

Michał Heller a dialog teologie a vědy

Radek Labaj

Michał Heller and the dialogue of theology and science The subject matter of the study is presentation of the work of Michał Heller – Polish philosopher, theologian, scientist and Templeton Prize Laureate (2008) – on the background of the ‚Kraków School‘. As a researcher in scientific cosmology Heller is convinced that current cosmology urges for theological reflection. Heller’s lifelong contributions to the science and theology dialogue are analyzed employing the chosen specific themes of his approach: philosophy in science, rationality and mathematicity of the universe and theology of science. Heller wants to study sciences as specific human values in the light of theology of creation and ethics. The questions of limits of scientific explanation and the sense of life and the sense of the universe come to the foreground. Heller warns against exceeding the purviews of each discipline. Yet he is convinced of the necessity of their dialogue in order to provide a coherent ‚picture of the world‘. He also advocates for a more humble approach to reality: The searched for coherent worldview is the ‚synthesis on the way‘. As the key figure of the ‚Kraków School‘ Heller is widely recognized as the leading proponent of dialogue in the field of science and religion.

Úvod

Cílem tohoto článku je představit základní aspekty díla polského filosofa, teologa a přírodovědce Michała Hellera¹ na pozadí tzv. ‚krakovské školy‘.² Pěstování ‚dialogu‘ filosofie, teologie a vědy má v Krakově již dlouholetou tradici (od konce devatenáctého století), z níž vyrůstá jak více než čtyřicetiletá práce Michała Hellera, tak i plod jeho celoživotních snah – rozsáhlá aktivita dvou vědeckých institucí: *Střediska interdisciplinárního výzkumu (OBI)*³ a *Copernicus Center for Interdisciplinary Studies (CC)*⁴, jež vzniklo po udělení Templetonovy ceny Hellerovi v roce 2008. Vztah vědy a víry

-
- 1 Michał Heller (1936) je profesorem filosofie na Papežské univerzitě Jana Pavla II. v Krakově a knězem katolické církve. Je také matematikem se zaměřením na relativistickou kosmologii s celoživotním zájmem o ‚hraniční otázky‘ filosofie, teologie a vědy. Je autorem více než 40 knih a 400 odborných studií z oblasti filosofie přírody, filosofie a teologie vědy aj. V roce 2008 mu byla udělena Templetonova cena za celoživotní přínos pro dialog teologie a vědy, zejména za jeho originální příspěvky k problematice ‚počátku světa‘.
 - 2 Podrobnější charakteristiku ‚krakovské školy‘ je možno nalézt v Hellerově a Brožkově článku: M. Heller – B. Brožek, *Science and Religion in the Kraków School*, *Zygon* (3/2015).

(teologie) – jedna z klíčových oblastí zájmu těchto institucí – je zkoumán především z metodologického a historického hlediska. Kromě rozsáhlého badatelského úsilí se obě instituce zaměřují na kontakt s veřejností, tj. věnují se popularizaci vědecké činnosti a rozvíjení praxe dialogu. Hellerovou hlavní motivací ke zřízení CC je přesvědčení, že myšlení dnešního člověka se ‚neodehrává‘ ve vzduchoprázdnu, ale je do značné míry formováno ‚vědeckým obrazem světa‘.⁵

Náboženské otázky, ač mnohdy formálně upozaděny, jsou dalším významným zdrojem současného ‚světonázoru‘. Problémem však je, že sám tento ‚názor‘ je dnes ve velké míře zprostředkováván masovou kulturou vyznačující se neznalostí filosofie, vědy i teologie. Posláním OBI i CC proto je oslovit – pomocí rozsáhlé badatelské, vzdělávací, publikační i konferenční činnosti – současného člověka a nabídnout mu základní orientaci při jeho kritickém hledání koherentního pohledu na svět.

Rozsáhlou Hellerovu práci (i ‚krakovské školy‘ obecně) dobře vystihují její základní témata: filosofie ve vědě, racionalita a matematicnost světa a teologie vědy. Tyto otázky však nemají být chápány odděleně, ale spíše ‚vzestupně‘ jako vzájemně provázané problémy: Klíčová je zde především Hellerova snaha teologicky reflektovat vědu samotnou – zejména pak ‚hraniční otázky‘ formulované filosofií vědy a běžně tematizované v populárně-vědecké literatuře těšící se značnému zájmu veřejnosti. Na tyto vybrané specifické aspekty Hellerova přístupu se nyní zaměříme s vědomím, že jako dílčí sondy do Hellerova myšlení jistě nevyčerpávají hloubku a šíří jeho celoživotního díla. Přesto je možno tvrdit, že je v základních obrysech docela přesně vystihují.

