



„Otwarty panenteizm” Philipa Claytona: rekonstrukcja i krytyka

Philip Clayton's „Open Panentheism”: Reconstruction and Criticism

Mirosław Twardowski^a

^a Ks. dr hab. prof. ucz. Mirosław Twardowski, <https://orcid.org/0000-0003-3319-4633>

Kolegium Nauk Przyrodniczych, Uniwersytet rzeszowski

Abstrakt: Philip Clayton, amerykański teolog i filozof, znaczącą część swojej pracy badawczej poświęca poszukiwaniu pomostów pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Stanowisko, które przyjmuje, to chrześcijańska wersja panenteizmu. W jego ramach świat jest częścią Boga, ale Bóg jest czymś więcej niż świat, świat zawiera się w tym, co boskie, choć Bóg wykracza poza świat. Wszystkie byty istnieją jedynie poprzez uczestnictwo w boskości. Wersja panenteizmu, za którą opowiada się Clayton, sugeruje dodatkowo, że Bóg związany jest ze światem w sensie analogicznym do relacji naszych umysłów do naszych ciał. Wielu współczesnych autorów krytycznie ocenia panenteizm, w tym w wersji proponowanej przez Claytona, przedstawiając zarówno teologiczne, jak i filozoficzne argumenty przeciwko temu stanowisku. W świetle tych zarzutów stanowisko panenteizmu nie ma oparcia w Biblii, nie mieści się w doktrynie chrześcijańskiej, wykracza też poza tradycyjne standardy chrześcijańskiego myślenia. Argumenty i wyjaśnienia, które przedstawia otwarty na nauki tradycyjny teizm, wydają się bardziej trafne, logiczne i spójne z chrześcijańską wizją relacji Boga do świata.

Słowa kluczowe: Bóg, panenteizm, teizm, emergencja

Abstract: Philip Clayton, an American theologian and philosopher, devotes a significant part of his research work to seeking bridges between theology and the natural sciences. The position he takes is the Christian version of panentheism. Within it, the world is a part of God, but God is more than the world; the world is embodied in the divine, even though God goes beyond the world. All beings exist only through participation in divinity. The version of panentheism advocated by Clayton further suggests that God is connected with the world in a sense analogous to the relationship of our minds to our bodies. Many contemporary authors critically assess panentheism, including the version proposed by Clayton, presenting both theological and philosophical arguments against this position. In light of these allegations, the position of panentheism is not based on the Bible, does not fit into the Christian doctrine, and goes beyond the traditional standards of Christian thinking. The arguments and explanations presented by traditional theism, open to science, seem to be more accurate, logical and consistent with the Christian vision of God's relationship with the world.

Keywords: God, panentheism, theism, emergence

Wstęp

Od wieków ludzie wyrażają swoje poglądy na temat Boga i Jego relacji do świata. Jednym z nich jest panenteizm (gr. *pan en theos*, czyli wszystko w Bogu), zgodnie z którym widzialna rzeczywistość stanowi część składową Boga, ale równocześnie Bóg wykracza poza tę rzeczywistość. Zgodnie z doktryną panenteistyczną Bóg jest zarówno w świecie, jak i poza jego granicami, wszystko jest w Bogu, a Bóg jest we wszystkim, ale Bóg jest czymś więcej niż świat. Kluczowe staje się w kontekście rozpatrywanego stanowiska słowo „w”, rozumiane na pierwszym miejscu w sensie metafizycznym.

Panenteizm sytuuje się między tradycyjnym teizmem (Bóg jest bytem osobowym, wiecznym, jakościowo różnym od istot będących Jego stworzeniami i zachowującym względem nich odrębność i niezależność, chociaż w świecie obecnym) a mającym swoje korzenie w filozofii Barucha Spinozy i w tradycjach wschodnich panteizmem (Boga nie da się odróżnić od świata, Bóg = świat). W literaturze spotyka się rozróżnienie na chrześcijańską i pozachrześcijańską wersję panenteizmu. Różnica między wymienionymi wersjami polega na tym, że chrześcijanie podkreślają Trójcę Świętą i wcielenie Jezusa Chrystusa jako za-

sadniczy rdzeń zbawczej obecności Boga w świecie, podczas gdy niechrześcijanie prezentują bardziej ogólne ujęcie (Cooper, 2006, s. 321).

Koncepcja panenteizmu nie jest wymysłem chrześcijańskiego Zachodu. Jej idee można odnaleźć we wschodnich tradycjach religijnych, takich jak na przykład hinduizm, konfucjanizm, dżinizm czy buddyzm. Niektórzy poszukują nawet takiej wersji panenteizmu, która mogłaby wykraczać poza konkretne tradycje religijne, a przez to być bardziej otwartą na dialog między różnymi środowiskami oraz sprzyjać modnej dzisiaj wielokulturowości. Jednak najbardziej pogłębione i ożywione dyskusje na temat panenteizmu prowadzone są w środowisku chrześcijańskiej teologii i filozofii.

Do końca XVII w. zachodni myśliciele podkreślali niemal całkowitą transcendencję Boga w celu uniknięcia otwartego konfliktu z dominującą wówczas filozofią mechaniczną (odwołującą się do mechaniki Newtona) (Clayton, 2017, s. 1045). Choć sam termin został ukuty przez niemieckiego filozofa Karla Christiana Friedricha Krausego w 1829 r. (w pracy *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*), panenteizm jako pogląd filozoficzny explicite pojawił się już dwadzieścia lat wcześniej, w 1809 r., w dziele Friedricha Schellinga o wolności: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Biernacki, 2014, s. 3; Bracken, 2014, s. 1). Do odrodzenia myśli panenteistycznej w XX w. w dużej mierze przyczynił się filozof Charles Hartshorne (1897–2000) (Clayton, 2010, s. 184). Wypracowano wiele różnych wersji panenteizmu, zawierających konkretne propozycje uzgodnienia też teologicznych z wiedzą naukową (od najbardziej konserwatywnych po skrajnie liberalne).

Szczególnie interesujące współczesne dyskusje na temat panenteizmu toczą się wśród otwartych na nauki przyrodnicze teologów i filozofów. Za jednego z najbardziej znanych uczestników tej debaty należy uznać amerykańskiego teologa i filozofa Philipa Claytona (1956–). Ten ceniony autor wielu książek i artykułów naukowych z obszaru relacji między nauką a religią zasadnicze zręby swojej wersji panenteizmu wykuwa, korzystając z różnych historycznych i współczesnych źródeł. Wśród tych pierwszych duże

znaczenie dla Claytona ma filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a jeśli chodzi o współczesne inspiracje, amerykański teolog i filozof korzysta między innymi z dorobku teologicznego Wolfharta Pannenberg, Jürgena Moltmanna i Arthura Peacocke'a.

Hegel w swojej pracy *Wissenschaft der Logik* stwierdza, że „nieskończoność sama w sobie zawiera w sobie skończoność” (Hegel, 2011, s. 197). W innym miejscu pisze: „Nieskończoność nie znajduje się więc jako coś gotowego ponad skończonością, tak iż skończoność istniałaby nadal i trwała poza lub pod nieskończonością” (Hegel, 2011, s. 171). Nieskończoność musi obejmować skończoność, w przeciwnym razie coś stałoby poza nią i nie byłoby przez to de facto nieskończonością, nie można bowiem z definicji niczego do niej dodawać (Kowalczyk, 1991, s. 136). Od Pannenberg – swojego nauczyciela akademickiego – Clayton, jak sam wyznaje, uczył się podstaw teologii. Korzystał też z jego wskazówek w trakcie pisania *God and Contemporary Science* (Clayton, 1997, s. xii). Książka autorstwa tego teologa, z której Clayton korzysta w swojej obronie panenteizmu, nosi tytuł *Theology for a Scientific Age*. Na poparcie swojej koncepcji relacji Boga do świata Clayton odwołuje się także do rozważań na temat relacji Boga do przestrzeni zawartych w książce Jürgena Moltmanna *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Według Moltmanna świat stworzony istnieje w specjalnie powołanej do tego w akcie stwórczym „przestrzeni Boga”. Niemiecki teolog w ten sposób streszcza swoją koncepcję: „Świat nie istnieje w sobie. Istnieje w przyznanej przestrzeni światowej-obecności Boga. [...] Przestrzeń świata odpowiada Boskiej światowej obecności, która inicjuje tę przestrzeń, ogranicza i przenika” (Moltmann, 1995, s. 279). Clayton wreszcie wielokrotnie odwołuje się do poglądów Arthura Peacocke'a, zwłaszcza do jego pracy *Theology for a Scientific Age*, w której broni on panenteistycznej relacji Boga do świata.

