
O nekim metodološkim vidovima govora o stvaralačkom Božjem djelovanju

Nikola Bižaca, Split

UDK: 215

231.51

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Jedan od temeljnih postulata da bi neka objavljena istina mogla biti prepoznata kao egzistencijalno važna, jest da bude iskazana na način primjeren misaonim i izražajnim standardima određene kulture, a time i prevladavajuće znanstvene paradigme. U ovom se članku posvješćuju i obrazlažu neke metodološke pretpostavke nužne da bi biblijski i tradicijski utemeljena tvrdnja o Božjem stvaralačkom djelovanju, shvaćenom kao stvaranje "ex nihilo" i kao "creatio continua", mogla biti primjereno iskazana unutar dinamičke, evolutivne slike svijeta.

Nakon što je u uvodnom dijelu pokazana kako neprihvatljivost konfliktualnog tako i nedostatnost paralelnog shvaćanja odnosa znanosti i teologije, autor se zalaže za jedan konvergentno-dijaloški tip tog odnosa. Potom je proanalizirana aporetičnost danas inače još uvijek poprilično raširene antropologizacije teološkoga govora o Božjem stvaralačkom djelovanju u svijetu. Dolazi se do zaključka da je teologija stvaranja pozvana progovoriti o interakciji Boga i dinamičkih procesa u prirodi, kako na antropološkoj tako i na kozmičko-biološkoj razini. No to je moguće samo uz pomoć teoloških modela.

Stoga se u drugom dijelu, na podosta načelnoj razini, raspravlja o uporabi modela u teologiji stvaranja. Riječ je o uporabi jedne kategorije koja ima dosta sličnosti ali i shvatljive različitosti s uporabom modela u znanosti. Oblikovanjem teoloških modela govor o stvaranju komunicira s nekim od temeljnih uvida aktualno prevladavajuće znanstvene paradigme. Uza svu načelnu pluralnost modela kao i njihovu otvorenost ispravci i poboljšanju, autor

pokazuje kako oni u uvjetima današnje slike svijeta omogućuju intelektualno smisleni i vjernički uvjerljiv govor o Božjem stvaralačkom djelovanju. Članak završava kratkim i veoma selektivnim iznošenjem i vrednovanjem određenih elemenata ponekog od novijih pokušaja govora o stvaranju koji, dapače još uvijek početno i fragmentarno ali i bremenito obećanjem, uspješno ilustriraju razložitu mogućnost uporabe i izgradnje modela u teologiji stvaranja.

Ključne riječi: odnos teologija-znanost antropologizacija govora o stvaranju, znanstveni modeli, teološki modeli.

Uvod

Sam naslov članka sugerira da se u teologiji o Bogu stvoritelju do jučer govorilo drugačije negoli je to slučaj danas. Zacijelo ne potpuno drugačije, jer ipak nije moguće da su prošle generacije teologa u tako radikalnom interpretacijskom diskontinuitetu s našim sadašnjim predodžbama. No, teološki govor svake nove generacije kršćana nosi sa sobom i otvaranje novih perspektiva, koje je jednostavno prouzročeno novim povijesno-egzistencijalnim situacijama te mijenjanjem i produbljenjem uvida u strukturu stvarnosti. Isto vrijedi i za naš način razmišljanja o stvarnosti u odnosu na onaj jučerašnji. Pritom ne mislimo ono 'jučer' protegnuti na sva prošla stoljeća teološke povijesti Crkve, nego samo na zadnjih dvjestotinjak godina, na vrijeme otkada je u prirodoznanstvenim disciplinama zaživjela evolutivna paradigma. Naime, u prošla dva stoljeća afirmirala se je sve više i više evolutivno-dinamička slika svijeta koja je postala temeljnim okvirom, ali i obrascem tumačenja zbivanja u svim segmentima fizikalno-biološke pa i psihološke stvarnosti. Ti su pak novi spoznajni uvidi nosili sa sobom, kao što to vrlo dobro znamo, značajne posljedice za teološki govor o Božjem stvaralačkom djelovanju.

Ovdje nije moguće niti je potrebno prisjetiti se svih nelagoda koje je teologija stvaranja imala s tom novom prirod-znanstvenom slikom svijeta. Isto tako nam nije moguće, makar

samo i djelomično, zaokruženo orisati sve etape puta prema kakvoj-takvoj pomirbi između teologije stvaranja i novih načina tumačenja svjetskih procesa. No svi ti nesporedni i sva nastojanja teologa da pronađu nove načine komuniciranja teoloških iskaza sa znanstvenim spoznajama, tvore problemski horizont na kojemu su smještena naša razmišljanja u ovom tekstu. Središnja tematika naših promišljanja je više metodološke naravi i ona većim dijelom ostaju na načelnoj razini. Naime, polazeći od mogućnosti uspostave jednog dijaloško-konvergentnog tipa odnosa vjere/teologije i znanosti, želimo razmotriti jedan od mogućih načina na koji objavljeni iskaz o Božjem stvaralačkom djelovanju može i unutar dinamički-evolutivne slike o svijetu sačuvati svoju temeljnu shvatljivost a time u konačnici i svoju egzistencijalnu važnost. Riječ je o upotrebi modela u teologiji stvaranja.

1. ANTROPOLOGIZACIJA TEOLOGIJE STVARANJA

Kada govorimo o Božjem stvaralačkom djelovanju, imamo pred očima cjelinu stvorene stvarnosti, cijeli svemir sa svim njegovim procesima. Nema ni jednog segmenta svemirskog događanja u kojem se ne bi događala interakcija Božjeg stvaralačkog djelovanja i svemirskih dinamika. Ako Božje stvaralačko djelovanje obuhvaća kako početno stvaranje tako i trajno stvaranje koje se ne događa besciljno, samo tako da se događa već ipak nekamo vodi, tada je sasvim razložito prihvatiti stvaralačku ali i asimetričnu interakciju Boga i svijeta na svim razinama, od subatomske do makrokozmičke. Međutim, teologija stvaranja je u svojem dugom sporenju s dinamičkom slikom svijeta, a posebice s razvojnim teorijama postajala sve više i više antropocentričnom. To jest, sve više se njezin interes okretao ljudskom subjektu i njegovim odnosima s Bogom, dok je promatranje konkretnog načina Božje stvaralačke nazočnosti i djelatnosti u fizikalnim i biološkim procesima tijekom milijarda godina koje su prethodile hominizaciji, tj. pojavku čovjeka, dobrim dijelom ostajalo po strani. Isto vrijedi i za evolutivne dinamike kozmičko-biološkog tipa koje se još i sada uvijek događaju paralelno

s događanjem čovječanstva i njegove povijesti. I njih se najčešće ostavljalo po strani.

Premda je to okretanje subjektu, ta antropologizacija govora o teologiji stvaranja započela u protestantskoj teologiji XIX. stoljeća, ona je sve više zahvaćala i prostor katoličke teologije. Tu je zapravo riječ o određenom teološkom uzmaku s kozmičkoga na antropološko, i to pod pritiskom sve razložitije utemeljene evolutivno-dinamičke interpretacije kozmičkih i bioloških procesa na svim razinama, od kvarka do galaksije odnosno od prve žive stanice do čovjeka. Činilo se da je Božje stvaralačko djelovanje lakše i uvjerljivije barem donekle opisati na razini evolutivnog konstituiranja i funkcioniranja ljudskog subjekta negoli na razini dinamika neljudske fizikalno-biološke stvarnosti. Jer kad je riječ o čovjeku, ipak je temeljna kategorija ljudska psiha, koja poradi svoje duhovne naravi izmiče potpunoj kontroli prirodoznanstvene racionalnosti te se činilo da zbog toga u čovjeku i njegovim duhovnim dinamikama ostaje dovoljno neosporivog prostora za dovoljno plauzibilnu predodžbu o Božjem stvaralačkom zahvatu kod konstituiranja čovjeka kao i za govor o njegovoj stvaralačkoj interakciji s ljudskom racionalnošću i slobodom. Naprotiv, mnogima se činilo, a nekim teolozima to tako se čini i danas, da struktura dinamičkih procesa u fizikalnom i životinjskom svijetu nije pružala dovoljno izdašnog uporišta za stvaranje jednog interpretacijskog modela kojim bi se bar donekle uvjerljivo moglo opisati djelotvornu stvaralačku imanentnost Božju u svijetu atoma i stanica.¹ Činilo se puno težim teološki razložito govoriti o odnosu stvaranja i vremena, o stvaranju *ex nihilo*, o sinergiji Boga i atoma, žive stanice ili

¹ Tome teži, kako se čini, i D. Lambert, koji u središte promatranja odnosa Boga i svijeta stavlja "dušu", odnosno prisutnost Boga u duši. Ta prisutnost omogućuje da se njegovo djelovanje shvati i opiše kao "causa causarum" koja ne djeluje na razini drugih uzroka. Duša, naime, "stvarno produhovljuje životom (tijelo, m. op.), no njezin način produhovljenja životom ne može se shvatiti kao puko biokemijsko samoustrojavanje, nego kao ono čemu to ustrojavanje empirijskih uzročnosti zahvaljuje svoj nastanak i metafizički smisao": D. Lambert, *Znanost i Teologija*, KS. Zagreb, 2003., str. 114.

galaksije negoli o stvaralačkim zahvatima Božjim na području tvorbe i razvoja ljudskog.

