

Creare și evoluție

Perspective contemporane în context nord-american

Otniel Veres

Dezbaterea dintre evoluționiști și creaționiști a produs răspunsuri și modele atât de variate, încât un spațiu atât de restrâns este insuficient pentru a capta măcar o imagine generală a acestora, fapt care ne obligă să recurgem la o selecție a celor mai importante curente contemporane. Alternativele se organizează pe o plajă largă aflată între polii opuși ai conflictului total și tentativele de mediere. Polul creaționist este reprezentat de literalismul biblic sau creaționismul științific, precum și de teoria „proiectului inteligent” (deși această poziție este mai nuanțată), în timp ce la polul opus întâlnim evoluționismul (sau neodarwinismul) ateist ghidat de filosofia naturalismului religios, a materialismului științific și reducționist. Între aceste două repere se găsesc cele mai multe modele de interpretare și de mediere între doctrina creștină a creației și teoria evoluționistă ateistă. Acestea li se adaugă modelul interpretativ al domeniilor separate, care consideră că știința și religia reprezintă două discipline cu funcții și limbaje diferite care nu interferează, răspund unor probleme diferite și nu trebuie suprapuse în niciun mod. Schema este bineînțeles simplificată foarte mult din rațiuni lesne de înțeles. Fiecare poziție majoră comportă diferite nuanțe și variante însă cu toate acestea ele se încadrează între cele două extreme.

Spațiul restrâns face ca încercările de prezentare a celor mai importante curente ale acestei dezbateri să poarte marca trunchierii și incompletitudinii. De aceea ne limităm la a menționa foarte succint patru poziții care exercită o influență puternică în contextul nord-american al discuțiilor dintre creaționiști și evoluționiști, împreună cu observații critice punctuale la fiecare dintre acestea. Cele patru perspective sunt: creaționismul științific, creaționismul progresiv, „proiectul inteligent” și evoluționismul teist. În cele din urmă vom oferi câteva observații cu caracter general pentru problematica dezbaterilor continue dintre creaționiști și evoluționiști.

Creacionismul științific

Acest tip de creaționism a luat amploare la începutul anilor 1960, în special prin activitatea asiduă a lui Henry M. Morris (1918-2006) și John C. Whitcomb Jr, ducând la înființarea în 1963 a Creation Research Society. Membrii societății trebuie să subscrie la o declarație de credință care afirmă că: a. Biblia, în calitate de Cuvânt inspirat al lui Dumnezeu, este adevărată istoric și științific; b. toate formele de viață (a se înțelege aici și speciile) au fost create prin acte directe ale lui Dumnezeu în șase zile; c. potopul lui Noe a fost un eveniment universal; d. mântuirea prin Isus este necesară datorită căderii omului în păcat (*Encyclopedia of Science and Religion*, p.189)

Influența mișcării creaționiste generate de Morris și Whitcomb a fost uriașă, trecând peste granițele SUA în Europa și apoi în Asia. După cum este de așteptat, creaționismul științific sau strict nu întâmpină nicio dificultate în corelarea cu textul biblic, reflectând impresia imediată pe care o oferă citirea literală a istorisirii creației în

Geneza. Problemele apar în momentul în care acest tip de creaționism este pus în fața datelor științifice care par să indice o perioadă considerabilă de dezvoltare și o existență străveche a pământului. Tocmai din această cauză, după cum am văzut, în ciuda efortului de a nu face referire la textul Scripturii în prezentarea teoriei creaționismului științific în școli, acesta a fost respins ca știință recunoscută. Succesul său public poate proveni și din aparenta simplitate pe care o oferă în explicarea datelor, precum și din faptul că se pliază pe citirea imediată și literală a textului scriptural. În același timp, influența sa în contextul nord-american nu poate fi detașată de o lungă tradiție a literalismului biblic, în special în partea de sud a SUA. În opinia noastră, punctul cel mai sensibil al creaționismului științific rezidă în tentativa de abordare științifică a Bibliei și de ajustare a acesteia în conformitate cu anumite teorii științifice sau chiar de cvasi-echivalare a relatării creației cu o prezentare științifică a faptelor.