3 Více informací: <http://www.obi.opoka.org/>. Viz také přehledovou studii T. Obolevitch, *Problem relacji miedzy nauka i religia w OBI*.

4 Více na <https://www.copernicuscenter.edu.pl/cc>; Novější studie T. Obolevitch, *The Relationship between Science and Religion in the Copernicus Center*, *European Journal of Science and Theology*, Vol. 11, No. 4, 2015 mapuje činnost CC od jeho založení v roce 2008 do roku 2014.

5 Srov. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów: Biblos, 2009, 169–177.

Filosofie ve vědě⁶

Prvním charakteristickým rysem Hellerovy analýzy vztahu filosofie, teologie a vědy je specifická metoda (či výzkumný program), jež by se dala popsat jako ‚filosofie ve vědě‘. Jako taková je dědičkou tradičních důrazů ‚krakovské školy‘. Heller vzpomíná na ‚praktické‘ začátky této metody, jež je úzce spojena s fenoménem tzv. filosofujících fyziků.⁷ Od svého založení na začátku osmdesátých let pak vydává OBI sborník s názvem *Zagadnienia filozoficzne w nauce* (Filosofické problémy ve vědě) s cílem reflektovat samotnou vědeckou metodologii s jejími předpoklady i východisky a hledat implikace vědeckých postupů i samotných klíčových objevů pro filosofii a teologii. Důraz je položen na tematizování *hranic* vědeckého poznání jako takového. Podobně je tomu od počátků badatelské činnosti CC. Jeden z klíčových výzkumných programů je nazván *The Limits of Scientific Explanation* a jeho základním cílem je – pomocí výzkumu v oblasti fyziky a kosmologie, filosofie a teologie – vytyčit hranice ‚posledních‘ (ultimate) vysvětlení ve vědě i teologii a najít styčné plochy rozdílných diskurzů lidského myšlení.

‚Filosofie ve vědě‘ nemá nahrazovat filosofii vědy. Ta je jako důležitý strukturální element její součástí.⁸ Tímto rozlišováním chce Heller zdůraznit ‚filosofický původ‘ novodobé vědy; ve zpětném pohledu (třeba na Newtonovo dílo) je obtížné určit, zda se ještě jedná o ‚vědu ve filosofii‘ anebo již o filosofii v (emancipované) vědě. Heller také poukazuje na prolínání kosmologie, filosofie a teologie, jež se mnohdy ukazují spíše jako spojené nádoby než striktně oddělené celky lidského poznání. Výsledky vědeckého bádání (zejména v kosmologii) bývají i dnes často používány v širokém argumentačním rámci – interpretace objevů dnešní vědy jsou prezentovány ve světle ‚věčných otázek‘ filosofie a teologie. Značný zájem veřejnosti o popularizovanou kosmologii je pro Hellera důkazem, že dnešní člověk hledá nejen způsob jak přiměřeně ‚filosofovat o světě‘, ale dává najevo i svůj hlad po kvazi-náboženských (či para-vědeckých) vysvětleních našeho světa.

6 Více k této problematice in: M. Heller, *Philosophy in Science. An Historical Introduction*, Berlin, Heidelberg: Springer, 2011; M. Heller, *Creative Tension. Essays on Science and Religion*, West Conshohocken, PA: Tompleton Press, 2003.

7 Srov. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas, 3–7.

8 *Ibid.*

Podobně jak se v novověku z filosofie vyčlenily vědy, emancipovalo se i filosofické myšlení z teologického rámce. Avšak během prvních staletí po zrodu křesťanství se filosofie, věda i teologie vyvíjely společně. Hellerovi pochopitelně nejde o návrat do ‚slavné minulosti‘. Historická úvaha jej spíše vede k formulaci dalšího důležitého úkolu: Výzkumný program ‚filosofie ve vědě‘ se má také zabývat ‚migrací konceptů‘. Sledování historického procesu vzájemného ovlivňování může přinést důležité vhledy, jež umožní otupit hrany vzájemného konfliktu vědy a náboženství, jenž je jedním z charakteristických rysů naší doby. Motivem pro dnešní dialog je tedy hledání hlubšího vzájemného porozumění. Klíčové koncepty, jež chce Heller analyzovat z dějinně-filosofické perspektivy, jsou např. příroda (přirozenost), osoba, věčnost, nekonečno.

