

WIARA W JEDNEGO BOGA STWÓRCĘ A NOWSZE PRZEJAWY ROZWOJU KOSMOLOGII

W Średniowieczu chrześcijańska wiara w stworzenie zawierała, podobnie jak biblijne opowiadanie o stworzeniu z pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju*, ideę początku świata w czasie. Dostyc często ustalano nawet wiek świata na 6000 lat. Podtrzymując tezę o początku świata w czasie, nauka chrześcijańska przeciwstawiła się od starożytności takim ujęciom filozoficznym, jak na przykład koncepcja Arystotelesa, dla którego kosmos, ograniczony oczywiście przestrzennie, nie ma początku ani końca w czasie. Chrześcijańska teologia średniowieczna uważała jednak, mimo swojego szacunku dla Arystotelesa, twierdzenie o czasowym początku świata za artykuł wiary, którego nie da się oczywiście rozumowo udowodnić.

Od początków nowożytności pojęcie nieograniczonego rozciągania się świata w przestrzeni zyskiwało coraz więcej zwolenników. Teza Giordana Bruno o nieskończoności świata zyskała, jak się wydawało, autentyczne potwierdzenie z chwilą, kiedy astronomowie odkryli rozciąganie się świata w przestrzeni. W XVIII wieku Kantowska teza o czysto mechanicznym wytworzeniu się naszego systemu planetarnego doprowadziła do tego, iż wiara w czasowy początek wszechświata stawała się coraz mniej prawdopodobna. Już nie tylko początki naszej ziemskiej historii znajdowały się coraz częściej poza czasoprzestrzenią 6000 lat, jakie miały — według dotychczasowego punktu widzenia — upłynąć. Wiek stałych gwiazd i galaktyk zdawał się daleko przekraczać lata naszego systemu planetarnego. Kwestia początku kosmosu zagubiła się gdzieś w nieokreśloności. Rozwój myśli Kantowskiej jest wzorcowy dla zrozumienia tego procesu. W swojej *Krytyce czystego rozumu* (1781) Kant uważa za nie dającą się w ogóle

* Urodzony w 1928 r. w Monachium autor jest teologiem luterańskim, profesorem teologii systematycznej w Monachium. Opublikował wielką sumę: *Systematische Theologie*, t. I-III (1988—1995), przetłumaczoną na język angielski (1991—1999). We Francji wydano jego *Esquisse d'une christologie*, Paris 1999.

rozstrzygnąć kwestię początku świata w czasie, chociaż sam kilka lat wcześniej podtrzymywał tezę o jego zaistnieniu w czasie. Chrześcijańska wiara w stworzenie znalazła się więc w XIX wieku w trudnym położeniu wobec świadomości ukształtowanej na podstawie nauk fizycznych.

Ważne jest ponadto przypomnienie sobie dominacji realizowanej przez koncepcję nieograniczonego rozciągania się wszechświata w przestrzeni i czasie aż do początku XX wieku. Dopiero bowiem wtedy można będzie właściwie ocenić tę głęboką zmianę patrzenia, która — poczynając od teoretycznych refleksji Aleksandra Friedmana w 1922 roku i podjętych w roku 1923 przez Edwina Powella Hubble badań widmowej analizy światła gwiazd i galaktyk — doprowadziła do obecnej wizji rozszerzającego się wciąż wszechświata, w którym galaktyki oddalają się coraz bardziej od siebie. Jeżeli się oblicza ten ruch oddalania, dochodzi się do ustalenia punktu wyjścia na 10—20 miliardów lat. I dlatego znany nam wszechświat jawi się w sposób całkowicie nowy — jako ograniczony w czasie i przestrzeni. Nie dziwi przeto fakt, że już papież Pius XII w przemówieniu z 22 listopada 1951 roku wyjaśniał ten przewrót w kosmologii fizycznej jako potwierdzenie chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata. Kościół katolicki stał się odtąd, i to bardzo słusznie, o wiele bardziej roztropny w wyciąganiu wniosków. Papież Jan Paweł II zalecił w 1988 roku, przy okazji trzechsetnej rocznicy wydania *Principiów* Newtona¹, wielką ostrożność w bezkrytycznym i nazbyt pospiesznym posługiwaniu się standardowym modelem współczesnej kosmologii fizycznej, kiedy to przyswaja ona sobie punkt widzenia ekspansji kosmicznej na podstawie pierwotnej eksplozji poprzedzającej czas skończony. Zupełnie słusznie przeto katolicki filozof Ernan McMullin podkreślił w 1981 roku, że pierwotnej eksplozji nie należy automatycznie rozumieć jako początku czasu i wszechświata. Z drugiej strony swoista zbieżność kosmologii pierwotnej eksplozji z chrześcijańską nauką o stworzeniu zdaje się uchodzić za prawdziwą wśród fizyków, nawet przeciwnych chrześcijaństwu. Jezuita S. L. Jaki opisał w 1974 roku gorączkę, z jaką niektórzy fizycy poszukiwali innych hipotez roboczych w przekonaniu, iż nie może być całkowicie prawdziwe to, by kosmologia fizyczna zespalała

