

Věda a víra: jednota – boj protikladů – lhostejnost

Ještě jednou se vracíme k tématu vztahu vědy a víry na podkladě kolokvia uspořádaného Akademií věd ČR ve spolupráci s ČKA. Příspěvek Jana Zrzavého zazněl na tomto kolokviu přímo, další dvě části do Jurika Hájka a Václava Freie jsou už reakcemi na předchozí články (Universum 4/2003 a 1/2004).

JURIK HÁJEK: STALI JSME SE MODELOSLUŽEBNÍKY

Nejprve bych chtěl aspoň částečně znovu prodiskutovat některé základní pojmy: věda, vědecké myšlení, filozofie, víra osobní a nauka víry, náboženství a teologie. Každý tento pojem reprezentuje různé roviny a je někdy velmi obtížné je vzájemně odlišit. Proto zde nepůjde ani o příliš přesné a v sebe se uzavírající definice, ale spíše o odlišení pojmů a ujasnění souvislostí.

Odlišení pojmů

Pojem věda je myslím dost jednoznačný a rovněž příspěvky účastníků diskuze se zde nerozcházejí. Oblastí vědy je realita tohoto světa, která brání vědě, aby si vytvářela iracionální konstrukty. Věda má k dispozici onen dobrý nástroj verifikovatelnosti realitou, takže příliš velkých výstřelků by se neměla dopouštět.

Vědecké myšlení charakterizuje logický, precizní a odpovědný přístup k analýze problému, sběr informací, pozorování, důkazy, provádění verifikace či falzifikace. Vědecké myšlení je bezesporu jiné než „myšlení víry“, ale není zde žádný spor, a pokud je, tak jedině v tom, že myšlení víry ztratilo svůj pokorný postoj před všepřesahujícím tajemstvím a začalo hovořit suverénně do oblastí, kde není kompetentní – a tím přestalo mít svůj statut myšlení víry, nebo vědecké myšlení začalo neoprávněně spekulovat o problémech, které nejsou předmětem vědy, které vyžadují zcela jiný postoj – úcty a ztišení, úžasu před tajemstvím. Tím zase přestalo být myšlením vědeckým.

Požadavek na zařazení filozofie zazněl od Václava Freie. Mluvil bych ale raději přímo o ontologii či metafysice, protože nás v souvislosti s vírou nebudou zajímat dílčí disciplíny filozofie, ale přímo její „srdce“, zabývající se jsoucnem a bytím, posledními a hraničními otázkami. Na ontologické otázky nemůže odpovědět věda, neboť to již přesahuje její rozsah jako vědy, na druhé straně věda tyto otázky klade a musí klást. Ontologie tvoří jakýsi most mezi teologickými finálními otázkami a mezi finálními otázkami vědy. Možná právě z ontologického aparátu může teologie čerpat mnohou inspiraci. Zmíním se o tom ještě v závěru příspěvku.

Víru osobní je třeba odlišit od víry jako vyznání, jako obsahu nauky. To prvé je hluboce intimní setkání s tajemstvím, setkáním,

kteří je dáno jako dar. Ale toto oslovení není nic statického, naopak, je živé a budoucnosti otevřené a je třeba dále na něm a s ním pracovat. „Osobní víra je stálou osobní otevřeností a čekáním na Boží blízkost...“ (Zvěřinovy kategorie Agapé).

Člověk, jako tvor rozumem obdařený, svou osobní víru musí konfrontovat se světem kolem sebe, s poznáním, s tradicemi náboženství, které přijal, nebo alespoň světového názoru, který mu zapadá do jeho osobní víry, nemá-li se jeho víra zvrtnout v prázdnou a tupou pověru.

Člověk je bytostí vícevrstevnatou. Existují v něm kromě těch povrchových a racionálně blízkých vrstev i hlubinné struktury, které se dotýkají ve své hloubce něčeho skutečně esenciálního, archetypálního, „protonáboženského“. Zde asi leží důvod, proč se někdy hovoří o člověku, že je bytostí přirozeně náboženskou. Člověk tedy přijme impuls víry ne proto, že by jej přesvědčily „zdrucující rozumové argumenty“, ale proto, že „intuitivně“ cítí hloubku toho, co přijímá, opírá se přitom o jakousi stěžejní definovatelnou vnitřní zkušenost správného. A protože je člověk i tvor rozumový, má povinnost (a většinou to tak dělá), ověřit si, zda to, co jej oslovilo, není v rozporu se zdravým rozumem, názorem na svět, který zastává, zda to není v rozporu s uznávanými důsledky i vědeckého poznání, pokud se člověk pohybuje v těchto sférách, atd. Jde o rozumový filtr „věřitelnosti“.

Nauka víry je formulace obsahu víry, norem víry, jak ji předkládá to či ono náboženství na základě textů svých posvátných písem, tradice, ale také, jak ji artikulují učitelé zákona či teologové. Ti dále rozvíjejí základní myšlenky, navazují na dosavadní tradice, konfrontují se s myšlením své doby.