Creacionismul progresiv

Creacionismul progresiv se deosebește de cel științific în primul rând prin faptul că manifestă deschidere față de contribuțiile științei acceptate în aspecte cum ar fi datarea pământului pe baza estimărilor geologice sau cosmologice, respingând astfel poziția creaționiștilor științifici cu privire la pământul tânăr. Ideea centrală a creaționismului progresiv, care se înscrie într-o tradiție inaugurată de Augustin, este că Dumnezeu a înzestrat creația cu puteri formaționale, necesare actualizării structurilor și formelor de viață intenționate să apară în decursul timpului (*Encyclopedia of Science and Religion*, p.189). Mai concret, Dumnezeu a creat primul membru al fiecărei specii din care, prin evoluție, au apărut și restul membrilor. Este posibil chiar ca, în unele cazuri, Dumnezeu să se fi folosit de anumite materiale sau forme de viață existente în crearea unor noi specii, însă ideea esențială rămâne faptul că în anumite momente de timp Dumnezeu a intervenit și a creat ceva nou. Astfel, în cadrul creaționismului progresiv avem de-a face cu o combinație între implicarea activă a lui Dumnezeu și procesul evolutiv imanent. În ceea ce privește crearea omului, aducerea lui în existență nu s-a bazat pe nicio formă de viață anterioară și inferioară, ci a fost rezultatul unui act direct și complet al lui Dumnezeu. Așadar, atât natura fizică, cât și cea spirituală au fost create special de Dumnezeu.

Pe ansamblu, creaționismul progresiv are avantajul, față de creaționismul științific strict, că integrează mai bine datele biblice și cele științifice, într-o poziție care pare suficient de echilibrată pentru a încuraja dialogul constructiv și aprofundarea datelor. Teologul american Carl Henry afirmă că, deși viziunea creaționismului științific reflectă impresia imediată a relatării biblice, reprezentările științifice ale vechimii pământului, ale formelor fosile umane și a omului însuși încurajează simpatia teologică

pentru creaționismul progresiv (*God, Revelation and Authority*, VI, p. 205).

„Proiectul inteligent” (Intelligent Design)

Teoria proiectului inteligent este relativ nouă pe firmamentul pozițiilor creaționiste, apărând pe scena publică la începutul anilor 1990. Este o teorie care continuă să câștige adepți însă este respinsă încă de cei mai mulți oameni de știință și privită cu scepticism de mulți teologi. De asemenea, Curtea Constituțională a SUA a statuat în 2005, că teoria proiectului inteligent nu este știință recunoscută.

Deși germeii acestei teorii trebuie căutați în lucrarea *The Mystery of Life's Origin*, din 1984 (scrisă de trei autori, Bradley, Olsen și Thaxton), Mișcarea „proiectului inteligent” a început cu adevărat în urma activității și conducerii lui Phillip Johnson, profesor de drept la Berkley, care a publicat cartea *Darwin on Trial* în 1991 unde a atacat teoria evoluției pentru a demonstra ateismul constitutiv al acesteia. Printre figurile marcante ale teoriei „proiectului inteligent” se mai numără Michael Behe și William Dembski. În esență „proiectul inteligent” argumentează că în lumea naturală pot fi detectate empiric semne ale unor cauze inteligente. Astfel sistemul universului în ceea ce privește capacitățile naturale de a forma lucruri sunt neadecvate pentru explicarea anumitor structuri biologice bogate în informație. Prin urmare aceste sisteme trebuie să fie proiectate în mod inteligent de o cauză superioară (*Encyclopedia of Science and Religion*, 190). În viziunea lui Behe „complexitatea ireductibilă” a sistemelor biochimice demonstrează faptul că acestea nu pot fi efectul unui proces evolutiv gradual. Sistemele complexe nu ar fi putut avea la bază sisteme funcționale mai simple, deoarece funcționarea lor ar fi fost imposibilă în lipsa unei singure componente sau etape. De aceea, viziunea lui Behe că „informația privind sistemele proiectate trebuie să fi fost introdusă în structura monocelulelor timpurii, unde a rămas în stare latentă pe parcursul câtorva miliarde de ani sau ar fi putut fi adăugată mai târziu, rezultând un sistem biochimic complex” (Ian Barbour, *Când știința întâlnește religia*, p. 157).

