

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie

Jan Regner SJ

Relevance Lonerganovy teorie poznání pro
metodu v teologii

Diplomová práce

Vedoucí práce: Dr. Bogdan Pelc

Obor: Fundamentální teologie

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil přitom jen uvedené prameny a literaturu.

V Praze dne 15. dubna 2006

1. Úvod

Cílem této práce je ukázat přínos díla kanadského myslitele Bernarda Lonergana k teologické metodologii. Chci věnovat zvláštní pozornost svérázné teorii poznání, kterou nám tento filozof a teolog zanechal. Pokusím se ukázat, nakolik je i dnes důležité, aby se teologie zabývala svou metodou a otevřela se inter-disciplinárnímu dialogu s exaktními vědami¹ na jedné straně a filozofií na straně druhé.

Nastínit klíčové myšlenky Bernarda Lonergana je v českém prostředí práce nesnadná. Problémy nastávají především při snaze převést jeho dost vyumělkovanou terminologii do češtiny. Důvodů je několik, ale tím hlavním je, že u nás chybí jak základní prameny, překlady Lonerganových děl, tak sekundární literatura, tedy monografické studie, které by přinášely interpretaci jeho myšlenek a tvořivě je rozvíjely. Dosud jsme proto odkázáni téměř výlučně na cizojazyčné prameny.

V kapitole nazvané „Lonerganova teorie poznání jako základ transcendentální metody“ se nejprve krátce zamyslím nad situací a úkoly teologie v době rychlých socio-kulturních proměn. Několik řádků věnuji

¹ Termínem „exaktní vědy“ rozumím takové akademické disciplíny, které usilují o jistou přesnost. Zároveň vycházejí ze zkušenosti, empirických dat, které tyto vědy popisují a vykládají tak, aby vzniklé teorie mohly být v rámci dané dílčí oblasti ověřeny následným pozorováním. Odtud pochází vědecká přesnost, opřená o zjištěná fakta. Podle některých klasifikací se pojem „exaktní vědy“ pokrývá s pojmem „přírodní vědy“. O jistou exaktnost však často usilují i některé humanitní obory, jako je sociologie, psychologie, lingvistika, historie apod. Proto jsou všechny přírodní i humanitní (nebo také kulturní či interpretační) vědy někdy řazeny mezi tzv. „reálné vědy“, jejichž cílem je pozorování a bádání vybrané dílčí skutečnosti z jistého předem definovaného aspektu. Reálné vědy se pak odlišují od „formálních věd“ (logiky a matematiky). Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do filozofie*, s. 21nn.

Lonerganovu životu a dílu. V téže kapitole se pokouším přiblížit předpoklady umírněného realizmu a nechybí ani malý exkurz do teorií pravdy, který pokládám za nezbytný k tomu, aby se nám podařilo aspoň předběžně „lokalizovat“ Lonerganovo pojetí v přehledu nejdůležitějších noetických pozic. Další řádky práce jsou věnovány hlavním rysům Lonerganovy teorie poznání, v které autor popisuje strukturu lidského poznání, aby pak přesvědčivě „ukázal, jak je pro teologii důležité zabývat se některými základními otázkami epistemologie.“² Pokusíme se ukázat, že náčrtem jednotlivých poznávacích operací se Lonergan pokusil položit základy k jakési univerzální metodě, aplikovatelné nejen v přírodních vědách, ale také v teologickém bádání. Distinkce mezi latentní a explicitní metafyzikou uzavírá kapitolu věnovanou přiblížení Lonerganovy teorie poznání.

V následující kapitole se pak pozastavíme nad otázkou, jaká je metoda (či lépe řečeno metody) v teologii. Jen tak bude možné porovnat Lonerganův přístup s jinými mysliteli a jinými teologickými paradigmaty. Několika slovy se zmíníme také o názvu, předmětu a pramenech teologie. Nechybí ani otázka, zda a v jakém smyslu můžeme mluvit o teologii jako o vědě. Do takto připraveného rámce vložíme podrobnější popis Lonerganovy transcendentální metody.

V konkluzivní části se potom pokusíme shrnout, nakolik je Lonerganova teorie poznání a transcendentální metoda dosud aktuální a přínosná, a to nejen pro teologické bádání. Nevyhneme se ani kritice této metody především z pera jednoho z nevýznamnějších teologů 20. století, Karla Rahnera.

Dříve však, než podnikneme cestu do světa epistemologických zkoumání, chtěl bych ještě poděkovat všem, kteří jakkoli přispěli k tomu, aby tato práce mohla vzniknout. Úplný seznam by byl příliš dlouhý, musím chtít nechtě provést nějaký výběr. Necht' mi tedy prominou ti, jejichž jméno se na následujících řádkách nevyskytne.

Na prvním místě chci poděkovat vedoucímu mé diplomové práce Dr. Bogdanu Pelcovi za všestrannou radu a pomoc, provinciálovi P. Františku

² FIORENZA, F. S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 52.

Hylmarovi SJ za jeho podporu během studií, P. Ludvíku Armbrustrovi SJ za cenné poznámky a kritiku, P. Pavlu Gáborovi SJ za poskytnutí sekundární literatury, za český překlad prvních kapitol knihy *Insight* a za cenné rady, Winaiovi Boonlue SJ z Tajska za zapůjčení jeho sbírky Lonerganova díla, týmu Centra Aletti v Olomouci za možnost využít knižních fondů tamější knihovny a v neposlední řadě upřímně děkuji pražské jezuitské komunitě za poskytnutí nezbytného zázemí k práci.

Můj velký dík a vděčnost patří také profesorům Gregoriánské univerzity, kde jsem směl tři roky studovat. Zde bych chtěl jmenovat především svého přítele Michaela Paula Galaghera SJ, profesora fundamentální teologie, s kterým jsem několikrát dlouhé hodiny se záplem diskutoval, a prof. Rosanně Finamoreové, která mě jako první uvedla do Lonerganova myšlenkového světa a předala mi část svého nadšení. Nechtěl bych zapomenout ani na prof. Stellu Morraovou, která zpochybnila některé mé akademické jistoty, naučila mě dívat se systematicky na základy naší víry a přemýšlet nad vznikem teologických paradigmat.

2. Lonerganova teorie poznání jako základ transcendentální metody

Dříve než se ponoříme do studia Lonerganovy teorie poznání a jeho popisu kognitivních operací, je třeba nastínit několik základních předpokladů, na které tento kanadský myslitel se svou reflexí navazuje. Než vstoupíme na pole Lonerganova epistemologického bádání, musíme si uvědomit, že vlastně vcházíme na určitou meta-úroveň našeho poznání.

Jeho reflexi však nejprve zasadíme do širšího kontextu dnešní doby, poznamenané rychlými socio-kulturními proměnami a rozvojem přírodních věd. Pro naše lepší pochopení Lonerganova myšlení jistě dobře poslouží několik málo slov o jeho životě a díle.

Jak bylo naznačeno, naše reflexe se stává meta-reflexí: Budeme se učit vnímat naše vnímání, společně se zamýšlet nad naším myšlením, vynášet soudy nad naším vynášením soudů. Bude tedy nepochybně užitečné se nejprve krátce pozastavit také u povahy pravdy.

2.1 Teologie v době socio-kulturních přeměn

Žijeme v době rychlých společensko-kulturních transformací, v době poznamenané emancipací individua, globalizací a sekularizací v nejširším slova smyslu.³ Tato postmoderní éra je také určována metamorfózou

³ Sekularizací v nejširším slova smyslu nemíním jen oddělení vládní moci ve společnosti od církevní hierarchie a jejího vlivu, konec státního náboženství i promoce náboženské výchovy a

náboženského cítění a vědomí. Z jedné strany dochází k značnému odklonu od tradičních náboženských institucí, či alespoň od praktik plynoucích z příslušnosti k té které instituci, z druhé strany vznikají a rozvíjejí se nové formy religiozity, různá náboženská hnutí, *New Age*, okultismus, sekty apod. Mnohé z těchto nových vitálních forem kladou důraz na eklekticismus a jistou relativizaci pravdy, jiné na absolutizaci vlastních názorových pozic a fundamentalismus, ať už se jedná o fundamentalismus politický či nacionální, nebo o fundamentalismus náboženský. Tyto skutečnosti nemohou nepoznamenat naši reflexi nad teologickou metodou.

Můžeme tedy shrnout tyto jevy konstatováním, že v mnoha zemích dochází ke zrodu nové religiozity, poznamenané americkou mládežnickou scénou 60. let, inklinací k „alternativnímu životu“, voláním po celistvosti (reakce na dílčí perspektivy a výraznou specializaci vědění), touhou po žité spiritualitě a pravém „poznání“ (novodobá *gnose*).⁴

Dalším nezanedbatelným fenoménem dnešní doby je velký zájem, jaký provází nové objevy přírodních věd, biologie, fyziky či astronomie. Tyto vědy nás učí, že svět, ve kterém žijeme, je plodem evoluce a dále se rozvíjí.⁵ A tak je namísto otázka, jestli by měl i tento fakt nějak ovlivnit úvahy o metodě v teologii. Vidím zde dvě možné odpovědi, které předznamenávají také různé teologické přístupy.

První možná odpověď je taková, že přírodní vědy by neměly ovlivňovat naše teologické bádání. Poznání přírodovědy o světě je parciální a mění se, ale teologie by si měla zachovat jistou univerzálnost a nadčasovost. Jako příklad

odklon od tradičních náboženských institucí, ale také vytlačení náboženství do privátního sektoru.

⁴ Srov. WALDENFELS, H., *Fenomén křesťanství*, s. 21-24.

⁵ Otázka evoluce a jejího vztahu k biblickému vyprávění o stvoření a teologii je stále aktuální. Důkazem je neutichající diskuse mezi zastánci evoluce a obhájci tzv. „inteligentního designu“. Jako příklad může posloužit v médiích zveřejněná debata na toto téma mezi vídeňským arcibiskupem Christophem kardinálem Schönbornem (*New York Times*, 7.7.2005) a ředitelem vatikánské astronomické observatoře Georgem Coynem SJ (*The Tablet*, 6.8.2005). Obsah těchto polemik však přesahuje rámec této práce.

se uvádí někdejší církevní obhajoba geocentrismu, neboli přesvědčení, že planeta Země je středem vesmíru. A tak mnozí mají zato, že kdyby církev reflektovala jen témata nadčasová, jako je Boží zjevení, a ponechala oblast kosmologie přírodním vědám, neutržila by tak ostudnou porážku a nebyla by obviněna z tmářství a zpátečnictví. Kauza Galileo Galilei⁶ se tak stala pro mnohé kritiky církve nejen dokladem reaktivnosti náboženských institucí, ale někdy dokonce jasným důkazem, že „mezi vědou a vírou je nepřeklenutelná propast“.⁷

Jiný je postoj těch, kteří si od interdisciplinárního dialogu mezi exaktními vědami, filozofií a teologií slibují to, že nakonec obohatí všechny strany. Teologii přinášejí jiné vědní disciplíny inspiraci k hledání nových modelů a paradigmat. Vedou ji k jisté vážnosti a serióznosti bádání. Tento dialog nás ubezpečuje o tom, že neexistuje rozpor mezi vírou a rozumem, mezi teologií, filozofií a přírodovědou. Protože, jak říká dokument *Gaudium et Spes* Druhého vatikánského koncilu⁸, pokud se provádí metodické bádání ve vědních oborech vědecky a podle mravních zásad, pak nemůže existovat rozpor mezi vědou a vírou, neboť věci světské i věci víry pocházejí od jednoho a téhož Boha.

Papež Jan Pavel II. opakovaně vyjádřil názor, že teologie musí brát do úvahy nové poznatky filozofie a přírodních věd. Vztahu víry a rozumu, které vnímal jako dvě křídla, jimiž se lidský duch povznáší ke kontemplaci pravdy, věnoval dokonce celou encykliku nazvanou *Fides et Ratio*. V ní se papež zabývá především schopností spekulativního myšlení, které lidský rozum vede k filozofování a vypracování myšlenkových systémů. Podobně významným

⁶ Srov. LONCHAMP, J. P., *Il caso Galileo* (1990). Pro základní uvedení do problematiky sporu církve s Galileem viz POLKINGHORNE, J., *Věda a teologie*, s.10-12. Pro více informací o fenoménu „vědeckých revolucí“ viz KUHN, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions* (1970). Srov. také POPPER, K. *The Logic Scientific Discovery* (2000).

⁷ KREMER, J., *Ústřední myšlenky křesťanské víry...*, s. 17.

⁸ *DDVK*, 173-265.

počinem bylo vydání encykliky *Veritatis splendor* zabývající se filozofickými základy morálního učení církve.⁹

I mnozí přírodovědci se domnívají, že mezi vírou a vědou nemůže vznikat rozpor, protože každá tato oblast lidského bádání má „vlastní partituru“¹⁰. Mnozí poukazují na to, jak může být dialog s přírodními vědami a filozofií pro teologii plodný a obohacující především k „adekvátnější interpretaci teologických tvrzení“¹¹.

Osobně se přikláním k druhému názoru. Teologie by se neměla okrádat o nové inspirační zdroje, ale naopak vést otevřený a plodný dialog s vědou na téma kosmologických modelů vzniku vesmíru, evoluce a stvoření, zamýšlet se nad tzv. antropickým principem, problémy času, teorií chaosu a kvantovou mechanikou, otázkami vzniku života, vědomí, intencionality, svobodné vůle či pojetí osoby. Přitom však nesmí vědě v žádném případě upírat její autonomii.

Teologické bádání by mělo stále znovu reflektovat a přehodnocovat staré teologické otázky a tvrzení ve světle nových vědeckých objevů. Teologie by se neměla bát vstoupit do diskuse nad etickými principy při aplikaci nových poznatků v biologii a lékařství, nad etickými důsledky klonování a genetické manipulace.

Ve své práci se pokusím ukázat, že právě Lonerganovo epistemologické bádání nám může pomoci rozvíjet teologické reflexe takovým směrem, abychom na tyto výzvy dnešní doby dokázali adekvátně odpovědět.

⁹ Jan Pavel II. k zmiňovanému vztahu teologie a přírodních věd ve svém listu Georgi V. Coyneovi SJ, řediteli Vatikánské observatoře, doslova říká: „Teologie byla definována jako snaha víry dosáhnout porozumění, jako *fides quaerens intellectum*. Jako taková se dnes musí rozvíjet v životně důležité výměně názorů s přírodní vědou právě tak, jak tomu bylo ve vztahu s filozofií a s dalšími disciplínami...Vitalita a význam teologie pro lidstvo se budou hlubokým způsobem odrážet v její schopnosti vstřebat tyto závěry...Teologie nemá vstřebávat všechny nové filozofické a přírodovědecké teorie. Když se však stanou součástí intelektuální kultury doby, teologové jim musí porozumět a zkoumat jejich hodnotu...“ Jan Pavel II. *Naše znalosti o Bohu a přírodě: fyzika, filozofie a teologie*, s. 19.

¹⁰ GRYGAR, J., *O vědě a víře*, s. 25.

¹¹ ONDOK, J. P., *Přírodní vědy a teologie*, s. 160. Ke vztahu přírodních věd a teologie viz také McGRATH, A. E., *Dialog přírodních věd a teologie*, s. 168-239;

2.2 Dílo všestranného myslitele

Kdo je však vlastně autorem myšlenek, které se staly impulsem k napsání této práce? Bernard Joseph Francis Lonergan je u nás autorem málo známým. A to i přesto, že ve světě se stal myslitelem uznávaným nejen mezi teology, ale také mezi mnohými filozofy, ekonomy a přírodovědci. Narodil se 17. prosince 1904 v Buckingham blízko Ottawy (Quebec, Kanada). Jeho otec Gerald byl potomek irských imigrantů a matka Josephine pocházela z britské rodiny. Základní vzdělání dostal Bernard ve svém rodném městečku. Když mu bylo třináct, byl poslán do jezuitské koleje „Loyola“ v Montrealu. S výborným prospěchem tam během dvou let absolvoval *High School*s klasickým zaměřením.

Ve svých sedmnácti letech se rozhodl stát jezuitou, a tak 29. července 1922 vstoupil do noviciátu v Guelph (Ontario). Přitom je pozoruhodné, jak široká byla již v této době škála Lonerganových studijních zájmů: v době své formace v Guelph se věnoval řečtině, latině, francouzštině, rétorice a matematice. Začala se zde také formovat jeho dlouhodobá nespokojenost se způsobem vzdělání a s „intelektuálními standarty“ jezuitského školství.¹²

V roce 1926 byl poslán do Anglie na studium filozofie v *Heythrop College*, kde zůstal až do r. 1929. Mimo jiné navštěvoval také přednášky ekonomie a matematiky. Učebnice, z kterých v té době studoval, byly podle jeho slov „německého původu a suáreziánského přesvědčení“.¹³ Bakalářskou práci napsal o etice v ekonomii a 1. srpna 1930 obdržel titul bakaláře na *University of London*. Závěrečnou zkoušku složil hned z několika předmětů: latiny a římských dějin, řečtiny a řeckých dějin, matematiky a francouzštiny. V této době také publikoval své prvotiny: pět příspěvků pro *Blandyke Papers*,

¹² Srov. CROWE, F., *Lonergan* (1992), s. 5.

¹³ Srov. LONERGAN, *Second Edition* (1974), s. 263. Francisco Suárez SJ (1548-1617), papežem Pavlem V. nazvaný *doctor eximius*, je jedním z neplodnějších myslitelů scholastiky.

časopis koleje *Heythrop*. K těmto jeho prvním odborným publikacím se ještě vrátíme později.

Poté Lonergan tři roky vyučoval jazyky, matematiku, analytickou geometrii a mechaniku (fyziku) v jezuitské koleji „Loyola“ v Montrealu. V té době také začal studovat Platona a Augustina. Zásadně ho ovlivnila také četba knih J. A. Stewarta a Christophera Dawsona. V roce 1933 se pak vrátil znovu do Evropy, aby studoval teologii na Gregoriánské univerzitě v Římě. Zabýval se interpretací děl Tomáše Akvinského, Maréchalovým¹⁴ transcendentálním tomizmem, filozofií historie a humanitními vědami (sociologií, politologií a ekonomikou). Na kněze byl vysvěcen 25. července 1936 a po dokončení licenciátu z teologie v roce 1937 byl poslán do Amiens (Francie), aby tam dokončil svou řeholní formaci (tzv. třetí probaci).

Roku 1938 se vrátil do Říma a po dvou letech na Gregoriánské univerzitě obhájil dizertační práci o pojmu *gratia operans* v myšlení Tomáše Akvinského.¹⁵ Zde ho zastihl začátek Druhé světové války a ještě před neblahými skutečnostmi, které se udály v červenci roku 1940, poslední lodí *Conti di Savoia* odplul z Neapole do New Yorku. V témže roce začal vyučovat dogmatickou teologii v Montrealu (1940-1946) a potom v Torontu (1947-1953).

V této době začal také více studovat antropologii, gnozeologii a metafyziku Tomáše Akvinského a plody svého studia pak zveřejnil v tehdy nově vzniklém časopise *Theological Studies*. V letech 1949 až 1953 také vzniklo jeho první a zároveň stěžejní dílo nazvané *Insight*, které pak dopracoval a vydal během svého působení na Gregoriánské univerzitě. Podle znalců je Lonergan zamýšlel jako propedeutickou studii k pojednání o metodologických problémech v teologii a jako vlastní přínos k přepracování

¹⁴ Belgický filozof Josef Maréchal SJ (1878-1944) se pokusil o syntézu tomistické filozofie a některých prvků filozofie Immanuela Kanta.

¹⁵ Zajímavé srovnání Lonerganova a Tomášova pojetí vůle nabízí TEKIPPE, T. J., *Lonergan and Thomas on the Will...*(1993).

aristotelsko-tomistického realizmu v novém kulturním kontextu, poznamenaném vývojem moderní vědy a postkantovskou filozofií.¹⁶

Roku 1953 se Lonergan vrátil do Říma. Dvanáct let pak přednášel na Gregoriánské univerzitě dogmatickou teologii, především christologii a trinitární teologii. V latině opublikoval několik traktátů ze systematické teologie: *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (1956), *Divinarum Personarum conceptio analogica* (1957), *De Deo Trino* (dva svazky, 1964) a v neposlední řadě také *De Verbo Incarnato* (1964). V roce 1957 bylo vydáno i jeho filozofické dílo nazvané *Insight: A Study of Human Understanding*. Během těchto let začíná přednášet také na některých jihoamerických univerzitách a zabývá se mimo jiné logicko-matematickou metodou, existencialismem, ekonomikou a teorií vzdělání.

V roce 1965 byl z vážných zdravotních důvodů přinucen přerušit vyučování na Gregoriánské univerzitě. vzdal se všech přednášek a vrátil do Kanady. Žil a pracoval na *Regis College* v Torontu a kromě krátkých vystoupení ve Spojených státech na Harvardu (1971-1972) se věnoval především spisovatelské činnosti. Byl odborným poradcem na Druhém vatikánském koncilu a v letech 1969-1974 členem Mezinárodní teologické komise.

Od roku 1975 Lonergan žil v *Boston College* (Boston, USA) odkud byl často zván na rozličné vědecké konference, semináře a přednášky na různých místech po své rodné Kanadě, v USA i v Evropě. Přednášel ale především v Bostonu o symbolu a analogii, o teologické metodě nebo o mýtu v teologii. Zabýval se zde také teorií ekonomie a v letech 1977-1982 přednášel o makroekonomii a dialektice historie. 15. června 1982 měl v Bostonu poslední přednášku na téma „Jednota a pluralita: koherence křesťanské pravdy“. Před smrtí se vrátil do Kanady a tam zemřel 26. listopadu 1984, jen několik týdnů před svými osmdesátými narozeninami.

Za svůj život, který věnoval vědě, dostal několik významných ocenění. V letech 1949-1975 dostal čtyři mezinárodní ceny za své filozofické a teologické

¹⁶ Pro více podrobností o vzniku a rozvoji Lonerganova pojetí metody viz např. MURATORE S., *La proposta metodologica di Bernard Lonergan...*(1978).

práce, v roce 1975 se stal korespondentem Britské akademie. Bylo mu uděleno 17 doktorátů *honoris causa*.

Vrcholem Lonerganova díla jsou dodnes nejznámější knihy: *Insight: a Study of Human Understanding* (česky by se dalo přeložit „Vhled: studium o lidském poznání“) a *Method in Theology* (Metoda v teologii).¹⁷ Jak už jsem uvedl, základem jeho studií byly jisté principy aristotelsko-tomistické koncepce umírněného realizmu. Ty ale ve svých knihách přepracoval tak osobitým a zásadním způsobem, že se staly zcela originálním myšlenkovým světem.

K jeho pečlivým a důkladným zkoumáním lidského vnímání a poznání autorovi neposloužily jen obsáhlé znalosti teologie a filozofie, ale i přírodních a společenských věd (fyziky, matematiky, ekonomiky, pedagogiky, sociologie apod.), i když je třeba přiznat, že některé poznatky těchto věd, s kterými operuje, jsou dnes už poněkud zastaralé.

Jak poznamenal jeden z největších dosud žijících znalců Lonerganova života a díla Frederick Crowe, i když jeho myšlení nebylo všeobecně přístupné, v akademických kruzích způsobilo tichou revoluci. Záhy po Lonerganově smrti se totiž objevilo na 200 doktorských disertací o jeho myšlenkách a bylo zorganizováno několik cyklů přednášek zabývajících se rozborem jeho textů. Dokonce dva časopisy (*Lonergan Studies Newsletter* a *Method: Journal of Lonergan Studies*) se zabývají výhradně výzkumem a rozvíjením jeho myšlenek.¹⁸

Jeho sebrané spisy, které vydává Lonerganův výzkumný ústav v Torontu ve spolupráci s nakladatelstvím *University of Toronto Press*, čítají více než dvacet svazků. Dobře je viditelný velký rozhled a rozsah zájmu tohoto kanadského myslitele. Najdeme tu knihy filozofické, teologické, pedagogické i ekonomické.

Lonergan patří ke generaci přechodu od starého k novému. Stejně jako např. Karl Rahner, můžeme i v jeho díle nalézt stopy po několikaleté akademické formaci opřené o neoscholastiku. Ale už v době studia filozofie na

¹⁷ Srov. VALEŠ, J. *Bernard Joseph Francis Lonergan*. s 119.

