

## VĚDECKÁ TEOLOGIE ALISTERA MCGRATHA

*Petr Macek*

**SCIENTIFIC THEOLOGY OF ALISTER MCGRATH** This work of a scientist and theologian in one person, the outcome of some twenty years of preparation, argues for a direct engagement between Christian theology and the natural sciences and sets forth a concept of theology which is ready to draw upon the working assumptions and methods of the latter. The project's primary concern with method is expressed in its division which sets three specific topics for a thorough reflexion: *nature, reality* and *theory*. The first volume argues for the legitimacy of such an approach, and, reminding us that the concept of 'nature' actually represents a socially mediated construct, asks what implications this might have for the Christian understanding of nature as *creation*. The second volume deals with the issue of realism in science and theology and develops the theological potentials of the program of critical realism vis-a-vis the stratification of reality, argued for in the writings of Roy Bhaskar. The final volume deals with the manner in which reality is represented, paying especial attention to the obvious parallels between theological doctrines and scientific theories concerning their origin, development and reception, arguing for a christocentric approach. It also makes a case for metaphysics in Christian theology.

Alister E. McGrath: *A Scientific Theology: I. Nature*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 325 s.; *II. Reality*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, 343 s.; *III. Theory*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 340 s.

Trilogie nazvaná *Vědecká teologie* je dílem profesora historické teologie na univerzitě v Oxfordu a rektora jejího anglikánského bohosloveckého ústavu Wycliffe Hall. Autor je našim čtenářům znám jako badatel v lákavém terénu vztahu teologie a přírodních věd už ze svého *Dialogu přírodních věd a teologie*.<sup>1</sup> McGrath věnoval tématu už řadu svých textů.<sup>2</sup> *Vědecká teologie* na ně navazuje, byť jejich znalost u svých čtenářů nepředpokládá, a sama tvoří vlastně přechod k další fázi systematické reflexe této tematiky.

<sup>1</sup> Vyšehrad, Praha 2003.

<sup>2</sup> Z poslední doby sem patří *Science and Religion: An Introduction*, Blackwell, Oxford 1999, dílo určené především začátečníkům v této tématice, a *T. F. Torrance: An Intellectual Biography*, T&T Clark, London 1999, práce věnovaná koryfeji tohoto výzkumu, skotskému systematickému teologovi, k jehož odkazu se McGrath hlásí nejsoustavněji.

Práce je rozvržena do čtyř částí, což může trochu mást. První svazek obsahuje první dvě: *prolegomena* a pojednání o *přírodě*, třetí část, pojednání o *skutečnosti*, je obsahem svazku druhého, třetí svazek pak přináší závěrečnou čtvrtou část, pojednání o *teorii*. Věcně je ovšem struktura díla přehledná: v předmluvě k prvnímu svazku nás autor seznamuje se svým záměrem a poutavě líčí svou intelektuální dráhu, v předmluvách k druhému a třetímu svazku uvádí čtenáře do zkoumané problematiky. Na konci prvního a druhého svazku stručně představuje téma, které bude následovat v dalším díle, a v závěru posledního svazku avizuje dílo, k němuž jsou naše svazky jen úvodem – svou systematickou teologii.

McGrathova trilogie je tak celá věnována *metodě*, totiž systematickému průzkumu toho, co autor pokládá za styčné body křesťanské teologie a přírodních věd. Je to ovšem, jak je už na první pohled zřejmé, průzkum velmi zevrubný a kromě těchto dvou oborů vědeckého výzkumu se v něm napařád setkáváme i s historií a filosofií jako dalšími „partnery dialogu“. Cílem je nalezení nosné základny pro takovou teologii, která by byla založena v křesťanské tradici (a jí zůstávala věrná), zároveň by však zužitkovala poznatky přírodních věd.

V předmluvě k prvnímu svazku nás McGrath seznamuje s tím, jak se na základě jeho osobního vývoje myšlenka projektu, jehož plody zde předkládá, zrodila a jak probíhalo její víc jak dvacetileté zrání.<sup>3</sup> První výtěžek byl publikován v roce 1998 pod titulem *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*.<sup>4</sup>

McGrathovu metodologii vyjadřuje rozdělení problematiky, soustavnost, s níž sleduje oba obory, a důslednost, s níž se vyrovnává s pozicemi, které jeho závěrům odporují. Práce pojednává o jednotlivých aspektech celého dialogu a soustředí se přitom na některé specifické důrazy a otázky. V kritickém tázání, kterému jsou hypotézy, na nichž spočívají určité teologické vize, vystaveny, je podle autora zřejmá paralela právě s přírodními vědami. Té paralele nebyla dosud věnována náležitá pozornost a předkládaná práce se chce pokusit to napravit.

**I.** První svazek trilogie obsahuje šest kapitol. První dvě z nich, tvořící *prolegomena* celého díla, se zabývají legitimitou „vědecké teologie“ a otáz-

---

<sup>3</sup> Autor začínal v Oxfordu jako chemik a k teologii se dostal až po překonání své „pozitivistické skepse“ v sedmdesátých letech minulého století. Jako teolog se zabýval dějinami dogmatu, především luterskou teologií, z moderních teologů se soustředil na dílo Karla Bartha a Thomase F. Torrance.

<sup>4</sup> Blackwell, Oxford 1998.

kou správného přístupu k tématu. V *první* kapitole se autor zabývá pojmem vědy, vztahem teologie a vědy, specificky pak vztahem přírodních věd a křesťanské teologie a seznamuje nás s peripetemií jejich dosavadního diskurzu. Idea „vědecké teologie“ navazuje na díla vyzývající k dialogu křesťanské teologie s jinými disciplinami a na myšlenku služebnosti vědy v procesu jejich syntézy. Roli „služebnice křesťanské teologie“ nemůže sehrát nic, co nerespektuje její vlastní integritu. To je důvod, proč podle autora nelze tuto roli reklamovat pro filosofii nebo společenské vědy. Může ji sehrát přírodověda? Autor je přesvědčen, že pozitivní přístup teologie vůči přírodním vědám si vynucuje samo křesťanské chápání reality. Proto, navzdory převládající tendenci mezi vědami důsledně rozlišovat, existují podle autora dobré důvody pro domněnku o jednotné základně lidského poznání, překonávající fragmentaci intelektuální rozpravy. Je to ovšem přístup, který si žádá zcela partikulární styl křesťanské teologie.

