba a její perlokuční dimenze skrývá jistá pokušení.

Stejně jako ve Starém i v Novém zákoně se však setkáváme s prosbou, která předpokládá čtenáře jako „druhotné posluchače“. Především máme na mysli prosby zaznamenané v epištolách. Dobové korespondenční zvyklosti neumožňují, aby v listu figurovala prosba adresovaná přímo Bohu. Přímluvné modlitby a prosby se zde vyskytují spíše zřídka a jsou většinou formulovány jako přací věty, které mluví o Bohu ve třetí osobě, nebo jako asertivní tvrzení, která referují o prosbách pisatele. Wiles k těmto dvěma typům formulace připojuje ještě parenetické odkazy k přímluvným modlitbám (žádosti o přímluvy a výzvy k nim) a didaktické a spekulativní odkazy k přímluvným modlitbám.<sup>411</sup> Takto formulované mluvní akty v epištolách se ve svých podmínkách

---

<sup>410</sup> Později (Mt 23:14) čteme o „vyjídání domů vdov pod záminkou dlouhých modliteb.

<sup>411</sup> WILES, G. P., *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*: Cambridge University Press, 2007, s. 17.



a souvztažnostech k dalším mluvním aktům nevymykají dosavadní analýze. Zaměříme se proto především na jejich perlokuční dimenzi.

Jako příklad prosebných modliteb v epištolách nám poslouží oddíly z prvního Pavlova listu Tesalonickým. Vyskytují se zde dva asertivy zmiňující Pavlovy prosby (1. Tes 1:2-3, 3:10) a několik pracích vět (1. Tes 1:1b, 3:11-13, 5:23). Prosby ve formě prací věty Wiles obecně definuje jako „výraz touhy, aby Bůh jednal uvedeným způsobem ve prospěch zmíněného člověka či lidí“,<sup>412</sup> tedy obdobně jak je tomu v první polovině našeho vymezení propozičního obsahu modlitebních proseb.

První přání (1. Tes 1:1b) má formu pozdravu. Mitchell předpokládá, že „pozdrav je sociálním návykem a obvykle nemívá žádný, nebo jen malý náboženský význam“.<sup>413</sup> V případě apoštola Pavla, který se cíleně odchyluje od běžného úzu<sup>414</sup> a spojuje řeckou a židovskou formulaci pozdravu, však tato teze neplatí. Formalizovaný pozdrav přecházíme většinou bezděky jako společenskou konvenci, pokud je však ozvláštněn odchylkou od běžného úzu, přikládáme mu větší pozornost a zamýšlíme se nad jeho významem.<sup>415</sup> Lze však souhlasit s následujícím Mitchellovým tvrzením. „Pozdrav implikuje, že obě strany<sup>416</sup> jsou vůči sobě v přátelském vztahu a sdílí společné náboženské pouto“.<sup>417</sup> Perlokučním záměrem vyjádření prosby či přání v rámci pozdravu je identifikace, tedy připomenutí společného základu a vyjádření náklonnosti. Pavlovo spojení řeckého a židovského pozdravu předpokládá křesťanskou komunitu adresátů, přesahující židovsko-pohanské vymezení. Pozdrav je také vyjádřením Pavlovy

---

<sup>412</sup> Tamtéž, s.22

<sup>413</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987.

<sup>414</sup> THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2000, s. 81.

<sup>415</sup> Srov. „Přinejmenším od dob Tertulliana vykladači zmiňují, že se více dozvídáme z Pavlových specifických a neobvyklých změn formalizované struktury, než ze struktury samotné.“ tamtéž, s.63

<sup>416</sup> Tedy mluvčí a posluchač, či pisatel a adresát.

<sup>417</sup> MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987, s. 107.

náklonnosti vůči adresátům, zároveň však nepřestává být mluvním aktem prosby<sup>418</sup> k Bohu, který jediný může být garantem milosti a pokoje. Pozdravy v úvodních a závěrečných pasážích listů ukazují, jak podstatnou roli hraje v řeči víry mluvní akt prosebné modlitby. Pokud nevnímáme pozdrav jako pouhou konvenci, stává se prosebná žehnající modlitba celkovým rámcem diskurzu řeči víry. Osvětluje perlokuční dimenzi všech ostatních mluvních aktů řeči víry. Jinými slovy: perlokuční záměr všech ostatních tvrzení, výzev, varování apod. je totožný s přáním vyjádřeným v pozdravech, i zde jde autorovi nikoliv např. o utvrzení ideologie, nebo vlastní autority, ale o požehnání, o milost a pokoj pro adresáty.

Druhá zmínka o modlitbách (1. Tes 1:2-3) spojuje jedním dechem díkuvzdání a prosby.<sup>419</sup> Pavel takto pamatuje ve svých modlitbách na všechny tesalonické křesťany. Tedy nejen na ty, kteří ho podporují, ale i na neukázněné, malomyslné a slabé (1. Tes 5:14), včetně těch, kteří se staví proti němu.<sup>420</sup> Podobně jako modlitba „Otče náš“ mají i Pavlovy modlitby zahrnující rozměr přímlyvy. Vyjádření tohoto postoje spolu s uvedením propozičního obsahu modliteb, jímž jsou zásadní křesťanské ctnosti víry, lásky a naděje, má přinejmenším dvojí perlokuční záměr – parenetický (formativní) a didaktický. Tím, že Pavel zmiňuje, o co v případě svých adresátů prosí, a čeho se jim tedy ještě v plnosti nedostává, ukazuje, o co mají usilovat. Tato souvislost se nejvýrazněji ukazuje u další prosby (1. Tes 3:10-13), která uvádí přechod k parenetické části listu a vytváří tak „praktickou a záměrnou spojitost“<sup>421</sup> mezi prosbou a výzvami. Jednou z významných součástí parenetického perlokučního záměru proseb je upevnění eschatologické životní orientace čtenářů listu. Pavlem zmiňované prosby místy obsahují

---

<sup>418</sup> Srov. THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2000, s. 81.

<sup>419</sup> Vzhledem k tomu, že je zde proseuch, zmíněno vedle díkuvzdání, označuje patrně právě prosby. Srov. WILES, G. P., *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*: Cambridge University Press, 2007, s. 176-178. Spojení mluvních aktů díkuvzdání a proseb je zde obdobné souvztažnosti mluvních aktů chvály s prosebnou modlitbou ve Starém zákoně.

<sup>420</sup> Tamtéž, s.180

<sup>421</sup> Tamtéž, s.69

„eschatologický klimax“.<sup>422, 423</sup> Transformativní rozměr proseb, jejich intence směrem k Božimu budoucímu jednání ve prospěch toho, za koho jsou konány přímluvy, je tak opakovaně usazován do kontextu Parusie a má tak stejnou formativní funkci jako první část modlitby „Otče náš“. Parenetický význam proseb o doplnění toho, čeho se Tesalonickým křesťanům nedostává (1. Tes 3:10), nabývá na závažnosti právě vzhledem k nastávajícímu příchodu Páně.<sup>424</sup>

Mezi výzvy k modlitbám patří také pobídka k modlitbám za sebe, za druhé (1. Tes 5:17), i za samotného Pavla (1. Tes 5:25). Prosby zaznamenané v listu, určené k veřejnému čtení (1. Tes 5:27), mají také didaktický záměr. Ukazují, jak a za co se mají Tesaloničtí modlit - mají sloužit jako vzorové modlitby.<sup>425</sup>

Čtvrtý perlokuční záměr zmínek o prosebných modlitbách souvisí s jejich umístěním v rámci vnitřní struktury epištoly. Prosebné modlitby slouží většinou jako shrnutí nebo uzavření části či celku dopisu, fungují jako přechod<sup>426</sup> mezi doktrinální a parenetickou částí listu. Vzhledem k tomu, že Pavlův list měl být čten v rámci bohoslužeb, je třeba vnímat přechodovou funkci zmínek o prosebných modlitbách nejen v kontextu vnitřní skladby listu, ale také s liturgickými ohledy. Především poslední pasáž tak vytváří záměrný náznak přechodu ke slavení Eucharistie.<sup>427</sup> Tento perlokuční záměr lze označit za orientační, jelikož napomáhá k orientaci v rámci dopisu či liturgie.

Zabývali jsme se nyní perlokuční dimenzí Pavlových zmínek o prosebných modlitbách za adresáty 1. listu Tesalonickým a zaznamenali jsme jejich identifikační, parenetický, didaktický a orientační záměr. Je však třeba doplnit, že „při samotném aktu zaznamenávání prosebných modliteb není apoštol orientován pouze na to, jaký dopad

---

<sup>422</sup> SCHUBERT, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, by Paul Schubert:

A. Töpelmann, 1939, s. 4ff.

<sup>423</sup> „...až přijde náš Pán Ježíš se všemi svými svatými.“ (1. Tes 3:13), „...do příchodu našeho Pána Ježíše Krista.“ (1. Tes 5:23)

<sup>424</sup> Srov. WILES, G. P., *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*: Cambridge University Press, 2007, s. 50.

<sup>425</sup> Tamtéž, s.69

<sup>426</sup> Tamtéž, s.41

<sup>427</sup> Tamtéž, s.70

bude mít jeho text na čtenáře, ale sám vědomě přednáší své prosby Bohu.“<sup>428</sup> Jinými slovy i zde platí Vanhoozerovo tvrzení, že perlokuční dimenze musí být asymetricky závislá na dimenzi ilokuční.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Tamtéž, s.71

<sup>429</sup> Srov. VANHOOZER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002, s. 186.

### 3.5.3.6 Nezdařené a nevyslyšené modlitby v Novém zákoně

Novozákonní pojetí prosebných modliteb vyrůstá z pojetí starozákonního a proto i v Novém zákoně nacházíme pasáže, které připomínají starozákonní podmínky zdárnosti. Výše jsme uvedli, že Starý zákon zmiňuje především nezdary, které patří do Austinovy kategorie zneužití, tedy takové mluvní akty, které jsou po formální stránce v pořádku, a přesto je doprovází určité nevhodné okolnosti. Ve Starém zákoně mezi ně patří zejména modloslužba, násilí, „zacpáváním uší před křikem nuzného“, ničemnosti, nepravosti, hříchy a nevěra. V Novém zákoně jsou tyto okolnosti označeny obecnějšími pojmy *hříchu* a *činění zla*. Uzdravený slepý mladík v Janově evangeliu argumentuje s odkazem ke starozákonnímu předpokladu, který spojuje zdárnost modlitby s poslušností mluvčího vůči Bohu, a tvrdí: „víme, že hříšníky Bůh neslyší; slyší však toho, kdo ctí a činí jeho vůli.“ (Jan 9:31) 1. list Petrův v této souvislosti shrnuje Žalm 34:16-17 a mluví o „těch, kteří činí zlo“<sup>430</sup> a 1. list Janův vykresluje opačný případ, když tvrdí „oč bychom ho žádali, dostáváme od něho, protože zachováváme jeho přikázání a činíme, co se mu líbí.“ (1. Jan 3:22) Z těchto pasáží nelze vyvodit závěr, že jakákoliv prosba hříšníka je vždy nezdařená. I hříšník smí prosit Hospodina o smilování (Lk 18:13) za předpokladu, že tak činí s pokorou (Lk 18:14), a tedy právě i s vědomím své hříšnosti (srov. 1. Jan 1:9-10). Přesto však i v Novém zákoně přetrvává vědomí, že prosba adresovaná Hospodinu předpokládá ochotu činit jeho vůli (tedy obsahuje vždy také komisivní rozměr), a tam, kde tato ochota chybí, jde o prosbu zneužitou, o prosbu, která nemá nárok na vyslyšení.

Zvláštností evangelijního pojetí okolností zdařilé prosby, kterou v podobné formulaci ve Starém zákoně nenacházíme, je důraz na ochotu odpouštět těm, kteří se proti mluvčímu provinili. Vedle starozákonní paralely „Bůh neslyší ty, kdo ho neposlouchají“ (Srov. Zach 7:11-13) se v evangeliích objevuje nová paralela „Bůh neodpouští těm, kdo sami neodpouští“ (Mat 6:15, 18:35, Mar 11:26). Tuto zvláštnost jsme nastínili již v oddíle zabývajícím se modlitbou „Otče náš“ a souvisí s novým charakterem prosby „v Ježíšově jménu“ (srov. Lk 23:34 a Sk 7:60).

Další oblastí, kterou je nutno uvážit při zkoumání zneužití prosby či modlitby obecně, je nevhodný perlokuční záměr mluvčího, tedy snaha pomocí modlitby zapůsobit

---

<sup>430</sup> „Vždyť oči Páně hledí na spravedlivé a jeho uši jsou otevřeny jejich prosbám, ale tvář Páně je proti těm, kteří činí zlo.“ 1Pe 3:12

na lidské druhotné posluchače tak, aby bylo docíleno záměru, který nesouvisí s propozičním obsahem prosby. Jde o manipulativní způsob užití prosby či modlitby, jehož nepřiznaným záměrem je naplnění společenských (Mt 6:5) nebo hmotných (Mt 23:14) potřeb či nároků mluvčího.

