

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

mgr Aleksander Rosół

**Filozoficzne i naukowe uwarunkowania
teologii Arthura Peacocke'a**

Praca doktorska

Promotor: dr hab. Janusz Mączka

Seminarium z filozofii przyrody

Kraków 2021

Opis bibliograficzny pracy

Aleksander Rosół, *Filozoficzne i naukowe uwarunkowania teologii Arthura Peacocke'a*, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. dr. hab. Janusza Mączki, Kraków, WF, UPJPII, 2021, s. 225.

Abstrakt

W pracy zaprezentowane zostały poglądy filozoficzne wybitnego angielskiego biologa i teologa, Arthura Peacocke'a, obejmujące zagadnienia z zakresu filozofii nauki, epistemologii i filozofii religii. Celem pracy było przedstawienie i krytyka filozoficznych uwarunkowań dla proponowanej przez Peacocke'a i wyłaniającej się z nauk teologii. Zastosowano metodę analizy krytycznej publikacji i prac angielskiego uczonego. W pracy wykorzystano 32 teksty źródłowe oraz 104 opracowania.

Słowa kluczowe:

- a) imienne – Arthur Peacocke, Ian Barbour, Michał Heller, John Polkinghorn, Józef Życiński
- b) rzeczowe: realizm krytyczny, panenteizm, monizm, naturalizm, emergencja
- c) geograficzne: Cambridge, Oxford, Watykan

Spis treści

Wykaz skrótów.....	5
Wstęp	6
Rozdział 1 Realizm krytyczny Arthura Peacocke’a jako metoda uspołniająca pracę badawczą nauk empirycznych i teologii.....	15
1.1. Realizm krytyczny w naukach przyrodniczych.....	16
1.1.1. Krytyka realizmu naiwnego	16
1.1.2. Realizm naukowy jako element konstruktu społecznego.....	17
1.1.3. Propozycja realizmu krytycznego	18
1.2. Realizm krytyczny w teologii.....	22
1.2.1. Przesłanki wyboru realizmu krytycznego w teologii.....	22
1.2.2. Teologiczne konstrukcje wspierające zastosowanie realizmu krytycznego	24
1.3. Modele i metafory w naukach i teologii.....	25
1.3.1. Różnice i podobieństwa znaczeniowe pomiędzy modelami i metaforami w naukach ścisłych i teologii.....	25
1.3.2. Odmienność konceptualna modeli teologicznych	27
1.4. Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia - IBE jako możliwe kryterium rozstrzygające w teologii.....	29
1.4.1. Model abdukcyjny Pierce’a jako model wyjściowy dla IBE.....	31
1.4.2. Wymagania wstępne dla zastosowania procedury IBE w teologii	32
1.4.3. Etapy wylaniania się teologii zrewidowanej.....	33
Rozdział 2 Filozoficzne, metodologiczne uwarunkowania teologii w ujęciu Arthura Peacocke’a	39
2.1. Monizm emergentny.....	41
2.1.1. Ocena epistemologii redukcjonistycznych.....	41
2.1.2. Krytyka niektórych ujęć monistycznych.....	46
2.1.3. Rzeczywistość uwarstwiona	48
2.1.4. Filozoficzne przesłanki wspierające tezę o procesach emergentnych	51
2.1.5. Poziomy emergentne Deacona modelami relacji umysł – ciało	55
2.2. Naturalizm teistyczny.....	65
2.2.1. Krytyka ujęć naturalistycznych	66
2.2.2. Historyczne konteksty naturalizmu teistycznego	67
2.2.3. Naturalizm „ns” Griffina modelem naturalizmu teistycznego.....	72

