



## Teologjia dhe shkencat fizike

### Description

#### Philip Clayton

Fragment i shkëputur nga Philip Clayton, "Theology and the Physical Sciences", in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. David F. Ford & Rachel Muers (Blackwell Publishing, 2005), fq. 342-357.

Është e pakonceptueshme që teologët e krishterë ta deklarojnë botën natyrore si diçka që tekembramja qëndron jashtë sferës së teologjisë. Detyra e teologjisë fillon me krijimin nga ana e Zotit të "qiejve dhe tokës"; krijimin e burrit dhe gruas; rrjedhimisht tërë antropologjia teologjike duhet kuptuar brenda kontekstit të këtij akti fillestar të krijimit.

Që nga koha e Reformës deri në shekullin e XX, ajo u squll nga kapërcyelli modern drejt subjektit njerëzor si burimi i vetëm i kuptimit dhe vlerës, i vetmi kriter i së vërtetës. Vetëm kohët e fundit teologët kanë filluar të venë në dyshim supozimet që për shekuj kanë reduktuar në mënyrë artificiale qëllimin e reflektimit teologjik, kanë çekuilibruar marrëdhëniet midis doktrinave të ndryshme të veçanta, dhe kanë kërcënuar tërësinë e teologjisë sistematike si një përpjekje gjithëpërfshirëse. Rilindja e kohëve të fundit e teologjisë së natyrës në dialog me shkencat fizike ofron shpresa për rivendosjen e balancës tradicionale midis doktrinave kyçe, gjegjësisht, Zotit dhe botës, krijimit dhe shpëtimit, antropologjisë teologjike dhe *theologia naturalis*. Gjatë këtij procesi, teologët do të detyrohen të rimendojnë marrëdhënien midis njerëzve dhe pjesës tjetër të krijimit, si edhe natyrën e përgjegjësisë sonë kundrejt vetes, të tjerëve dhe botës.

Synimi ynë në këto pak faqe është të eksplorojmë krizën e teologjisë moderne, e cila dërgoi në uljen e statusit të teologjisë së natyrës, si dhe të të kuptojmë se cilat janë ato ndryshime që kanë bërë të mundur rilindjen e kohëve të fundit të interesit teologjik në dialog me shkencat fizike dhe të skicojmë llojin e teologjisë së natyrës e cila reagon në mënyrë të mirëfilltë ndaj zbulimeve të fundit në shkencat natyrore. Pikërisht përkundër këtij sfondi të gjerë ne mund të kuptojmë daljen në dritë të nënfushave të "teologjisë dhe shkencës".

## Ulja e statusit të teologjisë së natyrës në mendimin modern

Në mendjen e Martin Luterit, kombinimi nga ana e Kishës e teologjisë tomiste, autoritetit të magjisterit dhe filozofisë natyrore (*philosophia naturalis*) formonte një kështjellë të padepërtueshme, që bllokonte kërkesën e tij për reformë. Sipas tij, një teologji vërtet e krishterë kishte nevojë për një themelimit të ri. Duke iu kthyer parimit të *sola scriptura-s* dhe *sola fides-it*, Luteri e vendosi theksin në drejtpërdrejtshmërinë e marrëdhënies së individit me Zotin. Sidoqoftë, ai e kishte arritur këtë duke paguar një çmim të shtrenjtë: dora ndërmjetësuese (ose ndërhyrëse) e Zotit, siç shprehet, p.sh., në botën fizike dhe në mësimet tradicionale të kishës, u bë e turbullt; statusi i saj si revelatë u bë problematik. Në mënyrë të ngjashme, edhe teologjia e reformuar e Kalvinit e uli statusin e “dritës natyrore” (*lumen naturalis*) në një rol mbështetës të vogël. Pa njëfarë revelate në natyrë, shumica e njerëzimit nuk do të konsiderohej përgjegjëse për mohimin e Zotit; sidoqoftë, pa ndikimin e drejtpërdrejtë shpëtues të Frymës së Shenjtë, vështirë se drita natyrore do të ishte e efektshme. Intelekti njerëzor është tepër i errësuar nga mëkati për t’iu përgjigjur pozitivisht dijes që është e disponueshme për të. Rrjedhimisht, në veprën e tij të hershme *Institutes* Kalvini shkruan:

“Kur njerëzit e mjerë kërkojnë Zotin, në vend se të ngjiten më lart se vetja, siç duhet të bëjnë, ata e masin atë [Zotin] përmes budallallëkut të tyre mishtor dhe neglizhojnë hulumtimin e shëndoshë, fluturojnë [me mendje] për të kënaqur kureshtjen e tyre në spekulime të kota. Kështu që, ata nuk e konceptojnë atë sipas karakterit në të cilin ai është shfaqur, por e imagjinojnë atë se është çdo gjë që dalldia e tyre ka ideuar”.

Në skolastikën protestante, në lëvizjet shenjtëruese që lidhen me John Wesley-in dhe të tjerë krahas tij, në pietizmin e Jonathan Edwards-it dhe në teologjitë morale të shekullit të XIX, ide të tilla janë shprehur vazhdimisht.

Një tjetër reformator modern është fajësuar shpesh për zhvendosjen drejt subjektivitetit njerëzor si platforma kryesore mbi të cilën shpallet hyjnorja. Sipas rrëfimit standard, Rene Dekarti u përpoq që të themelonte të gjithë dijen njerëzore në sigurinë e subjektivitetit njerëzor, duke e ngritur në këtë mënyrë njerëzimin në instancën përfundimtare metafizike. Ky pohim i fundit është i gënjeshtërt: Metafizika e Dekartit themelohej qartësisht mbi nocionin e një Zoti pafundësisht të përsosur (*infinita perfectio*), përmes së cilit ishte krijuar njerëzimi dhe mbi të cilin duhej modeluar çdo reflektim në lidhje me natyrën njerëzore.<sup>[1]</sup> Sidoqoftë, është e vërtetë se Dekarti mendonte se mund të korrigjonte tejkalimet e skolastikës duke u kthyer tek metoda e tij e re e “ideve të qarta dhe të dallueshme” dhe është e vërtetë se, si rezultat i drejtpërdrejtë i veprës së tij, perceptimi individual i sigurisë subjektive luajti një rol më të madh në teologjinë moderne se në çdo pikë tjetër të historisë së saj.

Procesi i të përqendruarit të njohjes dhe metafizikës në subjektin njerëzor kulmoi në filozofinë transcendentale të Kantit. Duke qenë se për Kantin qeniet e gjalla e krijojnë botën e eksperiencës duke imponuar mbi gjërat e perceptuara, apo të dhënat e perceptimit, një grup “kategorish të kuptimit”, rrjedhimisht njohësit njerëzorë bëhen *de facto* lokusi i autoritetit për të përcaktuar njohjen dhe për të gjykuar midis besimeve të vërteta dhe atyre të pavërteta (ose të përligjura dhe të papërligjura). Për sa kohë antropologjia i paraprin teologjisë së natyrës dhe vendos parametrat e saj, atëherë asnjë teologji e natyrës nuk mund të procedojë pa analizuar fillimisht njohësin dhe rolin e tij në atë që njihet. Ndikimi shumë i madh i Kantit në teologjinë e shekullit të XIX dhe XX u shumëfishua më tej përmes “pagëzimit” të filozofisë së Kantit në duart e Frederick Schleiermacher-it.