V *druhé* kapitole se McGrath věnuje zejména problematice přechodných teologických trendů a provizornosti vědeckých závěrů, rozdílu mezi křesťanskou teologií a náboženstvím a nástinu toho, co nazývá „realistickou perspektivou“. Jaký přístup k celé problematice je teologicky legitimní? Podle autora je to přístup, který vychází z premis zcela jednoznačné teologické pozice co do chápání jejích zdrojů, jejích metod a jejího úkolu. Tím se ukazuje být tradiční *kredální* křesťanské pravověří, jehož základní myšlenky formulují klasická kréda a jako živé a vyzkoušené reality je hájí velké křesťanské tradice – katolicismus, pravosláví a na protestantské straně evangelikalismus, k němuž se hlásí i náš autor. Křesťanské pravověří je autentickou formou křesťanské teologie, představující kontinuální konsensus křesťanských komunit víry, zatímco různé neortodoxní alternativy mají často jen jepičí život. Také teologie, která spočívá na provizorních vědeckých závěrech a s nimi spojených pomíjivých dobových teologických trendech, nemá trvalou hodnotu. Sem řadí McGrath i teologická a filosofická východiska některých teologů, kteří k dialogu mezi přírodními vědami a křesťanskou teologií nemalým způsobem přispěli, jmenovitě Iana Barboura a Arthura Peacocka. Barbourovi vyčítá vedle opouštění klasického křesťanství i přílišné přilnutí k procesuální teologii, založené na filosofii A. N. Whiteheada. Ještě ve *Vědě a náboženství* věnoval autor procesuálnímu myšlení přejnou, byť kritickou pozornost,<sup>5</sup> nyní ji charakterizuje jako něco, co se přežilo, jako filosofii, jež pro teologii představuje „babylonské zajetí“. Klasické křesťanské formulace víry jsou podle au-

<sup>5</sup> Science and Religion, s. 105–109.

torova přesvědčení naopak zcela disponovány k tomu, aby se základnou vědecké teologie staly.

Ačkoli ve svých dvou předchozích pracích mluvil sám autor o vztahu přírodních věd a *náboženství*, nyní tento široký výměr druhého partnera dialogu navrhuje: Jde nám o křesťanskou teologii, ne o „náboženství“, říká přímo v nadpisu oddílu, který se tomuto rozlišení věnuje. (Překladatelé jeho *Základů dialogu mezi vědou a náboženstvím* svým titulem *Dialog přírodních věd a teologie* tento posun vlastně intuitivně předjímal.)

McGrath je přesvědčen, že opravdu vědeckou teologii nelze založit ani na domněle bezpečných poznacích přírodních věd, ale na metodě a pracovních přístupech těchto věd, především na víře v pravidelnost přirozeného světa a na schopnosti lidské mysli tuto pravidelnost odhalit a prezentovat. Skutečně vědecká teologie je proto podle autora *realistická*, protože vychází, tak jako přírodověda, z předpokladu existence objektivní reality. Teorie musí odpovídat tomu, jak se věci mají, a to je také důvod, proč má dialog mezi teologií a přírodovědci šanci. Jako propagátora realismu v teologii se McGrath dovolává především T. F. Torrance a svou metodologickou studii pokládá za kritickou, avšak sympatizující odezvou na stimulační příspěvek, který dialogu poskytl tento jeho mentor. Křesťanská teologie i přírodní vědy vycházejí z přesvědčení, že skutečné poznání má ontologické základy, a podle autora mají proto povinnost vydat z reality, jíž se jejich poznání týká, svůj počet.

Druhý díl prvního svazku, pojednání o *přírodě*, se zabývá otázkou „přírody“ jako pojmu, křesťanskou naukou o stvoření, důsledky křesťanského učení o stvoření a zvláštní pozornost věnuje účelu a místu tzv. přirozené teologie. *Třetí* kapitola začíná konstatováním, že i „příroda“ představuje vlastně společensky zprostředkovávaný konstrukt, že to je už vždy interpretovaný pojem, který je mimořádně zranitelný ze strany pokusů o jeho „dekonstrukci“. Příroda je pojímána různě a všechna pojetí jsou určována našimi zájmy. Kritika pojmu přírody má proto něco do sebe, jakkoli postmoderní pokusy o dekonstrukci přírodních věd jsou kruhovou argumentací. Přírodu vnímáme prizmatem svých přesvědčení a hodnot a i když se nejedná zcela a výlučně pouze o subjektivní konstrukci, je to přece pojem, který je svou interpretací (či medializací) už určen. Jde teď o to, které interpretaci dát přednost.

O tuto výsadu se podle autora právem hlásí křesťanská nauka o stvoření, které věnuje *čtvrtou* kapitolu. Je-li „příroda“ příliš ambivalentní pojem, je třeba se vrátit k pojmu „stvoření“ a přírodu tematizovat prizmatem teologické nauky, která se ho týká. Křesťanské učení o stvoření staví na ontologické a epistemologické prioritě Ježíše Krista a christologická (lo-

gocentrická) dimenze stvoření vede k pojetí stvoření *ex nihilo*, zdůrazňujícího boží bezpodmínečnou svobodu a tvůrčí neomezenost „danostmi“ materiálu. Řád našeho univerza reflektuje boží racionalitu; není ničím podmíněný, je božím svobodným činem. Proti deistickému pokušení je však třeba zdůraznit bezprostřední spojitost mezi tématem stvoření a vykoupení. Boží *ratio* dává charakter celému stvoření a zároveň je partikulárně exemplifikováno v Ježíši Kristu. Racionalita, kterou přírodní vědy odkrývají ve stvořeném řádu, je identická s vtěleným *logem*: o Bohu (o boží racionalitě) svědčí stvoření i Slovo (186–189).

