

POSUDEK DISERTAČNÍ PRÁCE
Jan Regner: *Dynamická kognitivní struktura*
jako základ metody v teologii: Lonerganův přístup a jeho kritika

Disertační práce Jana Regnera má kořeny v jeho práci diplomové: *Relevance Lonerganovy teorie poznání pro metodu v teologii* (KTF UK, 2006). Témuž autorovi se věnoval v době svých postgraduálních studií fundamentální teologie ve Frankfurtu nad Mohanem (2007–2010). Od r. 2013 pak coby doktorand Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy pracoval na posuzované práci. Jako konzultantka jej při tom provázela ThLic. Denisa Červenková, Th.D. a jako školitel níže podepsaný autor tohoto posudku. Doktorand však pracoval v podstatě samostatně, a to v míře větší než obvyklé. Skutečnost, že tak činil souběžně s rozsáhlým pastoračním působením, významně omezila jeho schopnost koncentrace, studia a konzultací. Disertační práci se věnoval přetržitě, nárazově. Termín jejího odevzdání byl zvolen s ohledem na vnější faktory, které souvisejí s řádovou příslušností doktoranda, a zřejmě i s mylnou domněnkou, že doktorské studium musí být ukončeno přesně během tří let. Ve světle zmíněných skutečností chci důrazně předeslat, že si velmi vážím vytrvalosti i nasazení kol. Regnera. Současně však mám za očividné, že se zmíněné okolnosti negativně podepsaly na výsledné podobě posuzované práce, takže kní i přátelsky nakloněný školitel musí zaujmout poměrně kritické – ne zcela zamítavé – stanovisko.

V okamžiku, kdy zpracovávám svůj posudek, jsem se již seznámil s důkladnými posudky oponentů. Řadu jejich připomínek sdílím. Protože nechci zbytečně opakovat, co již uvedli, soustředím se pouze k několika vybraným aspektům, jež se většinou týkají obsahové stránky disertace (navazuji zčásti na písemný posudek, který jsem doktorandovi odevzdal těsně před tím, než svou práci odevzdal; bohužel již neměl čas je zohlednit):

HLEDISKO FORMÁLNÍ

Při zpracování disertační práce se má doktorand dle platných pokynů děkana KTF UK řídit „Pravidly formální úpravy akademických písemných prací“. Tomuto požadavku nebylo učiněno plně zadost. Vstupní partie kvalifikační práce nejsou upraveny požadovaným způsobem. Obsah je zařazen až na konec. Tam naopak chybí seznam použitých zkratk a případné nepovinné rejstříky či přílohy. Před úvod je předřazena neobvyklá předmluva, jež přináší informace, které by měly být organickou součástí vlastního textu.

Citační úzus sice neodpovídá předepsané normě, avšak podoba bibliografických citací, kterou doktorand zvolil, je přehledná. Škoda jen, že se jí nedrží zcela důsledně, zvláště u periodik. Závěrečná Bibliografie (čili Seznam použité literatury) není členěna na primární literaturu (prameny, texty, edice) a sekundární literaturu, případně i internetové zdroje. Překvapuje mne, že v seznamu literatury nenalézám citované všechny dosud vydané díly Lonerganových *Collected Works*, mezi nimiž jsou i svazky tematicky těsně související (*Early Works on Theological Method* 1–3 z l. 2010 a 2013). Postrádám odkaz na specializované weby, jež umožňují přístup k Lonerganovým pracím a sekundárním pramenům či jejich bibliografiím (např. www.lonerganresearch.org;

www.bernardlonergan.com; www.lonerganresource.com). Takřka úplně absentují texty ze specializovaných periodik, jakými jsou např. *Lonergan Workshop*, *Method: Journal of Lonergan Studies*, *The Lonergan Review*, *Lonergan Studies Newsletter*.

Jakkoli platí, že doktorand vládne svou mateřštinou velmi dobře, závěrečná redakce textu bohužel neodstranila všechny gramatické chyby ani stylistické neobratnosti. Poměrně četné jsou výroky, v nichž není užíván styl odpovídající odborné povaze disertační práce. Nechybějí ani pasáže, kde je kumulace cizích slov taková, že se v ní ztrácí smysl sdělení a vzniká pochybnost o tom, zda autor sám dobře ví, co chce vyjádřit. V každém případě by bylo třeba lépe pamatovat na to, že psaný text je formou mezilidské komunikace, a snažit se jej učinit přístupnějším.