Základní východisko bezesporu ovlivňuje další postoje, tak například v rámci křesťanství je zřetelný dopad odlišných vstupních premis víry u katolického a evangelického teologa. Zřetelné to bylo i v diskuzi. Katolický přístup nese s sebou v návaznosti na Aristotela a především na myšlení Tomáše Akvinského víru v lidský rozum, jeho schopnost dobrat se poznání Boha a řádu světa, na druhé straně však někdy nepříliš sympatickou apologetičnost, snažící se příliš rozumově dokazovat pomocí vědy náboženské pravdy, resp. teolo-

gické poučky. Nevím, jestli tento apologetický přístup je pro naši dobu produktivní, ale zřejmě žije dosud a je jako takový negativně vnímán z protestantské pozice, která akcentuje víru především jako dar, jako milost, jako něco, co tak překračuje běžnou světskou i vědeckou zkušenost, že lze právem hovořit o „bláznovství kříže.“ (J. Moravec).

Přesto však oba teologické přístupy nemusí stát v opozici, poněvadž jde o dvě různé roviny pohledu. Nejzazší tajemství víry jsou však jak pro katolického, tak protestantského teologa mysteriem, které stojí nad možností lidského rozumu je proniknout.

Otázka jazyka

Každá formulace však je slovní, jazykové vyjádření nějakého obsahu. Jak říká Wittgenstein, hrajeme jazykové hry – a abychom je mohli hrát a nalézat významy, které chtějí slova vyjádřit, musíme brát zřetel i na mimojazykové kontexty. Pojmy, které jazyk používá, jsou zakotveny v tradicích myšlení předchozích dob, kdy byly formulovány, jsou vázány na představy své doby, na názory a formulace a všechny situace, které se vznikem pojmu souvisely.

Z toho vyplývá:

- Jazyk vědy je a bude jiný než jazyk teologie. Bude se asi rychleji vyvíjet a integrovat do sebe změny ve vidění světa. Teologie je nadčasová, proto je pochopitelná i jistá opatrnost v přijímání nových názorů, zvláště jsou-li stále v podobě hypotéz, a také v rozvíjení nových jazykových forem. Avšak teologie není nečasová, není mimo čas, a proto i její jazyk podléhá změnám.
- Lze zdůvodnit menší pružnost teologického jazyka tím, že teologie se zamýšlí nad nadčasovými skutečnostmi, nad neproměnným Bohem, a proto zde jsou naopak vhodnější pojmy a jazyk bližší původnímu biblickému myšlení. Tento argument však zdůrazňuje aspekt neměnnosti a neproměnnosti Boha. Zdá se však, že to není tak zcela biblické, protože nelze živého Boha Izraele chápat jako neměnné jsoucno filozofů.
- Hovořit v jazyce teologie o problémech vědy předpokládá, že bude vytvořeno myšlenkové předpolí společné pro vědu i pro teologii. Z čeho ale může vycházet? Společný jmenovatel je zde společná víra v objektivitu světa, poznatelnost, oprávněnost kladení otázek po smyslu světa a smyslu života.
- Jazyk teologie nese na sobě daleko více historických nánosů než jazyk vědy. Je to na jedné straně dáno povahou obou disciplin, na druhé straně však je třeba ozřejmit, do jaké míry je teologie uvězněna ve svém pojmovém vybavení, ve svém jazyce. Byla by vhodná studie z pera teologa k problému jazyka teologie.

Nedávám žádnou odpověď a tyto nadhozené otázky, spíše chci upozornit, že i tato různost obou jazyků je mnohdy zdrojem obtíží při vzájemném dialogu vědy a víry, někdy i zdroj vzájemného nepochopení.

Model a paradigma

Model je vždycky něco, co popisuje, přibližuje skutečnost, ale tou skutečností není. Je to pouhé zobrazení a nešťastím je, pokud u modelů zůstaneme třet. Stáváme se modeloslužebníky či modloslužebníky, klaníme se modelu, modle. Je to tvrdé, ale je to asi tak, neboť i dějiny náboženství jsou také dějinami vytváření model (filozofických a teologických) a jejich kácení. Jsou ale také i dějinami pochodu vpřed a živých změn.

Model však je na druhou stranu nutný, je to prostředek naší lidské komunikace. Bez něj nejsme schopni komunikace. Používá jej věda i teologie. Model – teď mám na mysli model teologický – je poměřován podobně jako u individua, filtrem racionality, vědou. Pokud teologický model – pracovně nazvěme T1 – vyhovuje stávajícímu

filozofickému paradigmatu myšlení společnosti a poznatkům vědy P1, pak T1=P1 a s drobnými kosmetickými úpravami je možná koexistence. Viz případ Newton-Descartova modelu, který docela slušně zapadal do statického scholastického teologicko-filozofického modelu, který v té době převažoval. Dlouhou dobu skutečně taková rovnost T1=P1 platila.

P1 je zaměněno vlivem nových poznatků, malých či velkých revolučních změn ve vědě a filozofickém myšlení, jiným paradigmatem P2. Nyní se vytváří napětí mezi vědou a vírou – je to však pseudo-problém, protože se netýká hlubinných obsahů víry, ale modelů, které promítají víru do obrazů čitelných ostatnímu světu – a je tedy nyní na teologii, která je rozumovou reflexí víry (pozor – nikoli vědeckou reflexí víry, to bychom zaměňovali pojmy), aby hledala v čem je T1 nepostačující. Nastává dialog mezi teology, přírodovědci a filozofy, který nejprve vychází z předpokladu správnosti dřívějšího názoru, ověřuje se a zkoumá, zda v P2 nejsou trhliny, na scénu vystupují vědci zastávající P1 a předkládají pseudovědecké argumenty, že P2 platit nemůže (viz příklady: někteří vědci v době sporu o geocentrický model nebo přírodovědci obhajující i v současné době fundamentalistické postoje kreacionismu atd.). Taková situace dialogu je ovšem velmi blahodárná pro teologii, protože ji nutí hledat v hlubině, odlišit model víry od skutečného jádra. Dialog totiž není nikdy možný mezi modely, ale mezi obsahy, které se tyto modely snaží vyjádřit.