Por teologët dhe filozofët nuk janë tërësisht fajtorë për divorcin midis teologjisë dhe shkencës në periudhën moderne. Jo me më pak ndikim kanë qenë edhe sukseset e shkencave fizike gjatë këtyre viteve, kombinuar me vetëkuptimin që mbush veprat e tyre. Pavarësia e shkencave natyrore nga çdo kontroll teologjik apo metafizik, e shprehur në kritikizmin që Francis Bacon u bën katër “idhujve” të mendimit mesjetar, fatkeqësisht u zgjerua në pohimin se shkenca ka uzurpuar vendin e teologjisë si një burim njohjeje. E njëjta metodologji që prodhoi përparimet e pabesueshme në astronomi dhe në bazat e fizikës, u bë forca motivuese për një qëndrim metafizik reduksionist. Gjithçka është “materie në lëvizje” këmbëngulte Tomas Hobbes-i në fillim të veprës së tij “*Leviathan*”. Në këtë mënyrë, e vetmja detyrë e mbetur për shkollarët modern është që të shpjegojnë detajet e mënyrës se si gjithçka mund të derivohet nga ky thelb. Për shembull, njohja e koncepteve abstrakte duhet gjurmuar pas në të dhënat fizike (shih edhe kritikën që Lock-u i bën nocionit të ideve të lindura); shpjegimi i organizmave dhe sistemeve të ndërlikuara duhet reduktuar në nivel të dinamikave dhe ligjeve themelore fizike, dhe çdo gjë jofizike – nga engjëjt tek shpirtrat deri tek institucionet morale – duhet ose të flakët ose të rindërtohet në terma fizikë.

Normalisht, për sa kohë që këto supozime mbretëronin të padiskutuara, e vetmja rrugë e matur për teologët ishte që t’ia linin botën fizike shkencës natyrore, duke e konsideruar si fushën e saj të ligjshme, duke e kufizuar kontributin e tyre në fushën e moralitetit, bukurisë dhe ndjenjës subjektive. Por, kufizimi i teologjisë në këtë mënyrë – qoftë kur bëhej nën flamurin e “sentimentit” (Lord Shaftsbury dhe Hjumit), atë të “ligjit të brendshëm moral” (Kanti), apo në emër të “ndjenjës absolute të varësisë” (Schleiermacher) – përfaqësonte një tërheqje nga një teologji e fortëe natyrës. Madje edhe në shekullin e XX gjenden ende teologë që pranojnë disa forma të fizikalizmit (*physicalism*) reduksionist si konteksti i duhur për të bërë teologji. Me sa duket, i vetmi vendim që mbetet për t’u marrë nga teologët është të vendosin nëse duhen bërë, apo jo, përpjekje për të ruajtur *disa fusha të tjera të pavarura (joshkencore) të njohjes* si sfera të ligjshme të teologjisë, apo të pranojnë përparësinë përfundimtare epistemologjike të fizikës dhe të përpiqen thjesht të tregojnë se teologjia, e shkëputur nga pohimet e saj për dije, mund të mbetet konsekuente me shkencat fizike.[2]

## Kolapsi i programit reduksionist

Është pranuar gjerësisht se, duke nisur nga fundi i shekullit të XX, programi reduksionist ka pësuar një zbrapsje madhore dhe, me shumë mundësi, fatale. E rëndësishme është që teologët ta kuptojnë këtë ndryshim, nëse nuk dëshirojnë të luftojnë me mullinjët e erës së reduksionizmit – ose, akoma më keq, të supozojnë se mullinjët e erës janë mundur dhe janë tërhequr nga skena.

Cilat janë shkaqet e një fenomeni të tillë? Pikë së pari, shkakun më të rëndësishëm është fakti që fizika është përballur me ato që duken se janë kufijtë e përhershëm të ëndrrës së një sistemi të vetëm

shpjegues, nga i cili mund të derivohen të gjitha fenomenet e botës. Zmbrapsja ka qenë e shumëfishtë dhe vendimtare: teoria e relativitetit e përcaktoi shpejtësinë e dritës si kufiri i shpejtësisë dhe rrjedhimisht edhe si kufiri kohor për komunikimin dhe shkakësinë në univers; parimi i papërcaktueshmërisë i Heisenberg-ut ka vendosur kufij matematikorë mbi njohshmërinë e pozicionit dhe momentit të thërmijave subatomike; teoricienët e Kopenhagenit arritën në përfundimin befasues se papërcaktueshmëria e mekanikës kuantike nuk është thjesht një problem i përkohshëm epistemologjik, por reflekton një papërcaktueshmëri të qenësishme të vetë botës fizike; e ashtuquajtura teori e kaosit tregoi se gjendjet e ardhshme të sistemeve komplekse (si sistemet e motit) bëhen shpejt të pallogaritshme për shkak të varësisë së ndjeshme të tyre nga kushtet fillestare – një varësi kaq e ndjeshme sa një njohës i fundëm nuk mund të parashikojë asnjëherë evolucionin e sistemit (duke pasur parasysh dritën e përqindjes së sistemeve natyrore që shfaqin një sjellje kaotike, ky është një kufizim alarmant); Kurt Gödel ka treguar në një provë të mirënjohur se matematika nuk mund të jetë e plotë...dhe lista mund të shtrihet lehtësisht edhe më tutje.

Kolapsi i programit reduksionist ishte rezultat jo vetëm i zhvillimeve brenda vetë shkencës, por ai u prodhua, gjithashtu, edhe nga një theksim i shtuar mbi faktorët tërësore (*holistic*) në filozofinë e shkencës, nga lindja e historisë dhe sociologjisë së shkencës, nga venitja e ndikimit të filozofisë analitike, nga kolapsi i “fondacionalizmit” (*foundationalism*, ka të bëjë me teoritë filozofike të njohjes që ngrihen mbi besimin e justifikuar, ose ndonjë themel të fortë të sigurisë sicc është konkluzioni i nxjerrë nga premisa të sigurt, sh.p.) në epistemologji; përmes të dhënave të reja në mbështetje të teorisë së emergjencës (emergence theory) shfaqjes në botën natyrore (shih më poshtë) dhe nga ndërgjegjja në rritje e ndikimit të supozimeve metafizike mbi praktikën aktuale të shkencës. Metoda e reduksionizmit – d.m.th. përpjekja për të kuptuar fenomenet natyrore në terma të pjesëve përbërëse, shkaqeve dhe ligjeve që përcaktojnë sjelljen e tyre – vazhdon ende të karakterizojë praktikën e përditshme të shkencës dhe do të vazhdojë ta bëjë një gjë të tillë edhe në ardhmen. Por, *filozofia* e reduksionizmit ka filluar të humbasë përkrahjen në gjirin e studiuesve të shkencës, duke lënë hapësirë për një vetëdije të re të ndërmarrëdhënieve midis shkencave natyrore dhe disiplinave të tjera. Natyrisht, skëterra reduksioniste nuk ka mbaruar ende; rajone të gjera janë ende të ndezura nga flakët e saj dhe pyje të tëra vazhdojnë ende të reduktohen në hirine thërmijave dhe shkaqeve fizike. Shkencëtarët dhe ata që shkruajnë rreth shkencës, të tillë si Steven Weinberg dhe Richard Dawkins, përfaqësojnë ndezje të filozofisë së vjetër që duhet të shuhet. Edhe disa nga përpjekjet për të formuluar qëndrime të ndërmjetme – si p.sh. E. O. Wilson me veprën “*Consilience*” dhe Stephen J. Gould me veprën “*Rocks of Ages*” – në të vërtetë nuk janë ndërmjetësime, por forma të reja të të njëjtës filozofi të vjetër. Një numër i madh shkencëtarësh dhe filozofësh janë duke punuar me paradigmen post-reduksioniste që është konsideruar e vërtetë për gjenerata të tëra.

Rreziku për teologët nuk është se do të humbasin luftën me fizikalizmin reduksionist, por se ata nuk do të arrijnë të vërejnë se lufta shumëshekullore me të ka marrë një kthesë madhore. Koleksioni i ndryshimeve, përfshi në veçanti kolapsin e fondacionalizmit (*foundationalism*) në epistemologji, ka prodhuar një klimë të re, të cilës sot i referohemi (ndonëse në mënyrë të gabuar) si postmodernizëm. Të marra së bashku, këto ndryshime janë baraz me një thirrje për teologët, dhe metafizikanët në përgjithësi, që ta marrin sërish përsipër detyrën për të sistematizuar segmentet e ndryshme të njohjes njerëzore dhe besimit. Kushtet e kësaj thirrjeje të re përjashtojnë mundësinë e çdo pretendimi absolutist për njohje; ekzistojnë gjithashtu edhe shtrëngime të tjera epistemologjike që duhen pranuar. Gjithsesi, tragjedia më e madhe për teologët do të ishte nëse ata nuk do ta kuptonin ndryshimin e erës dhe do të vazhdonin të vozisnin në drejtimin e vjetër.