2.3. Panenteizm	76
2.3.1. Definicja panenteizmu.....	78
2.3.2. Modelowe metafory ujęcia panenteistycznego.....	81
2.3.3. Relacja do teizmu klasycznego	87
2.3.4. Biblijne i teologiczno-historyczne przestrzenie panenteistyczne.....	89
Rozdział 3 Przedstawienie wybranych rozwiązań teologicznych.....	95
3.1. Problem działania Boga w świecie	97
3.1.1. Projekt <i>Divine Action</i>	98
3.1.2. Boża aktywność w systemach chaotycznych	102
3.1.3. Możliwość działania Boga wewnątrz stanów kwantowych; problem czasu ..	105
3.1.4. Panenteistyczny model interakcji świata i Boga	112
3.1.4.1. Uwagi wstępne	112
3.1.4.2. Model <i>Divine Action</i>	118
3.2. Teologia Jezusa Chrystusa według Arthura Peacocke'a	129
3.2.1. Ograniczenia projektu ENP nakładane na interpretację	
tekstów biblijnych.....	132
3.2.2. Ocena przekazów dotyczących narodzenia Jezusa.....	135
3.2.3. Interpretacja nauczania Jezusa.....	139
3.2.4. Odmienność opowieści rezurekcyjnych.....	146
3.2.5. Wyjątkowość osoby Jezusa Chrystusa.	153
3.3. Nowe ujęcie Sakramentów i Eucharystii.....	156
3.3.1. Sakramenty jako symbol i instrument działania Boga.	157
3.3.2. Zastosowanie projektu ENP w interpretacji sakramentalnej obecności	
Boga we wspólnocie Kościoła.....	159
Rozdział 4 Krytyczna analiza filozoficznych założeń projektu teologicznego	
Arthura Peacocke'a	165
4.1. Analiza panenteistycznej krytyki ujęć teistycznych	166
4.2. Trudności znaturalizowanej religii	184
4.3. Problem wyjaśnienia monizmu emergentnego	193
ZAKOŃCZENIE	204
Teksty źródłowe – Arthur Peacocke.....	216
A. Pozycje książkowe	216
B. Artykuły	217
Opracowania.....	219

Wykaz skrótów

- ATI** - All That Is, Fortress Press, Minneapolis, 2007.
- CWS** - Creation and the World of Science, Oxford University Press, 1979.
- DNB** - Drogi od nauki do Boga, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004.
- EDF** - Evolution, The Disguised Friend of Faith?, Templeton Foundation Press, 2004.
- FDD** - From DNA to DEAN, The Canterbury Press Norwich, 1996.
- GNB** - God And The New Biology, Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1986.
- IR** - Intimations of Reality, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984.
- TNP** - Teologia i nauki przyrodnicze, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1991.
- TSA** - Theology for a Scientific Age, SCM Press LTD, 1993.
- MC** - The Music of Creation, Fortress Press, Minneapolis, 2005.
- ST** - The Sciences and Theology in the Twentieth Century, Oriel Press Stocksfield
Henley & London, 1981.

Wstęp

Teologia jako przestrzeń wypowiedzi o Bogu i nauka jako przestrzeń wypowiedzi o świecie niemal w całej swojej historii wspólnego spotykania się doświadczały, o różnej intensywności, zmiennych wzajemnych relacji. Wprawdzie tendencje izolacji czy nawet wrogości można dostrzec w niedalekiej przeszłości, to wzajemne odniesienia nacechowane współpracą lub obopólnym dialogiem, miały również miejsce. Owszem, istniały próby zawłaszczenia i eliminacji rywalizujących rozwiązań, ale to raczej współdziałanie i wpływ różniących się hipotez tworzą bogatsze eksplanacyjnie wyjaśnienia. Według opinii podzielanej przez wielu filozofów nauki, a wyrażonej przez Michała Hellera, nauki przyrodnicze (*science*) pomagają teologii dostrzec błędną aplikację tez fundowanych na antropomorficznych wyobrażeniach o Bogu, a z drugiej strony teologia może wskazać nauce szersze oraz bogatsze meta-konteksty jej wyjaśnień¹. Współcześnie coraz wyraźniej widoczne jest zainteresowanie, tak ze strony naukowców jak i teologów tematami, które umiejscowione są w pobliżu lub wręcz poza obszarami granicznymi przyjętej metodologii². Celem niniejszej pracy jest ukazanie poszukiwań interpretacyjnych jednego z czołowych przedstawicieli zajmujących się eksploracją przestrzeni granicznych nauk i teologii - Arthura Peacocke'a. Biolog molekularny i równocześnie anglikański duchowny jest uczonym, który w roku 2001, w uznaniu za swoje badania w tej dziedzinie, uzyskał prestiżową nagrodę Templetona³. Wizja wspólnej naukowo-teologicznej *drogi do zrozumienia*, którą starał się ukazywać w swoich pracach, stanowi główne przesłanie jego twórczości intelektualnej. Jako naukowiec i równocześnie teolog chciał dokonać uspoźnienia myśli teologicznej z naukowymi perspektywami współczesnych badań dotyczących np. możliwych rozwiązań genezy

¹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*, Tarnów 1992, s. 71.