Austinovo pojetí nezdarů můžeme pro úplnost doplnit o výše zmíněnou Searlovu *podmínku upřímnosti*. Jako nepatřičný se ukazuje takový mluvní akt prosby, který není provázen vírou (Mat 21:22, resp. důvěrou Jak 1:6) v Boha. Projevem této víry je absence znehybňujících starostí (Fil 4:6-7). Navíc v novém zákoně nacházíme postřeh, který spojuje nezdařenost prosby se *špatným propozičním obsahem*: „prosíte sice, ale nedostáváte, protože prosíte nedobře: jde vám o vaše vášně.“ (Jak 4:3). Searle vymezuje podmínku propozičního obsahu pouze s ohledem na čas. Propozičním obsahem je budoucí jednání adresáta.<sup>431</sup> Žádné další podmínky propozičního obsahu stanoveny nejsou: mluvíme-li o prosbě obecně, je možné prosit za cokoliv. Propoziční obsah modlitební prosby v Novém zákoně je však vymezen úžeji. Špatně (κακῶς) prosí ten, kdo chce „utrácet ve svých vášních“ (ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε). *Vášně* je však třeba odlišit od legitimních *potřeb*, které jsou přednášeny např. v modlitbě „Otče náš“. *Vášně* „válčí v údech“ (Jak 4:1), vedou k „vraždění, hašteření, revnivosti a bojům“ (Jak 4:2), jsou označeny za „přátelství se světem“, kterým se člověk „uvádí do postavení nepřítelů Božího“ (Jak 4:4) a jsou tedy protichůdné k „prahnutí Ducha, jež se v nás usídlil“ (Jak 4:5). Mohli bychom říci, že jde o takové prosby, jejichž intence není uschopněna a usměřena Duchem svatým (pneumatická intencionalita zde chybí), ale je zcela vedena „tělem“ ve smyslu staré přirozenosti. „Postoj bezuzdných vášní je protichůdný k postoji pravé modlitby, která očekává na Boha a hledá pouze to, o co je možné žádat v Ježíšově jménu. Prosba, která je založena na *hédoné*, se pohybuje v kruhu marnosti, vede pouze k další *hédoné* a končí smrtí.“<sup>432</sup> Rozdíl mezi nezdary, které jsme zahrnuli pod Austinovu

---

<sup>431</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 69. V případě modlitební prosby je však myslitelný i takový hraniční případ, kdy událost, za kterou mluvčí prosí, již nastala, ale mluvčí o tom ještě neví (mohli bychom mluvit o „budoucnosti z perspektivy mluvčího“, která však objektivně může být již minulostí, třebaže dosud neznámou).

<sup>432</sup> KITTEL, G., FRIEDRICH, G. and BROMILEY, G. W., *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*: Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 305.

kategorii zneužití a nezdary spojené se špatným propozičním obsahem tkví v tom, že zneužitá modlitby mohou mít legitimní propoziční obsah, ale jejich nezdárnost spočívá v okolnostech životní formy mluvčího. Zde již „činění zla“ proměňuje samotný propoziční obsah modlitby.

Stejně jako ve Starém zákoně, nacházíme i v Novém takové prosby, které nelze zahrnout pod žádný z výše uvedených typů nezdarů, a přesto zůstávají nevyslyšeny. Jde např. o Pavlův proslulý „osten pro tělo“, kvůli kterému „třikrát volal k Pánu“ (2. Kor 12:7-8). Boží odpověď je zde pozoruhodně podobná slovům „máš dost“, které slyšel Mojžíš (Dt 3:24-28). „Ale řekl mi: Dosti máš na mé milosti, neboť moc má v nemoci dokonává se.“ (2.Kor 12:9, kral.) Také pro novozákonní prosbu tedy platí, že ani zdařilost prosby není zárukou jejího vyslyšení, pokud to, o co mluvčí prosí, je v rozporu s Boží vůlí. Modlitba v Ježíšově jménu je poučena Ježíšovou prosbou: "Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň." (Luk 22:42)

### 3.5.3.7 Prosebná modlitba v Novém zákoně – shrnutí

Široká paleta témat, které jsme při zkoumání prosebné modlitby ve Starém i Novém zákoně otevřeli, neumožňuje shrnutí postihující všechny podněty, které považujeme za podstatné. Přesto je nutné především zdůraznit, že charakter prosebné modlitby ve Starém zákoně je v Novém zákoně obohacen či dokonce proměněn christologickým těžištěm. Posun k trojiční teologii je na mluvním aktu prosebné modlitby zvláště patrný v tom, že pro Ježíšovy učedníky se modlitba stává prosbou v Ježíšově jménu, což přináší změnu jak v autorizaci, tak ve vymezení propozičního obsahu. Stejně tak je christologicky formován postoj, či vztah k Bohu, který prosebná modlitba předpokládá jako jednu z přípravných podmínek. Starozákonní důraz na poslušnost, na ochotu činit Boží vůli, zůstává, avšak prototypem poslušnosti a ochoty činit Boží vůli se stává příběh života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista, a proto se do popředí dostává důvěrný vztah k Bohu jako Otci a ochota k odpuštění.

Naše zkoumání se může stát východiskem analýzy osobní i církevní modlitební praxe. Barthův důraz na autenticitu a aktualitu v revizi modlitební praxe<sup>433</sup> je nutné doplnit o další oblasti. Především je třeba vzít v potaz formativní charakter modlitební praxe. Vztah propozičního obsahu modlitby, spolu s přípravnými podmínkami mluvního aktu prosby na jedné straně, a osobních postojů, závazků a citů na straně druhé, není jednosměrný. Tedy není tomu tak, že mluvní akty prosebné modlitby jsou pouze vyjádřením postojů, ale v dlouhodobé praxi také postoje formují. Kdo se „učí modlit“ (Lk 1:11), ten se neučí jen správně vyjadřovat, co chce, ale spíše se učí chtít to, co - ve shodě s Boží vůlí nalezenou v Ježíši Kristu - vyjadřuje.

---

<sup>433</sup> Srov. např. „Soukromé modlitební knihy a církevní liturgie, nové staré a nejstarší, musí být hodnoceny a nahlíženy s otázkou, zda skutečně staví člověka ... před Boha, zda mu snad neumožňují hrát jakousi roli v situaci, kdy žádnou roli hrát nemá, ale kde se jeho svoboda před Bohem ukazuje tím, že jednoduše vyjádří svou potřebu, a nic víc.“ BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, s. 98. „Když se modlitba stává muzejním kouskem v soukromé klenotnici církve, přestává být modlitbou. Její zásadní charakteristikou musí být vždy to, že vyjadřuje žádost současného společenství.“ tamtéž, s.115



Relaci mluvních aktů, které v diskurzu Písma modlitební prosbu předchází či po ní následují<sup>434</sup>, je vhodné reflektovat také s ohledem na liturgiku. Prosebná modlitba stejně jako ostatní liturgické prvky má v rámci bohoslužebné praxe místo vymezené vnitřní logikou řeči víry. Chvála, vyznání, díkuvzdání či určitá forma žalozpěvu organicky náleží k modlitebnímu diskurzu, bez ohledu na to, zda samotný mluvní akt prosebné modlitby předchází, či po něm následují. Liturgický pořádek se však podobá řeči víry tehdy, když prosebnou modlitbu předchází připomínka Božích zaslíbení a když ji následuje určitá forma výzvy nebo závazku.

---

<sup>434</sup> Viz graf v kapitole 2.5.2.10

### 3.6 MLUVNÍ AKT VYZNÁNÍ JEŽÍŠE JAKO SYNA BOŽÍHO V MARKOVĚ EVANGELIU

Podobně, jako jsme výše pojednali prosebnou modlitbu, bychom se mohli zabývat všemi paradigmatickými typy mluvních aktů řeči víry. Vzhledem k přiměřenému rozsahu práce se však nyní zaměříme na případovou studii výroků, u kterých nám hermeneutický nástroj kategorie mluvních aktů může pomoci formulovat teologické či exegetické závěry.

Ježíš v Markově evangeliu sám sebe označuje nejčastěji titulem „Syn člověka“ (Mk 2:10, 2:28, 8:31, 38, 9:9, 12, 31, 10:33, 45, 13:26, 14:21, 41, 62), který náleží k židovské apokalyptice.<sup>435</sup> Delší varianta<sup>436</sup> prvního verše Markova evangelia ale užívá titulu „Syn Boží“. Označení Ježíše za Syna Božího (s variantami nejvyššího “ὕψιστου“ a pozeňnaného “εὐλογητου“), nacházíme v Markově evangeliu šestkrát, v následujících verších:

- Mar 1:11 - σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
- Mar 3:11 - σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.
- Mar 5:7 - Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; Ὅρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.
- Mar 9:7 - οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.
- Mar 14:61-62 - Σὺ εἶ ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι. Καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως, καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.
- Mar 15:39 - ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

Je pozoruhodné, že všechny tyto pasáže jsou přímou řečí některých z postav. Sám evangelista tedy s výjimkou úvodního verše nikde přímo netvrdí, že Ježíš Kristus je Boží

---

<sup>435</sup> Titul “Syn člověka” nacházíme v Danielově prorocství, ale k jeho kontextu v Markově evangeliu patří také Ž 8, Iz 52:12-53:13 a Iz 5. Srov. KIRCHHEVEL, G. D.,, The “Son of Man” passages in Mark,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 9, 1999.

<sup>436</sup> Srov. WASSERMAN, T.,, The ‘Son of God’ was in the Beginning (Mark 1:1),“ in *Journal of Theological Studies*, 62, 2011.

syn, ale nechává toto vyznání či „přiznání se“ zaznít ústy několika mluvčích.<sup>437</sup> Především však – podobně krátké výroky v přímé řeči jsou zvláště vhodné pro analýzu z hlediska teorie mluvních aktů. Ze šesti výše uvedených vět bude naši pozornost poutat především čtveřice výroků pronesených v kontextu Ježíšova křtu (Mt 3:11), proměnění (Mt 9:7) a ukřižování (Mt 14:61-62 a Mt 15:39), které utváří literární strukturu evangelia. Posuny v ilokační dimenzi těchto výroků mohou ilustrovat záměr celku Markova evangelia.

---

<sup>437</sup> Vyznání je zde „názorně předvedeno“. POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 440.

### 3.6.1 Wolterstorff - Boží a lidské mluvní akty (Marek 1:11, 9:7)

První obtíží, na kterou při zkoumání tohoto výroku narážíme, je otázka, zda skutečně patří mezi mluvní akty řeči víry v tom smyslu, v jakém jsme je definovali výše. Řeč víry jsme totiž definovali jako lidskou odpověď na Boží oslovení a přímá řeč v 11. verši 1. kapitoly Markova evangelia se na první pohled jeví jako Boží výrok – tedy jako Boží mluvní akt, který lidský mluvní akt předchází. Je však písemný záznam věty “σὸ ἐῖ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα,, Božím mluvním aktem? A pokud ano, v jakém smyslu? Při hledání odpovědi na tuto otázku je nutné rozlišovat teologické hledisko a hledisko teorie mluvních aktů.

Pokud jde o teorii mluvních aktů, není správné tvrdit, že tento výrok zapsaný v Markově evangeliu je Božím mluvním aktem. Přísně vzato jde o asertiv autora evangelia, jehož propozičním obsahem je citovaný Boží mluvní akt. Tuto skutečnost lze ilustrovat následujícím příkladem. Mluvní akt אֱלֹהִים יְהִי אֹר (Gen 1:3) není sám o sobě Božím deklarativem, autor textu nemá moc vykonat Boží stvořitelství deklarativ. Jde o asertiv, jehož propozičním obsahem je Boží deklarativ. Pomocí Searlovy notace je tento mluvní akt možno zapsat následovně:

“ $\vdash^{\text{autor}} \downarrow V(A \text{ řekl Bůh: “} D^{\text{Bůh}} \uparrow \emptyset (\text{Budiž světlo}) \text{”})$ ”“.

Obdobně je tomu v našem případě.<sup>438</sup>

“ $\vdash^{\text{autor}} \downarrow V(A \text{ hlas stal se s nebe: “} \vdash^{\text{Bůh}} \downarrow V (\text{Ty jsi ten můj milý Syn, ...}) \text{”})$ ”“.

Analyzovaný mluvní akt je tedy mluvním aktem řeči víry tak, jak jsme ji definovali, protože jde o svědectví evangelisty, jehož propozičním obsahem je Boží mluvní akt. Teologická perspektiva, která akcentuje Písmo jako Slovo Boží a zároveň je poučena teorií mluvních aktů, může akceptovat skutečnost, že v Písmu nacházíme technicky vzato lidské mluvní akty, a dále pak reflektovat, v jakém smyslu nebo jakým způsobem můžeme o těchto lidských mluvních aktech mluvit jako o Božím Slovu.

---

<sup>438</sup> S tím rozdílem, že citovaný Boží výrok kategorizujeme jako asertiv, nikoliv deklarativ.

