

Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie¹

Petr Macek

Divine Activity in the World from the Viewpoint of Process Theology. Process Theology is based on the philosophy of Alfred N. Whitehead and Charles Hartshorne. The world in their view is a process composed of moments of becoming (actual entities), which occur by way of self-actualizing out of the data available for such an occasion. This process presupposes a kind of subjectivity in these entities, as well as their motivation for an actualization which would be a creative contribution to the fact that reality is, as a matter of fact, a “world”, rather than chaos. This brings us to the hypothesis of “a God” luring the actual entities into following an aim that is optimal for both themselves and the world in its entirety. Actual entities occur at many levels of complexity. At the human level their data include values. This scheme is believed to be essentially consistent not only with the Biblical view of divine activity and its modern interpretations, ranging from neo-orthodoxy to existentialism, but also with the traditional doctrinal layout of the content of the Biblical witness.

Křesťané věří, že žijí ve světě, který je božím stvořením, o který se Bůh stará a prosazuje v něm své věci. Lze tuto víru či přesvědčení tlumočit ostatním lidem tak, aby to nebylo v rozporu s jejich zkušeností a jejich subjektivním prožíváním skutečností?

Myšlenkou božího působení ve světě se donedávna zabývali zpravidla jen teologové a filosofové. Přehled novější převážně anglosaské filosoficko-teologické diskuse o tomto tématu poskytuje sborník *Boží působení ve světě* (God's Activity in the World).² Před časem bylo toto téma otevřeno i v diskusi o vztahu teologie a přírodních věd, iniciované v poslední třetině dvacátého století především zásluhou vědců, kteří jsou zároveň teology (Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne a j.). Za zmínku stojí především série pěti badatelských konferencí věnovaných otázce bo-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Owen C. Thomas (ed.), *God's Activity in the World*. Chico, 1983. Srov. též, „Recent Thought on Divine Agency“, in: B. Hebblethwaite a E. Henderson (eds.), *Divine Action*, Edinburgh 1990, 35–50.

žího působení v různých přírodovědných kontextech pod společnou záští-tou Vatikánské observatoře (Specola Vaticana) a Střediska pro teologii a přírodní vědy (CTNS) v kalifornském Berkeley. Příspěvky, které zazněly na těchto konferencích, členěných ještě na tematické okruhy a zahrnujících obecné i speciální otázky, jsou obsahem sborníků, které vycházely v letech 1993–2001. Přispěl do nich mimo jiné i Jürgen Moltmann. Ústředními tématy byly postupně kvantová kosmologie a zákony přírody (1993), chaos a komplexnost (1995), evoluční a molekulární biologie (1998), věda o nervovém systému a lidská osoba (1999) a kvantová mechanika (2001). O výklad božího působení, jenž by obstál v rámci současného vědeckého diskurzu, se ucházejí zejména teorie chaosu a kvantová teorie. O typologii současných alternativ se pokusil Robert J. Russell, ředitel CTNS, který má na vzniku této řady konferencí asi největší zásluhu, v úvodní stati ve sborníku *Chaos a komplexnost* (Chaos and Complexity).³

Naše studie věnovaná božímu působení v pojetí procesuálního myšlení zůstává na rovině teologicko-filosofické diskuse.⁴ Podle vydavatele sborníku *Boží působení ve světě* Owena C. Thomase skýtá jen procesuální filosofie koherentní alternativu novotomistické koncepci „prvotních“ a „druhotných“ příčin, kde boží působení v podstatě spadá v jedno se vším, co se ve světě děje.⁵ Pokusíme se naznačit hlavní body procesuální filosofie a jejího vnímání skutečnosti, především pak její pojetí boží reality a božího působení ve světě a uvedeme si některé pokusy domyslet tyto podněty v rámci teologického teizmu. Připomeneme si též některé otevřené otázky vztahu metafyziky a biblické látky, jak je chápali sami procesualisté, a ukážeme si na několika případech, jak bylo procesuální pojetí božího vztahu ke světu a jednání se světem aplikováno v křesťanské teologické reflexi vycházející z biblické zvěsti a křesťanské víry.

³R. J. Russell, N. Murphy a A. Peacocke (eds.), *Chaos and Complexity*, Vatican/Berkely 1995, 9–13. Srov. Též I. Barbour, *Religion in the Age of Science*, San Francisco 1990, kap. 9; A. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Oxford 1990, kap. 9; Thomas F. Tracy (ed.), *The God Who Acts*, University Park (Pennsylvania) 1994; týž, „Theologies of Divine Action“, in: Ph. Clayton a Z. P. Simpson (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford 2006, 596–611.

⁴Z přírodovědců-teologů/filosofů se k procesuálnímu pojetí hlásí především fyzik Ian Barbour a biolog Charles Birch.

⁵*God's Activity in the World*, 238.

1. Procesualita, teismus a teologie

Procesuální teologie (někdy také nazývaná teologií „dění“) je typickou *filosofickou* teologií; nezabývá se primárně obsahem biblického zjevení a křesťanské víry, ale pokouší se o soustavnou reflexi křesťanského vnímání skutečnosti pomocí obecně srozumitelných konceptů. Je založena na filosofii a kosmologické vizi, k níž dospěl britský filosof Alfred North Whitehead (1861–1947) a kterou si osvojil a rozvíjel jeho americký kolega Charles Hartshorne (1897–2000).⁶ Je charakteristická tím, že veškerou skutečnost chápe jako síť sociálních procesů, které svou vzájemnou provázaností tvoří dynamický celek. Whitehead byl původně matematik, později filosof přírody a po přesídlení na severoamerický kontinent se věnoval metafyzice. Jeho vrcholné dílo *Proces a skutečnost* (Process and Reality) je zevrubnou diskusí o principech, na kterých je založeno naše univerzum.⁷ Klíč k Whiteheadově filosofii je třeba hledat v její motivaci. Tou je bezesporu snaha o překonání aristotelsko-karteziánské „substanční“ ontologie a humovsko-kantovské „noetické skepse“. Jeho vlastní kosmologická ontologie je programově nesubstanční a nedualistická a ve své podstatě je vlastně rozvinutou epistemologickou teorií. Whiteheadovo filosofické tázání nevychází ze zaujetí *bytím* jako takovým, ale z údivu nad tím, že jsouc je „takové, jaké je“. Jeho metafyzika je pokusem odpovědět si na tuto otázku zobecněním genetické a morfologické analýzy lidské zkušenosti (konkrétně lidské percepce). Whitehead nazývá základní principy definované touto analýzou metafyzickými kategoriemi a podle jejich funkce je dělí do několika soustav. Je to komplexní filosofická kosmologie, jejíž validita je otevřena zkušenostní revizi.

1.1. Skutečnost v pohledu procesuální filosofie

Základními pojmy Whiteheadovy kosmologické vize jsou proces a relativita. Všechno jsouc je v „přechodu“, v procesu vznikání a zanikání, a vše, co takto přechodně je, je tak skrze své vztahy ke svému okolí či prostředí.

⁶Z Whiteheadova díla vyšel česky výbor ze sbírky *Essays in Science and Philosophy* (New York 1948) pod názvem *Matematika a dobro* (přel. F. Marek a L. Hejdánek, Mladá Fronta, Praha 1968), *Symbolismus, jeho význam a účín* (přel. V. Zuzka, Panglos, Praha 1998) a *Dobrodružství idejí* (přel. Z. Bígl, OIKOYMENH, Praha 2000), z Hartshornova *Přirozená teologie pro naši dobu* (přel. P. Macek, OIKOYMENH, Praha, 2006). Stručně uvedení do díla obou filosofů a do procesuální filosofie a teologie poskytuje P. Macek, „Bůh, svět a člověk v procesuálním myšlení“, *Universum* 2/XVIII (2008), 27–32; též, *Novější angloamerická teologie*, Kalich, Praha 2008, 26n, 38–49.

⁷*Process and Reality*, korig. vydání (D. R. Griffin a D. W. Sherburne, eds.), The Free Press, New York, 1978.

Vedle aspektu *dění* je tu tak stejně elementární aspekt *souvztažnosti* (relativity), odkazující k propojenosti všech věcí, k tomu, že veškeré entity spojuje jakási univerzální „náklonnost“, že procesy, jimiž jsou tyto entity ustavovány, nejsou uzavřené či izolované, že všechny věci jsou neustále ovlivňovány zbytkem věcí. Základním stavebním kamenem či jednotkou takto pojaté skutečnosti je „aktuální entita“ či „událost“ (actual entity nebo actual occasion) – jakási momentální mikroudálost zakoušení, která během svého extrémně krátkého trvání dosahuje seberealizačního „uspokojení“ (satisfaction), načež zaniká, aby byla nahrazena událostí či entitou jinou, která tím, jak se uskutečňuje, nastupuje na její místo. Dynamikou procesu je princip „prehenze“ (prehension)⁸ – tvůrčího „osvojení“ či „uchopení“: Každá aktuální entita vzniká tak, že se sama konstituuje z toho, co je jí k dispozici, a to tím, že si to určitým selektivním způsobem osvojuje. Typů tohoto osvojení, jímž vznikající entita rozhoduje o momentálním charakteru a způsobu integrace svých konstitutivních částí, je mnoho – záleží na úrovni té které aktuální entity – jeho princip však zůstává stále stejný. Takovouto aktuální entitou je ve Whiteheadově systému i Bůh, s tím rozdílem ovšem, že Bůh nezaniká, pouze se v tomto procesu skrze svůj dynamický vztah ke všemu ostatnímu stále vnitřně proměňuje, a ono ostatní vděčí tomuto vztahu za svou existenci a její možnosti.

