

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 10 (2015)

DOI 10.24425/snt.2015.112805

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

PANENTEIZM JAKO POSTMODERNISTYCZNE OBJAWIENIE?
KILKA UWAG KRYTYCZNYCH
NA MARGINESIE KSIĄŻKI DAVIDA RAY' A GRIFFINA
„PANENTHEISM AND SCIENTIFIC NATURALISM”

W teologii katolickiej, w mniejszym bądź zdecydowanie większym zakresie, obecne są wszystkie trzy terminy, występujące w tytule niniejszego artykułu: panenteizm, postmodernizm, objawienie. Nie ulega wątpliwości, że każde z tych pojęć ma odrębny zakres znaczeniowy, a zatem ich desygnaty nie są tożsame. Połączenie tytułowych pojęć zwrotem „jako”, zakończone znakiem zapytania, sugeruje, że poddaje się w wątpliwość próbę ich utożsamienia. Mówiąc inaczej, pozostawienie tych terminów w formie stwierdzenia stanowić może naruszenie (czy też podważenie) pewnego porządku teologicznego. Powstaje pytanie: na czym miałyby ono dokładnie polegać? Odpowiedź tylko z pozoru wydaje się łatwa. Wymaga ona zaprezentowania wielu bardziej szczegółowych kwestii, ich oceny, a także krytyki.

Wśród tych trzech pojęć na zdecydowanie największą uwagę zasługuje pojęcie objawienia. Jego rola i znaczenie wiąże się z dwoma porządkami poznania, na które wskazuje *Magisterium Ecclesiae*. W pierwszym porządku człowiek za pomocą rozumu może w sposób pewny poznać Boga na podstawie Jego dzieł. Drugi porządek to właśnie porządek objawienia Bożego¹. Tutaj ludzkie możliwości poznawcze okazują się niewystarczające, bowiem przedmiotem poznania są „tajemnice zakryte w Bogu, których nie można poznać bez objawienia Bożego”². Z kolei inicjatywa objawienia należy całkowicie do Boga³. To On pierwszy wychodzi do człowieka, by podjąć z nim zbawczy dialog i zaprosić go do udziału w Boskiej naturze⁴.

W ostatnich czasach w teologii, również w teologii fundamentalnej, coraz większe zainteresowanie, ale i pewne obawy, budzi zjawisko postmodernizmu⁵.

¹ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1988, nr 60.

² Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, nr 60.

³ „Na mocy swego całkowicie wolnego postanowienia Bóg objawia się i udziela człowiekowi” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994, nr 50).

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 2002, nr 2.

⁵ Zob. np.: J.A. Bonsor, *History, Dogma, and Nature: Further Reflections on Postmodernism*

Szerzej będzie o nim jeszcze mowa. W tym miejscu należy jedynie zwrócić uwagę, iż św. Jan Paweł II odniósł się do tego terminu w encyklice *Fides et ratio*. Wskazał, iż postmodernizm głosi m.in. kres wszelkich pewników, włącznie z kresem pewników wiary. Papież podkreślił, iż nihilizm, jaki stoi za rezygnacją z pewników, wiedzie ostatecznie ku rozpacz. Wskazał jednocześnie, iż na uwagę zasługują nurty myślowe odwołujące się do zjawiska postmodernizmu. Ponadto Ojciec Święty uwrządził na wyzwania, jakie postmodernizm niesie dla teologii⁶.

Przedmiotem najmniejszego zainteresowania w teologii jest natomiast panenteizm. Jego zwolennicy utrzymują, iż świat stanowi element składowy Boga, który swą naturą przekracza rzeczywistość. Świat, czyli wszystko (gr. *pan*), jest niejako w (*en*) Bogu (*theos*). Taka koncepcja ma wyrażać kompromis między poglądami na rzecz transcendencji Boga a panteizmem⁷. Mówiąc bardziej szczegółowo, koncepcja ta ma stanowić pewne rozwiązanie między tradycyjnym teizmem, który akcentuje zwłaszcza pluralizm bytów niekoniecznych, przygodnych oraz transcendencję Boga, a panteizmem (w nim z kolei akcentuje się monizm i immanencję Boga w świecie, co podkreślała choćby filozofia B. Spinozy)⁸.

Przedstawione analizy, choć skrótowe, nie dały jeszcze odpowiedzi na pytanie o związek panenteizmu z objawieniem. Według Davida Ray'a Griffina, jednego z czołowych współczesnych przedstawicieli protestanckiej teologii procesu⁹, związek taki jednak istnieje. W książce *Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*¹⁰ podkreśla on, iż panenteizm stanowi treść Bożego objawienia, które następowało głównie poprzez doświadczenie religijne, moralne, a także naukowe i filozoficzne przez mniej więcej ostatnie dwa stulecia. Dlaczego jednak Griffin doo-

and Theology, „Theological Studies” 55 (1994) nr 2, s. 295-313; *Postmodernizm: wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań: Pallottinum 1995; S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, w: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, red. K. Müller, Regensburg: Verlag F. Pustet, 1998, s. 193-214; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2010; A. Perzyński, *Stare bukłaki i nowe wino. „Intellectus fidei” w ponowoczesnym świecie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45 (2012), s. 43-52; *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8, Bydgoszcz: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce 2013.

⁶ Por. Encyklika *Fides et ratio*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej 1996, nr 91-92.

⁷ Zob. M. Ciszewski, *Panenteizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 14, Lublin: KUL 2010, kol. 1210. Zob. także: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: PAX 1987, kol. 313.

⁸ J. Wojtysiak, *Panenteizm w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” 60 (2012) z. 4, s. 315.

⁹ Do pozostałych przedstawicieli tej teologii należą: John Boswell Cobb Jr., Schubert Ogden, Catherine Keller, Philip Clayton, a także Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer, Daniel Day Williams, Bernard Eugene Meland, Norman Pittenger, William A. Beardslee, Ewert Cousins, Peter Hamilton.

¹⁰ Claremont: Process Century Press 2014.

kreśla to objawienie przymiotnikiem „postmodernistyczne”? Według niego jest ono postmodernistyczne w tym zakresie, że – choć zawiera centralne prawdy – wykracza poza dominujące światopoglądy wczesnej i późnej nowożytności¹¹. Tego typu opinie zamieszcza Griffin w rozdziale I wspomnianej pracy¹². Oczywiście, książka ta zawiera znacznie więcej poglądów, z którymi – z punktu widzenia katolickiej teologii fundamentalnej – należałoby polemizować. W tym artykule zaprezentowane jednak zostaną poglądy amerykańskiego filozofa i teologa oscylujące wokół problematyki objawienia. Jak wiadomo, problematyka ta, a zwłaszcza wiarygodność objawienia, stanowi główny przedmiot teologii fundamentalnej.

Powyższe twierdzenia domagają się bardziej szczegółowego wyjaśnienia oraz oceny. Szerszej prezentacji domaga się nie tylko osoba ich autora, lecz także teologia procesu, za przedstawiciela której jest on uważany (punkt 1). Dopiero na tym tle będzie można w sposób bardziej zrozumiały ukazać koncepcję panenteizmu (punkt 2) oraz postmodernizmu i objawienia w ujęciu Griffina (punkt 3). W ostatnim punkcie zamieszczona zostanie ocena i krytyka przedstawionych poglądów. Z pewnością krytykę tę można by zamieszczać w trakcie referowanych poglądów, jednak w tym wypadku takie rozwiązanie przerywałoby myśl Griffina, która – trzeba przyznać – koncentruje się na dość trudnej problematyce. Warto jeszcze dodać, że ocena teologii procesu, budzącej zresztą skrajne opinie¹³, nie będzie pierwszorzędnym celem niniejszego artykułu. Chodzić będzie raczej o odpowiedź na pytanie, czy wnioski Griffina są dopuszczalne z teologiczno-fundamentalnego punktu widzenia.

1. DAVID RAY GRIFFIN I TEOLOGIA PROCESU

David Ray Griffin (ur. 1939 r.) jest amerykańskim metodystą, filozofem oraz teologiem procesu. W 1963 r. rozpoczął studia w Claremont School of Theology. Początkowo uczęszczał na seminarium poświęcone religiom wschodnim, lecz z czasem zaczął uczestniczyć w seminarium prowadzonym przez J.B. Cobba Jr.

¹¹ „It is «postmodern» in that it goes beyond, while incorporating the central truths of, the dominant worldviews of the early modern and late modern periods” (R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, Claremont, s. 13).

¹² Warto dodać, iż rozdział ten, zatytułowany *Pantheism: A Postmodern Revelation*, jest przepracowaną wersją artykułu, który ukazał się w książce *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing 2004, s. 36-47).

¹³ R.H. Nash wskazuje, że teologia procesu jest przez jej zwolenników uznawana za najistotniejszy element i wytwór chrześcijańskiej myśli począwszy od pierwszego wieku. Z kolei jej krytycy – podkreśla – uznają ją za „najbardziej niebezpieczną herezję, jaka obecnie zagraża chrześcijańskiej wierze” (R.H. Nash, *Introduction*, w: *Process Theology*, red. R.H. Nash, Grand Rapids: Baker Academic 1989, s. IX).

na temat filozofii A.N. Whiteheada i jej doniosłości dla religii¹⁴. W 1970 r. Griffin uzyskał doktorat na Claremont Graduate School¹⁵. Do 1973 r. wykładał teologię na University of Dayton. W tym samym roku – na zaproszenie Cobba – powrócił do Claremont, pomagając współtworzyć Center for Process Studies. Praca w niniejszym centrum stanowiła jeden z największych impulsów w jego intelektualnym rozwoju. W 1983 r. założył Center for a Postmodern World w Santa Barbara w Kalifornii¹⁶. Z kolei w latach 1987-2004 był redaktorem serii State University of New York Press Series in Constructive Postmodern Philosophy¹⁷. W 2004 r. Griffin przeszedł na emeryturę. Obecnie pełni funkcję zastępcy dyrektora wspomnianego Center for Process Studies. Warto dodać, iż był on także profesorem filozofii religii i teologii w Claremont School of Theology, a także w Claremont Graduate University (Kalifornia).