Warto już na samym początku nadmienić, że Clayton w swych analizach relacji Boga do świata korzysta z teorii emergencji, która czerpie inspiracje z filozofii, nauk przyrodniczych i neuronauki. Zgodnie z ideą emergencji całość wynurza się ze swoich elementów składowych, nie jest jednak prostą sumą swoich części (całość posiada swój własny status

ontologiczny, odrębny od statusu części). Materia ma skłonność do samoorganizacji – ze względu na swoje nieodłączne właściwości formuje się w coraz bardziej złożone systemy (Clayton, 2001, s. 208-209). W miarę wzrostu złożoności systemy te zaczynają wykazywać nowe cechy, które nie były obecne na wcześniejszych etapach.

Niniejszy artykuł stanowi próbę rekonstrukcji poglądów Philipa Claytona dotyczących relacji Boga do świata. W realizacji tego zadania, z wykorzystaniem wybranych materiałów źródłowych, pomocne jest nakreślenie szerszego kontekstu relacji między teologią i naukami przyrodniczymi autorstwa amerykańskiego teologa i filozofa. Zasadniczy zręb tego opracowania poświęcono wersji panenteizmu preferowanej przez omawianego autora. W końcowej części podjęta została próba ustosunkowania się do tej propozycji wraz ze szkicem alternatywnej koncepcji.

Jak dotąd w polskim środowisku naukowym stosunkowo rzadko podejmowano problematykę związaną z panenteizmem, zwłaszcza w perspektywie filozoficznej. Także dorobek filozoficzny i teologiczny Claytona nie odbił się szerszym echem w naszym rodzimym środowisku filozoficznym i teologicznym. Wartościowy wyjątek stanowi książka Tomasza Maziarke z 2020 r., przybliżająca koncepcję emergencji amerykańskiego myśliciela dyskutowaną w kontekście ludzkiego umysłu. Niniejsze opracowanie jest skromną próbą namysłu nad kolejnym doniosłym zagadnieniem, mocno osadzonym w bogatej spuściźnie amerykańskiego myśliciela: relacją Bóg–świat.

1. Claytona rozumienie relacji między teologią a naukami przyrodniczymi

Od wieków w przestrzeni publicznej funkcjonuje przekonanie, że teologia i nauki przyrodnicze pozostają w konflikcie. Wielu naukowców optuje za skrajnym naturalizmem, czyli poglądem mówiącym o tym, że wszystko, co istnieje, to wszechświat i materialne obiekty w nim zawarte, a wiedza o tych obiektach pochodzi wyłącznie z badań naukowych (Clayton, 2012, s. 2-3; Clayton, 2001, s. 208). Kwestionuje się potrzebę, a nawet możliwość boskich interwencji

w świecie. Terminami pokrewnymi są materializm i fizykalizm. Pierwszy z nich oznacza, że wszystko, co istnieje, składa się z materii i energii oraz rządzących nimi praw, drugi zaś zakłada redukowalność wszystkiego, co istnieje, do cząstek elementarnych i form energii oraz rządzących nimi praw. Dla Claytona zasadnicza kwestia brzmi: jak bardzo można zbliżyć się do postulatów naturalizmu, materializmu i fizykalizmu, pozostając równocześnie w zgodzie z wiarą w Boga i teologią chrześcijańską (Clayton, 2006c, s. 547).

Na drugim biegunie poglądów Clayton sytuuje tradycyjny teizm, który przyjmuje istnienie Boga jako stwórczego źródła wszystkiego, co istnieje, ostatecznej zasady, która daje początek światu i która wykracza poza świat (Clayton, 2012, s. 2-3; Clayton, 2001, s. 208; Clayton, 2006d, s. 630-631). Bóg opisywany jest tutaj jako istota osobowa, posiadająca wszystkie przymioty w stopniu najdoskonalszym (wszechwiedząca, wszechmocna i wszechdobra). Tradycyjni teiści bronią specyficznych sposobów poznania (odmiennych od nauki), takich jak intuicja czy oświecenie, dzięki którym człowiek jest w stanie dowiedzieć się czegoś więcej o Bogu i Jego naturze, jak również wierzą, że Bóg stworzył świat, opatrnościowo nim kieruje i objawia w nim samego siebie. Boskie oddziaływania w przyrodzie są albo zgodne z prawem naturalnym, albo stanowią odstępstwo od nich (cuda).

Clayton dostrzega fundamentalne trudności związane z tradycyjnym teizmem. Jako że jego rzecznicy pojmują Boga jako byt całkowicie bezcielesny, duchowy, mają trudności z precyzyjnym określeniem Jego relacji do świata (Clayton, 2006d, s. 631-632). Takie stanowisko napotyka trudności w dostrzeżeniu wyraźnej analogii między działaniem Boga jako „nieucieleśnionego czynnika sprawczego” i działaniem sprawczym człowieka jako „ucieleśnionego czynnika sprawczego”. Skoro Jego aktywność w żaden sposób nie przypomina aktywności podejmowanej przez człowieka, zdaniem amerykańskiego myśliciela teiści mają problem z wykazaniem, że Bóg w ogóle działa w świecie.

W obecnych czasach do zaostrenia konfliktu między teologią a naukami przyrodniczymi przyczyniły się zarówno postulaty wysuwane przez przedstawicieli teorii inteligentnego projektu („ID”), jak

i twierdzenia zwolenników nowego ateizmu. Jedni i drudzy reprezentują dwa skrajne bieguny w spojrzeniu na relację religii i nauki. Ta okoliczność nie mogła umknąć uwadze tak wnikliwego badacza, jakim jest Clayton (Clayton, 2012, s. 3, 11-12, 17-18, 32-34, 41). Na pierwszy rzut oka teoria inteligentnego projektu wydaje się opowiadać za bardzo podstawowym twierdzeniem (podzielanym przez żydów, chrześcijan i muzułmanów), że istnieje Bóg, którego stwórczy zamiar kryje się za wszechświatem. Jednak w „ID” to podstawowe przekonanie religijne łączy się z poczuciem, że współczesna nauka, zwłaszcza biologia ewolucyjna, stała się głównym przeciwnikiem wiary w Boga. Przede wszystkim liderzy tego ruchu argumentują, że standardowy darwinowski obraz ewolucji życia jest niezgodny z jakąkolwiek wiarą w Boga, a nawet wprost jest jej wrogi. Zwolennicy „ID” są jednak – jak zauważa Clayton – w tym swoim przekonaniu niekonsekwentni: z jednej strony zachowują postawę antynaukową (antyewolucyjną), z drugiej zaś sami oferują własne, alternatywne stanowisko, podkreślając, że stanowi ono propozycję naukową (traktując działanie Boga jako hipotezę naukową). Wszystko to sprawia, że teoria inteligentnego projektu jest przez amerykańskiego badacza nie do zaakceptowania. Z kolei nowi ateści twierdzą, że nauka (biologia) definitywnie wyklucza ideę Boga, ponieważ wiara religijna jest nie do pogodzenia z naukowym sposobem myślenia. Clayton zauważa, że odrzucając wszystkie poważne koncepcje Boga, pozostawiając przy tym bardzo prymitywne idee, fragmentarycznie wybrane z przekazu teologicznego. W „ID” i nowym ateizmie zauważa on jednak cechę wspólną: oba stanowiska polegają na dowodach naukowych w celu uzasadnienia twierdzeń religijnych z jednej strony lub argumentów przeciwko religii z drugiej.

Dystansując się od jednego i drugiego stanowiska, Clayton proponuje własne, które ma uniknąć powyższych trudności i usunąć niektóre z głównych napięć między teologią i naukami (Clayton, 2017, s. 1044; Clayton, 2006d, s. 632-633). Przy założeniu, że świat jest w Bogu, jego zdaniem łatwiej zrozumieć oddziaływanie Boga w przyrodzie. Z takiej perspektywy wszystkie zjawiska fizyczne zachodzące w świecie można postrzegać jako wyraz działania samego Boga. W przeciwieństwie do tradycyjnego teizmu, który

ze względu na rozumienie relacji Boga do świata jest stanowiskiem skrajnie dualistycznym, panenteizm skłania się w stronę swoście rozumianego monizmu. Stanowisko to zmniejsza ontologiczną przepaść między Bogiem a naturalnymi procesami zachodzącymi w przyrodzie, a przez to wskazuje na istnienie głębszego poziomu powiązań teologii z naukami (Clayton, 2001, s. 209). Mimo że w każde stanowisko identyfikujące się z chrześcijaństwem wpisane jest zobowiązanie do zachowania ontologicznego rozróżnienia między światem a Bogiem jako dwoma różnymi porządkami bytu (nie możemy utożsamiać Boga z procesami zachodzącymi w przyrodzie, ponieważ Bóg pozostaje ich źródłem), to rozróżnienie należy rozumieć w odpowiedni sposób.

