

Mons. Ivan Devčić

KOZMOLOŠKI DOKAZ ZA BOŽJE POSTOJANJE I NOVE ZANSTVENE TEORIJE

Izv. prof. dr. sc. Ivan Devčić

riječki nadbiskup

UDK: 211.1

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 31.10.2012.

Traženje odgovora na pitanje kako to da postoji svijet i još k tome red i zakoni u njemu, oduvijek je dovelo do susreta teologije, filozofije i znanosti. Tema je ovog izlaganja na nekim primjerima pokazati kako se taj susret odvijao u razdoblju prije nastanka „nove znanosti“, a kako u razdoblju nakon što se ona pojavila. To ćemo pokušati pokazati na primjeru kozmološkog dokaza za Božju egzistenciju, koji je prije i poslije „znanstvene revolucije“ na različite načine bio susretištem i poprištem znanstvenih, filozofskih i religijskih shvaćanja o početku i podrijetlu svijeta. Stoga ćemo najprije ukratko pokazati narav tog dokaza u kontekstu ostalih dokaza za Božju egzistenciju, a zatim njegovu povijest i glavne inačice.

Ključne riječi: kozmološki dokaz, Bog Stvoritelj, svijet, vječnost, vrijeme, filozofija, znanost.

* * *

1. Dvije osnovne vrste dokaza za Božje postojanje

Dokazi za Božje postojanje dijele se na apriorne i aposteriorne, ovisno o tome kakvo im je polazište. Dok se prvi temelje na premisama čija se istinitost može spoznati, barem tako smatraju njihovi pobornici, bez oslanjanja na iskustvo, drugi polaze od svijeta tražeći zadnji uzrok njegova postojanja i reda koji njime vlada. Ovim posljednjima polazište je pitanje je li priroda dostatno objašnjiva iz sebe same ili postoje neki njezini aspekti koji se ne mogu razumjeti bez prihvaćanja Boga kao njihova uzroka.

Drugim riječima, prvima je polazište ideja Boga u našem umu, iz čega pristaše takva dokazivanja zaključuju da Bog postoji i u stvarnosti, a ne samo kao ideja u našem umu. Slijedeći Christiana Wolffa, prema kojemu je „ontologija“ znanost koja svoje osnovne pojmove oblikuje neovisno o iskustvu, Kant je taj dokaz za Božje postojanje nazvao *ontološkim*.¹ Ali njegov je stvarni začetnik bio sv. Anselmo u srednjem vijeku, koji je od postojanja ideje Boga u našem umu kao bića od kojega se veće ne može zamisliti, zaključio da takvo biće mora postojati i u stvarnosti, jer inače ne bi bilo biće od kojega se veće ne može zamisliti. Taj je dokaz naišao na mnoge protivnike, među kojima su bili i Toma Akvinski i Kant, ali i na mnoge pristaše, u srednjem vijeku posebno Bonaventura i Duns Scot, u novome Descartes, Spinoza, Leibniz i Hegel, a u naše doba Gödel, Platinga, Seifert i dr.

Aposteriorni se dokazi dijele na kozmološke, teleološke i antropološke. Kozmološki imaju za polazište pitanje o postojanju svijeta općenito, a teleološki, koji su zapravo komplementarni kozmološkima, idu korak dalje i traže odgovor na pitanje odakle red, odnosno zakoni u svijetu. A dokazi koji polaze od stvarnosti čovjeka zovu se *antropološkima*. Njima se želi pokazati kako čovjeka nije moguće objasniti bez Boga. To je sv. Anselmo izrazio riječima: „Što pomnije razumni duh nastoji upoznati sama sebe, to se uspješnije uzdiže do spoznaje najviše biti, a što više zanemaruje ispitivanje sebe, to se više udaljuje od njezina gledanja.“²

2. Antički počeci kozmološkog dokaza

Obično se Aristotela smatra začetnikom kozmološkog dokaza. S tim u svezi čini nam se važnim njegovo odbacivanje tvrdnji da je svijet nastao „posepkom“, tj. sam po sebi i „uzalud“, čak ne ni „slučajem“, koji je „uzrok kao prigodak“. Protiv takvih shvaćanja Aristotel primjećuje: „Ima ih koji i ovome nebu i svim svjetovima nalaze uzrok u 'posepku' (*to automaton*). Jer (kažu) kako su 'posep-

1 Usp. Immanuel KANT, *Kritika čistog uma*, Transcendentalna dijalektika, knj. II, pogl. 3, odsjek 4: „O nemogućnosti ontološkog dokaza Božje egzistencije“.

2 ANSELMO, *Monologion*, 66.

kom' nastali vrtlog i gibanje, koji su razlučili i rasporedili svemir u ovakav poredak. A i ovo je uvelike dostojno čuđenja. Jer dok govore kako životinje i biljke niti bivaju niti nastaju 'od slučaja', nego da im uzrok biva ili narav ili um ili štogod drugo takvo (jer iz svakog pojednog sjemena ne nastaje bilo što slučajno, nego iz ovoga maslina, a iz onoga čovjek), ipak kazuju da nebo i najbožanskije od viđevina nastaju 'posepkom', i nemaju nikakva onakvog uzroka kakav je u životinja i biljaka.³

Na takva shvaćanja o nastanku svemira Aristotel je odgovorio svojim učenjem o nadosjetnoj supstanciji i prvome Počelu. Supstancije su prvotne stvarnosti o kojima ovise svi ostali modusi bića. Ako bi one sve bile nastale, ne bi bilo ničega što je nastalo. Ali, smatra Aristotel, vrijeme i kretanje nisu sigurno nastali. To proizlazi iz činjenice da bi prije nastanka vremena morao postojati jedan „prije“ i poslije nestanka vremena jedan „poslije“. A „prije“ i „poslije“ nisu ništa drugo nego vrijeme. Dakle, vrijeme je vječno. A budući da vrijeme nije ništa drugo doli određenje kretanja, znači da je i kretanje vječno.⁴

No budući da se materija, koja je isto tako vječna, ne giba, vječno vrijeme i kretanje mogu postojati, prema Aristotelu, samo pod uvjetom da postoji prvo Počelo koje je njihov uzrok i koje je kao takvo samo vječno i nepokretno. Bilo bi naime besmisleno uzlaziti od jednog pokretača do drugog u beskonačnost, jer je u takvim slučajevima proces u beskonačnost nezamisliv. Prema tome, moraju postojati ne samo prvi relativno nepokretni pokretači pojedinih kretanja nego i apsolutno prvi Pokretač, koji je potpuno nepokretan i kao takav predstavlja početak čitavog svemira. Ali taj prvi nepokretni Pokretač ne pokreće namjerno nego „slučajno“, tj. privlačeći materiju svojom savršenošću, kao što predmet ljubavi privlači ljubavnika. Prvi Pokretač je dakle „finalni“, a ne „tvorbeni“ uzrok svijeta.

