

Știință și teologie spre o evaluare nouă a raporturilor¹

Doru Costache

Dincolo de “insensibilitatea metafizică” a numeroși contemporani, pe care Chri stos Yannaras o pune pe seama înculturii științifice sau a pretenției gratuite de științificitate, se pare că vechiul și clasicul conflict între știință și teologie și-a mai tocit asperitățile, dacă nu prin maturitate, cel puțin prin politețea părților. În acest context, excesele care mai apar nu pot fi considerate ca simptomatice pentru noua relație care se conturează. Excesele la care mă refer sunt scientismul și evlavia proastă, manifestări ale modernei separații între public și privat.

Dacă Platon vorbea de exigența unei cetăți guvernate de filosofi, scientismul schimbă subiectul (nu și intenția), afirmând o societate dominată de noii eroi ai civilizației (sau poate civilizatori), oamenii de știință. Motivația e simplă iar soluția oferită, în stil scolastic, printr-un exercițiu logic, pretinzând a avea o evidență constrângătoare: (1) știința este singura cunoaștere autentică; (2) știința poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice și poate să rezolve toate problemele practice; (3) este legitim să fie încredințate oamenilor de știință toate afacerile cetății². Cu alte cuvinte, scientismul vrea să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic în sfera publică, criteriul prin excelență, nu poate fi decât cel științific. De cealaltă parte, ceea ce am numit evlavia proastă se manifestă ca retragere în sfera privată, de multe ori a iraționalității, în refuz față de orice știință. Interesant că, în *Epistola către romani*, sfântul Pavel critică atât cunoașterea orgolioasă cât și evlavia fără conținut.

În ceea ce mă privește, nefiind partizanul vreuneia din cele două extremisme amintite mai sus, conflictul nu există. Aceasta nu înseamnă însă că nu văd un fapt important: că știința și teologia sunt două apropieri diferite față de realitate.

Problema conflictului se pune mai ales pentru rezultatele diferite la care se ajunge prin actul științific și prin actul teologic. Dacă teologul se străduiește *întru sfințenie*, omul de știință caută în mod evident *cunoașterea*. Altfel zicând, actul teologic presupune o transformare a întregii ființe umane în procesul cunoașterii, în timp ce actul științific vizează prioritar extinderea perspectivei umane sau mai precis lărgirea minții pe măsura realității percepute. Diferența notată este semnificativă, dar nu uriașă, de vreme ce nu sunt posibile nici cunoașterea fără un spor existențial și nici desăvârșirea fără cunoaștere.

Ceea ce le constituie în acte compatibile rămâne faptul că prin ambele se caută ieșirea din ignoranță și, implicit, din rigiditatea care ucide. Poate, de asemenea, și faptul că sunt, corelativ, două priviri care au nevoie una de cealaltă, dat fiind că una se ocupă mai mult de

¹ Textul de față, la origine o conferință susținută la Facultatea de Fizică a Universității din București (2 aprilie 1998, sub egida ASCOR), a mai fost publicat, într-o primă versiune, în *Almanah bisericesc 1999*, ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1998, și (modificat) în *Areopag 2/1999*. Aceasta este o versiune remaniată, din perspectiva progreselor pe care le-am făcut între timp.

² Despre postulatele scientismului, pe larg în cartea fizicianului francez Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 211-212; de asemenea, Isabelle Mourral & Louis Millet, *Précis de philosophie pour le monde technique*, Éd. Universitaires, 1994, p. 94; Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 19 și 133-135.

domeniul interiorității sau al subiectivității iar cealaltă de cel al exteriorității sau al obiectivității. Or, ceea ce ar trebui să aibă în vedere orice domeniu al cunoașterii și creativității umane este tocmai realizarea omului deplin.

Premise, interese și criterii diferite

În *Trilogia cunoașterii*, Blaga nu înceta să amintească faptul că orice cunoaștere este rezultatul metodei utilizate. Dacă așa este, înseamnă că rezultatele diferite ale actului teologic și ale celui științific provin din premise, interese și criterii diferite.

Premisa actului științific e exigența descrierii lumii și a vieții, a realității în sine. Cel puțin pentru mentalitatea raționalistă a începuturilor modernității, aceasta însemna cercetare pură (știință pentru știință), dincolo de orice semnificație.