Po čase, po několika letech či desetiletích, teologové začnou hovořit jazykem paradigmatu P2, propracují nové modely, které jsou pochopitelně hlubší, než bylo P1. Přitom by ale mělo platit to, co platí pro vědecké teorie: každá nová teorie musí vysvětlit to, co dokázala předchozí, a předchozí pak může být speciálním případem obecnějšího případu platným za jistých zjednodušujících podmínek.

(Že takový posun teologických paradigmat existuje, dokumentuje např. Hans Kung: paradigma apokalyptické, helénistické, středověké, reformační a protireformační, osvícenské – a nově se tvořící v současnosti.)

Děj se dále opakuje: Série P1=T1, P2?T1, P2=T2, P3?T2, P3=T3. Musím znovu zdůraznit, že zde nejde jen o jednosměrné tažení teologie vědou kupředu, jde spíše o hermeneutický kruh či spirálu.

Někdy je i tlak ze strany teologie na vědu. Neděje se však přímo, – to ani nemůže, neboť by teologie přesahovala své kompetence – ale právě přes ontologii, která je v těsném přemostujícím kontaktu jak s teologií, tak s vědou, resp. přírodní vědou, kterou zřejmě máme na mysli.

Další souvislost je dána tím, že dojde-li k posunu např. z T1 na T2, může se vědecké bádání daleko volněji rozvíjet díky otevřenějšímu duchovnímu klimatu, a tím svobodněji a rychleji se mohou propracovat nové vědecké představy a modely, vedoucí k P3...atd. Klasická hermeneutická spirála.

Snad ještě jedno hledisko vzájemné provázanosti: morální. Věda předpokládá poctivost, pravdivost a vyžaduje mnohdy značné úsilí. Cíl nemá směřovat k osobnímu vědeckému úspěchu, ale nalezení kamínku do mozaiky pravdivého pokusu popisu přírody. Zde bezesporu hrají velkou roli i morální vlastnosti vědce a jeho nábožensky zakotvený postoj může bezesporu být hodnotným přínosem.

Napětí mezi vědou a vírou: k užtku, či ke škodě?

Navážeme na předchozí úvahy otázkou, zda se lze skluzům mezi vědeckými a teologickými paradigmaty vyhnout.

a) Nelze, pokud očekáváme, že teologie bude dávat odpovědi, které jí nepřísluší. Známý případ je, když teologie své doby chtěla →

na základě doslovného výkladu bible vysvětlovat stvoření, korigovat přírodní vědu atd., což jsou skutečně známé galileovské, darwinovské a podobné záležitosti. Bohudíky, a v tom je skutečně úžasný korigující vliv zvláště přírodních věd, k takovým názorům v současné době již masivně nedochází – vyjma fundamentalistických skupin, které ale snad nikdo nebere příliš vážně.

b) Nelze, pokud bude teologie očekávat od přírodních věd pouze apologetická potvrzení svých představ. Pak rovněž nastává mechanismus výše popsaný.

c) Lze, jestliže teologie si uvědomí svou nenahraditelnou roli: čerpat z hlubiny. Aby nebyla slovem o bohu = modelu či konstrukt, ale slovem o Slovu a živém Bohu. To bude možné teprve tehdy, až teologie přestane být pouze akademickou činností sice mnohdy bystrých a vzdělaných myslitelů, ale mnohdy současně i zcela neznalých hluboké náboženské zkušenosti. Dejme si provokativní otázku: do jaké míry prorokovo či mystikovo vyjádření víry se dostává do rozporu s vědou? Více, nebo méně než teologovo? A pokud se dostává do rozporu, tehdy prorok či mystik – rozumím zde člověka žijícího v kontaktu s živou hlubinou bytí – překročil svůj práh a stal se teologem – rozumím zde člověka, který chce víru, Boží slovo, tradici i osobní zkušenost kvalifikovaně vyjádřit ve slovech, pojmech a nauce a učinit ji přístupnou rozumové reflexi.

(Aby se teologové necítili dotčeni, prohlašuji, že věřím, že většina z nich jsou možná ve svém nitru proroky a mystiky – ve smyslu výše definovaném.)

Povrchnost teologie a povrchnost vědy jsou zdrojem konfliktu. Hluboká teologie a poctivá, otevřená věda mohou mít nanejdůležitější období vzájemného hledání a promyšlení, ale to je činnost oboustranně blahodárná, ne destruktivní. Teologie se musí vzdát středověké vize, že se spekulací lze dopátrat všech pravd, vzdát se předpokladu, že Bible je učebnicí a normou pro přírodní a historické vědy, vzdát se mnoha ještě na počátku 20. století běžných chybných předpokladů, i toho, že pro každou výpověď teologie musíme nalézt odpovídající skutečnost ve vědeckém bádání (apologetický aspekt).

Ale i věda musí odstoupit od osvícensky povýšené pozice nositelky jediné správného rozumové poznání světa, respektovat nutně odlišný jazyk teologie, dokázat si uvědomit hranice, které jako věda nemůže překročit. Zdá se, že současní špičkoví vědci, ať se hlásí k jakémukoli názoru, jsou daleko tolerantnější k víře, jsou si vědomi fenoménu, který můžeme nazvat Tajemství.