V *páté* kapitole se autor zabývá důsledky křesťanského učení. Písmo nás vede k tomu, abychom něco z boží slávy odkrývali v díle jeho stvoření. Křesťanské chápání stvoření umožňuje navíc vidět korespondenci mezi stvořeným řádem a jeho lidským pozorovatelem: oba jsou stvoření „k obrazu božímu“. Kongruence mezi myslí a univerzem, mezi racionalitou zakoušenou a pozorovanou, umožňuje teorie a konkrétní soudy jako východiska jednání. Umožňuje nám nahlédnout racionalitu stvořeného řádu a podat o tom zprávu. Stvořený řád je *analogický* a *anagogický* – reprezentuje Boha a vede lidskou mysl skrze dynamické symboly stvořeného světa k jejich zdroji. Díky sekularizaci se z tohoto porozumění stal jen soukromý názor, pro vědeckou teologii je to však element velmi podstatný, umožňující smíření mezi křesťanskou teologií a přírodními vědami. To, co přírodní vědy musejí předpokládat, aby se hnuly z místa, to křesťanské pojetí moudrosti zastává na bázi božího zjevení. Bohem stvořený svět bude nutně nepodmíněný, ale bude zároveň řádem, protože je to dílo Boha, který je racionální a přitom svobodný. Jeho řád nelze předvídat předem – *a priori*! Může být jen objeven.

Jednou ze specifických otázek, kterými se autor v prvním dílu zabývá, je otázka tzv. *přirozené teologie*. Jejím účelu a místu je věnována *šestá*, závěrečná kapitola této části (241–305). Od tradičního pojetí, charakterizovaného „snahou podpořit náboženskou víru z východisek, která náboženskou vírou nejsou a ani ji nepředpokládají“ (Alston), se McGrath distancuje. Právě toto pojetí se stalo předmětem kritiky Karla Bartha a důvodem „špatné pověsti“, kterou si přirozená teologie alespoň v protestantském prostředí vykoledovala. Víru v Boha nelze založit na nějaké základnější víře! Autor je však s Torrancem přesvědčen, že chápeme-li přírodu jako stvoření, může vzniknout přirozená teologie, která má *teologický* základ, protože vychází ze specifického chápání stvoření jako „trojiční události“ a z pojetí lidství stvořeného k „božímu obrazu“. Struktura světa má svůj *logos* – a člověk k ní tak má aspoň částečný přístup. Správná přirozená teologie boží existenci předpokládá, její důkaz však nepřináší. Je nabídkou

metafyzických důvodů pro pravdu teismu, nabídkou umožňující stavění mostů mezi různými perspektivami. To je možné jen tam, kde naše mysl začne podléhat tlaku božího bytí (v němž je Bůh „sám sebou“) – v aktu sebezjevení a milosti. V rámci skutečného poznání živého Boha je třeba myslet důsledně v souladu s povahou tohoto „předmětu“ poznání. „Přirozenou“ bude tato teologie tím, že bude *přirozená* základní věci teologie a bude určena jí inherentní srozumitelností.<sup>6</sup>

Co vyplývá pro tuto koncepci ze skutečnosti, že ve stvoření, tak jak dnes existuje, jsou hluboce zakořeněné dimenze neřádu – ať je charakterizujeme pomocí termínů hřích, chaos nebo entropie – schopné zničit naši interpretaci jeho pravé totožnosti a významu? Podle autora je to námitka, kterou je třeba brát vážně, která však nemůže mít poslední slovo. Stvořil-li Bůh svět a zároveň svolil, aby mu tento svět přinášel svědectví, má křesťanský apologet či evangelista ve stvořeném řádu „kontaktní body“ pro evangelium. Ve světě se vede rozprava o tom, co je to příroda, a tady má teologie (její poznatky) mít právo říci své. „Skandál partikularity“, pro něž bylo denunciováno křesťanství, ulpívá na všech interpretacích. Důležité je, že křesťanská přirozená teologie má komplexní sadu prostředků jak oslovit svět a vstoupit do produktivního dialogu o legitimitě a důsledcích různých „věroučných systémů“ pro interpretaci přirozeného řádu.

**II.** Druhý svazek je věnován epistemologickým a ontologickým otázkám rozpravy o *skutečnosti*. Autor se tu zabývá otázkou racionality a vědění v teologii a v přírodních vědách, znovu rolí „přirozené teologie“, problematikou trans-tradiční racionality křesťanské tradice a základy realismu v přírodních vědách. Vykládá pozici „kritického realismu“, který zohledňuje skutečnost v její vrstevnatosti, a zakresluje kontury „vědecké teologie“ s ohledem na mnohavrstevný charakter jejího vlastního setkávání s jejím předmětem.

*Sedmá kapitola* pojednává o racionalitě a vědění v teologii a v přírodních vědách a autor v ní hájí názor, že poznání je ovocem soustředěného a odhodlaného pokusu konfrontovat se s realitou, s níž se setkáváme či ji poznáváme – včetně postulátu hypotetických entit či formulace interpretací, jež se i při své provizornosti jeví jako skutečnosti odpovídající. Vědecká teologie chápe teologii jako pokus vydat počet z vlastní boží reality, již vnímá jako rozvrstvenou, zachycenou v rozmanitých rovinách světa. Odmítá přitom jakékoli *apriorní* soudy o tom, co lze o Bohu vědět, a jak se

<sup>6</sup> Torrance prý o tom podle vlastního svědectví Bartha několik týdnů před jeho smrtí předsvědčil (viz s. 283, pozn. 106).

k tomuto vědění dostat. Vychází z toho, co o Bohu opravdu víme. To znamená, že se jedná o *aposteriorní* disciplinu, která odpovídá na boží zjevení a na jeho základě vydává počít ze svého poznání boží skutečnosti. I ona má za to, že její předmět má svou racionalitu, která musí být v procesu zkoumání a vytváření teorií respektována.