## Veprimi hyjnor dhe teologjia e natyrës

Çështja e veprimit hyjnor përshkon të gjitha debatet midis shkencës dhe teologjisë dhe ajo mund të përfaqësojë sfidën e vetme më të madhe të shkencës ndaj teologjisë. Në retrospektivë, ne arrijmë të kuptojmë se shumë prej shpjegimeve të hershme rreth ndërhyrjes së Zotit në botë bazoheshin mbi boshllëqet ekzistuese në njohjen e proceseve relevante natyrore. Sapo shkenca mësoi të kuptojë ligjet që udhëheqin këto procese dhe të parashikojë pasojat me përpikmëri të lartë, atëherë konflikti me narrativën teologjike u shtua gjithnjë e më shumë. Mbi të gjitha, me të drejtë teologët u bënë gjithnjë e më pak të gatshëm që të mbajnë qëndrime që, nëse do të ishin të vërteta, do të nënkuptonin se shpjegimet e vlefshme shkencore janë të pamunduara në disa sfera të caktuara.

Ndonëse nuk mund të përmbledhim tërë debatin në lidhje me veprimin hyjnor, së paku mund të identifikojmë tetë qëndrime madhore<sup>[3]</sup>. Unë do t'i rreshtoj ato në varësi të potencialit gjithnjë e në rritje të konfliktit të tyre me shkencën:

1. Teologjitë natyraliste dhe fizikaliste.
2. Deizmi i llojeve të ndryshme.
3. Pikëpamja se e gjithë historia përfaqëson një akt të vetëm hyjnor (Maurice Wiles)
4. Pikëpamjet e “veprimit ose ndërhyrjes së dyfishtë” sipas të cilave Zoti dhe shkaqet natyrore përcaktojnë rezultatin e çdo ngjarjeje (Austin Farrer dhe A. N. Whitehead).
5. Rrëfimet e veprimit hyjnor “nga lart poshtë” që e lënë zinxhirin e shkaqeve natyrore të paprekur dhe të pacënuar (Arthur Peacocke).
6. Pohimet se ndërhyrjet hyjnore mund të pohohen vetëm si me karakter historik-shpëtimtar, “trans-historike” ose të vërteta mistike, kështu që ato nuk bien në kundërshtim me shkencën.
7. Pohimet se normalisht Zoti respekton integritetin e rendit natyror, por së paku njëherë të vetme ai e ka transformuar atë (ringjallja).
8. Pohimet e forta të ndërhyrjes së Zotit dhe të rezultateve të mrekullueshme mbi baza të rregullta (C. S. Lewis, C. John Collins).

I ashtuquajtur i kërkimi i tretë për Jezusin historik, i mishëruar në debatet midis Macus Borg-ut dhe N.T. Wright-it dhe të përgatitura për mediat në takimet e Seminarit të Jezusit (Jesus Seminar), mund të shihet thjesht si një manifestim i mënyrës se si konfliktet midis shkencës dhe fesë kanë prekur pretendimet teologjike për veprimin hyjnor.

Si mund të kontribuojë debati pjellor shkencor rreth natyrës dhe lokusit, apo vatrës, sëveprimit hyjnor në misionin e ndërtimit të një teologjie të natyrës? Një shembull domethënës vjen prej teologëve protestantë, katolikë dhe ortodoksë, të cilët së bashku me shkencëtarët kanë kontribuar në botimin e veprës *“In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World”*.<sup>[4]</sup> Shumë prej teologëve kanë pranuar se teoritë tradicionale për shpjegimin e veprimit hyjnor nuk janë të përputhshme me shpjegimet shkencore të kohëve të fundit në lidhje me botën fizike. Sidoqoftë, si të krishterë teistë, ata presupozonin një fare ndikimi të Zotit mbi botën dhe, si teologë, ata janë të motivuar për ta formuluar atë. Si duhet ta konceptojë teologjia marrëdhënien midis Zotit dhe botës? Të barazosh thjesht Zotin me botën është problematike, sepse teizmi kërkon që Zoti të shërbejë si burimi i botës. Por, nëse veprimet e Zotit vijnë përsëjshmi botës natyrore, ato do të bien në kundërshtim me ligjet natyrore dhe do të ndërshtojnë energji të reja në sistemet e mbyllura fizike, ku të dyja e vendosin teologjinë në kundërshtim me presupozimet, metodat dhe rezultatet e shkencave natyrore. Nëse, në kundërshtim me këtë, Zoti konceptohet si më ngushtësisht i lidhur me botën, atëherë ndikimet hyjnore mund të kuptohen si plotësim për ngjarjet e kësaj bote, që përdorin energjitë dhe strukturat shkakësore të tyre. Të shumtë janë ata që kanë

përqafuar këtë opsion të tretë, duke përdorur burimet e panenteizmit – pikëpamja teologjike sipas së cilës bota ekziston brenda hyjnës, ndonëse Zoti është gjithashtu diçka më shumë se bota. Panenteistët ndryshojnë në lidhje me modelet që ata përdorin për të kuptuar marrëdhënien “brenda përbrenda” (*the “within” relationship*). Disa e pohojnë, ndërsa disa të tjerë e mohojnë “analogjinë panenteiste”, pikëpamjen sipas së cilës marrëdhënia midis Zotit dhe botës është pjesërisht analoge me marrëdhënien midis mendjes dhe trupit në personin njerëzor. Nëse përdoret kjo analogji dhe nëse mendja kuptohet si njëherësh përfshirëse e proceseve fizike dhe gjithashtu si diçka që shkon përtej tyre (siç besojnë teoricienët e emergjencës, apo shfaqjes; një dukurime anë të të cilit entitete më të mëdha lindin nëpërmjet ndërveprimeve midis entiteteve më të vogla ose më të thjeshta, dhe entitetet më të mëdha shpalosin cilësi që entitetet e vogla/thjeshta nuk i shpalosin sh.p.), atëherë kjo do të përbënte një mundësi interesante për të shpjeguar veprimin hyjnor. Zoti mund të përdorë proceset natyrore – ligjet fizike, formën dhe strukturën e gjërave të gjalla, motivimet individuale dhe evolucionin kulturor në tërësi – si një mjet për veprim hyjnor. Po ashtu, siç mendja mbetet diçka më shumë se proceset fizike nga të cilat ajo është e përbërë, veprimi hyjnor kontribuon më shumë sesa shuma totale e proceseve fizike në univers.

### **Tema kyçe në debatin midis teologjisë dhe shkencës**

Çfarë burimesh i ofron shkenca teologëve në këtë epokë të re dialogu të fuqishëm post-reduksionist midis dy arealeve në fjalë? Çfarë sfidash vazhdon të ngrejë shkenca kundrejt teologjisë? Ku përputhet shkenca e ditëve të sotme me teologjinë tradicionale dhe ku janë të domosdoshme ndreqjet dhe risitë? Së fundmi, si mund të kontribuojë diskutimi i ri midis teologjisë dhe shkencave natyrore në një rilindje të teologjisë së natyrës dhe përmes saj në një rikonceptim të teologjisë në tërësi? Këto pyetje mund të gjejnë përgjigje më të mirë, nëse merren në konsideratë pesë temat kryesore në debatet bashkëkohore midis teologëve dhe shkencëtarëve të natyrës.