Co ciekawe, początki teologii Griffina wiążą się z osobą niemieckiego teologa W. Pannenberg. Otóż uczestnicząc w Mainz w wykładach i seminariach prowadzonych przez tego teologa, autor książki *Panentheism and Scientific Naturalism* zaczął prowadzić notatnik, zapisując w nim myśli Pannenberg, z którymi nie do końca się zgadzał, oraz sugerowane przez siebie rozwiązania¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, iż Griffin miał możliwość poznania – oprócz Pannenberg – także Th.J.J. Altizera, przedstawiciela tzw. teologii śmierci Boga¹⁹, z którym wydał książkę *John Cobb's Theology in Process*²⁰. Jednak najbardziej owocne okazało się spotkanie z J.B. Cobbem Jr. (Griffin przez pewien czas był nawet jego asystentem²¹). Pomiędzy obydwoma myślicielami zawiązała się nić porozumienia. Rezultatem podjętej współpracy była napisana wspólnie książka *Process Theology. An Introductory Exposition*, uznawana obecnie za reprezentatywną dla całej teologii procesu²². Warto jeszcze nadmienić o współpracy Griffina z filozofem Donaldem

¹⁴ D.R. Griffin, *My Intellectual Journey*, w: *Reason and Reenchantment. The Philosophical, Religious, and Political Thought of David Ray Griffin*, red. J.B. Cobb Jr., R. Falk, C. Celler, Claremont: Process Century Press 2013, s. 332-335.

¹⁵ Poprawioną wersją doktoratu jest książka *A Process Christology* (Philadelphia 1973). Szerzej zob. G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Crisis, Irony, and Postmodernity. 1950-2005*, Louisville-London: Westminster John Knox Press 2006, s. 231-232.

¹⁶ D.R. Griffin *My Intellectual Journey*, s. 341. Zob. też: N.R. Howell, *David Ray Griffin*, w: *A New Handbook of Christian Theologians*, red. D.W. Musser, J.L. Price, Nashville: Abingdon Press 1996, s. 171-172.

¹⁷ D.R. Griffin, *Reconstructive Theology*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K.J. Vanhoozer, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 94.

¹⁸ R. Griffin, *My Intellectual Journey*, s. 336.

¹⁹ Zob. P. Sokolowski, *Śmierci Boga teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: KUL 2013, kol. 259-261.

²⁰ Philadelphia: Westminster Press 1977.

²¹ D.R. Griffin, *My Intellectual Journey*, 338.

²² Philadelphia: Westminster Press 1976. Zob. I. Trethowan, *Process Theology and Christian Tradition*, Still River: St. Bede's Publications 1985, s. 3.

W. Sherburnem, której efektem było skorygowane wydanie dzieła A.N. Whiteheada *Process and Reality*²³.

W swojej twórczości naukowej Griffin zajmuje się głównie dwoma zagadnieniami. Pierwsze z nich to Bóg i problem zła, a drugie – postmodernistyczny światopogląd²⁴. W zakresie tego drugiego zagadnienia podejmuje takie kwestie, jak: postmodernistyczna teologia, naukowy naturalizm, jego synteza z wiarą. Zagadnienia te interpretuje i rozwija po linii teologii procesu.

Czym zatem jest ta teologia? Na początku należy wyjaśnić, że teologia procesu (*process theology*) wraz z filozofią procesu (*process philosophy*) tworzą tzw. myśl procesu (*process thought*), nazywaną niekiedy także systemem procesu (*process system*). Często też teologię procesu określa się mianem procesualnej (podobnie jak filozofię procesu), a jej (ich) przedstawiciele nazywa się procesualistami²⁵.

Nie jest łatwo oddać istotę teologii procesu w sposób na tyle zrozumiały, by uniknąć bardzo trudnego i hermetycznego języka tej teologii²⁶. W tym celu autorzy (nawet sami filozofowie i teologowie procesu) dosyć często posługują się metaforą. Czyni tak np. J.A. Keller, który w sugestywny sposób przedstawia różnicę między metafizyką tradycyjną, charakterystyczną dla dotychczasowego chrześcijaństwa (zwaną też teizmem tradycyjnym bądź klasycznym), a procesualną. Metafizykę tradycyjną przyrównuje do dwóch poziomów. Jeden poziom, niższy, tworzą istoty

²³ New York 1978³. Obecnie wydanie to uważa się za klasyczne. Zob. także: D.R. Griffin, *My Intellectual Journey*, s. 343.

²⁴ N.R. Howell, *David Ray Griffin*, s. 172.

²⁵ Zob. np. M. Słomka, *Procesualizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 16, Lublin: KUL 2012, kol. 433-435.

²⁶ Dla przykładu, D.R. Griffin podaje (dość trudne do zrozumienia dla czytelnika niezaznajomionego z tematem) główne cechy teologii procesu: 1° praktyka jako główne kryterium w rozstrzygnięciu adekwatności twierdzeń filozoficznych i teologicznych (pragmatyzm); 2° wszechdoznanowość (jako przekonanie, że byty aktualne posiadają pewne elementy spontaniczności i doświadczenia) łącząca się z tzw. dwoistością organizacyjną; 3° teoria pozazmysłowej percepcji – postrzeganie zmysłowe nie jest jedynym sposobem poznania, bardziej podstawowe jest niezmysłowe ujęcie; 4° wszystkie trwające w czasie byty są indywidualnie zorganizowanymi grupami poszczególnych doświadczeń; 5° pogląd o relacjonalności rzeczywistości – byty aktualne są powiązane wewnętrznie i zewnętrznie; 6° teizm naturalistyczny – działanie Boga w świecie nie ma nigdy charakteru nadprzyrodzonego, lecz jest częścią zwyczajnych procesów przyczynowych świata; 7° teizm dwubiegunowy – każdy byt, w tym Bóg, ma naturę dwubiegunową (D.R. Griffin, *Process Theology and the Christian Good News. A Response to Classical Free Will Theism*, w: *Searching for an Adequate God. A Dialogue between Process and Free Will Theists*, red. J.B. Cobb, Jr., C.H. Pinnock, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing 2000, s. 3-7).

Ogólne opracowania teologii procesu zob. np.: M. Welker, *Prozessteologie*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 27, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997, s. 600-604; M. Patalon, *Wprowadzenie*, w: J.B. Cobb, Jr., *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tł. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008, s. 7-51; R. Haskell, *Process Theology. A Christian Option or a New Religion?*, „Evangelical Review of Theology” 36/4 (2012), s. 302-315; P. Sokołowski, *Procesu teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 431-433.

stworzone, trwające pewien odcinek czasu (zwierzęta, rośliny, komórki, atomy), wchodzące między sobą w interakcje przyczynowe. Drugi poziom, wyższy, to Bóg oraz inne byty nadprzyrodzone. W tradycyjnej metafizyce Bóg – podkreśla Keller – interweniuje na poziomie stworzeń tylko sporadycznie, jednak zawsze jest to interwencja dokonana z wyższego poziomu. Z kolei metafizyka teizmu procesualnego jest jednopoziomowa, tzn. Bóg i stworzenia znajdują się na tym samym poziomie²⁷.

Zarysowana tu w metaforyczny sposób różnica między metafizyką klasycznego teizmu a metafizyką myśli procesu domaga się przynajmniej ogólnego wyjaśnienia. Pozwoli ono na dalsze przybliżenie istoty teologii procesu. Otóż w metafizyce teizmu procesualnego występują pewne podstawowe założenia. Są one następujące:

1° cała rzeczywistość składa się ze zdarzeń, które się stają (jako opozycyjnych do bycia), a nie z rzeczy;

2° każde zdarzenie oddziałuje na inne tak, że zdarzenia są ze sobą powiązane.

Te ogólne założenia legły u podstaw filozofii procesu Alfreda Northa Whiteheada (1861-1947), a także jego kontynuatora Charlesa Hartshorne'a (1897-2000). W ujęciu Whiteheada zmiana, powstawanie i giniecie stanowią cechę tego, co rzeczywiste. Cały świat jest w nieustannym rozwoju, czyli w procesie. Ponadto Whitehead za najbardziej podstawowe jednostki rzeczywistości uznał (i tu trzeba odwołać się do terminologii filozofii procesu) byty aktualne (*actual entities*), nazywane również zdarzeniami aktualnymi (*actual occasions*). W jego ujęciu są one bytami momentalnymi, nieciągłymi i niepodzielnymi²⁸ i powstają w rezultacie procesu zwanego zrastaniem się, zrostem lub konkretyzacją (*concrecence*). Byty aktualne, które zakończyły proces stawania się, uzyskują stan określany przez Whiteheada mianem spełnienia (*satisfaction*), stają się także składową dla następnych bytów aktualnych²⁹. Tego typu włączenie w proces zrastania się (konkretyzacji) kolejnego bytu aktualnego odbywa się za pomocą specyficznych operacji zwanych ujęciami (*prehension*)³⁰.