Toto téma je ve druhém svazku postulováno na pozadí radikálních změn, k nimž dochází v západní filosofii a teologii v důsledku kolapsu osvícenských představ, a tedy i na pozadí celkové fragmentace intelektuální debaty. Jedním z důsledků těchto změn je systematické odbourávání někdejších východisek, mimo jiné i představy o objektivitě poznání. Dnešní přírodní vědy už proto nemluví o čiré objektivitě, ale spíš o mnoha způsobech vzájemné souhry objektivit a společenské konstrukce, kdy v některých případech je „koeficient“ této konstrukce poměrně nízký (fyzika), v jiných (např. psychologie) je tato heuristická deviza využita velmi výrazně. Společenská konstrukce není ovšem výrazem svévolné a ničím nevázané lidské vynalézavosti, ale ukázněným výkonem myšlení ve snaze rozumět světu co nejlépe a vyvinout takové nástroje porozumění a takovou konceptualitu, které se pro úkoly té které vědy a pro rovinu světa, jíž se týká, nejlépe hodí. Nejde tu tedy o nahrazování realismu čirým konstruktivismem, ale o volbu co nejlepší *realistické* interpretace. Objektivita a společenský konstruktivismus nejsou ve vzájemném protikladu – jak se domnívalo osvícenství a jak se domnívá i část postmoderní filosofie.

Křesťanské učení, které se týká duchovní skutečnosti, má svou vnitřní koherenci, ale musí korespondovat i s extra-lingvistickou a extra-systémovou realitou. Nestačí vzájemná kompatibilita určitých tvrzení. Vědecká teologie trvá na obojím: dogma musí být koherentní ve smyslu bezprostředních konsekvencí, které boží sebezjevení má. Autor v tomto kontextu kritizuje výměr „badatelský program“ dogmatické teologie v podání amerického představitele tzv. „postliberální teologie“ George Lindbecka,<sup>7</sup> jemuž se věnoval už ve svých dřívějších textech.<sup>8</sup> Dokonce přiznává, že předkládaná trilogie je vlastně alternativou Lindbeckova pokusu o metodologii teologie, v níž podle McGratha dochází k spojování tradic zprostředkované racionality a ne-realistické epistemologie. V Lindbeckově přístupu ke křesťanskému dogmatu je patrna wittgensteinovská rezervovanost k předpokladu vnějšího referenta naukových výpovědí a důsledné váhání stran jakéhokoli epistemologického realismu. Lindbeckův kulturně-lingvistický přístup pokládá autor za případ čirého „koherentismu“ a „intratextuality“ bez „intertextuálních“ přesahů. Toto pojetí není ani s to vysvětlit vývoj učení, ani odpovědět na potřebu jeho revize. Lindbeck se podle autora mylně domnívá, že „korespondenční“ teorie pravdy byla filosoficky

zdiskreditována. Proto je třeba jít za Lindbecka, a to právě cestou „křesťanské přirozené teologie“, která by představovala *trans-tradiční* nástroj k interpretaci veřejně dostupné entity, jíž je přirozený svět.

Tomu je věnována následující *osmá* kapitola, v níž se autor vrací k problematice přirozené teologie. Tradiční důraz na objektivismus nebere v úvahu ani zapojení lidského pozorovatele do vlastního procesu poznání, ani to, jak sám tento pozorovatel je již lokalizován v dějinách a jak nahodilosti a partikularity této lokace jeho pozorování částečně podmiňují.

Jako alternativu či korektiv proklamuje autor *trans-tradiční* racionalitu křesťanské tradice. Vychází kriticky z tezí Alasdaira MacIntyry o roli *tradice*.<sup>9</sup> Na všechno se už díváme „odněkud“ – proto lze tutéž zkušenost interpretovat různě. Vedle samotného faktu alternativ však existuje i jejich hierarchie: některé pohledy na svět se prosazují, jiné ne. Křesťanské učení o stvoření nabízí plausibilní vysvětlení toho, co odkrývá přírodověda: řádu a stability vnějšího světa a lidské schopnosti mu rozumět a vyložit ho. I když vychází z vlastní tradice, má svou relevanci i *extra muros ecclesiae* a svou přirozenou teologií poskytuje interpretační „souřadnice“, kterým mohou rozumět i tradice jiné.

Názor, že křesťanské narativum je s to obsáhnout vše, zastává i John Milbank.<sup>10</sup> Jeho pojetí však podle McGratha chybí (podobně jako Lindbeckovi) pojmy pro *rozvíjení* tradice; jeho pojetí křesťanství je v podstatě ahistorické, neuvažuje o metatradičních implikacích křesťanství, vrací se toliko k patristice, ne k bibli, a díky tomu vede k izolaci.

*Devátá* kapitola pojednává o základech realismu v přírodních vědách. I zde má realismus své filosofické rivaly (idealismus, pozitivismus, instrumentalismus) a musí se vyrovnávat s klasickými námitkami i postmodernistickými ataky. Autor se tu kriticky vyrovnává i s Thomasem Kuhnem, jemuž se „paradigma“ vědeckého bádání jeví jako skutečnější než samy zkoumané entity (162–164).

V *desáté* kapitole se autor konečně dostává k tématu, které je pro tento svazek zcela stěžejní, k pojednání o kritickém realismu a o důsledcích to-

<sup>7</sup> George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster, Philadelphia 1984.

<sup>8</sup> Cf. především Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*, Blackwell, Oxford 1990, 14–34.

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

<sup>10</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1993.



hoto filosofického východiska pro vědeckou teologii. „Realismus nabízí nejlepší vysvětlení úspěchů a strategie přírodních věd a není sporu o tom, že je předpokládán i v klasické křesťanské teologické tradici. Odpovědné výpovědi o Bohu vskutku referují o Bohu“ (199).