¹⁸ Srov. ročenka jezuitského řádu *Jesuits*, Řím, 2000, s. 166.

Heythrop College byl nespokojený s tradičním řešením otázky po lidském poznávání. Jak později ukážeme, byla to především jeho četba práce Johna H. Newmana *Grammar of Assent*, která zásadně ovlivnila jeho epistemologické bádání. Zde začal Lonerganův několikaletý zájem o zkoumání našeho rozumění.¹⁹

2.3 Předpoklady Lonerganovy teorie poznání

Když chceme popsat co nejobektivněji jakýkoli předmět našeho poznání, pak se zpravidla snažíme zachovat si určitý odstup od daného předmětu. Nabízí se proto otázka, zda je vůbec něco takového možné v případě, že tím předmětem je lidský proces poznání. Jak si zachovat odstup od našich mentálních aktů? Můžeme se oddělit od našeho myšlení, abychom o něm mohli přemýšlet? Odpověď je nasnadě: nemůžeme, ale vzácnou schopností lidské mysli je to, že je schopna myslet sama sebe. Je schopna sebereflexe.

Člověk může také pozorovat jisté jevy, které ukazují na procesy myšlení u jiných lidí. K tomu může použít výsledky bádání jiných věd, například tzv. „kognitivní psychologie“²⁰. Ta se zabývá otázkou, jak lidé vnímají informace, jak se jim učí, jak si je pamatují a jak je reflektují. Odborník na „kognitivní psychologii“ zkoumá, „jak lidé vnímají různé tvary, proč si některé informace pamatují, zatímco jiné zapomenou, jak se učí jazyk, jak přemýšlejí, když hrají šachy nebo řeší každodenní problémy...“²¹

O lidské myšlení a poznání z pohledu evoluce se zajímá tzv. „evoluční psychologie“. Tento obor je kombinací evoluční biologie a kognitivní psychologie. Zkoumá, jak se lidská mysl vyvíjela a jak se člověk v této oblasti

¹⁹ Pro více informací o Lonerganově životě a díle viz CROWE, F. E., *Lonergan*, (1992). Také srov. MEYNELL, H. A., *The Theology of Bernard Lonergan* (1986).

²⁰ Pro více informací o kognitivní psychologii viz STERNBERG, R.J., *Kognitivní psychologie* (2002).

²¹ *Tamtéž*, s. 11nn.

odlišuje od svých vývojových předchůdců. Nesmíme zapomenout ani na poměrně mladý obor nazvaný „neuropsychologie“, jehož cílem je zkoumat vztah mezi centrem našeho nerovnovážného systému, mozkiem, a lidským chováním.²²

Pro naše zkoumání procesu lidského poznávání může být zvláště podnětná i tzv. „pedagogická psychologie“, která se zabývá lidským poznáním z perspektivy vzdělávání.²³

Bádáním o povaze a struktuře lidského vědomí, mysli i myšlení se zabývá tzv. kognitivní věda, která je jakýmsi průsečíkem různých akademických oborů. Tato věda se dnes se zlepšením našich technických možností rychle rozvíjí.²⁴

Díky všem těmto vědám můžeme pochopit něco z toho, jakým způsobem je strukturována mysl lidí, jak probíhají jednotlivé poznávací operace a můžeme se pokusit je popsat. Někdo by proto (a právem) mohl namítnout: Ale jak víme, že zrovna Lonerganův popis kognitivních operací je pravdivý? Lonergan není jediným myslitelem, který se zabýval lidským poznáním. Je jeho přístup jediný možný?

Na toto relevantní tázání předběžně odpovíme následující úvahou. Stejnou skutečnost lze jistě popsat různě a pod různými úhly pohledu. O tom není pochyb. Lonerganova epistemologie je však natolik důkladná a tak pečlivě

²² Srov. KULIŠTÁK, P., *Neuropsychologie* (2003).

²³ Zde bych chtěl zmínit jen kognitivně psychologické teorie, které studují „rozvoj takových kognitivních procesů, jako jsou usuzování, analýza, řešení problémů, vytváření reprezentací, prekonceptů, mentálních obrazů atd.“ BERTRAND, Y. *Soudobé teorie vzdělávání*, s.17.

²⁴ Profesor Thagard, přednášející psychologie a teoretické kybernetiky, se pokouší v jedné ze svých knih o jakousi definici kognitivní vědy, když hovoří o jejím vzniku: „Kognitivní věda je interdisciplinární aktivitou zabývající se myšlením a inteligencí a zahrnující filozofii, psychologii, umělou inteligenci, neurovědu, lingvistiku a antropologii. Její kořeny sahají do padesátých let 20. století, kdy se badatelé z několika oborů pustili do vývoje teorie myšlení založené na komplexních reprezentacích a výpočetních procedurách. Podobu vědní disciplíny dostala v polovině sedmdesátých let se vznikem Společnosti pro kognitivní vědu... Od té doby už na více než 60 univerzitách Severní Ameriky běží výzkumné programy zaměřené na kognitivní vědu...“ THAGARD, P., *Úvod do kognitivní vědy*, s.11.

vypracovaná, že si zcela určitě zaslouží naši pozornost. Při bližším studiu jeho teorie poznání totiž zjišťujeme, že autor hovoří i o naší vlastní zkušenosti.

Ne bez zajímavosti je otázka, nakolik Lonergan vycházel z aristotelsko-tomistických předpokladů umírněného realismu. K předpokladům realismu patří to, že přijímá: (1) reálnou existenci skutečnosti, (2) naši schopnost tu skutečnost poznat, reflektovat ji a vynášet o ní soud, (3) sdělitelnost výsledku našeho poznání, (4) pravdivost jako určitý vztah mezi obsahem poznání a skutečností.²⁵

Poslední předpoklad nás burcuje k otázce po pravdě, která je nepochybně velmi důležitá. V následujícím exkurzu se tedy musíme zamyslet nad její povahou. Budeme se krátce zabývat různými teoriemi pravdy, tedy jistými soustavami názorů na její povahu. Není účelem této práce přinést úplný seznam teorií pravdy, ale pokusíme se nastínit jejich základní klasifikaci, abychom následně mohli aspoň předběžně zařadit Lonerganovu koncepci pravdy.

2.4 Teorie pravdy a pluralita myšlenkových systémů

Jak rozumí Lonergan pravdě? Abychom mohli najít odpověď, musíme se nejdříve dotazovat hlouběji: „Co je to pravda?“ Tato otázka, kterou položil Pilát Ježíšovi²⁶, není vůbec tak banální, jak by se mohlo na první pohled zdát. Stejně se ptali filozofové od nepaměti: O čem můžeme prohlásit, že je to pravdivé? Co je naopak nepravdivé, mylné či lživé?

Tyto otázky a jim podobné naráží na filozofický problém, který v historii řešili různí myslitelé různě. A z různých odpovědí se zrodily různé definice (nebo také teorie či koncepce) pravdy. Mluví se často o třech nejdůležitějších:

²⁵ Podobnou formulaci předpokladů lze najít také u některých analytických filozofů. Mezi ně patří například tvůrce tzv. „biologického naturalizmu“, americký filozof John Searle, který tyto předpoklady nazývá *default positions*. Srov. SEARLE, J.R., *Mind, language and society. Philosophy in the real world*, s. 9-12.

²⁶ Srov. *Jan* 18, 38.

(1) korespondenční, (2) koherenční a (3) pragmatické. V poslední době se však stále častěji setkáváme s rozdělením teorií pravdy do dvou základních kategorií: na teorie „deflační“ a „inflační“.²⁷

Deflační teorie pravdu „vyfukují“ a tvrdí, že nemá žádnou vnitřní povahu, substanci, nebo je tato povaha triviální. Tyto teorie jsou trojího druhu: (1) buď vycházejí z předpokladu, že pravdu nelze analyzovat vůbec, nebo (2) považují pravdu za nadbytečný pojem (redundanční koncepce) a nebo (3) tvrdí, že nelze dospět k jejímu netriviálnímu rozboru (minimalistická teorie). Do této skupiny teorií pravdy lze zařadit takové myslitele, jako jsou G. E. Moore, G. Frege nebo D. Davidson (ti jsou vesměs přesvědčeni, že pravdu v plném slova smyslu nelze analyzovat vůbec, jejich argumentace je však rozdílná).

Inflační teorie pravdu „nafukují“ a tvrdí, že pravda má nějakou netriviální vnitřní povahu. Přičemž pátrání po této pravdě může člověka dovést k nalezení nějaké informativní odpovědi. Sem je řazena vedle korespondenční, koherenční a pragmatické koncepce ještě Tarského sémantická koncepce, která považuje tvrzení za pravdivé, když je „splňováno všemi nekonečnými posloupnostmi objektů“.²⁸

Pozůstaňme však pro jednoduchost jen u třech základních „inflačních“ koncepcí pravdy, korespondenční, koherenční a pragmatické, a začněme tím, že si je stručně popíšeme, abychom se pak následně mohli pokusit lokalizovat Lonerganovu koncepci.

2.4.1 Korespondenční koncepce pravdy

S první koncepcí pravdy přišel Aristoteles ve své *Metafyzice*. Jeden z největších řeckých myslitelů ve svém stěžním díle vysvětluje, že pravdivé je říci o něčem, co je, že to je, a o tom, co není, že to není. Naopak nepravdivé (mylné) je říci o něčem, co je, že to není, a o tom, co není, že to je. Pravda a

²⁷ Srov. KOLÁŘ, P., *Pravda a fakt*, s. 51-55.

²⁸ Srov. Tamtéž, s. 51-55, 101-120. Srov. NOSEK, J. (ed.) *Úvahy o pravdivosti* (2001).

omyl jsou podle Aristotela nerozlučně spojeny s bytím, tedy se jsoucím, se „jsoucím“, s tím, co je. Přesvědčení nebo výroky jsou tedy podle Aristotela pravdivé natolik, nakolik odpovídají skutečnosti.²⁹

Tvrzení je podle této koncepce pravdivé, pokud „koresponduje“ s faktem. Odtud název „korespondenční“. V dnešní době podobný umírněný realismus zastává například americký analytický filozof John R. Searle. Patří sem také filozoficko-teologický myšlenkový svět Tomáše Akvinského a jeho následovníků. Měli bychom sem zařadit také Lonergana? Je jisté, že na neoscholastiku v jistém smyslu navazuje. Ale postačí tento fakt k tvrzení, že u základů Lonerganova díla stojí korespondenční teorie pravdy? Na tuto otázku neexistuje triviální odpověď. Budeme se muset k ní ještě vrátit o něco později.

2.4.2 Koherenční koncepce pravdy

Jinak to vidí Protagoras. Člověk je podle něho mírou všech věcí: vzhledem k věcem, které jsou, tím, že je mírou jejich bytí, vzhledem k věcem, které nejsou, tím, že je mírou jejich nebytí.³⁰

Za pravdu je podle této koncepce považováno to, o čem panuje shoda členů nějaké skupiny či obce. Ale aby se zachovala koherence (spojitost) a konzistence (soudržnost) prvků v daném myšlenkovém systému, jednotlivci musí zachovávat jistá pravidla, například určitou vědeckou metodu, či obecně přijatá kritéria pravdy. Tato teorie považuje pravdu za vztah mezi tvrzením a spojitou množinou prvků, přičemž vztahem je „náležení“ do množiny. Trochu zjednodušeně tedy můžeme říci, že zastánci koherenční koncepce pravdy jsou přesvědčeni o pravdivosti toho, co náleží do jisté „koherenční množiny“.³¹

²⁹ ARISTOTELES. *Metafysika*, s. 66-67, 172, 242-244.

³⁰ LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filozofů*, s. 364.

³¹ KOLÁŘ, P. *Pravda a fakt*, s. 53.

2.4.3 Pragmatická koncepce pravdy

Zakladatel pragmatizmu William James nabízí jinou koncepci pravdy. Je přesvědčen o tom, že důležitou věcí je proces, v kterém je jedinec veden: Jakákoliv idea, která nám nějak pomáhá – prakticky nebo myšlenkově – jak se skutečností, tak s jejími prvky, která zapadá a upravuje náš život ve vztahu k celé struktuře skutečnosti, vyhovuje požadavkům koherence a bude tedy obsahovat pravdu o skutečnosti.³²

Když se tedy nějaké přesvědčení osvědčuje v naší činnosti, v našem pochopení skutečnosti, pak je pravdivé.³³ Zjednodušeně lze říci, že pragmatická teorie považuje za pravdivé to, co nám umožní dosáhnout našich cílů.

2.4.4 Problematizace epistemologického optimismu

V dnešní době se rozšířil názor, že pravda nemá žádnou vnitřní povahu, nebo je tato povaha natolik triviální, že nemá její rozbor smysl. Pojmy „pravda“ nebo „pravdivý“ následkem těchto přesvědčení jakoby začínají postrádat užitečnost. Už dávno se nahlas pochybuje o možnosti poznání jedné a absolutní pravdy. Různými způsoby se poukazuje na to, že vše je relativní. Aniž bych vstupoval nějak zásadně do diskuse na toto téma, chtěl bych uvést několik skromných poznámek.

Sám fakt, že existuje několik koncepcí pravdy, je velmi výmluvný. Je správná nutně jen jedna koncepce a ostatní chybné? Dle mého soudu nikoli. Každá z nich však vyžaduje, aby člověk „před ní“ přijal několik základních předpokladů.

³² *Tamtéž.*

³³ JAMES, W. *Pragmatismus: Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, s. 103-119. Během svého studia na pražské filozofické fakultě se o pragmatismus zajímal také český spisovatel Karel Čapek a v r. 1918 vydal knihu nazvanou *Pragmatismus čili Filozofie praktického života*. V r. 2000 vydalo olomoucké nakladatelství Votobia reprint této publikace.

Je-li např. pro někoho pravda vztah poznání a skutečnosti (aristotelisko-
tomistická definice), pak musí nejprve připustit reálnou existenci skutečnosti a
lidskou schopnost tuto skutečnost poznat. A zde hned začínají první problémy.
Skutečnost je velmi komplexní a sestává z mnoha zcela odlišných prvků. Stůl,
slovo, já, ty, člověk, lidská psychika, sen, myšlenka – to všechno lidé přijímají
jako realitu, ale musíme si přiznat, že každý z těchto předmětů našeho poznání
je skutečností v trochu jiném smyslu. Stůl není pro nás „stejně skutečný“ jako
skutečnost „ty“ – tedy jako osoba, která stojí před námi, lidské bytí, které
oslovujeme, s nímž jsme již vešli v interakci, v osobní vztah, v konflikt apod.
Věci se ještě více komplikují, když jako teologové opustíme sféru hmatatelných
věcí a vkročíme na pole duchovních skutečností, takových jako je například
nesmrtelná lidská duše, Bůh, zlo, anděl, trest za hřích, posvátno, vykoupení,
zjevení, mystický prožitek apod.

Pravda o skutečnosti je kromě toho do jisté míry determinována různým
pohledem na ni. Představme si, že na stole před námi leží kniha. Naše poznání
této knihy může být různé: můžeme ji změřit, zvážit, udělat její chemický
rozběr, zkoumat její funkci, ale můžeme ji také otevřít a přečíst. Různé aspekty
vycházejí z různých kontextů, v kterých se daný člověk nachází. A z různých
aspektů pak vyplývají různé (protože vždy jen dílčí) pravdy o daném předmětu.

Tak se dostáváme k dalšímu bodu: pravda o skutečnosti je vždy neúplná.
Naše poznání daného předmětu se bude postupně prohlubovat, ale nikdy
nedosáhne své konečnosti.³⁴ Vždy můžeme najít nějaký další úhel pohledu,
který je pro nás něčím novým, dosud neprozkoumaným. Kromě toho každý
objev s sebou nutně přináší další otázky. Selhal projekt vytvořit systém, který
by logicko-filozofickým jazykem zformalizoval celé naše poznání skutečnosti.³⁵

³⁴ Platí to dvojnásobně pro poznávání Božího zjevení, které je stále nevyčerpatelnou studnicí
poznání a inspirace.

³⁵ Velmi významným pokusem na tomto poli je *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga
Wittgensteina. Srov. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (1993). Sám
rakouský myslitel od svého projektu později ustoupil. Gödel, jeden z největších logiků 20.
století, pak definitivně ukončil iluze o možnostech formalizovat beze zbytku naše vědění.
K seznámení s myšlenkami tohoto autora viz GÖDEL, K., *Filozofické eseje* (1999).

Poznání jsoucího je v neposlední řadě ovlivňováno také vztahem člověka k danému předmětu, časoprostorovým a společensko-kulturním kontextem, v jakém člověk daný předmět poznává. Génieus Albert Einstein by byl zcela jistě jiným myslitelem, než jak ho známe, kdyby se narodil o několik století nebo dokonce tisíciletí někde na asijském kontinentě.

V tomto smyslu tedy můžeme mluvit o různých soustavách vět. Jejich různost nebo podobnost můžeme posuzovat podle úhlu pohledu na daný předmět, podle nějakého kvantitativního či kvalitativního měřítko. Můžeme také mluvit o různých filozofiích, různých racionalitách, o kterých bychom mohli říci, že mají určitou pravdivostní hodnotu, jen jsou limitovány různými aspekty a množstvím přijatých poznatků o dané skutečnosti. Ludwig Wittgenstein mluví v této souvislosti o různých řečových hrách, přičemž jednotlivé pojmy pak mají svůj smysl v rámci pravidel dané hry.³⁶

Vidíme tedy, že existuje něco, co bychom mohli nazvat „pluralitou myšlenkových systémů“. Jednotlivé systémy se mohou v něčem překrývat, křížovat nebo konvergovat. Existuje také možnost působení jednoho myšlenkového systému na druhý. Zdá se dokonce, jakoby se v naší době globalizace, v které se svět zmenšuje, protože je propojen prostředky komunikace, úhly pohledu sblížovaly a s nimi i naše poznání skutečnosti.³⁷ Kam tento proces směřuje? Někteří myslitelé hovoří dokonce o jakési globální konvergenci, o „propojení mozků“, jako součásti evoluce, která se nyní přenesla i do „noosféry“.³⁸ Tyto úvahy však již značně přesahují rámec této práce.

³⁶ Srov. WITTGENSTEIN, L. *Filozofická zkoumání*, s. 16 nn. Autor nepoužívá přirovnání ke „hře“ k tomu, aby zpochybňoval vážnost jednotlivých výpovědí, ale odkazuje čtenáře na to, že každá hra má určitá pravidla, kterými se musí řídit každý, kdo chce hrát danou hru.

³⁷ Existuje domněnka, že ve společnosti, vědě i ve filozofii (a my bychom sem mohli připojit i teologii) existují jisté struktury „memů“, tedy jistých systémů přesvědčení a tvrzení. Je možné je matematicky modelovat a sledovat jejich vliv na jiné „memy“, či pozorovat postupné slučování „memů“. Teorie memů patří k nekontroverznějším pokusům o vysvětlení procesů kulturní evoluce. Srov. NOSEK, J. (red.) *Memy ve vědě a filozofii* (2004).

³⁸ Srov. TEILHARD DE CHARDIN, P., *Vesmír a lidstvo*, s. 200-240.

2.4.5 Lonerganova „definice“ pravdy

Lonergan implicitně podal svou definici už ve svém pojednání o pojmu bytí³⁹, Ale explicitní definici uvádí až o něco dále. Píše zde, že bytí bylo ztotožněno s tím, co lze poznat skrze prostředky našeho chápání (*intelligent grasp*) a co lze postihnout rozumným tvrzením. Jediným rozumným tvrzením je však pravdivé tvrzení, a proto je bytí to, co je pravdivě poznáno. Poznání je pravdivé skrze vztah k bytí. Pravda je tedy vztahem poznání a bytí, uzavírá Lonergan a klade si otázku, co znamená tento vztah. V případě, že je poznání identické s poznáním, vztah mizí a mění se v identitu, a potom je v pravdě obsažena absence jakékoli odlišnosti mezi poznáním a poznáním bytím.⁴⁰

Podle Lonergana je v jiných případech, když je více než jedno poznávané bytí (příčemž jedním z nich je ten, který poznává), možné formulovat soubor pozitivních a negativních komparativních soudů a potom použít tento soubor k implicitnímu určení takových termínů, jako jsou „podmět“, „předmět“ nebo „základní pojem objektivit“.⁴¹

Na první pohled se nám může zdát, že tu Lonergan operuje s tradiční korespondenční koncepcí pravdy. A to i přesto, že se vyhýbá sporné zlidovělé definici „shoda poznání a skutečnosti“, ale mluví spíše o „vztahu“ mezi „poznáním“ a „poznávaným“. Na následujících stránkách pak poukazuje na složitost ontologických aspektů pravdy, její recepci, vyjádření a problémy její interpretace s takovou vehemencí, takže je jasné, že tu máme co dočinění buď s novým nebo minimálně značně revidovaným přístupem.⁴² Ten má jako základ snahu o pochopení toho, jak je člověk nasměrován vůči bytí, jak probíhá jeho proces poznávání od vnímání jevů ve svém okolí, přes první porozumění až k jakémusi završujícímu soudu, úsudku či přesvědčení. Lonergan sám mluví o

³⁹ *Insight*, s. 372nn.

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 575

⁴¹ *Tamtéž*.

⁴² *Tamtéž*, s. 575-587.

tzv. kognitivní struktury⁴³. Než se ji pokusíme popsat, pozastavíme se ještě nad základním pojmem Lonerganovy teorie poznání: nad termínem *insight*, který znamená akt porozumění. Tento těžko přeložitelný výraz, který si Lonergan vybral jako název pro své velmi obsáhlé dílo o lidském poznání, budeme v této práci překládat „vhled“.

2.5 Vhled jako akt porozumění

Velmi podrobně se Lonergan zabývá lidským poznáním ve svém stěžejním sedmisetstránkovém díle *Insight*. Název tohoto díla nám sám napovídá, že se v něm autor zabývá především porozuměním. Není snadné zvolit vhodný český ekvivalent slova *insight*, nicméně budeme jej překládat českým výrazem „vhled“.

Co je tímto slovem myšleno, se nám snaží Lonergan vysvětlit již v předmluvě zmíněné studie. Používá jako příěr detektivní příběh, ve kterém jsou čtenáři předkládány jednotlivé indicie, stopy a náznaky. Přesto není snadné identifikovat zločince. Je možné zůstat ve tmě neporozumění. Je však možné, že nás intelekt přivede až k jistému pochopení, v kterém najednou všechny stopy vidíme v jakési nové vše osvětlující perspektivě.⁴⁴

Tuto lidskou zkušenost vhledu popisují také jiní myslitelé. Například když Gadamer hledá adekvátní popis zkušenosti porozumění, mluví o „vnitřní evidenci“ tohoto aktu, která podle něho v jistém smyslu supluje nutnost verifikace domněnky v přírodních vědách:

„Problematika rozumění, o níž se dnes rozmanitě diskutuje zejména v těch vědách, kde nejsou k dispozici žádné exaktní metody ověřování, tví v tom, že je to pouhá vnitřní evidence rozumění, která náhle vysvitne – například, když náhle porozumím nějaké větné souvislosti, něčí výpovědi v určité situaci. To

⁴³ Srov. *Collection*, s. 205-221.

⁴⁴ Dosl. „the full set of clues in a unique explanatory perspective“ *Insight*, s. 4.

znamená, když je mi náhle úplně jasné a uchopitelné, jakým právem druhý říká to, co říká, anebo také jakým neprávem.“⁴⁵

Je nasnadě, že Gadamer se svým zájmem o interpretaci řeči v citovaném textu mluví především o porozumění nějakému výroku. Nicméně se domnívá, že náš vztah ke světu má zcela a od základu řečový charakter. Pokud tedy mluví o porozumění nějaké výpovědi, pak se jeho analýza týká stejně tak lidského vztahu k celé skutečnosti, k celému světu, který ho obklopuje.

