

Nenad Malović

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, p.p. 432, HR-10000 Zagreb
nenad.malovic@vz.t-com.hr

**Neki aspekti teologije stvaranja obzirom na rezultate
prirodnih znanosti prema Alexandreu Ganoczyu**

Sažetak

Autor kritički propituje uvjete i mogućnosti dijaloga između prirodnih znanosti i teologije stvaranja na primjeru dogmatičara Alexandrea Ganoczya. Ganoczy se služi responzorij-skom metodom: razvija teologiju stvaranja »od dolje«, konstituirajući zajedničke »platforme« dijaloga gradeći na principu komplementarnosti uz pomoć analogije, te otkrivajući sličnost u načinu izražavanja prirodnih znanosti (model) i teologije (religiozni simbol). Kao posebna tematska područja teološke refleksije rezultata prirodnih znanosti obrađuju se: samoorganizacija materije i creatio continua; prostorno vremenski kontinuum i vječnost; mozak, duh i Duh Božji; kreativnost i stvaranje te pitanje zla i grijeh.

Iako Ganoczy uspijeva pokazati da su zajedničke »platforme« mnogo više od skromne konstatacije kako između prirodnih znanosti i teologije nema proturječnosti, ipak se u određenim konkretnim temama dijalog pokazuje previše asocijativnim, a diskurs površnim, te čitav pothvat dobiva djelomično esejističko značenje.

Ključne riječi

Alexandre Ganoczy, dijalog, prirodne znanosti, teologija stvaranja

Uvod

Različite suvremene znanosti posljednjih su desetljeća dosegle zavidan napredak i u svakodnevni život unijele mnogo pitanja.¹ Razvojem vlastitih metoda i sve većom specijalizacijom pojedinih znanosti, pojačana su i njihova međusobna razgraničenja. Tako su se različite znanosti razvijale jedna pored druge i često se udaljavale, što je osobito vidljivo u kontroverzama između dva različita pristupa prirodi: spekulativno-filozofskog i matematičko-eksperimentalnog. U isto vrijeme rasla je i potreba interdisciplinarnog pristupa i suradnje među zastupnicima različitih znanstvenih područja. Traženje istine, što je bitno ljudska vlastitost, zahtijeva cjelovitu spoznaju, pa stoga traženje istine prelazi granice pojedinih znanosti. Teološka tvrdnja da je Bog stvoritelj i gospodar svijeta pretvorila se u praznu formulu jer Bog, čini se, više nije potreban da bi se zaokružila slika svijeta što ju nude prirodne znanosti. Rijetki su i teolozi, prije svega katolički,² koji u svoja teološka djela u većoj

1

Brigitte Röthlein, *Mare Tranquillitatis*, 20. Juli 1969. *Die wissenschaftlich-technische Revolution (20 Tage im 20. Jahrhundert)*, dtv, München 1997., str. 66: »Znanstvene revolucije 20. stoljeća razlikuju se od onih 19. stoljeća po tome što ne uznemiruju više samo ljude i društvo nego ugrožavaju ili čak proglašavaju nevažecim i prirodne zakone za koje se vjerovalo da su sigurni. Nove spoznaje ne

donose daljnji razvoj nego cijele lomove i komešanje u prirodnim znanostima.«

2

Usp. Paul Ebrich, *Makrokosmos – Mikrokosmos. Ursprung, Entwicklung und Probleme der Physik*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1996., str. 192.

mjeri uključuju i rezultate prirodnih znanosti. Upravo iz tog razloga vrijedno je pratiti njihov rad i njihovo nastojanje da interdisciplinarnom suradnjom doprinesu zajedničkoj čežnji kako vjernika tako i nevjernika: traženju istine. U ovom članku dodirujemo neke točke dijaloga prirodnih znanosti i teologije na primjeru dogmatičara Alexandra Ganoczyja.³ Ganoczy se služi responzorijskom metodom (responzorijski karakter jest uopće specifikum njegova teološkog rada). Ta se metoda odvija u više koraka: najprije se izaberu pitanja koja se postavljaju izvan teologije (npr. u prirodnim znanostima), a relevantna su za teologiju (Bog, čovjek, priroda); zatim se ta pitanja konfrontiraju s biblijski utemeljenom teološkom sistematikom, te se o njima interdisciplinarno reflektira; na kraju slijedi sustavna refleksija toga sučeljavanja.⁴

1. Samoorganizacija materije i/ili *creatio continua*

Ganoczy polazi od toga da je ono što se s jedne strane naziva »samoorganizacija materije« i s druge strane »*creatio continua*« stvarno-materijalno jedna te ista stvarnost.

»Jer 'priroda' i 'stvaranje' na jednoj fundamentalnoj razini označuju jednu i istu cjelokupnu stvarnost, iako promatranu s dva bitno različita stajališta. Ta materijalna identičnost omogućuje višestruko otkrivanje 'zajedničke razine' između prirodoznanstvenog i teološkog tumačenja svijeta, što daje smisao dijalogu tih dviju disciplina.«⁵

Ta se stvarnost može promatrati s jedne strane u sebi, s druge strane s obzirom na njezino podrijetlo i usmjerenost prema budućnosti. Stvarnost u sebi može se opet promatrati na dvostruki način: na jednoj strani stoji transcendentalna razina bitka, na drugoj ono empirijski dostupno. Otud proizlazi da u samom svijetu postoji stvarna razlika koja omogućuje analogni način govora. S obzirom na budućnost, Ganoczy razlikuje nemogućnost predviđanja povijesti prirode kao samoorganizacije materije i soteriološki znak obećanog ispunjenja povijesti prirode kao Božjeg stvorenja. To dvojstvo u jedinstvu Ganoczy asocira s dualizmom valova i čestica u fizici, te s principom komplementarnosti. Tu se iznova pokazuje različitost koja izriče analogne odnose jedne stvarnosti.

»Vjera u stvaranje pita o samoj činjenici bitka kao takvog; njezin je problem zašto uopće nešto jest, a ne ništa. Misao o razvoju naprotiv pita zašto su upravo te stvari, a ne neke druge, odakle su dobile svoju određenost i u kakvoj su vezi s drugim tvorevinama.«⁶

Tako dugo dok se ne pronade odgovor na pitanje »zašto uopće postoji nešto, a ne ništa« ne može se shvatiti niti svemir kao cjelina. Promatramo li samoorganizaciju materije kao povijest, svoj početak ona nalazi u Velikom prasku. Veliki prasak međutim ne objašnjava posljednji uzrok. Već su stari grčki atomisti ispravno primijetili da uzročnost ne može objasniti *počelo*, nego samo kasnije događaje pomoću ranijih, tj. *vremenski početak*.

Biblija početak, tijek i kraj misli zajedno. Od Boga stvoreni proces svijeta ima u Bogu i zahvaljujući Bogu svoj apsolutni početak i može se nadati isto tako od Boga obećanom kraju koji znači ispunjenje.