Taj Aristotelov odgovor o nastanku svijeta G. Reale i D. Antiseri ovako sintetiziraju: „Svijet nije imao početka. Nije postojao trenutak u kojemu je postojao kaos (ili nekozmos), upravo jer bi, kad bi tako bilo, bio zanižan teorem o prioritetu akta nad potencijom: tj.

3 ARISTOTEL, *Fizika*, (pr. Tomislava Ladana), 4. 196a 25-30.

4 Usp. *Isto*, I. 251 a 6 – b 28

prije bi bio kaos koji je potencija, a zatim svijet kao akt. Ali to je apсурдно jer Bog, koji je vječan, oduvijek privlači svemir kao predmet ljubavi koji je, prema tome, oduvijek morao biti takav kakav jest.“⁵

3. Odgovori predstavnika monoteističkih religija na aristotelovsko učenje o vječnosti svijeta

Upravo izneseno aristotelovsko učenje o vječnosti svijeta u potpunoj je suprotnosti s objašnjenima njegova nastanka što ga na temelju svojih objava daju tri monoteističke religije: židovstvo, kršćanstvo i islam, koje uče da je Bog stvoritelj neba i zemlje i da je to učinio u početku. Ipak, kad je došlo do susreta između tih dvaju oprečnih pogleda na nastanak svijeta, što je jedan od primjera dijaloga između vjere i znanosti, došlo se do vrlo različitih rezultata jer su jedni smatrali kako je moguće racionalno dokazati da je svijet imao vremenski početak, dok su drugi zastupali suprotno.

3.1. Odbacivanje filozofskih učenja o vječnosti svijeta u islamu

Govoreći o islamskim teozima i filozofima, Miguele P. de Laborda sažeo je i objasnio oprečne stavove s obzirom na početak svijeta u vremenu na sljedeći način: „Među islamskim srednjovjekovnim misliocima teolozi su bili skloni misliti da je takav dokaz moguć, dok su mnogi filozofi to nijekali. Motiv za takvu razliku ponašanja, između teologa i filozofa, bio je vjerojatno taj što su ovi posljednji imali pred sobom slučaj grčkih filozofa za koje svijet nije imao ni početak ni kraj.“⁶

Među islamskim teozima u tom su se pogledu posebno isticali predstavnici tzv. islamske skolastike, zvane *kalam* (kalam: riječ, govor), na čelu s al-Gazalijem. On je, doduše, zauzimao kritički stav naspram kalama, ali „bilo bi pogrešno zaključiti da ga je al-Gazali

5 Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, sv. I., Brescia, 1983., 138.

6 Miguele PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, Roma, 2011., 110.

odbacivao. Naprotiv, u nesmiljenoj kritici filozofije (*falsafa*) njegovo polazište je upravo polazište *kalama*.⁷

Al-Gazali je kritizirao i pobijao moga učenja filozofa, a posebno ona koja za ljubav prema filozofiji žrtvuju pozitivne činjenice religije. Među takvim učenjima bila su i ona al-Fabrija i Ibn Sine, dvojice najpoznatijih islamskih aristotelovaca. Al-Gazali se, između ostaloga, posebno okomio na filozofsko učenje o vječnosti svijeta smatrajući ga u potpunoj suprotnosti s islamskim učenjem da je svijet stvoren u vremenu. On je, u skladu s time, analizirao i odbacio temeljnu postavku filozofa, tj. da vremenito ne može proizaći iz vječnoga, a da ne bude prouzročeno: „Vi smatrate nemogućim postanak čega vremenitog iz vječnog. Međutim, ne možete a da to ne prihvatite, jer u svijetu ima (vremenitih) pojava, a one imaju uzroke. Besmisleno je da se te pojave do u beskraj povezuju jedna s drugom; to je nešto u što uman čovjek ne može vjerovati. Kad bi to bilo moguće, ne biste morali priznavati postojanje stvoritelja i tvrditi da postoji neko biće nužnog bitka koje međusobno povezuje moguće stvari (u uzročni niz). A ako postoji konac pojava kojim se završava njihov (uzročni) niz, onda je taj konac nešto vječno, te onda filozofi u svom polazištu moraju dopuštati mogućnost da vremenito proizlazi iz vječnoga.”⁸

Al-Gazali odgovara i na drugi prigovor filozofa, naime kako bi Bog, u slučaju da je stvorio svijet, to učinio u nekom trenutku, iz čega proizlazi pitanje zašto upravo u jednom, a ne u nekom drugom trenutku, iz čega se da zaključiti kako je on u stvaranju bio uvjetovan nečim izvanjskim. Al-Gazali odbacuje i taj prigovor tvrdeći „da vjerovanje u stvaranje svijeta u vremenu nije u opreci s logičkim načelima“, što znači da „Bog može vječno željeti da svijet nastane u nekom određenom trenutku“, a da pritom ne bude ničim izvanjskim uvjetovan jer je Božja volja „svojestvo kojemu je zadaća da jednu stvar čini različitom od njoj slične stvari“. Prema tome, „naravno je

7 Danijel BUČAN, *Al-Gazali*, u: Abu Hamid AL-GAZALI, *Nesuvislost filozofa*, hrv. prijevod D. Bučana, Zagreb, 1993., 13.

8 Abu Hamid AL-GAZALI, *Nesuvislost filozofa*, 100.

svojestvo uzvišenog Boga da razlikuje jednu stvar od druge slične joj stvari“.⁹

Slično i na argument filozofa da prvotnost Božjeg bitka u odnosu na bitak svijeta nije vremenska nego bitna (Božji je bitak nepromjenjiv i nije u vremenu, a bitak svijeta je promjenjiv i u vremenu), al-Gazali odgovara „da Bog prethodi svijetu i vremenu“, tj. „da je on bio kad ni svijeta ni vremena nije bilo, a potom je bio istodobno sa svijetom i vremenom“,¹⁰ a kao objašnjenje dodaje: „Smisao našeg iskaza da je Bog bio kad nije bilo svijeta jest samo postojanje sopstva uzvišenog Tvorca i nepostojanje sopstva svijeta. Smisao pak našeg iskaza da je Bog (potom) bio istodobno sa svijetom jest samo postojanje dvaju sopstava.“¹¹ Time al-Gazali odbacuje tvrdnju filozofa „da je Bog prvotan po biti, a ne vremenski, onako kao što je 'jedan' po naravi prije 'dva', premda vremenski mogu postojati istodobno“.¹² Prema njemu, to bi značilo da je vrijeme vječno. „A ako je vječnost vremena – koje je izraz mjere kretanja – nužna, onda je nužna i vječnost kretanja. Ako je, pak, nužna vječnost kretanja, nužna je i vječnost kretanine u trajanju čijeg kretanja traje vrijeme.“¹³ Al-Gazali smatra takvo shvaćanje nespojivim s Božjom objavom, prema kojoj su vrijeme i svijet stvoreni, i zbog toga proturječnim jer je u tom slučaju „besmisleno govoriti o postanku vremena“.¹⁴

9 *Isto*, 95.