Slovem „vhled“ se podle Lonergana nemíní činnost naší pozornosti, všímavosti, paměti, ale akt porozumění. Nemyslí se tím nic neobvyklého, nějaké záhadné osvícení, políbení múzou, tajemná intuice nebo dokonce nadpřirozené zjevení. Je to běžná událost, která je u aspoň trochu inteligentních lidí na denním pořádku. Vhled jistě není cizí nikomu z nás. Každý z nás někdy zažil okamžik, v kterém se jeho dosavadní zkušenosti najednou pospojovaly v jednom porozumění, náhle jakoby se nám rozsvítilo – a to světlo rozehnalou tmou, která nás do té doby obklopovala. Z perspektivy tohoto nového vhledu nabírají všechna empirická data svůj význam v celku, nejsou již od sebe odděleny, ale vzájemně se doplňují.⁴⁶

Vhled sám o sobě je tak prostou a všední věcí, že nás ani nepřekvapuje a zcela pochopitelně mu nevěnujeme mnoho pozornosti. To však neznamená, že není jeho úloha v kognitivní činnosti klíčová. Naopak, má z tohoto důvodu význam se procesem našeho porozumění zabývat, protože pochopit, jak k vhledu dochází, jaké jsou podmínky pro jeho splnění, jaké jsou jeho mechanismy a k čemu směřuje, to znamená dát univerzální rámec celé oblasti lidského bádání.⁴⁷

⁴⁵ GADAMER, H.-G., *Řeč o rozumění*, s.31. Pro více informací o příspěvku Lonerganova myšlení ke Gadamerově hermeneutice viz BAUR, M., *A Contribution to the Gadamer - Lonergan Discussion*, s. 14-23. Srov. také: BAUR, M., *A Conversation with Hans-Georg Gadamer*, s. 1-13.

⁴⁶ Srov. *Insight*, s. 4.

⁴⁷ *Tamtéž*. Výrazové spojení „*men of common sense*“, které Lonergan často používá, zde překládáme důsledně jako „lidé se zdravým rozumem“.

Lonergan pak skicuje svůj projekt, ve kterém chce vypracovat důkladnou studii o tom, jak poznáváme vše kolem sebe, jak hledají svůj vhled matematici, přírodovědci i obyčejní lidé se zdravým rozumem. Lonergan proto hledá vhled o vhledu, tedy ne porozumění nějakému objektu našeho porozumění, ale přímo samotnému porozumění.⁴⁸

Jak však zjistíme, jaký je charakter vhledu, neboli aktu porozumění? Podle Lonergana se jeho povaha dá nejjasněji zobrazit na příkladech z matematiky, pro studování jeho dynamických souvislostí nejlépe poslouží zkoumáním metod přírodních exaktních věd, především fyziky. Jako velmi důležité Lonergan považuje také zkoumání takových situací, v kterých jsou tyto dynamické souvislosti narušeny vlivy zvnějšku, tedy situace, v kterých se nejrůznější formy „nezdravého rozumu“ proplétají s rozumem zdravým. I tady Lonergan naráží na fakt, který zakouší každý z nás. Někdy je naše rozumění jakoby smíšeno s nepochopením a je tedy nějak zkreslené, nebo jen částečné.

Když tak bádáme nad vhledem, nad způsobem našeho poznání a myšlení, vzniká jakási meta-teorie. Vhled není podle Lonergana jen obyčejnou duševní činností, ale jistým ustavujícím činitelem lidského poznání.

„Z toho vyplývá, že vhled do vhledu je v jistém smyslu poznáním o poznání. A je to poznání o poznání, které se zdá být velmi důležité pro řadu fundamentálních otázek ve filosofii. Právě to se teď pokusím ukázat, ačkoli se mi to může podařit jen částečně a povrchně, bez toho, že bych definoval a používal argumenty, jež nejsou ani zdaleka dostačující jako důkaz.“⁴⁹

Je tedy na místě hovořit v této souvislosti o tzv. metateorii, jak to činí např. Fiorenza. Poznání lidského poznání je podle Lonergana mnohem významnější, než teologické kontroverze. Fiorenza upozorňuje také na to, že Lonerganova epistemologická metateorie obsahuje vysokou míru abstrakce, neboť Lonergan analyzuje ty poznávací operace, které jsou sice běžně používány a spadají tedy

⁴⁸ Srov. *Insight*, s. 4.

⁴⁹ *Insight*, s. 4 (překlad vlastní).

do oblasti obyčejného každodenního života, do jakýchsi běžných předpokladů, ale nikdy nejsou vysvětleny.⁵⁰

2.6 Vhled do vhledu jako počátek filozofie

Viděli jsme, že naše zkoumání se stávají „vhledem do vhledu“, „poznáním poznání“. Lonergan z toho pak vyvozuje několik tvrzení, které dělí do deseti bodů.⁵¹ V nich pak velmi důkladně a přesně argumentuje a domýšlí smysl „vhledu do vhledu“ do všech důsledků. Jsou zásadní pro pochopení toho, jak autor vhledu rozumí, a tak bude velmi užitečné, když se proto nad těmito deseti body na chvíli pozastavíme.

1. Ve vhledu vidí Lonergan zřejmé řešení naší otázky, jak člověk poznává. Je přesvědčen o tom, že jsou to právě vhledy, které jsou pramenem jasných myšlenek. Pokud tedy získáme vhled do vhledu, pak zároveň s ním získáme jasné myšlenky o jasných myšlenkách.
2. Vhled obsahuje jakési zaznamenání vztahů a mezi ně patří podle Lonergana také významy, jevící se jako vztah mezi znakem a tím, co označuje. Tak tedy vhled zahrnuje zaznamenání významu. Vhled do vhledu tedy obsahuje povšimnutí si významu významu.⁵²
3. Každý vhled je podle Lonergana zároveň apriorní a syntetický. Apriorní proto, že přesahuje empirická data, syntetický proto, že k tomu, co je mu

⁵⁰ Srov. FIORENZA, F.S., *Systematická teologie: úkoly a metody*, s. 52.

⁵¹ Srov. *Insight*, s. 4-6.

⁵² Srov. *Tamtéž*.

dáno prostřednictvím smyslů, připojuje nějaké vysvětlení. To pak jednotlivá data sjednocuje a uspořádává. Podobně také vhled do vhledu člověku přinese určitý syntetický a apriorní popis syntetických apriorních složek naší kognitivní činnosti.

4. Lonergan se dále domnívá, že tato syntéza různých částí poznání nám přináší jistou filozofii. Vhled do vhledu by měl tedy být jistou syntézou nejrůznějších vhledů matematiků, přírodovědců a lidí nadaných zdravým rozumem a vést k jisté filozofii.
5. Tato syntéza je podle Lonergana jistou metafyzikou, vhled do vhledu je pak sjednocením a uspořádáním všechno naše poznání, které uvádí do života jistou metafyziku. Můžeme se zcela oprávněně ptát, jak Lonergan rozumí metafyziku. Je pochopitelné, že výsledkem „vhledu do vhledu“ bude spíše jakási epistemologie, filozofie poznání, ale zde se mluví o metafyzice. Lonergan je přesvědčen o tom, že jevy našeho poznání nás přivádí k tomu, jak věci jsou, tedy k určité metafyzice.⁵³
6. Podle Lonergana je filozofie, která vychází z vhledu do vhledu, ověřitelná. Tak jako se o každém tvrzení v matematice či přírodních vědách dá ukázat, že „implikuje tvrzení týkající se smyslového faktu“, tak o každém tvrzení ve filozofii, která vychází z vhledu do vhledu, bude platit, že se dá ukázat její implikace tvrzení o poznaných faktech.⁵⁴

⁵³ Metafyzika se jako jedna ze základních filozofických disciplín zabývá „bytím“ (řec. *ontos*). Dnes filozofové po dlouhých polemikách na téma role metafyziky (ale také kvůli kritikám metafyziky filozofy tzv. Vídeňského kruhu a některými analytickými filozofy) upřednostňují název „ontologie“. Lonergan však přesto obhajuje použití názvu „metafyzika“, kterou dále dělí na „latentní“ a „explicitní“.

⁵⁴ Srov. *Insight*, s. 5.

7. Lonergan dále tvrdí, že kromě dynamických souvislostí nezaujatého bádání, které je dobrým prostředím pro vznik vhledů, tak také existují i protikladné souvislosti útěku před porozuměním. Ty pak vytvářejí prostředí, v kterém se rodí neporozumění pravidelně a skoro systematicky. Čili pokud onen pověstný vhled do vhledu nemá být jen přehlédnutím našich neporozumění, pak v sobě musí obsáhnout i vhled do mechanismů útěku před porozuměním.⁵⁵
8. Útěk před porozuměním je podle autora knihy *Insight* něčím, co postihuje jenom osoby nešťastné a zvrácené. Filozofie se nemá a nemůže zabývat zkoumáním jevů z oblasti psychiatrie, morálky, sociologie či kultury, a tak se pozůstává na úrovni tvrzení, že tento útěk může být důsledkem neúplného užití vlastní inteligence a rozumnosti. Vhled pak nemůže nastat, protože tento útěk je často záludný, vynalézavý a vychytralý, takže působí velmi věrohodně. Lonergan upozorňuje na to, že tento útěk jednak zásobuje mysl povrchními postoji, jednak dokáže operovat s účinnou filozofií, a tak se po celá staletí nedaří odhalit její skutečnou povahu.⁵⁶
9. V předposledním bodu Lonergan rozvádí to, co bylo řečeno v bodu osmém. Vyjadřuje přesvědčení, že vhled do různých způsobů útěku před porozuměním nám přinese vysvětlení (1) rozsahu zdánlivě jasných, ale

⁵⁵ Lonergan si hraje se slovy, když doslova říká: „...if insight into insight is not to be an oversight of oversights, it must include an insight into the principal devices of the flight from understanding.“ *Insight*, s.7.

⁵⁶ Takovému útěku před pravým porozuměním se více méně pokrývá s něčím, co psychologie nazývá racionalizace. Může jít o úmyslné zkreslování poznání o skutečnosti při použití rozumových schopností, ale nejčastěji se jedná o způsob jednání, který je zcela podvědomý.

ve skutečnosti zcela zmatečných myšlenek, (2) nesprávných názorů na význam významu, (3) zkreslených vidění jednotlivých elementů našeho poznání, (4) existence mnohosti filozofií a (5) řady chybných metafyzických a „antimetafyzických“ názorů.

10. Lonergan ve svém posledním bodu soudí, že je možná taková filozofie, která by byla zároveň metodická, kritická a úplná. Úplná proto, že jedním pohledem zahrne každé tvrzení v každé filozofii. K tomuto nároku na „úplnost“ se ještě vrátíme. Kritická díky rozlišení mezi výsledky nezaujaté touhy porozumět a výsledky útěku před porozuměním. A v neposlední řadě bude také metodická, a to proto, že tvrzení filozofů postaví do světla vzniku poznávací činnosti a bude jejich platnost klasifikovat s pomocí vhledů matematiků, přírodovědců a lidí se zdravým rozumem.⁵⁷

Pokusme se nyní o krátké shrnutí této dost rozsáhlé části. Dá se říci, že Lonergan se tu v zásadě pohybuje na třech úrovních: (1) zkoumá lidský vhled, akt porozumění a způsob lidského poznávání vůbec; (2) odhaluje důsledky porozumění našemu rozumění a všímá si vzniku filozofie a jisté ontologie a (3) analyzuje způsoby útěku před porozuměním. Pomocí této trojice zkoumání Lonergan vytváří nový instrument, který je nejen pramenem vědění, ale má i své praktické aplikace. Autor to vyjadřuje lakonicky, když říká, že vhled do vhledu „odhalí, která činnost je rozumná, a vhled do přehlednutí odhalí, která činnost je nerozumná.“⁵⁸ Tak porozumění našemu rozumění ukazuje, kde je pokrok a kde úpadek, dává naší činnosti větší praktičnost, vhledy ústí do nových a účinnějších strategií a taktik. Takže když nastane vhled jednou,

⁵⁷ Srov. *Insight*, s. 6.

⁵⁸ *Tamtéž*, s.7.

nastává pak stále znovu. Přitom se podle Lonergana pokaždé zdokonaluje naše poznání, činnost se rozšiřuje a věci tak spějí k lepšímu.

2.7 „Úplnost“ Lonerganovy filozofie

Viděli jsme, že Lonergan se domnívá, že může existovat taková filozofie, která by byla zároveň metodická, kritická a úplná (*comprehensive*). Zdá se mi užitečné připojit k tomuto nároku malou poznámku.

Lze bez větších námitek souhlasit s jejím metodickým a kritickým charakterem. Co si však máme představit pod její úplností? Je docela pochopitelné, když se při naslouchání takové ambici v leckom objeví jiskra skepse. Vždyť, jak jsme si již ukázali v našem předchozím pojednání o pravdě, filozofie se liší jedna od druhé právě kvůli parciálnímu charakteru poznání a různým úhlům pohledu a snahy formalizovat celou realitu, jak se zdá, už jednou byly ukončeny Gödelovým důkazem.⁵⁹ Lonergan však přesto věří, že je možné vytvořit filozofii, která by byla úplná. Zkusme si všimnout malé distinkce. Lonergan netvrdí, že bude možné vytvořit filozofii, která by formalizovala celou skutečnost. Podle něho však může existovat filozofie, která by jediným pohledem „objala každé tvrzení v každé filozofii“. Lonergan se čtenářům skoro omlouvá, když píše:

„Někdo by mně pravděpodobně mohl namítnout, že se pohybuji na příliš široké frontě. Byl jsem k tomu však přiveden dvěma důvody. Při stavbě lodě nebo nějaké filozofie musí člověk dojít k cíli. Snaha, která je ze zásady neúplná,

⁵⁹ Lonergan je přesvědčen, že jeho nárok na úplnost není v rozporu s Gödelovou větou. Srv. *Insight*, s. 19 nn.

se rovná selhání... Zanedbat jakýkoliv opěrný bod útěku před porozuměním by znamenalo zanechat nepoškozenou základnu, z níž záhy vyrazí protiútok.“⁶⁰

Z toho tedy můžeme soudit, že Lonerganovi nejde o univerzálnost filozofie, nenárokují si vytvoření takové filozofie, která by v sobě obsahovala formalizaci celé skutečnosti, ale spíše mu jde o jistý univerzální pohled, o nástroj, který bychom mohli použít například při posouzení sporů myslitelů. Tímto pohledem je podle všeho pro Lonergana právě vzhled do lidského poznání. Všichni matematici, přírodovědci i lidé se zdravým rozumem podle Lonergana používají stejnou dynamickou kognitivní strukturu složenou z celé řady intencionálních⁶¹ operací.

2.8 Zacílení Lonerganových epistemologických zkoumání

Ve svém úvodu do knihy *Insight* se Lonergan zabývá otázkou cíle svého bádání. Snaží se předejít nedorozumnění a hned v úvodu upozorňuje na to, že cílem není odpovědět na otázku, zda existuje lidské poznání, ale jaká je jeho povaha. Není důležitý ani obsah poznání, i když se jím Lonergan někdy schematicky a stručně zabývá, aby na něm mohl lépe ilustrovat proces poznávání nějakého objektu, a to co jej ovlivňuje či přímo determinuje. Není také cílem vytvořit nějaký abstraktní seznam vlastností poznání, ale pomoci člověku, aby si sám osvojil „kognitivní dynamickou strukturu“. Protože si člověk něco takového nemůže osvojit v jednom jediném okamžiku, rozhodl se Lonergan, že čtenáři nabídne postupně celý popis jednotlivých elementů této struktury. K tomuto „programu“, který je zároveň konkrétní i praktický,

⁶⁰ *Tamtéž*, s. 7 (překlad vlastní).

⁶¹ Srv. *tamtéž*. „Intencionalita“ (česky by se dalo nepřesně přeložit „úmyslnost“) je *terminus technicus* pro nasměrování mentálních aktů vůči nějakému předmětu.

přistupuje autor s pedagogickou důkladností a trpělivostí. Porozumění formám lidského poznání může také překlenout jistý dualismus:

„Právě proto se táži po povaze spíše než po existenci poznání, neboť v každém z nás existují dva různé druhy poznání. Karteziánský dualismus se svým racionalistickým *Cogito, ergo sum* ... klade tyto dva druhy poznání jeden vedle druhého. V pozdějších racionalistických a empiricistických filozofiích se oddělují a odcizují. V Kantovském kriticismu se opět spojují a vzájemně ruší. Jestliže tyto výpovědi aproximují fakta, pak otázka lidského poznání není, zda poznání existuje, nýbrž jaké přesně jsou jeho dvě rozdílné formy a jaké jsou mezi nimi vztahy. Jestliže právě toto je relevantní otázka, pak každé odchýlení se od ní je, úměrně velikosti této odchylky, neštěstím zvaným neporozumění.“⁶²

Lonergan je přesvědčen o tom, že zjistit, zda právě toto je relevantní otázka nebo ne, lze jen tak, že podnikneme namáhavou průzkumnou cestu mnoha oblastmi, v nichž lidé dokáží poznávat nebo se o to pokoušejí.

Dále Lonergan zmiňuje vážný problém, že totiž popis poznávání nemůže zcela opomenout otázku jeho obsahu (*content*)⁶³, který se stále zvětšuje a zdokonaluje. Již nyní je však natolik rozsáhlý, že ho nelze zahrnout ani do sebevětší encyklopedie, či knihovny. Proto se může zdát toto epistemologické bádání nemožné. Už proto nemůže být jeho předmětem celé poznání ve smyslu obsahu, ale pokud možno celé poznání ve smyslu souboru lidských aktů, dynamické a cyklické struktury poznávání.

⁶² *Insight*, s. 11-12 (překlad Pavel Gábor SJ).

⁶³ Je třeba poznamenat, že anglické slovo *content* v sobě zahrnuje dva významy: „obsah“ a „myšlenka“. Do češtiny je tato vícevýznamovost obtížně přeložitelná. Přestože je tento výraz v práci většinou překládán jako „obsah“, je třeba mu rozumět v širším slova smyslu, jako předmětu našeho poznání, našich mentálních aktů, čili jako intencionálnímu objektu.

Lonergan pak vysvětluje, že kniha má několik úrovní. Na první úrovni zde sice lze najít věty o matematice, přírodních vědách, zdravém rozumu a metafyzice, ale na úrovni druhé se dá význam těchto vět, jejich účel a význam postihnout jenom jejich překročením a snahou o pochopení jejich přesahů, které by nás mělo přivést k dynamické poznávací struktuře. Třetí úroveň představuje to, co si Lonergan sám osvojil, co zakusil, co promyslel a pochopil na téma lidského poznávání. Jeho kniha má být zároveň pozváním čtenáře k témuž:

„Dlouhá řada značek na papíře může vyzývat k poznání sebe sama v napětí duality svého vlastního poznání. A do takové řady značek s významem pozvání by chtěla být započtena i tato kniha. A jistě nezůstane tajemstvím ani to, zda taková pozvání je užitečné a v případě, že užitečné je, zda ho lidé i přijímají. Zimní šero si nelze splést s letním poledním sluncem.“⁶⁴

Jak Lonergan píše, více než vše ostatní je cílem této knihy pozvat k osobnímu a rozhodnému činu.⁶⁵ Stejně tak jako Lonergan je přesvědčen, že náš vhled nás nakonec přivede k obrácení a proměně života⁶⁶, tak také Heidegger spojuje naše rozumění se změnou života. Jen pokud jsme schopni se sami transformovat, pokud jsme schopni změnit svoje dosavadní postoje, pak to může být znamení, že rozumíme světu, neboť i svět se mění. A tak naše interpretace světa se stále proměňuje. Naše „bytí-tu“ (pobyt) však může také zbloudit:

„A pokud se rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a

⁶⁴ *Insight*, s. 13 (překlad Pavel Gábor SJ).

⁶⁵ *Tamtéž*.

⁶⁶ Srov. NOBLE, I., *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, s. 263-264.

zbloudil. V jeho «moci být» je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech opět našel.⁶⁷

Heidegger věří, že se ve svých možnostech „bytí-tu“ může znovu najít, může se znovu nechat vyburcovat k vnitřní existenciální obraně vůči pasivní „vrženosti“ do tohoto světa. K tomu mu může posloužit akt porozumění rychle měnícímu se světu, které musí mít jako konsekvenci vlastní změnu smýšlení a aktivnější postoje vůči vlastní situaci ve světě.

2.9 Kognitivní struktura podle Lonergana

Lonergan během svých studií filozofie v Heythrop College začal číst knihu kardinála Henryho Newmana *Grammar of Assent*. Tato kniha ho hluboce zasáhla. Podle vlastních slov se zabývá přesně tím, co ho zajímalo, jakousi teorií lidského poznávání.⁶⁸ Lonergan tuto velice obtížnou knihu přečetl několikrát a zcela nepochybně se stala základem pro jeho příští epistemologii. Tu později popsal především ve svém stěžejním díle *Insight*. Jeho popis kognitivním operací, jenž buduje jistou univerzální metodologii, odpovídá na potřebu fundamentální teologie legitimizovat samu sebe ve světě empirických věd. Bezprostředně se tomu Lonergan věnuje ve své pozdější knize *Method in Theology*.

V Lonerganově centru v *Milltown Park* v Dublinu je uložen text Bernarda Lonergana z doby jeho studií v *Heythrop*, kterou autor nazval „Teorie poznání“. Lidskou mysl postavil do středu pozornosti jako jisté alternativní kritérium našeho vědeckého bádání. Již v této práci vyjadřuje

⁶⁷ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, §31.144.

⁶⁸ Cf. Michael Paul Gallagher, *Lonergan's Newman: Appropriated Affinities*, ss. 735-756. Autor se v článku zabývá styčnými body myšlenkového světa Henryho Newmana a Bernarda Lonergana. Velký prostor věnuje podobnosti jejich epistemologií.

názor, že dříve než vznikla věda, bylo individuální hledání pravdy a lidské soudy.⁶⁹

Tato prvotina předznamenala dlouhodobý Lonerganův zájem o epistemologii jako základu metody v teologii. Plodem jeho bádání byl popis tzv. „kognitivní struktury“ (*cognitional structure*), který lze najít v jeho stěžejní knize o lidském poznání *Insight*.⁷⁰ Kratší a přehlednější pojednání na toto téma vyšlo také časopisecky.⁷¹ Lonergan si, jak uvidíme, všímá aktů vědomí subjektu v jeho touze po poznání, popisuje dynamiku kognitivního procesu a tím, že se snaží dobrat povahy a struktury lidského poznávání, vytváří cenný instrument nejen pro samo bádání nějakého objektu, ale také pro posouzení toho, kdy výsledky takového bádání mají vztah pravdivosti ke jsoucímu, pro hledání předmětu sporu a klasifikaci jednotlivých pozic v nekonečných filozofických a teologických diskusích.⁷²

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ Popisem této dynamické struktury poznání se Lonergan zabývá v mnoha místech, především pak v kap. 9-13 (s. 296-409). Pro jisté přehledné shrnutí struktury našeho vědomí a jednotlivých intencionálních kognitivních operací viz také *Method in Theology*, 4-12. Velmi důležité pro pochopení Lonerganovy filozofie jsou jeho vlastní přednášky v Halifax o své knize *insight*, které v redakční úpravě vyšly také knižně po názvem *Understanding and Being* (2000). Zde nás budou zajímat zvláště kapitoly 1, 5 a 6. Podnětné vysvětlení Lonerganovy epistemologie přináší také FLANAGAN, J., *Quest for Self-Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy* (1997).

⁷¹ Stať *Cognitinal Structure* byla poprvé zveřejněna pod názvem *Spirit as Inquiry* jako speciální téma časopisu *Continuum* (2/1964) při příležitosti šedesátin kanadského myslitele. Později byla zahrnuta do Lonerganových sebraných děl. Srov. *Collection*, s. 205-221.

⁷² Relativně stručné a vydařené shrnutí povahy poznání v Lonerganově pojetí přináší MEYNELL, H.A., *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan* (1991). Tentýž autor ve své knize *The Theology of Bernard Lonergan* představuje stručný výtah v 1. kapitole z perspektivy metody v teologii.

2.9.1 *Povaha lidského poznání*

Hned na začátku našeho studia oné zmiňované „kognitivní struktury“ si musíme uvědomit, že je velký rozdíl mezi poznáním a porozuměním. Můžeme věci poznat, aniž bychom jim porozuměli. Zároveň nemůžeme nic poznat, aniž bychom vnímali. Pokud mluvíme o poznání, pak předpokládáme subjekt, který je schopný vnímat, porozumět a pak o tom vynášet soud.

