

Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor dintre teologie și reprezentarea științifică a lumii

Doru Costache

De la conflict la convergență

Este din ce în ce mai evident pentru toată lumea că, astăzi, în acest timp al marilor întâlniri – pe care Blaga îl consideră similar numai epocii elenistice –, mentalitatea europeană pare a trece printr-o nouă și profundă criză a reperelor și a identității. Conservând într-o mare măsură spiritul care a animat nașterea lumii moderne, civilizația de tip european se vrea eliberată de religie și morală, deci postcreștină și autonomă, însă pașii pe care i-a săvârșit, mai ales în secolul nostru, o determină acum să se definească drept postmodernistă. Ceea ce înseamnă că nu mai are încredere în axiologia sa, în vechiul său sistem de referință, care a configurat-o inițial.

Renunțarea la modernism înseamnă abandonarea pretenției de exclusivitate a minții, a conceptului de rațiune autonomă – suprapusă naturii, capabilă să interpreteze și să modeleze realitatea după propriile criterii, gusturi și patimi –, înlocuit cu ideea unei minți deschise, aptă să-și depășească prejudecățile și să recunoască realitatea așa cum este, chiar dacă nu e mereu convenabil. Semnificativ în această privință este faptul că tot mai mulți oameni de știință și filosofi ai științei sunt conștienți – fără a deveni însă neapărat mistici – de misterul acestei lumi croite după altă logică decât cea reduționistă și de necesitatea unei alte abordări decât aceea a triumfalismului corifeilor începutului modernității și ai scientismului.

Într-un asemenea cadru se pot rediscuta, desigur, premisele modernului conflict dintre știință și teologie, dar și – de aici – perspectiva unei colaborări sau mai precis a unei convergențe funcționale a cercetării științifice și a interpretării teologice. Mai mult, este cadrul în care se pot evidenția actualitatea și potențialul constructiv ale ortodoxiei pentru lumea de acum și de mâine.

Înainte de a propune articulațiile acestei perspective, e important să conștientizăm principalele repere și cauze ale conflictului, în fapt ale excluderii Bisericii și teologiei din sfera preocupărilor omului modern.

1 Știința și teologia în modernitate¹

Reacționând la exclusivismul teologiei apusene medievale, care pretindea infailibilitatea – justificată *supranaturalist* însă de fapt întemeiată pe concepții (meta)fizice perimate – în cer și pe pământ, știința și cultura moderne au procedat la o secularizare profundă a minții și a cunoașterii, pretinzând aceeași infailibilitate însă justificând-o exclusiv *naturalist*, ca aptitudine înnăscută a rațiunii de a cerceta și înțelege realitatea. În fond, o prejudecată era înlocuită cu alta, de vreme ce noua logică, matematică, nu propunea minții o flexibilitate mai mare decât exercițiul scolastic². Se poate spune că, schimbând perspectiva și, o dată cu aceasta, mijloacele – care au produs efecte specifice –, Europa nu a înfăptuit altceva decât a câștigat primul om când, la fel de copilărește, a vrut să cunoască pe cont propriu, fără un *mystagog* adecvat.

Concret, s-a schimbat conținutul celor două domenii: dacă, în evul mediu, domeniul public era dominat de teologie, domeniul privat rămânând locul incontrolabil al celor mai secrete experiențe (științifice dar nu numai), în modernitate, mintea autonomă și cercetarea științifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat.

¹ În mare parte, considerațiile de mai jos reiau, într-o formă și cu o argumentare nouă, aserțiuni din proiectul tezei mele de doctorat (finalizat în oct. 1999), realizat sub conducerea științifică a pr. prof. Dumitru Popescu.

² Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserica, societate*, EIBMBOR, 1998, p. 37.

O cauză importantă a acestei alternanțe este chiar teoria scolastică a dublului adevăr, înțeleasă drept ca posibilitate de existență a două adevăruri autonome, unul al credinței și unul al rațiunii. Dacă, în evul mediu, teologia a încercat să păstreze un echilibru (ca în soluția lui Nicolaus Cusanus, de afirmare a convergenței contrariilor), reducționismul științei moderne – pe urmele contestării de către Descartes a posibilității oricărui adevăr decât cel stabilit prin cercetarea empirică și examinarea rațională – a condus la eliminarea teologiei din cursă.

Revoluția modernă – de formă socială în Franța, de formă filosofică în Germania și de formă științifică în Anglia – a însemnat deplasarea dinspre domeniul interiorității, cercetat cu predilecție de teologie, către domeniul exteriorității. Ca atare, omul modern a încetat să se mai preocupe cu adevărat de sine, căutând mereu în afara sa; a încetat să mai vrea *să fie* pentru a încerca doar *să știe* sau, cum s-a dovedit curând, doar *să poată* și *să aibă*. Totul se rezuma, deci, la marea trecere dinspre interioritatea subiectivă a sufletului fără trup, din spiritualitatea medievală, către exterioritatea obiectivă a unui trup și a unei lumi fără suflet; la alt nivel, trecerea dinspre calitativ spre cantitativ. Este de la sine că în noul context nu mai era loc pentru teologie, credință, duh, pentru gândul vieții veșnice și nici pentru o perspectivă teleologică asupra realității.

După Georges Duby, opțiunea modernității a fost pregătită teologic și anticipată practic în preajma trecerii spre al doilea mileniu al erei creștine. Biserica occidentală, tinzând consecvent să sacralizeze istoria, să edifice *hic et nunc* Împărăția lui Dumnezeu, a inaugurat de fapt, în jurul anului o mie – prin călătoria spre sfântul mormânt și pe urmele Mântuitorului sau mai precis prin cruciade – cucerirea lumii văzute³. Este o radicală schimbare a mentalității occidentale – premisă pentru secularizarea de mai târziu –, în sensul orientării dinspre valorile spirituale și perene către cele materiale și perisabile, dinspre virtutea înțeleasă ca desăvârșire dinăuntru a omului la virtutea-acțiune *ad extra* a omului, fenomen manifest în (1) înlocuirea visului “platonice” al Ierusalimului celest cu imaginea “aristotelică” a paradisului pământesc, precis localizat și realizat practic; în (2) substituirea imaginii strălucitoare a unui Hristos transcendent lumii cu aceea a unui istoric Iisus, radical umanizat; și, de asemenea, în (3) renunțarea la procedeul augustinian al justificării teologice a conștiinței pentru tendința de certificare antropologică a lui Dumnezeu⁴.

Că este vorba de răsturnarea perspectivei sau numai de consecința unor subterane demersuri mai vechi (fie chiar și ambele posibilități deodată), este cert că lumea modernă a devenit inaptă pentru valorile epocii anterioare. Faptul se manifestă sensibil nu numai în opțiunile științelor, ci chiar în modul de gândire și viață al tot mai multor oameni, pentru care interpretarea teolo-/teologică a realității devine din ce în ce mai ignorată (finalitatea este substituită de utilitate), situație lipsită de similar pentru aria răsăriteană tradițională a credinței și a civilizației europene.

1.1 Creaționism și evoluționism. Câteva repere

Conflictul modernității cu valorile și criteriile tradiționale proprii evului mediu apusean e manifest în celebra dispută între interpretarea științifică și cea teologică a realității, între creaționism și evoluționism. Sunt nevoit să atrag atenția asupra unei distincții pe care mulți specialiști și entuziaști o ignoră: creaționismul are conotații diverse în Occident și în Orient. În cele ce urmează mă voi referi la modul occidental de a înțelege creaționismul, mod care explică foarte bine cauzele conflictului.

Cele două interpretări ale realității, creaționismul și evoluționismul, sunt marcate de unilateralitate, sunt extremiste în egală măsură. Explicitând, este evident că ideologia creaționistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească, dacă nu de un cosmos adus la existență în stare de perfecțiune dintru început, cel puțin de o determinare exclusiv supranaturală a universului. La rândul său, și din spirit reactiv, ideologia evoluționistă, preocupată de interpretarea naturalistă a realității, a exclus orice implicație a factorului divin în dinamica universului, a vieții, și astfel orice posibilitate de a interpreta teologic și teleologic realitatea. Până la urmă, chiar creaționismul – care a înțeles transcendența lui Dumnezeu ca absență din creație și a proferat imaginea unei intervenții divine arbitrare, capabile să suspende ordinea naturală (interpretarea *Deus ex machina*) – a oferit gândirii moderne cel mai potrivit pretext pentru eliminarea lui Dumnezeu din ordinea naturală, în urma căreia nici umanitatea (chiar creată după chipul lui Dumnezeu) nu mai avea semnificație pentru univers.

³ Georges Duby, *Anul 1000*, Polirom, 1996, pp. 14 și 225. *Vide*, pe aceeași temă, Al. Mironescu, *Certitudine și adevăr*, Harisma, 1992, pp. 27-28; pr. prof. D. Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMBOR, 1993, pp. 98-100.

⁴ Georges Duby, pp. 234-235.

Științele “obiective” au profitat din plin de “gâlceava înțelepților” – de lupta abstractă a ideilor (conflictul dintre scolaști și gândirea deistă) –, renunțând la dualismul filosofic pentru o concepție materialistă. În acest fel, de la dualismul pe verticală spirit-materie/nevăzut-văzut, s-a ajuns la o ontologie monistă și la dualismul pe orizontală conștiință-realitate.