¹ Por. Ph. Auroy, *Rome et la science au temps de Jean-Paul II*, w: „Connaissance” z 3 grudnia 1994, s. 27-54. Przemówienie Papieża z 26 września 1988 r. („Documentation Catholique” 1953 [1988] 8-10) trzeba by jeszcze uzupełnić listem o. Coyne’a z października 1988 r. („Documentation Catholique” 1974 [1988] 1164-1167), przy czym zbliżenia i różnice omawia wnikliwie Ph. Auroy, dz. cyt., s. 43-47.

się z nauką Kościoła. Koncepcja wszechświata, który mógłby niejako oscylować pomiędzy fazami ścieśniania się i fazami ekspansji, jest przykładem poszukiwania takich właśnie kryteriów. Ruch ekspansywny, jaki znamy, byłby wówczas jakąś jedną tylko fazą tego nie kończącego się ruchu oscylowania. Jednak takie hipotezy są czystą fantazją. Empirycznie znamy bowiem tylko jeden jedyny ruch ekspansywny wszechświata, którego podobieństwo do chrześcijańskiej koncepcji stworzenia zaniepokoiło fizyków. Choć *Big Bang*, jako punkt wyjścia kosmicznej ekspansji, nie powinien być uważany za fizyczny dowód wiary w stworzenie świata przez Boga, istnieje mimo wszystko — w odróżnieniu od poprzednich stuleci — zgoda lub „harmonia”, jak się wyraził Ernan McMullin: jeżeli wszechświat, a wraz z nim czas kosmosu, musiały mieć swój początek w stwórczym akcie Boga Stwórcy, to wszechświat winien się jawić fizyce mniej więcej tak, jak się ukazuje obecnie kosmologii fizycznej, wraz z typową dla niej hipotezą pierwotnego wybuchu jako punktu wyjścia ekspansywnego ruchu wszechświata. Tak oto istnieje zgodność pomiędzy standardowym modelem dzisiejszej kosmologii fizycznej a nauką o stworzeniu, głoszoną przez chrześcijańskich teologów. To stwierdzenie McMullina ma jednak wartość tylko po spełnieniu całej serii warunków dotyczących bardziej dokładnej koncepcji stworzenia i jej odniesienia do fizycznego opisu świata. Warunki te można by wyjaśnić w sześciu punktach.

1. Wiara w Boga Stwórcę podejmuje i wykorzystuje kosmologię typową dla każdej epoki

Stwierdzenie, że świat jest Bożym stworzeniem, odnosi się od początku — a więc także w tych ustępach Biblii, które dotyczą stworzenia — do świata takiego, jaki był dostępny ludzkiemu doświadczeniu. Dlatego też kapłański opis stworzenia, w pierwszym rozdziale Biblii, podejmuje rysy typowe dla babilońskiej koncepcji świata i jego początków. Zgodnie z tą koncepcją świat jest jakimś wielkim, znajdującym się ponad chmurami, oceanem niebieskim, z którego pada deszcz, a którego wody utrzymuje po prostu firmament, i to tak, by nie wylewały się na ziemię, jak to miało miejsce podczas Potopu. Dzisiejsza teologia stworzenia powinna się posługiwać, analogicznie, naszą współczesną wiedzą o świecie. W ten sposób, opierając się wciąż na autorytecie Biblii, ale nie popadając zarazem niewolniczo w jednostronne ujęcia, które z niej się wywodzą poprzez przeobrażanie tego obrazu świata, który należy już całkowicie do minionej bezpowrotnie