Podle Lonergana v podstatě existují dva druhy vysvětlení povahy lidského poznání, i když mezi nimi existuje mnoho kompromisů, kterými je naplněna historie filozofie.⁷³ První objasňuje poznání na analogii zrakového vnímání. Zkusme si to přiblížit na banální příkladu. Můžu se zeptat sama sebe, zda můj dobrý známý používá vánoční stromek. Nejlepší způsob, jak to zjistit, je zajít k němu domů během vánočních svátků a přesvědčit se na vlastní oči. V tomto případě platí, že i když jsem jistý fakt dříve nevěděl, poté co jsem se sám podíval tam, kde bylo možné získat jistou evidenci, jsem nabyl poznání o tom, jak se tato věc má. Poznání zde přímo vychází z mého smyslového vnímání. Takový způsob poznávání však nemohu aplikovat v případě, že předmětem mého poznání jsou myšlenky a pocity někoho druhého nebo dávno minulé události. Tady už není možné se o věci na vlastní oči přesvědčit. Mohu sice obrátit svou pozornost na evidenci toho, jak se nositel myšlenek a pocitů chová, co říká, jak své vnitřní mentální akty vyjadřuje. V případě dávno minulých událostí se mohu věnovat evidenci archeologických památek a historických dokumentů, které mě odkazují k tomu, co se v minulosti stalo. Ale vlastní fakta jsou mimo dosah mých smyslů. Při snaze o pochopení, jaký je na základě právě předložené distinkce správné vysvětlení povahy lidského poznání, přicházíme k rozlišení dvou druhů otázek, na které existují dva druhy odpovědí.⁷⁴

První druh otázky se týká popisu nebo objasnění toho, co je dostupné naší empirické zkušenosti: „Co to jen je?“ nebo: „Proč se to děje“. Otázka

⁷³ Srov. MEYNELL, H. A., *Bernard Lonergan*, s.64.

⁷⁴ *Tamtéž*, s. 65.

směřuje k našemu porozumění. Druhá otázka je odlišná: „Je to opravdu tak?“ Směřuje k našemu soudu (přesvědčení) o dané věci a můžu na ní prostě odpovědět „ano“, nebo „ne“. Druhá otázka v jistém smyslu předpokládá již existující odpověď na otázku první.⁷⁵

2.9.2 Povaha vědeckého poznání

Poněkud zjednodušeně se pokusíme popsat metodologii přírodních věd. Tyto vědy vycházejí ze zkušenosti, z empirie, pozorovaná data se nejprve snaží popsat a následně jim porozumět. Porozumění pak obsahuje objasnění příslušných dat. Tak vznikají tzv. hypotézy (domněnky, možné interpretace empirických dat). Na základě opakovaných pozorování se nesmí podařit tyto hypotézy falsifikovat (vyvrátit). Z nevyvrácených hypotéz se tak stávají teorie a vědci tyto teorie přijímají jako pravdivé tak dlouho, dokud se nepodaří najít jiné teorie, které lépe objasňují pozorovaná data, nebo vysvětlují větší množinu empirických dat, než teorie předchozí.⁷⁶

Vědeckost poznání můžeme tedy v přírodních vědách posuzovat tak, že obrátíme naši pozornost na přesnost s jakou to či ono poznání vychází z ověřených empirických dat – toto poznání je většinou prozatímní, protože v budoucnosti nás může nová evidence přivést k opuštění dosavadních teorií a přijetí teorií lepších. V terminologii Lonergana nemluvíme o hypotézách, ale o

⁷⁵ Srov. *Understanding and Being*, 168-172.

⁷⁶ Zde by bylo zajímavé se pokusit aspoň o zběžnou komparaci Popperova, Kuhnova a Feyerabendova pojetí vědeckého poznání. Thomas Kuhn se ve své knize *The Structure of Scientific Revolutions* (1970) snaží poukázat na jisté spojování již ověřených paradigmat a vytvořit tak funkční pojetí vědy. Naopak přínos Karla Poppera je v jeho pojetí racionální kritiky. Podle Poppera je třeba stále testovat naše domněnky a zkoušet pravost našich tvrzení tak, že se je pokusíme opakovaně vyvrátit a tak potvrdíme jejich „stálou platnost“. Paul Feyerabend svým příspěvkem *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (1988) zase poukazuje na důležitost intuitivního myšlení. Tyto tři pojetí vědeckého poznání se však nutně nemusí vzájemně vylučovat, ale v jisté míře i doplňovat. Podrobnější rozbor a srovnání těchto přístupů však přesahuje rámec této práce.

vhledech. Vhled je prvním před-porozuměním, prozatímním pochopením povahy věcí. Pokud tento vhled není vyvrácen v následném zkoumání, pak můžeme nabýt určitého úsudku, nevoli přesvědčení, že věci jsou tak a tak.⁷⁷

Někdo by se však mohl právem zeptat: Ale co v situacích, kdy nelze falzifikovat naše vhledy tím, že bychom pozorovali data dostupné našim smyslům? Z předchozího by vyplývalo, že nemůže poznat nic, co nemůžeme vnímat. Ale pokud je svět opravdu skutečný a poznatelný, jak předpokládáme, pak musí být možné poznat i to, co není bezprostředně vnímatelné.

2.9.3 Vědomí a intencionalita mentálních aktů

Naše poznání není závislé jen na tom, zda věci vnímáme či nikoli, ale také na našem porozumění a na našich soudech. Podle Lonergana řada slavných filozofických sporů stojí na chybách v metodologii při zkoumání daného předmětu. Řešení lze podle něho najít tak, že nejprve soustředíme naši pozornost na vlastní mentální akty jako na empirická data, která je třeba intencionálně zkoumat. Náš první pohled by měl tedy patřit vlastnímu vědomí.⁷⁸

Tak je náš první soud nasměrován vůči nám samým: je uvažováním sebe jako subjektu schopného poznávat (*self-affirmation of the knower*).⁷⁹ Zde

⁷⁷ Srov. *Understanding and Being*, s. 198n.

⁷⁸ Srov. MEYNELL, H. A., *Bernard Lonergan*, s.67.

⁷⁹ *Insight*, s. 343n. Výraz *affirmation* v sobě zahrnuje schopnost uvažovat, vynášet soud, tvrdit a potvrdit. *Self-affirmation* vyjadřuje schopnost vynášet soud o sobě, tvrdit něco o sobě a potvrdit sebe sama (jako subjekt schopný sebe-poznání). Je to vědomé přijetí schopnosti být předmětem vlastního mentálního aktu – myslet sám sebe. Lonergan často používá také výraz *self-appropriation*. Sloveso *appropriate*, od kterého je výraz odvozen, je významově velmi bohaté a obsahuje takové české ekvivalenty jako: přivlastnit si, přisvojit si, vyhradit, věnovat, určovat, povolit, vyčleňovat apod. Lonergan termínem *self-appropriation* míní schopnost osvojit si sebe samého jako toho, kdo je schopen poznávat a jehož vědomí je schopné uvědomit si sebe samé. Je velmi obtížné ba téměř nemožné najít vhodný český ekvivalent těchto

můžeme mluvit o (1) jednotě, (2) identitě a (3) úplnosti. Každý podmět je jeden, nedělitelný a jedinečný. Je sebou samým a ne někým jiným. Je úplnou a integrální bytostí, není nějakou „multiplicitou“, souborem prvků postrádajících vzájemný vztah. Kromě toho je bytím konkrétním (ne abstraktním) a rozumným – je osobou se svou suverenitou, nadanou rozumem a vůlí k rozhodnutím, je schopen sebe-reflexe, sebe-vědomí. Proto Sebe-potvrzení je třeba rozumět v obou významech (1) v aktivním smyslu na zaměření subjektu i (2) v pasivním smyslu, že tedy sám se stává sobě objektem poznání. Lonergan pak vyjmenovává kognitivní operace, kterých se sebe-potvrzení týká: smyslové snímání, vnímání, představování si, pátrání, porozumění, vyjadřování, přemýšlení, uchopení nepodmíněného a uvažování, jehož cílem je vynesení soudu o faktu.⁸⁰

Je třeba upozornit na to, že všechny tyto operace jsou intencionální. „Intencionalita“ je technický termín, kterým se filozofové snaží vyjádřit nasměrování našich myšlenek, přání, otázek a jiných mentálních aktů vůči jistému objektu. Rakouský filozof Franz Brentano po Aristotelovi a scholastice znovu uvádí intencionalitu do filozofie.⁸¹ Jeho pojetí je dualistické, dělí svět na mentální a fyzické fenomény. Jiné řešení nabízí Searle, který zdůrazňuje rozdíl mezi „ontologií první osoby“ (vše, co může popsat jen sám vědomý podmět, protože se např. týká jeho nejvnitřnějších intencionálních aktů) a „ontologií třetí osoby“ (vše, co může popsat jakákoli osoba, např. biologické procesy v lidském organismu jako je trávení, nervové procesy apod.).⁸²

termínů. Snad by nám prozatím mohl posloužit překlad „sebe-potvrzení“ a „sebe-osvojení“. Je však třeba zároveň pamatovat na významovou bohatost těchto pojmů.

⁸⁰ Lonergan doslovně říká: *“By ‘self-affirmation of the knower’ is meant that the self as affirmed is characterized by such occurrences as sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and affirming. The affirmation to be made is a judgment of fact...”* *Insight*, s. 343.

⁸¹ Srov. BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1. svazek, 2. kniha, s. 124.

⁸² Srov. SEARLE, J. R., *Intentionality* (1995). Angličtina má pro intencionalitu výraz „aboutness“ nebo také „ofness“, což bychom mohli dost nemotorně přeložit: „bytí-o-něčem“.

Tak tedy všechny operace naší mysli mají vždy nějaké nasměrování vůči nějakému faktu, předmětu našeho vědomí. Žádný mentální akt, žádná myšlenka, reflexe, obava, pochybnost není a nemůže být izolována od předmětu, ke kterému se vztahuje. Každá myšlenka je myšlenkou na něco či o něčem, každá obava je obavou před něčím nebo obavou, že něco se nastane. Stejně tak i všechny kognitivní operace, které Lonergan jmenuje – smyslové snímání, vnímání, představování si, pátrání, porozumění, vyjadřování, přemýšlení, uchopení nepodmíněného a uvažování – mají nějaký předmět. A tím prvním předmětem je sebe-uchopení – vnímání našeho vnímání, přemýšlení (*reflecting*) a našem přemýšlení a vynášet soudy (*affirming*) o našem vynášení soudů.

Zůstává ještě nezodpovězená otázka, co znamená Lonerganovo enigmatické spojení „uchopení nepodmíněného“ (*grasping the unconditioned*). Sám to vysvětluje ve své následné reflexi. Nepodmíněné je podle Lonergana kombinací (1) podmíněného (2) spojení mezi podmíněným a jeho podmínkami a (3) naplněním podmínek.⁸³

2.9.4 Rozvrstvení a jednota vědomí

Dalším důležitým bodem je jisté rozvrstvení našeho vědomí. Vyjmenované kognitivní operace bychom podle Lonergana mohli zařadit do jednotlivých úrovní naší mysli: empirické (smyslové snímání podmětů, vnímání, představování si), intelektuální (pátrání, porozumění, vyjadřování) a racionální (přemýšlení, uchopení nepodmíněného a vynášení soudů).⁸⁴ Nejprve začínáme snímat pomocí smyslů nějaká data (*sensing*), potom je začínáme vnímat a tak vlastně také rozlišovat mezi jednotlivými vjemy (*perceiving*).

Searle si hraje se slovíčky, když říká: „...the ‘of’ of ‘experience of’ is in short the ‘of’ of *Intencionality*...“ (SEARLE, J.R., *Intencionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, s. 37-8.

⁸³ Srv. *Insight*, s. 343.

⁸⁴ *Tamtéž*, s. 346-348.

Například, když slyšíme koncert, můžeme začít vnímat jednotlivé zvuky a rozlišovat hlasy sboru od instrumentálního doprovodu, rozlišovat hlasy, bas od altu, soprán od tenoru, můžeme začít rozlišovat zvuk klarinetu od zvuku pozounu apod. Potom nastupuje na scénu schopnost tvořit struktury a obrazy za pomoci naší obrazotvornosti, představivosti (*imagining*) – ta ke své práci obvykle používá obrazy, které jsme zakusili v minulosti.

Následně se začíná mysl tázat, zvídat, dotazovat se a pátrat (*inquiring*). Zde začínají další kognitivní operace spadající již do úrovně vědomí, kterou Lonergan nazývá intelektuální, tedy týkající se naší inteligence a naší schopnosti věci pojmout naším intelektem. Poznávající subjekt začíná bádát, snaží se pochopit povahu těch věcí, snaží se jim porozumět (*understanding*). Své místo v tomto procesu má již zmiňovaný vhled (*insight*), jako akt porozumění. Když podmět došel k nějakému porozumění faktu, snaží se to formulovat, vyjádřit to pomocí svých dostupných výrazových prostředků (*formulating*).⁸⁵

Zde však proces poznání ani zdaleka nekončí. Mysl nepřestává nad poznanými fakty dále přemítat (*reflecting*), již však nejde o prosté rozumové uchopení dat. Jde o další krok, v kterém se snaží najít vysvětlení a objasnit povahu věcí. Ne vždy jsme opravdu vědomými subjekty, často jsme podmíněni, ale když jsou podmínky splněny, pak můžeme dojít až k „uchopení nepodmíněného“ (*grasping the unconditioned*) a můžeme o poznaném vynést soud (*affirming*).⁸⁶

Překvapivě ani zde naše poznávání nekončí. Důvod je nasnadě. Nadále vnímáme, nekončí percepce empirických dat, které mohou přinést ověření přijatých soudů, ale i evidenci, která nás může přesvědčit o nutnosti přijmout nové soudy. Od empirické úrovně vědomí přes intelektuální až k racionální a pak zpět k empirické. Tento proces nemůže být nikdy zastaven, protože nikdy není náš úsudek definitivní.

⁸⁵ V přírodních vědách se badatel snaží formulovat svou hypotézu, aby s ní mohl dále operovat.

⁸⁶ V přírodovědě mluvíme o vzniku teorie.

Rozlišení mezi intelektuální a racionální úrovní vědomí se může zdát nesrozumitelné. To proto, že se v běžném jazyce výrazy „intelektuální“ a „racionální“ používají jako synonyma. Pokusme se tedy vyjasnit tuto distinkci. První výraz nás odkazuje na intelekt⁸⁷, tedy na schopnost myslet. Druhý výraz nás odkazuje na schopnost uvažovat⁸⁸, vytvářet si o věcech úsudek, konstruovat určitý myšlenkový systém.

Dlužno ještě zdůraznit, že lidské vědomí je jen jedno. Pokud mluvíme o různých úrovních vědomí, pak se jedná jen o rozlišení jeho oblastí, ale bylo by chybou oddělovat jednu od druhé, jako by mohla existovat samostatně a izolovaně. Jistě, u některých jedinců jsou rozvinuté ty, u jiných jiné oblasti. Někteří jsou více smysloví, jiní jsou založení racionálně. Nicméně vědomí má každý zdravý člověk jen jedno. Jeho rozdvojení by znamenalo duševní chorobu.

Tuto jednotu a celistvost svého vědomí vidíme nejlépe tehdy, když hledáme odpověď na otázku, jaká kognitivní operace právě probíhá v naší mysli. Je to vnímání, nebo je to porozumění, nebo uvažování? Nemůžeme přece oddělit snímání vjemů pomocí smyslů, čítí (*sensing*), od vnímání (*perceiving*), ani třeba porozumění (*insight*) a jeho vyjádření (*formulating*). Můžeme je sice odlišit, ale zároveň je nám jasné, že mnohé kognitivní operace splývají s jinými, někdy mohou dokonce probíhat zároveň. Přestože tedy nemůžeme popřít, že v naší mysli existuje jisté rozvrstvení, nesmíme zapomenout na to, že zároveň ve vědomí musí přirozeně vládnout jednota.⁸⁹

2.9.5 Latentní a explicitní metafyzika

Vraťme se ještě k Lonerganovu tvrzení, že vzhled do vzhledu, jistá syntéza vzhledů matematiků, přírodovědců a lidí nadaných zdravým rozumem, by měla vést k nalezení jisté filozofie. Jak jsme viděli, autor knihy *Insight* je

⁸⁷ Lat. *intellectus* znamená porozumění, rozum.

⁸⁸ Výraz racionální pochází z významově bohatého lat. slova *ratio* a znamená rozumovou úvahu, rozvahu, rozmysl, ale také řád, soustavu a pravidla.

⁸⁹ Srov. *Insight*, s. 349nn.

přesvědčen, že z poznané struktury našeho poznávání můžeme odvodit určitou metafyziku. Rozlišuje dokonce metafyziku „latentní“ a „explicitní“. Pochopení této distinkce nám pomůže vybudovat jakýsi most mezi „kognitivní strukturou“ a tím, co Lonergan sám nazývá „trascendentální metoda“.

Zmíněné rozlišení najdeme v té kapitole *Insight*, kde autor pojednává o definici metafyziky.⁹⁰ Lonergan je přesvědčen, že stejně tak jako pojem jsoucno zdůraňuje, proniká a překračuje všechny ostatní pojmy, tak také metafyzika je oblast lidského poznání, která zdůraňuje, proniká, přeměňuje a sjednocuje všechny další oblasti. Empirické, intelektuální a racionální vědomí je imanentní a činné v každém lidském procesu poznání. Lonergan v této souvislosti latentní, skryté metafyzice, protože ještě nebylo podniknuto dostatečné studium kognitivní struktury našeho poznávání. Postupně se můžeme propracovat až k explicitní metafyzice, kdy už máme před sebou jasný a přesný nástroj, „integrální heuristickou strukturu“ s jasnou vazbou na jsoucno.⁹¹

Kanadský myslitel tedy nepředstavuje explicitní metafyziku jako nějaký abstraktní výmysl, ale jako celistvý nástroj k poznání skutečnosti. Když je „latentní metafyzika“ rozeznána, přijata a používána v procesu poznání, pak je možné pochopit „explicitní metafyziku“ jako jistou ucelenou filosofii. Později Lonergan tuto svou myšlenku dále rozvíjí, když se snaží definovat svoji „trascendentální metodu“, která nabízí možnost čerpat ze samotné struktury lidské mysli.⁹²

⁹⁰ *Insight*, s. 390-396.

⁹¹ Srv. *Tamtéž*, s. 390-391. Lonerganova doslovná definice explicitní metafyziky je těžko přeložitelná: „...explicit metaphysics is the conception, affirmation, and implementation of the integral heuristic structure of proportionate being.“

⁹² S názvem „trascendentální metoda“ operuje Lonergan ve své stěžejní práci *Method in Theology* (1973).

3. Metoda v teologii

V předcházející kapitole jsme se pokusili naskicovat aspoň základní rysy Lonerganovy teorie poznání. Zvláštní pozornost jsme věnovali tomu, co kanadský myslitel nazývá „kognitivní struktura“. V následující kapitole se budeme zabývat metodou v teologii. Svým rozsahem je toto téma mnohem širší, než se může na první pohled zdát. To proto, že často obsahuje i historicko-systematický popis jednotlivých teologických koncepcí a těch se za více než dva tisíce let existence křesťanství objevilo víc než dost.⁹³ Navíc můžeme bez nadsázky konstatovat, že se chystáme zkoumat jedno z nejproblematictějších témat v teologii vůbec.

Existuje v teologii jen jedna metoda, nebo je jich více? A pokud je jich více, která je správná? Je teologie vůbec věda? Pokud ano, v jakém smyslu? Může být teolog ve svém hledání pravdy skutečně svobodný? Je možné, aby se stál teologickým badatelem i člověk nevěřící, jenž poctivě zkoumá projevy víry druhých lidí? To je jen malý výsek z nepřeberného množství otázek, které s sebou toto téma přináší. A odpověď na ně není mnohdy jednoduchá. Proto by si toto téma zasloužovalo mnohem větší pozornost, než jakou mu můžeme věnovat v rámci této práce.

Bohužel se zde musíme omezit jen na velmi malý výsek problémů a nečiníme si nárok na to, že najdeme jejich definitivní řešení, takže nás nesmí zneklidnit, budeme-li mít na konci našeho pojednání ještě více nezodpovězených otázek, než na začátku. Naším cílem v tuto chvíli není nic jiného, než představit Lonerganovu transcendentální metodu v kontextu jiných teologických koncepcí a pokusit se ukázat, nakolik je ona poctivě vypracovaná

⁹³ V této práci se pokusíme nastínit aspoň základní klasifikaci teologických metod, která ovšem bude mít hodně daleko od úplnosti. Není naším cílem zde vypracovat podrobnou historii teologie a zrod jednotlivých koncepcí. Tuto klasifikaci však zároveň nemůžeme zcela vynechat, abychom mohli Lonerganův pokus zasadit do širšího kontextu.

teorie poznání, kterou jsme popsali v předchozí kapitole, dosud relevantní pro metodu v teologii.

3.1 Relevance studia metody v teologii

Teologie je akademický obor, ale zároveň chová úzký vztah k víře, která je velmi osobní. Teologie je disciplínou velmi křehkou,⁹⁴ vysmívanou jedněmi a ignorovanou druhými. Tak si někteří dokonce kladou otázku, zda má teologie budoucnost i v době krize křesťanství, odklonu od církve a zdánlivé neschopnosti tradičních „strukturovaných“ náboženství odpovědět adekvátně na problémy dnešního světa. Nad tímto problémem se zamýšlejí i křesťané.

Jeden z největších teologů 20. století, Karl Rahner, například soudí, že budoucí teologie nemůže stát mimo svět, nebo nad ním, jako by byla světem sama pro sebe. Tento německý teolog, jemuž je připisováno, že v teologii provedl „kopernikovský“ obrat k člověku, se domnívá, že teologové mají povinnost mluvit o Bohu jazykem srozumitelným dnešním lidem. Teologii totiž nepěstujeme pro sebe, ale z lásky k člověku, kterému má být světlem.⁹⁵

Yves Congar ve zmíněné „krizi“ nespatřuje nějakou nemoc, ale spíše období přechodu k éře růstu. Je přesvědčen o tom, že už došlo k jisté obnově teologie a to především díky kontaktu s prameny teologického myšlení, díky snaze pochopit z hlediska víry dnešní svět a čerpat „z proudů současného myšlení, jako fenomenologie a filosofie bytí.“⁹⁶

3.1.1 Teologie na okraji zájmu

Během svých studií v Římě jsem si často kladl otázku, proč se teologická literatura těší tak malé pozornosti veřejnosti. Je to zaviněno jejich vysokou odborností nebo neschopností teologů zpopularizovat výsledky svého bádání?

⁹⁴ FIORENZA, F. S., *Systematická teologie: úkol a metody*, s. 15.

⁹⁵ Srv. GRANAT, W., *K člověku a Bohu v Kristu*, s. 9.

⁹⁶ *Tamtéž*.

Zatímco knihy Heisenbergovy, Hawkingovy nebo Dawkinsovy se staly hned po svém vydání světovými bestsellery, knihy teologické zůstávají často nepovšimnuty v regálech knihkupectví a knihoven. Nabízí se odpověď, že důvodem je samotná povaha teologie, v němž „opravdové mistrovství dokáže rozpoznat a ocenit jen úzký okruh znalců.“⁹⁷ Teolog v tomto pojetí přijímá svůj pokorný úděl, věnuje se tomu, co svět považuje za čiré bláznovství, stává se „nepohodlným prorokem“, ale právě proto je „pokračovatelem v díle a poslání Muže z Nazarata.“⁹⁸

Nenamítáme nic proti touze dogmatického teologa připodobnit se Ježíši Kristu, který nehledal sebe, nechtěl se lidem podbízet nějakými líbivými populizmy, ale říkal pravdu vhod či nevhod. Tento Muž z Nazareta ovšem přesto dokázal zaujmout svým kázáním i velké masy lidí a to především tím, že se dotýkal věcí, kterými tehdejší člověk žil. Nabízí se tedy otázka, zda si teologické spisy nezískávají tak malou čtenářskou obec proto, že je lidé považují za příliš odtažitě od jejich vlastní zkušenosti. Na tuto námitku bychom mohli odpovědět, že běžní lidé nemají dostatek vzdělání k tomu, aby teologickému textu porozuměli. To je jistě pravda. Nicméně teologické spisy si obvykle nenacházejí čtenáře ani mezi velmi vzdělanými lidmi. Není to způsobeno tím, že se teologové skoro nezabývají metodou svého bádání a nesnaží se příliš „o historickou přesnost, pojmovou přísnost, systematickou jednotu a interpretační jasnost“?⁹⁹

3.1.2 Cestou do hlubin

Při četbě knihy jednoho českého teologa, kterého nechci jmenovat, mě vytanula na mysli zajímavá metafora. Když jsem knihu začínal číst, připadala mi jako

⁹⁷ POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria*, s.25. Autor zde mluví o díle z dogmatické teologie, když doslova říká: „Čím je kniha dokonalejší, myšlenkově bohatší, tím hůře se prodává, protože na čtenáře klade velké, někdy dokonce nesmírné nároky. Nad tím vším by si ale dogmatický teolog neměl zoufat... jeho dílo v zásadě vylučuje masovou popularitu...“

⁹⁸ *Tamtéž*.