10 *Isto*, 104.

11 *Isto*. „Sopstvo“ je srpska riječ koju Vladimir Brodnjak u svom *Razlikovnom rječniku srpskog i hrvatskog jezika* (Zagreb, 1991.) prevodi kao „bitak, biće; jastvo“.

12 *Isto*, 103.

13 *Isto*, 104.

14 *Isto*. Među pripadnicima Židovske religije bilo je također onih koji su Aristotelov nauk o vječnosti svijeta smatrali pogrešnim. Jedan od takvih bio je i Majmonid koji je bio uvjeren da je Aristotel „najveći primjer ljudske intelektualne moći, uz iznimku proroka“ (Frederick COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, Brescia, 1971., 265). U skladu s time dao je prednost proročkom učenju o nastanku svijeta, tvrdeći da je Aristotel bio u zabludi učeći da je svijet vječan. Štoviše, sam je Majmonid smatrao kako filozofija, „iako ne može dokazati stvaranje u vremenu, može barem pokazati da argumenti koji se navode u prilog aristotelovskoj teoriji nisu valjani ni odlučujući“ (*Isto*, 266). Na strani kršćana najistaknutiji je srednjovjekovni predstavnik ovakvih shvaćanja bio sv. Bonaventura. On je smatrao kako je Aristotelovo nijekanje stvaranja i učenje da je svijet vječan posljedica njegova odbacivanja božanskih ideja. A ako Bog ne spoznaje samoga sebe i ne zna što bi mogao proizvesti i što će proizvesti, ne može biti ni stvaranja. Vječnost svijeta i njegovo stvaranje *ab aeterno* je, prema Bonaventuri, nešto nemoguće: „Ako je svijet stvoren, vrijeme samim time ima svoj početak. Prema tome, nijekati da je vrijeme imalo svoj početak znači nijekati da je bilo stvoreno i, obratno, dokazivati da je vječno kretanje ili vrijeme bez početka nemoguće, znači dokazivati da je svijet bio stvoren“ (*Isto*, 441).

3.2. Pokušaji pomirenja filozofskog i kršćanskog učenja o nastanku svijeta kod Tome Akvinskoga

3.2.1. Akvinčevo učenje o stvaranju svijeta od vječnosti

Sv. Toma Akvinski nije bio uvjeren u mogućnost filozofskog dokaza da svijet nije stvoren od vječnosti. Isto je tako bio uvjeren kako se filozofski ne može ni dokazati ni zaniijekati da je svijet stvoren u vremenu, iako je kao kršćanin to, na temelju objave, znao i prihvaćao. Zbog toga je odbijao objekcije protiv stvaranja svijeta od vječnosti, kao što je npr. tvrdnja da bi to značilo mogućnost dodavanja nečega beskonačnomu, ili da, ako bi svijet bio vječan, ne bi bio moguć prijelaz preko beskonačnog niza te svijet ne bi mogao nikad doći do današnjega dana, ili pak da nije moguće simultano postojanje beskonačno konkretnih predmeta.¹⁵

Svoje odgovore Toma je temeljio na uvjerenju da nema nikakve proturječnosti u pojmu niza bez početka, kao i na tome da pitanje mogućnosti prolaza svijeta beskonačnim vremenom nema uporišta „budući da, strogo govoreći, nema 'prolaza kroz' jedan beskonačni niz, ako u tom nizu nema prvoga člana“. Osim toga, Toma je isticao kako „jedan niz može biti beskonačan *ex parte ante* i konačan *ex parte post*, zbog čega mu je moguće dodavati nešto sa strane na kojoj je konačan“.¹⁶ A na primjedbu da svijet ne može postojati od vječnosti, ako je stvoren *iz ništa*, jer to znači da ima bitak poslije nebitka, Toma je odgovorio kako oni koji zastupaju stvaranje od vječnosti, ne tvrde da je svijet bio stvoren *post nihilum* nego *iz ništa*, kojemu je oprečno *iz nečega*, „a to znači da ideja vremena u to nije uopće uključena“.¹⁷ Na temelju toga Toma je zaključio kako ne postoji kontradikcija između biti stvoren i postojati od vječnosti, dodavši tome: „Mi moramo čvrsto vjerovati, kako uči katolička vjera, da svi-

Drugim riječima, Bonaventuri se činilo da je aristotelovska ideja o vječnosti svijeta nužno povezana s nijekanjem stvaranja, dok je on sam bio uvjeren „da se može filozofski dokazati, protiv Aristotela, da je svijet imao početak i da ideja stvaranja od vječnosti uključuje 'očito proturječje' jer, ako je svijet bio stvoren ni iz čega, on ima bitak poslije nebitka (*esse post non esse*) i stoga nije moguće da postoji od vječnosti“ (*Isto*, 343).

15 Usp. *Summa contra Gent.*, 2, 38; *Sth*, I, 46, 2 ad 6.

16 Frederick COPLESTON, *Storia della filosofia*, 467.

17 *Isto*, 343.

jet nije oduvijek postojao. I tu poziciju ne može nadvladati nijedan fizički dokaz.¹⁸

Isto tako, Toma je osjetio da treba precizirati što je kod stvaranja svijeta vječno, a što nije te, u skladu s time, ističe da je vječan stvaralački Božji čin jer je identičan s vječnom Božjom biti, iz čega međutim slijedi da je Bog slobodno htio od vječnosti stvoriti svijet, ali ne i da je sam svijet vječan. Naprotiv, Toma je bio uvjeren da je svijet kontingentan i te je upravo to svojstvo svijeta uzeo kao polazište svog kozmološkog dokaza za Božju egzistenciju.

3.2.2. Akvinčevo utemeljenje kozmološkog dokaza

Budući da se, kako smo vidjeli, prema Tomi, filozofski ne može ni dokazati ni zaniijekati da je svijet stvoren u vremenu, on svoje dokaze za Božju egzistenciju, poznate kao „pet putova“ (*quinque viae*), ne temelji na vremenskom početku svijeta nego na njegovoj nenužnosti (kontingenciji).

Prva tri od pet putova, koji polaze od činjenice gibanja, uzročnog djelovanja i nenužnosti, obično se naziva kozmološkima, jer su usredotočeni na pitanje zbog čega postoji svijet, te polazeći od nekih njegovih općenitih karakteristika, kao npr. to da ima početak, da je mogao ne biti, da je podložan gibanju, tj. promjenama, i da su uzroci koji u njemu djeluju sami prouzročeni, što sve uključuje nesavršenost i nenužnost, zaključuju da svijet u svom postojanju ovisi o jednoj stvarnosti koja nema takvih nedostataka, a to je Bog.