przeszłości, teologia znajdzie właściwy dla siebie kierunek. Podam jeden przykład. Oczywiście dla rozumu przedstawienie Boga, który uczynił firmament, czyli to soidne i niemalże półokrągłe sklepienie, aby oddzielić nim wody niebieskiego oceanu od ziemi, tak by wody niższe od nieba zgromadziły się na jednym miejscu i zjawiał się stały kontynent (por. Rdz 1, 9nn), dostarcza nam przykładu na to, co mogła wnieść naturalna (przyrodnicza) wiedza danej epoki, ale nie ukazuje normatywnie sposobu, w jaki mamy ukazywać akt stworzenia. Teologia może — tak jak czyni to opowiadanie biblijne — angażować się w aktualny stan wiedzy o świecie, aby dzięki niej wyjaśniać twierdzenie Biblii o stworzeniu świata przez Boga. Wypowiedź wiary, zgodnie z którą świat jest Bożym stworzeniem, należy niewątpliwie do innego porządku niż naukowy opis świata. Zakładając jednak, że wyznanie wiary w stworzenie świata przez Boga nie odnosi się do świata przez nas doświadczanego, ani nie może być wyrażone za pomocą naszej empirycznej wiedzy o świecie, doprowadzilibyśmy to wyznanie wiary w stworzenie świata do tego, iż stałoby się ono pustą formułą pozbawioną realnej treści. Jedyne Bóg biblijnej wiary stałby się tym samym wielkością nierealną. Sposób mówienia o Bogu został bowiem umocniony Jego odniesieniem do świata. Tak właśnie Marcin Luter, komentując pierwszy artykuł wiary w swoim *Wielkim Katechizmie* z 1529 roku, uzasadnił wiarę w Boga Ojca: „nikt inny nie mógł stworzyć nieba i ziemi” Jest to bardzo mocna teza. Oznacza ona, że istnienie świata, w jego całości oraz w jego odrębnych formach, nie może mieć żadnej lepszej podstawy poza Bogiem Biblii. Jak jednak uzasadnić tego rodzaju twierdzenie?

2. Rola filozofii w kosmologii: pojęcie świata i stworzenia

Teologia chrześcijańska przyswoiła sobie biblijne twierdzenie o stworzeniu świata przez Boga, rozprawiając się od II wieku z filozofią. W rzeczy samej bowiem filozofowie greccy (podobnie zresztą jak religia żydowska) twierdzili, iż jedność kosmosu opiera się na jedności jego boskiego pochodzenia. Ta właśnie zgodność pomiędzy Bogiem Starego Testamentu i Bogiem filozofów odegrała istotną rolę w rozwoju wiary chrześcijańskiej w świecie antycznym. Prowadzono liczne debaty — wymagające, rzecz jasna, solidnych argumentów — na temat sposobu, w jaki Bóg jedyny jest początkiem kosmosu i jego jedności. Chrześcijańska nauka o stworzeniu jest chrześcijańskim sposobem uzasadniania istnienia kosmosu i jego jedności na podstawie Boga jedyne. Z tego powodu wola Boga jest dla myślenia o stworzeniu ostateczną pod-

stawą istnienia i jedności świata. Wyraża to dobrze twierdzenie o „stworzeniu z niczego” (*creatio ex nihilo*): Bóg nie uczynił świata z jakiegoś istniejącego wcześniej materiału, lecz powołał go do istnienia mocą swego słowa, będącego wyrazem Jego wszechpotężnej woli.