Terenul era deja pregătit în discursul cartesian, care contesta la mii fizice calitatea semnificației – în tradiție galileeană, pentru Descartes realitatea era numai geometrie, forme în mișcare. *Sapere aude!*, “îndrăznește să cunoști!”; astăzi este din ce în ce mai clar că deviza kantiană a luminismului nu desemna mai mult decât efortul romantic al descrierii exhaustive a lumii. Nu întâmplător era, de la Descartes, atât de importantă enumerarea, încercarea de a cuantifica (de a epuiza?) toate elementele necesare elaborării unei “idei clare și distincte”. *Weltanschauung*-ul era doar o sumă de cunoștințe a cărui concretizare excelentă rămâne enciclopedia și căruia se aplică perfect butada lui Noica: după ce am cunoscut atâtea, a venit vremea să mai și înțelegem câte ceva (o versiune modernă a latinescului *non multa, sed multum*).

Astăzi este evidentă însă o mutație în mentalitatea științifică, un accent pe căutarea înțelegerii, a semnificațiilor chiar, accent care o deschide adesea către interpretare și finalism.

Teologia pornește însă dintru început de la o altă premisă: nu descrierea lumii este prioritară, ci înțelegerea ei. Teologul, chiar dacă aceasta acoperă de obicei o oarecare și nejustificată ignoranță în ce privește detaliile vieții și ale universului, caută semnificația lumii sau încearcă să o asume ca mesaj dinspre Dumnezeu. În ce mă privește, cred că el nici nu are posibilitatea unei alte opțiuni, dacă vrea să rămână fidel modului în care *Scriptura* își prezintă informația. Pentru că, bunăoară, referatul biblic despre crearea lumii și a omului nu este propriu-zis o istorie sau o știință a creației (cum s-au înșelat mulți a crede), ci un discurs prin excelență teologic, față de care istorisirea genezei umane și cosmice are rolul secundar de argument: ceea ce e, vine de la un singur Dumnezeu; de unde corența întregului și a părților. Așadar, teologul nu se poate ocupa în primul rând cu descrierea lumii, ci de urma lui Dumnezeu în lume. Pentru el, lumea se lămurește prin trimerile ei permanente spre Dumnezeu.

Căutând acum *înțelegerea* lumii, știința se colorează mistic, în timp ce teologia, profitând de imaginea realității pe care i-o pune la dispoziție știința, are posibilitatea unei noi contemplări a lumii³. Aceasta nu înseamnă însă că cele două demersuri se pot confunda. De altfel, confuzia este exclusivă chiar și în condițiile în care metodele lor sunt, cel puțin formal, în cazul raportului dintre teologia răsăriteană și cercetarea științifică, aproape identice.

Mă refer la faptul că ambele acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtrări complexe, într-un demers experimental-verificaționist. În cazul științei, este vorba de (1) teorie, de (2) experiment și de (3) consensul comunității științifice. În ce privește teologia, este vorba de (1) formularea unei dogme sau pur și simplu de o concluzionare nouă pe marginea

³ Cf. cardinal Paul Poupard, “Science et foi: pour un nouveau dialogue”, în *L'osservatore romano*, nr.19/7 mai 1996, pp. 9-10.

creдинței, de (2) verificarea consecințelor dogmei sau a noii concluzii în laboratorul liturghiei, al experienței creștine, al vieții Bisericii, și de (3) exprimarea tuturor sau a majorității Bisericilor locale în favoarea formulării respective. Mai mult, forma adesea matematică prin care se exprimă cele mai multe științe (din categoria *hard sciences*, legate de fizică) nu e deloc străină teologiei, dacă ne gândim la ecuațiile prin care sfântul Maxim Mărturisitorul căuta să expună conținutul credinței în secolul al șaptelea, încercare în țeleasă în mod eronat de obicei, ca speculație numerologică de factură ocultistă.

Dacă metodele lor, chiar similare, nu duc la identificarea celor două demersuri, e pentru că premisele lor presupun conținuturi diferite, conținuturi care se exprimă deja în sensul unor criterii diferite. Asupra acestora voi reveni după discutarea intereselor celor două domenii.