Alexandre Koyré descrie perfect drumul parcurs de știința modernă, și în special de cosmologie, de la cosmosul ierarhizat ontologic, calitativ al scolasticii, pentru care era posibilă intervenția proniei divine – în care credea efectiv Newton –, la universul infinit, judecat cantitativ, al acțiunii mecanice. Până la un punct, pretextând conceptul scolastic de Creator perfect, gânditorii moderni (Descartes și Leibniz) afirmă că Dumnezeu nu poate interveni în creația sa fără să-i tulbure perfecțiunea și fără să se nege pe sine; ulterior, oamenii de știință ai modernității au încetat să mai apeleze la *ipoteza divină*, convinși că universul deține resorturile ființării sale autonome⁵. Mai concret, Koyré arată că din momentul în care s-a concluzionat infinitatea universului – de altfel, soluție metafizică dincolo de posibilitățile experienței noastre –, gândirea modernă a fost determinată să renunțe la conceptele de creație și finalitate (pp. 146 și 213), adică să elimine orice loc/rol al lui Dumnezeu în istoria cosmosului (pp. 186-187). La 50 ani după Newton, întrebând de Napoleon despre locul lui Dumnezeu în sistemul său cosmologic, Laplace avea să răspundă nonșalant că nu a avut nevoie de această ipoteză. Astăzi, Stephen W. Hawking jonglează cu noțiunea unui Dumnezeu care a ales, posibil, legile după care să se conducă universul, fără a putea însă contrazice aceste legi și fără a se mai implica activ în istoria universului. El afirmă că universul în expansiune nu exclude posibilitatea postulării unui Creator – așa cum se argumenta și în dovezile raționaliste ale scolasticii –, însă acest model al universului introduce limitări asupra momentului când Dumnezeu ar fi avut dreptul să se implice⁶.

Alternativa acestui conflict, de-a dreptul distructiv pentru conștiința europeană – faptul este evident, spre exemplu, în sentimentul schizoid pe care îl trăiesc copiii români de astăzi, constrânși să învețe pentru orele de biologie că omul este doar un animal ceva mai rășărit, produs al unei evoluții fără sens, iar pentru orele de religie că omul e creația lui Dumnezeu –, este imaginea (deloc obișnuită în mediile teologic inculte) unui Dumnezeu care își manifestă atotputernicia *kenotic*, prin acomodare cu posibilitățile și cu dinamica internă a universului care, *prin natură* sau în virtutea planului divin, se mișcă teologic. Despre aceasta ceva mai departe.

Revenind, este clar că teza creaționistă pune totul pe seama lui Dumnezeu, nefiind preocupată și de evaluarea pozitivă a mișcării universului, iar teza evoluționistă, refuzând orice plan preelaborat și orice prezență supranaturală, pune organizarea universului pe seama “miracolului” natural al hazardului și al unei cauzalități imanente, autonome.

Încercând inutil să conserve paradigma cosmosului static și închis al antichității (afacerea Galilei rămâne semnificativă în această privință), creaționismul supranaturalist al teologilor occidentali nu a făcut altceva decât să discrediteze *Scriptura* și, în același timp, să rateze șansa articulării Bisericii în noua reprezentare a realității. Curând, orice pretenție și orice susținere ale teologiei aveau să fie excluse, știința angajându-se hotărât și devenind din ce în ce mai eficientă pe drumul descoperirii legilor naturale. Mai mult, în forma pozitivismului și a scientismului, modernitatea avea să considere că toată viața și activitatea societății omeneste se pot organiza acceptabil doar prin aplicarea criteriilor științei⁷.

Mitul scientismului, replică modernă a republicii filosofice imaginate de Platon, și-a aflat justificare în cosmologia și antropologia moderne.

1.2 Despre locul lui Dumnezeu și al omului în universul infinit

Mutația dinspre medieval spre modernitate își află resorturile adânci în șocul suferit de mentalitatea europeană o dată cu descoperirea unui univers bănuț ca infinit (în termenii lui Stephen Hawking, finit dar nelimitat), șoc prelungit prin descoperirea contemporană a expansiunii cosmice. Lărgirea orizontului, perspectiva dinamică a universului în continuă (poate veșnică) extindere, a zguduit radical concepția despre situația omului în lume.

Pentru Alexandre Koyré, această criză adâncă a conștiinței europene înseamnă schimbarea structurilor gândirii, modificarea temeiurilor cugetării noastre despre omenire și lume, în sensul decentrării universului

⁵ Cf. Al. Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 180-214.

⁶ Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1995, p. 23; *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, 1997, pp. 104-105.

⁷ Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, pp. 211-212.

din om și implicit în sensul concluzionării lipsei de relevanță a fenomenului uman pentru vastele și incomensurabilele întinderi siderale. Omul a pierdut locul central în univers, privilegiul de ființă superioară, de vreme ce a dispărut chiar lumea, modelul cosmosului cu care el era familiarizat. În fapt, deja în modelele copernican și galileean nu mai era nevoie și de om pentru o descriere completă a universului (ideea, “dogmatizată” filosofic în dualismul cartesian, avea să fie atacată de Kant, care predica “o nouă cotitură copernicană”, de reintroducere a omului în centrul lumii și al cunoașterii).

Mai precis, afirmă Koyré, schimbarea de perspectivă s-a înfăptuit prin renunțarea la imaginea unui cosmos geometric structurat și ontic ierarhizat în favoarea reprezentării unui “univers indefinit, chiar infinit”, lipsit de orice ierarhii ființiale și unificat numai prin identitatea legilor care guvernează toate regiunile, toate dimensiunile sale. Altfel spus, prin înlocuirea concepției aristotelice despre spațiu închis, ordonat calitativ (în registre), preluată *ca dogmă* de scolastica medievală, cu spațiul omogen și infinit din geometria euclidiană (judecat cantitativ). (Deși azi se vorbește din nou despre un univers ierarhizat în sisteme solare, galaxii, roiuri galactice sau superroiuri galactice, ideea nu mai are vreo conotație calitativă; aceasta mai poate fi sugerată numai în descoperirea unui alt nivel de realitate, cel cuantic). Procesul acestei schimbări trebuie înțeles așadar, spune Koyré, ca istorie a distrugerii cosmosului și a infinitizării universului, proces care, direct și explicit, a determinat renunțarea, cum deja am văzut, la orice idee de cauzalitate transcendentă în favoarea interpretării deterministe a unei realități privite numai sub specia naturalului⁸.

Într-un univers conceput de acum înainte ca vid de orice prezență a lui Dumnezeu – și de aceea fără semnificație spirituală –, într-o lume cu neputință de judecat sub specia valorilor, fără perfecțiune și finalitate⁹, omul s-a aflat dintr-o dată singur și pierdut (fără repere) în fața imensității cosmice, o apariție întâmplătoare și o cantitate neglijabilă, cu totul inconsistent în ansamblul din care face parte. Evident, nu se mai putea sustrage nici el explicației naturaliste pe care a aplicat-o realității, ajungând în cele din urmă să renunțe la pretenția de ființă caracterizată cultural (sau, teologic zicând, întemeiată spiritual). În chiar clipa în care Descartes afirma că unica validare a realității provine din conștiința omului, în clipa în care luminiștii proclamau capacitatea nelimitată de cunoaștere a minții umane, în clipa în care Nietzsche creiona *übermensch*-ul european, știința creată de acesta din urmă îl arunca în insignifiant și nonsens.

Într-una din meditațiile sale, Pascal afirmase deja, ca despre sine, sentimentul pe care îl trăiește ateul în fața universului lipsit de contur: „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye“. Gândul este similar celui exprimat de Kepler în critica sa față de ideea unui univers nemărginit: „Acest gând are în sine nu știu ce oroare ascunsă; într-adevăr, ești un rătăcitor în această imensitate căreia îi sunt negate orice limită, orice centru și, prin aceasta, orice loc determinat“.

Modificarea imaginii lumii, trecerea de la reprezentarea unui cosmos limitat și static spre aceea a universului infinit – sau deschis, cum se spune, mai prudent, acum –, aflat în continuă expansiune (o descoperire a secolului XX), a șocat profund conștiința omului de tip european. Dar poate că lovitura cea mai puternică a fost nu aceea care a scos omul din centrul lumii concepute ca tot organic, bine structurat și coerent, ci aceea care a condus la afirmația că universul, interpretabil doar sub aspect cantitativ, nu are vreun sens și nici finalitate și că nici nu poate constitui fundamentul unei scări de valori, afirmație la capătul căreia aflăm nihilismul, anarhia și disperarea¹⁰.

Profund răvășit, precum “libertinul” lui Pascal, omul european asista neputincios la prăbușirea tuturor certitudinilor sale, a orgoliului de făptură distinctă față de ansamblul pe care se obișnuise prea curând a-l numi *res extensa*. Îngropat sub noianul lucrurilor-de-știut, din care singurul absent era el însuși, a continuat să pretindă că știința îi dă putere. Joc teribil, situație paradoxală, pentru că, înspăimântat de lume, complexat de imensitatea ei fără sens, omul a început cucerirea tehnică a acesteia. Astfel a fost inaugurată epoca cea mai frământată din istoria umanității – a concurenței economice, a războaielor nimicitoare, a dezastrului ecologic.