Amerykański myśliciel wskazuje na potrzebę gotowości do poddania myśli teologicznej krytycznym ekspertyzom przedstawicieli innych nauk (Clayton, 1997, s. 7). Argumentuje, że oparcie teologii na greckiej kategorii „substancji” definitywnie zamyka ją na rzeczywisty opis relacji Boga do świata. Zapropionowana przez niego koncepcja, którą nazywa „otwartym panenteizmem”, stoi pośrodku między statycznym, substancjalnym podejściem tradycyjnej teologii a odwołującą się do filozofii procesu Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947) współczesną teologią procesu (jednym z czołowych współczesnych przedstawicieli teologii procesu jest David Ray Griffin (1939–) (Sokołowski, 2015, s. 221-242). Taki panenteizm – w zamyśle jego autora – ma stanowić próbę twórczej rewizji tradycyjnych chrześcijańskich doktryn w świetle współczesnej nauki. Dzięki takiej przebudowie teologia ma możliwość powrotu do swoich korzeni, równocześnie pozostając w zgodzie z rozstrzygnięciami współczesnych nauk.

Współczesna teologia ma być kompatybilna zwłaszcza z neuronaukami. Pytanie przewodnie w dialogu pomiędzy nimi a teologią brzmi: jak daleko możemy podążać w kierunku podstawowych założeń fizykalizmu, które są podstawą empirycznych badań mózgu, bez równoczesnego zaprzeczania (lub wprost odrzucania) podstaw teologii chrześcijańskiej? Stanowisko, za którym opowiada się Clayton, to zatem forma kompatybilizmu: dane neurobiologii chociaż bezpośrednio nie potwierdzają (ani nie zaprzeczają) teologii, są jednak z nią spójne

(współbrzmiać ze sobą) (Clayton, 2006c, s. 550-553). Zgodnie z tym poglądem wyniki nauk szczegółowych (w tym neurobiologii) i tezy teologiczne powinny współbrzmieć ze sobą, aby można na ich podstawie stworzyć wewnętrzną spójną teorię.

Clayton nie zgadza się z tezą głoszoną przez niektórych współczesnych badaczy, że neurobiologia (obecnie lub w przyszłości) jest zdolna wyjaśnić wszystkie zagadnienia dotyczące osoby ludzkiej (Clayton, 2006c, s. 554-555). Stoi on niewzruszenie na stanowisku, że niektóre aspekty osoby ludzkiej na zawsze pozostaną niedostępne dla metod naukowych (w tym neurobiologii), a otwarte jedynie dla spekulacji filozoficznych. Podważa w ten sposób ostateczną samowystarczalność nauk szczegółowych (w tym neurobiologii) odnośnie do możliwości ostatecznego wyjaśnienia osoby ludzkiej.

Clayton w różnym miejscach swoich prac przekonuje, że produktywna dyskusja między teologią a naukami przyrodniczymi wymaga znalezienia jakiegoś „trzeciego pola”, w ramach którego mogą zostać jasno wyrażone podobieństwa i różnice między ich dwoma zestawami wniosków (Clayton, 1997, s. 82-83). Zbliżenie między teologią a nauką jest jego zdaniem możliwe w ramach filozoficznej teorii emergencji. Korzystając właśnie z tej teorii stara się on bardziej otworzyć teologię na nauki, sugerując konkretne sposoby, w jakie tradycyjne doktryny chrześcijańskie mogą być w tym kontekście twórczo przeformułowane.

2. Bóg a świat w ujęciu Claytona

Według Claytona dwa z najtrudniejszych pytań, przed jakimi stoją współcześni teologowie, brzmią: jak wyobrazić sobie relację Boga do świata? oraz jak wyobrazić sobie Boże oddziaływanie w przyrodzie? (Clayton, 1997, s. 9). Przekonuje, że aby móc odpowiedzieć na te pytania, konieczne jest odwołanie się do wyników współczesnych nauk szczegółowych. Pisze: „[...] jeśli w ogóle ma istnieć teologia współczesna, to nie może ona być rozwijana bez uwzględnienia wyników nauk przyrodniczych, nawet tych najbardziej zaawansowanych” (Clayton, 2006d, s. 599). W jego ocenie teologia zamknięta

na te nauki zasługuje na surowszą krytykę niż nawet druga skrajność – fizykoteologia (teologia łącząca fizykę z Bogiem). Teologii, która nie podejmie próby skonfrontowania się z wynikami nauk szczegółowych, grozi skrajny subiektywizm. Ambicją tego badacza jest zatem sformułowanie takiej koncepcji relacji Boga do świata, która byłaby z jednej strony owocem refleksji teologicznej, a z drugiej pozostawałaby spójna z wynikami współczesnych nauk. „Jeśli nie będziemy pracować ramię w ramię z tymi – pisze Clayton – którzy rygorystycznie badają naturę we wszystkich jej przejawach, słuchając tych specjalistów przynajmniej w takim samym stopniu, w jakim my prosimy, by nas słuchano, to nie mamy żadnych szans na stworzenie adekwatnej teologii natury” (Clayton, 1997, s. 16). Próba stworzenia teologii przyrody w świetle współczesnej nauki wymaga z jednej strony otwartości na wyniki badań naukowych, a z drugiej otwartości na rewizję niektórych dotychczasowych wniosków teologicznych (Clayton, 1997, s. 7-8).

Według Claytona do pełnego opisu tej relacji tradycyjny dualistyczny teizm jest nieadekwatny. W przeciwieństwie do niego panenteizm – myślenie o świecie jako należącym do Boga i jednocześnie różnym od Boga – ma być bardziej kompatybilny z wynikami w fizyce i biologii oraz charakteryzującymi je emergentnymi strukturami (Clayton, 2004c, s. 73).

2.1. Claytona wersja panenteizmu

Amerykański myśliciel w narracjach o kreacji zawartych w Biblii odnajduje jednoznaczne przesłanie, że chrześcijanie nie powinni ani utożsamiać Boga ze stworzeniem, ani całkowicie Go od niego oddzielać. Ze Starego Testamentu na pierwszy plan wysuwa się absolutna transcendencja Boga wobec świata (Clayton, 1997, s. 17, 21, 23-24; Clayton, 2005, s. 251). Nic na świecie nie może ograniczyć działania Boga, wszystko, co czyni (także stworzenie wszechświata), ma swoje podłoże w Jego wolnej decyzji. Bóg stanowi źródło wszystkiego, co w świecie istnieje (byty nieożywione i ożywione, rządzące nimi prawa, a nawet czas i przestrzeń). Aktu stwórczego Boga nie można jednak ograniczać do początkowego działania, mamy bowiem do czynienia z ciągłym stwarzaniem (*creatio continua*), polegającym na pośrednim kierowaniu

przez Boga za pośrednictwem naturalnych praw naturalnymi procesami zachodzącymi w stworzonym świecie.

Z kolei przechodząc do Nowego Testamentu, Clayton wskazuje kilka fragmentów, które pośrednio naprowadzają na panenteizm. Św. Paweł ponad 90 razy używa wyrażenia „w Chrystusie”, Ewangelia św. Jana sugeruje, że wierzący istnieją w Duchu i w nim uczestniczą, św. Paweł, przemawiając na Areopagu w Atenach, zacytował greckiego poetę, aby potwierdzić, że Bóg jest Tym, „w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Clayton, 2010, s. 186). Powołując się na doktrynę o Trójcy Świętej, amerykański teolog i filozof twierdzi, że Bóg nie jest wyizolowaną nieskończoną doskonałością, lecz wspólnotą, a Jego naturą jest miłość (Clayton, 1997, s. 62-65). Wszegmoc Boga pojmuje on jako wszegmoc miłości, która nie może pozostawać w konflikcie z wolnością stworzenia. Podobnie wszeghobecność Boga obejmuje zarówno stworzenie przez Niego przestrzeni, w której stworzenia mogą istnieć i spotykać się z Nim, jak i Jego nieustanną miłującą obecność przy całym stworzeniu. Wreszcie wszeghiedza przejawia się w tym, że Bóg w pełni zna i w pełni troszczy się w każdym czasie o wszystkie stworzenia.

Z powyższych analiz ma jednoznacznie wynikać, że centralne dla wszystkich chrześcijan biblijne opisy relacji Bóg–świat w pełni korespondują jedynie z modelem panenteistycznym. Teologia, która umieszcza Boga „poza” swoim stworzeniem, znacząco odbiega od tego ideału. Teksty biblijne domagają się wyjścia poza skrajnie dualistyczne ujęcie relacji Boga do świata.

W opinii Claytona właściwemu ujęciu tej relacji nie sprzyja metafizyka substancjalna, która dominowała w czasach, gdy kształtowała się doktryna chrześcijańska (Clayton, 2010, s. 186-187). Ontologia taka koncentruje się na poszczególnych rzeczach jako substancjach, pojmując je jako istniejące „w sobie i przez siebie”. Omawiany autor, wbrew takiemu spojrzeniu, broni poglądu mówiącego o tym, że to, co wydaje się odrębną jednostką, jest w rzeczywistości częścią lub przejawem jednej boskiej rzeczywistości. Chociaż „myślenie substancjalne” zdominowało teologię chrześcijańską, stopniowo zaczyna się odradzać „myślenie panenteistyczne”. Clayton wysuwa

nawet śmiałą tezę, że w dwudziestowiecznej teologii miał takie zabarwienie praktycznie każdy doniosły nowy system. Dziś nie akceptuje się tradycyjnego obrazu Boga, istniejącego poza stworzonym przez siebie porządkiem fizycznym i który ingeruje w niego tylko wtedy, gdy to konieczne do realizacji swoich własnych naturalnych lub zbawczych celów (Clayton, 2001, s. 208-209). W miarę kurczenia się dziur w ludzkiej wiedzy o świecie przyrody perspektywa możliwego działania dla tak pojmowanego Boga jest coraz węższa.