W dialogu prowadzonym przez teologię stworzenia filozofia była więc pierwszoplanowym partnerem. W samej argumentacji natomiast naukowe poznanie świata wkracza tutaj jedynie w sposób pośredni i to na tyle, na ile nauki filozoficzne wnoszą się ku kosmosowi — na podstawie globalnej refleksji nad obecnym stanem naszego poznania natury. Zwrócenie się do konkretnych treści naszego poznania empirycznego może bowiem służyć za argument na rzecz takiej lub innej koncepcji świata. Dyskusja ta rozwijała się jednak na innej płaszczyźnie niż płaszczyzna nauk doświadczalnych wraz z typowymi dla nich ujęciami metod i wniosków. Pojęcie świata przerasta bowiem naszą wiedzę empiryczną. Dostrzec to można obecnie w debatach związanych z pytaniem, czy wszechświat będący w stałej ekspansji, zgodnie ze standardowym dzisiaj modelem kosmologii naukowej, jest czy nie jest tożsamy ze światem rozumianym tak po prostu, bądź z całym wszechświatem jako takim, albo wreszcie czy nie opisuje się jedynie jakiejś jednej fazy jego historii. Możemy jednak w tej debacie wydobyć argument z faktu, iż znamy tylko tę właśnie fazę ekspansji wszechświata, aby podtrzymać w ten sposób twierdzenie o stworzeniu świata w jakimś czasie. Kant uważał jeszcze, że świat w swej całości nie może stanowić przedmiotu poznania empirycznego. Pojęcie świata byłoby w takim razie tylko ideą regulującą, służącą syntetyzowaniu naszego poznania. Jednak sam Kant zdziwiłby się, widząc, jak dalece kosmologia fizyczna zajęła się, jako przedmiotem swych badań, empiryczną wiedzą o świecie w jego całości, czyli o wszechświecie. Również samo pojęcie świata, zwłaszcza problem jego początku i jedności, przekracza całkowicie domenę tego, co jest określone w sposób czysto fizyczny. Pojęcie świata i myślenie o Bogu jedynym jako o początku tegoż świata i jego jedności są ze sobą ściśle powiązane. Jedność świata opiera się przecież, albo raczej ma swoją podstawę w Bogu jedynym. Dzisiejsze osłabienie filozoficznej nauki o Bogu u współczesnych myślicieli pozwala zrozumieć trudności, jakie napotyka filozofia w swoim odnoszeniu się do pojęcia świata i pojęcia jego jedności — co można było zresztą zauważyć już u Kanta. Współczesna kosmologia naukowa niepotrzebnie wzięła za przedmiot swoich dociekań teoretyczną i naukową kulturę wszechświata dostępną naszej obserwacji, albowiem kwestią nadal otwartą po-

zostaje pytanie, czy istnieje coś jeszcze poza nim, coś, co wymyka się tej naszej obserwacji, jak niegdyś mgławice gwiazdne. Z pojęcia jedności Boga Stwórcy wynika nieuchronnie pojęcie jedności świata jako Jego stworzenia.

3. Pojęcie stworzenia ciągłego: „Na początku” rozumiane jako całokształt nowości

Teza, zgodnie z którą Bóg jest Stwórcą świata, odnosi się do świata w całej jego rozciągłości czasowo-przestrzennej. Nie oznacza ona samego tylko początku świata. Dotyczy to także biblijnego opowiadania o stworzeniu, chociaż ukazuje ono faktycznie jedynie sposób, w jaki Bóg „na początku” stworzył niebo i ziemię. W tym biblijnym obrazie chodzi jednak także o całość świata, oznaczoną słowami: „niebo i ziemia”. Autorzy tego opowiadania uważali bowiem, zgodnie ze stylem mitycznego myślenia owej epoki, że całość świata i jego porządek zostały ustalone raz na zawsze na samym początku jego istnienia. Później nie można było już niczego zmienić w tym opowiadaniu. Nasz dzisiejszy sposób rozumienia polega na tym, że pojmujemy się wszechświat jako proces, w którym się rodzą nieustannie nowe formy. Ewolucja życia stanowi tu dla nas najbliższy przykład. Stąd też stwierdzenie stworzenia zawiera w sobie dla nas ideę całości procesu wszechświata, a nie tylko sam jego początek. W języku teologii oznacza to, że stwórcze działanie Boga jest pojmowane jako *creatio continua*, czyli jako ciągle stwarzanie. W tradycji teologicznej pojęcie *creatio continua* oznaczało od początku zachowywanie tego, co Bóg stworzył na początku. Zachowywanie tego, co zostało kiedyś stworzone, jest kontynuowaniem aktu stwórczego. Widać tutaj dobrze ścisłe odniesienie pomiędzy stworzeniem i zachowywaniem w istnieniu; nie doprowadziło ono jednak do uzasadnienia faktu ustawicznego rodzenia się nowości. Wyłączne powoływanie się na wyrażone w pierwszym rozdziale Biblii pojęcie stworzenia *na początku* prowadziło do pomniejszania innych wypowiedzi biblijnych, zwłaszcza z ksiąg prorockich, w których historyczne działanie Boga stwarza wciąż rzeczy nowe (por. Iz 45, 7; 48, 6-7: „Od tej chwili ogłaszam ci rzeczy nowe, tajemne i tobie nieznaone. Dopiero co zostały stworzone, a nie od dawna; i przed dniem dzisiejszym nie słyszałeś o nich, żebyś nie mówił: «Właśnie je znam»”).