⁸ Cf. Al. Koyré, pp. 5-7; de asemenea, J. P. Lonchamp, pp. 84-86.

⁹ Cf. Al. Koyré, p.7. Despre acestea și cu mai multă antipatie pentru încercarea lui Newton de a-i găsi un loc lui Dumnezeu în infinitul univers mecanic, vezi Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1995, pp. 409-410. Privind excluderea întrebărilor despre originea și sensul universului în cosmologia modernă, vezi Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, p. 26.

¹⁰ Cf. Koyré, p. 41; Koestler, p.45; Lonchamp, p.164. Despre disperarea profundă în mentalitatea europeană, cauzată de ideea lipsei de sens și însoțită de boli mentale, vide Lesslie Newbiggin, *The other side of 1984. Questions for the churches*, WCC, Geneva 1983, pp. 1-2.

1.3 Cauzele de ordin teologic ale conflictului și problema depășirii competențelor

Dincolo de mutațiile produse în conștiința europeană prin descoperirile științei moderne, premisele conflictului dintre știință și teologie trebuie căutate, cum aminteam și mai sus, chiar în structurile concepției creștinismului occidental, mai exact în modul defectuos în care a fost reprezentată relația dintre Dumnezeu și univers. În fapt, teologia occidentală a construit treptat, pe fondul dualismului augustinian (motivată de necesitatea depășirii panteismului antic), o prăpastie conceptuală între Dumnezeu absolut și lumea limitată, fapt evident în separația scolastică natural-supranatural, potrivit căreia harul divin este un element creat, intercalat ca o veritabilă cenzură ontică între Creator și creație, sau în separația radicală a competențelor celor două “Împărății”, eclesială și seculară, despre care vorbea Luther, reiterând o temă augustiniană.

Construind treptat reprezentarea unui Creator distant, prin faptul că a interpretat transcendența divină ca absență din creație, occidentul creștin a devenit incapabil să recunoască raționalitatea și caracterul teonom al creației, aceasta mai ales în condițiile în care facerea lumii a fost înțeleasă ca act de putere divină și mai puțin ca expresie a unei gândiri precedente, aptă să proiecteze acele pârghii prin care universul – într-un continuu eveniment sinergic, al întâlnirii cu Dumnezeu – să-și poată urmări și împlini sensul¹¹.

Conceperea actului creator ca manifestare absolută a atotputerniciei divine, pe de o parte, și lipsa unei perspective a raționalității teonome a creației, pe de alta, se explică prin faptul că gândirea occidentală nu s-a ocupat și deci nici nu a dezvoltat – pe fondul unei triadologii defectuoase, în care persoanele Sfintei Treimi sunt reprezentate fie ca individualități active *ad extra* pe cont propriu, fie ca imposibil de identificat într-o acțiune unitară a cărei sursă e “Dumnezeu” anonim și nu Sfânta Treime – imaginea unui Dumnezeu care crează mereu prin Logosul său. Consecutiv, nici chipul (biblic și bine reprezentat în tradiția creștinismului ortodox) unui Hristos cosmic, a cărui întrupare și a cărui activitate în trup să depășească nivelul reconcilierii umanității păcătoase cu acel Dum-nezeu orgolios și răzbunător al soteriologiei (anselmiene) de factură juridică.

Procedând astfel, gândirea creștină occidentală a limitat drastic sfera competenței sale la sufletul uman și la istorie, lăsând trupul și lumea fără o perspectivă teologică, fără posibilitatea unei adevărate evaluări spirituale. Din această limitare se revendică atât gândirea deistă și fenomenul secularizării cât și materialismul științelor moderne, tendința de epuizare industrială a lumii, consumismul. Articularea defectuoasă, deci, în scolastică, a creatului cu necreatul, a naturalului și a supranaturalului, a dus nu numai la revolta gândirii moderne și la revendicarea – perfect justificată – a autonomiei științelor, ci și la excluderea oricărei legitimități a interpretării teo-/teleologice a realității.

Această excludere era pregătită de thomismul care, contrar demersului augustinian-anselmian al interiorității, se preocupa numai de sfera lumii obiective, în ideea de a legitima supremația Bisericii asupra lumii. În felul acesta, centrul teologiei înceta să mai fie experiența omului cu Dumnezeu, de unde, indirect, refuzul extinderii problemei *sensului* la dimensiunile întregii creații.

Aceste deficiențe nu există însă în teologia și experiența creștinismului ortodox, care se întemeiază pe conștiința și trăirea prezenței dinamice a lui Dumnezeu în creația sa, situație explicitată în teoria energiilor necreate. Odihnind în creație, în om și în lume deopotrivă, Dumnezeu nu relaționează făpturile cu el și între ele cu puterea sa abuziv, ci activează o posibilitate a reciprocității care există în toate, deopotrivă în om și în lume. Și aceasta pentru că omul și lumea se revendică din Cuvântul prin care toate s-au făcut, existând ca modele ori gânduri divine întrupate, ca raționalitate plasticizată, cum spune părintele Stăniloae, și tinzând spre împlinirea comună în Logos. Din această perspectivă, lumea, viața nu se descoperă nici doar printr-o interpretare supranaturalistă și nici doar printr-o explicație naturalistă. Această perspectivă rămâne deschisă pentru dialogul între știință și teologie.

Dacă, din perspectiva tradiției ortodoxe, nu există premise pentru un conflict între cercetarea științifică și interpretarea teo-/teleologică a realității – de vreme ce teologia nu e chemată să dea seama de fapte, ci de semnificația finală a acestora¹² –, este cât se poate de clar că în contextul occidental s-au produs abuzuri de ambele părți. De o parte, teologia a crezut că, întemeindu-se pe fizica lui Aristotel și pe astronomia ptolemaică, se află în posesia unei *philosophia perennis* sau a unei științe infailibile, ignorând evidența da-

¹¹ Vezi, despre aceasta, pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Diogene, 1996, pp. 190-192; idem, *Hristos, Biserică, societate*, pp. 120-122. De asemenea, pr. prof. D. Popescu & diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 119-120.

¹² Despre modul în care gândirea teologică răsăriteană concepe acest raport, vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, pp. 132-133; pr. prof. D. Popescu, *Teologie și cultură*, pp. 105-107. Liniile majore ale atitudinii selective a teologiei au fost trasate de sfântul Vasile cel Mare (cf. *Omilia a XXII-a. Către tineri*, 2).

telor rezultate din cercetarea științifică experimentală și a calculelor matematice; pe de altă parte, știința nu s-a mai mulțumit să descopere, propunând – la rândul său cu pretenții de infailibilitate – o nouă interpretare a datelor, fără apel la sensul teleologic al creației¹³.

Faptul e evident în chiar zorii gândirii moderne. În reprezentarea universului infinit – cum deja am văzut –, lumea nu părea să aibe vreun sens și, spre exemplu, Descartes nu mai era deloc preocupat de o interpretare finalistă a realității. Universul este constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi matematice și din ordine, astfel încât nu se pretează propriu-zis interpretării, înțelegerii, ci descrierii, studiului analitic, științei¹⁴. *Mathesis universalis*, știința perfect unificată și atotcuprinzătoare a lui Descartes, este capabilă să formuleze ecuațiile problemei pentru a ajunge, prin calcul, să determine ceea ce este necunoscut. De altfel, metoda cartesiană – cuprinzând două principii (îndoiala metodică și cunoașterea autentică) și patru reguli/criterii fără de care cunoașterea certă e imposibilă (evidența, analiza, ordinea, inducția¹⁵) – nu lasă loc și pentru un alt tip de abordare a realității. Dacă cele două principii și primele trei reguli sunt neutre din punctul teologiei, pur științifice, al patrulea criteriu ascunde o confuzie regretabilă: Descartes, știința modernă o dată cu el, consideră că interpretarea poate fi suplinită prin acumularea datelor (e o deplasare de la metoda *teleologică* la cea *eutaxiologică*, demers vizibil și la Hawking: “scopul final al științei e de a da o singură teorie care descrie întregul univers”¹⁶).

Raportul știință-teologie a fost formulat de ambele părți în termenii unui conflict fără soluție între două interpretări ale realității. În fapt, era doar o depășire a competențelor, cum a precizat Einstein, care intuia ceea ce astăzi pare din ce în ce mai greu de evitat: întâlnirea dintre cercetarea științifică și perspectiva teo-/teleologică, între descriere și interpretare:

“știința nu poate decât să stabilească ce *este*, nu și ceea ce *trebuie să fie*, iar dincolo de domeniul ei rămân necesare judecăți de valoare de tot felul. Religia, pe de altă parte, are de-a face doar cu evaluări ale gândirii și acțiunii umane: ea nu poate vorbi cu temei despre fapte și relații dintre fapte. Potrivit acestei interpretări, bi-necunoscutele conflicte dintre religie și știință din trecut trebuie puse toate pe seama unei greșite înțelegeri a situației”¹⁷. Observația este desigur corectă, deși Einstein reduce rolul teologiei doar la o discuție despre valorile umane; astăzi, recuperarea perspectivei finaliste în cosmologie permite descrierea unui univers *melioristic*, al valorilor. Ulterior, părintele Pierre Teilhard de Chardin a descris mult mai exact raporturile, concluzionând că “Religia și Știința sunt cele două fețe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaștere”¹⁸.