Zgodnie z koncepcją Claytona przed stworzeniem świata istniała absolutna pusta przestrzeń, którą następnie Bóg, na mocy swojej wolnej decyzji, zaczął „wypełniać” stworzeniami (Clayton, 1997, s. 89). Skończona przestrzeń świata zawarta jest w przestrzeni absolutnej. Jeśli przestrzeń jest przestrzenią Boga, świat nie znajduje się „na zewnątrz” Niego, lecz w Nim. Clayton przekonuje, że wszystkie byty są umiejscowione w Bożej obecności, a Bóg obecny jest we wszystkich punktach przestrzeni.

Świat jest zawarty w Bogu, choć nie jest z Nim identyczny (Clayton, 1997, s. 90). Bóg ma ontologiczne pierwszeństwo nad światem. Został on w pewnym momencie stworzony *ex nihilo*, a następnie podtrzymywany w istnieniu przez Boga. „Nie jesteśmy Bogiem – pisze Clayton – ponieważ w naszej fundamentalnej naturze różnimy się od Boga. Dlatego nie ma znaczenia, gdzie się znajdujemy: w ramach nadrzędnej boskiej obecności, a nawet (w pewnym sensie) w samej boskiej istocie, pozostajemy stworzonym produktem Boga, dziełem Jego rąk” (Clayton, 1997, s. 90). Absolut jest obecny w całym świecie materialnym i w każdej pojedynczej rzeczy w nim zawartej. Przestrzeń może nawet okazać się nieskończenie rozległą, a w jej obrębie jest w stanie istnieć niepoliczalna liczba obiektów (np. atomów), ale nawet ona mogłaby być zawarta w Bogu, nie będąc z nim tożsama (Bóg obejmuje nieskończoną (stworzoną) przestrzeń, sam będąc przestrzenią absolutną) (Clayton, 1997, s. 90). W ujęciu Claytona kreacja jest sama w sobie „aktem kenotycznym”: Bóg w sposób wolny ogranicza swoją nieskończoną moc, aby umożliwić istnienie wszystkich innych istot (Clayton, 2005, s. 250-254; Clayton, 2015, s. 184-192).

W koncepcji Claytona panenteizm stanowi coś więcej niż tylko filozofię (Clayton, 2010, s. 191). Tak jak z tradycyjnym teizmem związane są charakterystyczne formy praktyk duchowych, podobnie panenteizm posiada swoją własną duchowość, która wnosi własny wkład do magazynu praktyk duchowych świata. Ponadto panenteizm ma, w ocenie omawianego autora, także praktyczne zastosowanie. W jego opinii w obecnym świecie nie istnieje silniejsza motywacja do ochrony środowiska niż afirmacja, że każdy organizm ma własną, odrębną sprawczość, a jednocześnie w każdym z nich tkwi nieskończona wartość nadrzędnej i wszechogarniającej Boskiej Istoty.

Badacz ten ma świadomość, że panenteizm nie jest „magiczną pigułką” na wszystkie problemy filozofii czy teologii i sam napotyka na liczne trudności, które wymagają dalszej pogłębionej refleksji (Clayton, 2010, s. 191). Jest on jednak, jak twierdzi, niezwykle rzetelnym modelem dla współczesnych prób zrozumienia relacji między Bogiem a światem.

2.2. Oddziaływanie Boga w przyrodzie w ujęciu Claytona

Według Claytona panenteistyczne postrzeganie świata usytuowanego wewnątrz Boga stanowi właściwe ramy dla rozważań o boskim działaniu (Clayton, 2004c, s. 73-74). Badacz zaznacza jednak, że na pytanie o boskie oddziaływanie w przyrodzie niezmiernie trudno udzielić zadowalającej odpowiedzi ze względu na silnie zakorzenione w świadomości naukowców „domniemanie naturalizmu” (Clayton, 1997, s. 171-174). W celu wyjaśnienia konkretnych zdarzeń i prawidłowości w świecie przyrody w pierwszej kolejności zakłada się, że ich przyczyna jest naturalna. Jedynie dzięki temu założeniu możliwy staje się postęp w nauce. Nazwanie cudem każdego zdarzenia, którego obecnie nie rozumiemy z punktu widzenia nauki, oznaczałoby zdefiniowanie każdej luki w naszej wiedzy o świecie jako miejsca, w którym działa Bóg (koncepcja *God of the Gaps*) (Clayton, 1997, s. 177-181). Oznaczałoby to w konsekwencji wyeliminowanie wszystkich twierdzeń o boskiej aktywności w świecie, ponieważ każdy postęp w wiedzy naukowej jeszcze bardziej ograniczałby zakres tego, co może

robić Bóg. Z drugiej strony wierzący mogą wyrażać swoje osobiste przekonanie, że Bóg przyczynił się do zaistnienia określonego zdarzenia na podstawie tego, czego doświadczyli w swojej relacji z Bogiem. Domniemanie na rzecz naukowych wyjaśnień w sferze naturalnej oraz element subiektywny w przypadku każdego konkretnego cudu powstrzymują Claytona od używania słowa „wiedza” w odniesieniu do cudów.

Aby przedstawić swoją koncepcję Bożej aktywności w świecie, Clayton odwołuje się w szczególności do filozofii umysłu. Zasadnicza teza wyartykułowana przez tego badacza brzmi następująco: pytanie o relację Boga do świata, a tym samym pytanie o to, jak interpretować boskie działanie, powinno być rozpatrywane w kontekście teorii, jakie posiadamy na temat relacji naszych umysłów do naszych ciał (mózgów) (Clayton, 1997, s. 233). Kluczowe dla argumentacji amerykańskiego myśliciela jest założenie o nieredukowalności zjawisk mentalnych do zjawisk fizycznych. Jego zdaniem we współczesnych debatach z zakresu filozofii umysłu teologia chrześcijańska, dystansując się wyraźnie od redukcjonizmu, który postuluje redukcję umysłu do mózgu, zdarzeń mentalnych do zdarzeń neuronalnych, musi jednoznacznie stanąć po stronie antyredukcjonizmu (Clayton, 2009a, s. 243). Podaje ważny powód dla takiej preferencji: jeśli umysły miałyby zostać zredukowane do procesów fizycznych, w podobny sposób musiałby zostać zredukowany również Bóg.

Amerykański myśliciel stara się zrozumieć relację Boga do świata jako wysoce analogiczną do relacji umysł–ciało (mózg) u ludzi („analogia panenteistyczna”) (Clayton, 1997, s. 234). Sięga do analogii wpływu ludzkiego umysłu na jego ciało (mózg), aby wyjaśnić przyczynową relację Boga do świata. Chociaż Bóg nie ma ciała, Jego relacja do świata może być rozumiana na zasadzie analogii względem relacji umysłu do ciała. „Umysł” nie jest jedynie częścią ciała, ale nie jest również całkowicie oddzielony od ciała (Clayton, 2008, s. 107). Podobnie nie należy pojmować Boga jako oddzielnego od świata. Zgodnie ze stanowiskiem bronionym przez Claytona Bóg może działać na każdą część świata w sposób podobny do działania naszego umysłu na nasze ciała, jednocześnie wykracza poza świat i będzie istniał długo po tym, jak przestanie istnieć wszechświat (Clayton, 1997,

s. 264). Innymi słowy, tak, jak własności mentalne mogą stanowić bezpośrednią przyczynę zmian w świecie fizycznym (w mózgu), w analogiczny sposób Bóg wpływa (bez nadprzyrodzonej interwencji) na świat (Clayton, 1997, s. 258). Z drugiej strony Bóg nie może nie odpowiadać na to, co robią byty przygodne (które darzy miłością). Stworzenia wpływają na Boga, ponieważ On „jest obecny w każdej fizycznej interakcji i w każdym punkcie przestrzeni, każda interakcja jest częścią Jego istoty w najszerszym sensie [...]” (Clayton, 1997, s. 101). Bóg pozostaje zatem w pewnej zależności od świata.

Siła tej analogii ma polegać na tym, że przyczynowość umysłowa staje się czymś więcej niż przyczynowość fizyczna, a mimo to nadal jest częścią świata naturalnego (Clayton, 2004c, s. 83-84). Nie zostaje tutaj złamane żadne prawo przyrody. Analogia ta oferuje zatem możliwość wyobrażenia sobie boskiego oddziaływania bez naruszania praw przyrody. Clayton jest jednak świadomy, że wielu cech Boga nie sposób wyprowadzić z powyższej analogii. Bóg nie jest zależny od świata, ponieważ go poprzedził i stworzył (Clayton, 1997, s. 260). Atrybutami Boga, których brakuje innym istotom, są wieczność, wszechmoc i moralna doskonałość.

„Analogia panenteistyczna” odwołuje się do zasady emergencji, przyjmującej za najwyższy znany nam poziom złożoności – wynurzający się z najbardziej skomplikowanej struktury biologicznej, jakim jest ludzki mózg – poziom właściwości umysłowych (Clayton, 2004c, s. 83-84). Nie da się zredukować zjawisk umysłowych do ich fizycznego podłoża i ich praw przyczynowych (monizm redukcyjny), jednocześnie należy wykluczyć istnienie odrębnej i nienaturalnej formy pozbawionej związku ze sferą fizyczną (dualizm substancjalny) (Clayton, 2004a, s. v; Clayton, 2006c, s. 546-547). Pogląd ontologiczny, którego broni Clayton, nazywa „emergentnym monizmem”: z jakiejś pierwotnej rzeczywistości wyłaniają się stopniowo, poprzez ciągłą interakcję części składowych, nie tylko nowe własności istniejących elementów, które nie są redukowalne do tego, co było wcześniej, choć są z tym ciągle, ale nowo ukonstruowane obiekty (Clayton, 2006c, s. 589). Zdaniem badacza myśli i uczuć nie można odrywać od fizycznego substratu, istnieje między nimi bowiem głęboki dwustronny związek

dotyczący najgłębszych rejonów funkcjonowania mózgu (Clayton, 2006c, s. 546). Związek ten potwierdzają współczesne osiągnięcia neurobiologii.

Amerykański myśliciel wprowadza rozróżnienie na „słabą” i „silną” wersję emergencji, optując za tą ostatnią. Zwolennicy „słabej” emergencji utrzymują, że pozornie jakościowe różnice dotyczące jakiegoś poziomu złożoności są możliwe do wyjaśnienia zgodnie ze strukturami niższego rzędu (Clayton, 2006a, s. 4, 7; Clayton, 2006b, s. 312; Clayton, 2006e, s. 294-295; Clayton, 2009b, s. 57-58). Mimo że pojawiają się nowe wzorce, podstawowe procesy przyczynowe mają ostatecznie naturę fizyczną. Różnice między poziomami są epistemologiczne, a nie ontologiczne. Z kolei „silni” emergentyści utrzymują, że w toku historii ewolucyjnej wyłaniają się zupełnie nowe czynniki bądź procesy przyczynowe. Świat przyrody na wyższych poziomach organizacji przejawia nowe formy sprawczości przyczynowej, które nie mogą być rozpatrywane jedynie w kategoriach agregacji przyczyn fizycznych. „Silna” wersja emergencji zakłada występowanie na wielu różnych poziomach w przyrodzie przyczynowości skierowanej w dół (zachowanie części jest zdeterminowane przez zachowanie całości – odwrotność zasady redukcjonizmu), przynoszącej nie tylko ilościowy, ale i jakościowy wzrost złożoności. Przykładowo, ludzkie umysły mogą być postrzegane jako wpływające na chemię mózgu i zachowanie ciała, a nie tylko jako wynikające z komponentów mózgu i ciała. Taki wpływ przyczynowy struktury emergentnej na tworzące ją części stoi w sprzeczności z twierdzeniem, że wszystkie kwestie przyczynowości należy w całości analizować w odniesieniu do przyczyn fizycznych.

W badaniach nad umysłem zdaniem Clayтона należy koncentrować się nie na poszczególnych zjawiskach, lecz na jednostkach wyższego rzędu (Clayton, 2006c, s. 563). Te wyższe jednostki (kończąc na osobie) należy traktować jako prawdziwie istniejące, nie zaś jako całości utworzone z ich części składowych. „W szczególności – pisze Clayton – trzeba myśleć o osobach jako o oddzielnych jednostkach działania, jako o podmiotach zdolnych do posiadania intencji, do czynienia referencji i do posiadania subiektywnych doświadczeń w opisanym wyżej sensie” (Clayton, 2006c, s. 563). Sama neurobiologia nie wystarcza

ani do holistycznego opisu poszczególnych stadiów wyłaniania się osoby, ani do wyjaśnienia efektów interakcji umysłu z otoczeniem (Clayton, 2006c, s. 563-565). Swoje stanowisko charakteryzuje w następujących słowach: „Nić przyczynowa wiedzie «do góry»: od fizycznych bodźców i otoczenia do poziomu umysłowego, następnie zaś wzdłuż nici przyczynowości umysłowej – wpływ jednej myśli na drugą – i następnie zaś «na dół», wpływając na inne fizyczne działania, powodując powstanie nowych wspomnień i połączeń synaptycznych w mózgu, prowadząc do nowych zachowań werbalnych, i tak dalej” (Clayton, 2006c, s. 567). Cały opisany system nie odwołuje się do żadnych zewnętrznych duchowych substancji, jest w pełni fizyczny (monizm).

Clayton do opisu osoby korzysta z pojęcia superwencji (ang. *supervenience*), która nie dopuszcza do redukcji zjawisk umysłowych do fizycznych, zapewniając przy tym niezależność tych pierwszych, opartych na podłożu fizycznym (Clayton, 2006c, s. 571). Podaje on następującą jej definicję: „własności B superwenują na własności A, jeżeli nie ma dwóch takich możliwych sytuacji, które są identyczne ze względu na własności A i zarazem różne ze względu na własności B” (Clayton, 2006c, s. 572). Superwencja nie dotyczy relacji pomiędzy substancjami, lecz własności lub kompleksów zjawisk (Clayton, 2006c, s. 571-572). „Skrajna” superwencja, za którą Clayton się nie opowiada, zakłada relację zależności pomiędzy stanami umysłowymi i czynnikami fizycznymi: stany umysłowe na etapie powstawania i późniejszych zachowań są bezpośrednio i w pełni determinowane przez czynniki fizyczne. Takie stanowisko pozostaje w konflikcie z teologią. Z kolei „słaba” superwencja, którą Clayton aprobuje, mimo że dopuszcza relację zależności stanów umysłowych od czynników fizycznymi, ogranicza ją jednak tylko do etapu początkowej emergencji tych pierwszych (Clayton, 2006c, s. 574). Przyczyny fizyczne nie determinują w pełni treści życia umysłowego. Własności umysłowe (jako rodzaj własności, a nie nowa forma substancji) nie są w pełni redukowalne do fenomenów fizycznych, chociaż istnieje między nimi oczywista zależność. Istnieją bowiem przyczyny mentalne, zasadniczo różne od fizycznych. „Przyczynowa historia umysłu – pisze Clayton – nie

może być opowiedziana tylko w oparciu o pojęcia fizyczne, zaś wynik zdarzeń umysłowych nie jest zdeterminowany tylko i wyłącznie przez fenomeny na poziomie fizycznym” (Clayton, 2006c, s. 574). W ten sposób rozumiana superwencja stanowi dla Claytona podstawę do sformułowania emergentnej teorii osobowości. Zgodnie z tą teorią w przypadku wyczerpującego opisu emergentnego zbioru fenomenów nie wystarczy odwołać się do określających go stanów fizycznych (Clayton, 2006c, s. 576). Emergentne cechy po części są wyjaśnialne na podstawie ich samych. Tak dzieje się w przypadku umysłowych własności osoby ludzkiej: chociaż poziomy umysłowy i fizyczny pozostają względem siebie w pewnej relacji zależności, własności umysłowe nie sprowadzają się do fizycznych, same mogą oddziaływać przyczynowo w ramach nowych, emergentnych poziomów (Clayton, 2006c, s. 579). Istnieje wiele poziomów wyjaśnienia osoby ludzkiej (pluralizm epistemologiczny) odnoszących się do poszczególnych jej aspektów: fizycznego, biologicznego, psychologicznego, duchowego (pluralizm ontologiczny), nawzajem względem siebie nieredukowalnych, choć od siebie zależnych (Clayton, 2006c, s. 591).

Clayton historię wszechświata pojmuje jako proces nieustannego rozwoju (Clayton, 2006c, s. 591-595). Na każdym jej etapie w ramach jednego i tego samego porządku wyłaniają się coraz to nowe własności, których nie da się zredukować do tych wcześniej istniejących. Mimo to zachowana jest ciągłość rozwojowa. W przypadku człowieka wyłaniające się stany umysłowe wraz ze stanami fizycznymi tworzą psychosomatyczną jedność. „Funkcje mentalne superwenują na ich psychologiczną bazę i owe dwa zbiory własności są ze sobą powiązane, wykazując przyczynowe oddziaływania biegnące w obu kierunkach” (Clayton, 2006c, s. 592). Jedynie stanowisko opierające się na wyjaśnieniach psychologicznych (zakładających istnienie i przyczynowość sprawczą świadomości lub umysłu) będzie w stanie dostarczyć pełnego opisu osoby ludzkiej. Clayton zapewnia, że zarówno fizykalizm, traktujący wszelkie stany mentalne jako przejaw procesów neuronowych, jak i dualizm nie są w stanie zaoferować takiego opisu.

Amerykański teolog i filozof uważa stany umysłowe lub duchowe za nowy typ zjawisk istniejących w ramach otaczającego nas naturalnego świata (Clayton, 2006c, s. 580-581). Nie istnieje jeden typ obiektów w świecie, chociaż istnieje tylko jeden porządek naturalny. Mimo że przyczynowość umysłowa nie sprowadza się do przyczynowości fizycznej, sama jest równocześnie naturalną, a nie nadprzyrodzoną (nie dodaje nowej energii do systemów fizycznych). Clayton opisuje świat nie jako podzielony na dwa typy własności, lecz wypełniony szerokim spektrum własności (pluralizm własności) uwarunkowanych ich pozycją w hierarchii (Clayton, 2006c, s. 594). Całościowa ontologia, jaką zakłada, jest zatem monistyczna.

3. Dyskusja wokół Claytona koncepcji panenteizmu

John W. Cooper formułuje szereg teologicznych i filozoficznych argumentów przeciwko panenteizmowi w ogólności, w tym w wersji proponowanej przez Claytona, sam wyraźnie deklarując swoje przywiązanie do chrześcijańskiego teizmu (Cooper, 2006, s. 319). Warto zatem zreferować najpierw teologiczne, a w następnej kolejności filozoficzne zastrzeżenia sformułowane przez tego autora wobec panenteistycznego ujęcia relacji Bóg–świat.

Cooper nie znajduje żadnego tekstu biblijnego, który wprost sugerowałby, że świat jest częścią Boga (Cooper, 2006, s. 323-324). Mimo że Pismo Święte (głównie Stary Testament) niekiedy odnosi się do Boga w kategoriach cielesnych (Jego ust, oczu, twarzy, serca, oddechu, ręki i ramienia), żaden fragment nie przedstawia świata jako ciała Bożego ani żadnego stworzenia jako części ciała Bożego. W opinii omawianego autora wszystkie tego typu antropomorfizmy podkreślają inność Boga względem świata, przedstawiając Go jako odrębną istotę odnoszącą się do innych istot, a nie do części samego siebie. Panenteistyczne modele: część–całość oraz dusza/umysł–ciało (za którymi w szczególności opowiada się Clayton) nie wyrażają tej inności – jak przekonuje cytowany autor – w taki sposób jak czyni to Pismo Święte. Nowy Testament, mówiąc o Chrystusie jako

„głowie” Kościoła, który jest Jego „ciałem”, ma na myśli „władcę”, a nie głowę kosmicznego boskiego ciała. Nie jest to więc rodzaj ontologicznego „bycia-w-świecie”, o którym mówi panenteizm. Egzegeza języka biblijnego nie dostarcza zatem Cooperowi podstaw dla panenteizmu.

Omawiany myśliciel nie aprobuje panenteistycznej koncepcji wolności Boga (Cooper, 2006, s. 325-326, 337). Panenteiści z jednej strony podkreślają, że Jego stwórcza aktywność jest pełna miłości i wolna, jednak w rzeczywistości (świadomie lub nieświadomie) przyjmują kompatybilistyczny pogląd na Bożą wolę, zgodnie z którym akt może być zarówno wolny, jak i zdeterminowany (wolność i determinizm są kompatybilne). Miłość Boga do stworzenia jest, zgodnie z takim stanowiskiem, do pewnego stopnia zaspokajająca Jego potrzeby. Cooper przekonuje, że taka koncepcja wolności nie pociąga za sobą możliwości prawdziwego wyboru spośród alternatywnych rozwiązań. Cooper podsumowuje, że panenteiści w swoich poglądach na Bożą wolność wydają się zagubieni i niespójni.

Współczesny panenteizm skłania się zbyt mocno ku immanencji, mimo że – zgodnie z tą koncepcją – ma „równoważyć” transcendencję i immanencję. Jest to kolejny zarzut wysuwany pod adresem tego stanowiska przez Coopera (Cooper, 2006, s. 328-329). Koncepcja ta tak mocno wiąże istnienie Boga ze światem, że jego transcendentna istota staje się zwykłą abstrakcją. Rzeczywista równowaga między transcendencją i immanencją Boga zostaje w panenteizmie mocno zachwiana.

Jako że panenteiści twierdzą, że Bóg ontologicznie obejmuje świat, nie mogą przez to potwierdzić Jego doskonałej świętości (Cooper, 2006, s. 332). Mimo że panenteizm głosi, że Bóg nigdy nie chce ani nie czyni zła (natura i wola Boga są święte), przyjęcie tego stanowiska prowadzi nieuchronnie do wniosku, że grzech i zło świata są w pewien sposób obecne ontologicznie w Bogu albo jako niepożądana część większej boskiej całości, albo jako wynik wzajemnie oddziałującej interakcji między Bogiem a światem. W opinii omawianego autora żadna odmiana panenteizmu (także ta, za którą opowiada się Clayton) nie może uznać doskonałej świętości Boga.

Cooper zauważa, że większość współczesnych panenteistów zajmuje sceptyczne stanowisko wobec cudów nadprzyrodzonych (Cooper, 2006, s. 334). W duchu wierności aktualnym standardom naukowości nie dopuszczają jakiegokolwiek możliwości zaistnienia takich zdarzeń w świecie. Przedstawiając immanencję Boga w świecie jako całkowicie zgodną z porządkiem natury, negują nawet samą zasadność myślenia o cudach.

Cooper jest szczególnie krytyczny wobec „analogii panenteistycznej” Claytona, która ma dostarczyć właściwych ram w celu zrozumienia, jak Bóg odnosi się do świata (Cooper, 2006, s. 337-339). Model umysł–ciało dla relacji Boga względem świata jest w ocenie omawianego myśliciela słabą analogią. Zgadza się, by była ona używana jedynie jako (bardzo ograniczona) metafora. Swoją krytyczną ocenę podpira dwoma argumentami. Po pierwsze, istnieje o wiele więcej różnic niż podobieństw pomiędzy tym, w jakiej relacji umysł pozostaje względem ciała (mózgu), a tym, jak Bóg panenteistów odnosi się do świata. Człowiek może w bardzo ograniczony sposób kontrolować procesy zachodzące w swoim ciele, co pozostaje w wyraźnym kontraście do możliwości oddziaływania Boga w przyrodzie, o którym mówi Clayton. Po drugie, ludzie odnoszą się do świata, który jest zewnętrzny w stosunku do nich, podczas gdy panenteistyczny Bóg nie ma świata zewnętrznego. Cooper podsumowuje, że relacja umysł–ciało nie jest dobrym filozoficznym modelem relacji Boga do świata.

Clayton (podobnie jak inni panenteiści) na poparcie swojego stanowiska powołuje się na argument z nieskończoności: jako że Bóg jest absolutnie nieskończony, nic nie może być całkowicie inne od Niego lub być poza Nim, w przeciwnym przypadku Bóg byłby przez to ograniczony, czyli nie-nieskończony (wszystko musi być wewnątrz Niego) (Cooper, 2006, s. 339). Cooper przyznaje, że argument dotyczący nieskończoności jest słuszny w znaczeniu formalnym: w pewnym sensie nic nie może być „poza” Bogiem, nie dowodzi jednak panenteizmu, ponieważ teizm również potwierdza ten wniosek, ale interpretuje go inaczej. W panenteizmie nieskończoność pojmowana jest w kategoriach ontologicznego „bycia-w-swiecie”, a teiści wyjaśniają ją w kategoriach dobrowolnej im-

manencji Boga: wszelkie formy skończonej egzystencji są zawarte w wiedzy i mocy Boga jako możliwości, które może On zdecydować się urzeczywistnić. Ta alternatywa pokazuje, że nie tylko panenteizm jest implikowany przez argument z nieskończoności.

Zdaniem Williama Lane’a Craiga Clayton błędnie wnioskuje, że jeśli coś jest nieskończone, nie może istnieć żaden skończony byt „poza” tym czymś (Craig, 1999, s. 494-495). Jego argumentacja opiera się na wątpliwym zrównaniu „nieskończoności” z „wszystkim, co istnieje”. Zdaniem Craiga Clayton błędnie interpretuje bliskość Boga w kategoriach przestrzennej bliskości, a nie osobistej wspólnoty.

Joseph A. Bracken twierdzi, że ceną, jaką Clayton płaci za swoją koncepcję relacji Bóg–świat, jest dualizm – co prawda nie dualizm umysł–ciało wczesnonowożytnych filozofów, lecz ontologiczny dualizm pomiędzy nieskończonym Bogiem a skończonym światem (Bracken, 2015, s. 221). Tymczasem celem Claytona było wyeliminowanie każdego rodzaju dualizmu. Podobnie Carl Gillett wyraża opinię, że stanowisko Claytona, ponieważ akceptuje istnienie niefizycznych własności, przyjmuje formę dualizmu – wprawdzie mniej radykalną niż tradycyjny dualizm substancjalny, ale wciąż sprzeczną z ustaleniami naukowymi (Gillett, 2003, s. 14). Claytonowskie ujęcie boskiego działania nie jest w konsekwencji w pełni zgodne z naukami ścisłymi – a do tego przecież dążył.

Podobnego zdania jest William Lane Craig, który zarzuca Claytonowi niekonsekwentne podejście do problemu umysł–ciało (Craig, 1999, s. 497). Z jednej strony odrzuca on dualizm substancjalny, z drugiej zaś opowiada się za dualizmem własnościowym, wyposażając własności mentalne w zdolności właściwe niematerialnej substancji. Takie podejście nie ma żadnego umocowania w faktach naukowych. Ponadto Clayton z jednej strony zaprzecza dualizmowi substancjalnemu w odniesieniu do duszy i ciała, a z drugiej uważając Boga za ontologicznie odrębnego od świata i Stwórcę świata, jest on dodatkowo zmuszony do uznania dualizmu substancjalnego w odniesieniu do Boga i świata. Takie posunięcie całkowicie niszczy siłę wyjaśniającą „analogii panenteistycznej”. Potwierdza w ten sposób dualizm substancjalny, od którego w swoich deklaracjach odcina się Clayton.

Zdaniem Willema B. Dreesa posługiwanie się przez Claytona analogią Bóg–świat/umysł–ciało rodzi problem teologiczny: czy Bóg jest analogonem mózgu czy umysłu (Drees, 1999, s. 521). Clayton wyznaje pogląd, który stanowi element odróżniający panenteizm od panteizmu. Według niego Bóg ma ontologiczne pierwszeństwo przed światem. Ten panenteistyczny prymat Boga nad światem – zdaniem Dreesa – czyni Boga bardziej analogicznym do mózgu niż do umysłu. Jeśli natomiast Bóg – jak twierdzi Clayton – jest analogonem umysłu, prowadzi nas to do przyjęcia Boga jako ontologicznie wtórnego wobec świata.

W ocenie tego autora argumenty Claytona na rzecz „mentalnej przyczynowości” są niewystarczające (Drees, 1999, s. 521). Pyta: „Ale dlaczego obrońca panteizmu miałby rozdzielać to, co mentalne, od tego, co materialne?” (Drees, 1999, s. 515). Drees uważa, że stanowisko Claytona jest bardziej naturalistyczne, niż on sam by sobie tego życzył (Drees, 1999, s. 524-525). W jego ocenie analogia zaczerpnięta z filozofii umysłu nie dostarczyła oczekiwanych owoców teologicznych, ponieważ w dyskusji filozoficznej umysł pozostaje naturalnym, emergentnym zjawiskiem, podczas gdy Clayton stara się przedstawiać argumenty za Bogiem jako istotą nieemergentną i nienaturalną. Wnioski, do których dochodzi Clayton, nie przekonują Dreesa. „Nawet jeśli Clayton przeciwstawia naturalizm i panenteizm – pisze – ostatecznie jest panenteistą, który jest naturalistą w rozumieniu procesów fizycznych w świecie; aby być konsekwentnym, wydaje mi się, że powinien być również naturalistą (choć nie redukcjonistą) w rozumieniu procesów mentalnych” (Drees, 1999, 525).

William Lane Craig wyraża swoją krytyczną opinię, zgodnie z którą Clayton nie przedstawia żadnego argumentu na rzecz tego, że tradycyjny teizm jest niespójny. Zamiast tego natomiast oferuje kontrowersyjne twierdzenie, że historyczna „trajektoria” od politeizmu do monoteizmu powinna być rozszerzona o panenteizm (Craig, 1999, s. 494). Craig zauważa, że panenteistyczne doktryny były dobrze znane i jednoznacznie odrzucone już przez średniowiecznych teologów.

Edward T. Oakes wyraża zdziwienie wobec rzadkiego odwoływania się przez Claytona do darwinizmu (i w ogóle do biologii) (Oakes, 2000, s. 142-143). Wydaje się to dla tego autora szczególnie niezrozumiałe w kontekście szczególnego zainteresowania przez Claytona naturalizmem. Według Oakesa należałoby się skoncentrować bardziej na naturalizmie biologicznym niż fizycznym. Współczesne argumenty na rzecz naturalistycznego „credo” pochodzą niemal w całości od darwinistów.

Stanowisko Claytona krytykowane jest przez Antje Jackelén (Jackelén, 2006, s. 626). Jego podejście do emergencji i transcendencji teolog ta postrzega jako przerobioną wersję pięciu dróg Tomasza z Akwinu, mających dowieść istnienia Boga. Różnica, jak twierdzi, polega jedynie na tym, że tam, gdzie Tomasz kładł nacisk na Boga jako początek i źródło wszystkiego (górze–dół), dyskurs Claytona preferuje kierunek odwrotny (dół–górze). Niezależnie od kierunku, pozostajemy z Bogiem rezydującym na szczycie drabiny, a to pozostaje wyraźnie w niezgodzie z relacyjnością, która stanowi rdzeń teorii emergencji. Jeśli Bóg wyobrażany jest w kategoriach kontinuum od fizyki, przez chemię, biochemię, biologię i świadomość, aż do boskości, zdaniem Jackelén zostaje zbyt mało miejsca na radykalną różnicę między Bogiem a światem.

William Desmond nie ma wątpliwości, że całe przedsięwzięcie Claytona opiera się na odrzuceniu dualizmu bardziej tradycyjnych podejść i przyjęciu idei całości jako wyznaczającej właściwe ramy dla teologii (Desmond, 2003, s. 362). Zdaniem Desmonda mocniejszy sens boskiej transcendencji, jaki znajdujemy w tradycji biblijnej, został tutaj całkowicie porzucony. Desmond pyta: „Ale jakiego Boga mamy czcić? A jeśli Bóg nie jest przedmiotem adoracji, to czy jest naprawdę Bogiem?” (Desmond, 2003, s. 362).

Zakończenie

W naszych czasach dokonał się oszałamiający postęp w wielu dziedzinach życia. Współczesnemu człowiekowi, korzystającemu z różnorodnych zdobyczy nauki i techniki, często trudno dostrzec Boga, Jego wielkość, majestat i moc. Wyobrazić sobie Boga zanurzonego

po uszy w materii i doczesności człowiekowi XXI w. pomóc ma panenteizm. Jednak mimo usilnych wysiłków propagatorów tego poglądu idea głosząca, że wszystkie rzeczy są w Bogu, a Bóg jest we wszystkich rzeczach, choć poza nie wykracza, wciąż pozostaje dla przeciętnego człowieka (zwłaszcza Europejczyka) zupełnie nieznaną. Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w środowisku teologów i filozofów, choć i tu – wbrew nadziejom pokładanym przez jej rzeczników – panenteizm wciąż pozostaje koncepcją wyciszoną, zmarginalizowaną.

Propozycja Claytona jest jednym z ciekawszych pomysłów na to, jak zintegrować religię i teologię z innymi naukami, aby mogły zostać zauważone i przyjęte przez współczesnych ludzi. W ocenie autora niniejszego opracowania myśliciel ten nie posunął się jednak zbyt daleko w rozwijaniu chrześcijańskiej doktryny, a w niektórych punktach można nawet odnieść wrażenie, że oddalił się od niej teologicznie. W sferze filozoficznej nie rozstrzygnął ponad wszelką wątpliwość, czy relacja Boga względem świata jest wystarczająco analogiczna do naszej relacji umysłu do ciała (mózgu). Niezależnie od tego należy docenić wysiłki podjęte przez Claytona w celu opracowania nowoczesnego modelu relacji Boga do świata. Trzeba zauważyć jego otwartość w prowadzonych spekulacjach filozoficzno-teologicznych na zdobycze współczesnych nauk. To bez wątpienia wielki walor poczynionych przez tego wnikliwego badacza analiz.

Stanowisko to (w porównaniu z innymi wersjami panenteizmu) pozostaje zresztą i tak stosunkowo wyważone. Clayton nie odcina się bowiem od korzeni chrześcijańskich, podejmując próbę wyprowadzenia swoich idei z kart Pisma Świętego czy akceptując obraz Boga jako interaktywnej osobowej Trójcy, ściśle zaangażowanej w swoje dzieło stwórcze. Swoją koncepcję (deklaratywnie) sytuuje w nurcie chrześcijańskim, a zarazem dostosowuje ją do współczesnego kontekstu naukowego. W ten sposób jest przekonany, że rozwija i broni modelu Bożej relacji do świata i modelu Bożej aktywności w świecie, który uważa za najbardziej rozsądny sposób połączenia współczesnej nauki z wiarą chrześcijańską. Jak wielokrotnie sam podkreśla, sukces współczesnej nauki w naturalistycznym wyjaśnianiu zjawisk fizycznych sprawił, że opracowanie takiego modelu stało się

palącą kwestią. Przekonuje, że pogląd, iż świat jest w Bogu, ale Bóg jest także czymś więcej niż świat, może być sformułowany w taki sposób, że odpowiada na wyzwanie, jakie stawia współczesna nauka, pozostając jednocześnie wierną chrześcijaństwu. Jego koncepcja ma pokazać, że można być wiernym tradycji chrześcijańskiej, a zarazem otwartym na rozstrzygnięcia współczesnych nauk szczegółowych. Clayton pokazuje, w jaki sposób nauka jest w stanie przyczynić się do rozwoju teologii, jak również w jaki sposób wnioski naukowe potrzebują teologicznych ram interpretacyjnych.

Mimo wspomnianych niewątpliwych walorów omawianej koncepcji dla autora niniejszego opracowania nie do końca przekonująca jest argumentacja, że panenteizm w stu procentach koresponduje z chrześcijaństwem. Niepokój budzi szczególnie panenteistyczna koncepcja Bożej wolności, akcentująca bardzo mocno i wiążąca Boga-Stwórcę od świata-stworzenia. Wzmianki o uniwersalnej (wychodzącej poza tradycyjne religie) duchowości, którą ma implikować panenteizm, jedynie wzmacniają ten niepokój. Ponadto teza Claytona o przestarzałości tradycyjnego (teistycznego) spojrzenia na relację Boga do świata wydaje się mocno wyolbrzymiona. W przeciwieństwie do tego myślenie w kategoriach teizmu, silnie osadzone w Objawieniu i Tradycji, wciąż mocno zakorzenione jest w świadomości zdecydowanej większości wyznawców religii monoteistycznych. Odcięcie się od tych tradycyjnych korzeni i próba zastąpienia ich nową wizją religii grozi podważeniem stabilnych podstaw całej moralności, która wyrasta z tego źródła. Bez wątpienia teizm oferuje wierniejsze doktrynie chrześcijańskiej (zgodne z Biblią) filozoficzno-teologiczne ujęcie relacji między Bogiem a światem.

W zasadniczych punktach autor tego artykułu zgadza się z koncepcją (otwartego) teizmu zarysowaną przez Coopera (Cooper, 2006, s. 321-329). Teizm w takiej wersji pozostaje otwarty na nauki szczegółowe i jest spójny z ich rozstrzygnięciami, a zarazem wyraźnie rozróżniający Stwórcę i świat stworzony (to nie może podlegać dyskusji dla żadnego teologa i filozofa identyfikującego się z chrześcijaństwem). Taka wersja teizmu, uznająca, że Bóg ma pełne życie ponad i poza stworzeniem, odzwierciedla o wiele so-

lidniejszy pogląd na rzeczywistość boską transcendencję niż panenteizm. Każdy aspekt świata jest de facto całkowicie inny niż Bóg. Rzeczywiste istnienie Boga nieskończenie przewyższa Jego immanencję w świecie i nie istnieje żadna ontologiczna „równowaga” między transcendencją i immanencją (w przeciwieństwie do tego, co twierdzą panenteiści). Chrześcijanin wierzy, że wszystkie rzeczy są wiecznie obecne i podlegają Bogu w tym sensie, że On wiecznie zna wszystko, co stworzył. Bóg nie potrzebuje ani nie zależy od niczego innego niż On sam. Stworzenie świata przez Boga jest prawdziwie wolnym wyborem, który to wybór obejmuje również to, czy i jak podtrzymywać w istnieniu stworzony przez siebie świat. Nasz świat (i wszystkie możliwe światy) jest „w Bogu”, ale nie

jest Jego częścią. Ważną implikacją ontologicznej niezależności Boga jest to, że pozostaje całkowicie kochający i łaskawy w dawaniu stworzeniom istnienia. Ludzie są wolnymi podmiotami, które angażują się w relacje osobowe i które inicjują osobistą aktywność w świecie, a nie jedynie „częściami” jakiejś większej (boskiej) całości.

Wszystko to sprawia, że należy być bardzo ostrożnym w przyjmowaniu wszelkich nowinek teologicznych i filozoficznych bez względu na to z jaką doktryną jako opcją fundamentalną w swoich deklaracjach się identyfikują. Sprawdzony od wieków teizm, wsłuchujący się w głos przedstawicieli współczesnych nauk, zwłaszcza nauk przyrodniczych, wydaje się najbezpieczniejszą drogą dla chrześcijanina.

Bibliografia

- Biernacki, L. (2014). Introduction: Panentheism Outside the Box. In: L. Biernacki, P. Clayton (eds.), *Panentheism across the World's Traditions*, 1-17, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Bracken, J.A. (2014). Panentheism in the context of the theology and science dialogue, *Open Theology*, 1, 1-11. <https://doi.org/10.2478/opth-2014-0001>
- Clayton, P. (1997). *God and Contemporary Science*, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Clayton, P. (2001). Pantheist Internalism: Living within the Presence of the Trinitarian God, *Dialog: A Journal of Theology*, 40(3), 208-215.
- Clayton, P. (2004a). *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Clayton, P. (2004b). Natural Law and Divine Action: the Search for an Expanded Theory of Causation, *Zygon*, 39(3), 615-636.
- Clayton, P. (2004c). Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective. In: P. Clayton, A. Peacocke (eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheism Reflections on God's Presence in a Scientific World*, 73-91, Grand Rapids–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Clayton P. (2005). Kenotic Trinitarian Panentheism, *Dialog: A Journal of Theology*, 44(3), 250-255.
- Clayton, P. (2006a). Conceptual Foundations of Emergence Theory. In: P. Clayton, P. Davies (eds.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, 1-31, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Clayton, P. (2006b). Emergence from Quantum Physics to Religion: A Critical Appraisal. In: P. Clayton, P. Davies (eds.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, 303-322, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Clayton, P. (2006c). O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu. W: T. Sierotowicz (red.), *Stwórca–Wszeczeńświat–Człowiek. Tom II*, 541-597, przeł. T. Sierotowicz, OBI-Biblos, Kraków–Tarnów.
- Clayton, P. (2006d). Od fizyki kwantowej do teologii. W: T. Sierotowicz (red.), *Stwórca–Wszeczeńświat–Człowiek. Tom II*, 598-638, przeł. T. Sierotowicz, Kraków–Tarnów: OBI-Biblos.
- Clayton, P. (2006e). The Emergence of Spirit: From Complexity to Anthropology to Theology, *Theology and Science*, 4(3), 291-307
- Clayton, P. (2008). *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis: Fortress Press.
- Clayton, P. (2009a). *In Quest of Freedom. The Emergence of Spirit in the Natural World*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Clayton, P. (2009b). Reclaiming Liberal Faith: Toward a Renewed Theology of Integration, *American Journal of Theology & Philosophy*, 30(1), 48-71.
- Clayton, P. (2010). Pantheisms East and West, *Sophia*, 49, 183-191.
- Clayton, P. (2012). *Religion and Science. The Basics*, London–New York: Routledge.
- Clayton, P. (2015). The Recent Ex Nihilo Debate and the Radical Contingency of God, *Philosophy, Theology and the Sciences*, 2(2), 178-193.
- Clayton, P. (2017). How Radically Can God Be Reconceived Before Ceasing To Be God? The Four Faces of Panentheism, *Zygon*, 52(4), 1044-1059.
- Cooper, J.W. (2006). *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Craig, W.L. (1999). Review: God and Contemporary Science by Philip Clayton, *Religious Studies*, 35(4), 493-498.
- Desmond, W. (2003). Review: The Problem of God in Modern Thought by Philip Clayton, *Religious Studies*, 39(3), 359-363.
- Drees, W.B. (1999). God and Contemporary Science: Philip Clayton's Defense of Panentheism, *Zygon*, 34(3), 515-525.
- Gillett, C. (2003). Physicalism and Panentheism: Good News and Bad News, *Faith and Philosophy*, 20(1), 3-23.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Nauka Logiki. Tom I*, przeł. A. Landman, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Jackelen, A. (2006). Review: Emergence Theory–What Is Its Promise? Emergence Every Where?! Reflections on Philip Clayton's Mind and Emergence, *Zygon*, 41(3), 623-632.
- Kowalczyk, S. (1991). *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Maziarka, T. (2020). *Bóg, wszechświat i ludzki umysł. Koncepcja emergentnego umysłu w ujęciu Philipa Claytona*, Tarnów: Biblos.

Moltmann, J. (1995). *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków: Wyd. Znak.

Oakes, E.T. (2000). Review: God and Contemporary Science by Philip Clayton, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 64(1), 140-143.

Sokołowski, P. (2015). Panenteizm jako postmodernistyczne Objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Ray'a Griffina „Panentheism and Scientific Naturalism”, *Studia Nauk Teologicznych*, 10, 221-242.