Dincolo de similaritatea metodelor și de apropierea perspective lor (semne ale maturității ambelor domenii), știința și teologia rămân diferite și pentru divergența intereselor, la nivelul concret al cărora se manifestă premisele discutate mai sus. Mentalitatea religioasă, structurală oricărui act teologic, e dominată de utilitar, deși în mod curent i se atribuie o conotație foarte abstract-idealistică. *A ști pentru a face, a înfăptui pentru a deveni*, acesta este cuvântul de ordine. Teologul nu e interesat decât de ceea ce îl poate conduce la plusul existențial, la viața îmbogățită; cu alte cuvinte, el selectează permanent, se obligă mereu la restrângerea ariei de investigație, restrângere care nu trebuie în țeleasă cantitativ însă, ci în sensul concentrării, al direcționării precise a interesului, al intensificării, așa încât prin ceea ce cunoaște să devină mai mult (să se identifice cu ceea ce cunoaște, să facă din cunoaștere – cum înțelegea Aristotel – propria sa ființă). Teologul nu caută ineditul; el explorează un dat inepuizabil.

La rândul său, mentalitatea științifică e dominată de curiozitate, dincolo de utilizările rezultatelor ei în tehnică, utilizări secundare de altfel față de interesul prioritar al actului științific: *a cerceta pentru a ști*. Aventura cunoașterii în sine. Aceasta înseamnă că, dincolo de pragmatismul prin care este în mod obișnuit caracterizată, știința este funciar mai “teoretică” decât teologia. Poate că de aceea devine adesea poezie sau, cum o vedea Einstein, religiozitate⁴.

Îmi pare foarte important, de aceea, demersul lui Anton Dumitriu, care afirmă necesitatea schimbării mentalității de tip european în direcția edificării omului prin cunoașterea care, până nu de mult, l-a ocolit sau strivit: “a cunoaște realmente înseamnă a fi”, spune el⁵. În același timp, nu pot să nu observ simetria perfectă a istoriei științei antice grecești și a celei moderne, amândouă străbătând aceleași etape, cunoscând aceleași vârste: mitică, pozitivistă și mistică.

Toate reperatele amintite trimit însă la criterii diferite într-o cercetarea realității. Drumul străbătut de teolog este *în adevăr*: el pornește de la datul revelat, de la o certitudine – faptul revelării absolutului în trupul uman și în mijlocul lumii, prin Hristos –, căutând să se plaseze în aceasta, să se identifice cu ea, să o trăiască pentru a experimenta astfel întregul adevăr ascuns în acel dat revelat. După sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul e preocupat să contemple în origine (în cazul nostru, datul revelat) finalul, după cum, abia ajuns la acest sfârșit, poate înțelege autentic posibilitățile date în acel început (*Alfa și Omega se explicitează reciproc*).

⁴ Cf. Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, 1992, pp. 244, 254 și 273.

⁵ Cf. Anton Dumitriu, *Culturi elee și culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, pp. 197-198.

Pe scurt, el nu acceptă alt drum în afara celui descris și deschis de ja “de sus”; altfel spus, a renunțat la triumfalismul gândirii uma ne, la revendicarea acesteia de adevăr autonom, fie și construit progresiv, cum vroia Anton Dumitriu⁶. Opțiunea lui e motivată clar de utilitarismul mentalității religioase.

Drumul străbătut de omul de știință e însă *spre adevăr*: fără teamă, el pornește adesea, iconoclast, dacă nu de la cartesiana îndoială, cel puțin de la o intuiție care neagă tot ceea ce se știa până atunci, sau ajunge la un rezultat de negândit la începutul cercetării și, important de amintit, de prea puține ori reflectând la utilizările descoperirii sale (cred că această notă rămâne în vigoare chiar și astăzi, când el este plătit să cerceteze ceva). Pe scurt, efortul lui rămâne în mod necondiționat cerut de curiozitate, iar motorul acesteia rămâne incertitudinea.

După Karl Popper, știința nu poate progresa decât verificându-și permanent pozițiile, renunțând la orice atașament comod față de certitudinile sale de la un moment dat. Sintetic, drumul cunoașterii științifice spre adevăr se desfășoară după schema P₁ – TT – DC – P₂, unde prima problemă (P₁), formulată ca teorie testabilă, demonstrabilă (TT) este supusă discuției critice (DC) și soluționată prin evidențierea unei probleme noi (P₂)⁷.