Struktura práce je přehledná, tvoří ji čtyři hlavní kroky: První kapitola chce ukázat, z jakých historických a myšlenkových souvislostí Bernard J. F. Lonergan (1904–1984) vycházel, a zastavuje se u zrodu tzv. transcendentální metody. Druhá kapitola je věnována Lonerganově epistemologii a dynamické kognitivní struktuře. Třetí kapitola má představit způsob, jímž se tato reflexe uplatnila v autorově pojednání o metodě v teologii. Čtvrtá kapitola usiluje o to, aby byl objasněn přínos Lonerganovy epistemologie a metody, a to i ve světle pozdějších diskusí a kritik, které se „explicite či jen implicitě“ vztahují k Lonerganově „transcendentální metodě založené na intencionálním vědomí“ (s. 81).

HLEDISKO OBSAHOVÉ

I.

Jak bylo výše uvedeno, téma Lonerganovy epistemologie a jeho pojetí metody v teologii provází kol. Regnera dlouhodobě, od diplomové práce: tuto problematiku cizeluje již více než deset let. Tím se také vysvětluje podobnost mezi diplomovou a disertační prací, ve značném rozsahu až doslovná, a to jak ve vlastním textu, tak i v poznámkách pod čarou. Týká se to například Lonerganovy biografie (Dip 10–14 / Dis 4), výroku o meta-refexi (Dip 6 / Dis 29), korespondenční koncepcí pravdy (Dip 22 / Dis 30), poukazu k Newmanovi (Dip 34 / Dis 31–32) nebo dlouhé pasáže o epistemologii a dynamické kognitivní struktuře (Dip 23–42 / Dis 36–49). Diplomová práce byla tedy v zásadě použita pro druhou kapitolu disertace a několik pasáží kapitoly první. Naproti tomu větší část kapitoly první a kapitola třetí i čtvrtá jsou původním přínosem disertace.

Z hlediska metodologie je problematická skutečnost, že Regner ve druhé kapitole své disertace v zásadě reprodukuje a komentuje obsah knihy *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), podobně jako třetí kapitolu opřel o vystižení hlavních obsahů knihy *Method in Theology* (1972). Stejně postupoval již v diplomové práci, takže formální struktura jejích dvou kroků (Lonerganova teorie poznání jako základ transcendentální metody; Metoda v teologii) tvoří také páteř disertace (Lonerganova epistemologie a dynamická kognitivní struktura; Lonerganova metoda v teologii). Kapitoly, které byly pro disertaci zpracovány nově (Situace a úkoly teologie v době rychlých transformací; Přínos, kritika a aktuálnost Lonerganova pojetí), usilují o kontextualizaci tohoto jádra. Také ony v zásadě reprodukují obsah studovaných textů. Vzniká tak dojem jakési mozaiky.

Stejná logika formálního postupu diplomové a disertační práce i podstatné doslovné citace jednoho textu v druhém vedou k otázce, jaký je skutečný pokrok v doktorandově poznání studovaného tématu a nakolik prohloubil metodologii vědecké práce.

II.

Regnerovo dlouholeté zaujetí kanadským autorem jistě souvisí s tím, že on i Lonergan jsou členy Tovaryšstva Ježíšova a že tu tedy jde o studium jedné z myšlenkových škol, které tento řád vytvořil (doktorand shledává v Lonerganově metodě „jasnou inspiraci Duchovními cvičeními Ignáce z Loyoly“: s. 128). Lonerganovy názory v zásadě teoreticky sdílí a hodlá proto „ukázat, že metoda opřená o dynamickou kognitivní strukturu má stále svoji platnost, je třeba ji však revidovat a rozšířit“ (s. 7). Studium této gnoseologie, epistemologie a metody proto tvoří jednu obsahovou polohu disertace. Budu se jí věnovat později.

To proto, že další a podle mého mínění v podstatě – z hlediska doktoranda – zásadnější obsahovou rovinu disertace hraje skutečnost, kterou vyjadřují pojmy „autenticita“ a „rekontextualizace“. Proto Regner v úvodu i závěru své práce zmínil, že si vytkl za cíl ukázat, že teologie „by dnes měla přijmout méně systematickou, zato spíše kultivační a terapeutickou roli“ (s. 7, 132), a objasnil to tvrzením, že chce „v návaznosti na Lonerganovo pojetí obhájit tezi, že teologická metoda by měla vycházet ze zkušenosti víry, a to jak bezprostřední, tak zprostředkované; a že proto před teologem stojí výzva neustálé rekontextualizace, která vychází i z integrace výsledků bádání a způsobu života jednotlivce, ale i společenství, do něhož náleží“ (s. 7).

Výrok, který byl právě citován, se v disertaci v různých podobách opakovaně vrací, a jeho obsah osvětluje fakt, že doktorand věnoval velkou pozornost nejenom Lonerganovi, ale i (poněkud neorganicky) Richardu Rortymu a Charlesi Taylorovi.