Razlozi za to bili su mnogostruki. Tako je sama teologija veoma dugo ostajala vezana idejno i sentimentalno uz statičku viziju stvarnosti i teško se prilagođavala novom načinu mišljenja i govora o strukturi stvorene stvarnosti. Toj njezinoj inače veoma poželjnoj prilagodbi nije odviše pomogla ni sama znanstvena zajednica koja je dobrim dijelom, apsolutizirajući prirodoznanstveni pristup stvarnosti, epistemološki neopravdano poistovjećivala pojam stvarnosti kao takav s onim što je eksperimentalno dohvatljivo i matematičkim jezikom opisivo.

A i sami teolozi bili su najčešće malo ili nikako upućeni u znanstvenu metodologiju te u autentične prirodoznanstvene uvide, dok su raspolagali s puno više kompetencije kada je riječ o filozofskoj raščlambi antropološke stvarnosti. Usto treba spomenuti i bojazan mnogih teologa da jedan konvergentni dijalog s rezultatima znanosti o prirodi može dovesti do konkordizma koji bi dokinuo nedokidivu razliku između teološkog načina tematiziranja i spoznavanja stvarnost, s jedne, te prirodoznanstvene razine i metode promatranja, s druge strane. Zato se između sukoba teologije sa znanostima i banalizirajućeg konkordizma pribjegavalo, kad je riječ o znanstvenim uvidima u infrajudsku stvarnost, nazovi skladu utemeljenom na paradigmi podijeljenih kompetencija, čemu, po našem mišljenju, nije bio nesklon ni sam K. Rahner. Taj veliki teolog, koji se inače dosta često javljao na temu odnosa teologije i znanosti, zastupa u jednom od svojih zadnjih tekstova² neku vrst "soft" verzije paralelnog modela, koji suprotstavlja konfliktualnom i konkordističkom načinu poimanja tog povijesno opterećenog odnosa. Dok znanosti "na razini aposteriornog iskustva istražuju pojedinačne fenomene i njihove kontekste, teologija se naprotiv u konačnici bavi, i to na razini apriornog propitivanja, cjelinom zbilje i njezinim temeljem".³ Zbog toga do nekog

² K. Rahner, *Naturwissenschaft und Theologie*, u: SdZ, (1981), 8, str. 507-514.

³ *Isto*, 510.

“apsolutnog sukoba” između teologije i znanosti i ne može doći. Mogući su samo “sekundarni sukobi”, misli Rahner, kojemu je, očito, na posebit način ležalo na srcu kako oduzeti mogući prostor za nastavak sukobljavanja među tim dvama temeljnim oblicima znanja. Sukobi su, prema ovom teologu, mogući samo ako se dogodi ono što on naziva “prekoračenjem granice” (Grenzüberschreitung). A on ta prekoračenja na strani teologije vidi u mogućem pokušaju teologije stvaranja da Božje djelovanje u svijetu smjesti na razinu “partikularnih, pojedinačnih uzroka”, dok najčešće prekoračenje na strani znanosti on vidi u “naivnoj vjeri u znanost koja prirodnu znanost drži za jedini izvor i zadnjom instancom nazora na svijet i same vjere”.⁴

Sukladno takvom viđenju odnosa između teologije stvaranja i znanosti, Rahner nužno zaključuje kako je “neizbježno da čovjek živi u jednom nikada potpuno pomirenom pluralizmu istina, kojih se on inače nikada ne može odreći budući da je uočavanje njihova jedinstva istom objekt eshatološke nade”. Dakle čovjeku preostaje tek mogućnost da se taj pluralizam istina (teoloških i znanstvenih) izdrži u strpljivoj nadi u eshatološko “otkupljenje svih istina unutar jedne Božje istine”.⁵

Uostalom, takav je paralelizam u poimanju odnosa teologije i znanosti dobrim dijelom prevladavao u teološkoj manualistici zadnjih trideset ili četrdeset godina. Osim rijetkih i hvale vrijednih iznimaka (npr. Teilhard de Chardin) činjenica je da tijekom većeg dijela XX. stoljeća, sve tamo do početka osamdesetih godina, ne nalazimo odviše traktata posvećenih stvaranju ili teološkoj antropologiji koji uspjevaju uvjerljivo razraditi poveznice s prirodnim znanostima. Pa i kada se takvo što dogodi, stječe se dojam da se teologija nalazi na miniranom području.

Danas stvari ipak izgledaju nešto drugačije. Prirodne su znanosti postale barem dijelom svjesne svojih epistemoloških granica. Isto tako i teolozi zadnjih desetljeća XX. stoljeća počinju shvaćati da je antropologizacija teologije stvaranja bila na

⁴ Isto, str. 511, 513.

⁵ Isto, str. 514.

štetu integracije promatranja cjeline stvorenog u govoru o stvaranju te da je zbog toga pridonijela marginalizaciji sustavne teologije u konkretnom životu kršćana. Jer takva teološka praksa vjernike lišava pomoći u traženju odgovora na svakodnevna pitanja: kako se odnositi prema prirodi, kako Bog djeluje u prirodnim procesima u nama, oko nas, ali i iznad nas, koje je naše mjesto i uloga u razvojnim dinamikama što mijenjaju lice zemlje, u kojem je odnosu Božje stvaralačko djelovanje s tim procesima itd.

Suvremena nastojanja glede formuliranja teologije stvaranja koja će biti na razini suvremenih znanstvenih uvida, ali i sve suptilnijih načina problematiziranja strukture stvarnosti postaje sve više svjesna da je objavljena tvrdnja kako je Bog stvorio svijet već u samim biblijskim izvorima objave bila konkretizirana uz pomoć onovremenih prirodoznanstvenih spoznaja. U Bibliji su ti elementi u znatnoj mjeri preuzeti iz repertoara predodžaba babilonskoga govora o stvaranju svijeta, dok je prirodoznanstveni okvir skolastičkog razmišljanja o stvaranju bio satkan od postavki i predodžaba Aristotelove fizike i helenističkog geocentrizma. Jer zaista ako govor o Božjem stvaralačkom djelovanju ne može ni na kakav način biti doveden u svezu sa svijetom našeg iskustva niti pak izražen i uz pomoć naše empirijske spoznaje svijeta znanstveno interpretiran, tada vjernički govor o stvaranju postaje praznom formulom bez ikakva sadržaja. Sam Bog stvoritelj postaje nerealna stvarnost. Uostalom, ono što karakterizira govor o Bogu pa i o Božjem stvaralačkom djelovanju, to je upravo usmjerenost tog govora na svijet. Zar se cjelokupna povijest spasenja ne događa baš unutar povijesti svemira i života? Zar i sama činjenica da je Riječ po utjelovljenju preuzela odnose sa stvorenim, ne zahtijeva da se stvarno

⁶ Čini nam se zaista vrijednim zabilježiti da su u to uvjereni i talijanski biskupi kada kažu da "bez odgovarajućih razmišljanja koja su u stanju pojasniti (i artikulirati) moguću povezanost između čovjekova povijesnog hoda, evolucije svemira i stvarnog djelovanja Božjeg, sav govor o Božjoj stvarnosti i njegovoj nazočnosti je u opasnosti da ostane kulturno nevažan i bez značenja za život": CEI-Servizio nazionale per il Progetto culturale, *Tre proposte per la ricerca*, LDC, Torino, 1999., br. 35.

ozbiljno uzme u obzir ukrštavanje tih različitih povijesti kao i posljedice njihova preklapanja?⁶ Prema tome, govor o Božjem stvaralačkom djelovanju, kako u onom početnom tako i o trajnom dinamičkom stvaranju, nužno se mora potruditi oko upoznavanja rezultata znanosti ali i njihove prikladne interpretacije. Samo tako je moguća teološko vrednovanje prirodno-znanstvenih uvida.