Stěžejním konceptem celku Hellerova díla je však pojem *rationality* a poznatelnosti (inteligibility) světa, jež je tím základním problémem, v němž se sbíhá filosofické, teologické i vědecké myšlení. Filosofie pak hraje významnou roli zprostředkovatele ve snaze poskytnout metodologická vodítka k hledání vzájemného vztahu teologie a vědy i vhodných rámců pro jejich zodpovědný a smysluplný dialog. Jako aktivní badatel na poli fyzikální kosmologie se Heller také snaží o vybudování svébytné disciplíny – *filosofie kosmologie* – jejímž úkolem je studium teoretických konstruktů současné vědecké kosmologie za účelem správného uchopení jejich ‚ontologického statusu‘ (tj. odpovědi na otázku, co tyto teorie vypoovídají o ‚poslední skutečnosti‘) a hledání dalších klíčových implikací pro teologii.

Racionalita a matematickost světa

Do popředí Hellerova zájmu se dostává *holistická* perspektiva hledající přiměřené vysvětlení vesmíru jako celku. Při hledání tohoto vysvětlení však narážíme na důležitou otázku ležící v samotných základech vědecké metody – na problém naturalismu, jenž představuje pro teologii základní výzvu. Jádrem všech naturalismů je přesvědčení, že ‚příroda‘ (lat. *natura*) je jediným ‚základem‘ všeho, s čím se setkáváme. Eliminován je tedy jakýkoli prvek ‚transcendence‘, který by narušoval ‚monistické‘ pojetí přírody. Teologie, která se nechce již předem vzdát snahy hledat takový ‚obraz skutečnosti‘, který bere vážně současné naturalistické tendence vědy a přitom zachová autenticitu křesťanské zvěsti, se pak nachází ve svízelné

situaci. Heller zde vidí významnou roli kosmologie, jejímž předmětem je studium vesmíru (světa) jako celku. Ten je vědě ‚dán‘ prostřednictvím jejich metod. V tomto kontextu pak Heller zdůrazňuje skutečnost, že hranice současného (poznání) vesmíru jsou sice hranicemi vědecké metody,⁹ ale jako určitý horizont lidského poznání si i samotné ‚hraniční otázky‘ vědecké metody žádají další – teologické či metafyzické – vysvětlení.

Teologie chce také mluvit o světě, avšak na rozdíl od kosmologie se zaměřuje na člověka a jeho bytí ve světě – tématem či předmětem teologie tedy není vesmír ve stejném smyslu, jak jej zkoumá vědecká kosmologie. Svět jako stvoření Boží je teologií nahlížen prizmatem vztahu člověka (ve světě) k Bohu Stvořiteli. Klíčovým je pro Hellera důraz na *creatio continua* – na Boží trvalou přítomnost a aktivitu ve světě – jež má být filosoficky reflektována a stále nově interpretována v interakci s rozvíjejícím se vědeckým poznáním světa.¹⁰ Svět, pojímaný teologicky jako Boží stvoření, je tradičně nahlížen jako ‚racionální‘ celek. I vědecká metoda předpokládá možnost racionálního poznání světa jako podmínku smysluplnosti svého projektu. Otázky týkající se racionality a smyslu (telos) světa však leží mimo rámec vědecké argumentace. Zde se tedy otvírá příležitost pro teologickou reflexi světa i vědy, která jej zkoumá. ‚Tajemství racionality‘ přírody (světa), jež je společným ‚předpokladem‘ vědeckých i teologických metodologií, se může stát klíčovým elementem jejich dialogu. Pečlivá filosofická a teologická analýza pojmu ‚příroda‘ a ‚přirozenost‘ je pak jedním z prvních kroků při hledání křesťanské verze ‚naturalismu‘.

Hellerovo dílo je tedy možno chápat jako obranu racionality víry. Navzdory ‚konfliktům‘ mezi vědou a vírou, jejichž jádrem je tvrzení, že víra není racionální, je Heller přesvědčen o opaku: Víra sice není ‚z rozumu‘, avšak není iracionální. Spíše je zde třeba mluvit o ‚překračování rozumu ve víře‘. Heller tedy zavrhuje obě krajnosti – striktní racionalismus i fideismus – a tvrdí, že rozum i víra se ve stejné míře podílejí na ‚kontemplaci pravdy‘.¹¹

9 Srov. M. Heller, *Granice nauki*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2013. Zejména v závěrečném oddíle své knihy se Heller zabývá hranicemi vědecké metody a vyhlídkami, jež tato diskuse přináší pro teologii vědy.