Pe scurt, și geometric vorbind, drumul teologiei este unul al verticalei, al aprofundării viziunii, în timp ce drumul științei este al orizontalei, al acumulării datelor.

Provocarea științei

Dincolo de diferențele descrise, este un lucru cert că teologia nu mai poate evita luarea în calcul a datelor oferite de cercetarea științifică. Chiar dacă penetrează mai greu în rândul maselor, mulțumite de victoriile superficiale ale modernității⁸, rezultatele științei se impun treptat ca premise ale unei noi mentalități (conținând și premisele unei noi axiologii, sau ale unei axiologii, până acum refuzată de paradigma “clasică”, naturalistă). Or, diacronic active, Biserica lui Hristos și ceea ce ar trebui să fie conștiința ei vie, teologia, trebuie să se introducă în noua mentalitate dacă vor să fie luate în calcul și, mai ales, dacă vor să fie eficiente întru înseminarea credinței pe solul (cultivat de acum artificial al) conștiinței umane. Mai precis, Biserica și teologia ei trebuie să vorbească și limba științei, așa cum au învățat să comunice cuvântul lui Hristos în limba filosofiei grecești, spre exemplu.

Dar provocarea științei presupune ceva mai mult: imaginea științifică a universului și a vieții deschide teologiei posibilitatea unei noi contemplări a realității. Pentru a fi explicit, dacă biologia antică se oprea la organe, permițându-i sfântului Pavel celebra comparație a Bisericii cu trupul, unde fiecare organ împlinește o funcție în beneficiul întregului, biologia contemporană, pătrunzând în taina celulei vii, ne permite să întrezărim *sobornicitatea* până la articulațiile infime ale vieții. Fizica, la rândul său, dezvăluie aceeași structură în ultimele temeuri ale realității microcosmului subatomic, unde totul există ca interferență a energiilor relaționale, cum observă J. Moltmann: “fiecare monadă are multe ferestre”, astfel că toate “trăiesc una în alta și cu alta, din alta și pentru alta”⁹. În acest sens, Teilhard de Chardin spune că, dacă la nivel uman există foarte evident și intens conștiința și iubirea,

⁶ Cf. *ibidem*, p. 141.

⁷ Cf. Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 187-190 și 204-213.

⁸ Despre acestea, vezi Dumitru Popescu & Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 22-23. De asemenea, ca nedumerire pentru lipsa de rezonanță “ideologică” a multor certe revoluții în știință, K. Popper, pp. 43-47.

⁹ Jürgen Moltmann, *God in creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, 1985, p. 17.

este pentru că au fost prezente ca demersuri instinctive la nivelurile infinitezimale ale realității¹⁰.

Este cât se poate de clar că nu de știință trebuie să se teamă teologul, ci de neadevăr. Interesantă în acest context atitudinea sfântului Vasile cel Mare, care, sesizând problemele cosmologiei grecești, recomanda tinerilor creștini nu să refuze, ci să studieze critic înțelepciunea profană, apelând la analogia comportamentului albi nei care nu coboară în orice floare și din floare ia numai ceea ce îi tre buie¹¹.

Descrierea științifică a lumii este pentru teolog revelarea altor și altor gânduri ale Creatorului. El știe că, după sfântul Maxim, rațiunile sau modelele diverselor părți ale universului, preelaborate de Logosul divin, nu se împlinesc dintr-o dată, ci numai atunci când înțeleptul Creator consideră să le activeze¹². Acest model dinamic al creației ca eveniment continuu (descriș, într-o măsură, de ontologia heisenbergiană) exclude orice reticență față de rezultatele cercetării științifice (desigur, teologul nu poate să accepte *tale quale* și interpretările comode ale rezultatelor științei): dacă Dumnezeu nu a activat încă toate rațiunile pe care le-a gândit mai înainte de existența creației sale, dacă universul este antrenat într-o devenire logică ale cărei etape sunt anticipat elaborate, nu există nici o rațiune care să-l împiedice pe teolog să contemple rezultatele cercetării științifice. Nu impunerea unui alt model științific trebuie să fie lupta teologului, ci înțelegerea gândirii Creatorului, gândire în trupată, plasticizată în obiectele pe care le constată știința.