2. PITANJE MODELA U TEOLOGIJI STVARANJA

Postavlja se pitanje: na koji se način to može postići? Odgovor je: uz pomoć odgovarajućih teoloških modela. Da bismo pak razumjeli o čemu je riječ, potrebno je najprije ukratko na načelnoj razini progovoriti i o pojmu modela u znanosti, budući da postoji nedvojbena strukturalna i funkcionalna sličnost između uporabe modela u znanosti i teologiji.

2.1. *Općenito o pojmu modela u znanosti*

Svjesno oblikovanje modela igra danas u znanostima i u suvremenoj epistemologiji veoma važnu ulogu. U matematici se tako govori o jednoj autentičnoj "teoriji modela".⁷ U fizici je tvorba modela također doživjela snažan razvoj tijekom XX. stoljeća. Naime, nakon što je uvođenjem kvantne mehanike uočena kompleksnost stvarnosti dovela do uzmaka uvjerenja u mogućnosti globalne predočivosti svijeta, u znanstvenom opisivanju jača pribjegavanje modelima kako bi se riješili otvoreni problemi. Danas je, istina, možda na djelu inflatorna uporaba pojma model, kako u znanostima, tako i u običnom govoru. Ima tome već podosta da je uočeno čak 16 različitih značenja izraza model.⁸ Ipak, sve znanosti rabe modele i nijedna od njih ne pokazuje posebnu želju da ih se odrekne. Malo pojednostavljeno

⁷ Vidi: C. Chang - H. J. Keisler, *Teoria dei modelli*, Boringhieri, Torino, 1980.

⁸ A. Bruschi, *La teoria dei modelli nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1971., str. 10ss.

rečeno, današnju znanstvenu uporabu modela moguće je podijeliti u dvije velike skupine: analoški modeli i formalni modeli.⁹

“Analoški modeli” su u biti predočavanje jednog kompleksnog sustava koje je moguće postići uz pomoć jednog drugog sustava, koji je u načelu jednostavniji, ali uza sve to posjeduje vlastitosti slične (analogne) onima koje ima kompleksni sustav, odnosno polazišni fenomen izabran kao objekt studija.¹⁰ Takav tip modela dolazi do izražaja na posebit način u prirodnim znanostima,¹¹ uz naglašenu matematizaciju takvih modela. U tom se kontekstu govori o matematičkim modelima određenih fenomena. Takav model moguće je definirati kao matematički opis određenog fenomena, utemeljen na njegovu promatranju i shematizaciji odnosa u njemu, uz pomoć kojeg je moguće analizirati, shvatiti i predvidjeti ponašanje proučavanog fenomena.¹²

“Formalni modeli” su modeli koji na logičan način simbolički rješavaju jednu relativno jednostavnu, ali idealiziranu situaciju koja iskazuje strukturalne vlastitosti konkretnog polazišnog sustava.¹³ Tu se, očito, radi o jednom aksiomatskom, idealnom modelu koji je usmjeren na utvrđivanje mjerila za procjenu određenih fenomena. Takve idealne modele često, premda ne isključivo, rabe društvene znanosti. Potom, ilustracije radi,

⁹ Moguće su i drugačije klasifikacije temeljnih tipologija modela kao npr. trostruka podjela M. Blacka: “modeli u smanjenom omjeru”, “analoški modeli” “te” teoretski modeli”. No, potonja se, po našem mišljenju, ipak u konačnici mogu svesti na prvu dvodijelnu podjelu. Vidi: M. Black, “*Metafora*”, u: Isti, *Modelli, archetipi, metafore, Pratiche*, Palermo, 1983., str. 53-57.

¹⁰ A. Rosenblueth, N. Wiener, *Il ruolo dei modelli nella scienza*, u: V. Somenzi, R. Cordeschi (a cura di), *La filosofia degli atomi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994., str. 87-88.

¹¹ Primjerice, mehanički model J. C. Maxwella, utemeljen na hipotezi postojanja nepostojećeg etera, kojim je ovaj fizičar ipak uspio dobiti brojne hipoteze tumačenja elektromagnetizma; ili Bohrov model atoma vodika koji je, premda u mnogočemu neprimjeren, Bohru ipak omogućio uspješna tumačenja na području spektralne analize i kvantne fizike. O heurističkom funkcioniranju modela vidi: A. McGrath, *Scienza e fede in dialogo. I fondamenti*, Claudiana, Torino, 2002., str. 220.

¹² A. De Santis - L. Farina, *Modelli, rappresentazioni, metafore*, (preuzeto s Interneta 15.03.2005: www.dis.uniroma1.it/~farina/semplce/Farina0.htm).

¹³ A. Rosenblueth, N. Wiener, *nav. dj.*, str. 88.

mislimo ponajprije na Weberov Idealtypus, tj. na idealno-tipično opojmavljenje idealnog slučaja koje treba rabiti kao referencijalni termin za razumijevanje stvarnog događaja. Usporedbom proučavane stvarnosti s takvim idealnim graničnim pojmovima moguće je uočiti i opisati značajne elemente empirijskog sadržaja te stvarnosti.¹⁴

Kada je pak riječ o uporabi određenog modela, ona može biti utemeljena ako se uz pomoć pravila koja ravnaju međusobnim odnosima tvorbenih elemenata samog modela može ustvrditi nešto što je primjereno sustavu koji se istražuje. I to nešto bi, jasno, u prirodnim znanostima trebalo potom biti empirijski kontrolirano. Funkcija modela je heuristička, interpretativna, ali isto tako je zahvaljujući njima moguće predvidjeti neka buduća stanja proučavanog sustava. S druge pak strane, kompleksnost fizikalne, biološke ili psihološke stvarnosti čini da je korespondencija između modela i referentnog sustava uvijek parcijalna, prožeta različitošću. Uvijek se kod modela radi o spletu znanja do kojeg se dolazi dijelom izravnim iskustvom, a dijelom traganjem za razumijevanjem onih stvarnosti koje nisu dohvatljive neposrednom iskustvu.

Zbog toga je epistemologija koja radi s modelima nesumnjivo realistična, jer se uz pomoć modela uistinu dolazi do spoznaja o stvarnosti. Ali ona isto tako poznaje i pluralnost modela koji se stvarnosti približavaju asimptotski, kroz približne iskaze. Dok je još M. Planck mislio da je cilj prirodoslovnog istraživanja “stvaranje jedne takve slike svijeta koja neće više trebati nikakva poboljšanja te će predstavljati definitivnu stvarnost”,¹⁵ današnja fizika je općenito puno svjesnija granica fizikalnih spoznaja. Stvarnost i njezine zakonitosti spoznate su samo do određenog stupnja.¹⁶ I upravo u toj činjenici leži dobrim dijelom korijen pluralnosti modela koji sinkrono komplementarno

¹⁴ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958., str. 112.

¹⁵ M. Planck, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft*, Kindler, München, 1971., str. 17.

¹⁶ A. Benk, *Physik und Theologie – Grenzen des Verstehens*, SdZ, 12 (2004), str. 801-802.

ili dijakrono omogućuju bolji opis određenog fenomena. Naime, modeli su, kao što to uvjerljivo pokazuje epistemologija Jana Barboura (ali i mnogih drugih kako epistemologa tako i teologa koji se bave pitanjima odnosa teologije i znanosti) utemeljena na “kritičkom realizmu”,¹⁷ ilustrativni iskazi znanstvenih teorija koji pružaju stvarnu, ali djelomičnu spoznaju svijeta te su u načelu podložni ili bolje rečeno otvoreni mogućnosti revizije.¹⁸ Pristup kritičkog realizma spoznaji smješten je negdje između granitne spoznajne sigurnosti kakvoj je težilo prosvjetiteljstvo i relativizam suvremenog dekonstrukcionizma. On bez problema dopušta da je spoznaja uvijek otvorena ispravci, ali isto tako je uvjeren da je spoznaja u stanju osmisliti ljudsko iskustvo i da ona tu svoju sposobnost duguje vlastitoj korelaciji sa stvarnošću.¹⁹

2.2. O uporabi modela u teologiji

Kršćanska teologija zapravo odavno na neki način poznaje uporabu modela. Sam termin model je, kako se čini, relativno nov, preuzet po svemu sudeći iz područja znanosti. Od početka su vjerska iskustva kršćanske zajednice kao i obvezujući, primarni iskazi objave (Biblija, saborski pravorijeci) bili uvijek protumačeni i komunicirani zahvaljujući formulaciji odgovarajućih modela vezanih uz konkretne povijesno-kulturne

¹⁷ J. Barboura o kritičkom realizmu raspravlja inače u mnogim svojim djelima. Konačna sinteza njegovih razmišljanja ponuđena je u: J. G. Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper & Row, San Francisco, 2000. Barbourov kritički realizam, koji prihvaća znatan dio epistemologa zainteresiranih za konvergentni dijalog teologije (vjere) i znanosti, odbacuje: (1) klasični “naivni realizam” koji znanstvene teorije i njihove modele drži za fotografsko predočenje svijeta; (2) svodenje znanstvenosti teorija na puki instrument računanja; (3) idealističko svodenje znanstvenih teorija na čisto mentalnu predodžbu stvarnosti.