Filosofickou reflexí tvrzení, že Bůh mluví, se podrobně zabývá Wolterstorff.<sup>439,440</sup> Pro vyjasnění konceptu Božího diskurzu je podle Wolterstorffa nutné odlišit mluvení od *zjevování*. Na příkladu pasáže z Augustinova Vyznání, ve které Augustin popisuje, jak porozuměl dětským slovům „*Tolle lege*“ jako Božímu příkazu, ukazuje Wolterstorff, že to, co bylo Augustinovi zjeveno, není totéž jako to, co mu bylo přikázáno.<sup>441</sup> I kdyby k Božímu direktivu náležel „*korelát zjevení*, tedy Boží akt zjevení toho, že jde o jeho mluvní akt... (třebaže takový konstrukt jde daleko za hranice toho, co Augustin skutečně tvrdí...), byl by příkaz obsahem zjevení a nikoliv identický se zjevením.“<sup>442</sup> Zjevení „do jisté míry a určitým způsobem odkrývá to, co bylo skryto.“<sup>443</sup> A to, co je skryto, lze (přínejmenším někdy) zjevit i bez užití mluvních aktů. Jak je tomu však naopak? Lze mluvit o Božích mluvních aktech, které jsou odlišitelné od zjevení? Wolterstorff poukazuje na skutečnost, že různé typy mluvních aktů mají různý účel a některé se ke konceptu zjevení váží více, nežli jiné. „Boží tvrzení je jedním z prostředků Božího zjevení, zatímco Boží příkaz a slib nikoliv. Účelem slibu a příkazu není informovat nás o něčem, co nevíme, jeho účelem je zavázat nás k určité povinnosti, vznést na *nás* určité požadavky. Odpovídající reakcí je důvěra a poslušnost.“<sup>444</sup> Kdybychom se zde, poučení Wittgensteinem „podvolili pokušení užít obrazu“,<sup>445</sup> který nás nutí tvrdit, že veškeré Boží mluvení *musí být* zjevením, mohli bychom trvat na tom, že i příkazem a slibem Bůh něco zjevuje - konkrétně to, že je tím, kdo na nás může klást nároky, a že je tím, komu jde o naše dobro. Avšak akceptování takového zjevení ještě nutně nenaplnuje účel, za jakým jsou mluvní akty užity. Tvrdím-li, že mi bylo zjeveno, že Bůh má nárok na mou

---

<sup>439</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 1.

<sup>440</sup> Srov. VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 73-74.

<sup>441</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 20-21.

<sup>442</sup> Tamtéž, s.21

<sup>443</sup> Tamtéž, s.24

<sup>444</sup> Tamtéž, s.35

<sup>445</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 145.

poslušnost, neznamená to ještě nutně, že poslouchám nějaký jeho konkrétní příkaz. Vědomí toho, že Bůh má nárok na mou poslušnost, je nutným předpokladem poslušnosti, ale záměr mluvního aktu příkazu je širší než záměr ustavit toho vědomí pomocí zjevení. Pokud chceme tvrdit, že veškeré Boží mluvní akty jsou zjevením, je to jistě možné, ale k charakterizaci mluvních aktů není koncept zjevení sám o sobě dostačující. Z konceptuálního hlediska však zjevení není totéž co mluvení, a to ani tehdy, pokud „Bůh pracuje v srdci posluchačů tak, aby jim dal poznat pravdu toho, co řekl lidský mluvčí“.<sup>446</sup> I u teologa Božího slova K. Bartha je proto podle Wolterstorffa o Božím mluvení řečeno mnohem méně, než se na první pohled zdá.<sup>447</sup> Teologickou tendenci v upřednostňování zjevení před zkoumáním Božího mluvení připisuje Wolterstorff vlivu, jaký měla na teologii západní filosofie, jejíž pozornost je téměř až patologicky upoutána důrazem na epistemologické otázky.<sup>448</sup>

Nejen koncept zjevení, ale i další dvě představy o tom, jak Bůh mluví skrze Písmo, nepočítají nutně s tím, že Bůh vykonává diskurzivní mluvní akty *skrze Písmo*. První z nich předpokládá, že pisatel komunikuje to, co mu Bůh řekl – ať už prostřednictvím veřejně přístupné události, nebo v rovině osobní skutečnosti. Wolterstorff nicméně tvrdí, že „komunikovat něčí zprávu neznamená nutně mluvit v jeho jménu, neznamená to mluvit za tuto osobu... Zapsání slov druhou osobou není prostředkem diskurzu první osoby, tento diskurz již musel být zprostředkován jiným způsobem. Druhá osoba pouze *komunikuje obsah* diskurzu první osoby.“<sup>449</sup> Tento koncept tedy předpokládá, že Bůh mluvil a Písmo pouze o jeho mluvních aktech podává zprávu.

A do třetice, ani koncept inspirace nezahrnuje Boží diskurz. „Tvrzení, že Bůh inspiroval Písmo, je odpovědí na otázku po *kauzalitě*... a tuto odpověď je možno uvést do souladu s představou, že Bůh *nikdy* nemluví, tedy nikdy nevykonává mluvní diskurzivní akty. ... když X inspiruje Y, aby napsal to a ono, neznamená to totéž, jako

---

<sup>446</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 73.

<sup>447</sup> Tamtéž, s.72-74

<sup>448</sup> Tamtéž, s.36

<sup>449</sup> Tamtéž, s.282

když X řekne to a ono... Boží inspirace a Boží diskurz jsou provázané, ale přesto odlišné jevy.<sup>450</sup>

Vycházíme-li z předpokladu, že Bůh mluví, tedy že vykonává mluvní akty v určité souvislosti s mluvními akty lidského autora Písma, je podle Wolterstorffa vhodné o této souvislosti uvažovat jako o „řeči v zastoupení“,<sup>451</sup> při které je pisatel či mluvčí pověřen k tomu, aby formuloval či pronesl určité mluvní akty, které jsou pověřující osobou autorizovány,<sup>452</sup> nebo „přivlastněné řeči“<sup>453</sup>, při které si jeden mluvčí přivlastní mluvní akty jiného.<sup>454</sup>

Wolterstorffova filosofická analýza konceptu Božího mluvení nachází na poli teologické hermeneutiky v anglickojazyčné literatuře většinou dobrou odezvu, a to i přes některé její sporné rysy. Na její koncepčně problematické části (zejména jde o otázku změny rétoricko-konceptuální struktury a transitivního diskurzu) poukazuje Wisse, který si všímá důsledků aplikace Austinova a Searlova dělení mluvního aktu na ilokuční a lokuční, resp. ilokuční a propoziční akt.<sup>455</sup> Briggs zase na adresu mezi její praktické aplikace poznamenává následující: „(Wolterstorffova) kniha argumentačně podkládá tezi, že biblické lokuce mohou složit jako nástroj Božích ilokucí... v tomto ohledu je její argumentace přesvědčivá. Mnohem méně zřejmé je však to, zda nám Wolterstorffovo pojetí pomáhá lépe objasnit to, co Bůh říká.“<sup>456</sup>

---

<sup>450</sup> Tamtéž, s.283

<sup>451</sup> Angl. „deputized discourse“

<sup>452</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 42-51.

<sup>453</sup> Angl. „appropriated discourse“

<sup>454</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 51-54.

<sup>455</sup> WISSE, M., „From cover to cover? A critique of Wolterstorff's theory of the bible as divine discourse,“ in *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 2002.

<sup>456</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 15-16.

Pro vymezení oblasti, ke které je nyní směřován náš zájem, se však přinejmenším některé prvky Wolterstorffovy koncepce jeví jako vhodný nástroj. Omezíme-li se na rovinu mluvních aktů a ponecháme-li tedy stranou pojmy zjevení a inspirace, předpokládáme v obou zkoumaných verších tři odlišné roviny mluvních aktů. Je zde Boží mluvní akt, který se podle evangelijního svědectví odehrál v době Ježíšova křtu (resp. proměnění na hoře), dále je zde mluvní akt evangelisty, který o Božím mluvním aktu podává svědectví, a nakonec Boží mluvní akt, který se odehrává v souvislosti s mluvním aktem evangelisty buď skrze pověření, nebo přivlastnění.<sup>457</sup> Při zkoumání řeči víry se zaměřujeme na prostřední rovinu, ke které se vztahuje Wolterstorfova „první hermeneutika“,<sup>458</sup> tedy na mluvní akt autora evangelia, který předpokládá Boží mluvní akt jako svůj propoziční obsah. V tomto smyslu tedy zkoumané verše patří do oblasti řeči víry tak, jak jsme ji vymezili.

---

<sup>457</sup> Autorovi není zřejmé, zda by Wolterstorff tento mluvní akt považoval za řeč v zastoupení a předpokládal tak pověření evangelisty, nebo za přivlastněný diskurz.

<sup>458</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 183-201.



3.6.2 „Ty jsi ten můj milý Syn, v němž mi se dobře zalíbilo.“ (Marek 1:11b) – otázka neomylnosti a adopcionismu

Dovolíme si nyní krátký exkurz k tématu neomylnosti Písma,<sup>459</sup> kterého se aplikace teorie mluvních aktů v teologii dotýká, třebaže spíše okrajově.<sup>460</sup> V Markově evangeliu prohlašuje Bůh při Ježíšově křtu: „... σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα...“ U Matouše však čteme: “Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα...“ (Mat 3:17). Obsahově totožná prohlášení Ježíše za Božího milovaného Syna se odlišují třemi slovy, lokalizujícími adresáta. V Markově evangeliu je „hlas, který se stal“ (φωνὴ ἐγένετο) adresován samotnému Ježíši (σὺ εἶ ... ἐν σοὶ), u Matouše je „hlas řkoucí“ (φωνὴ λέγουσα) adresován všem, kteří jsou Ježíšovu křtu přítomni (οὗτός ἐστιν ἐν ᾧ). Matouš a Marek zde bezesporu mluví o jediné události Ježíšova křtu, při které zazněl hlas z nebe<sup>461</sup> a *vnucuje se* zde úvaha, že hlas z nebe přeci *ve skutečnosti musel* říci „σὺ εἶ“, nebo „ἐν σοὶ“ a tedy že jedno z evangelijních podání je věrné a druhé nepřesné. Ponechme stranou naivní předpoklad, že hlas z nebe mluvil řecky a spíše se zaměříme na to, co toto nutkání

---

<sup>459</sup> Moderní pojetí neomylnosti Písma je formulováno v konfrontaci s modernismem, resp. liberální teologií, tedy s jevy, které se objevují na přelomu 19. a 20. století. Římskokatolická církev vyhláší, že Písma Svatá jsou bez omylu v 11. článku konstituce *Dei Verbum* (1965). V prostředí protestantských církví je spojeno s Princetonskou univerzitou a svou nejkompexnější definicí nachází v *Chicagském prohlášení o neomylnosti Bible* (1974).

<sup>460</sup> Vztah pojetí neomylnosti a mluvních aktů v evangelikálním prostředí tematizuje např. D. CLARK, *Speech Acts and Evangelical View of Scripture* in BEILBY, J. K., *For Faith and Clarity: Philosophical Contributions to Christian Theology*: Baker Publishing Group, 2006, s. 113-131. a ALLISON, G. R., *Speech act theory and its implications for the doctrine of the inerrancy/infalibility of Scripture*, 1993. Dále je mu věnováno také několik článků z dispenzalistické perspektivy. Např. FREDRICKSON, D., *Contributions of Speech Act Theory to the Defense of Biblical Inerrancy*, Pennsylvania, 2009.

<sup>461</sup> I když také zde by bylo možné usilovat o harmonizaci tvrzením, že Marek a Matouš popisují dva odlišné „promluvy z nebe“. Takový výklad se (podobně jako předchozí) jeví nucený, protože jeho jedinou funkcí je zachránit určitou verzi teorie neomylnosti Písma. Náznaky podobného přístupu však nacházíme už v evangeliu ebionitů ve 4. zlomku. Srov. CAMERON, R., *The Other Gospels: Non-canonical Gospel Texts*: Westminster Press, 1982, s. 105.

působí. Především je to *určitá představa* o neomylnosti a bezrozpornosti Písma. M.J.Erickson zmiňuje, „že otázka neomylnosti do značné míry závisí na přijaté teorii pravdivosti. Pokud někdo tvrdí, že Bible neomylně naplňuje záměr, za kterým byla psána, většinou tak předpokládá funkční či pragmatické pojetí pravdy na rozdíl od korespondenčního pojetí pravdy, které nalézáme v přísněji vymezené tezi o faktické neomylnosti.<sup>462</sup> Vedle konceptu pravdivosti pojetí neomylnosti Písma závisí také na vyjasnění pojmu omylu a přesnosti<sup>463</sup> a na představě o fungování jazyka obecně.

V chicagském prohlášení stojí: „Popíráme vhodnost hodnocení Písma podle standardů pravdivosti a chybnosti, které jsou jeho vlastním užití nebo záměru cizí.“<sup>464</sup> Otázkou však zůstává, nakolik byly např. princetonské formulace pojetí neomylnosti, které chicagské prohlášení předcházely, ovlivněny filosofií skotské školy zdravého rozumu.<sup>465</sup> Teze chicagského prohlášení se soustředí na pravdivostní tvrzení, tedy na asertivní mluvní akty<sup>466</sup> a vykazuje tak jednostranný důraz v pojetí funkce jazyka

---

<sup>462</sup> ERICKSON, M. J., „Biblical inerrancy : the last twenty-five years,“ in *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25, 1982, s. 390.