»Sve se svodi na jedan čin koji označava singularnu riječ 'bara'. Ono što fizika naziva 'Veliki prasak' u tom pogledu pripada procesu, dakle ne konstituira apsolutni početak svijeta. Iako Davies naginje izjednačavaju 'Velikog praska' i 'stvaranja svijeta', fizika si takvo što ne bi smjela dozvoliti. Rečenica: 'U početku stvorio Bog' (Post 1,1) odnosi se na iz sebe vječni čin Stvoritelja koji se događa s onu stranu vremena i prostora. To je zapravo ono što Davies označava kao 's onu stranu Velikoga praska'. Bog iz svoje vječnosti postavlja uvjet mogućnosti bitka, vremena, prostora, energije, materije, antimaterije i Veliki prasak.«⁷

Bog postoji oduvijek, on je prije vremena, pri čemu to *prije* treba razumjeti ontološki. Bog je *causa prima*, začetnik. No, ta uzročnost u sebi krije opasnost determinizma što ga odlučno odbacujemo. Stvoritelj, naime, ipak čovjeku poklanja i ostavlja slobodu, a prirodi njezinu vlastitu zakonitost. Poput Jürgena Moltmanna, Huga Rahnera i Ivana Goluba, i Ganoczy u *igri* vidi korisnu šifru za opis i tumačenje stvarateljske suradnje Boga i čovjeka, Stvoritelja i stvorenja.⁸

1.1. Bog koji se igra

Mudrost kao Božje prastvorenje pojavljuje se kao Božja suigračica. (Usp. Izr 8,31) Element igre i suigre stvara u neuravnoteženim procesima prostor za isprobavanje različitih mogućnosti i kombinacija. Radi se o igri na igralištu na kojem pravila igre doduše vrijede, ali ne na taj način da bi determinirala tijek igre. Biblijska mudrost nije linearno djelujući drugotni uzrok prouzročen jednim još božanskijim prvotnim uzrokom. Mudrost je suigračica, što znači da je nelinearno povezana sa Stvoriteljem u čemu Ganoczy vidi određeno partnerstvo u »kockanju« Boga i mudrosti.⁹ I Hugo Rahner opisuje Božje stvaralačko djelovanje kao igru, osobito s obzirom na stvaralačku Božju slobodu.

»Kada dakle kažemo da se Bog koji stvara 'igra', onda se u tu sliku umata metafizički uvid da stvaranje svijeta i čovjeka predstavlja božanski čin koji je doduše smislen, ali nikako nužan. Time što izrazom 'smislen, ali ne i nužan' izričemo najunutarniju bit božanske igre, mi tom stvaralačkom Božjem djelovanju ni na koji način ne uzimamo njegovu izrazitu ozbiljnost (koja

3

Alexandre Ganoczy rođen je 1928. godine u Madarskoj. Studirao je teologiju u Budimpešti, Parizu i Rimu. Predavao je najprije u Parizu i Münsteru. Od 1972. do 1996. pročelnik je katedre za dogmatiku u Würzburgu. Živi u južnoj Francuskoj. Ganoczy se upušta u dijalog prije svega s onim prirodoznanstvenicima koji »prelaze granice« svoga područja i zanimaju se za cjelokupnu stvarnost svijeta u kojem živimo, te svoja dostignuća podvrgavaju filozofskoj ili etičkoj refleksiji.

4

Usp. Alexandre Ganoczy, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch*, Patmos, Düsseldorf 1992., str. 23–25.

5

Alexandre Ganoczy, *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995., str. 141. Usp. također: Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1995., str. 183: »Ali ako sve što jest, jest samo ako potječe od Boga, onda to ne znači samo da sve kao različito proizlazi iz jednog uzroka, koji – jer je beskonačan i svemoguć – može stvoriti najrazličitije, nego je time rečeno da to različito pokazuje unutarnju sličnost i zajedništvo, te da ta raznolikost i različitost tvori jedinstvo u izvorištu, samoispunjenju i određenju, a to je upravo taj jedan svijet.«

6

Joseph Ratzinger, »Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie«, u: Hans-Jürgen Schultz (ur.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Kösel, München 1969., str. 232–245. Ovdje: str. 234.

7

Alexandre Ganoczy, »Schöpfungstheorie«, u: Wolfgang Beinert (ur.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Sv. 1. Schönningh, Paderborn 1995., str. 365–495. Ovdje: str. 464–465.

8

Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, Kaiser, München 1971., str. 24: »Starozavjetna riječ za Božje stvaranje jest *barah* i upotrebljava se ekskluzivno samo za božansko djelovanje, a nikad za ljudsko stvaranje. Kad kažemo da se Bog stvarajući igra, onda je to potpuno drugačija igra od čovjekove. Bog stvoritelj igra se sa svojim vlastitim mogućnostima i iz ničega stvara što mu se sviđa. Čovjek pak se uvijek igra samo s nečim što se igra s njime. Kad se on igra, samog sebe stavlja na kocku i sam je predmet igre. S ništa se ne može igrati.«

9

Usp. A. Ganoczy, *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, str. 116.

se sastoji upravo iz te duboke smislenosti). Isto tako ne izopačujemo njegovo djelovanje kao nešto što bi metafizički nužno moralo proisteći iz Božje biti, kao da bi Bog bio takoreći podložan svom vlastitom djelu ili (u bilo kojem panteističkom smislu) njemu identičan. Stvoritelj je slobodan, on iz beskonačne punine mogućih poredaka stvara jedan određeni, genijalno (ako tako smijemo govoriti o Bogu) izabran i oblikovan u tubitak, da bi na njemu i po njemu postali vidljivi Božja mudrost i dobrota.«¹⁰

U Novom zavjetu »cilj« stvarateljske igre izjednačuje se s uskrsnulim Raspetim koji ima ponovno doći. I tradicija mudrosti kao Božje suigračice vraća se u kristološkoj varijanti pavlovske i ivanovske tradicije. No ne može se zaobići jobovsko teodicejsko pitanje: »Zašto sam se morao roditi?« Nije li tubitak u konačnici čovjeku nametnut? Nije li čovjek u toj stvaralačkoj igri više igračka nego igrač? Nije li prepušten silama protiv kojih je nemoćan? Upravo s obzirom na takva pitanja vidi se koliko je nezadovoljavajuća predodžba o Bogu »lončaru« u čijim bi rukama čovjek bio poput gline. Čovjek nije »glineni lonac« prodan ili nezainteresirano odbačen od lončara. Jobov Bog potvrđuje se kao osobni zagovornik onih koji trpe, kao onaj koji suosjeća, kao spasitelj. Stoga je potrebno sliku Boga osloboditi od slike lončara. Bog u svojoj stvarateljskoj svemoći čovjeku dodjeljuje ulogu svoga partnera i u određenom smislu ograničava svoju svemoć.

Odgovarajući na pitanje *iz čega* je Bog stvorio svijet, Jahvist slikovito govori o *adama*.¹¹ Takva je predodžba za dijalog s prirodnim znanostima u određenom smislu bolje polazište od pojma *creatio ex nihilo* koji označava nešto što je radikalno nepredodljivo. Izričaj Drugog vatikanskog sabora, da čovjek »samo stoga postoji što ga je Bog iz ljubavi stvorio i što ga iz ljubavi stalno uzdržava« (GS 19¹²), usmjerava naša pitanja više na *temelj* i *razlog*, a ne na *tvar* i *podrijetlo*. »Ex amore creatus« (GS 19) označava Stvoriteljev *temeljni motiv*. Slično je i s formulom »ex sese creavit Deus«, tj. iz punine Božjeg bitka i života.¹³ Stvaranje svijeta i *creatio continua* možemo dakle razumjeti kao Božju samoobjavu, kao nezasluženi milosni čin.

Veliki prasak donio je sobom bezbroj međusobno umreženih djelovanja, što nas upućuje na postojanje jedne zgusnute kompleksnosti. Radi se o prožetosti fizikalnih, kemijskih i bioloških sustava koja opravdava uporabu riječi evolucija, odnosno koevolucija.¹⁴ Koevolucija je moguća samo u diferenciranosti sustava koja opet rađa uvijek višom diferenciranošću složenih sustava. Složeni sustavi istovremeno se strukturiraju mnogooblično i samoslično.