Co istotne, tym zasadom metafizycznym podlega także Bóg. Za Whiteheadem teologowie procesu przyjęli rozróżnienie na Jego naturę pierwotną (*primordial nature*) i konsekwentną, czyli wtórną (*consequent nature*). W naturze pierwotnej Bóg ma być siedliskiem wiecznych przedmiotów (*eternal objects*), przez które wyznacza stającym się bytom tzw. cele podmiotowe. Naturze pierwotnej Boga brak jednak pełnej aktualności i samoświadomości. Cechy te przysługiwać mają dopiero wtórnej naturze Boga. Jest ona zespołem ujęć fizycznych (czyli ujmowane są byty aktualne) z obrębu świata aktualnego. Dzięki temu wtórna natura Boga zyskuje pełną aktualność i samoświadomość. W związku z tym Bóg jest również bytem aktualnym,

²⁷ J. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Aldershot-Burlington: Ashgate 2007, s. 136.

²⁸ A.N. Whitehead, *Process and Reality*, passim.

²⁹ Tamże. Zob. też: M. Piwowarczyk, *Whitehead Alfred North*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 748.

³⁰ M. Piwowarczyk, *Whitehead Alfred North*, w: *Powszechna encyklopedia*, t. 9, s. 748.

który się staje, wchłania w siebie świat, doświadcza jego cierpienia. Ponadto Bóg współoddziałuje ze światem i jest równocześnie przez świat współtworzony³¹. Dla teologii procesu tym, co istnieje koniecznie, nie jest po prostu Bóg (jak utrzymuje tradycyjny teizm) albo jedynie świat (jak chce tego ateizm), lecz Bóg i świat³².

Ta bardzo skrótowa charakterystyka teologii procesu zostanie nieco poszerzona podczas omawiania zasygnalizowanych w tytule niniejszego artykułu zagadnień, na których koncentruje się w swej najnowszej książce D.R. Griffin.

2. PANENTEIZM

Jak zaznaczono, teologia procesu utrzymuje, iż Bóg i świat istnieją koniecznie. To stanowisko – twierdzi Griffin – można opisać słowami Ch. Hartshorne’a, że Bóg jest „duszą wszechświata”³³. Ponadto Griffin wskazuje, iż termin „panenteizm” łączy się z XIX-wiecznym niemieckim filozofem Carlem Friedrichem Christia-nem Krausem³⁴. Termin ten – podkreśla – odnosi się do koncepcji, w której nasz świat istnieje w obrębie boskiego bycia³⁵. Amerykański procesualista podkreśla także, iż panenteizm – mówiąc, że świat jest w Bogu – odróżnia się od panteizmu, utożsamiającego Boga ze światem. Stwierdzenie, że świat jest w Bogu, różnicuje także panenteizm i wszystkie formy tradycyjnego teizmu, podkreślające stworzenie świata *ex nihilo*. Będzie o tym jeszcze mowa.

Jak zaznaczono, dla Griffina panenteizm jako treść postmodernistycznego objawienia wykracza poza światopoglądy wczesnej i późnej nowożytności. Jakie były to jednak światopoglądy?

Pierwszy z nich reprezentuje wczesnonowożytny supranaturalizm. Amerykański procesualista zaznacza, że cechą charakterystyczną tego światopoglądu był

³¹ Zob. J. Herbut, *Filozofia procesualna Alfreda N. Whiteheada*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1995, s. 203-204; J. Piwowarczyk, *Whitehead Alfred North*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 748.

³² D.R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press 2001, s. 140; J.B. Cobb, Jr., *God and the World*, Philadelphia: Westminster 1969.

³³ Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: SUNY Press 1984, s. 52-62.

³⁴ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 1. Chodzi tu o wydane w 1829 r. dzieło Krausego *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*. Zob. także: M.W. Brierley, *Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology*, w: *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, red. Ph. Clayton, A. Peacocke, Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing 2004, s. 2-3, 274-275.

³⁵ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 1.

zwłaszcza skrajny woluntaryzm, przyjmowanie doktryny o stworzeniu świata *ex nihilo*, a także zależność praw natury i zasad przyczynowości od Boga (zawieszanych przez Niego np. w zdarzeniu o charakterze cudownym). Griffin wskazuje, że supranaturalizm powodował znaczne problemy na kilku płaszczyznach. Ostatecznie – podkreśla – został odrzucony z kilku istotnych powodów, do których należą: nierozwiązywalny problem zła³⁶, konflikt supranaturalizmu z naturalizmem XVII-wiecznej nauki³⁷, powstanie teorii ewolucji, negującej biblijną koncepcję stworzenia świata i człowieka. Ponadto – wskazuje amerykański procesualista – niemałą rolę w odrzuceniu supranaturalistycznego światopoglądu odegrał rozwój historycznych studiów biblijnych. Te z kolei zakwestionowały literalną nieomyślność Pisma Świętego³⁸.

Światopoglądem późnej nowożytności, poza który również wykracza panenteizm, był ateizm. Autor omawianej książki wskazuje, iż dla ateizmu, poprzedzonego dość epizodycznym deizmem, charakterystyczne było przejście od dualizmu, jaki występował jeszcze u początków nowożytności, do materializmu. Konsekwencję materializmu stanowiło z kolei zanegowanie nadprzyrodzonego objawienia, jak również istnienia nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Inną konsekwencją postępującego materializmu był naturalizm_{sam} (skrót od ang. słów: *sensationist-atheist-materialist*), czyli naturalizm o charakterze zmysłowo-ateistyczno-materialistycznym, nieodpowiedni nawet dla samej nauki (będzie o nim jeszcze mowa)³⁹.

Co powoduje, że panenteizm wykracza poza obydwa zaprezentowane światopoglądy nowożytności? Na czym polega jego walentność? Zdaniem Griffina procesualny panenteizm stał się niezmiernie popularny w wyrażaniu religijnej myśli, harmonizującej z naukowym światopoglądem, szeroko określanym mianem naukowego naturalizmu⁴⁰. Dla Griffina ważne jest też to, iż panenteizm pozwala zaakceptować naukowy naturalizm w jego podstawowym sensie, a więc bez konieczności akceptacji ateizmu lub panteizmu, które z kolei zaprzeczają boskiej aktualności różnej od świata (łatwo dostrzec w tej aktualności koncepcję przejętą od filozofii procesu)⁴¹. Griffin wskazuje też, iż panenteizm jest dla niego skrótowym sposobem odnoszenia się do pewnego całościowego światopoglądu, tworzonego przez ujęciowy, wszechdoznaniowy i panenteistyczny wymiar naturalizmu⁴².

³⁶ Zdaniem Griffina supranaturalizm odpowiedzialnością za zło obarcza jedynie Boga (D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 17-18).

³⁷ Ów naturalizm – używając terminologii Griffina – miał charakter niesupranaturalistyczny, tzn. wykluczający jakiegokolwiek nadprzyrodzone interwencje Boga w prawa przyrody.

³⁸ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 14-20.

³⁹ Tamże, s. 20-23. Ciekawie brzmi w tym kontekście stwierdzenie G. Dorriena: „Griffin noted that modernist materialism is most fully incarnate in the university” (tenże, *The Making of American Liberal Theology*, s. 239).

⁴⁰ W nomenklaturze Griffina ten typ naturalizmu określa on mianem naturalizmu w ogólnym sensie lub – zdecydowanie częściej – naturalizmu_{ns} (ns=niesupranaturalistyczny).

⁴¹ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 2.

⁴² Tamże, s. 6.

Panenteizm teologii procesu ma – zdaniem Griffina – unikać obydwu skrajności okresu nowożytnego. Co więcej, jest on zdolny do łączenia przeciwieństw, jakie obecne były w przedstawionych wyżej światopoglądach.

Przykładem syntezy elementów opozycyjnych przez procesualny panenteizm może być arystotelesowskie przekonanie o odwieczności świata łączone tu z biblijną nauką o jego stworzeniu przez Boga – i to stworzeniu z niczego (*creatio ex nihilo*). Griffin wskazuje, iż łącznikiem pomiędzy tymi opozycyjnymi twierdzeniami jest koncepcja stworzenia świata z względnej (*relative*) nicości. Koncepcja ta ma być poświadczana przez ewolucję, mówiącą o jakichś formach fizycznych, chemicznych i biologicznych, które zaczęły istnieć w pewnym momencie rozwoju świata. Ponadto dzięki tej koncepcji arystotelesowskie przekonanie o odwieczności świata oraz biblijna nauka o stworzeniu świata świadczą o pewnej istotnej prawdzie. Zmodyfikowana doktryna *creatio ex nihilo*, czyli uwzględniająca stworzenie świata z względnej nicości, wskazuje, iż nasz świat nie jest odwieczny, lecz ma swój początek i wywodzi się z pewnego rodzaju chaosu. W tym sensie przekonanie Arystotelesa jest błędne. Z drugiej jednak strony przeciwna afirmacja, wedle której świat istniał odwiecznie, świadczy o prawdzie, iż Bóg nigdy nie istniał sam⁴³.