¹⁸ O načelnoj podložnosti mogućnosti revidiranja modela vidi kod: A. Benk, *nav. dj.*, str. 799.

¹⁹ O važnosti kritičkog realizma za dijalog teologije i znanosti vidi: J. Polkinghorne, *Belief in God in an age of science*, Yale University Press, New Haven and London, 1998., str. 98.

situacije, uz prevladavajuće slike svijeta, uz specifične jezične horizonte. Uostalom, prisutnost i mnogostrukost modela uočljiva je i u samoj Bibliji. Tako je na razini novozavjetnih tekstova bogatstvo spasenjskog iskustva u Isusu Kristu iskazano kroz različite kulturom uvjetovane teološke modele. Oni međusobno nisu suprotstavljeni, a niti pak opisuju “jednu te istu stvar” tako da bi razlike među perspektivama bile radikalno relativizirane zajedničkim nazivnikom. Stoga jedna pomna egzegetska analiza uočava na djelu mnogostrukost kristoloških perspektiva koje zapravo kroz suigru konvergentnosti i različitosti uspijevaju posredovati izdašnost smisla utemeljiteljskog evanđeoskog iskustva.²⁰

Također i u povijesti teologije nailazimo na modele. Dovoljno je podsjetiti se dvaju različitih, ali ne nužno i suprotstavljenih modela opravdanja koje su formulirali M. Luther i Toma Akvinski²¹ ili pak različitih modela kojima su teolozi tumačili i tumače središnji pojam otkupljenja (npr. Augustinov, Anzelmov, Lutherov itd.).²² Dakako da između teoloških modela i onih znanstvenih postoji zbog cijelog niza razloga tek odnos sličnosti, koji, međutim, po našem mišljenju ipak opravdava govor o teološkim modelima.²³

Naime, slično kao i na području drugih znanosti tako je i na prostoru teologije određeni teološki model prihvaćen ako

²⁰ Na takvoj egzegezi utemeljena je kristološka hermeneutika E. Schillebeckxa. Vidi: E. Schillebeckx, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia, 1980³.

²¹ Na toj međusobnoj različitosti, ali ne i isključivosti tih dvaju klasičnih modela temelji se dobrim dijelom i nedavni dogovor o opravdanju između katolika i protestanata luteranske tradicije koji uključuje “diferencirani konsenzus”.

²² A. Mateljan, *Teorije o spasenju nekada i danas*, u: Isti, *Tražeci uporište*, CuS, Split, 2000., str. 236ss.

²³ Razložitost govora o sličnosti, ali i različitosti u funkcioniranju teologije i ostalih znanosti, pa i prirodnih znanosti, dobro je opisao H. Küng u svojem prikazu o funkcioniranju paradigme i njihovom smjennjivanju tijekom povijesti na području teologije i znanosti: H. Küng, *Mutamento di paradigma in teologia e nella scienza*, u: Isti, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano, 1987., (originalno izdanje: München, 1987.), str. 153-182.

uspijeva uvjerljivo sintetizirati u skladnu cjelinu kršćanskoga doktrinarno-interpretacijskog iskustva značajan broj biblijskih i tradicijskih datosti te ako mu polazi za rukom (uz uvažavanje pozitivnoga povijesnog iskustva kršćanskog življenja) učiniti shvatljivim kršćanski fenomen u okvirima određene kulture, a time i unutar prevladavajuće znanstvene paradigme. No teološki i znanstveni modeli pokazuju još neke sličnosti. Oni su izvorno analoški. U oba slučaja riječ je o “organiziranim slikama”,²⁴ odnosno o “pojednostavnjenim slikama” veoma kompleksnih stvarnosti, čiju shvatljivost nije moguće postići u njima samima, već studijem njihovih modela.²⁵ Stoga se u jednom i drugom slučaju može govoriti o opisnoj, izričajno-interpretativnoj (eksplikativnoj) kao i o istraživačkoj stvarnosti. Znanstveni modeli, kako već rekosmo, eminentno su kognitivni modeli. Oni počivaju na matematičkom formalizmu i ne mogu funkcionirati bez priključka na eksperimentalno promatranje, dok teološki model ne samo da ne može biti na isti način kognitivan, nego je on bitno usmjeren na promicanje vjere, ljubavi i pouzdanja. Ovaj potonji, za razliku od znanstvenog modela, neusporedivo više egzistencijalno-etički angažira čovjeka.²⁶

S pravom je zapaženo da, kao mnogi znanstveni modeli, i teološki modeli veoma često rabe metaforičku logiku, koja sa sobom nosi, kako to tumači P. Ricoeur, značenjski “izokret” (*torsion*) termina. Metafora je mnogo više od jedne retoričko-stilističke figure. Ona je autentična “semantička inovacija”. Kao “stvarateljica smisla”, metafora je u stanju risanja stvarnosti, tj. otvaranja jezičnom izrazu novih područja iskustva svijeta. Tim metaforičkim “izokretom” premješta se sadržaj “referentnog” termina, šireći ili sužujući njihovo značenjsko polje, kao

²⁴ A. McGrath, *nav. dj.*, str. 219.

²⁵ D. Hercsik, Avery Dulles: *Teologo e Cardinale*, *Civiltà Cattolica*, n. 3677 (2003), (preuzeto s interneta 30. 01. 2005: www.laciviltàcattolica.it/Quaterni/2003/3677/Articolo%20Herksik).

²⁶ Zanimljiva razmišljanja J. G. Barboura o razlikama i sličnostima između znanstvenih i teoloških modela donosi A. McGrath, *nav. dj.*, str. 219-220. Također i H. Küng uočava nekoliko razlika između funkcioniranja kršćanske teologije, i to pod vidom formiranja i smjenjivanja paradigmi: H. Küng, *nav. dj.*, str. 176-182.

što je to slučaj npr. u Isusovim parabolama. Jer upravo Isusove parabole mogu biti označene kao neka vrst “mikromodela” koji metaforički “ponovno stvaraju” svakodnevna iskustva te time postaju “nositeljima Riječi”.²⁷

U središtu ontologije metaforičke tvrdnje stoji napetost između “jest” i “nije”, odnosno između “nije” i “jest kao”.²⁸ I upravo zahvaljujući toj napetosti, nazočnoj često i unutar samih teoloških modela, već otprije poznati izrazi ili određeni objekt, bivaju viđeni u jednoj novoj perspektivi te tako stječu nove odlike i očituju do tada nezamijećene dimenzije. Riječ je o pravom “semantičkom šoku” koji nastaje baš kao rezultat povezivanja termina koji jedan drugom nisu primjereni na razini pukog preslika. I u tom smislu se govori o heurističkoj funkciji metafore, a time i modela na njoj sagrađenog.²⁹

Zahvaljujući njihovoj izvornoj analogičnosti, a posebice metaforičkoj analogičnosti, teološki modeli, kao i već spomenuti znanstveni modeli, upućuju na moguću, ali i stvarnu pluralnost. Naime, budući da su naše jezične strukture podložne ograničenju te ne mogu izraziti neograničenu Božju stvarnost, moguća je (jasno, ne uvijek!) konvergentna komplementarnost većeg broja izričajnih modela jedne te iste misterijske stvarnosti. Pojam teološkog modela tako omogućuje vjerničkoj zajednici da se otvori više-dimenzionalnom shvaćanju i izražavanju objavljenog otajstva.³⁰

2.3. Teološki modeli i znanost

Za razliku od prošlih vremena, danas se veoma često u teologiji rabi izraz model. Poneki teolog, kao npr. u tom smislu

²⁷ P. Ricoeur, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, u: P. Ricoeur, E. Jünger, *Dire Dio. Per un' ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia, 1978., str. 75ss.

²⁸ P. Ricoeur, *nav. dj.*, str. 86.

²⁹ J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, Kösel, München, 1992., str. 67-68.