### **Kozmologjia dhe krijimi**

Zhvillimet në kozmologji kanë qenë gjithnjë të mbushura me domethënie teologjike dhe shekulli i XX nuk përbënte një përjashtim. Kur, herët në shekullin e XX, observimet e teleskopit Hubble të një zone infra të kuqe në dritën që vinte nga yjet dhe galaktikat e largëta ofronte mbështetje për idenë e një “big bengu” nga i cili buroi çdo gjë, teologët nxituan të vinin në dukjese një origjinë e këtij lloji ishte ekzaktësisht ajo që pritej, nëse universi do të ishte krijuar nga Zoti. Po ashtu, edhe kundërshtimet ndaj teorisë së Big Bengut kanë qenë teologjikisht të motivuara. Kur Fred Hoyle ofroi alternativën madhore të quajtur “Steady State theory” (*Teoria e Gjendjes së Qëndrueshme*, teori alternative e Big Bengut që pretendon se dendësia e materies në univers mbetet e pandryshuar sh.p.), ai e bëri të qartë se motivimi kryesor për hipotezën e tij ishte që të hiqte mbështetjen e qartë që teoria e Big Bengut i jepte idesë së krijimit të universit nga Zoti.

Në fakt, çështjet janë më të ndërlikuara se kaq. Big Bengu nënkupton vetëm që universi e ka origjinën në një singularitet, një ndodhi fizike e pashpjegueshme në terma të ligjeve të fizikës. Duke qenë se është fizikisht e pakuptimtë që të flasësh për një shkak të Big Bengut, disa shkollarë e kanë kuptuar kozmologjinë e kohëve të fundit si diçka që përfaqëson disfatën e teologjisë natyrore, sepse askush nuk mund të argumentojë nga ekzistenca e universit idenë e Zotit si krijues, nëse Big Bengu përfaqëson barrierën përfundimtare ndaj njohjes. Për më tepër, së paku disa teori kozmologjike mohojnë se ka pasur një moment fillestar të tillë, apo se ka ekzistuar një “ $t = 0$ ”, kështu që nuk ka pasur asnjë “moment” në të cilin Zoti mund të ketë krijuar (hipoteza e Hartle-Hawking). Megjithatë, në një artikull fort të cituar Robert Russell ka argumentuar se edhe pa një moment të tillë  $t=0$ , gjithsesi

kozmozjia bashkëkohore ende ofron mbështetje për natyrën kontingjente të universit aktual, e cila është parimi teologjik themelor që qëndron pas doktrinës së krijimit.[5]

Një formë e dytë e teologjisë natyrore fokusohet mbi “akordimin e përsosur” (fine-tuning) të universit. D.m.th., një numër i madh konstantesh dhe ligjesh fizike ka saktësisht vlerën e duhur për të bërë të mundur daljen në dritë të jetës. Nëse masa e protoneve apo fuqia e forcave themelore fizike do të kishte qenë e ndryshme qoftë edhe në një masë të vogël, atëherë do të kishte qenë fizikisht e pamundur që të shfaqej jeta. Nëse do ta pjestojmë numrin e këtyre konstanteve me variancën që do të ishte e mjaftueshme për ta bërë jetën të pamundur atëherë do të përftonim një masë/rezultat të një pagjasshmerie jashtëzakonisht të lartë të jetës ashtu siç e njohim atë. E megjithatë ne jetojmë. Shumë shkencëtarë dhe teologë të mëdhenj shohin në këtë fakt një evidencë për dorën e providencës së Zotit dhe të qëllimit hyjnor për të krijuar jetë inteligjente. Sidoqoftë, në një tjetër version më të fuqishëm të këtij argumenti, të njohur si “projektim inteligjent” (intelligent design), teologë natyrorë të tillë si William Dembski kanë argumentuar se niveli i ndërlikueshmërisë i nevojshëm për të prodhuar jetën inteligjente *duhet* të ketë qenë krijuar vetëm nga një veprues inteligjent, këtu fjala “duhet” ka fuqinë e domosdoshmërisë matematikore.[6]

Por, pohime të tilla dolën se janë të diskutueshme.[7] Shkenca mëson se madje edhe në një univers pak më të ndryshëm se i yni, në rradhë të parë nuk do të kishte vëzhgues të pranishëm, kështu që çdo univers që përfshin vëzhgues si ne duhet të manifestojë qartësisht vlerat fizike që janë të domosdoshme për vëzhguesit që të ekzistojnë. Kjo përgjigje, e cila është quajtur parimi i dobët antropik (parimi kozmologjik sipas së cilit teoritë e universiteit janë të detyruara nga domosdoshmëria që të lejojnë ekzistencën njerëzore sh.p.), vështirë se ofron mundësinë e një teologjie natyrore të fortë. Mbi të gjitha, nëse, siç mendojnë shkencëtarët, ekzistojnë universe të shumëfishta apo të pafundme, atëherë nga ana statistikore nuk është e çuditshme që në së paku një prej tyre do të shfaqej kombinimi i duhur i vlerave themelore që do të lejonte shfaqjen e jetës – dhe natyrisht vëzhguesit do ta gjenin veten vetëm në një univers të tillë! Kozmologjistë të mëdhenj si André Linde, Martin Reeves dhe Paul Davies kanë argumentuar se teoritë e “*multiversit*” duhen marrë seriozisht.

Megjithatë, unë ende sugjeroj se mbetet me një domethënie teologjike fakti që fizikanët të mund të prodhojnë një kozmologji që është konsistente me krijimin hyjnor. Evidencat mund të mos jenë të mjaftueshme për të përkrahur një *teologji natyrore* – një argument deduktiv dhe i bazuar në shkencë për ekzistencën e Zotit – por ato mund të integrohen në mënyrë bindëse në një teologji të natyrës. Ky dallim, që është bërë qendror në këtë fushë, sugjeron një metodologji për teologjinë – debat shkencor ky që mund t’i ndihmojë teologët që nga njëra anë të shmangin përcëimin për fizikën, dhe nga ana tjetër të shmangin pohimet tepër optimiste për provat e reja, të bazuara në fizikë, për ekzistencën e Zotit. Për më tepër, kozmologjia ngre çështje shpjeguese tek të cilat mund të kontribuojnë edhe teologët. Për shembull, nëse ekzistojnë ligje që mbajnë grupin e universeve të supozuar nga teoria e multiversit, atëherë duhet të ketë njëfarë shpjegimi për këto rregullsi dhe ideja e Zotit mund të ofrojë një shpjegim të tillë. Ose çdo gjë është krijuar në mënyrë të pavarur nga njëra-tjetra, gjë e cila do të zgjeronte shumë fuqinë krijuese të Zotit mbi madhësinë e krijimit të një universi të vetëm, ose të gjitha universet mund ta kenë origjinën nga një Urë-univers, i cili mund të jetë krijuar gjithashtu nga Zoti.

### ***Fizika kuantike: Shpirti, liria, papërcaktueshmëria dhe komplementariteti (përplotësueshmëria)***

Pothuajse njëkohësisht me zbulimet revolucionare në dekadat e para të shekullit të XX, që transformuan kuptimin tone të botës në mikro-shkallë, shkencëtarët dhe filozofët ishin të përfshirë në të debatuarin e domethënies së tyre përtej fizikës dhe teologët nuk ishin shumë prapa. Ndonëse diskutimet pasuese kanë qenë gjithëpërfshirëse dhe të ndërlikuara[8], nuk është e vështirë që të

përmbledhim rëndësinë që kanë për teologjinë temat kryesore të këtyre diskutimeve. Së pari, teologët kanë shfrytëzuar sa hap e mbyll sytë mundësinë e dhënë nga zbulimi se bota fizike është e papërcaktuar në nivel kuantik. Parimi i papërcaktueshmërisë së Heisenberg-ut tregon se pozicioni dhe momenti i saktë i thërmijave subatomike nuk mund të njihen të dyja në të njëjtën kohë. Interpretimi i Kopenhagenit i mekanikës kuantike, i cili prej shumë kohësh është interpretimi mbizotëruar, pohon se kjo papërcaktueshmëri nuk reflekton thjesht një limit në dijen tonë të tanishme, por është një *hapje themelore ontologjike në vetë botën*. Kështu që, nëse fizika është e penguar nga një rrëfim i plotë, determinist, qoftë edhe i botës fizike, atëherë të shumtë kanë qenë ata që kanë argumentuar se shpresa për të reduktuar të gjithë dijen në ligjet themelore të fizikës duhet braktisur. Arritjet e djallit imagjinar të Laplace-it, të cilin, duke pasur parasysh njohjen e gjerë të gjendjeve fizike të universit në të tashmen, ai e kishte imagjinuar se mund të parashikonte të gjitha objektet dhe ngjarjet e së ardhmes në univers, nuk janë të mundura as në parim.