² Zobacz: *Lista naukowców zajmujących się związkami między religią a nauką*, Dostęp internetowy https://pl.qaz.wiki/wiki/List_of_scholars_on_the_relationship_between_religion_and_science.
Pozycji książkowych jest bardzo wiele i wymieniam jedynie niektóre prace i tłumaczenia w języku polskim: S. M. Barr, *Współczesna fizyka a wiara w Boga*, Techtra, Wrocław 2003; R. Clarke, *Nowe tajemnice Wszechświata*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005; W. B. Drees, *Nauka wobec wiary. Spory, debaty, konteksty*, Copernicus Center Press, Kraków 2016; D. Edwards, *Jak działa Bóg?* Wydawnictwo WAM, Kraków 2013; O. Gingerich, *Boski Wszechświat*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013; M. Heller, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014; D. Lambert, *Ryzykowne spotkanie teologii z nauką*, Copernicus Center Press, Kraków 2018; J. C. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność. Interakcje Boga ze światem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008,

³ Listę laureatów Nagrody Templetona można znaleźć na stronie <https://www.templetonprize.org/templeton-prize-winners-2/>

świata, wyjaśnienia powszechności i różnorodności wierzeń religijnych, zależności i relacji między mózgiem a umysłem czy zakresu aplikacji filozoficznych koncepcji naturalistyczno-redukcyjnych tak w naukach, jak i w teologii.

Arthur Robert Peacocke urodził się 29 listopada 1924 r. w mieście Watford, około 30 km na północny-zachód od Londynu. Otrzymał bezpłatne stypendium, uczęszczał do prestiżowej szkoły *Watford Grammar School for Boys*. Zaliczyła ona Peacocke'a do jednego z wielu swoich honorowych absolwentów - *Famous Old Boys*⁴. W roku 1942, zaciękwiony światem chemii, podjął studia w *Exeter College* na Uniwersytecie Oksfordzkim, które ukończył w roku 1946, otrzymując tytuł licencjata z chemii – *Bachelor of Science* (BSc). Kontynuując badania na *Oxford Physical Chemistry Laboratory* uzyskał tytuł *Master of Science* (MSc) oraz w 1948 obronił doktorat z biochemii fizycznej (DPhil). W latach pięćdziesiątych pracował w zespole brytyjskiego noblisty z dziedziny chemii Cyrila Hinshelwooda nad tempem procesów związanych z rozwojem bakterii i ich hamowaniem przez niektóre substancje. W tym samym czasie podjął pracę na Uniwersytecie w Birmingham, gdzie przez 11 lat od 1948 do 1959, początkowo jako asystent, a następnie adiunkt (*Senior Lecturer*), kontynuował swoje badania. Specjalizował się w biologicznych makrocząsteczkach i był pionierem wczesnych badań nad strukturą fizyczno-chemiczną DNA. Współpracował z laboratorium wirusologicznym Uniwersytetu Berkeley w Kalifornii i był członkiem zespołu, który zidentyfikował właściwości niedawno odkrytej struktury cząsteczkowej DNA. Od 1959 do 1973 pracował jako wykładowca na Uniwersytecie Oksfordzkim oraz w *St Peter's College*. Wykładał chemię fizyczną oraz kontynuował badania w dziedzinie biochemii. To właśnie w tym okresie, jak sam wspomina, „w wieku 48 lat naukowiec z Oxfordu stał się dziekanem z Cambridge”⁵. W latach 50-tych XX wieku, nieusatisfakcjonowany wyjaśnieniami podawanymi przez środowiska religijne odrzucił, jako zbyt naiwne, dosłowne tłumaczenia Pisma św. oraz chrześcijańską doktrynę o zadośćuczynieniu (jego odkupieńczej i zastępczej roli). Stał się łagodnym agnostykiem wierzącym w możliwość odnalezienia satysfakcjonujących odpowiedzi nurtujących go pytań dotyczących problemu zła, wyjaśnienia złożoności świata przyrody i sensu istnienia człowieka. Brak zadowalających go rozwiązań wysłuchiwanym kazaniom, stał się powodem podjęcia studiów teologicznych na Uniwersytecie w Birmingham. Naukowo zajmując się wstępnymi badaniami nad DNA, porównywał związek między nauką

⁴ Zob. <https://www.watfordboys.org/Famous-Old-Boys.aspx>; dostęp internetowy: grudzień 2020.