»Priroda se ne preslikava na dlaku jednako, nego stvara 'samoslično', što zahvaljujući malim odstupanjima od pramodela omogućava stvaranje stvarno novih sustava.«¹⁵

Iz perspektive teologije stvaranja, kako tvrdi Ganoczy, to podsjeća na Augustina, koji je razvio teološku misao o stvaranju kao djelu trojedinog Boga. Ipak, stvaranje svijeta ne događa se monokauzalno, nego »komunitarno«. Takav način promatranja pretpostavlja različitost između tri stvarateljske Osobe. Unutarbožanska međudjelovanja nemaju u sebi ništa mehaničkog ili determinističkog, ona su ostvarivanje ljubavi. Prema Augustinu, stvarateljsko djelo nosi »vestigia trinitatis«. ¹⁶ I u fizikalnom svijetu na to ga podsjećaju ternari poput vatre, sjaja i zrake ili mjere, broja i težine. Intencija je toga nauka ukazati na strukturiranu sličnost Stvoritelja i stvorenja. Ono stvoreno jest u nastajanju, čovjek nije stvoren samo statično, kao »imago Dei«, nego dinamično »ad imaginem Dei«. To znači da se stvorenje razvija, da je u procesu evolucije, biva uvijek sličnijim Bogu i postiže sve više razine.

Složene sustave fizike, kemije, biologije, psihologije i sociologije možemo na temelju jednog takvog teološkog predloška promatrati kao »tragove« Stvo-

ritelja. I nije li moguće i u modernom istraživanju kaosa, gdje se govori o »samoslčnosti fraktalnih struktura«,¹⁷ vidjeti određenu bogolikost?

»Fraktali, to znači nelinearni, 'slomljeni' i time kaotični oblici svemira kao uvjet svakog novog oblika podsjećaju na Stvoriteljevu unutarnju dinamiku i njegov izvanjski način djelovanja [...]. U tom untarbožanskom prostoru igre događa se Božja dinamika vječnosti kao spontano ostvarenje uvijek novih mogućnosti.«¹⁸

Nabrojene analogije bitka (tragovi, slika, samoslčnost) mogle bi se danas nazvati analogijama strukture. Oba pojma jasno izražavaju konstitutivnu razliku između Stvoritelja i stvorenja. Samostalnost materijalne i duhovne stvarnosti po toj se analogiji ne ukidaju, nego štoviše učvršćuju.

Poteškoća Newtonove fizike jest u tome što je ona deterministička. Ako je priroda deterministička, onda je to i čovjek, ukoliko je dio te iste prirode. Time se međutim postavlja u pitanje ljudska sloboda. Ganoczy podsjeća na spoznaje kvantne teorije, gdje se umjesto pojma determinizma uvodi pojam vjerojatnosti. Fenomen vjerojatnosti osobito je vidljiv u različitim teorijama kaosa. Tu se doduše pokazuje da na mikrofizičkoj razini postoje određene pravilnosti, ali ljudska sloboda izražava se na makrofizičkoj razini. Stoga slika o »Bogu suigraču« može poslužiti kao polazišna točka za dijalog s modernom prirodnom znanostu koja ne inzistira na determinističkom načinu razmišljanja. Sa strane prirodne znanosti tome u prilog govore pojmovi poput *samoorganizacije* i *evolucije*. Bog stvorenju daje sposobnost da se samo nadograđuje. I to ne vrijedi samo za čovjeka nego i za prirodu.¹⁹ Karl Rahner u tom smislu govori o samotranscendenciji.²⁰

Kritikom predodžbe o Bogu kao lončaru Ganoczy zapravo postavlja temeljno pitanje mogućnosti razumljivog načina govora o Bogu današnjem čovjeku. Međutim, u dijalogu između prirodnih znanosti i teologije najviše poteškoća ima oko pitanja početka i kraja života. Može li se ono više doista objasniti samo samoorganizacijom, ili pak je tu ipak potrebna *creatio continua Dei*, o kojoj govori teologija? Ganoczy među tim dvjema pozicijama ne vidi nikakvu konkurenciju. U Božjem »dopuštanju nastajanja« nastajanje kozmosa odvija

10

Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1983., str. 15. O čovjeku igraču (*Homo ludens* – imago Dei) vidi također: Ivan Golub, *Prijatelj Božji*, Biblioteka religija i mistika, Zagreb 1990.

11

Usp. Post 2,7.

12

Pastoralna konstitucija »Gaudium et spes« o Crkvi u suvremenom svijetu. (*Dokumenti II. Vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.)

13

Augustin govori o Bogu kao »ens a se« i o stvorenjima kao »ens per participationem«. Takvim načinom razmišljanja utemeljuje se »analogia entis« između Boga i stvorenja.

14

Koevolucija bi značila paralelan razvoj različitih sustava koji djeluju jedni na druge, ali koji su u isto vrijeme neovisno jedni o drugima podložni evoluciji.

15

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 159.

16

Pitanjem možemo li u stvorenjima pronaći neki trag Trojstva bavi se i Toma Akvinski u *Teološkoj sumi*: Ia, pit. 45, čl. 7.

17

Usp. A. Ganoczy, *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, str. 55–64.

18

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 469.

19

O problemu načina Božjeg međudjelovanja sa svijetom vidi: Dominique Lambert, *Znanosti i teologija. Oblici dijaloga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 56–62.

20

Karl Rahner, *Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, sv. 5, Benzinger Verlag, Zürich–Köln 1962., str. 191.

se tako da vlastite zakonitosti svijeta u nastajanju omogućuju njihovo potpuno ostvarenje.²¹

I teorija o Velikom prasku ostavlja otvorena pitanja. Naime, problematično i zasad neriješivo ostaje pitanje kako je mogao ni iz čega (iz početne točke?) nastati taj Veliki prasak sa svim mogućnostima, selekcijama i zakonitostima, ali u isto vrijeme i s nedeterminiranim slučajnostima koje u sebi sadrži. Bez ikoje zadane pretpostavke? Bez Boga? I je li išta postojalo prije Velikoga praska?

2. Prostorno-vremenski kontinuum i/ili vječnost

Einstein je pokazao da prostor i vrijeme nisu apsolutne veličine. I prema teologiji stvaranja nemoguće je vrijeme i prostor postaviti apsolutno. Za Bibliju koja donosi povijesnu sliku svijeta, prostor je uvijek životni prostor za čovjeka, životinje i biljke. Vrijeme će se uvijek gledati u odnosu na nešto, npr. na životni tijek. Ivanovska teologija također tematizira problematiku prostora-vremena. Prema njoj ovostrani život već ovdje i sada utječe u »život vječni«. Život se ne prekida, nego mijenja. To »ovjekovječenje« prostorno-vremenskog kontinuumu nema analogije (isto kao i uskrišenje mrtvaca).

»Eshatološka relativnost sadašnjeg stvorenja tvori doslovno natprirodno preoblikovanje onoga što rasvjetljuju teorija relativnosti i kvantna teorija.«²²

S druge strane, prožimanje načina prostora i vremena u vječnosti slično je onome što teologija izražava pojmom *perihoreza*.²³ Ukoliko ovdje na zemlji doživljeni načini prostorno-vremenskog bivanja, koji bi se u vječnosti trebali prožeti, već sada pokazuju fizikalnu mogućnost ili tendenciju za takvo prožimanje, otvara se mogućnost novog prožimanja upravo po ovjekovječenju.