Jak na to Whitehead přišel? Všechny aktuální entity jsou konečné a nedělitelné. Konečnost a nedělitelnost aktuálních událostí „vyabstrahoval“ Whitehead, opírající se o nové poznatky v oblasti přírodních věd, aplikací experimentálních poznatků atomových teorií. Je-li aktuální entita atomická, musí tu být nějaký časový interval, který znemožňuje, aby tato mikročástečka časové skutečnosti jen souvisle vyvstávala ze svých příčin, a předchází-li příčina svůj účinek v čase, musí tu být ještě něco jiného, co tento účinek aktuálně uskutečňuje, neboť to, co je minulé, nemůže být přítomně aktivní. V takto pojaté kauzalitě předpokládá tvůrčí sebeuskutečnění aktuální entity určitou míru její subjektivity. Subjektivita neznamená nutně mentalitu a v případě mnohých událostí či entit je „subjektivita“ jen označením pro způsob, jímž se aktuální (uskutečňující se) entita odlišuje od své objektivní „minulosti“, od toho, co jí předcházelo a stalo se „datem“, který je jí k dispozici. Ve Whiteheadově schématu to nicméně znamená, že každá aktuální entita je „bipolární“, že má své „fyzické“ a své „mentální“ pole, že každá sobě vlastním způsobem zakouší či pocituje svůj

⁸Whiteheadův neologismus vycházející z anglického výrazu „comprehension“ ve významu „zahrnutí“, „obsažení“, „začlenění“.

„svět“, v němž a z něhož se realizuje, a každá v tom má z hlediska toho, co je jí k dispozici a co je pro její „uspokojení“ nezbytné, do jisté míry (podle míry své „mentality“) určitou svobodu. Principem „prehenze“ vysvětluje Whitehead nejen paměť a percepci, ale také časovost, prostorovost, trvajících individualitu, vztah mysli a těla, subjektu a objektu atd. Tím, jak v tomto vzestupném procesu dochází k rozvoji mentálního pole a formují se entity s vyšším stupněm mentality, jež se nakonec projeví jako *vědomí*, dochází v tomto organickém celku světa i ke vzniku hodnot. To, čemu říkáme „zkušenost“, se může v zásadě odehrát v nekonečném množství stupňů a forem. Aktuální entity jsou událostmi mikrokosmu; makrokosmické entity naší každodenní zkušenosti – to, co vidíme kolem sebe – jsou seskupeními aktuálních entit. V zásadě však platí, že „nulový“ případ zkušenosti by byl i „nulovým“ případem reality.

1.2. *Bůh procesuální vize*

Odkud se však bere ona předpokládaná „subjektivita“ entity, která teprve vzniká? Nemusí tu být ještě nějaký další princip, který každou takovou entitu v její definitivnosti a konkrétnosti podmiňuje? Touto dedukcí Whitehead dochází k hypotéze Boha. Zdrojem subjektivity vznikající aktuální události je „Bůh“, princip i nezbytný element, který jí k její sebekonstituci dodává podnět i cíl. Nejsou tedy jen příčiny a fakt jejich osvojení v prehenzi, jsou i možnosti, které konkrétní prehenze má, a ty jsou v božím podnětu či „návrhu“ pro každou aktuální entitu dány v určité gradaci, a to podle kvality a intenzity subjektivní „satisfakce“, kterou vznik aktuální entity znamená. Jinak řečeno, princip Bůh, který je podle Whiteheada identický s tradičním ultimativním zdrojem i objektem *náboženské* intuice, a proto pro něj nehledá jiné označení, se na procesu vznikání účastní tak, že vznikající subjektivitě dává do vínku „počáteční cíl“ (initial aim), odpovídající jeho záměru pro celek univerza. Činí tak tím, že jí její historicky dosažitelné možnosti dává pocítit způsobem, který lze označit jako její „vábení“ či přesvědčování (luring) k volbě právě té možnosti, která představuje momentálně ve všech ohledech nejideálnější prožití jejího světa, její nejideálnější „satisfakci“. Počáteční cíl pro tu kterou událost je přitom odvislý od toho, jak Bůh, který je neustále ve vztahu se vším aktuálně jsoucím, pocítuje (feels) celek momentálně realizovaného světa. Vznikající aktuální entita se bez této „boží“ účasti neobejde, i když to, co nakonec svou sebe-realizací sleduje, je její „subjektivní cíl“ (subjective aim). Mezi počátečním cílem a subjektivním cílem té které aktuální entity je tudíž jakýsi genetický vztah, nelze však mluvit o determinaci. Možnosti jsou historicky a ontolo-

gicky limitovány, ale vznikající aktuální entita má relativní svobodu rozhodnout jí nabízené možnosti po svém. Ideální je subjektivně pocíťováno, ale subjektivním cílem se stát nemusí. Ten může být i jejím pravým opakem, neboť aktuální entita si ve chvíli sebeuskutečnění, kdy není ještě plně definitivní, rozhoduje o své definitivnosti svobodně.

Bůh představující základní předpoklad této kosmologické vize, je díky bohatství své „zkušenosti“ i základem řádu a trvání univerza a možnosti vzniku něčeho „nového“. Tak jako každá aktuální entita, má i Bůh svůj dvojitý pól či dvojitou „přirozenost“ (nature). V jednom pólu je neměnný, původní, „primordiální“, v druhém je naopak stále v procesu proměny, neboť v něm v totalitě svých vztahů subjektivně zakouší veškerenstvo, aby na ně z potenci své primordiální přirozenosti tvořivě (a sebetvořivě) reagoval. To je ve Whiteheadově terminologii jeho následný či „konsekventní“ pól. Jejich spojením dochází v Bohu k harmonii a k subjektivní satisfakci, jež objektivně umožňuje, aby jeho odezva na svět byla plodná a tvůrčí, bez ohledu na to, jaký svět v té chvíli je a co Bohu k osvojení nabízí. Bohem (v Bohu) dosahovaná harmonie a rovnováha je zárukou kvality a přiměřenosti volby, k níž jsou všechny následně vznikající entity díky svému vztahu s Bohem při své konstituci vábeny. Bůh si přitom ve své konsekventní přirozenosti osvojuje vše, co je ve světě realizováno, tedy i to, co aktuální příhody světa při své konstituci samy vylučují, nebo si to osvojují tak, že to oslabují. Tím je řešen problém ztráty hodnot při zániku (perishing) aktuálních entit, neboť Bůh je díky své primordiální přirozenosti entita bezčasová a má tak možnost to, co si osvojuje, v sobě buď zachovat, nebo eliminovat. Vyloučeno (z dalšího „oběhu“) je to, co je disharmonické, co nepřináší „dobro“ či „krásu“. Skutečné hodnoty jsou však v Bohu zachovány – jsou „objektivně nesmrtelné“.

Whiteheadův „systém“ je velmi komplexní a hýří neologismy, Hartshornův je jednodušší a „stravitelnější“. V tom nejzákladnějším se však shodují. I Hartshornův Bůh má svůj dvojitý „pól“, přičemž ani jeden nemůže být chápán bez vztahu k tomu druhému. V jednom se Bůh nemění, ve druhém se mění. V jednom je Bůh realita „konkrétní“, ve druhém „abstraktní“. „Abstraktním“ aspektem Boha je jeho absolutní, „věčná“, „nutná“ existence, kterou lze nahlédnout či poznat jen pomocí metafyzického argumentu a logiky. „Konkrétním“ aspektem Boha je jeho závislá, vztahová a dějinně podmíněná aktuálnost. V tomto svém „konkrétním aspektu“ je boží realita vždy jedinečná a neopakovatelná, je tou boží stránkou, která nemůže být předmětem filosofické reflexe, ale s níž se setkává a jí poznává víra. Víra a náboženství každého člověka je v posledu věcí jeho vztahu s Bohem,

který probíhá v nahodilém, dějinném kontextu, a proto jiný než nahodilý a dějinně podmíněný („kontingentní“) být nemůže. Filosofie hledá naproti tomu všeobecné principy, tj. tu stránku boží bytosti, která má v oněch nahodilých (dějinně podmíněných) vztazích či činech pouze své „ilustrace“. V teologii nejde ovšem o to, upřednostnit jednu z oněch dvojic, protože teologie je reflexí i té stránky boží reality, která osobní (individuální) rovinu přesahuje. Věčnost je jedním aspektem boží reality, časnost jiným. Podobně to platí o boží konečnosti a nekonečnosti, pohnutelnosti a nepohnutelnosti, podmíněnosti a nepodmíněnosti, atd.