Ustawiczne stwórcze działanie Boga jest czymś więcej niż zwykajne tylko zachowywanie tego, co zostało stworzone na początku. Całe życie indywidualne zawdzięczamy bezpośrednio stwórczemu

aktowi Boga, a nie zachowywaniu tego, co zostało stworzone „na początku”. Dawne rozróżnienie na stworzenie i zachowywanie dotyczyło wszystkich form działania stwórczego, a to dlatego, że opierały się one — raz na zawsze i w odniesieniu do każdej postaci bytu żyjącego — „na początku”. Te gatunki czy postacie musiały przeto pozostać niezmienione mimo upływu czasu. Mogły się rodzić tylko jednostki tych rodzajów lub gatunków. I właśnie tutaj pojawiał się konflikt pomiędzy teorią ewolucji a koncepcją stworzenia, ukierunkowaną wyłącznie na ukazywanie stworzenia *na początku*, a w konsekwencji także niezmienności całego porządku natury, stworzonej raz na zawsze. Dyskusja z teorią ewolucji stała się więc dla teologii sposobną okazją do potraktowania w nowy sposób różnorodności stwierdzeń biblijnych, dotyczących stwórczego działania Boga, a także okazją do przewyciężenia ograniczeń typowych dla ukazywania stworzenia świata na początku. Zespalamy obecnie stworzenie z historycznym działaniem Boga, który na drodze wiodącej od początku świata aż po jego przyszłe wypełnienie tworzy wciąż rzeczy nowe.

4. Biblijny porządek form a naukowy porządek następstwa wydarzeń

Idea stwórczej nowości, pojawiającej się w procesie stawania się każdej nowej formy rzeczywistości stworzonej u samych jej początków i w każdym dalszym wydarzeniu, jest centralna w nowej koncepcji stworzenia świata, rozumianego jako proces ustawicznego stwarzania. Stwórcza nowość, czyli — filozoficznie rzecz ujmując — przygodność każdego pojedynczego wydarzenia, wiąże się z pojęciem otwarcia się przyszłości, pozostającej ze swej strony w stałym odniesieniu do każdego stanu obecnego. Z tego otwarcia się przyszłości wyłania się każdorazowo nowe wydarzenie.

Taką przygodność każdego nowego wydarzenia spotykamy obecnie w indeterminizmie fizyki kwantowej. Ta przygodność wydarzeń nie wyklucza oczywiście możliwości określenia momentu ich pojawienia się, albowiem jest już ono zakładane samym opisywaniem procesów naturalnych w terminologii prawa. Prawa natury wyrażają przecież prawidłowości w następstwie wydarzeń, przy czym prawidłowości te się pojawiają wraz z pojawieniem się jakiejś danej przygodnej. Pojawianie się tych prawidłowości zakłada już samo przez się, że coś nastąpi. Nowości nie należy jednak opisywać jako naruszenia praw natury, gdyż samo pojęcie prawa natury zostałyby tym samym przekreślone i zlikwidowane. I prze-

ciwnie, żaden opis w pojęciach prawa naturalnego nie może wyjaśnić tak do końca całego biegu historii.

Gdyby prawa naturalne nie kierowały biegiem wydarzeń, nie byłoby żadnej trwałej formy rzeczywistości stworzonej. Nie jest to całkowicie nowy punkt widzenia. Już Biblia rozumiała znaczenie regularnego następstwa takich zjawisk czy wydarzeń, jak „siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc” (Rdz 8, 22). Mamy bowiem do dyspozycji jedynie zaczątkową formę poznania praw natury. Opowiadanie o stworzeniu w pierwszym rozdziale Biblii opisuje porządek świata stworzonego jako porządek form stworzonych w ciągłości ich pojawiania się, a nie jako porządek następstwa wydarzeń. Widzimy przeto obecnie, że porządek następstwa wydarzeń, będący przedmiotem naukowego opisu dzięki swym nomologicznym wypowiedziom, jest formą bardziej podstawowego porządku w dziejach stworzenia. Porządek w następstwie wydarzeń określa narodziny i znikanie stworzeń, umożliwia także pojawianie się nowych form. Porządek serii wydarzeń, który można by opisać w pojęciach prawa natury, jest — w porównaniu z porządkiem dotyczącym form — porządkiem bardziej zrozumiałym i zarazem bardziej giętkim, elastycznym, a to ze względu na jego otwarcie się na przyszłą nowość. Umożliwia on pojawianie się form zgodnie z aktualnym punktem widzenia historii wszechświata, a więc tworzenie się atomów, molekuł, konstelacji i galaktyk, każdej w swoim czasie, a w końcu także faktyczne tworzenie tych szczególnych warunków, które pozwolą na narodziny życia organicznego na Ziemi i jego rozwój w formach coraz to nowych aż do osiągnięcia postaci człowieka.

