

Stvoření a(neb) příroda: K hermeneutickému přístupu raně novověké teologie ve vztahu k přírodní vědě*

Lucie Kolářová

K východisku, metodě, kritériu

Téma hermeneutiky raně novověké teologie a přírodní vědy může být velmi široké. Nelze než je vymezit.

Předložený článek se zabývá raně novověkou proměnou teologického výkladu světa v oblasti teologie stvoření. Sledovanou osou je hermeneutický přístup raně novověké teologie ve vztahu k novému, postupně se odlišujícímu hermeneutickému přístupu přírodní vědy. Východiskem je předpoklad provázanosti, až podmíněnosti vztahu obou těchto přístupů, související s otázkou, zda a nakolik se jedná o podmíněnost principiální, nejen historickou. Nechceme pojednávat explicitně o disciplíně hermeneutiky, pojmenované takto v raném 17. století, kdy tato získává samostatný status normativní teorie pro praxi výkladu či interpretace textu (zásadní pro teologii, filosofii i jurisprudenci).¹ Nechceme se tudíž zabývat ani otázkou, zda lze za systematické místo vypracování hermeneutických teorií považovat protestantskou teologii, logiku, rétoriku či

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

¹ I když lze v této souvislosti spíše než o jednorázovém zakladatelském počínu jednotlivce mluvit o hermeneutice jako výsledku komplexního procesu, je možno první souvislé představení této disciplíny pod označením „hermeneutica generalis“ připisat spisovatelce *Idea boni interpretis et maligniosi calumniatoris* (1630) štrasburského luteránského teologa J. C. Dannhauera, resp. jeho dílu *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654), v němž se slovo „hermeneutika“ poprvé objevuje v titulu knihy. Srov. Werner ALEXANDER, *Hermeneutica generalis: Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993; Albert VERAART – Reiner WIMMER, Art. Hermeneutik, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2, ed. Jürgen Mittelstraß, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1995, s. 86–87; Stephan MEIER-OESER, „Hermeneutik und Logik im frühen 17. Jahrhundert,“ in *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, ed. Günter Frank – Stephan Meier-Oeser, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 2011, s. 337–353.

další, potažmo ani usilovat o rekonstrukci historie vzniku raně novověké hermeneutiky s ohledem na všechny jmenované disciplíny.² Jen dílčí reflexí interpretativní povahy můžeme přispět k promýšlení duchovní proměny novověku „od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru“,³ jež v sobě propojuje otázky na pomezí teologie, filosofie a vědy.⁴ Hermeneutiku chápeme ve smyslu metody, prostřednictvím níž můžeme ve vytyčeném rámci analyzovat povahu, zdroj a význam sledovaných novověkých diskurzů – a tedy se ptát po jejich vlastním hermeneutickém klíči k výkladu světa, přírody, člověka –, aby nás tyto mohly dovést k opatrné a pochopitelně jen dílčí syntéze.

Kritérium pozdější doby

Vydeme-li retrospektivně z pozdějšího stavu teoreticko-vědeckého bádání (20. století), můžeme získat srovnávací kritérium pro hermeneutický *status quo* teologie raného novověku. To má svá omezení, ale i opodstatnění.

Toto bádání zpravidla odmítá posuzovat minulé myšlení podle stupně jeho přiblížení aktuálnímu vědeckému myšlení. Je to totiž, zdá se, možné jen za cenu přílišného zevšeobecňování a neodpovídající harmonizace, vždy zůstávají aspekty, které se do takové syntézy nevejdou a nelze je kategoriemi moderní vědy vyložit vůbec: Věda totiž prodělala nejen kvantitativní vývoj, nýbrž je mezitím i kvalitativně jinak ustrojena a podléhá stále více imanentní zákonitosti jednotlivých disciplín a jejich vzájemných překřížení v opět imanentním spletnosti. Hrozí tedy, že by při takové metodologii byl proces realizace poznání vynucován zpětně vlastními schémata, nikoliv pobízen zepředu destrukcí toho,

² Takovou mezidisciplinárně propojenou rekonstrukci přinášejí z německé jazykové oblasti například: Reimund Szuz, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1997; Lutz DANNENBERG, „Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert,“ in *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*, ed. Jan Schröder, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, s. 75–131; též, „Vom grammaticus und logicus über den analyticus zum hermeneuticus,“ in *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, ed. Jörg Schönert – Friedrich Vollhardt, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2005, s. 281–363.

³ Kniha s tímto titulem v českém jazyce srov. Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha: Vyšehrad, 2004.

⁴ Cesta této proměny by se dala demonstrovat na zásadních dílech doby: od Koperníkova díla *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) přes Descartovy *Principia philosophiae* (1644) k Newtonovým *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687).

co již proběhlo a co neplatí, vytvářením svobodného prostoru toho, co je (interpretativně) možné.⁵ Žádoucí je tudíž věcný přístup, který minimalizuje předem zaujatá stanoviska a pracuje s konkrétními dobovými tématy.

Oproti tomu lze postavit, že jestliže dokážeme od doby W. Diltheye rozlišovat mezi dvěma epistemologickými perspektivami, jež tvoří předpoklad pro teologický (rozumět) a přírodovědný (vysvětlovat) přístup ke světu,⁶ vstupuje tento stupeň diferenciaci nutně dnes jako předporozumění do hermeneutického kruhu, jímž se pokoušíme přiblížit tehdejší době. Po zkušenostech z dějin teorie vědy se jeví prozíravější s tímto předporozuměním vědomě pracovat,⁷ vzhledem k oprávněnosti kritiky ne však jako s totalitním kritériem.

Co nám uvažovaná, systémově teoretická difference říká? Rozlišení na pozorující (vysvětlovat) a sdílející (rozumět), resp. – jazykově – na objektivizující a performativní perspektivu umožňuje pochopit, v čem spočívá vlastní přínos teologického i přírodovědeckého hermeneutického přístupu, resp. co jsou jejich zdroje. Zatímco přírodovědecký přínos pro poznání spočívá v tom, že se nesmírně znásobila schopnost objektivizujícího pozorování (z perspektivy 3. osoby), analyticky se zaměřující na čím dál užší, hlubší a zároveň izolovanější výsek skutečnosti, teologie reflektuje (metafyzický) postoj člověka k „celku skutečnosti“, který je ovšem postojem personálním (z perspektivy 1. a 2. osoby).⁸ Jestliže

⁵ Srov. Hans BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, s. 149–161.

⁶ Srov. Wilhem DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B.G. Teubner, 1973, a některé další svazky jeho sebraných spisů. Genezi rozlišování na „rozumět“ a „vysvětlovat“ podává W. Pannenberg v kapitole „Die Emanzipation der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften,“ srov. Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, s. 74–156.