10 M. Heller, *The Sense of Life and the Sense of the Universe*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2010, 97–98.

11 Srov. W. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 57–59.

Svá tvrzení Heller staví na křesťanském učení o inkarnaci Logu v Ježíši Kristu, jež může být také chápána jako inkarnace ‚Boží Mysli‘ v prostoru a čase, v dějinách světa. Tím je dán ‚epistemologický klíč‘, jenž otevírá široké možnosti pro dialog teologie i vědy a nakonec nabízí i vysvětlení ‚záhady poznatelnosti přírody‘. Vědu samotnou pak Heller chápe jako kolektivní úsilí lidské mysli ‚čist Mysl Boží‘. Zdůrazňuje element ‚tajemství‘ (mysterium) světa, jímž je ‚protkanost‘ naší mysli s ‚Myslí Boží‘, či její jistá participace na ní.¹² Teologie sama si nečiní nárok na vyčerpávající poznání božského Logu (Boží ‚Moudrosti‘ či ‚tajemství‘ Boží racionality). Spíše chce říct, že Bůh – jako transcendentní horizont, k němuž směřuje veškeré naše poznání – ‚saturuje‘ vědecká data i pravdy teologického diskurzu.¹³ Toto směřování k plnosti našeho poznání umožňuje hledat ‚společnou řeč‘ filosofie, teologie i vědy. Heller však upozorňuje, že hledaná syntéza je vždy neúplná – je ‚syntézou na cestě‘. Předpokladem a nakonec i důsledkem tohoto úsilí je pokornější přístup k realitě, k celku lidského poznání.¹⁴ S důrazem na Boží imanenci ve světě a jeho trvalou aktivitu (*creacio continua*), jež se projevuje právě skrze fyzikální zákonitosti přírody, se Heller snaží o zachování autonomie vědeckého i teologického bádání při jejich vzájemné interakci. Hellerova verze křesťanského naturalismu však není výsledkem redukce ‚nadpřirozeného‘ na ‚přirozené‘. Je spíše snahou chápat ‚přirozené‘ v širším rámci ‚formálního pole Boží racionality‘.¹⁵ Toto ‚pole racionality‘ Heller chápe ‚ontologicky‘ jako jistý ‚prostor všech možností‘ či ‚celek možné matematiky‘, jemuž může být připsána určitá forma existence.¹⁶

Tím se dostáváme k dalšímu charakteristickému rysu Hellerova přístupu – důrazu na *matematicnost* světa. Heller upozorňuje na úspěchy matematiky a fyziky (jako ‚matematizované‘ přírodovědy) v poznání světa s nástupem moderní doby. *Matematicností* pak Heller rozumí skutečnost, že světu lze připsat vlastnost, díky níž může být efektivně zkoumán pomocí matematické metody. Racionalita světa (přírody) je pak podle Hellera raci-

12 M. Heller, *Statement by Professor Michael (Michał) Heller*, www.templetonprize.org/downloads.html#Heller.

13 Srov. Heller, *The Ultimate Explanations of the Universe*, Berlin, Heidelberg: Springer, 2009, 188–189; Obolovitch, *The Relationship between Science and Religion*, 5.

14 Heller, *Statement by Professor Michael (Michał) Heller*, 3.

15 Heller, *The Sense of Life*, 115.

16 M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków: Znak, 237–239.

onalitou matematickou.¹⁷ Matematika tedy není jen jazykem popisujícím struktury světa, ale v jistém smyslu i ‚základem‘ vesmíru jako celku (i zde lze odkázat k řeckému pojmu *logos*, jenž byl později využit v teologii jako racionální reflexi křesťanské víry). Svým přístupem stojí Heller spíše po boku ‚platonizujících‘ matematiků a fyziků (jako např. Roger Penrose či George Ellis), kteří připisují zvláštní ontologický status matematickým strukturám světa. Toto zjištění má pak důležité implikace pro dialog vědy a víry: Boží stvoření, jež má ‚matematický charakter‘, je výrazem Božího myšlení a jeho aktivity ve světě – Boží ‚matematiky‘, jež možnosti ‚matematizované‘ přírodovědy nekonečně převyšuje. Heller také opakovaně zdůrazňuje racionální věru – bytostnou souhru víry a rozumu – v procesu samotného lidského poznání. Wiesław Macek trefně vystihuje základní charakteristiku Hellerova myšlení jako celku:

Hellerova filosofie a teologie je jednoznačně proklamací racionalismu. Zaměřením na Boha a vesmír jako Boží stvoření Heller neustále zdůrazňuje, že nejen věda, ale také víra je a má být racionální. Tvrdí, že teologie i věda mají společný cíl, jímž je pochopení člověka a světa.¹⁸

Macek také vyzdvihuje Hellerův důraz, že problém racionality se netýká jen základních struktur světa artikulovaných vědou (u Hellera zejména vědeckou kosmologií), ale především veškeré lidské racionální aktivity. Ta je přitom charakteristická svobodou lidské volby. Jelikož racionalita je důležitou hodnotou, jde zde o volbu morální. Podle Hellera je pak sama racionalita ‚etikou‘ našeho myšlení.¹⁹

Teologie vědy²⁰

Studium hranic vědeckého i teologického poznání a jejich racionality se přímo dotýká otázky smyslu či cíle (telos) našeho života a veškeré naší aktivity. Tím se před námi také otevírá etická (axiologická) dimenze dialogu

17 M. Heller, *Filozofia kosmologii*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2013, 48–50.

18 Macek, *Teologia nauki*, 9.

19 Srov. Heller, *Teologia i wszechświat*, kap. Moralność myślenia, 111–157.

20 Heller postuloval program teologie již ve své knize *Nowa fizyka i nowa teologia* (1992) a dále jej rozvíjel v knihách *The Sense of Life and the Sense of the Universe a Teologia i wszechświat*. Celá problematika se dočkala také samostatného zpracování v knize: J. Mączka – P. Urbańczyk, *Teologia nauki*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2015.

tematizující význam lidské vědecké činnosti – problematika hodnot a jejich praktické aplikace při tvorbě vědeckých výzkumných programů. Heller je přesvědčen, že ‚dělat vědu‘ má smysl jenom ve ‚smysluplném světě‘. Otázka víry a etické volby na jedné straně a vědecká aktivita na straně druhé nemají tedy být striktně oddělovány. Samotná věda jako jedna z významných lidských aktivit může být nakonec nahlížena jako důležitá lidská hodnota, která se může stát – při plném zachování její autonomie, avšak při vytrvalém zdůrazňování jejich inherentních hranic – předmětem teologické reflexe i hledání uceleného obrazu světa. Heller chce vypracovat specificky teologickou disciplínu, jejímž cílem je reflexe vědecké práce ve světle teologie stvoření a etiky. Chce hledat důsledky teologického nahlédnutí, že člověk jakožto vědec zkoumá svět, který je stvořením Božím. Předmět i úkol této nové disciplíny se tedy principiálně neliší od teologie jako takové – jde jen o nový způsob teologické práce se zaměřením na ty prvky křesťanského učení, které umožňují chápat vědu jako specificky lidskou aktivitu i hodnotu.²¹

Kromě reflexe vědy z perspektivy hodnot je úkolem teologie vědy v Hellerově pojetí – analogicky k filosofii vědy – komplexní teologické zkoumání základů, metodologických postupů i samotných výsledků vědecké práce, včetně vlivu vědy na utváření ‚světonázoru‘, jenž odpovídá širšímu kulturnímu prostředí dané doby. Jedná se o pochopení současné vědy jako významného kulturně-spoločenského faktoru. Heller přitom klade důraz na historický vývoj vědy a její četné interakce s filosofií a náboženstvím (teologií) v širokém kulturně-spoločenském rámci. Současná filosofie, teologie i věda (a jejich vzájemný vztah) pak mohou být lépe pochopeny jako různé ‚tradice‘ lidského myšlení, jež se v dějinách vzájemně ovlivňují a doplňují.