McGrath se hlásí ke kritickému realismu filosofa Roye Bhaskara. Přiznává, že teprve seznámení s Bhaskarovou *Možností naturalismu*<sup>11</sup> mu umožnilo prezentovat soustavným a uceleným způsobem vlastní alternativu Lindbeckova kulturně-lingvistického pojetí. Bhaskar ukazuje, že každá věda má sobě (svému předmětu) náležitou metodologii a že tuto rozmanitost si žádá sama vrstevnatost skutečnosti, v níž žijeme. Bhaskarova teorie je kritikou dominantních pozitivistických a hermeneutických přístupů k filosofii humanitních oborů s jejich dichotomiemi a zdůrazňuje společenskou podstatu vědeckého konání. Proto je otevřena i náboženské problematice. Podle Bhaskara jde ve vědě o komplexní souhru společensky konstruovaného a ontologicky daného: Předměty vědeckého zkoumání jsou ontologicky nezávislé na lidské aktivitě, zatímco vědecké koncepty a deskripce jsou, tak jako celá věda, součástí společenského procesu. Svět je diferencován a stratifikován a nemůže být předmětem jednoduchého pozorování. Společenská podmíněnost vědeckého bádání je demonstratelná hlavně v oblasti společenských věd, ale Bhaskarův „naturalismus“ umožňuje takové pojetí vztahu exaktních a humanitních věd, které respektuje – na rozdíl od redukcionismu a scientismu – existenci i významných rozdílů, zároveň však předpokládá jejich zásadní metodologickou příbuznost.

Tento kriticko-realistický přístup umožňuje podle McGratha konsolidaci teologie jako svébytné a legitimní intelektuální disciplíny. Ta může rozvinout sobě vlastní chápání svých pramenů a metod a vyjasnit si vztah k jiným vědním disciplinám. Uznání vrstevnatosti reality umožňuje křesťanské teologii rozlišit i mezi různými vrstvami *teologické reality*. Jde o to, ukázat, že *boží tvůrčí a vykupitelské bytí je nejzákladnější rovinou reality*. (228) Jestliže ontologie určuje metodologii, vyplývá z toho, že teologie, zabývající se nejzákladnější rovinou reality, stojí na vrcholu věd.

Teologická realita je komplexní a její rozvrstvení je vertikální i horizontální. McGrath chce navázat na Torrancovu multi-rovinnou teologickou reflexi boží Trojice, která rozlišuje tři základní roviny: každodenní zkušenost, teologickou reflexi a imanentní Trojici. Spojitost těchto rovin

<sup>11</sup> Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Routledge, London 1998<sup>3</sup>.

je dána tím, že sama křesťanská zkušenost je v ontologické Trojici založena. Naše vnímání reality je modifikováno nejen setkáním s realitou samou (o níž věříme, že ji potkáváme), ale i tradicí prostředkovaným a utvářeným rámcem, který si s sebou přinášíme. Interpreti a interpretované nejsou v lineárním vztahu příčiny a důsledku, ale jsou body v hermeneutickém kruhu. Jde o identifikaci rovin reality, které jej tvoří a o jejich napojení na teologický úkol.

Odtud se autor dostává v *jedenácté* – závěrečné kapitole této části – k rekapitulaci „základních kontur vědecké teologie jako setkání s realitou“. Sám přidává ještě *christocentrismus*. To je důraz, v němž nejde o nějakou skrytou agendu, ale o respektování specifika, jež má důsledky pro povahu celé teorie. Jestliže se nám božímu bytí inherentní *logos* zjevil v Ježíši Kristu, pak máme v Kristu výlučný přístup do vlastního božího bytí, do jeho sdělitelnosti, do jeho *logu*. Boží řád a racionalita, jež je vtisknuta přírodě, je také vtisknuta Kristu – jako vtělenému Bohu. *Logos* přírody je plně odhalen až v něm. Křesťanská tradice o přírodě a o Kristu je tak zdrojem racionality vhodné pro specifickou podstatu křesťanského zjevení.

Koherence každé teologie závisí na adekvátnosti její reprezentace Krista v celém systému. Bez Krista nevíme nic o Bohu ani o člověku: obojí se odhaluje až v aposteriorní reflexi o biblickém svědectví o Kristu. Křesťanské učení o stvoření zahrnuje i implicitní odkaz ke Kristu a vědecká teologie, jíž je učení o stvoření zdrojem její věrohodnosti, je povýtce *christocentrická*. Teologická oddanost Kristu, skrze něhož a pro něhož bylo stvořeno všechno, skýtá rámec, v němž lze plně zhodnotit moudrost a div stvořeného řádu.

**III.** Poslední díl trilogie se zabývá místem teorie v přírodních vědách a v křesťanské teologii. Postupně probírá otázku legitimacy teorie ve vědecké teologii, způsoby její reprezentace skutečnosti a roli, již v ní hrají výklad a metafyzika. V centru pozornosti jsou paralely mezi teologickými a přírodovědnými teoriemi, vznik teorií a dogmat, způsob jejich přijetí a analogie mezi vědeckými a teologickými komunitami příslušného diskurzu.

*Dvanáctá* kapitola je věnována legitimitě teorie ve vědecké teologii. Autor vychází z toho, že ani teorie nejsou pouhé výtvořiny lidské mysli, nýbrž vznikají v odezvu na setkání se skutečností. Teorie je odpovědná, protože za způsob, jakým společnou vizi skutečnosti (jako svou věrnou odezvu na ni) prezentuje, odpovídá *komunitě* této vize. McGrath navazuje na Heideggerův nápad chápat *theoreo* jako spojení *theo* a *horao* – jako kon-

templativní patření na „boží“ věci<sup>12</sup> – a spojuje jej s Habermasovým výkladem, v němž je teorie „nezaujatým pozorováním“ zastupujícím reflektivní činnost celé komunity.<sup>13</sup> Teorii je třeba chápat jako „pospolitě nahlížení skutečnosti“ a zároveň vědět, že společenská skutečnost je přístupná referenční analýze.