⁹⁹ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 15.

hluboké jezero. Hluboké proto, že jsem nebyl schopen dohlédnout na jeho dno. Když jsem se však chtěl do něho ponořit, ke svému údivu jsem zůstával stále na mělčině. Nepodařilo se mi ponořit ani tehdy, když jsem se již velmi vzdálil od břehu. Všude bylo jen několik centimetrů vody. Tu jsem pochopil, že když nedokážeme dohlédnout na dno, neznamena to ještě, že je jezero hluboké. Někdy je prostě jen zakalené.

Někteří teologové se možná mylně domnívají, že když nahradí solidní metodu používáním dostatečného množství poetizmů, cizích slov a enigmatických vět, zajistí jim to vážnost mezi akademiky. Možná právě tento omyl je vytlačuje na okraj světa vědy. Jistě, teologie není a nikdy nebude takovou vědou, jako je fyzika, biologie nebo astronomie. Měla by ovšem být schopna vejít s těmito vědami ve fundovaný dialog. Ten by nakonec obohatil obě strany.

Teologie by ovšem neměla ztratit kontakt ani s běžným člověkem. To se jí jistě podaří tam, kde bude vycházet z lidské zkušenosti,¹⁰⁰ z náboženských zážitků, z víry ve smyslu intencionálního lidského aktu (*fides qua*), a ne jen z víry ve smyslu nějakého obsahu, určité předem „přezvýchané“ a definitivně zformulované náboženské nauky (*fides quae*).

I tyto důvody nás přivádějí ke studiu teologické metody. U nás se teologové tímto tématem dosud moc nezabývali, přestože v zahraničí na to téma existuje nepřehledné množství literatury.¹⁰¹ V současné době ovšem

¹⁰⁰ Kasper, který považuje stav teologie za přímo dezolátní, vidí krizi víry v tom, že Bůh „už není přítomen jako živá skutečnost v našem životě a že výpovědi víry se už nedotýkají skutečných problémů a zkušeností lidí...“ Kasper z toho vyvozuje následující závěr: „Odtrženost víry od lidské zkušenosti je proto jedním z největších problémů současného hlásání víry a současné teologie. Je důvodem, proč mnozí pokládají za mrtvého nejen Boha, ale i otázku po něm.“ KASPER, W., Úvod do víry, s. 11-12.

¹⁰¹ Klasickým dílem se stala kniha nejslavnějšího konvertity z anglikanismu, který silně ovlivnil i Bernarda Lonergana: NEWMAN, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1973). Dále uvádíme abecedně aspoň několik základních publikací: DULLAS, A., *Il fondamento delle cose sperate* (1997); KAUFMANN, G. D., *An Essay on Theological Method* (1979); LINDBECK, G., *The Nature of Doctrine* (1985); TRACY, D., *Blessed Rage for Order*

můžeme s potěšením konstatovat, že už nejsme odkázáni jen na cizojazyčné prostředí. I u nás se v nedávné době objevily publikace, které se metodou v teologii systematicky zabývají a rozhodně si zaslouží naši pozornost.¹⁰²

3.2 Pokusy definovat teologii jako vědu

Na začátku každého úvodu do teologie zpravidla nacházíme více či méně zdařilé pokusy o definování teologie. Už zde se jasně projevuje fakt, že metoda

(1975); týž, *The Analogical Imagination* (1981); WICKS, J., *Introduzione al metodo teologico* (1995).

¹⁰² Dosud jediné rozsáhlejší systematické pojednání o metodě v katolické dogmatické teologii od českého autora: POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria* (2005). Ke knize je také přiloženo několik okomentovaných překladů dokumentů a velmi cenné rady „pro inspiraci budoucích autorů prací z dogmatické teologie“. Stejný autor se problematikou metody v dogmatické teologii zabýval i v několika odborných článcích: *Teologie a její metoda v dějinách (Teologické texty 9, 1998)*, *Metoda v současné systematické teologii (Teologické texty 10, 1999)*, *Křesťanství, racionalita, věda a kultura (Salve 4, 2003)*. Velmi zdařilý pokus nalézt základy pro metodu ekumenické teologie nabízí: NOBLE, I., *Po Božích stopách* (2004). Čerpá-li Pospíšil především z italských publikací, u Ivany Noble (Dolejšové) je možné vystopovat jistou zakotvenost v anglosaské literatuře. Díky své akademické cestě (studovala nejprve na Husitské teologické fakultě UK a potom na katolické *Heythrop College* Londýnské univerzity, kde obhájila svou doktorskou práci nazvanou „Svědectví o naději“, nyní přednáší na Evangelické fakultě UK a stala se spoluzakladatelkou a posléze i ředitelkou Institutu ekumenických studií v Praze) se přiblížila hned několika církevním tradicím, proto v knize můžeme zaznamenat velkou citlivost pro ekumenismus. Některé myšlenky slavných autorů jsou kvůli omezenému rozsahu knihy poněkud zjednodušeny a banalizovány. Nicméně jistá míra simplifikace je v podobných pracích pochopitelná, ne-li nutná. Z překladů jmenujme alespoň některé: FIORENZA, F. S., *Systematická teologie: úkol a metody* (1996), KASPER, W., *Dogma pod Božím slovem* (1996), GRANAT, W., *K člověku a Bohu v Kristu 1* (1981). Čtyřsvazkový překlad práce W. Granata byl velmi cennou pomocí při studiu teologie v době komunistické totality, kdy naše církev trpěla žalostným nedostatkem podobné literatury. I když lze v díle hledat nadále inspiraci, je dnes už poněkud zastaralé. Při hledání teologické metody může být podnětná četba i jiných překladů, jejichž hlavním tématem je spíše úvod do křesťanské víry jako takové: KASPER, W., *Úvod do víry* (2003); RAHNER, K., *Základy křesťanské víry* (2004); RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství* (1991).

není v teologii jen jedna, ale že je zde celá řada metodologických koncepcí. Dnes si už jasně uvědomujeme, že i samotná bible není jen jakousi „čistou formou“ Božího zjevení, ale že i zde nacházíme příklady různých teologických přístupů.¹⁰³

Podoba a diferenciacie teologií je zpravidla odvislá od toho, jaké myšlenkové základy a inspirační zdroje z kultury, ze společnosti, z filosofie apod. ten který myslitel přijal jako směrodatné ke své reflexi nad vírou a Božím zjevením. Proto tu dnes máme koncepce ovlivněné starověkou filosofií Platóna či Aristotela vedle přístupů, které se nechaly inspirovat německým idealismem, filosofií dialogu hermeneutikou, fenomenologií, existencialismem či personalismem. S touto diferenciací se pojí také odlišné pokusy o definování teologie jako takové. Na začátku žádné reflexe směřující k sebe-definování by neměla chybět dobře pojatá propedeutika, v které je na prvním místě nutné stanovit předmět a prameny bádání.

3.2.1 Název, předmět a prameny teologie

Sám název „teologie“, který se skládá z řeckých slov *théos* (bůh) a *lógia* (výroky, slova, nauky), má dlouhou historii.¹⁰⁴ Ve starověku ho nejprve používali spisovatelé Homér nebo Hesiodot k označení vyprávění o životě Bohů, Platon tak nazval zásady, jaké platí při vyprávění o bozích (v dílech básníků a prozaiků),¹⁰⁵ a Aristoteles kromě zmíněného ještě filosofii o nejvyšších příčinách světa. V helénském starověku je možné najít výraz

¹⁰³ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 18.

¹⁰⁴ Srv. NOBLE, I., *Po Božích stopách*, s. 14-15; FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 16-17; GRANAT, W., *K člověku a Bohu v Kristu.*, s. 11-12. Podrobnější historické pojednání z pozice dogmatické teologie od biblických dob až do současnosti srv. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, s. 30-66; WICKS, J., *Introduzione al metodo teologico*, s. 11-28.

¹⁰⁵ PLATON, *Ústava* 18, 379 a.

theología i v Plutarchově stoické filosofii, nebo u Plotína v souvislosti s pojednáním o zrodu Eróta.¹⁰⁶

V období patristiky toto slovo použil Origenes v souvislosti s naukou o Bohu a Kristu, Eusebius z Césareje ve 4. stol. napsal spis o církevní teologii a sv. Athanasius (zemřel 373) tak nazývá nauku o Bohu. V této době se také u některých křesťanských řeckých autorů vyskytuje výraz *theología* pro nauku o Trojici. Z latinských spisovatelů převzal jako první toto slovo Augustin do spojení „pravdivá teologie“ pro své pojednání o božství.¹⁰⁷

Petr Abelard (zemřel 1142) označuje „křesťanskou teologií“ souhrn evangelní nauky. Nicméně v raném středověku se pro disciplínu srovnatelnou s dnešní teologií preferovaly názvy *sacra doctrina*, *sacra scriptura*, *sacra* nebo *divina pagina*. Sám slavný Tomáš Akvinský použil slovo *theologia* ve své Sumě jen třikrát, zato výraz *sacra doctrina* osmdesátkrát.¹⁰⁸ Jako běžný souhrnný pojem pro reflexi nad vírou a křesťanským Zjevením se tento termín ustálil teprve až na přelomu 13. – 14. století.¹⁰⁹

Předmětem teologie v našem dnešním pojetí je především Boží zjevení, vstup věčného Boha do lidských dějin, při kterém nám sám odkrývá částečně svou přirozenost a svůj spásný plán.¹¹⁰ Zde se nacházíme před dalším problémem. Nejenže můžeme právem pochybovat o plné poznatelnosti těchto tajemství, jakkoli se dotýkají naší dějinnosti, ale navíc si uvědomujeme, že vrcholem křesťanského Zjevení je Bůh sám v osobě Ježíše Krista a považovat osobu za předmět je nejen opovážlivé, ale dokonce urážlivé. Proto se nám zdá na místě mluvit v teologii spíše o „hlavním zájmu“ než o „předmětu“, jak

¹⁰⁶ Proklus dokonce mluví o několika úrovních v teologii (symbolické, obrazné, rovině inspirace a vědecké). Srv. VENTURA, V., *Teologie jako duchovní cesta*, s. 26.

¹⁰⁷ Srv. GRANAT, W., *opus cit.*, s. 11-12.

¹⁰⁸ Srv. *Tamtéž.*, s. 12.

¹⁰⁹ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 16-17.

¹¹⁰ Srv. GRANAT, W., *opus cit.*, s. 12, 41-44.

navrhuje Pospíšil.¹¹¹ Teologie musí usilovat o věčnost, která není „tvrdým zvěčňováním“, ale spíše uměním vybalancovat mezi pietismem a přebujelým racionalismem, najít rovnováhu mezi strnulým esencialismem a rozmělněným existencialismem.¹¹²

Nezbytným předpokladem teologie je akt víry. Stejně tak jako např. experimentální vědec nemůže bádát tak, že z dálky pozoruje svou laboratoř, ale musí do ní vstoupit, provádět experimenty a z takto získaných empirických dat čerpat pro své poznání o věcech, tak ani teolog nemůže bádát víru z dálky, ale musí sám uvěřit. V opačném případě se sice může stát schopným religionistou, ale nikoli teologem.¹¹³ Teologie v pravém slova smyslu vznikne tam, kde věřící člověk začne promýšlet a analyzovat ekonomii spásy a reflektovat nad svou vírou „za pomoci vědomostí, které má z jiné oblasti než z víry“.¹¹⁴ A zde se dostáváme k poslednímu pojmu, který chceme na tomto místě zdůraznit, k tzv. „pramenům teologie“.

Římskokatolická církev od Tridentského koncilu zdůrazňuje, že objektivním pramenem je obsah Božího zjevení, které nám zprostředkovává Písmo svaté a tradice, subjektivním pak akt víry.¹¹⁵ Tradice však nemůže existovat samostatně, proto je přesnější uvádět jako prameny teologie Boží slovo čtené v tradici a zkušenost živého vztahu k živému Bohu. Tak se

¹¹¹ Pospíšil ještě dodává: „Hovořit o Bohu jako o věci je navíc velkým odchýlením se od pravé povahy reflektovaného mystéria.“ *Opus cit.*, s. 20. Pospíšil zde také upozorňuje na to, že i Lonergan měl v této věci velké výhrady. Ve své knize *Method in Theology* proto konstatuje, že slovo „předmět“ nesmíme používat v teologii ve stejném smyslu, v jakém figuruje v ostatních vědách.

¹¹² *Tamtéž*, s. 21.

¹¹³ Dlužno dodat, že pojmy „teologie“ a „religionistika“ (psychologie, historie, sociologie, fenomenologie nebo filosofie náboženství) se dnes často zaměňují. Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, 17.

¹¹⁴ GRANAT, W., *opus cit.*, s. 15.

¹¹⁵ *Tamtéž*, s. 13-18. Autorovy úvahy nad magisteriem a lidským rozumem jako přímými prameny teologie považujeme dnes za problematické. Přitom však zároveň nezpochybňujeme fakt, že obě veličiny hrají při teologické reflexi nezanedbatelnou roli.

v teologii setkává správná nauka (ortodoxie) se správným životem (ortopraxe), jak nás k tomu vedla již patristická tradice.¹¹⁶

Tridentský koncil reaguje na myšlení Martina Luthera (1483 - 1546). Ten podnítl diskusi nad tím, zda k pramenům teologie patří i tradice a jaká je role rozumu v teologii. Zpochybnil hodnotu a pravdivost lidského poznání v teologii. Dominikán Melchior Cano (1509 - 1560), věrný žák sv. Tomáše Akvinského, se proto zamýšlí nad otázkou pramenů teologického poznání. Význačný teolog tridentského koncilu překládá do latiny Aristotelův výraz *topos* termínem *locus* (místo). Ve svém díle *De locis theologicis*, vydaném posmrtně v roce 1563, hovoří Cano o pramenech teologického poznání jako o „místech“.¹¹⁷ Rozlišuje deset pramenů (míst) a ty pak dělí do několika skupin. „Vlastní“ prameny teologického poznání na konstitutivní prameny (Písmo svaté a tradice) a prameny interpretující zjevení (učení církve, koncilů, římských papežů, církevních otců nebo scholastických teologů). K těmto pramenům přiřadil ještě skupinu tří pomocných pramenů, které nazývá *ascripti*: lidský rozum, filosofii a dějiny.¹¹⁸

¹¹⁶ Srv. NOBLE, I., *opus cit.*, s. 15. Naše poznání Boha se nemůže odehrávat mimo nás. Srv. POSPÍŠIL, C. V., *opus cit.*, s. 22: „Teologie tudíž není pouze o Trojjediném, ale je také projevem naší participace na životě Trojjediného, tedy v jistém smyslu v Trojjediném... Teologie je zároveň specifickým vědním poznáním, které se cele odehrává v člověku a v jeho dějinách... Bylo by však krutým omylem redukovat teologii pouze na antropologii, lingvistiku a fenomenologii náboženských jevů...“

¹¹⁷ Termín *locus* použil před Canem i humanista Rudolf Agricola a v teologii ho používal Erasmus Rotterdamský nebo luteránský teolog Philipp Melanchthon. Srv. DUKA, D., *Úvod do teologie*, §35-36.

¹¹⁸ Srv. *Tamtéž*. „Rozlišení pramenů na konstitutivní a interpretující bylo velice důležité. Všimněme si, že u Melchiora Cana se v obou případech objevuje pojem Boží zjevení. Označení interpretující prameny pak vyjadřuje eklesiologii, můžeme říci před i potridentské církve. V diskusi a v kontroverzích mezi teology došlo během potridentského vývoje v římskokatolické teologii ke zdůraznění dvou konstitutivních pramenů: Písma a Tradice. Byla to reakce na jednostranný protestantský důraz: *sola scriptura* (jedině Písmo).“ Srv. také WICKS, J., *Introduzione al metodo teologico*, s. 18-22.

Pojem „teologie“ zahájil tuto úvahu a chceme ji také podobně zakončit. Je totiž rozporný nejen historicky, jak jsme se pokusili ukázat výše, ale také systematicky, protože označuje zároveň všechny teologické disciplíny a zvláště disciplínu nazývanou systematická nebo dogmatická teologie. Je rozporný dokonce i etymologicky, protože není jasné jestli výraz *lógia*, který v řečtině slovo „teologie“ obsahuje, znamená Boží sdělení nebo spíše naše pojednání o NĚm.¹¹⁹ Ale právě v tomto zdánlivém protimlúvu je významové bohatství tohoto termínu. O Bohu můžeme totiž mluvit jen proto, že se nám on sám sděluje.

3.2.2 Teologie jako věda?

Přístupme ještě k poměrně závažné otázce, zda je teologie vůbec věda. Jestliže není, tak čím tedy je? Jestliže ano, v jakém smyslu? Přestože se zdála vědeckost teologie během věků nezpochybnitelná nebo dostatečně prokazatelná, osvícenství a rozvoj přírodních věd ji zasadil velkou ránu. Najednou se reflexe nad náboženskou vírou zdála něčím zcela nadbytečným, některými dokonce nebezpečným.¹²⁰

Vědecký charakter je problematický především proto, že látku ke své reflexi čerpá z tajemství víry.¹²¹ Proto teologové dnes často přiznávají, že jejich obor není vědou ve smyslu filosofie či náboženských nauk, humanitních věd (jako jsou sociologie, psychologie či např. pedagogika), tím méně ve smyslu přírodních věd (fyziky, chemie, biologie, astronomie apod.) či dokonce formálních věd (matematiky či logiky).¹²²

Granat poukazuje na to, že i mezi přístupy přírodních a humanitních věd jsou nápadné rozdíly, ale mezi nimi a teologií se zdá být rozdíl mnohem

¹¹⁹ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 16-17.

¹²⁰ Srv. NOBLE, I., *opus cit.*, s. 26.

¹²¹ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 15.

¹²² Srv. GRANAT, W., *opus cit.*, s. 33.

větší. Polský autor se pak snaží shrnout námitky proti vědeckosti teologie, které vycházejí z tohoto srovnání v několika bodech: (1) zatímco vědecký jazyk musí být komunikativní aspoň pro speciality, Boha a jeho tajemství nelze adekvátně vyjádřit, provádíme to jen nedokonale a pomocí analogie; (2) zatímco od vědy se očekává, že dojde k určité evidenci, teologické závěry evidentní nejsou; (3) zatímco věda má charakter nadosobní a objektivní, teologie vychází z víry, která je osobním kontaktem s Bohem a závisí na svobodné vůli subjektu; (4) zatímco věda je autonomní a svobodná, práci teologů kontroluje církev, která bdí nad neporušitelností pokladu víry.¹²³

Autor pak v závěru tohoto pojednání sice nachází několik důvodů, proč i teologii můžeme alespoň analogicky nazývat vědou (mimo jiné proto, že teologie jako každá jiná věda má svůj předmět, kterým je u ní zjevená skutečnost, a že se i v teologii, jako v každé vědě, opíráme o zákony našeho myšlení), nicméně i tak musí Granat nakonec přiznat, že teologii přece jenom více sluší označení „životní moudrost“, než „věda“.¹²⁴ Tak se vlastně vrací do historie k pojetí Augustinově, který rozlišoval mezi věděním (*scientia*) a moudrostí (*sapientia*) a pro to, co dnes nazýváme teologie, upřednostňoval výraz „moudrost“. Ten totiž pokládal za vyšší od vědění.¹²⁵

Také Noble připouští, že teologie není a nemůže být vědou ve smyslu přírodních věd, ale zároveň odmítá stanovisko, že není vědou vůbec. Přestože se sama často vyhýbá tomu, že by teologii nazvala „vědou“ a mluví o ní raději jako o „kritické reflexi“, hájí přesto její vědeckost na základě dvojí adekvátnosti: „vzhledem ke svému předmětu a vzhledem k svému publiku“.¹²⁶ Noble se zde opírá o Tracyho, který zdůrazňuje, že nestačí si jen odpovědět na otázku, co je teologie, ale také se musíme tázat, kým je teolog a ke komu mluví.

¹²³ *Tamtéž*, 34-35.

¹²⁴ *Tamtéž*, s. 39.

¹²⁵ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 21.

¹²⁶ *Opus cit.*, s. 26: „Vědeckost teologie nespočívá v její esoteričnosti, ale ve schopnosti komunikovat Boží slovo a jednání, jak je zaznamenané v Písmu, jeho výklad v křesťanské tradici, jeho vliv v kulturách (včetně negativního vlivu zkresleného a znásilněného Slova), aktuálnost v současné kultuře a ve zkušenosti současných lidí.“

Přítom Tracy nesouhlasí s tím, že by bylo možné se v odpovědi omezit na jedno izolované „já“. Je přesvědčen, že identitu teologa utvářejí různé role, které zastává. Teolog je podle této koncepce formován různými publiky, ke kterým mluví a do nichž sám patří: společností, akademickou obcí a církví. Proto není teologie výrazem pro jednu disciplínu, ale pro tři. Podle porozumění publiku, k němuž se přednostně obrací, má každá z těchto teologií své specifické rysy.¹²⁷

Tato úvaha je nepochybně inspirativní, ale dosud jsme nedostali plnou odpověď na naši otázku, zda je, či není teologie vědou. Vraťme se k již zmiňovanému výroku, že „Teologie je křehká disciplína, neboť je to akademický obor, a zároveň má vztah k víře.“¹²⁸ Tedy na jedné straně teologie sdílí se všemi ostatními akademickými obory snahu „o historickou přesnost, pojmovou přesnost, systematickou jednotu a interpretační jasnost“, na druhou stranu je ale více „nadějí nežli vědou“.¹²⁹

Z předchozího by se mohlo zdát, že ona zmiňovaná víra teologii „kazí“ její snahu o vědeckost. To by byl jistě zkreslený pohled. Vždyť víra stojí u kořenů naší kultury a rozhodně nemůže být v protikladu k rozumu a vědě. Není jistě náhodou, že nejnápadnějšími středisky vzdělanosti byli kdysi kláštery a i mezi vědci světového renomé je mnoho duchovních. Víra předpokládá kulturu a racionalitu stejně jako vtělení Božího slova předpokládá stvořenou přirozenost.¹³⁰ Navíc autonomie věd není nikdy absolutní, ale její hranice jsou určovány etikou. Pak ovšem nemůžou být v rozporu s vírou.¹³¹

Pospíšil, který se zamýšlí nad začleněním teologie do současného systému věd, se přiklání ke klasifikaci věd na formální, přírodní a kulturní či interpretační. Nejprve ukazuje, že víra nemůže být v rozporu z žádnou z těchto věd (i když často s některými z nich je v napětí), a pak poznamenává, že v interpretačních vědách existuje vždy nějaké přiznané „předporozumění“.

¹²⁷ Srv. TRACY, D., *The Analogical Imagination*, s. 5-6, 31.

¹²⁸ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 15.

¹²⁹ *Tamtéž.*

¹³⁰ Srv. POSPÍŠIL, C. V., *opus cit.*, s. 137.

¹³¹ Srv. *GS* 36.

Pokud tedy křesťanské myšlení čerpá z předporozumění daného vírou, nepovažujeme to za „nevědecké“, protože to činí i kulturní vědy.

Nejednotnost ve způsobu, jakým jednotlivé vědy přistupují ke své vědeckosti, přivádí Pospíšila k závěru, že výraz „věda“ je možné použít pro různé racionality vždy jen analogicky. Těm, kteří by pojem vědy chtěli redukovat na svůj předmět bádání, Pospíšil připomíná, nakolik samo pojetí vědy závisí na kulturním prostředí.¹³² Autor je přesvědčen, že víra a teologie potřebují kulturu i vědu a přirozeně ji musejí přepokládat. Na druhé straně ji také „významně obohacují, spoluutvářejí a dávají jí cílové zaměření na transcenci“.¹³³

Teologie tedy musí zůstat ve stálém dialogu nejen s Nejvyšším, ale také s kulturou a vědou. Nechává se jimi inspirovat a sama jim může dávat to, co přesahuje naše vědění, životní moudrost a smysl naplňující náš život a všechno naše snažení.