Hellerova teologická reflexe vědecké aktivity člověka vrcholí v otázce po smyslu lidského života i smyslu světa, která je podle Hellera jedinou ‚velkou otázkou‘. Pojem ‚mysl‘, jenž je významově blízký pojmu ‚význam‘ (ve smyslu jazykových pojmů), Heller vyhrazuje spíše pro ‚mimo-jazykové předmětnosti‘. Zdůrazňuje určitou základní intuici – příznačnou pro každého člověka a jeho potřebu hledat smysl – jež uniká jasným pojmovým definicím. Heller zde nabízí paralelu s Augustinovými pokusy definovat čas:

21 Srov. M. Heller, *The New Physics and a New Theology*, Vatican Observatory Publications, Vatican, 1996, 98–99.

I o *smyslu* by se dalo říct, že přesně víme, co to je, jen do té doby, než je po nás žádána jeho definice.²²

Jako základní existenciální otázka je problém smyslu ‚motorem‘ dějin filosofie a potažmo vědy. Problém smyslu je podle Hellera úzce spojen s problémem racionality. Hodnotným se život člověka stává jen ve smyslu-
plném světě, a proto naše rezignace na hledání smyslu našeho bytí je podle Hellera ‚zradou‘ rozumu. Existence člověka a vesmíru si tedy žádá racionální vysvětlení. Hellerova snaha filosoficky i teologicky reflektovat vědu je ve značné míře ovlivněna Leibnizem, který je pro Hellerovo dílo klíčovým filosofem. Jeho otázka ‚proč existuje něco spíše než nic‘, mívá ke kořeni všech příčin a hledá finální vysvětlení (odůvodnění) naší existence ve světě i existence světa samotného. Tato otázka, vymykající se vědecké metodologii, má tedy pro Hellera základní ‚metafyzické‘ implikace. Neutuchající lidská potřeba hledat smysl (resp. své místo ‚v celku světa‘) je podle něj také ‚skrytou‘ otázkou po Bohu, jenž je posledním ‚garantem‘ smyslu člověka a jeho dějin i smyslu světa. Smysl, jež teologie připisuje světu jako Božímu stvoření, pak může být jistým ‚ospravedlněním‘ existence vesmíru a inteligentního života v něm.

Heller zdůrazňuje ‚genetickou provázanost‘ člověka a vesmíru: věda jako kolektivní úsilí lidstva – jež se v nejvyšší možné míře snaží uplatnit své kognitivní schopnosti – nesmí zapomínat, že samotná lidská mysl je v určitém smyslu nejkompexnějším produktem vesmírné evoluce.²³ S odkazem k tzv. antropickým principům, formulovaným filosofujícími vědeckými kosmology, Heller připomíná, že díky souhře počátečních podmínek a spletitosti ‚jemně vyladěných‘ kosmologických konstant vesmírného procesu evoluce se mohl ve vesmíru (v relativně pozdní fázi) vyvinout inteligentní život. Otázka lidského vědomí, svobody a hodnot tak ve světle současných modelů vědecké kosmologie nabývá ‚vesmírných rozměrů‘.

Heller poukazuje na dvojí směr své argumentace v kontextu teologické reflexe vědy: Začínáme-li u vědy, pak zde máme logickou harmonii vědeckých modelů a teorií (včetně jejich úspěšného empirického ověření formou pozorování), jež je ‚aplikována‘ na svět, který vědy popisují a zkoumají. Pokud však inklinujeme k více metafyzickým (potažmo teologickým) interpretacím, nabízí se zde dodatečně i možnost obrácení našeho uva-

22 Heller, *The Sense of Life*, 146.

23 Heller, *Statement by Professor Michael (Michař) Heller*, 3.

žování: Vesmír sám je ještě před vědeckým zkoumáním jistým harmonickým celkem, jehož struktura je poznatelná a následně racionálně (logicky) vystihnutelná ‚harmonickými‘ teoriemi a kosmologickými modely. Heller se pak snaží o rozšíření běžného chápání pojmu ‚smysl‘: Oproti jeho běžnému chápání pouze v kontextu racionální aktivity člověka chce Heller pojem používat pro označení ‚předmětů‘, jejichž existence není samotnou lidskou aktivitou podmíněna. Základní ‚intuice smysluplnosti‘ života se zde střetává s intuicí Mystéria vesmíru.²⁴ Toto své tvrzení Heller dokládá svědectvím mnohých filosofujících fyziků a kosmologů (např. Alberta Einsteina), pro které je vědecká badatelská práce samotná – s jejími předpoklady i závěry (zejména ‚rozumitelnost‘ vesmíru) – druhem náboženské zkušenosti. Lidská mysl, reflektující své ‚místo‘ ve vesmíru, tedy naráží na úzkou vzájemnou provázanost otázky smyslu člověka a vesmíru. Vědecká kosmologie sama je pak výzvou pro teologii hledat odpovědi na elementární existenciální otázky, jež by teologie mohla následně více využívat a dále rozvádět ve své snaze oslovit současného člověka. Úspěšnost v navázání smysluplné komunikace se ‚sekulárním myšlením‘ dneška je podle Hellera dána do té míry, nakolik se teologie pokusí reflektovat své pravdy v kontextu stále se rozvíjející vědy.