⁷ Neexistuje totiž „bezpředpokladový“, neutrální přístup. I „tvrďe“ vědy, navzdory zdánlivé eliminaci „subjektivního“, pracují s (metafyzickými) předpoklady, které je potřeba vyslovit. Srov. klasická díla: Karl POPPER, *Logika vědeckého zkoumání*, Praha: OIKOYMENH, 1997; Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

⁸ Srov. Franz GRUBER, *Im Haus des Lebens: Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2001, s. 155–174. Historicky se teologická forma reflexe pojila s pojmem metafyziky a metafyzika zůstává nezbytnou rovinou ve vztahu člověka k nepodmíněnému. Například podle K. Rahnera je nesmyslné mluvit o konci metafyziky, když se jedná jen o jednu její určitou podobu, která zanikla. Podle něho teologie prostá metafyziky neexistuje. Srov. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln: Benzinger Verlag, 1967, s. 185–186.

jsou oba hermeneutické přístupy nerozlišeně propojeny, odpovídá tomu nutně i nerozlišující jazyk, jímž se pak lze bez přechodu pohybovat na různých výkladových rovinách. Čím více je obojí nediferencovaně propleteno, neboli čím více závisejí pravdy víry a jejich teologická reflexe na kognitivních předpokladech doby, resp. jejího obrazu světa, tím obtížnější je orientace.⁹ Toto si explicitně uvědomit a odlišit může tedy také být způsobem zpětného teoretického rozumění.¹⁰

Raně novověká teologie se ve smyslu výše uvedeného nacházela v poloze „hermeneutického nerozlišování“ vzhledem k epistemologickému nároku přírodní vědy, do té doby neexistujícímu, neboť tehdejší náboženská interpretace světa (středověký křesťanský obraz světa) v sobě propojovala objektivizující i performativní perspektivu. Tento náhled může představovat ono minimální metodologické „kritérium dneška“, heuristický nástroj, který nehledá nucenou kontinuitu, ale umožňuje orientaci ve vývoji seberozumění teologie a přírodní vědy raného novověku.

1. NOVOVĚK JAKO MOŽNOST PŘEDCHOZÍ EPOCHY

Bez ohledu na pochybnost, zda lze o raně novověké hermeneutice hovořit vůbec v určité syntéze, jako oprávněné se jeví přiblížit se tématu na pozadí starší tradice, na niž raný novověk navazuje a vůči níž se i vymezuje. Navzdory vnitřní erozi metafyzického myšlení v pozdním středověku lze teologické myšlení počínajícího novověku stále považovat za ukotvené v teocentrickém obraze světa, který umožňoval propojovat rozličné přístupové roviny ke skutečnosti a představoval celkový rámec, do něhož spadaly různé dílčí poznatky – tedy také empirické povahy – z oblastí, jejichž vzájemná metodologická nesourodost ještě čekala na své „objevení“.¹¹ Tak jako zde v tomto období zatím nejsou explicitně ozřej-

⁹ Srov. GRUBER, *Im Haus des Lebens*, s. 106.

¹⁰ Není v možnostech tohoto článku zabývat se podrobným vývojem teorie vědy a sledovat a aplikovat tak – lapidárně řečeno – a) pohyb od „hermeneutického nerozlišování“ mezi teologickým a přírodovědeckým přístupem, b) k pojetí diferencujícímu, c) až posléze k vědomí nemožnosti přesně oddělovat přístupy, které ve skutečnosti vykazují menší či větší míru provázanosti. Srov. též pozn. č. 8.

¹¹ „Tímto způsobem mělo křesťanství až do novověku také funkci objektivně prezentovat obraz světa, který vykládal kosmos jako událost stvoření.“ GRUBER, *Im Haus des Lebens*, s. 164.

meny nároky (přírodo)vědeckého myšlení (a na toto myšlení) ve smyslu pozdějších vědeckých standardů, také pro teologii existují zatím jen nedostatečně zřetelné impulsy k diferencované hermeneutické práci ve smyslu pozdější kritické hermeneutiky.¹² Avšak za výše řečeného předpokladu vzájemné provázanosti obou hermeneutických nároků je nutno se domnívat, že jsou tyto nároky implicitně přítomné už v (pozdně) středověkém myšlení a zárodečně postižitelné v teologicko-filosofickém myšlení renesance.¹³ Ve vztahu ke sledované otázce, jíž je povaha proměny teologického výkladu světa, člověka a přírody tváří v tvář postupně se etablujícímu výkladu nenáboženskému, zmíníme dva pozoruhodné milníky: nominalismus a myšlení Mikuláše Kusánského – formální periodizací nespadající do novověku, obsahem jej však konstituující.

1.1 Nominalistická kritika a přírodní věda

Díváme-li se dnešními diferencujícíma očima na období bezprostředně předcházející novověkému obratu,¹⁴ vidíme, že někteří myslitelé se již ve středověku dostávají úžasně blízko k fyzikálnímu výkladu přírody. Nominalisté tzv. pařížské školy (14. st.) prováděli kosmologické myšlenkové experimenty, které se týkaly témat aktuálních o něco později v kopernikánském převratu (relativita pohybu, pohyb Země apod.): J. Buridan například oproti aristotelskému pojetí pohybu zastával teorii impetu (později koncept setrvačnosti); jeho žák M. Oresme došel k ná-

¹² Dějiny teologie samozřejmě znají hermeneutickou pluralitu ve smyslu pestrosti přístupů ve výkladu Pisma (teologické školy raného křesťanství; čtverý význam Pisma ve středověku atd.); novověký obrat však přináší do té doby bezprecedentní situaci: hermeneutickou pluralitu a autonomizaci samotných výchozích předpokladů ve světě, který přestává být homogenní.

¹³ Tomu odpovídá teze, že rozhodující obrat západních duchovních dějin je zapotřebí hledat v samotném středověku. Srov. Jörg Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik: Von Platon bis Hegel*, Darmstadt: Primus Verlag, 2001, s. 177–178; BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, s. 171.

¹⁴ Dle zažitého úzu se obvykle mluví o „kopernikánském obratu“; přesněji by se z hlediska teoreticko-vědeckého mělo hovořit o „keplerovském obratu“, neboť Keplerův přínos pro změnu původního pojmového rámce a metodickou orientaci zejména astronomie je zásadnější a revolučnější, než byl přínos Galileův i Koperníkův. Srov. Jürgen MITTELSTRASS – Klaus MAINZER, Art. Kepler, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2, s. 387. V logice námi sledované souvislosti by se v jisté analogii dalo hovořit i o „hermeneutickém obratu“.

hledu, že heliocentrický obraz světa může být teoreticky zdůvodnitelný stejně dobře jako geocentrický.¹⁵ Teologickým základem jejich práce byla koncepce všemohoucnosti Boha (*potentia absoluta*). Proto mohli překročit omezení daná aristotelskou přírodní filosofií, pustit se do experimentů možného a konstruovat u přírodních jsoucen extrémní situace. Avšak teologický absolutismus vylučuje znalost Božích záměrů se stvořením (*potentia ordinata* zůstává cestou ke spáse, ne však už cestou k poznání). Lidská potřeba pravdivého poznání nemůže být vázána na Boha, což status lidského vědění radikálně ohrožuje a neumožňuje pracovat s teleologií. Kritické přezkoušení a změny fyziky a kosmologie systému jsou u těchto myslitelů pochopitelné jako jakási logická cvičení, korekce, jejichž cílem není rozšiřovat lidské poznání světa jako takové, nýbrž představit nekonečnou moc Boha a jeho suverenitu, v rámci aristotelsko-scholastického systému, k němuž se pařížští nominalisté vztahovali konzervativně. Přesto lze konstatovat, že uvedli systém stávající přírodní filosofie do pohybu. To, co mělo být restaurováno, vedlo v důsledcích k sebezpřekonání systému.¹⁶ Nominalistická kritika metafyzických premis fakticky přestává vysvětlovat přírodní fenomény *a priori* jako následky transempirických příčin; avšak vědění o přírodě a vysvětlování přírody ještě neznamená totéž co přírodní věda. Není zde totiž ještě k dispozici nástroj, který by to umožnil; tím se později stává propojení matematiky (jako kvantifikující metody) s fyzikou.¹⁷ A především – tato kritika zůstává v hranicích metafyzicko-náboženského obrazu světa.

1.2 Mikuláš Kusánský a renesanční myšlení

Přímočará představa o jednolitém proudu renesančního myšlení, v důsledku něhož se roztránil středověký obraz světa a scholastický způsob myšlení a uvolnila se cesta k empirickému zkoumání světa (příro-

¹⁵ Srov. GRUBER, *Im Haus des Lebens*, s. 105–107.

¹⁶ Srov. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, 2. díl: *Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung*, zejména s. 168–204; srov. též, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, s. 162–236.

¹⁷ Například: „Newton matematizoval reálný prostor [...] a to mu umožnilo vzájemně se pohybovat mezi idealizovaným fyzikálním systémem a matematickou mapou kosmu. Toto byl ten rozhodující krok a zakládající moment novodobé vědy.“ Irena ŠTĚPÁNOVÁ, *Newton – poslední mág starověku*, Praha: Karolinum, 2012, s. 99. Dále srov. GRUBER, *Im Haus des Lebens*, s. 107.

dy), neodpovídá výsledkům bádání poslední doby.¹⁸ Mikuláš Kusánský spadá svým myšlením do (novo)platónsko-augustinovské linie a bývá charakterizován jednak jako ten, který ve své filosofii a teologii integruje „stará“, anticko-středověká pojetí Boha, světa a člověka (spekulativně promýšlí jednotu), i jako ten, který je překonává: jak východiskem (vychází z nového životního pocitu), tak některými myšlenkami.¹⁹ V naší souvislosti můžeme pouze upozornit na některé konotace, nacházející se v průniku jeho teologického a (přírodo)vědeckého hermeneutického přístupu.

V *De docta ignorantia* stupňuje Kusánský transcendentnost Boha: Bůh jako absolutní možnost, Bůh jako naprosté maximum, nezbytně nekonečné, jako jednotka, vůči níž nic není v protikladu, jako absolutní jednota, jako přesná pravda věcí, která je neuchopitelná a k níž se lze pouze přibližovat.²⁰ Diskurzivní rozum je pro poznání Boha neuplatnitelný, přesto mezi Bohem a světem (člověkem) existuje postižitelná souvislost. Metodou k ní je *docta ignorantia*, jež v Kusánově díle představuje způsob,

¹⁸ Srov. Daniel ŠPELDA, *Renesanční a novověká filosofie*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2009, s. 7–9.

¹⁹ Nárok zkoumat myšlení myslitelů dané doby detailně při práci s jejich texty, s věcnou konkrétností a radikálněhistorickou metodou (výhradně v kontextu jejich doby) umožňuje přesněji diferencovat. K. Flasch zasazuje M. Kusánského do kulturního i církevněpolitického hnutí obnovy, zdomácnělého v Itálii, které začalo kolem r. 1420. Tedy v době, kdy podle Flasche panovala průměrnost v kultuře i umění, severně od Alp i ve filosofii a teologii (mezi 1380 až 1420/30). Kusánský už každopádně nepatří do scholastické kultury Heidelbergu, Vídně, Paříže nebo Oxfordu. Srov. Kurt FLASCH, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2008, s. 233. Dále srov. Leo SCHEFFCZYK, „Schöpfung und Vorsehung,“ in *Handbuch der Dogmengeschichte II*, ed. Michael Schmaus – Alois Grillmeier, Freiburg im Breisgau: Herder, 1963, s. 104; též srov. Martin THURNER, „Nekonečné přibližování: K významu osobnosti Mikuláše Kusánského,“ in *Jednota a mnohost: sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 41–52. Oproti určitému trendu „kusánovské“ literatury dřívějších desetiletí vidět v Kusánském přímého předchůdce nové doby nabádá H. G. Senger k maximální opatrnosti v takových úsudcích. Srov. Hans Gerhard SENGER, *Ludus sapientiae: Studien zum Werk und zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden: Brill, 2002, s. 6nn., 52n.

²⁰ Srov. Nikolaus von KUES, *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, in *týž, Philosophisch-theologische Werke I*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, I, I, 3; I, II, 5; I, III, 9; I, V, 13nn.

jak poznávat. Vědět znamená poznávat nevěděním.²¹ Gnozeologii učené nevědomosti odpovídá negativní teologie.²²

V díle *De beryllo* podtrhuje Kusánský tvořivý status člověka (... *hominem esse rerum mensuram*),²³ jeho návaznost na Stvořitele (... *hominem esse secundum deum*)²⁴ a z toho plynoucí tvůrčí potenciál.²⁵ Lidský rozum staví před jsoucno, poznání chápe jako aktivní lidský výtvor, jehož hodnota je pravděpodobnostní, relativní (vzhledem k absolutnosti Boha). Skutečnost Kusánský zkoumá skrze člověka a jeho vztah k nekonečnému. Poznání se subjektivizuje a nemůže už být pasivitou, prostou shodou s věcí (naivní realismus). Božské věci jsou přístupné jen přes symboly, je tedy třeba vycházet z konečného, z matematických symbolů a geometrických obrazců, poté je převádět na obrazce nekonečné a nakonec je odpoutávat od formy obrazce vůbec.²⁶ Svět má být poznáván.

A nejenom to. Svět má být měřen. Postup poznání nesměruje jen k transcendentální vizi, nýbrž je právě i reálným procesem, v němž se

²¹ Srov. tamtéž, I, XXII–XXVI, 67–89. „Quanto igitur quis melius sciverit hoc sciri non posse, tanto doctior.“ Týž, *De venatione sapientiae*, in *Philosophisch-theologische Werke IV*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, XII, 32.

²² „Et haec est illa docta ignorantia, quam inquisivimus. Per quam tantum ad infinitae bonitatis deum maximum unitrinum secundum gradus doctrinae ipsius ignorantiae accedere posse explicavimus, ut ipsum ex omni nostro conatu de hoc semper laudare valeamus, quod nobis se ipsum ostendit incomprehensibilem.“ KUES, *De docta ignorantia*, I, XXVI, 89.

²³ Nikolaus von KUES, *De beryllo*, in *Philosophisch-theologische Werke III*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, V, 6.

²⁴ Tamtéž, VI, 7.

²⁵ „Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando.“ Tamtéž.

²⁶ Srov. KUES, *De docta ignorantia*, I, XI, 32, 33n; srov. týž, *De beryllo*, XVI, 20n. Srov. Pavel FLOSS, *Mikuláš Kusánský: život a dílo*, Praha: Vyšehrad, 1976, s. 45–74. „Vymezuje-li meze rozumu a posiluje-li nutnost překonání rozumu „viděním“, nechce být iracionalistou, ani tradičním racionalistou, ale racionalistou nového typu, racionalistou „vyššího“ rozumu. V dopise mnichům v klášteře Tegernsee, kteří se na něho mnohokrát obrátili se žádostí, aby jim vyložil podstatu své „docta ignorantia“, píše velmi výstižně, že diskurzivním rozumem poznáváme specifické určení každé věci (jejích vlastností a působení), že ji však poznáváme jaksi vytržené, izolované, nikoliv v široké souvislosti, nikoliv v kontinuitě, v genetické souvztažnosti s jinými věcmi. Diskurzivní (tj. nedialektické) poznání věci vyděluje, je poznáním a quo ad quem. Každá věc (jev) je vymezena dvěma krajnostmi, mezi nimiž je sama sebou, v nichž zachovává svou identitu [...] Vyšší rozum [...] pátrá však po oněch mezích, za nimiž věci ztrácejí svou identitu a stávají se jinými, přičemž poznává souvztažnost všech.“ Tamtéž, s. 50.

prohlubuje poznání světa a přírody. *Coincidentia oppositorum*²⁷ není jen nástrojem k představě nekonečného a absolutního, ale i prostředkem, jak lépe poznávat přírodu. Svůj vztah k vědě a jakousi metodologii přírodovědného výzkumu podává Kusánský názorně v *Idiota de staticis experimentis*,²⁸ kde je člověk postaven mezi Boha a přírodu, chápanou jako *explicatio Dei*.²⁹ „Člověk jako soukromník“, nezatížený dosavadní tradicí, se obrací k přírodě samé, k jevovosti světa, aby vážením zjišťoval váhu věcí, neboť „různost váhy je prostředek, jak se dotápat pravdivěji k tajemstvím věcí a jak se mnoho dovědět pravděpodobným dohadem“.³⁰

Kusánovy kosmologické představy nejsou pro námi sledovanou nit podstatné z hlediska jejich astronomické a fyzikální relevance: jakkoli bývají v některých svých aspektech hodnoceny jako originální,³¹ nevedly k revoluci ve vědě, ani zde takový úmysl nebyl.³² Můžeme se na ně však podívat z hlediska metodického rozlišení mezi hermeneutikou teologickou a přírodovědeckou. V („kosmologické“) druhé knize *De docta ignorantia* se objevuje koncept přírody a člověka, v němž skutečnost a pravda spadá pod jeden celostní pojem, celek se projevuje v jednotlivém a jednotlivé lze rozpoznat tehdy, je-li myšleno zároveň v celku.³³ Kusánský

²⁷ K nauce o koincidence, pomocí které Kusánský sám sebe jako myslitele charakterizoval a která vyvolává otázku, zda se jedná o spekulativní teologii („skutečných teologů“) nebo o metodu, viz rozbor příslušných textů u Flasche. Srov. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 43–71, 125 a další.

²⁸ Český překlad J. Patočka, *Soukromník o zkušenostech s vahami*, in FLOSS, Mikuláš Kusánský, s. 341–357.

²⁹ Kusánský pracuje s principem *explicatio – complicatio*: příroda/svět jako *explicatio Dei*, Bůh jako *complicatio naturae*. Např. srov. KUES, *De docta ignorantia*, II, III, 105n., 109, 111. Blumenberg nazval Kusánův svět jako „sebeomezení Boha“ (*Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes*), srov. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 558n.

³⁰ Kusánský, *Soukromník o zkušenostech s vahami*, s. 341.

³¹ Sem by například spadala diskuze nad tím, do jaké míry z Kusánova popírání konečnosti světa vyplývalo pojetí, že svět je pozitivně nekonečný; dále jeho pojetí pohybu, zavržení hierarchické struktury vesmíru, neexistence nehybného centra a hranic kosmu, náběh k relativistické koncepci prostoru atd. Srov. KOVRÉ, *Od uzavřeného světa*, s. 17–31.

³² Byla zde zároveň celá řada představ, v nichž Kusánský dobu nejen nepředběhl (např. podržuje existenci nebeských sfér a drah), ale dokonce zůstal pozadu (připisoval Měsíci i Zemi vlastní světlo). Srov. tamtéž.

³³ Srov. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 101. „... er durchbricht die traditionelle Engführung des Blicks auf die Einzelsubstanz als auf das ‚Wesen‘; er sieht sich und jeden ‚Gegenstand‘ zugleich in Verbundenheit und Differenz; er denkt Einheit und Vielheit nicht mehr als sich ausschließend, sondern als sich rhythmisch durchdringend. Modern ausgedrückt: Cusanus entwickelt einen ‚holistischen‘ Begriff von Wirklichkeit und Wahr-

pracuje s ideou postupného odhalování univerza (vědecký pokrok?), přičemž rozvíjení metodiky (např. v *Idiota de staticis experimentis* nebo *De beryllo*) nejde na úkor filosofického modelu, který ji doprovází (kvan-
tifikace přírody u Kusána nedeformuje a nezploštuje složitost světa).³⁴ Svět „drží pohromadě“ Bůh,³⁵ metodou zkoumání světa nedosažitelný (nekvantifikovatelný). Hodnota světa a absolutní hodnota lidství jsou u Kusána kategoriemi teologickými.³⁶

Celek a část, metafyzické a imanentistické hledisko, se u Kusána nacházejí v dialektické jednotě. Věci jsou viděny relacionisticky, ve vzájemných vztazích. Nabízí se tu nedualistické řešení, v němž kvantita (ještě) nestojí v protikladu ke kvalitě, nýbrž je sama kvalitou. Vztaženo na naše hermeneutické kritérium, nalézáme zde obě hermeneutiky, teologickou i přírodovědeckou. Svět je imanentní, ale neruší transcendenci Boží; teologické rovině odpovídá symbolický, hraniční jazyk.

Průběžná teze

To, že pozdní středověk a přechodné období renesance otevřely možnost novověkého obratu, a tudíž možnost diferencované hermeneutiky, se zdá být:

- (pozitivně řečeno) implicitně přítomno v dílech té doby – ne jako program, spíše jako vedlejší produkt;
- (negativně interpretováno) jako něco, co jde na vrub funkční nedostatečnosti a vnitřních aporií tradičního systému.³⁷

U Kusána vidíme v náznacích model, umožňující autonomii (přírodo)vědecké hermeneutiky, aniž by tato musela být odtržena od performativního rámce teologické hermeneutiky.

heit: Nur wer das Ganze im Einzelnen sieht, erkennt das Einzelne, aber auch nur dann, wenn er das Einzelne zugleich im Ganzen denkt. ‚Im Stein ist alle Realität als Stein‘. Wer dies durchdenkt – verspricht Cusanus – sieht, wie Einheit und Vielheit, Unterschied und Zusammenstimmen aller Dinge *entspringen*.“ Tamtéž.

³⁴ Toto je v 17. století typické pro tzv. mechanisty. Srov. Klaus MAINZER, Art. Mechanismus, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2, s. 826–827.

³⁵ „Omne autem actu exsistens in deo est, quia ipse est actus omnium.“ KUES, *De docta ignorantia*, II, V, 118.

³⁶ „Si igitur consideras humanitatem quasi esse quid absolutum, impermiscibile et in-contrahibile, et hominem consideras, in quo est ipsa absoluta humanitas absolute et a quo est ipsa contracta humanitas, quae est homo, est ipsa humanitas absoluta quasi deus et contracta quasi universum.“ Tamtéž, II, V, 122.

³⁷ Takto to interpretuje např. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, s. 157.

2. TEOLOGIE (STVOŘENÍ) RANÉHO NOVOVĚKU

Vzájemný vztah teologické hermeneutiky a rodící se přírodovědecké hermeneutiky raného novověku je vhodné zaostřit na oblast teologie stvoření. Důvod je nasnadě. Tematicky se překrývající pole obou hermeneutických přístupů v sobě nese konfrontační náboj. Zpětně viděno muselo právě tady – v otázce (původu) vztahu Boha ke světu a k člověku, a naopak – dojít k vyjasňování pozic, byť katolická teologie té doby sleduje či privileguje jiná témata v souvislosti s humanismem (pod vlivem humanistické biblické vědy například otázku výkladu biblického textu)³⁸ a reformací (ospravedlnění, dědičný hřích, svobodná vůle, svátosti aj.).³⁹ Traktát nauky o stvoření je v 15. a 16. století prezentován kategoriemi aristotelského hylemorfismu, kauzality a teleologie.⁴⁰ Z dlouhodobého hlediska se takové vyjadřování řádu stvořenosti postupně muselo stát zdrojem nedorozumění, navíc v souvislosti s tím, že víra ve Zjevení byla natolik silně ukotvena v anticko-středověkém obraze světa (byla s ním takřka identická), a tedy poplatně dobovému stupni empirického poznání, že s otrásováním tohoto obrazu se začala otrásat i tato víra. V novém obraze nekonečného kosmu už člověku nepřísluší místo ve středu, což vede k napětí s obrazem předávaným tradicí a vposledku ke zneužívání významu spásného zjevení pro stvoření. Křesťanské náboženské pravdy se stávají převoditelnými na kategorie přírodní filosofie.⁴¹

2.1 Směrem k *theologia naturalis*

Je však třeba uvážít, že – zvláště pro renesančního myslitele – příroda nezískává hned pragmaticko-využitelnou hodnotu (jako u F. Baco-
na).⁴² Přírodní svět je zčásti ještě (zvláště pro přírodní filosofii renesanční doby) magickým světem jsoucna, který je kontemplován, je živoucím

³⁸ Srov. Gustav Adolf BENRATH, „Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus,“ in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Band 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998², s. 5–6.

³⁹ Srov. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 97.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 170.

⁴¹ Srov. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, s. 108.

⁴² Francis BACON, *Novum organum* (1620), *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623).

organismem,⁴³ plným oduševnělých objektů se vzájemnými vztahy a tajemnými vazbami (tomu odpovídá kvalitativní interpretace skutečnosti), znalosti přírody mají často stále ještě literární povahu (knižní vědění čerpající z antických znalostí přírody, se zanedbatelným podílem vlastní zkušenosti).⁴⁴ To neodpovídá postoji křesťanské teologie, která tradičně rozlišovala, nebo každopádně nikdy nestírala, rozdíl mezi duchovním a materiálním světem.⁴⁵ Na jiný způsob to neodpovídá ani dobovému „vědeckému“ (přesněji: stále více mechanistickému) způsobu myšlení, odmítajícímu teleologická vysvětlení a zavrhujícímu jakoukoliv fikci jakožto „okultní kvalitu“.⁴⁶ Pro oblast myšlení o stvoření platí, že se naturalizuje: záhy od renesance a humanismu počíná tendence k systematickému upřednostňování naturalistického výkladu víry ve stvoření, případně v prozřetelnost.⁴⁷ Vědecká pojednání o pravdách stvoření se přesouvají do filosofie a přírodní vědy, jež se postupně etabloují vedle teologie a již nezávisle na ní; zároveň dochází k překrývání poloh přírodní filosofie, přirozené teologie a přírodní vědy.⁴⁸

⁴³ Také „u Kusána je příroda živým tvorem, živým celkem“. Floss, Mikuláš Kusánský, s. 96.

⁴⁴ Srov. ŠPĚLDA, *Renesanční a novověká filosofie*, s. 51–55.

⁴⁵ Z důvodů teologických se duchovní svět nikdy nemohl nerozlišeně prolínat se světem materiálním, ani jím být determinován. Z těchto pozic například G. P. della Mirandola ve svých *Disputacích proti věštecké astrologii* kritizoval dobovou astrologii. Srov. Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. Eugenio Garin, Firenze: Vallecchi, 1946, 1952.

⁴⁶ Například dočasné omezení fyziky na kinematiku vyplývalo ze snahy čelit mystické filosofii přírody, zastávané v renesanci – tak třeba pojem síly byl dlouho v podezření z okultní kvality. Srov. Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie I*, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 15–16.

⁴⁷ Filosoficko-teologický systém přirozené teologie vypracoval například Marsilius Ficinus († 1499), italský kněz, učenec, platonik, jehož humanistická, antropocentrická teologie je charakterizována prolínáním filosofie a teologie. To, že Ficinus přesně nerozlišoval mezi filosofií a náboženstvím, vycházelo z přesvědčení o univerzálních pravdách, přítomných v metafyzice, kosmologii a antropologii, které jsou objektivně přístupné přirozeným poznáním. Jeho přesvědčení o tom, že napříč náboženskými a filosofickými naukami různých epoch a oblastí existují objektivně dostupné základní výpovědi, jej obsahově přibližuje k (pozdější) *philosophia perennis*. Srov. BENRATH, *Die Lehre des Humanismus*, s. 9–11. K *philosophia perennis* srov. Jürgen MITTELSTRASS, Art. *Philosophia perennis*, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 3, s. 130–131.

⁴⁸ Srov. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, s. 108. Výše řečené lze rozpoznat v četných monistických a panteistických důrazech, ba koncepcích raného novověku: například Giordano Bruno a jeho panteistické pojetí Boha jako metafyzického původu a principu, který je imanentní universu, splývá s přírodou a vše proniká; nebo Spinozův

Na základě výše řečeného nelze ale tvrdit, že by nový obrat k „tomuto“ světu (jako protikladu „onoho“ světa) probíhal jako vyslovené antikřesťanská tendence. Na podporu této myšlenky lze uvážit už jen tu skutečnost, že teologii, filosofii i vědu zastupují v raném novověku velmi často titíž lidé. Důvodem bude nejen historická kontinuita duchovního dědictví (žádní myslitelé nemohou dost dobře ignorovat pojmy, představy a obraz světa, na nichž jejich vlastní myšlení vyrostlo),⁴⁹ nýbrž zřejmě i okolnost, že první „vědeckou“ oblastí, v níž novověký obrat probíhá a na níž se diferencuje přírodovědecká hemeneutika, je oblast nové astronomie. Ta obsahuje řadu závažných a „styčných“ otázek (heliocentrické pojetí, infinitizace vesmíru, struktura světa, pohyb a změna, postavení člověka ve světě apod.), jež jsou hluboké, vymykají se přímočarému lineárnímu uchopení a přesahují k filosofickým a teologickým otázkám. Nepřekvapují proto „hermeneutické překryvy“, paradoxně v situaci narůstající propasti mezi teologií, filosofií a vědou, ale ani nesoučasnost myšlenek, tvrzení či přesvědčení u jedné a téže osoby. Příkladem prvního může být provázanost heliocentrického pojetí s otázkou pravdivosti biblických zpráv o stvoření;⁵⁰ u druhého lze poukázat na množství myslitelů, jejichž myšlení vykazuje metodologickou i hermeneutickou nesourodost a z hlediska obvyklých dějinných periodizací a očekávatelných charakteristik může působit anachronicky, revolučně,

panenteismus. Srov. Walter SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Stuttgart: Günther Neske, 1974, s. 23.