³⁰ O mogućnosti komplementarnosti modela u teologiji vidi: A. McGrath, *nav. dj.*, str. 239-244.

veoma poznati A. Dullas, stavlja kategoriju modela u samo središte svoje metodologije. Tako ovaj potonji govori o pet temeljnih modela objave u modernoj teologiji (objava kao: nauka, povijest, unutarne iskustvo, dijalektičko očitovanje, nova svijest).³¹ O sedam modela vjere (vjera opisana kao: prihvaćanje iskaza, novi spoznajni horizont, povjerenje, vjera kao afekt i iskustvo, poslušnost, osobni odnos)³² te o pet modela koji Crkvu opisuju kao (instituciju, mističnu zajednicu, sakrament, navjestiteljicu, služavku).³³

U misiologiji se također rado poseže za kategorijom modela. Govori se o različitim modelima shvaćanja misijskog poslanja Crkve kroz povijest, kao npr. o "trajno aktivnoj misiji" prvih kršćanskih generacija, o "dovršenoj misiji" konstantinovske Crkve, o "misiji ad gentes" novijih stoljeća nakon otkrića Novog svijeta.³⁴

H. Küng također u svojim teološko-epistemološkim razmišljanjima rabi izraz model. No, on ga poistovjećuje s terminom "paradigma". No izraz paradigma se općenito rabi u puno općenitijem i obuhvatnijem značenju. Ona je prema Thomasu S. Kuhnu "jedna čitava konstelacija sastavljena od uvjerenja, vrijednosti, proceduralnih metoda itd., koje zajednički dijele članovi određene zajednice" odnosno kao općenito prihvaćene "disciplinske matrice".³⁵ Možda bi se teološki model o kojem mi govorimo mogao poistovjetiti s Küngovim "mesomodelima" odnosno "mikromodelima".³⁶

³¹ A. Dullas, *Models of revelation*, Orbis Books, Maryknoll (NY), 1999., str. 19-35.

³² Isti, *Models of faith*, u: M. Kesslet, W. Pannenberg, H. J. Pottmeyer (hg.), *Fides querens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Francke, Tübingen, 1992., str. 405-413.

³³ Isti, *Models of the Church*, Doubleday, Garden City (NY), 1987., str. 15-33.

³⁴ Glavne misijske modele u povijesti kršćanstva ilustrira na različitim razinama (protagonisti, događanja, mjesta, teologija, učiteljstvo) G. B. Mondin, *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Urbaniana University Press, Roma, 2001.

³⁵ Prema: H. Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano, 1987., str. 150.

³⁶ Isto, str. 152-153.

Ono međutim što karakterizira teološke modele u prošlosti (koji se i nisu nazivali modelima) pa i one u sadašnjosti, jest da su oni najvećim dijelom sagrađeni uz pomoć izdašne uporabe elemenata preuzetih iz filozofije, a u novije vrijeme i uz preuzimanje elemenata iz ostalih humanističkih znanosti. Kada je pak riječ o prirodnim znanostima, stvar je, i poradi već spomenute antropologizacije teologije stvaranja, bitno drugačija. Tu smo tek na početcima izgradnje takvih teoloških modela koji će što uvjerljivije, na ovaj ili onaj način integrirati rezultate prirodnih znanosti. Istina, često se čuje u teologiji, ali i od strane Učiteljstva, kako je nužno u teologiji napraviti “jednu novu sintezu vjere i današnjeg iskustva stvarnosti”.³⁷ No današnje iskustvo stvarnosti je u odsudnoj mjeri određeno upravo prirodoznanstvenim spoznajama, koje nam pružaju fantastično nove uvide u funkcioniranje svemira, kako za vrijeme onih pustih i nama teško predočivih milijarda godina prije pojave života i čovjeka tako i nakon te biološke “cezure”. Statična znanstvena slika svijeta ustupila je mjesto svijetu prepoznatom kao mjesto trajnih evolutivnih dinamika. Progovoriti uvjerljivo o Božjem djelovanju u takvom svijetu teologija stvaranja može samo ako uistinu sustavno i s velikom dozom spremnosti na učenje počne osluškiivati prirodoznanstvene interpretacije stvarnosti te ih pokuša staviti u odnos sa svojim govorom utemeljenim na objavi. Tome teologija jednostavno ne može izbjeći ako ozbiljno računa s jedinstvom istine i stvarnosti te ne želi izgubiti iz vida da je Božja stvaralačka energija djelotvorna na svim razinama stvarnosti. Ona u načelu ne može ne biti otvorenom svim međusobno konvergentnim tragovima Božje nazočnosti u stvorenoj stvarnosti gdje god i kako god se očitovali.

Na to je potiče i sama činjenica da veritativna jezgra objavljenih sadržaja, odnosno ono što se na tragu Ivana XXIII.³⁸ i

³⁷ W. Kasper, *Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion*, u: G. Bitter, G. Miller (hg.), *Konturen der Theologie*, Kösel, München, 1976., str. 95.

³⁸ U svojem govoru prilikom otvaranja II. vatikanskog sabora (11. listopada 1962.) Ivan XXIII. je ustvrdio kako nauka o Božjoj objavi ima biti iznesena “kroz oblike istraživanja i književnog izraza koji pripada suvremenoj misli”: A.A.S., 54 (1962), str. 792.

Drugoga vatikanskog sabora običava zvati pokladom vjere (depositum fidei) ili sržni sadržaj “vjerskih istina” mora u svakoj generaciji i u svakoj novoj kulturnoj situaciji pronaći odgovarajući “način” na koji može biti prikladno i djelotvorno naviješten.³⁹ Istina, sam Sabor ne precizira način upotrebe znanstvenih spoznaja u teologiji da bi se tako otvorili “novi putovi prema istini”,⁴⁰ taj postulirani prikladni način “izražavanja”, “produbljenja”, “boljeg poznavanja” ne bi trebao biti daleko od onog što nazivamo teološkim modelom. I kada se tome doda da *Gaudium et Spes* u istom kontekstu izričito potiče na suradnju s “drugim znanostima”, stvar s modelima postaje više nego plauzibilnom. Naime, teološki modeli u kontekstu teologije stvaranja pokušavaju posredovati između uopćenih tvrdnji vjere o Božjem stvaranju ex nihilo i creatio continua, s jedne, te prirodoznanstvenih činjenica i njihovih neideologiziranih znanstvenih interpretacija, s druge strane. Time modeli omogućuju shvatljivost tih vjerskih istina u konkretnoj kulturnoj i civilizacijskoj situaciji.

Na toj crti razmišljanja je po svemu sudeći i uvjerenje Ivana Pavla II. koji drži da se i mi, gledajući kako je zaslugom Tome Akvinskog Aristotelova filozofija uspjela podariti izričajni oblik nekim od najdubljih izraza teološke nauke, “možemo nadati da današnje znanosti, zajedno sa svim oblicima ljudskog znanja, mogu osnažiti i dati oblik onim dijelovima teologije koji promišljaju odnose prirode, čovječanstva i Boga”.⁴¹

Ali Papa ide još dalje u prošlost te posvješćuje kako su već i prva poglavlja Knjige Postanka “pročistila” i “asimilirala” stare kozmologije Bliskog istoka te se pita ne bi li suvremena kozmologija mogla pridonijeti produbljenju teološkog govora o stvaranju, odnosno ne bi li evolucionistička perspektiva mogla pridonijeti osvjetljenju teološke antropologije, značenju ljudske osobe kao *imago Dei*. Papa se također pita i o ekološkim impli-

³⁹ GS 62.

⁴⁰ GS 44.

⁴¹ Ivan Pavao II., *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, u: OR od 26. 10. 1988., str. 5-7.

kacijama suvremene kozmologije u svjetlu spoznaje o “beskrajnoj budućnosti našeg svemira”.⁴²

Iz ovih veoma primjerenih Papinih zapažanja dala bi se veoma lako izvesti tvrdnja kako bi teologija, a posebice teologija stvaranja trebala čuvati kritički odmak od bilo kakvog radikalnog poistovjećenja veritativnog sadržaja iskaza vjere s modelima kroz koje se vjerska istina izražava u određenom razdoblju povijesti ljudske kulture i njezinih spoznajnih dosega.⁴³ S druge pak strane, nije moguće održati tijekom duljeg vremena i bez velikih problema za shvatljivost i uvjerljivost vjere u Boga (trajnog) stvoritelja načelni odmak ili čak neku vrst metodološkog zazora od znanstvenog diskursa. Koliko god stoji da je tu riječ o dva načina govora (dva jezika), teologija stvaranja i znanosti govore u mnogo čemu o istom svijetu. Ono što je teologu danas uistinu postalo moguće, to je da on može svjesno graditi modele i uz njihovu pomoć izricati i produbljivati shvatljivost Božjeg stvaralačkog djelovanja u kontekstu svijeta duboko određenog znanstvenim spoznajama.