Mnozí ‚popularizátoři‘ kosmologie (např. S. Weinberg) totiž mluví spíše o ‚nesmyslnosti‘ vesmíru, jež je dána jeho ‚pomíjivostí‘ vyplývající z kosmologických teorií týkajících se konce vesmíru. Nesmyslnost světa pak implikuje nesmyslnost lidského života i veškeré jeho činnosti, včetně té vědecké. Zde můžeme namítnout, že smysl světa a smysl lidského života není jedno a totéž. Heller, který chce problém nejprve nahlížet v mezích argumentace vědeckého naturalismu, poukazuje na fakt, že ačkoli smysluplný život v ‚nesmyslném‘ vesmíru (jako v našem ‚životním prostředí‘) nutně není logickým rozparem, přesto je zde citelná disharmonie. Teologická perspektiva se svým širším ‚zorným polem‘ však nevidí nutnost přijímat ‚striktní‘ verzi naturalismu, která ztotožňuje hranice vědecké metody s hranicemi racionálního poznání jako celku. Teologie nabízí naopak tuto alternativu: místo ‚nesmyslnosti‘ světa můžeme mluvit o *tajemství* lidské existence ve světě. Loajalita k striktní verzi naturalismu na straně

24 Srov. Heller, *The Sense of Life*, 159.

jedné a rozhodnutí otevřít se transcendenci na straně druhé jsou dle Hellera souměřitelné výrazy svobodné osobní volby jednotlivce.²⁵

Důležitým aspektem Hellerova programu teologie vědy – reflektujícího zejména racionalitu vědeckého poznání ve světle racionality víry – je vědomí mezi našeho poznání jako takového. Obzvláště důležité je to pro vědeckou kosmologii, jejíž ambice dobře vystihuje záměr některých kosmologů, totiž hledání ‚teorie všeho‘.²⁶ Ve své knize *Ultimate Explanations of the Universe* se Heller pokouší odpovědět na otázku, co znamená konečné vysvětlení našeho světa – chce ‚porozumět rozumění‘, tedy pochopit smysl našeho hledání ‚finální odpovědi‘.²⁷ Dotýká se tedy mezi lidského poznání, avšak i jeho vyhlížené plnosti. Narážíme zde na další klíčový element Hellerova přístupu – souhru katafatických a apofatických výpovědí v teologii – metodu, jež není nutně vyhrazena pouze pro teologii, ale může přijít ke slovu také v kosmologii, jejíž bádání vesmíru jako celku překračuje úzké meze empirické metody. Heller je přesvědčen, že souhra obojího – katafatické i apofatické teologické metody – je důsledkem hlubokého nahlédnutí omezenosti lidského rozumu. V tomto kontextu chce Heller konfrontovat novopozitivistický přístup k vědeckému bádání, jenž pokládá za nesmyslné hledat cokoli ‚za hranicemi‘ vědecké metody, pro nějž je ‚realita‘ dána jen v mezích možností lidského poznání samotného.

Apofatický přístup také uznává kognitivní hranice lidské mysli, avšak má dle Hellera k těmto hranicím ‚otevřený postoj‘. Přestože za tyto hranice nelze proniknout a ‚pozitivně‘ vyjádřit, co se za nimi nalézá, ony samy ‚odkazují vně‘ a nabízejí tím jistý (‚negativní‘) způsob poznání. V prvním případě je jakákoli transcendence – i jakékoli tázání se po ní – z definice nesmyslné a podléhá automaticky vyřazení z vědeckého diskurzu. Druhý přístup naopak nabízí ‚ponoření‘ naší omezené lidské racionality do Mystéria racionality Boží.²⁸

‚Nevědecké‘ otázky – včetně té Leibnizovy – pak nabývají na důležitosti pro teologickou reflexi vědecké kosmologie. Teologie vědy, reflektující ‚logickou krásu‘ kosmologických teorií a modelů světa, pak může dle Hellera ‚odkrývat část z Boží racionality‘ (Logos), kterou Bůh udílí světu prostřed-

25 *Ibid.*, 161–164.