<sup>463</sup> Srov. „„Nepřesné“, to je vlastně hana, a „přesné“ chvála. A to tedy znamená: nepřesné nedosahuje svého cíle tak dokonale jako přesnější. Tu pak tedy záleží na tom, co označíme jako „cíl“. Je nepřesné, jestliže vzdálenost slunce od nás neudám s přesností na 1 m? A jestliže truhláři neudám šířku stolu s přesností na 0,001 mm? Není dán předem *jediný* ideál přesnosti, nevíme, co si pod tím máme představit – ledaže sám stanovíš, co se tak má označovat. Ale bude pro tebe těžké k takovému stanovení dospět; k nějakému, které tě uspokojí“. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 57. § 87

<sup>464</sup> COUNCIL, I., *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*: The Council, 1978. čl. XIII

<sup>465</sup> Diskuse o vlivu Skotské školy zdravého rozumu na Princetonskou teologii, zejména Rogers a McKim cf. Woodbridge je shrnuta např. MCGOWAN, A. T. B., *The Divine Authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical Heritage*: InterVarsity Press, 2008, s. 84-104.

<sup>466</sup> „Scripture is without error or fault in all its *teaching*, no less in what it *states* about God's acts... (A short statement) ... We further deny that this absence renders the *assertion* of Biblical inerrancy invalid or irrelevant. (Article X) ... WE DENY that it is possible for the Bible to be at the same time infallible and errant in its *assertions*. (Article XI) ... WE DENY that alleged errors and discrepancies that have not yet been resolved vitiate the *truth claims* of the Bible. (Article XIV) ... Holy Scripture is entirely true and trustworthy in all its *assertions*. ... Scripture is inerrant, not in the sense of being absolutely precise by

analogické tomu, které kritizoval Wittgenstein.<sup>467</sup> Chicagské prohlášení nemluví pouze o neomylnosti asertivních tvrzení Písma, ale o *neomylnosti Písma*. A proto je vhodné připomenout, že v Písmu nacházíme vedle asertivních tvrzení také sliby, příkazy, požehnání, prosby, chvalozpěvy a další mluvní akty, u kterých lze kategorii neomylnosti aplikovat jen s užitím určitého intelektuálního násilí, nebo vůbec. Lze např. smysluplně rozlišovat důvěryhodné a nedůvěryhodné, splnitelné či nespílitelné sliby, dobré a špatné příkazy, ale pojem neomylného slibu, či neomylného příkazu by musel být dodatečně ustaven, a to nikoliv proto, že by jej bylo třeba k lepšímu porozumění textu, ale proto, aby se pojem neomylnosti mohl vztahovat na všechny mluvní akty Písma. U neasertivních mluvních aktů lze neomylnost obhajovat pouze ve smyslu neomylné reference svatopisce o těchto mluvních aktech, v tom případě ale samotné mluvní akty vypadávají ze zřetele jako pouhá proměnná. V daném případě však tyto obecné podněty teorie mluvních aktů nezužítujeme, protože verše z Markova a Matoušova evangelia jsou asertivním tvrzením. Ke krátkému exkurzu o neomylnosti Písma dodáváme ještě následující. Lze tvrdit, že: “neomylnost Bible a to ve své spíše absolutní podobě byla běžným přesvědčením od počátku křesťanských a před tím i židovských časů. Obecně pro Otce, ale také pro rabíny platí, že je nemyslitelné připisovat Bibli jakýkoliv omyl.”<sup>468</sup> Při definování neomylnosti je však nutné mít na paměti to, že „raná církev věděla o nesrovnalostech v evangeliích (soudě podle občasných pokusů o jejich harmonizaci), ale nebyly jí na obtíž. Prohlašovala, že v církvích mají být čtena všechna čtyři evangelia a neodmítla je ve prospěch harmonizace.”<sup>469</sup> Totéž platí i pro židovství, které zdůrazňuje

---

modern standards, but in the sense of making good its *claims*... (Infallibility, Inerrancy, Interpretation)” COUNCIL, I., *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy: The Council*, 1978.

<sup>467</sup> „Paradox zmizí jedině tehdy, když se radikálně odpoutáme od představy, že řeč funguje vždy *jedním a týmž* způsobem, že slouží vždy témuž účelu: přenášet myšlenky – ať už jsou to myšlenky o domech, o bolestech, o dobru a zlu, nebo o čemkoliv jiném.“ WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 128. §304

<sup>468</sup> VAWTER, B., *Biblical Inspiration: Hutchinson and Company (Publishers)*, 1972, s. 132-133.

<sup>469</sup> WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995, s. 242.

autoritativnost a bezchybnost Tóry s vědomím, že obsahuje např. dvojí formulaci dekalogu.

Výše jsme uvedli, že Boží výrok z Markova a Matoušova evangelia patří mezi asertivy. Toto tvrzení je však potřeba hlouběji prozkoumat. V gramatické rovině můžeme odlišit dva celky (dvě věty, či dvě části souvětí – „σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός“ a „ἐν σοὶ εὐδόκησα“). První část kategorizujeme jako asertiv *s ohledem na kontext a trojiční ortodoxii*. Je totiž možné (resp. v historii výkladů se tak v některých případech dělo) tento mluvní akt kategorizovat jako deklarativ. Rozpor mezi ortodoxním výkladem a pojetím adopcionistické hereze lze tedy s pomocí terminologie teorie mluvních aktů velmi stručně shrnout jako rozdíl v pochopení<sup>470</sup> ilokuce „σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός“. Adopcionismus (zjednodušeně) tento mluvní akt považuje za deklarativ (Ježíšovo Synovství se stává skutečností skrze Hospodinovu aktuální deklaraci), trojiční ortodoxie jej vykládá jako asertiv (Hospodin zde potvrzuje věčnou skutečnost Ježíšova Synovství). Narážíme zde na exegetický problém, který lze pomocí teorie mluvních aktů formulovat, ne však snadno vyřešit. Porozumět mluvnímu aktu znamená pochopit jeho ilokuční záměr. Rozpoznání ilokuce mluvího však není pouhou mechanickou extrapolací dat z lokučního (Austin), resp. propozičního (Searle) aktu, ale přispívá k němu také znalost konvencí, sdílené předpoklady (včetně teologických), předchozí zkušenosti s mluvními akty daného mluvího (tedy např. i textový kontext). V případě mluveného slova k rozpoznání ilokučního záměru mluvího napomáhá také intonace, dikce, gesta apod. a proto je rozpoznání textové ilokuce - v případě, že není výslovně specifikována - obtížnější. Adopcionistický deklarativní výklad se odvolává na Markovu formulaci (je zde osloven přímo Ježíš, ale proč mu sdělovat to, co jako Syn Boží jistě už ví),<sup>471</sup> na souvislost s Žalmem 2:7 a jeho předpokládanou inaugurační a tedy deklarativní funkci, či na společenský kontext, ve kterém bylo Markovo evangelium psáno a čteno.<sup>472,473</sup>

---

<sup>470</sup> Austinův „uptake“, srov. AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 116, 120, 138.

<sup>471</sup> Např. PEPPARD, M., *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*: Oxford University Press, USA, 2011, s. 97.

<sup>472</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>473</sup> Mohli bychom také uvést některé Lukášovy a Pavlovy výroky (Sk 2:36, 3:13, 5:30, 10:39-42, 13:33, Řím 1:4), ale těmi spíše argumentují zastánci odlišné verze adopcionismu, která prohlášení za Syna spojuje s Ježíšovým vzkříšením, nikoliv se křtem.

Frekventovanější ortodoxní asertivní výklad se vedle logické aplikace Nicejského vyznání na vyznění tohoto verše opírá o novozákonní, zejména janovské pasáže, potvrzující Kristovu preexistenci (Jan 1:1-18, 3:13, 6:33, 38, 62, 8:23, 8:58-59, 16:28, 1. Jan 1:2, ale také Gal 4:4 apod.) a na nejbližší kontext vyznání Jana Křtitele (Mk 1:7-8), které mluví o Ježíši ještě před jeho křtem jako o „silnějším“ (ἰσχυρότερός), který „bude křtít duchem Svatým“. Výklad zde tedy do jisté míry souvisí s prioritami a záměrem vykladače a měl by také zahrnovat reflexi důvodů uváděných pro odlišnou interpretaci.

Vzhledem k tomu, že usilujeme o koherentní christologii, která bere v potaz další proudy novozákonního svědectví a formulace prvních koncilů, kloníme se k asertivnímu výkladu s poznámkou, že v Markově evangeliu jde „o ujištění či potvrzení vztahu, spíše než o odhalení nebo zjevení.“<sup>474</sup> Odlišnost textu v Markově podání a stejně tak i varianty v rukopisech Lukášova evangelia bývají někdy vysvětlovány jako zásah opisovačů, kteří se snažili otupit adopcionistický výklad Marka.<sup>475</sup> Z hlediska teorie mluvnických aktů je ale v principu možné rozumět dané ilokuci jako deklarativu, bez ohledu na to, zda je adresátem Ježíš či ostatní posluchači, a dokonce i bez ohledu na to, zda je užito formulace „εγω σημερον γεγενικα“<sup>476</sup>, či nikoliv. Samotná úprava přímé řeči (pokud by byla vedena s takovým záměrem a v naznačeném rozsahu) nezajišťuje u čtenářů pochopení ilokuce jako asertivu a pokud bychom ji u opisovačů předpokládali, museli bychom konstatovat, že jejich snaha byla neúspěšná.

Druhou část přímé věty „εν σοι.“<sup>477</sup> εὐδοκῆσα, bychom neměli automaticky zahrnout jako součást asertivního aktu. Ze všech pojmů označujících vyvolení „vyjadřuje εὐδοκία nejsilněji emotivní složku, tedy Boží lásku k tomu, kterého si vyvolil.“<sup>478</sup> Z hlediska Searlovy kategorizace jde o expresiv, nikoliv o asertiv. Ilokucním záměrem expresivu je

---

<sup>474</sup> TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*: Macmillan, 1972, s. 162.

<sup>475</sup> Např. METZGER, B. M. and EHRMAN, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*: Oxford University Press, 2005.

<sup>476</sup> Tato se zdá být druhotně odvozena z Žalmu 2:7, srov. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2006, s. 112-113.

<sup>477</sup> Var. “W-|“ v byzantských textech rukopisů

<sup>478</sup> KITTEL, G., FRIEDRICH, G. and BROMILEY, G. W., *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*: Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 273.

„vyjádřit psychologický stav specifikovaný podmínkou upřímnosti, který se týká stavu věcí označeným propozičním obsahem.“<sup>479</sup> Searlovu formulaci není v našem případě třeba brát doslovně a pokoušet se teologicky precizovat vyjádření toho, zda či jak může vztahovat pojem psychologického stavu na Boha. Postačí nám vědomí toho, že tvrzení o Ježíšově „synovství“ je doplněno expresivem potvrzujícím pozitivní, láskyplný vztah a ne pouze jakési nezaujaté konstatování. Je tedy oprávněné předpokládat, že perlokučním záměrem této dvojice mluvnických aktů je potvrzení vztahu či ujištění posluchače. To platí pro Markou i Matoušovu verzi.

Pokorný k Markově formulaci dodává: „... při křtu slyší tento hlas pouze Ježíš, takže o svém zvláštním postavení a poslání ví pouze on sám, Bůh a čtenář, který má Ježíšovu cestu pozorně sledovat.“<sup>480</sup> Z textu samotného není zjevné, zda hlas z nebe slyší *pouze* Ježíš, nebo je pouze Ježíši adresován a zároveň je slyšitelný i pro další přítomné. Výklad Pokorného však dobře zapadá do celku Markova evangelia, kde se především v jeho první polovině opakovaně setkáváme se snahou nezveřejňovat Ježíšovu identitu.<sup>481</sup> Motiv postupného rozpoznání Ježíšovy identity jako Syna Božího je pro Markovo evangelium klíčový,<sup>482</sup> zároveň si však také na dalších významných momentech, při kterých se vrací slovní spojení υἱός μου (resp. θεοῦ) ukážeme, že v tomto rozpoznání nejde pouze o to souhlasit s určitým asertivním tvrzením. Nyní pouze připomeneme, že v naší kategorizaci hraje ústřední roli mluvnický akt vyznání, který nelze jednoduše přiřadit do jedné ze Searlových kategorií. Výše jsme zdůrazňovali, že vyznání má nejen asertivní, ale také komisivní rozměr. Nyní se ukazuje, že vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího je velmi úzce spojeno také s expresivem. Lze dokonce oprávněně tvrdit, že samotné vyznání má také expresivní složku. Třebaže lidské vyvolení Ježíše Krista má jiné konotace než vyvolení Ježíše Bohem Otcem, ten, kdo vyznává Ježíše jako Syna Božího, přitakává tak a připojuje se k expresivu Boha Otce.

---

<sup>479</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 15.

<sup>480</sup> POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 440.

<sup>481</sup> Mk 1:25, 34, 44, 3:12, 5:43, 7:36, 8:26, 8:30, 9:9.

<sup>482</sup> POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 442.