Komunita víry počíná svou teologii jako vydávání počtu ze svého pospolitého *visio Dei*. Jejím úkolem je sdělit, co *vidí*, a „vidět“ znamená „oznamovat“ – pokusit se zachytit do slov velké divy a tajemství víry. „Vidění Boha“ ruší každou restriktivní kategorizaci, která rozlišuje různé domény poznání: světské a náboženské. Zabývání se čímkoli jen prohlubuje možnosti ocenění Stvořitele – vždy podle specifík té které oblasti reality a podle schopnosti padlého stvoření (lidské mysli) tak učinit. Vědecká teologie tak obepíná všechnu realitu, aniž si přestává být vědoma své teologické „mřížky“, která jí dovoluje konstatovat, že takto pojatý svět je založen ve specifikách křesťanského zjevení a zprostředkován křesťanskou tradicí. Cit pro tajemství sice poukazuje na to, že možnosti teoretické reprezentace jsou omezené, avšak nějaký teoretický počet z ní být vydán musí. Budování teorie je nevyhnutelné, protože je legitimní a je třeba je chápat jako výzvu, na kterou je třeba za *evangelium* přiměřeně odpovědět. Církev, která svou identitu a své zvěstování kriticky nereflektuje, je mrtvá nebo umírá.

Jednou ze základních námitek proti teoretické reflexi je její tendence k redukci. McGrath se proto zabývá úvahou, jak spojit teoretickou reflexi s reverencí a zaujetím pro jednotlivosti a jak zajistit, aby teorie byla vnímána jako rozvíjející interpretační rovina, ne jako náhražka. Teologickým protějškem vědeckých teorií jsou křesťanská dogmata se svou dvojí funkcí: objasňovat a uchovat. Učení o Kristu se tak pokouší jak zachytit a objasnit rozmanité křesťanské zakoušení a poznávání Krista, tak i položit obranný val kolem těžce získaných poznatků, které si v zápase s christologickými otázkami osvojila komunita víry.

Vývoj christologie v letech 100–451 ličí autor jako snahu po zásadní věrnosti komplexu novozákonního svědectví Ježíši Kristu. V dogmatice jde o pospolitě autoritativní a zjevením autorizované teorie pokládané za nezadatelné pro identitu a poslání církve. Je tak sama aspektem celého

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *The Questions concerning Technology, and Other Essays*, Harper & Row, 1977, s. 163n.

<sup>13</sup> Cit. in: Richard J. Bernstein, „Judging? The Actor and the Spectator“ in *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–238.

procesu, přechodem od vidění k sdělení. Zatímco teologie je spíš názorem jednotlivců a přináší pouze „theora“, učení (dogma) skýtá „theorii“, která má reprezentativní a autoritativní charakter. Je přítomným výtěžkem dlouhého procesu nárůstu tradice, v níž křesťanská komunita usilovala dospět k interpretaci svých zakládajících tradic a komunita jím *sděluje* sobě i ostatním, co *viděla* a čím se v odezvu na to sama *stala*.

Teologická teorie však nesmí být předčasným ukončením diskuse, ta musí zůstat z principu trvale otevřená. V dogmatice proto nikdy nejde o uzavírku totální. Z hlediska kritického realismu existuje při konstrukci teorie mezi objektivitou a společenskou konstrukcí celé spektrum vztahů. To platí i o vývoji křesťanského učení a jeho recepce, ilustrujícím komunální charakter procesu reflexe *visio* církve. Dogmata definují komunity rozpravy: identifikují je jako sociální entity a tak odlišují od jejich okolí. Je jisté, že vymežující dogmata přestávají hrát v určitou chvíli svou roli. Žádné eklesiologické těleso se nevyhne posunu paradigmatu své identity. Kdysi rozdělující nauky už nemusí rozdělovat, ač zůstávají pravdou (76).

Ve *třinácté* kapitole se autor zabývá otázkou vlastní reprezentace reality. Teorie je pospolitě patření na realitu, kdy vidění umožňuje sdělení a zakoušení umožňuje reprezentaci. Roy Bhaskar ukazuje, že při rozvrstveném chápání reality je absolutní rozlišování mezi vědami nemožné. Otázkou je, jak takto rozmanitou realitu prezentovat, aby to odpovídalo její povaze a přitom to zůstávalo v mezích, jež takové prezentaci kladou meze lidské řeči. Jestliže i v případě humanitních věd může jít při všech rozdílech o vědy v úplně stejném smyslu, pak lze konstatovat základní kontinuitu mezi vysvětlením a rozuměním v celém spektru věd. Metodologie budou vždy odpovídat povaze studované reality – a to je celý rozdíl!

Teologie stojící na vrcholu hierarchie věd je s to (a má povinnost) vydat počet z „celku“, tj. nabízet – a to nejlépe, jak dokáže – „totální vizi Boha“, který je znám ve stvoření a vykoupení, jak mu tu přinášejí svědectví nižší vědy. Studium životních forem křesťanství ukazuje, že i když komunita užívá slova svého okolí, dává jim specifický – své tradici věrný – smysl. To, co Lindbeck nazývá kognitivně-propozičním chápáním dogmatu, je karikaturou toho, jak tradiční teologie onen pojem chápala. Vědění je vždy *osobní* povahy, ne však výlučně, a tak je tomu i v křesťanském chápání zjevení: poznání skrze „setkání“ je doplňováno (byť ne nahrazeno) určitými poznatky o Bohu. To obojí patří k sobě.

Teologové, kteří zdůrazňují boží jinakost či transcendenci, připomínají, že Bůh může být zjevován jen symbolicky. Symboly však mají své meze a nemohou úplně nahradit kognitivní diskurz. Mezi možnostmi a meze-mi, mezi tím, co je autorizováno a co je spekulace, existuje tvořivá dia-

lektika. Znovuobjevení transcendence vede k uznání existence božího *tajemství* a těžkostí, jimž musí snaha o reprezentaci čelit. Tajemství nelze vysvětlit a jeho reprezentace není nárokem na plné odhalení. V tomto kontextu se autor zabývá otázkou *analogie* v teologické reflexi a hájí *analogii entis* v pojetí Tomáše Akvinského, které podle něj vychází z učení o stvoření. V pozadí je víra, že boží tvůrčí mysl musí být rozpoznána v propozicích, řádu a kráse stvoření. Autorita analogií spočívá ovšem na soudech křesťanské komunity a ultimativně na božím zjevení. Absolutní distinkce mezi *analogií entis* a *analogií fidei* není udržitelná: druhá je už implicitně v první. Odpovědná *analogie entis* nemluví o lidské epistemologické autonomii, ale reflektuje touhu učinit nutné závěry z pojmu božího stvoření světa v Kristu. Reprezentace světa je navzdory všem překážkám teoreticky platný a konstruktivní podnik, a to platí i o *teologickém* pokusu o takovou reprezentaci.