Oprócz zdolności do syntezy elementów opozycyjnych panenteizm teologii procesu cechuje odrzucenie wszechmocy Boga, która ma powodować nierozwiązywalny problem zła. Jeśli bowiem Bóg – jak podaje typowa argumentacja przeciwko Bożej wszechmocy – stworzył świat i nie był w tym zakresie niczym ograniczony, czyli jeśli dosłownie dysponuje wszech-mocą, ostatecznie On sam musi być odpowiedzialny za zło obecne w stworzonym przez siebie świecie. Bóg jako wszechmocny może mu przecież zapobiec, jednak tego nie czyni. Według teologii procesu na problem ten należy spojrzeć nieco inaczej. Otóż stworzenie świata nastąpiło z względnej nicości, którą stanowił chaos momentalnych zdarzeń, trwających mniej niż miliardowe części sekundy. Każde zdarzenie zawierało w sobie jakąś cząstkę kreatywności, czyli stało się zdolne do własnej determinacji i do skutecznego oddziaływania na kolejne momentalne zdarzenia. Co więcej, stworzenie naszego świata – podkreśla Griffin – stało się początkiem zaistnienia pewnej formy porządku, którą odkrywają fizycy i która umożliwiła pojawienie się życia⁴⁴.

Ponadto okazuje się, że najbardziej podstawowe zasady przyczynowe świata istnieją w sposób naturalny, są bowiem obecne w naturze rzeczy. Istnieją też w naturze Boga. Oznacza to, że nie mogą zostać przerwane, gdyż tego typu interwencja stanowiłaby pogwałcenie natury Boga. Świat jest przeciwieństwem Bogu, a Bóg – przez swoją interwencję – nie zrywa ustanowionych wzorów przyczynowo-skutkowych. Ten typ panenteizmu stanowi zatem – wskazuje Griffin – wersję naturalistycznego teizmu⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 24.

⁴⁴ Tamże, s. 25-26.

⁴⁵ Tamże, s. 26 i 247.

Te rozważania prowadzą do kolejnego elementu, charakterystycznego dla panenteizmu teologii procesu. Otóż Boga cechuje podwójna dwubiegunowość (*dipolarity*). Pierwsza z nich polega na tym, że Bóg posiada abstrakcyjną istotę (*abstract essence*), która jest niezmienna, a także pewne konkretne stany, obejmujące – w przeciwieństwie do tradycyjnej doktryny o boskiej niezmienności – właśnie zmianę. Druga dwubiegunowość była już wzmiankowana. Chodzi w niej – przypomnijmy – o naturę pierwotną i wtórną Boga. Ta druga dwubiegunowość podkreśla to, że Bóg wpływa na świat, a także – i znów wbrew tradycyjnej doktrynie o boskiej niezmienności – że świat wpływa na Boga. Tego typu interakcja między Bogiem a światem jest w teologii procesu rozumiana analogicznie do relacji duszy i ciała⁴⁶. Bóg – jak była mowa – jest tu określany mianem duszy świata, a świat stanowi Jego ciało.

Griffin wskazuje, że idea interakcji między Bogiem a światem stała się problematyczna w nowożytności. Jeśli bowiem świat jest złożony z nieodczuwających cząstek materii, jak może współ-czuć z nim Bóg? Z drugiej strony jeśli jedynym sposobem poznania jest poznanie zmysłowe, jak może wpływać na nas Bóg, który sytuuje się poza tym poznaniem i w żaden sposób mu nie podlega?

W tym miejscu myśl procesu – wskazuje Griffin – zrywa ze wszystkimi aspektami naturalizmu_{sam}. W pierwszej kolejności zmysłowa teoria poznania, obecna w naturalizmie_{sam}, została zastąpiona teorią ujęciową. Zgodnie z nią poznanie zmysłowe jest wtórnym sposobem poznania, pochodnym w stosunku do głębszego i niezmysłowego sposobu poznania zwanego ujęciem⁴⁷. Z kolei ateizm naturalizmu_{sam} został zastąpiony przez panenteizm, a materializm tego naturalizmu uległ zmianie na rzecz wszechdoznaniowości (*panexperientialism*), zgodnie z którą świat składa się z doświadczających i doznających, częściowo samo determinujących się zdarzeń. W tym ostatnim przypadku Griffin powołuje się na pewne dane nauk ścisłych⁴⁸ i stwierdza, że nauka pozwala na wniosek, iż zdolność do doświadczania cechuje nie tylko złożone, lecz także najbardziej proste organizmy. Autor omawianej książki konstatuje, iż doświadczanie jest cechą bycia, a używając terminologii myśli procesu mówi, iż „być aktualnym znaczy doświadczać”⁴⁹.

⁴⁶ Tamże, s. 27.

⁴⁷ W jednej ze swoich książek Griffin stwierdza: „The fact that extrasensory perception occurs and cannot be understood in terms of physical fields suggests that we have a receptive center other than the brain and its sensory organs. The fact that psychokinesis occurs and cannot be understood in terms of brain waves suggests a center of activity that transcends the brain. Given the reality of the soul as distinct from the brain, our presupposition that we have a degree of self-determining freedom can be taken at face value” (*Parapsychology, Philosophy, and Spirituality. A Postmodern Exploration*, Albany: SUNY Press 1997, s. 272).

⁴⁸ W latach 70. i 80. zeszłego stulecia zaczęły pojawiać się artykuły naukowe, w których mowa była o bakteriach jako zdolnych do podejmowania pewnych decyzji. Griffin powołuje się na amerykańską biolog Lynn Margulis i jej wypowiedź, w której mówi ona, iż „bakterie są świadome”. Griffin zaznacza, że owa świadomość odpowiada doświadczeniu u Whiteheada. Wnioski Margulis dają wsparcie dla ujęcia Whiteheada i Hartshorne’a, zgodnie z którym świat złożony jest z doświadczających jednostek (D.R. Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism*, s. 30-32).

Zarysowana tu kontrpropozycja teologii procesu w stosunku do naturalizmu_{san} została określona przez Griffina mianem naturalizmu_{ppp} (skrót od ang. słów: *prehensive-panentheist-panexperientialist*), a więc naturalizmu ujęciowego, panenteistycznego i wszechdoznaniowego⁵⁰. Warto podkreślić, iż panenteizm teologii procesu jest dla Griffina integralną częścią naturalizmu_{ppp}.

Griffin zaznacza przy tym, że proponowany przez niego naturalizm stanowi skuteczną próbę pokonania konfliktu między nauką a religią. Ten typ naturalizmu umożliwia – jego zdaniem – przewycięzenie owego konfliktu w zakresie, w jakim powstał on na założeniu, wedle którego religia wymaga supranaturalizmu, a stąd stanowi ona zaprzeczenie naturalizmu_{ns}⁵¹. Tymczasem naturalizm_{ppp} wyklucza koncepcję określaną mianem „Bóg luk”⁵². Dzieje się to dzięki koncepcji wszechdoznaniowości oraz poznaniu ujęciowemu. To wszystko nie tyle niweluje Boży wpływ na świat, ile raczej go zakłada.

Zdaniem Griffina dzięki panenteizmowi rozwiązaniu ulega problem zła. Otóż zgodnie z przedstawioną koncepcją Bóg może działać w świecie w różnorodny sposób. Oznacza to, że posiada On doskonałą moc, która jednak nie ma charakteru przymuszającego (*coercive*), lecz perswazyjny (*persuasive*). Nadto zło, jakie jest obecne w świecie, wchodzi w zakres boskiego doświadczenia, lecz nie wchodzi w istotę Boga.

W dalszej kolejności Griffin odpowiada na pytanie, co to znaczy, że wszystko jest w Bogu. Odpowiedź jest oczywiście udzielana na gruncie teologii procesu. Zgodnie z nią amerykański procesualista przywołuje rozróżnienie na abstrakcyjną, niezmienną istotę Boga oraz na pewne konkretne, ale zmienne stany. Nasz świat wchodzi w owe zmienne stany, jakie są w Bogu⁵³. Również w zakresie drugiej dwubiegunowości, a więc natury pierwotnej i wtórnej Boga, można mówić o tym, że wszystko jest w Bogu. W odniesieniu do pierwotnej natury Boga można powiedzieć, że chodzi tu o to, iż Bóg nieustannie wpływa na świat i zawsze chce dla niego najlepszego dobra. To oddziaływanie określa Griffin mianem twórczej miłości. Z kolei w odniesieniu do wtórnej natury Boga autor *Panentheism and Scientific Naturalism* wskazuje, że Bóg cieszy się z tymi, którzy odczuwają radość, a smuci się z tymi, którzy cierpią. Jest to – jak zaznacza – miłość wrażliwa i reagująca⁵⁴.

⁴⁹ Tamże, s. 31.

⁵⁰ Tamże, s. 28.

⁵¹ Tamże, s. 6.

⁵² W sensie poznawczym fraza ta odnosi się do Boga, który ma wyjaśniać pewne luki w naszej wiedzy o świecie. W sensie ontologicznym odnosi się ona do idei, zgodnie z którą domniemana luka w łańcuchu skończonych przyczyn jest przypuszczalnie uzupełniona przez nadprzyrodzoną przyczynę, a więc przez Boga (D.R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press 2001, s. 145).

⁵³ D.R. Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism*, s. 33.

⁵⁴ Tamże, s. 34. Zob. także: P. Sokołowski, *Miłość w nauczaniu Benedykta XVI i w teologii procesu – tożsamość czy przeciwieństwo?*, „Studia Loviciensia” 15 (2013), s. 63-92.