Ali i druga se dva Tomina dokaza također mogu nazvati kozmološkim jer se i oni bave svijetom i njegovim bićima, ali s drugog motrišta. Oni, naime, propituju činjenicu da svjetska bića ostvaruju u različitim stupnjevima transcendentalne savršenosti i da u svijetu postoji konstantan red, koji vlada svijetom kao cjelinom, ali i pojedinim bićima u njemu. Ipak, zbog kratkoće vremena, ti dokazi nisu predmet ovog izlaganja.

No postavlja se pitanje koji je od pet putova najvažniji. Sudeći prema Tominoj izjavi kako je prvi put *manifestior via*,¹⁹ mogli bismo

¹⁸ *De potentia*, 3, 17.

¹⁹ *Sth*, 1, 2, 3.

zaključiti da je taj put temeljni. No postoje autori poput Swinburnea, koji smatraju da prvi put uopće nije kozmološki „jer mu polazište nije egzistencija fizičkih predmeta nego promjene na njima“.²⁰ Neosporno je najbliže traženom odgovoru F. Copleston koji tvrdi da je treći put temeljan jer se ne samo on nego i svi drugi zasnivaju na kontingenciji svijeta. Evo njegova objašnjenja za tu tvrdnju: „Temeljni je dokaz u stvari treći dokaz ili 'via', onaj zasnovan na kontingenciji. U prvome dokazu argument kontingencije primijenjen je na posebnu činjenicu gibanja ili promjene, u drugom dokazu na red uzročnosti ili uzročnog proizvođenja, u četvrtom dokazu na stupnjeve savršenosti i u petom dokazu na svrhovitost, na suradnju anorganskih bića u postizanju kozmičkoga reda.“²¹ A sam dokaz iz kontingencije Copleston ovako definira: „Argument kontingencije utemeljen je na činjenici da svaka stvar mora imati svoj dostatan razlog, razlog svoje egzistencije. Promjena ili gibanje mora imati svoj dostatan razlog u nepokretnom pokretaču, niz sekundarnih uzroka i učinaka u neprouzročenom uzroku, ograničene savršenosti u apsolutnoj savršenosti, a finalnost i red prirode u inteligenciji ili u redatelju.“²²

To znači da se svaki od tih dokaza temelji na načelu tvorbene uzročnosti. Prema tome, nepokretni je Pokretač uzrok promjena i gibanja, neprouzročeni Uzrok djelovanja sekundarnih uzroka, nužno Biće nenužnih bića, a Savršeno biće uzrok više ili manje savršenih bića, dok je apsolutna Inteligencija uzrok reda i svrha u svijetu. Toma pritom ističe i nemogućnost beskonačnog niza uzroka. Ali to ne znači da je svaki beskonačni niz uzroka nemoguć, to je jedino onaj gdje učinak može postojati samo istovremeno s uzrokom. U tom smislu on razlikuje dva tipa procesa u beskonačno, jedan prigodan (akcidentalan) i drugi bitan.²³ Prvi postoji kada je niz uzroka, jednih drugima podređenih, takav da svaki od njih u uzrokovanju ne ovisi o drugima, npr. Sokratov otac u rađanju svoga sina ne ovisi o

20 Richard SWINBURNE, *Die Existenz Gottes*, njem. pr. engleskog izvornika, Stuttgart, 1987., 155. bilješka 4.

21 Frederick COPLESTON, *Storia della filosofia*, 440.

22 Isto.

23 Usp. *Summa contra Gentiles*, II, 38.

svome ocu, što pokazuje činjenica da on može rađati i nakon očeve smrti. Takav beskonačan niz uzroka Toma ne niječe.

Drugačije je, međutim, kada jedan uzrok ovisi o drugome upravo u uzrokovanju. Takvi su uzroci, smatra Toma, međusobno bitno ovisni. Primjer je za to štap koji može pokrenuti kamen samo ako je on sam istovremeno pokrenut od ruke, a ova opet od volje. To znači da je pokretanje kamena moguće samo ako su štap i ruka istovremeno pokretani, i to štap od ruke, a ruka od volje.

Drugi primjeri kojima je Toma ilustrirao razlike između dviju vrsta uzročnih nizova jesu toplina i vatra te osvijetljen zrak i sunčana svjetlost.²⁴ Prvi slučaj predstavlja primjer akcidentalnog uzročnog niza jer zagrijana stvar ostaje barem još neko vrijeme topla nakon što se vatra ugasila. Kad bi Bog bio uzrokom svijeta u tom smislu, to bi značilo da je on dao početni impuls za nastanak svijeta tako da svijet potom nastavlja postojati neovisno o Bogu. Za razliku od toga, drugi slučaj pripada bitnom uzročnom nizu jer zrak je osvijetljen samo dok traje sunčana svjetlost, a čim ona iščezne, postaje taman. U prvome slučaju zagrijano tijelo posjeduje toplinu koju je primilo od vatre, dok zrak ne posjeduje sunčanu svjetlost, stoga je svijetao samo dok ga obasjava sunce. Dakle, učinak može postojati samo istovremeno s uzrokom.

Upravo je na takav način Bog uzrok svijeta, što znači da svijet postoji kao učinak samo uz istovremeno djelovanje Boga kao uzroka. Iz toga proizlazi da je Bog, kao prvi i istovremeni uzrok u nizu, tvorac ne samo onoga što je od njega izravno prouzročeno (kao što ruka pokreće štap) nego i onoga što je prouzročeno od drugih uzroka (kao kad ruka pokreće kamen posredstvom štapa) jer on, kao simultani uzrok, djeluje u svijetu posredstvom sekundarnih uzroka.²⁵ Zbog toga De Laborda zaključuje: „To što je Toma tražio jest uzrok koji je u sadašnjosti (simultano s učinkom) trajni izvor bitka, pro-

²⁴ Usp. Sth, I, 104, 1.