După cum subliniază și Ian Barbour, comentariile științifice la adresa lui Behe au fost în majoritate critice, scoțând în evidență faptul că „multe dintre modificările evolutive pot fi înțelese ca niște improvizații care folosesc componente deja disponibile și nu ca sisteme întregi realizate de la zero.” (Ian Barbour, *Când știința întâlnește religia*, p. 158). Sahotra Sarkar, profesor la University of Texas, Austin, și unul dintre cei mai penetranți critici ai proiectului inteligent, face o analiză necruțătoare la adresa acestei teorii în cartea sa *Doubting Darwin? Creationist Designs on Evolution*. În viziunea sa, cea mai mare problemă este faptul că în întreg corpus-ul proiectului inteligent nu există nicio explicație pozitivă a proiectului, nu ni se spune niciodată care este proiectul, ceea ce ne pune în poziția de a nu putea investiga posibilele proprietăți ale sistemelor proiectate sau de a determina dacă afirmațiile cu privire la proiect sunt testabile. Tot ceea ce ni se oferă, spune Sarkar, este o argumentație negativă, neconsituindu-se într-o obiecție credibilă la adresa teoriei evoluționiste (pp. 161-162).

În cele din urmă, din perspectiva teologiei

creștine trebuie luată în considerare contribuția pe care această teorie o aduce în dezbateră creaționism-evoluționism. Acesta este în opinia noastră punctul cel mai sensibil în argumentația „proiectului inteligent.” Faptul că susținătorii teoriei se feresc să identifice cauza inteligentă, pentru a evita acuzațiile apartenenței religioase, face un deserviciu teismului creștin sau, mai bine spus, aduce un beneficiu prea limitat, care poate fi utilizat cu succes în disputa cu evoluționismul ateist de tip Dawkins, dar nu mai mult. Dacă, așa cum recunosc și cei care promovează teoria proiectului inteligent, ideea unui plan a fost acceptată deja de Aristotel, fără nicio motivație religioasă, ori chiar de un Einstein care recunoștea un logos organizator în cosmos, nu poate fi evitată întrebarea cu privire la caracterul inovator al teoriei. Totodată dacă tot ceea ce se urmărește este demonstrarea faptului că există o cauză inteligentă care stă la baza complexității sistemelor biochimice, scopul pare destul de limitat pentru complexitatea dialogului între viziunea creaționistă și cea evoluționistă. Pe de altă parte, chiar dacă identificăm cauza inteligentă cu Dumnezeu, acesta pare mai mult o abstracție, fiind o pradă ușoară pentru atești sau evoluționiști teiști. Dumnezeu-cauză inteligentă seamănă mai mult, pentru a folosi cuvintele lui John Haught, cu un „vrăjitor sau un arhitect distant,” decât cu Dumnezeul personal al Bibliei care se implică activ în istorie și în viața oamenilor, care s-a smerit și a suferit din dragoste pentru oameni (John F. Haught, *Darwin, Design and Divine Providence*, în *Debating Design*, p. 243). În concluzie, pe lângă aspectele științifice la care trebuie să răspundă teoria proiectului inteligent, din punct de vedere teologic problema pe care o pune în discuție este departe de a fi rezolvată, în ciuda optimismului susținătorilor ei.

Evoluționismul teist

Evoluționismul teist afirmă existența lui Dumnezeu în calitate de creator al substanței materiale a universului și proiectantul tuturor proceselor botanice și zoologice care au loc în dezvoltarea planului Său. Materia nu a fost eternă, ci a fost creată de Dumnezeu din nimic și a fost controlată în procesul său evolutiv de planul pe care El l-a desfășurat. Chiar dacă procesul evoluției a avut loc așa cum îl descriu oamenii de știință, Dumnezeu a acționat și în mod supranatural pentru direcționarea acestuia, întrebându-l însă materiale deja existente. Cu



Pierpaolo Marcaccio

Beisgeist II

alte cuvinte, întregul mecanism al procesului evoluționar a fost proiectat și călăuzit de Dumnezeu mai degrabă de vreo forță misterioasă și străină pentru care nu există explicație. La fel, Dumnezeu a creat primul om, însă s-a folosit pentru aceasta de o creatură existentă. Astfel, Dumnezeu a creat sufletul omenesc introducându-l într-una din primatelor superioare, care a devenit primul om; prin urmare, dacă natura spirituală a lui Adam este creația directă și specială a lui Dumnezeu, natura fizică a omului este un produs al procesului de evoluție.