Am în vedere aici așa-zisul creaționism științific, ideologie la modă printre unii dintre oamenii de știință și teologii occidentali, care vor să justifice opiniile lor despre facerea lumii (pe care le pun pe seama Scripturii, citită de fapt printr-o grilă mitică) prin interpretarea forțată a rezultatelor cercetării (despre acestea, spre exemplu, Stephen Jay Gould, *Adam's navel and other essays*, Penguin Books, 1995, care prezintă un caz trist, al britanicului Henry Gosse, potrivit căruia Dumnezeu a "trucat" straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungată istorie, când totuși lumea a fost făcută în doar câteva mii de ani...). Din nefericire, comoditatea acestei soluții îi atrage și pe mulți dintre ai noștri. Abordări teologice ale problemei la: J. Moltmann, pp. 190-197; D. Popescu & D. Costache, pp. 118-123.

De fapt, numai evaluând descrierile realității concepute de oamenii de știință își poate aduce teologul la rândul său aportul, că aceștia acceptă sau nu demersul său. Mă refer la faptul că numeroasele aporii formulate de cercetarea științifică îi permit să intervină, nu în sensul de a prelua el efortul acestei cercetări (deși istoria științei consemnează angajarea unor iluștri clerici occidentali), ci în sensul aplicării unei exegeze tradiționale, din perspectiva revelației și a conștiinței eclesiale, exegeză care poate să furnizeze "veriga lipsă" ori luminarea din interior a acelor aporii, mai ales că știința însăși caută astăzi o teorie unificată care să-i permită înțelegerea lumii, a acestei realități pe care până acum nu a făcut decât să o cerceteze și să o descrie.

Din ce în ce mai des, eroii științei adoptă un limbaj de tip apofatic, exprimând rezerve față de ceea ce știm momentan sau chiar față de posibilitățile noastre cognitive. Este impresionantă mutația dinspre triumfalismul propriu secolului trecut spre limbajul incertitudinii. Se vorbește, spre pildă, de șansele între care se mișcă universul și viața, de opțiuni și de demersuri ale realității care au favorizat existența noastră; se afirmă o curioasă

¹⁰ Cf. *Le phénomène humain*, Seuil, 1970, p. 268.

¹¹ Cf. *Omilia la hexameron*, I, 23; *Omilia a XXII-a. Către tineri*, 2 (ambele în *PSB* 17).

¹² A se vedea, spre exemplu, *Ambigua*, 7e (*PSB* 80).

ingeniozitate a cosmosului și a vieții, o lungă serie de “soluții” ale devenirii universale, coincidențe neîntâmplătoare care parcă vizau apariția și devenirea omului¹³.

Se ajunge până la propunerea unor soluții de ordin metafizic (beneficiind însă de o solidă argumentare științifică) pentru lămurirea decentă a acestor aporii, cum este cazul principiului cosmologic antropic, potrivit căruia (în formula tare, reproșabilă) “universul este așa pentru că noi existăm”¹⁴. Sau, constatându-se ciudata isotropie a două microparticule care nu se află în cauzalitate directă (locală), în relație fizică, se recurge la afirmații de genul că ar fi vorba de o “influență imanentă [grijulie precizare, dar nu insolită pentru cosmologia Bisericii răsăritene, centrată pe Logosul implicat energetic în creație] și omniprezentă pe care cu greu o putem caracteriza precis”¹⁵.

Unii oameni de știință, mai ales fizicienii, cum e cazul lui Basarab Nicolescu, sesizează faptul că, deja fiind în stare să recunoaștem existența a cel puțin două niveluri ale realității, cel micro și cel macrocosmic, e cazul să facem un pas mai departe, căutând a le corela. Ceea ce solicită recunoașterea unui alt nivel, integrator, al sa crului¹⁶.

În acest punct ar putea interveni teologul, mărturisind credința Bisericii lui Hristos într-o raționalitate a universului și a vieții, într-o devenire cosmică susținută constant de energiile dumnezeiești necreate, fluxuri și valori nesfârșite ale Logosului Creator și Organizator, care nu acționează supraadăugat devenirii creației, ci inserându-se în aceasta și exprimându-se prin posibilitățile acesteia¹⁷. Un model de operare aplicabil și azi regăsim, în secolul al șaptelea, la sfântul Maxim Mărturisitorul.

Uimitor de “contemporan” cu noi prin mentalitate, dincolo de haideii na terminologică ce îl desparte de noi (și trebuie să recunoaștem, atât geniului cât și inspirației, privilegiul de a fi mereu în contemporaneitate cu indiferent ce timp), sfântul Maxim interpretează devenirea cosmică prin distincția între λόγος φύσεως (rațiunea de a fi) și τρόπος ύπόρξεως (modul existenței, al ființării), afirmând că oricărei ființe îi precede un “logos”, o paradigmă sau rațiune preelaborată de Dumnezeu, care constituie setul de calități și posibilități definitorii pentru acea ființă. Ființa respectivă – este valabilă și pentru univers, și pentru orice parte a lui – nu are actualizate însă de la început toate posibilitățile date în rațiunea sa constitutivă, ci parcurge un drum (*troposul*, modul existenței, energia ei) de succesive *systole* (contrageri, intensificări) și *diastole* (extinderi)¹⁸ – susținut de puterea activă a Celui care a gândit ființa și drumul acesteia – până la epuizarea posibilităților sale, până la deplina realizare.

Este vorba de un model care depășește dilema cosmologilor contemporani – cauze precedente universului, sau cauze active în timp? –, integrând planul divin preelaborat și mișcarea “naturală” a universului prin faptul că Dumnezeu e mereu prezent și activ în inima creației sale, patronând drumul acesteia spre forma sa ultimă, veșnică (evident, nu este vorba de un univers al entropiei, ci al evoluției complexificative, al organizării sau melioristic).

¹³ Vezi, spre exemplu, Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, pp. 11 și 170; John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 37-42.

¹⁴ Cf. J. P. Lonchamp, p. 178.

¹⁵ Cf. H. Reeves, p. 215.

¹⁶ Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.

¹⁷ Este demn de remarcat, în această privință, efortul părintelui prof. Dumitru Popescu de a articula cele două perspective; a se vedea, spre exemplu, lucrările sale: *Teologie și cultură*, pp. 97-112; *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 186 ș.u.

¹⁸ Afirmațiile Mărturisitorului contrazic aserțiunea lui Hawking, potrivit căruia nimeni, până în secolul nostru, nu a sugerat un model al expansiunii sau al contracției universului (cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 19). Este un exemplu cât se poate de concludent pentru ignorarea, de către lumea modernă, a valorilor gândirii patristice (etichetată mereu drept “bizantină”, într-un sens nepotrivit), dar și pentru faptul că teologia noastră nu s-a angajat încă în propunerea acestor valori într-o formă explicită și inteligibilă astăzi.

Imaginea propusă de sfântul Maxim reia de fapt o afirmație a sfântului Grigorie Teologul (sec. al IV-lea): “rațiunea acestora [a lucrurilor, a părților universului] a primit ființa [a fost preelaborată] o dată pentru totdeauna, dar realizarea lor continuă și acum” (*A patra cuvântare teologică*, 11).

Teologul poate aduce astfel lumină în ceea ce pare doar nedumerire insolubilă și, mai ales, poate releva un sens al întregii deveniri cosmice. Aceasta cu atât mai mult cu cât numeroși cosmologi propun astăzi, după cum aminteam și mai sus, modele finaliste ¹⁹.

În ceea ce mă privește, cred că multe din rezultatele și teoriile științifice de astăzi justifică și fertilizează gândirea teologică, permițându-i să înțeleagă mai profund anumite postulate și articulații ale credinței, așa cum a fost exprimată ea în tradiția biblică și de Sfinții Părinți. Dacă Biserica occidentală, vrând să facă din filosofie o *ancilla theologiae*, a creat premisele științei moderne, adică s-a anulat pe sine, știința pare a se propune discret teologiei de acum ca o nouă *ancilla*, dar nu cerșind drept de cetate și nu pentru a dis truge, ci pentru a ajuta teologia – care, prin unii reprezentanți ai săi, pare să fi rămas în cadrele vechii reprezentări a lumii – să restabilească contactul cu realitatea.

Fără a insista, dau aici câteva asemenea exemple: teoriile despre Big Bang și universul inflaționar, despre începutul și expansiunea universului, lămuresc afirmația biblică despre lumina de la începutul creației într-un sens mai concret decât cel de “lumină spirituală”; problematica separării între noapte și zi din prima etapă a lumii poate fi tradusă prin cele două perspective ale realității, microcosmul subatomic și, respectiv, macrocosmosul (sau, numai cuantic, potențialitatea și actualitatea); atracția universală explică foarte bine ceea ce *Scriptura* numește “tărie” (și căreia, încă din sec. al IV-lea, sfântul Vasile cel Mare îi dădea o conotație dinamică); proprietatea paradoxală a realității de a fi în cele din urmă energie relațională, țesătură a particulelor microcosmice, confirmă ideea sfântului Maxim despre *schesis*-ul ființelor, văzut simultan ca proprietate caracterizantă și putere relațională; fluxul microparticulelor numite “neutrino”, străbătând fără obstacol orice zonă cosmică, oferă o analogie pentru energiile divine care penetrează creația fără a o deturna din mersul său, susținând devenirea acesteia de fapt; concepția sfântului Maxim despre raportul de reciprocitate dintre întreg și părțile sale este confirmată de observația contemporană a prezenței întregului în părțile componente (teoria fractalilor și imaginea holografică); isotropia părților în mișcare ale universului, deși nu toate se află într-o cauzalitate directă (fizica nonseparabilității), confirmă tema patristică a raționalității cosmice; rezonanța actului de observare în realitatea microcosmică, mai precis corespondența și interferența observatorului și a realității, confirmă tema biblică a consecințelor cosmice ale căderii primilor oameni și a dimensiunii cosmice a mântuirii și salvării de Hristos etc.

În loc de concluzie

“Bătăia de aripi a unui fluture la Tokyo stârnește un uragan la New York”, se spune în lumea meteorologilor, și probabil nu e vorba nu mai de o referire la oarecari amintiri din ultimul război mondial. Un minim gest uman determină poate o catastrofă într-un colț al universului, după cum într-un episod din *Twilight zone* se afirma că Fiul lui Dumnezeu s-a născut omenește cu costul aprinderii unei supernove (în neștiința mea, zic totuși că supernovele nu se ocupă de obicei cu ghidarea magilor spre Betleem).

¹⁹ Cf. J. P. Lonchamp, pp. 176-177.

Dar aceasta înseamnă și faptul că Evanghelia învierii, proclamată de comunitatea creștină în fața bisericii în noaptea de Paști, se constituie într-o veritabilă *evanghelie* (“veste bună”) pentru cosmosul întreg, după îndemnul Domnului: “mergeți în toată lumea și predicați întregii creații vestea bună!” (*Marcu*, 16, 15). E vestea bună care se manifestă ca putere de reconstrucție permanentă a universului. De aceea cântă Biserica în canonul Învierii: “Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele dedesubt [infra-structura lumii!]; de aceea să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos, prin care s-a întărit”.

Motivele enumerate exclud, cred eu, ideea unui conflict. Acesta rămâne, desigur, pentru cine îl dorește neapărat și pentru anumite poziții ideologice, străine în egală măsură de spiritul științific și de teologie, însă nu mai apare ca război generalizat și fără soluție între două mentalități radical contrapuse. De asemenea, dacă nu mai este cazul unui asemenea conflict, aceasta nu înseamnă neapărat că știința și teologia trebuie să se întâlnească imediat. În ce mă privește, și după sfântul Maxim zicând, nu mi se pare să se fi activat încă deplin rațiunea dumnezeiască a întâlnirii, deși aceasta ar putea fi fructuoasă pentru ambele. Important este însă ca niciuna din ele să nu se mai închidă în certitudinile sale conjuncturale, ceea ce poate fi distructiv pentru amândouă: teologia care ignoră datele științei se lipsește astăzi de vehiculul cel mai direct al mărturisirii Adevărului către mintea omului contemporan, iar știința nu mai poate scăpa de utilizarea irațională a rezultatelor sale și nici nu poate împlini idealul desăvârșirii umane.