Pokusím se nyní o rekonstrukci Regnerovy reflexe, abychom pak u obhajoby mohli prověřit, zda jsem jí porozuměl správně.

Člověk je bytost, kterou charakterizuje dynamismus, v němž „intencionální vědomí“, jež dospělo až na samý horizont svých možností, zakouší nepodmíněný základ sebe sama a rozumem v něm odhaluje i základ bytí vůbec. Je-li tato dynamika vědomí autentická, pak je jí každý jednotlivý člověk stavěn před rozhodnutí, zda je ochoten uznat, že se mu skrze ni odhaluje přítomnost Boha, který je s ním spojen láskou. Jinak řečeno, je vybízen k aktu víry, jímž by překročil horizont sebe-vědomí a rozšířil svou zkušenost o vědomí Jiného. „Náboženská zkušenost jako vědomé bytí v lásce s Bohem není výsledkem našeho kognitivního procesu či volby. Je tím, co konstituuje nový horizont“ (s. 66). „Teprve díky této změně horizontu může teolog vkročit do intersubjektivního prostoru a svou víru chápat jako odpověď na oslovení transcendentního Ty“ (s. 131).

Paradoxní „zkušenost víry“ klade empirické základy pro následnou teologickou spekulaci a je pro ni natolik určující, že teologova reflexe nemůže „nabídnout žádné výsledky nezávisle na konkrétním subjektu a jeho pravdivostním a hodnotovém horizontu“ (s. 77). Autentická teologie prostě musí navazovat na zkušenost víry – nutně předpokládá „náboženské obrácení a v něm obsažené obrácení intelektuální a morální“ čili „autentický život subjektu“ (s. 77), jenž je dosažitelný pouze za předpokladu „hluboké proměny, která zahrnuje mentální i volní akty, myšlení i jednání, poznání

i chtění“ (s. 125). Odtud tvrzení, že autentická teologie má být „vtělená“, že musí být „syntézou spirituální a systematické teologie“, že teolog „musí teologicky nejen uvažovat a mluvit, ale i žít“ (s. 131; srov. s. 128): „aby teologie vedla k autenticitě, musí být sama autentická; nevystačí si proto s logickou konzistencí, ale musí být reflektovanou artikulací žité spirituality“ (s. 125). „Opravdové prožívání křesťanské víry je základem a nutnou podmínkou objektivního poznání pravdy o Božím sebe-sdělení v Ježíši Kristu“ (s. 62).

Tato „angažovanost existenciálního subjektu“ čili celého člověka (s. 125, 131) se přitom netýká pouze teologie ve smyslu procesu poznání, nýbrž i ve smyslu sdělování poznatého: „Jen tam, kde je obsah víry kryt vlastním životem, může se hlásání křesťanského poselství stát věrohodným a přesvědčivým svědectvím o relevantní nabídce smyslu života“ (s. 77). „Nauka má být nejen reflektována, ale také kryta životem subjektu, jinak se její sdělování stane ideologickou agitací, nikoli věrohodným svědectvím“ (s. 83). „Reflexe teologa musí být krytá jeho autentickým duchovním životem. Pokud tomu tak není, může teologická artikulace sklouznout k formulačním klišé a k pouhému "obkreslování zavedených šablon““ (s. 133).

Zde se také ukazuje, proč je Regner zaujat Lonerganovým tvrzením, že úkolem teologie je „rekontextualizace“: spatřuje v ní stěžejní prostředek neustávajícího úsilí o autenticitu víry resp. o autenticitu subjektu (s. 54, 58, 60, 83, 90, 99, 129 atd.). Proces dějinných změn i běh života vylučuje, aby byla víra – a teologie – spojena s jakousi normativní, trvale platnou podobou kultury. Naopak, teologie je vlastně nepřetržitá snaha o zprostředkování toho, jak byla náboženská zkušenost prožívána a vyjadřována v sociokulturním kontextu doby minulé, do sociokulturního kontextu přítomnosti.

Právě tento proces rekontextualizace umožňuje, aby teolog zas a znovu dospíval k takovému porozumění a vyjádření víry, jež je z hlediska jeho samotného i z hlediska jeho současníků autentické: „Před teologem leží výzva neustálé rekontextualizace. Osvojuje si pravdy víry tak, že je interpretuje ve svém myšlení a jednání v rámci společensko-kulturního prostředí, ve kterém žije. Tak aktualizuje evangelní poselství Ježíše Krista a sám se stává svědkem pro druhé (nejen slovem, ale i příkladem osobního života), a to svědkem natolik věrohodným a přesvědčivým, nakolik žije, myslí, mluví a jedná autenticky“ (s. 133). A v tom spatřuje Regner výzvu, do jejíž služeb svou disertaci staví: „Hlubší reflexe nad významem autenticity subjektu by mohla dnešní teologii přivést ke způsobu, jak lépe uchopit a artikulovat kulturní a náboženský pluralismus, stálé úsilí o inkulturaci a rekontextualizaci, nebo jak přesvědčivě interpretovat sílící inklinace lidí v sekulární společnosti ke spiritualitě, ale i jejich odklon od strukturovaných forem náboženství“ (s. 120).