Evoluționismul teist pare cea mai accesibilă cale de integrare a datelor actuale ale științei și teismul biblic, neîntâmpinând mari dificultăți în potrivirea cu datele științifice, atât timp cât afirmă că dimensiunea fizică a omului a apărut prin evoluție. În această privință poate face oricât de multe concesii. Mai mult, în forma care acceptă existența unei prime perechi reale, Adam și Eva, evoluționismul teist se poate armoniza până la un anumit punct cu doctrina biblică. Cu toate acestea, dincolo de atractivitatea pe care simplitatea evoluționismului teist de a integra datele științifice și cele teologice o induce, considerăm că problemele de fond rămân nerezolvate, iar în momentul în care datele biblice și cele puse la dispoziție de știință par să se contradică ne aflăm în punctul de la care am plecat. Pe lângă aceste considerații, apelul la teism doar ca un complement al viziunii științifice despre lume care trebuie să reprezinte în același timp un angajament personal față de o altă dimensiune a realității subiectivizează prea mult discursul religios și îl privează de înrădăcinarea în obiectivitatea istorică a adevărului creștin, de care acesta are nevoie pentru a se legitima în fața altor opțiuni și angajamente spirituale la o dimensiune extra-fizică.

Considerații finale

Observațiile cu caracter general care urmează intenționează să formeze un cadru de discuții care în opinia noastră poate susține în speță dialogul creaționism-evoluționism și cel dintre știință și religie în general.

1. În primul rând, faptul care este atât de des trecut cu vederea este că toate teoriile interpretative pe care le-am expus, precum și celelalte care se află în peisajul dialogului știință-religie lucrează cu modele. Ian Barbour afirmă: „Toate modelele sunt limitate și parțiale și niciunul nu oferă o imagine completă sau adecvată asupra realității” (*Când știința întâlnește religia*, p. 281). Problemele apar și dialogul este blocat în momentul în care nu se realizează faptul că orice model este supus revizuirii, erorii și se cade în capcana idolatriei unui model. Pe de o parte acest fapt nu înseamnă a situa toate modelele pe același nivel, ci sarcina mult mai modestă și care în același timp cere modestia de a recunoaște că modelele noastre pot fi supuse erorii.

În al doilea rând, ceea ce am afirmat nu constituie un pretext pentru a descalifica a priori Scriptura în ideea că ea propune doar un model care poate fi revizuit. După cum am văzut și în cazul creaționismului științific, eroarea care apare în mod curent este aplicarea unui model științific la Scriptură. Creaționiștii stricti greșesc când confundă relatarea creației în Scriptură cu un discurs științific, la fel cum fac susținătorii proiectului inteligent când reduc providența divină la ideea proiectului. Frumusețea Bibliei este că nu cade în capcana modelelor, de aceea ea nu poate contradice știința, cât timp nu este știință. Relatarea creației nu a fost scrisă cu o intenție