Së dyti, shumë studiues (sipas meje në mënyrë të drejtë) e kanë konsideruar interpretimin e Kopenhagenit të mekanikës kuantike si relevant për debatet rreth vullnetit të lirë dhe përgjegjësisë morale. Natyrisht, nga papërcaktueshmëria kuantike nuk rrjedh fakti që qeniet njerëzore janë veprues të lirë moralë – të arrish në këtë përfundim do të thotë të pohosh një tjetër version të gabimit reduksionist që teologët janë përpjekur ta shmangin, duke qenë se kjo do ta themelonte moralitetin drejtpërsëdrejti në fizikë. Sidoqoftë, duket korrekte që të arrijmë në përfundimin se papërcaktueshmëria në botën fizike është një kusht i domosdoshëm për vullnetin e lirë të njerëzve (ose të tjerëve). Sepse, le të imagjinojmë të kundërtën: nëse të gjitha ngjarjet janë *të përcaktuara* në nivel fizik, atëherë bota nuk paraqet atë lloj hapjeje shkakësore që do të linte hapësirë për vepruesit e ndërgjegjshëm, kur ato zhvillohen, që të ndikonin rezultatin e ngjarjeve. Në këtë kuptim, debati rreth papërcaktueshmërisë dhe vullnetit të lire është paradigmatic për lidhjet midis shkencës dhe teologjisë: fizikanët nuk diktojnë rezultatet e debatit teologjik, por rezultatet fizike sigurojnë kufizime mbi debatin. Rezultatet fizike shtojnë ose pakësojnë besueshmërinë e propozimeve të veçanta teologjike.

Së treti, teza e famshme e komplementaritetit, apo përplotësueshmërisë, e propozuar nga Von Weizsäcker-i ka gjetur aplikim të shpejtë në kristologji. Von Weizsäcker tregoi se drita ndonjëherë përshkruhet më së miri si valë dhe herë të tjera si rrjedhë thërmijash (fotonet); dy përshkrimet e ndryshme, ndonëse duken konceptualisht të papërputhshme, janë në të vërtetë përplotësuese dhe që të dyja janë të domosdoshme për një kuptim të plotë të fenomenit fizik. Ngjashëm, siç kanë argumentuar teologët në lidhje me mishërimin, i njëjti person, Jezu Krishti, mund të përshkruhet në mënyrë të saktë si “plotësisht Zot” dhe “plotësisht njeri”. Ndonëse dy përshkrimet *duken* të papërputhshme, gjithsesi ato janë domosdoshme për të kuptuar plotësisht fenomenin[9]. Me kalimin e viteve, një numër i madh tensionesh teologjike u “zgjidhën” duke u mbështetur tek parimi i komplementaritetit, apo përplotësueshmërisë, përfshi këtu edhe marrëdhënien midis Zotit dhe botës, tre personat e Trinisë, natyrën e kishës si njëkohësisht njerëzore dhe hyjnore etj... Në retrospektivë, duket se një kontribut të madh dha ajo që mund përshkruhet më së miri si analogji sugjestive. Për më tepër, rrallëherë është pranuar mungesa e analogjive: fizika kuantike zotëron një narrativë të vetëm matematikore të dritës, rreth përshtatshmërisë së të cilës nuk ka asnjë debat. Gjuha e komplementaritetit përdoret vetëm në interpretimin jomatematikor të teorive fizike.

Së katërti, një rëndësi e madhe teologjike i është kushtuar rolit të vëzhguesit në fizikën kuantike. Mekanika kuantike bazohet mbi ekuacionin e valës, i cili është një funksion i vazhdueshëm; sidoqoftë ajo çka ne vëzhgojmë kur bëjmë matje kuantike janë rezultate diskrete. Në mekanikën kuantike zyrtare ky transformim njihet si kolapsi i funksionit të valës dhe thuhet se kolapsi shkaktohet nga akti i matjes së vëzhguesit. Prandaj, Erwin Schrödinger në një eksperiment të supozuar ka imagjinuar një mace



brenda një aparati që komandohet nga një ngjarje kuantike e tillë si dekompozimi radioaktiv. Në pikëpamjen standarte, ngjarja kuantike është e varur nga vëzhguesi: ajo mund të mos ndodhë, nëse nuk do të vëzhgohet nga eksperimentuesi. Schrödinger ka sugjeruar se, nëse dekompozimi radioaktiv do të ishte i lidhur me çlirimin e një helmi, macja do të qëndronte pezull midis jetës dhe vdekjes derisa aparati të hapej dhe të vëzhgohej. Shumë studiues e kanë konsideruar këtë rezultat si diçka që nënkupton se vetë realiteti është pjesërisht produkt i aktivitetit të vëzhguesit, madje disa të tjerë kanë sugjeruar se vetëm një vëzhgues i ndërgjegjshëm dhe inteligjent mund të shkaktojë kalimin nga papërcaktueshmëria kuantike tek përcaktueshmëria e botës makrofizike. Natyrisht, ky rezultat do të ishte i një rëndësie kolosale për teologjinë, sepse ai do të ankoronte *brenda vetë fizikës* një ontologji të veprimit njerëzor të ndërgjegjshëm, racional dhe të lirë. Gjithashtu, ai duket se përkrah një metafizikë pothuajse idealiste, e cila do të ishte e pëlqyeshme për teologjinë. Fatkeqësisht për mbrojtësit e saj ky argumentim është reduktuar kohët e fundit nga mbështetja gjithnjë e në rritje për teorinë e “dekoherencës”, që pohojnë se rritjet në shkallë janë të mjaftueshme në vetvete për të shkakuar “kolapsin” në botën makrofizike që vëzhgojmë.

Së pesti, shpesh është argumentuar se teoria kuantike është treguese për një metafizikë të një “realiteti më të thellë” që përshkon botën e dukshmërive fizike. Siç ka argumentuar edhe fizikani francez Bernard d’Espagnat, fushat kuantike janë më pak të ngjashme me kullën Eifel, sesa me cilësitë që ne vëzhgojmë në këtë kullë, të tilla si lartësia, masa apo forma. Atëherë dikush duhet të pyesë, kujt i përkasin këto cilësi? Sipas d’Espagnat-it, përgjigjja e vetme e mundshme është se karakteristikat e mekanikës kuantike janë karakteristika të ndonjë realiteti që shtrihet më thellë. Duke qenë se ne e dimë se si ky realitet na e ka shfaqur veten, por meqenëse fizika na ndalon të flasim rreth asaj që ai është “me të vërtetë”, d’Espagnat flet për të si një “realitet i fshehur”.<sup>[10]</sup> Bota e vëzhguar është një manifestim i të Vërtetës që shtrihet në bazë. Ngjashmëri intriguese ekzistojnë midis kësaj pikëpamjeje dhe një teologjie të Zotit si realiteti përfundimtar (*esse subsistens*), ku bota bëhet një manifestim i qenies hyjnore. Ky argument ontologjik që bazohet mbi teorinë kuantike të fushave mund të përfaqësojë në të vërtetë lidhjen më të fuqishme që fizika kuantike mund të sigurojë me teologjinë.

Unë kam shqyrtuar pak më në hollësi rastet e fizikës kuantike, sepse ato ilustrojnë shumë mirë ekzaltimin, por edhe rreziqet e dialogut midis shkencës dhe teologjisë. Le të marrim në konsideratë këto katër karakteristika. Së pari, në secilin shembull teorinë shkencore lypin një interpretim filozofik dhe fizikantët janë tanimë të përfshirë në të diskutuarit e këtyre mundësive. Së dyti, ekzistojnë impikime të mirëfillta: në të vërtetë teorinë fizike mund të përkrahin apo minojnë qëndrime specifike filozofike dhe teologjike. Së treti, teorinë shkencore nuk janë asnjëherë të vetëmjaftueshme në vetvete; ato përfaqësojnë thirrje për një reflektim të ri teologjik dhe jo për zëvendësim të tij. Së katërti, marrëdhëniet midis fizikës dhe teologjisë, që ndërmjetësohen nga argumente më të përgjithshme metafizike, si në rastin e d’Espagnat-it, i bëjnë ballë më mirë ndryshimit sesa teologjitë që mbështeten në mënyrë më të drejtpërdrejtë mbi një teori shkencore specifike. Në çdo rast, duhet të jetë e qartë se teologët nuk kanë nevojë t’ia dorëzojnë tërë fushën metafizikave fizikaliste apo materialiste.

## Natyra dhe qëllimi

Gjatë diskutimit të kozmologjisë, ne pamë se disa teologë janë mbështetur tek teoria e “projektimit inteligjent” (*intelligent design*), duke pohuar se ajo është i vetmi shpjegim për rendin që hasim në univers. Në skajin tjetër të debatit nga “lëvizja e projektimit inteligjent” (“*ID movement*”), është pretendimi i Steven Weinberg se “sa më shumë i kuptueshëm të duket universi, gjithashtu aq më i pakuptimtë duket ai”. Është për të ardhur keq që diskutimi popullor shpesh i ka trajtuar këto dy pikëpamjet më ekstreme si dy opsionet e vetme: shkenca supozon një univers të pakuptimtë dhe të paqëllimtë, ndërsa feja mëson të kundërtën. Kjo dikotomi haset edhe në karikaturizimet popullore

fetare të teorive evolucionare. Evolucionit shkencor paraqitet si gjoja determinist, mekanicist, reduksionist, fatalist dhe në kundërshtim me çdo çështje të vlerës, besimit apo fesë. Kritikët e fesë mbrojnë pikëpamjen se forcat e errëta mekaniciste dhe rastësia përcaktojnë së bashku të gjitha rezultatet në shkencë, që nga molekulat e para vetëreplikuese deri te krijimet e Shekspirit; njerëzit janë zbritur në nivelin e majmunëve. Në kundërshtim me këtë, të mbash anën e Zotit do të thotë të mbash anën e qëllimit, vlerës, bukurisë dhe shpirtit.

Fatkeqësisht, shumë teologë kanë rënë në këtë dikotomi – më shumë në Amerikë, sesa në Angli. Në Evropë katolikët kanë qenë më të prekur nga ky fenomen, sesa protestantët. Janë të pakët ata filozofë të shkencës që përkrahin një antagonizëm radikal të tillë, me përjashtim të Jacques Monod në veprën “*Chance and Necessity*” dhe Richard Dawkins në shkrimet e tij më radikale. Në ditët tona, gjithnjë e më shumë shkencëtarë do të pranonin ndoshta një kuptim emergjentist (emergjentist) të evolucionit kozmik, një kuptim që nuk është determinist, reduksionist dhe që është i hapur ndaj shfaqjes së ndërjegjes dhe kulturës (kësaj teorie do t'i kthehemi më pas). Për më tepër, disa shkencëtarë dhe teologë e kanë përshkruar procesin e evolucionit kozmik në një mënyrë që zbulon përputhshmërinë e tij themelore me teizmin e krishterë. Në veprën e tij me shumë ndikim “*The Human Factor*” , Philip Hefner-i ka përshkruar qeniet njerëzore si “bashkëkrijuese të krijuara” (“*created co-creators*”) me Zotin, të cilat në lirinë e tyre dhe përmes vendimeve të tyre morale dhe fetare kanë zgjedhur të përkrahin qëllimin krijues të Zotit përmes një procesi të hapur të evolucionit. Në veprën e tij “*Genes, Genesis, and God*”, fituesi i çmimit Templeton së fundmi, Holmes Rolston, ka siguruar përgjigje efektive ndaj tejkalimeve antifetare të disa darvinistëve. Sintetizuesi ndoshta më me ndikim i evolucionit me teologjinë e krishterë është Arthur Peacocke. Ai ka theksuar “imanencën e Zotit si krijues, ‘në, me dhe nën’ proceset natyrore të botës të zbuluara nga shkencëtarët.[11] Sipas kësaj pikëpamjeje, “Zoti krijon në çdo moment të ekzistencës së kësaj bote përmes kreativitetit të pajisur me përjetësi të vetë lëndës së botës... Kjo do të thotë se nuk kemi nevojë të shohim për ndonjë boshllëk shtesë të supozuar apo ndonjë mekanizëm ku mund të supozohet se Zoti vepron si Krijues në botën e gjallë”. [12]

Një sfidë e re ndaj teologjisë dhe reflektimit teologjik vjen prej shtrirjeve, kohët e fundit, të shpjegimit shkencor në fushat e sjelljes njerëzore, moralit njerëzor dhe formimit të besimit njerëzor. Bazat biologjike të sjelljes njerëzore u eksploruan së pari, ndonëse në një formë të papërpunuar (dhe shumë të diskutueshme), nga sociobiologët. Kohët e fundit këto teori kanë marrë një trajtimim më të sofistikuar në fushën e re të psikologjisë evolutive.

Duke pasur parasysh ngjashmëritë tona të ngushta gjenetike me primatët superiorë të tjerë dhe trashëgiminë tonë të përbashkët evolutive, nuk është për t'u habitur që pjesë të sjelljes sonë mund të jenë të shpjegueshme në terma biologjikë. Jo vetëm sjellja seksuale dhe ajo agresive, por edhe sjelljet shoqërore, natyra e çiftimit afatgjatë (dhe tendencat për të devijuar prej tij), sjelljet paqtuese madje edhe ato altruiste kanë rrënjë biologjike. Kështu që, në një koleksion të fundit mbi teologjinë dhe psikologjinë evolutive, Michael Chapman argumenton se “njerëzit janë [biologjikisht] të predispozuar për sjellje të këqija të kodifikuara si shtatë mëkatet kapitale – grykësia, lakmia, epshi seksual, vaniteti, xhelozia, zemërimi dhe përtacia”<sup>[13]</sup> Në mënyrë akoma më të diskutueshme, David Sloan Wilson, pohon se sukseset e bashkësive të krishtera – shembulli që ai ofron është aktiviteti i Kalvinit në Gjenevë – mund të shpjegohen gjerësisht në terma evolutivë, përmes ngjashmërive me komunitetet bashkëpunuese në botën shtazore.<sup>[14]</sup> Sidoqoftë, nga kjo nuk rrjedh se bashkëpunimi njerëzor, altruizmi apo besimi në Zot “nuk është asgjë më shumë” se sa themelet e tij biologjike. Në vrullin që po krijon psikologjia evolutive dhe që do të vazhdojë të krijojë edhe në të ardhmen, teologët mund të luajnë funksionin e tyre duke sfiduar vetë (“jo më pak por...” ) pohimet e bëra nga shkencëtarët, ndërkohë që njohin ngjashmëritë e forta midis njerëzve dhe kafshëve.

### **Neuroshkenca dhe ndërgjegjja.**

Debate rreth mendjes ose ndërgjegjes nën dritën e neuroshkencës bashkëkohore është një nga fushat më tërheqëse, jetësore dhe të rëndësishme në tërë debatin midis shkencës dhe teologjisë. Shenjat e shpirtit në njerëzim – qoftë në antropologjinë trepjesëshe të Dhjatës së re (*sarks, psike, pneuma*) ose në rrëfimin më dualist që ka mbizotëruar një pjesë të mirë të mendimit perëndimor (*res cogitans, res extensa*) – është konsideruar prej shumë kohësh si provë për ekzistencën e Zotit dhe qëllimit krijues, si evidencë për *imago dei* në njerëzim dhe si një përligje për ndarjen e thekur të njerëzimit nga të gjitha gjërat e tjera të gjalla. Në dritën e kësaj historie, shpërthimi në shekullin XX të dijes së re mbi trurin, i cili u mundësua kryesisht falë teknikave të reja të *imaging* (ky term i referohet përdorimit të teknikave të përfuturit, në mënyrë direkte apo indirekte, të imazheve të structures apo funksionit të sistemit nervor sh.p.) të trurit, është parë si një sulm frontal dhe ndoshta fatal mbi teologjinë.

Në këtë pikë është e rëndësishme që të kuptojmë se çfarë është ajo që e bën serioze këtë sfidë. Nëse do të kishte “shpirt në makinë”, siç e ka shprehur në mënyrë provocative Gilbert Ryle, atëherë veprimet e këtij shpirti në tru jo vetëm që do të ishin të paarritshme për studimin shkencor, por (nga këndvështrimi i neuroshkencës) veprimet e tij arbitrare dhe të pashpjegueshme do të nënkuptonin gjithashtu parëndësinë e shpjegimeve të bazuara mbi trurin në lidhje me mendimin dhe emocionin njerëzor. Por, neuroshkenca ka arritur shpjegime gjithnjë e më të fuqishme për sa i përket njohjes njerëzore, përfshi edhe shpjegimet e detajuara të mekanizmave që qëndrojnë përfund mendimit si edhe një aftësi gjithnjë e në rritje për të bërë parashikime.<sup>[15]</sup> Shkalla përmes së cilës mund të lidhen funksionet e trurit me aftësinë mendore do të dalë se është shumë më e madhe se sa ç'mund të imagjinojmë në të tashmën. Duke pasur parasysh progresin mbresëlënës në lidhje me kuptimin e mendimin njerëzor si sisteme të shpërndara të trurit, mbështetur edhe nga aftësia gjithnjë e në rritje për të verifikuar këto teori me teknikat imazherike, a mos duhet arritur vallë në përfundimin se funksionet njohëse njerëzore do të shpjegohen plotësisht në terma neurofiziolgjik?

Ekziston një përgjigje që ruan atë që është më e rëndësishme për teologët e krishterë dhe antropologjinë teologjike. Por ajo nuk vjen pa një çmim. Shumica e shkollarëve në debat nuk besojnë më se është e mundur që të ruhet dikotomia strikte karteziane midis mendjes dhe trupit, të kuptuara si dy substance të ndara, por që ndërveprojnë me njëra-tjetrën. Pyetja është, cila është alternativa?

Përgjigjet më radikale teologjike janë të lidhura me qëndrimin e zhvilluar nga neuroshkencëtari i famshëm Michael Arbib së bashku me Mary Hesse, të shprehura në leksionet *Gifford* të mbajtura në vitin 1984.[16] Arbib argumenton se idetë mund të vijojnë të jenë teologjike të dobishme madje edhe pasi ato të jenë lidhur me procese fizike në tru, ndonëse nuk ka më arsye të mendohet se ato i referohen ndonjë realiteti të mbinatyrshëm. Paksa më pak radikal është sugjerimi i bërë nga Nancey Murphy dhe shumë prej bashkëautorëve të tjerë të saj në librin "*Whatever Happened to the Soul?*", e cila argumenton se ne mund të mbajmë antropologjinë e krishterë ndërkohë që braktisim çdo ligjërim mbi shpirtin apo frymën dhe të mbështesim interpretimin fizikalist të personit njerëzor.[17]

Megjithatë, zgjidhje të tilla radikale ndoshta nuk janë të nevojshme. Ne nuk e dimë që më parë se cila do të jetë teoria "përfundimtare" e njohjes dhe as nëse ajo mund të formulohet në terma krejtësisht fizikë dhe neuropsikologjike. Duke mos e ditur këtë, atëherë jemi të detyruar të vemë *bast* në njërin rezultat ose në tjetrin. Mendimtarët e sapopërmendur kanë vënë *bast* se përgjigjja do të jetë në përputhje me presupozimet themelore të fizikalizmit. Teoria e emergjencës (emergence) ofron themele për një *bast* të ndryshëm.[18] Ajo sugjeron se parimet dhe shkaqet shpjeguese në secilin nivel të realitetit janë të veçanta dhe të pareduktueshme. Prova për emergjencën është evidenca se mendimi nuk do të shpjegohet asnjëherë plotësisht thjesht në terma të proceseve të niveleve më të ulta. Proceset neurofiziolgjike, së bashku me ndikimet ambjentore, janë pjesë e një fenomeni masivisht të ndërlikuar të njohur si aftësi mendore. Emergjentistët vënë *bast* se aftësia mendore do të përmbajë elemente unikë për të dhe të pashpjegueshme në terma të shkaqeve kontribuuese. Ngjashëm, emergjentistët shtojnë se religjioziteti njerëzor nuk do të shpjegohet madje as nga një kuptim i plotë i aftësisë mendore njerëzore, ai është "i hapur për së larti" ndaj forcave dhe niveleve që shkojnë përtej njerëzores. Se *çfarë* përfshin kjo "përtej" është një temë rreth të cilës teologët e krishterë kanë shumëçka për të thënë.

Kështu që unë sugjeroj se antropologjia teologjike mund të sintetizohet më së miri me shkencën në kontekst të një teorie të shfaqjes së ndërgjegjes ose të mendjes. Njerëzit nuk do të kuptohen asnjëherë plotësisht pa rrokur kufizimet trupore, biologjike dhe neuropsikologjike mbi mendimin. Sidoqoftë, ne jemi gjithnjë diç më shumë se sa këto kufizime, gjithnjë të hapur drejt një *telos*-i që shkenca e vetme nuk mund ta parashikojë. Për teologun e krishterë, *telos*-i është, gjithashtu, implicit që në zanafillë: Ai drejt të cilit ne synojmë është gjithashtu Ai nga i Cili ne burojmë dhe për ta kuptur Atë që na ka krijuar do të thotë të kuptojmë kulmimin tonë përfundimtar.

## **Eskatologjia dhe fati i universit fizik**

Falë një vale publikimesh, diskutimi midis shkencës dhe teologjisë ka filluar të lëvizë drejt temës së eskatologjisë.[19] Qartësisht, qëllimi i tyre ka qenë vendosja e ngjashmërive midis mësimëve biblike dhe parashikimeve shkencore rreth fundit të kozmosit. Megjithatë, për sa i përket kësaj teme mundësitë e *pajtimit* midis shkencës dhe teologjisë duken më të pakta se të gjitha temat e tjera. Kursi i ardhshëm i universit mund të parashikohet shkencërisht vetëm përmes ekstrapolimeve në vijë të drejtë nga ajo që ne njohim aktualisht, duke dërguar në parashikimin e një "vdekjeje termike" përfundimtare të universit (*Vdekja termike e universit, fati fundor i universit ku nuk ka energji të lirë termodinamike dhe për pasojë proceset që shtojnë entropinë nuk mund të mbahen më në jetë, sh.p.*), një gjendje e përhershme disa gradë mbi zeron absolute. Sidoqoftë, mësimi biblik është se Zoti do të vendosë "një qiell dhe një tokë të re" (Zbulesa 21:1). Në të vërtetë, supozimi se çdo eskatologji e krishterë duhet bazuar mbi ekstrapolimet nga ajo që njohim aktualisht rreth kozmosit është përgjegjëse për atë që quhet "eskatologjia e aktualizuar" ("*realized eschatology*") e përkrahur nga teologë të tillë si Kathryn

Tanner dhe Catherine Keller.[20] Nëse thelbi i eskatologjisë qëndron në *diferencat* midis asaj që shkencën duhet të presë dhe asaj që feja parashikon, atëherë shkencën nuk do jetë e aftë të ofrojë ndihmën e saj në vlerësimin e përmbajtjes së eskatologjisë së krishterë – me përjashtim ndoshta të pohimit se gjërat në univers nuk mund të vazhdojnë përjetësisht kështu siç janë.

## Arritjet dhe axhenda

Cila është ajo gjë e përbashkët ndërmjet teologëve që kemi analizuar në këtë kapitull? Mbi të gjitha, perceptohet një zotim për të bërë teologji në dialog me të gjithë dijen e disponueshme. Për disa teologë, rezultati është një formë e re e teologjisë natyrore që ofron themele të reja për një inferencë, apo deduksion, të ekzistencës së Zotit të krishterë. Megjithatë, për shumë të tjerë rezultatet e shkencës ofrojnë standarde dhe kritere për reflektimin teologjik, por jo domosdoshmërisht evidenca për të vërtetën e tij. Pavarësisht nga teologët natyrorë, nuk mund të thuhet se diskutimi i tanishëm midis teologjisë dhe filozofisë përshkohet nga një optimizëm iluminist rreth kapaciteteve të arsyes dhe as që kërkon ai të përdorë dije shkencore si një *zëvendësim* për zbulesën e veçantë apo atë biblike. Të paktë janë ata, për të mos thënë asnjë, që pohojnë se ajo çka mund të njihet rreth Zotit përmes studimit të natyrës ofron një bazë të përshtatshme për jetën fetare.

Megjithatë, këta teologë janë të një mendjeje se çfarëdo që dikush mëson nga revelata e veçantë dhe çfarëdo derivimesh të nxjerrë ai prej saj ajo duhet të jetë në përputhje me rezultatet e studimit të disiplinuar të botës natyrore. Si argument të metodës teologjike, ata argumentojnë se standardet rigorozë për njohjen që përdoren në rastin e shkencave nuk duhet që të jenë në kundërshtim me jetën e besimit. Në të vërtetë, të shumtë janë ata që kanë sugjeruar se qëndrimi i hapur dhe kritik gjatë hulumtimit, që nxitet në shkencë, mund dhe duhet të shërbejë si një model për hulumtimin teologjik – ndonëse mënyrat se si ky zotim shprehet shtrihet nga vepra e T. F. Torrance-it “*Theological Science*” deri tek realizmi hipotetik i Wolfhart Pannenberg-ut i shprehur në veprën “*Theology and the Philosophy of Science*”.

Ndonëse pozicionet teologjike të mbrojtura nga autorët e kësaj fushe janë shumë të larmishme, gjithsesi disa standarde për kontributet në këtë fushë janë duke dalë në pah kohët e fundit. Tashmë ekzistojnë tekste standarde, një kanon i literaturës kryesore, dallime kyçe dhe një konsensus i gjerë së paku për sa i përket pozicioneve të papërshtatshme – konsensusi mbi përgjigjen më të mirë teologjike është më i vështirë për t’u arritur. Një shenjë për ndikimin gjithnjë e në rritje të kësaj nënfushe të teologjisë është referimi i shpeshtë ndaj teorive dhe të dhënave shkencore në veprat e kohëve të fundit që mbulojnë një spektër të gjerë të teologjisë. Akoma më inkurajues është fakti që se kjo fushë po fillon të japë kontribute thelbësore edhe për vetë teologjinë konstruktive.

Përktheu Rezart Beka

## Referenca

[1] Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Thought* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), kapitulli 2.

[2] Në kategorinë e fundit, midis të tjerëve, duhet të përmendim Gordon Kaufman; shih, p.sh., “In Face of Mystery: A Constructive Theology” (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

[3] Një përmbledhje e shkëlqyer mund të gjendet tek Thomas Tracy (ed.), “*The God who Acts*” (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994). Përmbledhja e vetme më e mirë shkollarizmit në lidhje me këtë temë është seria e “Scientific perspectives on divine action” series (shih bibliografinë).

[4] Philip Clayton dhe Arthur Peacocke (eds.), “In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World” (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004).

[5] Shih artikullin e Robert Russell-it në Russell et al. (editorë), “Quantum Cosmology and the Lawës of Nature” (Vatican City: Vatican Observatory Press, 1993).

[6] William Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities* (New York: Cambridge University Press, 1998); *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology* (Dowen Grove, IL: InterVarsity Press, 1999); *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot be Purchased without Intelligence* (Lanham, MD: Rowan and Littlefield, 2002); and Dembski (ed.), *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001). Argumentet e “projektimit inteligjent” janë përmbledhur shumë mirë nga Del Ratzsch, *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001).

[7] Propozimet e Dembski-t, ndonëse kanë stimuluar një lëvizje të tërë, “projektimi inteligjent” apo “ID school (shkolla PI)”, kanë dalë se janë tepër të diskutueshme. Shih kritikizmin e thekur të këtyre propozimeve në Robert Pennock, “*Tower of Babel: The Evidence Against the New Creationism*” (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

[8] Për një shembull të mirë të kësaj shih Robert J. Russell et al. (eds.), *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City: Vatican Observatory Press, 2002).

[9] Shih esenë mbi komplementaritetin të shkruar nga Christopher Kaiser, “Quantum Complexity and Christological Dialectic,” in Wesley Wildman and W. Mark Richardson (eds.), *Science and Religion* (New York: Routledge, 1996).

[10] Bernard d’Espagnat, *In Search of Reality* (New York: Springer-Verlag, 1983).

[11] Arthur Peacocke, *Paths from Science Towards God: The End of All Our Exploring* (Oxford: One World, 2001), p. 136.

[12] Ibid, p. 137.

[13] Michael Chapman, “Hominid Failings: An Evolutionary Basis for Sin in Individuals and Corporations,” in Philip Clayton and Jeffrey Schloss (eds.), *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).

[14] David Sloan Wilson, *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2002). Për një sërë

kritikash ndaj qëndrimit të Wilson-it shih veprën e cituar në futonët nr. 13.

[15] Këtu nuk është vendi për të ofruar një bibliografi të plotë të literaturës në lidhje me këtë çështje. Për një vështrim të parë të përgjithshëm shih Robert Russell et al. (eds.), *"The Neurosciences of the Person"* (Vatican City: Vatican Observatory Press, 2000).

[16] Mary Hesse and Michael Arbib, *The Construction of Reality* (New York: Cambridge University Press, 1986).

[17] Nancey Murphy et al. (eds.), *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998).

[18] Philip Clayton, *Mind and Emergence* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

[19] John Polkinghorne and Michael Welker, *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology* (Harrisburg, PA: Trinity Press, 2000); John Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002).

[20] Kathryn Tanner, "Eschatology Without a Future?" in Polkinghorne and Welker (eds.), *The End of the World*; Catherine Keller, "Pneumatic Nudges: The Theology of Moltmann, Feminism, and the Future," in Miroslav Volf et al. (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

## Bibliografia

1. Barbour, Ian G. *Religion in an Age of Science*. Gifford lectures 1989–91. London: SCM Press, 1990.
2. Clayton, Philip. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989. — *God and Contemporary Science*. Edinburgh: University of Edinburgh Press; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
3. Davies, Paul. *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World*. New York: Simon and Schuster, 1992.
4. Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. — *Science and Wisdom*, trans. Margaret Kohl. London: SCM Press, 2003.
5. Murphy, Nancey and George F. R. Ellis. *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
6. Pannenberg, Wolfhart. *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, ed. Ted Peters. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.

7. Peacocke, Arthur. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, enlarged edn. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
8. Polkinghorne, John. *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker*. Gifford lectures 1993–4. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
9. Russell, Robert J. (gen. ed.). *Scientific Perspectives on Divine Action* series (Vatican City: Vatican Observatory Press; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press): Vol. 1: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ed. Russell, Nancy Murphy, C. J. Isham (1993); Vol. 2: *Chaos and Complexity*, ed. Russell, Nancy Murphy, Arthur Peacocke (1995); Vol. 3: *Evolutionary and Molecular Biology*, ed. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (1998); Vol. 4: *Neuroscience and the Person*, ed. Russell, Nancy Murphy, Theo C. Meyering, Michael A. Arbib (1999).
10. Russell, Robert J., William R. Stoeger, and George V. Coyne (eds.). *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*. Vatican City: Vatican Observatory Press, 1988.
11. Russell, Robert J., Philip Clayton, Kirk Wegter-McNelly, and John Polkinghorne (eds.). *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*. Vatican City: Vatican Observatory Press, 2002.

**Date Created**

17/03/2018

**Author**

erasmusi