3.6.3 „Tentof jest ten Syn můj milý, jeho poslouchajte.“ (Marek 9:7b) - vztah asertivu a direktivu

Po zásadním přelomu v Markově evangeliu - Petrovu vyznání u Cesareje Filipovy (Mk 8:27-30) přichází první předpověď utrpení (Mk 8:31-33), Ježíšovo vyučování o cestě následování (Mk 8:34-9:1) a proměnění na hoře (Mk 9:2-8). V kontextu takto provázaných témat mesiášství, utrpení a slávy zaznívá při proměnění na hoře hlas z oblaku. Opět jde o dva mluvní akty „Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός“, „αὐτοῦ ἀκούετε.“ První asertiv je zde již zjevně adresován učedníkům (i u synoptiků – Mt 17:5, Lk 9:35) a je provázen direktivem zavazujícím adresáty k poslušnosti Krista. Poznání Ježíšovy identity pro Marka zjevně není pouhé přitakání k propozičnímu obsahu asertivního tvrzení. I samotný Boží asertiv je úzce spojen s expresivem (v Mk 1:11 evidentně, ale náznak expresivu vidíme i v Mk 9:7 v přídavném jménu ὁ ἀγαπητός) a zrcadlovým obrazem zalíbení Otce v Synu je poslušnost Synu ze strany učedníků, k níž vyzývá direktiv. Asertiv a direktiv zde úzce souvisí – není možné akceptovat pouze jeden z těchto mluvních aktů.

Nacházíme zde jistou souvislost se vztahem indikativu a imperativu v teologii apoštola Pavla, kterou se novozákoníci zabývali především v 2. polovině 20. století.<sup>483</sup> Parsons ve svém článku *Being Precedes Act*<sup>484</sup> shrnuje několik konceptů relace indikativu a imperativu. Nejvolnější vztah shledává u Dodda, který pro dělení struktury Pavlových epištol užívá poměrně ostré hranice mezi *kérygma* a *didaché*.<sup>485</sup> Na druhé straně škály přístupů ke vztahu imperativu a indikativu je jejich fúze, která vychází buď z předpokladů existencialismu (Bultmann), z odmítnutí Doddova vymezení *kérygma* a *didaché*, které vztah imperativu a indikativu nahrazuje bytostnou jednotou označenou pojmem

---

<sup>483</sup> Srov. např. DENNISON, W. D., „Indicative and Imperative: The Basic Structure of Pauline Ethics,“ in *CTJ*, 14, 1979, s. 55-78. BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*: Baylor University Press, 1951, s. 79-82. VERHEY, A., *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*: Paternoster, 1984, s. 104-106.

<sup>484</sup> PARSONS, M., „Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing,“ in *EQ*, 88, 1988.

<sup>485</sup> DODD, C. H., *Gospel and law: the relation of faith and ethics in early Christianity*: Columbia University Press, 1951, s. 9-13, 66-68.

„imperativní indikativ“ (Furnish) nebo z etiky, ve které imperativ a indikativ „spadá v jedno v Kristu“ (Ramsey).<sup>486</sup> Parsons kritizuje oba hraniční přístupy a předkládá vlastní pojetí vztahu indikativu a imperativu jako rozlišitelných, ale neoddělitelných jednotek. V závěru pak dodává „vztahu indikativu a imperativu je možno porozumět ve smyslu jednání, které pramení z našeho bytí („bytí předchází jednání“), ale věc je složitější... Spojitost mezi indikativem a imperativem v křesťanské skutečnosti a existenci je dána v Duchu Svatém“.<sup>487</sup> Podobnou otázku po vztahu indikativu a imperativu můžeme klást nejen v kontextu Pavlovy teologie a etiky, ale také v případě zvěsti a souvisejících výzev evangelíí.

Z hlediska teorie mluvních aktů jsou imperativ a indikativ, nebo lépe asertivní a direktivní mluvní akt (např. Mk 9:7b), dvěma rozlišitelnými a v řeči rozlišenými typy mluvních aktů. Pokud jde o jejich vzájemný vztah, je patrně nejlepší (podobně jako Wittgenstein) říci, že asertivní akt potvrzující Ježíšovo synovství a direktivní akt vybízející k poslušnosti *se stýkají v řeči víry*. Wittgenstein k poněkud odlišnému tématu vztahu očekávání a naplnění poznamenává: „Vím vůbec, po čem toužím, předtím než toho dosáhnu“? Jestliže jsem se naučil mluvit, tak to vím“.<sup>488</sup> Své zkoumání pak shrnuje gramatickou poznámkou: „Očekávání a splnění se navzájem stýkají v řeči“.<sup>489</sup> Je třeba uznat, že vztah mezi tvrzením, že Ježíš Kristus je Syn Boží, a přijetím nároku na poslušnost není tak evidentní jako Wittgensteinem analyzovaná souvislost očekávání a splnění. Je tomu tak patrně proto, že v reflexi užívání řeči stále převládá tendence zdůrazňovat referenční charakteristiku asertivu na úkor jeho dalších, zejména sebezahrnujících rozměrů. Briggs tvrdí, že v určitých případech (zejména pokud jde o vyznání) je sebezahrnující postoj „logickou nebo gramatickou součástí samotného tvrzení“.<sup>490</sup> Pokud však určitému tvrzení připisujeme jistou vlastnost, nejde o vyjádření

---

<sup>486</sup> PARSONS, M., „Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing,“ in *EQ*, 88, 1988, s. 103-109.

<sup>487</sup> Tamtéž, s.127

<sup>488</sup> WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 162. § 441

<sup>489</sup> Tamtéž, s.163 § 445

<sup>490</sup> BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b, s. 148.



vlastnosti, která je tomuto tvrzení inherentní v jeho izolované podobě, která by pro něj byla platná i tehdy, pokud jej vyjmeme takřkajíc z živlu řeči. Gramatika (ve Wittgensteinově smyslu) shrnuje analýzu významu pojmu či mluvního aktu a jeho užití v souvislostech řečové hry. A právě to máme na mysli, tvrdíme-li, že se asertivní akt potvrzující Ježíšovo synovství a direktivní akt vybízející k poslušnosti *stýkají v řeči víry*. V tomto spojení vzájemně osvětlují svojí gramatiku. Není nutné - a dokonce by bylo zavádějící - tvrdit, že direktiv z asertivu *vyplývá*, nebo že je asertiv direktivem *aktualizován* nebo *realizován*. Souvislost mezi tvrzením, že Ježíš Kristus je Syn Boží, a přijetím nároku na poslušnost je zjevná tomu, kdo se naučil mluvit řečí víry. Spojením asertivu, expresivu a direktivu vyučuje hlas z nebe učedníky a evangelisté své čtenáře mluvit řečí víry, jejímž středobodem je Boží „přiznání se k“ a lidské vyznání Ježíše Krista jako syna Božího.

Dříve jsme zmínili, že jedním z charakteristických rysů řeči víry je její rozpětí mezi dvěma věky. To, že jde o charakteristiku podstatnou, se ukazuje i ve vztahu asertivů a direktivů. Verhey poznamenává, že „...juxtapozice indikativu a imperativu je možná - a dokonce nezbytná - právě kvůli současné koexistenci starého a přicházejícího věku. Indikativ popisuje eschatologickou spásu, jejíž „prvotiny“ (Řím 8:23) a „závdavek“ (2. Kor 5:5) okouší křesťané skrze Ducha Svatého. Imperativ pak připomíná, že křesťané dosud zápasí s mocnostmi starého věku ... a jsou zodpovědní za to, aby se přidrželi života, který jim byl dán v Kristu...“<sup>491</sup> Rozpětí řeči víry mezi tím, co již je skutečností v Kristu a co ještě není, jsme zužitkovali v rámci naší kategorizace jako jednu ze dvou hlavních os. Nyní zřetelněji vidíme, že mluvní akty, které se vztahují k jedné a druhé straně této dichotomie, však k sobě navzájem patří, osvětlují se a vzájemně se stýkají v mluvním aktu vyznání. Direktiv při proměnění na hoře zvláště zřetelně adresátům připomíná, že poznání Ježíše Krista jako Božího syna se nevyčerpává v jakémsi blaženém zření jeho synovství, ale v poslušnosti přijímající povolání k následování na cestě kříže (Mk 8:34-9:1).

---

<sup>491</sup> VERHEY, A., *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*: Paternoster, 1984, s. 104-105, 122.

### 3.6.4 „Ját jsem, a užijete Syna člověka...“ (Marek 14:61-62) – proroctví a rouhání

V otázce velekněze „Σὺ εἶ ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;“ (Mk 14:61) zaznívá zbožná úcta vůči Hospodinu, v níž velekněz užívá titulu „Požehnaný“ jako běžné formy nepřímého odkazu k Bohu.<sup>492</sup> Tato úcta nejen kontrastuje s odmítavým postojem vůči Ježíši, ale je dokonce jeho příčinou. Otázky jsou dle Searla „... podřídou direktivů, protože jsou pokusem M o to, aby mu A odpověděl, tedy vykonal mluvní akt.“<sup>493</sup> Jinde Searle uvádí, že „položení otázky je druhem žádosti, např. žádosti o poskytnutí informace (skutečná otázka), nebo žádosti o to, aby posluchač ukázal své znalosti (zkušební otázka).“<sup>494</sup> A později spolu s Vandervekenem dodává, že „pokud jde o zjišťovací otázku, ... mluvčí ve své otázce stanovuje propoziční obsah odpovědi a po posluchači je pouze požadováno, aby tento propoziční obsah popřel, nebo potvrdil.“<sup>495</sup> Koncept otázky jako žádosti o poskytnutí informace je však poněkud úzký.<sup>496</sup> Zvláště v kontextu soudního jednání je zjevné a později se také potvrzuje, že velekněz nepožaduje novou informaci, jejíž pravdivost by se poté jal zkoumat. Perlokuční záměr veleknězovy otázky je ozřejmen v 55. verši, kde čteme, že velekněží a celá rada „hledali proti Ježíši svědectví“. Velekněz

---

<sup>492</sup> Nejde zde o náhradu Božího jména - srov. BOCK, D. L., „Blasphemy and the Jewish examination of Jesus,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 17, 2007, s. 89.

<sup>493</sup> SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 14.

<sup>494</sup> SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 60.

<sup>495</sup> SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 199.

<sup>496</sup> K Searlovi srov. např. J. MOESLER, „*Speech act theory and the analysis of conversation*“ in VANDERVEKEN, D. and KUBO, S., *Essays in Speech Act Theory*: John Benjamins Publishing Company, 2001, s. 241. COOREN, F., *Action and Agency in Dialogue: Passion, Incarnation and Ventriloquism*: John Benjamins Publishing Company, 2010, s. 45-49, 96. Ale také například srov. s různými typy užití otázky u Wittgensteina FAJMON, B., „(M)any Questions? A Comparison of the Use of Questions in Wittgenstein's first 37 paragraphs of Philosophical Investigations with Austin's essay "The Meaning of a Word",“ in *Organon F*, 21, 2014b.

tedy chce, aby Ježíš vykonal asertivní mluvní akt, který má v rámci obžaloby doplnit či spíše nahradit neúspěšná svědectví proti němu (Mk 14:56).<sup>497</sup>

Právě v odpověď na tuto otázku Ježíš, který doposud mlčel, odpovídá dvojicí mluvních aktů, z nichž první je potvrzením propozičního obsahu veleknězovy otázky. Potvrzení Ježíšova Synovství opět nezůstává osamoceno, tentokrát je ale samotným Ježíšem doplněno o asertiv, který nejen upřesňuje identifikaci, ale přináší navíc také eschatologický či prorocký rozměr. V okamžiku Ježíšova vyznání před veleradou nacházíme tedy nejen „nápadné nahromadění mesiášských titulů“,<sup>498</sup> ale také nové spojení vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího s dalším typem mluvních aktů. Výrok „Καὶ ὅψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως, καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ,“ se na první pohled jeví jako asertivní mluvní akt. Kategorizace ilokučního cíle proroctví však podobně jako další mluvní akty řeči víry obvykle překračuje rámec asertivu stanovený Searlovou kategorizací. Houston klade důraz na deklarativní rozměr proroctví jako soudních výnosů,<sup>499</sup> podle Wendala je hlavním mluvním aktem proroctví většinou určitá direktivní výzva.<sup>500</sup> Přestože se Ježíšův výrok odehrává v kontextu soudního líčení, není zde na místě kategorizovat jej jako deklarativ, protože skutečnost „usazení Syna člověka po pravici Všemohoucího“ a jeho „příchodu s oblaky“ není tímto mluvním aktem přímo ustavena. Také direktivní ilokuční cíl je zde přítomen spíše nepřímě. Pokud slovům o „příchodu s oblaky“ rozumíme jako odkazu k parusii a nikoliv ke vzkříšení<sup>501</sup> a pokud pojem „Syna člověka“ označuje stejnou

---

<sup>497</sup> Otázka, zda je svědectví proti sobě samému v souladu s tehdejší legislativou, či nikoliv (tak např. BARCLAY, W., *The Gospel of Mark*: Saint Andrew Press, 1956, s. 408.) je stranou našeho zájmu.

<sup>498</sup> POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013, s. 441.

<sup>499</sup> HOUSTON, W. J., „What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament,“ in *Biblical Interpretation*, 1, 1993, s. 179-181.

<sup>500</sup> Srov. WENDLAND, E. R. and ZOGBO, L., *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*: Salem Publishing Solutions, Incorporated, 2009, s. 344.