Nový jazyk pro teologii?

Už jsem zmínil o tom, že spojující článek může představovat dobře postavená ontologie. Zatím mnoho našich teologů stále pracuje převážně s kategoriemi převzatými z dob Aristotelových a rozvinutých v období scholastiky. Tím jsou pochopitelně uvězněni v jazyce, který není již nosný pro nové myšlení. Bezsporně lze v jazyce aristoteliskotomistickém formulovat hluboké myšlenky víry, ale ten jazyk vždy zavede myšlení do určitého stereotypu, ze kterého sám vyšel. Čte-li vzdělaný člověk některé úvahy např. Karla Rahnera o možnosti vývoje, musí se na jedné straně sklonit před jeho genialitou, se kterou dochází k nesmírně pronikavým závěrům pomocí tak složitého, přes všechny úpravy stále klasického teologického aparátu, na druhé straně si však položit otázku: kdyby Rahner použil jiný jazyk, k jakým úžasným závěrům by se dostal?

Nejde mi o to zlehčovat staletími prověřený teologický jazyk. Ale svět je dnes opravdu jinde a jazyk se musí vyvíjet, pojmy musí odrážet poznání své doby, pokud teologie chce hovořit k problémům dneška.

Teologie substance byla spolehlivým aparátem po celou dobu trvání klasického paradigmatu. Moderní fyzika však toto paradigma rozbila. Současná filozofie vzala tuto skutečnost na vědomí. Zdá se, že nyní je čas na teologii, aby udělala podobný krok, jako kdysi Tomáš Akvinský, když pokřesťanstil Aristotela. Získal aparát, se kterým po několika století byla teologie schopna kvalitně komunikovat s myšlením své doby. Kdo pokřesťanstí třeba Whiteheada?

Soudobé myšlení otevírá horizonty spíše procesu, dění, události než něčemu statickému. Pojem substance se ukazuje jako jakýsi umělý konstrukt našeho rozumu. Obraz Boha, který z takového přístupu vzniká, je stále onen Konstruktor, Hodinář. Marné je i úsilí hledat v soudobé kosmologii nějaké antropické principy – to jsou slepé uličky, které ve svém jádře mají skrytou touhu znovu nalézt boha – Konstruktora. (Záměrně píši malé b a velké K: ten konstruktor je pro takový způsob myšlení přijatelnější než Bůh živý, Bůh, který říká: Jsem, který jsem.)

Další otázka: Lpění na statickém, v některých formulacích skoro zcela transcendentním Bohu. Nejde zde spíše o nějaké hinduistické neosobní božství či Aristotelova boha neměnného, v sobě zabydleného, světu vzdáleného? Či pochybného boha filozofů? Vždyť biblický Bůh je živý, to znamená vstupuje s námi do našich životních dějů a situací.

Nové modely a nový jazyk by měl více pracovat i s Bohem, který je imanentní v tomto světě, ne který stvořil jednu provzduch v historickém čase – pokud má vůbec smysl o čase v takové souvislosti hovořit – ale který stále tvoří, který se sám děje. To ovšem nelze vstihnout pomocí stávající jazykové a pojmové výbavy.

S tím souvisí i teologické otázky prvotního hříchu Adama a Evy. Zde se teologie stále pohybuje ve výkladech, které se obratně vyhnou problému, jak skloubit teologii se soudobými poznatky o vývoji člověka.

Uvězněnost v jazyce zdokumentuji jednou milou formulací Spiragova katolického lidového katechismu z r. 1903 (2. část, s.144): „Právem se nazývá muž pánem, protože je vznešenější než žena. Že muž je vznešenější než žena, plyne již z toho, že muž byl od Boha napřed stvořen a teprve potom z něho byla učiněna žena. Dále z toho, že žena byla dána muži za pomocnici. I tělesné uzpůsobení poukazuje na přednost muže před ženou. Všimněme si, že muž již od přirozenosti má tělo silnější, mocnější hlas, jenž je stvořen k poroučení, odměřený a pevný krok, klidný pohled. I vous dodává jeho obličeji vážnosti (i ve světě zvířat má sameček mnoho předností. Vzpomeňme jen na hřívu lva, ...krásnou postavu kohouta). Připisuje-li se krása i ženě, jest přece jen příjemná a spanilá její krása: vznešenou krásu má však muž.“

Z tohoto úryvku je zcela zřejmé, jak ovlivňuje apriorně přijatá interpretace biblického textu i představy, které se týkají běžného reálného života, lidí a světa kolem nás. Právě zde je jádro problému, proč teologie může zaostávat za dobou a nejen přestává oslovovat, ale může i odrazovat. Vůbec ale není třeba, aby teolog byl přírodovědcem. To by byl zbytečný přepych, i když si nesmírně vážím teologů jako Teilhard de Chardin, Polkinghorne, Moltmann, náš J. P. Ondok a mnoho dalších. Ale to není cesta, kudy by se teologie musela rozvíjet. Teolog by měl mít přehled o výsledcích současné vědy, ale takový docela pokorný postoj, kdy si uvědomuje, že opravdu toho moc neví. Není třeba, aby obhajoval víru výsledky věd, kterým zpravidla příliš nerozumí. Nemá smysl předstírat a hrát si na vědce.