⁴⁹ Analogicky například pro epochu humanismu uvádí G. Frank, že stejně jako bádání nad epochou humanismu ukazují na neplatnost „mýtu“ o nezávislosti humanismu na tradici a zásadních otázkách středověku, právě tak se ukazuje jako neopominutelný přínos humanismu pro raně novověkou filosofii. Srov. Günter FRANK, „Philipp Melancthon's Gottesbegriff und sein humanistischer Kontext,“ in *Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit*, ed. Hanns Kerner, Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1993, s. 202.

⁵⁰ Viz například Bellarminovo stanovisko v Galileově sporu, srov. Franz SCHUPP, *Schöpfung und Sünde: Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 409–416. Za tvůrce sluncestředné teorie bývá považován M. Koperník, u kterého samotná alternativa mezi geocentrismem a heliocentrismem hrála metodicky sekundární roli vzhledem k otázkám, které vyvstávaly na základě problémů v rámci ptolemaiovské astronomie; srov. Jürgen MITTELSTRASS – Klaus MAINZER, Art. Kopernikus, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 2, s. 472. Převládající charakteristikou systému světa se tato alternativa stává teprve později. Koperník sám nahlížel na otázku heliocentrického systému jako na vědeckou teorii, která nenastolovala náboženské problémy. Srov. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, s. 292.

iracionálně apod.⁵¹ Avšak právě i toto ukazuje na povahu novověkého obratu jako nikoliv ideologicky směřované tendence. Překrývající se pole různých hermeneutických přístupů vykazuje mezi jednotlivými disciplínami, směry i osobnostmi raného novověku jak konfrontační, tak koexistující potenciál. Obojí se zdá být přítomný i realizovaný jak v teologii, tak v přírodní vědě.

V oblasti teologie stvoření je trend zřejmý. Autonomní, ba přímo autarkní postavení postupně získává *theologia naturalis*, jejíž vztaženost k teologii zjevení se rozvolňuje, až vyprazdňuje. Jedná se o celkový teologický trend, který se týkal i protestantské teologie a pro něhož je opět možné (vhodné) hledat primárně „vnitřní“ důvod: může jím být vlastní bezmocnost, jak uchopit „nový“ svět, jež hraje do karet profánnímu výkladu světa a přírody.⁵²

2.2 Pod nárokem metafyzické racionality

V jednom z hlavních proudů je raně novověká teologie na katolické straně charakterizována dalším rozvojem scholastického systému – nelze nezmínit barokní scholastiku.⁵³ Cílem není podat výčet, nýbrž položit si otázku po „hermeneutickém potenciálu“ daného proudu pro teologii té doby vzhledem k nároku přírodní vědy.

Tradiční scholastika byla z teoreticko-vědeckého hlediska určitou formou duchovní harmonizace pojmových systémů (zaštiťovaných au-

⁵¹ Například Kusánský, zčásti zakořeněný ve středověku, v některých bodech předstihl své pozdější následovníky (viz pozn. 31 a 32); Bruno, jehož myšlení bylo racionální i iracionální – srov. KOVRÉ, *Od uzavřeného světa*, s. 50–51; Koperník, který „provedl“ kopernikánský obrat, ale jeho celková představa o kosmu zaostávala za představou Kusánovou – srov. FLOSS, *Mikuláš Kusánský*, s. 78; Kepler, „revoluční“ myslitel, který svým pojetím bytí, pohybu zůstával aristotelikem – srov. KOVRÉ, *Od uzavřeného světa*, s. 73–74; Newton, který kombinoval různé přístupy ke světu (fyziku, matematiku, filosofii, teologii, alchymii apod.), aniž by byl synkretikem: pracoval s jasnými metodologemi, avšak různé typy myšlení považoval za rovnocenné a jeho myšlení představuje obrovský komplex souvislostí, z nichž mnohé mohou působit nesourodě (gravitaci vysvětloval vpsledku Bohem) – srov. ŠTĚPÁNOVÁ, *Newton*, s. 89–92, 100–101.

⁵² Srov. Wilhelm DANTINE, „Das Dogma im tridentinischen Katholizismus,“ in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, s. 446–447.

⁵³ Zcela pomíjíme katolicko-reformační kontroverzi (téma nepromyšléme z konfrontačního pohledu církevně-konfesijských školských tradic), tedy předtridentskou a potridentskou kontroverzní teologii.

toritami), církevní dogmatiky a dobového empirického vědění. Scholastika 16. a 17. století může být chápána jako opětovný pokus jejích představitelů o všeobecnou systematizaci vědění – na podkladě scholasticky komentovaných textů Aristotela.⁵⁴ Za představitele průkopnické a dlouhodobě významné systematizace teologického vědění 16. století je považován teolog Melchior Cano se svým (nedokončeným) spisem *De locis theologicis libri duodecim*, týkajícím se teologické nauky o poznání a metodologie.⁵⁵ Cano si pod vlivem reformační kritiky principu tradice a pod vlivem humanismu (zejména důrazu na historicko-filologický způsob práce s texty) uvědomuje nedostatečnost teologie postavené na abstraktních spekulacích a pouze pojmovém rozlišování. Chce vybudovat pozitivní teologii,⁵⁶ vymezit její obsah na základě dějin Zjevení a svědectví z pramenů víry.⁵⁷ Za tímto účelem stanovuje dvanáct, resp. deset *loci*, jež mohou být – jemu neadekvátněji – přeložena jako „hlediska“ (příčemž pojem *loci* má u Cana funkci argumentativně teoretického pojmu).⁵⁸ Pro nás je směrodatné, že rozlišuje mezi argumentací *a ratione* a *ab auctoritate*, aby ozřejmil zvláštní status teologie vůči jiným vědám. Zatímco v těch zaujímá rozum první místo, pro teologii je určující *locus ab auctoritate*, neboť ona se přednostně opírá o víru.⁵⁹ Rozum je podřízen víře, metafyzika podřízena zjevení. Rozumové podložení víry je však nezbytně nutné pro to, aby teologie mohla vstoupit do jakékoliv diskuze.⁶⁰

⁵⁴ Srov. Oswald SCHWEMMER, Art. Scholastik, in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 3, s. 718.

⁵⁵ Melchior CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae 1563, Lovanii 1564. Dostupné na: https://books.google.cz/books/about/De_locis_theologicis_libri_XII_etc.html?hl=cs&id=_UhRAAAAcAAJ.

⁵⁶ Cano sám pojem „pozitivní teologie“ ještě nepoužil, ale odpovídá tomu jeho metoda: pozvednout z Písma principy pro další teologické konkluze. Srov. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 243.

⁵⁷ Srov. MÜLLER, *Dogmatika*, s. 7–8.

⁵⁸ Srov. Günter FRANK, „Wie kam die Topik in die Theologie? – Topik als Methode der Dogmatik bei Philipp Melancthon und Melchior Cano,“ in *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, s. 67–88, zde 87–88.

⁵⁹ „Nam cum sint, ut supra dixi, duo genera argumentandi, unum per auctoritatem, alterum per rationem, cumque illud proprium sit Theologi, hoc Philosophi, confugiendum, Theologo est ad posterius, si uti ei non licet superiori. Quoquam licet aliquando utrumque simul argumentandi genus adhibere, ut suo postea loco demonstraturi sumus.“ CANO, *De locis theologicis*, I, 3.