Podstatné je, že boží realita, zahrnující jeho abstraktní i jeho konkrétní existenci, proniká (z principu) veškerou realitu, takže pochopit (nahlédnout, koncepčně uchopit) boží skutečnosti znamená pochopit či pojmut bytí v jeho totalitě. Vlastní boží existence (Bůh „sám o sobě“) je v tomto pohledu vlastně metafyzickou abstrakcí toho, co platí o každém (i jen možném) jsoucnu. To Bohu (boží existenci) zajišťuje absolutní nezávislost na tom, co konkrétně jest. Toto dipolární pojetí boží reality je podle Hartshornova přesvědčení schopno napravit jak omyly ateistického humanismu, tak i nedostatky klasického teizmu.

1.3. Boží působení

Z toho všeho, co jsme si uvedli, si už lze představit, jak to s „božím působením“ v této kosmologické vizi je. Boha nelze chápat výlučně jako formální, materiální nebo finální příčinu. Boží kauzalita je komplexní, zahrnuje elementy finální kauzality, sebe-působnosti a příčinné kauzality. Přičítání specifických pozorovatelných důsledků boží působnosti je problematické a může působit jako intervence teologického výkladu do sféry vědy. Teolog Daniel D. Williams v té souvislosti připomíná, že i když existují metafyzické funkce, které jsou jenom boží, Bůh nemění poznání, které jsme získali empiricky. Pokud jde o boží primordiální přirozenost (Hartshornův abstraktní aspekt boží reality), ta žádnou specifickou funkci nemá a tvoří pouze limity možného. Zde ke střetu s vědou dojít nemůže. Pokud jde o specifickou boží působnost prostřednictvím boží konsekventní přirozenosti (božího konkrétního aspektu), i ta probíhá tak, že žádnou jinou činnost nebrzdí. Každý tvor je prezentován svými možnostmi z centra boží zkušenosti se stvořením. To tvorové okoušejí a to je poznamenává. Nelze to verifikovat jinak než pozorovatelnými výsledky v kosmické historii, lidské historii, osobní zkušenosti. Zde už také nejde jen o specifické příčiny konkrétních událostí, ale i o interpretaci naší zkušenosti v jejím celku. Zde jsou ve hře aspekty víry a odhodlání, jež přesnou znalost přesahují. Právě

proto je zde třeba opatrnosti: Vždy se můžeme mýlit ve svých soudech o tom, co je konkrétně „boží“ působností v tom, co se děje.⁹ Teolog a filosof John B. Cobb zase připomíná, že tradiční filosofické důvody vylučování boží působnosti se v žádném případě nemohou týkat působnosti chápané jako *vliv*. Zde se nejedná o zjevné a pozorovatelné působení. Bůh jedná tím, že sám sebe ustavuje takovým způsobem, že jiné události, jako jsou lidské zkušenosti, to berou na vědomí. To, jak se (ve své konsekventní přirozenosti) stává Bůh sám sebou, ovlivňuje to, jak je vnímán druhými. Bůh se může formovat tak, aby ovlivnil cíle a záměry fungující v lidské zkušenosti, což v určitých případech vede k zjevným a pozorovatelným akcím. Boží vliv tu však nelze vykázat. Boží ovlivnění svět rozhodně neomezuje, nepřerušuje jeho kauzální nexus, pouze ho doplňuje.¹⁰

Podstatné je, že boží vliv a působení spočívá v „přesvědčování“, nikoli v hrubé donucovací moci. Toto působení je přitom dvojího druhu: Bůh působí nejen tím, že vznikající entitě nabízí její „subjektivní cíl“, ale i tím, že jí k „osvojení“ nabízí i sám sebe. Tento druhý způsob božího působení je zvláště významný u entit, které jsou s to pocítit (reflektovat) i účinky svých rozhodnutí a jednání a tedy i to, jak Bůh tyto účinky – skrze aktuální integraci všech dat a jejich potenci, jak k ní dochází v boží zkušenosti – zhodnocuje a harmonizuje v „tvůrčí syntéze“ své vlastní, na svět reagující proměny.

V tomto ovlivnění je jistě určitý aspekt „donucení“. Lze ho chápat různě. Hartshorne sám upozorňoval na určitý „donucovací“ aspekt náboženské zkušenosti: Uctívat Boha v závislosti na jeho (námi pocítované) svatosti přetváří lidské já daleko za vědomý záměr a chápání. Když Bohu odporujeme, narážíme na drsné hranice svého jednání, na důsledky, jimž se nevyhneme, ať chceme nebo ne.¹¹ Cobb naopak připomíná, že aby mě Bůh mohl opravdu ovlivňovat, musí mě omezovat v tom smyslu, že mě nutí být si tohoto vlivu vědom. Neurčuje však to, jak s tím naložím. Dodává kontext rozhodnutí – rozšiřuje škálu mé volby a dává jí význam. Není to však – na rozdíl od tradičního rozlišování primárních a sekundárních příčin – na úkor lidské svobody.¹²

⁹Daniel D. Williams, „How Does God Act? An Essay in Whitehead's Metaphysics“ in: *Essays in Process Theology*, Exploration Press, Chicago 1985, 98–117.

¹⁰John B. Cobb, Jr., „Natural Causality and Divine Action“, in: O. C. Thomas, *God's Activity in the World*, 101–116.

¹¹Srov. Williams, „How Does God Act?“, 114.

¹²Srov. Cobb, „Natural Causality and Divine Action“, 114.

2. Procesuální vize a biblické svědectví

2.1. *Procesuální teologie*

Procesuální vize světa jako celku, v němž je Bůh nejen myslitelný, ale i nutný, i nenásilný charakter božího působení ve světě podnítily vznik „procesuální teologie“. Whitehead se ve svém teizmu inspiroval u filosofů a přírodovědců, a jeho vize je především diskusí s filosofickými alternativami. Historickou realizaci ideje božího přesvědčování viděl Whitehead ovšem v křesťanském zvěstném apelu k Ježíšovu dějinnému zjevu, k tomu, co nazval „galilejskou vizí ponížení“.¹³ Charles Hartshorne je přesvědčen, že procesuální teismus, který označuje jako „novoklasický“, odpovídá biblické tradici „živého Boha“ rozhodně víc než teismus klasické řecké metafyziky. Procesuální teologové toto přesvědčení vesměs sdílejí, liší se však navzájem v teologickém hodnocení této kompatibility i v její demonstraci. Proto šlo od počátku o „školu“ názorově pluralitní. Původní stoupenci byli empiristé, orientovaní pragmaticky a nedůvěřiví ke spekulaci, tím však Whiteheada samého trochu „uzemňovali“. Nejpochetnější skupinu představuje spekulativní křídlo. Z původních Hartshornových žáků k němu patří teologové Daniel D. Williams¹⁴ a John B. Cobb, filosof Lewis S. Ford, novozákoník William Beardslee. Racionalistickou metodologickou alternativu představuje v teologii především Hartshornův žák Schubert M. Ogden. K nejmýrnějším současným představitelům procesuálního myšlení v USA patří vedle Cobba, Ogdena a Forda, také David R. Griffin a Marjorie Suchocki. V Británii byl průkopníkem procesuální teologie Norman Pittenger a rozvíjeli ji Peter Hamilton, David A. Pailin, D. W. D. Shaw a další. Na evropském kontinentu nelze asi mluvit přímo o procesuální teologii, existuje tu však již řada jejich zasvěcených interpretů.

Pojem božího jednání – božího vztahu se světem či boží interakce se světem – v pojetí procesuální filosofie a teologie je již zřejmý. Aby však nevznikl dojem, že v procesuální teologii jde o jakýsi myšlenkový stereotyp bez vlastní teologické invence, uvedme si stručně některé základní pokusy aplikovat toto vnímání skutečnosti pro *křesťanskou* teologii.

2.2. *Ogdenova revize Bultmanna*

Texty Schuberta M. Ogdena z šedesátých let minulého století, zahrnující jeho kritiku a revizi existenciální interpretace novozákonního svědec-

¹³*Process and Reality*, 342.