²⁵ Upravo zbog toga teist može prihvatiti podrijetlo vrsta iz evolucije. U tom smislu De Laborda tvrdi: „Tko kritizira evoluciju zbog religioznih motiva, ne vodi računa o tome da je Bog koji prouzrokuje stvarnosti koje sa svoje strane prouzrokuju druge stvarnosti veći od onoga koji može stvoriti samo statičke stvari koje se pokreću kao robot i ne mogu biti izvorom novosti.“ Miguele PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 130-131.

mjene i sposobnosti uzrokovanja učinaka. Ne uzrok početka bitka nego bitka aktualno.“²⁶

Cijelo ovo pitanje F. Copleston ovako sažima: „Ono što on (Toma) niječe, jest mogućnost beskonačnog niza u redu realno ovisnih uzroka, jednog 'vertikalno' beskonačnog niza. Pretpostavimo da je svijet doista stvoren od vječnosti. Tu bi postojao beskonačan horizontalan ili povijestan niz, ali bi se čitav niz sastojao od kontingentnih bića, budući da ga to što je bez početka, ne bi učinilo nužnim. Zbog toga čitav niz mora ovisiti o nečemu izvan niza. Ali ako uzlazite natrag, a da nikad ne dođete do kraja, nećete imati opravdanje za postojanje niza: mora se zaključiti da postoji biće koje nije ovisno.“²⁷

4. Suvremene inačice kozmološkog dokaza na temelju novih znanstvenih otkrića o početku svemira

Vidjeli smo kako su predstavnici triju monoteističkih religija na Aristotelovo poimanje svemira odgovorili tako što su ga jedni odbacili, a drugi pokušali pomiriti s učenjem njihove religije o nastanku svijeta. Prvi su, predvođen islamskim misliocem al-Gazalijem, svoje odbacivanje aristotelovske kozmologije pokušali opravdati ne samo teološkim razlozima nego i tako što su se trudili pokazati da je ona logički neodrživa. Za razliku od toga, predstavnici drugog pristupa, predvođeni sv. Tomom Akvinskim, zauzeli su stav da se filozofski ne može riješiti problem je li svijet stvoren u vremenu ili od vječnosti, iako im je iz objave poznato da je svijet stvoren u vremenu. U tome se pokazuje njihovo uvjerenje da su argumenti onih koji tvrde nemogućnost stvaranja svijeta od vječnosti neodrživi. Zbog toga Toma Akvinski, kako smo se mogli uvjeriti, ne utemeljuje svoje kozmološke dokaze na vremenskom početku svijeta nego na njegovoj nenužnosti (kontingenciji).

No nova znanstvena otkrića o nastanku svemira, posebno teorija velikog praska, dala su novi vjetar u leđa zagovornicima shvaćanja da se postojanje Boga kao Stvoritelja svijeta može dokazati upravo polazeći od vremenskog početka svemira, dakle, kako uče tri

²⁶ *Isto*, 102.

²⁷ Frederick COPLESTON, *Storia della filosofia*, 435.

velike monoteističke religije. To je uvjerenje suvremenih sljedbenika al-Gazalija i Bonaventure zgodno izrazio Robert Jastrow u svojoj knjizi *Bog i astronomi*: „[Znanstvenik koji je živio prema svojoj vjeri u moć uma] popeo se na veliko brdo neznanja; nakon velikih napora uspinje se na posljednji vrh i kad pristaje na posljednjem vrhuncu, svečano ga prima brojna skupina teologa koji su ga ondje, ugodno sjedeći, očekivali već mnogo stoljeća.“²⁸

4.1. Novih „pet putova“ Roberta J. Spitzera

Prvi je dio svoga djela *Novi dokaz za Božju egzistenciju*²⁹ Robert J. Spitzer naslovio: „Indicije u prilog stvaranja i nadnaravnog projekta u kozmologiji velikog praska“, da bi odmah u uvodu u prvo poglavlje istaknuo: „Teorija opće relativnosti, pomicanje prema crvenom Hubbleova zakona, kozmička pozadinska radijacija Penziasa i Wilsona, crne rupe, kvantna kozmologija, teorija inflacije svemira i mnoštvo drugih hipoteza i otkrića doveli su do grandioznog modela podrijetla svemira koji je nazvan 'teorijom velikog praska'. Mnogi su fizičari uvjereni da nas ta važna kozmološka teorija upućuje na događaj kreacionističkoga tipa, kao i na uređen razvoj svemira.“³⁰

To znači da „ne samo standardni model velikog praska nego i njegove daljnje modifikacije pretpostavljaju početak svemira (točku prije koje nije postojala fizička stvarnost)“.³¹ Prema Spitzeru, to daje značajan kredibilitet riječima fizičara i nobelovca Arna Penziasa: „Astronomija nas vodi do apsolutno jedinstvenog događaja, do svemira koji je bio stvoren ni iz čega i ekvilibriran na tako delikatan način da točno pruža tražene uvjete za uzdržavanje života. U nedostatku neke apsurdno nedokazive uzročnosti, moderna znanost, čini se, hipotetizira jedan temeljni nacrt, recimo, nadnaravan.“³²

28 Robert JASTROW, *God and the astronomers*, New York, 1978., 116; citirano prema: Robert J. SPITZER, *Nuove prove dell' esistenza di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano), 2012., 27. Izvorni naslov: Robert J. SPITZER, *New Proofs for the Existence of God*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010.

29 Usp. prethodnu bilješku.

30 Robert J. SPITZER, *Nuove prove dell' esistenza di Dio*, 31.

31 *Isto*, 29.

32 Citirano prema: *Isto*, 29 slj.

Uzimajući u obzir spomenute znanstvene indicije i pretpostavke, koje omogućuju „značajne progrese u racionalnom pristupu vjeri“,³³ Spitzer je razvio pet novih dokaza za Božju egzistenciju, slično kao što je sv. Toma Akvinski izradio svojih „pet putova“ na temeljima antičke, posebno aristotelovske filozofije, koja je u to vrijeme pokrivala i ono što je danas područje pozitivnih znanosti.³⁴

Prvi dokaz ima za polazište „opće elemente 'klasične' kozmologije velikog praska te dokazuje kako oni kombinirani predstavljaju temelj današnje hipoteze prema kojoj je svemir star 13,7 milijardi godina i ima zraku od 13,7 milijardi godina svjetlosti (od svog izvornog teoretskog središta)³⁵, što upućuje na to da je nastao iz jedne beskonačno guste i vruće prostorno-vremenske „točke“ (Hawking – Penderose). Međutim, suvremeni model teorije velikog praska otvara mogućnost početne ere kvantne kozmologije i inflacijske dinamike, pa čak i to da je naš univerzum samo jedan od mnogih mogućih unutar teoretskog 'multiverzuma'. No daljnja su otkrića (Borde, Guth i Vilenkin) pokazala kako „svaki univerzum (i/ili multiverzum) prema modelu širenja mora imati svoj početak. Budući da to uključuje granicu vremena (prije koje ne postoji vrijeme), zaključci do kojih su došli Brode, Guth i Vilenkin presudno podupiru stvaranje svemira (ne polazeći ni od kakve fizičke materije-energije koja bi postojala prije toga). Uzroci sličnog stvaranja trebali bi stoga transcendirati naš univerzum (i bilo koji multiverzum u koji bi mogao biti smješten).“³⁶

Drugi dokaz temelji se na krajnje nedostatnoj vjerojatnosti postojanja antropijskoga svemira, tj. takvoga koji bi dopuštao pojavu bilo kakvog oblika života, zbog čega se mora pretpostaviti mogućnost jednog nadnaravnog plana. „Po sebi naš svemir ne bi trebao biti antropičan, tj. sposoban podržavati bilo koji oblik života, budući da je gama antropijskih vrijednosti konstanti našeg svemira odlučujuće malena u odnosu na onu, neizmjernu, neantropijskih vrijednosti. To znači da je slučajna prisutnost antropijskih vrijednosti konstanti

33 Isto, 14.

34 Opis na razini definicije svojih dokaza Spitzer donosi na 14. str. svoje knjige, na str. 15-25 daje još širi opis svakog od njih, a zatim ih u susljednim poglavljima knjige naširoko obrađuje.