Božja vječnost ne znači samo određenu vremensku nadređenost ili nadmoćnost nego i vremensku otvorenost.²⁴ Bog je vremenu »nadvremenski« prisutan. On je stvaralačka moć koja u sebi, u svojoj vječnosti ujedinjuje prošlo, sadašnje i buduće. Ganoczy kritizira opis te sadašnjosti kako to čini klasična teologija s »nunc stans« (stojeće sada), naglašujući da je Bog, kao Bog života, u sebi »dinamičan«. Pojam vječnosti zato – s Pannenbergom – definira filozofski:

»Vječnost Boga kao trojedinog Stvoritelja sastoji se u ostvarivanju uvijek novih mogućnosti.«²⁵

Božja vječnost stoji u »prijateljskom odnosu« prema vremenu.²⁶ Na taj način shvaćena Božja vječnost ostavlja prostora i za evoluciju koja implicira kreativnost.²⁷ Bog čitavu povijest prihvaća u svoju vječnost, čime se prolazno pretvara u neprolazno. Slično prožimanje prostorno-vremenskih modusa vrijedi i za čovjeka i za svemir.²⁸ Za fiziku ekspanirajući svemir nema nešto što bi bilo izvan njega, a univerzalni prostorno-vremenski kontinuum prikazuje se kao zakrivljena i sferna (kuglasta) tvorevina. To otvara mogućnost analognog razumijevanja dinamične vječnosti Stvoritelja, koja obuhvaća svemir.

Teolog bi u dijalogu s prirodoznanstvenikom u traženju sličnosti teoloških izričaja s prirodoznanstvenim modelima trebao biti oprezan, da se unatoč svojoj sličnosti ipak ne zanemare postojeće stvarne i sadržajne razlike. Određeno »prenošenje« ili »posuđivanje« pojmova dozvoljeno je uvijek i jedino pod vidom analogije. Teolog ne bi smio u svom nastojanju da spasi »knjigu prirode« žrtvovati »knjigu objave«. Nadalje, Ganoczyjeva kritika »nunc stans« klasične teologije čini se pretjeranom. Formula »stojeće sada« potječe doduše

od statičke slike svijeta, no ne smije se shvatiti u pasivnom smislu. Ona više označava nemogućnost propadanja, »samoposjedovanje«, tj. potpuno posjedovanje samoga sebe i neovisnost o bilo kome ili bilo čemu.

S obzirom na Einsteinov uvid u konačnost prostora i vremena, a protiv Newtonova razumijevanja beskonačnosti prostora kao Božjeg osjetila, čini se prikladnim podsjetiti na Augustinovo shvaćanje vremena. Misaone poteškoće o konačnosti stvorenja leže zapravo u ograničenosti naše sposobnosti predočavanja, koja nas uvijek iznova konfrontira s pitanjem što je bilo prije nego je stvoren svijet.²⁹ Vidimo da pitanje vremena ostaje aktualno. Čini se da Augustinovo razmišljanje o pitanju što je vrijeme još uvijek pruža najistinitiji odgovor. Ta nas misao podsjeća na Ludwiga Wittgensteina: »Rješenje zagonetke života u prostoru i vremenu leži izvan prostora i vremena.«³⁰ Pitanja predodžbe i pojma vremena ostaju otvorena za daljnje interdisciplinarnе diskusije. Stoga ne iznenađuje da i Ganoczyjeva nastojanja ovdje dosežu svoje granice.

3. Mozak, duh i Duh Božji

Na primjeru evolucijske teorije spoznaje Konrada Lorenza, koja se bavi filogenetičkim razvojem mozga i hominizacijom, Ganoczy pokušava razjasniti dodirne točke s evolucijsko-teoretskim tumačenjima i dostignućima istraživanja mozga. Teorija evolucije govori o prilagođavanju organizama. To je prilagođavanje na osobit način povezano s mozgom. Upravljanje prilagođavanja na okolinu zadaća je mozga. U tom procesu prilagođavanja mozak postaje sve složeniji. U jednom takvom procesu nastaje i tipično ljudska samosvijest, sa sposobnošću refleksije i samorefleksije, a što su uvjeti apstraktnog, znanstvenog načina razmišljanja. Time se evolucija života pokazuje i kao razvoj osjetila i spoznaje. Tu pak stojimo pred problemom odnosa tijela i duše. Iz cijelog spektra pokušaja objašnjenja problematike tijela i duše, tj. materije

21

Usp. A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 462.

22

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 470.

23

Pojam *perihoreze*, u kojemu Ganoczy traži mogućnost približavanja teologije i prirodnih znanosti, nije nov. Potječe od Anaksagore i rabi se u tradiciji za tumačenje uzajamnog prožimanja božanskih Osoba. Usp. Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (ur. Peter Hünermann) Herder, Freiburg i. Br. – Basel–Rom–Wien ³⁷1991. (DH B4bc).

24

Augustin u XV. knjizi djela *De trinitate* govori o toj otvorenosti koja uključuje sve smjerove vremena: »praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia.« – www.thelatinlibrary.com/augustine/trin15.shtml.

25

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 471.

26

Isto. – Prožimanje prostorno-vremenskih modusa »anticipira se svakodnevno u sakramen-

tima, osobito u Kristovoj stvarnoj prisutnosti u euharistiji«.

27

Usp. Arnold Benz, *Budućnost svemira. Slučaj, kaos, Bog?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006., str. 196.

28

Usp. A. Ganoczy, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, str. 229.

29

Augustin u dvanaestoj glavi jedanaeste knjige svojih *Ispovijesti* spominje pitanje »Što je Bog radio prije nego je stvorio nebo i zemlju?«, napominjući da, želi li se to pitanje uzeti ozbiljno, a ne u šali, ponizno treba priznati nemogućnost takvog znanja. Usp. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb ⁵1991.

30

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1960., 6.4312.

i duha, ističu se dvije teorije. Jedna s monističkim, a druga s dualističkim predznakom.

Monizam je rezultat rješenja relacijskog problema pri kojem se jedno od dva koje stoji u odnosu (tijelo i duša) reducira na ono drugo.³¹ Monističke teorije mogu se interpretirati naglašeno materijalistički, behavioristički ili idealistički. Najraširenija teorija s monističkim predznakom jest teorija identiteta. Duh je jednostavno funkcija mozga, stanje živaca. Razlika između čovjeka i životinje sastoji se jedino u složenijoj organizaciji ljudskoga mozga.³² Brz razvoj tehnike, osobito računalne industrije potaknuo je diskusiju o tome je li moguća umjetna inteligencija, može li se konstruirati neki »superstroj« koji bi mogao misliti, ako već ne bolje, a onda barem tako dobro kao čovjek. O tom pitanju i o mogućim posljedicama već su se razvile žive diskusije.³³

Dualizam je drugi glavni smjer u kojem se može rješavati problem tijela i duše. Dualizam naglašava samostalnost obaju sastavnica (tijelo i duša) i određuje njihov odnos.³⁴ Kao primjer koji zastupa dualističke teorije spominjemo interakcionizam: duh i mozak stoje u interakciji, pri čemu se duh radikalno razlikuje od svih životinjskih funkcija duha. Prirodoznanstvenici koji ne zastupaju monističke teorije najvećma rabe teološke analogije.³⁵ Ganoczy zastupa mišljenje da među prirodoznanstvenicima ima više zastupnika teorije identiteta nego teorije interakcije, što dijalog s teologijom otežava, ali ga ipak ne onemogućava.