3.2.3 Hledání adekvátní definice

Po tom, co jsme již uvedli o názvu, předmětu, pramenech a sporu o vědeckost teologie, by se mohlo zdát, že teď k jejímu definování stačí už jen vše shrnout. Ve skutečnosti to ale tak snadné není. Každá definice se odvíjí od teologického paradigmatu, jehož je součástí. Proto se zdá téměř nemožné pojednávat o teologických definicích izolovaně od pochopení, z jakých modelů a koncepcí vycházejí.¹³⁴

Klasická scholastická nebo neoscholastická teologie projevovala téměř obsesní touhu vše jasně definovat a strukturovat. Nepochybně je to odvislé od jejího epistemologického optimismu a pojetí vědeckosti. V našem malém

¹³² Srv. *opus cit.*, s. 139-141.

¹³³ *Tamtéž*, s. 143.

¹³⁴ Naše hledání adekvátní definice teologie je tedy jen vykročením na dlouhou cestu, na které se pokusíme nabýt lepší orientace ve světě teologických myšlenek a tak zasadit do dobře pochopeného kontextu Lonerganův přínos k metodě v teologii.

pojednání o pravdě jsme již vyjádřili pochybnost o naší „neomezené“ schopnosti poznávat, neboť nás zkušenost učí tomu, že realita je příliš komplexní, než aby se dala zredukovat na několik strohých byt systematicky seřazených tvrzení.

Můžeme poněkud zjednodušeně říci, že definice je co nejstručnějším popisem vybraného výseku reality pod určitým hlediskem. Jako taková je vždy jen dílčí a nedokonalá. Snad proto, že si uvědomujeme, nakolik je nemožné dosáhnout úplnosti v naší snaze popsat skutečnost, je dnešní doba naopak poznamenána jistou nechutí či někdy dokonce odporem k definování jako takovému a k vytváření myšlenkových systémů. Ani tento postoj nepovažujeme za zcela správný. Zdá se, že k přirozeným vlastnostem lidské mysli patří i to, že chce své úsudky vyjádřit nekomplexně a systematicky je řadit do jednoho celku.

Po tom všem, co již bylo o povaze teologie řečeno, se na následujících řádcích pokusíme najít aspoň předběžnou definici teologie. Granat jich ve své studii uvádí hned několik,¹³⁵ ale ani jedna se nám nezdá zcela uspokojivá. Za vhodnější považujeme pokus, který činí Noble, když definuje teologii „jako kritickou reflexi náboženské bezprostřednosti, jež se zaměřuje na trojici víry, naděje a lásky.“¹³⁶ Vidí teologii jako vědu „existenciální“ (Augustin) kvůli své

¹³⁵ Srv. *opus cit.*, s. 21-23. I když se dá říci, že mnohá z těchto definic je přinejmenším podnětná. Granat teologii nejprve definuje jako „metodické poznání obsahu víry“ nebo ještě stručněji jako „metafyziku zjeveného depositu“. Uvádí také definici odloučeného bratra Althause „Vědecká sebereflexe křesťanské víry“, kterou mírně koriguje a o antropologický akcent doplňuje Köster: „Vědecké, reflexní obrácení se k celé zjevené skutečnosti a jejímu vztahu k člověku.“ Congarova definice je zjevně inspirovaná tomistickým racionalismem: „Teologie je věda, v níž se rozum křesťana, ujištěný a osvícený vírou, snaží myšlením pochopit to, čemu věří, totiž zjevená tajemství spolu s jejich důsledky. Teologie se přiměřeným způsobem zpodobňuje k Božím vědění.“ Zajímavé jsou i Granatovy pokusy definovat teologii v souladu „s názory kerymatiků“ jako „systematickou, na Božím zjevení spočívající vědu o Kristu žijícím v církvi a spolupracujícím s lidmi“ nebo jako „metodické uspořádání výsledků spolupráce lidského rozumu s Boží myšlenkou zjevenou v Kristu.“ V závěru svého pojednání pak Granat prohlašuje, že všechny definice se dají shrnout v jedné: „Metodické poznání obsahu křesťanské víry ve shodě s vírou církve.“

¹³⁶ Srv. NOBLE, I., *opus cit.*, s. 14-25.

závislosti na duchovní cestě a společenství víry, naděje a lásky, „dialektickou“ (Tomáš Akvinský) díky své metodicky uspořádané reflexi i „historickou“ (Schleiermacher), protože zkoumá také vývoj témat a způsobů své reflexe. Využívá poznatky z hermeneutické metody jako cestu k tradici interpretace zkušenosti. Bere vážně úlohu jevů a empirie jako něčeho, co nás může přivést k pochopení, jak věci jsou (fenomenologie), ale zároveň zpochybňuje absolutizaci fenomenologické metody, neboť věci vždy nejsou tak, jak se jeví (epistemologie).¹³⁷

Nemohu skrývat, že je mi toto pojetí pro svou vyváženost velmi blízké. Oceňuji, že vychází z náboženské zkušenosti. Navíc pokládám za velmi přínosné, že Noble chápe teologii jako ekumenickou disciplínu a snaží se proto systematicky reflektovat základní rysy jak katolické, tak také pravoslavné a protestantské tradice. Proto její knihu nazývám „prolegomena ke každé příští ekumenické teologii, která se bude chtít stát vědou,“ jak bychom mohli parafrázovat jedno z Kantových děl.

3.3 Různé metodologické přístupy v teologii

V našich předchozích úvahách jsme již poznamenali, že každá definice teologie se odvíjí od paradigmatu, jehož je součástí. Paradigmatem rozumíme „celistvé uspořádání věr, hodnot, technik a dalších věcí, které jsou sdíleny členy určitého společenství,“ jak je definuje Kuhn.¹³⁸

V teologii nacházíme nejrůznější školy, modely, systémy a koncepce. Nemůžeme zde tedy mluvit jen o jedné metodě, ale spíše o různých

¹³⁷ *Tamtéž*, s. 9, 26-46. I když pokládám autorčinu klasifikaci současných teologických metod na fenomenologickou, hermeneutickou a epistemologickou za užitečnou, je toto rozdělení třeba, dle mého soudu, brát s rezervou, neboť se zmíněné přístupy často prolínají a kupříkladu dobře postavená epistemologie v sobě může zahrnovat také určitou fenomenologii a hermeneutiku.

¹³⁸ Srv. *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 175.

metodologických přístupech k teologické reflexi.¹³⁹ Ty se sice často křížují, překrývají nebo sbíhají, ale je užitečné je traktovat každou zvlášť, aniž bychom opomněli zdůraznit jejich vzájemný vliv.

Je možné zmíněné přístupy řadit chronologicky v jednom souvislém historicko-systematickém výkladu od biblických dob až po současnost, jak to činí např. Wicks¹⁴⁰ nebo Pospíšil.¹⁴¹ My se však spíše přidržíme způsobu, jakým o jednotlivých koncepcích pojednávají Fiorenza¹⁴² nebo Noble,¹⁴³ ačkoli o mnoha koncepcích se zde můžeme zmínit jen zkráceně a zjednodušeně, aby se tok našeho uvažování zbytečně nerozměňoval.¹⁴⁴ Účelem této práce není vytvořit úplný výčet všech teologických paradigmat, škol, modelů či systémů, ale vybrat ty nejdůležitější, abychom v nich získali lepší orientaci a mohli lépe porozumět Lonerganově příspěvku k metodě v teologii.

3.3.1 Prvokřesťanská apologie a exegese

Nebudeme zde řešit dopodrobna otázku, jaký moment lze v historii považovat za počátek teologie. Taková otázka by si zasloužila samostatné pojednání. Ale ať už je tomu jakkoli, dnes jsme si plně vědomi, že Písmo není jen nezbytným pramenem každé teologické reflexe, ale také místem, kde lze najít „specifické a odlišné teologické vize.“¹⁴⁵

¹³⁹ Je třeba zdůraznit, že navzdory této různorodosti je možné ve všech přístupech vystopovat určité „pevné body“. Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 17.

¹⁴⁰ Srv. *Introduzione al metodo teologico*, s. 11-28.

¹⁴¹ Srv. *Hermeneutika mystéria*, s. 30-66.

¹⁴² Srv. *opus cit.*, s. 17-84.

¹⁴³ Srv. *Po Božích stopách*, s. 24-45.

¹⁴⁴ Přestože je u obou těchto autorů v jejich pokusech o klasifikaci metodologických koncepcí značná podobnost, nemůžeme přehlédnout ani nezanedbatelné rozdíly.

¹⁴⁵ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 19.

V prvních stoletích křesťanství pak myslitelé podávali především výklad biblických perikop. Snažili se také pro nové náboženství obhájit čestné místo před židovstvím a řecko-římskou filosofií. Mnozí z nich však jako lidé vzdělaní nejen hájili křesťanství a ukazovali jeho jedinečnost, ale pokoušeli se také o svéráznou syntézu.¹⁴⁶ Irenej přispěl k teologické metodě svým výkladem neboli systémem pravdy.¹⁴⁷

Snad největším přínosem však bylo Origenovo dílo *Peri archón* („O prvních principech“), kterým autor položil základy vědecké exegese Písma, vytvořil první teorii náboženského poznání a položil základy systematické teologie. Jako vzdělanec se snaží spojit své vědomosti z fyziky a filosofie s křesťanskou naukou. Nicméně opravdový vliv na pozdější vývoj západní teologické reflexe měl až Augustin.¹⁴⁸

3.3.2 Augustinova cesta k moudrosti

Augustin ve své existenciální koncepci ukazuje souvislost mezi vírou, náboženským poznáním a jednáním. Sám se nepovažuje za teologa, ale za filosofa („muže milujícího moudrost“). Cílem reflexe nad zkušeností víry není podle Augustina vědění (*scientia*), ale především (*sapientia*). V jeho pojetí je *scientia* praktická, etická a sociální dimenze našeho křesťanského života, je naší orientací, jak jednat v tomto světě.¹⁴⁹

Toto „vědění“ čerpáme podle Augustina ze třech pramenů: ze zkušenosti, z autority a ze znamení. Zatímco zkušenost je cestou od viditelného jevu k neviditelnému, autorita je spojena se důvěryhodným svědectvím o zkušenosti, kterou zakusil někdo jiný. Znamení je tu tehdy, když určitá podoba vnímatelného jevu označuje něco ukrytého před smysly, něco vnitřního,

¹⁴⁶ *Tamtéž*, s. 20.

¹⁴⁷ Srv. HEFNER, P., *Theological Methodology and St. Irenaeus*, s. 1294-1309.

¹⁴⁸ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 20-21.

¹⁴⁹ Srv. NOBLE, I., *opus cit.*, 27.

duchovního. Celé stvoření v sobě podle Augustina nese stopy Trojjediného Boha.¹⁵⁰

Ve svém díle *De doctrina Christiana* pak Augustin hovoří o sedmi etapách na cestě k moudrosti: (1) bázeň před Bohem, (2) zbožnost, (3) láska k Bohu a bližnímu, (4) vytrvalost v hladovění a žíznění po spravedlnosti, (5) milosrdenství, které prokazujeme druhým, (6) očištění srdce a (7) moudrost kontemplace, která vede k porozumění věčných věcí.¹⁵¹

Moudrost je zcela závislá na milosti, protože my nemůžeme sami ze sebe dělat nic, to Bůh vyvíjí iniciativu a dává se nám poznat. My se pak snažíme toto porozumění Bohu nést dále svým svědectvím. Vědení (*scientia*) a moudrost (*sapientia*) nejsou v protikladu, ale jedno připravuje cestu druhému. Když o Božím chceme promluvit, nemáme po ruce nic lepšího než naše lidská slova, představy a myšlenkové konstrukce. S nimi kontrastuje Boží jinakost. Snažíme se sice o správnou interpretaci, nicméně pravé poznání nám dává jedině Bůh.¹⁵²

Navzdory tomu, že Augustinovi můžeme vyčíst jistý dualismus mezi materiálním a duchovním světem, oceňujeme především jeho důraz na lidskou zkušenost. Když si uvědomíme, jak velký vliv měl tento muž během historii teologie od středověku až po 20. století,¹⁵³ máme za to, že je cenným zdrojem inspirace i pro naši dobu.

¹⁵⁰ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 21-23.

¹⁵¹ Srv. *tamtéž*, s. 23. Moudrost je podle latinského filosofa spojena také s uctíváním Boha a láskou k němu: „A co jiného je bohoslužba, než milování Boha, skrze které toužíme jej spatřit a věříme a doufáme, že jej uvidíme...“ Augustin, *De Trinitate* XII, 14.22.

¹⁵² Srv. NOBLE, I., *opus cit.*, 29.

¹⁵³ Augustin měl obrovský vliv na středověkou teologii, například na Tomáše Akvinského. V myšlení Luthera i Kalvína se dají vystopovat pokusy obnovit Augustinovo pojetí milosti a lidské přirozenosti. I ve 20. století byl tento myslitel pro mnohé velkým inspirátorem: „Henri de Lubac se pokusil znovu oživit Augustinovo pojetí přirozenosti a milosti v opozici k neoscholasticismu. Karl Rahner se snažil čelit populárním omylům v chápání Trojice návratem a rozvíjením některých aspektů Augustinovy trojiční teologie.“ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 26.

3.3.3 Dialektika Tomáše Akvinského a neoscholastiky

Ve svém výkladu různých metodologických přístupů k reflexi nad obsahem víry nesmíme pochopitelně zapomenout ani na Tomáše Akvinského, tím spíše, že Lonergan věnoval velkou část svého života studiu a interpretaci jeho myšlenek.¹⁵⁴ Zatímco Augustinovu koncepci má existenciální charakter, Tomáš, který položil základ pro tomizmus a neoscholastiku, je tvůrcem dialektické metody. Ta se projevuje především ochotou k dialogu po vzoru řeckých filosofů Platona a především Aristotela. Jak dokládá Pieper, Tomáš dialog nechápe jako cestu k pravdě při vzájemné shodě dvou diskutujících, kteří mají rozdílný názor.¹⁵⁵

Tato dialektika se pak odráží v jeho scholastické metodě. Při každé otázce, kterou si klade jsou nejprve zvažována všechna pro a proti (*pro et contra*), ne snad proto, že by se autor této disputace pídil po okamžité odpovědi, ale proto, že chce přes pochybování (*dubitatio*) dojít až na samou hranici zkoumání daného předmětu. Vysvětlení lze dosáhnout ve chvíli, kdy se člověk v uvažování dostane až k samé příčině pochybností.¹⁵⁶

Tomáš mluví o teologii jako o posvátné nauce (*sacra doctrina*), ale tu pojímá jako „vyšší vědu“ (tedy ne jako vědu, která vychází čistě z přirozeného rozumu). Aby tuto tezi obhájil, přejímá Tomáš Aristotelovu koncepci vědeckosti, která se opírá o kauzalitu a v níž se tudíž zkoumají příčiny následků. Teologii pak definuje jako vědu víry a snaží se dokázat, že

¹⁵⁴ Výsledky Lonerganova bádání lze najít mimo jiné v jeho dílech: *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (1967) a *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (1971).

¹⁵⁵ „To neznamená, že každé mínění je hned správné, nicméně uznává se, že každý má právo zformulovat svůj argument a každý má povinnost druhému popřát sluchu. Pravda má dojít účinnosti sama ze sebe, svou vlastní vnitřní silou, nikoli vnějším, nevěcným násilím.“ PIEPER, J., *Tomáš Akvinský*, s. 42.

¹⁵⁶ CHENU, M. D., *Toward Understanding Saint Thomas*, s. 28.

„vědeckost teologie je spojena s tím, že v člověku zůstává víra.“¹⁵⁷ Teologie v tomto pojetí je tedy jistou syntézou bádání, kde se člověk s velkou důvěrou spoléhá na schopnosti rozumu, a jistého nasměrování na praxi. A tak se andělský učitel snaží spojit myšlení Aristotela s Augustinovou koncepcí, když zdůrazňuje, že teologie je nejen vědou (*scientia*), ale také moudrostí (*sapientia*). A protože vše řadí podle příčinnosti a mluví o Bohu jako o nejvyšší příčině, která není ničím zapříčiněna, ale je naopak příčinou všeho, je teologie dokonce nazvána „nejvyšší moudrostí“.¹⁵⁸

Na této koncepci oceňujeme její otevřenost vůči odlišným názorům, její vztah k dialogu a snahu posoudit s velkou důkladností všechna pro a proti. Jejím úskalím je možná přílišná víra v rozum. Tomismus a neoscholastika se snaží následovat Tomáše „až příliš věrně“ a dojít pomocí dedukce k podstatě všech věcí. Skrze abstrakci hledá pojmy a přemýšlí nad adekvátností definicí. Proti tomu nelze mít námitek. Problém však nastává tehdy, když své pojmy a definice absolutizuje. Dokonce se zdá, jakoby v této koncepci postupně mizela Tomášova otevřenost k jiným názorům. Neoscholastika se začala profilovat spíše jako jakýsi apologetický nástroj, netolerantní obhájkyň jediné pravdy. Propadá pokušení stírat všechny protiklady, najít jasné odpovědi na všechny otázky.¹⁵⁹ Také proto se Lonergan od této koncepce postupně odklonil, i když je třeba zároveň zdůraznit, že jeho myšlení nelze bez znalostí základů scholastické koncepce a Tomášova pojetí metafyziky správně pochopit.

Bylo by ovšem chybou se domnívat, že neoscholastika teologii nic dobrého nepřinesla. Když Lev XIII. v roce 1879 vydal encykliku *Aeterni Patris*, dal podnět k velkorysé reformě výuky teologie v seminářích. Protože se vyučování kléru tehdy rozměňovalo v eklekticismu, vybral si papež jako

¹⁵⁷ NOBLE, I., *op.cit.*, s. 30.

¹⁵⁸ *Tamtéž.*

¹⁵⁹ Srv. BALTHASAR, H. U., *On the Task of Catholic Philosophy in our Time*, s. 147-187. Neoscholastika měla zcela výjimečné a prominentní postavení ve všech seminářích a katolických teologických fakultách zejména v letech 1850-1960, tedy po celou dobu Lonerganovy základního studia filozofie a teologie. Dosud je v jistém smyslu Tomáš Akvinský mezi křesťanskými mysliteli považován za privilegovaného autora.

vodítko systematické učení Tomáše Akvinského, kterého se měli pedagogové při výchově držet. Díky tomu byla zahájena práce na kritickém vydání Tomášových spisů a odtud se začalo formovat neoscholastické hnutí, z něhož během několika generací vyrostly osobnosti a teologové určující směr Druhého vatikánského koncilu. Neoscholastika tak splnila svůj úkol a mohla se otevřít novým myšlenkovým proudům.

3.3.4 Obrat k člověku a Rahnerova transcendentální fenomenologie

Na poli připraveném Descartem a jeho předpokladem *cogito ergo sum* může Kant rozvíjet svůj obrat k člověku od objektivismu tehdejší filosofie a leibnizovsko-wolffovského racionalismu, který byl co do metody dogmatický.¹⁶⁰ Neutuchající zájem o člověka se promítá i do Kantova pojetí metafyziky. Ve své „transcendentální estetice“ interpretuje prostor a čas antropologicky. Otevírá tak diskusi na téma subjektivních funkcí intelektu a jejich objektivní platnosti.¹⁶¹

Také v teologii postupně rostla tendence reagovat na rozpravy a výsledky moderní filosofie a na její obrat k člověku inspirovaný především Descartem a Kantem. První pokusy v tomto směru byly udušeny stále rostoucím neoscholastickým hnutím, které se postupně stávalo jakousi oficiální naukou církve. Několika významným teologům, kteří se snažili postavit své bádání na antropologii a nechali se inspirovat osvícenstvím a německým idealismem, bylo dokonce zakázáno vyučovat. Je paradoxní, že právě neoscholastika, která tak vehementně odmítala modernismus a všechny jeho vlivy, byla sama moderně poplatná mnohem více, než si byla ochotna přiznat.¹⁶²

¹⁶⁰ STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, s. 281.

¹⁶¹ PANNENBERG, W., *Teologia e filosofia...*, s. 164-171.

¹⁶² Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 42.

Tato protimodernistická nálada však postupně zeslábla. Naopak se prohlubovalo historicko-teologické studium a rostly snahy vnést soulad mezi Tomášovu teologii a moderní filosofii. Římskokatoličtí teologové, kteří byli formováni v neoscholastické tradici, věnovali svá první díla právě Tomášovi. Toho však vykládali nezávisle na neoscholastických myšlenkách a předpokladech. Vyvraceli tehdejší předsudek, že Tomáš čerpal výhradně z Aristotelovy filosofie, a poukazovali na augustinovské inspirace.¹⁶³

Toto nové teologické hnutí získávalo stále větší vliv a úspěšně připravilo půdu pro setkání tomismu a moderní filosofie. Průkopníkem na poli „transcendentálního tomizmu“ byl Joseph Marechal (1878-1944). Ve svém díle se tento belgický jezuita inspiroval německým idealismem, především Kantovou a Fichteovou filosofií. V jeho díle *Point de départ dela métaphysique* se setkává tomizmus s kritickou Kantovou filosofií a otevírá tak katolickým teologům bránu k „transcendentální metodě“.¹⁶⁴

Právě díky tomuto směru v teologii se rozvinula významná metoda nazývaná „transcendentální fenomenologie“ Karla Rahnera, která na sobě nese jak stopy vlivu Kantova obratu k subjektu i Heideggerovy existenciální fenomenologie.¹⁶⁵

Význam filosofického technického termínu „transcendentální“ se v historii často měnil. Ve scholastice se především vztahuje k transcendentáliím (jedno, dobro, krása, pravda), ale v Kantově filosofii znamená *apriori* podmínky možnosti zkušenosti. Transcendentální analýza v tomto kontextu tedy zkoumá

¹⁶³ *Tamtéž*, s. 43.

¹⁶⁴ U nás je Marechalovo myšlení téměř zapomenuto, přestože měl ve své době mnoho následovníků také v řadách českých jezuitů. Nakladatelství Refugium vydalo v roce 1996 útlý výbor z jeho díla, dosud jediný český překlad myšlenek belgického myslitele. Bohužel si však překladatel jako podklad ke své práci nevzal Marechalovy práce v původním znění, ale německý výbor z jeho myšlení podle německého profesora filosofie E. Wingendorfa. Proto se předložený text hodně vzdálil od původních myšlenkových formulací originálního jezuitského filosofa, který kdysi inspiroval celou řadu svých současníků.

¹⁶⁵ K významu a podobě Rahnerovy metody a pramenům její inspirace srv. MUCK, O., *The Transcendental Method* (1968).

podmínky možnosti lidského poznávání. Rahnerova „transcendentální metoda“ tyto významy v jistém smyslu kombinuje. Systematická teologie v pojetí tohoto německého myslitele má za úkol mimo jiné zkoumat podmínky možnosti pravdy víry.¹⁶⁶ Zároveň si podržela něco ze scholastického pojetí, když se vztahuje k „nekonečnému horizontu lidského poznání“.¹⁶⁷

Rahner svou metodu shrnuje do pěti bodů. (1) Lidé ve svých aktech poznání a svobody přesahují sami sebe, protože mají charakter neomezené otevřenosti. To se ukazuje v našem tázání a v našem hledání smyslu naší pozemské existence. (2) V tomto hledání lidé zároveň vnímají sebe jako konečné, ale přesto klademe neomezeně otevřené otázky. Doufají, že nakonec najdeme smysl naší zkušenosti v absolutním „Ty“, kterému můžeme bezmezně důvěřovat. (3) Jak objektivní dějinná skutečnost tak subjektivní lidská existence stanoví jednotu. Sebesdílení Božího „Ty“ i lidská naděje jsou zprostředkovávány v dějinách. Takže lidská naděje je naděje dějinná a objevuje se v historii jako výsledek Boží přítomnosti v lidských dějinách. (4) Lidé existují v čase a prostoru, a tak právě v dějinách odpověď na své tázání po smyslu, nějaké nezvratné Boží zaslíbení. (5) Toto neodvolatelné Boží zaslíbení může být ve světě a v dějinách vyjádřeno jen v subjektu nadaném svobodou. Jen on se může stát výrazem přijaté Boží přítomnosti a stává se tak modelem, který má exemplární význam pro celý svět.¹⁶⁸

Tato koncepce má dosud mnoho zastánců, ale jiní upozorňují na její meze. K nim patří mimo jiné Hans Urs von Balthasar, který je přesvědčen, že antropologický postoj v teologii, zejména ten zastávaný Rahnerem, redukuje náboženství a teologii na antropologii.¹⁶⁹ Tuto námitku dále rozvíjeli také Walter Kasper a Joseph Ratzinger,¹⁷⁰ současný papež Benedikt XVI.