¹⁴Podle některých typologií stojí Williams na pomezí mezi empirickým a spekulativním přístupem.

tví v pojetí Rudolfa Bultmanna z pozic procesuálního teismu, byly označeny za jeden z prvních pokusů o plodný rozhovor mezi procesuálním myšlením a biblickou teologií.¹⁵ Ogden se nejprve pokusil na Bultmannově případu demonstrovat neudržitelnost přísného rozlišování mezi filosofií a teologií.¹⁶ Podle Ogdena se Bultmann touto distinkcí dostává do rozporů ve chvíli, kdy chce postulovat konstitutivní význam novozákonní zvěsti o Kristu pro autentickou lidskou existenci. Jeho teze, že existenciální interpretace je bez vztahu k novozákonní výpovědi o božím rozhodujícím činu v Ježíši Kristu pouhou abstrakcí, je neslučitelná s radikální dehistorizací, kterou důsledná demytologizace předpokládá. Svou „konstruktivní alternativu“ vůči Bultmannově christologii rozpracovává Ogden ve své studii *Kristus bez mýtu*.¹⁷ V Ježíši Kristu není podle Ogdena možnost autentické lidské existence ustavena, nýbrž radikálně zpřítomněna či „reprezentována“ ve svém významu a jedinečnost christologie je třeba vidět právě v této „transparentnosti“. Jak však mluvit o boží sebe-prezentaci v dějinách a neupadnout přitom do mytologumen? Jak je událost Ježíš Kristus událostí *boží*? Na to odpovídá Ogden rozlišením mezi mytologií a analogií a prvně se dovolává „dipolárního teizmu“ svého filosofického mentora Charlese Hartshorna. Podle Ogdena se Hartshorne nebojí říci to, co Bultmann tušil, totiž že tentýž Bůh, který je subjektem existenciálního „setkání“ ve slovu, jímž je a které vyslovuje Ježíš Kristus, může být – na základě analogie – i předmětem našeho myšlení. Díky této analogii je možno mluvit o božím zjevení v dějinách.¹⁸ Ogden se opírá o Hartshornovu mluvu o božím dynamickém vztahu ke světu, přirovnatelném ke vztahu konkrétního lidského „já“ ke všem složkám ustavujícím jeho tělo. Tak jako v lidském veřejném jednání dochází k odhalení tohoto „já“, které je konstituováno již předem, tak i v dějinách dochází k zjevení toho, co tyto dějiny v jejich partikularitě přesahuje. Poznatek, že určité naše činy mohou zvláště zřetelně vyjadřovat naše vnitřní bytí, platí analogicky i o Bohu: Ač je vždy a ve všem nějak aktivní, některé tvůrčí jednání může být partikulárně „jeho“, může být jeho skutečnou manifestací. Nejenom intencionálně symbolické činy jsou však takto specificky boží. Cokoliv se může tímto „zjevením“ stát, je-li to takto přijato a pochopeno. Nejde jenom o zje-

¹⁵J. B. Cobb, D. J. Lull a J. Woodbridge, „Introduction: Process Thought“, *The Journal of American Academy of Religion*, 47 (1979), 22.

¹⁶S. M. Ogden, „Bultmann's Project of Demythologizing and the Problem of Theology and Philosophy“, *The Journal of Religion*, 37 (1975), 156–173.

¹⁷*Christ Without Myth*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1961.

¹⁸Ogden tuto myšlenku rozvádí především ve své studii „What Sense Does It Make to Say, ‚God Acts in History?‘“ in: *týž*, *The Reality of God*, New York 1966, 164–187.

vení *něčeho* (či někoho), ale také o zjevení *někomu*, a právě tato subjektivní komponenta (tady se Ogden drží Bultmanna) je existenciálně nejdůležitější. „Žádná událost se nemůže stát božím rozhodujícím činem pro nás, nepřijmeme-li ji sami jako určující pro naše vlastní sebepochopení“. ¹⁹ Tak i Ježíš Kristus, který v určitém smyslu již rozhodujícím božím činem je, se jím v tom nejzákladnějším smyslu teprve má stát.

2.3 Gilkey o problému „biblické teologie“ a Griffin versus Ogden

Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let se zájem o hermeneutickou problematiku rozšiřuje i mezi teology, kteří se rovněž hlásí k Whiteheadovi a Hartshornovi, avšak na pozicích existenciální interpretace nestojí a hledají interpretační metody pro biblické svědectví v jeho největší šíři. To předpokládá i vyrovnání se s tou částí biblického podání, která odkazuje k božímu ovlivnění běhu věcí ve světě. Tuto problematiku pregnantně formuloval Langdon B. Gilkey ve studii „Kosmologie, ontologie a nesnáze biblické mluvy“. ²⁰ Zaměřil se především na teologii starozákonních líčení božích „mocných skutků“ v dějinách. Tato biblická teologie mluvila o odpovědi víry na „boží aktivitu“, při bližším ohledání se však ukázalo, že ona aktivita nebyla míněna jako vstup do časoprostorové kauzality a byla v rozporu s kontinuitou naší běžné zkušenosti, takže pro ni vlastně ontologicky „nebylo místo“. Řeč analogie, k níž se tradiční biblická teologie zpravidla uchyluje, nebyla s to toto „ontologické manko“ překonat, a nepomohla ani bultmannovská redukce boží aktivity na „jeden skutek“, zpřítomňovaný v interpretaci. V čem spočívala ona analogie? – ptá se Gilkey. Jak onen „skutek“, který vyvolal víru, probíhal? Jak je vnímán Bůh této víry, když se objektivně nic nedělo? Jak je potom možno mluvit o základu božího sebezjevení v božích „skutcích“?

Podle Gilkeyho musí tuto nyní „vyprázdněnou“ analogii nahradit „teologická ontologie“, která by analogickým kategoriím božích činů a boží sebemanifestace v událostech dala sdělitelný a věrohodný smysl, která by specifikovala, jaký je boží vztah k obyčejným událostem a jaký by na základě toho mohl být jeho vztah k událostem zvláštním. Pochopení jednoho předpokládá souběžné zkoumání toho druhého. Nemáme-li koncept pro boží jednání v dějinách jako takové, nemají ani analogické výpovědi o tom, že jistá událost je „zvláštním božím činem“, žádný smysl. ²¹ Bez ontologické

¹⁹ *Tamtéž*, 185.

²⁰ L. B. Gilkey, „Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language“, *The Journal of Religion* 41 (1961), 194–205.

²¹ *Tamtéž*, 204n.

báze je analogická mluva o božím díle v dějinách jen teologickou abstrakcí, která svou konceptuální odpoutaností od jakékoli konkrétní reality překonává i scholastiku. Proto teologie, která se chce vyhnout jak fundamentalismu, tak liberalismu, musí být nejen biblická, ale i filosofická.

O odpověď na Gilkeyho výzvu se pokusil David R. Griffin obhajobou racionality zjevení.²² Ve své procesuální christologii, v níž se z velké části kriticky vyrovnává právě s Bultmannem,²³ Griffin ukazuje, že v rámci Whiteheadovy kosmologické ontologie lze „koherentní vizi skutečnosti“, již představuje biblické zjevení, uchopit konceptuálně a přitom vyhovět Gilkeyem požadovanému rozlišení mezi obecnou a zvláštní aktivitou boží. Boží účast na kauzalitě všeho jsoucna se v teorii „události“ (aktuálních entit) předpokládá, neboť „zkušenost“ každé „události“ je zahrnuje. Vzhledem k seberealizační svobodě, které se přitom každá „událost“ těší, však nedochází k narušení kauzálního nexu. Bůh jedná ve světě bez narušení normálního působení příčinné souvislosti provázející vznik každé „události“. To představuje ontologickou bázi pro konceptualizaci boží aktivity v primárním i sekundárním smyslu. „Boží skutky v primárním smyslu jsou skutky jeho sebekonstituce, jíž on s pochopením odpovídá na minulý stav světa a zároveň – poskytnutím ideálních cílů pro jeho jednotlivé komponenty – pokládá základy jeho tvůrčímu pokroku. Vzhledem k tomu, že každý akt vznikání je do určité míry Bohem ovlivněn, může být každá událost ve světě nazvána božím skutkem v sekundárním smyslu.“²⁴

Na téže ontologické bázi lze ovšem konceptuálně vyjádřit i boží specifickou aktivitu. Status božího „zvláštního“ skutku dostává událost tam, kde okolnosti umožňují, aby v ní došlo k manifestaci božího charakteru a cíle, a kde vlastní sebeaktualizace události je vlastně realizací této manifestace, neboť partikulární subjektivní cíl je zcela konformní s ideálním cílem, jež Bůh v tu chvíli této události stanoví. Vedle těchto dvou podmínek přistupuje ještě třetí: Seberealizace je nejenom konformní boží intenci, ale reflektuje ji na zvlášť vysokém stupni.²⁵

Tento výměr „zvláštního božího skutku“ tvoří v podstatě základ Griffiny procesuální christologie a je také míněn jako polemika s christologií Schuberta M. Ogdena.²⁶ „Rozhodující boží čin“ se od ostatních neliší jen

²²D. R. Griffin, „Is Revelation Coherent?“, *Theology Today*, 28 (1971), 278–294.

²³Týž, *A Process Christology*, Philadelphia 1973.

²⁴„Is Revelation Coherent?“, 289.

²⁵*Tamtéž*, 289nn. Srov. *A Process Christology*, 206nn.