⁵ FDD, s. 6.

a religią do relacji dwóch spiralnych nici tej cząsteczki. Uważał, że studia teologiczne, które rozpoczął były konieczne, by odnaleźć wzajemnie uzupełniające się perspektywy poszukiwania odpowiedzi na te same pytania dotyczące natury istnienia podejmowane przez nauki przyrodnicze. W roku 1971 uzyskał stopień licencjata z teologii i przyjął święcenia kapłańskie, stając się duchownym wspólnoty Kościoła Anglikańskiego. Wtedy również została opublikowana pierwsza jego praca dotycząca relacji nauki i religii: *Science and the Christian Experiment*. Od 1973 roku wykłada biochemię i teologię na Uniwersytecie Cambridge, pełniąc równocześnie funkcję dziekana *Clare College*. W ciągu jedenastu lat pobytu w Cambridge, pogłębiając swoje zainteresowania, prowadzi kursy na temat wzajemnych oddziaływań pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. W 1978 roku został zaproszony do wygłoszenia wykładów Bamptona w Oxfordzie. W wyniku tych zajęć w 1979 roku została wydana praca *Creation and the World of Science*. W 1984 roku wraca do Oxfordu, gdzie przez dwie kadencje (1985–88; 1995–99), pełni funkcję dyrektora *Ian Ramsey Centre*. Do dzisiaj ośrodek ten prowadzi badania nad wierzeniami religijnymi i koncepcjami teologicznymi w odniesieniu do nauk ścisłych. Dostrzegając potrzebę intensywniejszego zaangażowania się teologów w prace badawcze nauk ścisłych, zakłada w 1987 roku *The Society of Ordained Scientists* (S.O.Sc.), którego celem ma być „reprezentowanie Kościoła w naukach przyrodniczych i nauki w Kościele”⁶. Pod koniec lat 80-tych XX wieku został, wraz z innymi naukowcami i teologami, zaproszony do współorganizowania watykańskiej konferencji naukowej w ramach obchodów 300-tnej rocznicy publikacji dzieła Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. To pierwsze spotkanie przerodziło się w cykl konferencji o wspólnym tytule *Scientific Perspective on Divine Action*, które przez ponad 10 lat, pod auspicjami *Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego* i *Kalifornijskiego Centrum do Badań nad Dialogiem pomiędzy Teologią i Naukami Przyrodniczymi*, stały się próbą uzgadniania perspektyw naukowych z twierdzeniami teologicznymi oraz miejscem poszukiwania wzajemnie zrozumiałego języka wypowiedzi. Arthur Peacocke jako przedstawiciel *Ian Ramsey Centre* brał czynny udział w konferencji w 1987 roku oraz kilku następnych: w 1993, 1996 i 1998 roku. W 1993 roku królowa Elżbieta II mianowała go członkiem *Order of the British Empire*. W 2001 roku otrzymał nagrodę Templetona za postępy w pracach nad odkrywaniem i pogłębianiem relacji łączących teologię z naukami ścisłymi. Opublikowana pośmiertnie

⁶ Tamże, s. 17.

praca *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-first Century* (2007), przygotowywana w czasie jego choroby, zawiera podsumowanie dokonań angielskiego teologa oraz krytyczne uwagi znanych teologów i naukowców. Arthur Robert Peacocke umiera na skutek rozwijającej się choroby nowotworowej 21 października 2006 roku w Oxfordzie. Dorobek naukowy Arthura Peacocke'a, związany z poszukiwaniami wspólnych przestrzeni nauk przyrodniczych i teologii, jest bardzo bogaty. Jest autorem kilkunastu książek oraz kilkudziesięciu artykułów dotyczących omawianego tematu. Jego intelektualna praca była wysoko uznawana w środowisku akademickim. Był znanym i cenionym uczonym zaangażowanym w poszukiwania adekwatnych przestrzeni dialogu i współpracy pomiędzy teologami i naukowcami. *Zygon Center for Religion and Science* oraz *Lutheran School of Theology* w Chicago zorganizowały symposium naukowe poświęcone dorobkowi pracy Arthura Peacocke'a – wieloletniego współpracownika tych instytucji. Odkryło się ono 9 i 10 lutego 2007 roku a pełna relacja ukazała się w periodyku *Zygon* w marcu 2008 roku⁷. Wśród prelegentów wystąpili m.in. Ian Barbour, Philip Clayton, Ann Milliken Pederson i Nancey Murphy.