Věda je dobrá a potřebná a obejde se i bez teologie, i když by to byla docela škoda. Teologie je dobrá a potřebná a obejde se i bez vědy, ale neobejde se bez zdravého korigujícího názoru na svět, který jí právě věda může nabídnout.



foto archiv

Teolog má být nositelem živé víry a nemá být svázán s jakýmkoli historicky podmíněným, i když ve své době potřebným schématem. Slovy K. Bartha: „Dobry teolog nebydlí v nějaké budově z idejí, principů, metod. Všemi takovými budovami prochází, aby se vždy dostal ven. Je stále na cestě. Má před očima dálku, boží vysoké hory a nekonečné moře, a proto vidí také jistě a z největší blízkosti také dobré a zlé, šťastné a nešťastné.“

Tento příspěvek není namířen proti teologii jako takové, je voláním po její hluboké a naprosto ne povrchní obnově: není možno hovořit starým jazykem a starými schématy k problémům, které jsou vyslovovány v jazyce novém. Myslím, že současný svět potřebuje více než kdykoli jindy moudrá slova víry, která pokročí dál za již těsný rámec představ středověku a osvícenství.

JAN ZRZAVÝ: DIALOG – A O ČEM? ANEB CHVÁLA LHOŠTEJNOSTI

Biologická fakulta Jihočeské univerzity

Pozvání na toto setkání jsem přijal s jistými obavami a mohu potvrdit, že se mi zatím všechny plní. Děkuji. Očekával jsem, že z nabízených možností, jak spolu či vedle sebe mohou bytovat věda a víra (konflikt, lhostejnost, jednota), si velká většina diskutujících zvolí vzájemně inspirativní dialog, snad dokonce s eventuální perspektivou „velkého sjednocení protikladů“, což se opravdu děje, ale pořád čekám na podrobnější specifikaci, čeho by se ten dialog měl týkat. Dialog je tu deklarován jako věc tak obecně dobrá a potřebná, že vlastně nepotřebuje žádný určitý obsah – tedy zhruba v tom

smyslu, jak bývá toto heslo užíváno v politice. Ano, jednání je obvykle lepší než střelba, a když se nepřátelené strany usadí u kulatého stolu, střelba utichá bez ohledu na to, o čem se u kulatého stolu vlastně mluví. Zkušenost říká, že u kulatého stolu se obvykle jedná o delimitaci mocenských sfér. Vy nebudete říkat dětem, že evoluce není, protože v První knize Mojžíšově o ní není ani slovo, a my nebudeme dětem říkat, že Bůh není, protože Gagarin tam byl a nikoho tam neviděl. Takto pojatý dialog bych považoval za velmi užitečný, neboť obě strany mají občasně tendence vylézat ze svých kójí a plést se do života těm druhým, ale obávám se, že o tohle tady jít nemá. Že smyslem našeho kýženého dialogu má být právě zbourání stěn mezi jednotlivými kójemi. Kdybych věřil, že je to možné, dost bych se toho bál.

Čemu je třeba bránit se tak urputně, jak to jenom jde, je hybridizace přírodovědy a náboženství v té podobě, jak se s tím často setkáváme: geomorfolog nebo cytogenetik píše (do novin) třeba o „bodu Omega“, a protože on je ten akademicky vzdělaný učenec, působí to dojmem autoritativnějším, než kdyby to napsal pekař nebo podplukovník vězeňské služby. Jenže to je zdání a tak trochu i švindl – geomorfolog nebo cytogenetik nevědí o „bodu Omega“ o nic víc než pekař nebo bachař (totiž nevědí o něm nic, ono se o něm totiž vůbec nic neví), ale především je jejich vědeckví k řešení těchto otázek nijak nekalifikuje. Věda nemá žádnou metodu na zkoumání „bodů Omega“ a neměla by se tak tvářit. Vědec je víc než prostý občan pouze ve svém, obvykle velmi úzkém oboru; jinde je →

JAN ZRZAVÝ: „Osobně si dokážu představit jediný potenciálně plodný směr: zkoumání metodologických podobností vědy a teologie, abychom dokázali poznat, kdy se věda chová jako náboženství (a možná i naopak), abychom minimalizovali různé nelegitimní epistemologické hybridy.“

to laik jako každý jiný (a měl by přispívat leda do rubriky „dopisy čtenářů“, jak to dělají ostatní jurodiví); a zvláště ve světonázorových otázkách stojí každý z nás zcela sám a nahý a žádná kolektivní identita mu nepomůže a nečiní jej věrohodnějším.

Druhé, jaksi inverzní nebezpečí vědecko-náboženské hybridizace spočívá v tom, že Bůh bývá odsuzován do nedůstojné a politováníhodné role instantního vysvětlovače toho, čemu zrovna nerozumíme. To je asi to nejškodlivější, co se může stát: vědě tu hrozí petrifikace její dočasné ignorance (mezeru, kterou jsme ucpali Bohem, už nemá smysl zkoumat) a náboženství čeká další z mnoha zklamání, až/když bude Bůh vytlačen i z této škvíry. Bůh tu snad – proboha! – není od toho, abychom Jím vysvětlovali, kde se vzal genetický kód. Navíc jsou tyto mezery z neznalosti uměle konstruovány i tam, kde žádné záhady, které by stály za řeč, vůbec nejsou (což je případ mnoha údajných tajemství kolem vzniku člověka).