Oblikovati prihvatljive modele u teologiji stvaranja nije jednostavan posao. Uvijek prijeti opasnost da se nekadašnji konfliktan odnos teologije i znanosti ili pak njihov neproblematični paralelizam zamijeni “konkordizmom” utemeljenim na traženju kontinuiteta pod svaku cijenu između Božjeg djelovanja i prirodnih procesa. U ovom potonjem slučaju Božja se interakcija s kozmičkim i biološkim dinamikama stvarnosti zapravo u potpunosti svodi na razinu Tominih “drugih uzroka”. Stoga će zacijelo tvorba modela, koji uvijek bivaju formulirani unutar prevladavajuće znanstvene paradigme s njezinim eksperimentalnim uvidima i interpretacijama, često morati posegnuti za njihovom “metaforizacijom”, odnosno za pronalaženjem među raspoloživim znanstvenim spoznajama prikladnih “metaforičkih analogija” koje omogućuju umu nošenom vjerom da ide korak

⁴² *Isto.*

⁴³ Već je E. Schillebeeckx inzistirao na tome da dogmatizacija modela bez kojih redovito ‘neposredno iskustvo’ ne može funkcionirati treba uvijek biti odbačena: E. Schillebeeckx, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia, 1993., str. 36-37.

dalje od granica prirodoslovne empirije i tako pronađe značenje vlastitog iskustva stvarnosti.⁴⁴

No to ne znači da baš svi elementi određene prirodoznanstvene paradigme moraju biti ugrađeni u teološki model samo na razini metaforičke analogije kao što to misli Sallie McFague. Za nju je govor o Bogu uvijek i samo metaforičan, pa je i model zapravo samo “jedna metafora koja posjeduje sposobnost da se održi”.⁴⁵ Neki će pak elementi preuzeti iz prirodoznanstvenog govora biti upotrijebljeni na razini “pojmovne analogije”,⁴⁶ dok će određeni broj znanstvenih kategorija moći u nekim slučajevima zadržati svoje denotativno značenje. Npr. za razliku od drugih znanstvenih kategorija dinamičko-evolutivna narav svemira i biosa mogla bi biti, po svemu sudeći, recipirana unutar teoloških modela stvaranja i istočnoga grijeha u svojem realnom, “povijesnom” značenju. Jer koliko god su znanstvene spoznaje uvijek “na putu”, djelomične i načelno podložne reviziji, one ipak čovjeka približavaju sve više autentičnom shvaćanju stvarnosti u njezinim različitim dimenzijama pa i onoj metafizičkoj, odnosno teološkoj.

Imajući to u vidu, teologija može, angažirajući primjere-no epistemološko vrednovanje,⁴⁷ prepoznati na djelu u nekim

⁴⁴ S. Morandini, *Modelli teologici e modelli scientifici: diversità e interazione*, RdT, 4 (1993), str. 404.

⁴⁵ S. McFague, *Modelli di Dio. Teologia per un'era nucleare ecologica*, Claudiana, Torino, 1998., str. 57ss.

⁴⁶ O razlici između “metaforičke analogije” i “pojmovne analogije” u teološkom jeziku vidi: C. Boff, *Teoria del metodo teologico. Versione didattica*, Edizioni Messaggero, Padova, 2002., str. 50-54. O međusobnoj upućenosti tih dvaju oblika analogije u teološkom jeziku vidi: N. Bižaca, *Rivelazione e Teologia in Gottlieb Söhngen*, Città Nuova, Roma, 1985., str. 238-244.

⁴⁷ Načelno se slažemo s Lambertovim stavom o važnosti filozofije prirode (metafizike, hermeneutike prirode) kao posrednika između prirodoznanstvenih spoznaja i teoloških iskaza koji, “uza svo pomno uvažavanje dosegnuća znanosti, nastoji ih (te prirodoznanstvene spoznaje, m. op.) učiniti razumljivima, pridajući im smisao koji ih nadmašuje, ali ne mislimo da je zbog različitosti znanstvenog i teološkog jezika (ili razina) nužno Božju izravnu prisutnost i ‘međudjelovanje’ ograničiti samo na ‘dušu’ čovjekovu te isključiti iz navedenog međudjelovanja i procese u ‘prirodi’”: D. Lambert, *Znanost i teologija*, KS, Zagreb, 2003., str. 114-118.

prirodnoznanstvenim uvidima (činjenicama) i određene elemente koji uvjerljivo komuniciraju s metafizičkom strukturom stvarnosti, te ih ugraditi u svoje modele interpretacije i iskazivanja objavljenih istina. U načelu, Božje slobodno, vjerno, utemeljiteljsko, stvaralačko djelovanje može biti izraženo u okviru različitih znanstvenih paradigmi shvaćenih u već navedenom značenju epistemologije Thomasa S. Kuhna. O tome nam izdašno svjedoči dosadašnja povijest, kako biblijska, tako i povijest Crkve i njezine teologije. Božja riječ ali i Božje djelovanje u svijetu dinamičkih procesa nadilazi svojom transcendentnom izdašnošću svaku kozmološku i biološku znanstvenu paradigmu te može naći vjernički relevantan izraz unutar svake utemeljene paradigme. Jasno, pod uvjetom da nije riječ o ideološki zatvorenoj slici svijeta nepropusnoj za transcendentnu dimenziju stvarnosti. Ako se pak u teologiji stvaranja stvori dojam da postoji sukob nekog od njezinih iskaza s pojedinom znanstvenom interpretacijom nekog fenomena za koju se može reći da je sukladno današnjim istraživačkim standardima dobro utemeljena, tada to zacijelo nije logička suprotstavljenost temeljne informativne jezgre teološke tvrdnje i znanstvenog uvida. U najvećem broju slučajeva riječ je o nekim kategorijama teološkog modela kojim je teologija stvaranja pokušala pokazati mogućnost analoške shvatljivosti spomenute vjerske istine unutar određene znanstvene paradigme, koje više ili manje direktno duguju svoje podrijetlo znanstvenom jeziku dotične paradigme. Zaboravljanje da je naš konkretni način iskazivanja objavljene jezgre neke vjerske istine, a posebice kada je riječ o iskazima u teologiji stvaranja, često vezan uz kategorije određene znanstvene slike svijeta i da je zbog toga usavršiv, a time više ili manje promjenjiv, može lako dovesti do nesporazuma s poboljšanim znanstvenim uvidima i novim kategorijama znanstvenih načina opisivanja prirodnih procesa.

Ne bi trebalo zaboraviti da teologiju zapravo u prvom redu ipak ne zanima jedna ili druga kozmologija. Njezin neposredni interes usmjeren je na pokazivanje načelne mogućnosti da se u konkretnom znanstvenom i svakodnevnom iskustvu stvarnosti određenog vremena, očuva bitna analoška shvatljivost iskaza vjere o Božjem stvaralačkom djelovanju. Time teološki

govor o Božjem djelovanju u svijetu može puno lakše biti doživljen u svojoj egzistencijalnoj blizini ljudima određene kulturne epohe.⁴⁸ Jedan prikladan teološki model zacijelo omogućuje vjerujućem umu da se u određenom trenutku pokazivanjem razložitosti govora o stvaranju vjerodostojno aktualizira Riječ Božja. Ali, on usto nosi sa sobom i mogućnost produbljenog shvaćanja objavljene Riječi jer omogućuje da se u jednom drugačijem, konkretnijem, iskustveno dohvatljivijem svjetlu dohvatiti i opiše ponešto od Božjeg stvaralačkog djelovanja o kojem Božja riječ govori.⁴⁹ U tom smislu mislimo da nije neopravdano govoriti o znanostima, sukladno klasifikaciji Melkiora Cana, kao o jednom od "loci theologici alieni".

2.4. *Konkretni primjeri elemenata nekih novijih govora o stvaralačkom Božjem djelovanju unutar suvremene znanstvene paradigme*

U ovom našem izlaganju možemo ukratko naznačiti tek nekoliko novijih pokušaja (koji se inače svakodnevno množe!) o temi Božjeg stvaralačkog djelovanja koji nastoje uzeti u obzir neke od temeljnih sastavnica aktualne prirodoznanstvene paradigme. Izostavivši pripadnike tzv. teologije procesa s njezinim odveć osebnim i često osporavanim poimanjem uloge Boga u stvaranju, ograničavamo se na nekoliko danas poznatijih teologa koji su dali značajniji prinos izgradnji novih teoloških modela govora o stvaranju. Tu mislimo u prvom redu na anglikance J. Polkinghorna i A. Peacocka, na protestante W. Pannenberga i J. Moltmanna te na katolike A. Geschea i A. Ganoczyja. Teško je reći da su ovi teolozi predložili doradene modele teologije

⁴⁸ O tome više kod: S. Morandini, *Il mondo della scienza e l'agire di Dio. Modelli nella teologia anglofona*, Studia Patavina, 3 (2002), str. 624.