Místem výkladu ve vědecké teologii se zabývá *čtrnáctá* kapitola. Teorie je zčásti vysvětlováním věcí. Sama idea vysvětlení naznačuje, že svět má svou racionalitu a koherenci, jež mohou být koncipovány, pochopeny, „přečteny“. K úsilí o sjednocený výklad reality nás podle McGratha může motivovat augustinovský *eros* myslí či *amor sapientiae*, ona intelektuální touha, bez níž by nebylo žádného výzkumu, žádného údivu, žádného uspokojení a nakonec ani žádné radosti (133). Partikularita křesťanské tradice neruší její univerzální aplikovatelnost, avšak širší platnost vyžaduje demonstraci. McGrath je přesvědčen, že věrohodná tradice musí být s to nabídnout počet ze svých specifických forem a obsahů a vyložit jejich spojitosti, že musí být také s to vysvětlit jiné tradice, a že musí umět vysvětlit své vidění všem, kdo jsou v ní doma. Křesťanská tradice zprostředkovává a ztělesňuje specifické pochopení Boha, jež si osvojuje skrze „zjevení“. I zjevení je vrstevnaté: *depositum fidei* nemá jen své jednotlivé aspekty, ale právě i své vrstvy. Sem patří především texty zprostředkovávající události pro zjevení konstitutivní a určující jejich interpretaci, dále modely bohoslužby, ideje, komunity, instituční struktury, základní symboly, specifický slovník víry, náboženská zkušenost. Každá z těchto vrstev je *explicandum* i *explicans* – to, co v současné zkušenosti potkáváme a co chce být za použití technik pro tuto vrstvu adekvátních vysvětleno. Boží jednání v dějinách, kulminující ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista, mělo dopad na dějiny jako takové a tento efekt je nám dostupný ke zkoumání. Je to skutečnost, která má svou vertikální i horizontální rovinu.

Jak je zjevení ve smyslu *depositum fidei* přenášeno? Autor klade vedle důrazu na prioritu Písma také důraz na nezadatelný kontext jeho interpretace. Učení a život věřící a modlící se církve patří díky působení Ducha

k samé substanci toho, co je přenášeno. Vysvětlení vnitřní struktury a dynamiky křesťanské tradice musí podle autora zahrnout odkaz k transcendenci a vědecká teologie je kompetentní k rozšíření tohoto výkladového prvku na všechny aspekty reality. (198)

Co prvky, které mluví proti „teistickému světonázoru“? Jsou to anomálie? McGrath ukazuje, jak se s tímto problémem vyrovnávají ostatní vědy. Zde se zpravidla prosazuje závěr, že „zkušenosti na periferii nemění celé pole“ (Quine), nebo že individuální hypotézy nelze falsifikovat ve skupině, neboť jde vždy o celý systém (Popper). Autor se domnívá, že tento přístup lze aplikovat i pro teologii, kde klasickým problémem je lidské utrpení. Zlo a utrpení lze pokládat za anomálii, ne za popření křesťanského světonázoru. Jde o naši neschopnost postihnout, co vše je ve hře, co je metafyzicky možné a nutné. Křesťanské učení je zřením na boží obraz v podmínkách našeho lidského omezení – časem, prostorem, hříchem. Zjevení v biblickém smyslu přijde až na konci. Žijeme v naději, že to, co dnes ve víře zastáváme, se ukáže jako pravdivé.

Rozpoznání určitého stupně společenské konstrukce v některých přírodních vědách (např. psychologie) ovšem neznamená, že imaginace může být bezbřehá. Vědecká teologie umožňuje v teorii pluralitu, zároveň však představuje teoretickou možnost mezi pravověrným a heretickým rigorózněji rozlišovat. Autor ovšem připouští, že tento model vysvětlení vývoje nauky a podstaty pravověří a hereze potřebuje větší prostor a sám se o jeho podrobnější explikaci hodlá v budoucnosti pokusit.

Vědecká teologie není omezená na čistě naturalistické pojetí reality – s rezignací na metafyziku. I odpovědná metafyzická artikulace křesťanského zření Boha tu má své místo a proto závěrečná *patnáctá* kapitola je věnována místu metafyziky ve vědecké teologii. V metafyzice jde o jednotný světonázor, o tu větev filosofie, která studuje „existenci“ – včetně metody rozlišení skutečného od iluzorního.

Metafyzický skepticismus pozitivistů posílila paradoxně část postmoderní filosofie (otázka bytí jako otázka po moci a kontrole). Odmítání metafyziky však není koherentním postojem: každé poznání je už „kontaminované“ a i postmodernistická kritika metafyziky je vlastně jen kruhovou argumentací. Sama prokazuje, že bez základního rozlišení správného od nesprávného se neobejdeme. Všechny teorie už reflektují určité metafyzické předpoklady. Nejde ovšem o metafyzické předpoklady, nýbrž metafyzické důsledky. Současná diskuse s přírodními vědami se týká právě důsledků vědy pro základnější otázky života.

Jisté je, že každá teologie, která vychází ze zjevení, už myslí metafyzicky. Jen teologie, která se drží „pozorovatelného“, může být nemetafyzicky.

zická, a proto pokusy se metafyzice vyhnout jsou marné! Otázku metafyzické conceptuality k vyjádření křesťanského zjevení je však třeba nechat otevřenou. Vědecká teologie, která požaduje pojetí reality reprezentující naši náležitou odezvu na konfrontaci s ní, je podle autora přístupna různým možnostem. Neoddělitelnost vědění od cesty vědění nevyklučuje specifickou metafyziku i epistemologii.