Czy powstawanie stałych form życia, a w końcu formy człowieka, należy rozumieć jako cel porządku wszechświata, wyrażony prawami natury? Twierdzenie takie podtrzymują zwolennicy hipotezy „antropicznej zasady” historii wszechświata, w przekonaniu wyrażanym w najmocniejszej postaci tej tezy, że nie tylko sam układ całości stałych niezbędnych do kosmicznego pojawienia się wszechświata umożliwia faktyczne narodziny życia, a w końcu również życia intelektualnego, ale że to właśnie obecność tych stałych wytwarza z konieczności życie w taki sposób, iż wszechświat zdaje się być nastawiony od początku na wytworzenie tego życia. Porządek wszechświata miałby zatem na celu, od samego początku, wytworzenie życia. Opinia taka sama się narzuca dzięki dostrzeganej wyraźnie zgodności pomiędzy czynnikami przypadkowymi, występującymi w odizolowaniu od innych, a owocem, jakie one wytwarzają, kształtując całość tych złożonych uwarunkowań, które decydują o narodzinach życia. Wrażenie takie rodzi się jed-

nak retrospektywnie na podstawie faktu rzeczywistych narodzin życia organicznego. Kiedy natomiast ocenia się tę opinię na podstawie uprzednich procesów, trzeba by wówczas stwierdzić, iż rodziny życia są równie przypadkowe, jak czynniki, których zgodność warunkuje ten skutek. Jak zatem teologiczna perspektywa ujmuje samą istotę tej trudności?

5. Bezpośrednie działanie Boga przechodzi także przez działanie stworzeń

Powiedzieliśmy już, że stworzenie odnosi się do całości wszechświata w całej jego rozpiętości czasowo-przestrzennej. W takiej perspektywie refleksji filozoficzno-teologicznej stworzenie życia, a wśród istot żyjących także człowieka, może z powodzeniem się jawić — zgodnie z twierdzeniem tradycyjnej nauki o stworzeniu — jako cel wszechświata. Taka jednak teza nasuwa dwa problemy z teologicznego punktu widzenia. Po pierwsze, wystawia nas na niebezpieczeństwo przesadnie antropomorficznego ukazywania relacji Stworzyciela do stworzenia. Po wtóre, sposób myślenia skoncentrowanego wyłącznie na pojawieniu się człowieka jako celu wszechświata pomija zbyt łatwo fakt istnienia każdego stworzenia jako owocu stwórczej miłości Boga, i to powstałego z Jego woli, a nie z woli kogoś innego.

Gdy chodzi o pierwsze niebezpieczeństwo przesadnego antropomorfizmu w opisywaniu relacji Stworzyciela do stworzenia, kiedy się uznaje, iż ostatecznym celem całej historii wszechświata jest stworzenie człowieka, niebezpieczeństwo polega głównie na tym, że cel, który ma być osiągnięty poprzez działanie, odnosi się do przyszłości różnej od terażniejszości tego, kto działa. Ten, kto działa, sprowadza tę przyszłość poprzez wybory i zaangażowanie odpowiednich środków. Ukazuje się przeto Boga nieruchomego na początku świata, spoglądającego w przyszłość i wytyczającego cele, które osiąga swym stwórczym działaniem.

Otóż takiej koncepcji nie da się pogodzić z wiecznością Boga. W perspektywie wieczności przeszłość i przyszłość nie są odłączone od siebie, lecz równoczesne. Ukazywanie Boga, który na początku czasu spogląda w jakąś inną przyszłość, podporządkowuje Boga kontekstowi ludzkiego działania, które się nie zgadza z Jego wiecznością. I dlatego to właśnie ujęcie może być traktowane jako nabyt antropomorficzne.