35 Isto, 15.

36 Isto, 15-16, te 1. poglavlje: „Indicije u prilog stvaranja u kozmologiji velikog praska“, 31-89.

našeg svemira tako daleka da rezultira virtualno nemogućom. Dosljedno tome, fizičari su prihvatili podržavati ideju koja bi mogla biti isto tako razumna, ako ne i više: vjerovati u jedan nadintelekt koji 'uspostavlja vrijednosti konstanti za princip svemira', a ne više da se događaju na slučajan način. Promijenili su mišljenje čak uvjereni ateisti kalibra Freda Hoylea, ispovijedajući otvoreno svoju vjeru u takav 'nadintelekt'³⁷, zaključuje Spitzer.

Treći dokaz uzima za polazište „progrese ideja uzročnosti i jednostavnosti u teoriji i kozmologiji kvanta, koji se mogu primijeniti na ono što se tradicionalno nazivalo argumentom „prvog neprouzročenog uzroka“.³⁸ Spitzer uzima u razmatranje dokaz „neprouzročenog uzroka“ sv. Tome Akvinskoga koji svoje podrijetlo vuče iz Aristotelova dokaza o „nepokretnom pokretaču“. Ali zbog njegove povijesne opterećenosti, kao i zbog činjenice da se početkom XX. stoljeća promijenilo poimanje kako svemira i fizičke stvarnosti tako i same uzročnosti, Spitzer napušta taj pojam i umjesto njega upotrebljava, u njihovu ontološkom značenju, pojmove kao što su „uvjetovana stvarnost“, „uvjeti“ i „bezuwjetna stvarnost“. On te pojmove posuđuje od filozofa Bernarda Lonergana, uvjeren da oni ne isključuju nijedan tip uzročnosti što su ga otkrile suvremena fizika i kozmologija. S druge strane, „protežnost, univerzalnost i mnogostranost sličnih pojmova omogućuju da se dođe do uistinu meta-fizičkog argumenta koji neće obeskrjepiti budući razvoj pojma uzročnosti.“³⁹

Pored toga, suvremeni napredak u fizici i kozmologiji vratio je značenje ontološke *jednostavnosti* kojom su antički i srednjovjekovni filozofi objašnjavali više razine aktivnosti kao što su spoznaja i svijest. Ali kad je u XVII. stoljeću u znanosti i filozofiji prevladala mehanicistička vizija, pojam *jednostavnost* činio se suvišnim. U suvremenoj fizici on, pak, ponovno dobiva na značenju jer se pokazuje

37 *Isto*, 18, te 2. poglavlje: „Indicije jednog nadnaravnog plana u kozmologiji suvremene teorije velikog praska“, 90-136. Na kraju ovoga poglavlja Spitzer navodi Hoyleovu izjavu: „Zdrav nam razum u interpretaciji činjenica sugerira misao da se jedan nadintelekt poigrao ne samo fizikom nego i kemijom i biologijom, i da u prirodi ne postoje 'slijepe sile' o kojima je vrijedno raspravljati. Brojevi koji se dobivaju iz činjenica, meni se čine tako uvjerljivima da stavljaju ovaj zaključak gotovo izvan svake sumnje.“ (str. 136; citat je uzet iz: Fred HOYLE, *Engineering and science*, Pasadena (CA), 1981., 8-12).

38 *Isto*, 14.

39 *Isto*, 20.

korisnim za objašnjenje polja, budući da prije postavlja jedinstvo, a zatim agregaciju, pokazujući tako da složenost nije jedini način kako se može objasniti aktivnost višega reda. „To je pružilo fizici i filozofiji novi način objašnjenja ne samo za aktivnosti višeg reda nego i za polja, jedinstva, prostor-vrijeme itd... Takav je pojam jednostavnosti koristan bilo za fiziku, bilo za metafiziku budući da ga se... može upotrebljavati za objašnjenje najviše razine sile ili aktivnosti, a to je bezuvjetna stvarnost (koja za postojanje ne mora ovisiti ni o čemu).“⁴⁰ Ta pak bezuvjetna stvarnost „nužno mora biti jednostavna, i takva apsolutna jednostavnost mora biti jedinstvena (jedna i sama) i lišena svakog ograničenja. To sa sobom nosi da je ona neprestano stvarateljica svake druge stvari koja postoji.“⁴¹

Četvrti dokaz temelji se na argumentu za Božje postojanje što ga je iznio filozof Bernard Lonergan, ali Spitzer za njegovo polazište ne uzima epistemologiju, što je slučaj kod Lonergana, nego ontologiju, uvjeren kako na taj način može dokazati neosporan ontološki temelj i time postojanje barem jedne bezuvjetne stvarnosti, bez koje bi bila posve neshvatljiva egzistencija bilo koje stvari.

Peti dokaz polazi od spoznaja suvremene fizike, posebno od teorije relativnosti, u svjetlu kojih se aristotelovski pojam vremena (broj/mjera gibanja) pokazao nedostatnim. Naime, u općoj teoriji relativnosti vrijeme ne čini jednostavno mjeru nego i nešto što može utjecati na emisiju i interakciju različitih oblika energije. Čini se da postoji ne samo minimalni interval vremena (trajanje) nego i minimalna jedinica prostora i čak minimalna jedinica emisije energije, i sve te minimalne jedinice imaju predvidive fizičke učinke. Zbog toga je postalo sve teže svoditi vrijeme (i njegovu realnu interakciju s prostorom i energijom) u okvir jednostavnih mjera. To je mnoge filozofe dovelo do zaključka da vrijeme ima ontološki status. To ontološko objašnjenje vremena, kao i matematičko nijekanje mogućnosti „hipotetičkih beskonačnosti unutar ograničenih struktura“ (Hilbert), omogućili su, prema Spitzeru, uvjerljiv dokaz nemogućnosti beskonačnog prošlog vremena koji je dugo bio odbacivan. To ujedno pokazuje utemeljenost argumenta o stvoritelju prošlosti.

40 *Isto*, 22.

41 *Isto*.