»Jer zastupnici obaju pokušaja objašnjavanja problematike tijela i duše, tj. materije i duha znaju, da se pri tom upuštaju na područje filozofije i teologije, gdje prestaje njihova kompetencija prirodoznanstvenika.«³⁶

Prema teologiji stvaranja, čovjeka u prvom redu konstituira njegov osobni odnos prema Bogu. Biblijska je antropologija cjelovita (obuhvaća cijelog čovjeka) i može se promatrati samo sintetički u njenoj osobnosti i odnosu naspram Boga. Teologija može integrirati rezultate istraživanja mozga, jer *biti osoba* znači nužnu povezanost s mozgom, a ljudski je mozak načelno osobne naravi. Čovjek je »osposobljen za primanje Božjeg Duha« i kao takav on je i njegov naslovnik i »partner« u tom odnosu. Ljudska tjelesna osposobljenost za primanje Božjeg Duha implicira da je Bog taj koji čovjeku »daje duh«.³⁷ Možda će u budućnosti biti moguće operacijom mozga promijeniti osobnost pacijenata, no to neće promijeniti njegovu sposobnost postojanja kao osobe koja stoji u odnosu prema Bogu.³⁸

Iz biološke paradigme »evolucija«, izvedena je pretpostavka da je nastanak ljudskoga duha moguće objasniti evolucijom ljudske spoznajne sposobnosti. Međutim, sam pojam evolucijske teorije spoznaje nije baš jasan. Tu se, naime, ne radi o spoznajnoj teoriji, »nego o teoriji evolucijskog nastanka ljudske spoznajne sposobnosti«.³⁹ Evolucijska teorija spoznaje pokušava ljudsko mišljenje objasniti i izvesti biološko-evolucijski. No budući da samo biologija ne može adekvatno objasniti čovjeka, ta se teorija na kraju otkriva kao biologizam. Za Ganoczyja pak se – i tu se s njim možemo složiti – ljudska sposobnost transcencije ne daje izvesti iz sustavnih karakteristika središnjeg živčanog sustava, nego se ona u njemu samo ostvaruje. Pritom ipak čovjek kao čovjek

»... nije sposoban Duha Božjeg samo u svojoj duhovnoj komponenti ili religioznosti [...] Instinkti, nagoni i sve po čemu je čovjek i dalje srodan životinji, su naslovnici stvarateljskog Božjeg Duha.«⁴⁰

Potrebno je spomenuti da Ganoczy po pitanju odnosa tijela i duše ne zauzima jasan stav. Iz njegove spremnosti za dijalog s interakcionizmom može se

zaključiti da je zastupnik dualizma. Naglašava jedinstvo tijela i duše, kakvo je još od Tome Akvinskoga prihvaćeno u službenim Crkvenim izjavama.⁴¹ Odnos između tijela i duše Ganoczy objašnjava kao interakciju između dva pola. Čini nam se da Crkvena tradicija za to ima prikladno razrađene pojmove kojima se odnos tijela i duše analogno može objasniti kao »nepodijeljeno i nepomiješano«.

4. Kreativnost i stvaranje

Vrlo dobar primjer na kojem se pokazuje ljudska duhovna sposobnost jest kreativnost, koja je osobito »bogoanalogna«. Na poseban se način ta kreativnost odnosi na umjetnika, osobito na glazbenika i plesača, koji se u svom stvarateljskom djelovanju najviše približavaju Božanskom.

»Pojam 'umjetnost' asocira se istom spontanošću s pojmovima 'stvaranje' i 'Bog'.«⁴²

Teoretičar kreativnosti, Siegfried Müller-Markus⁴³ povezuje znanstveni i vjernički odnos prema stvarnosti. U zajedničkim točkama koje proizlaze iz te povezanosti, Ganoczy vidi ostvarenje stvarateljskog naloga. Na primjeru Alberta Einsteina, Müller-Markus nastoji pokazati osnovne karakteristike kreativnog čina. Einstein je pošao od tadašnjih spoznaja fizike prema kojima je bio »slobodan«. Stupio je u dijalog s jednom temom i nakon određenih pokušaja dospio do nove intuicije.

31

Usp. Rainer Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1994., str. 389.

32

Vidi o tome: Holm Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Reclam, Stuttgart 1994.

33

Vidi o tome: Walther Ch. Zimmerli i Stefan Wolf (ur.), *Künstliche Intelligenz. Philosophische Probleme*, Reclam, Stuttgart 1994.; Hans Goller, *Das Rätsel von Körper und Geist. Eine philosophische Deutung*, Primus Verlag, Darmstadt 2003., osobito str. 110–124.

34

Usp. R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, str. 389. Vidi također: H. Goller, *Das Rätsel von Körper und Geist*, str. 90–109.

35

Usp. A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 473.

36

Isto, str. 474.

37

Tu se postavlja pitanje na koji se način događa taj Božji čin produhovljenja materije: Jesu li Božje stvaranje duše i razvoj tijela dva potpuno odvojena događaja? Ako nisu, u kakvom su međudnosu? Naime, ako stva-

ranje čovjekove duše razumijemo isključivo kao rezultat Božjeg djelovanja čiji je rezultat nešto unutarsvjetsko, onda postavljamo Boga na istu razinu s određenim rezultatima koji su posljedica djelovanja stvorenjskih sila unutar svijeta. Vidi o tome: Béla Weissmahr, »Der Mensch als Person und seine Erschaffung«, u: Rainer Koltermann, *Universum-Mensch-Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Styria, Graz-Wien-Köln 1995., str. 137–156, ovdje str. 142–143.

38

Usp. isto, str. 475.

39

R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, str. 242.

40

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 474–475.

41

Usp. Alexandre Ganoczy, *Schöpfungslehre* (Leitfaden Theologie 10), Patmos, Düsseldorf 1983., str. 112–114.

42

Alexandre Ganoczy, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1976., str. 76.

43

Usp. A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 475.

»Kreativnost kao fenomen slobode kao takav ostvaruje se u činu samoostvarivanja i samopotvrđivanja.«⁴⁴

Kreativnost stvara povijest. Prekida se s prošlošću i njezinim zakonima, a budućnost se oblikuje novim zakonima. Znanstvenikovo *ja* i njegova intuicija konstitutivni su za novu teoriju, te se od njega traži »fizikalna vjera«. To povjerenje u jednu stvarnost slično je biblijsko-religioznoj vjeri.

»Kreativni čin ima karakter čina vjere, koji ulijeva hrabrost i smionost kao nekoć u Abrahama.«⁴⁵

Međutim, ono što je problematično jest opasnost da jednostrana znanstveno-tehnološka kreativnost potisne filozofiju, umjetnost i religiju, što bi bilo protukreativno. Tu se naziru i etičke implikacije kreativnog djelovanja. Kreativno djelovanje zahtijeva samodisciplinu, strpljivost, pažnju, spremnost na razmišljanje i odricanje.

Analogija teologije stvaranja jest čovjekova bogolikost, koji sa svojom kreativnošću ispunja stvarateljski nalog. Isus je bio kreativna osoba koji bi mogao poslužiti kao primjer za sve ljude. Istraživanje kreativnosti polazi od toga da je svaki čovjek potencijalno kreativan. Kreativnost nije ograničena na genije, izumitelje i umjetnike. Opća potencijalna kreativnost jest uvijek mogućnosti učenja i odgoja. Kršćanski nauk trebao bi poticati kreativnost kako bi čovjek iz svoje unutarnje slobode mogao djelovati inovativno.⁴⁶ Pritom se ne radi jednostavno o iterativnom i reproduktivnom djelovanju nego mnogo više o razvoju unutarnje ljudske slobode i kreativnosti, bez namjere da se rezultati jednog takvog procesa komercijaliziraju ili iskoriste za određene druge ciljeve.