⁶⁰ „Primum enim stringat fidei sermonem necesse est, quicumque Christianae scholae magister esse volet: sed nisi mox doctrinae rationem adhibeat, fidelis quidem esse poterit, sed fidelium doctor esse non poterit. Nam et homines quamlibet experientes, quod ex Aristotele recte colligit diuus Thomas, disputare cum adversariis non queunt,

Zádrhelem je, že účastníci takové diskuze by museli vycházet ze stejných (metafyzických) axiomů – postupně se ustavující jazyk přírodní vědy s nimi však bude počítat čím dál méně. Druhoscholastická racionální systematizace bezpochyby dále strukturovala teologii jako takovou, tato přehlednost ale přestávala být srozumitelná mimo její vlastní kontext. Zdá se, že odpovídala spíše na nároky předcházející epochy než na výzvy epochy vlastní. Neboť jestliže jedním z hlavních úkolů středověké teologie bylo prokázat racionalitu křesťanské víry a založit teologii jako vědu v kontextu metafyzicko-náboženského obrazu světa, pak zásadním úkolem novověku muselo být – z dnešního pohledu – vyrovnání se s přírodovědeckým obrazem světa.⁶¹

Přitom ani nešlo o obsahově rozšířené poznatky o struktuře a fungování empiricky uchopitelné přírody, nýbrž o jejich gnozeologické a ontologické aplikace ve filozofii, která se na základě nového obrazu světa tázala po možnosti metafyziky, a tedy také filozofické teologie.⁶²

Obdobně je nutno se ptát po gnozeologických a ontologických aplikacích v teologii, konkrétně v teologii stvoření. Možná není až tak směrnatné, že co do rozsahu a významu nehrála teologie stvoření v tzv. druhé scholastice hlavní roli, nýbrž příznačnější se jeví skutečnost, že tato byla rozvíjena pod spekulativním a kosmologickým hlediskem a prostředky racionální apologetiky. To nesvědčí o otevřenosti novým přírodovědeckým představám, nýbrž ukazuje spíše na restaurativní snahu zachovat dobově podmíněný biblický obraz světa jako „datum Zjevení“ – se všemi důsledky z toho vyplývajících.⁶³

Charakteristický a výstižný ve způsobu teologicko-metafyzického myšlení je například teologický traktát Františka Suáreze *De opere sex dierum*.⁶⁴ V první knize své teologické nauky o stvoření vymezuje Suárez rozsah pojmu *vera et propria creatio*, který poté aplikuje na *singula opera*

nisi experimento ratio artis accesserit. Utraque igitur Theologo necessaria est, et auctoritas et ratio. Sed ita tamen, ut auctoritas primas in Theologia partes obtineat, ratio vero habeat postremas.“ Tamtéž, I, 1, 2.

⁶¹ Ke kontextům jednotlivých obrazů světa a k problematice jejich vzájemné inkomenzurnability srov. GRUBER, *Im Haus des Lebens*, s. 46–50.

⁶² MÜLLER, *Dogmatika*, s. 207.

⁶³ GROV, SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, s. 112–119.

⁶⁴ FRANCISCO SUÁREZ, *De opere sex dierum*, in *Opera omnia*, editio nova a D. M. André, tomus 3, apud Ludovicum Vives, Parisiis, 1856. Dostupné na: <http://www.archive.org/stream/rpfranciscisuare03suar#page/n13/mode/2up>.

biblické zprávy o stvoření z hlediska převážně přírodopisného a kosmologického. Pravdy víry jsou autoritativními argumenty ze Zjevení,⁶⁵ podpořené autoritou tradice,⁶⁶ nahlížené zároveň jako pravdy rozumové, jejichž racionalita je přezkoumána a prokázána tím, že jsou začleněny do řetězce logického dovozování.⁶⁷ Avšak metafyzicko-racionální pozorování skutečnosti umožňuje u Suáreze nejen to, že je stvoření myslitelné rozumově (*firmatur item ratione; suadetur etiam ratione philosophica*),⁶⁸ nýbrž že naopak ve své prověřené rozumnosti (nutně?) odkazuje k Bohu a Boží dokonalosti (*consequentia est evidens*).⁶⁹ Princip kauzality se zdá být průraznější než kategorie „bůh“. Zřetelné je scholastické metafyzické východisko: Suárez předpokládá existenci všeobecných principů (*generalia de creatione principia*) a jejich poznatelnost ze stvoření (... *quae post factam rerum creationem ex effectibus, quos experimur, per naturalem discursum colligi possunt*...).⁷⁰ Narážíme i na jemný rozdíl oproti pozitivní teologii: spekulativní teologie se sice obsahově kryje Písmem a tradicí, ale vlastní obsah předkládá přesněji a subtilněji prostřednictvím racionálních argumentů.⁷¹

Suárezova racionálně-spekulativní teologie stvoření může představovat prototyp raně novověké systematické teologie, která se vpsledku stává variantou všeobecné přírodní vědy o stvoření. Jako podpůrná se rozvíjí *theologia naturalis* (o stvoření), kterou má sice v souladu se Suárezovou teologickou koncepcí zásadně převyšovat nadpřirozená teologie

⁶⁵ Kupříkladu: „Probatur primo ex Scriptura. – In quo imprimis veritas catholica ostendenda est, quae docet mundum universum non esse aeternum, sed habuisse sui esse, suaeque creationis principium. Probatur primo ex Scriptura, quae docet Deum fuisse ante mundum, vel quando mundus nondum erat...“ Tamtéž, I, c. II, 2.

⁶⁶ Části uvozené například obraty: *fundamentum Augustini, resolutio Scoti, resolutio Bonaventurae*, apod. Srov. tamtéž, např. I, c. XI, 1, 3, 4.

⁶⁷ Kupříkladu: „Probatur ex verbis Genesis. – Atque hae rationes caeteris simplicibus elementis communes sunt. Specialiter autem probatur assertio ex verbis Genesis, quibus explicantur res factae ante productionem lucis per illa verba, fiat lux, etc. Nam omnia illa, quae ante lucem facta sunt, simul in illo momento, de quo dictum est: In principio creavit Deus, etc., facta sunt: sed in illis rebus tunc factis comprehenditur aer: ergo fuit simul creatus cum coelis. Consequentia est evidens.“ Tamtéž, I, c. VII, 4.

⁶⁸ Srov. tamtéž, např. I, c. VIII, 14, 16.

⁶⁹ O tom svědčí již podtitul knihy první: *Quatenus per veram ac propriam creationem a Deo factum est*.

⁷⁰ Tamtéž, úvod.

⁷¹ Srov. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 242n.