U skladu s time Spitzer zaključuje o postojanju stvoritelja prošloga vremena koji nije u sebi uvjetovan vremenom. On to čini trima serijama dedukcija, od kojih ovdje navodimo samo prvu koja je, kako kaže, reafirmacija onoga što William Lane Craig naziva argumentom kalama.⁴² Evo kako izgleda Spitzerova prva serija dedukcija kojom dokazuje postojanje stvoritelja prošlog vremena, a koji sam nije uvjetovan vremenom i transcendentan je samome svemiru:

1. Svaki svemir mora imati početak, odnosno prošlo vrijeme bilo kojega svemira mora imati početak (*terminus a quo*). Takav je početak primjenjiv ne samo na prošlo vrijeme nego i na sam svemir, „jer, ako je svemir iznutra uvjetovan realnim vremenom, početak vremena mora dakle predstavljati početak svake stvari koja je vremenom uvjetovana, to znači cijelog svemira“.⁴³
2. Prema tome, nijedan svemir nije mogao biti uzrokom svoje vlastite egzistencije. Budući da svaki svemir mora imati početak, takav početak predstavlja točku prije koje on nije postojao (bio je, doslovno, ništa). Kao što pokazuje (1), ako prošlo vrijeme našeg svemira nije postojalo prije svoga početka, nije postojao ni sam svemir, jer njegova egzistencija koincidira s realnim vremenom koje ga uvjetuje. U skladu s time, ako nije postojao, svemir se nije mogao stvoriti iz sebe, jer ništa se ne stvara ni iz čega.
3. Dakle, nešto što transcendirira svemir moralo je biti uzrokom njegove egzistencije. Ako je svaki svemir prije svoga početka bio ništa i ako ništa može proizvesti samo ništa, nešto što nije ovaj svemir moralo je prouzročiti njegovu egzistenciju. Taj uzrok mora transcendirati svemir koji stvara jer ovoga, prije nego što je prouzročen, još nije bilo.

4.2. Craigov kozmološki argument kalama

Svoju povezanost s onima koji su već u srednjem vijeku dokazivali vremenski početak svijeta, a o čemu je bilo riječi u prvo-

42 Usp. *Isto*, 381, bilješka 37.

43 *Isto*, 380 slj.

me dijelu ovog izlaganja, Willam Lane Craig izrazio je i time što je svoj kozmološki dokaz za Božju egzistenciju nazvao *The Kalam Cosmological Argument* („Kozmološki argument kalama“).⁴⁴ Craig ga formulira ovako:

*Sve što počinje postojati, ima uzrok svojeg postojanja.

*Svemir je počeo postojati.

*Dakle, svemir ima uzrok svoga postojanja.

Čitav se dokaz temelji na nemogućnosti aktualne beskonačnosti, što Craig izvodi na sljedeći način:

*Aktualna beskonačnost ne može postojati.

*Beskonačni regres događaja je aktualna beskonačnost.

*Dakle, beskonačan vremenski regres događaja ne može postojati.

Pored toga, argument se temelji i na nemogućnosti oblikovanja aktualne beskonačnosti sukcesivnim dodavanjem jer:

*Kolekcija oblikovana sukcesivnim dodavanjem ne može biti aktualna beskonačnost.

*Vremenita serija prošlih događaja je kolekcija oblikovana sukcesivnim dodavanjem.

*Dakle, vremenita serija prošlih događaja ne može biti aktualna beskonačnost.⁴⁵

Komentirajući Craigove premise, De Laborda ističe da je prva, koja tvrdi kako sve što počinje postojati, mora imati svoj uzrok, „priлично intuitivna“.⁴⁶ Naime, polazeći od toga da sada postoje tolike stvari, nije zamislivo da je postojao trenutak kad nije bilo ničega jer tada ne bi bilo ni stvarnosti koja bi prouzročila postojanje stvari koje su sada. No unatoč tome što nam je ta premisa intuitivno shvatljiva, postoje pokušaji da se nastanak svijeta ni iz čega objasni bez postojanja Stvoritelja. Pritom se kao ništa uzima kvantni vakuum i njegove fluktuacije, ali se kod toga zaboravlja „da taj kvantni vakuum nije jednostavno ništa nego konkretno fizičko stanje koje prethodi

44 Usp. William L. CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon, 1979.

45 Usp. W. L. CRAIG, http://www.thatreligiousstudieswebsite.com/Religious_Studies/Phil_of_Rel/God/kalam_cosmological_craig.

46 Miguele PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 111.

egzistenciji prostora i vremena; jedno stanje određenih svojstava, iz čega vuče podrijetlo materija svemira“.⁴⁷

Istom je autoru, međutim, mnogo problematičnija druga premissa koja tvrdi da je svijet imao vremeniti početak, što Craig pokušava dokazati apriornim i aposteriornim putem, matematički i empirijski. Matematički dokazi imaju kao predmet nemogućnost aktualne beskonačnosti, kao i nemogućnost oblikovanja aktualno beskonačnog sukcesivnim dodavanjem. De Laborda smatra kako oba dokaza polaze od neprihvatljive pretpostavke, tj. da „niz temporalnih događaja koji nije aktualno beskonačan, ima nužno početak“.⁴⁸ Na taj način Craig niječe mogućnost postojanja niza bez početka, koji je beskonačan samo potencijalno. Time on osporava Aristotela koji je smatrao mogućim beskonačni niz u potenciji, ali ne i u stvarnosti, te je na temelju toga mogao misliti da je svijet vječan i istovremeno tvrditi da je niz događaja samo potencijalno beskonačan, dok aktualno postoji samo ograničen broj stvari.

Isto se tako Craig ne slaže sa sv. Tomom koji je naučavao da aktualna beskonačnost postoji samo tamo gdje svi elementi postoje istovremeno. Za razliku od toga, Craig smatra „da činjenica što događaji nisu simultani, nema značenja jer i beskonačan niz takvih nesimultanih događaja uključuje postojanje aktualno beskonačnog“.⁴⁹

Svoje empirijske dokaze za vremenski početak svemira Craig, pak, temelji na velikom prasku i termodinamici. Oduševljenje nekih kršćana teorijom velikog praska De Laborda ovako objašnjava: „Ovu su fizičku teoriju neki kršćani prihvatili s velikim oduševljenjem, misleći da ona pruža znanstveni temelj za dokaz stvaranja svemira. Naime, budući da nije zamislivo da je ekstremno stanje gustoće i topline iz kojeg je nastala eksplozija postojalo u tom stanju tijekom beskonačnog vremena, prirodno je da onaj tko prihvaća Big Bang, naginje mišljenju kako *prije* njega (iako u stvarnosti prije ne postoji) nije bilo *ništa fizičkog* nego samo nematerijalna i duhovna stvarnost: Bog.“⁵⁰

47 *Isto*, 112.

48 *Isto*, 113.

49 *Isto*, 112.

50 *Isto*, 114.