Je-li ovšem přednostním úkolem teologie cesta k autenticitě věřícího subjektu prostřednictvím inkulturace a rekontextualizace víry, jež je diachronně sdílena společenstvím věřících, pak se vlastně od teologa žádají: reflexe jeho vlastní zkušenosti víry, „znalost sociokulturního kontextu svědectví, jež se týkají předmětu zkoumání“ (studium Písma a dějin, včetně dějin dogmatu a teologie), a vnímavost vůči „současnému společensko-kulturnímu prostředí, s nímž teolog interaguje“ (s. 67). Současně má platit, že má-li teologie „účinně plnit svou zprostředkovávající roli, pak i ona nutně musí podléhat změnám a potřebuje metodu, jež by jí umožnila adekvátně reagovat na neucházející výzvu k rekontextualizaci“ (s. 60).

Požadavek proměnnosti teologie je blíže osvětlen tvrzením, že „teolog nemá jen opakovat pojmy a výroky, jež vyšly z porozumění víry jeho předků, ale znovu číst

svědectví o Božím zjevení v aktuálním kulturním kontextu a v rámci konkrétních okolností svého života, a činit tak svou teologii živou spojením se zdrojem, jenž jí dává smysl“ (s. 133). V této souvislosti klade Regner důraz zejména na „boj proti "idolatrii v jazyce““, tedy proto absolutizaci a (třeba i nevědomému) uctívání domněle nadčasových představ, pojmů a formulací, které jsou „pro dnešního člověka jen obtížně srozumitelnými“ a které tím, že „rozlišují strukturu a jednotlivé části reality“, mohou zastínit „neduální skutečnost, ve které duchovní člověk žije a jíž je sám součástí“ – skutečnost Boha živého a pravého, stále většího. Vždyť „jak nás upozorňuje křesťanská mystika, na cestě poznání Boha jsme stále na cestě a nikdy v cíli, neboť Bůh je nevyčerpatelným pramenem tajemství“ (s. 117, 132).

Proto Regner odmítá diskurs „deskriptivní“ ve prospěch diskursu „transformativního“, který užívá „analogii s intersubjektivní skutečností, kterou subjekt prožívá ve svém každodenním životě“, a je schopen „povzbudit subjekt k tomu, aby si osvojil určité porozumění Boží přítomnosti v našem životě, ale zároveň podle toho jednal a korigoval své životní směřování“ (s. 125). Jinými slovy, je třeba volit taková vyjádření, která nejen konstatují, ale také povzbuzují „ke změně horizontu“ čili ke konverzi (s. 134).

Proměnnost teologie (jež je tu jedno s dějinností lidského poznání) však neznámá jenom požadavek proměnného slovního vyjádření, jímž by docházelo k rekontextualizaci (mohli bychom říci i: aggiornamentu) křesťanské víry. Pro Regnera je to především projev „relativnosti“ určité interpretace nebo našeho chápání, neboť lidské poznání není nikdy úplné, univerzální a definitivní, tím méně pak pokud jde o absolutní bytí, jež v teologii nazýváme Bohem“ (s. 117). Souhlasí s Rortym v tom, že „široce sdílená představa, že poznání je věrným odzrcadlením skutečnosti – takové, jaká je – má tedy své vážné trhliny, mimo jiné i proto, že do jisté míry spoluutváříme to, co pokládáme v rámci našeho porozumění za skutečné“ (s. 132).

Když tedy Regner hovoří o tom, že autentická subjektivita „je zároveň východiskem i cílem procesu vedoucího k objektivnímu poznání“, ihned upřesňuje, že pojem „objektivní“ je třeba „chápat spíše ve smyslu "pravdivý v rámci daného logického prostoru", než jako "obecně platný““ (s. 120). Zdá se, že tím do jisté míry přitakává Rortymu, jehož představuje jako myslitele, který tvrdí, že „pravda je v podstatě otázkou konvence, neboť za pravdivé je možné považovat jen to, na čem panuje shoda relevantních subjektů“: „každý důvod může být chápán jako objektivní jen v rámci platných norem zdůvodňování v "logickém prostoru důvodů““ (s. 113–114). Současně však Regner proti Rortymu vyzdvihuje Lonergana jako toho, kdo sice „rozbíjí mýtus evidence“, ale současně také „odolává svůdnému pokušení relativizace pravdy a nezavrhne možnost objektivního poznání“ (s. 118; srov. s. 50–52). Pojem objektivnosti poznání tak zůstává nejasný.