științifică; nu este empirică în sensul că nu oferă observații de laborator și verificarea ca bază pentru afirmațiile sale. Într-un alt sens însă, Biblia este profund științifică și empirică, după cum subliniază teologul american Carl Henry, deoarece ne oferă o prezentare comprehensivă și ordonată a datelor, utilizând un conținut lingvistic inteligibil pentru ființele de pretutindeni și din toate timpurile. Pe de altă parte, Biblia nu folosește vocabularul specializat al filosofiei sau științei dintr-o perioadă particulară, deoarece o formulare în termenii tehnici ai unei ere științifice ar face Scriptura demodată și întârziată în fiecare epocă ulterioară (*God, Revelation and Authority*, VI, p. 114). Mai mult, în cuvintele aceluiași teolog, „Nimic din Biblie nu oferă învățătură științifică pe baza ipotezelor validate empiric. Diversitatea interpretărilor relației din Geneza provine, în mare, din eforturile de a ajusta narațiunea creației la teoria științifică modernă. Și datorită faptului că explicația științifică este revizibilă, astfel de corelații între Scriptură și știință sunt la fel de vulnerabile la schimbarea continuă” (*God, Revelation and Authority*, VI, p. 153).

Biblia nu poate contradice așadar știința, deoarece intenția ei nu este de a ne oferi explicații științifice, ci de a ne oferi o perspectivă divină asupra vieții și universului, care integrează întreaga realitate umană. Biserica a căzut sute și sute de ani în capcana unui model aristotelian pentru constituția universului și acest fapt ar trebui să constituie un avertisment pentru orice tentativă de a subscrie Biblia unui anumit model științific, oricât de atrăgător. De asemenea cei care recurg la aceste procedee uită modul în care se dezvoltă știința, în care o teorie poate fi în orice moment înlocuită de alta și supusă revizuirii. Profesorul Basarab Nicolescu afirma că „metoda ipotetico-deductivă a devenit din ce în ce mai predominantă în fizică, de-a lungul ultimelor trei veacuri: se presupune existența anumitor legi fundamentale, ridicate la rangul de axiome și se deduc toate consecințele lor” (*Noi, particula și lumea*, p. 127). Chiar și Heisenberg a recunoscut că, dacă ar fi posibil să se măsoare simultan impulsul și poziția cu o precizie mai mare, mecanica cuantică s-ar prăbuși. Ce ne garantează că acest lucru nu s-ar putea întâmpla? Din acest punct de vedere John F. Haught are dreptate: darwinismul nu este mai periculos pentru credința creștină decât este oricare altă teorie științifică sau chiar filosofică. Darwinismul nu poate distruge ceea ce afirmă Scriptura și, după cum afirmă Haught, ideea providenței divine după Darwin rămâne tot acolo unde era și înainte (*Darwin, Design and Divine Providence*, în *Debating Design*, p. 239). Trebuie să avem grijă să nu ne irosim energiile încercând să combatem anumite teorii care sunt susceptibile de a trece de la sine în inerția dezvoltării științei.

În momentul în care evităm capcana modelelor, greutatea argumentării cade pe umerii științei; altfel intrăm într-un joc fără sfârșit, deoarece în universul fizic oricărui argument științific i se poate contrapune un alt argument științific (după cum am văzut și în cazul teoriei proiectului inteligent). Atunci când intrăm în domenii în care Scriptura nu face afirmații explicite, ne aflăm pe nisipuri mișcătoare și trebuie să manifestăm precauție în orice discurs teologic sau științific. În cele din urmă și cel mai important, adevărul creștinismului nu depinde de o demonstrare științifică a erorii darwinismului, ci de caracterul adevărat și demn de încredere al revelației scripturale (Carl Henry, *God, Revelation*





and Authority, VI, p. 117).

2. Ceea ce teologii numesc revelația generală sau naturală nu poate fi acaparată și monopolizată nici de creaționiști, nici de evoluționiști. Creația și natura e la fel de mult a omului de știință, ca și a teologului. Teologul nu trebuie să îi interzică omului de știință să își prezinte explicațiile și teoriile, însă nici acesta din urmă nu are voie să nege dreptul la explicații alternative. Trebuie să adăugăm însă imediat că o condiție fundamentală pentru ca acest dialog să funcționeze este ca fiecare parte să recunoască ceea ce este subiectiv, personal, angajant spiritual sau filosofic în discursul său. Teologul nu trebuie să prezinte ca știință ceea ce este acceptat în urma credinței, iar omul de știință nu are voie să pretindă statut științific afirmațiilor care pornesc de la considerente filosofice, spirituale.