Ganoczy preuzima teoriju prirodoznanstvenika Siegfrieda Müller-Markusa bez dubljeg zadiranja u problematiku koja se može susresti u nekim važnijim publikacijama iz te tematike. Müller-Markus u svom nastojanju da razvije neku »fizikalnu teologiju« čini, možda nepromišljeno, skokove sa znanstvenikove motivacijske razine na objektivnu razinu.

»Jedinstvo vjere i znanosti traži se najprije na razini djelatnog subjekta koji se bavi fizikom [...] No onda se odjednom čini skok na razinu nomologičkih modela objašnjavanja, jer fizika se ne sastoji samo od motiva subjekta koji se fizikom bavi nego i od sadržajnih teorija i modela.«⁴⁷

Usporedba na koju se Müller-Markus nadovezuje upitna je utoliko što religiozna vjera u stvaranje nije samo intelektualna vjera, kao što je to vidljivo na primjeru A. Einsteina. Fizikalna vjera jest neka vrsta temeljnog povjerenja u vlastitu intuiciju koja, međutim, još nije potvrđena. Takva je vjera vidljiva i u povjerenju prema postojećim rezultatima znanosti. Kreativni prirodoznanstvenik nadovezuje se, dakle, na određeni način na dosadašnje iskustvo. Pritom, međutim, premalo dolazi do izražaja darovni karakter kreativnosti. Naprotiv, vjera u stvaranje počiva na temeljnom iskustvu posve Drugoga. Ta je vjera od egzistencijalnog značenja za tumačenje smisla ljudskoga života.

Govorimo li o kreativnosti kako smo o njoj razmišljali na primjeru znanstvenika, potrebno je ipak istaknuti da postoji i pozitivan pristup i mogućnost povezivanja. Naime, znanstvenik sam sebi izrađuje plan koji nije nepromjenjiv. Potom spaja poticaje koje prima izvana s onima »iznutra« U tom procesu nove ideje nastaju, djeluju jedne na druge i nanovo se organiziraju. Kreativni znanstvenikov rad spaja oba vida: stvarateljski i primateljski. Isto vrijedi i za umjetnikovo djelovanje. I umjetnik je dobar primjer za to da se samostalno djelovanje »iz sebe« i primanje »izvana« nipošto jedno drugom ne protive, nego se nadopunjuju. Slično iskustvo ima i religiozan čovjek. Poznato je da

se meditacija sastoji od mnogo malih koraka. Ako čovjek redovito meditira, polako i gotovo neprimjetno napreduje. Ipak, tek nakon dužeg vremenskog razdoblja postaju vidljive promjene koje se u kratkom vremenskom roku ne primjećuju. Na primjeru znanstvenika vrlo se dobro vidi i nemogućnost apsolutne objektivnosti. I znanstvenik u svoje pokuse unosi određeno »nasljedstvo«. Zato se tu uvijek radi o međusobnom odnosu subjekta, objekta i medija.

5. Zlo i grijeh

Dijalog između teologije i prirodnih znanosti najlakše (ili »najbrže«) se otvara na području relevantnih etičkih pitanja. To međutim ne znači da se na tom području najlakše dolazi do konsenzusa. Konrad Lorenz razlikuje prirodno zlo, onu agresivnost koja je potrebna za organski razvoj i opstanak vrsta (što on zove »takozvano zlo«) i stvarno, moralno zlo.⁴⁸ Ovo posljednje povezano je s čovjekovom duhovnom konstitucijom. Samo čovjek, u svojoj biti različit od životinja, može činiti zlo. Kao takvo, zlo podliježe moralnoj prosudbi. Za to pak su potrebne jasne etičke norme. Odakle ih uzima prirodoznanstvenik? Mora se osloniti na sadašnjost. Predmet takvog istraživanja jest, dakle, moderan čovjek sa svojim sposobnostima i krepostima, kao i sa svojim uspjehom koji bi mogao postati opasnošću i prijetnjom za cijeli živi svijet. S obzirom na fenomenologiju zla, Ganoczy se usredotočuje na dvije teme, koje bi, po njegovu mišljenju, mogle biti zanimljive kao dodirne točke za teologiju.

Prva se tema tiče ljudske plemenske i kulturne povijesti. Lorenz tvrdi, da naša evolucija uz porast donosi i smanjenje vrednota.⁴⁹ To pervertirano djelovanje selekcije vodi u propast. Tako Lorenz kritizira dva osnovna zakona Darwinove teorije evolucije: selekciju i nadmetanje. Gledano na duže razdoblje, selekcija nema prednosti. Ona vrste vodi u slijepe ulice. I selekcijski pritisak moderne civilizacije čovječanstvu sprječava pogled u budućnost. Nadmetanje u sebi krije opasnost borbe između jedinki iste vrste.⁵⁰ Stalni rast konkurencije rezultira strahom, a strah agresivnošću, sve do neuroze. Filogenetički, čovječanstvo se nalazi na putu u životinjsko. U zadovoljavanju nagona traži se uživanje, a ne radost. No kultura nas poziva da naučimo upravljati svojim nagonima. Time se Lorenz dotiče pitanja askeze.⁵¹ Ontogenetički, pak, pokazuje se dekadencija u infantilnosti odraslih. Današnje društvo odgaja egocentrike. Nestaje otvorenosti za strano i drukčije. Na taj način i kultura

44
Isto, str. 476.

45
Isto.

46
O značenju kreativnosti u okviru istraživanja kaosa vidi: A. Ganoczy, *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, str. 68–69.

47
Hans-Dieter Mutschler, *Physik – Religion – New Age*, Echter, Würzburg 1990., str. 212–213.

48
Usp. Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schoeler, Wien ^{26–29}1971.

49
Usp. A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 475.

50
Usp. Günter Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*, Kaiser, München 1975., str. 153.

51
Konrad Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Piper, München–Zürich ²²1990., str. 55.

postaje jednolika i dosadna. Gubi se mnogostrukost. »Istočni grijeh« civiliziranog čovječanstva povezan je s prekomjernom brzinom koja se pokazuje dobrom doslovno jednostrano, tj. samo za onaj segment ljudskosti koji se tiče tehničke manipulacije, dok se za ljudski razvoj kao vrstu ta brzina pokazuje smetnjom.⁵²

Druga tema kojoj se Ganoczy posvećuje jest društveni život, društveno zajedništvo, koje je u opasnosti zbog neuravnoteženosti racionalnih i neracionalnih sila. Duh je zajedničarski. Perverzija tako shvaćenog duha ima za posljedicu negativni učinak na dušu. Duša ovdje označava moć subjektivnog doživljavanja. Prebrzi razvoj duha u odnosu na dušu potiskuje individualno i u prvi plan stavlja kolektivno. Tako se čovjekom manipulira.⁵³ Čovječanstvo ima budućnost samo onda, tako tvrdi Lorenz, ako se ne prepusti stanju s maksimalnom entropijom, tj. smrti suosjećanja, nego ako se povede za neracionalnim osjećajima za vrednote.⁵⁴ Takvu vrstu vrednota Ganoczy naziva »transracionalnom«.⁵⁵ U kršćanskoj teologiji stvaranja takva vrednota pokazuje se u sintezi socijalne pravednosti i agape-ljubavi. No Lorenz je prema tome sumnjičav. On zastupa mišljenje da nismo stvoreni tako da bismo mogli voljeti sve ljude. »Zlo po sebi« jest nedostatak određenih socijalnih načina ponašanja. Tražeći rješenje u društvenom moralu, Lorenz komplementarno implicira dimenziju stvarnosti koja nije prirodoznanstvena. Svojoj kritici Lorenz podvrgava čak i samo prirodnoznanstveno mišljenje. To osobito vrijedi za »ontologijsku redukciju« scijentizma, koji čovjeka vidi kao kompleks fizikalnih, kemijskih i bioloških procesa. Pritom scijentizam ipak previđa ljudsku kompleksnu strukturu i ono dvojstvo na koje upućuju upravo rezultati kvantne fizike. Budući da prirodne znanosti po sebi nisu u mogućnosti istražiti cjelokupnu stvarnost, Lorenz se zauzima za suradnju s humanističkim znanostima.