Chiar dacă această întâlnire nu a avut încă loc într-o formă explicită, devine însă din ce în ce mai evident că de ambele părți se constată eforturi de recuperare. Din partea teologiei, dorința de asumare a noii reprezentări științifice a lumii și a vieții; din partea științei, dorința de a depăși explicațiile comode întru o înțelegere superioară a lucrurilor, de asemenea căutarea unei etici capabile să asigure aplicarea benefică a rezultatelor sale, care să nu trădeze speranțele omenirii.

2 Repere ale științei contemporane. Mintea deschisă

Preliminar oricărei discuții despre angajarea dialogului între știință și teologie, trebuie să luăm în calcul faptul că, din momentul în care oamenii de știință, în secolul nostru, nu s-au mai mulțumit cu acea condiție cartesiană a enumerării, a cercetării/descrierii diverselor obiecte fizice, căutând *înțelegerea* lumii și a vieții, conștiința civilizației de tip european s-a angajat pe un nou drum, de reapropiere a diverselor perspective (asupra omului și a lumii), precis delimitate în era modernă. Acest demers se înscrie pe linia unei noi schimbări de paradigmă, revoluționând modul în care până acum erau înțelese știința și realitatea.

¹³ Basarab Nicolescu observă, de aici, abuzurile reduționiste ale scientismului, care nu acceptă altă cunoaștere decât cea științifică și nici altă față a realității decât cea care este accesibilă științei (cf. *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, pp. 133-135).

¹⁴ Cf. Descartes, *Expunere despre metodă*, 6.

¹⁵ Cf. *ibidem*, 2.

¹⁶ Cf. St. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 24-28.

¹⁷ Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970, pp. 285-287. Pe această linie s-a mers, spre exemplu, în conferința de la Boston (1979) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la care care au participat în egală măsură oameni de știință și teologi (cf. Jean-Luc Blondel, ed., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Labor et fides, 1980).

Simptomele noii orientări sunt multiple. Esențială este însă ideea unui nou tip de minte, *deschisă*, reticentă, de o parte, față de certitudinile propuse de știința “clasică” și atentă față de limitele expresiei matematice; receptivă, pe de altă parte, spre diverse moduri neconvenționale de cercetare, de experiență, față de expresii existențiale ale cunoașterii, de genul simbolului, al mitului sau al parabolei¹⁹. E cât se poate de relevant faptul că tot mai mulți oameni de știință acceptă să-și prezinte observațiile și concluziile prin metafore, fără a părea jenați pentru până de curând suspect de imprecisa expresie nonmatematică (acest demers poate fi înțeles ca efort în vederea popularizării celor mai noi rezultate ale științei în medii prea puțin pregătite pentru receptarea acestui tip de informație, însă el manifestă și o anumită libertate pe care omul de știință contemporan a regăsit-o, față de canoanele rigide ale modernității).

Bine susținută logico-matematic, tema apare, spre exemplu, la Roger Penrose: “ceea ce este accesibil matematicienilor – și de fapt tuturor celor care pot gândi logic, cu înțelegere și imaginație – se află undeva deasupra a tot ceea ce poate fi formalizat ca un set de reguli. Regulile pot fi, uneori, un substitut parțial al înțelegerii, dar ele nu pot niciodată să o înlocuiască în întregime”²⁰. La rândul lor, distingând între lumea “așa cum e în realitate” și reprezentări, John Barrow și Frank Tipler afirmă că teoriile noastre fizice sunt aproximații privind realitatea²¹.

Motorul acestei schimbări de atitudine a oamenilor de știință e noul drum pe care a fost angrenată cunoașterea științifică prin intermediul mecanicii relativiste, einsteiniană, și a principiului relațiilor de nedeterminare/incertitudine formulat de Werner Heisenberg. Mai precis, drumul deschis prin conștientizarea existenței a două niveluri de realitate.

După Alfred Kastler, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, principiul formulat de Heisenberg a schimbat radical concepția fizicienilor despre ceea ce se înțelege ca sau e desemnat de obicei prin termenii *realitate*, *permanență*, și *obiectivitate*, discernabilitate, evidențind faptul că orice măsurătoare pe care o realizăm, cu toate că perfectibilă, are cel puțin o limită imposibil de depășit. Nu mai este loc pentru triumfalismul științei de până acum, de vreme ce “cunoașterea noastră despre «realitatea obiectivă» va rămâne pentru totdeauna mărginită datorită modului de intervenție pe care trebuie să-l adopte omul care observă”²². Spre exemplu, încercând să determinăm poziția unei anumite particule, ne e imposibil să măsurăm precis viteza și direcția ei, sau invers, tentativa de determinare a direcției și a vitezei exclude orice posibilitate de măsurare a poziției particulei respective.

Mai mult, cu toate că neliniștitor pentru varianta contemporană a pascalianului libertin, dat fiind că particula pare a reprezenta un nod, punctul de convergență a unor unde, se impune concluzia că un corpuscul microfizic nu posedă proprietatea pe care o numim existență permanentă, relevându-se perspectiva unei instabilități fundamentale a universului²³. O apologetică a zilelor noastre ar putea porni de aici pentru a afirma inconsistența universului și, deci, necesitatea unui Dumnezeu Atotțiitor.

Noua perspectivă științifică dezvăluie drept foarte “contemporană” descrierea atanasiană a relației dintre Logos și creație: “văzând [Dumnezeu] că toată firea creată este, prin rațiunile sale, curgătoare și pe calea dezarticulării, ca să nu pătimească ea aceasta și pentru a nu se topi iarăși universul în neexistență, după ce le-a făcut pe toate prin Cuvântul său veșnic și a dat consistență zidirii, n-a lăsat-o să fie purtată și clătinată de firea ei și amenințată să cadă iar în nimic, ci, fiind bun, conduce și stabilizează creația întregă prin Cuvântul său, care este și el Dumnezeu, ca, luminată prin conducerea, prin purtarea de grijă și prin conservarea ei în ordine de către Cuvântul, să poată dura statornic”²⁴.

Pentru că relațiile de indeterminare se aplică nu numai în planul microfizic, ci și în cel macroscopic – cu toate că în cel din urmă trec deseori neobservate –, ideea obișnuită despre știință și realitate a fost fundamental transfigurată. Se conturează acum o nouă ontologie (heisenbergiană), potrivit căreia universul nu e un dat pe care să-l măsurăm ci o sumă de posibilități care se actualizează în chiar momentul observației,

¹⁹ Cf. Jean-Pierre Lonchamp, pp. 200-204.

²⁰ Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a cunoașterii*, ed. Tehnică, 1999, pp. 102-103; cf. p. 107.

²¹ Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 30.

²² Alfred Kastler, *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, pp. 104, 108-109, 139.

²³ Cf. A. Kastler, p. 126; despre dispariția ideii de permanență din fizica relativistă și din microfizică vorbea deja în 1965

Jacques Merleau-Ponty (*Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Științifică și enciclopedică, 1978, pp. 429-430).

²⁴ Sfântul Atanasie cel mare, *Cuvânt împotriva elinilor* 41, PG 25, col. 83A; PSB 15, p. 78.

al măsurătorii²⁵. Kastler vorbește îndreptățit despre “acte de renunțare” ale omului de știință²⁶, în care teologul ar putea sesiza ceea ce el numește *kenosis* și *metanoia*.

Același sentiment apare în fizica relativistă (einsteiniană), în care ideile clasice de timp infinit și cauzalitate locală au fost abandonate în favoarea celor de cauzalitate generală și de timp particular, așadar pentru care timpul și spațiul nu reprezintă un cadru fix, ci sunt condiționate de materie, de observator sau mai precis de evenimentul în desfășurare, care poate fi privit drept întâlnirea între conștiință și realitate²⁷ (faptul este similar trecerii de la *chronos* la *kairos*, pe care o trăiește Biserica în ritual). De altfel, întreaga realitate, micro și macrocosmică, este acum susceptibilă de o interpretare nonmecanică (se afirmă explicit că nici una din legile clasice ale fizicii nu e corectă și că nu funcționează decât pentru regiuni strict limitate ale spațiului), fapt evident în modelele energetice și informatice ale unei lumi în care acționează factori discreți, învăluiți de aură mistică uneori, precum gândirea, intenția și ingeniozitatea. Ceea ce solicită urgent reconsiderarea termenului – de care s-a abuzat în lumea modernă – *raționalitate*.