⁴⁹ *Isto*, str. 622. G. Tanzella-Nitti govori o ulozi prirodoznanstvenih spoznaja u promicanju "homogenog razvoja dogme": G. Tanzella-Nitti, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, u: G. Tanzella-Nitti - A. Strumia (a cura), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova, Roma, 2002. (preuzeto s interneta 03.09.2003. www.Disf.org/Voci/107.asp).

stvaranja. Istini za volju, treba reći da je do sada, uza sve njegove nedorečenosti i iz razumljivih razloga nedostatno uvažavanje genetike, vjerojatno najpotpuniji model teologije stvaranja u kontekstu suvremene znanstvene paradigme onaj koji je formulirao Teilhard de Chardin. Njime je on htio osloboditi objavljenju istinu o stvaranju od robovanja jednoj prevladanoj slici svijeta. U modelu ovog znanstvenika i teologa kozmos zahvaćen evolutivnim kretanjem i kršćansko otajstvo spasenja međusobno se osvjetljavaju. Njegova vizija kristogeneze kroz kozmogenezu satkana je inače veoma izdašno od raznovrsnih pojmovnih i metaforičkih analogija preuzetih iz aktualne dinamičko-evolutivne znanstvene paradigme (kao npr. energija, rastuća kompleksnost i međuovisnost, golemo vremensko trajanje). Evolucija je tako teološki interpretirana kao rezultat stvaralačkog djelovanja Božjeg u svijetu odnosno kao djelovanja Duha (Svetog).⁵⁰

Danas općenito govor suvremene teologije stvaranja (uz relativno rijetke kreacionističke iznimke) ne polazi više od statičkog reda stvari koji bi Bog bio jednom zauvijek uspostavio na počecima vremena. Naprotiv, suvremena teološka diskusija na temu stvaranja prihvaća na tragu aktualne znanstveno-evolutivne paradigme bez većih problema govor o "povijesti prirode" u kojoj protok vremena pokazuje ireverzibilni smjer kretanja. Unutar te povijesti kao plod sinergije Boga i stvorenja događaju se ili još bolje izranjaju autentične novine na razini fizikalnih i bioloških oblika koje nisu opisive kao sasvim predvidivi ishod deterministički shvaćenog uzročnog djelovanja prethodnih oblika. Stvoreni svijet shvaća se kao dinamički otvoreni sustav koji trajno čuva otvorenost prema nastajanju novih oblika postojanja. Usto je diskusija o mogućnostima recepcije evolutivne paradigme dovela teologiju stvaranja i do toga da su teolozi počeli puno bolje uočavati mnogostrukost biblijskih tvrdnji o Božjem stvaralačkom djelovanju. To je omogućilo da

⁵⁰ Da je teologija stvaranja kakvu je predložio Teilhard de Chardin jedan autentični teološki model kojim se pokušava pokazati shvatljivost kršćanskog govora o stvaranju unutar globalne suvremene znanstvene paradigme vidi: Z. Joha, *Schöpfungstheorie und Evolutionslehre*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Wien, 2002., str. 127-164.

se pojam stvaranja ne svodi više samo na početno stvaranje svijeta, odnosno da se "trajno stvaranje" više ne poistovjećuje s uzdržavanjem stabilnosti vrsta i stvaranjem jedinki iste vrste.

Pritom se upućuje i na biblijski govor koji uz početno stvaranje, predloženo raznim predodžbenim oblicima kao prijelaz iz kaosa u kozmos, poznaje i Božje stvaralačko djelovanje u povijesti ljudi. Djelovanje koje proizvodi uvijek nove stvari a koje Deuteroizaija (Iz 43, 24; 55) opisuje istim redovito Bogu pridržanim glagolom bara koji i Knjiga Postanka rabi za prvo stvaranje.⁵¹ Ako se tome doda novozavjetno promatranje cjelokupnoga stvaralačko-povijesnog procesa s gledišta budućeg eshatološkog ispunjenja anticipiranog u Isusu Kristu,⁵² tada je utemeljena tvrdnja W. Pannenberg da "se jedna dogmatska nauka o stvaranju koja želi biti vjerna cjelini biblijskog svjedočanstva, mora potruditi kako bi međusobno povezala interes za stabilnost reda koji je Bog uspostavio, kako to hoće svećenički izvještaj, s idejom Božje trajne stvaralačke djelatnosti".⁵³

I upravo Božje stvaralačko i providnosno djelovanje kako u svijetu fizikalno-bioloških procesa tako i u povijesti ljudske slobode predstavlja jednu od najvažnijih preokupacija teologije stvaranja, ali i suvremene teologije uopće.⁵⁴ U opisivanju interakcije Boga i svjetskih procesa teološko razmišljanje nastoji više ili manje kompetentno uvažiti rezultate suvremene kozmologije, kvantne fizike, teorije kaosa, molekularne biologije i

⁵¹ J. Moltmann, *Scienza e Sapienza. Scienza e Teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia, 2002., str. 42-44.

⁵² J. Moltmann i W. Pannenberg inzistiraju uvjerljivo na tome da novozavjetna svjedočanstva o stvaranju u svojem središtu imaju kerigmu o uskrsnuću te pneumatologiju. Tu se stvaranje shvaća eshatološki te biva opisano metaforama kao što su: "zvati u život" (kalein), "uskrsnuti" (egherein), "oživjeti" (zoopoiun). Ali isto tako taj spasenjsko-eschatološki govor o stvaranju odražava, sada već na drugoj razini, ono prvotno stvaranje (Rim 4,17; 2 Kor 4,6). O tome više kod: J. Moltmann, *nav. dj.*, str. 46; W. Pannenberg, *Teologia Sistemica*, vol. II, Queriniana, Brescia, 1994., str. 142.

⁵³ W. Pannenberg, *nav. dj.*, str. 142.

⁵⁴ D. Fergusson, *L' Universo e il Creatore. Introduzione alla teologia della creazione*, Claudiana, Torino, 2002., str. 86.

genetike. Pritom se pokušava pokazati kako nam pojmovi poput “aktualnog standardnog modela svemira”, “big bang” i “širenje svemira”, entropijska ireverzibilnost, teorija polja, kompleksnost, samoorganizacija svemirskih procesa itd. mogu pružiti analoške, metaforičke pa i određene nemetaforičke uvide u logiku Božjega stvaralačkog djelovanja.⁵⁵ Tako traganje za što uvjerljivijim govorom o Božjem stvaralačkom djelovanju poprma sve više obilježje “trinitarne nauke o stvaranju i trajnom stvaranju”. Razmišljanja o odnosu Trojstva i stvaranja započinju već na razini imanentnog Trojstva čiji se prostor razlikovanja između Oca i Sina vidi kao transcendentni preduvjet mogućnosti stvaranja jednog od Boga drugog i drugačijeg svijeta.⁵⁶ Posebna pozornost posvećena je Božjem stvaralačkom djelovanju po Riječi odnosno Kristu Uskrsnom i Duhu i to ne samo na prostoru ljudske psihe nego i u samim fizikalno-biološkim zbivanjima. Tu svakako treba spomenuti Pannenbergovo poimanje “Duha Svetog kao ‘transcendentnog polja’ Božje stvaralačke energije. Nje ga ovaj teolog opisuje kao “polje mogućnosti budućih događaja” koje je “odgovorno za činjenicu da prirodni procesi, koji inače zahvaljujući povećanju entropije teže demontaži figura i struktura, oslobađaju prostor koji promiče nastajanje novih figura, odnosno, štoviše, rastuću diferencijaciju i kompleksnost kao što se to događa u evoluciji života”.⁵⁷

⁵⁵ Već spomenuti teolog i epistemolog Jan Barbour studirao je recepciju rečenih kategorija suvremene znanosti unutar modela teologije stvaranja te je u jednom svojem novijem djelu uspio pobrojiti aktualno prisutnih “modela shvaćanja odnosa Boga i evolucije” 1) Bog je shvaćen kao ‘diseigner’ procesa samoorganizacije stvorene stvarnosti; 2) klasično tomističko poimanje, ili kako ga on naziva ‘neotomističko’, koje vidi Boga primarno kao ‘glavni uzrok’ koji djeluje kroz ‘druge uzroke’: 3) Bog kao određivač neodređenosti mogao bi aktualizirati jednu od potencijalnosti nazočnu u kvantnoj podjeli vjerojatnosti; 4) Bog kao onaj koji saopćava informacije na jedan neenergetski način, kako to npr. hoće J. Polkinghorne; 5) suvremena procesna teologija na tragu A. N. Whiteheada: I. Barbour, *Five Models of God and Evolution*, (preuzeto s interneta 20. 02. 2005: [www. Counterbalance.net/ctns-vo/barbo-body.html](http://www.Counterbalance.net/ctns-vo/barbo-body.html)).