Gledajući iz perspektive teologije stvaranja, Ganoczy kod Lorenza vidi brojne analogije teologiji grijeha. Najprije utvrđuje da Lorenz pojmove 'priroda' i 'stvaranje' koristi sinonimno, a evoluciju označava kao stvarateljski događaj.⁵⁶ Čak se nazire i određena transcendencija Stvoritelja. Tako se Bog povezuje sa stvaranjem temeljnih čovjekovih vrednota. Čovjek se ponaša dobro ako ih u svom životu ostvaruje. Takvo je razmišljanje, pak, vrlo blisko kršćanskom razumijevanju da je Bog jedini uzor ljudskog ponašanja. On je jednostavno ta vrednota prema kojoj čovjek mora ravnati svoj život. Kao što je Isus na križu »preuzeo odgovornost za faktični tijek povijesti stvorenja, tako slično mora činiti i stvarateljski čovjek«.⁵⁷

Čovjek griješi protiv Boga, ali se grijeh ne iscrpljuje u protivljenju Bogu. Tu se radi o *protučovječnom protivljenju Bogu*. U tom smislu Lorenz spominje djelovanja civiliziranog čovjeka na vlastitu štetu i zagađenje okoliša. U »dualnom jedinstvu« zlo-grijeh Lorenz se bavi empirijskom stranom onoga što Drugi vatikanski koncil reflektira teološki.⁵⁸ Polazeći od iskustava današnjeg čovjeka, jače se naglašavaju »sadašnji oblici« grijeha.⁵⁹ Izvor grijeha više se ne smješta samo u daleku prošlost. »Opća grešnost« smješta se tako u »nadbiloško i nadpovijesno jedinstvo 'naroda', pa čak i samog 'čovječanstva'«. ⁶⁰ Zlobno ponašanje civiliziranog čovječanstva danas (prirodnoznanstveni pristup) može se promatrati analogno prema karakteru Adamova grijeha (biblijski pristup) i njegovih kolektivnih posljedica. I diskrepancija u brzini između kulturne i plemenske evolucije ima analognu teološku temu. Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* govori o toj diskrepanciji kao o opasnosti za ravnotežu koja je nužna za život, ako se tehnokratska evolucija ne podvrgne primjerenoj kontroli.⁶¹

Teolog i prirodnoznanstvenik ipak su najbliži jedan drugome kad se radi o socijalnoj dimenziji zla, tj. grijeha. Drugi vatikanski koncil osobito naglašava so-

cijalne grijeha. Njihove uzroke Koncil vidi u neurednoj ljubavi prema samome sebi. Kao posljedica toga javljaju se onda osjećajna smrt i bešćutnost. Tu se međutim vidi i razlika između Lorenza i teološki fundirane socijalne etike. Lorenzov zahtjev da moral i osjećaj za vrednote moraju nadvisiti programirane tendencije ponašanja ne može se postići bez univerzalne agape-ljubavi. Ta se, pak, ljubav ne može, kako tvrdi i Koncil, izvesti iz prirodnih premisa, već je ona nezasluženi Božji dar. Vizija posljednjeg suda prema *Mt 25,31–46* upućuje na najteži grijeh: nedostatak agape-ljubavi prema najmanjima. Analogno tomu, Lorenz opisuje zlo kao nedostatak uvidavnosti, suosjećajnosti i solidarnosti. Tako Ganoczy pokušava svoju tezu definirati interdisciplinarno:

»Stvarateljsko događanje evoluirala tek ondje 'prema naprijed' gdje je na djelu socijalna agape-ljubav na svjetskoj razini.«⁶²

Čini nam se ipak da Ganoczy nedovoljno jasno određuje svoju poziciju prema Lorenzu. On doduše prepoznaje da Lorenz nije ravnodušan prema kršćanskoj teologiji stvaranja. Osim toga, čini se da ga zanima samo analogija prema teologiji grijeha. Preostalu problematiku samo površno dotiče. Evolucijska etika kako je razvija Lorenz pokazuje tendenciju bliskosti s Kantovim kategorijama. Pritom se postavlja pitanje, ostaje li u priznavanju autonomije spoznaje dovoljno mjesta za Boga i objavljene istine. Može li se uopće iz uvida u sadašnju situaciju čovječanstva razviti moral? No upravo nam to pitanje pokazuje da je u interdisciplinarnom razgovoru potreban i teološko-etički diskurs za pronalaženje etičkih kriterija.⁶³ Taj diskurs nadovezao bi se na svijest suodgovornosti svih za daljnji razvoj (i opstanak) naše civilizacije.

6. Zaključna razmišljanja

Ganoczy nastoji stupiti u *dijalog* s prirodnim znanostima polazeći od intencija Drugog vatikanskog koncila i njegovih izjava. Uvjet za to jest

»... priznavanje jednakovrijednosti i međusobno prihvaćanje svih sugovornika. [...] Ako dakle netko uopće stupa u jedan takav dijalog, onda taj drugoga priznaje ravnopravnim partnerom u

52

Usp. A. Ganoczy, »Schöpfungstheologie«, str. 480–481.

53

Manipulacija se događa npr. i kroz reklamu, koja čovjekovo nesvjesno nastoji iskoristiti za skrivene ciljeve.

54

Usp. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, str. 341.

55

A. Ganoczy, »Schöpfungstheologie«, str. 482.

56

Usp. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, str. 305–306.

57

A. Ganoczy, »Schöpfungstheologie«, str. 484. Usp. također: K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, str. 320.

58

Vidi: GS 13.

59

A. Ganoczy, »Schöpfungstheologie«, str. 484. Ganoczy navodi komentar Josepha Ratzingera o pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes*, da su se njezini autori udaljili od klasičnog, neoskolastičkog tipa nauka o istočnom grijehu i ponudili »konkretni prikaz opće grešnosti« u »iskustvenoj situaciji« današnjeg čovjeka »s njegovom rastrganošću, njegovim ponorima i neuređenošću njegova života«.

60

Isto, str. 485.

61

Usp. GS 8/1 i 10/1.