Jako snad jediný z přítomných, který žádný sebesubtilnější dotyk náboženské víry nikdy nezažil, si mohu být jist, že pokvete-li přírodovědecko-náboženský dialog, já u toho nebudu, což mi umožňuje nahlížet celou tuto problematiku zvenčí, z pozice nezaujatého (a to poměrně velmi nezaujatého) diváka. Všeobecný sklon k détenté v posledních desetiletích naznačuje nejspíš ze všeho novodobou ztrátu sebejistoty na straně přírodovědy (neboť náboženství si něco podobného zažilo už dříve). Bodejť by taky ne. Doby, kdy vědci a vynálezci někoho vzrušovali, kdy věda opravdu „držela západní civilizaci pohromadě“, popisuje Jules Verne (a sovětská sci-fi z padesátých let), ale dnes už prostý lid produkty vědy a technologií jenom konzumuje a vzrušují ho různé mediální hvězdy. Věda je ze své společenské marginality zjevně nervózní (ještě si nestačila zvyknout), reaguje urputným zdůrazňováním vlastní důležitosti (ano, jsme strašlivě důležití, akorát začínáme mít globální problémy s hledáním dorostu, mládež se nám tísní spíš na filozofii než na jaderné fyzice, kupodivu). Patrně i ochota k dialogu vědy a náboženství je determinována snahou podílet se na vytvoření nového ideologického monopolu, být na úrovni jaksi koaliční, když už tedy přírodověda nedostává dostatek hlasů v pomyslných ideovoltách. Věda zkrátka dodnes bohužel trvá na modernistickém bludu, že světový názor má být jenom jeden (konkrétně ten správný); jednotný vědecký světonázor koneckonců nemusí být ani tolik vědecký, jen když bude jednotný, a ne aby si lidé mysleli, co je napadne!

Věda ve skutečnosti víru k ničemu nepotřebuje, i když mnozí vědci jistě ano (ale z jakýchsi důvodů se tomu nechtějí věnovat jenom po pracovní době). Ukazuje to zcela názorně ten fakt, že všichni zastánci dialogu zcela ochotně uznávají, že v jejich speciální oblasti (tedy v geomorfologii či v cytogenetice) samozřejmě neexistuje vůbec žádná vědecká otázka, kterou by jim náboženství mohlo pomoci vyřešit. Rádi by přesto dobrodiní vzájemné inspirace dopřáli speciálním oborům těch druhých a hlavně je prý dialog vysoce potřebný zvláště dnes, kdy lidstvo údajně stojí před zásadními problémy (dřív před nimi nestálo, dřív byl, jak známo, věk zlatý). Takže znova: dialog o čem?

Že prý o řešení etických problémů. Odhlédneme od toho, že si těžko představit etický závěr, který by nebyl buď subjektivní a navěky neřešitelně konfliktní (potraty, eutanazie), anebo naopak zcela banální („máme zodpovědnost za tento svět, protože Zemi jsme

nezdělili od předků, nýbrž ji máme pronajatou od potomků“, „je třeba respektovat neopakovatelnost každé lidské bytosti“ – v zásadě snad i ano, ale vážně tyhle triviality ještě někomu připadají objevné a vzrušující? Pořád zbývá otázka, co je na etických problémech „dnešního světa“ tak specificky přírodovědecko-náboženského, že právě dialog profesionálů z těchto dvou oborů je žádán, aby se s nimi konečně hnulo. Dialog lidí z různých oborů (ve volném čase) může být zábavný, ale těžko nazít, proč by měli přírodovědci diskutovat o etice zrovna s teology či církevními představiteli, a ne třeba se zmíněnými mediálními hvězdami a podplukovnickými vězeňskými službami (od těchto bližních bychom se nesporně dozvěděli o tom, jak to na světě chodí, překvapivější věci než od sebe navzájem, neboť přírodovědci i teologové žijí v úplně stejném světě děkanátů, akreditací a menz).

Osobně si dokážu představit jediný potenciálně plodný směr: zkoumání metodologických podobností vědy a teologie, abychom dokázali poznat, kdy se věda chová jako náboženství (a možná i naopak), abychom minimalizovali různé nelegitimní epistemologické hybridy. Na to, jak vypadá, člověk sám od sebe nepřijde, na to se potřebuje vidět v zrcadle. Věda a víra musí být navzájem tak nezávislé a tolerantní (neboli tak lhostejné), jak je to jen možné ve světě, kde sice ani jedno nikoho moc nezajímá, zato obojí je placeno stejnými, vcelku neochotnými občany. Možná by bylo zajímavé zjistit, o čem si přírodovědci a teologové obvykle povídají, když zrovna „nevedou dialog“ (tedy nikoli na sympóziích, nýbrž v hospodě) – myslím, že o politice, o cestování, o rodinných problémech, o nesnesitelných šéfech a vzpurných podřízených a tak podobně, tedy o sociálních problémech velmi málo ovlivněných jejich profesemi. Tak aspoň praví mé nečetné osobní zkušenosti. To ovšem není ten vzývaný Dialog Vědy a Víry. Věda a víra si totiž nepovídají, neboť nemají o čem.