Krytyka ta nie dotyczy jednak faktu, że czynniki rozwoju świata, ujmowanego w swej jedności, mogą się harmonizować do tego stopnia, iż z punktu widzenia wyniku zdają się ukazywać

jakiś cel, albowiem części są uwarunkowane całością. Właśnie tutaj wkracza drugi punkt widzenia, wyżej wzmiankowany, polegający na przyznawaniu każdej formie stworzonej jej własnej godności jako celu stwórczego działania Bożego, a nie jako środka służącego czemuś innemu. Nie wyklucza to możliwości, by wszystkie stworzenia stawały się również środkiem zaistnienia innych. Wprost przeciwnie, bezpośrednio stwórczego działania dotyczącego stworzeń jednostkowych nie zostaje pomniejszona przez to, że każda forma stworzona rodzi się za pośrednictwem innej. To właśnie wyraża biblijne opowiadanie o stworzeniu, kiedy zapewnia (w Rdz 1, 11), że Bóg nakazał ziemi wytworzyć rośliny. Również zwierzęta zostały wydobyte z ziemi na rozkaz Stwórcy (por. Rdz 1, 24). Ale już następne zdanie stwierdza, że Bóg uczynił gatunki zwierzęce. Na pozór autorzy tego opowiadania nie mieli innego rozwiązania poza stwierdzeniem, że to Bóg swą stwórczą mocą czyni to czy tamto i że to samo dzieło powstaje za pośrednictwem innych stworzeń. Gdyby teologowie zwracali zawsze uwagę na ten moment, nie byłoby sensu się trwożyć nauką o ewolucji, ani tym bardziej wyłonieniem się życia organicznego z materii nieograniczonej. Coś może bowiem powstać za pośrednictwem czynników stworzonych, będąc równocześnie owocem bezpośredniego działania Boga. Odpowiada to współdziałaniu przygodności i prawa, o czym będzie teraz mowa.

6. Duch lub tchnienie Boga a pole fizyczne

Komentując pojęcie celu, podjęliśmy już temat odniesienia Stwórcy do stworzenia. W swej krytyce mitycznych wyobrażeń bogów i ich relacji z ludźmi pierwsi filozofowie greccy kładli nacisk na to, że boska natura winna być ujmowana w ten sposób, iż początek świata — taki, jaki znamy — staje się zrozumiałym na podstawie charakteru właściwego boskości i nie sprzeciwia się hipotezom dotyczącym natury bogów. Tak więc na przykład jedność boskości jest warunkiem jedności kosmosu.

Późnostarożytna i średniowieczna teologia chrześcijańska uważała, zgodnie z platońskimi i arystotelesowskimi szkołami filozoficznymi, jedynego Boga za najwyższy Rozum. Ta idea Boga wpłynęła także na filozoficzną teologię współczesną, a Newton nie był jedyny w mniemaniu, że ostatecznie biorąc, to właśnie boski Rozum kierował całym biegiem świata i to w sposób podobny do tego, w jaki rozumna dusza porusza w nas członki naszego ciała. Obecnie prawie niemożliwe jest jednak przyjmowanie idei rozumu istniejącego bez ciała, a idea Boga „cielesnego” jawi się równocześnie jako antropomorficzna, zwłaszcza wtedy, kiedy się ze-

spala z ideą Boga ustanawiającego i urzeczywistniającego cele przy współpracy swego intelektu i swojej woli. Taki obraz Boga osobowego stał się głównym przedmiotem krytyki ateistycznej, ukazującej tenże obraz Boga jako lustrzane odbicie człowieka. Jeżeli teologia współczesna chce myśleć autentycznie o Bogu osobowym, i to potrójnie osobowym w trójjedyności Osób trynitarnych, powinna siłą rzeczy ujmować całkowicie inaczej samo pojęcie osoby.

Jasne jest obecnie to, że idea Boga jako najwyższego Rozumu kierującego kosmicznym stawaniem się nie odpowiada żadną miarą biblijnemu ujmowaniu Boga jako Ducha. Albowiem biblijne pojęcie ducha oznacza raczej, w swym podstawowym znaczeniu, poruszające się powietrze, tchnienie, a także wiatr. Dlatego to Ewangelia Janowa mówi o Duchu: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” (J 3, 8). Nie jest to jednak jakiś rodzaj wyrażenia obrazowego, mającego określić działanie Ducha. Obrazowy i metaforyczny jest raczej obraz Ducha Bożego jako rozumnej Woli, wytyczającej cele. Pierwotne i własne znaczenie ducha w Biblii jest raczej związane z „tchnieniem”, „wiatrem”. Biblijne wyobrażenie ducha było w starożytności o wiele bliższe nie platońskiej idei boskiego Rozumu, lecz stoickiej doktrynie o duchu (*pneuma*) w sensie tchnienia, powiewu wiatru, który wszystko przenika i którego napięcie-natężenie podtrzymuje cały wszechświat. Skoro zaś, jak wykazał to Max Jammer, ta właśnie stoicka idea ducha jest w historii pojęć prekursorką pojęcia pola w fizyce współczesnej, to można powiedzieć, że biblijna koncepcja Boga jako Ducha jest bliższa pojęciom pola fizyki niż wyobrażeniu najwyższego Rozumu istniejącego niezależnie od ciała.