No i ateiste je ta teorija stavila pred velike izazove. O tome svjedoči Antony Flew: „Kad sam kao ateist prvi put doznao za teoriju velikog praska, učinilo mi se da se jako razlikuje ukoliko je sugerirala da je svemir imao početak i da se prva fraza Knjige postanka („U početku, Bog stvori nebo i zemlju.“) odnosi na neki događaj u svemiru. Dok se moglo komotno misliti da je ovaj posljednji ne samo bez kraja nego i bez početka, bilo je lako vidjeti njegovu egzistenciju (i njegove osnovne karakteristike) kao grube činjenice. A ako nije bilo nikakva motiva za mišljenje da je imao početak, nije bilo nikakve potrebe ni pretpostaviti da je nešto drugo proizvelo sve. Ali teorija Big Banga promijenila je sve. Ako je svemir imao početak, bilo bi posve smisleno, gotovo neizbježno, pitati se što je proizvelo taj početak. To je radikalno promijenilo situaciju. U isto sam vrijeme predvidio da će kozmologiju Big Banga trebati vidjeti kao nešto što traži fizičko objašnjenje – objašnjenje koje, stvarno, može biti nedostupno ljudskim bićima. Ali sam dopustio i da bi vjernici mogli prihvatiti, isto tako obrazloženo, kozmologiju Big Banga kao usmjerenu na potvrdu njihova prethodnog uvjerenja da je svemir 'u početku' bio stvoren od Boga.“⁵¹

Međutim, De Laborda s pravom upozorava na opasnost od prevelikih očekivanja od ove ili bilo koje druge znanstvene teorije ili otkrića o nastanku svemira. Prije svega, treba se čuvati toga da se teoriju velikog praska uzima kao neku znanstvenu inačicu stvaranja ni iz čega. „Tko to čini i tvrdi da govori kao znanstvenik, on u stvari ide preko onoga što mu njegova metodologija dopušta činiti.“⁵² Naime, znanstvenom se metodologijom ne može dokazati ni da svijet nije imao vremeniti početak, ni da ga je imao, naprosto zbog toga što to nije u njezinu dohvat. „Fizika pretpostavlja postojanje stvarnosti, i zbog toga su apsolutni početak i kraj svemira izvan objekta vlastita kozmologiji.“⁵³ Tome možemo dodati riječi R. Swinburnea, što ih citira Antony Flew, donedavno ateist, a sada obraćenik: „Egzistenci-

51 Antony FLEW, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea*, tal. pr., Catalinsetta, IT, 2010., 139 slj.

52 Miguele PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 116.

53 *Isto*.

ja složenog fizičkog svemira u konačnom ili beskonačnom vremenu nešto je 'previše veliko' da bi se objasnilo znanošću.⁵⁴

Brzopleto uzimanje teorije velikog praska za potvrdu onoga što objava govori o Božjem stvaranju svijeta može vjernike dovesti u nepriliku u slučaju da se otkrije fizički uzrok tog događaja. Time bi se doveo u pitanje ne samo dokaz za Božju egzistenciju koji bi bio utemeljen na toj teoriji nego bi se još jednom upalo i u zamku korištenja Boga za objašnjenje onoga što znanost još nije uspjela objasniti („Bog začepitelj rupa“). A upuštati se u takve rizike nije potrebno, „ako je moguće na drukčije načine dokazati da postoji Stvoritelj svega“.⁵⁵ Taj drukčiji način jest upravo onaj koji je izabrao sv. Toma Akvinski koji, kako smo vidjeli, kozmološki dokaz nije htio utemeljiti na vremenskom početku svijeta nego na njegovoj nenužnosti (kontingenciji).⁵⁶

Zaključak

Pitanje o postojanju svijeta oduvijek je bilo susretište teologije, filozofije i znanosti. U svom izlaganju autor ukratko ocrtava kako se to susretanje odvijalo prije, a kako poslije „znanstvene revolucije“. Posebno to pokazuje na primjeru kozmološkog dokaza za Božju egzistenciju. Nakon što je taj dokaz smjestio u kontekst ostalih dokaza za Božju egzistenciju te ukazao na njegovo antičko (aristotelovsko) podrijetlo, autor prikazuje dvije srednjovjekovne teološke recepcije tog dokaza kako ga je shvaćao Aristotel, naime da je svijet vječan. S jedne strane nalaze se predstavnici tzv. islamske skolastike, zvane *kalam*, na čelu s al-Gazalijem, koja odbacuje vječnost svijeta oslanjajući se pritom na kuransku objavu prema kojoj je Bog stvoritelj neba i zemlje, i da je to učinio na početku. Ti teolozi nastoje također pokazati kako aristotelovska kozmologija nije ni logički održiva. Drugim riječima, al-Gazali, slično kao Majmonid u židovstvu i Bo-

54 Antony FLEW, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea*, 144; Richard SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, Calderon, 2004., 142.

55 Miguele PÉREZ DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 118.

56 Dakako, Toma nije bio jedini koji je dopuštao kozmološki dokaz na temelju kontingencije. Leibniz je npr., poslije njega, bio jedan od onih koji je također prihvaćao taj dokaz i temeljio ga na načelu dostatnog razloga.

naventura u kršćanstvu, smatra da se racionalno može dokazati kako je svijet imao vremenski početak. Drugačijega je mišljenja bio sv. Toma Akvinski koji je smatrao da se filozofski ne može ni dokazati ni zaniijekati da je svijet stvoren od vječnosti ili u vremenu, iako je kao kršćanin ovo posljednje iz objave znao i prihvaćao. Toma je bio uvjeren da je svijet kontingentan te je upravo to svojstvo uzeo kao polazište svoga kozmološkog dokaza za Božju egzistenciju.

Neka novija znanstvena otkrića, kao što je teorija velikog praska, ponovno su aktualizirala pitanje o postanku svemira i o kozmološkom dokazu za Božju egzistenciju, pri čemu se sada posebno ističe mogućnost znanstvenog dokazivanja vremenskog početka svijeta, dakle, kako uče tri monoteističke religije. U tom kontekstu autor se posebno osvrće na pet putova za dokazivanje Božje egzistencije Roberta Spitzera i na *argument kalama* Williama Lanea Craiga, te na koncu zaključuje da je ipak ispravnije utemeljenje kozmološkog dokaza na kontingentnosti svijeta, kako je istaknuo sv. Toma Akvinski u srednjem vijeku.

COSMOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD AND NEW SCIENTIFIC THEORIES

Summary

The question regarding the existence of the world and its order and laws, always led to an encounter of theology, philosophy and science. The nature of this encounter is the theme of the article, and is observed in two phases, namely before and after the “new science” came into being. We will try to elucidate it on the example of the cosmological argument for the existence of God, which was before and after the “science revolution” a place of encounter and discussion for scientific, philosophical and religious interpretations regarding the beginning and the origin of the world. Therefore, we shall present the nature of this argument in the context of other arguments for the existence of God, its historical development and main variants.

Key words: cosmological proof, God creator, world, eternity, time, philosophy, science.