VÁCLAV FREI: PODNĚTNÉ JSOU NĚKDY PRAVĚ STÍNY

Diskuzní stůl 27.5. 2003 (viz UNIVERSUM 4/03 – 2/04) přinesl řadu zajímavých, ovšem i protichůdných stanovisek. Účastníci sotva mohli v krátké diskuzi promyšleně komentovat názory ostatních. O vztahu vědy a víry přirozeně nevznikl žádný ucelený obraz. Čtenář písemného záznamu tak může sám posoudit, kterému názoru dá přednost, ale také, kde jsou nerefléktované a někdy i bolavé hlubší názorové rozdíly. A ty bývají poučné.

Jelikož jsem ze tří nabídnutých možností označil jako nepřijatelnou a tristní [1] lhostejnost nebo disparitnost, jsou pro mne výzvou hlavně názory těch, kdo ji naopak vidí jako žádoucí nebo nutnou. Takový závěr mi přijde skutečně povážlivý. Méně překvapuje u J. Zrzavého, jemuž je podle vlastních slov náboženská víra cizí, než u evangelického křesťana J. Moravce. Myslím, že zvláště u něho jde o nedorozumění, ale ekumenicky tíživé.

Pro svou reflexi mám výhodu časového odstupu a nových pramenů, jež se mi mezitím dostaly do rukou nebo jsem se o nich dověděl. K těm prvním patří dva nedávno vyšlé překlady: „Dialog přírodních věd a teologie“ [2] s obsahem blízkým mému příspěvku, a „Tříkrát evoluce versus stvoření“ [3] s názory (označenými dále A,B,C), s nimiž by tuším nikdo z panelistů nesouhlasil. Ví se však o nich; V. Hořejší zažil i u nás konsternující ukázkou (o následcích Adamova

hříchu v ráji pro živou přírodu) [4]. To je snad částečné vysvětlení prudce odmítavých postojů k první možnosti – jednotě vědy a víry, a dokonce vůbec i k dialogu mezi nimi v rámci možnosti druhé.

Kniha [3] svědčí o tom, že zejména v USA panuje prudký spor okolo (neo)darwinismu. Prezentuje tyto názory: A. tzv. teorii mladé Země, B. teorii staré Země a C. koncepci „plně obdarovaného stvoření“ (všechny patří mezi formy kreacionismu [5]). Výklad každého názoru doplňují kritické komentáře. Druhý ze dvou dodatků je od P. E. Johnsona, známého dílem „Spor o Darwina“ [6]. – Kniha [3] je dostupná, ukázky doložím vždy jen číslem stránky.

Pojetí A hájí stvoření Země před asi 10 000 lety, případně i během 6 x 24 hodin; kosmický dopad Adamova hříchu; globální rozsah potopy podle Gn 3 a 6n (40, 48). Názor B přes sto let uznává závěry geologie, nyní i velký třesk atp., ale trvá na přímých Božích zásadách při vzniku života a člověka.

Podle A a B se evoluce a stvoření navzájem vylučují, kdežto C – krajní verze teistického pojetí, že Bůh stvořil či tvoří svět evolučně – se s evolučním chápáním přírody kryje natolik (198), že je jinými odmítána jako forma deismu (45). Nám zase „tvořivou obdařeností hmoty“ jistě připomene marxismus [7].

Šokující je, že se A dynamicky rozvíjí teprve po r. 1961 (40/41), a navíc sebevědomí, s nímž se vydává za vědu: „téměř všichni filozofové vědy, ateisté i křesťané, souhlasí s tím, že kreacionistická věda (= A, VF) je opravdu věda, nikoli náboženské přesvědčení“ (95n; konkrétně nedoloženo).

Z tvrdé, byť zdvořilé kontroverze (sotva dialogu) v [3] nepoznáme, k jakým denominacím se autoři hlásí. Zřejmě je, že nedospěli k jednotícímu hledisku, zastánci A i B však odmítají nárok (neo)darwinismu, že je obhajitelnou vědeckou teorií: poukazují na mezery výkladu a zmíněný nárok mají za ideologii. S tím souhlasí i P.E. Johnson.

Jeho střídavá a k mnohému v obsahu knihy kritická stať (mému pohledu značně blízká) má snad naznačit pozitivní poselství knihy – program stavět na vědeckých faktech bez scientistických předsudků (299nn). Ale vydavatelé knihy jsou zastánci A, J. M. Reynolds (39), a J. P. Moreland, jemuž je B pouze bližší než A (92).

Názory A a B jsou nepřijatelné z hlediska všech účastníků našeho panelu, neklame-li mě paměť. Je však předně otázka, zda pokládat dosavadní (a snad narůstající) mezery v darwinovském výkladu evoluce jen za tolerovatelné nedostatky ([2], s. 163) nebo už za falzifikaci; ale podstatněji, zda neodarwinisté nepřeznačují své oprávněné metodické východisko na ontologické tvrzení, tedy na materialismus a tím i ateismus ((289); s tím souhlasí i stoupenci C). Zde vstupuje do hry filozofie, jak jsem na to poukázal [1], jako téměř jediný v diskuzi.

Z těchto sporů vyplývá jednak obrovská zátěž ekumenismu, jednak nebezpečí diskreditace křesťanství vůbec. Jelikož se všichni aktéři dovolávají bible a Krista, bezděčně evokují větu: „Jméno Boží je vaší vinou v posměchu mezi národy“. Nepohoršují mravně (jako v Ř 2,24), ale v otázkách vztahu vědy a víry. Ke škodě nevěřících i věřících příslušníků především naší civilizace. Od nedávna i v naší vlasti.