Podsumowując, naturalizm_{ppp} oraz jego panenteizm ma posiadać wszystkie zalety supranaturalizmu oraz naturalizmu, lecz ma się nie wikłać w ich problemy. A zatem podobnie jak naturalizm_{sam} panenteizm teologii procesu zawiera naturalizm_{ns}, w wyniku czego nie pozostaje w napięciu z nauką. Jednak w przeciwieństwie do tego typu naturalizmu nie ma on kłopotu z teorią ewolucji. Z kolei w przeciwieństwie do supranaturalizmu rozwiązuje problem zła obecnego w świecie, a także lepiej niż on – zdaniem Griffina – tłumaczy doktrynę *creatio ex nihilo*. Biorąc to pod uwagę panenteizm ten ma dostarczać lepszych podstaw dla teologii naturalnej (w sensie argumentów za istnieniem Boga) niż tradycyjny teizm⁵⁵.

Jak natomiast przedstawia się rozumienie postmodernizmu i objawienia w myśli D.R. Griffina? Będzie o tym mowa w kolejnym punkcie.

3. POSTMODERNIZM I OBJAWIENIE

Po raz pierwszy Griffin użył terminu „postmodernizm” w artykule *Post-Modern Theology for a New Christian Existence*. Tekst ten otwierał zredagowany razem z Th.J.J. Altizerem tom *John Cobb's Theology in Process*, poświęcony tytułowemu teologowi⁵⁶.

Griffin – jak już zaznaczono – używa terminu „postmodernizm” w sobie właściwym znaczeniu. Oczywiście, jest on świadomy tego, że termin ten w powszechnym użyciu oznacza odrzucenie każdej próby osadzenia moralności i praktyk religijnych na metafizycznym fundamencie⁵⁷. Mimo tego perspektywę zaproponowaną przez Whiteheada określa mianem postmodernistycznej. Griffinowi chodzi tu szczególnie o wyakcentowanie podstawowych błędów nowożytności, na jakie Whitehead wskazał. Myśl Whiteheada jest – w stosunku do owych nowożytnych błędów – po-nowożytna.

Jeśli chodzi o błędy nowożytności w ujęciu Whiteheada, to Griffin jasno je wskazuje. Należy do nich poznanie zmysłowe oraz mechanistyczno-materialistyczne rozumienie przyrody. Pierwsza z tych koncepcji przyjmowała, że umysł może poznać tylko za pośrednictwem fizycznych zmysłów. Druga uznawała, że najbardziej podstawowym „tworzywem”, z którego składa się świat, są jednostki materii pozba-

⁵⁵ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 34-35.

⁵⁶ *John Cobb's Theology in Process*, red. D.R. Griffin, Th.J.J. Altizer, Philadelphia: Westminster John Knox 1977, s. 5-24. Zob. D.R. Griffin, *My Intellectual Journey*, s. 340.

⁵⁷ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 4. W tekście *Introduction to SUNY Series in Constructive Postmodern Thought* stwierdza: „Postmodernism refers to a diffuse sentiment rather than to any common set of doctrines – the sentiment that humanity can and must go beyond the modern” (w: D.R. Griffin, W.A. Beardslee, J. Holland, *Varieties of Postmodern Theology*, New York: State University of New York Press 1989, s. XII).

wione doświadczenia oraz działające na kształt przyczynowości mechanistycznej. Griffin podkreśla, że oba te błędy doprowadziły do deizmu, a następnie do ateizmu. Amerykański metodysta podkreśla również, iż postmodernizm Whiteheada dąży do przezwyciężenia metafizycznych błędów wczesnej nowożytności⁵⁸.

Biorąc to wszystko pod uwagę jaśniejsze staje się to, na co Griffin wskazuje w części wieńczącej pierwszy rozdział omawianej książki. Zaznacza, iż tytuł tego rozdziału odnosi się do panenteizmu jako postmodernistycznego objawienia. Griffin podkreśla, że zaprezentowana przez niego koncepcja panenteizmu, stanowiąca część naturalizmu_{ppp}, jest koncepcją postmodernistyczną z dwóch powodów:

1° wykracza ona poza teizm wczesnej nowożytności i ateizm późnej nowożytności;

2° odrzuca dwie podstawowe podpory nowożytnej myśli: mechanistyczno-materialistyczną koncepcję natury oraz zmysłową (*sensationist*) koncepcję percepcji⁵⁹.

W zaprezentowanych tu powodach, dla których koncepcja Griffina ma być postmodernistyczna, ujawnia się samo rozumienie przez niego postmodernizmu. Łatwo stwierdzić, iż rozumienie to nawiązuje do myśli Whiteheada. Ta myśl stanowi wręcz kanwę rozumienia postmodernizmu przez Griffina. Dla tego procesualisty postmodernizm to nie prąd powstały w literaturze i sztuce. Rozumienie postmodernizmu przez Griffina nie odnosi się też do jego filozoficznego ujęcia, związanego z myślą Martina Heideggera i Jacquesa Derridy, a także wiążącego się z pragmatyzmem oraz fizykalizmem. Raczej ma on związek z przekraczaniem modernistycznego światopoglądu, rozwiniętego przez XVII-wieczną naukę (Galileusz, Kartezjusz, Francis Bacon, Isaac Newton)⁶⁰, a także wskazywaniem na szkodliwość konsekwencji tego światopoglądu dla religii oraz samej nauki.

Tak jak są dwa powody, które wskazują, iż koncepcja panenteizmu jest postmodernistyczna, tak też są dwa powody, na podstawie których można uznać ją – zdaniem Griffina – za objawienie.

Pierwszy powód zrównania panenteizmu z objawieniem odnosi się do naszego doświadczenia. Chodzi o to, że wyjaśnienie wielu elementów naszego doświadczenia, jak choćby doświadczeń moralnych i religijnych czy też doświadczenia znaczenia, w tym znaczenia prawdy, nie jest w pełni możliwe bez odwołania się do Boga. W związku z tym naturalizm_{sam} – z jego zmysłową teorią poznania, zamkniętą na inny sposób poznania Boga, a także z jego ateizmem i materializmem odrzucającymi i negującymi wymiar transcendentny – nie mógł tego typu doświadczeń do końca wyjaśnić. Ale to nie wszystko. Griffin wskazuje, iż tego typu doświadczenia stanowią bezpośrednie doświadczenie Boga. Chodzi tu o to, że w tego typu doświadczeniach urzeczywistnia się Boże oddziaływanie na nas (*influence on us*)⁶¹.

⁵⁸ D.R. Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism*, s. 5.

⁵⁹ Tamże, s. 35.

⁶⁰ Zob. D.R. Griffin, *Introduction to SUNY Series in Constructive Postmodern Thought*, s. XII.

⁶¹ D.R. Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism*, s. 35.

Drugi powód, dla którego Griffin uznaje swoją koncepcję panenteizmu za objawienie, dotyczy dążenia do odkrycia prawdy. Odkrycie i poznanie prawdy – podkreśla – to wszczepione przez Boga dążenie. Wskazuje, iż skutkiem tego dążenia było uznanie supranaturalizmu za koncepcję fałszywą, podobnie jak za fałszywy uznano naturalizm_{sam}⁶². W dalszej argumentacji za panenteizmem jako objawieniem Griffin przywołuje pogląd Cobba, wedle którego tym, co oferuje nowożytna nauka, jest uniwersalna prawda⁶³. Griffin jest zdania, iż ta uniwersalna prawda stanowi naturalizm_{ns}, a ten z kolei można uznać za objawienie⁶⁴.

Warto w tym miejscu dopowiedzieć, iż mianem naturalizmu_{ns} (niesupranaturalistycznego) określa Griffin naturalizm w minimalnym sensie, który wyklucza supranaturalizm. Nie skutkuje on jednak – jak twierdzi – ateizmem⁶⁵.

Kluczowe wydaje się jednak zdanie, iż procesualny panenteizm stanowi próbę uzgodnienia tego typu objawienia z objawieniem, które przyszło do nas poprzez – jak sam Griffin to określa – Abrahamiczne i inne tradycje teistyczne, dążąc tym samym do głębszej religii oraz bardziej subtelnej nauki⁶⁶.

Mamy tu zatem do czynienia z dwoma rodzajami objawienia. Jedno to objawienie pochodzące z Abrahamicznych i innych tradycji teistycznych. Drugi rodzaj objawienia to uniwersalna prawda oferowana przez nowożytną naukę, którą – zdaniem Griffina – można utożsamiać z naturalizmem_{ns}.

4. OCENA I KRYTYKA

Ocenę i krytykę rozwiązań proponowanych przez D.R. Griffina wypada zacząć od kilku uwag na temat samego postmodernizmu.

Otóż Griffin mocno akcentuje rozumienie postmodernizmu związane z przekraczaniem modernistycznego światopoglądu. Jak wiadomo, treść objawienia stanowiła przedmiot refleksji teologicznej już od początku chrześcijaństwa. Z kolei refleksja nad samym pojęciem objawienia zrodziła się właściwie dopiero od czasów modernizmu. Związane to było z zakwestionowaniem w tym okresie samego pojęcia

⁶² Tamże, s. 35-36.

⁶³ J. Cobb, *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress 1982, s. X.

⁶⁴ D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 37.

⁶⁵ D.R. Griffin, *Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004, s. 2. Zob. także omówienie tej książki: P. Sokołowski, *David Ray Griffin, Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004 [XXII] + 130 s., „Ateneum Kapłańskie” 162/2 (2014), s. 410-415.