Úhrnem, tato rovina Regnerovy disertace je sympatickým projevem toho, že mu velice leží na srdci existenciální „autenticita“ teologa i toho, kdo mu naslouchá, resp. autenticita soudobých lidí a jejich víry. Autenticitou přitom míní soulad osobní náboženské zkušenosti s rekontextualizovanou, aggiornovanou vírou církevního společenství. Teologii chápe, co se teologa samého týče, jako syntézu spekulace a spirituality, a co se týče vztahu mezi teologem a posluchačem, jako nástroj kérymatu a pastorače. Proto také preferuje diskurs transformativní, parenetický. Hlásí se přitom k tomu, že Boží transcendence s sebou nese neuzavřenost lidského poznání Boha (a tudíž i požadavek proměnnosti teologie, jejího pojmosloví a frazémů), a k určité relativnosti lidského

poznání pravdy. Jeho vlastní pojetí objektivního a pravdivého poznání, jež je jistě nezbytným předpokladem každé autenticity čili pravdivosti, není zřejmé.

Domnívám se ovšem, že nic z toho, co bylo dosud uvedeno, není – striktně vzato – nutně vázáno na Lonerganovu gnoseologii, epistemologii a metodu. Své tvrzení opírám o fakt, že to není neznámo i těm autorům, kteří vycházejí z jiných gnoseologických, epistemologických a metodologických premis; odkazují na standardizované pojetí teologie, které představuje např. dokument Mezinárodní teologické komise *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria* (Olomouc: CMTF UP, 2012) nebo i další *Dokumenty MKT věnované metodě* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), případně *instrukce Kongregace pro nauku víry Donum veritatis o církevním povolání teologa* (Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999) nebo encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio o vztazích mezi vírou a rozumem* (Praha: Zvon, 1999). Bohužel, ani jeden z těchto textů, o dokumentech Druhého vatikánského koncilu nemluvě, není v disertaci citován.

Otázkou proto je, co podstatně nového bylo první polohou disertace řečeno a zda nutně souvisí s Lonerganovou epistemologií a s jeho „metodou v teologii“. Mám za to, že studium kanadského autora je pro Regnera spíše jenom prostředkem, jak o uvedených skutečnostech přemýšlet.

III.

Co se týče druhé obsahové polohy disertace, musím přiznat, že té příliš nerozumím. Nejsem s to nahlédnout v této věci celek doktorandovy výpovědi, ani celek Lonerganova pojetí teologie a jeho metody. Toto neporozumění může být jistě způsobeno mými osobními limity. Troufám si ale tvrdit, že je také výrazem toho, že práce není patřičně srozumitelně formulována a strukturována a že neusiluje dostatečně o to, aby usouvztažnila Lonerganovu reflexi s obvyklejšími podobami teologické epistemologie. Právě z mých výchozích pozic plyne velký údiv nad tím, že teologie není od počátku a důsledně chápána jako poznání, které je ve svém posledním základu součástí interpersonálního vztahu a jehož výchozím bodem je zjevnost poznávaného Ty, jež se daruje poznávajícímu Já. Kdyby tomu tak bylo, pak by klíčovými pojmy této gnoseologie, epistemologie a metodologie byly kategorie Zjevení, milost, víra, nemluvě o jménech božských Osob – Otec, Syn (Ježíš Kristus) a Duch. Tyto kategorie a tato jména, které považuji za klíčové, však nehrají v posuzované práci ani zdaleka takovou roli, jakou bych očekával.

Disertace se opírá o klíčový postulát: gnoseologii, epistemologii a metodu lze filosoficky rozpracovat mimo rámec teologie samé, aby potom byla aplikována „v teologii“ (method in theology) – vždyť teolog je především člověk, což znamená, že proces teologického poznání je v podstatě pouze uplatněním lidské „dynamické kognitivní struktury“ na specifickou náboženskou zkušenost a snad pouze tento předmět poznání ji odlišuje od matematiky, přírodovědy, filosofie apod. (s. 40–41). Doktorand proto afirmativně hovoří o tom, že „náčrtem jednotlivých poznávacích operací Lonergan položil základy k jakési univerzální metodě, aplikovatelné nejen v exaktních vědách, ale také v teologickém bádání“ (s. 5). Výchozím bodem této metody pak má být poznání, jež je sice intencionální, ale jehož „prvním předmětem musí být vědomí sebe sama, sebe-osvojení (self-appropriation) jako bytosti poznávající – tedy vnímání našeho vnímání, porozumění našemu porozumění a úsudek o našem usuzování“ (s. 47); „poznání

subjektu musí začít od sebe-stvrzení (self-affirmation) a provází je zkušenost sebe-přesažnosti (self-transcendence)“ (s. 89).

