ȘTIINȚĂ & TEOLoGIE

preliminarii pentru dialog

XXI: Eonul dogmatic
Știință și Teologie
preliminarii pentru dialog

știință și Teologie
preliminarii pentru dialog

XX: Forma dogmatică
București
2001
XXI: Eonul dogmatic
tel/fax 337 36 90

Redactor:
Otilia Costache
Viziune grafică și tehno-redactare
Gabriela Niculae
Ilustrația copertei
Fereastră, de Ioana Maria Costache

Știință și teologie
preliminarii pentru dialog

© XXI: Eonul dogmatic, 2001

ISBN 973-85146-0-6

preot prof. dr.
DUMITRU POPESCU
cordonator

dr. GEORGE STAN
diac. dr. DORU COSTACHE
drd. ADRIAN LEMENI
drd. RĂZVAN IONESCU

Știință și Teologie
preliminarii pentru dialog

XXI: Eonul dogmatic
București
2001
Cuprins

Cuvânt înainte: Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară (D. Popescu) – 7

1 Conflictul. Aspecte istorice, premise filosofic-teologice
Știință în contextul teologiei răsăritene și al celei apusene (D. Popescu) – 11

Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii (D. Costâche) – 27

Ideologizarea științei (A. Lemeni) – 61

Elemente de epistemologie comparată. Știință și teologie (R. Ionescu) – 80

Cosmologia autonomă și cosmologia teonomă. Un aspect al teologiei românești (D. Popescu) – 98

2 Status quaestionis. Noua paradigmă și demersurile teologiei neopatristice

Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane. Reconcilierea între știință și credință la început de mileniu (D. Popescu) – 107

Cosmologia teleologică și teorii morfologice (A. Lemeni) – 122

Paradigma taborică. Implicații ale principiului antropic pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației (D. Costache) – 132

Experiența continuumului spațiu-timp în perspectivă științifică și teologică (A. Lemeni) – 159
Cuvânt înainte

Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară

preot prof. dr. Dumitru Popescu

De la începuturile sale, Biserica lui Hristos a fost confruntată de problema articulării credinței și a culturii. În chiar ziua Cincizeci-rii, Duhul Sfânt a dăruit Bisericii darul vorbirii în limbiile popoarelor, arătând că Evanghelia nu este un mesaj particular, adresat unui singur neam, ci mesajul vieții veșnice, prin care Dumnezeu cheamă umanitatea și creația întreagă la comununea cu sine. Acesta este singurul cadru acceptabil pentru discutarea raporturilor între teologie și cultură, pe de o parte, între teologie și cunoașterea științifică, pe de alta.

Dialogul între teologie și cultură trebuie abordat din două perspective.

În primul rând, trebuie spus că teologia are nevoie de cultură pentru a cunoaște și răspunde problemelor care frământă omul într-o epocă determinată. Dar, în timp ce teologia – întemeiată pe revelația divină, pe adevărul de sus – rămâne în esență aceeași peste veacuri, astfel că se poate vorbi de o continuare neîntreruptă a vieții și a credinței apostolice, contextele culturale se schimbă de la o epocă istorică la alta, de la un cadru geografic și social la altul. Acesta este un puternic motiv pentru ca teologia să nu ajungă la autosuficientă, de vreme ce, având de predicat Evanghelia lui Hristos către toate neamurile, trebuie să facă efortul de a lua în considerare problemele culturii, ale mentalităților omenești în schimbare, spre a dialoga eficient și spre a răspunde problemelor puse de cultură (care reflectă preocupările omului de la un moment dat).

Pe urmele apologeticilor creștini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al patrulea, spre exemplu – dintre care de amintit și sfinții Atanasie, Vasilie și cei doi Grigorie –, au reușit nu numai un serios și nuantat dia-
log cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată acelui timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de astăzi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționarea problemelor.


În felul acesta – și în al doilea rând –, dialogul solicită și efortul de resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistentă culturii, ca rod al minții și sensibilității omenești, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalence culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia.

Pentru că orice cultură conține aspecte pozitive și negative, judecând din perspectiva credinței, teologia răsăriteană – care a cunoscut și care a se dezvoltat în contexte culturale foarte diverse – nu a identificat niciodată cultură și Evanghelia, nici nu le-a separat. Ceea ce i-a permis această atitudine nuantată a fost faptul că a utilizat acea metodă selectivă, descrisă de sfântul Vasile cel Mare în celebra analogie cu albina. Cultura nu trebuie diabolizată: teologul, precum albina, nu coboară în orice floare, și din floare ia numai cea ce îi trebuie...

O teologie care nu distinge aspectele pozitive și cele negative ale culturii pune bariere uriașe în calea spiritualității creștine și, de asemenea, ratează șansa de a deschide cultura spre orizontul valorilor netrecătoare. Or, Părinții Bisericii, desfășurându-și activitatea mai ales într-un mediu cultural tributar platonismului și neoplatonismului, au făcut distincție între aspectul pozitiv al aspirației către lumea perfectă a ideilor și al elanului erotic prin care sufletul vrea să se unească cu Dumnezeu, și aspectul negativ al pesimismului ontologic, care determina vechea cultură să repudieze trupul și materia. Părinții au accentuat primul aspect, dar au arătat că rostul omului – în Hristos – este acela de a transfigura trupul și materia lumii. Pentru această susținere, ei au întreprins o deavârăță operă de resemnificare a concepției antice despre relația între spirit și materie, între inteligibil și sensibil, depășind ideea de opoziție între acestea printr-o perspectivă integrativă, întemeiată pe faptul întrupării Logosului.

Aspectele pozitive ale culturii ajută spiritualitatea și teologia să arate omului caela către Dumnezeu: rolul teologic este acela de a purifica și a transfigura cultura, eliberând-o de aspectele sale negative. Mai trebuie spus însă că oricăror înalți au fost ideile filosofice despre Dumnezeu, Părinții răsăriteni nu au folosit niciodată cultura pentru explicarea tainei divine – apofatismul trinitar este refuzul de a reduce misterul Sfintei Treimi la posibilitățile minții umane și, de asemenea, efortul de adaptare a acestei minții la realitatea divină, ca început pentru transfigurarea întregii ființe omenești.

Aceasta este perspectiva complexă din care se pot discuta și raporturile între știință și teologie.

Interesant este faptul că, debutând printr-un refuz abrupt față de propunerile teologiei, știința modernă a ajuns – datorită mai ales alulitaielor descoperiri din cadrul fizicii contemporane – la o atitudine mai nuantată, bătând la porțile transcendentalului.


Nu o să mai insist aici asupra acestui dialog, lăsându-l pe cititor să descopere singur universul complex și perspectivele raporturilor contemporane între știință și teologie.
Conflicul
aspecte istorice, premise filosofic-teologice

Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*

D. Popescu

De la așteptările anului 1000 la cosmologia scolastică

Cultura apuseană se caracterizează, între multe altele, prin existența unei tensiuni evidente între teologie și știință. Dacă, în primul mileniul de istorie creștină, s-a pus accentul mai mult pe teologie decât pe știință, în cel de al doilea mileniul accentul s-a schimbat mai curând în favoarea științei decât a teologiei. Încercând să descoperim cauzele acestei deplasări de interes de la teologie la știință, oricât de curios ar parea acest lucru, ar trebui să ne îndreptăm privirea către sfârșitul primului mileniui.

În pragul anului o mie, observă Alexandru Mironescu, lumea occidentală aștepta cu înfigurare a doua venire a Domnului.

"Creștinii, e drept, ieșișeră de multe sute de ani din catacombe. Biserica, toti împotriviurile păgânești și răsturnaseră un temet imperiul. Credința lor — sfâșiată prin circuri de gura flămândă a sălbaticiunilor, batjocorită în case și pe străzi, fumeagând de atâta oră de

* Textul îl reia, cu modificări, pe cel publicat în volumul Teologie și cultura (premiat de Academia Română), EIBMBOR, 1993, pp. 97-112.
torțe în care sfârșită carnea de om – biruise. Dar inflăcărarea lor, în loc să se potolască, încă mai mult se aprinse, pentru că triumful era în ochii lor răsplata de la Dumnezeu.
Și focul acesta de pe dinăuntru a crescut mercu.
Închipoșă-vă ce a putut să fie în vremea aceea, pe povârnișul unei misterioase tensiuni interne, așteptarea a doua a Mântuitorului. Nimeni nu statornice vreun termen, dar zvonul prinsește și contamină toată lumea occidentală. Și n-a fost glumă.
Apropierarea înfrișcidea judecății stărime printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebuința.
Duceți dumneavoastră cu închipuirea, mai departe, desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni: când – în dinăcutul plolțelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii – Christos n-a venit!
Aș îndrăzni, fără nici o teamă de exagerare, să ascund clipa aceea cu o catastrofă din aceleia pe care știm că le-a suferit coaja pământului.
Ceva s-a surpat, atunci, în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spară, s-a smoric și s-a rupt de lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea și îndrumându-și privirele către ceea ce socotise până atunci a fi fost o deșertăciune a deșertăciunilor.
Ol firește, nu trebuie să ne închipuiam că a doua zi fața lumii s-a schimbat. Răsturnările acestea nu sunt lucruri care să se așezze dintr-o dată într-o altă albie, ci reclamă o nouă perioadă lungă de timp, cum s-a și întâmplat.
O nouă lume însă a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum aproape o mie de ani dămiric încă sub ochii noștri [...] Așa numita renăscere cât și chipul omului modern le aflăm, credem noi, acolo, în emersion. [...] Omul s-a hotărât cândva să renunțe la bucurețile incomparabile ale paradisului cretes, pentru a le cauți cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții, pe cele din viața aceasta[1].

Acste considerații ale regretatului prof. Al. Mironescu sunt deosebit de pertinente, fiind în măsură să explice schimbarea centrului de gravitație al culturii apusene de la valorile științe la cele pământești, de la teologie la știință. La acestea am dori să adăugăm că motivul principal pentru care omul occidental a devenit o pradă ușoară în gharele așteptărilor estratologice de la sfârșitul primului mileniu constă în influența considerabilă pe care platonismul și maniheismul au exercitat-o asupra mentalității occidentale, prin intermediul teologiei creștine. Sub imperiu unor astfel de influențe, omul occidental a fost obișnuir să creadă că lumea materială este atât de rea, atât de pervertită de păcat, încât nu mai poate fi mântuită, și chiar fericitul Augustin a fost obligat să îmbrățișeze teoria predestinației, care lasă grija mântuirii omului numai pe seamă lui Dumnezeu, fiindcă omul – din cauza naturii sale contaminate de păcat – nu mai poate contribui cu nimic la propria mântuire. Și tot din această cauză omul occidental a fost înclinat să creadă în venirea lui Hristos la sfârșitul mileniului, fiindcă numai pe aceasta cale lumea actuală putea fi distrusă, ca lumea rea, și înlocuită cu un cer nou și un pământ nou, ca lume bună.

În condițiile traumelor psihologice provocate de neîmplinirea așteptărilor estratologice, teologia apuseană a fost obligată să procedeze la propria remaniere, care s-a soldat cu înlocuirea recursului la filosofia platonică prin-o preferință manifestă pentru gândirea aristotelică. Schimbarea este spectaculoasă, fiindcă pe cât de rea pare să fie materia în concepția maniheică și chiar în cea platonică, pe atât de bună pare ea în aristotelism. Și dacă idealul omului, într-o teologie dominată de platonism, constă în evadarea din legăturile carnea ale naturii pentru a migra către lumea perfecluiunilor divine, în scholastică, într-o teologie influențată de aristotelism, atenția omului e atrasă spre lumea văzută, spre analiza și cercetarea acesteia.

Diferit de teologia anterioară, care vedea în Sfânta Scriptură istoria căderii omului în păcat și a restaurării lui în Hristos, teologia scholastică era convinse că în cartea sfântă există, pe lângă acestea, și o astronomie, o geografie, o biologie și o cosmologie, adică știință. Facându-se acesta intervenții în mentalitatea omului occidental la trecerea spre al doilea mileniu creștin, scholastică a că-
ştiinţă, luminismul şi noua paradigmă

Conflictul între știință și religie a fost provocat de tendința scoleastică de a tutela științele naturale, prin calitate de știință sacrală. Întemeindu-se pe cosmologia depășită a antichității (potelemică), pe care a confundat-o cu cosmologia biblică, scoleastică, prin inchiziți-e, l-a obligat pe Galileo Galilei să-și retracete teoria bazată pe observație și calcul, că pământul se învârtește în jurul soarelui, pentru a se declara în favoarea teoriei susîntute de teologie, că soarele se învârtește în jurul pământului, provocând astfel conflictul celebru între știință și religie, care s-a perpetuat peste vechii.

Mai apoi, luminismul, prevalându-se de ideea unei ordini naturale din care scoleastică elimina premîna divină, a respins orice ingerință a teologiei în domeniul de activitate al științei și a proclamat autonomia rațiunii, ignorând-o cu totul pe Dumnezeu.

"Gânditorii luminii – spune un cercetător occidental – vorbeau de epocă lor ca de o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțeleveau, esențiul, acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin ipotetic) la o înțelegere completă a realității, în toate formele ei, devenind astfel stăpânul deplin al naturii". Centru de gravitație al cunoașterii se transferă de la Dumnezeu la om1.

Păsând Rațiunea divină pentru a se prosterna în fața propriei rațiuni, aurolate de nimbul autonomiei, luminismul era convins că posedă astfel secretul cunoașterii și al dominării lumii. Speranțele înțelegate ale omului european cu privire la apariția unui paradis cerc, cu mijloacele Rațiunii divine, renășteau acum sub forma speranței de a construi el însuși pe pământ paradisul, cu mijloacele rațiunii sale. Paradisul nu mai era un dar al lui Dumnezeu, ci triumful final al științei luminoase pe pământ. Emanciparea spiritului uman de presiunea dogmelor, a tradiției, și exercițiul consecvent al noilor puteri ale rațiunii umane eliberate de sclavia păcatului originar, înțeles ca obstacol în calea progresului, aveau să conducă la un progres fără precedent în cercetarea și dominarea naturii de către om, permitând biruirea tuturor relelor care bobese omul2.

Să vedem dacă au avut rezultatele.

Nimeni nu poate trece cu vederea contribuția adusă de știință la ameliorarea condițiilor de viață umane, după eliberarea de sub tutela unei autorități eclesiastice dominatoare. Tămăduirea unor boli și suferințe, dotată progresului medicinii, aparința unor condiții de cente de viață, grație progresului tehnicii (telefon, televizor, avion, electricitate etc.), sau enormul progres al cunoașterii umane în lumea microcosmosului și a macrocosmosului, sunt tot atâta de dovezi

---

2 Cf. *ibidem*, p. 28.
in acest sens. Dar nu se pot trece cu vederea nici părțile ei negative. Prin chiar esența ei, știința a concentrat atenția omului contemporan asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, când într-o exagerată idolatrizare a faptelor, care a determinat-o să ignore viața interioară a omului și să-l lase astfel pradă unor forțe iraționale care l-au asaltați neîncetat.

"Așteptările secolului al XVIII-lea – spune același gânditor – nu s-au realizat. Știința a dobândit victorie dincolo de așteptările secolului luminilor, dar lumea care a rezultat de aici nu pare să fie mai rațională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente. Mereu mai mulți oameni din cadrul națiunilor celor mai dezvoltate și mai puternice de pe pământ se simt fără ajutor în ghearele unor forțe iraționale care le transformă viața în infern".

Nu este de mirare dacă și acum, la sfârșitul celui de al doilea mileni, au apărut din nou secte care propovăduiesc sfârșitul lumii active și apariția Noului Ierusalim, așa cum s-a întâmplat și la sfârșitul primului mileni.

Trebuie să recunoaștem că știința a înregistrat progrese extraordinare în cunoaşterea naturii, iar în viitor aceste progrese vor fi și mai spectaculoase, dar tot acest progres a fost însoțit de un pericul regres spiritual, care a dus la destabilizarea interioară a omului. Spunem că acest regres este periculos, fiindcă omul nu mai deține astfel puterea spirituală pentru a domina tehnica contemporană, care din tehnică a vieții se poate transforma oricând în tehnică a morții. Omul trebuie să ajungă să stâpânească nu numai lumea exterioră, ci și pe sine. Aceasta nu o va putea realiza însă niciodată fără ajutorul lui Dumnezeu.

Din momentul în care luminismul a decretat că știința este mijlocul prin care omul poate domina natura, a introdus automat o adversitate între omul de știință și natură, care s-a soldat cu două rezultate neașteptate. Pe de o parte, omul a resimțit natura ca o adversară care tâinuia toate secretele vieții, toate plăcerele ei și toate bogățiile. Și atunci oamenii și-au propus să-i fure, să-i smulgă secretele și chiar să o violenteze în îndărâtindia și adversitatea ei. Omul de știință a aumat atât de categoric această poziție, încât de multă vreme acționează pentru a substitui naturii un alt univers. Aspirația lui cea mai constantă e să modifice totul, să transforme toate produsele naturale și să le înlocuiască cu altele, care să nu fie decât creația sa. Omul de știință cauță să cunoască aspectele generale, universale și convenționale ale naturii și ale lumii, dând prioritate generalului asupra realului. Dar primatul acesta exclusiv al generalului asupra concretului suprimă în ultimă instanță orice cunoaștere a realității, determinând omul de știință să înlocuiască universul real cu unul artificial. Și cu cât omul se îndepărtează de universul real pentru a se încerce pe coordonatele unui univers artificial, pe atât își subminează propria supraviețuire ca ființa umană ce pierde legătura cu mediul natural și aduce prejudicii considerabile ecosistemului planetar.

Astfel, paradisul pământesc pe care omul l-a vrut să-l edifice ca o sfidare a paradisului ceresc – cu ajutorul unei științe care-i ignoră pe Dumnezeu și aspirația fundamentală a ființei umane spre eternitate – se întoarce împotriva lui și tinde să devină infern. Are dreptate Claude Bernard când spune că marea greșeală a științei în epocă noastră este de a fi aderat la pozitivismul care neagă orice metafizică, în vreme ce omul nu se poate lipsi nici de metafizică și nici de religie.

Așa se explică și motivul pentru care numeroși teologi occidentali, dintre cei mai cunoscuți, încearcă să depășească deismul culturii occidentale – care-l separă pe om de Dumnezeu, contribuind la nașterea pozitivismului – printr-o altă concepție, pe care o putem numi panenteism, accentuând prezența lui Dumnezeu în creație, nu prin ființă, pentru că în acest caz ar fi vorba de panteism, ci prin lucrare sau prin energie necreată.

---

1 Cf. Alexandru Mironescu, p. 93.
2 Ibidem, p. 94.
3 Ibidem, p. 32.
Pe această cale se pune în evidență misterul ce există în inima universului, cu două consecințe importante. Pe de o parte, omul de știință are posibilitatea să depășească ruptura dintre fapte și valoarea lor, evitând să mai cadă într-o idolatrie a faptelor, și să caute semnificația spirituală a acestora; pe de altă parte, omul de știință pune o frână în calea abuzului de rațiune care îl determină să construiască lumină artificială fără să țină seama de realitatea universului concret.

Atât progresul realizat în cunoașterea domeniilor macrocosmic și microcosmic, depășind dihotomia carteziană între spirit și materie, cât și renăscerea religioasă, fenomenu sesizabil la scară mondială, sunt factori importanti care pot contribui la apariția unei noi relații între știință și teologie în lumea modernă.

**Oferta teologiei ortodoxe**

Teologia ortodoxă a susținut în mod consecvent, de la începuturile creștinismului și până astăzi, că Duhul Sfânt este prezent nu numai în Biserică, din ziua Cincizecimii, ci și în creație, de la bun început, ca Duh al lui Dumnezeu, fiindcă toate sunt create de Tatăl, prin Fiul (Logosul divin), în Duhul. Lumina care a apărut înainte de stele și de soare, o materie originară care conținea toate potențialitățile universului, este puterea sau energia creată izvorată din energia necreată a Duhului care se purta peste apei facerii – prezență divină care urmărea să facă posibilă dezvoltarea universului și apariția vieții pe pământ, activând ca lumină posibilitățile "pă-mântului netocmit și gol".

Mai mult, întemeindu-se pe lucrarea Duhului în Biserică și în univers, teologia ortodoxă a vorbit despre posibilitatea transfigurării omului și cosmosului în Hristos, perspectivă care depășește puterea și mijloacele științei, conturând imaginea omului nou, înnoit după chipul Creatorului său, care se ridică peste determinismul legilor naturale și dobândeste adevărate libertate, de fiu al lui Dumnezeu. În acest om nou descifrează teologia taina universului desăvârșit, numit de Scriptură "cer nou și pământ nou".

Întemeindu-se pe prezența și lucrarea Duhului Sfânt în creație, teologia patristică răsăriteană, prin personalitățile ei de excepție, a învins aversiunea creștinismului față de valorile lumii păgâne, angajând un dialog cu științele naturale. Sfântul Vasile cel Mare, în comentariul său la Hexameron, adăucă la ședere zile ale făcării, precum și sfântul Grigorie al Nyssen, în lucrarea consacrată făcării omului, apelează la cunoașterea științifică ale vremii lor pentru a interpreta Geniza, integrându-le într-o viziune creștină, fundamentată pe Sfânta Scriptură, care are în centru Pantocratorul, Sustînătorul întregului univers.

Mai mult decât atât, pornind de la prezența Duhului în Biserică și în creație, teologia răsăriteană a reușit să pătrundă atât de adânc în taină universului, pe temeiul revelației divine, încât a devansat știința contemporană cu secule. Dacă ar trebui să ne referim la relația dintre teologia răsăriteană și știința contemporană, atunci ar trebui să spunem că teologia a juca un rol profetic față de știință, în diverse direcții, scotând în evidență aspecte ale creației care aveau să fie cercetate mult mai târziu de știință.

Una din trăsăturile specifice ale teologiei răsăriteene este faptul că vede în lisus Hristos nu numai pe Dumnezeu-Mântuitorul, cum se întâmpină în alte confesiuni creștine, ci el identifică cu Logosul prin care toate au fost făcute, după cuvântul Evangheliei (cf. Ioan 1, 1-3). Așa se explică de altfel și motivul pentru care Hristos este înțeles ca Pantocrator, Atoțiitor al universului, prezent și activ prin raționalitatea internă a cosmosului, care izvoară din persoana lui, care este Logosul, Rațiunea supremă a creației.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune paradoxal că "rațiunile cele multe sunt una și cea unică e multe [rațiuni]. Prin știerea binevoințoare, făcătoare și susținătoare a Celui unic spre făpturi. Rațiunea unică e multe [rațiuni], iar prin întâlnirea celor multe și prin refereirea și pronia călăuzitoare a celor multe spre originea și centrul lucrurilor, în care toate-și află începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una".

Multele rațiuni, care au originea în Logos și se întorc la el, ca un focar și centru de gravitație al lor, constituie raționalitatea inter-
nă a universului, pe care stânbul Atanasie cel Mare a descris-o ca "ordinea armonioasă a cosmului" (panarmonios kosmou syntaxis). Din punct de vedere teologic, raționalitatea internă a universului constituie posibilitatea și e mijloc de dialog între om și Dumnezeu, între rațiunea umană și Rațiunea divină, între două conștiințe, pentru ca omul să sporească în cunoașterea lui Dumnezeu și în a cosmului.

Omul este chemat, prin această raționalitate internă a creației, să-l cunoască pe Dumnezeu nu numai pe caele revelației supranaturale, prin iluminare de sus, ci și prin contemplarea naturală sau cercetarea lumii, pentru că "cerurile spun slava lui Dumnezeu și tâ-\text{\textemdash}ria vestește facerea mâinilor lui" (Psalmii, 18, 1).

Și istică că astăzi oamenii de știință, după ce au pătruns în lumea microcosmului și au depășit teoria mecanicistă despre univers prin fizica cuantică, încep să se apropie de ordinea logică sau rațională care se află la temelia cosmului. Unii dintre ei afirmă că particulele elementare nu mai sunt considerate individualități permanente ci manifestări ale unui câmp cuantic în care materia și toate mișcările ei sunt produse de un fel de câmp informatic subiacent. Fizicianul Hamilton merge mai departe și susține că "o particulă nu se desfășoară în «lumea reală» decât într-o mișcare de undă nascută dintr-un ocean de informații, ca un mare val de apă care este produs de mișcarea generală a oceanului". La aceași lucrare se gândește și David Bohm când afirmă că există o ordine implicită, ascunsă în profunzimile realului.

"Universul întreg este plin de inteligență și de intenție; de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și, ceea ce este extraordinar, în ambele cazuri este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență. [...] Sub fața vizibilă a realului există deci ceea ce grecii numeau «logos» un element rațional, înțeles, care reglează, dirijează și înșușește lumea, și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat."

Desigur, procesele fundamentale care guvernează universul la nivelul acestei "rețele de informații" sunt, încă o dată, situate dincolo de zona cuantică; numai când tehnologia ne va permite să pătrundem la nivelurile de existență infime, vom avea posibilitatea să pășim în impărâția încă neclară a informației cosmice. Încă de acum înainte, oamenii de știință își dau seama că dincolo de realitatea materială există o realitate spirituală, "o vastă gândire pe care, după o jumătate de secol de atonață, nouă fizică începe să o înțelegă, învățându-ne pe noi, vizitatorii care suntem, să ne liniștim de la un foc ce naște noaptea visurilor noastre". Fizicianul Heinz Pagels, exprimând punctul de vedere al celor mai mulți savanți, afirmă: "cred că universul este un mesaj redat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod".

Știința, care a trecut progresiv de la reprezentarea materialistă a universului văzut la energie și de la energie la reprezentarea informatică, a ajuns să sesizeze acest cod secret, această ordine rațională, această raționalitate care se află la temelia întregului cosmos și pe care teologia răsăriteană a pus-o în evidență cu multe secule înainte de orice întreprindere științifică modernă.

Vreme îndelungată, știința promovată de secolul luminilor s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu din cauza inchiiziției și, în locul Rațiunii divine, a așezat la bază dezvoltării universului legea hâzardului și a necesității imanente. Teoria evoluționistă, spre exemplu, vrea să demonstreze în fond că apariția și dezvoltarea vieții pe pământ nu sunt rezultatul unei ordini interioare a creației, care are ultimul izvor în Dumnezeu, Rațiunea supremă, care produsul unor factori externi raționali, cum ar fi hâzardul, întâmplarea oarbă. Trebuie spus că și școlastică medievală a contribuit indirect la apariția unor astfel de teorii, prin faptul că a opus ordinea naturală celei supranaturale, lăsând impresia că lumea poate funcționa ca o realitate autonomă față de Dumnezeu.

1 Stănul Atanasie cel Mare, Cuvânt impotriva elinilor, în PSB 15, EIBMBOR, 1987, pp. 72-73.
3 Ibidem, p. 66.
Împotriva unor astfel de tendințe de explicare a raționalului prin irațional, sub pretextul că sunt științifice, dar fiind ideologii care au efect destabilizator asupra spiritualității și moralei sociale, teologia răsăriteană a afirmat concesionat prezența Duhului lui Dumnezeu în creație (cf. Facerea, 1, 2), pentru două motive principale.

Pe de o parte, pentru a sublinia că lumea nu poate exista autonom, în afara lui Dumnezeu. Lumea a fost creată de Dumnezeu din neant, și fără Dumnezeu se întoarce în neantul din care a ieșit. De aceea, Sfânta Scriptură ține să-i amintească merge omului că lumea nu poate exista fără Ziditorul ei: “dacă îți vei întoarce fața, toate se vor tulbura; vei lua dehul lor și vei vor fi arși, întorcându-se în țără-nă. Trimit-ne-a Dehul tău și se vor zidi, și vei învâți fața pământului” (Psalmtii, 103, 29-30).

Pe de altă parte, pornind de la prezența Duhului în actul creării lumii, teologia răsăriteană a susținut cu tărie că nimic în creație nu este rezultatul lui Dumnezeu sau al unei necesități imanente, ci rezultatul lucrării și intervenției create de lui Dumnezeu în cosmos, din interiorul universului și nu din afara acestuia, prin raționalitatea internă a creației.

Teologia răsăriteană acceptă evoluționismul în măsura în care istoria universului și a vieții nu este concepută ca proces autonom, determinat de factori iraționali, ci rezultatul intervenției create a lui Dumnezeu în creație, prin Duhul său. Providența divină este semnul că ordinea universului are originea în ordinea divină și că nu poate fi rezultatul unor forțe arbitare și întâmplătoare.

Este ceea ce afirma încă din secolul al patrulea sfântul Atanasie: “fiindcă nu este dezordonată ci rândului în toate, și pentru că nu e o lipsă de măsură [anetria] ci o simetrie, și pentru că nu e un haos ci un cosmos și o sinteza armonioasă a cosmoloului, e necesar să cucetăm și să acceptăm ideea unui stăpân care le adună și le ține strânse pe toate, înfăptuind o armonic între ele”.

Or, spre o concepție asemănătoare se îndreaptă și stiința astăzi, care, după ce a reușit să pătrundă mai adânc în taina universului, începe să părăsească teoria hazardului și a necesității, pentru a începe să

bată la porțile Raționului transcendente. Interesant, în această privință, următorul experiment. Plecând de la o regulă derivată din soluțiile numerice ale ecuațiilor algebrice, s-au programat mașinile care să producă prin hazard o combinație de numere care să corespundă valorilor care asigură existența universului și a vieții. Legile probabilității arată că aceste ordinatoare ar trebui să calculeze timp de miliarde de miliarde de miliarde de ani, adică o perioadă aproape infinită, până când ar putea să apară o combinație de numere comparabile cu cele care au permis ivirea universului și a vieții, în urma cu doar cca. 16 miliarde de ani. Altfel spus, probabilitatea matematică pentru ca universul să fi fost zăstit de hazard este practic nulă.

Dacă aceste constante universale nu ar fi avut valori precise, universul nu ar fi evoluat niciodată în direcția care a permis existența noastră. Spre exemplu, dacă forța de gravitație ar fi fost ceva mai slabă la începutul universului, norii primari de hidrogen nu s-ar mai fi condensat niciodată pentru a atinge pragul critic al fuziunii nucleare; în această situație, stelele nu s-ar mai fi aprins niciodată. Situația nu ar fi mai fericită nici în cazul contrar: o gravitație mai puternică ar fi condus la o adevărată ambalare a reacțiilor nucleare și stelele s-ar fi aprins mai furioase, pentru a muri atât de repede, încât viața nu ar fi avut nici o șansă de apariție și dezvoltare (dacă nu cumva universul primar nu s-ar fi prăbușit asupra sa înainte ca orice stea să se fi născut). Concluzia este mereu aceeași: oricare ar fi parametrii considerații, dacă îi se modifică valoarea orică de puțin, este suprimată orice șansă de apariție a vieții.

Constantele fundamentale ale naturii și condițiile inițiale care au permis apariția universului și a vieții par a fi reglate cu o precizie uimitoare, ca și când trebuia ca ele să favorizeze existența noastră. Astfel, la originea creației nu există evenimente întâmplătoare, hazardul, ci o condiție superioară tuturor celor pe care puteam să le imaginăm, ordinea suprema, care reglează condițiile inițiale, constantele fizice, comportamentul particulelor subatomice și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, in-

1 Sfântul Atanasie cel Mare, p. 72.
2 Cf. Jean Guillon, p. 56.
3 Cf. ibidem, p. 55.
vizibilă – ordinea, se află acolo, eternă și necesară, dincolo de fenomene, deasupra universului dar prezenta în fiecare particulă¹. Ceea ce se numește de obiecte hazard acoperă un grad de organizare superior capacităților noastre cognitive.

**Transfigurarea materiei**

O altă dimensiune specifică teologiei și spiritualității răsăritene este convingerea, profund înțelesă pe fundamenta biblie și patristică, că materia poate fi transfigurată, că poate fi sfântită și îndrumată. Ora mănăstioară înființată de Hristos este interpretată exact în acest sens ontologic și cosmologic. Prin intrupare, jertfă, inviere și înălțarea la cer, pentru a se așeza pe tronul slavei dumnezeiști, Hristos a transfigurat propriul său trup, pentru a face din acesta, prin Duhul Sfânt, mijloc de iradiere și transformare a omului și a creației, în Biserica. Pentru a da expresie acestei convingeri biblice, teologia patristică a fost nevoită să depășească dualismul gândirii antice, dihotomia spirit-materie, care făcea imposibilă acceptarea intrupării spiritului și, corolar, transfigurarea materiei de către spirit, spiritul fiind conceput ca exterior materiei. Pentru a depăși acest dualism, Părinții au afirmat că spiritul e interior materiei și că materia este concentrare de energie și de calități logice (ca urme ale Logosului), astfel încât materia poate fi transfigurată de spirit, de puterea Duhului Sfânt.

Spiritul nu se confundă cu materia, așa cum sumfelul rămâne suflet iar trupul trup, dar între spirit și materie există o relație internă care face posibilă organizarea materiei și transfigurarea lăuntrică a acesteia, prin acțiunea Duhului Sfânt, în Hristos și în Biserică. Acesta e și motivul pentru care esența creștinismului, în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos.

După o vreme îndelungată, știința, prin fizica fundamentală, a început să progrèseze în aceeași direcție. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziția carteziană între spirit și materie (res cogitans-res extensa), care se înțelegea tot pe dualismul gândirii antice, prelumat de scolastică și mai înainte de fericitul Augustin, a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscul, nici doar unde, ci simultan unei și alta.

"Pornind de aici, Heisenberg a fost primul care a înțeles că starea de complementaritate între aspectul de particulă și cel de undă în materie pune sfârșit pentru totdeauna dualismul cartezian între materie și spirit. Și un aspect, și celălalt, sunt elementele complementare ale singurei și unicei realități. Astfel se modifică, profund și irreversibil, concepția despre separația fundamentală între spirit și materie. Și, de aici, o nouă concepție, care ar putea fi numită metarealism"¹.

Această descoperire are un caracter epocal și este mai importantă decât orice revoluție copernicană, fiind că din momentul în care materia este atât: corpul său și undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza și transforma în lumină, așa cum afirmă teologia patristică dintotdeauna. Dar această descoperire a pus omul în fața unei responsabilități capitale, fiindcă poate fi utilizată atât în favoarea omului cât și împotriva lui.

Ziua de 6 august a fiecărei an poate constitui o chemare repetată la responsabilitate. Aceasta fiindcă, pe de o parte, 6 august este ziua în care Biserica serbează schimbarea Domnului la față. În textul biblic se spune că Domnul s-a transfigurat înaintea trei dintre ucenii săi, astfel încât "fața lui strălucea ca soarele iar hainele lui erau mai albe decât lumina". Hristos a descoperit astfel ucenicilor săi taina împărăției lui Dumnezeu, în care dreptul, după cuvântul său, vor străluși precum soarele (cf. Matei, 13, 43) și ne-a permis să constatăm că materia se poate preface în lumină.

Pe de altă parte, înță, 6 august este ziua în care bomba atomică a pulverizat Hiroshima, acoperind-o cu uriașă ciumă a morții. Contrastul este izbit. Dacă Hristos ne-a arătat calea prin care materia poate fi transfigurată, Hiroshima arată calea prin care materia poate fi dezintegrată. De o parte viața, de cealaltă, moartea. Opți-

¹ Cf. ibidem, p. 57.
nea pentru una sau cealaltă implică viitorul omenirii și al planetei noastre.

Omenirea a luat și va lua măsuri pentru a evita ca noile reușite ale științei să nu fie utilizate împotriva omului și a vieții. Dar acest control nu rămâne mereu nesigur atât vreme cât știința va fi certă cu Dumnezeu. Progresul științific demonstrează că e posibil ca știința să se impace cu Dumnezeu, ca în locul unei metafizici care face abstracție de Dumnezeu să ajungă la o metafizică a prezenței lui Dumnezeu care, avându-l în centru pe Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, Pantocrator sau Atot-țitor al universului.

Dacă, până în secolul nostru, pentru majoritatea spiritelor luminat, știința și religia erau ireductibil opuse una altoră, știința respingând religia din orice descoperire ce iar religia interzicând științei să se ocupe de “Cauza primă”, raporturile par a se schimba în mod sensibil.

“de puțin timp, începem să trăim fără să știm acest lucru – imensa schimbare, schimbare impusă rațiunii noastre, gândirii noastre, filosofiei noastre, de munca invizibilă a fizicienilor, a teoreticienilor lumii, a acelor care gândesc realitatea. [...] În final de mileni, noile progrese ale științei permit să se întevadă o alianță posibilă. o convergență încă neclară între științele filosofice și cunoașterea teologică, între știință și misterul suprême”..

Suntem convingiți de acest lucru, fiindcă universul creat nu este autonom, implicând prezența Duhului lui Dumnezeu, care veghează ca această convergență mult-ășteptată să se realizeze, spre beneficiul umanității întregii.

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

D. 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 l-a considerat similar numai epocii elenistice –, mentalitatea europeană pare a trece prin o nouă și profundă criză a reperelor și a identității. Conservând într-o măsură spiritul care a animat nașterea lumii moderne, civilizația de tip european se vrea eliberată de religie și morală, deci postreșință 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 incredere 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, capacă să interpreteze și să modeleze realitatea după propriile criterii, gurii și patimi –, înlocuit cu ideea unei minți descigurate, apă să-și depășească prejudiciile 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 filofoși ai științei sunt conștienți – fără a deveni însă neapărât mistici – de misterul acestei lumii croite după altă logică decât cea reducereștină și de necesitatea unei alte abordări decât aceea a triumfalismului corițelor incepătului modernității și a scientismului.

Într-un asemenea cadru se pot rediscuta, desigur, premisele modernului conflict dintre știință și teologie, dar și – de aici – perspective 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 al ortodoxiei pentru lumea de acum și de mâine.

1 Jean Guitton, p. 22.
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 modernitate

Reacționând la exclusivismul teologiei apusene medievale, care pretindea infailibilitatea – justificată supernaturalismul înși de fapt întemeiat pe concepții (meta)fizice perimate – în cer și pe pământ, știința și cultura modernă au procedat la o secularizare profundă a minții și a cunoașterii, pretinzând aceeași infailibilitate înși justificând-o exclusiv naturalismul, ca aptitudine înnăscută a rațiunii de a cerceta și înțelege realitatea. În fond, o prejuduceată era înlocuită cu alta, de vreme ce noua logică, matematică, nu propunea minții o flexibilitate mai mare decât exercițiul sălogic. 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 proprie, 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 private experiențe (șiunctifică dar nu numai), în modernitate, mintea autonomă și cercetarea științifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat.

O cauză importantă a acestei alternații este chiar teoria școlastică a dublului adevăr, înțelesă treptat ca posibilitate de existență a două adevărurii autonome, unul al credinței și unul al rațiunii. Dacă, în evul mediu, teologia a încercat să păstreze un echilibru (ca în soluția lui Nicolae Cusanus, de afirmare a convergenței contradic- lor), reducționismul științei moderne – pe urmele contestării de către Descartes a posibilității oricărei 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 dezplasarea dinspre domeniul interiorității, cercetat cu predilecție de teologie, către domeniul exteriorității. Ca atare, omul modern a încetat să se mai preocupe cu adevărul 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 medievă, către exterioritatea obiectivă a unui trup și a unei lumi fără suflet, la alt nivel, trecerea dinspre calitativ și e 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 anticipatează practic în preajma trecrii spre al doilea mileniu al erei creștine. Biserica occidentală, înzăpezind consecvent să sacrifice istoria, să edifice hic et nunc. Împăratul 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 văzute. Este o radicală schimbare a mentalității occidentale – premisă pentru secularizarea 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-aceștiun ad extra a omului. Fenomen manifest în (1) înlocuirea visului “platonic” al Isusului cristianului cu imagină “aristotelică” a paradisului pământesc, precis localizat și realizat practic; în (2) substituirea imaginii strălucitoare a unui Hristos transcendent lumii cu aceea a unui istoric lisus, radical umanizat.


1 În mare parte, considerațiile de mai jos reau, într-o formă și cu o argumen- tare nouă, așezați din proiectez tezei mele de doctorat, realizat sub conducerea științifică a pr. prof. Dumitru Popescu.

și, de asemenea, în (3) renunțarea la procedeul augustinian al justificării teologice a conștiinței pentru tendința de certificare antropologică a lui Dumnezeu.1

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 înaptă 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 teleo-/teologică a realității devine din ce în ce mai ignorată (finalitatea este substituită de utilitate), situația lipsită de similar pentru aria răsăriteană tradițională a credinței și a civilizației europene.

1.1 Creățiunism și evoluționism. Câteva repere

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

Cele două interpretări ale realității, creățiunismul și evoluționismul, sunt marcate de unilateralitate, sunt extremist în egală măsură. Explicând, este evidență că ideologia creățiunistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească, dacă nu de un cosmos adus la existență în stare de perfechionare, 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 excluz orice implicație a factorului divin în dinamica universului, a viții, și astfel orice posibilitate de a interpreta teologic și teologică realitățea. Până la urmă, chiar creățiunismul — care a înțeles

transcendența lui Dumnezeu ca absență din creație și a proferat imaginea unei intervenții divine arbitrar, 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.

Științele „obiective” au profitat din plin de „galceava înțelegi- torilor” — de lupta abstractă a ideilor (conflictul dintre scolaști și știința deținătoră), — renunțând la dualismul filosofic pentru o concepție materialistă. În acest fel, de la dualismul pe verticală spirit-materie/ceavăzut-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 iarhizat ontologic, calitativ al scolasticilor, pentru care era posibilă intervenția străină divină — în care credea efectiv Newton —, la universul infinit, judecat cantitativ, al acțiunii mecanice. Până la un punct, pretindând conceptul scolastic de Creator perfect, gânditorii moderni (Descartes și Leibniz) afirmau că Dumnezeu nu poate interveni în creația sa fără să-i tulbură 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 autonome. 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, întrebă de Napoleon despre locul lui Dumnezeu în sistemul său cosmologic; L’Empereur avea să răspundă nonșantă ca nu a avut nevoie de această ipoteză. Astăzi, Stephen W. Hawking jocilează 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

1 Georges Duby, pp. 234-235.

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 dovezi raționaliste ale scolasticilor –, însă acest model al universului introduce limitări asupra momentului când Dumnezeu ar fi avut dreptul să se implice 1.

Alternativa acestui conflict, de-a dreptul distractiv pentru conștiința europeană – faptul este evident, spre exemplu, în sentimentul schizoai pe care îl trăiește copiii români de astăzi, constrânsi să învețe pentru orele de biologie că omul este doar un animal ceva mai răsărit, produs al unei evoluții fără sens, iar pentru orele de religie că o.„ului e crearea lui Dumnezeu”, este imaginea (deloc obișnuită în mediile teologice inconute) unui Dumnezeu care își manifestă atotputernică kenotică, 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 scena “miracolului” natural al hazardului și al unei cauzalități iemanțe, autonomie.

Încercând înuit să conserve paradigmă cosmolului static și închis al antichității (afacerea Galilei rămâne semnificativă în această privință), creaționismul supranaturalist al teologilor occidentali nu a făcut altceva decât să discreditze Scriptura și, în același timp, să rateze șansa artificilă 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 formă pozitivismului și a scientismului, modernitatea aveau să consi-

dere că toată viața și activitatea societății omenești se pot organiza acceptabil doar prin aplicarea criteriilor științei 1.

Mutul 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 dinșpre medieval spre modernitatea și aflată resorturile adânci în socotul suferit de mentalitatea europeană o dată cu descoperirea unui univers bănuil ca infinit (în termenii lui Stephen Hawking, finit dar neterminat), s-a 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 însemnă schimbarea structurilor gândirii, modificarea temeiurilor cugetării noastre despre omenire și lume, în sensul decentrării universului din om și implicit în sensul concluzionării lipsii 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 cosmolului cu care el era familiarizat. În fapt, deja în modelele copernicană și galileeană nu mai era nevoie și de om pentru o descriere completă a universului (idea, “dogmatizată” filosofic în dualism cartesian, avea să fie atacată de Kant, care predică “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 renu tarea la imaginea unui cosmos geometric structurat și ontic ierarhizat în favoarea reprezentării unui “univers infinit”, chiar infinit”, lipsit de orice ierarhie ființială și unificat nu mai prin identitatea legilor care guvernează toate regiunile, toate


dimensiunile sale. Altfel spus, prin înlocuirea concepției aristotelice despre spațiul închis, erodată calitativ (în registre), preluată ca dogmată de scolastică medievală, cu spațiul omogen și infinit din geometria euclidiană (judecat cantitativ). (Deși azi se vorbește din nou despre un univers iarhizat în sisteme solare, galaxii, roiori galactice sau superroiori 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 aşadar, spune Koyré, ca istorie a distrugeri cosmului 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 deterministice a unei realități privite numai sub specia naturalului.

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 perfeclunie și finalitate, omul s-a aflat dintr-o dată singur și pierdut (fără repere) în fața imenșității cosmice, o apariție întâmpătoare 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 urma 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 luminiiştii proclamau capacitatea nelimitată de cunoaștere a minții umane, în clipa în care Nietzsche creionă übermensch-ul european, știința creată de acesta din urmă îl arunca în insigniant și nonsens.

Într-una din meditațiile sale, Pascal afirmase deja, ca despre sine, sentimentul pe care îl trăiește atât în fața universului lipsit de conțur: „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 rătăcit în această imensiitate căreia îi sunt negate orice limite, orice centru și, prin aceasta, orice loc determinat".

Modificarea imagizii 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 expansiuni (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 centru lumii concepute ca tot organic, bine structurat și coșeent, ci aceea care a condus la afirmația că universul, interpretabil doar sub aspect cantitativ, nu are vreun sens și nu finalitate și că nici nu poate constitui fundamentul unei scări de valori, afirmație la capătul căreia aflăm nihilismul, anarhia și disperarea.

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

1 Cf. Al. Koyré, pp. 5-7, de asemenea, J. P. Lonchamp, pp. 84-86.
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 amintem 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 (motivat de necesitatea depășirii panteismului antic), o prăpastie conceptuală între Dumnezeul absolut și lumea limitată, fapt evident în separarea scolară natural-supranatural, potrivit căreia harul divin este un element creat, intercalat ca o veritabilă cenzură antica între Creator și creație, sau în separarea radicală a competențelor celor două “Impărății”, 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, occidental creștin a devenit incapabil să recunoască raționalitatea și caracterul teonon 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, apăsă să proiecteze acele părghii prin care universal – într-un continuu eveniment sinergic, al întâlnirii cu Dumnezeu – să-și poată urmări și implini sensul.1

Conceipienta actului creator ca manifestare absolută a atotputerniciei divine, pe de o parte, și lipsa unei perspective raționalității teonome atribuiri, 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 “Dumnezeul” anonim și nu Sfânta Treime – imaginea unui Dumnezeu care crează mereu prin Logosul său. Consecutiv, nici chipul (biblic și bine reprezentat în traditia creștinismului ortodox) unui Hristos cosmic, a cărui întrupare și a cărui activitate în trup să depășească nivelul reconciliierii umanității păcătoase cu acel Dumnezeu orgiolis și războiul al soteriologiei (anselmieni) 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 scolarică, a creatului cu creătorul, a naturalului și a supranaturalului, a dus nu numai la revoluție gândirii moderne și la revindicarea – perfect justificată – a autonomiei științelor, ci și la excluderea oricărei legimități a interpretării teo-teologice a realității.

Această excludere era pregătită de istorismul care, contrar dezmersului augustinian-anselmian al interioarității, se preocupă numai de sfera lumii obiective, în ideea de a legitima supremă 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 conștiință și trăirea prezenței dinamice a lui Dumnezeu în creația sa, situație explicitată în teoria energiilor necreate. Odihind in creație, în om și în lume deopotrivă, Dumnezeu nu relaționează fapturile 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 întrupte, ca raționalitatea plasticizată, cum spune părintele Stâniloae, și înzând spre împlinirea comună în Logos. Din această perspectivă, lumea, viața nu se descoperă nici doar prin-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 seamă de fapte, ci de semnificația finală a acestora¹ –, este cât se poate de clar că în contextul occidental s-au produs abuzuri de ambele părți. De o parte, teologia a crezut că, întemeiindu-se pe fizica lui Aristotel și alastratelor științe ptolemaice, se află în posesia unei philo-sophia perennis sau a unei științe infăbibile, ignorând evidența datelor 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 pretenziile de infăbilitate – o nouă interpretare a datelor, fără apel la sensul teleologic al creației².

Faptul este 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 descreriilor, studiului analitic, științei³. 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 cartesi-ană – cuprinzând două principii (îndoiala metodica și cunoașterea autentică) și patru reguli/criterii fără de care cunoașterea cețe e imposibilă (evidența, analiza, ordinea, inducția⁴) – 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 regretablă: Descartes, știința modernă o dată cu el, consideră că interpretarea poate fi suplinită prin acumularea datelor (e o depășire 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 univers⁵.

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

“Știința nu poate decât să stabilească ce este, nu și cea 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, binecunoscutele conflictic dinăuntrul religiei și științei din trecut trebuie puse toate pe seama unei greșite înțelegeri a situației⁶. Observația este desigur corectă, deși Einstein reduce rolul teologiei doar la o discuție despre valorile umane; asta, 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 Știință sunt cele două fețe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaștere⁷.

³ Cf. Descartes, Expunere despre metodă, 6.
⁴ Cf. ibidem, 2.
Chiar dacă această întâlnire nu a avut încă loc într-o formă explicita, devine insă din ce în ce mai evident că de ambele părți se constată eforturi de recuperare. Din partea teologiei, dorința de a-și asumare o noii reprezentări științifice a lumii și a vieții; din partea științei, dorința de a depăși explicațiile comodă într-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

Preliminari 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 cartoasă a enumerării, a cercetării/descrierii diverselor obiecte fizice, căutând înțelegerea lumii şi a vieții, conștiența civilizației de tip european s-a angajat pe un nou drum, de aproprie a diverselor perspective (asupra omului și a lumii), precum 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.

Simptomele noii orientări sunt multiple. Esențială este însă ideea unui nou tip de minte, deschisă, reticentă, de a parte, față de certitudinile propuse de știință “clasică” și atentă față de limitele expresiei matematice; receptivă, pe de alta, spre diverse moduri ne-convenționale de cercetare, de experiență, față de expresii existențiale ale cunoașterii, de genul simbolului, al mitului sau al parabolii. E cât se poate de relevant faptul că tot mai mulți oameni de știință acceptă să-și prezinte observațiile și concluziile prin metaforă, fără a parea jenați pentru până de curând suspect de imprecizia expresiei nonmatematice (acest demers poate fi înțeles ca efort în vederea popularizării celor mai noi rezultate ale științei în mediul științei și teologie (cf. Jean-Luc Blondel, ed., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l’homme, Labor et fides, 1980*).

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 logicomatematic, tema apare, spre exemplu, la Roger Penrose: “ceea ce este accesibil matematicienilor – și de fapt tuturor celor care pot gândi logic, cu înțelegere și imaizație – se află undeva deasupra a tot cea ce poate fi formalizat ca un set de reguli. Regulile pot fi, uneori, un substitut parzial al înțelegerii, dar ele nu pot niciodată să o înlocuască în întregime”

La rândul lor, distingând între lumea “așa cum e în realitate” și reprezentări, John Barrow și Frank Tipler afirmă că teoriile noastre fizice sunt aproximări privind realitatea.

Motorul acestei schimbări de atitudine a oamenilor de știință e noul drum pe care a fost angrenată cunoașterea științifică prin intermediul mecanicii relativistice, einsteiniană, și a principiul relațiilor de nedeterminate/încertitudine formulat de Werner Heisenberg. Mai precis, demul deschis prin conștientizarea existenței a două nivelelor de realitate.

Dupa Alfred Kastler, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, principiul formulat de Heisenberg a schimbat radical concepția fizicienilor despre cea ce se înțelege ca sau e desemnat de obicei prin termenii realitate, permanență, și obiectivitate, discernibilitate, evidențiind 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”

Spre exemplu, încercând să determinăm poziția unei anumite particule, ne e imposibil să

---


măsurăm precis viteză și direcția ci, 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 corpuseul microfizic nu posedă proprietatea pe care o numim existență permanentă, relevându-se perspectiva unei instabilități fundamentale a universului.1 O apologetică a zilelor noastre ar putea porni de aici pentru a afirma inconsistenta universului și, deci, necesitatea unui Dumnezeu Atotitalor.

Noua perspectivă științifică dezvăluie drept foarte "contemporană" descrierea atanăsită a relației dintre Logos și creație: "văzând [Dumnezeu] că toată ferea creată este, prin rațiunile sale, curgătoare și pe calea dezarticulării, ca să nu pățimască ca 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 zidării, n-a lasat o să fie purtată și clătinată de ferea ci și amenințată să cadă iar în nimic, ci, fiind bun, conduce și stabilizează creația întreagă 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 statornică.2

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 desorii neobservate –, ideea obișnuită despre "știință" și realitate a fost fundamental transfigurată. Se conturse acum o nouă ontologie (heisenbergiană), potrivit cărei universul nu e un dat pe care să-l măsurăm ci o sumă de posibilități care se actualizează în chiar

momentul observației, al măsurătorii, Kastler vorbește îndreptățit despre "acelă de renunțare" ale omului de "știință", în care teologul ar putea sesiza ceea ce el numește kenošia și metanoia.

Accelaș sentiment apare în fizica relativistă (einsteiană), în care ideile clasice de timp înfinit și cauzalitatea locală au fost abandonate în favoarea celor de cauzalitatea generală și de timp particular, adânc pentru care timpul și spațiul nu reprezintă un cadru fix, ci sunt condicionate de materie, de observator sau mai precis de evenimentul în desfășurare, care poate fi privit drept întâlnirea între conștiință și realitate (faptul este similar trecerii de la chronos la kairos, pe care o trăiește Biserica în ritual). De altfel, întreaga realitate, micro și macrocosmă, este acum susceptibilă de o interpretare nonmecanică (se afirmă explicativ 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 informaticale ale unei lumi în care acțiunea factori discreți, învăluiri de aură mistică uneori, precum gândirea, înțelegerea, înțelegerea. Ceea ce solicită urgență reconsiderarea termenului – de care s-a abuzat în lumea modernă – rationalitate.

Implicațiile pentru cultură, pentru mentalitatea europeană ale acestui revoluții au fost imediat sesizate la noi. De exemplu, Al. Mironescu, disting între certitudine și adevăr, arătând că certitudinile științei clasice sunt rezultatele modelelor utilizate și nu o priză cu realitatea. Metoda reducționistă 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, apăsă să cuprindă realul în ansamblu, chiar dacă aceasta presupune simultan cu efortul minții, o schimbare radicală a opiniei comunе despre sensul realității (cf. Certitudine și adevăr, de asemenea, Liniile științifică, 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

2 Sfântul Atanasie cel mare, Cuvânt impotriva eliniilor 41, PG 25, col. 83A; PSB 15, p. 78.

O dată cu ideea galileean-cartesiană a matematizării realului, în sensul că expresia matematică e unica reprezentare valabilă a realității – deplasarea dinspre înțelegere către explicație, cu pretenția că explicația este înțelegere –, dispără și orice justificare pentru încercarea de a reprezenta matematic, deci într-o formă determinată epistem, mintea umană. Roger Penrose vorbește de imposibilitatea unei reprezentări computaționale a conștiinței, a structurilor profunde ale minții, în replică la aspectul noncomputațional al unor dimensiuni micro și macro a 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 il au în univers.

2.1 Recuperarea perspectivei teleologice

Descoperirea universului infinit (pentru posibilitățile noastre de observare) 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 ducează 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 vieții. 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? Deja punerea acestor probleme depășește mai multe vehicile 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 din la hao-

sul 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 prezenta noastră – prezintându-se ca proces constant de “complexificare crescândă” (complexification croissante). Cosmosul și viață se realiza prin continuă întreținere a unor evenimente aparent aleatorii cu anumite “sisteme de programare ordonatoare”, astfel încât totul se petrece ca și când realitatea ar conține principiile organiza-

ris 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 stă-

tările 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 înțelesă, dincolo de reticențele noastre, ca finalitate ori sens al ce lei dintâi. Din moment ce un organel oarecare al unei ființe vii există pentru a împlini o anumită funcție, pentru a servi unui scop, ce legimitate are respingerea perspectivei sensului, refuzul oricărei discuții despre finalitate la nivel macrocosmic?, se întreabă Kast-

ler. Partizanii concepției despre causalitate și cei ai ideii de finali-

---

1 Pentru Hubert Reeves, această istorie presupune două termenii: (1) că universul nu este veșnic și (2) că e “transparent spre viitor” (cf. Răbdare în azur. Evoluția cosmică, Humanitas, 1993, p. 59).
tate trebuie să înțelegea 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 subjektiv, neavând vreo justificare științifică.

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 diferite puncte priviri; motivul invocat este acela al condiției "modeste" (cانتitative) a omului, care nu poate preținde centralitate și, deci, că numai din punctul său ar arăta universul astfel. La fel, credeți că cum s-a născut universul, dar nu și pentru ca, este semnul unei gândiri reticente de ideea teleologică.

Oamenii de știință care admit pertinența unei de a doua întrebări răspund prin evocarea ideii de teleologie, de sens și semnificație, instituită în principiu putrivă căruia înălțarea etapelor care constituie evoluția și a fenomenelor care antrenează această mișcare progresivă de complexificare e jalonală nu de forțe cerbe ci de prezența discretă a unui necesar attractor ce trasează (assigne) evoluții o finalitate, o coerentă inteligibilă, fapt pentru care dinamica universului poate fi foarte bine exprimată prin ideea de project.

Chiar dacă nu încercă 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 utiliza 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 există.

Conceptul de teleologie, spune Lonchamp mai departe, îi depășește sensibil pe cel de programare sau teleonomie, care propune imaginea unui set de condiții prestabilite și active înerțial, la care universul s-ar plia într-un mod pasiv; conçoptul de teleologie solicită în egală măsură existența unui arhitect (conceptr)$^1$ 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 (pepermanent) 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 incepit, mai mult sau mai puțin în stare a suporta ideea unei acțiuni create roare – vezi diversele variantele ale teoriilor despre Big Bang, despre condiția universului fără limite, despre suma istoriilor sau despre fluctuațiile vidului cuantic –, adevărată problemă rămână 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, postând ipoteze despre direcția și semnificația universului sau despre relația dintre om și lume. Spre

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

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 că John Wheeler să susțină, recent, că teoria cuantică permite imaginară unei bucle recursive între univers și om, în care omul apare la fel de esențial organizării universului pe cât este universul pentru existența omului.1


Noața 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 înspri Dumnezeu (dincolo de precauțiile “naturaliste” pe care și le iau adesea chiar savanți care procedează la interpretări de acest tip) acel punct arhime dic 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 implinesc în disputatul (a fi sau a nu fi științific) principiul antropic, potrivit căruia universul și viața nu au ajuns la structura și forma de acum doar printr-o întâmplare. Hubert Reeves consideră că lista “coinciidențelor 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 încea seama de existența cosmologului. Acesta problemă nu s-ar fi pus într-un univers care nu ar fi avut aceste proprietăți”.


În forma tare, S(strong)A(nthropic)P(rinciple), principiul pornește de la un anumit grad de speculație în jurul rațiunii potrivit cărei putem observa universul: “universul trebuie să aibă acele proprietăți care îi permit vieții să se dezvolte în el, într-un anumit sta-

1 Hubert Reeves, p. "70.
diu al istoriei sale”; este condiționat de/spre noi (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 heisenbergiene1).

Dacă WAP are rolul de a descrie relația dintre om și lume, dând seama de unitatea și de istoria universului, SAP propune aceea pârghie capabilă să întrunească astrofizică și biologia în sensul lor comun, conștiința2.

Barrow și Tipler introduc și o formă originală, principiul antropic finalist, F(inal)A(ntropic)P(rincipiile), fiind conștiinți că acesta nu poate fi utilizat decât în situația în care – ”pentru un motiv neconoscător” – SAP este valid și, în consecință, era inevitabil că viața să apară într-un anumit (și precis) studiu al istoriei universului. În acest sens, dacă viața și inteligența ar muri în stare de acumin lucrărilor – 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 într-un 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)3.

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 înșa nu localizat fizic (centrul nu e undeva), ci descris teleologic (centrul e a fi într-un ceve). 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 ne creat, ca act sinergic4.

Tocemai spre această alternativă pare a se deschide astăzi mentalitatea științifică, de vreme ce acceptă să gândească o raționalitate precedentă, explicativ pentru motivele care determină haosul condițiilor inițiale și al lumii cuantice să se ordoneze în favoarea existenței unei ființe capabile să controleze universul și să-i caute sensul. Spre exemplu, descriind cele două explicații în favoarea cărora optează cosmologii contemporani pentru a se apropia de ciudata isotropică 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 sine.5

Or,apelul său la acea raționalitate antecedentă – el afirmă că în cercarea 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 depășesc universul material”6 – trimite spre o treia soluție, alternativă, 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 acelei 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 patria cuvântare teologică, 11).

Mai mult sau mai puțin curajoas, noua perspectivă cosmologică – întrundând sintetic principiile cauzalității și finalității – solicită prezența lui Dumnezeu nu numai la început (când, în calitate de axia logikii, 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

4 Cf. Bühler & Karakash, pp. 50-51; Louchamp, p. 177.
6 Cf. J. Barrow, pp. 57 și 131.
Din această surprinzătoare (pentru cei puțin sau total nefamiliarizați cu afirmațiile și posibilitățile teologiei ortodoxe) perspectivă – întrucât Dumnezeul crează și are din nou loc –, se poate vorbi iarăși de o prioritate a omului, a conștienței și a finalității în univers, discuție imposibil de purtat în contextul unei lumi desertate, supuse hazardului.

În fața unei asemenea perspective, problema nu mai este întâi de a găsi răspunsurile potrivite, ci de a formula întrebările adecvate, adecvate realități, capabile să profileze imaginea de ansamblu, holistică, a realității universale – cosmică și umană –, fără obișnuitele concesii pentru comoditatea noastră. Mintea cea de toate zielele a omului de stiință contemporan devine una deschisă real, supărată, metanoiată, aptă să înfrinte chipul adevărat al lumii lui Dumnezeu. Pentru această nouă înțelegere, opul modernității – mitul științei atotputernice, cum a fost formulat în ideologicile pozitivist-scientiste – nu mai funcționează, fără ca prin aceasta progresul științific să fie jenat cumva. Mintea cea nouă renunță la autozală, la doveditoria din ultimii secole, devenind fermentul unui ev spiritual, în care cercetarea și contemplația, făcând ceea ce câmpionă, își dau descoperitori omului vocația fundamentală și uitară: de mystagog și unificator al creației în Dumnezeu1. 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, vărsarea maturizării a conștienței umane.

Mintea înnoită, deși nu a realizat pasul decisiv spre criteriile bunei teologii – și aceasta mai ales pentru că teologii, complexați de esecul din secolele trecute și ignorând marea schimbare din sănătate, nu sunt pregătiți pentru această întâlnire –, dă evident și teologiei dreptul de cetate în efortul comun de înțelegere a realității. Este vorba de faptul că, așa cum afirmă mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului, noua cunoaștere științifică se constitue într-un factor critic al premiselor culturii occidentale moderne, deschizând larg drumul pentru valorile creștinismului patriciu, a-

---


---


decvate, ca interpretare teologică, realității pe care actul științific de cunoaștere o propune. Principiul antropic 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".

Potrivit părintelui prof. Dumitru Popescu, știința contemporană, noua cosmologie mai ales, solicită însă neapărat, dincolo de convergențe, pentru a depăși riscurile unor interpretări neadequate - priza de cunoaștință 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 microcosmul, pentru a bate astfel la porțile transcendenței divine. Și tocmai acest fapt îi determină pe mulți din oamenii de știință să păresească deismul și să opteze pentru panteism, fiindcă și dâu seama că Dumnezeu nu rămâne total exterior lumii ci este prezent în realitatea internă a universului. Un dialog cu teologia răsăritiană, 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". Asupra acestui punct de vedere are o păreră 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 mintea omenească. Aceasta nu înseamnă însă să fie creată este «autonomă» ontologic. Ea a fost creată pentru a «participa» la Dumnezeu, cel ce este doar primul mișcător și scopul creației, ci este și supremul sens (logos) al permanentei sale. [...] Cunoașterea științifică ce ar ignora acest sens suprem al creației ar fi, deci, primejdios de unilaterală".

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 needuționiste a realității. Teologia ortodoxă poate oferi cercetării științifice mai mult decât un cadru eucic, 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 perspective integrată ("transdisciplinară") a sacrului, a subiectului și a obiectului. 2.3 O întâlnire deja realizată:

Viziunea părintelui Dumitru Staniloae 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 Staniloae. Părintele D. P. Popescu arată că demersul părintelui Staniloae, insistența acestuia asupra raționalității creației, vine din intuirea noilor direcții ale fizicii contemporane și din dorința de a favoriza dialogul dintre știință și teologie. Afișând permanent că Părinții nu trebuie asumâți ad litteram creator, ca lecție pentru cea ce avem de făcut astăzi, ca Biserica și teologie, părintele Staniloae a construit o imagine teologică a lumii în spirit patristic dar însă nea no reprezentare științifică.

1 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.
2 Teologie și cultură, p. 165.
4 Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.
5 Cf. Hristos, Biser.că, societate, p. 96.
fică, cu direcțiile sale atât de diverse, precum raționalitatea creației și articolarea perspectivelor despre om și cosmos, într-un cadru concret, unificat.

În cele ce urmează, voi încerca să prezint câteva reperes ale generării sale despre relațiile dintre Dumnezeu, om și univers, deoarece posibilității și deci elementele necesare pentru angajarea unui dialog fertil între știință și teologie.

Părintele Stânuloe, precum și alți gânditori angrenați în demersul neopatricist, nu se ocupă foarte mult de o intemeiere explicită în noua paradigmă științifică, arătând că un creștin nu are de fapt 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 înfățișeze și desigur, cu omul chemat la asemănare. Această coborare nu este însă numai susținătoare, ci și cuvântătoare, pentru că "lumina ipostatică iradiată din Tatăl", prin care Tatăl a creat lumea, Logosul (acest Revelator), nu doar pronunță: imprimă sensuri, chemând le dialog prin toate cele pe care le realizează⁴. Mersul creației în timp se descoperă astfel - la un anumit nivel, interior, față de evoluția fizică, naturală - ca întâlnire sau istoric dialogală, în care Dumnezeu, având inițiativa, se adresează omului, chemând-l la comună. Este o cheie existențială pentru deschiderea sensului realității care nu are nevoie de reperete unei cosmologi ne riguroș științific pentru confirmare, fiind la fel de eficientă în orice paradigmă.

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

Pentru părintele Stânuloe, în chelt aminității, preocuparea nu este de a realiza o altă descriere a lumii, ci de a pune adevărată problemă, teologică și existențială, a sensului creației. Sensul umanității și universului nu ar fi alăt sursa în conștiența omului, deși acestea sunt sărac în care se formulează, și în inițiativa divină de a se revela prin creație. Omul nu poate creația - căutându-l pe Creator prin aceasta - dacă nu există o conformitate între putearea 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 adecvat o tabula rasa. Omul recunoaște raționalitatea, structura formatică pe care se întemeiază lumea și care configuraază lângă 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 semnificații teologice și finalitare, universul singur nu își cunoaște sensul și are nevoie de cineva care, negând onic diferit (altfel zis, fiind end, conștiința universului), să cunoască și să exprime acest sens. Or, numai omul, "existența cugetătoare", este considerat de sine și de univers, fapt evident în întrebările pe care le pune despre natură și sensul realității. Toamă prin conștiință, spune părintele Stânuloe, omul depășește situația de parte a luminii și de microcosmos; prin conștiință are un plus de existență, un sentiment al inexistenței, al infinitului, deschis care mărturisește aspirația lui de a fi mai mult decât este (ceea ce pâne la urmă însemnă că mintea nu este de faptă a omului, ci un instrument la dispoziția persoanei umane, prin care omul ajunge la semnificațiile care îi implinesc ființa).


¹ Teologia dogmatică ortodoxă I, EIBMBOR, 1978, p. 351; Isus Hristos, lumina lumii, pp. 31-32.
Rațiunea omului, lumină conștiență, 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 miterul ființei, o latură inefabilă atât a omului cât și a universului, iar pentru că ființa creată întrunește în sine "miterul și sensul", omul trăiește și un sentiment al insuficientei, al relativului, dar într-o aspirație după absolvul. Conștiința insuficientei îl constrâng pe om să nu se rezume la sine. ci să caute un răspuns și în taina cosmului. Așa că, vorbind, "punând nume", omul își exprimă, își explicitizează propria rațiune de a fi, pe care o înțelege a fi relaționată mereu tainei semnificării și tainii universului, pe toate conștiințizându-le însă ca depășirea luminatului numai prin "Autorul lor mai presus de ele" (transcendent), care se exprimă prin toate.

"O Conștiință dinaie de lume a creat lumea pentru o conștiință asemenea celei a ei", spune părințele Stâniloacă. astfel încât cuvântăriile creație, consemnate de Cartea Facerii, trebuie înțelese drept invitării sau cuvinte adresate omului: universul e "un mijloc prin care Dumnezeu vrea să ţină un dialog cu omul". Comentând istorisirea biblică a puncii numelor în paradis, părințele afirmă că fapturile, 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 evident, pe de o parte importanța omului în ochii lui Dumnezeu, iar pe de alta responsabilitatea cosmice a omului. Pentru că această raționalitate-cu-


Vânt este așadar dialogală, fiind permisivă întâlnirii, lumea are va-
loare – fiind preclătorată și recapitulată în Logos, lumea e pură-
toare de informații și mediu al convorbirii, însoț omul este mai-
mul decât lumea. Definindu-și prin contemplarea universului si-
tuială, 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
mă ales pentru că, exersându-și responsabilitatea, omul învață din
rațumile ființelor că sensul său nu poate fi aflat fără comunia-
unirea cu Dumnezeu iubitor de oameni.

Responsabilitatea omului față de lumea în care trăiește se ma-
ifestă consecutiv prin actualizarea liberă a unor sau a altora din po-
sibilitățile ei, ajutat de Dumnezeu. Practic, universul apare drept
mediu flexibil, permisiv, în care se desfășoară și se întărește obi-
liberă i creație, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni deter-
minante pentru lume și între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri.
Adevărată libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a
confisa lumea, prin abuzul tiranie, ci prin sinergia cu Dumnezeu,
izvorul libertății creatoare și al raționalității. Taina adevărată a o-
mului și a lumi este a înainta întru Dumnezeu cel liber și etern, în
comunia adevărată cu el, spune părințele.

Părințele Dumitru Popescu observă pe bună dreptate că accentu-
tul puternic pe care părințele Stâniloae îl pune asupra raționalității
creației, ca mijloc de dialog între Rațiunea divină și rațiunea umană, e justificat exact de faptul că știința contemporană – plinând dans microcosmos și bătând la porțile transcendentă –, a ajuns la concluzia că "universalul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală".

Această actualitate este la fel de evidentă și în faptul că pări-
nte Stâniloae relaționează adevarul și iubirea, raționalitatea și co-
munia lumea. Lumea nu e numai un cifu al informațiilor înaltce. Lu-
mea este în același timp un spațiu al întâlnirii interpersonale între
Dumnezeu și om, un dar al iubirii pe care Dumnezeu și om îl

1 Teologie și culă, p. 26.
Ideologizarea științei

A. Lemeni

Repere ale conștiinței moderne: autonomism și pozitivism

O dată cu renașterea și luminismul, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a rațiunii – sub forma cugetării liberă, sau mai degrabă a negativismului – față de teologie și Dumnezeu. Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate și criterii transcendent. Ca, însoțit, orice ideologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în subumanism și antiumanism, fapt dovedit cu prisosință în atrociitățile revoluției franceze (1789), în revoluțiile din secolul XIX și mai cu seamă în săngerosul secol XX.

Omul modern, în orgoliul său infinit, a vrut să-și demonstreze autosuficiența, să arate că nu mai are nevoie de Dumnezeu. La revoluția franceză, pe altarul catedralei Notre-Dame din Paris a fost ridicată statuia unei prostituate, reprezentând rațiunea. Ce ironie, pentru că rațiunea umană, înălțându-l pe Hristos, se pervertește, devine prostituată.

Secolul XIX este cunoscut în istorie drept veacul ateismului, al ideologiei materialiste, al scientismului. Dar nu știința însăși cât scientismul a proclamat autosuficiența științei. Scientismul a fost ideologia care a preluat realizările științei și a creat un climat eufoic, de încredere naivă în progresul general prin puterea omului. Științei îi era atribuită o putere neterminată.

August Comte este unul din promotorii de bază ai acestei ideologii. În Cours de philosophie positive (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoașterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el, știința este adevarată credință și baza spirituală a ordinii sociale, "atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre".

---

1 Cf. Teologia dogmatică ortodoxă 1, p. 387.
Această incredere în rațiunea umană și în știință avea să se dovedească însă contrareproductivă științei autentice, de acum înainte prodigioasă în analizele specializate dar blocată în ce privește înțelegerea realității (din cauza acceptării unor criterii de interpretare care alează la factori iraționali, precum hazardul, care nu au nimic științific). Raționalismul pozitivist elimină rațiunea autentică a științei.

Dacă rezultatele obținute cu ajutorul rățiunii umane puteau să-l îndrepte pe om spre credință, cum s-a și întâmplat în cazul multor oameni de știință — pentru că știința cercetează de fapt lumea creată de Dumnezeu —, raționalismul pozitivist vroia să se substituiască credinței. Ideologia scientifist-reaționalistă se recomanda drept singura credință legitimă, denaturând fundamentele științei și ale rațiunii. În acest context, mitizant, rațiunea a fost disociată de credință adevarată și substituită acesteia, respingându-se orice apel la transcendentă. E. Morin afirmă că “rațiunea devine marele mit unificator al științei, al eticii și al politicilor. Trebuie să se trăiască după rățiune, adică să se respingă orice apel la credință”.

Prin scientism și pozitivism, activitatea științifică a început să fie călăuzită de ceea ce s-ar putea numi o idolatrie a faptelor, context în care experiența are un rol decisiv pentru studiul fenomenelor naturale. Primul fapt este relativizarea înțăietatului lucrărilor materiale față de orice realitate și experiență de ordin spiritual, ideologia materialistă ajungând să fie confundată cu atitudinea științifică (fapt exploatațat din plin de constituțiile statelor moderne și de ateismul militant al regimurilor comuniste).

În acest secol XIX, omul de știință a adoptat o poziție reducționistă, refuzând orice realitate care iese din vizorul său, crezând că numai cercetările sale empirice pot explica tainele universului. În noul cadru secularizat, religia era denunțată ca retrogradă față de cuceririle științifice ale momentului.

Alți susținători ai scientismului au fost Ernest Renan (1823-1892) și Marcelin Berthelot (1827-1907). Berthelot, în Les origines de l'alchimie, spune: "Lumea este astăzi fără mister. În orice caz, în-

istoria a dovedit că prin aceste încercări de a submina religia, de a învăța știința ca deținătoare a adevărului absolut, viața omului nu s-a îmbunătățit. Întrunirea aprobarea și soliditatea înr. omenei, sacrificiul intereselor subiective pentru adevăr, respectul legii — nicăieri din aceste valori nu poate afla legitimitate și motivație puternică doar în știință. Știința nu poate crea nimic, sarcina sa este aceea de a cerceta și, prin prelungirea sa tehnicologică, de a prelua. Viața interioară, spre exemplul, nu se poate multumii numai cu ajutorul științei, pretinzând un temei mai adânc, o consistență care poate veni doar din experiența religioasă. Știința poate să ofere mijloacele necesare controlului lumii exterioare, dar nu este un suport suficient pentru constituirea unei viețui personale ori pentru dominarea pornirilor pâinește dinlăuntru omului.

Știință, scientism, religie

Știința arcși în societatea contemporană de spus un cuvânt greu și nu se poate afirma că scientismul secolului trecut a dispărut complet. Ideologia scientistică se regăsește sub o formă mai subțilă. Pierre Thuiller recomandă această ideologie în trei postulate: (1) știința este singură cunoaștere autentică; (2) știința este capabilă de a răspunde tuturor întrebărilor și de a rezolva toate problemele practice, cu condiția ca acestea să fie formulate în termeni raționali; (3) este legitim și de dorit să fie conferită oamenilor de știință responsabi-

1 Cf. ibidem, p. 199.

1 Cf. ibidem, p. 148.
litatea de a conduce toate activitățile umane, în orice domeniu (politică, economică, morală, etc.)!\(^1\)

Aceste postulate sunt rareori formulate explicit, preferându-se mediatizarea unor sloganuri de genul "știința în sluja omului, a progresului și a libertății", care îmbogățesc cosmetic discursul oficial. Se poate vorbi practic de un adevarat mit al științei, de vreme ce, prin ideologizarea științei, acestea i se atribuie funcții quasi-religioase. Această ideologie face abstracție de exigența rigorii actului științific, căutând mai curând să impună o axiologie materialistă și corelativ o metodă reducționistă, un demers epistemologic care pornește de la particular la general, pe care se întemeciază, indirect, globalismul.

Într-o societate tot mai secularizată, cum este cea contemporană, științei i se atribuie un caracter obiectiv, religia fiind izolată în sfera subiectivului, fiind considerată o afaerie personală ("fiecare cu credința lui"). Prin ignorarea revelației, a istoriei relațiilor între Dumnezeu și umanitate, Dumnezeu pare a fi fost reduis la situația de concept al minții, pe care fiecare îl înțelege cum poate și vrea, acest concept devînd irrelevant pentru exigențele obiectiviste ale modernității. Rezultatele științei sunt însă prezentate ca tabu, obiectivitatea lor trebunătă aceeasă de la lumină, așa încât cel care nu admit rezultatele științei riscă să se situeze în afara timpului în care trăiește.

Rezultatele științei sunt acceptate însă de majoritatea oamenilor tot printr-un act de credință: ele exprimă concluziile unui grup rebrans de oameni de știință pe care ceilalți le acceptă fără a avea posibilitatea de a le înțelege. De exemplu, nu toți înțeleg ecuațiile teoriei relativității generalizate a lui Einstein sau ecuațiile teoriei cuantice, dar tot iși acceptă că aceste ecuații reflectă fenomene reale. Este o adevarată credință, încrederea în cei care au formulat aceste ecuații...

Dacă majoritatea rezultatelor științei sunt acceptate de contemporanii noștri prin încredere, refuzul față de teologie apare ca o contradicție – din cele mai puternice – a timpului nostru. În spatele acestui refuz nu se află neîncrederea, ci o anumită poziție ideologio-

\(^1\) Cf. ibidem, p. 211.

nare al lui Heisenberg, toate descoperă limitele rațiunii umane. Se afirmă existența unei taini a realității, care nu poate fi descrisă "pozitiv" și față de care pretențiile scientismului și dezvăluie absurditatea, inconsistenza.

Astăzi, numeroși savanți lansează adevărate pledoarii pentru credința în Dumnezeu.

Iată ce afirmă marele fiziolog, Nicolae Paulescu: "Idea de «Dumnezeu» este o noțiune fundamentală, fără care știința cade în absurd. Materialismul a trebuit să ridică în cercurile sale cele mai recente. El s-a servit de prestigiu științei, el care, ca sistem, este negația științei - pentru a se impune multumii semidocilor, incapabili să se confrunte cu amăcalea. Prin aceștia, materialismul s-a furișat în școli, unde în mod înțeles a explotat și exploataază candoarea și naivitatea copiilor și tinerilor neexperimentați, care nu au cunoștințe suficiente, nici spiritul critic, de unde a dezvălat, pentru a deosebi adevarul de falsitate. În felul acesta a transformat, cu doctrina sa răutăciocană, multe generații. Ca orice eroare, materialismul înseamnă ignoranță, fie prin lipsa de cultură, fie prin lipsa de inteligență...La 17 ani eram materialist, pentru că n-aveam decât un bagaj foarte restrâns de cunoștințe asupra materiei brute; pentru că raționarea mea nu era încă dezvoltată și pentru că, devenind spirit critic, credeam tot ceea ce citeam: că oamenii de știință sunt toți materialiști. Ei bine, dacă de atunci n-âș fi căștigat, printr-un studiu persistent, cunoștințele noi asupra naturii brute și asupra ființelor vii - sau dacă, din neconformitatea mele intelectuale, mi-ai rămas în același stat deoarece în vremea copilăriei, sau, în fine, dacă n-âș fi constatat că adevarății savanți resping sistemul materialist, eșâ și astăzi încă o victimă a acestei doctrine. Adepții materialismului au repetat adesea că știința modernă a izgolfit definitiv din domeniul sau ideea de «Dumnezeu»; și au știut să manezeze așa de bine, că astăzi curva îi este roșie să pronunțe cuvântul «Dumnezeu» în fața altor persoane. Toate acestea s-au făcut în numele științei. Și totuși, marii savanți, creatorii și glorii științei, au admis și au proclamat existența lui Dumnezeu... Un adevărat om de știință nu trebuie să spună «Nu cred în Dumnezeu» ci «Știu că Dumnezeu există»!" 

Am redat in extenso acest text pentru că mi s-a părut foarte sugestiv și cuprinzător pentru profilul ideologizării științei. Este vorba, fundamental, de faptul că ideologizarea științei poate să apară mai ales într-o societate dezorientată religios și moral.

Trebuie spus că între ideologie și știință poate exista o interdependență reciprocă. Ideologia unei vremi poate să-l influenceze pe savant în cercetarea sa; rezultatele științifice ale unei teorii pot fi utilizate drept argumente pentru consolidarea și răspândirea unei anumite ideologii. Karl Popper face o distincție clară între știință și ideologie, între revoluția științifică și revoluția ideologică. Ideologie, spune el, poartă marca unor criterii neștiințifice (de altfel, Popper folosește termenul ideologie pentru orice teorie neștiințifică).

Să luăm, spre exemplu, două concepții considerate a fi revoluții științifice: cea kepleriană și cea darwinistă. Ambele au avut un impact puternic asupra mentalității oamenilor, încât putem spune că au schimbat concepția omului despre poziția sa în univers, despre originea și finalitatea întregii lumi. Componentele științifice ale acestor teorii au fost împrăștiate în puternice aspecți ideologici, fiind deoarece de a renunța la vremurilor (pre)moderne: emanciparea față de pretenziile teologiei scolastice.

Cele două exemple sunt relevante pentru discuție. Astfel, influența ideii traectoriilor eliptice din neoplatonism, Kepler a avut un impact direct asupra mentalității oamenilor, încât putem spune că au schimbat concepția omului despre poziția sa în univers, despre originea și finalitatea întregii lumi. Componentele științifice ale acestor teorii au fost împrăștiate în puternice aspecți ideologici, fiind deoarece de a renunța la vremurilor (pre)moderne: emanciparea față de pretenziile teologiei scolastice.

Cele două exemple sunt relevante pentru discuție. Astfel, influența ideii traectoriilor eliptice din neoplatonism, Kepler a avut un impact direct asupra mentalității oamenilor, încât putem spune că au schimbat concepția omului despre poziția sa în univers, despre originea și finalitatea întregii lumi. Componentele științifice ale acestor teorii au fost împrăștiate în puternice aspecți ideologici, fiind deoarece de a renunța la vremurilor (pre)moderne: emanciparea față de pretenziile teologiei scolastice.

Karl Popper caracterizează revoluțiile științifice drept raționale, pentru faptul că acestea se înscriseră într-o tradiție, pe când re-

1 Cf. ibidem, p. 117.
3 Cf. ibidem, p. 184.
voluțiile ideologice par a avea de cele mai multe ori caracter irațional și tendința rupturii față de mentalitatea anterioară.

"Revoluția ideologică – afirmă Popper – poate servi raționalizarea sau o poate submina. Dar ca nu reprezintă adesea decât o modă intelectuală. Chiar dacă este legată de o revoluție științifică, ca poate avea un caracter irațional extrem, și poate rupe în mod conștient cu tradiția. Dar o revoluție științifică, oricât de radicală, nu se poate rupe de tradiție, întrucât ea trebuie să conserve succesul predecesorilor săi. Tocmai de aceea revoluțiile științifice sunt raționale."¹

Interesant, sub acest aspect, este că abandonarea cosmologicii antice nu a fost impusă în mod exclusiv prin metode științifice. Lupta pentru a impune noua cosmologie a fost de natură ideologică, exprimând mai mult credința în noua teorie. Cei care vorau să impună noul model afirmau necesitatea abandonării oricărei metode și a oricărui limbaj care să mai amintească de trecut, cu prețul utilizării unei metode științifice.²

Există o strânsă legătură între contextul ideologic și demersul științific, însă de cele mai multe ori s-au evidențiat numai tendințe de confiscare a rezultatelor știrii în favoarea diverselor ideologii. În acest sens, trebuie amintit că publicarea lucrării Structura revoluțiilor științifice, a lui Thomas Kuhn, a suscitat numeroase polemici. Kuhn susține insuficienta metodologiei științifice în demersul de a da răspunsuri unor probleme științifice, savantul trebui să știe cont și de contextul social, psihologic, ideologic al vremii (influent chiar în cadrul comunităților științifice), afirmație reluate în Logic of Discovery or Psychology of Research.³ Opozienții susțin că înțelegerea procesului cunoașterii nu este influențată de contextul cercetării.

Întreprinderea ideologiei și a științei apare mercu de-a lungul timpului, demonstrând că viziunea generală despre lume, filosofia


Pierre Duhem, in La theorie physique. Son object et sa structure, compară și opune stilurile savanților din Anglia și Franța secolului XIX. "Acel esprit géométrique reprend une part de la traditie intelectuelle francoise, in sensul ei larg, care a influențat criteriile alegerii cu ajutorul cărora cercetătorii francezi selectau ipotezele rivale, la fel cum a influențat și alte aspecte ale vieții spirituale franceze. Invers, obișnuința de a gândi în forme și detalii și de a expune lucrurile cu ajutorul unor concepții intuitive și surprinzătoare, acel esprit de finesse, pe care Pascal il opunea spiritului geometric, este caracteristic în aceeași măsură modului de gândire britanic. Ca un fapt constatat, considerațilne care se referă la stabilirea unor ipoteze științifice de tip nou nu pot fi formulate într-o manieră absolut invariabilă cu diferite epoci, națiuni și contexte culturale. Ca reprezentate final sau ca ideal, o asemenea invarianță absolută poate prezenta ceva demn de urmărit; dar ea nu va putea fi niciodată realizată de-a plinuri."²

În aceste condiții, fiind pusă în slujba unei ideologii, știința putea fi relativ ușor manipulată, așa cum ideologia comunistică a reușit să interpreteze rezultatele științei în favoarea materialismului. Acestea sunt motive puternice pentru care utilizarea – în apologetică creștină – rezultatelor științei solicită multă atenție și conștiință că religia nu are nevoie să fie justificată de știință. Aceasta cu atât mai mult, cu cât depășirea materialismului face loc unei ideologii opuse, dar la fel de potrivnică teologică.

Astăzi există pericolul ca rezultatele științei să fie interpretate și folosite (re-ideologizate) în slujba noui paradigme, New Age: De fapt, ideea unei noi ordini mondiale – care pare a se impune în toa-

² Cf. ibidem, p. 321.
³ Stephan Amsterdamski, Contextul justificării și contextul descoperirii, apud Ilie Pârvu, op. cit., p. 335.
⁴ Cf. Ilie Pârvu, op. cit., p. 360.
te domeniile - arată că este vorba de mai mult decât o simplă ideo-
logie. Numerose concepte, reprezentări și simboluri ale noii gnoze
poartă amprenta unui alt tip de ideoLOGIE, e adevărat, mai subtilă
decât cea materialistă. Nu se mai vorbește despre inexistența lui
Dumnezeu, dar este contestat Dumnezeu ca persoană: Dumnezeu,
omul și cosmosul se confundă într-o unică realitate; omul se autom-
mântuiește...

Câteva exemple contemporane

Mă voi opri, foarte scurt, pentru a observa modul în care se re-
simte știința actuală de influențele ideologiei new-age (în esență un
sistem scientistic dar colorat mistic) și ale celei globaliste. Practic,
pornind de la o mistică de tip oriental a totalității, mulți oameni de
știință se pun, mai mult sau mai puțin conștienți, la dispoziția marelui
curent ideologic al desfășurării oricăror granate și al nivelării tutu-
tor registrelor de existență.

Mulți fizicieni au lansat așa numită "paradigmă vibratoriic", con-
form căreia universul se reduce la o sumă de vibrații. Nu mai este
vorba de particule fundamentale ori de dualitățile undă-corpuscul
și substanță-câmp. Totul e în continuă mișcare, angajat în cicluri de
eXistență (idea ciclicității din filosofia antică și orientală), realiza-
tea observabilă fiind iluzorie (maya). Idea "mistică" a devenit,
prin intermediul acestei perspective fizice, pârghie pentru interpretă-
tarea minții umane; la rândul său, noua filosofie a minții confirmă
asecurarea de bază.

Astfel, neuropsihologul Karl Pribram a elaborat un model holo-
grafic al creierului, în care vibrația, frecvența și oscilația au o im-
portanță deosebită. Creierul posedă un cod matematic care traduce
în mod implicit informațiile explicite pe care le primește de la or-
ganele de simț. De exemplu, dacă noi, cu ajutorul ochilor, vedem
culoarea și forma unui obiect, culoarea și forma sunt concepte ab-
stractive, prezente numai în lumea noastră de simboluri. Ele nu exis-
tă în realitate; altfel spus, pentru creier nu există culoare și formă.
Ceea ce înțelegem prin aceste concepte înseamnă pentru creier o
sumă de vibrații, care explicitează informația înfășurată și existență
în mod implicit în creier.

Pribram a lucrat la Stanford Institute. Și-a început cariera în
chirurgia cerebrală sub coordonarea lui Karl Lashby, care a căutat,
timp de peste 30 de ani, așa numita engramă, presupusul sediu și
substanța memoriei. S-a demonstrat, în timp, că memoria nu e lo-
calizată undeva anume în creier, fiind prezentă în tot organismul. Fră-
mântat de această problemă, Pribram a apelat la holoGramă. Por-
nind de la faptul că, dacă se sparge o anumită hologramă, fiecare
parte a ei reda întreaga imagine, Pribram a arătat că și creierul u-
man dispune de caracteristici holografice, în sensul că în creier în-
regul e codificat în fiecare fragment al masei cerebrale.

În fizică întâlnim aceste idei în jurul teoriei despre matricea S.
Această teorie fundamentă științific ceea ce în mod metaforic a
fost numit bootstrap (în lb. engleză, "șireturi", sugerându-se imagi-
nea împiedirii). Acest model a fost propus, în decada a astea a se-
colului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat și dezvoltat de
alți fizicieni, ca David Bohm și Fritjof Capra. Conform acestei teo-
rii, nu există o lume materială ci doar o țesătură de conexiuni; nu
există particule elementare ci doar modele dinamice care se într-
partrund în mod continuu. Teoria bootstrap conferă universului o
conștiență ontologică, independentă de structura sa materială. Ma-
teria nu determină conștiența și nici conștiența nu determină mate-
tria, dar atât materia cât și conștiența sunt aspecte ale unei realități
dinamice. Acest fel de a vedea lumea a fost dezvoltat de Bohm în
Plenitudinea lumii și ordinea ei.

La rândul său, Chew crede că ipoteza bootstrap este de natură
ducând spre reformularea întregii noastre conceptii despre fe-
nomenele fizice, tinzând spre un model al realității consistentă.

Această idee este susținută de Chew în Hadron Bootstrap Hypo-
thesis: "Conform acestei ipoteze, natura se autoorganizează după
un principiu de autoconsistență exprimabil printr-o infinitate de
condiții care determină cu unicitate particulele existente. De la nive-
lul hadronilor și al interacțiiei tari, ipoteza bootstrap a fost extinsă,
pe baza unor concepte topologice, și la alte tipuri de particule și in-
teracții, generalizând, în felul acesta, pentru tot universul particu-
lelor elementare (și al quark-urilor) ideea democrației nucleare. Nu există vreun tip privilegiat de particule; existență fizică în întregul ei, cu toate particulele ei, este unitatea Fiiinței”.

Teoria *bootstrap* reprezintă o aplicație a ideologiei globalizării în știință; altfel spus, expresia în plan științific a unei ideologii care se impune treptat la toate nivelele în lumea contemporană. Până și termenul “democrație nucleară” amintește de modelul social prezentat ca ideal în lumea noastră.

Știința, într-o abordare mecanistică, pleacă de la entități materiale, existente independent, care prin interacțiune dau naștere întregului. Într-o abordare holistă, se pleacă de la indivizibilitatea lumii, iar știința are rolul de a extrage din întreg părțile separabile și de a le descrie într-o ordine explicită. În gândirea holistă, lumea nu trebuie văzută fragmentar ci ca o plenitudine, sau, după Bohm, ca plenitudine indivizibilă în mișcare curgătoare. Bohm vorbește de o ordine implicită și una explicită: omul și cosmosul nu sunt decât niște proiecții ale unui fundament comun.

Perspectiva holistă este dominantă în știința actuală. Fenomenele fizice nu mai pot fi studiate în sine, universul trebuie privită ca întregul lui, fiecare nivel al existenței participând la realitatea cosmosului ei întreg. Este depășită disfuncția întreg-parte, dispărând ideea ireductibilității nivelurilor de organizare structurală a lumii. Ilya Prigogine afirmă că “nu există un nivel fundamental, nici un nivel nu este complet întemeiat în vreun set specific de niveluri [...]. Fiecare nivel și fiecare aspect își aduce o anumita contribuție proprie la realitatea întregului”.

Holismul ontologic al lui Bohm este construit printr-o abordare conjugată a metafizicii lui Whitehead și a fizicii cuantice. Dacă, în știința clasică, fenomenele fizice erau independente de continuumul spațiu timp și fără semnificație, în paradigma holistică evenimentele fizice sunt contextualizate, câpătând semnificație. Unitatea


lumii nu mai este căutată în particulele fundamentale ale realității sau în legile care guvernează comportamentul entităților individuale, ci în modelele fundamentale care apar în multitudinea și diversitatea fenomenelor. Dar pentru a avea acces la acest pattern invariant al existenței, el trebuie să fie manifest în lumea cognoscibilă nouă (ordinea implicită se desfășoară și se exprimă în ordinea explicită). Ordinea implicită a lui Bohm se referă la un nivel profund și nemanifest al realității, care se concretizează în ordinea explicită, exterioară.

În teoria *bootstrap* elaborată de Chew și ontologia holistă a lui Bohm există evidente similăități, fapt observabil și în folosirea unor termeni comuni. De exemplu, matematica celor două teorii introduce limajul topologiei: de asemenea, conceptul de ordine, care insiste asupra țesăturii de conexiuni în detrimentul particulelor fundamentale ca suport al existenței. În ambele se pune problema găsirii unui nivel suficient de profund organizat, încât să constituie cadrul devenirii ființei. În condițiile unei mentalități globaliste, un asemenea nivel multiorganizat nu poate fi o entitate individuală.

**Holismul, problema unitate-diversitate și paradigma orientală**

Nivelul fundamental al existenței, propovăduit de concepția holistă, este caracterizat de reflexivitate și de capacitatea autogenerării. Totalitatea nu se construiește din spatele particular către general, de la individual spre global, existând o unitate fundamentală primordială care se regasește și se manifestă în multiplicitatea și diversitatea realității existențe. Întregul se regăsește în fiecare parte.

Această concepție încercă unificarea tuturor aspectelor realității, inclusiv a contrariilor, cum este cazul raporturilor unitate-multiplicitate și mișcare-stabilitate. Unificarea acestor aspecte ale realității a reprezentat deopotrivă provocarea și speranța (uncori nemâturișite ale) oricărui tip de epistemologie.

În antichitate existau două mari direcții ontologice. Școala școlastă, prin Parmenide, afirma doar existența lui Unu, existent ireductibil „dincolo de multiplicitatea fenomenelor naturale. Conform acestei concepții, nu există mișcare și nici schimbare. La felălatul pol
se situa școală din Efes, reprezentată de Heraclit. Este binecunoscută formula lui: *totum curge*, indicând o veșnică mișcare și permanentă schimbări. Lumea antică nu a reușit să ajungă la o viziune care să împăcă mișcarea cu stabilitatea, diversitatea și unitatea. Tendențele filozofiei antice au fost preluate de paradigmile ulterior.

Interferența între filosofie și știință a facut ca de-a lungul timpului să apară diferite paradigmă pentru investigarea relațiilor între unitate și diversitate. Modelul ontologic al substanței a impus științei medievale o paradigmă a unității în diversitate, bazată pe calitatea, formă și esență. Prin fizica lui Galilei, Descartes și Newton, s-a produs o mutație profundă, știința modernă introducând categoriile de lege, cantitate și măsură, prin care se contura un model al diversității fără unitate. Știința contemporană a elaborat un nou model, cu înțelegerea expremită de a relaționa unitatea cu diversitatea.

David Bohm propune ideea unei ordini implicite, care nu se referă la o succesie de obiecte și evenimente, ci este ordine totală, conținută implicit în fiecare regiune a spațiului și a timpului. Pentru a desemna purtătorul ordinii implicite, Bohm, dându-și seama că holograma este statică, a introdus, în studiul *Quantum Theory as an Indication of a New Order*, conceptul de holomovemen (holo-mișcare). Existența actuală nu mai e o realitate dată, ci explicitarea ordinii implicite.

“Obiectele, actual existente în mișcare spațio-temporală determinată, sunt abstracții ale holomovemenului, relevate și relevante numai în cadrul unor contexte speciale – momente particulare ale unei ordini explicite, care nu există în sine, ci poate fi considerată o substructură a întregului inanizabil. Aici insă prin structura nu va trebui să înțelegem aranjamente ordonate și măsurate în care noi asamblăm lucruri separate, ci un moment de echilibru al unei ordini totale, un nucleu de generativitate al acesteia, care poate con-

și paradoaxal pentru înțelegerea obișnuită, și aspecte nesimultan cu grade diferite de implicare”.

Viziunea holistă a lui Bohm impune existența unui nivel ontologic fundamental care se dezvăluie prin diferite moduri de organizare a lumii, determinând devenirea întregii lumi. Astfel, nu există particule separate, lucrurile fiind implicate unele în altele, într-o ordine a întregului nedivizat. Viziunea holistă presupune o dinamică permanentă, spre constituirea de noi totalități.

Teoria lui Bohm, aplează la diverși termeni new-age și, prin sugestii sale panteiste, se pliază mai mult pe religiile orientale.

Armonia între noua fizică și mistica orientală apare și mai explicit în demersul lui Fritjof Capra, care își afirmă explicit acordul față de taoism și brahmanism:

“Misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară. Și acest acord nu face decât să confirme străvechea înțelegere indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identice”.

Experiențele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca mulțimă de ființe individualizate, ci ca energie continuă care conectează toate realitățile. Cunoașterea științifică, într-o asemenea percepție, capătă acestea occulte și magic, devenind ermetică și rămânând destinată numai inițiaților, având așadar un profund caracter elitist.

“Mă aflam pe malul oceanului, într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se și-mi ascultam propria respirație când, deodată, am avut revelația întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Fiind fizician, știam că nisipul, pietrele, apa și aerul din jurul meu sunt formate din molecule și atomi în vibrație, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacționează...”


producing sau distrugând alte particule. [...] Toate acestea imi erau familiare din cercetările mele în fizica energiilor nucleare, dar până în acel moment le receptam numai la nivelul graficelor, diagramea și teoriilor fundamentate matematic. [...] am văzut atomii elementelor și pe acea ai propriului meu corp prinși în dansul cosmic al energiei; i-am simțit ritmul și i-am auzit muzica și în acel moment am știut că acesta era dansul lui Shiva, zevil dansatorilor, cel divinizat de hinduism."

Pentru corifeii noii paradigme, înstrăinarea ne noi înșinse, de semnificativă și de lumea exterioră s-ar datora tocmai pierderii vizualului holost asupra luminii. Este adevărat că stiința actuală depășește separațiile între obiectiv și subiectiv, între material și spiritual, separații proprii mentalității dualiste, dar aceasta nu însenamă că trebuie să ne înscriem unilateral și necritic pe orbita conceptiilor panteiste, care anulează orice distincții între Dumnezeu, om și cosmos. Toate relele produse în lume sunt puse, în viziunea holistică, pe scena conceptiilor și ideologiilor care afirmă existența distincțiilor, a specifiicaților.

"Soluția ar consta în metanoia, în reînnoirea conștiinței, în revirea la viziunea holistă, în reacizarea gândirii pe temelia sacrel globalității. Integrarea stiinței și tehnologiei occidentale cu înțelepciunea orientală, cu mitologia antică și cu sfera numită oculta, rein ciștigarea magica a lumii, alias revălirea ei, sunt primele strădăni ale acestui program."

Materialismul sau idealismul sunt denunțate în noua paradigmă ca unilateralități. Creștinismul și orice religie sau filosofie nu aduc decât reprezentări reducționiste ale lumii și vieții. Pentru a înțelege cosmosul și viața e nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofiilor și stiințelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare.


Noua gnoză este pătrunsă de orgoliul dat de solitudinea celor care cred că dețin secretele și tainele universului. Mântuirea nu este în Hristos, ci în cunoaștere; o automânâtire, generatoare de infinită încredere în puterile omului. Atât gnozile antice cât și cea actuală au în comun separarea de Hristos. Să o gnoză fără Hristos este pseudocunoaștere, autoiluzionare, amâgire.

În gnozale antice, eonii, structuri de conștiință supramane - intermediari între Dumnezeu și lumea noastră -, coboară în lumea noastră, astfel că fiecare dintre noi posedă o scânteie suprasensibilă. Când cineva conștientizează această scânteie, ajunge la descătușarea din lumea terestră. Aspecte similare apar paradoxal pentru raționalismul modern, în noua gnoză, numai că acum eoni sunt de minizia, vorbindu-se de holoni (holonul este o totalitate, participând la o totalitate mai vastă, ca în ramificațiile unui arbore).

Se poate vorbi de o istorie, de un proces vreme-dezvălire-revălire a lumii. Înainte de Hristos, cultura era dominată de o serie de simboluri, reprezentând sacru, pentru ca, apoi, sciențismul și pozitivismul să încerce dezvălirea lumii. Astăzi, lumea este revăzută prin noua gnoză, care vrea să elimină concurența religiilor tradiționale. Interesant că deși se pronunță împotriva oricărei ideologii și a oricărei religii clasice, gnoza actuală este aservită unei ideologii fundamentate pe doctrina panteistă a hinduismului. Din această perspectivă se respinge însă orice legimititate a creștinismului.

O altă față a stiinței contemporane

Dincolo de aceste tendințe ideologice, cultura stiințifică rămâne o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană. Pentru a se articula mai bine cu problematicile lumii în care trăim (deci, în de-

2 B. Wurtz, op. cit., p. 175.
4 Cf. ibidem, p. 11.
5 Cf. ibidem, p. 12.
mersul său apologetic), teologia nu poate, tocmai de aceea, să facă abstracţie de această cultură.

Provocarea interdisciplinariităţii implică riscuri, dar dialogul între teologie şi știinţă trebuie să evite sincretismul, care aduce prejudicii atât demersului științific cât şi celui creștin. Un dialog rămâne fecund numai dacă fiecare parte angajată își păstrează identitatea.

Aceasta devine astăzi posibil, de vreme ce există mărturii ale unor somităţi științifice mondiale, care obligă teologia la un răspuns corepunzător. Aceste mărturisiri sunt bine intenționate și lipsite de tendințe ideologizante.

A. Peacocke declară: “Există o ierarhie a ordinii în lumea naturală și, dacă Dumnezeu este realitatea în care cred creștinii, căile științei și ale credinței creștine trebuie întotdeauna, din punctul meu de vedere, în cele din urmă să conveară. Nu pot să nu văd, în lumina celor spuse, demersul științific și teologic ca interacționând și mutual luminând realitatea”\(^1\). O altă mărturie este făcută de J. Polkinghorne: “Ordinea rațională a lumii pe care știința o afirmă este o imitare a rațiunilor divine prezente în lume. De asemenea, cred că atunci când ne împărtășim de frumusețile lumii participăm la bucuria lui Dumnezeu în creație... Credința religioasă este o încercare cumulativă de a aduce împreună o putere sintetică care face conexiuni între diferite nivele ale experiențelor umane. Există argumente care mă convin să ia religia în serios și să caut credința religioasă într-o epocă a științei. Știința este măreță, dar nu este suficientă în toate punctele de vedere... Eu însumi sunt creștin, preot anglican, deși sunt și fizician, ocupându-mă cu microfizica”\(^2\).

Conflictul între știință și credință a fost provocat și mai este întreținut în egală măsură de îndrăzneala exagerată a savanților (motivată mai mult ideologic) de a refuza teologice dreptul la un cuvânt în privința realității, și de timiditatea nejustificată a teologilor, de lipsa unui efort al acestora de a traduce conceptele pe care le vehi-
culează în limbajul științei. Oricum, conflictul nu-i între știință și credință – care sunt două demersuri complementare în cunoaștere, acoperind aspecte diferite ale realității –, ci între savanți și teologi. Îar pentru depășirea acestui conflict rolul teologilor este însemnat. Ei trebuie, de o parte, să se pună la curent cu direcțiile principale ale demersului științific, pe de altă să ofere oamenilor de știință posibilitatea de a cunoaște acele articulații ale credinței care să poată servi înțelegerii lumii în care trăim.

În acest context, sunt semnificative cuvintele părintelui Iova Firca, deosebit de actuale, chiar dacă au fost scrise în perioada interbelică, pe care le redau în încheierea eseului meu:

“Și e pornită din mândrie, nu din convincere științifică, atitudinea celor ce nu vor să audă de o coordonare a datelor utile din aceste două domenii, ci pretind a-și continua fiecare drumul propriu, fără a privi în dreapta și în stânga. Și aici o parte din vină o au teologii întransigienți. Căci, oricât de ipotetice și de unilaterale ar fi unele concluzii ale științelor exacte, în numele adevărului care nu poate fi decât unul, ele trebuie cercetate cu seninătate de cei iubitori de adevăr. Și singur sistemul de gândire bazat pe datele fundamentale ale revelației și care poate integra în el oricare din concluziile deplin verificate la care s-a ajuns în atât de variatele domenii ale efortului omului de a pătrunde în tainele fii, pentru a da astfel o concepție unitară și armonică despre lume, va putea da convincerea despre realitatea obiectivă a cunoașterii noastre și despre sinceritatea și dorul nimii noastre după adevăr, bine și frumos”\(^3\).

---

\(^1\) Arthur Peacocke, John Polkinghorne, **Scientists as Theologians**, SPCK, Londra, 1996, p. 11.


---

Elemente de epistemologie comparată
Știință și teologie

R. Ionescu

Una din problemele esențiale pentru orice demers în cunoaștere este veridicitatea, premisă care face ca orice construcție epistemologică să conțină criterii de evaluare a obiectelor cercetate. Epistemologia modernă, pozitivistă, “iconoclastă”, se manifestă ca refuz față de orice obiect care iese din câmpul său de observație și testare, fapt pentru care teologia și metafizica nu mai au nici un drept de cetate. Studiul de față încercă o comparație a demersurilor epistemologice proprii științei și teologiei, în căutarea similitudinilor și a diferențelor dintre acestea, știind că scopul principal este acela de a arăta că, deși au în vedere obiecte sau arii de investigație diferite, cele două demersuri nu sunt reciproc exclusive, cum se crede în secolele trecute, ci reciproc inclusive.

Rigoare și completitudine


O definiție mai nuanțată este următoarea: știință reprezintă (1) studiul universului material, sau a realității fizice, cu scopul înțelegerea, procedând prin emiterea de observații și prin colectarea datelor despre evenimentele naturale, apoi prin organizarea și explicarea lor prin ipoteze, teorii, modele, legi și principii; (2) corpul organizat al cunoașterii despre universul material, cunoaștere care poate fi verificată sau testată. Aceeași sursă prezintă și patru aspecte auxiliare, necesare toți înțelegerei metodelor de investigare specifice demersului științific.

Astfel, ipoteza este o idee sau propoziție care se bazează pe observații certe despre lumea naturală, fiind obiect de evaluare științifică; definiția este o explicitare a anumitor fenomene, bazată pe observație, experimentare și cugetare; teoria, suspectată deseori de speculație (în limbașul curent), are, în știință, aspectul unei ipoteze confirmate prin experiment (teoria este, de aceea, mult mai sigură decât ipoteza, dar mai puțin certă decât legea); legea se definește ca principiu științific invariabil adecvat în condiții specifice.

În ce privește teologia, aceasta este definită fie drept “studiul al chestiunilor religioase”, sumă de reflexii asupra lui Dumnezeu și asupra mântuirii omului, fie drept “câmp de studiu, gândire și analiză care tratează despre Dumnezeu, atributele sale și relațiile sale cu universul, știința sau studiul lucrurilor divine ori adevărurilor religioase”. Aceste definiții, de ordin general, necesită completări și precizări.

Teologia începând într-advers, etimologic, vorbire despre Dumnezeu, încă tradiția ortodoxă insistă asupra unui aspect fundamental: oare știerea începe cu un act de experiență, cu întâlnirea mistică între Dumnezeu și om, astfel că această “vorbire” nu este prioritar o speculație, ci expresia unei experiențe, meditație asupra acesteia și fructificarea existențială a acesteia în plan personal și comunitar. Părintele prof. Ioan Bria afirmă de aceea că teologia, “mai mult decât știință de comunicare și mijloc de interpretare”, este, pentru spațiul ortodox, "mod de cunoaștere a lui Dumnezeu și formă de exprimare a experienței unei Biserici locale".

2 Dictionnaire Encyclopédique de la langue française, 1996.
4 Cf. pr. prof. Ion Bria, Dicționar de teologie ortodoxă A – Z, EIBMBOR, 1981, art. “Teologie ortodoxă”. De menționat, pentru comparație, că romanocatolicismul înțelege teologia mai mult ca efort uman de ascultare a cuvântului divin și de investigație științifică în vederea corectei interpretări a acestui...
Investigația teologică și cea științifică au câteva asemănări vizibile. Spre exemplu, pentru ceea ce în știință reprezintă legea, definiția și ipoteza se pot considera ca replici în teologiei dogma, theologumen și opinia teologică. Validarea științifică a unei ipoteze, transformarea acesteia în teorie, presupune verificabilitate și confirmare din partea comunității științifice prin experiment: similar, verificarea și confirmarea unei credințe sau practici în Biserica sunt manifestări ale experienței consensuale (prin aplicarea unor criterii concrete), rezultate ale asumării acestora de către întreaga Biserică.

Atât știință cât și teologia acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtrări complexe. O concluzionare nouă pe baza credinței deja acceptate, verificarea consecințelor noii concluzii în „laboratorul liturgiei”, al experienței creștine, al vieții Bisericii și validarea ei de către majoritatea sau chiar totalitatea Bisericilor locale urmărește, eclesiologic, schema științifică de cercetare: ipoteză de lucru, formularea unor definiții sau teori prin verificare sistemică, obținerea consensului quasi-unanim al comunității științifice (în calitate de criteriu ultim de validare). Aceste similarități se referă mai mult la forma și nu la fondul demersului gnoseologic.

Știință și teologia pornesc de la paradigmă diferite de investigare a realității. Dorința de rigoare și completitudine constituie însă o trăsătură comună.

Matematica a fost cea care a oferit științei suportul cel mai sigur și mai eficient de investigație, conferind „științelor exacte ale naturii un anumit grad de siguranță, pe care, fără matematică, nu l-ar fi putut atinge”. Albert Einstein observă însă că rigoarea și completitudinea nu sunt ușor de conciliat:

“ce loc ocupă imaginea despre lume a fizicianului teoretician. între toate aceste imagini posibile ale lumi? Ea cere ca descrierea corelațiilor să fie de o rigoare și exactitate maxime, pe care doar folosirea limbajului matematic le poate oferi. în schimb, fizicianul trebuie să fie cu atât mai modest în ceea ce privește conținutul, mulțumindu-se să descrie cele mai simple fenomene care pot fi făcute accesibile simțirilor noastre, în timp ce fenomenele mai complexe nu pot fi reconstituite de spiritul omnenesc cu acea subțită precizie și consecvență pe care le cere fizicianul teoretician. Cea mai mare puritate, claritate și siguranță, cu prețul completitudinii”. Nu poate fi deci investigată întreaga realitate respectându-se exigențele maximiei clarități. „Cele farmec poate avea în să să cuprindă cu precizie un fragment atât de mic al naturii și să lasă la o parte, timid și descurojat, tot ce este mai fin și mai complex.”, continuă el.

Dorința de completitudine a demersului teologic poate suplina această neputință a științei. Rigoarea, în sens teologic, nu se referă la complete verificabilitate și claritate, ci la descrierea semnificațiilor care în de dimensiunea spirituală a lumii, iar completitudinea se referă la descrierea implicațiilor celor mai generele, a rațiunilor fenomenelor investigate, în planul divin despre creație. Insuficientă matematicii (cel puțin, a matematicii de acum) în descrierea de ansamblu a universului este afirmată de Einstein într-un enunț paradoxal: “în măsura în care propozițiile matematice se raportează la realitate, ele nu sunt sigure, iar în măsura în care sunt sigure, ele nu se raportează la realitate”.

Știința presupune, cartesian, un demers al științei sistematice, tocmai pentru a asigura o maximă verificabilitate a afirmațiilor sale și emblema obiectivității. Deși, la o primă vedere, demersul științific pare a fi unul extrem de sigur, trebuie să fim totuși conștienți că această cunoaștere discursivă este supusă în permanentă reevaluărilor și cumulărilor de noi informații, care duc deseori la schimbări de perspectivă. Gândirea științifică produce divergențe tehnice, divergențe de linjă tehnică, divergențe în raport cu epistemologia, divergențe cu filosofia.”

2 Albert Einstein, Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor, ed. Humanitas, p. 31.

Ibidem, p. 35.
Știința nu înseamnă astăzi unanimitate de concepții deși presupune o bază de cunoștințe considerate în general cerute, prin încrederea cu care cercetătorii contemporani îi investesc pe predecesorii lor. Însă și această bază suferă adevărate revoluții. De aceea în știință se vorbește de un progres normal, înțeles ca proces de continuă adâugare, evaziunări, a informațiilor și cunoștințelor, dar și de momente de progres exploziv, revoluționar, care răstoarnă vechile reguli și reașază perspectiva asupra realității pe alte fundamente. Einstein, de exemplu, a revolutionat fizica lui Isaac Newton, considerată până la el normativă. Aceasta nu înseamnă că mecanica newtoniană nu mai e valabilă, ci că încetează a mai fi normă universală, că devine caz particular al fizicii relativiste, o legă valabilă numai în anumite condiții.

Istoric, demersul științific s-a manifestat înăs în direcția unui efort unificator pentru viziunea umană despre lume. Istoria științei consemnează – faptul din ce în ce mai evident în lumea modernă – încercările pentru unificare a teoriilor și conceptelor în legi integratoare, din ce în ce mai generale și cuprinzătoare, cum sunt: teoria newtoniană a atracției universale, teoria einsteiniană a relativității, teoria electromagnetismului (unicarea fenomenelor electrice, magnetice și optic), electroweak theory (unicarea interacțiunilor electromagnetice și nucleară slabă), teoria marii unificării (unicarea forțelor electromagnetice, nucleară slabă și nucleară tare). Aceste unificări introduc înăs o continuă schimbare în viziunea științifică asupra spațiului și timpului, iar prin aceasta în viziunea noastră generală asupra realității. “Conceptele de spațiu și timp sunt atât de importante în descrierea fenomenelor naturii, încât modificarea lor atrage după sine alterarea întregului cadru epistemologic al fizicii”1. Asistăm practic la nenumărate zguduirii ale epistemologiei științifice, care, în cazul marii descurgeri, iau proporții de adevărate cutremure.

Aparint existenței în teologie, aceste cutremure sunt înăs de regăsit la nivel personal, în experiența convertirii și a instrupării personale, în viața fiecărui credincios, a Revelației divine, "cutremur spiritual", care schimbă sensul întregii experiențe umane. Hristos descoperă practic o nouă abordare a lumii, a naturii, a vieții, a universului, în întâmpinarea noii așteptări de a ajunge la înțelegere și la un tip nou de plasare a omului în mijlocul realității. Omul este chemat la o nouă relație cu lumea, cu maternă. Mersul pe apă al lui Hristos și al știinților săi, neputerea trupurilor, trecerea prin ușile închiate, toate vorbește despre o altă față, complet nouă a fizicii, față lănucrăită, spirituală. Hristos cheamă la transfigurarea minții umane prin despărtire, la o largură a minții pentru înăptuirea cunoașterii integrale a lumii.

Epistemologia științifică a ignorat această dimensiune spirituală a lumii și a cunoașterii, ținând de paradigmele limitative utilizate. Fizica contemporană însă, cum vom vedea, se descheide pentru întrebări și fiind cu evoluția cercetărilor științifice – către luară în calcul a conștienței și, prin aceasta, s-ar putea spune, către investigarea condițiilor spirituale a realității.

"Paralelismul dintre experimentul științific și experiența mistică ar putea să pară surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observație. Fizicienii își realizaază experimentele în echipă, cu ajutorul unei aparaturs sofisticate [...]. Experimentele științifice pot fi repetate ori când, de oricără, în timp ce experiența mistică e rezervată cătitorului adept [...]. Dar o examinare mai atentă arată că deosebirile dintre cele două tipuri de observație rezidă numai în modurile de abordare respective și nu în complexitatea sau în gradul de încredere pe care îl inspiră. Orice ar dori să repete experimentele de fizică atomică efectuate de oameni în călături ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea persoana în cauză va fi în stare să pună naturii întrebări despre un anumit fenomen și să întrețină răspunsul pe care îl va primi".

Observăm că atât experimentul științific cât și demersul teologic presupun experiență și un mod specific de investigare. Omul de știință trebuie să repete condițiile de laborator și să revadă conceptele știintifice, iar experiența religioasă trebuie să se abordeze într-o perspectivă ecleziastică, la diferitele structuri ale echipei de cercetare. Nu se poate obține un rezultat științific de laborator printr-un demers care nu se desfășoară în coordonatele paradigmei științifice.

---


1 *Ibidem*, p. 28.
fice, presupunând ani de studiu și de aprofundare, după cum nici nu se poate ajunge la cunoașterea mystică fără o devenire metanoică profundă, fără un drum inițial al dezvoltării puterilor spirituale. Experimentarea teologică îmbrață înțelesul mult mai evident deceat cea științifică un caracter personal.

Omul experimentează personal viața divină și nu poate împrumuta trăirea sa celorlalți, deși există și excepții. Dimensiunea personală a cunoașterii teologice a constituit un motiv serios pentru a fi enunțată lipsa de rigoare științifică a acestei cunoașteri. Cu toate acestea, modul sobornicesc în care Biserica asumă experiențele personale de experiență cu Dumnezeu oferă cel puțin un criteriu de suficientă rigoare pentru a fi luat în serios de știință. Oricum, experiența personală depășește de cele mai multe ori granitile stiintei, fapt evident – paradoxal – în efectele sale fizice. Manifestarea științei prin neputere a trupului este o răspunsul cel mai potrivit pe care Biserica îl poate oferi celor pentru care investigarea materială oferă maximum de obiectivitate.

Experiența științifică solicită instrumente complexe de investigare, aparent inexistente în cazul experienței mystice. La o privire mai atentă, ceea ce reprezintă pentru știință simțurile și instrumentele, reprezintă pentru cunoașterea mystică simțurile sufletului, a cărora „prelungire” nu se realizează printr-o adăugare exterioară, ci printr-o devenire interioară, fapt pentru care chiar trupul se spiritualizează și reflectă “cotele” experienței divine. În știință, atenția omului este îndreptată către exterior, în totală ignorare a dimensiunii interioare și personale a acestuia cunoașterii; în teologie, atenția este orientată cu precădere către interior, deși nu prin ignorarea exteriorului (există o atenție și către exterior, dar subsumată devenind interioară).

Acestea sunt motivele pentru care se observă în epistemologia științifică numai un progres în descrierea naturii, lasând însă neacoperită partea dinăuntru, experiența persoanei, în timp ce teologia pornește dinspre relevarea acestei experiențe pentru a înțelege sensul a ceea ce știința descrie. Aici se manifestă și cauzele pentru care în știință se supralicitează rigoarea în detrimentul completitudinii iar în teologie supralicitarea completitudinii în defavoarea detaliiilor.

1 De amintit întâmplarea cu Motovilov, ucenicul sfântului Serafim din Sarov, care, prin bunătatea părintelui, a participat la experiența harică a sfântului.
pecte ale filosofiei religioase orientale), rămâne pur umană, limitată la raționalism. Într-o asemenea paradigmă raționalistă, rațiunile divine ale lumii, ale creației lui Dumnezeu, se dezvăluie incomplet și nu pot trima către dimensiunea verticală a ființei, nu pot da seamă de sensul transcendent și eshatalogic al universului.

Sfântul Maxim arată, în textul citat anterior, că Dumnezeu rămâne incognoscibil, în sensul criteriilor și principiilor de investigare ale epistemologiei științifice. Ceea ce, în termenii paradigmii testabilității, este totuși cu a nu exista. Fără părăsirea acestei paradigm racionalistă, în favoarea uneia mai largi, integrative, nu este posibil ca știința să ajungă vrednotă să contureze și să investigheze realitatea în ansamblul complexității sale. De altfel, chiar sfântul Maxim arată că nici Dumnezeu și nici ființele create nu pot fi cunoscute fără accesul la realitatea de taină a lumii, la rațiunile divine ale lucrurilor. Cunoașterea teologică deține exact părțiile care lipsesc științei, părți care sfântul le numește simplu credință:

"Cunoaștințele lucrurilor șii au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primește ele definiția lor naturală. Dumnezeu este însă numai crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri. Dar el dăruiește celor evlavioși credința în existența lui. [credință] mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoaștere adervâtă, întemeiată pe principii care nu pot fi demonstrate, de vreme ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune".

Ce ce propune sfântul Maxim este o altă cale de investigare a realității, contemplativă, o "cunoaștere adervată", accesibilă numai celor care ști și modelează puterile spirituale în conformitate cu exigențele acestei cunoașteri și cu diversele niveluri de realitate, pe care cunoașterea reductivă nu le acceptă. Cei nuniși de evlavioși sunt cei care ști onțizează caracterul incomplet al căii demonstrative, depășind-o prin un demers nu atât rațional cât suprarational, într-un efort de înțelegere a lumii după măsură ei internă și transcendentă, fără ca acesta să elimine efortul științific al descrierii lumii.

Într-o asemenea abordare, Dumnezeu se dezvăluie ca persoană, cunoașterea sa fiind gestul de supremă deschidere și dragoste către faptura sa. Cunoașterea aceasta depășește tiperele unei analize naturaliste, demonstrative, constituindu-se ca relație personală de iubire între Dumnezeu și om, de împreună-deschidere, ca act de comunione și participare a unui la viața celuilalt. În acest sens, tradiția patristică vorbește de cunoașterea lui Dumnezeu ca reală îndumnezire a omului, prin participarea sa la viața divină. În acest tip de cunoaștere, conceptele clasice de subiect și obiect nu mai au nici o competență.

Ca expresie, teologia este mai aproape de artă decât de știință, consideră P. Evdzechinov. "Cu elementele acestei lumi, arta nedescoperă adâncimi logic inexprimabile. Într-adevăr, nu este cu putință să povește prea poezie, să descompon simfonia sau să fragmentezi un tablou. Frumosul este prezent în armonia tuturor elementelor sale, punându-se în fața unei evidențe care nu poate fi demonstrată și pe care nu o putem justifica decât contemplând-o". Cu alte cuvinte, există o similaritate izbitoare între experiența religioasă și cea estetică: "față de obiectul lor, amândouă sunt într-o atitudine de contemplație, poate chiar de cerere, de smerită rugă". Este de altfel și intuiția pe care o avea Einstein privind demersul științific:

"cred, împreună cu Schopenhauer, că unul dintre cele mai puternice motive care conduc la artă și știință este evadarea din viața de toate ziile, cu aspirarea ei dureoasă și puștii ei dezolant, din cătușele propriilor dorințe veșnice schimbiitoare. Toate acestea îl alungă pe omul sensibil din existența personală în lumea contemplării obiective și în ținutul ei; este un motiv comparabil cu nostalgia care îl impinge pe orașean, fără putință de împotriva, din ambiția sa zgomoasă și lipsită de perspectivă, spre ținuturile liniștite ale munților inalți, unde privirea se pierde în depărtări prin aerul liniștit și pur și se aminte de contururi odihnitoare create, pură, de eternitate."

3 Albert Einstein, p. 31.
Această cunoaștere în duh este adevărată cunoaștere a lumii și a lui Dumnezeu.

Paradigmă și înțelegere

Așa cum structurile mentale răspund de aspirațiile și problemele noastre, paradigmele sau modelele elaborate cultural, conștiente, prin care omul abordează realitatea, influențează felul în care realitatea ni se deschide înțelegeri: o înțelegere mai adâncă pe măsură ce paradigma este mai puțin limitativă. Un proverb chinez spune că “atunci când ai un ciocan în mână, toate problemele se scână a cai”. Este foarte evident că felul în care sunt “colorați” ochelarii cu care privim realitatea își pune amprenta asupra felului în care aceasta ni se prezintă.

Fiecare om suferă de limite fizice, spirituale, psihologice, mai mult sau mai puțin evidente, și totuși vizibile și prin simplă comparare a unora cu alții. Fiecare om suferă de anumite limite ale înțelegerii, iar reprezentarea interioară a realității este tributară acestor limitări. Mai mult, conceptualizarea ideii de “altul”, de conștiință, de persoană, ridică numeroase dificultăți. Chiar existența conștiinței noastre e un semnal asupra complexității lumii în care trăim.

Știința oferă doar posibilitatea confectionării unei hărți a realității, care harta, ține să sublinieze Fritoj Capra, nu este identică cu teritoriul. Teologiaecha către adâncarea paradigmei prin care este codificată harta, către largierea paradigmei și prin aceasta către intensificarea observării teritoriului, mai atent, prin aceeași paradigmă. Este drept că și știința, prin salturile sale revoluționare, oferă modificări ale paradigelor, însă teologia manifestă în această continuă schimbare a paradigmei un adevărat mod de a fi.

Fizicienii contemporani au ajuns la concluzia 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”1. Observă ai punctul de convergență între demersul științific modern și teologie: ele nu pot

2 Paul Evdlochimov, p. 78.
3 Cf. sfântul Maxim, Răspunsuri către Talaie, introd., în Filocalia, vol. 3.

investiga realitatea fara a-și pune acut problema conștiinței. Specifică teologiei este însă cunoașterea printr-o eficientizare duhovniciească a conștiinței, printr-o devenire metanoică, printr-o personalizare harică, iar științei o eficientizare la nivel rațional.

Experiența mistică presupune transformare interioară, demolarea a tot ceea ce dărâmă lăuntric; presupune o axiologie față de care știința rămâne de obicei insensibilă. Omul care trăiește realitatea credinței nu realizează o simplă acumulare de cunoștințe, ci evoluează. Se poate spune, în acest sens, că cunoașterea teologică este prin excelentă evoluțivă, devenire existențială, în timp ce cunoașterea științifică este în special cumulativ-discursivă, devenire intelectuală. Validarea cunoașterii teologice se face prin transformarea omului. Omul se restructură prin experiența mistică, se sfântnește. Rodul teologiei autentice este omul sfânt, unit cu Dumnezeu; rodul științei autentice este omul cunoscut al universului

Modul cunoașterii teologice este mai curând unul intuitiv, nelispit însă de o anumită discursivitate, care ține de experimentarea unui drum ca evoluție treptată, un mod însă teandrice, demers al puterilor naturale luminate de energiile necreate divine, mod care, departe de a rămâne simplu somatic, devine pneumatic. Se vorbește de intuție însă și în cazul cercetării științifice.

Einstein considera că menirea fizicianului, de a căuta legile cele mai generale, se realizează nu prin drum logic, ci numai prin “intuiția ce se sprijină pe cufundarea în experiență”[1]. Suportul matematic intervine ulterior, spre validarea intuiției, și este preferat tocmai pentru că oferă o indiscutabilă siguranță: propozițiile matematice sunt sigure și neîndoelnicе, în vreme ce afirmațiile celorlalte științe sunt mereu discutabile și în permanent pericol de a fi răsturnate.

Progresul realizat de axiomatică stă în faptul că logic-formalul a fost despărjit de conținutul material sau intuitiv, consideră Nicolae Bagdasar. Potrivit axiomaticii, numai logic-formalul reprezintă obiectul matematicii, “nu conținutul intuitiv sau un alt conținut corelat cu logic-formalul”. “Consecvent idealului său științific, Einstein a subliniat rolul creărilor libre ale imaginației teoreticianului în cunoașterea naturii. Conceptată astfel, ea activitate eminente creatoare, știința teorectică se apropie mult de artă”. Și, se poate adăuga, în sensul acestui studiu, de teologie (Einstein însuși considera experiența omului de știință cu realitatea un act de religiozitate, un sacerdoțiu).

Viziunea lui Einstein corectează perspective raționalistă a lui Descartes, care vedea în cunoaștere o descriere pur conceptuală a lumii. Descartes propunea un întreg sistem deductiv de investigare, în care intelectul are un rol fundamental și unde evaluarea eronii este ridicată la rang de criteriu de validare. El punea bazele unui sistem rațional de ordonare a ideilor și conceptelor, analytic și sintetic, în care importanță era “claritatea și distincția ideilor”, sistem a cărui forță asupra dezvoltării societății umane este astăzi ușor de observat, în special prin progresele uimitoare pe care le-au realizat științele pozitive și aplașuile lor tehnologice.

Îmbățiunile acestui mod de abordare sunt însă vizibile. În primul rând, claritatea și distincția ideilor nu poate constitui criteriul însuși al adevărului. În al doilea rând, scientismul, care propune ca unic criteriu al cunoașterii lumii verificabilitatea științifică, impune o paradigma în gustă și superficială. Producțiile artei, culturii, bogăția vieții sentimentale, acestea nu pot fi nicio dată descrise prin informație “reco”, fără a scăpa fondul acestora. Conținutul experienței teologice, care presupune transformarea omului îndumneze, nu poate fi nicio dată exprimat rațional, fără a-și pierde esența. În al treilea rând, dezvoltarea tehnologiei informatiche generează o mutație importantă în modul de definire a cunoașterii. În sensul abordării științifice, cunoașterea se reduce la achiziționarea cumulativă de informație.

Ceea ce propune teologia este incomparabil mai complex și mai profund. Cunoașterea științifică devine teologică numai în măsura în care parcurge drumul inițiatie către actul de înțelegere. Or, din păcate, în contemporaneitate, influența actului cogitiv uman prin dezvoltarea tehnicii computerizate riscă artificializarea oricărei experiențe și a oricărei cunoașteri. Perceperea ființei omenești ca un computer de

---

complexitate înca neelucidată - model limitativ, ignorând complexitatea de trăiră și înțelegere a sufletului uman - accentuează unilateral componenta rațională, "obiectivă" prin antrenarea unei gândiri lipsite de sentiment. Abordarea ce produce și o dezvăluire unilaterală a realității, care nu poate fi percepțuită și trăită decât unilateral. În acest sens, știința contemporană se distanțează net de teologie, care cheamă către o continuă transformare, către o înnoită contemplare a realității.

De fapt, revelația nou-testamentară vine cu această mărturie teribilă: cunoașterea adevărată este viața viețnică, biruirea unor legi care par a fi irită, dar care în fond sunt legile naturii căzute, alterate de pașcat. Mai mult decât atât, cunoașterea este iubire.

Despre obiectul cunoașterii și sensul raționalului

Încercarea de a delimita obiectul cunoașterii pentru cele două moduri de abordare, științific și teologic, presupune cu necesitate câteva precizări. Știința este demersul cunoașterii care vizează o descriere cuprinzătoare și pertinentă a lumii materiale, a celei nevii și a celei vie, deși preponderentă au avut, de la începuturile modernității, ceretările privind lumea nevii. Extinderea și diferențierea disciplinilor științifice vizează investigarea lumii vie însă astăzi evidentă, dar ceea ce nu scapă unei priviri atente este faptul că și lumea vie este privită doar în aspect materialității.

Faptul este semnificativ, indicând realitatea că nici astăzi știința nu a scapat de paradigmă naturalist-materialistă care iși dicta răspunsurile încă de la începutul modernității. Științele biologice, spre exemplu, descriu și înțeleg mechanisme de funcționare fiziologice ori patologice; științele sociale descriu modele comportamentale și de comunicare; științele omului propun moduri de abordare a ființei umane mai nuantate și mai cuprinzătoare. În perspectivă teologică, toate susțin însă de limite, fiind paradigmatic unilateral, recte materialiste.

Teologia propune un alt mod de contemplare a realității, în care Dumnezeu este realitatea ultimă și izvor al realității imediate, având deci în viziune un "obiect" mai complex. Obiectul prin excelentă al cu-

1 "Aceasta este viața viețnică, să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat"... (Ioan, 17, 3).
lărgi a omului spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre înțelegerea sensului creării.

Demsrul teologic este singurul mod care asigură omului posibilitatea de a deveni ceea ce este chemat de Dumnezeu să devină, într-un fel unic, personal și irepetibil, conform rațiunii sale de a fi. Omul poate fi cu adevărat obiect al unei cunoașteri reale, dar numai în măsură în care această cunoaștere presupune mai mult decât un schimb de informație - iubire. Aceasta este forma cea mai adâncă de cunoaștere și cea mai complexă. Ineficiența limbajului matematic sau fizic de a descrie iubirea este evidentă.

Ce este iubirea, ca manifestare personală, nu se poate înțelege decât prin trăirea ei, din interiorul ei. Nu poți cunoaște o persoană decât în măsura în care se deschide către tine. Cunoașterea interpersonală este dublă: deschidere și comunicare, dublă inițiativă, abandonarea tendințelor individualiste și egoist de a-ți umple viața numai cu tine. Cunoașterea adevărată este înțelegerea faptului că există o dinamică a persoanei care devine prin relație/comuniune cu altul. Această abordare personalistă și comunală a cunoașterii pare înacessibilă științei actuale.

Revenind la știință, de observat că extinderea cunoașterii contemporane este dublată de o continuă divizare în domenii și subdomenii, divizare care de regulă ignoră legăturile întrinsice dintre domenii. Căștigul în precizie și sistematizare se transformă într-o pierdere a viziunii de ansamblu, de altitudine, omul devind o căruță care “sapă” eficient într-un domeniu dar nu mai poate realiza imaginea întregului și a semnificației acestuia în întreg. Omul de știință contemporan lărgiște o secvență infinimă dintr-un domeniu precizat, specializându-se, dar pierde coerenta întregului și devine incapabil de sesizarea implicațiilor pe care alte domenii le pot avea în chiar specialitatea lui. Interdisciplinaritatea poate fi un ajutor prețios pentru depășirea granițelor dintre domenii, spre evidențierea raporturilor intime, unificate între ele.

Teologia propune o altă perspectivă: nu-i suficient un demers analitic și sistematic de investigare, arborescent ca devenire, nu-i de ajuns nici evidențierea legăturilor între ramuri ori privirea arborelui ca întreg. Lumea nu poate fi înțelesă prin propriile criterii, revelația divină

mărturisind existența unor criterii mai profunde, care pot fi sesizate și înțeles doar prin relația cu Creatorul. În această relație se dezvoltă capacitatea morală a omului de intuirea a realității că întreg. Spre exemplu, privind cunoașterea omului, teologia opune privirilor unilaterale - de tipul omului mecanic al lui Descartes, al omului-rițiunie al lui Kant, al omului-voință propus de Marx, până la omul-informația al civilizației contemporane (o-omul, omul virtual, de tip Internet) - imaginea omului integral, omul în integritatea puterilor sale personale, angajat comunional pe drumul devenirii întru științe.

E drept că evoluția științei contemporane ridică adevărata punți către viziunea teologică, cum este cazul principiului antropic, care afirmă că universul s-a dezvoltat în direcția în care ne-am permis viață, că nu numai omul este adaptat universului, ci și că universul e adaptat omului. De asemenea, teoria cuantică permite evidențierea faptului că, prin știință, omul modifică universul, că persoana care conștiență este o forță modelatoare în univers. La fel, problema finalității, de care știința nu putea încă să se apropie curajos, însă deoarece încheie să se vorbească tot mai mult. Universul nu pare “să se străduie degeaba” ca noi să existăm, iar faptul că suntem raționali și că avem forța conștiinței, faptul că ne putem pune aceste întrebări, ne indreptățește convincerea că descoperim răspunsurilor despre sensul universului și al vieții e de dependență de înțelegerea propriei noastre conștiințe.

Epistemologia științifică, blocată câteva secole în prejudiciile sale reducitoare, pare a se apropia acum intuitiv de perspectivele unei cunoașterii mai profunde, de spiritul demersului teologic. Pentru o reală înțelegere înțelegere, este necesar ca epistemologia științifică să accepte interiorizarea cunoașterii, importanța decisivă a transformării lui tântrice a omului pentru orice demers în cunoaștere. Este vorba de necesitatea schimbării paradigmelor, spre recunoașterea prezenței și intențiilor lui Dumnezeu în univers.

O cunoaștere riguroasă și completă presupune continuu reevaluare a paradigmelor care iși dictează metodele și drumurile, conștientizarea esenței nesigură a oricărei paradigme elaborate, antropocentric, de rațiunea umană, recunoașterea cu modestie a existenței unei fete

1 Despre acestea, Karl Popper, Mitul contextului, Trei, 1998, pp. 77-79 și 105.
launtrice a realităţii şi a unor criterii – raţionale, de asemenea, însă de un alt tip de raţionalitate – mai potrivite pentru descifrarea acestei naturii ultime şi ascunse a lumii.

Cosmologia autonomă şi cosmologia teonomă
Un aspect al teologiei româneşti

D. Popescu

Societatea contemporană este confruntată cu fenomenul secularizării, care duce inevitabil spre criza spirituală. În documentul pregătit al unui colocviu consacrat noţiunii de păcat, se spun următoarele:

“criza conceptuală şi practica păcatului e un aspect particular al unei crize mai ample, care se referă la limbajul religios, precum şi la conţinutul şi expresia socială a credinţei. Categoriile tradiţionale ale experienţei religioase, născute în interiorul unei lumi misticosacrale, au devenit extrem de neesenţiale pentru omul contemporan. Trebuie recunoscut că în timpul nostru există simptomele unei disfuncţii a universului religios. Rezultatul unui astfel de procес constă în închiderea practică a omului contemporan în proprii i autoasficienţă, fără nici o deschidere către transcendenta”.2

Într-o interpretare a acestei profunde crize spirituale a societăţii europene, s-ar putea spune că este rezultatul unei enorme greşeli a teologiei creştine, care a confundat transcendenţa divină cu absenţa lui Dumnezeu din creaţie. Ideea de absenţă a lui Dumnezeu din lume a provocat, aşa cum se arată în documentul amintit, disoluţia universului religios, autosuficienţa imanentistă a omului şi refuzarea transcendenţei divine.

Trebuie subliniat însă că ne găsim în faţa unor consecinţe de ordin spiritual rezultate dintr-un proces mai îndelungat, cu obişnuia în teologia prescolastică a secolului al V-lea, începând cu fericitul Augustin. Acest ilustru părânte al Bisericii apusene – tot atât de ilustru ca şi Origen, în răsărit – a dezvoltat o cosmologie creştină construită pe ideea raţiunilor seminale, de inspiraţie stoică, raţiuni considerate a fi conținut în ele însele întreaga dezvoltare a universului.

Fericitul Augustin declară explicit că “aşa cum în seminţe se găseşte invizibil tot ce va constitui mai apoi arborele, tot astfel lumea conţine în ea însăşi tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci şi alte fiinţe pe care Dumnezeu le-a produs în potenţă, ca într-o cauză a lor”.

Așfel, prin raport cu Dumnezeu, considerat cauza primă a tuturor lucrurilor, aceste raţiuni seminale dobândesc caracterul unor adevărate cauze secunde, interpusă între creaţie şi Creator. Într-o asemenea perspectivă, Dumnezeu nu acţionează direct asupra lumi – de unde şi ideea de absenţă a lui Dumnezeu din creaţie –, ci prin intermediul raţiunilor seminale, care funcţionează independent de Dumnezeu. Nu-i de mirare dacă unori s-a afirmat că printr-o așfel de cosmologie autonomă în raport cu Dumnezeu, fericitul Augustin ar fi devansat cu multe secole evoluţionismul modern.

Teologia scolastică, începând cu secolul al XI-lea, a preluat ideea raţiunilor seminale, numai că, de această dată sub influenţă aristotelică, le-a prezentat în sensul unor cauze secunde care scot şi mai mult în evidenţă caracterul autonom al universului faţă de Creatorul său. Chiar în Catehismul Bisericii Catolice se spune cât se poate de clar că “Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existenţa lor,

1 Textul a mai fost publicat în vol. Ortodoxie şi contemporanitate (Diogene, 1996), acesta fiind o versiune revizuită.

1 Fericitul Augustin, De Gen. ad. litt., PL 34, col. 338.
ci și demnitatea de a acționa prin ele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera astfel la îndeplinirea scopului urmărit de el. În felul acesta, spre deosebire de legea comuniunii, întemeiată pe existența unui lucru în alt lucru, prin relația internă a Deshulu, ne găsim în fața unui concept mecanistic bazate pe existența lucrului în sine și pe legăturile exterioare întră cauză și efect, aceste concepte care face abstracție de orice prezență a lui Dumnezeu în universul fizic și afirmă autonomia lumii în raport cu Dumnezeu. Lumea se dezvoltă exclusiv prin ea înșiși.

Desigur, trebuie să recunoaștem că în această concepție cosmologică autonomă, de proveniență creștină, ordinea supranaturală nu era considerată opusă ordinii naturale, dinotivă, avea rolul să afirme contribuția grației divine la perfecționarea naturii (gratia naturam perficit). Din nefericire înșă, luminismul a modificat sensul autonomiei pe care creația o avea în teologia apuseană, și, din ideea unei autonomii care recunoaște existența lui Dumnezeu (și rolul său providențiator față de creație), s-a ajuns la ideea unei autonomii care se opune harului și neagă existența lui Dumnezeu, bată așadar consideră că orice intervenție a ordinii supranaturale în ordinea naturală este o violare a acesteia din urmă. Astfel au fost puse bazele procesului de secularizare, care a închis omul în propria sa sufincență imanentistă, cu tot cotregul de consecințe existențiale negative, mai precis pentru viața lui morală.

Este adevărat că luminismul și cultura umanistă au avut marele merit de a promova drepturile omului, democrația, dezvoltarea științei și a tehnologiei, spre folosul omului de cele mai multe ori, în opoziție cu inchiziția medievală. Dar această cultură luministă s-a aplecat cu precădere asupra lumii exterioare, uitând de viața lăuntrică a omului și dând naștere crizei spirituale a societății contemporane, procesului de desacralizare a vieții și a valorilor.

Luând în considerație consecințele acestei concepții cosmologice de factură autonomistă, care a atentat la temiurile religii, și mai ales tendința antropocentrică promovată de afabil de concepție cosmologică, care a așezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că "față de încrederea excesivă în forțe-

le umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forța grăii divină, sola gratia), pentru ca apoi, într-un nou reflex, umanismul luminist avea să dea naștere ateismului contemporan, adică tendinței autoideificării omului lipsit de o autentică deificare creștină.

La rândul său, un teolog ortodox român, referindu-se la proclamarea, în lumea modernă, a autonomiei rațiunii, extensie a ideii de autonomie a creației, spune că se poate de transanț: "nu cred în puterea rațiunii umane. Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i și dicîndu-i legile lui. E o atitudine de orgoală, care reproduce la infinit și consacra păcatul lui Adam, cât și prin trufie în clipa când îl bătă iluzia înălțăririi prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divortată de Hristos, s-a reîntors la ea, reluând păcatul de la capăt.

Teologia răsăriteană vorbește și ea despre rațiunile creației, dar nu este vorba de rațiunile seminale, care funcționează autonom și independent față de Dumnezeu, ci de o multitudine de rațiuni care iși au centru de gravițație, prin Duhul Sfânt, în Rațiunea suprema sau Logosul creator, prin care toate s-au făcut.

Diferit de cosmologia autonomistă, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în universul fizic, sfântul Maxim Mărturisitorul - pe urmele sfântului Irineu al Lyonului, ale sfântului Atanasie cel Mare și ale sfântului Vasile cel Mare - òntemindu-se pe Sfânta Scriptură (cf. Geneza, 1, 2; Înțelepciunea lui Solomon, 12, 1) și nu pe filosofia elină, care a furnizat numai haină conceptuală a acestei perspective, consideră că Duhul Sfânt "nu este absent din nici o faptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune. El susține în existența fiecare faptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate lucrur-
Câci in el [Logosul sau Rațiunea supremă] sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că el le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în insuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în el și la el, chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență o dată cu rațiunile lor. Sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu. Ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelegerea Creato- rului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Creatorul există puruera în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actual înca nu.\textsuperscript{2}

Din cuprinsul acestui text, atât de concentrat și profund, se vede limpede că, teologia răsăriteană, rațiunile nu trec din starea de potență în starea de act prin puteri care le sunt încrente, adică în mod autonom și independent, ci toate se actualizează prin voința Logosului divin. Mai mult chiar, susținând că Logosul cunoaște rațiunile tuturor lucrurilor înainte de facerea lor, fiindcă în timp ce Creatorul există puruera în mod actual, fiecare creatură își primește existența la timpul potrivit, trecând din starea de potență în starea de act atunci când voiește Ziditorul, sfântul Maxim se ridică, cu multe veacuri înainte, împotriva teoriei evoluționiste, care este rezultatul unei concepții cosmologice autonomiste, în care lucrurile sau ființele parvin la existență în mod automat, mecanistic, fără intervenția Creatorului, în virtutea unor cauze raționale, cum ar fi hazardul sau întâmplarea.

\textsuperscript{1} Sfântul Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talez, în Filocalia 3, Sibiu, 1948, p. 48.

\textsuperscript{2} Idem, Ambigua, în PSB 80, p. 83.
„Cu toate că doctrina invierii obligă pe teologii catolici să implice trupul uman în opera răscumpărării, toâtși, din cauza dihotomiei dintre natură și har, cea mai mare parte dintre ei refuză să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos”.

Epistolele pauline însă ne orientează atât către Hristos ca Răscumpărător cât și către imaginea unui Hristos cosmic.


Teologia apuseană a început astfel să pășească pe calea trasată de un teolog luteran, Joseph Sittler, încă de la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii de la New-Delhi (1961), și s-a revinut la teologia sfântilor Iринeu, Atanasie, Vasile cel Mare și Maxim Mărturisitorul. Mai devreme sau mai târziu, adevărul triumfă intotdeauna.

*  


Realitatea și puterea extraordinară a lui Hristos cosmic, care, prin Duhul Sfânt, “este în cer și umește tot pământul, este de față pretutindeni și nu este mărginit de nimic”1, cum afirmă sfântul Vasile cel Mare, a avut un rol hotărător în viața poporului nostru și a Bisericii noastre. Datorită credinței că Hristos nu rămâne închis într-o transcendență inaccesibilă – așa cum susține cosmologia autonomă (pentru ca în locul Domnului să apară diversi locuitori pe pământ) –, ci uimele cu prezența sa Biserica și universul, romanul l-a simțit pe Hristos aproape de el, că suferă și se bucură cu el, că este cel mai bun prieten al său.

Sprijinindu-se cu toată încrederea pe această prezență iubitoroare a lui Hristos în om și creație, prin Biserica, romanul a reușit să suporte și să depășească încercările la care a fost supus, într-o istorie nemilosă, pe parcursul a două mileni. Cu toate că poporul nostru a trăit o perioadă îndelungată în provincii separate, prezența lui Dumnezeu în Biserica și în lume a constituit catalizatorul care a permis să-și pâstreze unitatea spirituală, până când a devenit posibilă constituirea unui stat unitar.

Tot pe această putere a lui Dumnezeu s-a sprijinit neamul nostru ca să reziste împotriva valorilor de propagandă atât de dezlănțuite de un regim care avea la dispoziție toate mijloacele necesare pentru îndepărtarea omului de Dumnezeu. Nu a fost posibil să organizăm cruciade anticomuniste, cum s-a întâmplat în alte părți, dar am ținut bisericiile deschise pe tot cuprinsul pământului românesc, ca să păstrăm în minte și înima romanului, prin Sfânta Liturghie, simțământul prezenței universale a lui Hristos, obstacol de netrecut în calea necredinței.

Această spiritualitate a neamului românesc – întemeiată pe credința puternică în prezența lui Hristos în Biserică și creație, prin Duhul Sfânt, fapt exprimat plastic de bisericiile din nordul Moldovei, cu pictura lor exterioară și interioară –, nu-i produsul întâmplător al imaginației populare, ci este înradăcinată în teologia patriastică, care, prin conținutul său spiritual, nu a rămas o teologie
mărginită la elită, ci a coborât în ființă și viața poporului nostru, stimulându-i activitatea creative.

Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome și autosuficiente, spiritualitatea româncescă, care se adapă la izvoarele credinței apostolice, păstrată cu fidelitate de teologia patristică răsăriteană, oferă viziunea unei cosmologii teonomice, în care omul, cosmosul și Biserica sunt scăldate de razele luminii dumnezeiești necrete care înALTă și transfigurează întreaga zidire. Cosmologia patristică, așa cum a pătruns aceasta în sufletul românesc, este un capitol fundamental pentru teologia ortodoxă, de valoare excepțională pentru viața și misiunea Bisericii, permițându-ne să facem față problemelor locale și globale care confruntă Biserica în lumea contemporană. Mai mult decât atât, această cosmologie răsăriteană ne permite să angajăm un dialog rodnic cu cultura în general și cu ființa în special, pentru marirea lui Dumnezeu și mântuirea omului.

**Status quaestionis**

noua paradigmă și demersurile teologiei neopatristice

Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane
Reconcilierea între știință și credință la început de mileniu

D. Popescu

1

Originea lumii a constituit subiectul unor aprig confuzii între partizanii a două teorii, creaționismul și evoluționismul. Creătorii consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu ex nihilo și resping ideea oricărei evoluții a lumii, motivând că aceasta ar fi fost creată în stări de absolută perfecțiune, în iar primul moment al existentei ei. Partizanii acestei teorii pun un accent atât de mare asupra perfecluii originarii a lumii, încât socotesc că lumea se înscrie, ulterior, pe curba descendentă a unui proces de degradare treaptată.1

La polul opus, evoluționistii resping ideea perfecluii inițiale a lumii și susțin că universul este rezultatul unei evoluții naturale.

care sfârșește cu apariția omului. În numele acestei teorii, se vorbește de o evoluție ascendentă a lumii, care nu este rezultatul intervenției lui Dumnezeu, ci un efect al întâmplării sau al selecției naturale. Este adevărat, există și un evoluționism creștin, care nu face abstracție de opera creatoare a lui Dumnezeu, având așadar o altă înțelegere a situației. Pe de o parte, acest evoluționism creștin afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu ex nihilo, în mod direct, dar pe de altă parte înțelege evoluția ca rezultat al intervenției indirecte a lui Dumnezeu în lume, prin intermediul ratiunilor seminale sau al cauzelor secunde, care funcționează determinist în univers și autonom față de Creatorul lor.

Dar fie că-i vorba de creaționism, fie de evoluționism, ambele teorii fac abstracție de prezența și lucrarea continuă a lui Dumnezeu în creație. Dintr-un punct de vedere filosofic și religios, creaționii sunt mai mult deși, fiindcă îl consideră pe Dumnezeu izolat în transcendenta, în vreme ce evoluționistii înclină mai mult spre pantheism, socotind că lumea există din eternitate (este caracterizată de un atribut divin). Creătorismul și evoluționismul se întemeiază pe o gândire substantialistă, caracterizată de ideea existenței lucrului în sine și a relațiilor exterioare, considerând că Dumnezeu rămâne veșnic nemișcat, în timp ce lumea este supusă mișcării în timp. Ideea de incompatibilitate între nemișcarea lui Dumnezeu și mișcarea lumii, între eternitatea și timp, arată că ambele teorii sunt produsul unei concepții metafizice mecanice, care uită că dumnezeia este o persoană, Tatăl, asimilându-l pe Dumnezeu cu termenul filosofic pri-

1 Cf. ibidem, p. 8.
2 Fericitul Augustin, De Gen. ad litt., PL 34, col. 338: "Așa cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel lumea conține tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, ci și alte ființe, pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor". Pentru cauzele secunde, vezi Catéchisme de l’Église Catholique, Mame/Plon, Paris, 1992: Car Dieu ne donne pas seulement a ses créatures d’exister, mais aussi la dignité d’agir d’autres-mêmes (p. 74).

mun movens immobile. Într-o asemenea reprezentare, lumea, de parte de a mai fi considerată creație a Logosului divin și un organism viu, care susține să fie eliberat de sub povara stricăciunii, cum spune Apostolul Neamurilor (Romani, 8, 21), pare mai curând o mașină care funcționează autonom.

Această concepție a exercitat o influență decisivă asupra culturii europene, pe de o parte făcând posibil progresul enorm al tehnicii, iar pe de altă parte producând pierderi intense din punct de vedere spiritual. Omul poate domina natura cu tehnica produsă de el, dar nu se mai poate stăpâni pe el înșiși, fiindcă a pierdut puterea Duhului lui Dumnezeu. Criza omului contemporan este de aceea înainte de toate o criză spirituală, determinată de faptul că Duhul lui Dumnezeu, care se poartă peste apele creației, a fost eliminat din universul văzut și închis în lumea nevăzută. Izolarea Duhului în ordinea spirituală, în opoziție cu mărturia Scripturii (cf. Geneza, 1, 2), explică ideile moderne de autonomie a lumii și de imposibilitate a intervenției continue a lui Dumnezeu în propria creație. Conflictul între creaționism și evoluționism a avut consecințe nefericite atât pentru om cât și pentru societate. Faptul e evident pentru tineretul studios, care învață până astăzi: la orice religie, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, pentru ca la orice de științe naturale să alce că ființele necuvântătoare sunt strămoși săi. Antropologia seculară se zbat în ghiarele unei dileme insoluabile: pe cât de a căuta să înalțe omul pe scară valorilor culturale,
prin culmul rațiunii, pe atât l-a coborât pe scara valorilor spirituale, căutând-i originea în rândul ființelor inferioare.

Evoluționismul a avut consecințe importante și în plan social. Pornindu-se de la mitul realizării de sine a omului (self-made man) și de la principiul selecției naturale, pus în circulație de Darwin, s-au elaborat sisteme economice care tind să transforme societatea într-un fel de areă în care cei neajutorați sunt eliminați de cei puternici. Evoluționismul a justificat în cadrul vieții sociale principiul agresiunii, contrar iubirii față de aproapele, alimentând spirala ascendentă a violenței. Valurile trecătoare ale lumii au luat locul valorilor spirituale, iar lumea se ocupă exclusiv de economie și de trup. Omul nu mai găsește timp pentru suflet și rugăciune, din cauza că timpul nu mai este privit ca deschis spre veșnicie, imposibil de transfigurat în eternitate, înseamnând, înainte de toate, bani.

2

Problema evoluționismului a fost studiată atât de teologia ortodoxă în general, cât și de cea românească în special. În literatura noastră există numeroase studii consacrate acestei probleme, majoritatea urmărind-o unilaterală înșa, din puncte de vedere tributare tratărilor occidentale (creationistilor).

Pare astfel că teologia ortodoxă n-a fost în măsură să prezinte propriul ei punct de vedere asupra acestei probleme, așa cum a procădat la vremea sa, sfântul Vasile cel Mare, în vestitiul său comentat la Cartea Facerii, cunoscut sub numele de Hexaemeron. Dacă ar fi rămas consecventă cu sine, teologia ar fi arătat că Dumnezeu nu e nemiscaț, ci “se mișca rămânând nemiscaț”, cum spune sfântul Maxim Mărturisitor, fiindcă Dumnezeu nu este substanță ab-
metafizică a creării universului, a constituit un obstacol serios în calea afirmării teologiei și spiritualității ortodoxe. Iată însă că, în secolul XX, omul a reușit să depășească modelul atomist, al lucrului în sine, și să explice lumea prin intermediul ordinii interioare, a corelării globale de la nivelul elementar, subatomic.

Fritjof Capra spune că această "corelare globală este considerată de unii ființe ca insăși esența realității cuantice. În teoria cuantică, evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamică întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasica proprietățile și comportarea particulelor le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică situația se schimbă, fiindcă întregul determină comportarea particulelor. Pe măsură ce pătrundem în zona dimensiunilor microscopic, influența conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă și separarea părții de întreg devine tot mai dificilă".

Mai mult chiar, David Bohm – explorând un nivel mai profund, al non-manifestării –, descrie o ordine implicită sau ordine de cuprindere, proprietatea de "implicare mutuală" a întregului și a părților universului. Bohm face analogia între ordinea de implicare și tehnica holografică, pornind de la proprietatea hologramei prin care orice zonă a acesteia conține într-un anumit fel întregul. Prin luminarea oricăreia zone a hologramei se reconstituie întreaga imagine, chiar dacă nu mai sunt vizibile toate detaliile care au alcătuit inițial holograma. În concepția lui Bohm, realitatea este structurată pe aceleași principii, întregul fiind cuprins în fiecare din părțile sale.

Spațiul nu mai e privit astfel ca un container care închide lucrurile în sine; spațiul este o structură dinamică, care deschide lucrurile unele față de altele și pe toate spre infinit. Cu alte cuvinte, de la ideea lucrului în sine și a relațiilor pur exterioare, ca expresie a unui mod de gândire individualist, se trece la corelările interne

intre particulele elementare, expresie a unei gândiri paradoxale, care fundamentează ordinea interioară și întotdeauna universul în forma unei comuniri cosmică.

Ordinea interioară a universului este atât de complexă, încât înființarea teoriei întâmplării. Universul pare să fie reglat cu atâtea minuțiozitate, încât să permită mai întâi apariția materiei organizate, apoi a vieții și în cele din urma a conștiinței. Dacă legile fizice nu ar fi fost riguroase ceea ce sunt, atunci noi, care vorbim, nu am mai fi aici. Mai precis, dacă o singură constantă universală – cum ar fi forța gravitațională, viteza luminii sau constanta lui Planck – ar fi fost supusă, la origine, unei alterări infinite, universul nu ar fi avut șansa de a adăposti vreo ființă inteligentă și poate ca nici ei însuși nu ar fi apărut vreo dată.

Conciemând lungul drum al vieții, de la primele molecule organice până la om, suntem constrânși să punem următoarea întrebare: evoluția cosmică este cum gândea Jacques Monod, rodul întâmplării pure sau mai degrabă această evoluție se încarcă într-un plan universal, în care fiecare element a fost calculat cu minuțiozitate. "Există o ordine subiacentă în spatele a ceea ce noi numim fără să înțelegem întâmplare?"

ința de a refuza orice metafizică, au început să bată la porțile transcendenței.

Noua fizică a scos în evidență rolul important pe care această corelare globală și ordine interioară îl are în procesul de organizare a lumii. Cercetările din domeniul cuantic dovedesc faptul că particulele care compun atomul sunt "structuri dinamice"; atomii nu există ca entități izolate, ci ca părți integrate interactiv.

"Aceste interacții implică o curgere neîntreruptă a energiei, care se manifestă prin schimbul de particule: un joc dinamic în care particulele sunt create și distruse fără încetare, într-un proces continuu de transformare a structurilor energetice. Interacțiile dintre particulele dau naștere unor structuri stable, care alcătuiesc lumea materială: aceasta nu este statică, ci oscilează cu mișcări ritmice. Întregul universul este angajat astfel, fără încetare, în mișcare și activitate, într-un dans cosmic al energiei".

Pentru a explica importanța acestui dans cosmic pentru jocul energiei și al informației, J. Guitton și interlocutorii săi recurg la comparația între structura unei pietre și a unui fluture. "Dacă ne plasăm la scara particulelor elementare, piața și fluturele sunt riguros asente. Un palier mai sus, la nivel atomic, apar deja câteva diferențe, dar ele nu privesc natura atomilor și rămân nesemnificative. Dacă trecem în împărăția moleculelor, diferențele sunt mult mai importante și privesc distanța dintre lumea minerală și lumea organică. Dar saltul decisiv este realizat la nivelul macro-molecular. La acest stadiu, fluturele pare infințat mai structurat și maiordonat decât piață". Acest exemplu a permis descoperirea faptului că diferența de fond dintre un lucrul inerț și o ființă vie constă în informația suplimentară, care transformă o structură simplă în alta mai complexă.

Am prezentat câteva despre ale gândirii unora dintre distinții fizicieni ai timpului în care trăim, pentru a scoate în evidență revoluția pe care fizica fundamentală a introdus-o în modul nostru de a înțelege și concepe lumea. Esența acestei revoluții constă în faptul că lumea nu se mai explică prin mecanicism și întâmplare, prin relații exterioare între lucruri și ființe – cum socoteau evoluționistii, întemeindu-se pe viziunea clasică din fizică –, ci prin schimbările și legăturile care se petrec la nivelul ordinii interioare a universului, în zona unde fizica se întâlnește cu metafizica.

Este interesant că Părinții Bisericii, ca Atanasie cel Mare, Vasilie cel Mare, Grigore de Nisa și Maxim Mărturisitorul, au ajuns la concluzii similare cu multe secole înainte. Ei au depășit cosmolologia dualistă a lumii antice, separarea radicală între lumea sensibilă și cea inteligibilă, punând în evidență, pe baza Sfintei Scripturi, ordinea interioară a creației întregi, dată în Hristos, Logosul Creator.

dă ce spune sfântul Atanasie cel Mare: "Cuvântul atotputernic, atodăvărășitor sfânt al Tatâlui, sălășlunui-
și întinzând puterile lui în toate și pretutинdenii, și luminănd-le pe toate cele arătate și
nevăzute, le ține în sine și le strânce, nelăsând nimic de puterea lui, ci dând-le viața tuturor și
părulește-le pe toate împreună și pe fiecare în parte. [...] Precum un cântăreț combină
sunetele joase cele înalte și cele din mijloc, împreunând-le pe toate prin arta lui, alcătuiește o unică melodie, așa și înselețirea lui Dumnezeu, purtând universal ca pe o liră și împreunând-le pe cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer, unind întregurile cu părule și cărmindu-le pe toate cu porunca și voia sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, el însuși rămânând nemișcat, dar împăcându-le pe toate, prin crearea și ordăndearea lor, după bunăvoința Tatâlui".

Cu toate că există numeroase puncte comune între imaginea ordinii interioare a universului pusă în evidență de fizicieni contemporani și cea a sfântului Atanasie cel Mare, există însă o diferență esențială între modul în care este concepută această ordine în gândirea patristică și cea proprie fizicienilor moderni.

---

1 Cf. Fritjof Capra, p. 67.
2 Cf. Jean Guittion, p. 41.

---

1 Sfântul Atanasie cel Mare, Cuvânt împotriva etimilor, in PSB 15, p. 79.
În gândirea modernă, ordinea interioară a universului, concepțată după modelul panteist al religiilor orientale, pare să fie o copie mai mult sau mai puțin reușită a Divinității, așa cum consideră Fritjof Capra: “cea mai importantă trăsătură a viziunii orientale – ar putea spune esența ei – este conștiința unității și interconectării tuturor lucrurilor și evenimentelor, experimenta fenomenelor care manifestă diferite ale unei unice entități primordiale. Toate lucrurile sunt priveate ca părți interdependente și inseparabile ale întregului cosmic, ca manifestări ale aceleiași realități ultime. Tradiția orientală se referă în mod constant la această realitate ultimă, indivizibilă, care se manifestă în toate lucrurile și din care fac parte toate lucrurile. În hinduism ea e numită Brahman, în budism Dharma-

caya, în taoism, Tao. Deoarece transcende toate conceptele și toate categoriile filosofice, budiștii o mai numesc Tathata, adică «Ceea Ce Este». 

Dar tocmai pentru că este o copie a unei divinătăți impersoanală (Ceea ce este și nu Cel ce este), ordinea interioară a cosmosului trebuie să se confundă cu divinitatea. Budistul nu crede într-o lume exterioară și o lume interioară, separată și independentă de ființa umană, de vreme ce, părăsindu-și trupul (“forma materială”) și luându-și adio la conștiința de sine, crede că devine una cu “Ma-

tele Unul”. Idealul religiilor orientale e depersonalizarea ființei umane și topirea colectivistă a creației în realitatea ultimă a “Mare-

lui Tot”.

După cum s-a văzut mai sus, ordinea interioară a creației, din punct de vedere patristic, nu derivă din ființa lui Dumnezeu și nici nu tinde să se confunde cu aceasta, fiindcă lumea rezultă din lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, realizată prin energiile sale necreate. Pentru patristica răsăriteană, rațiunile sau ideile care se află la temelia cosmosului au caracter dinamic și intențional, făcând parte din planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la creația lumii.

Geneză (1, 26) îl arată pe Dumnezeu zicând “să facem om după chipul și asemănarea noastră”, ca și cum Treimea se sfătuiește înainte de creația lumii și a omului. Sfântul Ioan Damaschinul numește această gândire “sfatul etern și neschimbabil al lui Dumne-

zeu”, iar Dionisie Arcopagita arată că ideile sau modelele (din planul lui Dumnezeu) sunt rațiuni care dau ființă lucrurilor, fiindcă prin intermediul lor, Dumnezeu, mai presus de ființă, a determinat și a creat fiecare lucru. Acest sfat indică un act liber și reflexiv al Sfintei Treimi. Dumnezeu crează potrivit gândirii sale.

Consecințele acestui fapt sunt extrem de importante, afirmă Lossky. Dacă ideile divine nu sunt esența lui Dumnezeu și dacă sunt distincte de ființă divină, atunci nici actul creației, nici gândirea lui Dumnezeu nu sunt determinate necesare pentru natura divină, nici vreun conținut inteligibil al acesteia. Cosmosul nu este de aceea, ca în gândirea platonizantă sau panteizantă, o copie necesară și nereușită a lui Dumnezeu, ci o realitate absolută în care, deși este ființă a lui Dumnezeu, care a văzut că toate erau bune. Diferită ființială de Dumnezeu dar avându-și în Logosul divin rațiunea de a fi, lumea este inteligibilă, este ordine muzicală sau minunat, alcătuit de Creator, cum spune sfântul Grigore de Nyss. Planul veșnic de facere a lumii are caracter trinitar, dar expresa în mod personal o descoperire în Fiul, ca Logos om Rațiunea divină. 

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că “în Logos sunt fixate ființele tuturor rațiunilor lucrurilor care există în circuitul de încreerea lor, deși fiecare rațiune își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului”.

Așa cum opera unui artist nu se confundă cu ființa artistului, deși este expresia gândirii creatoare a acestuia, tot astfel lumea nu se confundă cu ființa lui Dumnezeu, ci este rezultatul gândirii creatoare a Tatălui, care își găsește expresia în Fiul și se manifestă în Duhul Sfânt. Planul veșnic de creare a lumii, având caracter trinitar, explică și susține ordinea interioară a creației, corelând toate părțile universului.

2 Cf. ibidem, p. 90.
Dar dacă ordinea internă a universului nu se confundă cu Dumnezeu, ea nu se confundă nici cu creația propriu zisă, fiindcă, în acest caz, s-ar ajunge ineviabil la acea autonomie a creației față de Dumnezeu, la care ne-am referit anterior.

Ordinea interioară a creației are câteva aspecte fundamentale. Prioritar, este vorba de aspectul necreat al acestei ordine, dat în rațiunile divine care fac parte din planul veșnic al lui Dumnezeu și prin care Dumnezeu a creat lumea. Aceste rațiuni sau idei-voință, pe care Dionisie Areopagitul le numește modele sau predeterminanți, și prin care Dumnezeu aduce lumea la existență și o desăvârșește progresiv, nu sunt identice cu ființele create. Constituind fundamentul rațional (raționalitatea) tuturor lucrurilor create de către voința divină, ca energii necreate — prin care se exprimă raportul lui Dumnezeu cu fapturile —, ideile rămân distincte de creație, după cum voința artistului sau a maestru lui rămâne separată de opera în care se manifestă ea. Ideile pre stabilite moduri diverse de participare a fapturilor la Dumnezeu prin energii, „eleveni infecale pentru diferitele categorii de ființe, mişcând toate de iubirea divină și care răspund acestei iubiri după natura proprie a fiecărei”1.

Cu toată identitatea termenului, aceste idei-voință ale lui Dumnezeu, manifestate prin energiile divine, nu au nimic comun cu rațiunile seminale sau cauzele secunde (de care vorbește teologia occidentală), ce ar fi fost inscrise de Dumnezeu în univers, funcționând independent de Creator, nici cu acea „vastă gândire” la care se gândesc unii fizicieni, atribuindu-i chiar și conștiință2. Aceste idei-voință nu sunt inscrise în ființa lumii; ele rămân legate de energiile necreate, cu centrul de gravitație în Logosul divin.

“Orice lucru creat are punctul de contact cu Divinitatea, iar idea, rațiunea, logosul lui este în același timp scopul spre carevine acesta. Lucrurile individuale sunt cuprinse în idei superioare și mai generale, ca speciile în genuri. Totul este conținut în Logos, a doua persoană a Sfântei Treimi, ca principiul și sfârșitul ultim al tuturor lucrurilor, după voința Tatălui, prin lucrarea Duhului”3

Lucrurile, ființele create nu provin unele din altele în mod automat, ci sunt rezultatul intervenției creative a lui Dumnezeu. Dumnezeu se folosește de cele anterioare ca temei pentru cele ulterioare, dar trecerea de la cele anterioare la cele ulterioare presupune un salt calitativ spre o structură care este mai complexă, care implică intervenția creatoare a lui Dumnezeu. Așa se explică motivul pentru care facerea omului a avut loc o dată pentru totdeauna și nu mai există evoluție. Omul a fost creat de Dumnezeu prin-o intervenție cu totul specială, omul nereflexând în ființa lui numai legătura lui cu universul, ci și chipul lui Dumnezeu.

Legătura omului cu universul constă în faptul că ființa sa este constituată din elementele cosmice, însă omul dispune de o structură superioară și complexă, care depășește toate celelalte ființe, pentru a putea susține conștiința. Legătura lui specială cu Dumnezeu constă toamă în faptul că poartă în sine chipul Creatorului, că este ființă conștientă, liberă și responsabilă, chemată la dialog cu Dumnezeu.

Trebuie subliniat însă că legătura omului cu toate ființele create, precum și legătura lui privilegiată cu Dumnezeu, iși au temelii în ordinea interioară a creației, care face din om încl de legătură între creație și Creatorul ei. Această ordine a creației, de care vorbește sfântul Atanasie cel Mare, izvorăște din Tatăl, se exprimă prin Logos și se realizează în Duhul. La rândul său, sfântul Vasile cel Mare spune că Duhul Sfânt este întreg peste tot și întreg în fiecare parte4, constituind forța de coeziune a întregului univers.

Principiul holistic, la care se referă fizicienii de astăzi, e cunoscut de teologia patristică de la începuturile sale.

---

1 Cf. ibidem, p. 20.
2 Cf. Jean Guittion, p. 89.
3 Vladimir Lossky, p. 95.
4 Cf. sfântul Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt, în PSB 12, EIHMarmor, 1988, pp. 38-39.
Ordinea interioară a cosmosului are și un aspect creat, care se manifestă prin legile naturale care se află la temelia lucrurilor și ființelor văzute și nevăzute. Referindu-se la porunca dată de Dumnezeu pământului să scoată iarbă și pomi roditori, sfântul Vasile comentea: "Glasul acela de atunci, acea primă porunca a ajuns o lege a naturii și a rămas o lege a pământului, dându-i pe viitor puterea de a naște și de a rodi" 1.

Raportul dintre legea naturală, care ține de energiile create și legea supranaturală, care ține de domeniul energiilor necreate, se manifestă sub trei aspecte. Mai întâi, este vorba de conservarea creațiiei. Cu toate că legile naturale au consistență și identitate propriu, ele nu lucează autonom și independent de Dumnezeu, cum crez unii teologi și fizicieni. În acest caz, leumea n-ar mai fi o realitate creată de Dumnezeu, ci o realitate coeternă dumnezeieirii, care funcționează prin ea însăși. Dacă leumea este creată de Dumnezeu, ea nu poate exista în afara lui Dumnezeu: dacă n-ar fi susținută de Dumnezeu prin energiile sale necreate, leumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoasă la lumină a Creator.

Acest adevăr este pus în evidență de cuvintele Psalmistului, care, adresându-și lui Dumnezeu, spune: Doamne, dacă retriagi Duhul tău, toate se preflare în țărăne și dacă trimiți Duhul tău, față pământului se înnoiște (cf. Psalmii, 103, 30-31). Cum observa sfântul Grigore de Nyssa, leumea a fost creată din lumină, și lumina ca energie creată înzvărăște din energia necreată a lui Dumnezeu. Energiea creată nu se confundă cu energia necreată, dar nici nu se separă de ea.

Pe acest temei se poate vorbi, apoi, de conlucrarea lui Dumnezeu cu lucrurile și ființele create, și în special cu omul zidit după chipul său. Din perspectivă biblică și patristică, nu este vorba nici de un determinizm mecanic, care face abstracție de specificitatea lucrurilor și ființelor create de Dumnezeu, dar nici de autonomie, care lasă impresia că leumea se dezvoltă prin ea însăși, fără intervenția Logosului divin. Existența lumii este rezultatul conlucrării

1 Idem, Omitii la Hexameron, în PSB 17, EIBMBOR, 1986, p 119.

În fine, este vorba și de conducerea lumii de către Dumnezeu spre scopul său, către starea de "cer nou și pământ nou". Pentru că omul nu avea să urmeze vocația încredințată de Dumnezeu, de a transforma pământul în paradis ceres, Dumnezeu a prevăzut că se pregătește să se hotără din vechi să restauze omul și creația în Isus Hristos, Fiul său intăruit. Prin opera sa de răscumpărare, prin jertă, înviere, înălțare și prin ședere la dreapta Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt, Hristos a îndemnuit potențial creația în sine, pentru ca această îndemnare să se realizeze plenar la sfârșitul veacurilor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărțit veacurile în două: o parte destinată coborării lui Dumnezeu în creație și alta pentru ascensiunea creațiiei spre Dumnezeu. Acest urcă al creației spre Dumnezeu se realizează prin Biserica lui Hristos, aflată, ca lumină a lumii, în luptă cu forțele intunericului. Viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt cele două căi înseamnate prin care omul urcă spre comuniea cu Dumnezeu și prin care contribuie în același timp la înaintarea lumii spre scopul ei ultim, starea de cer și pământ nou. Căci nu este vorba de cer fără pământ și nici de pământ fără cer. ci de cer și de pământ nou, ca nouă creație, în care drept să, după invierea din morții și judecata universală, la venirea Domnului, vor străluci ca soarele iar Dumnezeu va fi totul în toate.

În concluzie, putem spune că ordinea interioară la care se referă fizicieni contemporani și care o găsim afirmată de Părinți răsă-
riteni, arată că lumea nu se lămurește în perspectiva relațiilor exterioare dintre lucruri și ființe, cum s-a crezut în știința clasică, pentru care elementele iraționale (intâmplarea, etc.) par să joace un rol mult mai important decât cele raționale, ci în lumina conexiunilor care se realizează la nivelul acestei ordini interioare, raționalitatea creației. Această ordine interioară nu este încorporată în sine, în mod panteist și imanentist, cum consideră mulți dintre fizicianii contemporani, ci este deschisă transcendentului divin, fiindcă centru din ca de gravitație se află, cum afirmă tradiția Bisericii răsăritene, în Logosul Creator și Răscumpărat al întregului univers, în Hristos-Pantocrator.

Prin faptul că ordinea interioară a lumii are atât o latură spirituală cât și o fizică, cosmosul poate deveni mijloc de dialog între om și Dumnezeu. Universul, în această perspectivă, permite în egală măsură progresul duhovnicesc al omului angajat spre asemănarea cu Dumnezeu și progresul științific și cultural.

Este o perspectivă care contribuie la reconcilierea între știință și credință, în vederea unei educații integrale, spirituale, morale și culturale, a tineretului și a societății contemporane.

**Cosmologia teleologică și teoriile morfologice**

*A. Lemeni*

Descoperirile fizicii, în secolul XX, au permis construirea unor baze teoretice care au deschis, la rândul lor, perspectiva unei noi cosmologii. Revoluționarea fizicii – prin teoria relativității și mai ales prin teoria cuantică – a condus, mai precis, la o profundă reconsidere a concepției moderne despre univers, reprezentate deschisă abordărilor interdisciplinare.

**Perspectiva teleologică, cosmologia antropică și dialogul știință-teologie**

Știința secolului XX ne obligă la o reconsiderare a naturii, natura care nu mai poate fi privită în ea însăși, ci relaționată cu omul și de aici cu metafizica. Știința contemporană, potrivit observației lui Heisenberg, este un aspect al dialogului omului cu natura, ceea ce înseamnă că metodologia sa nu-i independență de subiectul cercetător și de obiectul cercetat; subiectul și obiectul fac parte din metoda de cercetare. Faptul are implicații majore asupra modului în care înțelegem realitatea.

În civilizația modernă, viziunea despre lume este divizată, înțelegerea religioasă (dependență formal de vechea reprezentație a realității) și imaginea științifică asupra universului coexistă fără a se întâlni. Dacă în viziunea mistiec-religioasă există o intuire unitară a lumii, incluzând și depășind tensiunea contrariilor – Dumnezeu și lumea, spiritul și materia, știința și arta –, știința modernă împotriva o viziune fragmentară asupra lumii. Fapt evident mai ales în dihotomia între știință și natură (om-lume), dar și, de asemenea, în separarea și ultrapsihologizarea diverselor domenii. În aceste condiții, faptul că fizicianii de astăzi nu mai fac abstracție de știința umană este de-a dreptul surprinzător. Fizica secolului XX a depășit clasica dihotomie între res cogitans și res extensa, astfel că nu se mai ocupă de un univers pentru care existența umană este un fapt fără semnificație.

Conștiința umană, subiectul cugetător, apare acum implicat efectiv în actul cercetării și, din ce în ce mai evident, în chiar actul ființării universului. Prin aceasta, științele naturii devin centrul în jurul căruia se formează astăzi o nouă cosmologie, un spațiu-cadrul în care să se poată da seama de tot ceea ce există, de conștiință și de spațiu în egală măsură.

"Știința trebuie să explice tot ceea ce există în univers și ca a ajuns în stadiul în care nu mai poate face abstracție de existența conștiinței. [...] A sosit poate momentul ca știința, în întregime, să pună în..."

centrul ei omul. Totul trebuie să devină convergent spre explicarea și înțelegerea lui. [...] Totul poate fi regândit despre om și lume".1

La noi, o interesantă concepție a relației între psihic și fizic a dezvoltat Constantin Rădulescu Motru, în teoria "personalismului energetic", nemaisepărând subiectul de obiect și legând conștientia umană de energia cosmică.

"Viața sufletească, întreținându-se prin continuu reciprocitate de influență între conștiința subiectivă și mediu, substanțialitatea ei trebuie cautată dincolo de ceea ce separă subiectivul de obiectiv; ea trebuie să cuprindă deoctrivă subiectivul și obiectivul".2

Teoria personalismului energetic relevă relația între conștientia psihică și mediul cosmic; activitatea conștiinței influencează evoluția evenimentelor cosmic, după cum și acestea din urmă influențează ritmulurile activității conștienței. Rădulescu-Motru depășește astfel concepția conform căreia subiectul uman e unic al istoriei, care acționează unilater sau asupra mediului înconjurător, punând în evidență faptul că nu se poate vorbi de o finalitate autentică a existenței omenești fără corelarea psihicului uman cu lumea înconjurătoare și, de asemenea, faptul că acceptând ideea unei finalități a omului trebuie să ne punem și problema sensului universului.

"Viața sufletească nu și-ar putea realiza finalitatea dacă mediul cosmic în care ea este fixată s-ar afla într-o imobilitate absolută. Trebuie că mediul cosmic să fie și el în curs de schimbări corespunzătoare. [...] Ceva mai mult, schimbările din lumea materială au un curs determinat de finalitatea vieții sufletești, care este aceea al unui continuu personalism. Energia fizică s-ar identifica treptat, prin ciclul transformărilor sale, procesului de personalizare pe care îl prezintă viața sufletească a omului".3

Convergența lumii materiale cu viața sufletească ne permite să distingem între timp și destin. Timpul nu-i o succesiune neutră și echidistantă a clipelor, nu există timp infinit și omogen. Dimpotrivă, timpul are semnificația unui cadru în care se personalizează creația întreaga. El exprimă implinirea unui destin: chemarea întregii creații către o finalitate veșnică, în care deoctrivă omul și lumea se reunesc într-o mișcare complexă spre convergența aceluiasi telos.

"Schimbările din lumea materială și acele din lumea sufletească urmează o evoluție concordantă în finalitatea lor, și, cum lumea sufletească prezintă fapte mai complexe decât cea materială, finalitatea acesteia din urmă este subordonată celei dintâi. [...] Personalismul energetic, așezând baza substanțială a vieții sufletești pe condiționarea reciprocă dintre finalitatea sufletească și evoluția întregii naturi, prezintă un orizont larg pentru înțelegerea destului [...]. Destinul nu se poate urmări pe linia geometrică a cadrului de cceasinc, fiindcă el este insă viața, poruntă din ritmul unor motivi adânci pentru a căror reprezentare nu s-a descoperit încă o linie convențională geometrică".

Noaă gândire despre lume, nouă cosmologie insistă, pe aceeași linie, asupra existenței unei legături între rațiunea umană și raționalitatea universului. Pentru viziunea teologică tradițională a Ortodoxiei, telosul minții umane este acela de a recunoaște raționalitatea creației, de a-i identifica originea dumnezeiască, prin aceasta omul contribuind la personalizarea și îndrumarea creației. Teleologia științifică de astăzi afirmă, de asemenea, că înțelegerea realității trimitore spre un pattern originar, care determină întreaga evoluție și sensul acesteia.

În noul cadru, creat de microfizică și de teoria relativității, principiul cauzalității a început să piardă prioritatea pe care a avut-o câteva secole în fața principiului finalității.

Alfred Kastler precizează: "Mărturisesc că nu prea-l înțeleg pe omul de stiință care deifiează principiul cauzalității și respinge în infern principiul finalității. Și unul și celălalt sunt concepte metafizi-
Deși construcții ale spiritului omenește pe care acesta le suprapune observației naturii,1

Universul și viața nu mai pot fi interpretate ca rezultând dintr-un joc al forțelor hazardului. Ordinea înlocuiește întâmplarea, finalitatea elimină hazardul, de vreme ce, la nivelul structurii microfizice, există o ordine care implică finalitatea (se vorbește astazi chiar de o anumită "intenționalitate" a microparticulelor). Este o perspectivă care cucerește din ce în ce mai mult teren, în fizică și în biologie deopotrivă.

Viziunea intercondiționării întregului și a părții, întregul regându-se ca atare (ca întreg) în fiecare parte a sa, descoperă faptul că fiecare eveniment fizic are un sens. Nu se mai poate vorbi de un proces fizic în sine, izolat și fără semnificație pentru ansamblul din care face parte; totul este interrelaționat. Conceptul hazardului dispare, fiind reconvertit în categorii raționale și relaționale, categorii care descriu fiecare fenomen fizic ca având semnificație și intenționalitate, în strânsă legată cu ansamblul evenimentelor. În fizica actuală, hazardul este înlocuit de idee "simetriilor fundamentale" (este un limbaj care atestă conectarea domeniilor de cercetare: ideea simetriilor corespunde, în psihologia analitică a lui Jung, "coincidențelor semnificative").

Se întroduce deja formarea unei perspective unitare asupra lumii, teologie și știința cercetând aceeași rută comună întregii creații - om și cosmos, apropiindu-se, în anumite privințe, de viziunea religioasă asupra lumii.

Ideile de semnificație și finalitate, de relație între conștiință și realitate, au condus la formularea unui nou principiu cosmologic, al universului condiționat antropic.

Combinarea unei a constantelor fundamentale, dintr-o mulțime practic infinită de posibilități, elimină ideea de factor aleatoriu (hazard) în apariția universului, sugerând existența unei ordini providențiale care depășește realitatea creată. Deși au fost formulate mai multe versiuni, în esență principiul antropic poate fi enunțat astfel: "Universul are proprietățile pe care le are și pe care omul le poate observa deoarece, dacă ar fi avut altă proprietate, omul nu ar fi existat ca observator".

Un univers care să permită observarea lui de către o ființă inteligentă presupune îndeplinirea unor condiții: el nu poate fi haotic (dacă nu cumva haosul însemnă altceva decât credeam până acum). Dimpotrivă, trebuie ca acest univers să fie caracterizat de armonie, comozită. Toamnă existența cosmosului, a ordinii obligă știința contemporană să-și reconsidere poziția și să recupereze perspectiva finalistă a filosofiei tradiționale. Nu mai poate fi practicată o știință indiferentă față de sensurile incorporate în creație, trebuiind ca ea să surprindă telosul creației sau cea ce-i permite omului să existe ca ființă conștientă, într-un univers special configurat pentru a fi cunoscut de el.

Suntem în situația de a privi cu alți ochi lumea, de a o aborda într-o altă perspectivă, insistând asupra indisolubilității legăturii noastre cu multiplicitatea formelor de viață și cu întregul cosmos. Principiul antropic a fundamentat o nouă epistemologie - conducind la o înțelegere mai adecvată a universului -, prin evidențierea faptului că finalitatea universului este omul, ființa capabilă de conștientizarea prezentei sale într-un univers ale cărui elemente le recapitulează în propria sa ființă.

Ştiința contemporană ajunge, prin noua cosmologie, la o altă știință decât cea materialistă, iar prin aceasta la planul jucătorilor de ordin metafizic. Tot mai mulți oameni de știință afirmă astăzi că nu se mai poate face fizică fără metafizică, afirmări care despărțează o radicală întoarcere către categoriile filosofiei clasice (pentru Aristotel, spre exemplu, orice fizică este necesar ancorată în metafizică).

Această reorientare aduce speranța că, prin noua teologie, știința poate trece dincolo de barierele imanentului, ale materialității. Abia astfel, prin deschiderea științei către transcendent, devine posibil dialogul între știință și teologie.

Teorile morfologice, primatul vieții și noua concepție despre rolul omului în univers

Perspectiva teleologică începe să fie astăzi din ce în ce mai acceptată, direct proporțional cu descoperirea faptului că materia are proprietăți care nu sunt necesare vieții actuale, dar care par a fi esențiale într-un viitor îndepărtat. Evident, aceste proprietăți apar ca necesare doar în măsura în care existența vieții este o condiție pentru univers. Problema care se pune este următoarea: există motive suficiente pentru a ne gândi că viața este esențială în cosmos? Pentru susținătorii principiului antropic, există doar și indestructibile nu numai în favoarea importantă vieții în cosmos, ci și pentru concluzia că viața este forma ultimă a universului.

Spre exemplu, interpretând curba care se referă la vătatorul universului, Tipler și Barrow ajung să vorbească – în termeni părintei de Chardin – despre punctul Omega, insistând asupra vieții ca finalitate a cosmosului. Ei afirmă că și dacă viața evoluează în mai multe universuri (potrivit ideii de „sumă a istoriilor”, extensie a teoriei cuantice), toate universurile se apropie de punctul Omega.

Exact când punctul Omega va fi atins, viața va căștiga controlul asupra întregii materii, dar doar într-un singur univers, ci în toate universurile în care este posibilă din punct de vedere logic, viața va fi distribuită în toate universurile care pot exista și vor conține un quantum de informație, incluzând toată informația care poate fi cunoscută. Şi aceasta e sfârșitul.

Această nouă abordare a făcut posibilă elaborarea teorilor morfologice. Aceste teorii constituie un excelent cadru de interferență, dincolo de orice reducționisme, o interferă pentru multiple domenii, favorizând un dialog onest între teologie și știință. Teorile morfologice afirmă primatul înțelegerii asupra acțiunii, ca în concepția tradițională. Știința nu trebuie să fie pur descriptivă, ci în egală măsură interpretativă.

Teorile morfologice – familie din care fac parte teoria structurilor disipative, a catastrofelor, teoria fractalilor și a atractorilor strani – permit relaționarea diverselor domenii: fizica, matematică, chimie, sociologia, economia etc. Se insistă asupra faptului că toate formalizarea matematică a permis realizarea unui limbaj interdisciplinar. Matematica nu mai are funcția unui simplu instrument operator, conferind semnificație și sens structurilor abstrase din teorile morfologice.

Thom, cel care a formulat matematic teoria catastrofelor, reia conceptul filosofic de analogie și îi redă sensul primar, de semnificație relevantă, utilizând-l pentru construirea unei semantici intelectuale a conceptelor abstrase din matematică. Din această perspectivă, formalizarea matematică a rezultatelor științei se constituie mai puțin într-un instrument pentru exploatarea și mai eficientă a naturii (orice simplificare permite întrevederea unor posibilități de acțiune), cât într-un cadru semnificativ, în care se pot investiga sensuri. Prin aceasta, știința pare a se fi întors către scopurile ei tradiționale. Idealul științei, în antichitate și evul mediu, era înțelegerea lumii, un scop de natură contemplativă. Știința modernă – trece de la calitativ la cantitativ și de la diversitatea morfologică a lumii la abstractizare geometrică - a insistat unilateral asupra acțiunii de cercetare și de transformare a lumii, în deplină indiferentă față de aspecte precum semnificația și finalitatea.

“Pentru omul modern, dorința de a cunoaște sau de a contempla lumea își pierde importanța: pe primul loc trece impulsul de a transforma lucrurile care îl înconjoară, prin acțiunea directă asupra lor. [...] Omul nu mai aspiră să pătrundă în sferele înalte, ci trăiește și acționează în lumea concretă. Această mutație ar putea explica orientarea fizicii clasice spre aspecte mecanice și cantitative, dându-ne posibilitatea să devenim modelatori și posedori ai naturii.”

În contrast cu demersurile științei moderne, teorile morfologice descoperă un univers familiar, viu, în care monotonia este depășită de diversitatea și complexitatea formelor. Trăim într-un univers calitativ diferențiat și plin de surprize. E o perspectivă paradoxală, propunând modele în care se conciliaza simplicitatea și complexitatea, stabilitatea și mișcarea. Coexistența simplifică și a complexității apare, de exemplu, în ecuația logistică a modelului economic elaborat de Mandelbrot și în termodinamica neliniară a structurilor dissipative elaborată de Prigogine, iar coexistența mișcării și a stabilizării e descrisă în teoria fractalilor (imprevizibilul și nedeterminatul au rol predominant în descrisarea și explicarea formelor naturale) și în teoria structurilor dissipative (care promovează conceptul de fluctuație declanșată). În aceeași ordine, teorile morfologice reiterează conceptul aristotelic de potențialitate, conferind o anumită semnificație acțiunii, cum apare în teoria lui Thom despre "dezvoltarea generalizată a unei singularități degenerate".

Profuzimea perspectivelor deschise de teorii morfologice lansează teleologia spre dimensiuni care depășesc orizontul limitat al realității imediate și al tehnicismului, înscris într-un demers integrator, care surprinde semnificația și finalitatea cosmosului, și care, similar, obligă la regăsirea poziției noastre în univers.

Controlul naturii nu a fost pus, în știința modernă, în slujba unui scop, devenind scop în sine, fapt care a condus omul către pierscerea oricărei respect față de natură. Știința contemporană, fertilizată de noua cosmologie și de teorile morfologice, se distanțează de tehnicismul îngust al științei clasice, care nu avea ca obiectiv decât subjugarea naturii. Cercetătorii de acum au atitudini tranșante împotriva unei tehnici care a fost mereu prezentată drept factor indispensabil în progresul umanității.

J. Ellul afirmă: "Tehnică nu evoluează în funcție de scopuri propuse, ci în funcție de posibilități. Neavând un scop, tehnica nu are nici un sens, a încercat să se descoperă un sens ascuns însemnat să refuzi o analiză corectă a fenomenului. A încerca să-i atribui un sens, însemnând să efectuezi o adevărată operațiune mitologică".

Teorile morfologice conduc spre reconsiderarea atitudinii omului de știința față de realitate, punând în criză tehnostința (expresie a mentalității de consum). Știința este nevoită să renunțe la primatul cantitativ, recunoscând existența dimensiunii calitativ-semnificative a lumii și evidențind raționalitatea unui cosmos tainic, în care relația dintre om și univers este esențială. Recunoașterea aspectului calitativ este evidentă în trecerea de la algebră la geometrie (spre exemplu, teorile morfologice înlocuiesc calculul infinitesimal cu discipline precum topologia). Se poate vorbi de o adevărată revanshă față de știința modernității.

"Această revanshă e cea a geometriei și topologiei asupra aritmeticii și alegrei, a calitativului asupra cantitativului, pe scurt a inteligibilității asupra calculului și productivității. Terenul de «revansh» e toțuși o exagerare, pentru că nu putem vorbi de o luptă, nici măcar de o competiție, deci nici despre victorie sau infrangere. Teorile morfologice nu se ridică împotriva tehnostinței, pe care o lasă să trăiască mai departe în iluzia certitudinilor. Ele nu rivalizează cu aceasta - cum ar putea oare? - ci se situează pe un alt teren, mulțumindu-se doar - dar acest «doar» înseamnă totul - să readeacă știința la vocația ei fundamentală: aceea de a ne face să înțelegem realitatea și nu numai să o prezipem. În orice caz, teorile morfologice ne arată că tehnica nu reprezintă destinul spiritului științific."

Știința actuală este tot mai mult legată de valori, deschisă către o axiologie autentică. Tot mai mulți savanți sunt convinși de faptul că nu se mai poate face știință adevărată fără conștiință. Este un context favorabil pentru un dialog sincer și onest între teologie și știință. Depinde însă de ambele părți să se ridice la înțelegerea momentului, pentru o reală asumare și reciprocă valorificare.

1 Ibidem, p. 282.

Trebue să înțelegem că teoria cuantică și teoria relativității au schimbat paradigma culturală, modul nostru de a privi realitatea. De acum, universul nu mai poate fi considerat o mașină care funcționează după legi precize determinate; natura nu-i un uriaș angrenaj, în care noi suntem simple roțițe. Dar, atunci, care este rolul nostru într-un univers pe care știința îl descrie ca ne determinat? Poate știința să depășească propriul său cadru restrictiv, pentru cuprinderea unui cosmos în care s-a regăsit taina existenței? Se poate trece de la știință la conștiință? Trimite știința la valori consacrate, la aspirațiile care au caracterizat omenirea dintotdeauna?

Sunt întrebări tulburătoare, care îl obligă pe savant să apleze la metafizică și la morală, de asemenea, care îi obligă la un efort de traducere a propunerilor sale într-un limbaj accesibil teologului. În același timp, pentru ca răspunsul său să poată fi recepțiat de omul de știință, teologul trebuie să asume exigențele și provocările actuale, înțelegând că nu poate face abstracție de o știință care nu mai înseamnă doar utilitarism, pragmatism și tehnologie.

Este nevoie de un efort al ambelor părți, în primul rând pentru depășirea stării de autosuficientă. Dar un efort necesar, de vreme ce de el atârna viitorul civilizației noastre.

Paradigma tăborică

Implicații ale principiului antropic pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației

D. Costache

Secolul al XX-lea poate fi privit drept revoluționar pentru multe domenii și în multe privințe. Inclusiv pentru teologie. Și am în vedere progresele notabile înregistrate de mai toate Bisericile, atât în cunoașterea reciprocă cât și în angajamentele privind diversele tendințe ale lumii contemporane. În planul teologiei ortodoxe, această revoluție este strâns legată de direcția neopatristică. Fertilizată de mișcarea neopatristică, teologia răsăriteană a început să recupereze dimensiunea ei de instrument, de mediator între mesajul lui Hristos și viața Bisericii, pe de o parte, și reprezentarea curentă a lumii, mentalității, pe de alta. Așa se face că majoritatea gânditorilor angajați în programul neopatristic au alocat mult spațiu, pe lângă efortul de recupereare a temeiurilor credinței (obturate, în secolele anterioare, de teme și metode importate necritic din occident), încercări de traducere a spiritului credinței și vieții eclesiale în categoriale lumii moderne.

Spre exemplu, la un nivel general, Vladimir Lossky și mitropolit Ioanuș Zizioulas au afirmat că esența teologică a concepției creștine despre lume și viață nu este cu nimic obstrucționată de noastra descriere, științifică, a realității (așa că nu-i deloc necesar efortul angajării unei polemici în privința acestei descrieri), pentru ca părintele Stâniloae și Christos Yannaras să afirme, la nivel antropologic și utilizând instrumentul modern, că termenii clasic, suflet și trup, trebuie înțelesii nu ca și când ar desemna două entități eterogene alăturate mai mult sau mai puțin fortuite - ca în înțelesul dualist al raportului -, ci două niveluri ale ființei umane, natura și persoana. Nu am ales la întâmplare aceste exemple, după cum se va vedea mai departe.

Atenționând asupra acestor aspecte, vreau să afirm că demersul meu este unul apologetic, dar nu în sensul de apărare a unor prejudecăți; mai precis, e un efort de a evidenția, pe de o parte, disponibilitatea antropocosmolologiei dezvoltate de teologia ortodoxă pentru un dialog cu știința de acum și, pe de alta, câteva elemente care fac posibil, din ambele părți, acest dialog; de asemenea, de a propune credința Bisericii ca soluție pentru anumite căutări - și cele mai lipsite de importanță, fiind vorba de sensul realității, umane și cosmice - ale omului contemporan.

De fapt, am ales să vorbesc despre principiul cosmologic antropic tocmai pentru că pare a fi semnul unei noi interpretări a realității, cu implicații științifice chiar (spre deosebire de începururile modernității, pentru care "ipoteza divină" era exclusivă a priori), și, co-
relativ, pentru că pare un bun cadru pentru a rediscuta raporturile între știință și teologie.

Prezentarea mea are în vedere, concret, câteva observații asupra modificărilor apărute în mentalitatea europeană prin trecerea din spre modernism către postmodernism, privind concepția despre locul omului în univers, urmată de o succintă expunere a celor mai importante forme și direcții ale principiului antropic – prin care, în opinia mea, cosmovizia se descoperă ca temei pentru o nouă antropologie –, pentru ca, în cele din urmă, să încerc o reinterpretare a principalelor elemente din referatul biblic despre creație, din perspectiva conjugată a spiritului patricic și a cosmolologiei antropic.

Conștiința europeană între modernitate și postmodernism

Suntem în modernitate dar se pare că nu mai suntem moderniști. Așadar, suntem confruntați cu o problemă dublă, care trebuie privată cu seriozitate, mai ales pentru implicațiile pe care le susținem în viața noastră de zi-cu-zi. Ceea ce anume distinge modernitatea de timpurile trecute, și ce înseamnă postmodernismul în contextul lumii moderne?

Ceea ce cred că definește cel mai bine modernitatea – și este punctul de vedere al unui creștin, oarecum specializat în construcția teologică – e despărțirea de supranaturalismul medieval.

Timp de secole, omul european a gândit în categoriile dualiste ale rupturii de nivel între natural și supranatural, dând prioritate factorului divin și ocolind orice explicație naturală prin apelul reducționist la forța nevăzută a grăiei. Această concepție, de esență magică, a devenit curând inaptă pentru o descriere coerentă a lumii (după criteriile de obiectivitate ale unei științe deja născând), ajungând și la anumite impasuri filosofico-teologice. Pe urmele sfântului Thomas d’Aquino – care întâmpina dificultăți când era vorba de a evidenția necesitatea prezenței permanente a lui Dumnezeu în univers (practic, el afirma o intervenție sporadică, discontinuă a divinului în creație) –, gânditorii moderni, precum Descartes și Leibniz, au formulat o dilemă din care teologia nu mai putea ieși decât renunțând la ideea unilatereală determinării de sus a lumii. Dilema în cauză era aceasta: orii Duminchez intervene în lume, ceea ce înseamnă că universul creat de el nu e perfect și, de asemenea, nici Creatorul, ori creația e perfectă și Dumnezeu nu are ce să mai facă în univers. Alegând o două soluție – fără să observe că nici nu era un problemă bine pusă – teologia occidentală a semnat condamnarea la moarte a tradiționalului său supranaturalism, restrângându-și competența la cercetarea vieții sufletului și la evaluarea morală a acțiunilor umane, lăsând universul și viața în scara cercetării științifice.

Werner Heisenberg descrie oarecum ironic procesul prin care s-a ajuns de la afirmațiile supranaturaliste ale teologiei medievale la interpretarea naturalist-științifică a lumii. Dacă oamenii de știință au avut de la bun început o anumită atitudine față de natură, pentru că „în dezvoltarea gândirii creștine din acea perioadă Dumnezeu pare a fi existat în cer, altă decât de sus și atât de departe de Pământ, încât considerarea Pământului independent de Dumnezeu căpătă și ea un sens”. E vorba de „o formulă specifică creștină de impotitare”, fără similar în alte culturi, care a permis științei să consideră natura nu numai independent de Dumnezeu, ci și de om.

Deși acest fapt a avut un evident aspect pozitiv, pentru că – descațătură de cenzura unei teologii introbite nejustificate față de paradigma antică a universului static și închis, ordonat în terarhia ființelor – știința a început să descopere adevărată față a realității, a devenit curând la fel de evident faptul că majoritatea oamenilor de știință operau condiționat de anumite poziții ideologice, adevărate grile reducționiste, de natură să limiteze foarte mult posibilitatea înțelegerii lumii și a omului.

E vorba de faptul că, și acest lucru rămâne valabil până astăzi, s-a înlocuit modelul supranaturalist (care, insistând asupra intervenției lui Dumnezeu, ignora evoluția naturală a universului) cu cel naturalist (care, afirmând mișcarea lumii, ignora implicarea divină). Dacă nu există cazul să insist aici asupra implicațiilor de ordin spiritual ale excluderii lui Dumnezeu din perspectiva obișnuită de cu-noaștere și de viață a omului european, trebuie spus totuși că urmăriile procesului au devenit foarte repede evidente. Aceasta schimbare s-a repercutat – interesant pentru demersul meu – în separarea științelor umane (soft sciences) de cele naturale (hard sciences), a domeniilor uman și cosmic (res cogitans și res extensa), subiectiv și obiectiv, o problemă veche în cultura europeană dar expusă puternic abia acum, în condițiile în care Dumnezeu a fost eliminat din vizorul științei. Pare astfel că David Bohm are dreptate când spune că ceea ce î-a ajutat pe Descartes să depășească celebrul său dualism conștiență-spațiu a fost faptul că între acestea il situa, corolar, pe Dumnezeu.1

De aici, mai departe, modelul unei realități fără sens, o cosmologie nefinalistă, pentru care totul se produce determinist-cauzal și fără vreo semnificație a prezenței umane; de asemenea, o antropologie naturalistă, pentru care fenomenul uman este explicabil mai mult printr-un joc al șanselor și reacții chimice decât prin factori culturali sau spirituali (tendință ce pare să se acuză astăzi, cel puțin pentru o anumită parte a antropologiilor2). Un cosmos fără coerентă, decosmitată, și un om dearticulat, depersonalizat, dezumanizat, de unde și mai departe – definiții ciudate și ridicol de unilateralere, o artă a chipului desfigurat, istoria violenței, aburul narcoticielor.

Vladimir Lossky a surprins foarte bine aceste aspecte, implicațiile mentale generate de reprezentarea modernă a lumii:

“cosmografia copernicană, din punct de vedere psihologic sau mai curând din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări de împrăștiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soterio logice, ca la gnostici și în doctrinele occidentale. Spiritul nesfârșit de știință, spiritul nesfârșit de Flor, indreptându-se spre cosmos, va sfârșita ferecere creștină pură pentru a se avânta în spațiile nesfârșite, unde se va pierde în căutarea unei cu-noașteri sintetice a universului; cunoașterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenit, nu va înțelege cosmosul decât sub înfățișarea dezagregării, care corespund stării noastre de după câderea caderii 2. Acest punct de vedere modern nu a dispărut încă din muntele mulțor sau anii de scurtă contemporană, promovând și mentalitatea aferentă acestui punct. Spre exemplu, Steven Weinberg observă că deși ședător gândul că existența noastră nu e un simplu lanț de accidente aruncat în primele trei minute ale universului și că noi “am fi fost cumva clădiri de la început”, trăim într-un univers “copleșitor prin ostilitate”, care direct proporțional cu progresul cunoașterii noastre, pare mereu mai lipsit de sens. Fără ca aceasta să aducă un confort conștienței noastre, “cîntorul de a înțelege universul este unul dintre foarte puține lucruri care ridică viața omului deasupra condiției sale de simplu participanță la o dramă, conferindu-i în schimb ceva din măreția unei tragedii”.3

Modernitatea s-a dorit spațiul obiectiv al unei cunoașteri certe (demitizate), unificate și complete, dar pare să fi esuat în orgiole ideologiei moderne (evidentă în forma pozitivismului și a scientismului), lipsită de consistență adevărată, și păguboasă – pe termen lung – pentru mentalitatea și viața lui homo europaeus. Practic, o încercare constructivistă a zâmbiit un eon al reducților, diabolic, în sens etimologic, deci al separărilor. Eufemistic, Anton Dumitriu face observația că, deși constituță în jurul exigenței geometrizării (al ideului organizării exclusiv după criteriile – cartesiene – de ordine și claritate), cultura europeană modernă nu a reușit să îmbrace această formă, să o transpună în carnea unei civilizații.4

---

1 Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii Răsăritului, Anastasia, p. 133.
3 Cf. Anton Dumitriu, Culturi elevate și culturi heracleitice, Cartea românească, 1987, p. 120.

1 Cf. David Bohm, Plenitudinea lumii și ordinea ei, Humanitas, 1995, p. 278.
Secolul al XX-lea este timpul marilor răsturnări, al contestării majorității certitudinilor lumii moderne. E vorba desigur, în continuare, de lumea modernă, a secularizării, a naturalismului, al "trascendentaliului" (singura transcendență acceptată fiind o omul în sumă, așadar, o metafizică reală), a ideologiei progresului, a paradisului pământesc, realizat demuragic de cel restituit, cumva, în centru proprii sale lumi, umul. Dar nu mai este vorba de ideologie modernistă.

Nouă minte a lui Homo europaeus nu mai cugeță modernist, ci postmodernist. O epocă "iconoclastă", diabolică în sensul de mai sus, o epocă a dărâmârii tuturor prejudiciilor romantice ale inceputorilor modernității, a demolării sistemelor, contestatarii, anarhicii. Și, totuși, paradoxal, deși pretins de constructivități la nivelul formal, al ideii clasice de sistem, și la cel fundamental, al vechilor concepte - un ev al construcțiilor launcrice, celor simbolic (în sens etimologic, deci ad adunărilor, al coerenței, al noimelor), ba chiar, mai nou, al construcțiilor exteoriore, dacă ne gândim la marelul curent al globalizării.

Aceste mutații nu mai sunt insă intemeiate pe anumite precum hipotize, cum s-a întâmpinat cu ideologia modernistă, ci impuse categoric de nouă reprezentare a realității, construită de știință, și mai ales de fizică. De la primele semne ale noui paradigm, apariția și dezvoltarea matematicilor neeuclidiene, la elaborarea modelurilor teoretice ale unei lumi care nu mai se simidează cu cea descrie a modelului galileean-newtonian - e vorba de cele două forme ale teoriei relativității - curând confirmate experimental, și până la descoperirea unui nou nivel de realitate, microcosmic, prin teoria cuantifică, toate acestea au contribuit la recunoașterea multor credințe ale modernității, privind omul, lumea și, de ce nu?, relațiilor cu Dumnezeu.

Eșențială mi se pare, în acest sens, contribuția interpretării de la Copernica la teoria cuantică, mai precis așa-numita ontologie Heisenberg, potrivit căreia actul de observație, experiența cuantică, nu are doar un caracter epistemologic - cum credea Niels Bohr, încă dependent de obișnuințele fizicii clasice, precumvântate -, ci impo-

le a omului (acesta fiind “interioritate pură” sau “subjectivitatea transcendentală”), dacă nu pentru lumina dată (“exterioritatea obiectivă”), cel puțin pentru lumea cunoașterii. Și mi se pare că tocmai acest mod de gândire a permis, prin reciprocitate, afirmării foarte curajoase ale unor oameni de știință, cum e aceea a lui Roger Penrose, care arată că exigența timpului nostru, de realizare a unei reprezentări extinse și mai adecvate a realității, presupune înglobarea minții umane în descrierea științifică a lumi. 

Pe acest fond s-a construit – contrar tendinței postmoderniste a decompunerii – un nou chip al omului, prin existențialism și personalism; practic, este vorba de revelarea faptului că omul nu e reductibil la natură (că nu mai pot fi descrise, nici conștiința, nici viața, în termeni de genul chemistry, pure chemistry). S-a deschis astfel drumul trecreii de la o antropologie naturalistă, a nonsensului, la întrebarea despre rostul de a fi al omului. 

Tot astfel, și corelativ, drumul reiterării, de către Heidegger, a mai vechii probleme filosofice, ca primă întrebare a unei noi metafizici: “pentru ce mai degrabă ființează ceva decât nimic?” Adică al unei abordări teleologice a realității, în ansamblu. 

Trecând peste numeroasele ciudați- și țiriiblisme care-i sunt inerente, despre care nu e cazul să mai vorbesc, și contrar sloganului “deconstructivist” clamat pretutindeni cu fervoare, postmodernismul, simultan produs și catalizator al unei noi paradigme culturale, pare un spațiu mult mai generos – față de vechii context, modernist – pentru discutarea a orice, pentru realizări a căror coerentă începuturile modernității nu puteau decât să o viseze. Un spațiu în care este posibilă o nouă abordare spirituală a realității, matură, fără excesele supranaturalismului medieval (ceea care presupune o de-materializare a viziunii și a valorilor dar nu și o direcție evazionist-angelică), apropiată de perspectiva religioasă tradițională însă desigur colorată puternic de exigențele omului modern. 

Un spațiu în care este posibilă rediscutarea uneia din marile probleme (și unilateral tranșată) ale modernității, relația între umanitate și cosmos, între conștiință și realitate.

Principiul cosmologic antropic. Câteva repere

Noua paradigmă a realității, căutând să integreze domeniile uman și cosmic, pare a-și da o măsură importantă – și echilibrată, chiar tradițională – în principiul cosmologic antropic. Pentru Jean-Michel Maldame, principiul antropic s-a născut din dorința cercetătorilor de a avansa în cunoașterea universului ținând seamă de un maximum de fapte, inclusiv (și prioritar) de faptul că omul există. E un demers în mare măsură similar celui al cosmologiei antice. 

Fără a fi un entuziast (practic, acceptând, și cu oarecare grutate, numai ceea ce se numește forma “slabă” a principiului), Roger Penrose a surprins foarte bine tipurile de întrebări cărora caută să răspundă principiul antropic:

“Cât de importantă este existența conștiinței în ansamblul universului? Ar putea exista un univers care să nu fie populață de ființe conștiente? Oare legile fizicii sunt astfel proiectate încât să permită existența unei vieți conștiente? Oare poziția noastră particulară în univers, în spațiu sau în timp, are ceva deosebit?”

Aceste întrebări pornesc de la alte premise decât cele ale mentalităților pe care – referindu-mă la ideea de neputință a conștiinței în fața lumii și, respectiv, la ideea de substituire a realității cu lumea cunoașterii – le numesc de obicei resemnată și orgioasă. De asemenea, aceste întrebări erau imposibile sau măcar ridicole în paradigma veche, copernican-galileeană, a universului rece și lipsit

de semnificare. Progresul realizat de știință în cunoașterea lumii, a structurii de acum a universului și a vieții, în cunoașterea condițiilor inițiale chiar, a schimbat însă radical concepția modernă despre realitate, permitând gânduri de neînchinuit pentru o mentalitate pozitivistică. Permițând, de fapt, o înțelegere a realității, adică pasul de la demersul eutanasiologic (cauzalitate, determinism, ordine) la cel teleologic (interpretare, semnificație, finalitate).

O dată descoperit universul infinit, la începuturile modernității, omul european s-a văzut dintr-o dată privat de centralitate într-un cosmos nesemnificativ, funcționând la întâmplare, de unde răsturnarea certitudinilor și a scării sale de valori. Astăzi, perspectiva științifică a universului aflat în mișcare, anghat într-o expansiune care durează de peste 15 miliarde de ani - de la explozie inițială până la creșterea umană - permite înțevăderea unei istorii a lumii și a vieții, o reprezentare oarecum similară celei tradiționale, dar nu formal, ci sub aspectul semnificației.

Universul științei moderne, infinit și omogen, nu părea să permită speranța aflării vreunei semnificații a lumii și a vieții, făcând imposibilă orice interpretare teleologică. Universul nu putea fi decât cercetat și descris, prin legi din ce în ce mai precise, pentru care existența umană era un factor neglijabil și complet aleatoriu. Nimic din structura universului nu părea să aibă de-a face cu existența noastră. O dată însă cu noua percepție - a universului anghat în mișcarea de expansiune și complexificare - devenea din ce în ce mai evidentă o istorie și o sumă de constante fizice, într-un fel sau altul corelată faptului că omul există.

Acestea sunt motive puternice pentru multă cosmologii contemporani de a accepta să vorbească despre un sens al istoriei universului, sens care nu trece pe lângă om, fiind organic legat de prezența acestuia. Hubert Reeves consideră că lista "coincidențelor miraculoase" care au favorizat existența noastră este prea lungă pentru a fi doar expresia unei întâmplări. Prof. Constantin Bălăceanu-Stolnițiu arată că Reeves afirmă posibilitatea ca universul primelor clipe să fi avut mai mult de trei dimensiuni spațiale, dar că au fost selectate cele trei cunoscute "pentru a satisface principiul antropic"; tot principiul antropic explică, spune dânsul, unidirecționalitatea timpului cosmolologic și biologic.

Din momentul în care existența umană nu a mai fost considerată un fenomen pur și simplu neașteptat, întâmplător, fără legătură cu evoluția universului, a fost posibilă evidențierea a cel puțin două aspecte ale evoluției. Primul se referă la faptul că nu doar omul e condiționat de istoria cosmologică, universul însuși fiind condiționat, dacă nu de (forma "tare" a principiului), cel puțin spre (forma "slabă") om. Al doilea se referă la concluzia necesară că un asemenea "comportament" nu poate fi explicat doar prin ideea de soluții inexplicabile (un răspuns agnostic, exprimând o anumită atitudine filosofică pe care Culeianu o numește "nihilism antimetafizic"), solicitând prezența unui proiect al lumii, de la începutul acestei istorii.

Cel carea două aspecte sunt evidențiate, spre exemplu, de grupul de cercetători din cadrul Universității Neuchâtel, care, în volumul Science et foi fond systèmes, afirmă că, de vreme ce schimbarea constantelor inițiale pune sub semnul întrebării existența noastră, devine limpede că anumite caracteristici cosmologice se constituie în condiția prealabilă a existenței observatorilor. În această expresie ("slabă"), principiul antropic e admis, de altfel, de majoritatea oamenilor de știință. Simultan, unii cercetători merg mai departe, considerând că proprietățile materiei neinsuflețite sunt exact cele care favorizează viața, că totul se petrece în univers ca și când e vorba de o "conspiratie" în favoarea vieții, că viața însăși pare chestată să ajungă la nivelul uman, astfel încât era imposibil ca universul să nu genereze viața și implicit observatorii (o expresie "tare"). Este vorba de o interpretare causal-teleologică a realității, potrivit căreia evoluția universului s-ar desfășura în parametrii unui

proiect deja prezent la originea cosmului, reclamând existența lui Dumnezeu. 

Concluzia ultimă a grupului amintit nu mai e astăzi, așa cum s-ar aștepta multă lume, doar o prezență exotică într-un deșert al salvărilor atei. Surprizător pentru demersurile științei clasice, interpretările de ordine teologic ale rezultatelor științei sunt din ce în ce mai frecvente. Simptom al unei noi mentalități, al unei alte culturi – în măsura în care se dovedește a fi încercarea de a-l reintroduce pe om în centrul universului și al științei, a reumanizării și a interiozării științei despre univers, a reintegrării domeniilor uman și cosmic –, principiul antropic se propune ca instrument pentru abordarea mai nuanțată a realității antropocosmice, facând loc intenției și prezenței divine.


Expreșii ale principiului “tare”, afirmățiile de mai sus se întemeiază pe lungul și spaniul și al coîncidențelor între valorile numerice particolare ale constantelor fizice, fără de care viața de orice fel ar fi exclusă. În această interpretare, principiul antropic e de tip teleologic sau chiar religios2.

Dacă majoritatea cosmologilor au încă o anumită jenă în a vorbi despre Dumnezeu, acest fapt nu exclude importanța afirmățiilor făcute. O traducere curajoasă a asercțiunilor principiului antropic în echie teologică dă J. P. Lonchamp. El afirmă că totul se petrec în univers ca și când anumite condiții foarte speciale au fost alese de către un agent care nu se identifică cu universul. “Regăsim aici – spune el – ideea unui Dumnezeu inteligent, în stare să facă alegerile necesare pentru a-i permite omului să vadă lumina zilei”.3

Implicațiile filosofice-teologice ale acestor formulări – deși susținătorii principiului insistă că asercțiunile acestuia sunt întemeiate științific – deschid posibilitatea înt雗everdirii unui destin al universului în care omul și lumea valorilor morale ocupă un loc privilegiat, chiar esențial. Aceste implicații sunt mai evidente în expresia finalistă a principiului, elaborată de Barrow și Tipler, potrivit căreia, dacă spiritul uman, conștiința, trebuia să vină la ființă (în virtutea principiului tare), trebuia să și supraviețuiască la nesfârșit, indiferent de forma ultimă a universului.4

O afirmăție tip FAP (Final Anthropic Principle, expresia finalistă a principiului) apare deja la Jacques Merleau-Ponty, care spunea că, indiferent de destinul umanitatii, e de neconcepit stingerea spiriului, a conștiinței (cf. Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane. ed. Ști-

3 Cf. Barrow & Tipler, pp. 20-21.
5 Barrow & Tipler, p. 23 (pe larg, vezi cap. 10: “The future of the Universe”, pp. 658-677). Afirmăția e preluată explicit de la Teilhard de Chardin (pp. 201-202).

FAP solicită, pentru a fi consistent, un număr bine determinat de proprietăți, la nivelul macrouniversului și la cel al lumii cuantice, proprietăți evidente ale realității, care pot fi supuse experimentelor și care, în acest fel, creditează stiintific postulatele sale. Fiind o afirmare de ordinul fizicii – neavând așadar un explicit conținut moral –, FAP este însă organice legat de valorile morale, pentru că, afirmând nemurirea ființei inteligente (purțătoare a valorilor morale) și de vreme ce valorile morale sunt imposibile într-un cosmos nebiotic și lipsit de conștiință, apare ca o condiție prealabilă pentru continuarea nesfârșită a valorilor morale. Din acestă perspectivă, FAP implică pare-se un univers destinat îmbunătățirii, “melioristic”, un univers al nemuririi, al vieții veșnice.

Ceea ce însemnă că discuția despre început și istoria universului trebuie să permită – o dată cu aceea despre originea (de ce?) și sensul (pentru ce?) universului – discuția despre sensul vieții fiecăruia din noi (problemă dispărută din vizorul gândirii moderne o dată cu introducerea judecăților de tip quantitativ-natural). Fapt care implică, desigur, revizuirea multor prejudecăți contemporane, cum sunt ideologia materialistă și secularismul. Și ma întreb cum ar fi de slăvit Madonna, în perspectivă cuantic-antropică, celebrele sale versuri: I’m a material girl in a material world...

Rezultat concret al încercării de integrare – în perspectivă unitară a noii cosmologie – a fizicii relativiste și cuantice (a domeniilor macrocosmic și microcosmic, separate în știința clasică), mai precis, de transpunere la nivel macro a aserțiunilor ontologiei cuantice tip Heisenberg, perspectiva oferită de principiul antropic este translogică, depășind unilaterățile modernismului (sau Dumnezeu, sau evoluția; sau omul, sau universul; sau conștiința, sau infinitul) printre-o logică a terțului inclus (în care toate cele de mai sus pot sta împreună, și bine), permițând de asemenea discutarea unei realități neomogene dar în drum spre unificare.

Faptul este exprimat, chiar dacă fără apel la principiul antropic, de părințile dr. St. Buciu: “nimic din ceea ce a fost creat de Dumnezeu nu rămâne în afara clanului raționalității care leagă fapturile între ele. [...]. Toate există, trăiesc și se mișcă spre altele, printre-întregirea progresivă. Ceea ce rămâne fundamental pentru existența este totalitatea integrată a lucrurilor printre-correspondență energetică interioară”.

Ceea ce permite teologiei ortodoxe contemporane asemenea afirmații este mai puțin deschiderea sa (totuși, reală) către știința de acum, că faptul că moștenese articulațiile și spiritul cugetării putrivitice. Spre exemplu, sfântul Maxim Mărturisitor afirmă paradoxal că rațiunea de a fi a creației, logosul unic (eīs λόγος), se manifestă sub forma a multe rații (σωλών λόγοι), concretizate în ființele particulare, și că, invers, diversele rații sunt reducibile la unicul logos. Aceasta nu înseamnă însă că unicul logos dispăr pe mulțime și nici că particularele dispar în referirea către centurul lor. Diversitatea morphologică a lumii fenomenale nu este un “rău ființă” și cu atât mai puțin unul moral, de vreme ce, corespundând unei diversități a gândurilor Logosului divin, multe rații sunt reducibile la una rație de a fi a creației. Diversitatea reală a rațiunilor, ca modele ale ființelor, asigură particulația (refuzând orice exces al holismului oriental), iar unitatea reală a rațiunilor în logosul unic asigură coerența ființelor în întreg (refuzând orice exces al paradigma meristică, al atomismului occidental). E vorba de un substrat informatic al ființelor particulare și al universului, care explică situația paradoxală a cosmosului unitar în multiplicitate și divers în unitate, substrat accesibil minții contemplative, care poate reconstrui – în măsura in care participă la Hristos, Logosul Creator și Măntuitor – un model complet al re-

---

alității (privind structura sau pattern-ul și sensul ființării universului)\(^1\).

O viziune răsăriteană asupra sensului creației

Pentru perspectiva răsăriteană a credinței, problema nu este recuperarea unei memori (cum se poate sesiza în efortul părintelui Pierre Teilhard de Chardin și al altor teologi apusenii), ci a spiritului eclessial, al Știntelor Părinților. Și trebuie spus că, spre deosebire de creștinismul occidental, cel răsăritean - în pofta schelclelor sale bizantine, a amintirii uneia societății sacrificate, ștăriind în anchioză hieratică - nu a profesat niciodată un supranaturalism care să ajungă la sufocarea liberatiea, inițiativa și cercetarea. Semnificativ este faptul că exact acest spirit a permis răsăritului ca, în condițiile redescoperirii valorilor antice (resurgența neoplatonismului), temelii sale creștine să rămână neclinate. În vreme ce creștinismul occidental, importând această nouă cunoaștere a celor vechi ("reatnașerea"), nu a avut resurse potrivite pentru a rezista.

Înainte de a încerca discutarea propriu-zisă a temei, aș vrea să mai remarc faptul că elasticitatea spiritului patrician, regăsit în secolul al XX-lea, a ajutat enorm teologia Bisericii răsărite. Mă refer la faptul că, fără a poza în acrotitoarea științelor, ortodoxia a reușit să depășească elegant orice casus beli cu noua paradigmă științifică a lumii, într-o manieră similară celei pe care o propunea Einstein în anii '30.

Vorbind de conflictul modern – în eseuul „Știință și religie”\(^2\), marele fizician și gânditor afirmă că între cauzele acestuia un loc de frunte ocupă depășirea competențelor: atât știința, cât și teologia, au vrut mai mult decât li se cuvânea, acea dintâi legimitatea interpretărilor sale reducționiste, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea. Or, știința trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicații, uzând de instrumentul său teoretic și tehnologic, lasând teologiei dreptul de a interpreta modelele propuse (este adevărat că și acum se remarcă o atitudine de reușez unor oameni de știință față de interpretarea teologică, atitudine dublată de încercarea de a confisa interpretarea, chiar cu prețul acreditării diverselor metafizici, europene și orientale).

Soluția gânditorilor neopatrici constă în înțelegerea faptului că adevăratele raporturi nu sunt acelea de coexistire între două ideologii. Știința nu e totuși cu naturalismul pozitivist sau cu scientismul, după cum nici teologia nu se confundă cu pozițiile intrinsgente ale supranaturalismului dualist medieval. Înțelese astfel raporturile, nu se mai poate vorbi de o contradicție între logos și evoluție, între creație și devenire.

Are dreptate Lossky să observe că, neavând preferințe filosofice, teologia ortodoxă nu s-a blocat niciodată într-un context, parându-și specificul duhovnicesc și transcendență față de orice înțelege cuirea trecătoare. Nu o imagine a lumii are ca de apărât, ci interpretarea teologică a realității. De aceea, teologia creștină „se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încere să nege cu obrâznicie ceea ce este în afara câmpului său vizual”\(^2\).

Or, principiul antropic propune o imagine a lumii surprinzător de familiară teologiei Bisericii răsărite. Istoria universului, așa cum e condiționată de existența umană, e o istorie deschisă, o devenire într-ea ceva, nu doar mișcare: o istorie transparentă spre viitor și – trebuie tradus mai curajos lipsămul precault al cosmologicilor – spre Dumnezeu, un drum de la „cer și pământ” la „cer nou și pământ nou” (observația este a părintelui prof. Dumitru Popescu). După A. Kastler, dacă organismul revelează la nivel biologic funcție, se impune întrebarea despre funcția evoluției la nivelul universului (o extensie cosmologică a ideii lamarkiene despre selecție)\(^2\). Antropologia și cosmolologia se explicitează reciproc:

\(1\) Cf. sfinții Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 7d și 7e (după împărtășirea problemelor de părintele Staniloae, în PSB 80), PG 91, 1077c-1080b și 1081c; de asemenea, Mystagogia, 2, PG 91, 669BC.


\(^{1}\) Vladimir Lossky, pp. 132-134.

Ducă ființarea omenească nu e doar a fi sau a nu fi, problema nu este, pentru noua reprezentare a realității, numai ființa, ci și sensul: to acei ei învățăți și mai de a doua, cum spunea la vremea sa sfântul Maxim Mârtiloritorul. O întrebare care prevede nu numai destinul umanității, ci sensul întregii creări.

Oricum, această nouă cosmologie aduce în discuție tot ce a dărămat cosmografia modernă clasică – posibilitatea sesizării unui sens al ființei, al devenirii cosmice și umane.

Universul nu s-a născut dintr-o dată, cum afirmă creaționisitorii occidentali, dar aceasta nu înseamnă că, parcurgând un drum de miliarde de ani, istoria sa e lipsită de noiem. Teologia ortodoxă tradițională descriează misterul evoluției universului prin utilizarea unui principiu al sinergiei, potrivit căruia nimic nu se petrece la nivelul acestei istorii decât prin convergența dinamică a energiilor dumnezeiești necreate și a energiilor cosmice create, în virtutea faptului că rațiunea de a fi a creației, a universului, a fost prelaborată de Logosul divin.

În gândirea sfântului Maxim, universul și orice parte a lui au λογός φύσεως (to tò eînxo), o rațiune de a fi, care constituie definiția și sensul ființei, care o determină să fie ceea ce e și care face posibilă contemplarea ființei. Elaborată pretemporal, rațiunea de a fi este modelul/paradigma ființei, dar nu însăși ființa, deși nu este separată de aceasta. De fapt, rațiunea de a fi este o intenție divină (în forma căreia operează Dumnezeu) care se concretizează într-un model dinamic, activ temporal, o structură informatică pe care se constituie sau din care provin ființa, care determină posibilitățile de ființare și care descrie sensul și starea de posibilitate sau posibilitate (σώματος). Ființa poate fi tot ceea ce este înscris în λογός φύσεως, posibilitățile sale concretizându-se prin τρόπος ὑπόκρετος (modul ființării) sau κινητής φυσική (mișcarea fizică). Devenirea tropicală sau mișcarea ființială duce la actualizarea sau depășirea realizării a ființei (ενέρ-

și la starea și forma sa perfectă, proces realizat prin înțelegerea Logosului organizator. Trebuie relatele aici două aspecte. Primul este că această deveniră nu-i operată nici numai “de sus” și nici numai “de jos”. Față de supranaturalismul occidental, sfântul Maxim vorbeste de o reală posibilitate a ființei de a se mișca, de a deveni (chiar morfologic), în virtutea unei structuri și aspirațiilor ființiale. Față de naturalismul occidental, el afirma că mișcarea fizică nu este niciodată autonomă, ci într-ună de pe acțiunea divină susținătoare, fără de care nimic din ce e nu poate fi. Al doilea aspect e că drumul tropic spre forma ultimă – a ființei particulare și a universului – presupune anumite schimbări morfologice, lărgire/dezagregare (διαφανεία)) și îngustare/compunere (συγκεκριμένο), indiferent ce însemnă acestea (sfântul nu insăția). Tema poate fi exploitată pentru deșezirea conflictului între creaționism și evoluționism, în sensul că realitatea schimbărilor morfologice nu exclude ci presupune o rațiune care să dicteze acest comportament.

Din perspectiva conjugată a concepției patrice croaterului antropic, referatul biblic al creației (Facerea, 1 și 2) se descoperă cu o claritate uimitoare pentru conștienta omului contemporan. Premisă pentru toate cele vază și nevază este faptul că sunt create de Dumnezeu, așa încât nimic nu se poate contempla fără dimensiunea teologică. Nimic nu se petrece altfel decât prin sinergia Duhului lui Dumnezeu cu “apele” naturii cosmice; numai așa creația străbate drumul, revelat integral în prima (textual, unica) “zi”etapă a lumii, către “ziua” a opta, a formeii ultime, drumul de la posibilitate (intuneric) la realitate sau actualitate (lumină). Dar aceasta înseamnă și că starea de acum a lumii nu e decât un aspect al vieții universului, a cărei taină e înscrisă – parafrazându-l pe sfântul Pavel –, cu Hristos, în Dumnezeu.

Transpunând în plan uman, e vorba de o antropogenie dinamică, evolutivă, ale cărei etape și repere sunt date ca proiect divin

---
1 Cf. sfântul Maxim, Cricatile de dragostă. III, 27, PG 90, 1025A.
2 Textual, persistând și mișcându-se, toate participă la Dumnezeu (cf. Ambigua, 7d, PG 91, 1080A).
pretemporală, ca raționalitate ori sens ("să-l facem pe om conform imaginii noastre, spre asemănare"), vizând mai mult decât starea de acut – transfigurarea, metabolismul duhovnicesc. Și trebuie spus, poate spre nemulțumirea multora, că textul biblic nu vorbește vreo dată cu adevărat despre ceea ce noi numim *începutul* fizic al speciei umane.

Din acest unghi, ce semnificație are teza darviniană despre devenirea omului prin selecție *naturală* (cred, de altfel, că numai acest reducționism e reproșabil, teologic vorbind, pentru că rămâne captiv dihotomiei occidentale natural-supranatural)? Dacă există un proiect, o sumă de posibilități, mișcarea speciei umane și a fiecărei om în parte selectează din aceste posibilități exact pe aceea care sârcește dăinuiții la un moment dat, ca în ontologia heisenbergiană, unde selecțiile se referă la activarea de către om a virtualităților cuantice care dau natura și forma antropică a universului, ceea ce înseamnă, totuși, mult mai mult (și cred că un antropolog al erei cuantice are mai multe șanse de a înțelege corect situația decât unul din vremea fizicii clasice, care moștenese dihotomia cartesiană minte-realitate)

Strict, referatul biblic al antropogeniei se construiște pe două imagini fundamentale: proiectul chip-asemnăre și metafora pământ-sufletare de viață. În prima versiune (Facerea, 1, 27), hotărârea divină, de fapt momentul revelării proiectului elaborat pretemporal, se soldează complet ciudat – pentru așteptările spirituale – cu biologia: omul e mascul și femelă. A doua versiune (Facerea, 2, 7) pornește chiar din punctul acestei "dezamăgiri": omul e plătit în pământ – imagine puternică, indicând simultan opera lui Dumnezeu și situația pământescă, somatică, biologică a omului – așa cum toate au fost aduse la ființă, prin activarea divină a energiilor pământului și apelor (Facerea, 1, 11-12, 20-21 și 24). Pământul, muritor, supus instinctelor, natural (nu e vorba de aceptia occidentală, evidentă și la Darwin, de *natura pura*, ființă lipsită de har, ci de situația descrisă ca mascul și femelă), omul e che-

mat, într-un moment ales de Creator, la asemănarea cu modul de a fi al Arhetipului divin, la starea paradisiacă, la o viețuire duhovnică, crescăcă.

Față de imaginea dualistă, platonist-vulgă a inserției sufletei într-un organism biologic fabricat din pământ, imagine care a pătruns puternic în mintea multora (pe terenul dificultății de încoperire a spiritului cu materie, problemă depășită de tradiția ortodoxă), am redat a doua versiune – concentrată pe "sufletarea de viață" – într-o cheie "aristotelică" (Aristotel numește sufletul nu substanță, ci "entelechie a trupului", forma ultimă de viață, desăvârșită), mai apropiată de sensul ebraic al textului. Ceea ce mă îndemnă să procedez așa e faptul că, dacă se poate vorbi de o coerentă internă a Bibliei în sine și a Bibliei cu Tradiția ecclisială, nu se poate evita recunoașterea demersului duhovnicului, al spiritualității filocalfice ca o adevărată "cheie" interpretativă. Mai exact, pentru că tradiția locală vorbește tocmai de posibilitatea transfigurării omului, a mutării sale din viețuirea "pământescă" spre cea "cercăcă", textul biblic nu poate fi înțeles într-o altă lumină decât aceasta.

Ce presupune această nouă stare? E actualizarea chipului, a imaginii divine (dată ca proiect de mai înainte de lume), situația la un nivel *supranatural* de ființare – iarăși, nu în sensul occidental, de superaditivare a naturii umane cu haină (sau, după expresia teologică romano-catolică, frâul) grației –, realizarea unei transcendențe a persoanei umane față de propria natură. Adam în privința naturii sale, deci pământ și instinctivitate, omul e *Dumnezeu* în privința lui Dumnezeu, în privința lui Dumnezeu. Semnele acestui nou mod ființial, în egală măsură libertate (manifestă divină de viață) și comunere (participare la viața divină), sunt: (1) în plan teologic, sufletarea de viață a Duhului dumnezeiesc; (2) în plan antroposocial, numele noii societăți care poartă cei doi, iș și ișa, nu mascul și femelă (Facerea, 2, 23); (3) în plan existențial, "erau goi și nu se rușinau", ceea ce trebuie înțeles că se căutau cu o privire transfigurată, nepășimă (Facerea, 2, 25).

1 Roger Penrose e mai rezervat, spunând că fizicianii sunt mai elasici decât biologi, care rămân insensibili la marile mutații din câmpul fizicii (cf. *Incertitudinile rațiunii*, p. 76).
În aceste condiții, caderea, păcatul înseamnă eșecul persoanei, întoarcerea la starea pre-paradisiacă, de mascul și femeie, la instinctivitatea, la viețuirea pământească, muritoare. De acum, chipul omului nemuritor, imaginea a ceea ce trebuia să fie, nu avea să se mai poată vedea (Panayotis Nellas face observația că, de fapt, toată cunoașterea empirică asupra omului se referă doar la ceea ce nu este omul) până la muntele transfigurării Domnului, până la Tabor (Matei, 17, 2-8), când “hainele de piele” au fost transformate în “haina de lumină” a stării paradisiache.

Vorbeam supra de faptul că, din punctul ortodoxei, antropogeneza nu este un eveniment, ci o succesiune de evenimente, așadar, evoluție. Deși am ați deja acest aspect, vreau să repet că nu văd nicăieri în referatul bibliic vreo afirmație explicită despre începutul istoric al speciei umane. Problema teologică nu e nici a începutului și nici a etapelor devenirii noastre sub aspect fizic, mai mult de competența științei, ci originea, cauza pentru care se petrec toate. De asemenea, nu doar originea și etapele maturizării duhovnicești (în cazul cărora funcționează un set de selecții numite tradiție) a omului, ci și finalitatea devenirii umane, îndumnezearea, realizarea modului de viață, numit de Scriptură “viața veșnică” (expresie întâlnită, de cele mai multe ori în sensul de ceva ce trebuie așteptat, când, de fapt, este vorba de o experiență his et nunc și pentru eternitate).

De această perspectivă, credința lui Darwin că știința se poate ocupa de problema originei este mai mult decât desărată. Revenind la distincția, de bun simț, a lui Einstein, știința poate da scene de problema lui “ce este”, nu și de aceea a lui “de ce” (originea) și “spre ce” (finalitatea), mai mult de competența teologică. Știința, că este vorba de cosmologie ori de antropologie, dă scenea de morfologie realității, neputând decât specula în privința originei și a sen-

sului. John Barrow a intuit corect că orice cugetare asupra originii ținește către o “raționalitate” de dincolo de lume, care transcende vizorul științei. Însă știința nu trebuie să refuze ceea ce nu poate afla prin propriile puteri.

Sfântul Maxim utilizează schema ἀρχή - μεσότης - τέλος, o trilogie care descrie aspectele și etapele ființării fapturilor. Avându-și originea (ἀρχή) în Dumnezeu, mai precis în modelul preelorștat de acesta, ființa există ca expresie a iubirii divine. În λόγος ὁσεως sau ἀρχή e postulată și modalitatea “tropică” a ființării sale (μεσότης), și sensul acestei ființări (τέλος), atât ca direcție (spre Dumnezeu) cât și ca rezultat (forma perfectă). Epistemologic, orice limitare la μεσότης și orice investigație a lui μεσότης din perspectiva rupturii natural-supranatural înseamnă rutarea șansei de a cunoaște cu adevărat ființa. La nivel uman, posibilitățile “tropicale” solicită ca μεσότης să nu fie doar ființare, devenire, ci “buna ființare” (εὖ εἰκὼν), astfel încât τέλος să fie forma perfectă și veșnică de ființare (εὖ εἰκὼν), realizată printr-o asesiu, contemplație și îndumnezezire. Întelegând insă omul ca un adevărat accelerator al devenirii cosmice, sfântul întrevede în reușita omului îndumnezezit pe mai departe al creării întregi spre forma ei ultimă.

Referatul bibliic al antropogenezei trebuie așadar luat ad litteram, dar nu în privința metaforelor utilizate (modelarea din pământ și insuflețirea), ci (1) a factoriilor implicați (pământul și sufletarea de viață) și (2) a semnificării evenimentului (trecerea de la pământesc la duhovnicesc). Imaginea extinzându-se asupra creației întregi, e lesne să înțelegem antropologia bibliică drept chesă a cosmologiei, interpretare care creditează – în ima creațină – principiul antropic dintr-o perspectivă mai adâncă, mai semnificativă decât poate propune știința insăși.

Principiul antropic permite, pe de o parte, întrevederea unei antropologii teleologice, în stare să conducă antropologia științifică

2 Cf. sfântul Maxim, Ambigua, 7b, PG 91, 1073C, și cap. 157, PG 91, 1392A.
3 Cf. ibidem, 106, PG 91, 1304D-1305C.
(biologică) spre o viziune familiară conștiinței religioase, și, pe de altă, prin reciprocitate, întrevederea unei cosmologie teleologic. Dar, pentru că nu aplecază la experiența sfântilor, nu poate face nici o supoziție serioasă în privința implicațiilor ultime ale convergenței om-lume; nu poate, altfel spus, să descrie o formă transfigurată a lumii (mai ales că persistă încă ideea de univers entropic, pe cale de disoluție, amenințat, după anumite modele cosmologice, de marea implozie finală). În viziunea teologică răsăritene (și, trebuie spus, această imagine are anumite afinități formale cu concepția antropomorfică a filosofiei vedice, pentru care omul ideal se extinde în forma universului), omul e un prototipistic al creării în trei, un pattern de regăsit în fiecare parte a universului. De asemenea, o holoorganism a întregii istorii a universului, de la un capăt la celălalt, revelând în propria sa ființă destinul, forma ultimă a creării, și acționând în direcția realizării acesteia.

Sfântul Maxim a intuìt perfect simetria omului cu lumea, unitatea lor de ființă și sens, și redau mai jos un extras din tratatul său eclesiologic, Mystagogia, relevant în această privință (mai puțin grăitor însă pentru rolul omului, afirmat puternic în Ambigua 106):


Această [situație] va dura până ce va socoti potrivit să le dețină cel care le-a relaționat — conform celui mai mari și mai tainice oikonomii —, când va veni timpul propice pentru sperată implinire a tuturor. Atunci și lumea celor văzute va muri precum omul și iarăși va învia tânără/nouă din cea îmbătrânită, la înviera pe care o asc.] teptăm pentru atunci. Atunci va invia și omul de acum împreună cu lumea — ca parte a întregul și precum [lumea] cea mică împreună cu cea mare — dobândind puterea de a nu se mai corupe. Și tot atunci trupul se va face asemenea sufletului iar cele sensibile asemenea celor inteligibile, în ce privește cinstea și slava, manifestându-se în toate o singură putere divină — printr-o prezentă luminosă și activă — pe măsură făcând aceea. Iar această [putere] va garantă prin sine relația unirii nedestincă pentru veacurile nesfârșite. 

Dens și bogat, textul pune în evidență planul divin și puterea dumnezeiască ca fi posibil conformitatea între om și cosmos, corelarea acestora. Alteritatea bine definite, omul și cosmosul se indică reciproc: omul descoperă intensificat — în ritm grăbit — natura și sensul cosmosului, iar acesta exemplifică largit — în ritm lent — cea ce se petrece la nivel uman. Imaginea corespunde unui model matematic contemporan: omul e în univers chipul personal al fractalului, acea structură replicată la nesfârșit în toate, de căutat sau de regăsit în toate și eficientă (ca principiu selectiv) în toate. În planul divin, omul e paradigma, modelul și energia formei ultime a lumii, prin care acționează Dumnezeu înșiși. 

O idee despre “umanizarea” lumii, în mistica tradițională creștină (evidentă în Pătrici și Filocalie, mărturii ale experienței sfântilor), dă părintele Jean Kovalevsky: omul e chemat să umanizeze animalele, animalele umanizate să animalizeze plantele, plantele animalezate să vegetaliceze mineralele, mineralele să pacifice elementele fundamentale, astfel încât mineralele să se vegetaliceze, plantele să se animalizeze, animalele să se umanizeze (dobândind limbaj uman, ca reflex la punerea de către Adam a numelor) și oamenii să se îndumnezeiască. "Regurile inferioare sunt determinate de cele superioare. Dumnezeu devine om, pentru ca omul să devină Dumnezeu. Evoluția universului depinde doar de om. Singur omul îndumnezi poate umaniza fiarele".

---

1 Mystagogia, 7, PG 91, 684D-685C.
2 Cf. Jean Kovalevsky, Taina originilor, Anastasia, 1996, p. 57; o referire în trenctă asupra lui, Ioannis Zizioulas, p. 86. Personal, am abordat problema
Imaginea e similară celei areopagitice a proceselor din lumea ne-
văzută – solidaritatea ierarhilor angelfic, realizată ca pressing al
celor superioare față de cele inferioare, prin care cele din urmă par-
icipă la experiența celor de mai sus –, dar transpusă pentru lumea
văzută; în același timp, o sugestie interesantă pentru ce ar înseama,
dus până la capăt, principiul antropic. Descrierea unei lumii angaja-
tă pe drumul intensificării ființei.

În loc de încheiere

Trăind într-o civilizație a transformărilor, într-un timp și un ritm ase-
crizei, al redecații tuturor premiselor, sesizăm astăzi cum multe
idei ești ale lumii dinainte aceeași moment desfășură să confec-
ționeze și prin principiul antropic. Fără aceste principii, lumea ar
fi înlocuite cu gânduri și percepții noi. Chiar și teribilul conflict
între conștiința seculară și cea teologică pare a-și toci aspirații;
și cel puțin într-un anumit zonă mentală a lumi contemporane, de-
care încă este și principiul cosmologic antropic.

Conturând un nou chip al universului și o nouă antropologie, prin
principiul antropic face posibilă depășirea marii rupturi între do-
meniile uman și cosmic, și corelativ între științele naturale și teolo-
gia mistică, descoperind faptul că problemele înmulțirii și morfo-
logicii nu mai sunt esențiale decât ca revelare a drumului către ce-
va, o stare mai înaltă, față de care cele de acum sunt doar ușm. O
stare trăită în comunione de om și de cosmos, în imaginea vieții di-
vine, mărturiseste teologia, stare pe care o descifram, aici și acum,
in Hristos, cel transfigurat pe Tabor și înălțat la ceruri, de asemenea
și în ființei care – după cuvântul Domnului – strălucesc precum soarele în împărăția Tatălui.

Din acest punct, discuția încetează a mai fi la îndemnarea celui
care, așa cum sunt eu, descrie experiențele altora, implicate în
vita omului în Hristos și lumea valorilor trăite, care devin una cu
ființa omului, deci netrecătoare.

Sunt expresia voinței divine și rezultatul întregii istorii a universal-
ului, dar sunt numai strămoșul omului ce trebuie să fiu...
tațiile sale mitice, reprezentarea geocentrică — aristotelic-ptolemaică — a universului static și închis, structurat în sfere desăvârșite, a rămas în vigoare, influențând întregul univers mental occidental. 

La sfârșitul evului mediu, Nicolaus Cusanus a susținut o poziție heliocentrică, dând o lovitură viziunii ptolemaice despre univers. Afirmând că pământul și celelalte corpuri cerești se învârsă în jurul propriilor axe, efectuând și mișcări de revoluție, Cusanus proclama de asemenea infinitatea universului. Astfel, pentru prima dată în cultura europeană, pământului i se contesta importanța absolută, poziția centrală în univers. Această relativizare a locului planei noastre avea să conducă mentalitatea modernă, în loc de a-l indemnala pe om să se conștientizeze ca ființă raportată la Dumnezeu, către un aspect contrar, de autonomie față de Dumnezeu.

Universul era imaginat din antichitate ca o sferă (simbolul geometric al perfecțiunii). Dacă universul e infinit, la limita care ţine spre infinit, circumferința coincide cu tangenta, iar în cercul infinitic (în care limita ţine spre zero) circumferința coincide cu diametrul. Aceste observații au fost făcute de Cusanus în De docta ignorantia (1410). Conform principiului coincidentia oppositorum, noțiunile de "drept" și "curb" coincid la limită (atât la o limită care ţine spre infinit cât și la cea care ţine spre zero), astfel încât Dumnezeu era văzut de acel ca "o sferă al cărei centru este prețuită de circumferința nicăieri"!

Pe de o parte, concepția lui Cusanus reducea importanța poziției pământului în univers, iar pe de alta contribuia la accentuarea absenței lui Dumnezeu din creație. Cum se explică aceasta? De ce omul, care își dă scama acum de relativitatea spațiului în care trăiește, în loc să se îndrepte mai mult spre Dumnezeu, se îndepărtează? Dacă omul de acum își imaginează universul ca infinit, de ce Dumnezeu nu mai are loc în acest infinit?

Răspunsul, a cărui înțelegere ar solicita rememorarea unui întreg traseu istoric — dar care nu interesează neapărat demersul de față —, e aparent simplu: pentru că un infinit nu mai poate accepta prezența altui infinit. Din moment ce universul e infinit, Dumnezeu

cel infinit nu mai are ce căuta în acest infinit al spațiului. Dumnezeu a proiectat și a creat acest infinit, dar i-a conferit legii care să-i asigure autoguvernarea, rațiunea infinită a lui Dumnezeu rămânând separată de legile după care universul se conduce. Apare astfel ideea potrivit căreia universul se conduce, nemaiafiind condus.

Foarte importantă mi se pare această mutație, adevărată schimbare de diateză. În cazul diatezei passive, este implicată prezența subiectului care acționează asupra obiectului. Subiectul este Dumnezeu care acționează asupra universului. Prin formularea "universul este condus" nu trebuie să înțelegem o relație exoterică între Dumnezeu și cosmos, ci doar că nu există separare între Creator și creație. Nu avem de-a face cu un Creator care-și părăsește creația; lumea este plină de Dumnezeu, chiar după ce Dumnezeu a adus la existență din nimic această lume. În cazul diatezei reflexive, centrul se mută în obiectul înșuși. Obiectul nu mai are nevoie de Dumnezeu. El se autoconduce după legile care Dumnezeu l-a înzestrat inițial. În acest fel, omul se simte mai în largul lui, crezându-se într-un stăpân al universului, pus chiar de Dumnezeu încet tot de la începutul creației. Nu s-a înțeles că această conducere sau stăpânire însemnă de fapt responsabilitatea omului pentru cosmosul în care a fost pus.

De acum demersul științei avea să fie acela de a căuta, de a descoperi legile după care universul se conduce. Omul de știință se va deține să descopere, eventual să inventeze aceste legi autonome, și nu să-l înțeleagă pe Dumnezeu ca Rațiune care stă la originea acestor legi, sau să le recunoască drept legi ale lui Dumnezeu, expresii ale rațiunilor creației, elaborate de și recapitulate în Logosul Creator. Se punese atât bazele unui nou antropocentrism, diferit de concepția anterioară, în care centrul se muta la Dumnezeu la om. Omul de știință va simți universul în care trăiește ca un imens laborator în care el este chemat să-i descrie reze tainele. Dar salvantul va căuta să facă acest lucru prin el înșuși, nu prin raportare la Dumnezeu!

Revenind asupra analizei gramaticale dinaintele, ar fi interesant de reliefat conștiențele mentale rezultate din utilizarea diverselor diateze. Limbile antice nu posedau diateză reflexivă (limbile sacre); de exemplu, latina. În majoritatea situațiilor, traducerile din


În această perioadă a istoriei, omul își construiește o opinie diferită despre univers, comparativ cu cea a omului antic; în opera lui Cusanus se simte sufletul renășterii. El nu mai prezintă cosmosul antic, imaginea construită de el anticipând-o pe cea modernă.

Nicolaus Copernic e cel care a dat o nouă și puternică lovitură concepției ptolemaice despre univers. Ideile lui sunt cuprinse în cartea De revolutionibus orbium coelestium (1543), pe care autorul a apucat s-o vadă doar în ziua morții lui. Universul prezentat de Copernic este unul descentrat, pământul fiind deschis a se mișca în jurul soarelui, dar într-un univers deschis spre infinit (cu toate că el nu afirmă explicit infinitatea universului, spunând doar că lumea este incomensurabilă). Noțiunele de nemângire sau de infinitate pe care le implica sistemul copernican erau obligate să devoreze spațiul rezervat lui Dumnezeu pe hărțile astronomilor medievali. De acum înainte, continuul spatius-spirit va fi înlocuit cu continuul spatius-temp. Aceasta însemna, printre altele, și sfârșitul intimității omului cu Dumnezeu. “Homos sapiens a rătăcit uria univers învăluit de divinitate ca un focet în uer, acum omul a fost expulzat de acolo”

Ce înseamnă de fapt această trecere de la spatius-spirit la spatius-temp? Până acum, spațiul nu era un teren neutru. El era legat de spirit, în sensul că spațiul era pătruns de o anumită sacrăitate a prezenței divine: mai mult decât atât, prin spațiul omul putea să progreseze spiritual, să ajungă să se împărtășească de spiritualitatea divină.

De acum, timpul lui locul spiritului. Universul nu mai avea dimensiune spirituală, fiind o entitate autosuficientă, caracterizată de spatius-temp. Se puneau astfel bazele unei concepții fizice fundamentate pe geometria lui Euclid. Apărea imaginea universului eva-dimensional, caracterizat de un spațiu tridimensional și o altă dimensiune (a patra): timpul. În această concepție nu numai că se producerea eliminarea progresivă a elementului spiritual din cosmos erau separate chiar cele două realități care caracterizează universul, spațiul și timpul. Așadar, un spațiu desacralizat și autonom față de timp, o lume care-și trăiește istoria într-un spațiu autonom, într-o trecere ireversibilă a timpului. Progresul istoric va fi privit acum ca o înaintare într-un timp care să-i permită omului o descifrare (a se încheie o eliminare a tainicului) totală a spațiului inconștient. Însă istoria este autonomizată: evenimentele istorice sunt doar acțiuni omeniști. Lumea a fost astfel descentrată, extrasă din raportul ei făcând cu Dumnezeu.

După Copernic, Galileo Galilei a fost cel ce avea să elaboreze o învățătură despre spațiu și timp care să lipsească universului și cosmologia de fond simbolic, prin matematizarea relațiilor între spațiu și timp. Galilei folosea matematicile doar ca limbaj intermediar, pur

profan, pentru a traduce lumea fizică, neatribuind matematicii vreo simbolistică întrinsecă, cum a făcut, de exemplu, Kepler.

Deși în teoriiile lui a folosit intens matematicile, Kepler nu considera matematica un instrument neutrul, ci plin de bogăție semantică. Tocmai de aceea, studiind cosmolul, el avea să afirme, în cartea Armonia lucrurilor: "O, Tată al luminii! Tu, care prin lumină aprimi în noi aspirații după lumina grății Tâche pentru ca să ne aducă la lumina mâririi! Tată, acum Îi mulțumesc Teie. Făcătorul și Stăpânul meu, că Tu m-ai desfățat prin creația Ta, că mult m-a fermecat opera măinių Tâcle".

Începându-și demersul într-o maneră aristotelică, Galilei, tocmai prin preocuparea lui de matematizarea, sfârșește prin a fi adepțul lui Platon. El afirmă, cu orgolul, sub influența platonismului, în Discorsi e dimostrazioni că va "promova o știință cu totul nouă asupra unei probleme foarte vechi" și că va "demonstra ceea ce nimeni nu mai demonstrat până acum, și anume că mișcarea corpurilor în cădere se supune legilor numerelor". Practic, Galilei, după experiențele efectuate asupra corpurilor aflate în cădere liberă – aruncând pietre cu mase diferite din turnul Pisei și măsurându-le timpii de cădere –, ajuns la concluzia că acești timpi sunt independenți de masele punctiforme ale corpurilor.

Or, prin faptul că el considera independent timpul de masa corpurilor punctiforme, practic făcea o separație între timp și materie: materia nu interacționează cu timpul iar legile mișcării sunt independente de masele corpurilor. Materia, în substanța ei intimă, este anulată și totodată separată de continuumul spațiului timp în cadrul căruia există.

Concepția lui Copernic și a lui Galilei a contribuit la întârirea viziunii omogenității universului. În secolul al XVII-lea, această viziune a facilitat fuziunea între teologie și fizică, ajungându-se aproape la identificarea argumentelor teologice cu cele fizice. Descartes avea să mateematizeze total domeniul fizic, spațiului, ajungând să confere materiei o singură calitate: întinderea. Nu mai avea de a face cu un spațiu structurat calitativ, ci cu o domnie a criteriilor cantitative. Pentru Descartes, spațializarea lumii înseamnă de fapt și pierderea sensului autentic al spațiului, și o diminuare a ineditului lumii. El consideră corpurile ca res extensa, lipsite de orice semnificație, de raționalitate întrinsecă, de orice calitate simbolice. Este o concepție dualistă, care împarte realitatea în două substanțe complete diferite, res extensa și res cogitans, prin care rațiunea devine un atribut exclusiv al omului.

Fizica lui Descartes va influența și teologia, el prevalându-se de concepția deistă a teologiei scolastice și întârâind-o cu noi argumente. Concepând spațiul ca întindere neutră iar lucrurile creației ca simple forme care umplu această întindere, sunt ridicate noi barieră între Dumnezeu și creație, între transcendent și imanent. Spațiul și timpul, ca dimensiuni ale lumii în care trăim, nu mai au implicații în viața duhovnicească și nu mai susțin aspirația omului spre transcendent. E vorba atât de bariere temporale, între veșnicia transcendentei și timpul imanent, cât și de bariere spațiale, între lumea de dincolo și lumea de aici. Cosmosul cartezian, în această perspectivă unilaterală, e "redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfășurat dinaintea noastră, parte extra partis, mecanică demontabilă și demontată, fără rest și fără mister, fără interioritate, limita sa fiind pretutindeni și centrul nicăieri".

Descrierea potrivit căreia centrul este nicăieri dă o imagine răsărită asupra spațiului față de aceea a omului religios. Decă, în viziunea tradițională asupra spațiului, omul simțea adânc nevoia de a se situa în centru (această poziție conferindu-i o plenitudine existențială), în noua perspectivă ne confruntăm cu absența centrului universului. Este perspectiva dezolată a unui om dezorientat în spațiu, dezorientarea resimțindu-se și pe plan existențial.

Isaac Newton a fost cel care a fundamentat fizica modernă, în lucrarea Principiile matematice ale filosofiei naturale (1687). Pentru fizica lui Newton, timpul și spațiul sunt mărimi absolute și consi-

---

2 Ibidem, p. 182.

1 Jean Borella, Criza simbolismului religios, Institutul European, 1995, p. 74.
derate ca realități independente una de alta. E vorba de un timp absolut, exprimabil matematic și care curge uniform, fără nici o legătură cu ceva exterior. Ceea ce-l determina pe Newton să considere că timpul este absolut era necesitatea de a nu se afecta caracterul relației cauză-efect; dacă relația dintre două evenimente petrecute într-un interval de timp ar avea caracter relativ, la fel s-ar întâmpla și cu relația cauză-efect. De asemenea, conceptul fizic de spațiu are trei însuși: e omogen, absolut și infinit. Newton vorbea de spațiu absolut pentru că avea credința existenței unui punct în spațiu care să fie repaus absolut. E vorba de așa numitul eter.

Conceptiile fizice newtoniene despre spațiu și timp au avut la bază ideile filosofice ale vremii. Cu toate acestea, Newton nu era de acord cu Descartes, care vedea spațiul doar ca o întindere (res extensa) în care Dumnezeu nu mai avea loc. J.-P. Lonchamp, referindu-se la concepția lui Newton despre spațiu, arată că pentru acesta "spațiu infinit este necreat, el este de fapt un atribut divin. Spațiul devine cadrul prezenței și acțiunii divine (sensornum Dei), a unui Dumnezeu omniprezent".

Newton vedea în gravitație acțiunea permanentă a lui Dumnezeu în lume (de altfel, el utilizează conceptul creatio continua), și se înțelege de la sine că nu el a construit concepția mecanistică care se atribuie, aceasta fiind o concluzie a celor care i-au urmat, care s-au folosit de rezultatele cercetărilor sale științifice dar renunțând la interpretarea teologică a acestora. Foarte important este să nu confundăm mecanica cu mecanismul. Newton a pus bazele mecanicii în fizică, prin principiile dinamicii și legea atrației gravitaționale, dar el a avut o viziune mecanistică asupra lumii. Această concepție a fost dezvoltată după el. Pentru Newton, Dumnezeu este prezent în lume, însă Dumnezeul lui Newton nu este percutat în sensul panteismului filosofico-religios (gen Spinoza). Newton credea în Dumnezeul Sfintei Scripturi: "Aceasta ființă infinită guvernează totul, nu ca suflet al lumii, ci ca Domn al tuturor lucrurilor... El este omniprezent nu numai virtual, ci și substanțial, deoarece nu se poate acționa în absență". Concepția newtoniană despre Dumnezeu și lume a constituit, de altfel, obiectul principal al controversei cu Leibniz.

Între Leibniz și Newton a existat o dispută în epocă, rămasă celebră, și nu doar în ce privește paternitatea calculului infinitesimal (acum se știe că Newton l-a descoperit mai devreme, dar cel care a publicat primul elemente despre acest calcul a fost Leibniz). Leibniz, prin formări, era cartezian și adesea al deismului, ceea ce explică de ce Leibniz l-a atacat pe Newton. Răspunsul nu a fost dat de Newton, care detesta orice polemică, ci de doctorul Samuel Clarke, un elev al său, care a tradus în latină Optica. În scrisoare se subliniază:

"Idea celor ce susțin că lumea este o mașină uriașă, care se mișcă fără intervenția lui Dumnezeu, așa cum un orologiu continuă să funcționeze fără ajutorul ceasornicului, această idee, spun introduc materialismul și fatalitatea; și, sub pretextul de a face din Dumnezeu o Inteligentă Supramundana, ea tinde efectiv să îzgoanească din lume providență și stăpânirea lui Dumnezeu".

Este limpede că nu Isaac Newton este cel care a introdus concepția mașinistă despre univers, care afirmă că Dumnezeu nu mai are nici un rol în funcționarea universului.

Renașterea și luminismul au facilitat dezvoltarea mentalității antropocentrice și mecanice. Omul, măsura tuturor lucrurilor (este reiterată afirmarea lui Protagoras), avea să creadă de acum că poate explica totul numai pe baza cunoștințelor sale. Raționarea umană era autonomizată și descentrată din Raționarea divină. În predicțiile fenomenelor fizice, nu mai era necesară credința. De exemplu, faptul că soarele a răsărit în fiecare zi în trecut, nu ne dă dreptul de a prezice că soarele va răsări și în viitor decât dacă admitem principiul că orice fenomen petrecut în trecut, se va repetă în viitor, în condiții identice.

---

2 Ibidem, p. 56.
3 Ibisdem, p. 183.
Dar chiar acest raționament implică credința sau măcar o oarecare poziție “filosofică” față de situația descrisă. La fel se întâmplă cu orice supoziție din orice domeniu al științei, pe care o presupunem ca fiind adecvată. Se poate vorbi aici de incredere. Doar că renăscerea și luminismul nu transmiță această încredere umană de pe horizontală într-o credință pe verticală, în Dumnezeu. Omul este de acum singur stăpân, într-un univers infinit al materiei și al mușcării viețuitoare, cum reiese din lucrările Forță și materie a lui Büchner și Omul mașină a lui La Mettrie.

Lagrange a generalizat legile lui Newton, afirmând că, pentru mecanica analitică, o cauză este legată de un efect printr-o conexiune rigidă. O astfel de legătură exterioră l-a influențat pe Laplace să elaboreze o întreagă concepție deterministă. Conform acestei concepții, universul este constituit dintr-o mulțime de puncte materiale, între care există interacțiuni, care se transmit de la distanță. În această viziune mecanicistă nu interesează nici natura interacțiunilor, ci efectul de deplasare a particulelor în Univers.

Laplace, bazându-se pe astfel de considerații, credea că cinea care cunoaște la un moment dat pozițiile și impulsurile tuturor particulelor din univers poate să prevadă cu precizie absoluta toate evenimentele ulterioare cosmice, fizice, chimice și chiar destinul istoric al omului. Laplace și-a elaborat acestă teorie în lucrarea Système du monde. Întrebat de Napoleon de locul Dumnezeu în sistemul lui, Laplace a răspuns că nu are nevoie de ipoteza aceasta pentru a-și explică lumea. Pentru ei, universul este un mecanism uriaș, care, o dată pornit, își mișcă toate rotilele fără greșeală.

Această evoluție a științei moderne este responsabilă pentru lipsa de sensibilitate față de sens, mistică și spiritualitatea omului contemporan, pentru care totul se reduce la instinctivitate și calcule reci, într-o lume închisă - nu ca reprezentare, ci spre Dumnezeu.

1.2 Continuumul spațiul-timp în contextul fizicii contemporane

Noțiunile de timp absolut și spațiu absolut au început să fie puse sub semnul întrebării o dată cu progresul teoretic în fizică și matematică. Mai întâi, aparatul matematic a fost revoluționat prin apariția matematicilor neeuclideiene (geometria lui Euclid se bazează pe axioma conform căreia un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă la acea dreaptă). Deja în 1829 a fost publicat primul sistem de geometrie neeucldiană, propus de savantul rus N. Lobacevski, urmat la scurt timp de János Bolyai, pentru ca ulterior B. Riemann să ridice problema pe o treapta mai înaltă, publicând, în 1868, Despre ipotezele care stabilește a baza geometriei. Aceste geometrii neeuclideiene constituiau cadre mult mai adecvate pentru ca teoriile fizici să exprime realitatea materială, ducând la reprezentarea unor spații diferite decât cel euclidian (omogen), cum e cazul spațiilor Minkovski și Hilbert, utilizate în teoria relativității.

Am arătat în capitolul anterior că Newton credea în existența unui punct în spațiul care se află în repaus absolut. Sistemul de referință absolut a fost numit de mecanism eter, față de care corpurile s-ar deplasa cu o anumită viteză. Inventarea eterului ca o substanță foarte fină, imponderabilă, era expresia limitelor fizicii mecanice. Mai târziu, concepția despre eter a evoluat, acesta fiind considerat un corp elastic, angajat într-o mișcare parțială sau integrală (s-au aflat teorii diverse), până când - prin încercarea de a determina care este viteză cu care se mișcă matematică, prin urmare a încheierii realizării la Chicago (1882) - A. Michaelson, urmând întotdeauna principiile fizicii newtonene, a dat o puternică lovitură acestor concepții. Ulterior, Lorentz a descoperit relațiile de calcul ale lungrimelor și intervalor de timp în sistemele în mișcare și a arătat că aceste relații păstrează invarianța ecuațiilor câmpului electromagnetic.

În acest fel, ele înlocuieau relațiile de transformări ale lui Galilei, care se referă la valabilitatea ecuațiilor mișcării în sistemele de referință inerțiale. Deși Lorentz a modificat aceste transformări în sensul menționării ideii utopice a eterului, consecințele teoriei sale sunt remarcabile: un subiect va observa mereu aceeași procese indiferent dacă sistemul său de referință este în repaus față de eter sau în mișcare rectilinie și uniformă. Această concluzie echivalează cu anularea eterului ca sistem de referință aflat în repaus absolut.
Metodele lui Lorentz (urmate de Poincaré) necesitau un grad mare de intuitie, care depășea deducționismul și dualismul cartezian, reliafând o puternică participare la fenomenul respectiv, o asumare și o mai intensă trăire a lui. Dar Lorentz, Poincaré și alți fizicieni, până la Einstein, nu au înțeles profundimea transformărilor realizate, care impuneau o nouă concepție asupra lumii fizice și care trebuia să se bazeze pe redefinirea noțiunilor de spațiu și timp. Lucrul acesta l-a făcut în mod genial Einstein în lucrarea sa Asupra elecrodinamicii corpurilor în mișcare, apărută în 1905, în care a pus bazele teoriei relativității restrânse.

În teoria relativității restrânse (1905), Einstein evidenția caracterul relativ al spațiului și timpului, legătura spațiu-timp, dezvoltând o întreagă concepție pe baza continuului evadrindimensional amintit. El afirma că se pot alege diferite drumuri între evenimentele ce au loc în spațiu-timp, înălțând cadrul spațio-temporal în sine rămânând aceeași. Și această viziune avea să se schimbe, în 1915, o dată cu elaborarea teoriei relativității generalizate. Einstein a avut ideea de a afirma că gravitația nu este o simplă forță între celelalte forțe care acționează asupra cadrului spațio-temporal, ci o distorsiune a spațiu-timpului, produsă de masa și energia conținute în acest cadrul.

Se evidenția astfel nu numai legătura dintre spațiu și timp, dar și a continuului spațio-temporal cu materia, cu energia, cu cosmosul. Spațiu și timp nu mai reprezintă, ca în fizica lui Galilei sau Newton, două realități independente, abstracte, detașate de lume și viață.

Iată cum comentează Stephen Hawking importanța elaborărilor einsteiniene: “Descoperirea lui Einstein a schimbat complet modul în care gândim despre spațiu și timp. Ele nu mai constituie cadrul pasiv în care au loc evenimentele. Nu mai putem concepe spațiu și timp ca pe niște entități veșnice, neafectate de ceea ce se întâmplă în univers. Acum ele devin cantități dinamice care influențează și sunt influențate la rândul lor de evenimentele care se petrec în spațiu-timp”. “În teoria generală a relativității, spațiu și timp sunt mărimi dinamice: atunci când un corp se mișcă, sau și forță acționează, aceasta afectează curbură spațiului și a timpului și la rândul său structura spațiu-timpului afectează modul în care corpurile se mișcă, forțele acționează. Spațiu și timp nu numai că afectează, dar sunt și afectate de orice se întâmplă în univers. Exact așa cum nu se poate vorbi de evenimentele din Univers fără noțiuni de spațiu și timp, tot așa, în relativitatea generalizată, nu are sens să se vorbească despre spațiu și timp în afara universalului”.

Determinismul aplicat asupra spațiului și timpului a fost depășit de fizica relativistă, înșă o dată cu descoperirea principiului de nedefinire al lui Heisenberg și a fiziic cuantice s-a ajuns la o viziune tot mai dinamică referitoare la timp, la spațiu, la cosmos. Mecanică cuantică va fi aplicată nu doar asupra microparticulelor în mișcare, ci și asupra structurii spațiului și a timpului.

Fizicianul american Richard Feynman a devenit cunoscut în 1949 pentru lucrarea sa despre teoria cuantică a luminii, primind premiul Nobel în 1965 împreună cu un alt american, Julian Schwinger, și cu fizicianul japonez Shinichiro Tomonaga. Feynman a introdus conceptul de “sumă a istoriilor”. Astfel, un sistem fizic nu are o singură istorie în spațiu-timp ci există posibilitatea mai multor istorii.

Acest concept deschide o perspectivă a interrelaționării, a libertății existente în microstructura universului, cu implicații pe plan teologic și filosofic. E interesant de precizat că acest concept de sumă a istoriilor se poate aplica și în cazul structurii continuumului spațiu-timp. Nu se știe exact cum se va calcula această sumă a istoriilor spațiu-timpului, dar se știe sigur că e mai ușor să se efectueze aceste calculi în așa numitul timp imaginari. Acest timp imaginar este diferit de timpul real, pe care îl cunoaștem noi, dar nu este separat de el. Timpul imaginat este un timp virtual, potențial, care poate fi actualizat ca timp real.

---

Existența acestui timp imaginar arată că istoria cosmosului nu este univocă, ci una din multele posibile, evidențând corelația între istoria cosmosului și istoria umanității. Omul nu poate fi separat de cosmos, istoria lui împletindu-se cu cea a universului. Destinul omului este indisolubil legat de destinul cosmosului, dar și invers: conceptul de timp imaginar ne ajută să surprindem libertatea creației (și prezența lui Dumnezeu în lume) care se actualizează într-o adâncă și fină corelare cu libertatea omului. Este o perspectivă cu implicații asemănătoare celor din teologia ortodoxă.


Existența timpului imaginar și considerarea lui ca a patra dimensiune a universului, deschide o adevărată viziune estatologică asupra creației. R. Guenon afirmă: „cea ce joacă rolul celei de-a patra coordonate nu este timpul, ci ceea ce matematicile numesc timpul imaginar; iar această expresie care nu reprezintă decât o particula-
riitate a limbajului ce provine din întrebuiunirea unei notiții absolut convenționale, capătă aici o semnificație destul de neprăvălată. Într-adevăr, a spune că timpul trebuie să devină imaginar pentru a fi asimilat celei de-a patra dimensiuni a spațiului. nu este altceva, în fond, decât a afirma că pentru aceasta el trebuie să înceteze a exista ca atare, altfel spus transformarea timpului în spațiu nu este propriu-viz realizabilă decât la sfârșitul lumii.”

Caracterul calitativ al spațiului și al timpului e reliat astăzi și de teoriile morfologice (teorii care descriu, în măsura posibilităților, apariția, menținerea și dispariția formelor, într-o mulțime de domenii). Din multitudine teoriilor morfologice, sunt interesante mai ales două: teoria catastrofulor și teoria fractalilor. Teoria catastrofulor a fost elaborată de matematicianul René Thom, pe care a lan-
sat-o într-un articol din 1966, “Une théorie dynamique de la mor-
phogenese”. Teoria oferă o metodă generală de studiu a schimbări-
lor discontinu, a salutarilor calitative, în care termenul catastrofă
nu are înțelesul său cotidian. Din punct de vedere matematic, o ca-
tastrofă apare atunci când o variație continuă a cauzelor produce o variație discontinuă a efectelor. Este contrazis în acest fel prin-
cipul scolastic “causa egalează efectul” (Thoma d’Aquino) și, de așe-
memne, principiul enunțat de Leibniz: “Cauza și efectul depind până în detaliu de cea mai mică circumstanță, cu toate că orice ef-
ect depinde de o infinitate de cauze și cu toate că orice cauză are o in-
finitate de efecte.”

La rândul său, teoria fractalilor, construită de Mandelbrot, începând din 1975, contrazice viziunea simplificatoare a lui Galilei, care reducea spațiul la o sumă de figuri geomereces regulare, arată că toate părțile universului sunt forme autoreplicate ale unui și aceluiși model de bază. Această teorie se bazează pe geometriile necuieridene, folosind concepte elaborate de matematicieni ca Peano, Cantor, Hausdorff.

Teoriile amintite evidențiază aspectele calitative ale spațiului și timpului, favorizând revenirea la concepția omului religios despre realitate.” În fața unei asemenea perspective, chiar șișteau șisi recu-
noaste limitele. Faptul e exprimat de unul dintre reprezentanții de vârf ai științei actuale, Hubert Reeves:

“Nu numai ignoranța noastră în materie de fizică ne impiedică să ne întoarcem la origini. Există de asemenea limitele limbajului insuși. Acesta limite sunt cele ale metodei științifice și ale logicii tocmai pentru că folosesc acest limbaj [...] Pe acest teren, cosmo-

---

1 Idem, Visul lui Einstein, p. 91.
4 R. Guenon, p. 41.
logia este îndeochei defavorizată. Mai ales atunci când ajunge la probleme de finititudine și de limite ale Universului în spațiu și timp [...] O dată recunoscută ignoranța noastră, ea devine adevăratul punct de plecare al cosmolgiei. Există ceva. Există realitatea. Prin conștiință noastră percepem existența a ceva mai degrabă decât nician. Or, această conștiință nu se află în afara Universului, ci face parte din el. În prezent începem să ne dăm seama de bogăția relațiilor între conștiință și datele observațiilor.”

2 Continuumul spațiul-timp în perspectivă teologică

2.1 Homo religiosus și viziunea lui asupra spațiului și timpului

De-a lungul timpului, omul și-a imaginat diverse raporturi cu universul în care trăia, conferind lumii semnificații corespunzătoare. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată și influența lumii asupra omului, pentru că nu doar omul influențează mediul în care trăiește, ci și acesta, la rândul său, determină într-o anumită manieră viața omului.

Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru, cel paradisiac, cadru care urma să fie mediul prielnic în care omul să-și dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relația cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac față de creație era o consecință a relației sale cu Dumnezeu și totodată relația cu Dumnezeu era influențată de felul cum înțelegea să se raporteze la creație. El trebuia să-și asume liber un mod existențial în care să-l recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezența lui Dumnezeu în creație. În acest mod de a fi recunoaștem comuniunea Dumnezeu-om-lume, în care omul se constituie într-un veritabil incel de legătură între Dumnezeu și creație, asumându-și responsabilitatea transfigurării lumii, nu doar a desăvârșirii proprii.

Actualizând tot mai mult acest fel de a fi, omul ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune, dar el a ales calea autonomiei.

1 Hubert Reeves, Răbdare în azur. Evoluția cosmică, Humanitas, 1993, p. 50.
spectivă dezolantă, care ne sărăcește enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieții.

Omul societăților tradiționale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era înăvățuit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută. Lumea de aici nu există și nu-și avea sensul decât în străină legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosință acest lucru.

Pentru omul arhaic, dar și pentru omul religios al societăților tradiționale de acum, spațiul nu e doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan, care privește spațiul ca mediul neutrul (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o biserică sau în afara ei), omul religios are o altă percepție a spațiului. Unele porțiuni din spațiul sunt calitative diferențiate de altele, în sensul că ele poartă mai pronunțat amprentele sacrumului, ale prezenței divine. Dumnezeu i se adresează lui Moise: “Nu te apropia aici, ci scoate-ți încălțăminte din picioare, căci locul pe care calci este pământ sfânt!” Această prezență face ca unele locuri să fie mai bogate ființial și în semnificații de căt altele.

Această percepție este anterioară oricărei concepții raționaliste și reducționiste despre lume. Experiența religioasă primește oricărui weltanschauung produs de cultura modernă.

În viziunea omului religios, lumea poate exista doar în măsura în care ea se întemeiază ca manifestare a sacrumului. Pentru a trăi în lume, observă Mircea Eliade, trebuie mai întâi să o întemeiez, pentru că nici o lume nu se poate naște în haosul spațiului profan, care este omogen. Numai "descoperirea sau proiecția unui punct fix — 'Centrul' — echivală sau Crearea Lumii".17

Omul religios construiște imaginea lumii în jurul axis mundi, experiența spațiului sacru implicând un anumit mod existențial pentru omul însuși, care este influențat la modul concret și cotidian de aceste tipuri de experiență. Dar experiența spațiului sacru are implicații și asupra modului în care omul face experiența spațiului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificație aparte, după cum un eveniment trăit de cineva dă aceluia om conștiența unicitații locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spațiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită, dobândesc pentru noi o semnificație deosebită. În acest fel conferim spațiului o anumită "afectivitate", rezultată din trăiri noastre. Dar și prezența noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezența în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioră a unor amintiri, ci trăiri efective.

Astfel, chiar pentru omul secularizat, care a desacralizat lumea, spațiul este relaționat în mod distinct cu fiecare din noi. Să, mai mult decât atât, relația noastră cu spațiul contribuie la întărirea relațiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur și simplu să-mi reamintesc acele momente gândindu-mă la persoana iubită și la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea față de persoana înțădită. Inseamnă că spațiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spațiu golit de simboluri, și cu atât mai puțin de memoria experienței religioase.

Religile lumii ne prezintă un om care este orientat în spațiu. Existența acelei axis mundi îl centrează și în același timp îi definește orientarea omului într-un anumit spațiu. Dar mai ales anumite spații sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută, în care e înrădăcinată cea văzută. În acest sens, simbolul din spațiu poate fi acea realitate care unește nevăzutul cu văzutul; din această perspectivă, bisericile sunt prin excelență spații care comunică cu nevăzutul.

În Vecheul Testament, Iacob, după ce a avut visul cu scara pe care cobora și urca îngeriului lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul sării, a denumit acel loc Betel (casa lui Dumnezeu). Printr-o experiență specială, acel loc este consacrat într-un mod deosebit, acesta consacramentul special orientându-l pe om în lume sau având o influență concretă în viața sa obișnuită. Astfel, omul percepe lumea în care trăiește ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăților tradiționale, prin viziunea sa profund religioasă, nu-și regăsește doar sensul sau: el reorientează și întreg cosmol.
sacralizându-l, ceea ce înseamnă că omul organizează cosmosul în care trăiește.

Prin eforturile lui, el se străduiește să repare greșea primordială a umanității. El știe și trăiește cu convingerea că iși va găsi sensul depășind doar organizând și recunoscând sensurile adâncii ale universului în care trăiește. În acest cosmos mitizat, simbolistica este extrem de variată, de profundă și sugestivă. Dar această organizare și sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existență, porți spre transcendent, ci îl face partăș la o anumită cosmogonie. Omul își redescoperă astfel sensul originar pe care i-l-a conferit Dumnezeu încă de la crearea, de partener la desăvârșirea creației.

Pentru omul societății tradiționale, spațiul este un cadru de comunicare cu alte lumi. El e în acest spațiu dat, dar are legături cu lumea nevăzută. El este convins că nu toată e "aici", ci acest "aici" îi e dat tocmai pentru a ajunge "acolo", între "aici" și "acolo" nesexistând ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spațiului, în care își duce existența de zi cu zi, omul are posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de incolo. Aceste locuri sunt praguri de trecere spre alte lumi. În general, omul religios își reprezintă universul pe trei nivele: spațiul celest, spațiul teluric și spațiul subteran (infernul). Legătura între aceste niveluri se presupunea a fi realizată prin existența unei axes mundii, a unei Coloanei care străbate universul, fiind Centrul lumii.


Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserica, cu atât mai mult biserica, în sensul de locaș de închinare, poate fi considerată centru al lumii. Nu întâmplător, biserica se află în centrul satului. Această situație conține un simbolism extraordinar: biserica fiind în centrul lumii, omul se află în centru când se află în biserică, și numai această poziționare a omului într-un spațiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenței. Dar acest sens este fundamentat în comunia de pe verticală cu Dumnezeu și pe orizontală cu semenii. Centrul în care se află nu-i expresia egocentricismului, ci plenitudinea comunității.

Membrii comunității se adună la biserica pentru a exersa aici relațiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare e o prezență efectivă pentru celălalt. În acest spațiu, omul îl ajută pe semenii său să sporescă în ceea ce are el mai bun. De fapt, a se situa în centru lumii înseamnă a te situa în centrul existenței: cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieții și a te mișca în acest sens, sprijind.

De parte de a fi un teren neutru, pentru omul religios spațiul înseamnă un cadru plin de simboluri și dățitor de sensuri, contribuind efectiv la ordonarea vieții omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu există decât așimilat unei lumi sacre. Viața în afara acestui spațiu sacru nu poate fi închipuită, e un nomsens și, dacă omul își pierde această percepție a sacrului, el consideră că viața nu mai merită trăită. Viața nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru și ca nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăiește omul contemporan.

Viziunea omului religios, prin contrast, evidențiază și mai mult concepția sterilă și searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaică situarea în centru universului înseamnă o actualizare a stării de comunione, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa un individualism pustiitor. Dacă pentru omul
religios a fi în centru însemnă prin excelentă a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalență cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrare. În primul caz, poziționarea omului în centru universalului e o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz e înțelesă ca o posesare arbitrări a lumii. În primul caz, spațiul însemnat apropiere de Dumnezeu și oameni, în al doilea spațiul e motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spații "vitale").

Sacralitatea cosmosului nu e redată doar prin coordonatele sale spațiale. Şti timpul e percepţat tot în sens sacr. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de nostalgie după timpul originar, tendencya de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia lui illo tempore. Pentru el fiecare clipă e o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere, pentru omul arhaic timpul e reversibil (prezentul e o posibilitate de recuperare a trecutului!). Această situație e trăită intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. Fiecare sărbătoare reactualizează acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu, nefiind o repetiție monotonică a unor acte cultice; sărbătoarea e ocazie de transfigurare a timpului istoric și timpuristoric, o șansă de transfigurare a prezentului efemer în veșnicie

Timpul sărbătorii este prin excelentă kairos, un timp al lui Dumnezeu, în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendente și imanent.

"Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din aceași sens, care ajunge să șume toată realitatea concepută ca o neînsănățită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unicificată și transfigurată. Durerea de a împăra existența în două - căci o asemenea durere există, în lumea de aici și lumea invizibilă, care să-și precizeze în dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispără în sfârșit în mare parte în sărbătoare și, în orice caz, nu mai este un chin". 

In contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. De fapt, el nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulvurate de agitație și stres. Inclusiv timpul sărbătorii și-a pierdut semnificația sacr. Vasile Bâncilă observă:

"Azi nivelăm totul. Nu mai știm că existența are atât valoare cât sărbătoare realizată, cât suflet de sărbătoare pune în lucruri și gesturi. Nu știm și de aceea ducem o luptă sură contra sărbătorilor în cea ce ele reprezintă autentic... La modernii, sărbătoarea decăzând, timpul reapare ca zădămpice, cea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi, fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează ușor să-i se anuleze absolutul dorințelor.

Și totuși, cum deja am observat, în anumite momente, chiar și omul dezadacă din tradiție poate avea o altă percepție a timpului, ca și în situația unor locuri dragoi. De exemplu, atunci când petrec clipă cu persoana iubită sau ști reamintește de ce ei dragi, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat exclusiv de pragmatism, nu mai însemnă doar bani. Aceste clipe sunt încărcate de o bucurie care forjează barierele efemerului. Acum timpul însemnă viață!

În concluzie, pentru omul religios, timpul nu e o succesiune neutră de momente. Timpul este cadrul în care se desfășoară o sumă de evenimente, având o dimensiune calitativă. Omul religios, ancorat în tradiție, nu reduce continuuimul spați- timp la un concept ab-

18 Ibidem, p. 64.
19 Ibidem, p. 58.
20 Ibidem, p. 82.
2.2 Timpul și spațiul în experiența creștină

Menirea noastră ca oameni este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. Posibilitatea existenței timpului este dată în cugetarea lui Dumnezeu, care a proiectat timpul ca dimensiune în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire, veșnică, a lui Dumnezeu.

Cred că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostitie de Ecclesiast: vreme e să te naști și vreme să mori; vreme este să rănești și vreme să tămâduiești; vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să iubești și vreme să urăști (Ecclesiastul, 2, 1-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nașcă, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul incorporat de Dumnezeu în timp, să profite de „șanse”, prin care se exprimă voința lui Dumnezeu.

Expresia “vreme este” nu înseamnă că omul are vreme. Este diferența fundamentală între a fi și a avea. Omul nu are timp, el este în timp. Și fiind în timp este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu și, din această perspectivă, omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie.

Cum ne-am explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate? Pare că ei au mult mai mult timp decât oamenii obișnuți; de fapt, ei nu au timp mai mult, ci sunt în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni descifrează semnele timpului, identifică voia lui Dumnezeu exprimată în timp și fructifică timpul realizând ceea ce îi împlinesc. Ei trăiesc adierea veșniciei încă de aici, actualizează timpul, pre-

făcându-l în eternitate. Apocalipsa (10, 6) arată că “timp nu va mai fi”, ceea ce nu înseamnă anularea timpului, ci transfigurarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comunionea cu Dumnezeu.

Ecclesiastul descrise explicit rostul timpului, după ce enunță vremea tuturor lucrurilor: “Pe toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la timpul lor, el a pus în inima lor veșnicie, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit”.

Fiecare lucru are un rost al său, un timp al său. Dumnezeu a pus dintr-un început în ferea lucrurilor veșnicia ca stare potențială, care urmează a fi actualizată în timp, însă omul nu are de obicei corecta percepere, totală, a timpului. El nu depășește de obicei vizionarea secvențială despre timp. Pe când pentru Dumnezeu nu este timp, este doar veșnicie!

Trebuie să înțelegem fiecare clipă ca o șansă de sporire a noastră în comunionea cu Dumnezeu. Timpul ne e dat, e un dar pe care l-am primit, nu il avem noi. Având această reprezentare asupra timpului, viața noastră poate fi înțeleasă în mod fundamental diferit. Înțelegând și trăind timpul ca pe un dar al lui Dumnezeu, avem șansa de a-l transfigura în veșnicie, dar numai în comunione cu Dumnezeu, nu prin noi înșine.


Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare, e nevoie de a trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt, a trăi în timp însemnă a trăi în sens, în viața reală. Riscăm să știm din viață în momentul în care percepem timpul în două situații extreme: când trăim sub timp (agitație, viteză, stress, devenind victime ale propriilor agende) și când trăim în afara timpului (așa zisele momente de plictisire). A învinge timpul însemnă a trăi în el pentru a-l depăși, pentru a-l transforma. Valorificarea lui trebuie înțelesă într-un

sens superior celui pragmatic, ca bucurie de sensurile luminoase ale existentei, date de traierea timpului: a castiga timp nu inseamna a obtine cat mai mult bani. A castiga timp inseamna a castiga via- tă! Aşa vom înțelege îndemnul paulin de a "răscumpără vremea".

Timpul a apărut o dată cu lumea creată, dar e legat de veșnicie. Există o strânsă legătură între veșnicie, timp și creație. Timpul nu rămâne exterior creației, ci e condiția înaintării acesteia spre Dumnezeu, cadrul unci relației între Dumnezeu și creație, vizând viitoarea unire deasăvârtită între Dumnezeu și lume, când timpul va deveni eon, similar eternității. Dinamica saltului creației din timp într-o lume transfigurată pentru veșnicie subliniază cât de mult creația este pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu. Timpul, în experiența creștină, are un caracter eminent de eschatologic (în "Tatăl nostru" rostit: "vie Împărația ta!"). Dar este important ca experiența creștină a timpului să nu fie o simplă așteptare.

E necesară o distincție între kairos, un timp al lui Dumnezeu, care ne permite să trăim într-un mod autentic elșa, și chronos, un timp al oamenilor, monoton și liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eschatologică (și astfel trecutul, prezentul și viitorul se unifică), pe când clipa temporală este separată de trecut și viitor, trăire în monotonia unui prezent liniar. Timpul kairotic nu e fragmentat în trecut, prezent și viitor, ci e sacralizat în experiența duhovnicească, unind trecutul, prezentul și viitorul, intr-un mereu acum.\(^{23}\)

În experiența creștină, timpul este indisolubil legat de veșnicie. Sfântul Maxim Mântuitorul afirmă că "rajunile timpului sunt în Dumnezeu"\(^{25}\), ceea ce înseamnă că nu eternitatea e văzută din unghiul timpului, perspectiva fiind inversă: timpul se raportează la eternitate.\(^{26}\)


Această vedere personalistă asupra timpului se contura încă la fericitul Augustin, care îi atribuie o dimensiune interioară. Înțeuderea dimensiunea psihologică a timpului, relaționând timpul cu sufletul, fericitul Augustin subliniază încărcătura lăuntrică a timpului, astfel înctă aveam de-a face cu un timp calificat, diferențiat, nu echidian și neutru. El recunoaște că ceea ce este măsurat nu reprezintă natura timpului; concepția liniară și geometrizată nu oferă o soluție mulțumitoare în ceea ce privește natura timpului.\(^{27}\)

Perspectiva eschatologică asupra timpului ne ferește de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume ("nu avem aici cetate stabilită"; Evreii, 13, 14), iar această tendință foarte periculoasă, generating de autosuficientă, ne determină să renunțăm la responsabilități. Eludăm în acest fel exigențele cele mai înalte și mai imediate ale vocației noastre de creștin.

Timpul Bisericii e un timp al pocației, al convertirii (metanoa presupune o prefacere adâncă a mentalității și a modului de a fi)\(^{28}\). Pentru depășirea autosuficientei, a tendinței triumfaliste, trebuie să observăm că, împotriva acestui timp al ambiguizății, Mântuitorul Isus Hristos ne oferă un timp al încercărilor (Hristos nu-i ține pe "căldicii"). Hristos nu ne-a promis un timp pașnic, ci dimpotrivă,

\(^{26}\) Ibidem, p. 125.

\(^{27}\) Fericitul Augustin, Confessions, EIBMBOR, 1994, p. 354.
\(^{28}\) H. I. Marrou, Teologia istoriei, Institutul European, Iași, 1995, p. 84.
un timp de încercări, când toți cei care ne vor da moșteni vor crede că oferă astfel o jertă plăcută “dumnezeului” lor (cf. Ioan, 16, 2).

Timpul liturgic este prin exenlență kairos, un mediu adecvat pentru depășirea comodității și a autosufiicenței. Liturgia este laboratorul transfigurării spațiului-timpului. La începutul Sfintei Liturghii, diaconul anunță că timpul liturgic e vremea oportunită de a fi cu Dumnezeu, de a realiza lucrurile pentru Domnul și asemenea lui. În Biserica, însă, nu doar momentele trăite în liturghie constituie oportunități pentru transfigurarea chronosului în kairos, ci și perioadele anului liturgic. Spre exemplu, vremea Postului Mare este perioada unui timp oportun, privilegiat. Acest timp este calificat și il orientează pe om, prin pocăință, spre mântuire și desăvârșire. Postul Mare e timpul oportunit pocăinței. Mistagogia timpului liturgic depășește atât ciclicitatea orizontală a timpului cât și liniaritatea lui nediferențiată. Într-o asemenea viziune, deși ciudat, nu se mai poate reprezenta ciclicitatea timpului ca un cerc, reprezentarea potrivită mai degrabă concepției omului antic despre timp, exprimând zădărnicia timpului înțeles ca deștință implacabil. Dar timpul nu poate fi reprezentat niciodată prin linie continuă, marcată de o succesiune de clipe nediferențiate. Timpul liturgic, deși repetitiv și ca atare ciclic, este deschis spre verticală, marcând ascensiunea creării către Dumnezeu. Astfel, într-o mistagogie a timpului liturgic, se ajunge la o reprezentare în formă de spirală. Într-o astfel de mișcare ascendentă se depășește mișcarea circulară, în plan orizontal, proprie umanității câzute, înlăuntrite de centitate.

Conștiințizând această dimensiune a timpului și trăind timpul conform exigiențelor creștine, ajungem să șezizăm tot mai clar că sfântenia e menirea ultimă și cea mai înaltă a istoriei. În fața sfânteniei înțelegem caracterul eshatologic al prezentului trăit.

“Când medităm asupra veșii sfântilor noștri, a marilor contemplativi, a misticiilor, nu simțim că au cunoscut, în clipele lor privilegiate, ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viața la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia: la limită, am putea zice că pentru ei nu mai exista diferență esențială între a trăi în istorie și ceea ce va fi viața preafericită de dincolo de această istorie.”


Sfântul Maxim înțelege textul din Evrei, 7, 3 în sensul că Melchisedec, prin stăruință în virtute și har, biruieste legea firi. Legea naturală presupune o naștere, un început și un sfârșit, dar nașterea duhovnicescă, ridicându-se deasupra oricărei opoziții dintre trup și suflet, face ea întreaga ființă umană să fie pătrunsă de har, înveșnicindu-se. Sfântenul încerca să înveșnicindu-se, omul se împărățește de harul necen, așa încât, deși trăiește într-o existență naturală, în limitele timpului și ale spațiului, nu mai poate fi definit de această stare naturală. Prin virtute și cunoștință, îndumnezeindu-se, el și-a depășit ferea. În acest fel, sfântul este caracterizat de stare de duhovnicie de acest veac, întrupând încă de acum slava celor vitoare. Sfântul nu este circumscriat de timp; ea este modul de a fi al veșniciei, un mod de viață situat dincolo de barierele spațio-temporale ale lumii create.

31 ibidem, p. 389.
32 Henri Marrou, op. cit., p. 91.
34 Sfântul Maximi Mântuitorul, Ambigua, EIBMBOR, 1983, p. 139.
Experiența științei, ca viață dincolo de timp (dar posibilă în timp), nu înseamnă doar o stare a minții, de cugetare intelectuală, ci presupune că întreaga ființă, la modul cel mai concret, devine asemenea lui Dumnezeu. În acest fel, sfântul Maxim poate vorbi, referindu-se la Melchisedec, despre o întâiirea într-o vita a lui Dumnezeu în sfântă până într-acolo încât sfântul devine icoană vie a lui Hristos Sfântul devine asemenea lui Hristos. Arhetipul creației.\footnote{Ibiden, p. 142.}

Acestea perspectivă duhovnicească apare și în privința spațiului. Dumnezeul treime e mai presus de spațiu, dar e prezent în spațiu. Spațiu este perceput de teologia răsăriteană ca mediul în care se actualizează comunicația dintre Dumnezeu și creație. Întocmai ca timpul, spațiul semnifică un interval care este dat pentru a fi depășit prin realizarea unei comuniri cu Dumnezeu, între noi inșine și cu întregul cosmos.

Spațiul nu-i terenul neutru al unui univers rece. Configurat prin planul sau raționalitatea dumnezeiască, el poartă și amprenta subiectivității oamenilor care trăiesc în el, așa cum spațiul în care eram obișnuiți cu o anumită persoană ne face simțită prezența persoanei respective chiar dacă ea lipsese fizic.\footnote{Pr. D. Stăniloaie, Teologia dogmatică ortodoxă, volumul I, p. 132.}

Teologia răsăriteană a dezvoltat mereu această perspectivă dinamică a transfigurării. Tâna creștinismului este transfigurarea creației. Până toamă de aceea, pentru ortodocși, rămâne emblematică sărbătoarea Schimbării la față. Nu doar umanitatea lui Lui s-a împărtășit atunci de lumina necreată, ci întreaga creație. Universul fizic, al spațiului și al timpului, nu va înceta niciodată să existe. \textquoteleft Am ajuns la cunoștință că tot ce face Dumnezeu dăinuiește în vechi\textquoteright, spune Eccelesiastul (3, 14).

Acest cosmos, desfășurat în coordonatele sale spațio-temporale, va fi transfigurat. Și aceasta se va face coplesind și depășind spațiul și timpul prin iubire. Nu se poate ajunge însă la acea stare de iubire desăvârșită printr-o anulare exterioră a spațiului și a timpului. Chiar dacă trăim într-o epocă a vitezii, nu avem cum depăși cele două coordonate printr-o creștere a vitezii exterioare. O vom face doar prin asumarea și interiorizarea lor, după ce vom fi acțualizat toate sensurile incorporate de ele, în perspectiva eternizării lor.

Știință și teologie
Spre o evaluare nouă a raporturilor\footnote{Despre postulalele scientismului, pe larg în cartea fizicianului francez Jean-Pierre Lonchamp, Science et croissance, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 211-212; de asemenea, Isabelle Moural & Louis Millet, Précis de philosophie.}

D. Costache

Dincolo de \textquoteleft insensibilitatea metafizică\textquoteright a numerosii contemporary, pe care Christos Yannaras o pune pe seama inkulturi și idei, se poate observa și deci prețuirea gustoase de \textquoteleft științificitate.\textquoteright Se pare că vechii și clasicii conflict între \textquoteleft știință și teologie\textquoteright a mai tocit asistentele, dacă nu prin maturitatea cel puțin prin mulțimea părților. În acest context, excesele care mai apar nu pot fi considerate ca simpatic pentru noua relație care se conturează. Excesele la care ma refer sunt scientismul și evlaia proastă, manifestate în modernismul separarea dintre public și privat. Dacă Platon vorbea de exigența unei cetăți guvernate de filofoși, scientismul schimbă subiectul (nu și intenția), afirmând o societate dominată de noi eroi ai civilizației (sau poate civilizații), oamenii de știință. Motivația e simplă iar soluția oferită, în stil școlastic, printr-un exercițiu logic, pretinzând că 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 cetății. Cu alte cuvinte, scientismul
vrea să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic în sfârșa păstră, criteriul prin excelență, nu poate fi decât cel științific. De cealaltă parte, ceea ce am numit evlaia proastă se manifestă ca retragere în sfârșit teritorial, în refuz față de orice știință. Interesant că, în Epistola către romani, sfântul Pavel critică atât cunoașterea orgolioasă cât și evlaia fără conținut.

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

Problema conflictului se pune mai ales pentru rezultatele diferite în care se ajunge prin actul științific și prin actul teologic. Dacă teologul se străduiește întru sfântenie, 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 mintiței 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 ignorația și, implicit, din rigiditatea care ucide. Poate, de asemenea, și faptul că sunt, corolativ, două prin- viri care au nevoie unei de caleală, dat fiind că una se ocupă mai mult de domeniul interiorității sau al subiectivității iar caleală 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, însemnă că rezultatele diferite ale actului teologic și ale celui științific provin din premise, interese și criterii diferite.

Premisa actului științific este eXiGenta descrierii lumii și a vieții, a realității în sine. Cel puțin pentru mentalitatea raționalistă a începuturilor modernității, aceasta înseamnă cercetare pură (știință pentru știință), dâncol de orice semnificație.

Terenul era deja pregătit în discursul cartesian, care contesta lumii fizice calitatea semnificației - în tradiție gâlăjească, pentru Descartes realitatea era numai geometrie, forme în mișcare. Sapere aude!, "îndrăznește să cunoști!"; astăzi este din ce în ce mai clar că deviza cantiană 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 cuantifică (de la epuiză?) toate elementele necesare elaborării unei "idei clare și distincte". Weltanschauung-ul era doar o sumă de cunoaștere a cărui concretizare excelentă rămâne enciclopedismul și căruia i 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 dintr-un 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 detalilele vieții și ale universului, căută semnificația lumii și încerca să o aumeça în mesaj dinspre Dumnezeu. În ce mă privește, cred că el nici nu are posibilitatea unei adevărate, 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 însoțit mulți a crede), ci un discurs prin excelentă teologică, față de care istorirea genezei umane și cosmice are rolul secundar de argument; ceea ce e, vine de la un singur Dumnezeu; de unde coerența întregului și a părților. Așadar, teologul nu se poate ocupa in primul rând cu descrierea lumii, ci de urma lui Dumnezeu în lu-
me. Pentru el, lumea se lămurește prin trimiterile ei permanente spre Dumnezeu.

Căutând acum înțelegerea lumii, știința se colorează mistic, în timp ce teologia, profitând de imaginea realității care i-o pune la dispoziție știința, are posibilitatea unei noi contemplări a lumii1. Această nu însemnă însă că cele două demersuri se pot confunda. De altfel, confuzia este exclusă chiar și în condițiile în care metodele lor sunt, cel puțin formal, în cazul raportului dintre teologia răsăритeănă și cercetarea științifică, aproape identice.

Mă refer la faptul că ambele acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtre complexe, într-un demers experimental-verificător. 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 credinței, de (2) verificarea conștiințelor 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 (în categoria hard sciences, legate de fizică) nu e deloc strânsă teologică, dacă ne gândim la ecuațiile prin care sfântul Mărturisitor căuta să expună conștiințul credinței în secolul al şaptelea, încercând înțelesă 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 conștiințuri diferite, conștiințuri 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 aproprierea perspectivelor (semne ale maturității amblor 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 îi se atribuie o conotație foarte abstract-idealistă. A și pentru a face: a înființuit pentru a deveni, acesta este cuvântul de ordine. Teologul nu e interesat decât de ceea ce il poate conduce la plusul existențial, la viața îmbogățită; cu alte cuvinte, el selectează permanent, se obișnuiește la alegerea ariei de investigație, restrângere care nu trebuie înțelesă cantitativ însă, ci în sensul concentrației, al direcționării precize 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 căută ineditul; el explorează un dat înepuizabil.

La rândul său, mentalitatea științifică e dominată de curiozitate, în dicționar utilizează rezultatele ei în tehnica, utilizării secundare de altfel firește de interes prioritat 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 funcțional și “teoretic” decât teologia. Poate că de aceea devine adesea poezie sau, cum o vede Einstein, religiozitatea2.

Îmi pare foarte important, de aceea, demersul lui Anton Dumitriu, care afirmă necesitatea schimbării mentalității de tip european în direcția edificării omului prin cunoaștere care, până nu de mult, l-a ocolit sau străvit: “a cunoaște realmente înseamnă a fi”. spune el. 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 reperene amintite trimite însă la criterii diferite intru cercetarea realității. Drumul străbătut de teolog este în adevăr; el porniște de la datul revelat, de la o certitudine – faptul revelării absolutorului în trupul uman și în mijlocul lumii, prin Hristos –, cătând să se

2 Cf. Anton Dumitriu, Culturi eleve și culturi heracleitice; Cartea românească, 1587, pp 197-198.
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, mulțumi- te de victoriiile superficiale ale modernității, rezultatele științei se impun treptat ca premise ale unei noi mentalități (conținuând și premisele unei noi axiologii, sau ale unei axiologii, până acum refuzate de paradigma “elASICă”, naturalistă). Or, diacronic active, Biserica lui Hristos și cea ce ar trebui să fie conștiența 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 într-un semnificatoare cre- dinței pe solul (culvit de acel artificial al) conștienței 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 grecoști, 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 antica se operea la organe, permitându-i sfântului Pavel celebra comparație a Bisericii cu trupul, unde fiecare organ împlinște o funcție în beneficiul întregului, biologia contemporană, pătrundând în taina celulei, ne permite să întreținem sobornicitățile până la articulațiile infine ale vieții. Fizica, la rândul său, dezvaluie 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 ferește”, astfel că toate „trâiesc una în alta și cu alta, din alta și pentru alta”. În acest sens, Teilhard de Chardin spune că, dacă la nivel uman există foarte evident și intens conștiență și iubirea, este pentru că au fost pre-

---

1 Cf. ibidem, p. 141.

---
zente ca demersuri instinctive la nivelurile infinitezimale ale realității.

Este căt 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 greco-romane, recomanda tinerilor creștini nu să refuze, ci să studieze critice înțelegerea profană, apelând la analogia comportamentului albinului care nu coboară în orice floare și din floare ia numai ceea ce îl trebuie.

Descrierea științifică a lumii este pentru teolog revelarea altor și altor gânduri ale Creatorului. El știe că, după sfântul Maxim, rațiuniile sau modelele diverselor părți ale universului, prelaborate de Logosul divin, nu se împlinesc dintr-o dată, ci numai atunci când înțelegerea Creator consideră să le activeze. Acest model dinamic al creației ca eventiment continuu (desbris, într-o măsură, de ontologia heisenbergiană) exclude orice retencță 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 log(os)cică ale cărei etape sunt anticipate elaborate, nu există nici rațiune care să-l împiedice pe teolog să contemple rezultatele cercetării științifice. Nu impunerea unui alt model științific trebuie să fie lupta teologicului, ci înțelegerea gândirii Creatorului, gândire intrupată, plasticizată în obiectele pe care le constată știința.


---

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

---

potrivit căruia Dumnezeu a "trucat" straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungată istoric, când totuși lumea a fost făcută în doar câteva mii de ani...). Din nefericiire, comoditatea acestei soluții îi atrage și pe mulți dintre ai noștri. Aboardari 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 și poate aduce teologul la rândul său aportul, ca așteptă acceptat sau nu demersul său. Mă refer la faptul că numeroasele aporii formulate de cercetarea științifică îi permit să intervina, nu în sensul de a prelua el efitorul acestei cercetări (deși istoria științei consecnează angajarea unor ăstia eforte științifice), ci în sensul aplicării unei exegese tradiționale, din perspectiva revelației și a conștiinței ecleziale. Exegeză care poate să furnizeze “veriga lipsă” ori luminarea din interior a acelor aporii, mai ales că știunea însăși cauză 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 dintr-o triumfulismul propriu secularului 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 ingeniune a cosmologiei și a vieții, o lungă serie de "soluții" ale devenirii universale, coincidente neîntâmpina care parcă vizează apariția și devenirea omului.

Se ajunge până la propunerea unor soluții de ordin metafizic (beneficiind insă de o solidă argumentare științifică pentru lămurirea decentă a acestor aporii, cum este cazul principiului cosmologiei antropice, potrivit căruia (in formula tare, reproșabilă) "univer-
sul este așa pentru că noi existăm*. Sau, constatându-se ciodata 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 grec o putem caracteriza precis." 2

Unii oameni de știință, mai ales fizicieni, cum e cazul lui Basarab Nicolescu, sesizează faptul că, deși 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 c orela. Ceea ce solicită recunoașterea unui alt nivel, integrator, al s a c r u l u r e. 3

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 dumnezei create, fluxuri și valuri nesfârșite ale Logosului Creator și Organizator, care nu acționează supraadăugat devenind creație, ci înseamnându-se în aceasta și exprimându-se prin posibilitățile acesteia. 4

Un model de operare aplicabil și azi regăstim, în secolul al săptea de, la sfântul Maxim Mărturisitorul.

Uimitor de “contemporan” cu noi prin mentalitate, dinclo de haină terminologică ce îl despărte de noi (și trebuie să recunoaștem, atât geniului cât și inspirației, privilegiul de a fi merit în contemporaneitate cu indiferent ce timp), sfântul Maxim interpretează devenirea cosmică prin distincția între laoș (o modul existențial, al ființării), afirmând că oricărei ființe fi prece un ălogos, o paradigmă sau rațiune prelaborată de Dumnezeu, care constituie setul de calități și posibilități definitii pentru acea ființă. Ființa respectivă – este valabil și pentru univers, și pentru orice parte a lui – nu are actualizate înșă de la început toate posibilitățile date în rațiunea sa constitutive. Ci parcure un drum (troposul, modul existenții, energia ei) de succesive systole (contrageri, intensificări) și diastole (extinderi) 1 – susținut de puterea activă a Celui care a gândit ființa și drumul acesta – până la epuizarea posibilităților sale, până la deplina realizare.

Este vorba de un model care depășește dilema cosmolologilor contemporani – cauze precedente universului, sau cauze activate în timp? – integrând planul divin prelaborat 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 întrepreri, ci al evoluției complexificative, al organizării sau melioristice).

Imagina propusă de sfântul Maxim reia de fapt o afirmație a sfântului Grigore Teologul (sec. al IV-lea): “rațiunea acestora [a lucrurilor, a părtii universului] a primit ființă [a fost prelaborată] o dată pentru totdeauna, dar realizarea lor continuă și acum” (1 p a t r a cuvântare teologică, 11).

Teologul poate aduce astfel lumină în ceea ce pare doar nedumerită 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 finale. 2

În ceea ce mă privește, cred că multe din rezultatele și teoriile științifice de astăzi justifică și fertilizează gândirea teologică, permitându-i să înțeleagă mai profund anumite postulate și articulații ale

1 Afirmațiile Mărturisitorului contrazic asertunarea lui Hawking, potrivit căruia nimeni, până în secolul nostru, nu a sugerat un model al expandării sau al contrafăcării universului (cf. Scurtă istorie a timpului, p. 19). Este un exemplu cât se poate de concret 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.

2 Cf. J. P. Lonchamp, pp. 176-177.
credinței, așa cum a fost exprimată ea în tradiția biblică și de Sfântul Părinte. Dacă Biserica occidentală, vând să facă din filosofie o ancilla teologiei, a creat premisele științei moderne, adică să anule pe sine, știința pare a se propune discret teologic de acum ca o nouă ancilla, dar nu cerînd drept de cetate și nu pentru a distrugă, 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 insistă, dau aici câteva asemenea exemple: teoriile despre Big Bang și universul inflațional, despre începutul și expansiunea universului, ținuiesc afirmația biblică despre lumina de la începutul creației intr-un sens mai concret decât cel de "lumină spirituală" problematica separării între noapte și ziua din prima etapă a lumii poate fi tradusă prin cele două perspective ale realității: microcosmul subatomic și, respectiv, macrososmul (sau, numai cuantic, potențialitatea și actualitatea); atracția universală explică foarte bine ceea ce Scriptura numește "târie" (și căreia, înă, 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", strâbătând fără obstacol orice zonă cosmică, oferă o analogie pentru energiile divine care penetrează creația fără a o deturba din mensul 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 cosmi ce; rezonanța actului de observare în realitatea microcosmică, mai precis corespondența și interferența observatorului și a realității, confirmă tema biblică a consecințelor cosmică ale căderii primilor oameni și a dimensiunii cosmică a mântuirii săvârșită de Hristos etc.

În loc de concluzie

"Bătaia de aripi a unui fluture la Tokyo stârnește un uragan la New York", se spune în lumea meteorologilor, și probabil nu e vorba numai de o referire la oarecare 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 afirmă că Fiu 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 Betlehem).

Dar aceasta înseamnă și faptul că Evanghelia înviorii, proclamată de comunitatea creștină în fața bisericii în noaptea de Paști, se constituie într-o veritabilă evanghelle ("veste bună") pentru cosmosul întreg, după îndemnul Domnului: "mergeți în toată lumea și predicați întregii creații vestea bună!" (Marci, 16, 15). E vestea bună care se manifestă ca putere de reconstrucție permanentă a universului. De aceea cântă Biserica în canoului Învierei: "Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele deseduși înstrucătură lumii!"; de aceea să prăznuiască toată faptura învierei lui Hristos, prin care s-a întârât".

Motivele enumerate excluz, cred eu, ideea unui conflict. Acesta rămâne, desigur, pentru cine il dorește neapărat și pentru anumite poziții ideologice, strâine în egală măsură de spiritul științific și de teologic, 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 distructive 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 ide-lul desăvârșirii umane.
III

Realizări și perspective

Virtualitate și actualitate

De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniolee\textsuperscript{1}

D. Costache

Faptura amestecată din orgoliu și smerenie, cum spune slujba ortodoxă a înmormântării mirenilor, omul este, în pofta infinită sa- le cantitative în univers, centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (organizare) în creația lui Dumnezeu. \(\&\) aceasta pentru că, așezat în mijlocul lumii ca imagine a lui Dumnezeu, omul este asociat la marea oikonome a introducerii fapturii în eternitatea vieții divine. Din această perspectivă, nedespărțit de Dumnezeu și nedespărțit de creație, orice progres omensc în cunoaștere și în viețuirea teologică antrenează universul pe un drum ascendent, către starea de "cer nou și pământ nou".

Aceasta este infrastructura cosmologiei antropică, backgroundul concepției părintelui Dumitru Stăniolee despre sensul prezenței și al fapturii omenești în univers.

Intervenția mea încearcă să arate cum, în pofta unei teribile rezistențe din partea multor medii - chiar și teologice (pe urmele mai vechi ale originismului și pietismului) - față de acest model, mediile

\textsuperscript{1} Referat susținut în cadrul celei de-a patra secțiuni ("Cosmologia și implicațiile ei ecologice") a Simpozionului internațional "Părintele Dumitru Stăniolee" (București, 2-4 octombrie 2000), organizat de Patriarhia Română și de Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București.

prea mult dependent de separația modernă între uman și cosmic, între mental și fizical, părintele Stăniolee a reușit să rămână în egală măsură tradiționalist (urmând linia descrisă mai sus) și contemporan (fiind receptiv la noua paradigmă cosmologică).

Strict, expunerea mea vizează: (1) descrierea separației moderne între minte și realitate, cu implicațiile sale pentru civilizație și conștiința religioasă; (2) semnificarea principalelor reper ale noii concepții științifice despre realitate; (3) modul în care, urmând tradiției patriastice, părintele Stăniolee a reușit să contureze o nouă și puternică imagine teologică – apelând la posibilitățile științei timpului nostru – a sensului prezenței umane în univers.

I Minte și realitate în lumea modernă

Dacă sistemul cartesian marchează debutul epocii moderne, trebuie să căutăm aici, în acest sistem, principalele propuneri ale noului tip de gândire, caracteristic lumii moderne. \& într-adevăr, contestând orice cunoaștință dată/prefabricată și orice autoritate exterioră conștiinței umane, Descartes a deschis câte o cuvetură raționalistă. În principiu, raționalismul cartesian vroia pe de o parte să pună conștiința omului în centru cunoașterii iar pe de alta să simplifice cunoașterea, astfel încât aceasta să corespundă unor criterii încrezute minții, de claritate și distincție.

În acest efort antropocentric, de adepătare în favoarea omului – fără vreun apel la Dumnezeu, la revelație – a domeniului cunoașterii, un punct important a fost acela de operare a unei simplificări, a unei radicale separațiuni conceptuale între om/conștiință (\textit{res cogitans}) și lume/materie (\textit{res extensa}). Influințat de istoria școlastică a culturii occidentale - cu direcțiile diferite ale augustinismului (interesat de interioritate, de subiectivism) și tomosismului (centrat pe exterioritate, obiectivism) - și de sistemul cosmologic copernican-galileean (în care, pentru prima dată, nu mai trebuia luată în calcul prezența umană pentru descrierea universului). Descartes a ajuns la concluzia că mintea și materia sunt realități de ordin complet diferit și că funcțion azimuth egale legii unice diferite.

Dualismul cartesian minte-materie, cu toate că, spre deosebire de sistemul aminist, făcea loc și omului – chiar în sensul unei pre-
kantiene "cotituri copernicanе" (I. P. Culianu observă că expresiunea lui Kant nu era tocmai fericită, de vreme ce nu atăt Copernic cât Nicolaus Cusanus este răspunzător pentru invenția universalului infinit și descentrat) -- nu era în stare să mai susțină centralitatea constructivă a prezenței umane în univers, mulțumindu-se cu ideea omului-centru de perspectivă.

Din acest moment, și pe fondul mai vechi al creaționismului scolastic (dacă toate sunt date, dacă toate sunt create în stare de perfecluine, omului nu-i mai rămâne decât să contemple pasiv ordinea desăvârșită a lumii), cultura modernă avea să ajungă la ideea de insignificanță fizică a omului în cosmos (tot astfel cum, paralel, se concluziona insignifianța lui Dumnezeu pentru universal infinit, dominant de legi mecanice) și, corelativ, să cunoască o separație radicală între științele umane (soft sciences) și cele naturale (hard sciences).

O consecință a separației a fost faptul că, fără o perspectivă teologică și antropică, universul a fost considerat a fi lipsit de direcție. Lumea nu mai părea să aibe sens, semnificativ fiind absența oricărei preocupări a lui Descartes pentru reprezentarea finalistă a realității. Astfel, universal e constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi exterioare și din ordine (ordo et mensura), așa încât nu poate fi propriu-zis înțeles, interpretat, ci numai descris, studiat analitic, cu mijloacele științei.

Dintr-o perspectivă a mentalității și a culturii europene (fără referire la religie), gândirea cartesiana se constituie în punctul originar a două dimensiuni: știința modernă și filozofia idealistă, în care putem totuși recunoaște cele două poziții teologice medievale, tomosul și augustinismul, evident secularizate însă. Cea dintâi, știința, rămas la ideea de obiectivitate conferită de expresia matematică a rezultatelor (și ignorând obstinat implicațiile conștientiză, lumea va-

lorilor, cum observă Heisenberg)¹, iar a doua, filosofia, blocată în subiectivitate, a continuat să afirme importanța conștientiză, să construiască diverse etici și axiologii (dar făcând abstracție de domeniul macrocosmic). Important pentru demersul meu este faptul că dualismul cartesian a devenit principiu, premisă ideologică mai exact, pentru evoluția științei clasice și a mentalității moderne, până în zori de secolul XX (până la teoria relativității și mai ales până la teoria cuantică).

În forme extreme, dualismul modern s-a repercutat atât în planul civilizației cât și în cel al religiei. La nivelul civilizației, această cotitură se manifestă ca mentalitate imanențistă (fără Dumnezeu) și naturalist-materialistă (fără spiritualitate), transpusă concret în progresul științei și al tehnologiei, având drept rezultat depersonalizarea din ce în ce mai accentuată a relațiilor sociale și transformarea științei în ceea ce înseamnă un nou tip de idolație, protejândă la alienarea omului modern, și așa zguduind, în ultimele secole, prin schimbarea rapidă a paradigmelor.

Chiar dacă în realitate aceste două extreme nu apar în formă pură, ele pot fi recunoscute în majoritatea situațiilor. Cetății insă, ceea ce ambele situații se pierde ceva: în primul caz omul, scufundat în materialitatea, iar în al doilea lumea, abandonată principiului entropiei și criteriilor economice.

Părintele Dumitru Stăniloae, așa cum vom vedea mai departe, aluat atitudine față de ambele situații.

2 Noua paradigma ontologic-cosmolitică

Dacă în fizica modernă/clasică nu există nici un loc pentru conștiență, universul păzând a fi constituit numai din particule și cumpări perfect descrie prin legii infailibile, cu caracter general, în te-

oria cuantica lucrurile stau complet diferit, vorbindu-se chiar de "o necesitate logică absolută pentru un altceva, de felul conștiinței", cum observă H. Stapp. Această necesitate apare la două niveluri, al cunoașterii și al ființei. Mai precis, este vorba de faptul că nu se mai acceptă o existență obiectivă a realității, în afara conștiinței, lumea fiind determinată de actul observației, de priza conștiinței, la nivel epistemologic și ontologic în egală măsură. Se contruiește astfel o relativitate a cunoașterii (epistemologic), stiința fiind limitată de posibilitățile și instrumentele observatorului, și o relativitate a ființei lumii (ontologic), observația sau numai prezența umană selectând și actualizând virtualitățile cuantice.

În primul caz, al determinării epistemologice, avem de-a face cu interpretarea "ortodoxă" a teoriei cuantice, proprie școlii de la Copenhaga. După Werner Heisenberg, teoria cuantică propune transparența unei matematici care nu reprezintă comportarea particulelor elementare, ci cunoașterea pe care o avem despre această comportare. În al doilea caz, al determinării ontologice, se vorbește de modificarea obiectelor supuse observației și de actualizarea formei lumii. Practic, înscrisă să mai fie un spectator al naturii, stiința se recunoaște drept "parte a acțiunilor reciproce dintre om și natură", de vreme ce "prin folosirea metodei se schimbă și se transformă obiectul".

Vorbând strict despre determinarea ontologică, Heisenberg - care depășește astfel interpretarea ortodoxă a teoriei cuantice, atragându-și numeroase critici din partea cercului de fizicieni grupați în școala de la Copenhaga - afirmă că vechiul concept aristotelic dinamic ori potentia apare din nou "într-o poziție centrală"; mai precis, el spune că trebuie să înțelegem ideea de "stare cuantică" nu în sensul realității, ci al posibilității, al virtualității în drum de actualizare.

În termenii lui Stapp, cadrul conceptual al teoriei cuantice permite mentalului și materialului să fie privite ca două părți naturale ale acelaiași întreg (dispare astfel premisa dualismului modern), schimbarea fundamentală fiind aceea că universul fizic nu mai este înțeles ca o structură situată în afara mentalului, ci una care se construiște în interiorul acestuia. Pe aceeași linie, Roger Penrose observă că o imagine științifică asupra lumii care nu cuprinde problemele conștiinței nu poate preținde completitudinea. Conștiința este o parte a universului și orice teorie fizică ce face abstracție de ea eșuează în încercarea de a descrie fidel realitatea.

Asemenea afirmații sunt impossible, evident, pentru știința clasăcă, dualistă (într-un sens separaționist) sau chiar materialistă. Cea ce permite aceeasă afirmării este marea răsturnare produsă în conștiința contemporană de elementele ontologiei cuantice ("Heisenberg"), dintre care mai importante sunt două: ideea de fundament matematic și ideea de potențialitate (în care putem întrevedea, unificate, aserțiunile ontologie principale ale antichității, ale lui Platon și, respectiv, Aristotel).

În primul rând, noua ontologie pornește de la o perspectivă foarte "platonistă" asupra realității. Materia, așa cum era concepută de știința clasică, nu există decât la un nivel macrocosmic, unde este înregistrată de simți (ckosmos aisthetos, "lumea sensibilă") a filosofilor greci și a Părinților Bisericii) și de instrumente, pentru că la nivel fundamental să apară mai curând ca informație, ca idee (ckosmos noetos, "lumea inteligență"). Vărf care și permite exersarea unui aparat matematic. Pentru Stapp, "materialul primar", desemnat ca starea cuantică, are mai curând aspect de idee decât de materie, o conformitate parțială cu regulile matematice; trăim într-un univers de tipul ideii, nu într-unul de tip material, spune el. Refuând, el arată că materialul primar cuantic ar putea fi numit chiar minte, însă numai în sensul în care permite categoriei minții să includă pe lângă experiența umană conștiință și aspectele matematice ale modului în care evoluează acest material primar

Astfel, se pare că universul cuantic este un loc al minții și mai puțin al materiei, un loc al structurilor complexe (fapt relevant și în

1 Cf. Henry Stapp, pp. 118-119.
3 Cf. ibidem, p. 267.
4 Cf. Henry Stapp, pp. 107, 288-289 și 308.
teoria fractalilor, în teoria haosului, în studiul stărilor de complexitate), în care conștiența umane și revine sarcina de factor pentru selectarea posibilităților care dau formă lumii – o concluzie care răstoarnă complet prejudecata „clasică” a universului material.

Al doilea rând, și corelativ, ontologia cuantică se oprește mai puțin asupra aspectului particular al atomului, acesta fiind mai curând rezultatul sau „evenimentul actual” al unor „tendințe obiective”. Prin extensie, universul cuantic nu-i matricic, ci o sumă de stări potențiale, virtualități care, prin „saltul” sau evenimentul cuantic, ajung la starea de actualitate. De aici dificultățile întâmpinate de cei care mai caută să evite concluzia că mintea omenească în special (aflată în evidentă conexiune cu materialul cuantic descris ca idee) și prezența umană în general constituie factorul care selecțează posibilitățile cuantice, care „hotărâște” sensul evenimentelor cuantice și al evoluției macrocosmice, descrisă de teoria Big-Bang a expansiunii universului.

Universul, așadar, nu e doar idee transpusă fizică, ci o structură informatică concretizată într-o sumă de posibilități care tind spre actualizare, iar dacă factorul actualizării este chiar prezența noastră, avem de-a face nu doar cu un nou tip de ontologie, ci și cu o nouă cosmologie. Practic, e vorba de o cosmologie finalistă (spre deosebire de concepția modernă a universului infinit și fără direcție) și antropică (spre deosebire de prejudecatea „clasică”, potrivit căreia e posibilă o descriere corectă a lumii fără a se lua în calcul prezența umană), sesizabilă în gândirea tot mai multor oameni de știință contemporani.

Spre exemplu, fizicianul John Wheeler – în formula „participatorică” a principiului cosmologic antropic – afirmă că teoria cuantică permite imaginarea unei bune recursive între univers și om, în care omul apare la fel de esențial organizării universului pe cât este universul pentru existența omului: observatorii sunt necesari pentru aducerea universului într-o ființă (observers are necessary to bring the universe into being).

Wheeler afirmă: “Sensul este important: e chiar central. Nu doar omul este adaptat universului ci și universul e adaptat omului [it is not only that man is adapted to the universe. The universe is adapted to man]. Ne putem imagina un univers în care una sau alta din constantele fundamentale ale fizicii este alterată cu un procent, într-un mod sau altul? Omul n-ar putea niciodată să vină la ființă într-un asemenea univers. Aceasta e susținerea centrală a principiului antropic. Potrivit acestui principiu, un factor datător-de-viță [a life-giving factor] se află în centrul întregii mașinării și a intregului program al lumii”.

Ciar dacă nu încearcă o reprezentare teleologică, este interesant modelul relației dintre om și univers propus de fizicianul David Bohm. Pentru Bohm, convergența complexificativă a diverselor părți ale realității și, bine înțelese, dintre omenire și univers, e perfect explicabilă printr-o multidimensională ordine implicită – un ocean de energie, informație, mișcare și relație –, care descrie coreresponța conștienței umane cu lumea vie și nevie, iar care permite operația cu un concept al subtotalității.

Ca subtotalitate sau hologramă, orice parte conține întregul (soluție de tipul celei oferite de sfântul Maxim Mărturisitorul, dar realizată independent). Orice moment al istoriei universului conține înăşațuri/implicite totul, întregul a cărui stare e aceea de a fi desfășurat/explicat. Specifick, mintea (sufletul, zice Bohm) conține înăsațat materie în general și materia trupului în special, iar trupul conține înăsațat mintea și, într-un anume sens (atât prin simți cât și prin faptul că atomii constituie o structură de la ființă), universal. Din acest motiv, modificarea petrecută într-o parte implică o anumită schimbare în întreg și, mai mult – ceea ce îl privește special pe om –, partea se schimbă pe măsură ce vrea să modifică întregul. Este o perspectivă cu profunde implicații exis-

1 Cf. ibidem, pp. 64, 151, 160, 171-172 etc. Cartea lui Stapp, dedicată acestei teme, oferă de aînăl material foarte bogat pentru discuție.


tențiale, în sensul că tipul de operare asupra lumii are rezonanță nu numai pentru univers, ci și pentru om, presupunând un anume tip de viețuire.

Modelul bohmanian, deși are afinități cu modul oriental necreștin de a înțelege realitatea, se întemeiază pe un aspect al noii ontologii cuantice, nonseparabilitatea, și trimite – pentru cei familiarizați cu spiritul patricistic – spre soluția propusă de sfântul Maxim privind relația în logos dintre omul microcosmic și cosmosul macroantropic.

Un demers asemănător (cu o discretă nuanță teologică însă), de expunere antropică a evoluției lumii, apare la astrofizicianul John Barrow, care enumere niște ciudate coincidențe în constantele cosmologice care ne-au permis existența, de la viteza critică a expansiunii la vârsta universului, de la manifesta preferință a universului pentru materie până la geneza carbonului în crezutul stelar. Barrow, unul din teoreticienii principiului antropic, își întemeiază poziția pe două constatări fundamentale: (1) toate constantele cosmice au condus la existența umană, astfel încât chiar organizarea universului e strâns legată de evoluția noastră; (2) încercarea noastră de a înțelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune luarea în calcul a existenței unei „raționalități care depășesc universul material”...

Această nouă viziune ştiințifică asupra universului și a omului, solicitând o interpretare teleologică a realității, pare astăzi a rămâne fără implicații în domeniul tradițional separat de fizică, în lumea modernă. Mă gândesc mai ales la biologie și la antropologie. Biologi par a rămâne ciucrat de anatomici, blocări pe de o parte în dualismul cartesian – ca și când se poate vorbi despre univers fără a implica omenirea și, de asemenea, ca și când poate fi construită o viziune ştiințifică despre om ignorând faptul că evoluția umană es-


...te parte integrantă a celei cosmice –, iar pe de alta în separația clasică între știință și filosofie sau chiar teologie.

Spre exemplu, un foarte bun documentar, difuzat de Discovery Channel (Nova’s Century of Discoveries, 1998), despre originea vieții și a omului – după ce a trecut în revistă fascinanta istorie a descoperirilor antropologice și a cercetărilor genetice – se încheie cu un comentariu stupid al lui Don Johanson: “Fiecare fosilă găsită este o lecție. O lecție cu trecutul nostru și, chiar mai important, o lecție cu lumea naturală [biologia]. Este un șoc pentru oamenii care se consideră apogeu evoluției, specia alceasă, faptul că nu suntem aici în mod necesar. Datorită vreunui preconocod scop și că am ajuns să existăm asemenea tuturor celorlalte ființe vii, prin același proces”.

Moștră de încălcare a principiului formulat de Einstein privind competențele științei și religiei (prima descrie, a doua interpretare), comentariul vrea să interpreteze,apelând facil la factorul selecție întâmplătoare, dar refuză perspectiva unui proiect care să fa că posibile selecțiile... Este un alt exemplu, cum spune undeva Richard Leakey, menind să reamintecom faptul că oamenii de știință nu sunt conduși numai de țişunete, ci și de sentimente.

Direcții noi și tulburătoare ale științei contemporane, punând problema rostului omului în univers și a sensului creației, aceste asemă zii sunt privite cu reticență în chiar sănul comunității oamenilor de știință. Ele totuși contribuie la conturarea unei imagini a lumii foarte apropriată de modelul patricistic, aspect de care s-a prevalat din plin părintele Stâniloae în demersul său de articulate a noii paradigme științifice cu dimensiunea tradițională a credinței Bisericii răsăritene.

Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a temei, aș vrea să măturisesc faptul că idea expunerii mele este legată de constatarea unui cercetător romano-catolic, părintele Maciej Bielawski, care, prevalându-se de absența unor referiri punctuale la demersurile cosmologiei contemporane (științific și filosofic) în scrisul părintelui Stâniloae, susține că acesta a rămas în afara problematicii. Or,
din punctul meu de vedere, majoritatea aspectelor discutate în această secțiune regăsindu-se în concepția despre lume a părintelui Stâniloae, după cum se va putea vedea imediat, e necesară o rectificare a acestei afirmații.

3 Perspectiva neopatricistă a părintelui Stâniloae

Cred că pentru a purta discuția în adevărul său context este important de amintit faptul că maniera de a gândi a părintelui Stâniloae a fost profund influențată de viziunea teologică despre lume a sfântului Maxim Mârturisitorul, prin care a descifrat demersurile profunde ale tradiei patriistice. Or, sfântul Maxim a dezvoltat o imagine foarte interesantă a relațiilor dintre Dumnezeu, om și cosmos, în ceea ce s-ar putea numi o *theorie* a unificării. E o viziune a Logosului divin extins în creație sub forma rațiunilor constitutivie lucrurilor (adevărul *ground of being*), "țemei al ființei", pentru a-l parafraza pe Tillich, care asigură ființa și organizarea universului, desemnând forma ultimă a creației. Referirea la acest context e cu atât mai motivată, dacă ne gândim că ceea ce a înfăptuit recent ontologia cuantică, prin articularea matematicismului platonic și a ideii aristotelice a potențialității, a reușit deja sfântul Maxim (fidel concepției biblice despre Hristos ca Alfa și Omega) prin integrarea viziunii platonice a Logosului cu aceea aristotelică a deveninii.

În perspectiva maximiană, omul, fără ca aceasta să indice vreun antropocentrism sau geocentrism literal, are un loc central — în măsura că păstrează comunicaia cu Logosul divin și se manifestă ca un alt logos —, de accelerator al deveninii creației. Textual, sfântul arată că omul defines fizic, prin proprietatea de a fi în relație (știința *stima*) cu toate aspectele realității, puterea/posibilitatea de unificare (τὴν πρὸς ἑνὸς ἀρὶς δύναμιν) a tuturor dimensiunilor lumii. Mai mult, prin această vocație se completează modul creării ființelor diferențiate, omul având datoria să manifeste anticipat în sine și în maniera sa de viață forma perfectă/veșnică, "marea iaină al scopului divin": unirea armonioasă a fapturilor, unire ascendentă și succesivă al cărei termen ultim este Dumnezeu, generalizarea modului teandric inaugurat de Hristos.1

Față de atitudinea originarizantă a multor teologi de astăzi, care nu acceptă să discute reușita umană în cheie cosmologică, viziunea maximiană este viguroas întemeiată în realismul incarnaționist al creștinismului primar, care nu sufere de complexul lumii deși se delimită de "această lume". Pe marginea perspectivei descrise de sfântul Maxim, teologul ortodox Jean-Claude Larchet arată că, întrucât lumea este integrată omului, toată creația se îndumnește în și prin om.2 Practic, aceasta este și susținerea principală (în privința științei anunțate) a părintelui Stâniloae, argumentată însă și cu evidente referiri la noua cosmologie științifică.

Lumea contemplată de părintele Stâniloae este accea a "raționalității care transcendă universul material" de care vorbește astăzi, cu altă intemeiere desigur, John Barrow. În acest univers fondat pe raționalitatea divină, lucrurile nu mai sunt doar *res corporeae*, materie brută, cum credea Descartes, ci concretizări logicex, imagini condensate ale rațiunilor divine, structuri pline de potențialitate și întreținute prin tendințele unor nenumărate referiri reciproce, în a căror stare plastificată se reflectă sensul și puterea de viață a rațiunilor divine, recapitulate în Logos.

În acest univers este permanent prezent Logosul divin, care activează posibilitățile înscrisce de el în ființe până când aceasta se manifestă conștient și liber în forma omului, prin care creația poate răspunde inițiativei dumnezeiești de realizare a unei comuniuni fără sfârșit. Pentru că nu există alt sens al creației decât acela de a se împărți de cuvântul și viața Creatorului său. Chiar dacă acest sens nu este încă întrezăzut (sau recunoscut) de mulți oameni de știință, nu înseamnă că ei pot aduce obiectivă serioasă împotriva lui (după Einstein, ar fi o încălcare a competenței lor).

---

1 Cf. *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305B.
lată o descriere foarte științifică, evolutivă (chiar transformistă!) a istoriei lumii, dar încadrată într-o perspectivă teologică și teologic-antropică:

"constiința creată este adusă la existență în legătură ontologică cu raționalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul, după creare, continuă să o gândească eficient și să o conducă spre starea în care știința umană va putea să existe și să funcționeze în ea. El se folosește spre aceasta și de un impuls de dezvoltare pus în șanse raționalitatea plasticizată a lumii. Crearea ajunge astfel la starea de organizare complexă, apropiată celei a trupului adecvat sufletului conștient adus la existență de Spiritul conștient suprem. Atunci sufletul conștient este adus la existență prin actul special creator și inițiator al dialogului Logosului cu el. Scopul creaționii se împlineste astfel prin aducerea la existența a persoanei conștiente create, pentru că și Creatorul este persoană și pentru că creaționea are ca scop realizarea unui dialog între persoana suprema și persoanele create".

Principiul antropic întuieste o relație între prezența umană și parametrii universului, ba chiar susține condiționarea universului de către această prezență. La rândul său, părintele Stănileanu vorbește de un caracter antropocentric al lumii, arătând că "raționalitatea lumii este pentru om și culminatează în om: nu omul e pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea".

E o afirmăție care vizează una din problemele enunțate în prima secțiune a acestei expuneri, și anume faptul că materialismul eșuează prin pierderea omului, prin ucidera spirituală a acestuia.

Dacă pentru sfântul Maxim ființa înseamnă raționalitate, ordine, sens, părintele Stănileanu realizează un pas mai departe în precizarea acestei perspective, înțelegând — și utilizând pentru aceasta instrumentul modern, științific și filosofic în egală măsură — raționalitatea ca posibilitate de conștiință, posibilitate actualizată la nivelul minții umane. Mai precis, într-un dialog al conștiințelor, fără de care toată raționalitatea creației ar fi neînțeleasă, fără rost. Lumea nu-i spațiu neutru în care omul să se întâlnească cu Dumnezeu și cu semenii, ci un mediu deschis spre împlinirea pe care i-o procură multiplele întâlniri între conștiințe. Și exact aici se descoperă marca responsabilitate a omului pentru creația lui Dumnezeu.

Responsabilitatea cosmică a omului se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilitățile ei, în comunie cu Dumnezeu, dar urmând realizarea marelui plan dinvățat despre lume. Universul este un mediu flexibil, permisiv, în care se desfășoară și se întâlnește două libertăți creative, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinate în creație și în între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Adevărată libertate umană se realizează înălțându-se pe a confisa lumea, prin abuzul de autonomie, care scoate creația din sfera vieții divine, ratând împlinirea sensului acesteia, prin sincergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al oricărei raționalități.

Taina adevărată a omului și a lumi se revelează prin înaintarea în/spre Dumnezeu, în comunie cu el, implicindu-se ca ascensiune a universului în om și prin om. De această dată avem de a face cu o afirmăție care vizează cealaltă dimensiune distractivă a conștiinței moderne, și anume incapacitatea evidențierii unei valori a lumii care să se regăsească la aspecte economice, incapacitatea unei interpretări teologice a universului.

Cună deja am observat, părintele arată că raționalitatea cosmosului și implinirea finalitatea dialogal, ca mesaj întrupat adresat omului din partea unei Conștiințe supreme creatoare și ca răspuns din partea omului către această Conștiință. Cu atât de "opțiuni" ale universului, pe care le constată cosmologii — cu atât de faptul că apar drept premise ale existenței omenești, sunt lumini. Mărturii ale bunăvoinței și ale planului conceput de Cineva care intenționează un dialog cu noi. Universul ar rămâne un mister și o raționalitate inutilă dacă nu ar reprezenta expresia și chemarea Creatorului adresată conștiinței umane, pe de o parte, iar de alta ar rămâne o raționalitate neactualizată dacă nu s-ar constituï în răspuns față de Creator. Pentru că lumea, deși are sens, nu e și conștientă


2 Isus Hristos, lumina lumii și indemnezitorul omului, Anastasia, 1993, pp. 31-32.
de acesta. Numai la nivelul omului raționalitățea creației devine conștiință sau, altfel zis, numai omul este conștiință (creată ca și ea) a creației.

"Dumnezeu a creat lumea pentru om și a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinii comuniunii cu el în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi și deveni tot mai mult «mختار» slavei și bunătății lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conștient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele își descoperă și-și împlinesc lumea sensul ei. Câci numai oamenii sunt conștienți de un sens al existenței lor și al naturii fizico-biologice și numai ei depășesc repetiția legilor naturii, putându-se ridica la urmărirea și realizarea prin ea a altor sensuri." 

Antropocentrismul creației nu are, la părintele Stănileac, sensul că realitatea trebuie să corespundă exigențelor noastre orgoioase de autonomie, care au împins omenirea la sfâșiere lăuntrică și desează, la atitudini și fapte irresponsible față de mediul înconjurător, la amenințarea temeiurilor vieții pe planetă noastră. Teologic, antropocentrismul părintelui desemnează faptul că omul este conștient, care înregistrează sensul creației și laboratorul în care se operează împlinirea acestui sens. Or, această viziune, bine înțe- meiată în tradiția patristică, are semnificative conexiuni cu noua paradigmă ontologic-cosmologică.

Legile [creației] au in ele o posibilitate elastică sau contingentă pusă la dispoziția omului pentru a s-o actualiza în diferite moduri, conform trebuințelor și conținutului de sensuri la care el a ajuns. Ca să înțeleagem aceasta, este bine să revenim la faptul că toate forțele și lucrurile naturii sunt o raționalitate dinamică, plasticizată. Ca raționalitatea inconștientă, ea nu se mișcă în mod liber spre țeluri alese de ea. Raționalitatea naturii e numai un obiect supus cunoașterii și dirijării subiectului rațional, conștient și liber, care e

omul. În calitatea aceasta, raționalitatea naturii e într-o solidaritate și continuare cu rațiunea conștientă și liberă a omului, e făcută pentru intervenția acesteia în ea. Dar cum rațiunea omului, în făultul ei deplin, e organul de sesizare a sensurilor realității și existenței umane, care se descoperă mereu mai înalte, și în ultima analiză a sensului suprem al realității și al existenței umane, raționalitatea naturii servește acestei înaintări a rațiunii umane spre sensul suprem, ascunzând în ea posibilitatea de a fi înțeleasă de rațiunea umană în cadrul acelor sensuri tot mai înalte și de a fi actualizată de ea în moduri care să servească tot mai mult acelor..."

Interesantă, în gândirea părintelui, perspectiva nu doar a realizării omului prin exercițiul/ascenza viețuirii în lume, ci în același timp a înliminirii universului prin om, ceea ce implică o interferență a planurilor mental și fizical, subiectiv și obiectiv (părintele depășește astfel dualismul cartesian care încă mai otrăvește mințile contemporanilor noștri). Dezvoltarea temei pornește de la premisa complexității de înțelegere a naturii umane, în care se cuprind, personalizate, toate elementele cosmului: De altfel, părintele contem-plă față umană ca manifestare personală a omului: poştasă (miicro)cosmic, chipul uman ascunzând și revelând original, unic, toate posibilitățile și tendințele creației. Omul trăiește conștient în sinc structura și tensiunile universului, astfel încât, lucrând asupra ea, el acționează și asupra lumii, care se află în prelungirea ființei sale. Dară fiind această relație între om și cosmos, sensul pentru care Dumnezeu a creat lumea prin Cuvânt din nimen ci nu este un simplu dialog, ci acela de a se umple prin om de bucuria comunii, de a se îmunezi, îndumnezi-se.

Pentru a împlini acest serviciu față de lume, omul trebuie să depășească însă relația egoistă și pătima cu ea, nu abandonând-o, ci făcând-o transparentă și sfântind-o printr-o raportare teologică la ea. Semnele acestei raportări sunt folosirea ei ca dar pentru alții și ca mijloc de contemplare prin ea a Absolutului. Părintele Stanileac propune așadar o spiritualitate integrativă, care, departe de a pro-

---

1 Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1, p. 339.
mova izolarea, deschide omul spre o experiență a comuniunii cu semenii și creația întreagă. Mai mult, centrată pe această experiență, spiritualitatea creștină devine manifestare a prezenței divine în lume⁴.

Omul nu a urmat întotdeauna această cale – și, trebuie să spunem, de la Adam încă oaspeții prea puțină speranță creației de a vedea și de a participa la “libertatea slavei fiilor Dumnezeu” –, ținând lumea pe loc sau chiar deturând-o, separând-o de Dumnezeu așa cum el însuși s-a separat de Domnul său. Aspectul ontologic al acestui abuz e cu atât mai evident în lumea modernă – la nivel planetar, dar aceasta nu înseamnă că nu e posibil și la nivel macrocosmic, dacă privim lucrurile din perspectiva nonseparabilității –, când mijloacele tehnice, hipertrofiate, au ajuns la o eficiență de neimaginat în trecut.

Părintele Stâniloae vorbește de o maleabilitate a creației, de ceea ce aș numi caracterul metamorf al lumii, conformitatea ei cu ceea ce omul este și vrea, și descrie două atitudini – eficiente, întrunate în Adam și Hristos – pe care acesta le poate avea față de lume. Aceste atitudini reprezintă, de asemenea, două forme ale lumii – adamică, a disoluției, și histică, a transfigurării –, între care omenirea trebuie să aleagă.

“Raționalitatea maleabilității lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginării și puterii umane creatoare și progresive. [...] Astăzi [s.m.] noi vedem raționalitatea deplină și totuși maleabilitații a materiei, transparenței ca rațională, capacitatea ei de a fi flexionată de rațiune și fapta conștientă umană – asemenea metalului căruia i se pot da multe forme – și descoperită în lumina ei de această rațiune. Dar raționalitatea aceasta maleabilității ca sens deplin [...] numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de comunitatea umană și față de lume. Prin aceasta se descheide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la înviere, prin coplesirea ei de lumina și puterea spirului uman umplut de lumina și puterea Duhului dumnezeiesc. Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea ce-

lor două alternative ale raportului omului cu naturi: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părtii sensibile a naturii sau săpăturirea ei prin spirit. Desigur, nu fără efortul renunțării la dulceațele ei și al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruiește spiritul asupra părtii sensibile a naturii și o transfigurează până la inverie⁴⁴.

Viziunea cosmologică a părintelui Stâniloae – în care se pot simți acașă și un creștin tradiționalist, și un om de știință lipsit de prejudecăți ideologice – deschide perspective diverse și ample către noua fizică și etica științifică, către științele comunicării și spiritualitate. De asemenea, trimite către o altă perspectivă asupra lumii valorilor. Dacă, în cugetarea medievală, scară valorilor s-a construit prin interpretarea morale a naturii (materia e raul, spiritul e binele), după modelul universului închis, ordonat în ierarhii finițiale, cugetarea modernă a procedat la o interpretare naturală a moralei (materia există, spiritul nu există), demolând veheta scară a valorilor de date cu apariția ideilor de univers infinit și omogen. Părintele Stâniloae recuperă lumea valorilor în cadrele noii gândiri științifice despre realitate!

Dar, peste toate, este o viziune care descoperă măreția și responsabilitatea cosmică a omului în Hristos, contribuind la efortul contemporan de recuperare a omului și a sensului creației. Este o dovadă în plus pentru geniul părintelui și pentru rodnicia demersului neopatristic. O dovadă care însă obligă spre cercetarea riguroasă, pentru care acest simpozion – urmând volumului jubiliar editat la Sibiu, în 1993 – e numai preludiu.

La finalul expunerii – fără a pretinde completitudine dar nădăjduind să fi relevat un aspect mai greu sesizabil pentru cei care cercetează cugetarea părintelui Stâniloae fără o cunoaștere, chiar și limitată, a științei contemporane –, aș dori să rezum concluziile mele asupra cosmologiei (te)antropice a părintelui (mai ales că, spațiul fiind restrâns, nu am propus toate elementele, dintre care unele pot fi importante pentru înțelegere), astfel încât să potă constitui o bază pentru eventuale discuții:

¹ Iissus Hristos, lumina lumii și îndumnezitorul omului, p. 58.
- lumea nu este un produs perfect finisat de Dumnezeu dintr-un ceput, ci o sumă de posibilități, date în planul divin, care trebuie actualizate (este o imagine compatibilă cu modelul expansiunii complexificative a universului);

- omul este responsabil pentru ființa și forma lumii, factorul care selectează și actualizează virtualitățile cuanțice: de asemenea, responsabil pentru înliminarea sensului lumii (acțul realizării are deschidere teleologică);

- realizarea staturii omului duhovnicesc este singura posibilitate pentru înliminarea de către umanitate a serviciului de factor cosmologic rațional (în sens teologic); de asemenea pentru depășirea problemelor ecologice create de omul care s-a proclamat autonom față de Dumnezeu.

Creator (pe de o parte) și relațiile interumane (pe de alta) sunt spațial în care se consumă și raporturile umanității cu lumea.


Înainte de expunerea unor aspecte esențiale – în problema discutată – ale demersului chardimian, aș vrea să amintesc, în treacăt, câteva elemente din gândirea filosofului Nikolai Berdiaev, care, într-o formă modernă, dezvăluie marile linii de forță ale tradiției ortodoxe privind locul și rolul omului în creație.

Pentru Berdiaev, creaționismul și evoluționismul (antropologic și cosmologic) sunt simptomele unei singure probleme, de care se resimte și marxismul, în încercarea sa de interpretare utopică a istoriei. Este vorba de neputința conceperii unui dinamism creator în univers și în activitatea omenească, a realei sporiri științale, a îmbogățirii existenței. Creatișismul descrie o lume dintr-un început perfectă, în care nimeni nu mai este de făcut, în care nu se poate decât trăi; evoluționismul, la rândul său, nu poate vorbi decât despre transformări energetice, de noutate morfologică dar nu și de o înobilare sau amplificare a existenței2. Dacă se pleacă însă de la premisa că orice filosofie, teologie ori concepție științifică se înțeleg de la un așteptare, Dumnezeu este „centrul al lumii” și conștiința a

---

2 Cf. Nikolai Berdiaev, Sensus creativ. Încerca de îndreptățire a omului, Humanitas, 1992, pp. 137-140. Considerând creaționismul din perspective occidentale a creațișismului și din aceea rusească a unui ascetism exagerat, Berdiaev afirmă superficial că știința (decă naturalismul) e progenitura creațișismului, de vremă ce nu pare să încredeze situația de creator a omului.

---

D. Costache

Pierre Teilhard de Chardin
sau încercarea unei perspective integrale

Element semnificativ pentru cotitură săvârșită de spiritul modern în ultima parte a secolului XX, principiul cosmologic antropic pare a fi unul din cele mai potrivite cadre pentru rediscutarea raporturilor între știință, metafizică și teologie. Ceea ce însă ar putea să ne-mulțumească un teolog (în măsura în care-i hotărât să depășească dihotomia carteziană minte-realitate, umanitate-univers) e că principiul nu pare să ia în calcul și implicațiile faptului că umanitatea e o comunitate de persoane, de asemenea că relațiile între omenire și
creației, că e “cosmic prin natura sa, cât el este centrul existenței”1, orice pasivism dispăr, făcând loc perspectivei dinamismului unei existențe intensificate la nesfârșit.

Omul interiorizează universul și îl împlineste ca om; ii dezvăluie și îi actualizează vocația fundamentală de a fi om (makron-trop): “cosmosul se creează, el nu este pur și simplu dat, ci dat da îndatorire” . De aici, acțiunea omului depășește – care și-a reștos statura teologică și macrocosmică în comunionea cu Dumnezeu – încândită “amplificare a energiei, creștere și înălțare a celor zămisile de Dumnezeu”. Condiția împlinirii acestei viziuni antropocosmice a acțiunii creatoare rămâne revelarea persoanei, a libertății creatoare2.

Berdiaev crede că regăsirea omului nu este posibilă decât în modul teandric de viață. El afirmă că orice filosofie și, de asemenea, orice teologie trebuie să pornească nici numai de la Dumnezeu, nici doar de la om, ci de la Dumnezeul-Om. Aceasta pentru că “fenomenul originar din viața religioasă este întâlnirea și lucrarea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, mișcarea ce merge de la Dumnezeu spre om și de la om spre Dumnezeu”, “nașterea lui Dumnezeu în om și nașterea omului în Dumnezeu”3.

Este o concepție care se regăsește, de asemenea întemeiată (teologic, antropologic și cosmologic), în tradiția Bisericii răsăritene, spre exemplu în cugetarea sfântului Maxim Mărturisitorul și a părintelui Dumitru Stăniloae. Nu am întenția să expun elementele de bază ale perspectivei ortodoxe, trecând direct la viziunea chardiniiană despre sensul antropic al devenirii universului, revoluționar pentru gândirea occidentală și semnificativ înrudită cu viziunea răsăritenea.

Reprezentând al noii paradigme culturale – care a depășit imaginea universului infinit și fără sens printr-o cosmologie finalistă și an-

---
1 Cf. ibidem, pp. 67-69.

tropică –, Teilhard de Chardin realizează o contribuție importantă atât în planul perspectivei științifice (prin faptul că a construit premisele unei interpretări teologic-hristologice a realității cosmice, biologice și umane, așa cum se descoperă aceasta omului contemporan, angajat în cercetarea și înțelegerea realității) cât și în planul teologiei occidentale (prin faptul că a recuperat dimensiunea cosmică a mântuirii săvârșit de Tisus Hristos, reamintind liniiile maiore ale teoriei ioanice și pauline privind relația Logosului divin cu viața și universul).

Duba sa contribuție explică de altfel și controversele din jurul persoanei sale – nu explică însă și obiecțiile fără acoperire ale unor teologi ortodocși de acum, care au preluat neatent criticile produse inițial de diverși teologi romani –, în sânul comunității științifice (pentru a fi descris un univers condiționat teologic să parcurgă mișcarea spre “Punctul Omega”) și în teologia occidentală (pentru a fi adus o imagine dinamică a lumii, proprie mai ales ortodoxei, creștinismului oriental). Demersul său are de aceea valoarea emblematică a unui efort uriaș de recuperare.

Universul chardiniian după Le phénomène humain

Cosmologii contemporani au în minte două modele ale universului: unul potrivit căruia universul se extinde într-un degradă nemăghinit și unul potrivit căruia acesta se prezintă ca domeniu curb, autoînătărat –, modele considerate până nu demult a fi incompatibile. Vorbind, la rândul său, de o mișcare complexă a universului angajat simultan pe drumul expansiunii spațiale și pe drumul înfășurării organice asupra lui însuși, de Chardin depășește cele două modele amintite.

Astfel, spune, “o observație completă a mișcărilor Lumii ne-ar obliga […] să descoperim că, dacă lucrurile șin și se șin, nu este decât – prin forța complexității – în sus [par en haut]”. Această mișcare de complexificare ascendentă propune un Centru Universal de unificare, Punctul Omega, un preexistent și transcendent Atrator cosmic, care acționează prin energia psihică din univers, mani-
festându-se ca funcție motrice, unificatoare (collectrice) și stabilizatoare.  

Dacă acțiunea acestui Atractor e posibilă, consideră Teilhard de Chardin, este pentru că există un răspuns, o unitate fundamentală a realității cosmice sau a ceea ce el numește “Stofa Universului”, care, descompusă, apare ca praf de particule perfect asemănătoare între ele (cel puțin dacă sunt observate de la mare distanță) – fiecare fiind coextensiv întregului domeniu cosmic – și misterios relaționate printr-o Energie a ansamblului, printr-o relație dinamică de complexificare. Această relaționare este intern-esențială și extern-sistemică.  

“Fiecare element al Cosmosului e șesut pozitiv de toate celelalte: pe sub el, prin-un misterios fenomen al «compoziției», care face [ca orice element] să subziste într-un ansamblu organizat, peste el prin influența pe care o suportă din partea unităților de ordine superioară, care-l încorporează [l’englobent] și il domină pentru propriile lor scopuri”. De aceea, concluzioneză el, “Universul se ține prin ansamblul său. Și nu este posibil decât un mod adecvat de a-l privi. Este a-l lua in bloc – în întregime” (p. 32).  

“Stofă” sau suportul indefinibil (essaim indéfinissable) al universului este simultan diversitate fundamentală și unitatea omogenă, în care ceva (urmsa Punctului Omega) produce solidarizarea particulilor elementare, legându-le unele de celelalte prin relații colective, printr-o energie înțelesă ca putere de (inter)acțiune, ca putere de relație și de asemenea ca “valoare constitutivă” a tuturor lucrurilor. Această energie apare sub două aspecte: de energie tangențială, care determină solidaritatea fiecărui element cu toate elementele de aceeași ordine din univers, și de energie radială, care-l atrage în direcția unei stări „mereu mai complexe și mai centrate, spre înainte”. Stofa lucrurilor se manifestă drept „radical particular, esen-

țial relaționată [...] și prodigios activă. Pluralitate, unitate, energie: cele trei fețe ale Materiei”.  

Edificiul cosmic este angajat pe calcule centrași, susținându-se permanent, în mișcarea sa, pe aranjamentele primare, care sunt manifestări ale energiei tangențiale/relaționale (pp. 53-54). Dacă stiința actuala concepe impersonal această energie, Teilhard de Chardin sesează în esența și în sensul mișcării o forță a centrării psihice, a hiperpersonalizării universului, forță a cărei rezultate se vor manifesta, spune el, dincolo, în punctul Omega (pp. 258 și 260-261).  

El bănuieste, în straturile înfime ale universului, prezența rudi-
mentară a unei psyche – utilizarea termenului grecesc trimite la o altă reprezentare a lumii decât cea reducționistă a modernității, încercând să acopere le dedans și le dehors în același timp –, a unui factor implicit care determină mersul lumii spre o stare de complexitate a ființei, a vieții și a conștiinței (urmsa a Punctului Omega), tendință care se actualizează în fenomenul uman (p. 305). Lumea ajunge la gândire în om (o sugestie paulină: cf. Romani, 8, 19-21), așteptând „ca noi să regădem, pentru a le desăvârși, demersurile instinctive ale Naturii” (p. 285).  

Demersurile creației, conștiințizate și realizate deplin în om, nu sunt însă doar efectul unei legături naturale, de vreme ce „Omega există deja actual, operând în profunzimea masei gânditoare”, ascuns o vreme în biologie și apoi luminând personal, ca de la Centru spre centrele gânditoare. Avem de-a face cu marea Prezență a lui Omega în toate fazele evoluției și cu perspectiva unui univers dominat de energii personale (pp. 293-294).  

Sfântul Maxim spune, cu 1200 de ani înainte, același lucru: „unul și același Logos se face toate pentru toți, conform cu fiecare, stră-
bătându-l pe fiecare și dărâmduii anticipat harul său precum un cu-
vânt premergător, care il pregătește pe fiecare pentru venirea lui”.  

Teilhard afirmă o preexistență, o convergență și o posterioritate a punctului Omega față de universul nostru, situație în care avem po-

---

1 Le phénomène humain, pp. 31, 304-306, 312-313.  
4 Răspunsuri către Tolasie 47, în Filologia 3, Sibiu, 1948.
sibilitatea să recunoaștem aproape fără dificultate imaginea maximiană a Logosului ca arche, mesotes și telos ale creației. Punctul Omega este situația finală – anticipată însă de întreaga istorie a creației – a unui univers angajat dintotdeauna pe drumul “centrării psihice”, o stare de complexitate armonioasă și de unire diferențiată, în care părțile se perfeccionează și se împlinește reciproc într-un ansamblu organizat: “Centru distinct radiind în inima unui sistem de centre” (pp. 263-264). Este vorba de un univers angajat pe calea prodigioasă a intensificării existenței, de la cuantic la mineral, de la mineral la vegetal și animal, de la viață la conștiință.

Acesta este motivul pentru care în gândirea sa are un loc atât de important iubirea, ca esență și expresie ultimă a vieții creației. Pentru Teilhard de Chardin, în care văd – fără a fi primul – un gânditor de fată maximiană, deci răsăriteană (de unde, posibil, proasta sa receptare în teologia occidentală), această iubire e presupusă de o întreagă tendință cosmică și e condiție pentru întreaga dezvoltare cosmică.

Lubirea “reprezintă o proprietate generală a oricărei Viio și ca atare, unește [i. e. include], în diverse grade, toate formele cuprinse în materia organizată. […] Dacă, într-o stare fără îndoială rudimentară însă deja nascândă, n-ar fi existat o tendință internă spre a se uni, chiar și în molecule, ar fi fost fizic imposibil ca iubirea să apară mai sus, la nivelul nostru, în stare umanizată. De fapt, pentru a constata cu certitudine prezența sa în noi, trebuie să-i bănuim prezența, chiar dacă încoativă, în tot ceea ce este. […] Sub puterile iubirii, fragmentele Lumii se caută pentru ca Lumia să se constituie. […] Iubirea, cu toate nuanțele sale, nu este altceva […] decât semnul mai mult sau mai puțin direct marcat în inima elementului de către convergența psihică asupra sa înșuși – a Universului”. De obicei, “din lista [celor iubiti] lipsesc forma de pasiune cea mai fundamentală: aceea care adună [précipite] unul cu altul, sub presiunea unui Univers care se inchiide, elementele în întreg. Afinitatea și prin urmare sensul cosmic [ai iubirii]”.

Deși viziunea chardiniană nu este acceptată de majoritatea oamenilor de știință (din rezistență, poate, față de ideea finalității universului), totuși aceasta reprezintă simptomul unui proces de descompunere a certitudinilor secular-materialiste, fermentul generator al unui nou tip de spiritualism, al unei priviri mai complexe asupra realității – dincolo de opoziția între spirit și materie –, privire proprie sfântului Maxim și întregii tradiții a creștinismului răsăritean.

O antropocosmologie de factură patristică

Perspectiva chardiniană oferă – prin viziunea unificată despre om și cosmos, pe de o parte, și prin afirmarea universului plin de intenție și sens, pe de altă – cheea cea mai potrivită pentru evaluarea demersului reprezentat de principiul antropic, pentru care omul nu este centru universului, ci vectorul, sâgeata care indică sensul acesteia, eliminând simultan cosmo-centrismul fizicii clasice și antropocentrismul idealist.

Paul Evdokimov a intuit perfect sensul afirmațiilor chardiniene, spunând că “geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmolului ca pe o evoluție orientată către om. Dacă omul nu mai este centru astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia, pentru că, prin om, evoluția cosmolului devine conștientă de sine”.


Sistemul părintelui de Chardin are două premise: (1) primulatul psihicului și al gândirii în "Stofa Universului", și (2) valoarea, rezonanță biologică a "faptului social" (semnificația preeminentă a omului în natură și natura organică a umanității). Deruleat, deplasat spre înapoi în trecut, omul e reduz la elementele sale cele mai simple, în fapt ultimele fibre ale realității, care se confundă cu Stofa Universului. Această identitate ontică a umanului cu cosmiul arată - în termeni ai sfântului Maxim - omul ca lume și lumea ca om, permitându-le, omului și lumii, să fie "un Sistem, un Totum și un Quantum": sistem prin multiplicitate, întreg/tot prin unitate, quantum prin energie 1.

Omul e vârf momentan al unei antropogeneze care încunună o cosmogenie, de vreme ce universul era dintr-o început condiționat spre om. Similar, din aceeași perspectivă, "omul n-ar putea fi cunoscut de până în afara Umanității, nici Umanitatea în afara Vieții, nici Viața în afara Universului". Precum în gândirea sfântului Maxim, și pentru de Chardin este vorba de mai mult decât de o simetrie statică între om și cosmos. Omul este centru al lumii și cheie a universului, centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (unificator). Omul nu-e așadar numai centru al universului, cum s-a crezut înai, ci, cu mult mai frumos, săgeată ascendentă a sintezei biologice și cosmiice 2.

Într-o manieră parțial asemănătoare, Jacques Merleau-Ponty afirmă că "lumea este un sistem care este intotdeauna văzut și gândit din interior, dintr-un anumit punct spațio-temporal din care însși prezența ființei gânditoare face un centru, în care converge informația și din care radia acțiunea". Desigur, viziunea chardiniiană implică mai mult decât ideea centrelui de perspectivă. Mai aproape de gândul lui Teilhard e observația lui Basarab Nicolescu: "Apariția fenomenului uman evolutiv pe Pământ este una din etapele evoluțive ale istoriei Universului, la fel cum nașterea Universului este una din etapele evoluției umane" 3.

Nu pot încheia această subsecțiune fără a reproduce un alt text chardiniian, un adevărat manifest al noii perspective științifice, asemănător, ca idee, cu demersul patricic răsăritean:


E o viziune compatibilă cu mistica răsăriteană a universului umanizat și transfigurat în relațiile complexe dintre Dumnezeu și om. Până la om, lumea pare a se fi făcut și fără el, deși el era ca intenție în toate, potrivit principiului antropic; de acum, toate se fac în și pentru el. Augustin a descoperit timpul subjektiv, interior, mistica răsăriteană - și în special sfântul Maxim - a redescoperit timpul kairotic; nu se reduce totul la om, însă el este cel prin care crearea încreagă profită de șanse, astfel ceea ce trăiește omul nu este în locul lumii, al timpului obiectiv, exterior, ci reconfigurarea, asumarea personală a domeniului exterior, obiectiv: integrare, încorporare (ceea ce dorește, fără o implicare clară a factorului teologic, ideea de transdisciplinaritate).

---


---

școlilor de teologie ortodoxă, București, 1996), mult mai recent, "Patristic Theology in the Modern World".
Din perspectivă creștină, universul nu-i niciodată numai res extensa, o cantitate obiectivă. Obiectivitatea sau neutralitatea sa este numai un aspect al existenței sale, sau poate numai cea ce vede ochii căilor, superficial și pățită ("li s-a deschis ochii și au cunoscut că sunt goi"), care definește totul prin poziția profitului, a abuzului de natură. Mystic, universul este de două ori subiectivizat, trăit ca valoarea a comunii sau, în modelul relației persoane-essență (persoana, supranaturelul, așadar ceea ce nu depinde de condițiile propriei firi, care își trăiește natura drept viață-conducător), (1) transpunere sau dăruire a Logosului suprem în plasarea/carnă cu multe forme de creanță, și (2) ciipostasire de către om, adunare într-o umanitate cosmică, situată filial în fața Tatălui și offerindu-se jertfelnic. Subiectivizat nu înseamnă aici, așadar, trăit în conștiință, idealist, ca reprezentant.

Prima dată, spațiul al intrupării Cuvântului, universul se creează în multe rânduri și multe chipuri, a doua, spațiul al îndumnezii omului, universul se naște în Dumnezeu, se înfăți. Este – interioarizată insă – ceea ce se spune de obiect, că universul nu are o conștiință proprie dar că este spațial în care se întâlnesc două tipuri de conștiință.

Chiar dacă, în cartea studiată, Teilhard nu ajunge la asemenea concluzii, perspectiva depășește atât tentații decât de aprobarea a unui Logos exterior materiei cât și pe aceea de transformare a Logosului într-un principiu încrent materiei. Dar, mai ales, depășește ideea modernă de separație a domeniilor uman și cosmic.

**Elemente de hristologie cosmologică**

Mai mult decât științifică, perspectiva antropocosmică a sistemului chardinian este și una hristologică, adecvată punte între mai-vechii fond creștin al mentalității europene și noua reprezentare științifică a lumii (de remarcat faptul că, spre deosebire de majoritatea savanților contemporani, Teilhard este unul din puținii care nu aplecă – cel puțin, nu în cartea studiată de mine în acest eseu – la o vizionar orientală, neconștientă, în interpretarea datelor științei).

Conștient că introducea o dimensiune nouă în expresia tradițională a credinței Bisericii occidentale, Teilhard de Chardin a afirmat constant că Hristos nu este doar Mântuitorul oamenilor, ci și principalul unui nou univers. În acest mod, el renunță la obișnuiitatea evaluării juridico-moraliste a istoriei relațiilor între omenire și Dumnezeu, propunând o mistică ce nu-l mai separă pe Hristos de lumina fizică (universală) și reintegradându-l pe om în ansamblul biocosmic din care fuseser extras prin gândirea scolastică și modernă, care se oprea, în definitiva omului, numai la dimensiunea conștiinței.

Hristocentrismul chardinian e transparent în mai multe propune-riile sistemului: mișcarea, evoluția universului și a vieții, este o dinamice a convergenței care se împlinește în Punctul Omega, conceptul-cheie al acestei perspective. Numai existența Punctului Omega și recunoașterea acestuia îl reprezintă finalistă, în care se articulatează gândirea tradițional-creștină despre lume cu tendințele noii cosmologii – face posibilă intensificarea cosmogenizei (organizarea luminii) prin biogeniză (organizarea vieții) și a celei din urmă prin noogeniză (nașterea conștiinței), etape care se împinse intr-un punct transcendent. Or, acest punct, Omega, este chiar Hristos, Logosul întrupăt.

Prin această identificare, părțile de Chardin a căutat să demonstreze de ce tocmai Hristos dezvoltă sensul ascuns și coerența profundă a realității. Demersurile universului și ale vieții nu numai că se traduc finalist – ele se împinse concret în Hristos. Această concluzie, veritabil punct apolotezit, produce senza marii întâlniri între discursul teologic-patristic și cercetarea științifică.

Modelul chardinian depășește hotărât, și cu argumente consistente de ambele părți, spectrul modern al conflictului între știință și credință.

J.-M. Maladme observă că Teilhard a descoperit Punctul Omega prin "reflectarea asupra științei, chiar dacă el nu poate fi sesizat prin mijloace experimentale". "Părțile Teilhard de Chardin recunoaștea că deși certitudinea privind punctul Omega e întemeiată pe credința sa în Hristos, aceasta rămâne o convincere de ordin științific pentru că dă scena de progresul vieții și de apariția omului. Recunoașterea acestui centru, spre care toate converg, este necesară celui care vrea să înțeleagă de ce evoluția a reușit să producă o-
mul”, spune el. A se vedea, spre verificarea observației lui Maldame, Le phénomène humain, cap. “Le Phénomène chrétien” (pp. 293-301).

La rândul lor, John Barrow și Frank Tipler sunt de acord că, deși depășă astăzi în multe privințe, teoria chardiniană e o teorie științifică (cf. The anthropic cosmological principle, pp. 198 și 204). În acest context, aspectele reprobabile – din punct de vedere pur științific – ale acesteia nu elimină valabilitatea construcției chardiniene despre un univers melioristic și plin de sens, perspective asumată de principiul cosmologic antropic.

În plan teologic, perspectiva chardiniană s-a dovedit un stimulent pentru înnoirea viziunii creștinismului occidental despre lume. O imagine similară despre dimensiunea cosmică a intrării Logosului a construit Ștefan Mersch⁵. Mersch a vorbit de o creație continuă, proces care își revelează deplina semnificație în om și, dată fiind cuprinderea cosmovului în om, de faptul că intrarea este asumată istorică a întregii creații.

Henry Vander Goot realizază o descriere asemănătoare, în jurul temei “Creation in Christ. the Logos”: lumea a fost creată în Hristos, astfel încât în el converg toate ființele (in his all things con-here). Interesant este că orice ființă este în Hristos, mediatorul creației, înseamnă că forma realității chiar e istorică [the form of reality itself is historic]. Toate lucrurile, până și cele mai pămintei, sunt sistemice și esențial relațiionate reciproc, întreprinderea lor depinzând de legătura cu Hristos-Logosului. Toate lucrurile, toate legile, toate procesele din natură și istorie deopotrivă au fost făcute pentru a susține, pentru a promova și pentru a implini modelul Hristos [the Christ pattern]. Modelul Hristos e forma întregii vieți [the form of all life]. Toate lucrurile acționează împreună pentru a promova viața asemănătoare lui Hristos [to foster the Christ-like life]⁷.

Descrierea chardiniană a creștinismului cosmic e consecința peste timp a unui ferment mental, spectaculos reprezentat de concepția sfântului Maxim Mărturisitorul despre relația internă între Dumnezeu, omenești și univers, o perspectivă - singura, afirmă de Chardin - capabilă să sintetizeze Totul și Persoana, partea și întregul, mișcarei și sensul, materiei și conștiinței, într-o unitate a iubirii.

Sistemul chardinian nu exclude, în acest fel, fenomenul creștin, înțeles ca sumă a tendințelor antropocosmice; mai mult, privește intrarea mănăstiroară ca o “prodigioasă operație biologică”. În textul pe care îl redau mai jos, întreținării, poate, ceea ce a determinat romano-catolicismul contemporan să redescopere dimensiunea - pierdută pe parcursul mileniului al doilea - cosmică a mântuirii sau pe Hristos nu doar în situația de Mântuitor istoric al umanității, ci al creației întregi:

“...inspaimântat o clipă din cauza Evoluției, creștinul ștă da seama acum că aceasta îi oferă un mijloc mare de a se simți și de a se dezvolta mai mult lui Dumnezeu. Într-o Natură de țesutură pluralistă și statică, stăpâneria universală a lui Hristos mai putea fi confundată [...] cu o putere extrinsecă și superimpusă. De cătă urgență, de cătă intensitate nu se îmbrază această energie istorică într-o Lume convergentă spiritual? [...] Hristos se îmbracă organic cu însăși mâna creației sale. Și, de aceea, fără metaforice, prin întregul lungime, greutate și profunzime a lumii în mărcare, omul devine capabil să-l pâtrească [subiri] și să-l descopere pe Dumnezeu său. Să poți, propriu-zis, să-și spui lui Dumnezeu că-l iubești nu doar cu întreg trupul, din toată inima și din tot sufletul, ci din tot Universul angajat pe drumul Unificării – iată o rugăciune ce nu se poate face decât în Spațiul-Timp”⁸.

---


---

¹ Tainele creștinismului, spune el, “nu pot fi deloc înțelese dacă acesta nu e privit ca cea mai cromică și mai realistă credință și speranță” (Le phénomène humain, p. 295).
² P. Teilhard de Chardin, p. 299.
Câteva considerări finale

Descrierea chardiniană este în multe privințe similară perspectivei oferite de sfântul Maxim, rămânând însă câteva deosebiri importante. Trecând peste rolul neclar al Punctului Omega în fenomenul cosmic, apare o imagine monolitică a lumii, o plenitudine în care partea aproape că nu mai contează. Partea este impinsă de jos și de sus, unitatea cosmonului realizându-se pe sub și peste ea, ceea ce înseamnă că de fapt e vorba de o reprezentare mai degrabă energetică a realității decât de una informatică sau rațională (în termeni ai sfântului Maxim și ai pârintelui Stâniloae).

Or, pentru sfântul Maxim, dinamica unificării cosmice se realizează și prin lucruri, prin fiecare parte a creației în relație cu celelalte, în virtutea proprietății lor de a se referi reciproc, fără confuzie, în toate fiind sădătății rațiunia unei puteri unificate, care le implică într-o relație unificatoare.

Efortul părintelui de Chardin - de a atrage atenția asupra existenței spirituale în Stofa Universului, a unei „fețe interne conștiente care dublează necesar și pretutindeni fața externă, «materială», singura cercetată în mod obișnuit de știință” (p. 46) - este mai mult decât lăudabil. Prin aceasta, el se înscrece hotărât în noile tendințe ale cosmologiei contemporane, care devine din ce în ce mai mult un cadru comprenziv, o filozofie asupra datelor științifice despre lume (și asupra raporturilor dintre conștiință și realitate). Cosmologie care utilizează termeni precum raționalitate, proiect cosmic și finalitate.

Teilhard de Chardin conceive energia, forma primară a Stofei Universului, ca raționalitățe și putere de relație, capacitate globală de acțiune, prin care „Universul ajunge la echilibru și consistență sub formă Gândirii, [întemeiat fiind] pe un pol de interiorizare supremă”, ceea ce presupune un „primat al Spiritului” în structura cosmică. Ceea ce întragă însă în demersul său este nu doar neclaritatea rolului jucat de Punctul Omega, ci și identitatea, situația acestuia, nu destul de personalist descriși, în care, de aceea, ne e greu să recunoaștim imaginea biblică a lui Dumnezeu. Corelativ, deși vorbește de un Dumnezeu viu, dătorat de viața, părințele de Chardin pare a nu mai fi preocupat și de o relevare a distincției între ne-creat și creat, sugerând panteismul (o știință pentru mulți cosmonologi contemporani).

Problemele de ordin teologic ale culegării chardiniene, deși nu sunt resimțite ca atare de știință, sunt rezolvate în tradiția creștinismului răsăritean. Existența lor nu se deosește însă cu nimic semnificația profundă a acestui demers – în fapt, o întâlnire de realizată înaintează științifică despre lume și creștinism.

Știință comunicării și sensul demersului teologic

R. Ionescu

Întrebarea dacă este posibilă o vizionă asupra teologiei din perspectiva unei științe noi, dezvoltată în ultimele decenii, cum este știința comunicării, este cât se poate de firească. Ce implicații poate avea o asemenea investigație? Înseamnă cumva a cerceta teologia printr-un paradigma științifică limitativă, golind-o de conținut, adaptând-o – într-un sens prost – unei mode noi, sau, dimpotrivă, înseamnă a evidenția o latură mai puțin explotată a demersului teologic, cu ajutorul acestei noi discipline?

Rândurile de față încercă un răspuns pentru aceste chestiuni.

---


2 Cf. Ambigua 7d, PG 91, 1077C; Mystagogia 7, PG 91, 685AB.

---

1 Cf. Teilhard de Chardin, pp. 30, 34 și 312-313.
1 Teoria comunicării – câteva repere

Modul în care înțelegem sensul comunicării nu este de neglijat. Se poate spune că-i de-a dreptul decisiv. Liant primordial al societății omenești, comunicarea a ajuns să reprezinte emblema perfectă a lumii noastre, atât în forma științei șomineine cât și a aplicațiilor omniprezente ale tehnologiei comunicării. Acesta e motivul pentru care familiarizarea cu principiile și strategiile noii științe “constituie nu doar un simplu act de informare asupra unui domeniu foarte actual, ci o necesitate și o șansă pentru mai buna noastră integrare în fluxul vieții și al culturii contemporane”.

Or, teologia vie, autentică – înțeleasă ca expresie a experienței creștine într-un context temporal, cultural, social bine precizat –, presupune tocmai această integrare, un răspuns foarte concret la problemele societății în care trăim. În acest sens, studiul teologic al teoriei comunicării nu are sensul unui demers pur informativ, manifestând în schimb valențele unui demers formativ și, îndrăznește să spune, teologic.

Teoria comunicării este disciplina care se ocupă cu studiul sistematic al comunicării. Aparenț ușor de definit, comunicarea s-a dovedit a fi circumscriată domeniului concret în care se realizează investigația. De aici, o multitudine de definiții, dintre care unele cu pretenții de completitudine, altele afirmând-și competența numai în zonele aferente de cercetare și refuzând să dea scena de celelalte situații. Cercetătorii vorbește și de un alt obstacol în calea definirii: terminologia utilizată divers de cei care investighează fenomenul (interesant de observat că teologia însăși a cunoscut asemenea împosuri, atunci când a fost vorba de dogmatizarea unor aspecte fundamentale ale credinței).


O primă definiție pe care o supunem atenției este cea sociologică. Din acest punct de vedere, comunicarea reprezintă “mulțimea comportamentelor și fenomenelor în legătură cu facultatea unui subiect de a transmite informația altui subiect, sub forma limbajului articulat sau sub alte forme”. Se observă că definiția presupune implicit, prin termenul “limbaj articulat”, un “subiect” care posede puteri cognitive, care are conștiință. De asemenea, comunicarea poate fi privită și ca “proces prin care un individ (comunicatorul) transmite stimuli – de obiecte, verbale –, cu scopul de a schimba comportarea altor indivizi”.

O perspectivă diferită, care însă prezintă anumite similarități cu aceasta, este cea biologică. În sens biologic, comunicarea este “o acțiune a unui organism sau a unei celule [deci nu neapărat subiect dotat cu conștiință, n.n.] care alterează modelele probabile de comportament ale altui organism sau ale altei celule, într-o manieră adaptivă pentru unul sau pentru ambii participanți”.

Lucrurile pot fi impinse și mai departe, abstractizate, în domeniul tehnologiei comunicării. Pentru Claude Shanon, esențială era analiza comunicării în sens de transmisie de cod, semnificația, valoarea cognitive a mesajului nefiind luate în calcul. Lui i se datorează așadar prima abstractizare a comunicării umane, abstractizare care ignoră voit semnificația mesajului, tratându-l pur cantitativ, prin noțiuni ca informație și entropie informațională. Tot lui i se datorează prima schema abstractă de comunicare: transmițător (sursa de informație sau de semnal), mediul de transmisie (cu zgomot și distorsiuni) și receptor (al cărui rol e de a reconstrui mesajul trimis de emițător), schemă care a devenit fundament al teoriei comunicării. Important de subliniat este faptul că absolut toate tipurile de comunicare au la bază o schemă generală de comunicare, numită Shannon-Weaver, compusă din: sursă, transmițător, canal de co-

1 Mihai Dinu, Comunicarea, ed. Științifică, București, 1997.
2 Cf. ibidem, p. 8.

1 Dictionnaire de la langue française, 1996, p. 274.
municare, receptor, destinație, schemă simplificabilă eventual în: sursă, canal de comunicare, receptor.

Canalul este afectat de zgomot, un semnal parazit care se suprapune semnului de transmis și recepționat (numit semnal util), pe care îl alterează. Zgomotul își pierde, în această definire, semnificația uzuălă de sunet perturbator, regând în înțeles mult mai larg, de semnal parazit, în general compatibil cu natura semnului util. Spre exemplu, zgomot de imagine este semnalul de tip "purerei", imagine prăzuită care interfecțiază imaginea utilă; zgomot radio sunt acele unde electromagnetice care îngreunează recepționarea unei anumite unde electromagnetice ori semnalul de recepționat (semnalul util); zgomot mental pot fi considerate acele gânduri perturbatoare care impiedică mintea să se concentreze asupra unei cugetări anume.

Observăm că mesajul - pe care sursa il pune la dispoziția transmițătorului pentru a fi comunicat prin canalul de comunicare - poate fi foarte complex: gânduri, sentimente, trăiri, stări de conștiență, cuvinte. În această perspectivă, și zgomotul poate avea o natură complexă.

Este evident faptul că o comunicare este cu atât mai reușită cu cât receptorul reușește să primească într-un mod cât mai fidel mesajul transmis. Vom vedea ceva mai departe de importanța are în teologie înlăturarea zgomotelui din comunicarea interpersonară.

În general, transmițătorul convertește mesajul în semnal material, transmisibil prin canalul de comunicare. De exemplu, în comunicarea verbală, organele vocale modulează în cuvinte semnificațiile elaborate mental, care - emise prin canalul de transmisie, prin aer - ajung la ușcării ascutătorului și sunt decodificate mental în înțelesurile originare; dacă însă intervine zgomotul, un semnal sonor parazit, receptorul poate avea dificultăți de înțelegere a mesajului.

Nu voia încerca o investigație sistematică a diferitelor tipuri de comunicare; voia atenționa doar asupra multitudinii și complexității acestora. Se vorbește de comunicare intrapersonală, interpersonală diadică, de grup, publică, de masă, de comunicare în domeniul engineriei informației, de comunicare animală, de comunicare muzicală, gestuală, plastică, cinematografică, verbală, non-verbală, scrisă, de comunicare "dincolo de cuvinte". Toate acestea sunt manifestări grăitoare ale complexității ființei umane, ființă socială, comunitară prin excelenta și comunicantă, comunitatea științifică - spre pildă - satisfacând exemplar exigența unei societăți a comunicării.

Rezultatele sunt foarte vizibile astăzi, când asistăm la aparitia a peste un milion de lucrări științifice anuale. O altă statistică se nevoi la dublarea întregului volum de cunoștințe științifice ale omenirii la fiecare zece ani. Cunoscută experiența impresionă impact pe care dezvoltarea comunicării l-a avut asupra progresului tehnologic și științific de-a lungul vechilor, devine necesară și o înțelegere a semnificației teologice a comunicării, a importanței acesteia pentru spațiul teologiei creștine. De asemenea, corelația, apare necesară definirea comunicării în sens teologic, exigența de loc de neglijat.

2 Sensul teologic și eclesial al comunicării

Nu cred că se poate vorbi de teologie fără a pune în evidentă faptul că aceasta presupune, întrinsic și ontologic, comunicarea. Dumnezeu Bisericii s-a revelat a fi Trestie, a fi iubire, comuniune de persoane care-și comunică reciproc iubirea. Tocmai pentru că Dumnezeu este arhetipul veșnic al comuniunii, nici în creația să nu există principiul lucrului-in-sine, ci al lucrului către, al existenței intru... Extinderea comunicării acestei iubiri divină către ființa creată, că-

1 Melvin L. De Fleur și Sandra Ball-Rokeach, Teorie ale comunicării de masă, ed. Polirom, 1999
3 Cartea profesorului Mihai Dinu, titular al primei catedre de specialitate din invățământul superior românesc, conține un capitol dedicat "comunicării dincolo de cuvinte".
4 Mihai Dinu, p. 51.
tre omul capabil de răspuns, capabil să raționeze și să iubească, este ultimul temei al configurării noastre ontologice ca ființe comunicative.

Oamenii se adresează "cuiva interesat de soarta lor și capabil să le răspundă", adresare care exprimă nevoia de a comunica și faptul că îndumnezearea omului este un act al comunicării și al comuniunii cu Dumnezeu. "Religia este esențialmente un fapt de comunicare și ea se bazază pe credința nu atât în Dumnezeu, cât în posibilitatea dialogului cu el", în experimentarea dialogului cu Dumnezeu.

Teologia nu face decât decât să exprime experiența comunicării omului cu Dumnezeu (vertical) și, în virtutea acestei experiențe, a omului cu semenii săi (orizontal). Înliminarea teologică este comunicarea reală: pornind pe trepte ale unei cunoștinți mai mult indirecte a lui Dumnezeu, uzând de categorii intelectuale pentru identificarea atributelor lui Dumnezeu, teologia urcând, în experiența mistică, spre trăirea comuniunii cu Dumnezeu. Teologia apofatică este prin excelentă expresia înțeliniirii autentic ale Dumnezeu și om. Și tocmai exigența teologiei de a fi un act de comunicare este cea care deosebește fundamental de filozofie.

Teolog este cel care se roagă, cel ce răspunde chemării dumnezeiești de dialog – "lată, stau la ușă și bat" (Apocalipsa, 3, 20) –, iar adevărată rugăciune este cea prin care omul se deschide către harul prezenței divine. Rugăciunea este dialog și comunicare reală intrucât – și chiar în sensul de-a fi prezentat anterior – se petrece o modificare structurală a rugătorului, modificarea de comportament fiind expresia vie a transformării lăuntrice.

Specifică teologiei este comunicarea între persoane, cu precădere cea între persoana umană și persoana divină, teologie însemnând, etimologic, nu atât vorbirea despre Dumnezeu cât vorbirea cu Dumnezeu (premișă pentru orice discurs despre Dumnezeu). În acest context, persoana, teologic vorbind, este insul care leapădă unilateralitatea egoismului și se angajază într-o devenire;

într-un proces de personalizare reală în Hristos, pentru că numai relația/comunicarea cu Dumnezeu îi poate da omului posibilitatea de a deveni ceea ce a fost chemat să devină, el însuși cu adevărat.

Dimensiunea teologică a comunicării nu permite încadrarea acesteia unilaterală în vreuna din categoriile clasice (verbală, nonverbală, scrisă, plastică, gestuală, muzicală), pentru ca motiv că le cuprinde toate și le depășește, dată fiind complexitatea acestei comunicări. În spațiul esențial sunt prezente predica și exegesi, rugăciunea, inmul, lectura biblică și patristică, iconografia și arhitectura, gestul liturgic, sacramentul, toate ca forme de comunicare a căror sursă este comuniunea între Dumnezeu și om.

Dumnezeu se comunică personal prin har, energia sa neacreată (care este, potrivit sfântului Pavel, comuniune și iubire; cf. II Corinteni, 13, 13), "fâta lui Dumnezeu către om". Harul luminează puterile cognitive ale omului, conducându-l spre suprapoziționare, către o raționalitate indumnezăță, permitând o stare de supracomunicare: omul-receptor este transformat, transfigurat, învienind să primească ceea ce este dincolo de puterile lui naturale (dar prin aceste puteri ale umanității, cu oamenii sfântul Maxim Mântuitorul).

Acest har se transformă în el în sentimente, trâiri, idei, gânduri, pace, bucurie, dragoste. Deseori, misticii mărturisesc neputința ori insuficienta limbajului natural, scris sau oral, de a zagrăi ceea ce harul lui Dumnezeu produce în sufletele lor.

În sens teologic, așadar, comunicarea poate fi definită ca relație interpersonală ce se stabilește pe de o parte între om și Dumnezeu iar pe de altă parte între om și alte ființe personale, având ca finalitate asemănarea și comuniunea cu Dumnezeu. Potrivit acestei definiții, comunicarea apare legată de o axiologie a sfânteniei. Teologia nu poate fi de aceea considerată comunicare decât dacă realizează intensificarea vieții în Hristos și mediiază comuniunea cu el.

1 Cf. ibidem, p. 350. Dimensiunea comunicatională a credinței a fost puternic evidențiată, în teologia ortodoxă română, de părintele Dumitru Stăniloae.
2 Cf. ibidem.
în literatura ascetică se întâlnesc deseori situații (și aceasta este un aspect care nu era vizat de definiția mea, în care se sublinierea în-
și dialogul omului cu ingerii) – pentru ilustrare, a se vedea apof-
tegmele părăsirilor din pustiul Egiptului – în care omul ia legătura
și cu lumea nevăzută a puterilor intunericului, cu diavolii. Deosebi-
imă și două cazuri distincte. Primul este cel în care diavolul dez-
văluie, prin voia lui Dumnezeu, o situație în urma înțelegeri căreia
monahul crește în puterea de a nu câdea în viitor în cursele ce-le-
lui râu, și aici putem vorbi de o reală comunicare, fie ca și prin
“gura” diavolului, întrucât de fapt Dumnezeu comunică, în econo-
mia sa dumnezeiască, slujindu-se chiar și de cel râu.
Al doilea este cel în care diavolul îspiștește, și știm că aceasta se
face cu îngăduință lui Dumnezeu, de observat înșă că în acest caz
nu ceea ce transmite diavolul prin șipită reprezintă mesajul comuni-
cării – prin șipită neVENind decât “zgomoț” –, ci rugăciunea, prin
care monahul primește de la Dumnezeu puterea de a depăși această
șipită. În acest caz, legătura cu diavolul prin șipită nu poate fi nu-
mită comunicare.
Această concluzie este cât se poate de fundamentată teologic: de-
părărea de Dumnezeu depersonalizează, iar diavolul – “începător
al răutății” –, deși entitate spirituală, fiind chipul prin exceliență al
depersonalizării și gliciunii spirituale (satana scris cu s mic re-
fectă tocmai această depersonalizare), nu este persoană în sens
plenar. Or, fără persoană nu poate fi vorba de comunicare.

În sensul precizărilor de mai sus, nevoiță ascetică nu este alteceva
decât o continuă luptă de debruiere și de căștigare a puterii de a
debrui, de a înălțura norii șipitelor care se întunecă între noi și
Dumnezeu, soarele duhovnicesc (o exprimă cât se poate de
plastică a literaturii filocalice), în vederea comunicării reale cu
Dumnezeu, adică sfântii, transfigurării, îndumnezezirii omului prin
har.

Semnificația zgomotului este extrem de cuprinzătoare în teo-
logie. În fond, tot ceea ce pervertește duhul trăirii autentice și ex-
primarea curată a credinței este manifestare a zgomotului.

Spre exemplu, greșelile de traducere a textelor Scripturii din
ebraică, latină sau greacă, de asemenea nepușințele limbii în care se
efectuează traducerea, reprezintă distorsionări ale mesajului ori-
ginar. În acest sens, Origen arată că anumite cuvinte nu pot avea
aceași rezonanță în alte limbi și că este mai bine a le păstra
netraduse decât să le micșorăm forța prin traducere1. De asemenea,
traducerea unor cărți de teologie, ale căror rânduri sunt împregnate
de personalitatea traducătorului sau de limitele sale lingvistice ori-
chiar de ordin teologic, reprezintă o experiență de aproximare de
mesajul inițial.

Momentul Cinezezeșii este exemplul minunat al traducerii har-
ismatiche a mesajului evanghelic în diversele limbi ale pământului,
mesaj a cărui receptare integrală a provocat în inimile tuturor –
metanoic – aceașii schimbare: convertirea și botezul, întrarea în
viata cea nouă. Rezultatul acestei traduceri harismatiche, a Duhului
Sfânt, este acela că oamenii separați devin o comunitate, o Biserică
universală, unindu-se unii cu alții în comunioni, în timp ce re-
zultatul traducerilor sectare, mesajul bruiat, dezbină și împarte,
fragmentează Biserica în grupări izolate.

Într-o perspectivă creștină a comunicării, Hristos este cel care,
prin chiar persoana sa, deschide posibilitatea comunicării omului
cu Dumnezeu și, corelativ, a comunicării interumane. Întruperea
Fiului lui Dumnezeu delimită istoria in două perioade, interme-
după, prin evenimentul crucial al intersectării, în persoana sa di-
vido-umană, a planurilor vertical și orizontal. Prezența oarecum
discretă în istorie a Dumnezeului nevăzut devine acum intensă,
aproape violentând simjurile.

“Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce
am privit și mâinele noastre au pipăit despre Cuvântul vieții [...][..]
ce am văzut și am auzit, vă vinim și vă spune, ca și voi să aveți
comun une cu noi. Iar comununea noastră este cu Tatăl și cu Fiul
său, Iisus Hristos” (I Ioan, 1, 3).

În cei care l-au primit pe Dumnezeu, simjurile participă la această
negrită bucurie a întâlnirii. Bucurie care se cere împărtășită lumii
intregi, ceea ce sfântul apostol Ioan nu întârzie să facă: “și acestea

1 Cf. Paul Evciochinov, Arta icoanei, o teologie a frumuseții, ed. Meridiane,
1993, p. 34.
vi le scriem, ca bucuria voastră să fie deplină” (I Ioan, 1, 4). Conținutul acestei comunicări nu stă însă în experiența simțurilor, ci în har, întrucât, mărturisește sfântii apostoli Petru și Pavel, descoperirea adevărului nu este de la trup și de la sângie (cf. Matei, 16, 17; Galateni, 1, 16).

Omul se transfigurează și se înduncește integral, trup și suflet, natură și persoană. Este lecția minunată pe care schimbarea la față a Mântuitorului o dă umanității. Esența schimbării la față este transparența trupului către slava lui Dumnezeu: prin trupul său omensesc, Hristos se revelă ca Dumnezeu. Accesă comunicare a dumnezeierii sale îmbracă forma chemării: omul este chemat la realizarea unei teandrii harice, după modelul teandriei lui Hristos, să viețuiască divino-uman, să se sfîntescă prin participarea la viața lui Hristos. Ceea ce sfântii trăiesc la modul foarte concret.


Această dimensiune personală a comunicării structurează Biserica. Comunitatea creștină nu este altceva decât mulțimea credincioșilor care trăiesc deopotrivă eclesial și personal misterul revelației. Toată frământarea, trăirea, energia metanoaică reșimite de fiecare se revarsă către ceilalți. Comunitatea devine împărtășire, de către unii către alții, a efervescenței și bucuriei trăirii creștine. Legăturile umane sunt proaspate și vii, întrucât experiența cu Dumnezeu presupune continua înnire a bucuriei și aprofundarea continuă a comunicării. Dar plenitudinea comunicării intraeclesiale devine putere și model pentru comunicarea în afara. către lumea întreagă, Biserica având misiunea de a mărturisi vestea cea bună a vieții veșnice, pe care ea o experimentează aici și acum.

3 Viața ascetică, rugăciune și comunicarea

Față de definiția “comunicațională” a teologiei și a Bisericii, par a exista și excepții, cum este cazul pustnicilor (eremii). Starea lor de însingurare, de izolare este – cel puțin aparent – evidentă. Și totuși, adevărul eremit (aceasta e un canon apărut foarte devreme în istoria vieții monahale) se retrage în pustie cu binecuvântarea duhovnicului sau starețului, rămânând sub ascultare. Uneori, el coboară la schitul cel mai apropiat pentru a participa la comunitatea cuharistică. Dar ceea ce este fundamental în atitudinea sa este faptul că însingurarea sa e deoarece, în schimbul unei viețuri de zgomot și de superficialitate, își arată natura de a regăsi comunucarea de iubire și rugăciune cu întreaga Biserica.

Sfântul este în deplină comunucune și comunicare cu Biserica întrăagă, participând, chiar izolat spațial, la menirea ei. el trăiește eclesial. Este rugător pentru lumea întreagă și viața sa este autentică formă de comunicare “orizontală” a iubirii lui Dumnezeu. Trebuie amintit aici faptul că prima axiomă a comunicării, elaborată de școala de la Palo Alto1, sună așa: “comunicarea este inevitabilă”, sau, sub altă formă, capată paradoxalul enunț: “non-comunicarea este imposibilă”. Această axiomă dobândește consistența teologică mai ales în cazul pustnicilor, a celor retrași. Apanenta lor izolare este o veritabilă formă de comunicare, retragerea lor exprimă un mod de viață, un mod de a fi, un mod de a urma desăvârșit lui Hristos, un mod îngerească de a viețui în trup (com-

1 Palo Alto este o mușcă localitate la sud de San Francisco, unde s-a format un grup de cercetători în domeniul comunicării, în jurul Institute of Mental Research. Interesul acestei școli se focalizează asupra studiului controlului canalelor de comunicare și asupra metalinguajului.
parăție de natură să afirme depășirea bruiajelor fizice). Modul lor de a fugi de comunicarea inutilă (deșărată) le înlesnește accesul către zona spirituală a comunicării dincolo de cuvinte, cu Dumnezeu și cu oamenii. Rugăciunea lor înaintează către măsura unei relații duhovnicești cu Dumnezeu și cu lumea întreagă și există mărturii despre sfânt care cunosc ce se petrece în lume, izolați fiind, întrucât Duhul Sfânt le descoperă toate acestea.

Specifică monahilor cu “schimă mare” (forma superioară a vieții monahale), pustnicilor și anahoreților, este tâcerea. Teologia oferă un sens mult mai adânc tăcerii decât cel imediat, de lipsă a mesajului sonor. Tăcerea înseamnă isihie, liniștere – de unde și numele de isihast prin care e desemnat cel care se retrage din lume pentru a se ruga. Rugăciunea înșiși e o formă de liniștere, o depășire de zgomot.

În Patericul egipțean întâlnim relatarea unei vizite a arhiepiscopului Teofit al Alexandriei la chilia din pustie a lui avva Pamvo. Acesta, la rugământa fraților de a adresa un cuvânt cinstului asupra, care bâtuse lung drum până acolo, dă un răspuns paradoxal, dar încârcat de esență: "Dacă nu-I zidește tăcerea mea, nu-i va folosi nici cuvântul meu". Altfel spus, avva Pamvo își consideră tăcerea, de fapt acea tăcere expresivă a celui care experimentează viața divină, ca răspunsul cel mai autentic pe care îl poate da. Această semnificație a tăcerii, specifică tradiției ortodoxe, este bogată nu numai în scrierile Părinților din pustie și în cele ale Părinților Bisericii.

Rugăciunea autentică este o formă de comunicare perfect ilustrativă pentru axiomele doi și trei ale teoriei comunicării, dezvoltate de școala din Palo Alto. Axioma doi spune că orice comunicare se desfășoară la două niveluri, informațional și relațional, al doilea nivel oferind indicații de interpretare a conținutului celui dintâi. În termenii teologiei, Dumnezeu dăruiește oamenilor – revelator și informații, pe care aceștia le utilizează fructuos doar în contextul comunii cu Dumnezeu și cu semenii lor. Știm ce să facem pentru intensificarea comunii cu Dumnezeu și aprofun-

...dăm continuu, în relație vie, această communie, pregătind de pe acum forma sa desăvârșită.

Axioma trei aduce noi lămuri: "Comunicarea este un proces continuu, care nu poate fi tratat în termenii de cauză-efect sau stimul-răspuns". Este exact mesajul care se desprinde din experiența rugăciunii Bisericii: cel care se roagă (numai) dimineată și scara de fapt nu se roagă. Rugăciunea este o stare continuă de receptivitate față de Dumnezeu și de relație cu Dumnezeu; un "rugăți-vă neîncetat" care – cel puțin în mărturii pelerinului rus – devine într-un timp posibil și realizabil.

Rugăciunea este schimb continuu între Dumnezeu și om, un duplex în flux continuu, în care chemării lui Dumnezeu de către rugător i se răspunde prin har, energie divină, care îl transfigurează și îl îndumnează, mutându-l "in slavă în slavă", la nesfârșit.

"Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinită în suflet"1. Această viziune este echivalentul teologic al teoriei transacționale a comunicării: simultaneitatea vorbirii unul către altul și altul către unul.

Ținta existenței umane este, potrivit spiritualității ortodoxe, comunia omului cu Dumnezeu. Pentru a ajunge înăuntrul comunii omului trebuie să comunice real cu Dumnezeu. În acest context, stădoiile acestei pentru "omorarea morții din noi" sunt efortul sistematic, conștient și dirijat al rugătorului de a întări "zgomotul" lumii pentru a putea auzi glasul – lăuntric – de tână al lui Dumnezeu.

Nu Dumnezeu se ascunde de la fața omului, ci omul adâncit în individualitate egoistă devine incapabil de comunicarea cu Creatorul său. Aceeași și rugăciunea sunt efortul de comunicare a omului cu Dumnezeu, de a recepționa fidel glasul lăuntric al Domnului și de a-i face cunoscute acesteia neputințele omului, efortul de fixare a atenției către Hristos și de a nu o disipa în "zgomotul" perturbațor al lumii.

IȘIHAȘTUL CAPĂTĂ LINIȘTIREA EXTERIOARĂ, DAR ARD DE LUPAT PENTRU CEAS INTERIOARĂ. "CEL CE RĂMÂNE ÎN PUSTIE ŞI SE LINIȘTEȘTE, ESTE LIBER DE TREI

râzboie: de auzire, de grăire și de vedere. Singurul război care-i rămâne este cel din inima sa". În termeni teoricii comunicării, este ferit de zgomotul senzorial, de bruitajul simțurilor, dar îi rămâne de luptat în planul comunicării intrapersonale, a dialogului interior. Învinși acestui război interior sunt prin excelentă cei care se amângese pe ei însiși. Creștinismul aduce tocmai această echimare la meațotă, "înnoirea minții", la restaurarea interioară a-ți lepăda mâștile pentru a-ți vedea și a-ți asuma adevarata ta față.


Utilizând conceptul modern comunicațional de "fabricare a imaginii", acest demers metaonic ar fi înțelegerea adevarului că "cea mai bună imagine a ta este fondul". Să vii în fața lui Dumnezeu cu tine cel adevarat, să nu te miștă pe tine în mod ipocrit că ai calități pe care nu le ai, să nu le ceri celor din jur să te admire pentru că tu crezi că ești de admirat. Să redeviții tu însuți, și fondul adevarat din tine va constitui în exterior și în fața lui Dumnezeu imaginea ta cea mai bună, imaginea ta reală.

4 Comunicare și comuniune

Eclesial vorbind, sensul comunicării este constituirea unei comuniuni. Revelator în această privință este evenimentul Cincizecimii, experiență de comunicare interpersonală, împrimând exigențele convingerii prin "discursul ce-ți este destinat în exclusivitate".

Aici, prin harismă vorbiri în limbi, mesajul credinței adresat mulțimii de apostoli este un mesaj pe care fiecare dintre cei prezenți îl resimte imediat ca fiindu-i adresat chiar lui, personal, pe limba sa, fiind relevant pentru fiecare și implicându-l pe fiecare personal. Cercetările asupra comunicării evidențiază dependența structurii cognitive umane de limba folosită. Aici însă, în evenimentul Cincizecimii, prin puterea Duhului Sfânt, fiecare trăiește în comuniune cu ceilalți înțelegându-se, devenind dincolo de barieră linguistă de până atunci - toți "o singură inimă", intrucât conținutul limbilor a devenit unul.

Sensul comunicării se întreține în comuniune. De altfel, verbul latin communico are o semnificație mai adâncă, nelimitându-se la "a nota contactul, legătura - inevitabilă superficială și neangajată"; el înseamnă a face comun ceva, a împărtăși, a uni. Limba nostră a preluat sensul unificării, al împărtășirii, "sens pe care l-a gravat într-un cuvânt vechi și nealterat de graba și superficialitatea modernilor", cumincere. "Comunicarea este de ceva, cuminere este în cântul a ceva, întru ceva".

Experiența suprema de comunicare a lui Dumnezeu către om este dărăuirea sa reală, personală, în Hristosul euharistic, sub forma Euharistiei și a sângelui, în Taina Cuminercării. Cuminercarea întru Hristos, cu Hristos, koinonia, comuniunea nupțială, după cum observă Theodorul al Cyrlului, este înălțimea amețești a deplinei comuniuni între Dumnezeu și om, experiența îndumnezeirii omului. Nu știm unde se poate însă apropiia. Omul trebuie să măturișească și să-și conducă viața potrivit dreptei credințe: o viață "nebrituită" înmecenată pe o învățătură "nebrituită". Bruijul (păcatul) face imposibile comunicarea și comuniunea, ba chiar cuminercarea euharistică, fapt exprimat prin vechiul sens al excomunicării, cel de ne-participare la cina euharistică.

O asemenea întemeiere, în credință și euharistie, permite și realizarea comuniunii între oameni, în Biserica lui Hristos: "o păine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o păine", spune sfântul Pavel. Comunicarea euharistică este comuniunea cea mai profundă a omului transfigurat cu Dumnezeu și cu semenii.

---

1 Cf. Mihai Danu, p. 80.
Perspectiva teologică răsăritene oferă astfel nu doar condițiile unei bune comunicări ci și spațiul prin excelență al realizării unei comunicări eficiente, care-și atingă finalitatea: aceea de a realiza comunionea.

Concluzii

Societatea contemporană se structurează ca societate comunicațională. În consecință, paradigmele sale educaționale sunt astăzi influențate masiv de evoluția teoriei și a mijloacelor comunicării. Pentru a fi însă eficiente în sensul spiritualității creștine, acestea trebuie să dea seama de o comunicare interpersonală autentică, pe verticală și pe orizontală. Cunoașterea trebuie să depășească măsura superficială a transmiterii impersonale de informații între oameni, trebuie să se ancoreze într-o dimensiune mai profundă, teandrică, care să permită omului desăvârșirea prin cunoaștere și nu doar cunoaștere.

Contribuția teologică creștină – de care noua teorie științifică a comunicării poate profita, în beneficiul civilizației noastre, a destului acesteia – poate fi rezumată astfel: orice act de comunicare rezultă dintr-o comunione și vizează constituirea unei comununi din ce în ce mai intense; o comunicare care rodește din comununi și care vizează comunione este o comunicare “ontologică”, dătaatoare de viață și consistență; păcatul disociază comunicarea de comununi și face imposibilă orice comunicare constructivă în direcția persoanei umane, a relațiilor între oameni. a relațiilor între aceștia și ecosistemul din care fac parte, a relațiilor între creație și Creator.

Transplantul de organe. O viziune teologică

G. Stan

Dezvoltarea tehnologiilor și aplicarea acestora în domeniul viului, al ființei umane mai ales, ridică deja probleme de ordin teologic, filosofic și moral, punând în discuție statutul ființei umane. Dacă majoritatea precizărilor bioetice se întemeiază pe antropologii reductiunei, care încercă să definească omul prin o anumită construcție, să aibă în vedere teoria de la origine, să îi reconstruiască într-un context mai larg, într-un context care este și mai profundă, subiectivă, care să îl descrie într-un context mai amănunțit pentru a vedea cum se deosebesc și să se distreze într-un context mai profundă, subiectivă. În esență, este vorba de a pune în discuție premisele de la care se poate construi o bioetica integrală, întemeiată tradițional: adevărată natură umană, păcatul și consecințele acestuia, dimensiunea antropologică a măntuirii și îndumnezării, dimensiunea comunicației și a relațiilor din care fac parte, a relațiilor între creație și Creator.

Elemente de antropologie ortodoxă

Omul, cea mai desăvârșită ființă din univers, a fost creat de Dumnezeu “după chipul și asemănarea sa” (Facere, I, 26-27). Alcătuit din trup material și suflet nemuritor, omul reprezintă o unitate indisolubilă, în care sufletul este mai de poziție decât trupul, nu numai prin faptul că sufletul dă viață trupului, ci, mai ales, pentru faptul că, prin suflet, ne înrudim cu Dumnezeu, suntem în comunie cu el prin harul său.

Datorită faptului că “omul este creat nu numai din țărană, ci și prin sufletul lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărană”, observă părintele Stăniloae, înseamnă că el “are o poziție specială nu

numai față de natura din care el luat trupul său, ci și în raport cu Dumnezeu”. În calitate de pământeancă, omul este legat de viața de aici, dar, fiind și pătritică dumnezescă – nu în sensul că este de natură divină, ci în acela că-i “după chipul lui Dumnezeu” –, poartă în el dorința vieții viitoare. El “va urca, prin această relație specială a sufelui cu Dumnezeu, la viața viitoare împreună cu trupul său și cu pământul cu care stă în legătură”1. Omul fusese creat curat, fără de pâcat în fire și liber în voință, având în sine potența nemuririi, care ar fi putut deveni realitate dacă stăruia să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezesc2.

Înainte de a păcațui, omul putea să nu moară. Odată însă ce a păcațuit, el a devenit moritor, deoarece porunca dată de Dumnezeu protopărinjilor noștri a fost: “să nu mâncați din el, nici să nu vă atingeți de el [de pomul cunoașterii binului și răului], ca să nu murți” (Facere, 3, 3); iar sfântul apostol Pavel spune: “Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut și pe toți oamenii prin cel în care toți au păcațuit” (Romani, 5, 12).

Cauza morții omului paradisiac este păcatul, care îl îndeaftează pe om de Dumnezeu, care este izvorul vieții. Prin urmare, moartea a intrat în lume și de păcatul protopărinjilor, “pentru că plata păcatului este moartea” (Romani, 6, 23).

Părintele Dimitru Stăniloaie precizează că “starea tragică în care se află lumea după câderea nu e urmaerea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptelei lui Adam. În nici un fel, deci, nu trebuie considerată această stare de durere și de moarte ca o pedepsă imputată lui Adam de Dumnezeu. Dumnezeu, că iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iată iubirea nu crează nici un râu. Robia lui Adam est urmară naturală a înfrângerii lui; durerea lui este rezultatul traumatizării proprii prin devierea de la drumul lui și moartea este rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socotit pe Dumnezeu ca ușa durerii și a morții este o rătăciere esențială, o adevarată injuri la adresa Lui.” Deci, stricăciunea și “moartea nu sunt o pedepsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrînârâii noastre de izvorul vieții. Ele nu sunt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu prescimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedepsa pentru păcat ar fi eternă. De aceea, indată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu, ținând pentru Sine toată inițiativa, a folosit-o pe această cum a voit. El insuși și prin folosirea aceasta a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viață biologică, ca rod al păcatului, a întors moartea, tot ca rod al păcatului, impotriva vieții biologice. Și așa, prin moarte, este omorât nu omul, ci corupția care îl învalui”3.

Deci, îngăduind moartea, Dumnezeu o întoarce impotriva stricăciunii și cauzei ei, care este păcatul. Moartea fizică este îngăduită de Dumnezeu, pentru ca ea pune limite păcatului, făcând-l pe om să nu păcațiuiască veșnic, iar răul să nu devină nemuritor. Moartea înceamnă sfârșitul vieții pământești vremelnice, dar în același timp și începutul vieții veșnice și constă în despărțirea sufletului de trup, “pentru ca sufletul să meargă acolo de unde fișă și-a luat, până la obșteasă învieri, iar trupul să se desfâcă în cele dintru care a fost alcătuit”, cu spune sibiu înmormântări. Părintele Dimitru Popescu arată că moartea a și fost învinză de Hristos, garanție învierii tuturor: “Hristos a desființat moartea fiindcă a înviat și s-a înalțat cu trup, scoțând materia de sub legea descompuzirii și făcând ca aceasta să poată fi transfigurat și luminată”4. Dintre toate viețuitoarele, numai omul știe că va muri și numai el este îngrijorat de moarte. Deși moartea ne amintește că cele pământești sunt trecătoare, omul este îngrijorat de ea, pe de o parte pentru că moartea nu este ceva făcând omului, iar pe de altă parte pentru că “moartea rămâne în etajul omului înfroșoat și ne-dezlegată taină”5.

1 Ibidem, pp. 486-487.
3 Pr. prof. D. Popescu, Teologia Dogmatică, anul IV, sem. II, p. 29 (ms).
5 Ibidem, pp. 468-487.
Acest lucru îl găsim redat în slujba inmormântării, astfel: “Vai, că să ia luptă are sufletul când se despărte de trup! Vai, cât lângă cea a-tunci și nu este cine să-l miliștasc pe dânsu! Câtre îngerii ridicântăși ochiul, în zadar se roagă, câtre oameni mâinile întinzându-și, nu are cine să-l ajute”.

Cu toate acestea, atitudinea credincioasului în fața morții nu este de deznădejde, ci de speranță, așa cum mărturisește sfântul apostol Pavel: “despre cei ce au adorat, nu voim să fiș în neștiință, ca să nu vă întreși pece credință, care nu au nădejde, pentru că de credem că isus a murit și a înviat, tot așa credem că Dumnezeu, pe cei adorâtori îi aduce împreună cu el” (1 Tesaionicieni, 4, 13-14). Iar în Evanghelia sfântului Ioan se spune: “adevărat, adârât zic vouă: cea de ascutul căstării și, cu bucurie va veni, cea care s-a mânuțat în moarte la viață” (Ioan, 5, 24).

În fața morții oamenii au diverse atitudini. Pentru cei care cred că viața încetează o dată cu moartea trupului, pentru cei legați de lumea de aici, pentru cei care au fost robiți plăcerei senzua, moartea este un lucru însă de, înălțarea, înzestru, pentru că surprină plăcerele vieții. Scrii, totusi, că moartea este inevitabilă, ci fac tot ce pot pentru a ajunge la ea cât mai târziu, apelând, printre altele, și la transplanta de organe, numai și numai să-și prelungesc zilele, oricât de puține ar fi.

Învățătura creștină dă morții însă alt sens, considerând-o așa de trecere din această viață vremelnică la viața cea fără de sfârșit, unde vom avea fericirea să traim în comunune cu Domnul nostru Iisus Hristos.

Desigur, în fața durerilor și a bolii care macină sănătatea omului, Biserica ne învață că așa cum avem datorii față de suflet, tot astfel avem datorii față de trup, de cărui sănătate trebuie să ne îngrijim, pentru folosirea lui în slujba lui Dumnezeu și a aproape-lui”. Semnificativ, în această privință, faptul că în Sfânta Scriptură găsim cuvinte de aleasă prejure la adresa medicilor, chemați să vegheze la păstrarea sănătății noastre: “cinește-și pe doctor cu crința ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul” (Întâlnirea lui Iisus Sirah, 38, 1).

E ceea ce Părintele Patriarh Teoctist spune atât de frumos: “Iisus Hristos nu s-a mulțumit să mănuască numai sufletul, că i-a hrănit pe cei fălmânui, a tămăduis bolile trupești, a înviat morții, redând-i sănătate vieții de familie [...]. Viața aceasta de pe pământ l-a fost tot atât de scumpă că și viața cea viitoare din Împărăția Sa”

Un eadru legislativ

Continuând discuția anterioră, trebuie observat că cei legați numai de lumea aceasta, în dorința de a-și prelungi zilele, apela, printre altele, și la transplantul de organe. Cunoașterea legislației prăvind această practică este de aceea un pas important pentru abordarea mai nuanțată a problematicei.

În textele tuturor documentelor internaționale care se referă la drepturile omului se arată că “corpus omensc este sacr, intangiibil, trebuie respectat atât în timpul vieții, cât și după moare și nu poate face obiectul unui comer”. Dar ampolarea de care a luat-o practica transplantului de organe a făcut necesară adoptarea de principii generale “in conformitate cu donarea de organe trebuie realizată”, tocmai pentru a se evita orice fel de atingeri ale drepturilor omului”. Dintre aceste principii amintim: principiul respectării demnătită umane, principiul anonimatului donatorilor, al gratuității etc.

În spătalele unde se practică transplantul de organe se întocmește liste de așteptare cu cei cărora urmează să li se facă un transplant, dar peste 25% dintre pacienții aflați pe aceste liste mor înainte de a le veni rândul la operație, deoarece bolnavii care au bani nu respect-

3 Cf. ibidem.

1 Molifelnie, p. 209.
tă listele de așteptare, ci și procură organe de pe “piața neagră”, știut fiind, de exemplu, că prețul unui transplant de cord e de peste 100,000 de dolari. Consimțământul de donare a unui sau mai multor organe trebuie dat înainte de deces, deci mai înainte ca donatorul să fie declarat mort. Acest consimțământ se mai poate obține însă și de la urmașul legal cel mai apropiat, ca grad de ruine nu, cu decesul.

Deși se cere ca donatorul de organe să facă acest lucru din motive altruiste, Organizația Mondială a Sănătății, prin rezoluția 4425 din 13 iunie 1991, face recomandări pentru deschizarea concretului cu organe umane, intrucât s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea și transplantarea de organe. În România, în Monitorul Oficial din 13 ianuarie 1998, s-a publicat noua lege privind prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane. Legea cuprinde 5 capitole, în care se arată, printre altele, scopul prelevării și transplantului de țesuturi și organe umane și, de asemenea, ce se înțelege prin donator și primitor etc.

Astfel, în capitolul I se arată, printre altele:
- prelevarea și transplantul de organe și țesuturi umane se face în scop terapeutic;
- prin prelevare se înțelege recoltarea de țesuturi sau organe umane sâmbătă, în vederea realizării unui transplant;
- prin transplant de țesuturi sau organe umane se înțelege înlocuirea de țesuturi sau organe umane compromise, din corpul unui om, cu altele sâmbătă;
- prin donator se înțelege subiectul în viață sau subiectul în stare de moarte cerebrală, care, în scop terapeutic, doarează țesuturi sau organe umane;
- prin primitor se înțelege subiectul care beneficiază de realizarea unui transplant;
- pentru donarea de țesuturi sau organe după moarte, donatorul trebuie să-și dea consimțământul scris în timpul vieții sau, după moarte, acest consimțământ îl pot da membrii familiei ori rudele prevăzute de lege.

În capitolul II se vorbește despre prelevarea de țesuturi și organe umane, care se poate face numai după confirmaarea moții cerebrale, cu consimțământul scris al membrilor majori ai familiei sau rulor, sau fără acest consimțământ, dacă persoana decedată este posesoare a cărții de donator și s-a exprimat în scris, în timpul vieții, dorința de a dona organe sau țesuturi.

Nu se pot preleva organe sau țesuturi dacă prin aceasta s-ar compromite o autopis medicopolitică solicitată în condițiile legii. În capitolul III se arată că transplantul de țesuturi și organe umane se efectuează numai în scop terapeutic și cu consimțământul scris al primitorului.

În capitolul IV sunt prevăzute sancțiunile care se aplică în cazul nerespectării prevederilor acestei legi.

În capitolul V, care conține dispoziții transitorii și finale, se arată, printre altele, că donarea voluntară în timpul vieții sau consimțământul scris pentru prelevarea de organe și țesuturi după moartea cerebrală, în scopul transplantului, dă dreptul celui în cauză să primească Cartea de donator.

Legea mai include și nouă anexă privind declarația donatorului, a părinților etc., precum și criteriile de diagnostic pentru moartea cerebrală. Este obligatorie consemnată clară a cauzei care a determinat moartea cerebrală și excluderea altor cauze care ar putea produce un tablou asemănător moții cerebrale (hipotermie, medicamente depresoare ale sistemului nervos central, hipotensiune arterială sub 55 mm Hg).

După ce am prezentat Legea privind transplantul de țesuturi și organe valabilă la noi în țară și principiile generale cuprinse în documentele internaționale, cred că trebuie să clarificăm mai întâi problema donatorului, pentru că, fără acesta, nu se poate realiza transplantul de organe.

---
2 Cf. ibidem.
Donatorul, între moartea cerebrală și cea reală

Având în vedere că discutăm această problemă în lumina învățăturii de credință creștină ortodoxă, socotesc că ar trebui să încep prin a spune că legea supremă pentru creștinii este iubirea. “Să iubeiți pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu totul sufletul tău și cu tot cugetul tău,” iar “pe aproapele tău ca pe tine însuți” (Matei, 22, 37-39). Dragostea este semnul de recunoaștere a creștinului. „Întru această vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții” (Ioan, 13, 35). „Iubiti-vă unul pe alaltul”, „faceți bine unul altuia”, și „binecuvântați pe vrajmași voștri și fațeți bine celor care vă urăsc”, răsună prin veacuri, ca semne și purtări ale creștinismului.

Împlinirea dragostei către Dumnezeu nu se poate cunoaște decât numai în dragostea către aproapele, căci “dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubeste pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-l iubească.” și această poziție înțelege avem de la El: Cine iubește pe Dumnezeu, să iubească și pe fratele său” (Ioan, 4, 20-21).


În privința donatorului viu, dacă acesta este major, cu capacitate mintală deplină, dacă îi se garantează că nu există vreun pericol pentru viața sa, dacă îi se atâră și eventualele riscuri și consecințele rezultate din faptul prelevării, dacă avem consimțământul scris, liber, prealabil și expres al acestuia, și dacă donarea de organe nu face obiectul vreunei tranzacții, nu putem spune decât că acest gest este o dovadă a solidarității umane, a comuniunii omului cu semnii săi, realizare în plan uman a comuniunii Șfintei Treimi.

Prelevarea de țesuturi și organe de la donatorul mort trebuie discutată mai pe larg.

Cel mai frecvent donator de organe este donatorul-cadavru între 20-45 de ani, decedat în condiții traumatic (frecvent, accidente de circulație).

Moartea este un proces gradual, manifestat la nivelul celular în mod proporcional cu rezistența țesutului la lipsa aportului și utilizației oxigenului. Viața celulei depinde cel puțin de oxigen, iar aportul și transportul oxigenului depinde de buna funcționare a aparatului respirator și circulator, ambele aflându-se sub controlul sistemului nervos central. Lipsa de oxigen prelungită la nivelul creierului afectează reversibil substanta cerebrală, pentru care motiv Societatea Internațională de Transplant a introdus noțiunea de moarte cerebrală în locul celei de moarte biologică, de moarte reală.

Cei care vorbesc despre moartea cerebrală susțin că din momentul în care creierul a fost afectat reversibil din cauza lipsii de oxigen – creierul asigurând integrarea umană în societate – chiar dacă meninjenem funcționarea aparatului respirator și circulator prin aparatul medical, noi avem în față “cadavre care respiră” și de aceea este etic să cerem ca viața acestora să fie terminată în mod decent. Susținătorii noțiunii de moarte cerebrală spun că numai de la astfel de “decesoți” se pot obține organe de calitate și mai ales, organe viabile. Acest lucru înseamnă că dacă nu am întrerupe noi în mod “decent” viața acestor bolnavi, calitatea și viabilitatea organelor folosite pentru transplant ar fi compromis.

Spre deosebire de susținătorii noțiunii de moarte cerebrală, Organizația Mondială a Sănătății definește clar că “decedat este persoana căreia i-au dispărut definitiv toate semnele de viață, în orice moment după naștere.”

În acest context, mi se par foarte importante câteva precizări făcute de domnul profesor doctor VI. Beliş, anume:

---

1 Dr. VI. Beliş, p. 902.
2 Cf. ibidem, p. 904.
3 Cf. ibidem.
4 Anuarul statistic al României, 1994, p. 97.
a) "și încetarea cordului trebuie să facă parte din organele vitale care definesc moarța";

b) "moarțea cerebrală exclusivă" nu este "suficientă pentru recoltarea de organe";

c) "actul de deces ce se semnăza înaintea prelevării de organe nu se poate întocmi în cazul în care cordul își continuă activitatea(1).

Încercarea de înlocuire a noțiunii de moarte biologică sau reală cu aceea de moarte cerebrală întâmpină opoziție în multe țări, care nu vor să le accepte ca echivalente. În multe situații, acest refuz este motivat religios și cultural. Astfel, afirmă prof. Beliş, "shintoismul nu acceptă moartea decât ca un proces social petrecut în timp indelungat (minimum doi ani), timp în care mortul continuă să facă parte din societate(2). Așa se face că în Japonia, una dintre cele mai avansate țări, din punct de vedere tehnologic, nu se practică transplantul de organe.

Cu alte cuvinte, problema nu poate fi transitată atât de simplu, cum se întâmplă în legislația curentă.

Transplantul de organe în viziunea bioeticii creștine

Problematica transplantului, cu tot ceea ce implică aceasta (donatorul, primititorul, motivația etc.), solicită o abordare nu mai atât dincolo de aspectele practice și legislative.

1 Realizările extraordinare făcute în domeniul științelor medicale sunt impresionante, permitând, în ultimele decenii, alinarea mulțor suferințe ale semenilor noștri și redarea sănătății lor. Din perspectivă creștine, aceste realizări nu sunt lipsite de importanță, întrucât creștinul are datoriile nu numai către sufletul său, ci și către trupul său, de a cărei sănătate trebuie să se îngrijescă.

Potrivit credinței noastre, "trupul este zidirea a lui Dumnezeu, locuința și sluitorul sufletului. El ia parte la primirea Sfintelor Taine și este menit pentru învierea și preamărire în viața de după moarte (Romani, 8, 11)"

De asemenea, de trup este legată viața pământescă, în timpul căreia creștinul trebuie să-și realizeze mănăstirea; cu cât trupul este mai bună stare, cu atât slujește mai bine sufletului. Pentru menținerea sănătății și alungarea suferinței, creștinul trebuie să se roage lui Dumnezeu și să cească ajutor medicului.

2 Respectul creștinului pentru trup vine și din faptul că nu mai are sufletul, ci și trupul este creat după chipul lui Dumnezeu, trupul făcând parte din definiția ființei umane, și o dată cu înălțarea lui lisus, trupul uman înviat și transfigurat pătrunde în împărțirea lui Dumnezeu. Trupul nostru este "templul al Duhului Sfânt" (I Corinteni, 6, 19), iar sufletul și trupul formează o unitate, care, după moarte, nu este posibil decât prin învierea trupului. Apoi, "trupul este o mare taină și trebuie respectat ca atare. Destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi. El trebuie înbătât și transfigurat sau spiritualizat în simțurile lui, pentru ca, prin el, să transfigurem lumea. Pilda și puterea aceasta ne-o dă Hristos(3).

3 Creștinii știu că este rânduit oamenilor ca o dată să moară (cf. Evrei, 9, 27) și că după moarte nu se mai pot poe, întrucât înțelege orice activitate a omului pentru a putea spori în virtute. De aceea, cât timp trăiește, omul trebuie să se îngrijescă și de sănătatea trupului; pentru a putea să lucreze pentru mãntuirea sa cât este ziuă, "căci vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze" (Ioan, 9, 4).

4 În general, oamenii se tem de moarte deoarece ea nu este "un fenomen cu totul natural", ci "s-a produs ca un fenomen contrar naturii", datorită slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, care este izvorul vieții.

---

2 Cf. dr. vl. Beliş, pp. 904-905.
3 Ibidem, p. 905.
"Creștinismul – spune părințele Stâniloae – explică această spațială de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă și ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieșirea din comunia cu Dumnezeu. De aceea, creștinul manifestă deschis și o teamă față de durea- rile morții, ca despărțire a sufletului de trup, cum a manifestat și Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morții, spre deosebire de cei care, de o parte, declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spațială disperată de moarte, cu mult mai mare decât creștinii."

Dar creștinismul oferă și un remediu împotriva acestei spaținii, întrucât moartea este socotită ca o punte, o poartă de traversare "spre o existență cu totul altfel decât cea de aici, spre o existență netrecătoare", "moartea este granița la care ne apare Domnul vieții, Creato- rului", este singura trecere de aici la Dumnezeu. "Omul se pregătește în cursul întregii vieți pământiene prin întârirea în comunie cu Hristos, pentru ca moartea să fie trecerea lui la plenitudinea comunii cu Dumnezeu și cu semenii."

5 Omul continuă să răsășească și după dispariția trupului. În Sfânta Scriptură scrise: ”Și-a murit Avraam [...] și s-a adăugat la poporul său” (Facere, 25, 8), iar sfântul apostol Pavel spune: ”Fiică trăim, fie că murim, ai Domnului suntem” (Romani, 14, 8). Potrivit credinței noastre, "sufletul este nemuritor și este al Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo."

6 Între cei vini și cei morți există o comunie prin dragoste, pentru că toți facem parte din trupul tainic al lui Hristos, el fiind capul trupului, al Bisericii (cf. Efeseni, 1, 22-23). Și dacă noi suntem "trupul lui Hristos și mâdulare fiecare în parte" (cf. 1 Corinteni, 12, 27), este firesc ca atunci când un mădular suferă să-l ajutăm să scape de suferință, deoarece avem poruncă de la Mântuitor să ne ubicim aproapele ca pe noi însine (cf. Matei, 22, 38).

Unul din felurile de care ne putem arăta dragostea către aproapele ar putea fi donarea de organe.

7 "Cei care au efectuat primul transplant de organe în istorie au fost medicii sfinți Cosma și Damian (sec. IV). Grefând unul bolnav cu piciorul gangrenat piciorul unui cadavr, ei au dovedit că Biserica nu se opune în principiu acestei metode terapeutice (să observăm însă că tradiția arată că sfinții tâmdăduitori au prelevat membrul în ziua a patra de la deced)." Prin urmare, problema care trebuie lămurită nu e aceea a transplantului de organe, ci aceea a donatorului de la care prelevăm organele.

Am spus că donatorul poate să fie viu sau mort. În privința do- natorului viu, nu sunt probleme de discutat, dacă prelevarea se face cu respectarea prevederilor Legii în vigoare. Ceea ce putem spune este că donatorul viu, prin gestul său, dovedește o neîngrijorată dragostă pentru aproapele său aflați în suferință.

Când a vorba de donatorul decedat, trebuie să arătăm următoare- rele:

a Susținătorii notiunii de "moarte cerebrală" spun că este etic să cerem ca viața acestor bolnavi să fie terminată în mod decent, chiar dacă respiră și înima încă funcționează, deci chiar dacă încă trăiește.

Credem că medicii au datoria să lupte cu moartea până în ce în care bolnavul își dă sufletul, nu să propună să îi se curme viața în mod decent, deoarece viața este cel mai de preț al lui Dumnezeu și nimeni nu are dreptul să dispună de acesta. "Mesajul medicilor este de a lupta pentru viață și nu de a justifica moartea."

După învațătura noastră, bolnavilor aflați în stadiul terminal nu trebuie să le curmăm viața în mod decent, câci curmarea vieții înseamnă omucidere, ci trebuie să le acordăm toate îngrijirile medicale, să le alinăm durerile și să ne rugăm pentru iertarea păcatelor și mântuirea lor, având grijă să nu moară nespevătoși și să primească Sfânta împărtășanie, "spre iertarea păcatelor și spre viața de veci." Preotul, aflat la căpătăial muribundului, trebuie să se roage

---

1 Ibidem.
2 Cf. Ibidem, pp. 146, 147 și 149.
3 Pr. prof. Dumitru Popescu, Teologia dogmatică, p. 34.
pentru mațuirea lui și pentru ca Dumnezeu să facă "fără durere dezlătarea din trup a sufletului robului".  

b Nu există nici un argument științific pentru a echiva moarte cerebraală cu moartea biologică. Înlocuirea noțiunii de moarte biologică cu cea de moarte cerebraală este rezultatul unei mentalități secularizate, care s-a rupt de Dumnezeu, care nu mai crede în învierea lui Hristos cu trupul, adică în învierea trupului, și omul căutând disperat să-și prelungească viața pământescă prin tot felul de mijloace, care merg până la lipsa de respect și considerație față de trupul semenului. Astfel de mentalitate individualistă, "care transformă trupul în obiect și în părți detașabile interschimbabile", deschide calea unor practici care pot merge până la suprimarea vieții aproape, pentru propria supraviețuire egocentristă. Deși s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea și transplantarea de organe. 

Consider că se pot preleva organe numai de la cei morți biologic, dacă ei (nu rudele) și-au dat acordul pentru aceasta în timpul vieții. Aceasta, pentru că a doina organe însemnă să se facă un dar aproapelu. Darul este un semn al dragostei unei persoane față de altă. Darul se face în deplină libertate, pentru că a dărui însemnă a renuma la ceva de dragul semenului căruia i-l dăruitii. 

c Când vorbim despre prelevarea de organe, trebuie să însemnăm de credinței noastre despre om (trup și suflet), despre moarte (care nu însemnă distrugerea omului, ci sfârșitul vieții pământești și începutul vieții veșnice, al comuniunii cu Dumnezeu) și despre înviere (omul va învia cu trupul). 

Nu este permis nimănui să curme viața unui om - chiar dacă este pe patul morții - pentru a salva viața altui om, deoarece "peste toate religia consideră că se justifică prelungirea vieții unei persoane în condițiile în care nu o curmăm pe altătă."

1 Ibidem, p. 166.
3 Ibidem, p. 110.
4 Cf. dr. V. Belis, p. 903.
5 Gh. Scripcaru etc., p. 152.

În calitate de creștin și de medic, consider că orice abordare a problematicii transplantului de organe care face abstracție de elementele prezentate mai sus este unilaterală și, prin aceasta, inacceptabilă.

**Problematica începutului vieții umane în etica biomedicală contemporană**  
**Implicații teologice**  

**R. Ionescu**

**Intențiiile studiului de față**

Etica biomedicală contemporană este domeniul evaluării morale a actului medical, al implicațiilor intâlnirii între dimensiunea științifică și tehnologică și aceea a valorilor umane. Este, potrivit unor definiții recente, "ansamblul de probleme implicate de responsabilitatea morală a medicului și a biologicilor în cercetările și aplicării acestora", "spațiul în care sunt examineate din punctul de vedere al mizelor etice și al articulațiilor lor sociale, practicile eficiente și virtuale legate de științele vieții". A. Coen o consideră o problemă a limitelor, a începutului precum și a sfârșitului vieții, a momentelor când viața este în cumpănă, când aceasta poate continua sau nu.

Într-un sens larg se poate spune că etica biomedicală, bioetica, își propune să analizeze impactul și mutațiile produse de evoluția tehnologică contemporană (înțeosebi în cadrul actului medical, dar nu numai) asupra vieții umane. Unii autori o văd ca o știință de frontieră, care să medieze între două moduri diferite de investigare a lumii: cel științific și cel teologic. Oricum, fiind o evidență astăzi

---

1 Le petit Larousse, grand format, 1993.
faptul că interacțiunea om-tehnologie este mai pregnanță decât ori-când în decursul istoriei, importanța bioetică se arată a fi de netă-găduit.

Mai mult, cadrul postmodernist al acestei interacțiuni deschide o perspectivă favorabilă depășirii eticilor utilitariste produse de modernism în direcția unui dialog între știință și teologie. În acest cadru, teologia creștină oferă la rândul său o adevarată oportunitate de dialog – deși poartă discuția la nivelul unor exigențe spirituale fi bindings cărora eticele desealizate par a nu avea conștiență –, afirmând că interacțiunea om-tehnologie nu poate fi înțeleasă fără ca-drul profund al unei antropologii care să nu ignore dimensiunea spirituală a ființei umane. În acest sens, teologia se deschide astăzi unei evaluări actualizate a tehnologiei, propunând o nouă etică, prin care valorile umane să fie mai bine înțelese și aprofundate.

Care sunt limitele normalității, coordonatele în care viața umană poate rămâne ferită de o pervertire a valorilor sale fundamentale, indusă de presiunea noilor tehnologii, iată întrebările la care bi- oricea contemporană încerca să răspundă.

Studiul de față își propune o evaluare teologică a acestor răspunsuri, formulând soluții care să ducă la o înlăturire de perspectivă în sensul profund al spiritualității creștine.

1 Specificul și necesitatea unei abordări a bioeticii din perspectiva spiritualității creștine

Dificultatea evaluărilor contemporane pornește de la existența unei pluralități de etici. Descrii, această pluralitate, propunând sisteme axilogice diferite și contradictorii, a condus câtre relativizarea valorilor, urmată uneori de o contestare completă a acestora. Pluralitatea de etici înseamnă așadar pluralitate de perspective asupra ființei umane și deci antropologie diferite. Este firesc ca o rigurosă și completă antropologie de referință să implice o bioetică cu soluții mai pertinente și mai de perspectivă. Iată unul din motivele pentru care Biserica, conștientă de unicitatea și de profunda întemeiere a antropologiei sale, s-a maniștuit încă de la apariția primelor investigații bioetice prin-o prezență specifică și concretă în miezul dezbaterilor.

Apariția bioetică ca disciplină științifică menită să investigheze implicațiile morale ale actului științific și medical asupra vieții, o arată deschisă evaluării teologice. Întrebarea, pusă cu insistență în contemporaneitate, “care etică pentru bioetică?”, prieștește teologiei răspunsul că nu este vorba atât de o etică cât de morală creștină. Biserica nu propune un set de principii filosofice generale, nici un set de legi (al căror exteriorism împiedică rezolvarea problemelor de fond), nici un set de drepturi ale omului (întrucât perspectiva evanghelistică este mai curând de trăire și îndatoririlor către semnificat decât a drepturilor), și nici măcar un set cauzistic de comportamente “eficiente” în situații critică, ci, asumind unele dintre aceste principii și reglementări ca exigențe minime, propune o altă perspectivă.

Estă perspectiva unei deveniri interioare într-un sfântulie, propunerea unui mod de viață care să fundamenteze din interior atitudinile morale profunde, care să realizeze starea desăvârșită, o existență teandrice. Mântuirea creștină este extrem de puternică în a afirmă că soluționarea problemelor contemporane vine nu atât prin legi, cât prin oameni1 angajați în sensul adevărat de deveniri, pe scară valorilor sfântuluiie.


2 Domenii de interes ale bioeticii contemporane

Pentru conturarea ariei investigate în acest studiu, este necesară prealabil expunerea principalelor direcții ale eticii biomedicale contemporane. Astfel, bioetică are câteva subdomenii 1 bine conturate:

a. Etica cercetării medicale (Research Ethics).

b. Dezvoltarea medicinii reproductive (Reproductive Medicine), care implică probleme de drepturi ale oamenilor asupra corpurilor lor și asupra embrionilor care iau naștere din celulele lor reproductive, tratarea infertilității, cercetări pe embrioni umani și tehnicile de diagnostic prenatal.

c. Definirea moții (Defining death). Actualmente, legislația unor state americane acceptă ca evidentă doar morarea cerebrală, creierul fiind cel care controlează activitatea înimii și a plămânilor. Cele mai multe țări europene, de asemenea Canada și Australia, consideră moarte ca fiind indicată ori de încetarea funcționării plămânilor sau a inimii, ori de pierderea reversibilă a funcțiilor creierului.

d. Resursele economice limitate (Economic Issues) generează probleme etice a alegerii pacienților care pot utiliza resurse medicale, a căror cantitate este inferioară necesităților.

e. Societate și individ (Society versus the Individual). Apar conflicte datorate refuzului unor persoane de a li se administra, lor sau copiii lor, tratamentul medical, și aceasta datorată convingerilor personale față de medicina tradițională ori datorită unor convingeri religioase.

Tema studiului de față, problematica începutului vieții omenești în etica biomedică, presupune în special investigarea metodelor artificialice de procreație, a avortului și a implicațiilor tehnicilor de diagnostic prenatal. Deși aparțin, în sensul clasificării mai sus prezente, tematica de față se încadrează în subdomeniul medicinii reproductive (b), această situare nu este exclusivă, întrucât presupune și conexiuni întrinsce cu subdomeniul eticii cercetării medi-

cale (a), și, în sens teologic, cu cel al raportului dintre societate și individ (e).

3 Începutul vieții umane. Perspectivă bioetică și teologică

Avortul

Avortul este cu siguranță cea mai timpurie problemă bioetică, care a fost parțial amendată de tradițiile poporului antice și care a primit răspunsuri cât se poate de limpezi de la Părinții Bisericii, încă din Biserica primară.

Noul Testament nu conține referiri explicite în problema avortului, dar spiritualitatea creștină a condamnat dintrucât de pe timp a creștină în Didahia celor 12 apostoli (2, 1), redactată către sfârșitul secolului I și începutul secolului II, care spune: „să nu uciți copil în pânțe”. O altă mărturie aflăm la sfântul Vasile cel Mare, care, exprimând o tradiție creștină dezvoltată timp de trei secole, precizează că nu se pun problema dacă embrionul este sau nu format: el nu trebuie uciat pentru că este aceeași persoană și când are câteva zile, și când are câteva luni. Embrionul este văzut, primește viață din momentul inițial al conceperii sale și trebuie tratat ca persoană umană, cu toate drepturile, și în special dreptul la viață. În acest sens, în canonul 2 al sfântului Vasile cel Mare și, ulterior, în canonele 21, 22 și 23 ale Sinodului de la Ancira, în canonul 91 al sinodului Truian și în canonele 33, 34, 35 și 36 ale sfântului Ioan Postitorul, avortul a fost considerat crimă.

Contracepția

Aparent soluționată, cel puțin în sens creștin, problema avorturilor rămân în contemporaneitate de strictă actualitate. Societatea contemporană, sub diferite pretexte, cum e cel al răului necesar (spre exemplu, protejarea femeilor care aplează la avort ilegal, suferind complicații și chiar decese), al politiciilor de control demografic ori al drepturilor omului (respectiv dreptul mamelor asupra copiilor

---

lor), a produs prin legalizare o adevarată recrudescență a avorturilor.

Chiar banală contracepție, tehnice destinată să controleze fecunditatea umană prin mișcări mecanice și nu printr-o comportare de cuplu responsabilă și echilibrată, este masca prin care, în majoritatea cazurilor, sunt omorâți embrioni de vârste de până la două săptămâni, întrupându-l în procesul de nidare. Este practic un proces de avortare continuu, practicat la scară largă în întreaga societate, al cărei număr de victime scapă oricărui statistică. Or, la nivelul cuplului, avortul și contracepția nu caută să răspundă exigențelor demografice (problema care se pune la nivel de stat), ci implinindu-se permanente a patimii trupelor care transformă atât de ușor relația personală de iubire, comununea, în sexualitate.

Privind caracterul de normalitate al oricărei act de contracepție, perspectiva medică este următoarea: nu se poate acorda calificativul de natural anumitor forme de contracepție, întrucât toate contracepțiile, realizate prin indiferent, sunt ne-naturale, „încercând să se opună unui fenomen fiziologic”. De aceea, „condamnarea morálă care vizează formele numite naturale de contracepție se fundamentează precis pe dificultatea care le inspiră și care duce la un raport sexual nefesecund”. Reproșul esențial care poate fi făcut unui act sexual nefesecund, prin utilizarea diverselor tehnici contraceptive, este că „se opune legii care fac în mod natural să decurgă fecundarea dacă raportul sexual nu ar utiliza aceste tehnici”. În acest sens, problema fundamentală a motivației este legată de ceea a responsabilității.

Este o abordare care, deși corectă, nu satisfacă înăs integral exigiențele Bisericii, pentru că sensul creștin al responsabilității îl scoate pe om din cadrul pur somatic, al legilor strict biologice, pentru a-l plasa pe coordonatele unei vieți spirituale. În acest sens, fertilitatea cuplului nu mai poate fi abordată ca o problemă de

“dresare” a mecanismelor biologice, către o “normalitate” de altfel atât de nesigură, ci trebuie privită ca o problemă de transfigurare a acestor mecanisme prin-o viață duhovnicească, care să regleze din interior viața.

Mărturia spiritualității creștine – prin evenimentele minunate ale nașterilor din păriniță a căror infertilitate, accentuată de vârstă, devenite subiect de blamare publică – este că fertilitatea trebuie privită întâi de toate ca dar, rezultat al impreună-lucrării cu Prea-zena care dăruiește viața.

Preocupările actuale privind drepturilor cuplurilor asupra fertilității lor pot fi considerate juste și perfect normale dacă nu refuză o dimensiune spirituală autentică, insă de cele mai multe ori soluțiile concrete și motivațiile aferente trădează o ipocrie cu urmări ucișește. Considerată revoluționară pentru sexualitate, apariția pilului contraceptive a permis disocierea relațiilor sexuale de procreare și prin aceasta nu numai controlul asupra fecundății, ci și libertății sexuale, afirmarea fără limite a patimilor.

În Statele Unite, acest proces a început o dată cu deciziile Curții Supreme de Justiție privind avortului, decizii care accentua importanța recunoașterii dreptului cuplurilor de a alege să fie părinți. Acest drept de a alege pure înșă, dintr-o perspectivă creștină și biologică, problema momentului: când are loc această alegere? Răspunsul spiritualității creștine, pornind dinspre cauzea problemei și vâzând în gânduri rădăcinile faptelor, este că acest moment nu-i cel al întâlnirii sexuale și cu atât mai puțin al primelor clipe de dezvoltare a embrionului, ci cel anterior întâlnirii și fecundării.

Procreația

O dimensiune importantă a problematicii începutului vieții umane o constituie noile tehnologii de procreație artificială, în general

1 Singura excepție se pare că o constituie contraceptivele care impiedică ovoluția. Restul sunt avortive.
3 Nașterea Maicii Domnului, nașterea sfântului Ioan Botezătorul.
4 Glenn McGee, Ethical Issues in Genetics in the Next 100 Years, Kobe, Japan, prezentare în cadrul UNESCO Asian Bioethics Congress, 6 noiembrie, 1997.
tehnici de tip PMA. PMA cuprinde de fapt trei aspecte considerate distincte de specialiștii, necesitând prin urmare o analiză etică particulară: (1) PMA-ul omologic, realizat în cadrul unui cuplu stabil, implicând gametii (celulele sexuale, patrimoniul genetic al celor doi părinți), prin care se realizează inseminarea artificială cu celulele partenerului, urmată de fecundare in vitro; (2) PMA-ul care introduce în descendența cuplului, prin intermediul unui, a celu- lalt sau a ambilor gametii, un patrimoniul genetic strâns de cuplu, și care se realizează prin inseminarea artificială cu donor; (3) PMA-ul care conduce la numita "maternitate de substituție": oricare ar fi originea gameților, este folosit organismul unei "gazde" temporare pentru gestație și naștere.

Dacă situațiile (2) și (3) sunt pratic de neacceptat în coordonatele unei morale normale a cuplului – (3)-ul, utilizând o mamă de imprumut, un adevărat "mercenariat uterin", fiind sancționat de legislația franceză ca "illegal", cazul (1) necesită detalieri.

PMA-ul omologic se subimparte în trei cazuri distincte: (a) inseminarea artificială (IAC), prin care celulele sexuale masculine sunt implantate în vagin sau ute, (b) fecundarea in vitro (FIV), prin care spermatozoizi sunt puși în contact de fecundație cu ovocitele prelevate înaintea unei ovulații spontane, într-un incubator, pentru ca după fecundare embrionul să fie plasat în cavitatea uterină a mamei; (c) fecundarea GIFT (gamete intrafallopian transfer), prin care are loc o dublă prelevare, de ovocite, printr-o manieră similară FIV, și de spermatozoizi, prin masturbarie, pentru a fi puși în contact în trompa uterină a mamei. Metodele (a) și (c) sunt numite, spre deosebire de (b), metode in vivo, intrucât nu presupun o etapă de viață extracorporală a fătului.

Problemele etice majore care se pun în cazurile FIV și GIFT sunt cele legate de stimularea ovulatorie, care, departe de a putea fi controlată, generează practic sarcini multiple și embrioni supernumerari. O primă problemă ar fi că acestea duce la "riscul de a între- rupă sarcina mai mult sau mai puțin precoce, chiar la avortarea to- talității embrionilor, fie naștere foarte prematură, mortalitate neonatală ridicată și risc de secche grave atât la supraviețuitorii, cât și la mamă, în particular hipertensiune sau hemoragie, și chiar intervenții mutilante".

O a doua problemă majoră apare în încercarea de a plasa în uterul mamei (in cazul FIV), respectiv în trompa uterină (in cazul GIFT), a unui număr mai mic de ovocite. Ce se întâmplă în acest caz? Trebuie abandonate, ori conserve din congelație și utilizate ulterior? Fecundarea in vitro ridică problema embrionilor considerați supernumerari: ce poate face cu cei care nu pot fi implantați în uterul mamei?

Actualmente este cunoscut faptul că metoda FIV presupune producerea unui număr mai mare de embrionii fecundați în eprubetă pentru a fi implantăți în uterul mamei, șansele de reușită fiind de 10-12%, alți 20-30% din embrionii transferați murind prin avort spontan (calciu ute părăsește pentru fiecare copil obținut mor aproximativ 88-90 de embrionii). Mai mult, având în vedere că multe cupluri nu-și reclamă embrionii, există un mare număr de embrionii numiți "orfani" (în 1996, numai în Anglia erau 300.000), care sunt distrusi ulterior congelației, într-o perioadă care diferă de la o țară la alta. Soarta celor nedistrusi este înșelătoră, fiind condamnați ori la "limbo" (prin congelație la temperaturi scâzute, până când se va "lămuri" situația juridică; avadată lagăr de concentrare), ori la moarte, deci distrusi ori folosiți în scopuri mercantile: comercializați, folosiți pentru experiențe sau utilizați la fabricarea de produse farmaceutice și cosmetice.

În fața acestei spectacole perspective contemporane, de o dramatice realismă, Biserica, într-un rol de conștiință trează: toate tehnici de precreare artificială care generează "rebuturi", "cercetări", materializate în ființe umane sacrificate, sunt condamnabile și de neingăduit. Chiar dacă la orizont se prefigurează îmbunătățiri ale tehnologiilor, responsabilitatea omorării acestor embrioni este mult prea grea pentru a justifica cu ceva continuarea experiențelor.

1 Procréation Médicalement Assistée (fr.).
3 Ibidem, p. 47.
Spre ilustrare, singura formă de procreare artificială încuiținată de Biscrica Romano-Catolică e ceea numită insemnare omologă impropriu-zisă, adică "acordarea de asistență medicală pentru ca actul conjugal săvârșit în cadrul cuplului să-și atingă scopul său natural".

De altfel, un alt aspect al tehnicilor PMA este artificializarea unui act care ține de întâlnirea în iubire a doi oameni, bărbați și femeie, unii, harici de Biscrica. În deplină înțelegere față de toate dimensiunile patologicale ale sterilității de cuplu, patologia fiind cea care disociază actul sexual de procreație, spiritualitatea creștină nu permite însă "rezolvarea" problemelor "prin orice mijloace", "cu orice preț".

Este știut faptul că în timp ce unele cupluri suferind de sterilitate finanțează cercetări externe de costisitoare pentru a dezvolta metode de procreație artificială și a obține propriul lor copil, sute și mii de alți copii mor din lipsă de mijloace de tratament, ori sunt instituționalizați fără șansa dobândirii unor părinți, ori pur și simplu sunt avorați sub presiunea lipsei mijloacelor de tratament pe care părinții consideră că nu le pot oferi acestora.

În schimb, procrearea in vitro, chiar cu șansa unor fertilizări succesive, ovul cu ovul, până la succesul nașterii unui singur embrion (deci fără nici un avort), presupune un preț greu de plătit: o nesiguranță a integrității genetice a embrionului, costuri financiare ridicate cu care ar putea fi salvate de la moarte sute sau mii de alți copii. Este evident vorba de o artificializare a vieții conjugale, fapt care o scoate de intimitatea ei propriu către o tehnologie de tip "laborator biologic". Ca să nu mai amintim pe purtătorii de deviția sexuale abandonezi, de tip homosexual, care își doresc prin noile tehnologii maternitate și creștere de prunci în "familii" cu același drepturi ca toate celelalte.

Dificultățile tehnologice FIV sunt de altfel recunoscute astăzi: "dificilă, durează, riscantă, costisitoare și stigmatizată cultural". Cercetătorii ținuiesc însă, în viitor, către ameliorări. În primul rând, oamenii de știință trebuie să-și îmbunătățească abilitatea de a realiza fertilizări in vitro încununate de succes, odată cu scăderea costurilor. În al doilea rând, FIV trebuie să fie realizată într-un mod mult mai intim, mult mai integrat în reproducerea sexuală.

Cu alte cuvinte, se încercă să se crește și să se încurajeze eficiența FIV, dublată cu o adevărată încercare de "naturalizare" a acestei tehnologii, înșă principala motiva aproximativă care această tehnologie nu este de a fi acceptată rămâne validă, și anume: responsabilitatea pentru viețile omenești sacrificate pe altarul progresului acestei tehnologii.

Clonarea

Apariția, începând cu anii '50, a tehnologiilor de inginerie (manipulare) genetică – ansamblu de metode "de modificare a genelor unui organism astfel încât prin produce de respecțivul organism să difere ca tip sau cantitate de cele produse de organismul primitiv, care nu a fost modificat", a dovedit încă de la bun început că urmărește, prin modificarea genomului sau patrimoniului genetic al celulei individulului, crearea de noi specii de plante și animale, și îmbunătățirea celor existente.

Extinderea acestor tehnologii în direcția aplicării la ființa umană a generat o nouă perspectivă de procreare artificială, și anume, tehnica de inginerie genetică numită clonare. Desi momentan reușită la nivelul mamiferelor (șoarece, oase, vacă, mai multă), și deși legislația mondială actuală interzice în general cercetările asupra ființei umane, clonarea sau fabricarea artificială de gemeni (artificial twining), pare însă nu numai posibilă, ci și probabilă.

Clonarea, în sensul larg al termenului, se definește a fi o metodă care implică producerea unui grup de celule sau organisme identice care provin dintr-o singură celulă, respectiv un singur organism. Claude Sureau distinge două posibilități: (1) clona-

2 Pr. Claudiu Dimlia, p. 87.
3 *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, noiembrie - ianuarie 2000, p. 52.

---

rea prin separare blastomerică, numită *orientală*, care presupune separarea celor două sau patru celule numite blastomeri, în cadrul unui embrion, cel mai adesea obținut prin fecundare *in vitro*, urmată de implantarea celor două părți, separat sau împreună, pentru a da naștere la doi foetuși; (2) clonarea *verticală*, sau prin manipulare, care presupune extragerea nucleului unei celule de embrion, de foetus sau de adult, pentru a il transfera în citoplasma unei celule sexuale feminine (ovocit), prealabil golită de nucleu.


Astăzi sunt cunoscute două mari direcții de dezvoltare a clonării, *reproductiv și terapeutic*, și aceasta independent de tipul de clonare folosit, orientală ori verticală. Din stadiul în care a fost obținut noul embrion, acesta poate fi dezvoltat în vederea obținerii unui individ (*clonare reproductivă*), sau, dimpotrivă, embrionul îi este înaltărată substanța interioară și este făcut să evolueze în direcția unei linii celulare (*clonare terapeutică*), acest nume e dat de aplicațiile medicale ulterioare: tratamente în maladii hematologice, hepatiche, cerebrale, dezvoltare de țesuturi sau organe de schimb.


Refuzul unor tratamente medicale care au la bază utilizarea embrionilor umani este justificabil în sens creștin, o condam-


1 Articolul 11 al Declarației universale asupra genului uman și drepturilor omului, UNESCO, noiembrie 1997.

2 Bio Sciences, no. 1, p. 55.
nare a acestora impunându-se cu necesitate. Și dacă în societatea contemporană factorul moral nu va avea puterea interzicerii prin lege a unor asemenea tehnologii, problematica de natură sectoră Society Versus the Individual, a neacceptării din considerente religioase a unor tratamente medicale, se poate acuta și extinde la nivelul întregii Biserici.

În altă ordine, chiar clonarea reproductivă umană, cu toată interzicerea ei formală, are destui adepti. În 8 septembrie 1998, un cercetător american, dr. Richard Seed, declara că intenționează să producă clone umane oriunde i se va permite în lume.

"Nu consider a exista vreodată importanță morală reală. Suntem gata să devenim una cu Dumnezeu. Suntem pe cale să avem aproape tot atâtă cunoaștere și putere cât are Dumnezeu. Clonarea [...] este primul pas serios în a deveni una cu Dumnezeu. O filosofic foarte simplă", afirmă el.

Într-adevăr, simplă și cutremurătoare. Și aceasta intrucât pe altarul progresului cu orice preț, construit de paradigma pozitivistă și de scientism, victimele umane nu mai contează. De altfel, chiar dr. Ian Wilmut, creatorul oii clonate Dolly, a caracterizat poziția conformă celui cău fiind ingrozitor de neetică.

De asemenea, Harry Griffin, director asistent la Institutul din Edinburg, unde a fost creată Dolly, a ținut să atrage atenția comunității științifice că experiențele de clonare umană presupun inacceptabile eșecuri, inerente acum acestei tehnici: născuți morți, mortalitate infantilă, cancer și posibilitatea unei îmbătrânirii premature. El dă ca exemplu crearea lui Dolly, la care au fost utilizate 277 de ovocite, dintre care doar 29 au fost aduse la stadul de dezvoltare spre a fi implantate, iar dintre acestea numai unul a reușit, dând naștere oii Dolly. Pentru cazul uman, estimarea actuală este de 1:277, ci de 1:10 000. În comentariul său, H. Griffin nu exiță să specifice că, dincolo de aspectele etice privitoare la această tehnologie, pe care le consideră mai îndepărtate, stau altele, cu mult mai apropiate: această tehnologie este primitivă, în stadiu insuficient dezvoltat și implică riscurile mai sus menționate.

Dimensiunea patologică gravă a imaginării unor cercetători care doresc dezvoltarea clonării rodește din păcate și în domeniul sector este deja cunoscut cazul unei secte care propune cu insistență clonarea, prin folosirea materialului genetic găsit pe giulgiul din Torino, a Mântuitorului Hristos, nu atat într-o singură copie, cât în mai multe, pentru ca orice credincios să-l aibă acasă, la dispoziție, pe lisan...

În forma actuală, clonarea este o tehnologie a moților, atât sub forma reproductivă cât și sub cea terapeutică. Forma reproductivă, cu toate promisiunile contemporane (posibilitatea de a produce indivizi geniali, frumoși, cu calități excepționale, posibilitatea, pentru cuplurile sterile, de a avea copii; posibilitatea intervenției în zestrele genetice a embrionului și "evitarea" combinațiilor genetice "nefericite" între genele masculine și cele feminine, care ar duce la alterări genetice manifestate ulterior în maladii) este, așa cum de altfel precizează și o declarație a Parlamentului European, absoluit de nejustificat și de netolerat de către societate, "intrucât reprezintă o gravă violare a drepturilor fundamentale ale omului și e contrar principiul egalității dintre ființele umane fiindcă permite o selecție eugenistă și rasistă a speciei umane".

Nici clonarea terapeutică, susceptibilă – în forma slabă – de a vindeca boli grave precum Alzheimer, Parkinson, Down, diabet, prin dezvoltarea unor linii celulare specializate, ori – în forma tare – de a produce materiale biologice, de transplant, prin dezvoltarea de clone umane, alterate sau nu, folosibile în sensul denaturat și dezumaranizat de material „de rezervă”, nu este mai morală.

Mutățiile introduse de tehnologia clonării sunt majore. Dacă la fertilizarea in vitro se mai poate vorbi de diversitate genetică (ne-acceptabilă însă în sensul intervenției cu material genetic care să aparțină unei tește persoane, deci din afara cuprului), prin clonare putem asista însă la utilizarea zestre genetice a unui singur individ, ceea ce duce la degenerare genetică. Și chiar dacă aceasta nu ar constitui un pericol la nivel de specie umană, deși potențialitatea
există în eventualitatea încurajării practicării clonării pe scară largă, canoanele Bisericii interzice cu desavărsare această "amestecare a sângeului", în forma opririi căsătoriilor între rudele apropiate, tocmai pentru a preveni degenerarea.

Datorită dezvoltării tehnologiilor genetice, modul normal de concepere a copiilor, prin întâlnirea dintre un bărbat și o femeie în actul sexual, tinde să fie "completat" de o mulțime de inovații tehnice, care de care mai uluitoare. Cu primul efect, reproducerea nu mai presupune în mod obligatoriu prezența personală a doi parteneri de sex opus. Mama poate să fie fertilizată prin utilizarea celulelor sexuale masculine, fără prezența fizică a bărbatului. Mai mult, utilizarea ADN-ului să fie definită într-un mod simplu de "combina" celulară, posibil chiar în absența fizică a ambilor părăi (ADN poate fi obținut din icleinele genetice din organismul uman, în orice tip de teșut). Se poate ajunge chiar la riscul clonării unei persoane fără ca ea să fie de fapt de acord, prin utilizarea unor celule prelevate din organismul său.


În fața acestor tendințe contemporane, prin intermediul căreia reproducerea umană tinde să devină mai curând metodă zootehnică de reproducere decât dimensiunea firească și personală a unirii conjugale, spiritualitatea ortodoxă, ancorată în antropologia transfigurată a învârtirii, vede în aceasta un nou și distrugător efect al desacralizării lumii de azi.

Reproducerea umană este un act care, presupunând întâlnirea între mesaje genetice diferite ale celor doi membri ai unui cuplu, nu se reduce doar la atât. Reproducerea presupune o dimensiune tânără, profundă, realizată în intimitatea actului iubirii trupului, în care se manifestă iubirea personală între soț și soție. Cei doi sunt uniti prin prin Taina Cununiei spre a da naștere unui suflet viu, în prezența activă a lui Dumnezeu. Or, a privi reproducerea doar ca o recombinare de mesaje genetice – cât de complexă – realizată în condiții artificiale, de laborator biologic, nu înseamnă altceva decât o depersonalizare, o denaturare, o golire și o desacralizare profundă a actului prin care se perpetuează ființa umană.

4 Statutul embrionului și tehnologia selecției genetice

Tehnologia contemporană se întemeiază pe o abordare materialistă, curentele epistemologice de factură raționalistă și positiivă spunându-și asta cuvântul cu putere. Ca efect, sub acoperământul unui limbaj de strictă specialitate, de natură să menajzeze conștiințele celor care manipulează vieți umane – nu simple aglomerări celulară –, cercetarea medicală de azi jugglează cu viețile umane cu o ușurință de neimaginat, în cadrul permisiv al unei legislații influențate de interese financiare.

În Anglia, comisia Warnock, devenită celebră de altfel, stabilea că "viața individuală începe din ziua a 14-a de existența a embrioului", inventându-se tot acum expresia artificială de pre-embriol pentru a numi embrionul primelor 14 zile de viață. Această modificare însă, își amintește unul dintre membrii comisiei în cauză, nu este rezultatul unor cunoștințe științifice noi și aprofundate, ci a intervenit la "o anumită presiune din afara comunității științifice".

1 Pr. Claudiu Dumea, p. 79.
Cu toate acestea, ideea s-a instituționalizat. Spre exemplu, Institutul Național Federal al Sănătății din Statele Unite recomandă ca toate studiile cu embrioni să fie făcute până în ziua a 14-a de la concepție, perioadă extensibilă până la ziua a 18-a - intrucât acum are loc începutul dezvoltării sistemului nervos - moment din care embrionul uman devine *persoană*. După cum se observă, e vorba de o *recomandare*, nici măcar interzicere, ceea ce implică posibilitatea studiilor și după această vârstă.


În privința statutului embrionului uman, diversele Biserici creștină, separate confesional, propun schizoid trei grupe de poziții distincte, deplin de antropologi diferite: embrionul uman este persoană, astfel încât absoluta se protecție se impune (poziții catolică și ortodoxă); embrionul uman este considerat *fetus uman*, astfel că poate să fie utilizat în cercetări, în condiții mai mult sau mai puțin restrictive (poziție protestantă); poziție de compromis între primele două, care luarea în considerare a stadiului evoluției embrionului, acesta fiind considerat persoană umană în *devenire*.

Mârturia ortodoxă este însă categorică în a afirma că momentul din care embrionul este persoană umană este momentul zero al vieții sale, cel al conceperii (și aceasta cu atât mai mult cu cât în sens științific autentică perspectiva este identică). Faptul este evident de

la precizările sfântului Vasile cel Mare, care, încă din secolul IV, vorbă de continuarea embrionului – de vârstă mai mică sau mai mare – ca fundament pentru tratarea sa ca persoană umană în orice stadiu al dezvoltării intrauterine și, până la tradiția liturgică a Bisericii, care așezază sărbătoarea Bunei-Vestiri (momentul conceperii minunate a Domnului în pantecele Preasfintei Fecioare) cu exact nouă luni înainte de sărbătoarea Nașterii Mântuitorului.

Pozița ortodoxă, întemeiată în tradiția patriarhă a Bisericii, deși reexprimată cu atât insistență în societate precum cea catolică, este categorică și nu lasă loc de nuanțări. În acest sens, prof. Sureau remarcă faptul că “Vaticanul a adoptat în această chestiune o poziție prudentă. Conform acestuia, embrionul trebuie considerat ca persoană umană (comme une personne humaine), dar nu se spune că embrionul este o *persoană* umană. Nuanța este importantă”.

Recunoscându-se a fi catolic practicant, prof. Sureau este totuși favorabil cercetării pe embrionii umani: “rațiunile care mă determină să militez în favoarea cercetării pe embrionii sunt de mai multe feluri. În primul rând, ca Tertulian, am certe tendințe de a gândi că este un om acela care va fi un om. Aceasta înseamnă că recunoașc în mod evident faptul că există o continuare între acest embrion și viitorul individ, dar, nu mai puțin, gândesc că această continuare este relativă”. El propune, în virtutea faptului că dreptul francez și european nu recunoaște “ca entități decât persoanele subiect de drept și obiectele subiect de drept”, să se acorde embrionului un statut juridic aparte, întrucât acest embrion este “ceva în între obiect și persoană”.

Dincolo de divergențele marcate de pozițiile confesionale, există și lucră de poziție convergențe, în acest sens, concluziile *Grupului de lucră în bioetică al Comisiei Ecumenice Europene pentru Biserici și Societate* sunt un motiv de speranță, chiar dacă acestea nu exprimă o poziție oficială. În cadrul unui material pe această temă, EECCS atrage atenția în primul rând asupra problemei em-

brionilor congelați (spare embryos), al căror statut juridic este nu numai incert, dar nu lasă nici măcar speranța unei rezolvări în viitorul apropiat și al căror număr crește pe măsură ce tehniciile de procreare artificială sunt utilizate.

Nevoia conștientizării limitelor morale ale științei, știință care prin propunerea de trecere a noilor frontieri exprimă în fond o caracteristică a umanității, este evidentă, prin înțelegerea faptului că “a putea” nu implică neapărat “trebuie făcut”.

În sensul (cel puțin al) spiritualității ortodoxe, trebuie înțeles ca tehnologia reproductivă, departe de a fi a priori condamnabilă, nu dă însă astăzi nici motive întemiate de optimism. Antropologia creștină și aici este interesață sublinierea profesorului Egbert Schoten, nu poate reduce ființa umană la ADN-ul său și nu poate statua o separare între aspectele biologice și cele relaționale, personale. Profesorul olandez are o idee similară conceptului de persoană din teologia ortodoxă. El spune că “viața biologică în sine nu poate să fie dată ca semnificație ontologică absolută, în izolare de rețeaua de relații în care apare și se dezvoltă. De aceea un embrion uman, ca viitor copil, sau ca persoană ce este, trebuie considerat într-un context relațional, mai precis într-un context marital sau parental”1. Or, tehnica FIV nu propune alceva decât plasarea embrionilor suprãnumerari în afara contextului parental și, consecință dramatică – pentru că s-a hotărât în privința lor că nu vor fi copii (!) –, sunt destinații omorării la sfârșitul perioadei de congelare.

Chiar și criteriile de alegere – în cadrul tehnicii de diagnostic preimplantatorii conexe tehnologiilor FIV – a embrionilor care să fie dezvoltăți și a celor care să nu fie dezvoltăți, deci ulterior sacrificiați, implică o alegere a cărei responsabilitate nu este nici pe parte înțeleasă.


Alegerea pe care tehniciile preimplantatorii o doresc se referă exclusiv la criterei eugenistice, subiective, și are drept rezultat condatumarea multor embrionii la moarte, pentru ca numai cel ce corespunde criteriilor să fie acceptat spre dezvoltare, ca viitor copil. Chiar presupunând că criteriile de selectivitate aparțin unei anumite rigori științifice, este de neacceptat riscul “tiraniei normalității”, acela de a fi considerată a fi normă socială lipsa defectelor genetice. Potrivit acestei norme, fiecare persoană cu defect genetic și de aici foetuali diagnosticați cu astfel de defecte, vor fi catalogați ca anormali, privați de calitatea de membră ai societății umane. Este vorba de o evidentă contradicție cu normele internaționale privind persoanele cu handicap.

Perspectiva creștină este fermă în a mărturisi că fiecare persoană este unică și irrepetabilă, este chip al lui Dumnezeu, dincolo de eventualele deficiențe fizice ori intelectuale, criteriile subiectivistice ale eugeniei neputând constitui motive pentru marginalizare sau, mai grav, pentru ucidere.

Față de riscurile implicate de această tehnologie, există posibilitatea de a ameliora zestreia genetică a embrionului uman, în sensul terapiei genice. Este direcția ingeriniei genetice, disciplină ști-
inființică de sine stătătoare din 1970, care presupune “tehnici, de regulă neconvenționale, care ocolecă ciclul sexual, prin formarea sau încorporarea de noi combinații de material natural sau artificial, exogen, destinat să aducă un caracter nou, favorabil, neîncluzor în patrimoniu creditabil al organismului respectiv sau destinat să înlocuiască o porțiune defectuoasă a materialului genetic respectiv, ca de exemplu, o genă anormală sau mutantă”.

Tehnică actualmente aplicată cu precădere regnului vegetal și animal (plante modificate genetic, animale transgene), ingineria genetică lansează provocarea creării embrionilor umani modificați. Caracterul artificial al acestor tehnologii – afirmat în direcția creării unor programe genetice artificiale –, cu nuanța că “artificial” poate caracteriza și cazurile de însănătoșire a unei zestre genetice originar bolnave – e mărturisit de modalitățile specifice ale acestor intervenții, “efectuate in vitro cu gene, cromozomi și uneori cu celeule întregi, în scopul construirii unor structuri genetice cu proprietăți creditabile promediate”.


Proiectul Genomul uman, început oficial în 1990 în Statele Unite, și-a propus: (1) identificarea celor aproximativ 100 000 de gene ale ADN-ului uman; (2) determinarea secvențelor celor 3 miliarde de baze chimice care constituie ADN-ul uman; (3) scoaterea acestor

informații în baze de date; (4) dezvoltarea tehnicii pentru analiza datelor; (5) investigarea aspectelor etice, legale și sociale care sunt implicate de acest proiect. Aducând o contribuție uriașă la dezvoltarea cunoașterii ființei umane, acest proiect, pus în lucrare printr-o strânsă cooperare internațională și beneficiind de o tehnologie superavansată, a depășit ce pare orice previziune în privința vitezei cercetărilor. Fie în anumită astăzi practic încheierea primelor două etape. Dificultatea majoră în stadiul actual al cercetărilor este faptul că, deși citit aproape în totalitate, codul genetic uman rămâne încă neînțeles, cercetările focalizându-se astăzi în direcția interpretării.

Prin proiectul Genomul uman se încearcă practic decruptarea și interpretarea funcionalității fiecărei gene în parte. Această cunoaștere, printre utilizările în scop terapeutic, decisive în tratarea unor maladii extrem de grave și practic nevindecabile astăzi, devine pentru unii provocatoare și în sensul “ameliorărilor” genetice care să depășască fiziologia umană.


Așfel, tehnologiile de procreare artificială vor avea ca sprijin domenii conexe de cercetare, menite să modifice genetic embrionii

4 În februarie 2001, toate agențiile de presă au anunțat încheierea proiectului, cu un rezultat surprinzător: în poza așteptărilor, numărul de gene caracteristice naturii umane este extrem de mic. Rămâne de văzut ce perspective deschide această hârtă a genomului uman (n. red.).

obținuți, în direcția îndeplinirii unor norme sau criterii care ne îndreptăiesc acum să observăm că nașterea de copii devine încetul cu încetul *producere, fabricare*, sau mai precis, *proiectare* de copii.

Departe de a se simți amenințată de ideea că planul divin nu este imuabilă, Biserica, văzând soluția în dimensiunea sa teandrică, propune lumii un mod divino-uman de manifestare și operare, în care umanitatea nu este înțelesă într-o schizoidă autonomie față de spirit, de prezența harică a lui Dumnezeu în creație. Omul poate modifica benefici această lume numai în sensul unei continue deviniri spirituale, prin dragoste, prin descoperirea raționalității divine a acestei lumi.

Pozitivismul, deja depășit de evoluțiiile paradigmelor științifice, promovează o perspectivă materialistă asupra lumii, generând o adevărată opacitate în calea dimensiunii spirituale. Or, această opacitate împiedică o implicare benefică în lume, sporind în schimb suferința și mizeria, întrucât depersonalizează și dezumanizează.

Biserica nu condamnă *a priori* noile biotecnologiilor și ingineria genetică, însă, printr-o mutațiile pe care acestea le introduc în domeniul atât de intim și de natural al fertilității congeniale, atrage atenția asupra pericolului ridicării artificialului la rang de natură umană și asupra ipocriției că, în numele progresului științific, să se normalizeze ucidera ca mod legitim de cercetare.

5 Conceptul contemporan de *persoană umană*

Performanțele biologice contempopane au impus astăzi redefinirea conceptului de *persoană umană*. Dezbaterile etice aprinse, menite să stabilească dacă embrionul uman de până la 14 zile îi poate fi contestată sau nu calitatea de persoană, au condus la diverse precizări.

Faptul este afirmat de Comitetul național francez de etică: “Numereosite proprietăți biofizice ale ființei personale a embrionului apar progresiv în cursul dezvoltării sale, dar această dezvoltare

spre ființa personală a apărut chiar de la concepție [...]. Embrionul nu este un numai în virtutea genomului specific. El este uman în virtutea unui proiect parental de procreare și a sensului acestui proiect într-un roman familial, a înscrisii copilului care urmează să se nască, chiar înainte de concepție, în imaginarul părinților lui, a recunoașterii juridice ca subiect de drept chiar de la concepție, sub rezerva nașterii lui ca ființă viabilă, a interacțiunilor timpurii – astăzi mai bine cunoscute – dintre dezvoltarea fetală și viața fizică a mamei.”

Conceptul francez contemporan de *persoană umană* este convergent cu perspectiva teologică, care nu leagă definirea persoanei de dimensiunea sa intelectuală, eventual activă, ci de dimensiunea sa integrală de ființă psiho-somatică, chiar dacă această integralitate poate fi privită, în faza de până la 14 zile, mai mult ca potențialitate, dar potențialitatea în plin proces de actualizare. În fapt, antropologia ortodoxă vorbește de o continuă *personalizare* a omului, proces care continuă pe tot parcursul vietii sale.

Paradigmele limitative de definire a persoanei ca individ care manifestă conștientă – în această categorie neintrând embrioni ai căror sistem nervos nu a apărut încă, deci sub vârsta de 14 zile, deși acesta va apărea în virtutea celor mai normale procese de dezvoltare intratulienă – sunt, în sensul spiritualității creștine, false. De fapt se impune observația că în această categorie ar trebui introduși și persoanele cu handicap mintal sau bolnavii în comă. Cu toate acestea, nimeni nu are vreun dubiu astăzi că aceștia ar fi persoane.

Iar observațiile de felul: “dacă viața începe în momentul fecundării și orice embrion este o ființă umană, de ce Biserica nu organizează funeralii pentru fetele eliminate spontan?” nu pot constitui un motiv rezonabil și un criteriu pentru nerecunoașterea embrionilor ca persoane. O asemenea problemă poate fi pusă numai de cineva care nu este faptul că o condiție absolut necesară (deși nu suficientă) pentru săvârșirea slujiței înmormântării este primirea botezului. Spun că nu-i și suficientă deoarece există și botezăți excluși

---


de la această slujire, cum sunt sinucigașii, și nu pentru că nu ar fi persoane. Dacă s-au sinucis în deplinătatea facultăților mintale, nu au parte de slujirea înmormântării; dacă se dovedește însă că respectivul sinucigaș nu a fost în deplinătatea facultăților mintale în momentul sinuciderii – ceea ce ar implica, în sensul abordării “științifice” de mai sus, că nu este persoană! –, Biserica îi săvârșește slujba înmormântării. Nu se poate desluși deci vreom scemnificăție cultică ce ar conduce spre ideea că embrioni nu sunt recunoscuți ca persoane umane.

Concluzii

Soluția generală propusă de către grupul de studiu al EECCS, în privința abordării responsabile a noilor biotecnologii, este una, cred, perfect compatibilă cu antropologia ortodoxă: in dubii abstine. Cu alte cuvinte, tehnologiile ale căror implicații morale sunt neclare trebuie evitate, sau cel puțin amânate, pânâ la evoluția ori clarificări ulterioare. Renunțarea la “jocul de-a Dumnezeu” – concept care a făcut carieră între geneticieni – face posibilă, potrivit credinței ortodoxe, adevărata conducere a lumii de către om. Prin creație, omul este chemat să conducă lumea, dar spre transfigurarea ei prin comunionea cu Dumnezeu și prin faptuirea morală, și nu către abuz și pervertire, la care se ajunge prin acțiuni lipsite de orice responsabilitate.

Spiritualitatea creștină nu se opune deci a priori modificării lumii de către om, cum este acuzată uneori, fiindcă creativitatea este recunoscută a fi o dimensiune ontologică a ființei umane. Nu mai că teologia creștină vede această dimensiune în perspectiva evenimentului schimbării la față a Mantuitorului, care descooperă rațiunea materiei de a fi transfigurată prin energiile necreate divine și prin lucrarea sfințitoare a omului, rațiunea de a deveni prin om transparentă către Dumnezeu.

Orice implicare ireponsabilă, dictată de rațiunile superficiale ale consumismului, fără fundamentare spirituală, stă sub semnul păcatului, introducând suferință și durere în întreaga creație. În acest sens, Biserica atrage atenția cu fermitate asupra riscurilor unei științe legate exclusiv de materialitatea lumii, și nu de fundamentele ei spiruțuale.

Cuvânt de încheiere

Omul fără rădăcini

D. Popescu

Există voci care cer insistență Bisericii să înțească pasul cu direcțiile culturii vremii și să se modernizeze, pentru a deveni mai activă și pentru a răspunde așteptărilor societății secularizate. Oricum, este o evidentă că alinierea de cultura românească tradițională, de inspirație creștină, ortodoxă, astăzi există o cultură secularizată, de origine luministă, care confruntă Biserica și misiunea ei.

Suntem de acord că luminismul a contribuit la progresul fără precedent al științei contemporană și a dat naștere civilizației moderne, prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are și aspecte pozitive. Dar de aici și până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanță ca de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de luminism implicit aspecțe care intră în contradicție fundamentală cu voia lui Dumnezeu—descoperită în Hristos și consemnată în Sfânta Scriptură.

Pentru a ne da seama de consecințele și riscurile noii culturi pentru viața Bisericii și a omului contemporan, vom pune în evidență trei mutații principale, pe care modernismul le-a introdus în mentalitatea europeană.

În primul rând, modernitatea a transferat centru de graviție al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în fața Divinăității, încât consideră voința divină un atentat la adresa propriei sale libertăți. În această concepție antropocentristă, omul trebuie să se realizeze prin el însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principaleul obstacol în calea libertății lui, și omul nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natură. El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu și de legile pe care Dumnezeu le-a așezat la temelia creației, socotind că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om. Și, cu toate că aceste legi provoacă dezastre în plan spiritual și moral, în viața indivizilor și a fa-
miliilor lor, cum sunt păcatele împotriva firi, important este ca omul să se simtă liber și să-și țină viața, individual și social, după propria lui socotință și lege.

Omul pierde astfel conștiința păcatului, i se atrofiază conștiința morală și nu mai poate face distincție între bine și rau, cu toate consecințele care rezultă de aici — pentru individ și societate —, cum sunt sensualismul, agresivitatea, ura și violența, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, modernitatea a introdus o separare artificială între domeniul public și cel privat, care se manifestă prin tendința de a elimina religia din viața socială și de a transforma societatea într-un dometiu rezervat cu precădere preocupărilor de ordin economic. Acestea preocupări determină omul să uite de valorile spirituale, care îl înălță spre asemănarea cu Dumnezeu, obligându-l să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată îndestulătoare pentru setea omului după eternitate.

Un specialist avizat spune că totul se petrece ca și cum un frate geamăn devine dominant, iar celălat este obligat să se retragă în sfârșit privată și pasivă. Trăia astfel o istorie durerosă, bazată pe separarea între lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, și cea științifică, a culturii, a sensului, a libertății și a creativității”. Mijloacele de comunicație (mass-media) contribuie constant la adâncirea acestei separații prin faptul că determină societatea să rămână dependentă de ideologia progresului și de consumism, căutând să dezvolte libertatea insula prin intermediul „pieței dominante” și prin „refuzul transcendenței”, prin refuzul dimensiunii spirituale a vieții.

Pare să se adeveraseastă astfel încă o dată cuvântul Mântuitorului, care ne avertizează că nimic nu folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde, în schimb, sufletul.

În al treilea rând, modernitatea a separat omul de natura înconjurătoare și l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separația carteziană între res cogitans și res extensa, adică de la înțelegerea omului ca ființă gânditoare, rațională, și a naturii ca realitate lipsită de raționalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este cel de a impune naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, și de a modela și exploata natura potrivit poftelor lui de profit și dominație pământească.

Consecința a acestui mod de a concepe raportul între om și natură este apariția crizei ecologice contemporane, care a dobândit dimensiuni planetare, punând în pericol viața generației actuale, dar mai ales viața generațiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporțiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambient, semnale învățate însă, de vreme ce goana după profit este atât de nestabilă, încât nu se iau măsurile cuvenite și dezastrul ecologic se amplifică neîncetat, afectând mereu mai multe atmosfera, apele, pădurile și pământul însuși.

Modernismul, ca ideologie, a pornit de le premisa că natura este dependentă de om și că omul poate face tot ce voiește cu natura, dar a uitat că și omul este dependent de natură, astfel incât, dacă civilizația noastră nu va lua măsuri care să limiteze proporțiile îngrijorătoare ale poluării, omenirea și va submina propria existență.

Cele trei mutații la care ne-am referit mai sus, produse ale modernității și secularizării, au consecințe dramatice pentru relația între cosmos, izvorul lui transcendent (Dumnezeu) și interpretul uman. Înă, din 1610, John Donne a dat expresie acestei crize într-unul din poemele sale: „Este o nouă filosofie care pune totul la înțelegere, fociul s-a sting și totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent”1. Cu alte cuvinte, a dispărut sinteza, viziunea care integra toate aspectele existenței.

1 Cf. ibidem, p. 102.
2 Citat la M. P. Gallagher, p. 102.
Nicolae Balca, filozof și profesor de teologie, spunea, prin 1936, că “omul antic vorbea cu cosmoul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu ei înșuși”\(^1\). Într-adevăr, cum se recunoaște astăzi, "modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcții: a lui eu, care devine solitar și autonom; a adevărului care ajunge să fie măsurat cu aparaturi tehnice; și a lui Dumnezeu, izolat deistic într-o transcendență inaccesibilă"\(^2\).

Separat de Dumnezeu și cosmos, omul s-a transformat într-o ființă fără rădăcini, care vorbește cu el înșiși, dacă nu cunoscă ce se compun în vacuamul stadioanelor. Modernizarea Bisericii, în aceste condiții, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu. Dar să mergem cu analiza mai departe.

Dezintegrearea tradiționalei concepții integrative privind relațiile între Dumnezeu, om și cosmos, fenomen care a dus la apariția omului fără rădăcini, are originea într-o gândire mecanicistă, bazată de existența lucrului în sine și pe legătura exterioară între cauză și efect, fără relații interioare, care a fost promovată nu numai de fizică modernă, dar și de o bună parte a teologiei creștine.

Există o teologie care afirmă și astăzi că “Dumnezeu nu conține creatorurilor numai existența, ci și demnitatea de a acționa prin ele însele, de a fi cauze și princii unele pentru altele și de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu”\(^3\). Dar cum să coopereze între ele lucrurile, dacă se face abstracție de relația lor internă și de coeziunea lor în Dumnezeu, dată în Duhul lui Dumnezeu, Duhul comună, pretutindeni întreg și întreg în fiecare parte a creației. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii de la Canberra (1990), considera că modernismul și secularizarea sunt rezultate ale unei fatale erori teologice, aceea de a confunda transcendența lui Dumnezeu cu absența sa din creație. Este vorba de un refuz față de realitatea Duhului lui Dumnezeu care se poartă peste apele creației, potrivit Scripturii; este vorba de eliminarea Duhului de către om din creația văzută, pentru a fi izolat în lumina nevăzută, spirituală\(^1\).

Reacția față de tendința dezintegrării perspectivei relațiilor între Dumnezeu, om și cosmos a venit toamna de acolec de unde nu așteptat mai puțin, din partea fizicii fundamentale (cuantice). Din momentul în care a pătruns în lumea subatomică, noua știință a descoperit un lucru de importanță considerabilă pentru teologia creștină în general și pentru cea ortodoxă în special, anume că nu există lucrul în sine, toate aflându-se în relaționare internă reciprocă.

lată ce spune unul dintre reprezentanți ai noii științe: “Evenimentele individuale nu au toate cauza bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasrică proprietățile și comportarea părtiilor le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantă lucrurile se schimbă fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă iar separarea părtii de întreg devine tot mai dificilă”\(^2\).

Nu mai este vorba de existența lucrului în sine, ci de corelarea reciprocă și interioară a tuturor părtii, în întreg. Cu toate acestea, într-o perspectivă teologică, trebuie subliniat că este vorba de o ordine interioară de factură panteistică, închisă în ea însăși, manifestând-se în religiile orientale – sub forma unei istorii circulare, opusă ideei de progres al civilizației și al societății prin faptul că scufundă lumina în realitatea anonomă și colectivistă a Marelui Tot. Dar ceea ce pare interesant și providențial este faptul că noua știință ajunge indirect să confirme restructurarea cosmologică în sprijin de sfântul Atanasie cel Mare, care vroa să facă accesibilă, din punct de vedere cultural și filozofic, intruperea Logosului. Corelația de care vorbește fizicieni contemporani apare

\(^1\) Nicolae Balca, “Criza culturii”, în Telegraful Român, nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.
\(^2\) M. P. Gallagher, p. 105.
Sfântul Maxim Mărturisitorul suprinde, de asemenea, pe lângă legătura verticală a creației cu Logosul divin, și perspectiva istorică sau orizontală a prezenței Logosului în creație.

Iată ce spune, din acest punct de vedere: “Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negru în legătura cu ea. Iar acesta a fost acela de a se uni el însuși, fără schimbare, cu fierea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, și să unescă cu sine, în chip neschimbat, fierea omenească. Aceasta pentru ca el să devină om, precum numai el a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu, prin unirea cu sine. În acest scop, a împărățit veaurele cu înțelegere, rândându-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a facut om, iar pe altele pentru lucrarea prin care il face pe om dumnezeu”. “Dacă Domnul Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veaurelor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem spune că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veaurelor destinate îndumnezirii celor vrednici, care actual se face arătat după har în viitor”.  

În cuprinsul textelor de mai sus, sfântul Maxim pune în relief mișcarea profectică a Bisericii în istorie. Pentru a înțelege valoarea capitalistă pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcem la o comparare între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii dominate de sisteme panteiste și cel al lumii creștine. În lumina sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice – dintre care unele supraviețuiesc până azi –, nu se vorbește nici de creația lumii, nici de finalitatea sa eshatologică, lumea fiind concepută a fi tot atât de veșnică precum Divinitatea, cu care pare a se confunda. Istoria lumii are caracter circular și este dominată de mitul veșnicei reîntoarceri, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman. Chiar și marele Platon rămânea tributar unei astfel de concepții, atunci când declara că de la natură unii sunt destinați să fie stăpâni și alții sclavi. În concepția pan-

---

1 Cf. sfântul Atanasie cel Mare, Cuvânt împotriva elinilor, în PSB 15, EIBMBOR, 1987, p. 35. 

teistă, omul era destinat să se scufunde și să se depersonalizeze în masa anonimă a Marei Tot.

Lucrurile se prezintă cu totul altfel în creștinism, pentru că Hristos a schimbat modul în care era conceput de cei vechi sensul istoriei și destinul omului. Prin întreagă să opera, prin întrupare, jertfă și înviere, prin înlăturare și prin șederea la dreapta Tatălui, pe scaunul slăvei cerșii, cu umanitatea sa perfect îndumnezită, Hristos a transformat concepția despre istoria ciclică a lumii în istorie lineară.

Lumea și omul nu mai sunt destinați să se scufunde în realitatea impersonală a Marei Tot. Creșterea este chemată spre împlinirea ultimă, ca cer nou și pământ nou, la sfârșitul veacurilor, în comunia desăvârșită și personală a Sfinții Treimi, când Dumnezeu va fi totul în toate. Cerul și pământul, create de Dumnezeu la începutul vremii, după cuvântul Genezei, sunt menite să devină cer nou și pământ nou, la sfârșitul vremii, în lisus Hristos. În virtutea lucrării sinergică intre Hristos și Biserica, care începe aici și se încheie dincolo, lumea a încetat să mai rămână încrementată în structuri sociale reschimbate de milenii.

Se poate spune de aceea, cu deplină îndreptățire, că tocmai creștinismul, Biserica lui Hristos, reprezintă factorul progresului istoric pe care îl constatăm astăzi, tocmai pentru că, deși prezintă în lumea aceasta, Biserica tindă către Hristos și că reia desăvârșită a lumii. istoria societății omenești a cunoscut epoci culturale succesive – antică, medievală, modernă, contemporană –, care au contribuit fiecare, în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la slavagism s-a ajuns la democrație și de la slavul lipsit de orice drepturi s-a ajuns la drepturile omului. Dar realizarea omului desăvârșit nu șine de această evoluție istorică.

Dacă Biserica e-ar moderniza (în sensul în care vor acuzatorii săi, de abandonare a propriilor sale criterii), ar înseamnă să se scufunde în materialitatea acestei lumii și să piardă sensul istoric, de asemenea posibilitatea de a zâmbi și astăzi omul desăvârșit, care rămâne idealul oricărei societăți. Rolul Bisericii nu este cel de a sta la urma societății, ci de a fi lumină a lumii, în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epocă în care trăim; până la sfârșitul vremii, până la cerul nou și pământul nou al Apo-

calipsei vor exista și alte epoci. Dar nu trebuie să ne închipuiem că evoluția omeneștă va fi necesar un progres ascendent. Hristos ne-a avertizat că, pe măsura ce lumea înaintează spre transfigurarea eschatologică, se va întâi lupta dintre forțele intunecării și ale lumi, de că lupta de putere, iar ura va spori, că vom avea nevoie, în lume și că mulți vor răci de la dreapta credință.

Există chiar asta o civilizație care nu se mai consideră creștină, ci lume secularizată și emancipată, care tindă să elimine Biserica din societate, cum am văzut mai sus. Omul modern socotește că nu mai are nevoie de Biserică, crezând că se poate mântui și prin cultură, că aceasta, cultura, are funcții societologice. Dar trebuie să știm că, fără Hristos și Biserică, lumea și omul nu au altă perspectivă decât neînțelegere, scufundarea în Marele Tot. Nu este de mirare dacă se spune asta și despre cel deținut că a trecut în neînțelegere. Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu fecarea cerului și a pământului prin Logosul Creator, continuând cu restaurarea cerului și a pământului în Logosul Mântuitor, pentru a se încuna cu cerul și pământul nou al Logosului Birului, care va veni la sfârșitul veacurilor, în străluarea slăvei sale, învindu-i pe toți și transfigurând lumea.

Hristos nu ne-a lăsat să fim dominați de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat să nu ne pierdem curajul, fiindcă el a biruit lumea. Într-o lume în care omul a rămas fără răbdăcini pământești și ceroși, mișica Bisericii nu este cea de a se orienta numai către cer, uitând de pământ, și nici numai către pământ, uitând de cer, ci în egală măsură către cerul și pământul nedepartate, în Impărăția lui Dumnezeu.

Unii dintre credincioșii ortodocși vor să fie ucenicii sfântului Grigorie Palama, punând accentul pe dimensiunea verticală sau spirituală a vieții în Hristos, în timp ce alții vor să fie ucenicii sfântului Nicolae Cabasa, preocupându-se mai mult de dimensiunea orizontală sau istorică a umărului lui Hristos.

În realitate, trebuie să rămânem ucenici ai celor doi Părinți, pentru că viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt căile transfigurării noastre personale și a mediului social, și numai astfel putem îmâna, în Hristos, spre comunia de viață veșnică a Sfintei Treimi și spre realitatea eschatologică a cerului și a pământului nou.
După cuvântul sfântului Maxim Mărturisorul, Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor; prin Hristos, sfârșitul veacurilor a ajuns la noi. Iar aceasta înseamnă că Biserica este spațiul teandric în care credințioșii fac experiența anticipate a lumii noii, a transfigurării și comunuiunii, care va deveni realitate deplin manifestată la venirea din urmă a Domnului.

Într-o lume dezorientată, a onului care a rămas fără rădăcini, binecuvântarea treimică a Împărăției lui Dumnezeu, de la începutul literaturii Bisericii, trebuie să trezească în noi conștiența dimensiunii esthetice a misiunii Bisericii, pentru că Biserica, trecând cu credințioșii ei prin orânduirile și tipurile de civilizație create de această lume, să nu rămână prizoniera vreunia din ele. ci să înainteze, cu toată creația, spre ținta ultimă, Împărăția lui Dumnezeu.

XXI: Eonul dogmatic
tel/fax 337 36 90

Colecția
NOUA REPREZENTARE A LUMII
dedicată cărții de popularizare științifică și de studiu interdisciplinar

Lucrări în curs de apariție:
- preot prof. dr. Dumitru Popescu, Teologie și cultură (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, Cosmologia eclesială. Spiritul patristic și paradigma contemporană

Colecția
THEOLOGOUMENA
dedicată cercetării de specialitate și eseuului teologic

Lucrări în curs de apariție:
- preot prof. dr. Dumitru Popescu & diac. asist. dr. Doru Costache, Comunicarea integrală. Introducere în dogmatica ortodoxă (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, Perspectiva teatropoiesică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne
XXI: Eonul dogmatic
NOUA REPREZENTARE A LUMII

colecție dedicată cărții de popularizare științifică și de studiu interdisciplinar

Volumul cuprinde o colecție de studii interdisciplinare – teologie, cosmologie, antropologie, filosofie, spiritualitate etc. –, realizate de cercetători cu pregătire polivalentă (din cadrul Facultății de teologie ortodoxă a Universității din București și asociați), punând în discuție conflictul modern dintre știință și teologie. Într-o abordare nuanțată, autorii demonstrează premisele acestui conflict, arătând că cea ce separă astăzi știința și teologia nu sunt atât metodele și rezultatele diferite ale celor două demersuri gnoseologice (în esență, complementare), cât anumite poziții ideologice, periferice și parazitare față de cele două domenii. Analiza minuțioasă, utilizarea celor mai bune surse documentare, discuția sine ira et studio, toate acestea recomandă lucrarea de față ca punct de referință pentru cei interesați în investigarea condițiilor uneia din cele mai fascinante dileme ale lumii moderne.

ISBN 973-85146-0-6