⁶⁶ „Process pantheism is the attempt to reconcile this revelation with the revelation that has come to us through the Abrahamic and other theistic traditions” (D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 37).

objawienia jako wydarzenia w pełni historycznego. Modernizm – jak wiadomo – operował kategoriami agnostycyzmu, relatywizmu, immamentyzmu i ewolucjonizmu⁶⁷. Nie wchodząc szerzej w to zagadnienie – zresztą bardzo szczegółowo analizowane przez katolicką apologetykę i teologię fundamentalną⁶⁸ – z dużą dozą słuszności można przyjąć, że Griffin nie odnosi się do owego modernistycznego rozumienia objawienia. Agnostycyzm, relatywizm, immanentyzm i ewolucjonizm były kategoriami modernizmu. Czy można je wiązać z którymś z nowożytnych światopoglądów zaprezentowanych przez Griffina?

Warto w tym miejscu przywołać jedną postać. Otóż ojcu nowożytnej teologii protestanckiej, F.D.E. Schleiermacherowi (1768-1834), „udało się” znaleźć coś w rodzaju środkowej drogi między racjonalizmem, redukującym religię do rozumu, a supranaturalizmem, podkreślającym objawiony i transcendentny charakter chrześcijaństwa. Swą filozofię religii oparł on na uczuciu absolutnej zależności – mniej lub bardziej czystej, mniej lub bardziej głębszej, której skutkiem było powstanie idei Boga. Konsekwencją tak pojętej genezy idei Boga (i genezy religii) było przekonanie, iż objawienie nie jest przywilejem chrześcijaństwa, lecz wspólną własnością wszystkich religii. Ma ono stanowić spontaniczny i subiektywny owoc koncepcji Boga, wypływającej z poczucia zależności i religijnego sentymentu. W Chrystusie – twierdził Schleiermacher – to uczucie zależności zostało wyrażone w Jego świadomości jedności z Bogiem⁶⁹.

Ponadto Schleiermacher w jakimś sensie dążył do przekroczenia supranaturalizmu oraz racjonalizmu, a więc elementów, które – według Griffina – konstituowały światopogląd – odpowiednio – wczesnej i późnej nowożytności. W tym sensie idea Griffina nie jest w pełni nowa, lecz miała ona już swego poprzednika. O ile jednak Schleiermacher widział rozwiązanie tej kwestii w sentymencie i uczuciu absolutnej zależności, o tyle Griffin dostrzega je w filozofii procesu. Pod tym względem myśl Griffina zasługuje na uwagę. Inną sprawą jest to, że w myśli Schleiermachera obecne są kategorie modernizmu, zwłaszcza immanentyzm i relatywizm.

Dla Griffina postmodernistyczne jest jednak to, co przekracza światopogląd związany z supranaturalizmem i XVII-wieczną nauką. W tym sensie myśl Schleiermachera – stosując do niej kryteria zaproponowane przez Griffina – mogłaby zostać uznana za postmodernistyczną. Wniosek ten jest jednak przedwczesny,

⁶⁷ Dekret Świętego Officium *Lamentabili* o twierdzeniach modernistów streszcza modernistyczne rozumienie objawienia: „Objawienie nie mogło być niczym innym, jak uświadomieniem sobie przez człowieka swego stosunku do Boga” (*Breviarium fidei*, nr 71).

⁶⁸ Zob. np. R. Latourelle, *Theology of Revelation*, New York: Alba House 1966, s. 269-291; A. Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco: Ignatius Press 2005, s. 271-279; M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007, s. 69-75.

⁶⁹ Latourelle, *Theology of Revelation*, s. 270-271. Poglądy Schleiermachera oddziaływały m.in. na protestancką teologię pośrednictwa, która poszukiwała właściwych relacji między objawieniem a rozumem. Zob. R. Holte, *Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht*, Upsalla: Almqvist & Wiksell 1965; S.J. Koza, *Pośrednictwa teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 16, kol. 89-90.

gdyż Schleiermacher nie wyszedł poza stanowisko teistyczne. Owo wyjście poza teizm i ateizm jest dla Griffina jednym z warunków tego, co postmodernistyczne.

Postmodernistyczne jest zatem dla Griffina to, co wykracza poza nowożytne stanowisko teistyczne i ateistyczne, a także to, co odrzuca dotychczasową – nowożytną – koncepcję natury, jak również wyłącznie zmysłową, nowożytną koncepcję poznania. Na podstawie zaprezentowanych rozważań można wyciągnąć wniosek, iż pierwszy warunek postmodernizmu spełnia panenteizm. Drugi warunek postmodernizmu spełnia myśl procesu, przedstawiająca nowe, po-nowożytne rozumienie rzeczywistości oraz po-nowożytną koncepcję poznania.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną kwestię. Otóż istotna wydaje się uwaga filozofa P. Gutowskiego⁷⁰. Do tej uwagi można dodać jeszcze i tę, że postmodernizm Whiteheada nie ma charakteru wyłącznie dekonstruktywnego. Więcej nawet – jego główną cechą zdaje się być konstrukcja, bazująca jednak na innym, niż tradycyjny, fundamencie metafizycznym.

Warto teraz odnieść się krytycznie do koncepcji panenteizmu obecnej w poglądach D.R. Griffina. Tego typu panenteizm, o jakim pisze ów autor, jest dla niego równoznaczny z objawieniem.

Już samo spojrzenie na XIX-wieczną genezę panenteizmu⁷¹, o której wspomina Griffin, pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Otóż jego źródłem jest XIX-wieczny niemiecki idealizm. Powszechny był w nim pogląd, zgodnie z którym Bóg jako duchowy absolut manifestuje się w świecie, choć się w nim nie wyczerpuje. Równocześnie świat (szczególnie ludzkość) ma zmierzać do jedności z Bogiem⁷².

Panenteizm, do którego chętnie odwołuje się Griffin, ma jednak charakter koncepcji filozoficznej, a nie teologicznej. Podobnie sądzi J.W. Cooper, który dodatkowo wskazuje, iż panenteizm teologii procesu nie ma podstaw biblijnych⁷³. Należy uwypuklić, iż ta ogólna uwaga odnosi się również do Griffina. Cooper podkreśla

⁷⁰ „W wielu jego [Griffina – P.S.] pracach uwidacznia się coś, co można by nazwać walką o prawo do używania terminu «postmodernizm». Griffin zdaje się zmierzać do wykazania, że to, co obecnie nazywa się post-modern (po-nowożytne) jest w istocie most-modern, czyli stanowi ostatni wytwór filozofii i kultury nowożytnej, która od wewnątrz dokonuje dekonstrukcji samej siebie. Proponuje on wyróżnić dwa rodzaje postmodernizmu: dekonstrukcjonistyczny i właściwy – konstruktywny. Ten ostatni ma się opierać na filozofii i teologii procesu, która nie podlega sformułowanym w nowożytności krytykom przeciw metafizyce” (tenże, *Interpretatorzy i kontynuatorzy metafizyki Alfreda N. Whiteheada*, w: *Filozofować dziś*, s. 190). Zob. także: D.R. Griffin, W.A. Beardslee, J. Holland, *Varieties of Postmodern Theology*, Albany: SUNY Press 1989, s. XI-XIV, 1-7.

⁷¹ D.R. Griffin jest świadomy tego, że istnieje wiele odmian panenteizmu. Zob. np. N.H. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, w: *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, red. Ph. Clayton, A. Peacocke, Grand Rapids-Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing 2004, s. 19-35.

⁷² J. Wojtysiak, *Panenteizm w związku z poglądami*, s. 315.

⁷³ J. Cooper, *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids: Baker Academic 2006, s. 324.

ponadto, że żaden biblijny tekst nie sugeruje ani nie implikuje twierdzenia, by świat był częścią Boga. Za dowolne należy zatem uznać twierdzenia, podzielane przez Griffina, iż Bóg jest duszą świata, będącego Jego ciałem. Tego typu panenteizm ogranicza także wolność Boga w stworzeniu oraz zbyt mocno wiąże Stwórcę ze światem, w wyniku czego Jego transcendencja stała się skończona⁷⁴. Nie ulega wątpliwości, że są to bardzo poważne zarzuty kierowane tak pod adresem teologii procesu, jak i poglądów samego Griffina. Mimo tego Griffin przedstawia dwa powody zrównania tego typu panenteizmu z objawieniem.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. W omawianej książce amerykański filozof i teolog nie odnosi się szerzej do problematyki objawienia. Może to zaskakiwać. Nie podejmuje np. zagadnienia podmiotu i przedmiotu objawienia, jego form czy też pełni w Jezusie Chrystusie. Z pewnością fakt ten nie ułatwia zrozumienia jego koncepcji panenteizmu jako postmodernistycznego objawienia. W pewnym sensie nawet je utrudnia, gdyż brak bardziej konkretnych odniesień do objawienia z jednej strony umożliwia szerszą interpretację jego myśli, a z drugiej – powstać może pytanie o prawomocność takiej interpretacji. Z tego względu należy ograniczyć się w tym rozumieniu jedynie do niezbędnego minimum.

By lepiej zrozumieć pierwszy z powodów zrównania panenteizmu z objawieniem w ujęciu Griffina, o którym zresztą już była mowa, potrzeba choćby pokrótce odnieść się do myśli procesu i jej koncepcji oddziaływania Boga na świat oraz na człowieka.