¹⁶⁶ Srv. RAHNER, K., *Transcendental Theology*, s. 287.

¹⁶⁷ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 44.

¹⁶⁸ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 45-46.

¹⁶⁹ Srv. *Tamtéž*, s. 47. Švýcarský teolog naráží na Rahnerovo dílo, když zdůrazňuje: „Kdo tvrdí, že provozuje „teologii jako antropologii“, ten přinejmenším říká, že každá věta, která se v této vědě vysloví o Bohu, vysloví se také nějak o člověku; mlčky však ponechává ve stínu předpoklad veškeré teologie, že ta je totiž Logem hovořícího Boha, který si zaslouží člověka

3.3.5 Jiné současné teologické přístupy

Pokud se pokusíme vytvořit přehled metodických přístupů v teologii, vždy musíme nejprve vyřešit otázku, jaké kritéria pro vymezení jednotlivých směrů a vytvoření jisté klasifikace zvolíme. Fiorenza mezi nejdůležitější současné teologické přístupy řadí (kromě již zmíněné Augustinovy cesty k moudrosti, teologie Tomáše Akvinského, tomismu, neoscholastiky a Rahnerovy transcendentální fenomenologie) ještě hermeneutické a analytické koncepce, metody korelace a teologii osvobození.¹⁷¹

Lonerganovu metateorii, zabývající se způsobem lidského poznání, zahrnuje mezi analytické přístupy spolu s nesmírně podnětnou analýzou modelů v teologii amerického teologa Avery Dullese. „Metoda korelace“ se objevila v 19. století jako teologické hnutí navazující na Friedricha Schleiermachera (1768-1834) a byla pak přijata ve století dvacátém díky vlivnému protestantskému teologovi Paulu Tillichovi (1886-1965). Snaží se v teologii v rámci náboženské zkušenosti srovnat vztahy mezi božským a lidským. Na tuto metodu později navazují také Schillebeeckx, Küng, Ruether nebo Tracy.

Teologie osvobození vychází z rozboru sociálně politické situace určité skupiny osob. Směr inspirovaný politickou teologií Johanna B. Metz (*1928) odhaluje různé formy sociální nespravedlnosti, útlaku, vykořisťování či diskriminace, a snaží se na ně adekvátně reagovat. Do této linie angažované teologické reflexe řadíme i feministickou teologii nebo také tzv. „černou teologii“.¹⁷²

především naslouchajícího a ne již tolik člověka mluvícího...“ BALTHASAR, H. U., *Kordula anebo vážný případ*, s. 73.

¹⁷⁰ Srv. FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 47.

¹⁷¹ Srv. *Tamtéž*, s. 19-67.

¹⁷² Srv. CHAPPIN, M., *Introduzione alla storia della Chiesa*, s. 49-53.

Fiorenza neuvádí jen základní charakteristiky zmíněných směrů, ale také kritiku jejich slabin. Pouští se pak na obtížnou „cestu ke komplexnější teologické metodě“, která by byla celistvější odpovědí na výzvy dneška a potřeby současné církve.¹⁷³

Trochu jinou klasifikaci teologických metod přináší Noble. Vedle klasických teologických metod (Augustina, Tomáše Akvinského a Friedricha Schleiermachers) uvádí tři metody současné: fenomenologickou, hermeneutickou a epistemologickou. V rámci fenomenologické metody nejprve krátce vysvětluje pojem *epoché* a princip dotace Edmunda Husserla (1859-1938), aby pak mohla přejít k rozboru náboženského aktu podle Maxe Schelera (1874-1928). Hermeneutickou metodu představuje pojednáním o vztahu bytí a porozumění ve filosofii Martina Heideggera (1889-1976). Potom věnuje svou pozornost Gadamerově procesu interpretace a Tracyho pojetí tradice.

Dle mého soudu hodně simplifikované a neúplné vysvětlení metodologické pochybnosti a adekvátnosti jistoty v díle rakouského filosofa Ludwiga Wittgensteina (1889-1951) zahajuje kapitolu o epistemologické metodě. Sem řadí Noble i existencialisticky orientovanou „filosofickou logiku“ Karla Jasperse (1883-1969). Nechybí zde ani koncepce dosud žijícího německého filosofa Jürgena Habermase (*1929), který jakožto politolog a sociolog zasazuje epistemologickou metodu do sociálního kontextu¹⁷⁴ a analyzuje napětí mezi poznáním a lidskými zájmy.

Bylo by možné zmínit ještě i další metodické přístupy¹⁷⁵ a zastavit se například u teologie inspirované personalismem (ať už německým či ruským) nebo filosofií dialogu (Rozenzweig, Buber, Lévinas), ale úmyslně je ponecháváme stranou, aby se tok naší úvahy nerozměnil v množství dílčích

¹⁷³ Srv. *op. cit.*, 68-85.

¹⁷⁴ Pod vlivem marxistické filosofie zastává Habermas názor, že kritika poznání je myslitelná jen jako „sociální teorie“. Srv. HABERMAS, J., *Knowledge and Human Interests*, s. VII.

¹⁷⁵ Duka například uvádí teologii smrti Boha amerického teologa Altizera, který dnes považujeme spíše za jakýsi „módní výstřelek“. Nechybí zde ani teologie naděje inspirovaná dílem německého filosofa Ernsta Blocha. Jejím hlavním představitelem je evangelický teolog Jürgen Moltmann. Srv. *Úvod do teologie*, § 58-59.

hledisek. Navíc máme zato, že se v mnoha případech stejně ani nejedná o teologické metody v pravém slova smyslu.

Oba výše zmínění autoři, Fiorenza i Noble, ve svých klasifikacích pojednávají o takových přístupech jako je třeba hermeneutika, fenomenologie či existencialismus odděleně. Musíme si ovšem uvědomit, že tyto směry se v historii často překrývaly, nebo se vzájemně ovlivňovaly a v díle mnohých myslitelů prolínaly. Pokud si tedy všímáme toho, co tyto koncepce odlišuje, nesmíme nikdy zapomínat na to, že je myslitelné – ba dokonce navýsost užitečné – vytvořit syntézu napříč mnoha myšlenkových směrů.

Kromě toho je nad slunce jasné, že v každém teologickém přístupu musíme v nějaké míře počítat s interpretací biblického textu. Proto věnujeme na následujících řádcích více místa hermeneutické metodě, která se zabývá právě otázkou interpretace (především textu, ale nejen jeho). Přitom se dotkneme jednak toho, čím je tato koncepce pro teologii obohacím, jednak kriticky zhodnotíme její meze.

3.3.6 Přínos a slabiny hermeneutiky

Zmínili jsme se, že hermeneutika je důležitá pro každou metodu v teologii, protože ta zahrnuje také biblickou exegezi, výklad zjeveného Božího slova, které v Písmu svatém zaznamenali inspirovaní autoři či bezprostřední svědci událostí spásy.¹⁷⁶ Kromě toho je hermeneutika přínosná i k interpretaci zkušenosti víry, tradice či vyznání.

K nejvýznamnějším představitelům tohoto směru – alespoň pokud jde o přínos pro metodu v teologii – patří Hans-Georg Gadamer (1900-2002) a Paul Ricoeur (1913-2005). Ukázali jsme, že transcendentální teologie má za základ člověka s jeho náboženskou zkušeností. Hermeneutický směr přichází s tvrzením, že lidský jazyk nejen vyjadřuje, ale sám v jisté míře vytváří

¹⁷⁶ Pro více informací o aplikaci hermeneutiky v biblických vědách srv. OEMING, M., *Úvod do biblické hermeneutiky* (2001).

zkušenost, a proto „náboženství nesmíme považovat jen za fenomén expresivní, ale i kulturně lingvistický.“¹⁷⁷

Gadamer je přesvědčen, že porozumění znamená spíše než akt subjektu „účast na tradici“, která nám zprostředkovává vztah mezi minulostí a přítomností. Jako příklady lidského porozumění nám podle tohoto myslitele mohou posloužit klasikové. V reakci na osvícenství pak Gadamer hájí tzv. před-porozumění. Interpretaci klasiků objasňuje splýváním horizontů: porozumění probíhá tak, že se „snažíme najít společné rysy svého horizontu a horizontu autora či textu.“¹⁷⁸ Ricoeur pak Gadamerovu hermeneutickou teorii doplňuje tím, že ukazuje důležitost metafory či narativní struktury. Zdůrazňuje také vztah mezi porozuměním a způsoby výkladu textu.¹⁷⁹

Hermeneutický přístup, jakkoli je pro teologii důležitý, přinejmenším v rámci biblistiky, má i své slabé stránky. Tou první je krize smyslu a významu tradice. Zdá se totiž, jakoby se důležitost hermeneutiky zvětšovala úměrně tomu, čím odtažitější je pro dnešního člověka náboženská tradice a čím hlubší je propast mezi minulostí a současným světem.¹⁸⁰ Druhá slabina se týká lidské zkušenosti. Zdá se, že dochází ke konfliktu interpretací jednání člověka. Interpretace zkušenosti a činů lidí se stává stále nutnější, protože „mysl zkušenosti nebo činu už není považován za jasný a evidentní.“¹⁸¹ Dalším limitujícím faktorem je krize hermeneutiky jako takové, protože ona sama si neví rady s řešením předchozích dvou problémů. Někteří myslitelé jsou proto přesvědčeni, že krize hermeneutiky není krizí jazyka, ale myšlení.¹⁸² Navíc teologie nehledá jen smysl tradice a jejím cílem není pouze interpretovat texty.

¹⁷⁷ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 49.

¹⁷⁸ *Tamtéž*. Pro více informací o Gadamerově hermeneutické metodě srv. GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode* (1990).

¹⁷⁹ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, 49-50. Srv. též TRACY, D., *The Analogical Imagination*, s. 99-153.

¹⁸⁰ Více k tomuto tématu srv. MARQUARD, O., *Farewell to Matters of Principle* (1989).

¹⁸¹ FIORENZA, F. S., *opus cit.*, s. 51.

¹⁸² Srv. GEFFRÉ C., *The Risk of Interpretation*, s. 21-45, 32.

Snází se především najít pravdu. Ve hře je tedy poznání jsoucího. A právě v tom nám může být nápomocná Lonerganova „transcendentální metoda“.

3.4 Lonerganova „transcendentální metoda“

Lonergan je vedle Rahnera považován za jednoho z nejvýznamnějších představitelů transcendentální teologie.¹⁸³ Když se ovšem na dílo obou teologů podíváme zblízka, můžeme právem dojít k přesvědčení, že navzdory mnohým podobnostem se nejedná o stejný způsob myšlení, ale o dvě v mnohém dost rozdílné koncepce.

Pod vlivem moderní filosofie se oba myslitelé pouštějí na neprobádané pole. Ale zatímco Rahner staví na neoscholastických základech filosofickou teologii inspirovanou Kantovým obratem k člověku a Heideggerovou reflexí nad bytím ve světě, Lonergan se pouští nejprve na dlouhou cestu k lepšímu pochopení myšlenek samého Tomáše Akvinského (v mnohém trochu pokroucených neoscholastikou), aby pak na tomto základě začal svou monumentální stavbu univerzální metody inspirované způsobem bádání přírodních věd a opřené o kognitivní strukturu sebe-potvrzujícího subjektu.

Oba, Rahner i Lonergan, se pustili na cestu za novou teologickou metodou. V tomto by si mohli oba průkopníci podat ruce. Rozdíl je v tom, že Lonergan toto své hledání učinil základem ba dokonce jedním z hlavních obsahů svého teologického bádání, kdežto Rahner nikoli.¹⁸⁴ Zatímco Lonergana můžeme právem považovat za epistemologa, jehož bádání přineslo výsledky podnětné nejen pro teology, Rahner se ve svých teologických zkoumáních i přes akademickou úroveň jejich artikulace profiluje spíše jako praktický teolog.

¹⁸³ Srv. DULLAS, A., *Il fondamento delle cose sperate*, s. 208

¹⁸⁴ Srv. McCOOL, G. A., *Nineteenth–Century Scholasticism*, s. 262.

Nicméně přesto můžeme konstatovat, že navzdory evidentním rozdílům pojí Rahnerovu a Lonerganovu teologii celá řada základních principů.¹⁸⁵

3.4.1 Termín „transcendentální metoda“

Začněme analyticky vymezením pojmu „transcendentální metoda“. Lonergan není první, kdo používá tento termín,¹⁸⁶ i když jeho pojetí je svérázné. Metodu chápe spíše než jako vědu (*science*) jako umění, lidskou dovednost. Teologům musí podle Lonergana stačit, když se jejich obor ocitne na seznamu akademických disciplín, ale teologie nemůže aspirovat na název *science* výhrazený přírodním vědám. Metoda normativní schéma mezi sebou propojených a stále se opakujících operací, které přinášejí stále lepší a úplnější výsledky.¹⁸⁷

Pojem „transcendentální“ používá proto, že výsledky nejsou kategoriálně limitovány na nějakou oblast nebo nějaký výjimečný subjekt, ale týkají se každého případu, který by mohl být uchopen v transcendentálních a tedy zcela otevřených pojmech. Ale Lonergan zároveň dodává, že jeho způsob bádání je „transcendentální“ i ve smyslu definovaném v Kantově „Kritice čistého rozumu“ (B 25): Kant tam nazývá „transcendentálním“ každé poznání, které se nezabývá jen nějakými konkrétními předměty, ale spíše obecně naším způsobem poznávání předmětů, podmínkami možnosti poznávání nějakého předmětu na kolik je toto poznání *a priori*.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Podle McCoola je to například přesvědčení, že teologická metoda musí mít základ v transcendentální reflexi nad intelektuálním světem poznávajícího subjektu. Srv. *Tamtéž*.

¹⁸⁶ Srv. MUCK, Otto. *The Transcendental Method* (1968). Autor se v knize pokouší nastínit všeobecné charakteristiky této metody, které se nacházejí u všech, kdo tuto metodu užívají.

¹⁸⁷ Srv. *Metodo in teologia*, s. 33-34.

¹⁸⁸ Srv. *Tamtéž*, s. 44.

3.4.2 Objektivita poznání a cesta k etice

Navažme nyní na Lonerganem probádanou a popsanou kognitivní strukturu, o které jsme pojednali v předchozí kapitole, a položme si spolu s autorem knihy *Insight* otázku, kdy můžeme naše poznání považovat za objektivní, odvíjí-li od našeho subjektivního kognitivního procesu.

Lonergan se domnívá, že skutečnost, která nás obklopuje, není ničím jiným než tím, co musí být pojato naším intelektem a racionálně potvrzeno na základě naší zkušenosti. V tomto smyslu otázka: „Jsi objektivní?“ znamená tolik co: „Jsi vnímavý, přemýšlíš kriticky, snažíš si o všem udělat zralý úsudek? Jsi pozorný k tomu, co se kolem tebe děje? Snažíš se ke každému problému najít více různých vysvětlení? Upřednostňuješ třeba i nepohodlnou pravdu před pohodlnou iluzí?“

Ve vědách badatelé usilují právě o takovou objektivitu. Ale v jejich výzkumu bývají často smíchány vnímání a nevnímání, pochopení a nepochopení, racionalita a nedostatek rozumu.¹⁸⁹ Lonergan je proto přesvědčen že o objektivitě ve vědách se nedá hovořit mimo vědomé operace naší mysli a i kdybychom snad chtěli popřít jejich existenci, neučinili bychom nic jiného než to, že bychom zesměšlili sami sebe a udělali ze sebe iracionální a nepřemýšlivé snílky.¹⁹⁰

Naše poznání nás vede k rozhodnutí a tedy k etice. Že tomu tak opravdu je si můžeme ukázat na prostém příkladě vědce, který při svém vědeckém bádání zjistil, že při štěpení jádra se uvolňuje velké množství energie. Tento objev onoho vědce staví do pozice člověka, který se musí rozhodnout. Jako člověk vědy umí domyslet důsledky takového objevu a jeho využití v energetice či ve zbrojním průmyslu. I když sám má ty nejčistší úmysly, není naivní a umí si představit, že jeho objev může být zneužit a způsobit smrt tisíců lidí.

Tento zdánlivě banální příklad nám může ozřejmit, proč Lonergan nepovažuje etiku ani v nejmenším za otázku nějakému sentimentalismu.

¹⁸⁹ Srv. Lonergan, B., *Comprendere e Essere*, s. 232-235.

¹⁹⁰ Srv. Týž, *Il Metodo in Teologia*, s. 39.

Člověk podle něho dochází k poznání dobrého a špatného natolik, nakolik zůstává vnímavý, přemýšlivý a soudný v určování toho, jak se zachová v různých situacích svého života.¹⁹¹ Nestačí tedy poznat, co je dobré a co špatné, ale je třeba podle toho jednat, být odpovědný v rozhodování a nést důsledky své volby.

Lonergan je přesvědčen, že již v hledání pravdy je důležitý aspekt dobra. Jen těžko může udělat dobrou věc ten, který neusiluje o to ji hledat. Proto je podle kanadského myslitele zlo často spojené s ignorancí a tmářstvím. Čím jsou jednotlivci a celé skupiny lidí méně odpovědnější, tím jsou v nich silnější motivy popřít v sobě i v druhých vnímavost a ducha hledajícího pravdu.¹⁹²

3.4.3 Obrácení a náboženská zkušenost

Dostáváme se k jednomu z nejdůležitějších pojmů Lonerganovy transcendentální metody. Když mluvíme o obrácení, záměrně jej nespecifikujeme, protože u Lonergana je obsah pojmu obrácení širší než je to obvyklé v běžném jazyce a patří do jisté míry ke kognitivní struktuře, o které jsme již mluvili. Trochu zjednodušeně můžeme říci, že podle Lonergana k obrácení dochází, když nás nějaké náhlé poznání, nějaký vhled, akt porozumění přivede k radikální změně smýšlení (intelektuální obrácení), změně jednání (etické obrácení) nebo změně vyznání (náboženské obrácení). Obrácení je „základní skutečnost“.¹⁹³

Člověk byl tradičně chápán jako *zoon logikon*, jako racionální tvor. Nyní ho podle Lonergana chápeme spíše „symbolického tvora“, protože mu poznání zprostředkovávají symboly, i jeho jednání je formováno symboly. Ve své existenci je v nejcharakterističtějších rysech konstituován sebe-osvojením a

¹⁹¹ Více o možnosti etiky srv. *Insight*, s. 618-656. Srv. MEYNELL, H. A., *Bernard Lonergan*, s. 74.

¹⁹² Srv. *Insight*, s. 196-269.

¹⁹³ *Il Metodo in Teologia*, s. 299.

odpovědností, které jsou určovány skrze symboly. Tradičně byl člověk chápán jako součást přírody, nyní ho vnímáme více jako tvora zasazeného do dějin, protože symboly, které určují jeho bytí, se liší v různých kulturách a v různém čase. Tyto kultury se rodí a zanikají, mění se a mají vliv jedny na druhé. Někdy zmizí i jejich původními nositeli, aby se pak „znovu objevily s obnovenou životností a silou naroubovanou na jejich nové nositele.“¹⁹⁴

Náboženství Lonergan chápe jako součást sociálního řádu, kde existuje také nějaká instituční tradice v rámci kmene, národa či náboženské instituce, ale také jako něco, co těmto skutečnostem předchází. Podle Lonergana „za institucionalizací je náboženství předcházejícího věku.“¹⁹⁵ Náboženská zkušenost je podle kanadského jezuita něčím, co zušlechťuje lidskou opravdovost, co zlepšuje jeho citlivost, jeho schopnost rozpoznat to, co je autentické a co nikoli. Náboženskou zkušenost se přirozeně snažíme dát do souladu se zbytkem našeho vědomí, kultivace náboženské zkušenosti znamená vstoupit do harmonie s celkem lidského symbolického systému.¹⁹⁶

Obrácení je v tomto kontextu základní náboženská zkušenost, je to celoživotní proces a neustálá „změna kořenů“. Lonerganovi zde jde o to, co oživuje lidský symbolický systém, jak se naplňují skryté možnosti, které skrývá celek lidského života. K obrácení dochází jen tam, kde člověk objevuje v sobě to, co není autentické, aby se od toho odvrátil a naopak přijal celým svým bytím to, v čem vidí plnost své opravdovosti. Každý ze tří aspektů obrácení, náboženský, etický a intelektuální, „se rozvíjí do té míry, do které se postupně dotýká kořenů našeho lidství“.¹⁹⁷ Tam se člověk setkává s tím, koho nazýváme Bohem.

Intelektuální obrácení spočívá v přijetí teorie poznání, založené na kritickém myšlení. Ta se týká názorů společnosti či vědeckých, filosofických náboženských i nenáboženských přesvědčení. Morální konverze je založena na rozpoznání a hájení nějakého objektivního dobra, na boji proti zjištěným

¹⁹⁴ *A Third Collection*, s. 115.

¹⁹⁵ *Tamtéž*, s. 120.

¹⁹⁶ Srv. Noble, I., *Po Božích stopách*, s. 263.

¹⁹⁷ *Tamtéž*, s. 264.

úmyslům jednotlivců i skupin. Takové jednání je pochopitelně často nepohodlné, protože se nebojí jít proti proudu. Tento Lonerganova definice etického obrácení se opírá o přesvědčení, že dobro a zlo je něco, co se dá objektivně poznat, něco, co přesahuje prostou volbu jednotlivce a společenské konvence. Náboženské obrácení, které spočívá v tom, že se necháme dotknout a vést radikální láskou a nepodmíněnou dobrou vůlí, by nás mělo naplnit odvahou a dodat nám sílu, abychom byli schopni snášet plné uskutečnění předchozích dvou obrácení.¹⁹⁸

3.4.4 Šest prvků teologické metody

Podle Lonergana existuje šest prvků, které by měla obsahovat každá teologická metoda: experimentální, hermeneutický, fenomenologický, filosofický či metafyzický, teologicko-systematický a pastorální. Experimentální se váže na lidskou zkušenost. Svou víru prožíváme ve společenství církve. Pro moderního člověka je otázka zkušenosti zcela zásadní, ba dokonce primární věcí. Druhým prvkem je hermeneutika, tedy pravidla, která slouží k exegesi, výkladu Božího slova. Lonergan klade teologům na srdce, že by měli dobře znát hermeneutické principy od Aristotela až po Bergsona.¹⁹⁹

Existuje mnoho pojetí fenomenologie. Zde fenomenologický prvek znamená především porozumění člověku, společnosti a kultuře. Filosofický (metafyzický) prvek je zdůrazněním skutečnosti kognitivní struktury, která nám pomáhá stále prohlubovat své teologického poznání. Lonergan poukazuje na vývoj teologických metod. Jejich vrcholem je *analogia entis* aristotelské filosofie. Ta umožňuje našemu rozumu, aby se mohl v teologii uplatnit. Systematicko-teologický prvek podporuje uložení jednotlivých teologických poznatků do jednotného systému a také prohlubuje naše poznání. Poslední

¹⁹⁸ Srv. *Il Metodo in Teologia*, s. 285-289. Srv. také MEYNELL, H. A., *op. cit.*, s. 78-79.