²⁶Srov. D. R. Griffin, „Schubert Ogden's Christology and the Possibility of Process Philosophy“, in: D. Brown, R. E. James a G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought*, Indianapolis 1971, 347–361.

tím, že je „typicky jeho“, ale i tím, že on se v něm takto rozhodujícím způsobem manifestovat chce. Tím, že kýžený cíl má zvlášť případně vyjádřit jeho vlastní bytí, působí Bůh v takové události v určitém smyslu jinak než kdekoliv jinde.²⁷ Takto rozhodujícím způsobem jedná Bůh v Ježíši Kristu. Tím, že Ježíš aktualizoval partikulární cíl, který byl dán jemu, vyjádřil boží obecný cíl pro všechno stvoření. Přitom „cíle, které byly Ježíši uloženy během jeho působnosti a které on skutečně realizoval, byly takové, že základní vize skutečnosti, obsažená v jeho poselství slova a činu, byla nejvyšším vyjádřením věčného božího charakteru a záměru“.²⁸

Griffin se tohoto tématu drží i ve své obhajobě principiální plurality boží aktivity, dokládáné na procesuální analýze fenoménu tradice. Jeho analýza ukazuje, že děje, které spoluurčují každou událost tím, že jsou datem její tvůrčí seberealizace, jsou ve své realitě na subjektu této události nezávislé. Naopak, tento subjekt, ač rozhoduje o jejich vlivu svobodně, je ve své volbě tradicí do značné míry určen. Proto i Bůh, ač ovlivňuje každou událost, je ve svém vlivu omezován možnostmi danými tradicí. To potvrzuje, že není jeden a tentýž boží záměr pro všechny události, a že rozdíl tedy není jen v kvalitě odezvy na v podstatě uniformní boží výzvu.²⁹

Do rozhovoru o biblické teologii a hermeneutice přispěl Griffin i ve studii, v níž se vyrovnával s koncepcemi, pro něž odmítnutí supranaturalistické alternativy znamená jednostranný důraz na receptivní (subjektivní) stránku zjevení.³⁰ Podle Griffina mají určité události charakter božího působení samy o sobě, tj. dříve, než (a nezávisle na tom zda) jako takové přijaty jsou, a proto si zaslouží a je jim jedině přiměřené, aby takto přijaty byly. Tento předpoklad ovšem nepopírá přítomnou zjevující aktivitu Ducha svatého.³¹ Ogden objevil v teizmu procesuální filosofie adekvátní instrument hermeneutického úkolu, jímž rozuměl existenciální interpretaci zvěstných mytologumen Písma. Griffin objevil v téže filosofii ontologickou bázi konceptuálního uchopení objektivní stránky zjevení. V teorii „události“ se Bůh účastní kauzálního nexu, lze tedy legitimně mluvit o jeho jednání. To přitom není uniformní, liší se od entity k entitě a od situace k situaci a umožňuje i christologii vlastního biblického podání.

²⁷ *Process Philosophy and Christian Thought*, 358.

²⁸ *A Process Christology*, 218.

²⁹ Srov. D. R. Griffin, „Some Basic Principles of Whiteheadian Process Thought: Outlined with an Eye Towards Their Relevance for Biblical Historiography and Hermeneutic“. Nepublikovaná studie čtená na výročním sympoziu AAR-SBL ve Washingtonu v r. 1974.

³⁰ D. R. Griffin, „Relativism, Divine Causation, and Biblical Theology“, *Encounter*, 36 (1975), 342–360. Čteno na semináři biblistů a procesuálních teologů na Christian Theological College v Indianapolis v r. 1974. Koreferenty byli Bernard Loomer a George Coates.

³¹ *Tamtéž*, 354. Srov. též „Is Revelation Coherent?“, 294.

2.3. *Metafyzika a interpretace biblického svědectví*

Kolem tohoto principu se otevřela rozsáhlá diskuse. Jedním z jejích podnětů byla i kritika procesuálního teizmu a zejména procesuální teodiceje.³² Jakkoli jsou procesualisté na jednu stranu přesvědčeni, že „dipolární teismus“ umožňuje uchopit biblické svědectví v jeho největší rozmanitosti, neváhají připustit, že mnohé biblické výpovědi a představy s procesuálním teismem smířit nelze. V Bibli však nejde o nauku o Bohu a o světě, nýbrž, jak připomíná Lewis S. Ford, o svědectví o božím jednání v konkrétních situacích. Jejich interpretačním kontextem není určitá kosmologie, nýbrž boží *smlouva*. Konkrétní biblické svědectví nelze proto chápat jako systematickou výpověď o povaze božího působení. Izrael přinášel tomuto působení svědectví vždy v určité situaci, ponechal však celkovému „kumulačnímu kontextu“ tradice víry, aby toto svědectví podle potřeby modifikovala. „Díky boží smlouvě s Izraelem mohly být všechny boží činy přijaty a interpretovány jako projevy dlouhodobého procesu božích osobních konfrontací a zápasu o tento lid, a nikoliv jako pouhé ukázky hrubé síly“.³³ Mnoho biblických výpovědí však podle Forda v univerzálnějším, ba kosmologickém kontextu, jaký představuje procesuální teismus, interpretovat (a tak osvětlit, docenit) lze. Boží působení skrze „přesvědčování“ je svým způsobem dosvědčeno už v samotné výpovědi o stvoření, jež lze procesuálně interpretovat jako responzivní či dialogický proces, v němž stvoření odpovídá na boží stvořitelské povolání k „větší komplexnosti“. Bůh tento proces „řídí“, nemá však moc jej determinovat. Je tu element spontánnosti, který se posléze proměňuje v prožitek svobody. Spojením nové formy a zděděné materie se v sebe-tvůrčím rozhodnutí vynořujícího se stvoření objevují nové struktury. Koncepce božího přesvědčování osvětluje i naše chápání stvořitelského Slova jako „strukturujícího principu“, díky němuž je svět „kosmos“, a nikoliv chaos. Tak je janovský logos a boží „volání k rozhodnutí“ vlastně principiálně totéž. Specifické „boží dějiny“ – vznik Izraele – jsou proto v kontinuitě s dějinami (stvořením) vůbec a boží smlouvu s Izraelem lze tudíž chápat jako symbol i model této tvůrčí reciprocity. Boží prozřetelnost spočívá v jeho pohotovosti improvizovaně reagovat na nové situace. Dějiny světa jsou tak sice zcela otevřeny náhodě, boží záměr však zůstává a vývoj světa (evoluce) znamená jeho po-

³²Této problematice se věnuji ve studii „Bůh, svět a zlo v procesuální filosofii a teologii“. Vyjde v připravovaném sborníku příspěvků na symposiu věnovaném tomuto tématu na evangelické teologické fakultě v Bratislavě v červnu 2006.

³³L. S. Ford, *The Lure of God*, Fortress Press, Philadelphia 1978, 16.

stupnou „intenzifikací“.³⁴ Biblické svědectví ve svém celku tedy v posledku nasvědčuje konzistenci božího díla. Případný nesoulad partikulárních božích portrétů, jež je třeba připsat na vrub nezájmu biblických svědků na logice jejich výpovědí, není s to tento celkový dojem vyvrátit.

Je zřejmé, že procesuální filosofický teismus umožňuje koherentní mluvení o božím působení ve světě a je tak k dispozici systematické reflexi biblických portrétů boží reality. Boží aktivita je sice v procesuální vizi omezena na boží spoluúčast na vzniku prchavé události, avšak skutečnost, že tato událost je v kontinuitě se svou minulostí a že v ní je anticipována budoucnost, tuto spoluúčast zintenzivňuje. Jakkoli je tato aktivita v principu vždy stejná, může však znamenat vynoření *nového* (novelty) a stát se tak místem tvůrčího přesahu, dějinného průlomu (creative advance), který zkušenost této mikroudálosti daleko přesahuje.

2.4. Hermeneutické varianty

Může whiteheadovská procesualita jít ve své vstřícnosti vůči tradiční teologii ještě dál? Může být použita k vyjádření božího působení skrze Slovo? Některé pokusy domýšlející důsledky Whiteheadova symbolismu a jeho rozvinutí v souvislosti hermeneutické problematiky ukazují tímto směrem.³⁵ Vedle principu „symbolické reference“ je to Whiteheadova „teorie propozic“: Setkání s textem znamená vstup do světa „podnětů“ a konkrétních „možností“, které jsou tímto poskytovány a které rozvíjejí naši představivost. Ve středu pozornosti je napětí mezi opakováním a objevením nového, k němuž při četbě či poslechu textu dochází. Teorie propozic je v podstatě aplikací základního pojmu „aktuální události“ (actual occasion) na tvůrčí setkání s možnostmi, jejichž nositelem je řeč a slovo v nejužším slova smyslu. Jde o proces, který je implicitně míněn, když se mluví o „kauzálním působení“ skrze řeč určitého druhu. Někteří procesuální biblisté poukazují na to, že jméno Ježíše Krista se v prostředí křesťanského zvěstování, vyučování a liturgické odezvy stalo symbolem, jehož funkcí je zprostředkovat člověku možnost přiměřenější odpovědi na boží záměry s ním. Je to symbol „participující na realitě“. Odkazuje nejenom „nad sebe“ – v tom smyslu, že vyžaduje boží skutečnost, bez níž by zůstal iracionální –, ale zároveň umožňuje, aby tato realita byla okoušena jako živá, osobní a milující. „V Kristu se Bůh zjevuje v rozhodující míře soustředěným způ-

³⁴Srov. D. W. D. Shaw, „Providence and Persuasion“, *The Duke Divinity School Review*, 45 (1980), 11–22.

³⁵Viz *Whitehead, Symbolismus, jeho význam a účín*. Srov. též P. Macek, „Metafyzika a imaginace“ in: *EPITOAUTO*, Mlýn, Třebenice 1998, 110–128; týž, „Whiteheadova symbolická reference v procesuální hermeneutice“, in: *Pouštěj svůj chléb po vodě*, CDK, Brno 1999, 54–65.

sobem“.³⁶ Výchozím bodem interpretace není tedy dějinná osoba, ale přítomná zkušenost s tímto symbolem. Novozákoník Theodore J. Weeden zase ve své markovské studii dochází k závěru, že Whiteheadova teorie umožňuje rozhovor i s „teologií Slova“, neboť vyjadřuje skutečnost, že v interpretaci není text objektem, ale subjektem. Bůh je v této interakci stále přítomen a jeho účast má vliv na zhodnocení alternativních podnětů aktuální odezvy na přijatou tradici. Z procesuální perspektivy lze tak mluvit o „božím slovu“ jak v souvislosti vlastní výpovědi biblického textu, tak v souvislosti s interpretací tohoto textu, jež je sama „novým“ textem.³⁷

Mnozí procesuální biblisté jsou nicméně otevřeni možnosti chápat biblické podání jako svědectví o boží účasti na kauzálním nexu líčených událostí. Sám Weeden připomíná, že ve Whiteheadově kosmologii zahrnuje boží aktivita i přírodu. To podle něj umožňuje i otevřenější přístup k biblickým zázrakům a tudíž i příležitost k plněšímu docenění synoptického poselství, než jakého byla schopna „antimirakulózní“ interpretace, jakou se vyznačovala existenciální interpretace i sama „teologie Slova“. Bibličtí svědkové mají za samozřejmé, že příroda participuje na boží epifanii. Omezování této epifanie na mentální sféru bylo poplatné dnes opouštěnému pojetí dějin. Jedinečnost božího jednání v Kristu je spjata s odezvou víry na skutečnost vzkříšení. Ne však pro mirakulózní aspekt této skutečnosti, neboť i vzkříšení bylo událostně v představovém horizontu těchto lidí. S tím je třeba se vyrovnat v interpretaci a tak zachovat významovou šíři biblického svědectví. Bibličtí svědkové neshledávali Ježíšovu jedinečnost v jeho zázracích, a proto nelze ze zázraků učinit jen výraz pro „diskontinuitu“ v prožitku lidské existence, jíž se vyznačuje vznik víry. Proto i když při interpretaci zázraků je tak třeba počítat s určitou „historizací“ jako dílem autorů evangelijního podání, přece jde o svědectví o něčem, co se odehrálo.³⁸ Bůh tvoří v rámci možného zázrak tím, že stávající transcenduje a dosahuje nového. Na druhé straně zkušenosti řádu a možnosti ra-

³⁶William Beardslee, *A House of Hope: A Study in Process and Biblical Thought*, Westminster Press, Philadelphia, 1972.

³⁷Theodore Weeden, „Caesarea Philippi: Toward A Process Synthesis of the Pluralism in Markan Interpretation.“ Nepublikovaná studie, čtená na sympoziu AAR SBL v r. 1976. Srov. týž, „Saving One's Life“, *Journal of American Academy of Religion*, 47 (1979) 57–72; „Listening to the Parables of Jesus. An Exploration of the Uses of Process Theology in Biblical Interpretation“, in: W. E. March (vyd.), *Texts and Testaments*, Trinity Univ. Press, San Antonio, 1980, s. 201–218.

³⁸Weeden, „The Synoptic Tradition: A New Angle of Vision.“ Nepublikovaná studie čtená na sympoziu AAR-SLB ve Washington v r. 1974.

cionálního pochopení jsou též potenciálními „zázraky“ ukazujícími k Bohu v jeho primordiální přirozenosti a funkci.³⁹

Nepřiměřenost antropologicky zúženého pojetí dějin jako východiska při interpretaci biblického svědectví kritizují i jiní. Pojetí dějin jako mentální konstrukce je pozůstatkem filosofického dualismu. V teologii i biblistice vede k tragickému pojetí přírody jako pouhé kulisy či arény vlastní dějinné skutečnosti. I když nahrazení cyklického myšlení lineárním pojetím dějin je vlastní izraelský model reality, Hebrejci sami viděli Boha ve všech přírodních dějích. Whiteheadova kosmologie, která je překonáním dichotomie subjektu a objektu, otvírá možnosti nové interpretace nejen řady biblických míst (včetně těch, kde dochází k „oslovení“ přírody), ale i vlastních izraelských dějin. Předmětem historiografie zůstanou i nadále především reflexe, s nimiž u „ne-lidských“ subjektů počítat nelze, zbude tu však i prostor pro zkoumání vzájemných vlivů člověka a jeho prostředí.⁴⁰

Biblicko-teologickou „historiografií“ procesuální ražby jsou i Fordovy studie shrnuté v knize *Boží vábení* (*The Lure of God*). Ford sice některé biblické výpovědi ze systematicky konceptuální reflexe vylučuje, jeho procesuálně-filosofická rekapitulace biblických látek však není nijak skromná. Ford vidí v biblickém svědectví kontingentní historii božího vztahu se světem, a proto pokládá procesuální kategorie za zvláště vhodný nástroj k jeho přetlumočení a tak osvojení jako naší „vlastní minulosti“. Procesuální teismus nemusí nechat biblické partikularity „rozředit v pouhé symbolické manifestace univerzální pravdy, neboť může zvěstovat Boha, který je bytostně zainteresován právě na těchto partikularitách a jehož aktivita je určena jejich zvláštním charakterem. Partikularita zde sledovaných záměrů není popřena jejich rozšířením na celé lidstvo, neboť z božího hlediska je i člověk jen jednou partikulární formou stvoření“.⁴¹ Ford je přesvědčen, že „biblické líčení“ poskytuje nutným podmínkám boží aktivity, jak je předpokládá Whiteheadův metafyzický teismus, konkrétní historické kontury. Je to však právě tato konkrétní historie, která se nás všech týká a svou partikularitou dává naší zkušenosti rozhodující význam.

³⁹Srov. Williams, „How Does God Act?“, 110n.

⁴⁰Srov. Stan Rummel, „The History of Israel: What Place for the Subhuman?“ Nepublikováno. Předloženo SBL Israelite History Section v r. 1975.

⁴¹*The Lure of God*, 27.

3. Křesťanská věrouka v procesuální reflexi

Bůh musí být v nějakém smyslu příčinou událostí, jinak nemá smyslu o něm mluvit. Bez boží intervence by ve světě nebylo nic nového a nebyl by tu ani žádný řád. Na tomto přesvědčení stojí i pokusy o procesuální christologii a pneumatologii.

3.1. *Christologie*

V christologii jsou to vedle již zmíněných prací Schuberta M. Ogdena a Davida R. Griffina především příspěvky Johna B. Cobba, Normana Pit-tengera, Petera Hamiltona, Eugena Peterse, Lewise S. Forda a dalších.⁴² Podle Whiteheada patří k podstatě křesťanství dovolání se Ježíše Krista jako zjevení boží podstaty. On sám byl toho názoru, že tato boží podstata je rozeznatelná i bez zjevení. Ježíš byl pro něj ovšem zjevem zcela jedinečným, svým způsobem vskutku přelomovou událostí dějin. Procesuální myslitelé, kteří na Whiteheada navazovali, spatřovali v Ježíšově zjevu především poselství lásky v její přesvědčující (nenásilné) moci, jakési „ohniskové“, nikoli však exkluzivní zjevení, „klasickou instanci“ vztahu Bůh–člověk, která je s to osvětlit i ostatní boží dílo, zejména pak zjevení Boha jako soucítícího spolutrpitele „trpícího“ světa. Podle Hartshorna ztělesnil Ježíš přesvědčení, že noblesnější je utrpení sdílet, než se mu snažit utéci. Tak se stal symbolem vlastního božího života. Procesuální christologie charakterizuje snaha o konceptuální formulaci Ježíšovy historické (resp. metafyzické) jedinečnosti. Liší se mezi sebou podle toho, zda tuto jedinečnost spojují také (či především) s povahou lidské zkušenosti (události), kterou Ježíš představuje, nebo jenom s jejím účinkem. Někdy je Ježíšova jedinečnost spojována jen s intenzitou jeho lidské zkušenosti (či sekvence zkušeností), jindy i s jejími zvláštními komponentami, danými zvláštním božím záměrem. Jeho význam je přitom buď pouze „zvěstný“ (zjevující), nebo i operativní. Ona operativnost se pak podle toho kterého pojetí týká buď božího záměru s lidstvem (či světem), nebo i vlastní boží „zkušenosti“, a její chvíli může být jak Ježíšův život, tak Ježíšova smrt (případně i jeho vzkříšená existence), a může eventuelně zahrnovat i fenomén jeho církve, včetně její „svátostné zkušenosti“. Je to rozmanitost, která odpovídá pluralitě christologií v dnešní systematicko-teologické a biblicko-hermeneutické reflexi a je dokladem univerzálnosti a modifikovatelnosti procesuálních konceptů.