Implicațiile pentru cultura, pentru mentalitatea europeană ale acestei revoluții au fost imediat sesizate la noi. De exemplu, Al. Mironescu, distinge între certitudine și adevăr, arătând că certitudinile științei clasice sunt rezultatele metodelor utilizate și nu o priză cu realitatea. Metoda reduționistă a științei moderne nu a făcut decât să propună o schematizare a realului, în timp ce știința contemporană promovează o mai mare flexibilitate, o nouă metodă, aptă să cuprindă realul în ansamblu, chiar dacă aceasta presupune, simultan cu efortul minții, o schimbare radicală a opiniei comune despre sensul realității (cf. *Certitudine și adevăr*; de asemenea, *Limitele cunoașterii științifice*, Harisma, 1994). La rândul său, Lucian Blaga descrie mutațiile petrecute în fizică și implicațiile lor în logică, în matematică, în științele umane chiar, vorbind de începutul unui “eon dogmatic”, al unui ev al cuetării antinomice și al respectului față de mister, atitudine complet diferită de pretențiile pozitivismului (cf. *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, 1993; *Experimentul și spiritul matematic*, Humanitas, 1998). Părintele Dumitru Stăniloae a sesizat, de asemenea, că în măsura în care categoriile permanenței și obiectivității sunt relativizate, poziția omului în lume capătă o importanță uriașă. Ca atare, omul nu mai e doar un spectator al universului, ci factor activ în transformarea acestuia, însă nu doar în sensul ingineresc al organizării artificiale a mediului, ci mai degrabă în sensul că efortul pentru desăvârșire, de o parte, și păcatul, eșecul existențial, de alta, au implicații cosmice (cf. *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993).

O dată cu ideea galileean-cartesiană a matematizării realului, în sensul că expresia matematică e unica reprezentare valabilă a realității – o deplasare dinspre înțelegere către explicație, cu pretenția că explicația este înțelegere –, dispăre și orice justificare pentru încercarea de a reprezenta matematic, deci într-o formă determinată epistemic, mintea umană. Roger Penrose vorbește de imposibilitatea unei reprezentări *compuționale* a conștiinței, a structurilor profunde ale minții, în replică la aspectul noncompuțional al unor dimensiuni micro și macro ale realității (pp. 16, 35, 48-50), iar Henry Stapp arată că nu mai putem evita astăzi discutarea unui alt statut al minții, acela de factor activ în geneza universului, și nu numai de instrument de înregistrare a realității (pp. 281-282).

O lume care scapă regulilor, criteriilor noastre, o minte pentru ale cărei principii de funcționare nu există o reprezentare adecvată, iată tot atâtea motive pentru necesitatea regândirii realității, și chiar a locului pe care Dumnezeu și omul îl au în univers.

2.1 Recuperarea perspectivei teleologice

Descoperirea universului infinit (pentru posibilitățile noastre de observație) s-a soldat cu deconcertarea omului european, lipsit de centralitate într-un cosmos fără semnificație, care funcționează haotic, de unde răsturnarea scării valorilor sale (formulate în funcție de vechea paradigmă cosmologică). Astăzi, reprezentarea științifică a universului aflat în mișcare, angajat într-o expansiune care durează de circa 15 miliarde de ani – de la formarea primelor particule elementare până la viață și până la creierul uman –, deschide perspectiva unei istorii a lumii și a vieții²⁸. În acest context, afirmă Jean-Pierre Lonchamp, se pot formula două întrebări: (1) mișcarea universului are cumva o direcție, un sens?; dacă da, (2) care este acesta?

²⁵ Cf. Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 227 și 280-281.

²⁶ Cf. A. Kastler, pp. 142 (de asemenea, pp. 103-104 și 140-141).

²⁷ Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 36-37 și 52-53.

²⁸ Pentru Hubert Reeves, această istorie presupune doi termeni: (1) că universul nu este veșnic și (2) că e “transparent spre viitor” (cf. *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 59).

Deja punerea acestor probleme depășește mai vechile preocupări descriptive ale științei, implicând o atitudine filosofică (în sensul antic) față de realitate.

Lonchamp consideră că știința nu poate să mai evite astăzi răspunsul afirmativ pentru prima întrebare, drumul parcurs de la haosul cuantic al primelor momente ale universului până la om – sau drumul de actualizare a diverselor posibilități cuantice prin așa-zisele “evenimente Heisenberg”, care nu fac abstracție de prezența noastră – prezentându-se ca proces constant de “complexificare crescândă” (*complexification croissante*). Cosmosul și viața se realizează prin continua întretesere a unor evenimente aparent aleatorii cu anumite “sisteme de programare ordonatoare”, astfel încât totul se petrece ca și când realitatea ar conține principiile organizării sale, ale auto-organizării, prin selectarea unor condiții fără de care noi nu am mai fi aici pentru a ne pune asemenea probleme.

Mai mult, afirmă la rândul său Alfred Kastler – vorbind de stările de coerență din domeniul fizic, la nivel micro și macrocosmic, care ajung la maximum de stabilitate abia în domeniul vieții, al organizării ființei vii (pp. 147-151 și 229-230) –, omogenității fizico-chimice a universului îi corespunde o unitate biologică ce trebuie înțeleasă, dincolo de reticențele noastre, ca *finalitate* ori *sens* al celei dintâi. Din moment ce un organ oarecare al unei ființe vii există pentru a împlini o anumită funcție, pentru a servi unui scop, ce legitimitate are respingerea perspectivei sensului, refuzul oricărei discuții despre finalitate la nivel macrocosmic?, se întreabă Kastler. Partizanii concepției despre cauzalitate și cei ai ideii de finalitate trebuie să înțeleagă dimensiunea filosofică (“construcții ale spiritului omenesc – spune el – pe care acesta le suprapune observației naturii”) și unilateralitatea celor două poziții, de altfel complementare (p. 240).

Privind răspunsul pentru a doua întrebare, mulți oameni de știință refuză să se pronunțe, pretextând că e o problemă de ordin metafizic, așadar dincolo de competența științei riguroase. De fapt, notează Lonchamp, această atitudine de refuz se circumscrie unei opțiuni de ordin subiectiv, neavând vreo justificare științifică²⁹.

În ordinea opțiunilor metafizice se înscrie, bunăoară, și poziția lui Stephen Hawking față de afirmația lui Friedmann (imposibil de verificat experimental) că universul arată la fel din indiferent ce punct ar fi privit; motivul invocat este acela al condiției “modeste” (cantitativ) a omului, care nu poate pretinde centralitate și, deci, că numai din punctul său ar arăta universul astfel. La fel, credința sa că putem și *cum* s-a născut universul, dar nu și *pentru ce*, este semnul unei gândiri reticente față de ideea teleologică³⁰.

Oamenii de știință care admit pertinenta celei de a doua întrebări răspund prin evocarea ideii de *teleologie*, de sens și semnificație, instituită în principiu potrivit căruia înlănțuirea etapelor care constituie evoluția și a fenomenelor care antrenează această mișcare progresivă de complexificare e jalonată nu de forțe oarbe ci de prezența discretă a unui necesar *attractor* ce trasează (*assigne*) evoluției o finalitate, o coerență inteligibilă, fapt pentru care dinamica universului poate fi foarte bine exprimată prin ideea de *proiect*.

Chiar dacă nu încearcă să definească ce înțelege prin ideea de proiect, A. Kastler demonstrează existența lui prin ceea ce se numește de obicei forma “slabă” a principiului antropic (deși nu utilizează termenul). Ca atare, dacă principiul de excludere al lui Pauli (o stare cuantică dată nu poate conține decât o singură particulă de un anumit tip) nu ar fi funcționat real în univers – în loc să permită asocierile care au condus la concentrarea materiei, la viață și în cele din urmă la om –, o infinitate de fermioni ar fi ocupat starea cuantică a începuturilor, universul prăbușindu-se într-o “văpaie de energie”. Nimeni nu poate spune dacă este vorba de cauzalitate sau de finalitate, însă ideea unui proiect care comandă acest comportament nu poate fi eliminată decât cu prețul ignorării evidenței faptului că existăm³¹.

Conceptul de teleologie, spune Lonchamp mai departe, îl depășește sensibil pe cel de *programare* (sau *teleonomie*), care propune imaginea unui set de condiții prestabilite și active inerțial, la care universul s-ar plia într-un mod pasiv; conceptul de teleologie solicită în egală măsură existența unui arhitect (*concepteur*) inteligent și un dinamism al soluțiilor “la fața locului”, în toate secvențele evoluției. Ceea ce presupune că reticențele “clasice” față de ideea teleologică veneau din refuzul față de Dumnezeu însuși; așadar, o poziție ideologică, nu o certitudine științifică.

Prezența unui Dumnezeu creator, situat ființial mai presus de caracterul inconsistent (nepermanent) al universului, este cerut de faptul că acesta din urmă nu pare a avea în el însuși rațiunile existenței sale, altfel spus de faptul că universul putea să nu existe... Dincolo de mulțimea teoriilor despre *început*, mai mult sau

²⁹ Cf. *Science et croyance*, pp. 175-176; de asemenea, J. Merleau-Ponty, pp. 414-415. Pentru Raymond Aron, refuzul metafizicii este o metafizică, astfel că o asemenea critică, pentru a fi adevărată, trebuie să recunoască faptul că e loc, dincolo de știința pozitivă, pentru *adevăruri* (*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969, p. 264).

³⁰ Cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 62; *Visul lui Einstein*, p. 34.

³¹ Cf. A. Kastler, pp. 240-241. Cf. Barrow & Tipler, *The anthropic cosmological principle*, pp. 1-7, 16 etc.

mai puțin în stare a suporta ideea unei acțiuni creatoare – vezi diversele variante ale teoriilor despre Big Bang, despre condiția universului fără limite, despre suma istoriilor sau despre fluctuațiile vidului cuantic –, adevărata problemă rămâne *originea* universului, așa cum a pus-o Heidegger: pentru ce mai degrabă există/ființează ceva decât nimic...