Pojednání o otázkách vzniku, vývoje a recepce teorie v teologii přivádí tato *prolegomena budoucí systematické teologie* k závěrečné otázce, jak je třeba existující skutečnost prezentovat a interpretovat. Leccos bylo naznačeno, ale dogmatiku vypracovanou na základě metody vědecké teologie od autora teprve očekáváme.

McGrathova trilogie je bezesporu velkolepý badatelský počín, skýtající nepřeborné množství podnětů a informací, z nichž je možno v různých dílčích diskusích plodně těžit. Čtenář se v nich přitom neztrácí, autor jej neustále cílevědomě vede – i díky častému připomínání či opakování základních tezí – aby jej získal pro svou vizi. Mnohé postřehy jsou neobyčejně cenné, jiné jsou aspoň zajímavé a některé závěry jsou nepochybně platné. To se jistě týká především filosofické tematiky, obhajoby kritického realismu či rehabilitace metafyziky. V teologii je to především důraz na centrálnost christologie v celé stratifikované reflexi teologicko-vědní problematiky.

Otázkou je, jak přesvědčivé jsou závěry, na kterých autorovi nejvíce záleží. Jeho pojednání o „přirozené teologii“ vycházející ze zjevení je bezpochyby zajímavé, ale těžko se ubránit dojmu, že pokus prezentovat takto modifikovanou křesťanskou teologii přírody jako „trans-tradiční“ nástroj interpretace přirozeného světa je iluzorní. Totéž se týká základních tezí o „stvořené korespondenci“ mezi světem a boží skutečností. Pro křesťana má rozpoznávaná racionalita („řád“) světa svůj původ v božím stvořitelském záměru, ale o úplné korespondenci ze zjevení nic neví. Nemůže ji díky boží stvořitelské svobodě vyloučit, ale ze stejného důvodu nemůže vyloučit ani ne-korespondenci. Skutečnost je jedna věc a biblická vize skutečnosti věc druhá. Nemůžeme je od sebe úplně odtrhnout, ale jejich vztah je asi složitější, než se autorovi jeví. Biblická vize je prizmatem, kterým bude křesťan chtít a snad i umět vnímat veškerou skutečnost, ale učiní tak bez spekulace o referenční povaze biblického obrazu světa. V biblickém příběhu jde prvoplánově o boží identitu, ne o boží realitu nebo racionalitu. To se týká i „referencí“ tohoto příběhu a jejich zaslíbení. Teologie tak musí být dogmaticky koherentní – musí korespondovat se strukturou biblické zvěsti o božím díle v Kristu. To na *ni* „odpovídá“ svou vizi a svou

interpretací skutečnosti. Dogmatické koherenci napomáhá i teologický konstrukt, kterým je učení o boží Trojici. S boží povahou má korespondovat především nová skutečnost (životní formy), kterou tato vize a tato interpretace tvoří. V tomto smyslu trvá na ontologické pravdě náboženské mluvy i Lindbeck,<sup>14</sup> a proto se mi jeho kritika v této souvislosti jeví jako nepřiměřená.

Boží zjevení se jistě odehrává na různých rovinách, ale jeho normou zůstává pro křesťany evangelium o Kristu. V univerzalitu této partikularity věříme a na její sdělitelnost spoléháme. Sám McGrath souhlasí, že pravá teologie vychází z božeho příběhu a je proto teologií *kříže*.<sup>15</sup> Christologická dogmata, včetně učení o „stvoření všeho v Kristu“, je proto třeba chápat především jako výpovědi o autoritě Ukřižovaného při identifikaci božích věcí. Nejde jen o to, že svět má svého stvořitele, jde i o fakt a současně způsob boží přítomné aktivity ve světě.

Otázka povahy světa a podmínek jeho fungování je otázka metafyzická. Autor sice věnuje metafyzické problematice celou kapitolu a klade důraz na metafyziku *aposteriorní*, ani slovem se však nezminí o Whiteheadovi, ačkoliv právě tento myslitel se o empiricky založenou metafyziku a o její rehabilitaci mezi teology zasloužil nejvíce. Důvod je nábílední: O metafyzice neplatí to, co platí o vědeckém programu, že ji nelze falzifikovat falzifikací jakékoli instance jejího kategoriálního schématu, a proto s ní nelze bez úrazu pro pojem boží absolutní dobroty spojovat klasicou (inherentně však protikladnou) kategorií boží „všemohoucnosti“, o jejíž zachování náš autor zřejmě velmi stojí. Pro Whiteheada není „utrpení“ anomálií, ale tím, co Boha a svět spojuje.<sup>16</sup>

Nejspornějším místem celé práce je autorova utkvělá představa, že jeho rozprava o metodě vědecké teologie je příspěvkem k dialogu mezi teologií a vědou, resp. mezi křesťanskou teologií a přírodními vědami. V předmluvě mluvil o vzájemné interakci a výměně mezi těmito dvěma disciplínami, „o dialogu, který slibuje být jednou z nejdůležitějších konverzací 21. století.“ Práce je nesporně zajímavá a důležitá pro scientisty, ale z přírodovědců (a ostatně i teologů) jen pro ty, kdo kromě vlastní vědecké práce také provádějí její systematickou filosofickou reflexi. A to už není věda, ale filosofie vědy, která samozřejmě není vyhrazena jen odborníkům této disciplíny, ale každému, koho to zajímá. Logicky to budou na předním

<sup>14</sup> Cf. *The Nature of Doctrine*, 65.

<sup>15</sup> *Theory*, 284–288.

<sup>16</sup> Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, London/New York 1978, 342–351.



místě i ti, kdo jsou zároveň (přírodo)vědci i teologové, případně (přírodo)vědci a filosofové – ať už světonázorově teisté nebo ateisté. Názory jedinců zainteresovaných na této problematice však za dialog „teologie“ a „přírodovědy“ pokládat nelze.

#### **KNIHY ZASLANÉ REDAKCI**

##### **SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCOV**

Vydala EBF UK, Bratislava 2004, 365 stran.

**Miloš Klátik**

##### **ZÁKLADY DOGMATIKY**

UK Bratislava 2005, 130 stran.