<sup>501</sup> Tak např. GLASSON, T. F., „The Reply to Caiaphas (Mark xiv. 62),“ in *New Testament Studies*, 7, 1960, s. 88-93. HOOKER, M. D., *The Son of Man in Mark*: McGill-Queen's University Press, 1967, s. 166-171.

postavu jako „Syn Nejvyššího“, <sup>502</sup> pak je tento prorocký výrok nejlépe chápat jako asertiv, jehož záměrem je eschatologická identifikace Ježíše jako syna Božího a Syna člověka, který bude hrát zásadní roli v Božím konečném soudu. Tato identifikace však není pouhým neosobním sdělením informace, ale vznáší zásadní nárok. Všimá si jej i Wittgenstein, který k podobnému tématu poznamenává: „Čtu: „A nikdo nemůže Ježíše nazvat Pánem, jediné skrze Ducha Svatého.“ – A je to pravda: nemohu ho nazvat Pánem; protože mi to vůbec nic neříká. Mohl bych ho nazvat „Příkladem“ nebo dokonce „Bohem“ – nebo vlastně: Rozumím, když ho tak někdo nazve; sám však slovo „Pán“ nedovedu vyslovit tak, aby mělo smysl. *Protože nevěřím*, že přijde, aby mě soudil; protože mi *to* nic neříká. A mohlo by mi to něco říkat jediné tehdy, kdybych žil naprosto jinak...“ <sup>503</sup> Vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího souvisí nejen s direktivem vybízejícím k poslušnosti s ohledem na autoritu Syna, ale zároveň zavazuje k takové formě života, která se orientuje s ohledem na eschatologický výhled k příchodu Syna člověka s nebeskými oblaky. V daném kontextu je tedy vhodné uvážit ještě následující: „Ježíšův nárok na autoritu překračuje rámec mesiášských očekávání vůdců lidu v tom smyslu, že je činí v eschatologickém výhledu zodpovědné za to, jak s ním nyní budou nakládat.“ <sup>504</sup> Vzhledem k tomu, že zde Ježíš staví své adresáty do pozice těch, kterých *osobně* se příchod Syna člověka dotkne (Καὶ ὁψεσθε...) je možné v ilokučním cíli tohoto mluvního aktu rozpoznat určitou formu varování. Varování je u Searla a Vandervekena zařazeno mezi direktivy, přestože má asertivní formu. <sup>505</sup> Připomínáme, že Searlova kategorizace zcela nepostihuje celou šíři významů a implikací mluvního aktu vyznání. Pokud bychom Ježíšův výrok kategorizovali pouze jako varování, bylo by to na úkor jeho identifikačního záměru. V kontextu soudního líčení a velekněžovy otázky se Ježíš především identifikuje jako Syn Požehnaného a Syn člověka. Varování je zde spíše implicitním důsledkem této identifikace. Obecně pak můžeme říci, že vyznání Ježíše

---

<sup>502</sup> Pro odlišný výklad srov. např. BOCK, D. L., „Blasphemy and the Jewish examination of Jesus,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 17, 2007, s. 78. pozn. 62

<sup>503</sup> WITTGENSTEIN, L. and VON WRIGHT, G. H., *Rozličné poznámky: výbor z pozůstalosti*: Mladá fronta, 1993, s. 54.

<sup>504</sup> BOCK, D. L., „Blasphemy and the Jewish examination of Jesus,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 17, 2007, s. 84.

<sup>505</sup> SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985, s. 202-203.

Krista jako Syna Božího patří mezi centrální mluvní akty naší kategorizace řeči víry a je úzce svázáno také s těmi mluvními akty, které jsou na ose transformace umístěny v oblasti „ještě ne“, tedy s mluvními akty, které se vztahují k budoucímu příchodu Božího království, a to zejména k parúsii. V samotném vyznání tak zaznívá povzbuzení pro ty, kteří věří, a varování pro ty, kteří mu nevěří.

Velekněz v Ježíšově odpovědi zjevně dostává více, než co očekával. Zájem o nalezení svědectví proti Ježíšovi ustupuje do pozadí („Τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων“), protože samotný Ježíšův výrok lze podle Velekněze označit za rouhání, tedy za provinění zasluhující smrt („Ἡκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται“). Veleknězův mluvní akt, který má v kontextu soudního líčení deklarativní funkci, je posílen neverbálním gestem roztržení roucha<sup>506</sup> a je velmi výstižným výrazem rozporu mezi judaismem prvního století a raným křesťanstvím. Základní kámen křesťanského vyznání víry je z hlediska judaismu prvního století klasifikován jako rouhání. Rouháním však není samotný mesiášský nárok.<sup>507</sup> Bock uvádí, že pohoršení spočívá v tom, „že se zde Ježíš identifikuje jako ten, kdo sdílí Boží autoritu. On, jako galilejský kazatel, nebo divotvůrce, nebo eschatologický prorok, nebo dokonce jako Mesiáš si takto přikládá ještě vyšší nárok na podíl v Božím konečném soudu jako vyslaný vládce, nebo dokonce jako soudce.“<sup>508</sup> S překvapením konstatujeme, že fenoménem rouhání z perspektivy mluvních aktů se dosud autoři zabývali spíše výjimečně, a pokud, tak v dobově a sociálně odlišném kontextu.<sup>509</sup> Nezbyvá nám, než toto téma alespoň otevřít předběžným pozorováním.

---

<sup>506</sup> Srov. NEUSNER, J., *The Talmud of the Land of Israel, Volume 31: Sanhedrin and Makkot*: University of Chicago Press, 1984, s. 234-235.

<sup>507</sup> Srov. MARCUS, J., „Mark 14:61 : "Are you the Messiah-Son-of-God?“,“ in *Novum testamentum*, 31, 1989, s. 127-129.

<sup>508</sup> BOCK, D. L., „Blasphemy and the Jewish examination of Jesus,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 17, 2007, s. 77.

<sup>509</sup> Např. G. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*: UVK, 2005., LOETZ, F., *Dealings with God: From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*: Ashgate Publishing Limited, 2013, SCHWERHOFF, G., *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*: UVK, 2005.

Pojem rouhání se nevztahuje na jedinou činnost (např. vyslovení Božího jména),<sup>510</sup> ale zahrnuje celou škálu slovních projevů. Kraličtí slovem rouhání překládají výrazy odvozené z těchto hebrejských kořenů<sup>511</sup>:

- „נאג“ - pohrdnout, zavrhnout
- „גג“ - vysmívat se, urážet
- „לל“ - zlořečit, proklínat
- „גג“ - dráždit posměchem

Řecké „βλασφημίαν“ v LXX se vždy vztahuje k Bohu a zahrnuje zpochybňování Boží moci (2. Král 19:4), znevažování jeho jména (Iz 52:5) a jeho slávy (Ez 35:12) a žehnání zlu či modle (Iz 66:3). V Novém zákoně pak může být rouhání zaměřeno proti Bohu (Zj 13:6), jeho jménu (Řím 2:24), slovu (Tit 2:5), Mojžíšovi (Sk 6:11), nebo andělským bytostem (Jd 8-10, 2. Petr 2:10-12). Židovský pojem rouhání je však rozšířen na zpochybňování a znevažování Ježíše Krista (Lk 22:64-65, Mk 15:29, Lk 23:39) nebo odpor vůči Pavlově zvěsti (Sk 13:45). V Pavlových listech se navíc pojmu rouhání užívá ve smyslu urážky na cti (1. Kor 10:30),<sup>512</sup> nebo pro jednání, kterému chybí láska (Řím 14:15-16). Později jsou za rouhače označováni dogmatictí protivníci.<sup>513</sup>

Pro většinu případů užití pojmu rouhání platí, že ten, kdo se rouhá, „předpokládá určitou legitimní autoritu, na kterou zároveň útočí.“<sup>514</sup> Výše jsme uvedli, že jedním ze zásadních rysů řeči víry je vztah pokory vůči Bohu. V případě rouhání tento pokorný

---

<sup>510</sup> A to i přesto, že vyslovení Božího jména je patrně nejvýraznějším projevem rouhání. Podle Mišny Sanhedrin 7:5 „není rouhač vinen, pokud nepronese samotné jméno.“ DANBY, H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*: Hendrickson Publishers, 2012. Většina autorů se však shoduje v tom, že pojem rouhání musel mít v prvním století širší význam. Srov. JUEL, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*: Scholars Press, 1977, s. 97-98.

<sup>511</sup> Srov. NOVOTNÝ, A., *Biblický slovník*: Kalich, 1992, s. 793.

<sup>512</sup> THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2000, s. 790-791.

<sup>513</sup> KITTEL, G., FRIEDRICH, G. and BROMILEY, G. W., *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*: Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 108.

<sup>514</sup> ESTERHAMMER, A. and DICK, A. J., *Spheres of Action: Speech and Performance in Romantic Culture*: University of Toronto Press, 2009, s. 100.

postoj zcela chybí. Rouhání bychom mohli koncipovat jako Austinův nezdar, avšak nikoliv jako selhání, ale jako zneužití. Jde o mluvní akt, který je vykonán tak, že užívá rysů řeči víry (předpokládající úctu vůči Bohu) k tomu, aby Boha rozličným způsobem verbálně zneuctil. V našem případě je však obvinění z rouhání vzájemné. Pro židovské představitele je rouháním Ježíšův nárok, pro nově vznikající církvev je naopak rouháním odsouzení a odmítnutí Ježíše Krista jako Syna Božího. V označení určitého mluvního aktu za rouhání se významným způsobem projevují teologické předpoklady.

Dodejme ještě, že vyznání Ježíše jako Syna Božího je veleknězem označeno za rouhání, tedy za skutek zasluhující smrt, a tím je v závěru Markova evangelia čtenářům také predestřeno, co hrozí člověku, který se k tomuto vyznání přihlásí. Komisivní rozměr vyznání víry zahrnuje vědomou ochotu položit za toto vyznání svůj život. Nadto také platí, že v konfrontaci s židovskou komunitou vystával komisivní rozměr vyznání výrazněji než například v pozdější konfrontaci s ateismem. Apoštol Pavel reflektuje, že pokud Ježíš nebyl vzkříšen, tedy pokud není jeho nárok ověřen samým Bohem, „pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra, a my jsme odhaleni jako lživí svědkové o Bohu“ (1. Kor 15:14-15). Pokud by měli pravdu ti, kteří zvěst o Ježíši pokládají za lež a vyznání Ježíše za rouhání, pak není největší hrozbou smrt, ale konečné Boží odsouzení. Vyznání víry v Ježíše Krista jako Syna Božího je komisivní v tom smyslu, že ten, který se k tomuto vyznání přihlásí, spojuje svůj časný i věčný život s Ježíšem Kristem. Pokud se Ježíš ve svém nároku rouhal, jsou rouhači i všichni, kdo mu uvěřili. Pokud se nerouhal, jsou rouhači všichni, kdo jej odmítli.

### 3.6.5 „Jistě člověk tento Syn Boží byl.“ (Marek 15:39b)

Čtvrtý významný výrok o Ježíši Kristu jako Synu Božím nacházíme v perikopě pojednávající o Ježíšově ukřižování. Výjimečný je přinejmenším ve dvou ohledech. Jednak zde nepromlouvá hlas z nebe, ale římský setník, a jde o jediný mluvní akt, nikoliv o spojení dvou či více mluvních aktů. Výrok „ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν“ patří v Searlově kategorizaci mezi asertivy a tradičně je vykladači chápán jako vyznání.<sup>515</sup> Opět však zde narážíme na problém rozpoznání ilokučního cíle mluvního aktu v psaném textu. Někteří vykladači totiž setníkovu větu chápou nikoliv jako projev víry, ale jako sarkastickou, posměšnou poznámku na adresu ukřižovaného.<sup>516</sup> Obtíže výkladu písemně zaznamenaných ilokučních aktů shrnuje Olson, který (podobně jako my v kapitole 2.5.2) upozorňuje na to, „že ilokuce je obecně vzato v mluvním aktu přítomná, ale není lexikalizována. Záměr sdělení je často komunikován paralingvistickým (intonace, hlasitost, apod.), nebo extralingvistickým (gesta, oční kontakt, výraz tváře) způsobem, který je v aktu mluvčího většinou snadno rozpoznatelný, ... ale při převodu do psané podoby je dynamika aktu komunikace často zastřena.“<sup>517</sup> Zachována zůstává jen tehdy, jsou-li uvedeny pojmy zaznamenávající charakter mluvního aktu či mentálního stavu,<sup>518</sup> což není náš případ. Výše jsme také zmínili, že při výkladu ilokučního aktu je třeba brát ohled na konvence, sdílené předpoklady (včetně teologických) a předchozí zkušenosti s mluvními akty daného mluvčího (tedy např. i textový kontext). Na rozdíl od hlasu z nebe v Mk 1:11 není rozdíl mezi výkladem setníkovy tvrzení jako vyznání či posměšku významný teologicky. Posměšky, se kterými se v evangeliu setkáváme, nemají zásadní

---

<sup>515</sup> K odlišnostem mluvního aktu vyznání od obecně pojatého asertivu viz kapitola 2.1

<sup>516</sup> Viz např. JUEL, D., *A master of surprise: Mark interpreted*: Fortress Press, 1994, s. 74., HORSLEY, R. A., *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*: Westminster John Knox Press, 2001, s. 252., DOWD, S. E., *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*: Smyth & Helwys, 2000, s. 162., AHEARNE-KROLL, S., *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*: Cambridge University Press, 2007, s. 220-221.