Convergența între datele științifice și interpretarea teleologică (și chiar teologică) a realității pare a se prefigura în cosmologia contemporană, în efortul acesteia de a media între teoria gravitației relativiste și teoria cuantică, postulând ipoteze despre direcția și semnificația universului sau despre relația dintre om și lume. Spre exemplu, Brandon Carter (cel care a formulat principiul cosmologic antropic) consideră că teoria relativității afirmă posibilitatea mai multor universuri, dintre care doar cel în care trăim e condiționat de prezența noastră, pentru ca John Wheeler să susțină, recent, că teoria cuantică permite imaginarea unei *bucle recursive* între univers și om, în care omul apare la fel de esențial organizării universului pe cât este universul pentru existența omului³².

Fără a vorbi de principiul antropic și, bine înțeles, independent de afirmațiile lui J. Wheeler și B. Carter, J. Merleau-Ponty afirmă că “lumea este un sistem care este întotdeauna văzut și gândit din interior, dintr-un anumit punct spațio-temporal din care însăși prezența ființei gânditoare face un centru, în care converge informația și din care radiază acțiunea” (p. 413). Pe aceeași linie, R. Penrose afirmă că “o imagine științifică asupra lumii, care nu înglobează problemele conștiinței, nu poate avea pretenții serioase de completitudine. Conștiința este parte a Universului nostru și deci orice teorie fizică care nu-i face loc eșuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii” (p. 26).

Noua gândire cosmologică, prin faptul că reintroduce umanitatea în perspectiva despre univers, de asemenea prin faptul că apelează la teleologie – există o corelare evidentă între readucerea omului preocupat de sens și apelul la perspectiva teleologică – și interpretare (definindu-se ca știință a întregului, după J. Merleau-Ponty), caută mai mult sau mai puțin explicit înspre Dumnezeu (dincolo de precauțiile “naturaliste” pe care și le iau adesea chiar savanții care procedează la interpretări de acest tip) acel punct arhimedic din care să abordeze realitatea, demolând premisele dualiste ale conflictului european dintre spirit și materie, dintre conștiință și întindere, dintre *logos* și evoluție.

2.2 Principiul cosmologic antropic și perspectivele noului dialog

Demersurile noii cosmologii se împlinesc în disputatul (a fi sau a nu fi științific) principiu antropic, potrivit căruia universul și viața nu au ajuns la structura și forma de acum doar printr-o întâmplare. Hubert Reeves consideră că lista “coincidențelor miraculoase” care au favorizat existența noastră e prea lungă pentru a o explica doar ca joc al norocului.

“Principiul antropic a fost inventat – spune el – dacă nu pentru a explica, cel puțin pentru a lămuri cât de cât această uimitoare situație. Principiul poate fi enunțat cam așa: «Având în vedere că există un observator, universul are proprietățile necesare pentru a genera un astfel de observator». Cosmologia trebuie să țină seama de existența cosmologului. Aceste probleme nu s-ar fi pus într-un univers care *nu ar fi avut* aceste proprietăți”³³.

Există două expresii mai cunoscute ale principiului. Forma *slabă*, W(eak)A(nthropic)P(rinciple) exprimă ideea că proprietățile universului pe care suntem în stare să le discernem sunt auto-selectate (*self-selected*) prin faptul că sunt corelative cu evoluția și cu existența noastră de acum; așadar, că “observațiile *noastre* sunt constrânse [*restricted*] de foarte specialul nostru mod de a fi”. Mai mult, universul conținând diverși parametri, WAP e în stare să facă posibilă discernerea condițiilor care au favorizat existența noastră. Sigur, WAP pornește de la alte premise decât principiul modern al universului decentrat și entropic, mai precis întemeindu-se pe faptul că teoria relativității permite elaborarea unor modele cosmologice în care universul poate fi centrat și în care, lângă acest centru, să existe posibilitatea observatorilor umani.

În forma *tare*, S(trong)A(nthropic)P(rinciple), principiul pornește de la un anumit grad de speculație în jurul rațiunii potrivit căreia putem observa universul: “universul trebuie să aibă acele proprietăți care îi permit vieții să se dezvolte în el, într-un anumit stadiu al istoriei sale”; este condiționat de/spre noi

³² Cf. J. P. Lonchamp, p. 180; de asemenea, P. Bühler et C. Karakash (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992, p. 51.

³³ Hubert Reeves, p. 170.

(*antropic*), așa încât chiar faptul că existăm constituie acel factor selectiv pentru condițiile inițiale (același lucru se poate observa și din perspectiva cuantică a ontologiei heisenbergiene³⁴).

Dacă WAP are rolul de a descrie relația dintre om și lume, dând seama de unitatea și de istoria universului, SAP propune acea pârgie capabilă să întrunească astrofizica și biologia în sensul lor comun, conștiința³⁵.

Barrow și Tipler introduc și o formă originală, *principiul antropic finalist*, F(inal)A(nthropic)P(rinciple), fiind conștienți că acesta nu poate fi utilizat decât în situația în care – “pentru un motiv necunoscut” – SAP este valid și, în consecință, era inevitabil ca viața să apară într-un anumit (și precis) stadiu al istoriei universului. În acest sens, dacă viața și inteligența ar muri în starea de acum a lucrurilor – așadar înainte de a avea și o influență sensibilă la nivel macro, noncuantică, în univers –, este greu de priceput pentru ce *a trebuit* ca ele să vină la existență. Iată de ce, într-un univers determinat teleologic, e necesară generalizarea finalistă (FAP) a SAP: “Inteligența care prelucrează informațiile trebuia să vină întru existență în univers și, de vreme ce a venit la existență, trebuie să nu mai moară niciodată” (*Intelligent information-processing must come into existence in the Universe, and, once it comes into existence, it will never die out*)³⁶.

Rezultatul cel mai de seamă (pentru conștiința omului european) al schimbării de perspectivă pe care o propune principiul antropic este acela că universul are din nou un centru, de data aceasta însă nu localizat fizic (centrul nu e *undeva*), ci descris teleologic (centrul e *a fi întru ceva*). Imaginea unui univers deschis. Chiar pentru prezența discretă dar ordonatoare a lui Dumnezeu, ceea ce presupune revelarea întregii realități ca act de întâlnire între creat și necreat, ca act sinergic³⁷.

Tocmai spre această alternativă pare a se deschide astăzi mentalitatea științifică, de vreme ce acceptă să gândească o raționalitate precedentă, explicativă pentru motivele care determină *haosul* condițiilor inițiale și al lumii cuantice să se ordoneze în favoarea existenței unei ființe capabile să contemple universul și să-i caute sensul. Spre exemplu, descriind cele două explicații în favoarea cărora optează cosmologii contemporani pentru a se apropia de ciudata isotropie a expansiunii cosmice – e vorba de (1) condiții date încă de la început și (2) condiții care se activează în timp –, J. Barrow lasă problema deschisă, în sensul că nici una din cele două nu îi pare suficientă în sine³⁸.

Or, apelul său la acea raționalitate antecedentă – el afirmă că încercarea noastră de a înțelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune, pe lângă coordonata *antropică*, luarea în calcul a unei “raționalități care depășește universul material”³⁹ – trimite spre o a treia soluție, alternativa, care susține în aceeași măsură existența unor condiții prestabilite și a unora care se activează în timp. Mai precis, pentru care condițiile activate în timp sunt de fapt preelaborate. Imaginea este similară aceleia pe care o descrie sfântul Grigorie Teologul: rațiunea lucrurilor “a primit ființa” sau a fost preelaborată “o dată pentru totdeauna”, dar realizarea lucrurilor se desfășoară și acum (cf. *A patra cuvântare teologică*, 11).

Mai mult sau mai puțin curajos, noua perspectivă cosmologică – întrunind sintetic principiile cauzalității și finalității – solicită prezența lui Dumnezeu nu numai la început (când, în calitate de *aitia logike*, *causa rationalis* sau *programator*, a elaborat cele mai potrivite “legi”, care permit existența noastră în univers), ci în întreg parcursul devenirii universului, ca în icoana biblică a Duhului Sfânt planând activ și neîncetat peste “apele” creației sale (*Facerea*, 1, 2 și *Psalmul* 103). Din acest unghi, omul, viața și lumea sunt așa cum sunt nici pentru o determinare exclusiv de sus (supranaturală) și nici pentru una exclusiv de jos (naturală); creația este așa cum e pentru eforturile conjugate ale Celui ce a inițiat și susține procesul dar și prin demersul *rațional* al universului proiectat de Logosul dumnezeiesc mai înainte ca însuși universul să fie.

Noua perspectivă științifică, teleologic-antropică, reintroducând omul în centrul realității (nu transformându-l în *centru* însă), dezvăluie o finalitate a devenirii cosmice și umane, permițând aducerea în discuție și a criteriilor *teologice*, care conțin structuri capabile să propună și să susțină realizarea, desăvârșirea ființei umane (care a pierdut, în vechea paradigmă, modernă, gândul, speranța lui *être plus*), angajată în relațiile sociale și cosmice; prin aceasta, de fapt, reconstruirea universului.