Ve svém příspěvku [1] jsem připomněl katolický přístup k bibli. Je jistě značně opatrný. Nu, a v knize [3] poukazují odpůrci A na exegety v USA, kteří r. 1982 připustili, že „dnem“ stvoření nemuselo být 24 hodin; totéž vyhlásila Papežská biblická komise r. 1909 [8]. (Nejde o jediný případ disproporce.) Není to doklad až hrůzná izolace mezi křesťany?

Těžko můžeme zazlívát nevěřícím spoluobčanům, že je jim zatěžko rozlišovat uvnitř tak rozhárané „křesťanské domácnosti“. Ale vůči věřícím Američanům by zase nebyla namísto pouhá povýšenost. Americké pozadí uvedeného paradoxního vývoje líčí článek

[9]; v jeho úvodu cituji údaje, podle nichž r. 1991 47% dotázaných zastávalo názor A, 40% B (snad i C). V pozadí je zřejmě silná morální motivace (96/97 aj.), kterou bychom rozhodně neměli podceňovat; jiná otázka ovšem je, zda je argumentem proti evolucionismu.

Na tomto pozadí se pokusím objasnit, v čem mě nepřesvědčuje příspěvek J. Moravce [10]. Proti nadpisu (redakčnímu?) „Ponechejme vědě i víře nezávislost“ není pro protestovat; výstraha platí vůči názorům typu A a B. Ale opravdu nemají ony dvě oblasti „žádný navazující bod“? Ani v lidstvu [1]? A chce u nás někdo pěstovat „syntézu obojího“? (Co by znamenala?)

Dále se omezím na tři body:

J. M. směle shrnuje evangelium do Božího oslovení „Človče, mám tě rád!“. Jenže odpovědí má být i láska k bližnímu. Otázka „kdo je můj bližní“ má akutní smysl pro gynekologa; teprve věda k ní říká víc než spekulace. Ale i lékař, pedagog, duchovní, každý musí něco vědět o tom, co je pro člověka dobré... Práce pro vědu habaděj! Jakmile přijde ke slovu praxe, není o styčné body oblastí a o témata dialogu nouze. (To po mém soudu relativizuje i závěr J. Zrzavého.)

J. M. sugestivně uvádí věci nesouvisějící. Ale nemá snad technika nic společného s právem, jsou-li si cizí vývěva a talár? V hospodářství mají obě oblasti ne bod, ale širé pole návaznosti. Pomáhají si a dávají si navzájem úkoly k řešení. I testovatelné. Jejich dialog tedy vůbec nemusí být jen proklamativní. Pokud jde o vědu a víru, jistě se nestýkají v žhavém zájmu o neutrina, ale s příbráním praxe (v diskuzi ji připomněl O. Mádr [11]) vidím též pole široké, mj. v ekologii. A což teologie pozemských činností? (Opět snad nápověď i J. Zrzavému.)

Pokud jde o závěr příspěvku, řekl jsem také své o apologetice a ideologii [1]. Jinak s tou slámou z bot. Bláznovství samo není pro odpovědného člověka legitimací pravosti. Nechejme raději stranou Jásina, zůstaňme na biblické půdě: Mojžíš se ptal u hořícího keře, Maria při Zvěstování. Mají nás iritovat místa v Písmu jako Ř 1,19nn nebo 1 Tes 5,21? Přijetí výzvy může být „bláznovské“, ale nemíním se stydět za starost o její platnost. Zásadně souvisí i s vědou (u pravosti rukopisů, ale i mnohem širěji). – Z hlediska katolické nauky se dá říci více (naznačím: DS 2219 o Bohu pravém, ač rozumově poznávaném).

Nevím, zda jsem dobře pochopil hlubší motivy tolika obrátů, jež mi u J. Moravce nedávají dobrý smysl (včetně jeho nedotažené zmínky o opaku velké pravdy). To je pak otázka ekumenického srozumění, kde si stanoviska – aspoň „v oblasti předposledního“ – mohou také ponechat nezávislost, ale bez despektu i rozpaků a údivu ze vzájemného nepochopení.

O čem nově vím jen zpovzdálí, jsou díla nedávno zesnulého Josefa Petra Ondoka, který se dialogu vědy a víry věnoval s obojí kompetencí. Že z něho dokázal těžit i v osobním životě křesťana, pěkně ukazuje jeho „Čmelák asketický“ [12], už pasážemi o kritičnosti jako ctnosti.

Poznámky

- [1] V. Frei, UNIVERSUM 4/2003.
- [2] A. E. McGrath, Dialog přírodních věd a teologie, Vyšehrad, Praha 2003.
- [3] J. P. Moreland, J.M. Reynolds, Třikrát evoluce versus stvoření, Návrat domů, Praha 2004.
- [4] V. Hořejší, UNIVERSUM 4/2003.
- [5] Pokud se však tímto pojmem míní přesvědčení o stvoření světa Bohem, spadají pod něj minimálně všechna tři abrahamovská náboženství.
- [6] P. E. Johnson, Spor o Darwina, Návrat domů, Praha.
- [7] Teistický názor C se ovšem na rozdíl od marxismu může právem dovolávat Boží stvořitelské moci jako základu.
- [8] DS 3519.
- [9] V. Frei, O kreacionismu v USA, UNIVERSUM 6 (38), jaro 2001.
- [10] UNIVERSUM 4/2003.
- [11] UNIVERSUM 1/2004.
- [12] J. P. Ondok, Čmelák asketický, Trinitas, Svitavy-Řím, 2004.