În dezbateră dintre evoluționiști și creaționiști trebuie demarcat clar limitele în care știința se oprește și intervin diferite supoziții, prejudecăți, credințe sau subiectivități. În acest sens îi dăm dreptate din nou lui Haught în ceea ce privește modul greșit în care însăși teoria lui Darwin a fost acaparată de filosofia materialistă și ateistă. Și evoluționiștii se angajează într-un salt al credinței – nu credință în sensul creștinismului, ci credință în absența datelor primare observabile. A afirma că omul a fost creat de Dumnezeu sau a spune că toți suntem de cincisprezece miliarde de ani nu înseamnă știință în sensul tare al termenului. Experimentul științific nu ne poate demonstra că originile noastre sunt așa cum afirmă Scriptura sau pretinde știința. Nici evoluția, nici creația nu sunt o chestiune care ține pur de știință (Carl Henry, *God, Revelation and Authority*, VI, p. 117). Ambele implică opțiuni de viață și o viziune asupra lumii. Ian Barbour afirmă: „Teismul și materialismul nu sunt decât sisteme de credință alternative, care pretind – și unul și celălalt – că înglobează toată realitatea” (*Când știința întâlnește religia*, p. 31). În plus față de ceea ce am afirmat, susținătorii teoriei evoluționiste trebuie să recunoască aspectele la care nu au un răspuns concludent sau definitiv, limitându-ne aici la a menționa doar două aspecte definitorii pentru comportamentul uman, care constituie o piatră grea de încercare în demersul explicativ al evoluționiștilor: limbajul și conștiința.

În cele din urmă, din același punct de vedere al recunoașterii punctului de plecare, precum și a considerentelor care ghidează înțelegerea, creștinii trebuie să admită de fiecare dată când fac apel la Scriptură pentru modul în care înțeleg realitatea și să își asume credința religioasă fără rețineri. Considerăm că toate aceste lucruri ar trebui să izvorască nu din rațiuni științifice sau metodologice, ci dintr-o onestitate intelectuală care să reprezinte garanția unui respect și a unei încrederi reciproce.

3. Teologia creștină trebuie să fie mai rezervată în a face concesii care pot duce la pierderea propriei identități și a specificității demersului său. Asistăm la o remodelare a discursului teologic creștin care adeseori mai are prea puține afinități cu doctrina creștină clasică

sau cu intenția inițială a textului Scripturii.

Considerăm că cel puțin din punct de vedere al onestității cerute de slujba lor, teologii trebuie să dea întâietate scriitorilor Bibliei înșiși, fiind convinși că putem păstra semnificația originală a termenilor fără a contrazice datele științei. Teologia nu poate renunța la anumite daturi fără de care își pune în pericol propria existență. De exemplu, ea nu poate renunța la doctrina creării omului după chipul lui Dumnezeu, la literalitatea primului cuplu uman (pe care scriitorii Noului Testament au presupus-o) sau la doctrina păcatului. În lumina dezvoltării științelor tari sau a celor sociale avem de-a face cu o reformulare a doctrinelor majore ale creștinismului, din dorința de a le armoniza cu ultimele teorii științifice sau socio-biologice, însă prețul plătit este foarte mare, deoarece teologia pierde enorm din forța ei. Ea rezolvă relația cu știința renunțând la tot ce e aparent ireconciliabil sau remodelându-se radical, dar prin aceasta nu face decât să deschidă un nou set de probleme în propria-i ogradă, trebuind să depună efort considerabil pentru a reda coerența mesajului creștin. Două exemple ale acestui mecanism de gândire cu efect de bumerang sunt suficient de concludente. Dacă păcatul reprezintă, după cum susțin astăzi mulți teologi, numai o greșeală de relaționare a oamenilor între ei și cu Dumnezeu, doctrina esențială a întrupării lui Cristos trebuie regândită în mod fundamental, deoarece problema relaționării putea fi rezolvată într-un mod mai puțin violent. Sau ce mai rămâne caracteristic creștin din aceeași doctrină a păcatului în viziunea teologului Philip Hefner care identifică păcatul cu conflictul dintre informația genetică și cea culturală? Aceeași observație poate fi făcută în legătură cu nenumărate alte aspecte ale teologiei creștine, ba chiar și cu însuși cuvântul „Dumnezeu,” care adesea, în însuși discursul teologilor ajunge să reprezinte nimic mai mult decât o denumire pentru o entitate abstractă și impersonală.