Această nouă perspectivă integratoare, radical transfigurată în câmpul criteriilor teologice, aduce cheia potrivită pentru reevaluarea conflictului alimentat de cele două interpretări contradictorii ale istoriei universului – creaționismul supranaturalist și evoluționismul naturalist –, responsabile, la rândul lor și în

³⁴ Cf. Henry Stapp, pp. 279-282.

³⁵ Cf. Barrow & Tipler, pp. 18-19 și 20-21.

³⁶ Barrow & Tipler, p. 23. Pe larg, cap. 10 (“The future of the Universe”), pp. 658-677.

³⁷ Cf. Bühler & Karakash, pp. 50-51; Lonchamp, p. 177.

³⁸ Cf. John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 30-32.

³⁹ Cf. J. Barrow, pp. 57 și 131.

egală măsură, pentru modurile diverse în care omul european a înțeles relația sa cu lumea. De altfel, cum aminteam, din perspectivă ortodoxă, cele două ideologii nu au nici o justificare.

“Cosmologia teonomă exclude din principiu atât creaționismul cât și evoluționismul, fiindcă, dincolo de opoziția radicală dintre ele, ambele teorii sunt rezultatul unei concepții deiste care pornește de la autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. Creaționismul se opune evoluționismului fiindcă exclude intervenția lui Dumnezeu în creație, iar evoluționismul se opune creaționismului fiindcă nu poate accepta perfecțiunea inițială absolută a lucrurilor din creație [...]. Însă atât ideea perfecțiunii depline originare a lucrurilor cât și excluderea intervenției creatoare a lui Dumnezeu în desăvârșirea fapturilor sunt rezultatul unei concepții care îl vede pe Dumnezeu doar ca pe o Cauză externă a creației, iar creația ca o mașină ce funcționează independent de Dumnezeu”⁴⁰.

Din această surprinzătoare (pentru cei puțin sau total nefamiliarizați cu afirmațiile și posibilitățile teologiei ortodoxe) perspectivă – întrucât Dumnezeul creației are din nou loc –, se poate vorbi iarăși de o prioritate a omului, a conștiinței și a finalității în univers, discuție imposibil de purtat în contextul unei lumi descentrate, supuse hazardului.

În fața unei asemenea perspective, problema nu mai este întâi de a găsi răspunsurile potrivite, ci de a formula întrebările adevărate, adecvate realității, capabile să profileze imaginea de ansamblu, holistică, a realității universale – cosmică și umană –, fără obișnuitele concesii pentru comoditatea noastră. Mîntea cea de toate zilele a omului de știință contemporan devine una deschisă real, suplă, *metanoică*, aptă să înfrunte chipul adevărat al lumii lui Dumnezeu. Pentru această nouă înțelepciune, opiul modernității – mitul științei atotputernice, cum a fost formulat în ideologiile pozitivist-scientiste – nu mai funcționează, fără ca prin aceasta progresul științific să fie jenat cumva. Mîntea cea nouă renunță la autoidolatria din ultimele secole, devenind fermentul unui ev spiritual, în care cercetarea și contemplația, făcând casă comună, îi pot descoperi omului vocația fundamentală și uitată: de *mystagog* și unificator al creației în Dumnezeu⁴¹. Nu pot să nu amintesc aici încă o dată faptul că Lucian Blaga a sesizat perfect sensul noii schimbări de paradigmă atunci când a anunțat *eonul dogmatic*, vârsta unei maturizări a conștiinței umane.

Mîntea înnoită, deși nu a realizat pasul decisiv spre criteriile buneii teologii – și aceasta mai ales pentru că teologii, complexați de eșecul din secolele trecute și ignorând marea schimbare din sânul științei, nu sunt pregătiți pentru această întâlnire –, dă evident și teologiei dreptul de cetate în efortul comun de *înțelegere* a realității⁴². Este vorba de faptul că, așa cum afirmă mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului, noua cunoaștere științifică se constituie într-un *factor critic* al premiselor culturii occidentale moderne, deschizând larg drumul pentru valorile creștinismului patristic, adecvate, ca interpretare teologică, realității pe care actul științific de cunoaștere o propune. Principiul antropocentric se constituie într-un asemenea element de răsturnare a vechii concepții occidentale, făcând posibilă comunicarea gândirii patristice despre relația omului cu lumea: “lumea există pentru a fi unificată, pentru a-și afla sensul în și prin ființa umană. Omul e cel care dă un sens lumii. Aceasta este marea responsabilitate și în același timp marea cinste a ființei umane”⁴³.

Potrivit părintelui prof. Dumitru Popescu, știința contemporană, noua cosmologie mai ales, solicită însă neapărat, dincolo de convergențe, – pentru a depăși riscurile unor interpretări neadecvate – priza de cunoaștere pe care i-o poate oferi numai teologia:

“Pe baza Revelației supranaturale, teologia a pornit de la Logosul divin și a vorbit despre raționalitatea creației, iar cultura științifică, pornind de la revelația naturală, a pătruns în lumea raționalității interne a universului, care este microcosmosul, pentru a bate astfel la porțile transcendenței divine. Și tocmai acest fapt îi determină pe mulți din oamenii de știință să părăsească deismul și să opteze pentru panteism, fiindcă își dau seama că Dumnezeu nu rămâne total exterior lumii ci este prezent în realitatea internă a universului. Un dialog cu teologia răsăriteană, din acest punct de vedere, este salutar, fiindcă doar ea afirmă atât transcendența lui Dumnezeu față de creație, dar și imanența Sa în creație prin Duhul Său, în Hristos”⁴⁴. Asupra acestui punct de vedere are o părere similară părintele John Meyendorff: “Existența lumii ca «natură» dinamică – adică realitate «în afara» lui Dumnezeu – [...], urmându-și propriul curs de creștere și dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări științifice pur obiective a fapturilor de către mîntea omenească. Aceasta nu înseamnă însă că firea creată este «autonomă» ontologic. Ea a fost creată pentru a «participa» la Dumnezeu,

⁴⁰ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, p. 42.

⁴¹ Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, pp. 52-54.

⁴² Cf. J. P. Lonchamp, pp. 226-228; P. Teilhard de Chardin, pp. 285-287.

⁴³ Cf. Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *Patristic Theology in the Modern World* (ms.), referat susținut la a patra Conferință Internațională a Școlilor de Teologie Ortodoxă (“Misiunea Bisericii azi și mâine”), București, august 1996.

⁴⁴ *Teologie și cultură*, p. 165.

cel ce este nu doar primul mișcător și scopul creației, ci este și supremul sens (*logos*) al permanenței sale. [...] Cunoașterea științifică ce ar ignora acest sens suprem al creației ar fi, deci, primejdios de unilaterală”⁴⁵.

Mărturia Bisericii lui Hristos, credința sa într-o raționalitate a universului și a vieții, într-o devenire cosmică susținută constant de energiile necreate divine, fluxuri și valuri infinite ale Logosului Creator și Organizator – care nu acționează supraadăugat sau mecanic asupra devenirii creației, ci inserându-se în aceasta și exprimându-se prin posibilitățile ei –, poate fi de mare utilitate unei interpretări nereducționiste a realității. Teologia ortodoxă poate oferi cercetării științifice mai mult decât un cadru etic, necesar utilizării benefice a rezultatelor acesteia: articulațiile unei înțelegeri complete a realității, în care să fie loc pentru Dumnezeu, om și cosmos. Sau, după fizicianul Basarab Nicolescu, în care să fie loc pentru o perspectivă integrată (“transdisciplinară”) a sacrului, a subiectului și a obiectului⁴⁶.

2.3 O întâlnire deja realizată: Viziunea părintelui Dumitru Stăniloae despre relația teologică între om și lume

Un model, o realizare concretă a dezideratului întâlnirii între teologie și reprezentarea științifică a lumii se conturează în concepția părintelui Dumitru Stăniloae. Părintele prof. D. Popescu arată că demersul părintelui Stăniloae, insistența acestuia asupra raționalității creației, vine din intuirea noilor direcții ale fizicii contemporane și din dorința de a favoriza dialogul dintre știință și teologie⁴⁷.

Afirmând permanent că Părinții nu trebuie asumați *ad litteram* ci creator, ca lecție pentru ceea ce avem de făcut astăzi, ca Biserică și teologie, părintele Stăniloae a construit o imagine teologică a lumii în spirit patristic dar ținând seama de noua reprezentare științifică, cu direcțiile sale atât de diverse, precum raționalitatea creației și articularea perspectivelor despre om și cosmos, într-un cadru coerent, unificat.

În cele ce urmează, voi încerca să prezint câteva repere ale gândirii sale despre relațiile dintre Dumnezeu, om și univers, dovezi ale posibilității și deci elemente necesare pentru angajarea unui dialog fertil între știință și teologie.

Părintele Stăniloae, precum și alți gânditori angrenați în demersul neopatristic, nu se ocupă foarte mult de o întemeiere explicită în noua paradigmă științifică, arătând că un creștin nu are de făcut decât să interpreteze teologic ideile de raționalitate și devenire a universului, idei esențiale pentru știința contemporană.