Nie oznacza to oczywiście, że Duch Boży, przez którego Bóg jest obecny w swoich stworzeniach i przez którego wprawia je w ruch, miałby być utożsamiany z jedną ze stałych pola naszej fizyki współczesnej. Owoce Ducha Bożego nie rozlewają się w przestrzeni jak jakieś fale. Czy nie jest zatem zwyczajną tylko metaforą opisywanie Ducha Bożego jako pola? Nie sądzę, albowiem opis Ducha jako pola zawiera w sobie wyraźne odniesienie do pojęć czasu i przestrzeni.

Już Newton pojmował przestrzeń jako środek obecności boskiego Rozumu w miejscu stworzeń. Leibniz posądzał Newtona z tego właśnie powodu o panteizm, jednak jego przyjaciel Samuel Clarke udowodnił jasno, wbrew Leibnizowi, iż nie chodziło w mówieniu o przestrzeni boskiej niezmierności o przestrzeń geometryczną, złożoną z części, lecz o przestrzeń nieskończoną i niepodzielną, która wyprzedza z konieczności wszelki podział i wszelkie złoże-

nie. Dziesiątki lat później I. Kant w *Krytyce czystego rozumu* określił nieskończoną i niepodzielną całość przestrzeni jako warunek wszelkiego ujmowania przestrzeni cząstkowych, a więc także jako warunek przestrzeni geometrycznej, złożonej z części. Ten sam dowód dotyczy też czasu. Niepodzielna całość czasu jest warunkiem wszelkiego ukazywania części czasu i ich następstwa. Ta niepodzielna całość jest jednak po prostu wiecznością, która nie jest bezczasowa, lecz się zespala ze wszystkimi częściami czasu.

Jeśli Bożą niezmierzoność i wieczność Boga trzeba traktować jako warunki możliwości naszej podzielnej przestrzeni i następstwa czasu, a zatem jako początek i podstawę naszej czasoprzestrzeni jako stworzeń, to opis Ducha Bożego jako pola jest w takiej sytuacji czymś o wiele więcej aniżeli zwykłą metaforą. Pojęcia czasu i przestrzeni wystarczają do określenia pojęcia pola. Odpowiada to w każdej mierze ujęciu Einsteina, który traktował czasoprzestrzeń jako pole, do którego można sprowadzić wszystkie zjawiska wszechświata. Einstein myślał ponadto o czasoprzestrzeni zbudowanej geometrycznie, jak też o przestrzeniach krzywych, typowych dla geometrii nieeuklidesowych. Nie odróżniał natomiast przestrzeni niepodzielnej i nieskończonej, ani czasu niepodzielnego i nieskończonego, typowych dla boskiej wieczności. Wynikało to najprawdopodobnie z faktu, że Einstein znał filozofię Spinozy, który utożsamiał po prostu przestrzeń geometryczną z przestrzenią jako taką, albowiem uważał ją za przymiot Boży. Jeżeli jednak niepodzielną i nieskończoną przestrzeń Bożej niezmierzoności i wieczności Boga trzeba by traktować jako początek naszej czasoprzestrzeni kosmicznej, która otrzymuje swą konkretną formę z ruchu rozszerzania się wszechświata, to jak ta rzeczywistość stworzona może pochodzić z Bożej niezmierzoności i wieczności Boga?

Jest to wielki problem, na który nie da się odpowiedzieć jednym tylko zdaniem. Zadowolę się przeto podaniem na koniec jednej uwagi: zestawienie danych skończonych tworzy następstwo w czasie i pewien układ w przestrzeni. I odwrotnie, następstwo w czasie i współistnienie w przestrzeni są istotnymi warunkami autonomicznej egzystencji stworzonej. To, co istnieje w czasie, zdaje się pozostawać w relacji z wiecznością poprzez przyszłość, w której pojawiają się wciąż nowe wydarzenia w stosunku do tego, co jest już obecne, i w której to wszystko, co istnieje w czasie, stara się osiągnąć swoją doskonałość, jak mówił już o tym największy starożytny teoretyk pojęcia czasu, Plotyn.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC