

DESPRE LUME ȘI OM CA MEDII NECESARE ALE REVELAȚIEI DIVINE

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

On World and Man as Necessary Media of Divine Revelation. Modern science is a spiritual creation with many roots, among them the religious belief that this world can be seen as one of the forms of divine revelation. Although only at the end of the Middle Ages did such a view become dominant, the Bible also demanded that man see nature and himself as being more than he can know and understand at present. We can consider science also the result of the last demand.

Keywords: ontological argument, modern science, religious belief, world, essence, laws.

În cartea sa *Theology of Culture*¹, Paul Tillich pleacă de la un caz ipotetic în care întrebarea privind esența religiei este pusă pe rând unui reprezentant al unei religii existente (putem presupune că Tillich se referă la tradiția iudeo-creștină) și unui reprezentant al comunității științifice. Primul ar răspunde probabil că cunoașterea lui Dumnezeu nu ține de capacitățile umane, ci poate fi doar rezultatul auto-revelației Sale. Pe de altă parte, membrul comunității științifice ar insista asupra dispozițiilor umane care fac posibilă orice idee religioasă, fără nicio influență transcendentă. Acestea sunt, în opinia lui Tillich, Scylla și Charybda care marchează traseul oricărei încercări de înțelegere a fenomenului religios și al oricărei dezbateri privind sensul credinței.

Desigur, putem spune că ambele poziții sunt în concordanță cu propriile premise: dacă ar fi să admitem existența unui Dumnezeu infinit, ar trebui, de asemenea, să admitem că mintea umană finită este incapabilă să-L cunoască. Această minte are nevoie ca Dumnezeu să coboare spre ea și să i Se dezvăluie. Pe de altă parte, reprezentanții comunității științifice ar putea afirma că religia este rezultatul unor dispoziții umane și naturale, idee care este susținută și de evoluția istorică a religiei de la cele mai simple superstiții până la cele mai elaborate concepții religioase. Aceste etape implică prezența unui tip specific de gândire: gândirea mitică. Acest tip de gândire nu mai este actual în epoca științei, deoarece ele presupun tendința de a asocia mental realități care nu au nimic în comun și ale căror asocieri nu pot fi dovedite. Ba mai mult, această tendință psihologică de cele mai multe ori nici nu are altă bază decât o simplă emoție, precum frica sau dorința.

¹ Paul Tillich, *Theology of Culture*, London, Oxford, Oxford University Press, 1964.

Paul Tillich susține că ambele tabere, în egală măsură, au dreptate și sunt în eroare. Pe de o parte, comunitatea științifică presupune că, arătând istoricitatea religiei, demonstrează și inconsecvența afirmațiilor acesteia privind existența obiectivă a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, cei care pretind că Dumnezeu Se descoperă numai celor aleși, iar nu tuturor, mai devreme sau mai târziu îi împing pe credincioșii care nu pot avea parte de revelație în brațele ateismului. În acest fel, ei pot fi la fel de dăunători (sau chiar mai mult) precum aceia care consideră religia ca fiind doar o problemă umană.

Pentru Tillich, religia nu este o funcție specială a spiritului uman, ci mai degrabă este dimensiunea profunzimii inerentă tuturor funcțiilor spiritului uman². Putem adăuga că oamenii de știință au admis cu ușurință o funcție religioasă doar pentru a nega obiectivitatea conținuturilor pe care le producea această funcție. Ei repetă argumentele lui Kant conform cărora, deși funcțiile minții umane creează experiența umană, de aici nu se poate deduce că această experiență ar corespunde fără echivoc unei realități obiective.

Încercând să explice în ce constă metafora profunzimii, Tillich spune că dimensiunea profunzimii exprimă dorința spiritului uman de a atinge necondiționatul și sensul ultim în cazul fiecărei forme a activității sale³. Ori de câte ori suntem implicați într-o activitate umană specifică – în acțiunea morală, creația artistică sau efortul științific – ne străduim să obținem un sens ultim: sensul care conferă adevărul deplin acelei activități.

Am putea vedea aici prezența influenței viziunii lui Scheleiermacher asupra religiei. Pentru acest teolog german de la începutul secolului al XIX-lea, religia nu era doar o funcție a minții umane, ci o intuiție a Universului infinit⁴. Din acest punct de vedere, religia era pentru el ceva asemănător unui sentiment care se cristalizează în anumite idei religioase care lasă Infinitul să transpară, deși nu este capabil să-l reflecte în mod adecvat. Desigur, nu putem vorbi despre un sentiment în sensul obișnuit și despre o intuiție în sensul comun al cuvântului folosit de școlile filosofice (germane), potrivit cărora intuiția înseamnă capacitatea de a percepe un obiect în experiența imediată.

În aceeași perioadă, Hegel a dezvoltat o concepție filosofică în care această intuiție a fost înlocuită cu speculația filosofică. Această facultate, care aparține rațiunii umane, putea transcende caracterul limitat al intelectului uman și al experienței finite și să elaboreze o viziune conceptuală a Infinitului⁵.

Într-un alt eseu al cărții sale, Tillich tratează modul ontologic și cosmologic de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Primul implică depășirea separației asumate încă din vechime dintre mintea umană și Dumnezeu, depășire prin care ființa umană

² *Ibidem*, p. 5.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ Vezi Fr. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, De Gruyter, 2013.

⁵ Vezi G. W. Fr. Hegel, *Știința Logicii*, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R. P. R., 1966.

descoperă că face parte din ceva infinit mai mare decât sine, dar identic cu ea în felul Său de a fi.

Cunoașterea cosmologică înseamnă întâlnirea cu un Dumnezeu străin și faptul de a fi bulversat de această întâlnire copleșitoare. Cunoașterea cosmologică sugerează imediat definiția lui Rudolf Otto a sacrului ca *mysterium tremendum et fascinans*, în timp ce întreaga tradiție idealistă occidentală este legată de primul caz. Această tradiție a fost introdusă în speculația creștină de Sfântul Augustin.

Augustin susține că noi, ca ființe gânditoare, trăim în adevărul lui Dumnezeu, *in Deo*. Argumentul principal pentru această idee este că, indiferent de poziția sceptică pe care o are cineva, scepticismul său este, în același timp, clamarea unui adevăr. Respectiv, cel care neagă posibilitatea cunoașterii – că suntem capabili să cunoaștem adevărul – afirmă deopotrivă că această negare este adevărată. Declarația sa îi contrazice intenția.

Prin urmare, adevărul este poziționat în ființa umană mult mai adânc decât neîncrederea sau îndoiala: pentru această ființă, adevărul condiționează îndoiala. Orice încercare de a constata ceva presupune această capacitate de a cunoaște adevărul. Totuși, această capacitate nu face parte din mintea umană, ci o fundează și o face posibilă. Nu putem funcționa în lipsa acestei capacități, care se metamorfozează și se manifestă printr-o multitudine de sarcini practice care însă o și ascund.

Această reorientare a gândirii întemeiază și așa-numitul argument ontologic. Potrivit intenției sale inițiale, acest argument – așa cum l-au dezvoltat Anselm sau Descartes – nu-și propunea să dovedească existența Ființei absolute. El încerca doar să evidențieze acest mediu atotcuprinzător în care rezidă mintea noastră, mediu care depășește distincția dintre adevăr și fals și care stă la baza oricărui fapt pe care mintea umană îl constată, el fiind astfel Absolutul.

Putem continua ideea lui Tillich spunând că, atunci când Descartes a întemeiat gândirea umană pe faptul îndoielii, formulând celebra propoziție *dubito ergo cogito*, și a dedus de aici faptul propriei sale existențe (precum și a oricărei ființe gânditoare în general), el a separat mintea umană de acel mediu original. În acel mediu, obiectul și subiectul cunoașterii dispar, nu pot fi distinși.

Merită să insistăm mai mult asupra acestei idei. Când percepem un obiect din afara noastră, susținem că acel obiect există. Dacă percepția noastră este falsă, atunci și propoziția noastră este falsă. Cu toate acestea, în ambele cazuri, există o conștientizare a percepției care nu poate fi negată, respectiv experiența de a percepe ceva, chiar dacă acest ceva ar putea fi doar o halucinație. Această experiență este anterioară oricărei distincții dintre obiectul perceput și cel halucinat, dintre percepția corectă sau greșită. Și chiar și atunci când pot decide că această percepție este doar o halucinație – că halucinația este doar un joc al minții mele – experiența obiectului halucinat este totuși o experiență pozitivă, un fapt ireductibil, un conținut pe care îl trăiesc.

Da, s-ar putea argumenta că o anumită suferință a organului meu perceptiv creează acea iluzie și, atunci când această suferință este înlăturată, percepția corectă este restabilă. Astfel, halucinația ar fi doar o experiență subiectivă. Dar acest

argument ratează sensul discuției: nu cauza halucinației este subiectul în discuție, ci experiența acesteia. De exemplu: nu este vorba despre percepția halucinatorie a unei case, ci de faptul că pot experimenta, în general, relația halucinatorie dintre mine și un obiect exterior numit casă.

Acest tip de structură fundamentală a minții este o condiție prealabilă halucinației. Acolo unde această structură lipsește, nu poate exista nici percepție, nici halucinație. Poate acesta este motivul pentru care nu avem amintiri dintr-o etapă foarte timpurie a vieții: abia după ce această structură subiect-obiect a fost stabilită suntem capabili să avem fie percepție, fie halucinație.

Cu siguranță, Descartes a avut dreptate să deducă atributul existenței pornind de la gândire. Dar atunci a avut nevoie nu doar de un Dumnezeu iubitor și binevoitor pentru a depăși ipoteza unui *malin génie*, ci și de un Dumnezeu care era Ființa cea mai înaltă, Ființa căreia nu-i poate lipsi nicio calitate și, prin urmare, nu-i poate lipsi calitatea existenței. Procedând în acest fel, el l-a separat pe Dumnezeu de mintea umană, inițiind modul modern de gândire și subiectivismul modern.

Tillich afirmă că sensul argumentului ontologic premodern era diferit. Acest argument nu insista asupra superiorității minții divine infinite în raport cu mintea umană, ca și când ele ar fi două cantități sau lucruri comparabile, ci pe faptul că mintea umană este parte a minții divine, crescând din ea și fiind înrădăcinată organic în ea.

Ființa umană trebuie doar să devină conștientă de această origine printr-o focalizare adecvată a minții. Și tocmai acesta era rolul așa-numitului argument ontologic: de a concentra mintea umană asupra acestui conținut ultim al ei care depășește orice logică, distincție și concept. A fost mai degrabă o încercare de a „lumina” mintea, decât de a dovedi ceva, de a o ajuta să obțină un fel de revelație rațională, mai degrabă decât de a o convinge rațional.

Spinoza, la începutul modernității, scria, în aceeași ordine de idei, că adevărul este o condiție atât a adevărului, cât și a falsului (*Etica*, Partea a II-a, Prop. XLIII, Scholium), afirmație pe care Tillich o reformulează admirabil (desigur, referindu-se la discuția medievală a acestei teme) spunând că Dumnezeu este presupoziția întrebării legate de existența lui Dumnezeu⁶. Dacă prima parte a propoziției anterioare poate fi acceptabilă, a doua parte pare a fi paradoxală: Cum poate fi Dumnezeu o presupoziție a întrebării privind existența lui Dumnezeu?

Trebuie să amintim aici concepția tradițională despre adevăr. Spre deosebire de modernitate, tradiția filosofică și teologică premoderne nu priveau adevărul ca pe un produs al minții sau al creierului uman, ci ca pe unul dintre atributele principale ale lui Dumnezeu. Conform acestei tradiții, gândirea nu creează adevărul, ci ea trăiește în adevăr. Aceasta, pentru că atunci când spunem că mintea creează adevărul și pretinde că a formulat o propoziție adevărată, conștiința adevărului – sau mai degrabă cunoașterea (vagă) că există adevăr – precede propoziția pe care o considerăm adevărată.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

Singura modalitate de a depăși acest raționament circular este acceptarea faptului că adevărul este un mediu atotcuprinzător în care mintea umană rezidă și se manifestă. Acest mediu cuprinde totul, de la cea mai subtilă conștientizare a timpului până la cea mai grosieră senzație: în ambele cazuri, știm că avem de-a face cu ceva real și considerăm această cunoaștere ca fiind ceva adevărat. Prin urmare, acest mediu transcende atât materia, cât și spiritul (uman) și este însuși Dumnezeu: desigur, în acest context, Dumnezeu este înțeles ca Duh, așa cum se spune în Ioan 4:24, *Noul Testament*.

Raționând în acest fel, orice dispută privind existența cea mai înaltă sau cea mai ne semnificativă își pierde rostul, pentru că acest mediu spiritual divin cuprinde și pătrunde totul: nu poate exista o Ființă „mai înaltă”, pur și simplu pentru că acest mediu este Ființa însăși, întreaga Ființă. Iar dacă mintea umană îl vede pe Dumnezeu ca fiind acest adevăr atotcuprinzător, atunci, într-adevăr, orice întrebare legată de Dumnezeu îl presupune pe Dumnezeu însuși.

Teologul care a închide această serie de speculații, potrivit lui Tillich, a fost Toma d'Aquino. El a distins între două tipuri de cunoaștere: cunoașterea unui obiect în sine și cunoașterea aceluiași obiect de către noi. Dumnezeu, care este Creatorul, este singurul care se poate cunoaște imediat, de la Sine. Omul nu poate să-L cunoască imediat, ci doar în mod mijlocit, prin ceea ce Dumnezeu îi descoperă omului despre Sine. Astfel, ființa umană nu poate să nu se refere la revelația divină pentru a cunoaște Divinitatea.

Pentru a înțelege această distincție, ne-am putea referi la felul în care cineva se cunoaște pe sine și la felul în care o altă persoană îl cunoaște. Astfel, un mincinos știe imediat că minte, în timp ce cei care îl ascultă, nu-i cunosc intențiile (pentru că nu au acces la conștiința lui interioară). Îi aud doar cuvintele sau îi văd comportamentul, ambele fiind foarte înșelătoare.

Prin stabilirea distincției menționate anterior, Toma d'Aquino a eliminat definitiv ideea înrădăcinării divine a minții umane, făcând interiorul lui Dumnezeu inaccesibil pentru mintea umană. Ce-i drept, Dumnezeu continua să fie încă conceput ca iubire, așa cum se afirma în *Noul Testament*. Pe baza iubirii Sale, Dumnezeu Se descoperă prin Creația Sa (Lumea) și prin Cuvântul Său (Biblia). Însă acum, atât lumea, cât și Biblia erau concepute ca semne care ne permit să deducem natura Creatorului lor și, prin urmare, ca forme *indirecte* de cunoaștere. Prin această nouă speculație, religia a fost redusă la credință, adică a eliminat momentul de certitudine interioară propriu epocii anterioare.

Putem adăuga la prezentarea lui Tillich ideea că, dacă în ambele cazuri se putea vorbi despre „credință”, sensul acestui cuvânt nu este același. Când Dumnezeu, ca adevăr, a fost conceput drept condiția și „standardul” oricărui adevăr (precum la Augustin, călugării franciscani ori Spinoza), înțelegerea intelectuală a acestui supra-adevăr nu a fost privită în mod corespunzător ca un act de gândire și, prin urmare, această înțelegere putea fi numită „credință” sau chiar o *unio mystica*. Acest act de gândire nu avea obiect, ceea ce îl asocia cu credința. Era o contemplare a

ceva imediat, dar acest lucru nu putea fi nici gândit, nici explicat. Era un fel de adâncire în vidul absolut, în golul cel mai plin sau în întunericul orbitor. Cu toate acestea, el implica o certitudine intelectuală.

În schimb, atunci când omul trebuie să se refere la lume și la Biblie pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, atunci aceste două realități implică voința de a le vedea drept altceva decât ele apar, adică un act de credință. În acest caz, nu există nicio certitudine, niciun ajutor imediat care să susțină credința.

Putem spune că noua valorizare modernă a naturii își are originea în speculațiile religioase: Toma a conceput natura ca pe o cale de cunoaștere a lui Dumnezeu, ca revelație a Sa. Omul era chemat să cunoască natura pentru că prin această cunoaștere putea dobândi cunoașterea Creatorului ei. De aici s-a deschis calea către negarea completă ulterioară a religiei și a credinței. Această schimbare a presupus însă o asociere deplină a conceptului de Ființă cu o epistemologie bazată pe senzații: lucru care, începând cu speculația religioasă a lui Toma d'Aquino, a continuat în gândirea lui Duns Scotus sau William of Occam, deschizând paradigma nominalistă a modernității, în care noi continuăm să gândim.