62

A. Ganoczy, »Schöpfungstheologie«, str. 487.

63

Usp. Dietmar Mieth, »Theologisch-ethische Ansätze im Hinblick auf die Bioethik«, u: *Concilium* 3 (1989.), str. 211–218. Ovdje: str. 215.

argumentiranju koji je sposoban za istinu i uračunljiv. Posljednji temelj istinitih ili ispravnih iskaza koji se traže i nalaze na taj način je međusobno priznavanje ljudi kao ravnopravnih partnera u diskusiji.«⁶⁴

Sjetimo li se onih koji *a priori* niječu mogućnost dijaloga prirodnih znanosti s teologijom kao razgovor između ravnopravnih partnera u argumentiranju sposobnih za istinu, onda vidimo da Ganoczyjev poduhvat nipošto nije razumljiv sam po sebi, a još manje lagan. Ganoczy prije svega stupa u dijalog s onim znanstvenicima koji na osnovama cjelovite slike svijeta promišljaju i filozofska i etička pitanja.

To što se metodički odlučio za hermeneutičku, »responzorijsku« metodu pokazalo se tijekom »dijaloga« svrhovitim. Polazeći od »neteoloških« pitanja i njihove »eološke« refleksije i diskusije, otvorili su se iznenađujuće novi aspekti teološkog govora o stvaranju. Ganoczy uzima ozbiljno pitanja i rezultate prirodne znanosti u vlastitu teološku refleksiju i trudi se, kao teolog, prirodoznanstveniku biti ozbiljan sugovornik. Njegova središnja teza od koje polazi, da postoje »zajedničke platforme« za smislenu diskusiju između dva znanstvena područja, pokazuje se opravdanom. Tijekom »dijaloga« pokazalo se kako se tu radi o mnogo više, a ne samo o utvrđivanju neproturječnosti između prirodnih znanosti i teologije. Ipak, u nekim se detaljima stječe dojam da je Ganoczy previše asocijativan i u diskursu površan. Jesu li zajedničke platforme doista *uvijek* više od samo zanimljivih i maštovitih asocijacija? Sâm Ganoczy svjestan je »opasnosti« kojima se svojim pokušajima izlaže te i sâm čitatelja upozorava na *analogni karakter* u pojmovnim i sadržajnim relacijama teologije i prirodnih znanosti. Time djelomice svom pothvatu pridaje esejističke karakteristike, naglašavajući da se u eseju mnogo toga smije izreći »pokusno« i bez sustavne argumentacije, jer esej i jest esej upravo po tome što »živi od« asocijacija i intuicija.⁶⁵ Taj specifikum mora se podvrgnuti kritičkom preispitivanju. Ganoczy se dotiče određenih tema svjestan »da dogmatičar nipošto ne može sve njih sustavno promisliti, a kamoli dati zadovoljavajući odgovor«.⁶⁶ Unatoč tomu, teolog se danas ne bi smio zatvoriti pred određenim pitanjima, upravo zbog gorućih pitanja koja se tiču čovječanstva na području ekologije i genetičkog istraživanja.

»Utjecaj istraživača i znanstvenika na ljude danas se najjasnije vidi u rastućim mogućnostima promjene vlastite prirode genetičkom manipulacijom. Između teoretskih uvida u evoluciju i praktičnih mogućnosti promjene genetičkog nasljeđa postoji izravna veza.«⁶⁷

Na tom području značajnu suodgovornost ima i Crkva. Teologija, pak, ima zadaću na ta pitanja odgovoriti u svjetlu Objave, i to u okviru znanstvenog, interdisciplinarnog diskursa. Prirodne znanosti zadiru duboko u ljudske živote i uzrokuju velike promjene. Prirodnoznanstveni rad često ima neposredne posljedice za život pojedinca. Time se čovjek izlaže opasnosti da postane predmetom znanstvene znatiželje i tehnološkog napretka.⁶⁸ Prirodna znanost pokušava prirodu objektivirati i ono što se može učiniti doista i učiniti. Tu teologija ima važnu zadaću pokazati gdje je na djelu apsolutiziranje samo racionalno-tehnoloških ciljeva i poticati kritiku znanosti zahtjevom za priznanjem granica znanstvenih istraživanja. Ne smije se, naime, zanemariti da »'priroda' i prirodne znanosti, ta mješavina zakonitosti i slučaja, ne sadrži perspektive smisla koje bi se dale povezati s religioznom perspektivom«.⁶⁹ To jest i ostaje zadaća teologije i tu se traži njezin specifičan doprinos. Itekako je važno nastaviti raditi na tome da se smanji ponor između prirodnoznanstvene spoznaje i religioznog iskustva. Na takav dijalog potiču i papinske izjave, tražeći od teologa da se zanimaju i informiraju o postignućima prirodnih znanosti.⁷⁰

Ganoczyjev prilog dijalogu između prirodnih znanosti i teologije stvaranja djelomice jest esejističke naravi, no čini nam se da je pokušaj jedne takve teologije stvaranja »od dolje« itekako pun intuicije. Unatoč određenim sustavnim nedostacima, može ga se shvatiti i prihvatiti kao izazov. On prirodno-znanstvenike i teologe potiče da međusobno razgovaraju o gorućim pitanjima »jednog«, »našeg« svijeta, hrabro i angažirano za čovjeka kojemu je Stvoritelj povjerio svoje i njegovo stvorenje. No on poziva i na poniznost – jer na neka pitanja može se samo *pokušati* odgovoriti.

Nenad Malović

Some Aspects of Theology of Creation Concerning Results of Natural Sciences according to A. Ganoczy

Abstract

The author analyzes critically the conditions and possibilities of dialogue between natural sciences and theology of creation of the dogmatist Alexandre Ganoczy. Ganoczy uses responsorial method: he develops theology of creation "from below", constituting common "platforms" of dialogue and building on the principle of complementarity using analogy and discovering similarities in the manner of expression of both natural sciences (a model) and theology (a religious symbol).

The following areas of theological reflection on the results of natural sciences are subject to analysis: selforganization of matter and creatio continua; space-time continuum and eternity; brain, spirit and the Spirit of God; creativity and creation and the question of evil and sin.

However, although Ganoczy manages to show that common platforms are much more than modest conclusion that science and theology are not contradictory, in certain topics the dialogue seems to be too associative and the discourse superficial, so that the whole project gains partly essayistic significance.

Key Words

Alexandre Ganoczy, dialogue, natural sciences, theology of creation

64

Detlef Horster, »Dialog«, u: Peter Prechtl i Franz-Peter Burkard (ur.), *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996., str. 104.

65

Usp. A. Ganoczy, *Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube*, str. 93.

66

A. Ganoczy, »Schöpfungslehre«, str. 369.

67

Raymund Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*. Beiträge zur mimetischen Theorie 4. LIT/Thaur, Münster 1997., str. 138.

68

B. Rötthlein, *Mare Tranquillitatis*, str. 182–183: »Tako je na kraju 20. stoljeća još uvijek nejas-

no odakle potječe život, ali mit o stvaranju radikalno je lišen svoje začaranosti. Za jedne to je pobjeda, za druge svetogrdje: Predodžbe da je život nešto božansko, nešto jedinstveno, nešto što čovjek ne može kopirajući oponašati pokazale su se krivima. Prirodna znanost je ponovno, kao već toliko puta u 20. stoljeću, religiju prisilila na povlačenje. Stvaranje je bilo, tako se čini na kraju tisućljeća, jedan kemijski proces kojemu nije bilo potrebno nikakvo 'više biće'.«

69

H.-D. Mutschler, *Physik – Religion – New Age*, str. 234.

70

Usp. npr. Ivan Pavao II., *Christliches Menschenbild und moderne Evolutionstheorien*, poruka skupštini Papinske akademije znanosti, *Osservatore Romano. Wochenausgabe in dt. Sprache* (1. 11. 1996.), br. 44, 1–2.