Jak już zaznaczono, Bóg współoddziałuje ze światem. Z kolei składnikami świata, będącego dynamicznym procesem, są zdarzenia aktualne, same pozostające w procesie stawania się. Każdemu z nich przysługuje wolność w zakresie podejmowanych decyzji. Najbardziej skuteczne oddziaływanie Boga na świat dokonuje się przez to, co Whitehead określił mianem perswazji (*persuasion*). W teologii procesu boskość jest perswazyjna (*persuasive*) lub, stosując biblijne wyrażenie, mówi się w niej, iż Bóg jest miłością⁷⁵.

Odwołując się do bardziej technicznego języka teologii procesu można stwierdzić, że dla każdego zdarzenia aktualnego Bóg dostarcza celów początkowych (*initial aims*). Cel początkowy jest dostarczany każdemu zdarzeniu aktualnemu z osobna. Jest to ideał jego rozwoju. Nie jest on jednak przeznaczony dla już ukonstytuowanego zdarzenia, lecz dla takiego, które właśnie zaczyna się tworzyć. Cel początkowy jest dostosowany do aktualnego świata tego zdarzenia. Bóg dobiera cele początkowe w taki sposób, by stymulować i zachęcać rozwój świata w kierunku, który jest przez Niego najbardziej pożądanym. Co więcej, teologia procesu podkreśla, iż cel, którego dostarcza Bóg, nie determinuje zdarzenia aktualnego do jego pełnego urzeczywistnienia, gdyż w późniejszych fazach swego rozwoju zajmuje ono stanowisko wobec celu początkowego. Zdarzenie aktualne tworzy siebie poprzez

⁷⁴ J. Cooper, *Panentheism, the Other God of the Philosophers*, s. 324, 326, 328-329.

⁷⁵ N. Pittenger, *The Divine Activity*, „Encounter” 47/3 (1986), s. 258. Zob. też: Sokołowski, *Miłość w nauczaniu Benedykta XVI i w teologii procesu*, passim.

budowanie relacji do zastanego świata. Okazuje się zatem, że zdarzenie samo siebie buduje i samo realizuje cel początkowy. Bóg nie wywiera żadnej presji na świat, a jedynie proponuje pewne ideały, które mogą być w tym świecie zrealizowane⁷⁶.

Ta skomplikowana i wysoce spekulacyjna koncepcja Bożego oddziaływania na świat i na nas bazuje na filozofii A.N. Whiteheada i wpisuje się w jej ramy. Czy zatem Griffin ma prawo uznawać ją za koncepcję teologiczną? Prawomocność takiego uznania należy poddać w wątpliwość, gdyż omawiany autor w wyjaśnianiu Bożego oddziaływania nie wychodzi poza kategorie filozoficzne. Owszem, doświadczenia o charakterze religijnym mogłyby mieć jakiś charakter objawieniowy, jednak Griffin nie podejmuje szerzej tej problematyki⁷⁷.

W tym momencie, zostawiając nieco na boku zagadnienie panenteizmu, warto odnieść się nieco szerzej do problematyki doświadczenia religijnego, by ukazać jedną z koncepcji podkreślającą związek tego typu doświadczenia z objawieniem.

Niektórzy teologowie, bazując na J 1, 9, wyróżniają objawienie transcendentalne, które ma polegać na wewnętrznym oświeceniu każdego człowieka przez łaskę. Takiego wyróżnienia dokonuje zwłaszcza Karl Rahner, według którego objawienie jest osobową relacją Boga do człowieka, obejmującą samego Boga oraz ludzkie doświadczenie Go. Rahner – w przeciwieństwie do Griffina – mocno jednak podkreśla, iż objawienie, mimo iż dokonuje się w korelacji z człowiekiem, jest suwerennym aktem Boga, w pełni zachowującym swój nadprzyrodzony charakter. Istotą objawienia jest bowiem dla Rahnera samoudzielenie się Boga⁷⁸. Owszem, niemiecki teolog podkreśla, iż tego typu objawienie zakłada w człowieku pewną dyspozycję, która umożliwi doświadczenie Boga. Tą dyspozycją jest samotranscendencja człowieka (ujawniająca się w aktach poznawczych i osobowo-egzystencjalnych) oraz transcendentalne doświadczenie Boga. To ostatnie polega według Rahnera na nieograniczonym otwarciu człowieka na byt i na wartości oraz ich przedsięwzięciu (do-

⁷⁶ J. Piwowarczyk, *Whitehead Alfred North*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 747-749.

⁷⁷ Dla ścisłości należy jednak wskazać, iż omawiany autor podejmuje problematykę doświadczenia religijnego, którą analizuje w kluczu: naturalizm_{sam} vs. naturalizm_{ppp}. Omawiając płaszczyzny dotyczące naturalizmu_{sam}, stwierdza, iż obecne w tym naturalizmie poznanie zmysłowe wyklucza możliwość poznania pozazmysłowego (np. takiego, o jakim mowa jest w parapsychologii), jak również doświadczenia teistycznego rozumianego jako doświadczenie boskiej podmiotowości, różnie od postrzegającego podmiotu. Jeśli chodzi o ateizm tego naturalizmu, to uniemożliwia on wyjaśnienie doświadczenia religijnego z użyciem kategorii transcendencji i świętości, lecz wskazuje na przekonania kulturowe (*cultural beliefs*) jako na źródło doświadczenia religijnego. To podejście do doświadczenia religijnego wzmocnił materializm, obecny w naturalizmie_{sam}. A zatem – wskazuje Griffin – naturalizm ten wyklucza możliwość doświadczenia religijnego o charakterze teistycznym. Zdaniem amerykańskiego procesualisty dopiero naturalizm_{ppp} umożliwi doświadczenie religijne jako doświadczenie czegoś świętego. Ma to wynikać z tego, że w naturalizmie_{ppp} poznanie zmysłowe jest wtórnym sposobem poznania, umożliwiając w ten sposób poznanie na innej drodze (np. dzięki ujęciu), a wszechdoznanowość tego naturalizmu podkreśla, iż świat składa się z doświadczających, częściowo samo-określających się zdarzeń (D.R. Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism*, s. 133-167).

⁷⁸ J. Cichoń, *Rodzaje objawienia. Typologia Karla Rahnera*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 32 (2012), s. 109.

tyczącym także Boga jako ich absolutnej i niczym nieuwarunkowanej podstawy)⁷⁹. Rahner transcendentalne doświadczenie Boga łączy jednak z pojęciami *potentia oboedientialis* (otwartości natury ludzkiej na przyjęcie Boga) oraz egzystencjału nadprzyrodzonego (otwartości bytu ludzkiego na Boga i możliwości Jego przyjęcia, wyrażających fakt nadprzyrodzonego przeznaczenia człowieka). Co więcej, owo transcendentalne doświadczenie Boga stanowi element objawienia transcendentalnego (drugim jego elementem jest absolutnie suwerenne działanie Boga). Inaczej mówiąc, objawienie transcendentalne realizuje się w doświadczeniu religijnym⁸⁰. Jak widać, Rahner wyraźnie odnosi doświadczenie religijne do objawienia, myśl Griffina jest natomiast pozbawiona tego typu odniesienia.

Jeśli chodzi o drugi powód, dla którego Griffin uznaje panenteizm za objawienie, to można się zgodzić z tym, iż odkrycie prawdy jest wszczepionym przez Boga w człowieka dążeniem. Powstaje jednak pytanie, jak rozumieć tego typu dążenie? Wydaje się, że Griffin – choć w omawianej książce tego nie precyzuje – pojmuje je zgodnie z założeniami myśli procesu. Byłaby to więc sytuacja analogiczna do tej, w której Griffin mówi, iż pewnego rodzaju doświadczenia stanowią bezpośrednie oddziaływanie Boga na świat.

Poważne wątpliwości budzi też uznanie naturalizmu_{ns} za objawienie. Griffin nie uzasadnia szerzej tego typu postępowania, niemniej nawet bez takiego uzasadnienia staje się ono niezwykle kontrowersyjne.

Na zakończenie swoich rozważań omawiany autor podkreśla, iż procesualny panenteizm jest próbą uzgodnienia tego typu objawienia z objawieniem, pochodzącym z tradycji Abrahamicznej i innych tradycji teistycznych. Celem tego uzgodnienia – przypomnijmy – ma być głębsza religia oraz subtelniejsza nauka.

Tego typu stwierdzenia zdają się wskazywać, iż Griffin przyjmuje dwa sposoby realizowania się objawienia (bądź też termin „objawienie” odnosi do dwóch różnych rzeczywistości). Jednym z nich byłby sposób, z jakim stykamy się w doświadczeniach moralnych, religijnych oraz dotyczących nauki czy też znaczenia samej prawdy. Tutaj chodziłoby o oddziaływanie Boga na nas, dokonujące się zgodnie z założeniami myśli procesu. Drugi sposób realizacji objawienia obejmuje religie Abrahamiczne i inne religie teistyczne (czy istnieją jednak religie nieteistyczne?). Odniesienie objawienia do religii, określanych przez Griffina mianem tradycji teistycznych, wskazuje na dwie kwestie. Jedną z nich jest nadanie pojęciu objawienia charakteru religijnego. Drugie zagadnienie – wskazane raczej pośrednio – to odniesienie objawienia do innych religii i jego jakaś w nich obecność. Griffin nie rozwija szerzej obu kwestii. Wydaje się jednak, że nie jest zainteresowany pytaniem o stopień obecności Bożego objawienia w innych religiach. Wydaje się również, iż poprzestaje na stwierdzeniu,

⁷⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa: PAX 1987, s. 32-35. Por. J. Cichoń, *Rodzaje objawienia*, s. 111-112. Zob. także: P. Sokołowski, *Rahner Karl. III. Myśl filozoficzna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 1159-1161.