4. În cele din urmă nu trebuie să uităm că ceea ce este comun în această dezbateră între creaționiști și evoluționiști sau între știință și religie la modul general nu este o idee, teorie sau speculație, ci însuși omul. El este în fapt „miza” întregului demers. Iar omul nu este doar un mecanism biologic, care gândește și acționează în funcție de binele propriu, trăiește adaptându-se la diferite situații cu scopul supraviețuirii și perpetuării speciei. Pentru a aminti cuvintele Mântuitorului: „Oare nu este viața mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea?” Greșeala fundamentală a materialismului științific prezent în scientismul care invadează spațiul public este reducționismul extrem la care supune omul, privându-l de orice urmă de transcendență și de finalitate a vieții.

În buna tradiție a lui Pascal, demersul științei și descoperirea infinitului mare și mic ar trebui să ne trimită mai mult pe fiecare din noi la o meditație asupra omului, asupra subiectului, după cum se exprimă Thierry Magnin și să ne repunem problema sensului vieții (*A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei*, p. 134). Din această cauză ceea ce poate reprezenta o cale de a ieși

din impasul în care se găsește adesea dialogul știință religie este o viziune transdisciplinară asupra cunoașterii, care să integreze datele științei și ale teologiei, ținând cont de bogăția experienței vieții umane și nereducându-l la o definiție pe criteriile structurilor formale. După cum remarcă teologul american Philip Clayton, știința nu poate vorbi oamenilor despre căutarea sensului în lume, decât dacă și atunci când rezultatele ei sunt plasate într-un context mai larg, metafizic, de discuții. Și la acest punct teismul poate cel mai bine integra rezultatele științifice într-o imagine de ansamblu care să unească dimensiunea fizică și cea spirituală. Creștinismul nu trebuie să nege știința empirică per se. Numai atunci când oamenii de știință canalizează întregul sens al raționalității în scientism și când pretind a identifica binele suprem, sensul și finalitatea vieții pe baza utilității sau observației, teologia are dreptul de a interveni arătând modul în care perspectiva sa înalță și oferă demnitate ființei umane, create după chipul lui Dumnezeu. În cuvintele aceluiași teolog: „Teologii trebuie să fie buni ascultători atunci când vine vorba de noi descoperiri în lumea fizică, din moment ce acestea oferă cunoașterea aceluiași univers a cărui existență o atribuim Dumnezeului creator. Cunoașterea universului formează partea empirică a doctrinei creației; dă un sens mai larg „lumii pe care ai creat-o Tu.” Prin contrast, teologii trebuie să fie jucători cheie când vine vorba de interpretarea acelor adevăruri științifice. Deoarece procesul interpretării, deși constrâns de știință, nu este dictat de știință” (*God and Contemporary Science*, p. 161).

O astfel de viziune complementară nu face decât să aprofundeze cunoașterea universului din care facem parte și să ne ridice privirea înspre o realitate care se află dincolo de ceea ce constituie lumea fenomenelor, înspre ceea ce ne poate transpune într-un alt nivel de înțelegere care să ofere sens și scop vieții.

Bibliografie

- Barbour, Ian, *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?*, Curtea Veche, București, 2006.
- Clayton, Philip, *God and Contemporary Science*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997
- Henry, Carl F. H., *God, Revelation and Authority*, VI, Crossway Books, 1999
- Magnin, Thierry, *A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei*, Curtea Veche, București, 2007
- Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, Junimea, Iași, 2007
- Sarkar, Sahotra, *Doubting Darwin? Creationist Designs on Evolution*, Blackwell Publishing, 2007
- Debating Design*, ed. William A. Dembski, Michael Ruse, Cambridge University Press, 2006
- Encyclopedia of Science and Religion*, Ed. in chief J. Wentzel van Huysteen, 2003



Pierpaolo Marcaccio

In nome del padre (2000)