Až odtud lze aktem víry vykročit „do intersubjektivního prostoru a svou víru chápat jako odpověď na oslovení transcendentního Ty“ (s. 131). Zde se náhle perspektiva obrací: „Proces poznání v teologii, jak zdůrazňuje Lonergan, není jen lidským konáním, ale také darem Boží milosti. Není tedy možné jej redukovat jen na rovinu lidského ratio [...]. Subjekt musí skrze obrácení a nový horizont směřovat k tajemství Boha, který se sám zjevuje skrze událost vtělení Slova a díky působení Ducha v naší spirituální intimitě. [...] Schopnost milovat, vykročit ze sebestřednosti a do-sebe-zahleděnosti, a tedy transcendovat sebe sama, vede subjekt k tomu, že se stává plněji člověkem. Nepodmíněné sebesdílení Lásky je tím, co mu jeho sebe-přesažnost umožňuje (jako odpověď na Boží iniciativu) a co mu otevírá brány k plné autenticitě“ (s. 86).

Vztah mezi výroky obsaženými ve dvou předchozích odstavcích není podle mého mínění objasněn dostatečně. V tom spatřuji klíčový věcný problém disertace.

Způsob, jímž jsou Lonerganova epistemologie a metoda v teologii představeny, se mi proto jeví nekoherentní s tím, co se náhle objevuje v závěru disertace (s. 132–133), kde Regner uvádí: „K poznání osoby lze dojít jen na základě vztahu důvěry, který k ní subjekt chová. Díky této důvěře pak věnuje pozornost tomu, co mu daná osoba o sobě sama vyjeví v rámci vyprávění událostí svého života. Jen v tomto dialogickém prostoru je schopna jedna osoba poodhalit sebe sama osobě druhé. Vzájemné sdílení, bytí v důvěře a lásce, je cestou k pravému poznání druhého, ba i sebe sama, byť toto poznání nemůže být nikdy definitivní, neboť osoba je vždy otevřeným příběhem.“ Tyto premisy pak Regner vztahuje k „poznání osobního Boha“, jež „je myslitelné jen na základě důvěry, s níž si osvojujeme pravdy, jež nám on sám svým vtělením vyjevil“. Vždyť *Deus semper maior* je „také Bůh zjevný, neboť sám člověku vyjevuje sebe sama ve svém Slově, vyslovuje se ve svém bezmezném sebedarování“.

Regner tedy v závěru klade důraz na to, že poznání (troj)osobního Boha má povahu dialogickou a předpokládá jeho zjevení v Ježíši Kristu. Vnucuje se otázka, proč tedy tato skutečnost hraje v disertaci tak malou roli, resp. otázku, jaký je přechod mezi transcendentální metodou a poznáním osobního Boha.

Nastolený problém se v zásadě týká toho, co je v drobné kapitolce „Otazníky nad transcendentální metodou“ (s. 94–95) vyjádřeno poukazem na diskusi mezi představiteli „transcendentální teologie“ a těmi, kdo teologii budují na primátu Božího zjevení. Doktorand ji ilustruje jmény Lonergan, Rahner, Balthasar, Ratzinger, Kasper. Způsob, jímž je prezentuje (teologie shora / zdola), je příliš schematický na to, aby opravdu vystihl problém – i když právě tato diskuse mohla vrhnout na téma disertace světlo pronikavější a podstatnější než další kritiky Lonerganova pojetí citované ve čtvrté kapitole. Konfrontace Lonergana s Balthasarem nebo s Ratzingerem by byla bývala velmi zajímavá.

Co vůbec může být teologie, natož pak teologie jako věda, pokud má být bráno vážně tvrzení: „Jádro a smysl objektivních výroků, které konstituují teologické základy, lze najít jedině v subjektu, který je vysloví“ (s. 76)? Nejsou snad teologické výpovědi – začleněné ostatně do kontextu komunikace a překračující tedy subjektivitu jednotlivého teologa – nedokonalým, ale skutečným vyjádřením toho, jak se má „věc“ sama? Zřejmě ne, má-li být bráno vážně i další tvrzení, podle něhož je teologie „reflexí nad zkušeností subjektu, a to jak zkušeností bezprostřední, tak zprostředkovanou“ (s. 67). Touto náboženskou

zkušeností se rozumí „druh vědomí“, které je „intencionálně obráceno k Bohu jako cíli a naplnění životního hledání“, neboli „vědomé bytí v lásce s Bohem“ (s. 66). Přesto však má současně platit, že v teologické reflexi „nemůže být předmětem bádání subjektu Bůh sám jako takový, ale spíše zkušenost vlastní víry, jakož i víry zprostředkované, kterou si subjekt osvojil v procesu interiorizace“ (s. 97).

Jinak řečeno, Bůh je transcendentní horizont, k němuž je vědomí teologa vztaženo, a tak je také zakoušen. Toto vědomí či zakoušení Boha však není poznáním Boha „jako takového“. To je také odpověď na otázku, zda je předmětem teologie „Bůh sám nebo reflexe nad lidskou zkušeností víry, kterou na základě našich přesvědčení subjektivně vyhodnocujeme jako setkání s Bohem“ (s. 65). Z toho by ovšem plynulo, že teolog svým poznáním nedospívá k Bohu „jako takovému“, nýbrž pouze k aktu, jímž Boha zakouší, resp. k aktu, jímž dospěl k subjektivnímu přesvědčení, že se setkal s Bohem a že s ním vstoupil „do dialogického prostoru interpersonálního vztahu“ (s. 95). Dospívá konec konců – k sobě. Svými výpověďmi nemluví o Bohu „jako takovém“, nýbrž o aktu, jímž Boha zakouší. Mluví konec konců – o sobě samém.

Mimochodem, v kontextu zde traktovaných otázek není, myslím, dostatečně zdůvodněno, proč by mělo na počátku teologie (ve smyslu reflexe „zkušenosti víry“) stát „pozorné zkoumání materiálu, jenž je zdrojem teologického poznání“ a v němž má „dominantní místo bible chápaná jako Boží slovo“ (s. 68). Není také vysvětleno, čím je zaručeno, že osobní zkušenost víry, dosažená na pokraji sebe-přesažnosti subjektu, bude v souladu s vírou společenství věřících, ba ani to, proč by s ním být v souladu měla a proč by se tedy teologie měla věnovat „zprostředkované zkušenosti“ jiných věřících. V této souvislosti je asi příznačné, že Regner hovoří výlučně o působení „Ducha svatého v každém věřícím (v bezprostřední zkušenosti víry)“ (s. 79), „v naší spirituální intimitě“ (s. 86), nikoli však v apoštolské tradici, v Písmu a v instituci církve.

Snad jsem příliš příkrý nebo projevuji výše přiznanou neschopnost rozumět dobře tomu, co je disertací sdělováno. Obávám se však, že přeci jen poukazuji na reálnou slabinu posuzované práce a možná i Lonerganovy transcendentální metody. Mám totiž za signifikantní, že se teologie tohoto typu – mám-li správné informace – vyčerpávají v obsáhlých pojednáních o gnoseologii, epistemologii a metodologii, ale nejsou příliš přínosné v tom, co vypovídají přímo o „Božím tajemství, jímž je Kristus“ (Kol 2,2). Symptomatické je mi v tomto ohledu doktorandovo tvrzení: „Lonerganův přínos pro teologii spočívá spíše v nalezení tohoto metodologického nástroje než v teologických (či filosofických) pojednáních, které napsal“ (s. 90). Rovněž i to, že ačkoli uvádí, že Lonerganovo myšlení a metoda „dlouhá desetiletí inspiruje nejen filosofy a teology“ (s. 88), nezmiňuje ani neanalyzuje žádný dogmatický spis, který by byl na nich založen. Verifikoval někdo tímto způsobem nosnost myšlenek kanadského autora? Není to epistemologie *neplodná* z hlediska faktického poznání tajemství víry a z hlediska rozvoje života víry těch, kdo již věří?

IV.

Připomínky a otázky, které jsem zmínil, považuji za zásadní. K nim lze přidružit i různé jednotliviny. Mám na mysli zejména nedostatečnou pregnantnost některých výroků. Čistě pro příklad:

- „Právě v tomto překotném období se na poli dějin objevují teologové a myšlenkové směry, jež se snaží na změny ve společnosti adekvátně reagovat a pokouší se překlenout propast mezi starými paradigmaty a novou sociokulturní situací“ (s. 11). – Implicitně je řečeno, že vývoj v teologii 20. století nastal v reakci na společenský a kulturní vývoj. Je to ale dostatečný popis věci? Lze převést všechny proměny teologie na tyto vnější impulsy a chápat je čistě „reakčně“?
- „Obrat k subjektu vytvořil dobré prostředí pro teologii zdola, která bere vážně lidskou zkušenost. To vysvětluje, proč se transcendentální metoda zrodila a plně rozvinula v prostředí jezuitského řádu ovlivněném ignaciánskou spiritualitou. Nejmarkantnější je to patrné u Karla Rahnera...“ (s. 17). – Výrok vyznívá tak, jako kdyby byla ignaciánská spiritualita takřka nutně spojena s transcendentální metodou. Proti tomu však lze namítnout, že např. i Hans Urs von Balthasar vycházel z *Duchovních cvičení* sv. Ignáce, aniž by dospěl k týmž závěrům (viz SERVAIS, Jacques. *Théologie des Exercices spirituels: H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*. Bruxelles: Culture et vérité, 1996). Ještě jinak Erich Przywara (*Deus Semper Maior: Theologie der Exerzitzen I–III*. Freiburg: Herder, 1938), Gaston Fessard (*La Dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola I–II*. Paris: Aubier, 1956) a jistě i další.
- „Všechno bylo logické a zdůvodněné, ale nikoho to nepřesvědčovalo, snad kromě věřících, kteří už přesvědčovat nepotřebovali“ (s. 75). „Teologická reflexe v rámci seminární výchovy se často nesla v duchu povrchní manualistiky a nepřiliš přesvědčivé apologie“ (s. 98). – Opravdu lze „starou apologetiku“ (a na jiných místech novotomismus, novoscholastiku, manualistickou teologii) takto vystihnout a v podstatě dehonestovat? Není to přehnané a paušalizující?
- „V případě, že je poznání identické s poznáním, vztah mizí a mění se v totožnost, a potom je s pravdou spojena nepřítomnost jakékoli odlišnosti mezi poznáním a poznáním bytím“ (s. 29). – Mezi poznávajícím lidským subjektem a poznávaným objektem je pouze identita intencionální, nikoli reálná.
- „Pokud je ve hře více než jedno poznávané bytí...“ (s. 29). – Bytí je pouze jedno, míněna je zřejmě pluralita jsoucen.
- Univerzálnost metody, jež je aplikovatelná nejen v exaktních vědách, ale také v teologickém bádání (s. 5), je dána tím, že „všichni matematici, přírodovědci i lidé zdravého úsudku používají stejnou dynamickou kognitivní strukturu složenou z řady mezi sebou propojených intencionálních operací“ (s. 40–41). Odtud tvrzení, že podle Lonergana „může existovat filosofie, která by jediným pohledem objala každé tvrzení v každé filosofii, tedy která by zakládala lidské myšlení a s ním bytí vůbec“ – což ovšem neznamená, že by usiloval „o vytvoření filosofie, která by formalizovala celou skutečnost“ (s. 40). – Jak se liší filosofie, jež „formalizuje celou skutečnost“, od filosofie, jež „zakládá lidské myšlení a s ním bytí vůbec“? A jak může myšlení kteréhokoli člověka „zakládat lidské myšlení a s ním bytí vůbec“? A jak se k sobě má univerzálnost Lonerganovy „metody v teologii“ a jeho (necitovaný) výrok: „transcendentální metoda je pouze částí teologické metody“?

A tak dále.

ZÁVĚR

Nezpochybnitelnou předností disertace zůstává: záměr věnovat se teologické epistemologii; rozhodnutí přispět k bádání o Bernardu Lonerganovi; objektivně nejrozsáhlejší příspěvek k jeho poznání v českém prostředí; důraz na existenciální „autenticitu“ teologa i toho, kdo mu naslouchá, resp. na autenticitu soudobých lidí a jejich víry; studium transcendentální metody u různých českých i zahraničních autorů, zvláště ovšem u Lonergana samotného; vystižení některých klíčových myšlenek kanadského autora; diskuse se současnými myšlenkovými proudy uvnitř teologie i ve filosofii. Oceňuji rovněž vytrvalosti a studijní i myšlenkové nasazení doktoranda.

Kritika negativních aspektů disertace zazněla výše.

Ve světle těchto pozitiv a negativ se prozatím zdržuji souhrnného úsudku, který si vyhrazuji až pro vlastní obhajobu.

Budu jím reagovat na to, jak se kolega Regner postaví k těmto třem otázkám:

- 1) Jaké místo zaujímá jeho disertace v současném stavu lonerganovských studií a v čem je její původní přínos?
- 2) Jak souvisí dvě mnou rozlišené polohy disertace: téma autenticity a rekontextualizace na straně jedné, téma transcendentální metody (resp. dynamické kognitivní struktury a metody v teologii) na straně druhé?
- 3) Jak souvisí konkluze, jež hovoří o tom, že *Deus semper maior* je „také Bůh zjevný, neboť sám člověku vyjevuje sebe sama ve svém Slově, vyslovuje se ve svém bezmezném sebedarování“, a premisy, které jsou založeny na „dynamické kognitivní struktuře“?

Prosím, aby byly odpovědi věcně fundované, ale současně také formulované velmi srozumitelnými výrazovými prostředky.

Praha, 6. 6. 2016

prof. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.