Începutul istoriei creației, al timpului este începutul coborârii lui Dumnezeu către relația cu universul care începe să se înființeze și, desigur, cu omul chemat la asemănare. Această coborâre nu este însă numai susținătoare, ci și cuvântătoare, pentru că “lumina ipostatică iradiată din Tatăl”, prin care Tatăl a creat lumea, Logosul (*acel Revelator*), nu doar proniază: imprimă sensuri, chemând la dialog prin toate cele pe care le realizează⁴⁸. Mersul creației în timp se descoperă astfel – la un anumit nivel, interior, față de evoluția sa fizică, naturală – ca întâlnire sau istorie dialogală, în care Dumnezeu, având inițiativa, se adresează omului, chemându-l la comuniune. Este o cheie existențială pentru descifrarea sensului realității, care nu are nevoie de reperele unei cosmologii riguros științifice pentru confirmare, fiind la fel de eficientă în orice paradigmă.

“Raționalitatea lumii este *pentru* om și culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea”, spune părintele Stăniloae. De aceea “tot ce există e lumină. Și ca atare, orice și oricine iradiază spre celelalte. [...] Chiar dacă nu toate cele create sunt conștiente de sensul lor, deci nu se întrebă despre acest sens, pun conștiințelor umane întrebarea despre sensul lor, pe care nu-l găsesc cu adevărat decât în dependență de o existență sau de o lumină supremă și conștientă prin ea însăși [Dumnezeu]”⁴⁹.

Pentru părintele Stăniloae, în cheia amintită, preocuparea nu este de a realiza o altă descriere a lumii, ci de a pune adevărata problemă, teologică și existențială, a *sensului* creației. Sensul umanității și universului nu își află sursa în conștiința omului, deși aici este spațiul în care se formulează, ci în inițiativa divină de a se revela prin creație. Omul n-ar putea contempla creația – căutându-l pe Creator prin aceasta – dacă nu ar

⁴⁵ *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, EIBMBOR, 1996, p. 180.

⁴⁶ Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.

⁴⁷ Cf. *Hristos, Biserică, societate*, p. 96.

⁴⁸ Cf. *Isus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 39. Olivier Clément observă în gândirea marelui teolog o coordonată fundamentală a ortodoxiei românești, sensul cosmic al creștinismului (“Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l’orthodoxie roumaine”, în *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993, p. 83).

⁴⁹ *Teologia dogmatică ortodoxă* 1, EIBMBOR, 1978, p. 351; *Isus Hristos, lumina lumii*, pp. 31-32.

exista o conformitate între puterea sa de cunoaștere și raționalitatea universului, astfel că, diferit de gândirea idealistă, părintele consideră că omul nu umple cu sensuri mai mult sau mai puțin adecvate o *tabula rasa*. Omul recunoaște raționalitatea, structura informatică pe care se întemeiază lumea și care configurează lăuntric lucrurile, logica internă a creației, care izvorăște din Logosul divin, de la care și mintea omenească a primit aptitudinea de a recunoaște contemplativ și de a cerceta această raționalitate a lumii.

Deși are semnificație teologică și finalitate, universul singur nu își cunoaște sensul și are nevoie de cineva care, nefiind ontic diferit (altfel zis, fiind *eul*, conștiința universului), să cunoască și să exprime acest sens. Or, numai omul, “existență cugetătoare”, este conștient de sine și de univers, fapt evident în întrebările pe care și le pune despre natura și sensul realității. Tocmai prin conștiință, spune părintele Stăniloae, omul depășește situația de parte a lumii și de microcosmos; prin conștiință are un plus de existență, un sentiment al inepuizabilității, al infinitului, despre care mărturisește aspirația lui de a fi mai mult decât este (ceea ce până la urmă înseamnă că mintea nu este definiție a omului, ci un instrument la dispoziția persoanei umane, prin care omul ajunge la semnificațiile care îi împlinesc ființa).

Rațiunea omului, lumină conștientă, este capabilă să intuiască “organizarea rațională a componentelor naturii fizice, a armoniei dintre ele”, pentru că omul are, prin creație, o fire țesută din aceeași lumină care constituie universul. Paradoxal, lumina structurală a creației nu exclude misterul ființei, o latură inefabilă atât a omului cât și a universului, iar pentru că ființa creată întrunește în sine “misterul și sensul”, omul trăiește și un sentiment al insuficienței, al relativului, dar într-o aspirație după absolut⁵⁰. Conștiința insuficienței îl constrânge pe om să nu se rezume la sine, ci să caute un răspuns și în taina cosmosului. Așa că, vorbind, “punând nume”, omul își exprimă, își explicitează propria rațiune de a fi, pe care o înțelege a fi relaționată mereu tainei semenilor și tainei universului, pe toate conștientizându-le însă ca deplin luminate numai prin “Autorul lor mai presus de ele” (transcendent), care se exprimă prin toate.

“O Conștiință dinainte de lume a creat lumea pentru o conștiință asemenea celei a ei”, spune părintele Stăniloae, astfel încât *cuvântările* creatoare, consemnate de *Cartea Facerii*, trebuie înțelese drept invitații sau cuvinte adresate omului: universul e “un mijloc prin care Dumnezeu vrea să țină un dialog cu omul”⁵¹.

Comentând istorisirea biblică a punerii numelor în paradis, părintele afirmă că făpturile, care sunt rațiuni, sensuri ori cuvinte adresate omului, îl stimulează spre înțelegere, provocând un răspuns din partea lui. Răspunzând, omul începe “să se actualizeze” ca partener pentru dialogul cu Dumnezeu, adică regăsește vocația sa fundamentală, actualizând lumea ca mesaj-răspuns.

Ceea ce descoperă omul contemplând creația e că raționalitatea lumii provine de la o persoană supremă și că această raționalitate îi este adresată ca mesaj persoanei umane, devenind evidente, pe de o parte importanța omului în ochii lui Dumnezeu, iar pe de alta responsabilitatea cosmică a omului. Pentru că această raționalitate-cuvânt este așadar dialogală, fiind permisivă întâlnirii, lumea are valoare – fiind preelaborată și recapitulată în Logos, lumea e purtătoare de informații și mediu al convorbirii –, însă omul este mai mult decât lumea. Definindu-și prin contemplarea universului situația, omul se simte implicat și responsabil pentru lume înaintea lui Dumnezeu, care cuvântă prin lume, și în acest mod dialogul se descoperă drept condiția progresului spiritual al omului. Aceasta mai ales pentru că, exersându-și responsabilitatea, omul învață din rațiunile ființelor că sensul său nu poate fi aflat fără comuniunea iubirii cu Dumnezeu iubitor de oameni.

Responsabilitatea omului față de lumea în care trăiește se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilitățile ei, ajutat de Dumnezeu. Practic, universul apare drept mediu flexibil, permisiv, în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante pentru lume și între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul tiranic, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al raționalității. Taina adevărată a omului și a lumii este a înainta întru Dumnezeu cel liber și etern, în comuniune adevărată cu el, spune părintele.

Părintele Dumitru Popescu observă pe bună dreptate că accentul puternic pe care părintele Stăniloae îl pune asupra raționalității creației, ca mijloc de dialog între Rațiunea divină și rațiunea umană, e justificat exact de faptul că știința contemporană – pătrunzând în microcosmos și bătând la porțile transcendenței –, a ajuns la concluzia că “universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală”⁵².

Această actualitate este la fel de evidentă și în faptul că părintele Stăniloae relaționează adevărul și iubirea, raționalitatea și comuniunea. Lumea nu e numai un cifru al informațiilor înalte. Lumea este în

⁵⁰ Cf. *Isus Hristos, lumina lumii*, pp. 5 și 18-19. Vezi și *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 166.

⁵¹ Cf. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, pp. 168-169 și *Teologia dogmatică ortodoxă* 2, p. 10.

⁵² *Teologie și cultură*, p. 26.

același timp un spațiu al întâlnirii interpersonale între Dumnezeu și om, un dar al iubirii pe care Dumnezeu și omul și-l fac reciproc; mai mult, spațiul și conținutul comunicărilor interumane⁵³.

Prin aceasta, părintele Stăniloae reușește să confere noii ontologii, cuantice, care vorbește de o actualizare a posibilităților universului prin om, și demersurilor cosmologiei teleologic-antropice dimensiunea vie, personalistă și eclesială, a comuniunii. În fond, aceasta e justificarea ultimă a creștinismului: de a interpreta teologic realitatea, permițând umanității să asume cunoașterea și reușitele civilizației într-un progres spiritual deschis perspectivei nemuririi.

Pașii realizați de știință spre o reprezentare mai adecvată a realității trebuie să fie însoțiți de pașii unei teologii deschise către asumarea – potrivit propriilor sale criterii și valori – rezultatelor cercetării științifice. Această deschidere e cu atât mai necesară, cu cât astăzi, necunoscând propunerile de esență ale ortodoxiei, mulți oameni de știință caută numai în vechile sisteme orientale păgâne răspunsurile pe care consideră că nu le pot afla în creștinism. De asemenea, este urgentă, de vreme ce apare mereu mai evident că știința nu poate să ofere și o cale a îmbogățirii lăuntrice a omului prin utilizarea reușitelor sale, și nici o cale pentru utilizarea nedistructivă (social și ecologic) a acestor reușite. Oricum, în zilele noastre, cele două moduri de abordare a realității par a fi mai bine pregătite și chiar dornice să se întâlnească, în vederea construirii unei lumi mai bune.

⁵³ Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă* 1, p. 387.