⁴²O christologické diskuzi ze šedesátých a sedmdesátých let minulého století informuje sborník *Process Philosophy and Christian Thought*, ed. Delwin Brown; Ralph James, Jr.; Gene Reeves. Indianapolis 1971, 58–62. Srov. také L. Ford, *The Lure of God*, 45–70.

Norman Pittenger formuloval v několika bodech podmínky christologické reflexe v kontextu procesuálního myšlení: 1) Měla by zaručovat centrální význam této události: Ohniskové odhalení toho, kdo je to Bůh, i toho, o co mu jde. 2) Měla by dát nějaký smysl tomu, že tuto událost (její efekt) stále ještě zakoušíme. 3) Neměla by být v protikladu k tomu, co jinak víme o světě jako celku. 4) Měla by spasení v Kristu koncipovat jako nové dění ve stvoření – v rámci jeho tvůrčího pokroku. 5) Neměla by vztah Bůh–člověk interpretovat v substančních pojmech, ale analogicky s lidskou zkušeností jako nejvyšší instanci lásky v akci, v níž je boží „já“ sebezpřesahově tvořivě v řádu stvoření a stává se aktivní a přítomné v Ježíšově „já“.⁴³

Ford je v navázání na Wolfharta Pannenberg kritický k pokusům vyjádřit Ježíšovu historickou jedinečnost ontologicky. Ježíšova jedinečnost nemůže být spojována ani s nějakým specifickým záměrem, který měl Bůh s Ježíšem, neboť ve Whiteheadově systému jsou všechny záměry vystavené nahodilostem. Jsou závislé na historicky daných možnostech a na svobodě aktérů děje. Ježíšova jedinečnost není ani metafyzická, ani „zjevená“, ale dějinná. Ježíš je jedinečný tím, že se stal Kristem – Mesiášem. To byla možnost, pro níž dějiny vytvořily sémantický rámec. Ježíš zjevil boží jedinečnost jako „moc budoucnosti“: Tím, že táhl všechny lidi k sobě, stal se vehiklem boží aktivity, neboť Bohu umožnil, aby v něm ustavil nový evoluční krok: vynoření reality, která je „víc“ než člověk. Svým životem, svou smrtí i svým vzkříšením se stal prostředníkem transformace, zasahující všechno stvoření. Dějiny se tu setkávají se svým „smyslem“: Ježíš je Logos vyjadřující kontingentním způsobem obecný boží záměr s lidským pokolením; je slovem povolávajícím k takové formě lidství, v níž je překonána jeho fragmentárnost, a církev, jíž je jako Vzkříšený „hlavou“, je pozváním k účasti na dějinně podmíněných podobách této transformace.⁴⁴

3.2. *Pneumatologie*

Podle H. F. Woodhouse lze pneumatologii aplikovat na boží konsekventní přirozenost, na skutečnost boží adaptace na změněnou situaci ve světě.⁴⁵ Aktivita Ducha svatého je tak aktivita Boha, který se vztahuje ke světu, jež může být popsána jako „láska“. Duch je tvořivě pojetí této vztaženosti pokračující v čase. Svět nyní ovlivňuje to, jak bude Bůh jednat, aby v něm dosáhl svého. Tím, že Bůh miluje, vystavuje se elementům změny, rizika, ča-

⁴³Srov. N. Pittenger, „Christology in Process Theology“, *Theology* 80 (1977), 187–193, týž, *The Word Incarnate*, New York 1959.

⁴⁴*Tamtéž*, 127.

⁴⁵H. F. Woodhouse, „Pneumatology and Process Theology“, *Scottish Journal of Theology* 25 (1972), 383–391.

sovosti, umožňuje, abychom mu odporovali, abychom odporovali Duchu svatému. Vše, co patří do sféry osobního vztahu, existuje také ve vztahu mezi božím Duchem a lidským jedincem. Duch zde vykonává svou moc – skutky víry jsou v případě věřícího jedince de facto skutky Ducha svatého. Protože je osobní, dokáže být účinný v lidských životech a lidských dějinách.

Vše, co se děje ve světě, ovlivňuje zpětně i Boha: Bůh je schopen být osobně přítomen ve světě na všech úrovních jeho stvořeného řádu a přitom všechny transcendovat jako určující a tvořivý střed. To znamená, že jeho působnost není omezena na církve, ale že svým způsobem je ve vztahu ke každé entitě v tomto řádu, že jí dává odpovídající cíl a směr, že je jí přítomen a je tím, co zajišťuje spojitost její přítomnosti s její minulostí a budoucností. To, co nazýváme vykupitelským dílem Ducha, je ve skutečnosti extenzí základní boží stvořitelské a tvůrčí aktivity. Bůh je v lidských dějinách u díla jako stvořitel i jako vykupitel, a proto jak stvořitel, tak i vykupitelské dílo je vlastní doménou Ducha svatého – „dárce života“.

David J. Lull prezentuje alternativní pojetí, které se opírá o pneumatologii apoštola Pavla a je polemické jak vůči koncepci Bultmannově, tak vůči pneumatologiím koncipovaným jako teologie přírody.⁴⁶ Duch přijímaný vírou není věčný Duch, v němž má všechno svůj tvůrčí základ, nýbrž specifická přítomnost božího Syna, která má svůj základ v historické události Kristovy smrti na kříži. Boží tvůrčí přítomnost v dějinách tuto událost předchází, ale kříž Kristův, jako specifický děj Boží lásky, vyvolává rozhodujícím způsobem trvalou pozornost vůči osobní Boží přítomnosti v lidských věcech a tak odstraňuje překážky stojící v cestě „novému stvoření“ – vzniku nové struktury lidské existence. To teologii umožňuje mluvit o partikulárním, byť ne exkluzivním, modu Božího bytí ve světě. „Duch“ je boží soteriologickou aktivitou, jíž Bůh věřící osvobozuje od destruktivních aspektů „přírody“ v lidské existenci. Duch zakoušený ve víře (v přijetí kříže jako partikulárního modu Boží osobní přítomnosti v dějinách) nemá za svůj cíl „stvoření světa“, ale nového stvoření, které je se vším „přirozeným“ v napětí. Jeho překonáním je až lidský čin víry, který je jako „ovoce Ducha“ likvidací toho, co je ve světě (a přírodě) destruktivní – a je tak v jednotě s vlastním Božím bytím ve světě.

⁴⁶David J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of PNEUMA as Divine Power*, Scholar Press, Chico, California, 1980. Srov. též, „Transformation of Human Existence“, *Journal of American Academy of Religion*, 47/1979, 39–55.

Duch tak může být popsán jako diskrétní, k činu podněcující nesubstanční entita, jejíž reálná účinnost není donucující, ale přesvědčující a jejímž cílem je tvůrčí transformace lidské existence směrem k intenzivnějším a komplexnějším přijetí a přivlastnění si osobní přítomnosti Boží. Lze říci, že to je zvláštní projev (čin) Boží lásky, hledající takovou přeměnu lidské existence, která má svůj původ v události kříže a v níž se skrze trvalou a soustředěnou pozornost vůči Boží tvůrčí přítomnosti ve světě dostává do popředí jeho volání (vábení) k opravdové lidské existenci. Duchu tak může být připsána funkce, která je v tradiční evangelické teologii připsána Slovu a „moci Slova“.