¹⁹⁹ Srv. DUKA, Dominik. *Úvod do teologie*, § 54.

pastorální moment obrací naši pozornost na skutečnost, že teologická metoda nesmí nikdy zapomenout na to, ke komu se obrací, a měla by být pozorná k sociálnímu, politickému a kulturnímu kontextu, protože teologie nesmí nikdy přestat „plnit úlohu hlásání Božího slova“.²⁰⁰

3.4.5 Teologická artikulace přechodu od minulosti k přítomnosti

Křesťanství i jiná náboženství v sobě zahrnují přijetí a uplatnění poselství, které obdrželo v minulosti, v životě člověka současnosti a budoucnosti. Teologická reflexe musí odpovědět na tuto výzvu a najít způsob, jak znovu nově „objevit“ minulé poselství, formulovat ho a aplikovat v současnosti. Lonergana v pojednání o teologické artikulaci odpovědi na tuto výzvu mluví o tzv. „funkčních specializacích“ (*functional specialties*). Přitom rozlišuje tři typy specializací: (1) dělení podle oblastí dat, (2) klasifikace výsledků bádání a (3) rozlišení a rozdělení stádií procesu, který postupuje od dat k výsledkům.²⁰¹

První typ specializace je nejjednodušší a také nejčastější. Po stoletích bádání se prakticky žádná věda nemůže vyhnout tomu, aby se předmět jejího bádání nerozdělil na dílčí specializace. Teologie v tom nemůže být výjimkou. Druhý typ specializací je dělení podle jednotlivých koncepcí a to pak opisuje založení jednotlivých fakult a kateder.²⁰²

Třetímu rozdělení, které je mnohem členitější, Lonergan věnuje mnohem více místa. Proces, který postupuje od dat k výsledkům a má podobu již zmiňovaného přechodu od minulosti do přítomnosti (resp. budoucnosti), probíhá podle Lonergana ve dvou fázích. Ta první „zprostředkovává“ (*mediating*) a druhá „je zprostředkovávána“ (*mediated*). Obě fáze pak obsahují několik dílčích kroků. Lonergan jich celkem rozlišuje osm: výzkum,

²⁰⁰ *Tamtéž*.

²⁰¹ Srv. *Il Metodo in Teologia*, s. 158.

²⁰² Srv. *Tamtéž*, s. 159.

interpretace, dějiny, dialektika, základy, nauka, systematizace a komunikace.²⁰³

3.4.6 Jednota a specializace v teologii

Osm stádií procesu přechodu od výzkumu dat k jejich hlásání se nyní pokusíme krátce nastínit, i když se v tomto rozsahu nemůžeme vyhnout zjednodušení. Lonergan navazuje na kognitivní strukturu, kterou popsal již dříve, i když se s ní jeho objasnění specializace v teologii zcela nepokrývá. V první fázi, která se zabývá přechodem od minulosti k přítomnosti, postupujeme od vnímání dat (výzkum) přes snahu o jejich porozumění (interpretace) k úsudku o uplynulých faktech (dějiny) a k současnému jednání (dialektika). V druhé fázi, která je přechodem od hledání orientace v přítomnosti k budoucnosti, postupujeme opačně od hodnot (základy) a rozhodnutí (nauka) přes úsudky a jejich plné rozvinutí (systematizace) ke zkušenosti (komunikace).²⁰⁴

Výzkum je tedy stádium, kdy teolog shromažďuje data, pořádá je a připravuje materiál pro teologické bádání. Je to ta část teologie, kterou nazýváme *auditus fidei*, naslouchání Božímu slovu čtenému v tradici. Tyto nashromážděné data se následně snažíme interpretovat a vyložit. Cílem je rozšířit naše porozumění zkoumaného materiálu. Toto porozumění pak probíhá na čtyřech rovinách. Nejprve se snažíme pochopit (1) předmět textu, pak (2) slovům a jednotlivým vyjádřením, následuje snaha rozumět (3) autorovi daného textu a slov, v neposlední řadě usilujeme (4) vnitřní pochopení a proměnu.²⁰⁵

²⁰³ Srv. MEYNELL, H. A., *op. cit.*, s. 86-87. Lonergan věnuje podrobnému objasnění tohoto svého rozdělení celou druhou část své knihy *II Metodo in Teologia*, s. 181-398.

²⁰⁴ Srv. MEYNELL, H. A., *op. cit.*, s. 86-89.

²⁰⁵ Srv. VALEŠ, Jiří. *Bernard Joseph Francis Lonergan*, s. 119.

Úkolem dalšího kroku na této cestě je uchopit pohyb událostí dané skupiny na daném místě v daném čase. Dějiny nemají učit hodnotám, jen je popsat a interpretovat události, jak se staly. Cílem dialektiky je pojednávat o odlišnostech v chápání daného předmětu a kořeny jejich rozdílů. Ty spočívají především v tom, zda a nakolik teolog prodělal proměnu svého života. Viděli jsme již, že Lonergan v zásadě rozlišuje tři různé druhy obrácení, či možná přesněji tři aspekty osobní proměny. První je intelektuální obrat, kdy si subjekt uvědomí vlastní vědomí a zbaví se nejrůznějších mýtů o způsobech lidského poznávání, druhý je morální (etická) obrat k hodnotám, které převyšují zájmy jednotlivců či skupin a třetí je obrat náboženský, charakteristický cestou k úplnému sebe-odevzdání do rukou Lásky, která „není z tohoto světa“. Kromě toho, pramení rozdíly i z rozdílů osobních horizontů, v nichž se pohybuje uvažování jednotlivých teologů. V neposlední řadě je zdrojem rozdílů i odlišné vědomí badatelů, nebo lépe „míra, s jakou si jsou sami v sobě vědomi jednotlivých rovin vědomí.“²⁰⁶

Přejdeme nyní k druhé fázi, která se soustředí na přechod od přítomnosti k budoucnosti. Její nezbytnou podmínkou je ona konverze, která způsobí náboženský obrat v životě teologa. Pokud badatel neprodělal tuto vnitřní konverzi a nevydal se zcela do rukou Lásky, může být jistě dobrým historikem nebo filosofem náboženství, nikoli však teologem. Cílem základů je objektivizovat zmíněnou proměnu života. Účelem nauky je pak rozpracovat základy do podoby jasně formulovaných tvrzení, které navazují na Boží slovo a spoluvytvářejí tradici jeho výkladu. Sem řadíme usnesení koncilů, prohlášení článků víry a tedy výroky církevního magisteria. Dogma sice vždy vzniká v nějakém historickém kontextu, které určuje jeho podobu a konkrétní formulaci, nicméně zachycuje trvale platný obsah.²⁰⁷

Je-li krok nazývaný „nauka“ poctivým „úsilím o vyjádření zjevené pravdy, pak systematika je úsilím o pochopení této pravdy v horizontu

²⁰⁶ *Tamtéž.*

²⁰⁷ Srv. *Il Metodo in Teologia*, s. 352-355.

současnosti.“²⁰⁸ Cílem tohoto stádia není nic jiného, než dojít k hlubšímu a plnějšímu porozumění nauce. Bez snahy sdělit by všechno předešlé úsilí vyšlo naprázdno. Základem tohoto závěrečného kroku druhé fáze popisovaného procesu je analýza socio-kulturních proměn ve společnosti, zkoumání toho, co Lonergan nazývá společné chápání světa (*common sense*). „Křesťanská zvěst a její porozumění má vést k vykupujícímu procesu, který zasahuje nejen církve, ale celou společnost.“²⁰⁹

Bylo by velkým nepochopením, kdyby se někdo domníval, že uvedené kroky musí nutně následovat jeden po druhém. Ve skutečnosti jde o rozlišení jednotlivých etap, ačkoli se ve skutečnosti navzájem doplňují a často prolínají. Chybou by byla i představa, že je teologické bádání roztržštěné na nějaké dílčí procesy. Jde o jeden proces,²¹⁰ který může jeden teolog ve svém bádání obsáhnout, i když v rámci specializace se někdo může zaměřit jen na část tohoto procesu.

²⁰⁸ VALEŠ, J., *op. cit.*, s. 119.

²⁰⁹ *Tamtéž*.

²¹⁰ Více o specializacích a jednotě teologie srov. MEYNELL, H. A., *op. cit.*, s. 87-88.

4. Závěr

Hlavním pramenem teologického bádání je Boží Slovo, Boží zjevení v osobě Ježíše Krista. My křesťané věříme, že On je Pravda, Vrchol Božího zjevení, *Logos*, Slovo, které přišlo na tento svět. Svědkové tohoto Božího zjevení zaznamenali pod inspirací Ducha svatého své svědectví v bibli. Bůh se zjevuje také v dějinách spásy, jeho zjevení se tedy projevuje jako setkávání neviditelného Boha s člověkem.

My dnes žijeme v jiném společenském a kontextu. Nicméně se dodnes snažíme pochopit Písmo v jisté tradici, v určité výkladové linii, ke které církev prostřednictvím teologických diskusí a působení Ducha svatého došla. Obsah Božího zjevení (Písmo a tradice) se stává v jistém smyslu objektivním pramenem teologických věd. Akt víry je pak jejich subjektivním pramenem. Pozorné a pokorné naslouhání Božímu Slovu zprostředkované v bibli a církevní tradici nazýváme *auditus fidei*.

Teologie se pak rodí snahou o hlubší pochopení pravdám víry, *intellectus fidei*. Během tohoto uvažování dochází jednotlivec k soudu, který pak může nabýt formu nějaké konkrétní formulace. Zde se rodí něco, co obvykle nazýváme *depositum fidei* - poklad víry. Z těchto formulací povstalo naše krédo, které mimo jiné opakujeme během nedělní liturgie, a které můžeme také nazvat *regula fidei*. Je složeno z článků víry – tedy z několika vět, které církev prohlásila za (definitivně) pravdivé.²¹¹

²¹¹ Srv. např. POSPÍŠIL, C.V., *Metoda v současné systematické teologii, Teologické texty* 10, 1999, s. 75-78.

Je dobře ještě upozornit na to, že výraz víra lze chápat dvojím způsobem: (1) víru jako obsah, tedy to, v co věříme, a (2) víru jako lidský akt, tedy to, jak věříme.

Jaká by vlastně měla být teologická metoda? Na tuto otázku se pokouší odpovědět kanadský myslitel Bernard Lonergan.²¹² Základem jeho úvah byly jisté principy umírněného realizmu Tomáše Akvinského. Ale přepracoval je tak osobitým způsobem, že se staly zcela originálním myšlenkovým světem. K jeho pečlivému vypracování Lonerganovi neposloužily jen obsáhlé znalosti teologie a filozofie, ale i exaktních a společenských věd (fyziky, matematiky, ekonomiky, pedagogiky apod.).

Lonergan popisuje poznávací proces a jednotlivé „kognitivní operace“ dělí na několik úrovní. Člověk nejprve vnímá své okolí prostřednictvím smyslů (empirická rovina) a pak se snaží vnímanému porozumět (rovina intelektuální). Potom začíná uvažovat o svých prvních porozuměních, o svých domněnkách a hypotézách (racionální rovina). Ve svém rozvažování se snaží vkomponovat nové poznatky do svého obrazu o světě, dochází k soudům, které pak ukládá a spojuje s ostatními soudy a tak vytváří svůj myšlenkový systém. Odtud pak vchází na rovinu etickou a pak náboženskou. Velké skoky a obraty v tomto procesu poznávání pak nazýváme intelektuálními, etickými a nebo náboženskými konverzemi.

Pro úplnost se musíme alespoň krátce zmínit o námitkách, které byly vzneseny proti Lonerganově transcendentální metodě. Kritikové svérázné a dobře vypracované „metateorie“ kanadského myslitele nejčastěji namítají, že ačkoli je pro teologii (a nejen pro ní, ale i pro jiné vědy) a její metodu důležitá, není sama teologickou metodou.

Rahner se například domnívá, že Lonerganova metodologie je natolik obecná, že vyhovuje každé vědě, a nemůžeme ji proto nazývat teologickou

²¹² Jeho nejznámější knihy jsou: *Insight: a Study of Human Understanding* (česky by se dalo přeložit „Vhled: studium o lidském poznání“) a *Method in Theology* (Metoda v teologii).

metodou, ale spíše obecnou metodologií vědy ilustrovanou četnými příklady z teologie.²¹³

Lonergan opravdu především popisuje kognitivní strukturu činnou v každém aktu lidského vědeckého poznávání. Sám proto Rahnerova slova nevnímám jako kritiku, ale spíše jako dobrý postřeh.

Ostatně Lonergan své stěžejní dílo nenazval „Teologická metoda“, ale „Metoda v teologii“. Dle mého soudu se jedná o zdařilý pokus aplikovat obecnou metodologii vědy v teologii. A právě tím je Lonerganovo bádání cennou inspirací i v dnešní době.

²¹³ Srv. RAHNER, K., *Some Critical Thoughts...*, s. 194.

Použitá literatura:

A. Prameny

1. LONERGAN, Bernard. *A Third Collection*. London: Chapman, 1985.
2. ———. *Collection*, ed. by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1993.
3. ———. *Comprendere e Essere. Le lezioni di Halifax su Insight*. Roma: Città nova, 1993.
4. ———. *For a new Political economy*, ed. by Philip J. McShane. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1998.
5. ———. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. New York: Herder and Herder, 1971.
6. ———. *Il Metodo in Teologia*. Roma: Città nova, 2001.
7. ———. *Insight: A Study of Human Understanding*, ed. by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1992.
8. ———. *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, ed. by Frederick G. Lawrence, Patrick H. Byrne, and Charles C. Hefling, Jr. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1999.
9. ———. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1973.
10. *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, ed. Robert C. Croken and Robert M. Doran. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2004.
11. ———. *Spirit as Inquiry. Studies in Honour of Bernard Lonergan. Continuum*, 2, Chicago: Saint Xaver College, 1964, s. 230-242.
12. ———. *The Lonergan Reader*, ed. by Mark D. Morelli and Elizabeth A. Morelli. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1997.
13. ———. *Understanding and Being. The Halifax Lectures on Insight*, ed. by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli, revised and augmented by Frederick E. Crowe with collaboration of Elizabeth A. Morelli, Mark D. Morelli and Robert M. Doran. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2000.

- 14.———. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame Ind.: University of Notre Dame Press, 1967.

B. Ostatní literatura

15. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha, 1987.
16. AUGUSTIN. *De Trinitate*. Boston, Mass.: St. Paul Editions, 1965.
17. ARISTOTELES. *Metafysika*, Praha: LFK, 1946.
18. BALTHASAR, Hans Urs von. *Kordula anebo vážný případ*. Řím: Křesťanská akademie, 1987.
- 19.———. *On the Task of Catholic Philosophy in our Time*. *Communio* 20, 1993.
20. BAUR, Michael. *A Contribution to the Gadamer - Lonergan Discussion*, in: *Method: Journal of Lonergan Studies*. Volume 8, Num. 1 March, 1990, s. 14-23.
21. BAUR, Michael. *A Conversation with Hans-Georg Gadamer*, in: *Method: Journal of Lonergan Studies*. Volume 8, Num. 1 March, 1990, s. 1-13.
22. BERTRAND, Yves. *Soudobé teorie vzdělávání*. Praha: Portál, 1998.
23. BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Vol. 1-2, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1924-25.
24. COYNE, George. *God's chance creation*, in: *The Tablet*, 6.8.2005.
25. CROWE, Frederick E. *Lonergan*. London, England: Geoffrey Chapman, 1992.
26. DUKA, Dominik. *Úvod do teologie*. Praha: Krystal OP, 1998.
27. DULLAS, Avery. *Il fondamento delle cose sperate*, Brescia: Queriniana, 1997.
28. FEYERABEND, Paul. *Against method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso, 1988.
29. FLANAGAN, Joseph. *Quest for Self-Knowledge: An Essay in Lonergan's Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

30. FIORENZA, Francis S. *Systematická teologie: úkol a metody*, in: FIORENZA, Francis S., GALVIN, John P. (red.) *Systematická teologie I*. Brno: CDK, 1996, s. 15-102.
31. GADAMER, Hans-Georg, *Řeč o rozumění*, in: *Člověk a řeč: výbor z textů*, ed. Jan Sokol, Praha: OIKOYMENH, 1999.
32. ———. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1990.
33. GALLAGHER, Michael Paul. *Lonergan's Newman: Appropriated Affinities*, Gregorianum 85, Řím 2004, ss. 735-756.
34. GÖDEL, Kurt. *Filozofické eseje*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
35. GRANAT, Wincenty. *K člověku a Bohu v Kristu 1. Nástin katolické dogmatiky*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1981, s. 7-44.
36. GRYGAR, Jiří. *O vědě a víře*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
37. HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Beacon Press, 1972.
38. HEFNER, Philip, *Theological Methodology and St. Irenaeus*, *Journal of Religion* 44, 1964.
39. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996.
40. CHAPPIN, Marcel. *Introduzione alla storia della Chiesa*. Casale Monferrato: Piemme, 1994.
41. CHENU, Marie-Dominique. *Toward Understanding Saint Thomas*. Chicago: Henry Regency, 1964.
42. JAMES, William. *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, Brno: CDK, 2003.
43. JAN PAVEL II. *Fides et Ratio*. Praha: Zvon 1999
44. JAN PAVEL II. *Naše znalosti o Bohu a přírodě: fyzika, filozofie a teologie*, in: *Universum, Revue ČKA*. Speciál 2005, s.17-20.
45. KASPER, Walter. *Dogma pod Božím slovem*. Praha: Vyšehrad, 1996.
46. ———. *Úvod do víry*. Svitavy: Trinitas, 2003.
47. KAUFMANN, Gordon D. *An Essay on Theological Method*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979.
48. KOLÁŘ, Petr. *Pravda a fakt*. Praha: Filozofia, 2002.

49. KREMER, Josef. *Ústřední myšlenky křesťanské víry – výklad pro dnešní čtenáře*. In: KREMER, J., KÖNIG, F. *Křesťan na prahu třetího tisíciletí*, Praha: Vyšehrad, 1996.
50. KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
51. KULIŠŤÁK, Petr. *Neuropsychologie*. Praha: Portál, 2003.
52. LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filozofů*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995.
53. LINDBECK, George, *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
54. LONCHAMP, Jean Pierre. *Il caso Galileo*. Cinisello Balsamo: edizioni Paoline, 1990.
55. MARQUARD, Odo. *Farewell to Matters of Principle*. New York: Paulist Press, 1981.
56. McCOOL, Gerald A. *Nineteenth-Century Scholasticism: The Quest for a Unitary Method*. New York: Fordham University Press, 1989.
57. McGRATH, Alistair E. *Dialog přírodních věd a teologie*. Praha: Vyšehrad
58. MEYNELL, Hugo A. *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
59. ———. *Bernard Lonergan*. Milano: Edizioni San Paolo, 1994.
60. ———. *The Theology of Bernard Lonergan*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986.
61. MUCK, Otto. *The Transcendental Method*. New York: Crossroad, 1968.
62. MURATORE Saturnino. *La proposta metodologica di Bernard Lonergan S.J. Un'analisi del Method in Theology alla luce della sua genesi*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale- Sez. S. Luigi, 1978.
63. NEWMAN, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
64. NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004
65. NOSEK, Jiří. (ed.) *Memy ve vědě a filozofii*. Praha: Filozofia, 2004.

66. ———. (ed.) *Úvahy o pravdivosti*. Praha: Filozofia, 2001.
67. OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001.
68. ONDOK, Josef P. *Přírodní vědy a teologie*. Brno: CDK, 2001.
69. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia e filosofia: Il loro rapporto alla luce della storia comune*. Brescia: Queriniana, 1999.
70. PIEPER, Josef. *Tomáš Akvinský*. Praha: Vyšehrad, 1997.
71. PLATON, *Ústava*. Praha: Svoboda, 1993.
72. POLKINGHORNE, John. *Věda a teologie. Úvod do problematiky*. Brno: CDK, 2002.
73. POPPER, Karl. *The Logic Scientific Discovery*. London, New York: Routledge, 2000.
74. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, Praha: Krystal OP, 2005.
75. ———. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2002.
76. ———. *Křesťanství, racionalita, věda a kultura, Salve 4*, 2003, 34-44.
77. ———. *Metoda v současné systematické teologii, Teologické texty 10*, 1999, s. 75-78.
78. ———. *Teologie a její metoda v dějinách, Teologické texty 9*, 1998, s. 196-198.
79. RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2004.
80. ———. *Transcendental Theology*. In: *Sacramentum mundi*. New York: Herder and Herder, 1970.
81. RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov 1991.
82. SEARLE, John R. *Intentionality*. In: *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd, 1995.
83. ———. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
84. ———. *Mind, language and society. Philosophy in the real world*. New York: Basic Books, 1998.

85. SCHÖNBORN, Christoph. *Finding Design in Nature*, in: *New York Times*, 7.7.2005.
86. STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002.
87. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1992.
88. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990.
89. TEKIPPE, Terry J. *Bernard Lonergan: An Introductory Guide to Insight*. New Jersey: Paulist Press, 2003.
90. ———. *Lonergan and Thomas on the Will: an Essay in Interpretation*. Lanham, Md: University Press of America, 1993.
91. ———. *What Is Lonergan Up to in Insight?: a Primer*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1996.
92. THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy. Mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001.
93. TRACY, David. *Blessed Rage for Order*. New York: Seabury, 1975.
94. ———. *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.
95. UMLAUF, Václav. *Kirkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005.
96. VALEŠ, Jiří. Bernard Joseph Francis Lonergan. Teologické texty, 3/2001.
97. VENTURA, Václav. *Teologie jako duchovní cesta*. In: *Úvod do teologického myšlení*, Praha: Pracovní texty IES, 1997.
98. WALDENFELS, Hans. *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1999.
99. ———. *Kontextová fundamentální teologie*
100. WICKS, Jared. *Introduzione al metodo teologico*. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
101. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993.
102. ———. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH, 1993.

Obsah

- 1 Úvod / 3

- 2 **Lonerganova teorie poznání jako základ transcendentální metody / 6**
 - 2.1 Teologie v době socio-kulturních přeměn / 6
 - 2.2 Dílo všestranného myslitele / 10
 - 2.3 Předpoklady Lonerganovy teorie poznání / 14
 - 2.4 Teorie pravdy a pluralita myšlenkových systémů / 16
 - 2.4.1 Korespondenční koncepce pravdy / 17
 - 2.4.2 Koherenční koncepce pravdy / 18
 - 2.4.3 Pragmatická koncepce pravdy / 19
 - 2.4.4 Problematizace epistemologického optimismu / 19
 - 2.4.5 Lonerganova „definice“ pravdy / 22
 - 2.5 Vhled jako akt porozumění / 23
 - 2.6 Vhled do vhledu jako počátek filozofie / 26
 - 2.7 „Úplnost“ Lonerganovy filozofie / 30
 - 2.8 Zacílení Lonerganových epistemologických zkoumání / 31
 - 2.9 Kognitivní struktura podle Lonergana / 34
 - 2.9.1 Povaha lidského poznání / 36
 - 2.9.2 Povaha vědeckého poznání / 37
 - 2.9.3 Vědomí a intencionalita mentálních aktů / 38
 - 2.9.4 Rozvrstvení a jednota vědomí / 40
 - 2.9.5 Latentní a explicitní metafyzika / 42

- 3 **Metoda v teologii / 44**
 - 3.1 Relevance studia metody v teologii / 45
 - 3.1.1 Teologie na okraji zájmu / 45
 - 3.1.2 Cestou do hlubin / 46
 - 3.2 Pokusy definovat teologii jako vědu / 48
 - 3.2.1 Název, předmět a prameny teologie / 49
 - 3.2.2 Teologie jako věda? / 53

3.2.3	Hledání adekvátní definice /	56
3.3	Různé metodologické přístupy v teologii /	58
3.3.1	Prvokřesťanská apologie a exegese /	59
3.3.2	Augustinova cesta k moudrosti /	60
3.3.3	Dialektika Tomáše Akvinského a neoscholastiky /	62
3.3.4	Obrat k člověku a Rahnerova transcendentální fenomenologie /	64
3.3.5	Jiné současné teologické přístupy /	67
3.3.6	Přínos a slabiny hermeneutiky /	69
3.4	Lonerganova „transcendentální metoda“ /	71
3.4.1	Termín „transcendentální metoda“ /	72
3.4.2	Objektivita poznání a cesta k etice /	73
3.4.3	Obrácení a náboženská zkušenost /	74
3.4.4	Šest prvků teologické metody /	76
3.4.5	Teologická artikulace přechodu od minulosti k přítomnosti /	77
3.4.6	Jednota a specializace v teologii /	78
4	Závěr /	81
	Použitá literatura /	84
	A. Prameny /	84
	B. Ostatní literatura /	85
	Obsah /	90

Údaje o počtu znaků

Stránky: 91

Slova: 20 082

Znaky (bez mezer): 116 075

Znaky (včetně mezer): 136 098