⁸⁰ J. Cichoń, *Rodzaje objawienia*, s. 113-117.

zgodnie z którym we wszystkich religiach Boże objawienie obecne jest w tym samym – lub podobnym – stopniu. Stanowisko to jest jednak relatywistyczne⁸¹. Ponadto poza kręgiem jego zainteresowań pozostaje także pytanie o wiarygodność tego typu objawienia w poszczególnych religiach (i stopień jego realizacji).

Amerykański procesualista dąży zatem do wykazania niesprzeczności między objawieniem zrealizowanym w różnych religiach a objawieniem związanym z proponowanym przez niego panenteizmem i naturalizmem_{ppp}. Tego typu zamiar uznać należy za niezwykle oryginalny. Nie ma on jednak podstaw teologicznych, lecz bazuje na założeniach przejętych z filozofii procesu. W związku z tym uznać go należy za jednostronny.

Owszem, Griffin słusznie wskazuje na pewne elementy, mogące mieć charakter objawieniowy, jak np. doświadczenia moralne i religijne, a także wszczepione przez Boga w człowieka dążenie do prawdy. Jednakże ich procesualna interpretacja – jak wskazano – dokonuje się jedynie za pomocą kategorii filozoficznych, pochodzących z filozofii procesu.

Dość problematyczne wydaje się też uzgodnienie obu rodzajów objawienia. Na jakiej podstawie miałyby do tego dojść? Teologia procesu, jej panenteizm oraz naturalizm_{ppp} bazują na założeniach filozoficznych, za pomocą których trudno wyrażać doktrynę chrześcijańską. Poza tym główny przedmiot troski teologii procesu stanowi nie tyle wierność Bożemu objawieniu, ile wierność założeniom zaczerpniętym z filozofii procesu. Powoduje to uzasadnioną obawę o to, iż w tej teologii dochodzi do zniekształcenia i redukcji kategorii teologicznych, a także ich interpretacji wedle założeń filozofii procesu. Tego typu przypuszczenie wymaga jednak dalszych, bardziej pogłębionych badań nad teologią procesu oraz jej relacją do Bożego objawienia.

Na zakończenie jeszcze dwie sprawy. W katolickiej teologii fundamentalnej mowa jest o tym, iż korelatem objawienia jest wiara, stanowiąca na nie odpowiedź. Co ciekawe, refleksja Griffina w ogóle pozbawiona jest odniesienia do wiary. Podobnie omawiany autor milczy na temat zbawczego charakteru objawienia. Wypada także zgodzić się z uwagą F.D. Lindsey, która wskazuje, iż teologia procesu odrzuca naukę o stworzeniu świata z niczego na rzecz systemu, który potrzebuje odwiecznego świata⁸². To dotyczy również Griffina.

* * *

Zaproponowane przez Davida Ray'a Griffina w książce *Pantheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious*

⁸¹ Choć zdaniem Griffina teologia procesu – przynajmniej w ujęciu Cobba – opowiada się nie tyle za relatywistycznym pluralizmem, ile za pluralizmem komplementarnym (*complementary pluralism*). Szerzej zob. D.R. Griffin, *Pantheism and Scientific Naturalism*, s. 254-256.

⁸² F.D. Lindsey, *Evangelical Overview of Process Theology*, „Bibliotheca Sacra” 134/533 (1977), s. 26.

Pluralism, and the Academic Study of Religion rozumienie panenteizmu jako postmodernistycznego objawienia z wielu powodów uznać należy za kontrowersyjne.

Najważniejsza uwaga dotyczy tego, iż w gruncie rzeczy jest to koncepcja o charakterze filozoficznym, a nie teologicznym. Ponadto do skonstruowania tej koncepcji Griffin użył założeń pochodzących z filozofii procesu A.N. Whiteheada, mającej charakter antysubstancjalistyczny. Rezultatem przyjętych założeń stało się nowe i oryginalne rozumienie postmodernizmu (Griffin miał do tego niewątpliwie prawo) oraz uznanie przez niego panenteizmu za koncepcję, która w najwłaściwszy sposób oddaje relację Bóg-świat, unikając rzekomych błędów klasycznego teizmu oraz skrajności wczesnej i późnej nowożytności. Warto podkreślić, iż zdaniem amerykańskiego filozofa i teologa panenteizm ten stanowi integralną część naturalizmu^{ppp}, będącym jego własną i oryginalną koncepcją.

Według Griffina istnieją dwa powody, pozwalające uznać procesualny panenteizm za objawienie – i to o charakterze postmodernistycznym. W powodach tych ponownie dają o sobie znać założenia przejęte z filozofii procesu. Usiłowanie Griffina do zrównania panenteizmu z objawieniem bazuje na dostrzeżonym przez niego oddziaływaniu Boga na świat (według niego współoddziaływaniu), przejawiającym się m.in. w doświadczeniach o charakterze religijnym oraz w ludzkim dążeniu do odkrycia prawdy. Tego typu objawienie można by uzgodnić – jego zdaniem – z objawieniem pochodzącym z religii Abrahamicznych i innych. Problem jednak w tym, że trudno przyjąć, by objawienie pochodzące z tych religii, zwłaszcza objawienie zrealizowane w Jezusie Chrystusie, dawało podstawy do ujmowania relacji Bóg-świat w kategoriach panenteizmu zaproponowanego przez teologię procesu.

Słowa kluczowe: David Ray Griffin, objawienie, panenteizm, postmodernizm, teologia procesu.

Panentheism as a postmodern revelation? Some critical on the margin of the book of David Ray Griffin “Panentheism and Scientific Naturalism”

Summary

This article presented some critical remarks relating to the understanding of the panentheism as a postmodern revelation, proposed by David Ray Griffin in his book *Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*. The main objection relates to the question that the American philosopher and theologian presents the philosophical, not theological conception of revelation. In addition he used the assumptions taken from process philosophy of A.N. Whitehead to construct this conception. The result of these assumptions is a new and original understanding of postmodernism. According to these assumptions panentheism is a conception that reflects properly the God-world relationship. Moreover, panentheism, as Griffin said, avoids mistakes of classical theism and extremes of early and late modernity.

This pantheism is an integral part of naturalism_{ppp}. Griffin's attempt to equate pantheism and revelation is based on the interaction recognized by him between God and the world. It manifests in the religious experiences and in the human drive to discover truth, which is, as Griffin said, a divinely-instilled drive. Process pantheism is the attempt to reconcile this revelation with the revelation that comes to us through the Abrahamic and other theistic traditions. But it is difficult to accept that the revelation that comes to us from these religions, especially the revelation realized in Jesus Christ, gave rise to the recognition of the God-world relationship in terms of pantheism proposed by process theology.

Keywords: David Ray Griffin, revelation, pantheism, postmodernism, process theology.

Pantheismus als postmoderne Offenbarung? Kritische Bemerkungen am Rande des Buches von David Ray Griffin "Pantheism and Scientific Naturalism"

Zusammenfassung

Im folgenden Artikel werden einige kritische Bemerkungen bezüglich des Verständnisses von Pantheismus als einer postmodernen Offenbarung, vorgeschlagen durch einen amerikanischen Vertreter der Prozesstheologie, David Ray Griffin in seinem Buch *Pantheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*, erhoben. Der wichtigste Vorbehalt bezieht sich darauf, dass der amerikanische Prozessualist ein philosophisches und kein theologisches Konzept vorlegt. Außerdem bedient er sich dabei der Voraussetzungen der Prozessphilosophie von A.N. Whitehead, welche im Grunde genommen einen antisubstantialistischen Charakter haben. Im Zuge eines solchen Vorverständnisses wurde ein neues und originelles Konzept des Postmodernismus (worauf Griffin zweifellos Recht hat) sowie die Annahme, der Pantheismus stelle das Konzept dar, in dem die Relation zwischen Gott und Welt in der bestgeeigneten Weise wiedergegeben werde. Griffin meint, dass dadurch Fehler des klassischen Theismus sowie die Einseitigkeiten der frühen und späteren Moderne vermieden werden. Es muss betont werden, dass gemäß Griffin ein solcher Pantheismus den integralen Teil des Naturalismus_{ppp} ist, welcher sein originelles Konzept darstellt. Im Artikel wurde auch betont, dass die Bemühungen Griffins, den Pantheismus der Offenbarung gleichzustellen, in der von ihm supponierten Einwirkung Gottes in die Welt (er spricht von Mit-Einwirkung) gipfeln, die sich in religiösen Erfahrungen sowie im Streben des Menschen nach der Wahrheit äußern. Er ist der Meinung, dass sich eine so verstandene Offenbarung mit der aus den abrahamitischen Religionen, aber auch aus anderen Religionen stammenden Offenbarung vereinbaren lässt. Das Problem besteht jedoch in der beinahe unmöglichen Annahme, dass die aus den Religionen stammende Offenbarung, vor allem die Offenbarung in Jesus Christus, eine Grundlage bilden könnte, das Verhältnis von Gott und Welt in den Kategorien des von der Prozesstheologie vorgeschlagenen Pantheismus wiederzugeben.

Schlüsselworte: David Ray Griffin, Offenbarung, Pantheismus, Postmodernismus, Prozesstheologie.