⁵⁶ Imanentnu unutartrojstvenu razliku između Oca i Sina kao pretpostavku stvaranja posebno je razradio W. Pannenberg u već navedenom djelu: W. Pannenberg, *Teologia sistematica*,

⁵⁷ W. Pannenberg, *nav. dj.*, str. 121.

U suigri određenosti i određenosti, zakonitosti i “slučajnosti”, mogli bismo zajedno s engleskim teolozima A. Peacockeom i J. Polkinghorneom vidjeti način na koji Bog sondira i privodi ostvarenju potencijale svemira.⁵⁸ No, u tako shvaćenom odnosu Boga stvoritelja i svemirskih razvojnih dinamika dolazi do izražaja “kenotičnost” Božjega stvaralačkog djelovanja. Stvarajući, naime, jednu stvarnost u kretanju čiji razvojni oblici nisu u svemu čvrsto zadani i koja je prožeta različitim razvojnim mogućnostima na predosobnoj razini te slobodom na osobnoj razini Bog je ostavio otvorenim prostor za događanja i procese koji ne odgovaraju uvijek i u svemu njegovoj stvaralačkoj ljubavi. A znamo da je upravo Božja ljubav zadnja motivacija i zadnje utemeljenje svekolikog stvaranja. Stoga je moguće ustvrditi da Bog angažiranjem svoje stvaralačke djelatnosti u jednom takvom svemiru preuzima na sebe rizik, izlaže se, postaje ranjiv u svojoj ljubavi sve do teško shvatljive kenotične dubine križa.⁵⁹ Očito da se unutar takvog govora o Bogu tradicionalno neupitno značenje kategorija poput Božje svemoći, sveznanja, uzročnosti nužno mora podvrći jednoj takvoj interpretaciji koja bi imala voditi malo više računa o iskustvenim činjenicama. To znači da uz deduktivni silazak od objavljene Riječi ka empirijskoj stvarnosti treba puno više nego dosad uvažavati i induktivni uzlaz od znanstvenih uvida prema Riječi povijesne objave, zatvarajući tako što dosljednije hermeneutički krug stvaralačko-spasenjske objave Božje.

ZAKLJUČNO RAZMIŠLJANJE

Znanstvena epistemologija i sama znanstvena praksa iznjedrile su pojam modela uz pomoć kojeg interpretiraju i istražuju određene empirijske činjenice, entitete, stanja i procese

⁵⁸ J. Polkinghorne, *Scienza e Provvidenza. Le interazioni tra Dio e il mondo*, Sperling&Kupfer, Milano, 1993., str. 53ss.

⁵⁹ A. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, SCM, London, 1996., str. 123-127.

te vrše određena predviđanja. U našem smo izlaganju pokušali pokazati, a donekle i ilustrirati uporabljivost pojma modela i u teologiji. Naročito na području traganja za govorom o Božjem stvaralačkom djelovanju i međudjelovanju sa svijetom dinamičkih procesa koji će biti primjeren teološkoj racionalnosti i egzistencijalnoj važnosti ljudi vjernika današnjice. Jer ipak, koliko god je svjestan jednostranosti, loših posljedica i mogućih opasnosti određenog načina prakticiranja znanosti i bez podilaženja nekakvoj kvazireligioznoj i superoptimističkoj vjeri u znanost ("scientizam"), današnji vjernik živi u mnogočemu od postignuća znanosti. On više ili manje svjesno misli svijet i komunicira sa drugima i s životnim okolišom u okviru prevladavajuće znanstvene paradigme te očekuje da daljnji razvoj znanstvenih uvida u strukturu funkcioniranja svijeta, ali i čovjekova organizma (psihe, uma, tijela) pridonese rješavanju velikog broja veoma konkretnih problema čovječanstva na raznim područjima. Stoga se svom silinom nameće pitanje poveznice teološkoga govora i znanstvenog govora, kako god mi tu poveznicu shvaćali. Teološki model je pokušaj uspostave takve poveznice koja pridonosi tome da teološki iskazi, a posebice oni teologije stvaranja, ne budu internirani unutar neke vrsti religioznog geta (*splendid isolation*) te potpuno napuste javni diskurs i nastave klizati sve više prema prostoru društveno rubnih tematika.

Suvremena teologija stvaranja po našem mišljenju postaje sve više svjesna nužnosti formuliranja takvih modela. Međutim, teološka epistemologija gledana u cjelini nije još uvijek, po našem mišljenju, dostatno uvjerljivo, ni teoretski, a ni terminološki, razradila jednu zadovoljavajuće kompleksnu teoriju teoloških modela, i to posebno pod vidom njihove konstrukcije unutar prevladavajuće dinamičko-evolutivne znanstvene paradigme, kvantne fizike i biogenetskih istraživanja.

No prvi pokušaji takve nove interpretacije stvarnosti u perspektivi modela već postoje. Veoma sažeto spomenuli smo samo neke njihove elemente. Trebat će, međutim, još puno teološkog napora da se razni pokušaji, intuicije, prijedlozi nekako ujedine u jedan dovoljno koherentan teološki model teologije stvaranja ili u nekoliko njih. U svakom slučaju, iz

većine do sada ponuđenih interpretacija Božjega stvaralačkog djelovanja proizlazi jedan lik Boga stvoritelja koji je u nekim svojim crtama različit od uobičajenog predočavanja stvaralačke interakcije Boga i svijeta. Riječ je o Bogu koji u jednom svijetu određenosti, ali i isto tako i fenomenima nepredvidive neodređenosti potiče stvorenja da otkrivaju, ostvaruju i razvijaju vlastite mogućnosti. Stoga je o Bogu stvoritelju - čini se da nam želi sugerirati suvremena teologija stvaranja - moguće govoriti samo čuvajući polarnost pa i dijalektičku napetost između njegove transcendentije i imanencije, apsolutnosti i kenotičnosti, između angažiranosti u vođenju i sigurnom ostvarenju svojega stvaralačkog nauma i diskretnosti u ophođenju sa slobodom svojih stvorova. Takvog je Boga možda najbolje prikazao Michelangelo na sikstinskoj freski pod naslovom "stvaranje Adama" koja začudno resi programski papir našeg današnjeg simpozija. Tihi stvaralački dodir prstiju Boga i Adama kao i njihovi ukršteni pogledi svjedoče o neizmjerljivoj Božjoj stvaralačkoj energiji koja stvorenje ne porobljuje, nego ljubi, poštuje i poziva na kreativnu slobodu.

On some methodical aspects of speaking about God's creative activity

Summary

To recognise that an announced truth is existentially important, one of the fundamental postulates is to express it in a way adequate to the reflective and expressive standards of a particular culture, and by this to the prevailing scientific paradigm. This article brings around and explains some methodological presumptions necessary to express adequately, within the frame of dynamic and developing image of the world, biblically and traditionally founded claim about God's creative work, understood as a creation "ex nihilo" and as "creatio continua".

In the introductory part the author points to the unacceptability of conflicting as well as the insufficiency of parallel

understanding of the relation between science and theology. Consequently, he stands for a convergent-dialogical type of that relation. Then he analyses the aporia of today's still rather spread anthropological quality of theological speaking about God's creative work in the world. One can reach the conclusion that theology of creation is called upon to speak about the interaction between God and dynamic processes in nature, as on the anthropological so too on the cosmic-biological level. But, this is possible only by means of theological models.

Therefore, the second part discusses, on a rather level in principle, the use of models in theology of creation. The subject is the use of a category rather similar, but also understandably dissimilar to the use of models in science. By shaping the theological models, speaking about creation communicates with some fundamental aspects of actually prevailing scientific paradigm. With all the principled plurality of the models and their openness to correcting and improving, the author shows that they enable, in conditions of today's image of the world, a meaningful and religiously convincing speaking about God's creative activity. In the end the article presents and evaluates, briefly and selectively, certain elements of some recent attempts on speaking about creation, which, although always initially and fragmentary but abundantly promising, successfully illustrate a sensible possibility of using and developing the models in theology of creation.

Key word: relation theology-science, anthropological quality of speaking about creation, scientific models, theological models.