3.3. *Učení o smíření v procesuální reflexi*

Za zmínku stojí i Fordův pokus o procesuální reflexi biblického učení o *smíření* použitím analogie s rolí lékaře psychoterapeuta, který léčí pomocí empatie.⁴⁷ Nejhlubším projevem boží osvobodivé empatie je v této analogii utrpení, jemuž byl Ježíš vystaven na kříži. Whitehead ve svém původním teizmu neměl pro boží utrpení místo, to se však změnilo, když ve své koncepci boží podvojně přirozenosti dospěl k představě boží receptivity. Ve své primordiální přirozenosti je Bůh pouhým zdrojem možností, z nichž čerpá původní (ideální) záměry pro všechny aktuálně se vynořující entity; ve své konsekventní přirozenosti je však Bůh časový a jeho zkušenost závisí na tom, co se ve světě podaří nebo nepodaří docílit. V této své následné přirozenosti je Bůh také zcela osobní, odpovídající, reagující na naše činy. Může své stvoření soudit (tím, že je nechává zakoušet následky jeho postojů a jednání), může je ovšem také vykoupit. I k tomu dochází v procesu, při němž Bůh nejprve sám přijímá a okouší efekt toho, co jsme učinili, aby na základě toho vůči nám jednal a na naše jednání odpovídal. Dochází k naplnění biblického imperativu „znovuzrození“. V každém okamžiku jsme tvořeni znovu (a shůry), neboť přijímáme od Boha nový příkaz k životu. Můžeme vůči tomu být slepí a trvat na tom svém starém „já“, ale zkušenost „smíření“ (boží blízkosti) v tomto vnitřním dialogu se Stvořitelem v nás evokuje novost života. Zdrojem této vykupující zkušenosti je boží zakoušení našeho života. Ford je přesvědčen, že Whiteheadova konečná pozice koresponduje s biblickou vizí Boha, který zůstává zapojen do dějin svého lidu. Boží utrpení – vyjádřené v ukřižování – je nejhlubší manifestací přítomnosti boží konsekventní povahy v naší zkušenosti.

⁴⁷ *The Lure of God*, 81–97.

Bezpodmínečně empatické přijímání znamená, že Bůh si nedává sám žádné „hodnotové“ podmínky pro vlastní zkušenost a vlastní aktivitu. To ale znamená, že takové podmínky (normy) nemá ani pro své stvoření. Bůh je nekonečně receptivní, ale ta receptivita je tu proto, aby Bůh mohl posílit a řídit proces aktualizace (hodnot), který je svěřen jeho stvoření, a zažehnat důsledky ztrát, k nimž v tomto procesu dochází. Bůh jako konečný příjemce všeho překonává destrukci, která je obsažena již v konečnosti všeho dosahovaného. Co v této analogii přichází zkrátka, je původní oddanost určitým hodnotám, kterou je třeba u takového léčitele předpokládat. Bůh jedná bez podmínek (bez hodnot) jako příjemce, ale tam, kde dává pokyny (záměr) svým tvorům a kde svou vlastní vizi („zkušenosti“) integruje to, čeho je dosahováno, tam je oddán určitým hodnotám. Co je zapotřebí, není eliminace hodnot (a jejich podmínek), ale jejich „relativizace“ – smysl pro možnost jejich další expanze, i pro možnost, aby selhání v nich bylo nějak napravitelné. Církev Ježíše Krista má základ své existence ve vzpomínce na čin Ježíše, který jednal absolutně loajálně vůči společenství i navzdory jeho nevěře. V tomto kontextu se nabízí smysl jeho utrpení. Je ztotožněno s oním empatickým přijetím negativ lidské existence, způsobujících bolest či zlo. Nové společenství tvoří jen takové smíření, jehož se dosahuje za cenu utrpení. Ježíšovo utrpení je jednak slovem a činem lásky, která nalézá svůj dějinný („tělesný“) projev a tak tvoří nové historické možnosti, jednak člověku zjevuje vlastní utrpení boží. Jestliže Bůh netrpí, pak je jeho láska od nejhlubší lidské zkušenosti lásky zcela izolována a Ježíšovo utrpení není jako výpověď o boží lásce dostatečně srozumitelné.

Ježíšovo vykupitelské utrpení nemá noblesu Sokratovy smrti: Spočívá v uvědomění si, že intimní boží přítomnost, jež byla zdrojem jeho pokoje, ho v rozhodující chvíli opustila. V jeho smrti se zjevuje boží slabost, neboť Bůh tu stál bezmocný – nemající čím potěšit svého milovaného. Co horšího: Bůh intimně okoušel Ježíšovo uvědomění si toho, že mu byla životodárná milost náhle odňata. Bůh se Ježíše nevzdal, ale zakusil jeho samotu tak, jak ji okusil Ježíš sám. Tato boží „bezohlednost“ je nevyhnutelná tam, kde jde o nové možnosti života. Čin, v němž Ježíš pocítil (ve své smrti) opuštění Bohem, umožnil, aby se vynořil nový základ života: Ježíš podstoupil opuštění Bohem, abychom my mohli být této zkušenosti uchráněni. Smíření skrze vykoupění znamená, že naše přijatelnost nespočívá na zhodnocení našich úspěchů z hlediska nároků na nás vložených, ale na boží schopnosti přijmout (i za cenu vlastního utrpení) zlo – a překonat je. Bůh má ve své primordiální přirozenosti zdroje pro překonání

konfliktu způsobeného hříchem, pro jeho přeměnu v dobro. Proto naše vykoupení není založeno jen na ujištění, že jsme navzdory své přijatelnosti přijímáni, ale též a předně na tom, že zlo s touto nepřijatelností spojené je proměňováno v hodnotu, v dobro, které – byť nedokonale – vnímáme.⁴⁸

4. Závěr

Díky pluralitě teologií i v rámci jednotlivých tradic – o protestantismu a katolicismu to platí víc než o pravoslaví – lze předpokládat i trvající rozmanitost pohledů na vlastní úkol teologie a proto i na vztah teologie k filosofii, na možnosti „přirozené teologie“ nebo možnosti dialogu mezi teologií a přírodovědou. Mnozí jistě setrvávají na požadavku jasného rozlišení různých diskurzů vzhledem k odlišnosti jejich „jazyka“ a poukazování na skutečnost, že se všechny rozpravy týkají jednoho – našeho světa – a že všechno myšlení vychází z nějaké perspektivy a že v jeho pozadí je nějaká implicitní metafyzika, je nepřesvědčí. To se týká i šanci případné integrace procesuálního myšlení a tradiční křesťanské teologie, navzdory impozantnosti některých pokusů tímto směrem a argumentů o potřebě revidovat naše představy o boží realitě a působnosti. Pro leckoho je dostatečnou revizí rozvinutí možností trojičního myšlení, které umožňuje obsáhnout skutečnost v její komplexnosti a dynamice, aniž by se muselo vědomě ztotožnit s nějakou holistickou filosofií. Seznámení se s „teologií dění“ však může být osobním obohacením, může odstranit některé předsudky vůči filosofii jako takové a některé podněty procesuálního pojetí božího vztahu ke světu a božího jednání ve světě mohou v pastoračních rozhovorech, kde narážíme na rozpory naší lidské zkušenosti či na různá „proč“, na něž klasická dogmatická výbava nebo biblická sečtělost nejednou nestačí. Nejedná se jen o klasické problémy „teodieje“, ale i o samu povahu skutečnosti, v níž žijeme. Daniel L. Migliore, autor *Víry usilující rozumět* (Faith Seeking Understanding), populárního úvodu do křesťanské teologie vycházejícího z reformované tradice, píše v kapitole věnované otázce boží „prozřetelnosti“ tváří in tvář zlu ve světě, že „síly zla mohou v našem osobním, pospolitém i celonárodním životě náhle rozvrátit představy o Bohu, které jsme dávno pokládali za samozřejmé,“ a že důvěra v boží prozřetelnost je otřesena zvláště dnes, kdy čelíme globálnímu terorismu. Člověk se

⁴⁸Srov. v této souvislosti i pokus Marjorie Hewitt Suchockiové ve stati „Crucified“ in *God Christ Church*, Crossroad, New York, 1993, 103–111 (česky „Ukřižován“, přel. P. Macek, in: P. Macek, *Novější angloamerická teologie*, 173–181).

ptá: „Může mít Bůh ve světě, kde hrozí, že se spirála násilí a kontra-násilí vymkne jakékoliv kontrole, vůbec nějaké prozřetelnostní plány se mnou, s mojí rodinou, s mým národem a s celým světem?“ Autor je přesvědčen, že „muka takových otázek nelze odstranit žádnou promyšlenou teoretickou teodicejí“, že však právě „uprostřed úděsných zel mohou být některé věci jasnější než dříve“, například „povolání k následování ve víře, lásce a naději“.⁴⁹ S tím lze jistě souhlasit, přesto si musíme klást otázku, zda právě procesuální pojetí božího působení ve světě neumožňuje chápat evangelijní výzvu k následování jako pozvání ke kongenialitě s vlastní *boží* cestou, zaznívající nejen z evangelijního příběhu, ale i z povahy skutečnosti jako takové.

Procesualita není uzavřený systém a nepřináší hotové odpovědi, její nedogmaticčnost však nejde na úkor oslabení představy živého Boha, který má s námi svůj cíl a působí tím, že v našem zájmu dává i přijímá. Její teizmus je spekulativní, ale její provizorní představy o povaze božího bytí se světem a pro svět nejsou škrtnutím *tajemství* – leč by se jednalo o „tajemství“ ve smyslu laciného odkazu na Neznámé, které nemá se zjevenou boží láskou nic společného.

⁴⁹Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2004², 136n.