26 Srov. J. D. Barrow, *Teorie všeho. Hledání nejhlubšího vysvětlení*, Praha: Mladá fronta, 1996.

27 Heller, *Ultimate Explanations of the Universe*, 117–123.

28 *Ibid.*, 188–189.

nictvím svého stvořitelského díla, čímž dává vesmíru řád, srozumitelnou strukturu. Paralelně k syntaxi, sémantice i pragmatice vědeckého jazyka chce Heller také mluvit o jeho ‚teologičnosti‘. Teologická reflexe vědecké činnosti může nakonec ukázat ‚náboženský‘ či ‚posvátný‘ element vědeckého bádání – věda může být nahlížena jako pokus o navázání dialogu člověka se svým Stvořitelem.²⁹ S důrazem na teologii vtělení Božského Logu, na ‚novou teologii‘ stvoření v Kristu, Heller nakonec otevírá eschatologickou dimenzi vztahu vědy a víry – eschatologické zacílení teologie stvoření skýtá potřebnou perspektivu k nalezení ‚smyslu světa‘.³⁰ Stvoření v Hellerově pojetí je pak třeba primárně chápat jako udílení smyslu, v jehož světle se rýsuje více harmonický obraz celku našeho procesu poznávání.³¹

Závěr

Krátká analýza důležitých aspektů Hellerova myšlení nám dovoluje v hrubých obrysech zahlédnout nosné principy ‚dialogu vědy a víry‘, jež jsou charakteristické pro ‚krakovskou školu‘ jakožto významné centrum interdisciplinárního výzkumu evropského formátu.

Teologie vědy jako svébytná disciplína, jež akceptuje autonomii vědeckého bádání, nabízí dle Hellera obohacení pro obojí, teologii i vědu. Teologie může ve světle nových vědeckých poznatků plněji porozumět čím je svět, o němž hlásá, že je ‚racionálním‘ Božím stvořením. Díky kosmologii může teologie zahlédnout krásu světa také prostřednictvím vědeckých teorií. Naopak věda – díky filosofickým a teologickým náhledům vybízejícím k uvědomění si ‚nahodilosti‘ svých východisek, omezenosti vlastních metod a nakonec i samotných mezí lidského poznání – může rozšířit svoje chápání světa o novou perspektivu, zejména pokud jde o kosmologické teorie týkající se počátku i konce vesmíru a existence inteligentního života v něm. Heller je přesvědčen, že výsledky současné kosmologie přímo vybízejí k teologické reflexi. Varuje však před zkratkovitým myšlením i překračováním kompetencí, jichž by se teologie vědy mohla

29 Heller, *The Sense of Life*, 165.

30 *Ibid.*, 173–176; Heller, *The New Physics*, 101–103.

31 Heller, *The Sense of Life*, 172–173.

snadno dopustit ve snaze reflektovat vědu jako jednu z významných lidských hodnot.

Teologie vědy v Hellerově pojetí může mít dokonce i pastorační implikace.³² S nástupem vědecké kosmologie (zkoumající vesmír jako celek) ve druhé polovině dvacátého století, se pro filosofii i teologii otevírá možnost hlubšího dialogu hledajícího přiměřené pochopení ‚místa člověka ve světě‘. Heller je přesvědčen, že naše vnímání či naše ‚obrazy skutečností‘ nemusí být nutně ‚vnitřně různorodé‘. Naopak, holistická perspektiva, již nabízí teologická reflexe vědy – u Hellera zejména současné vědecké kosmologie – může mít pro dnešního člověka jistý ‚terapeutický účinek‘ právě díky zahlédnutí možných elementů harmonie mezi vědeckým poznáním a poznáním víry.

Mgr. Radek Labaj, DiS.

Polní 1786/26

737 01 Český Těšín

radek.labaj@gmail.com

32 Ve své studii Macek připomíná Hellerovu pastorační činnost v rámci jeho široce chápané praxe dialogu vědy a víry. Klíčová je pro něj otázka ‚smyslu lidského života ve vesmíru‘. Srov. Macek, *Teologia nauki*, 113–114. Mnozí protagonisté dialogu teologie a vědy zdůrazňují potřebu ‚teologicky pracovat‘ s problematikou ‚rozdělení‘ lidské mysli – tj. napětím mezi vědou a vírou (náboženským myšlením obecně) jakožto základními ‚složkami‘ utvářejícími lidskou orientaci ve světě. Srov. D. R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000, 3–22.