<sup>517</sup> Srov. IVERSON, K., „A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39,“ in *Journal of Biblical Literature*, 130, 2011.

<sup>518</sup> OLSON, D. R., *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*: Cambridge University Press, 1996, s. 92-97.



christologický význam, kromě toho, že paradoxně potvrzují to, co parodují (Mk 14:65 – srov. 62b, Mk 15:18). Jedinou oporou výkladu tedy zůstává samotný text a kontext.

Iverson přesvědčivě dokazuje, že součástí Markova stylu jsou časté doprovodné komentáře, které pomáhají porozumět ilokučnímu cíli uváděných mluvních aktů. Uvádí především následující pojmy: „θαμβέω (1:27), συζητέω (1:27), σπλαγχνίζομαι (1:41), διαλογίζομαι (2:6; 11:31), κράζω (3:11; 5:7; 9:24; 10:47–48; 11:9; 15:13–14), διδάσκω (4:2; 9:31; 11:17; 12:35), φοβέω (4:41), ἐκπλήσσω (6:2; 7:37; 10:26), ὀμνύω (6:23; 14:71), στενάζω (7:34), διαστέλλω (8:15), ἀγανακτέω (10:14; 14:4), ἀγαπάω (10:21), ἀναθεματίζω (14:71), and ἐμπαίζω (15:31). Ve všech těchto textech autor prokazuje záměrnou snahu vyjasnit ilokuční rozměr slov mluvních doplněním popisu, a to i tehdy, když by zamýšlený význam výroku mohl být odvozen z některých prvků narativu.“<sup>519</sup> Jako příkladem doplnění popisu, který není nutně nezbytný, uvádí Iverson poznámku z verše 8:12.<sup>520</sup> V kontextu narůstajícího konfliktu s náboženskými vůdci je evidentní, že záměrem Ježíšovy otázky „Proč toto pokolení žádá znamení“ není získání informace, ale Marek přesto dodává “ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει,„. Také pašijní příběh doplňují popisy ilokučních detailů (14:14, 56-57, 64-65, 15:20, 29, 31, 32)<sup>521</sup> V souvislosti s frekventovaným užitím ilokučních indikátorů by tedy bylo nepravděpodobné, že by Marek neoznačil výrok římského setníka za posměšek, kdyby mu tak čtenáři měli rozumět. Navíc je setníkův výrok uveden potvrzujícím ἀληθῶς, které typicky předchází upřímně míněná tvrzení (12:14, 14:70).<sup>522</sup> Z těchto důvodů je vhodnější přiklonit se k výkladu, který rozpoznává v setníkovu výroku určitou formu vyznání. Jelikož však (na rozdíl od všech předchozích výskytů) není toto vyznání doplněno dalším mluvním aktem, je čtenářova pozornost více zaměřena na identitu mluvnčího. V závěru Markova evangelia je tak předestřeno, že možnost vyznání Ježíše jako Syna Božího je v principu otevřena i pohanům.

---

<sup>519</sup> IVERSON, K., „A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39,“ in *Journal of Biblical Literature*, 130, 2011, s. 335.

<sup>520</sup> Tamtéž.

<sup>521</sup> Tamtéž, s. 334

<sup>522</sup> Tamtéž, s. 335

### 3.6.6 Vyznání Ježíše jako Syna Božího v Markově evangeliu - shrnutí

Záměrem Markova evangelia je podat svědectví o Ježíši Kristu, Synu Božím. Tento záměr narativního celku evangelia je prokazatelně koncentrován také kolem výroků o Ježíši jako Synu Božím. Ve výše probíraných pasážích se mimo jiné ukazuje, že Markovým záměrem není pouze sdělit čtenáři, že Ježíš Kristus je Synem Božím, ale také (a snad i především) ukázat vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího v komplexních souvislostech a k tomuto účelu slouží souvztažnost asertivu s jinými typy mluvních aktů. Předně se zde vypovídá o jedinečném vztahu Syna k Otci, který je vyjádřen expresivem (Mk 1:11), z této skutečnosti také vyplývá zavazující rozměr vyznání Ježíše jako Syna Božího, jeho direktivní rozměr (Mk 9:7). Direktiv je implicitně přítomen i v asertivním eschatologickém nároku, které vyznání Ježíše jako Syna Božího vznáší (Mk 14:62). V kontextu soudního procesu pak také vychází najevo, že vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího je pro tehdejší náboženské představitele výrazně nepřijatelnější než „pouhý“ mesiášský nárok a je označeno za rouhání. Vyznání Ježíše Krista je tedy závazkem, který může stát mluvčího život. A konečně vyznání setníka rozumíme jako potvrzení toho, že vyznání ukřižovaného Ježíše Krista jako Syna Božího je otevřeno také pohanům.

### 3.7 ROZPOZNÁNÍ ILOKUČNÍHO AKTU V EXEGEZI

V naší práci se opakovaně prokázalo, že kategorizace mluvních aktů řeči víry a zejména kategorizace mluvních aktů v Písmu nese významný teologický náboj. Odlišná teologická východiska výkladu určitých pasáží se projevují v odlišném výklad ilokučného záměru daných mluvních aktů. Například kategorizace požehnání jako deklarativu je explicitním projevem magického pojetí jazyka a religionisticky-historického názoru, který předpokládá magii jako primitivní náboženské stadium, ze kterého se vyvinuly další náboženské celky, včetně židovství. Teologové, kteří tento postoj rozporují, zdůrazňují direktivní rozměr požehnání. Podobně např. jedna z linií teologie Božího slova se projevuje kategorizací dekalogu jako deklarativních mluvních aktů. Kategorizace mluvních aktů ale není výrazem pouze teologických a filosofických předpokladů v oblasti lidského jazyka či Božího Slova, ale může vyjadřovat např. také christologii (různé formy adopcionismu rozumí Božímu výroku v Mk 1:11 jako deklarativu, odpůrci adopcionismu jej vykládají jako asertiv.)

Platí tedy, jak jsme uvedli výše, že rozpoznání ilokuce mluvčího není pouhou mechanickou extrapolací dat z lokučného (Austin), resp. propozičního (Searle) aktu, ale přispívá k němu také znalost konvencí, sdílené předpoklady (včetně teologických), předchozí zkušenosti s mluvními akty daného mluvčího (tedy např. i textový kontext). Analýza textů z hlediska teorie mluvních aktů může při výkladu biblického textu shromáždit materiál potřebný k tomu, abychom se mohli k určitému výkladu přiklonit spíše, nežli k jinému (jak to činí např. Iverson, který dokládá Markovu tendenci upřesňovat ilokuční záměr mluvních aktů), ale sama o sobě není schopna jednoznačně doložit ilokuční záměr sporných míst. Využití konceptů teorie mluvních aktů je ale i přes to užitečné, především kvůli pregnantní terminologii, která umožňuje snazší orientaci.

## LITERATURA

---

K FILOSOFII JAZYKA A TEORII MLUVNÍCH AKTŮ

- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*: Harvard University Press, 1957.
- ALSTON, W. P., *Philosophy of language*: Prentice-Hall, 1964.
- AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- AUSTIN, J. L. and WARNOCK, G. J., *Sense and Sensibilia*: Oxford University Press, 1964.
- AUSTIN, J. L., URMSON, J. O. and WARNOCK, G. J., *Philosophical papers*, Oxford Eng.;  
New York: Oxford University Press, 1979.
- BAKER, G. P. and HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning:  
Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part  
I: Essays*: Wiley, 2005.
- BEANEY, M., *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*: OUP  
Oxford, 2013.
- BERGER, P. L. and LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the  
Sociology of Knowledge*: Open Road Media, 2011.
- BERGMANN, G. and TEGTMEIER, E., *Collected Works: selected papers*: Ontos Verlag,  
2003.
- BLAIR, D. C., *Wittgenstein, language, and information : back to the rough ground!*,  
Dordrecht: Springer, 2006.
- BLAIR, D. C. and SPRINGERLINK (ONLINE SERVICE), *Wittgenstein, language, and  
information back to the rough ground!*, Dordrecht: Springer, 2006.
- BURKHARDT, A., *Speech Acts, Meaning, and Intentions: Critical Approaches to the  
Philosophy of John R. Searle*: W. de Gruyter, 1990.
- COHEN, P. R., *Intentions in Communication*: MIT Press, 1990.
- CONSTABLE, M., *Our Word Is Our Bond: How Legal Speech Acts*: Stanford University  
Press, 2014.
- COOREN, F., *Action and Agency in Dialogue: Passion, Incarnation and Ventriloquism*:  
John Benjamins Publishing Company, 2010.
- EGG, M., *Meaning and Use of Rhetorical Questions*, Rijksuniversiteit Groningen:  
Centre for Cognition and Language Groningen.

- FAJMON, B.,, (M)any Questions? A Comparison of the Use of Questions in Wittgenstein's first 37 paragraphs of *Philosophical Investigations* with Austin's essay "The Meaning of a Word",“ in *Organon F*, 21, 2014b.
- FANN, K. T., *Symposium on J. L. Austin (Routledge Revivals)*: Taylor & Francis, 2013.
- GLOCK, H.-J., *A Wittgenstein dictionary*, Oxford: Blackwell Reference, 1996.
- GRANDY, R. E. and WARNER, R., *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*: Clarendon Press, 1988.
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996.
- HALION, K.,, Deconstruction and speech act theory: A defence of the distinction between normal and parasitic speech acts,“ in *Cours d'anglais gratuits en ligne (2003)*.
- HALLER, R., *Language, Logic and Philosophy*: Kluwer Academic Pub, 1980.
- LEECH, G. N., *Principles of pragmatics*, London; New York: Longman, 1983.
- LEPORE, E. and VAN GULICK, R., *John Searle and his Critics*: Wiley, 1993.
- LYCAN, W. G., *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*: Taylor & Francis, 2012.
- OLSON, D. R., *The World on Paper: The Conceptual and Cognitive Implications of Writing and Reading*: Cambridge University Press, 1996.
- PLEASANTS, N., *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory: A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*: Taylor & Francis, 2002.
- RECANATI, F., *Meaning and Force: The Pragmatics of Performative Utterances*: Cambridge University Press, 1987.
- RORTY, R., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*: University of Chicago Press, 1992.
- SEARLE, J. R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SEARLE, J. R., *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- SEARLE, J. R., *Intentionality : an essay in the philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- SEARLE, J. R., *Mind, language, and society : philosophy in the real world*, New York, NY: Basic Books, 1998.

- SEARLE, J. R., *Myseľ, jazyk, spoločnosť*, Bratislava: Kaligram, 2007.
- SEARLE, J. R. and KIEFER, F., *Speech Act Theory and Pragmatics*, Heidelberg: Springer Netherlands, 1980.
- SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985.
- VANDERVEKEN, D., *Meaning and Speech Acts: Formal semantics of success and satisfaction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990a.
- VANDERVEKEN, D., *Meaning and Speech Acts: Principles of language use. vol. 1:* Cambridge University Press, 1990b.
- VANDERVEKEN, D. and KUBO, S., *Essays in Speech Act Theory*: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- VON LEIBNIZ, G. W. F., COOK, D. J. and ROSEMONT, H., *Writings on China*: Open Court, 1994.
- WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- WITTGENSTEIN, L., *Modrá a Hnedá kniha*, Bratislava: Kalligram, 2002.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Bratislava: Kalligram, 2003.
- WITTGENSTEIN, L., ANSCOMBE, G. E. M., WRIGHT, G. H. v. and PAUL, D., *On certainty*, Oxford: Blackwell, 1969.
- WITTGENSTEIN, L. and VON WRIGHT, G. H., *Rozličné poznámky: výbor z pozostalosti*: Mladá fronta, 1993.

- ALLISON, G. R., *Speech act theory and its implications for the doctrine of the inerrancy/infallibility of Scripture*, 1993.
- BARR, J., *The semantics of Biblical language*, London: Oxford University Press, 1961.
- BEILBY, J. K., *For Faith and Clarity: Philosophical Contributions to Christian Theology*: Baker Publishing Group, 2006.
- BOTHA, J. E., *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42*: E.J. Brill, 1991.
- BRIGGS, R. S.,, The uses of speech-act theory in biblical interpretation,“ in *Currents in Research: Biblical Studies*, Vol. 9, 2001a.
- BRIGGS, R. S., *Words in action: speech act theory and biblical interpretation: toward a hermeneutic of self-involvement*, New York; Edinburgh: T & T Clark, 2001b.
- ESTERHAMMER, A. and DICK, A. J., *Spheres of Action: Speech and Performance in Romantic Culture*: University of Toronto Press, 2009.
- EVANS, D. D., *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*, New York: Herder and Herder, 1969.
- FAJMON, B.,, Kategorizace mluvních aktů řeči víry,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 16, 2014a.
- FAJMON, B.,, Mluvní akty prosebné modlitby ve Starém Zákoně,“ in *Studia Theologica – Czech Republic*, 17, 2015a.
- FISH, S. E., *Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretive Communities*: Harvard University Press, 1980.
- HAUERWAS, S., *Working with words : on learning to speak Christian*, Eugene, Or.: Cascade Books, 2011.
- KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- MACEK, P., *Novější angloamerická teologie: přehled základních směrů s ukázkami*: Kalich, 2008.
- MCCABE, D. R., *How to Kill Things with Words: Ananias and Sapphira under the Prophetic Speech-Act of Divine Judgment (Acts 4.32-5.11)*: Bloomsbury Academic, 2013.
- MCCLENDON, J. W., *Ethics*, Nashville: Abingdon Press, 1986.