(poznání na základě Zjevení),⁷² avšak výrazné osamostatnění přirozené teologie vzhledem k „pravdě stvoření“ stojí právě jen krůček od apriorního odvozování této pravdy z přirozeného rozumu. Historicky se paralelnost přirozené a teologické nauky o stvoření neudrží a tento proud myšlení vede ve skutečnosti ke vzrůstající závislosti teologie na racionální metafyzice.⁷³ To fakticky znamenalo vzdalovat se od emancipujícího se filosofického i (přírodo)vědeckého myšlení, které postupně vytváří vlastní výkladové systémy – například ve formě racionálních kosmologií velkých filosofů novověku,⁷⁴ nebo nezávislých koncepcí (sekundárně) filosoficko-teologického významu u samotných přírodovědců.⁷⁵

Upozornit by se dalo dále i na „optimistickou“ variantu tzv. fyzikoteologie, která představovala svérázný pokus o propojení teologické a přírodovědecké hermeneutiky a chtěla překonat ontologické kategorie scholastické nauky o stvoření. Podle ní bylo účelné a užitečné pozorovat přírodní zákonitosti – zejména se jimi ale měla zdůvodňovat existence Boha.⁷⁶ I tento proud zasazoval své pojetí přírody-jako-stvoření do kontextu přirozené teologie, jež postupovala nejen *a priori*, nýbrž *a posteriori*.⁷⁷ I na něm se zřetelně rysuje hermeneutická nekompatibilita „starých“ a „nových“ výkladů světa.

Průběžná teze

Barokní scholastika se s novými nároky, které s sebou neslo osamostatňování filosofických a vědeckých výkladů (například požadavek postupovat – i v metafyzice – *more geometrico*),⁷⁸ vyrovnávala pomocí metafyzických systémů racionalismu a přednostně přirozenoteologickou

⁷² Srov. úvodní stať k traktátu o božské podstatě a jejích attributech v českém jazyce: FRANCISCO SUÁREZ, „Pojednání o božské podstatě a jejích attributech: Úvodní stať z úvodu k traktátu,“ in *Mají jezuíté vlastní morálku?*, Olomouc: Centrum Aletti; Velehrad: Refugium, 2004, s. 137–139.

⁷³ Srov. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, s. 112–119.

⁷⁴ Zejména Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz.

⁷⁵ Například Keplerův *Sen neboli Měsíční astronomie*, vydaný v českém jazyce, přináší nejen Keplerův pohled na vesmír, nýbrž jej lze číst také jako alegorii jeho filosoficko-teologických náhledů. Srov. JOHANNES KEPLER, *Sen neboli Měsíční astronomie*, Praha: Paseka/Národní technické muzeum, 2004. Za zmínku stojí Newtonovy teologické spisy, srov. ŠTĚPÁNOVÁ, *Newton*, s. 48–70.

⁷⁶ Například viz Bellarminovo (zčásti mystické) dílo *De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*, česky Robert BELLARMINO, *O vystupování mysli k Bohu po žebřících věcí stvořených*, Třebíč: Akcent, 2001. Dále například jména jako A. Kircher nebo G. Stengel.

⁷⁷ Srov. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, s. 120.

⁷⁸ Srov. RÖD, *Novověká filosofie I*, s. 14.

argumentací. Tyto teoretické systémy byly zaměřeny na svou vlastní vnitřní koherenci a její obhajobu (apologetika), takže tváří v tvář novým výzvám zůstávaly víceméně restaurativními programy. Pravdivost vlastního systému (potažmo vlastního hermeneutického přístupu) pochopitelně nebyla dána k diskuzi.⁷⁹

ZÁVĚR

Hermeneutický obrat novověku bezesporu tkví svými kořeny v předcházející epoše, interpretováno jak pozitivně, tak negativně. Jeho faktický průběh nelze chápat jako dějinnou nutnost, neboť proces „teoretického osvobozování“ mohl probíhat jistě i jinak. Viděli jsme, že Kusánův model dialektického relacionismu vykazoval potenciál k rozlišujícímu skloubení teologického a přírodovědeckého hermeneutického přístupu, přestože jeho syntéza byla stále pokusem udržet pohromadě středověký svět. Přinejmenším teoreticky však mohla otevřít prostor pro cestu teologického sebeosvícení,⁸⁰ na níž by bylo bývalo možné transformovat základní teoretické předpoklady a vyhnout se kupříkladu dualismu, mechanistickému redukcionismu, pozitivismu nebo pozdějším důsledkům „hermeneutické nekompatibility“ v podobě kulturního boje mezi „vírou“ a „vědou“, potažmo církví a světem.

Raně novověká katolická teologie ve svých významných proudech nadále pokračovala v racionální argumentaci, jak tomu bylo během středověku v rámci metafyzicko-náboženského obrazu světa. V něm ovšem nebylo pochybností ohledně toho, že svět a příroda jsou Božím stvořením. Racionalita tohoto přesvědčení mohla být prokazována právě proto, že výchozí předpoklady nebyly zpochybňovány. Na tom už však evidentně nemohla stavět racionalistická argumentace raně novověké teologie. Na základě výše řečeného lze konstatovat, že v měnícím se světě podržela teologická racionalita svou přesvědčivost dlouhodobě jen „mezi svými“, zatímco alternativní filosofické a zejména pak vědecké výklady získávaly na věčnosti a objektivní platnosti. Zachování dané metodiky a její dlouhodobá „úspěšnost“ by bylo vyžadovalo hermeneutický teologický obrat, který na sebe v pravém slova smyslu nechal čekat ještě několik století. Namísto rozvíjení vlastního svébytného jazyka, což

⁷⁹ Srov. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, s. 413, zejm. pozn. 63.

⁸⁰ Schuppův termín, srov. tamtéž, s. 413.

ve věroučné tradici církve nebylo ničím neznámým,⁸¹ přinášela pozitivní i spekulativní teologie takřka pozitivisticky pojmávané důkazy z Písma a z rozumu na obhajobu náboženských pravd Zjevení. Takové argumenty, postavíme-li je pomyslně do řady vedle dobových vědeckých vysvětlení, musely z dlouhodobého hlediska nutně působit kontraproduktivně. Snažily se prokázat to, co bylo záležitostí víry. Formalizovaly teologii. Měřeno kritériem systémové difference z úvodu, pokoušely se *vysvětlit*, a tak „bojovaly na cizím“. Proti přírodě-jako-stvoření se v raném novověku objevuje paralelní výklad stvoření-jako-přírody. Nosná racionální argumentace bude postupně a nadlouho doménou přírodovědecké hermeneutiky.

Creation and(or) Nature: On the Hermeneutical Approach of Early Modern theology in Relation to the Natural Sciences

Keywords: Hermeneutics; Epistemology; Early Modern Theology; Theological Explanation of Nature; *Theologia Naturalis*; the Doctrine of Creation; Baroque Scholasticism; Metaphysical Rationality

Abstract: The text examines Early Modern theology's explanation of the world and nature in the context of the gradually differing hermeneutical approach of the natural sciences. Using the criterion of systematic theoretical difference, distinguishing from an objectivising and performative perspective, it reflects on the nature of the approaches of theology and natural science as they are being shaped in the Late Middle Ages (Nicholas of Cusa, nominalism) and during the Early Modern period (*theologia naturalis*, Baroque scholasticism). The text refers to the interconnectedness at the time of metaphysical rationality with the religious world-view and looks into the issue of whether Early Modern theology's methods were an adequate tool in the face of the new epistemological requirements of the natural sciences. The reasoning of positive and speculative theology (evidence from the Bible and from reason) appears to be formalising the content of faith and therefore does not seem to develop its own potential contribution of theology to the explanation of creation as nature.

Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol.
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
lucie.kolarova@email.cz

⁸¹ Viz např. charakter patristické teologie – srov. Ctirad V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 42–44.