În continuarea celor spuse de Tillich, am putea spune că știința modernă nu a apărut de nicăieri, ci a fost profund marcată de această nouă formă de credință a catolicismului: noua formă a argumentului ontologic se referă la perfecțiunea acestei lumi, care în religia creștină era văzută ca a doua carte a revelației lui Dumnezeu (prima fiind Biblia).

Știința modernă a apărut treptat la sfârșitul Evului Mediu, când au fost dezvoltate unele dintre principiile fundamentale ale mecanicii expuse de Newton.

Întrucât lumea a fost gândită ca fiind Creația unui Dumnezeu perfect, ea a putut fi mereu privită ca o oglindă a unui Dumnezeu incognoscibil, care poate fi cunoscut indirect prin rezultatele actelor Sale. Prin urmare, cunoașterea rațională a acestei lumi – care s-a transformat ulterior în știință modernă – putea contribui imens la întărirea credinței religioase.

Această lume, cu aspectele ei luminoase și întunecate, a fost întotdeauna o provocare pentru teologii și credincioșii creștini, deoarece ei trebuiau să unească ceva ce nu putea fi unit în mod rațional. Desigur, alte religii au o altă înțelegere a acestei lumi.

Teologia – fie ea catolică, ortodoxă sau protestantă – nu poate ignora ceea ce știu oamenii despre această lume (desigur, dacă lăsăm deoparte gnosticismul, care, în unele părți ale sale, privește această lume ca fiind creația unei zeități malefice); prin urmare, nu poate neglija știința și rezultatele acesteia.

Dumnezeu nu este considerat (de obicei) în aceste religii ca ignorându-și propria creație. Cu alte cuvinte, discuția legată de Dumnezeu nu poate avea loc într-un vid conceptual mundan, adică fără nicio referire la lume. Tot ceea ce putem ști despre un *Deus Absconditus* absolut necunoscut este prin revelarea Sa de Sine.

Această revelație are însă multe forme și semnificații. Răul mundan ca expresie a realității suferinței, devine și el încărcat de sens. Ceea ce părea a fi rău s-a putut

transforma într-un pas către o realitate mult mai vastă: realitatea *viitorului* pe care Dumnezeu o urmărea în istorie. Evreii și creștini s-au simțit ca fiind o parte activă a creării acestui viitor; sacrificiile lor contribuind la configurarea ei.

Astfel, am putea spune că aceste comunități religioase au descoperit un nou mod de a trata timpul, de a simți nu numai că ființa umană era captivă în mâinile Celui Atotputernic, ci, și că, într-un fel, ea era expresia acțiunii mâinilor Lui. Realitatea, în viziunea lor, nu mai era un spectacol de păpuși în care voința individuală nu avea sens. Era un fel de împletire între voința omului și aceea a lui Dumnezeu. Era un fel de „luptă cu îngerul”, prin care persoana umană se putea afirma.

Astfel, evreii au creat un tip de gândire care, mai târziu, a fost preluat de creștinism și adus până în modernitate. Această gândire implica o tensiune continuă între liberul arbitru și predestinarea deplină. O interpretare ciclică a realității, așa cum o întâlnim la alte comunități antice, la greci de exemplu, ar fi fost echivalentul unui fatalism.

Iar dacă despre evreii se spune că sunt poporul ales, alegerea lor s-a asociat mereu ca la niciun alt popor, cu insubordonarea lor continuă față de voința lui Dumnezeu, pentru că, în mod paradoxal, ea presupunea cererea teribilă de a-ți sacrifica liberul arbitru prin chiar propria decizie. Ei trebuiau să devină mai mult decât își puteau imagina despre sine. Trebuiau să admită că în ei înșiși existau posibilități pe care nu le puteau înțelege, dar pe care erau forțați să le actualizeze. Iar acest lucru este aproape imposibil de acceptat pentru oricine.

Da, evreii și creștinii încă mai cred că istoria este un joc care se joacă doar pentru ei. Însă confrunțați cu haosul istoriei, ei aleg jumătatea plină a paharului, în timp ce aceia care consideră că această istorie este lipsită de sens, preferă jumătatea sa goală. Dacă ambele părți sunt niște visători metafizici, atunci aceștia din urmă trăiesc într-un coșmar din care nu se pot trezi, în timp ce evreii și creștinii păstrează încă șansa de a câștiga pariul metafizic.

Este Dumnezeu o divinitate iubitoare? Cine s-ar putea încumeta să spună ceva despre o astfel de entitate posibilă infinită bazându-se doar pe rațiunea și logica umană? Dar odată ce mărturisești că ești creștin, nu te poți gândi la El altfel decât ca iubire. Iar în măsura în care lumea este văzută ca celălalt mediu al revelării Sale de Sine, catolicismul – care a moștenit o mare parte din înclinația practică spre organizare a Romei antice și mai ales spre rigoarea gândirii logice – deoarece un imperiu nu putea fi controlat prin capricii – a trebuit să acorde o valoare pozitivă necesară acestei lumi.

Pentru o mai bună înțelegere a valorii pozitive necesare a științei pentru religia creștină în general, putem aminti chiar problema păcatului și a caracterului viciat al lumii.

Potrivit Bibliei, lumea a fost creată ca fiind perfectă. Ea și-a pierdut însă perfecțiunea ca urmare a păcatului strămoșilor noștri, Adam și Eva. Cu toate acestea, ea nu și-a pierdut perfecțiunea complet, pentru că, din moment ce a continuat să existe, ea purta semnul originii sale divine.

Unde era însă acel semn ascuns în această lume a corupției? În acele aspecte care puteau fi încă privite ca nemuritoare, și anume legile naturii. Aceste legi erau adevărata esență a lumii, adevărata ei substanță. Decăderea și corupția au fost doar formele inadecvate în care a ajuns Creația lui Dumnezeu ca urmare a păcatului primilor oameni.

Astfel, teologia și știința au trebuit să studieze urmele perfecțiunii și eternității lui Dumnezeu în această lume temporală. Iată de ce catolicismul nu numai că nu a suprimat știința și cunoașterea științifică, dar a promovat-o cât a putut (cel puțin până la începutul Modernității).

În acele vremuri, știința putea hrăni și chiar a hrănit credința epistemică, catolicismul fiind, în acele vremuri, cea mai înaltă autoritate morală.

Pe de altă parte, religia are desigur și multe elemente eterogene care o susțin. Unul dintre ele este tradiția. Atât filosofia cât și știința aristotelică au făcut și fac parte din tradiția catolică. Dezvoltarea științei moderne și a observației științifice au intrat însă în conflict cu această parte a tradiției catolice.

Când Galileo a fost condamnat pentru afirmațiile sale conform cărora Pământul se învâрте în jurul Soarelui, această condamnare a încercat să împiedice prăbușirea unei întregi viziuni asupra lumii, a unui întreg mod de a trăi – un colaps pe care păreau să îl implice acele afirmații.

Este greu de imaginat în zilele noastre dificultatea în care a fost pusă Biserica Catolică în acea vreme. Pe de o parte, această Biserică a promovat în mod deschis știința și cercetarea științifică. Pe de altă parte, nimeni nu s-ar fi putut aștepta la conflictul rezultatelor științifice cu viziunea tradițională și religioasă asupra lumii.

Dacă Biblia, de exemplu, greșea afirmând că Soarele se învâрте în jurul Pământului, atunci întreaga Biblie, ca garanție supremă a adevărului, locul în care poți găsi cele mai sigure răspunsuri la toate întrebările tale, sprijinul unei tradiții și a unui mod de gândire milenare, era pusă în pericol.

Această criză este sursa noii dogme catolice care a fost instituită la începutul modernității, și anume dogma celor două tipuri de adevăr: adevărul științific și adevărul religios. Încă trăim mai mult sau mai puțin în cadrul acelei dogme. Cu toate acestea, acest punct de vedere nu a fost întotdeauna punctul de vedere unanim acceptat al Bisericii Creștine și chiar și Teologia Ortodoxă – considerată, într-adevăr, mai predispusă către modul de gândire mistic, adică nerațional – a împrumutat întotdeauna elemente mundane pentru a-și susține discursul teologic. Norocul acesteia din urmă a fost că nu a promovat știința modernă la fel de mult precum catolicismul și, prin urmare, nu a intrat atât de mult în conflict cu știința.