- McCLENDON, J. W. and SMITH, J. M., *Convictions: Defusing Religious Relativism*: Wipf & Stock Publishers, 2002.
- MURPHY, N. C., *Anglo-American postmodernity : philosophical perspectives on science, religion, and ethics*, Boulder, Colo.: Westview, 1997.
- NEUFELD, D., *Reconceiving Texts as Speech Acts: An Analysis of I John*: E.J. Brill, 1993.
- THISELTON, A. C., *New horizons in hermeneutics*, London: Harper Collins, 1992.
- THISELTON, A. C., *Thiselton on hermeneutics: the collected works and new essays of Anthony Thiselton*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- VANHOOPER, K. J., *First theology: God, Scripture & hermeneutics*, Leicester, England: InterVarsity Press, Apollos, 2002.
- VOKOUN, J., *K rekonstrukci teologie po konci novověku: postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská Univerzita, 2008.
- VOKOUN, J., *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009.
- WHITE, H. C., *Semeia 41: Speech Act Theory and Biblical Criticism*, 1987.
- WILLIAMS-TINAJERO, L. M.,,Dissertation On Speech Act Theory Getting Published,“ <http://theologicalmoments.blogspot.cz/2010/07/dissertation-getting-published.html> [zveřejněno 26.7.2010, cit. 20.8. 2013].
- WILLIAMS-TINAJERO, L. M., *The reshaped mind : Searle, the biblical writers, and Christ's blood*, Leiden: Brill, 2010b.
- WISSE, M.,, From cover to cover? A critique of Wolterstorff's theory of the bible as divine discourse,“ in *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 2002.
- WOLTERSTORFF, N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*: Cambridge University Press, 1995.



K EXEGESI

- AHEARNE-KROLL, S., *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*: Cambridge University Press, 2007.
- BAHR, G. J.,,, Use of the Lord's Prayer in the primitive church,“ in *Journal of Biblical Literature*, 84, 1965.
- BARCLAY, W., *The Gospel of Mark*: Saint Andrew Press, 1956.
- BLOCK, D. I., *Judges, Ruth: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*: B&H Publishing Group, 1999.
- BOCK, D. L.,,, Blasphemy and the Jewish examination of Jesus,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 17, 2007.
- BRUEGGEMANN, W., *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Minneapolis, United States: Augsburg Publishing House, 1984.
- BRUEGGEMANN, W., *The psalms and the life of faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- CAMERON, R., *The Other Gospels: Non-canonical Gospel Texts*: Westminster Press, 1982.
- CASSIRER, E., *Language and myth*, New York: Dover Publications, 1946.
- COHEN, A., *The babylonian Talmud Tractate BeRakot*: Inst. for the Complete Israeli Talmud, 1977.
- CRUMP, D., *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer*: Baker Publishing Group, 2006.
- CRYER, F. H., *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*: Athlone Press, 2001.
- DAY, C.,,, The Lord's Prayer : A Hebrew Reconstruction based on Hebrew Prayers Found in the Synagogue,“ in *Conspectus (South African Theological Seminary)*, 7, 2009.
- DENNISON, W. D.,,, Indicative and Imperative: The Basic Structure of Pauline Ethics,“ in *CTJ*, 14, 1979.
- DODD, C. H., *Gospel and law: the relation of faith and ethics in early Christianity*: Columbia University Press, 1951.
- DOWD, S. E., *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*: Smyth & Helwys, 2000.
- FIRTH, D. G. and GRANT, J. A., *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*, Nottingham: Apollos, 2008.

- FITZGERALD, W., *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2012.
- FREDRICKSON, D., *Contributions of Speech Act Theory to the Defense of Biblical Inerrancy*, Pennsylvania, 2009.
- GLASSON, T. F.,, The Reply to Caiaphas (Mark xiv. 62),“ in *New Testament Studies*, 7, 1960.
- GORDON, R. P., *The place is too small for us: the Israelite prophets in recent scholarship*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- HINSON, E. G.,, Persistence in Prayer in Luke-Acts,“ in *Review & Expositor*, 104, 2007.
- HOOKER, M. D., *The Son of Man in Mark*: McGill-Queen's University Press, 1967.
- HORSLEY, R. A., *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*: Westminster John Knox Press, 2001.
- HOUSTON, W. J.,, What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament,“ in *Biblical Interpretation*, 1, 1993.
- IVERSON, K.,, A Centurion's 'Confession': A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39,“ in *Journal of Biblical Literature*, 130, 2011.
- JUEL, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*: Scholars Press, 1977.
- JUEL, D., *A master of surprise: Mark interpreted*: Fortress Press, 1994.
- KIRCHHEVEL, G. D.,, The "Son of Man" passages in Mark,“ in *Bulletin for Biblical Research*, 9, 1999.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. and BROMILEY, G. W., *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*: Eerdmans Publishing Company, 1985.
- LOETZ, F., *Dealings with God: From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*: Ashgate Publishing Limited, 2013.
- LOCHMAN, J. M., *Otčenáš: Křesťanský život ve světle modlitby Páně*, Praha: Kalich, 2012.
- LONGENECKER, R. N., *Into God's presence: prayer in the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2001.
- MARCUS, J.,, Mark 14:61 : "Are you the Messiah-Son-of-God?“,“ in *Novum testamentum*, 31, 1989.
- MARTIN, R. P., *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.

- MCCANN, J. C., *A Theological Introduction to the Book of Psalms: The Psalms as Torah*, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2011.
- McKNIGHT, S., MODICA, J. and CROUCH, A., *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*: InterVarsity Press, 2013.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2006.
- METZGER, B. M. and EHRLICH, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*: Oxford University Press, 2005.
- MILLER, P. D., *They Cried to the Lord*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- MITCHELL, C. W., *The meaning of brk "to bless" in the Old Testament*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987.
- MOLONEY, F. J. and HARRINGTON, D. J., *Evangelium podle Jana*: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's worship*, Oxford: Blackwell, 1962.
- MRÁZEK, J., *Bláznovství víry podle Jakuba: výklad Jakubovy epištoly*: Mlýn, 2006.
- NEUSNER, J., *The Talmud of the Land of Israel, Volume 31: Sanhedrin and Makkot*: University of Chicago Press, 1984.
- NOVOTNÝ, A., *Biblický slovník*: Kalich, 1992.
- PARSONS, M.,, Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing,“ in *EQ*, 88, 1988.
- PEDERSEN, J. and MØLLER, F. A., *Israel, its life and culture, I-II*, London: H. Milford, Oxford university press, 1926.
- PEPPARD, M., *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*: Oxford University Press, USA, 2011.
- PETERSON, E. H., *Answering God: The Psalms as Tools for Prayer*, San Francisco: HarperCollins, 2011.
- POKORNÝ, P. and HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*: Vyšehrad, 2013.
- SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, New York: T&T Clark Ltd, 1990.
- SCHMIDT, N.,, Maranatha, I Cor. xvi. 22,“ in *Journal of Biblical Literature*, 13, 1894.
- SCHUBERT, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings, by Paul Schubert*: A. Töpelmann, 1939.

- SCHWERHOFF, G., *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*: UVK, 2005.
- SOUČEK, J. B., *Theologie apoštola Pavla*, Praha 1976.
- SOUČEK, J. B., *Bláznovství kříže*: Eman, 1996.
- SPEISER, E. A.,, "I Know Not the Day of My Death," in *Journal of Biblical Literature*, 74, 1955.
- STENDAHL, K.,, "Paul at Prayer," in *Interpretation*, 34, 1980.
- TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*: Macmillan, 1972.
- THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2000.
- VERHEY, A., *The Great Reversal: Ethics and the New Testament*: Paternoster, 1984.
- WASSERMAN, T.,, "The 'Son of God' was in the Beginning (Mark 1:1)," in *Journal of Theological Studies*, 62, 2011.
- WENDLAND, E. R. and ZOGBO, L., *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*: Salem Publishing Solutions, Incorporated, 2009.
- WILES, G. P., *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul*: Cambridge University Press, 2007.
- WILSON, R. R., *Prophecy and society in ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.

K DOGMATICE

- AKVINSKÝ, T., *Summa Theologica*, Pennsylvania: Franklin Library, 1985.
- BARTH, K., *Church Dogmatics: Volume III, Part 4*, Pebody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010.
- BENEŠ, J., *Desítka: Desatero aneb Deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008.
- BONHOEFFER, D., *Následování: Kalich*, 2013.
- BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*: Baylor University Press, 1951.
- CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 1979.
- COUNCIL, I., *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*: The Council, 1978.
- CULLMANN, O., *The earliest Christian confessions*: Lutterworth Press, 1949.
- CUNNINGHAM, M. B. and THEOKRITOFF, E., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*: Cambridge University Press, 2008.
- DANBY, H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*: Hendrickson Publishers, 2012.
- ERICKSON, M. J.,, Biblical inerrancy : the last twenty-five years,“ in *Journal of the Evangelical Theological Society*, 25, 1982.
- GREEN, G. and FREI, H. W., *Scriptural authority and narrative interpretation*: Fortress Press, 1987.
- HUNSINGER, G., *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*: Oxford University Press, Incorporated, 1993.
- MCGOWAN, A. T. B., *The Divine Authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical Heritage*: InterVarsity Press, 2008.
- VAWTER, B., *Biblical Inspiration*: Hutchinson and Company (Publishers), 1972.
- YODER, J. H., *Ježíšova politika: Vicit agnus noster - cesta kříže a její společenský dosah*: EMAN, 2004.

## **Abstrakt:**

FAJMON, B.: *Teorie mluvních aktů v teologii*, České Budějovice 2015. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologie, Školitel J. Vokoun

**Klíčová slova:** Teorie mluvních aktů, řeč víry, kategorizace, vyznání, požehnání, prosebná modlitba, Markovo evangelium, Syn Boží, Wittgenstein, Austin, Searle, Briggs, Thiselton, Vanhoozer, Wolterstorff

Disertace se zabývá aplikací teorie mluvních aktů na poli teologie. První, filosofická část představuje výrazné podněty filosofie jazyka, které nacházíme u Wittgensteina, Austina a Searla. Hlavní důraz tohoto shrnutí je položen na Searlovu kategorizaci mluvních aktů. Nahlížíme-li na Searlovu kategorizaci z Wittgensteinovy perspektivy, je možné chápat vymezení kategorií mluvních aktů nikoliv ontologicky, ale funkčně, což umožňuje úpravu kategorizace s ohledem na zkoumaný fenomén.

V teologické části ukazujeme na případu vyznání víry meze Searlovy kategorizace a poté ustavujeme vlastní kategorizaci mluvních aktů řeči víry, která zohledňuje její komunikační a transformativní dimenzi. Dále se zaměřujeme na jeden z hlavních typů řeči víry, kterým je prosebná modlitba. Při zkoumání prosebné modlitby ve Starém a Novém zákoně postupně představujeme významné postřehy teologů, kteří ve své práci užívali Austinových a Searlových konceptů a doplňujeme je vlastním pozorováním.

Druhý oddíl teologické části práce se věnuje aplikaci teorie mluvních aktů na výklad několika pasáží Markova evangelia, které mluví o Ježíši Kristu jako Synu Božím. Teorie mluvních aktů sice zjevně není schopná vyřešit exegetické rozpory tak, že bychom s její pomocí mohli vždy jednoznačně určit ilokuční záměr všech mluvních aktů, ale přesto napomáhá v konceptuální orientaci a přináší směřodátne podněty.

**Abstract:**

**Keywords:** Speech act theory, faith discourse, categorization, confession, prayer, Mark`s gospel, Son of God, Wittgenstein, Austin, Searle, Briggs, Thiselton, Vanhoozer, Wolterstorff

The purpose of this dissertation is to inquire into the application of the Speech act theory in the field of theology. First, philosophical part introduces distinctive topics of language-philosophy found in Wittgenstein, Austin and Searle. The main focus of this summary lies on Searle`s categorization of speech acts. If we approach Searle`s categorization from the perspective of Wittgenstein`s philosophy, we could understand his categorization in functional and not ontological terms and therefore we find a certain liberty to modify Searle`s categorization with regard to analysed phenomenon.

In the beginning of the theological part we analyse the limits of the application of the speech act theory in the case of the confession of faith. Consequently we construct categorization of the speech acts of faith discourse based on its communicative and transformative dimensions. Afterwards we focus on one of the main types of faith discourse, namely the petitionary prayer. During analysis of the petitionary prayer in the Old and New Testament we gradually introduce considerable insights of theologians who applied Austin`s and Searle`s concepts in their work. These are followed up by our own observations.

Second section of the theological part of the dissertation is concerned with the application of speech act theory in exegesis of particular texts, namely those passages in Mark`s gospel which speak about Jesus as the Son of God. Speech act theory evidently could not serve to settle exegetical disagreements by always locating the precise illocutionary point of every speech act, however it proves itself as a good tool for conceptual orientation and its application brings valuable insights.