Zasadniczym celem niniejszej pracy jest dokonanie krytycznej oceny filozoficznych przesłanek dla zredagowanej na ich podstawie chrześcijańskiej perspektywy teologicznej Arthura Peacocke'a. Tak jak wielu współczesnych teologów, również on dostrzegał konieczność zmiany języka wypowiedzi teologicznych, które nie powinny polegać jedynie na arystotelesowsko- lub neo-tomistycznych konstrukcjach filozoficznych. Siatka pojęciowa używana do tej pory w teologii, według opinii Peacocke'a, powinna ulec przekształceniu i zmianie. Możliwość taką widzi w dialogu a nawet pewnego rodzaju integracji dwóch, do tej pory idących oddzielnie, sposobów wyjaśniania świata. Według sugestii Peacocke'a, utrzymując naukowy obraz i w sposób niesprzeczny z wewnętrznymi jego założeniami można, za pomocą uzyskanych nowych środków, wyrazić całą głębię chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu świata i wcieleniu się Syna Bożego - *Divine Action, Being and Becoming*. Te centralne, najbardziej istotne i fundamentalne tematy chrześcijańskiego przekazu, zostają przez angielskiego teologa przedstawione w ramach wypracowanej przez niego perspektywy, w której założenia naukowe o naturalizmie i emergencji łączy z panenteistycznym obrazem działania Boga. Ideę tę w ukończonej formie przedstawia w ostatniej swojej publikacji *All That Is*, chociaż założenia i wstępne jej koncepcje ukazane są również we wcześniejszych pracach.

⁷ *Zygon*, t. 43, Marzec 2008.

Peacocke uważa, że jest możliwe wyprowadzenie podstawowych twierdzeń chrześcijańskich z filozoficznego namysłu nad osiągnięciami nauk przyrodniczych. Wskazuje na możliwość niekonfliktowego wyłonienia się podstawowych tez teologicznych z nauk. Używa określenia *drogi od nauki do Boga (paths from science towards God)*, podkreślając w ten sposób niesprzeczność pomiędzy filozoficznymi założeniami obu dziedzin.

Przedłożona praca ma na celu zweryfikowanie i ocenę tych filozoficznych uwarunkowań. W pierwszej części omówione zostanie epistemologiczne ujęcie realizmu krytycznego aplikowanego w naukach i w teologii. Peacocke będzie poszukiwał sposobu ustalenia filozoficznych założeń języka wypowiedzi wyjaśniających omawianych dziedzin. Przyjęcie i zastosowanie w obu metodologiach łagodniejszej, mniej ontologicznej przesłanki epistemologicznej realizmu krytycznego, umożliwi obu stronom odkrywanie zachodzących na siebie wspólnych przestrzeni badawczych. Według Peacocke'a praktyka metodologiczna tworzenia teoretycznych modeli naukowych może również z powodzeniem zostać wykorzystana w pracy teologicznej. Twierdzi, że dane formuły doktrynalne należy raczej uznać za ulegające przekształceniom językowym modele teologiczne, niż potwierdzone autorytetem Kościoła, i dlatego niezmiennie w swej formie, prawdy wiary. Sugeruje, że stosowana nie tylko w naukach przyrodniczych metoda *wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia (IBE)*, wspomaga w tworzeniu takich modeli teologicznych. Nie wchodzi one w bezpośredni konflikt z danymi naukowymi i jednocześnie wykorzystują ich potencjał eksplanacyjny w perspektywie teologicznej. Pod koniec pierwszego rozdziału zostanie przedstawiona propozycja Peacocke'a o wyłanianiu się przereformowanej i zmienionej, pod wpływem nauk przyrodniczych, zrewidowanej teologii. Angielski badacz twierdzi, że uwzględniając filozoficzną przesłankę epistemologiczną krytycznego realizmu, metodologiczną praktykę IBE oraz wykorzystując heurystyczne bogactwo użycia modeli w teologii, możliwe będzie opracowanie globalnej teologii łączącej powszechne, wieloreligijne poszukiwania sensu istnienia człowieka i świata.

W rozdziale II przedstawione zostaną główne idee filozoficzne zastosowane w proponowanej przez Arthura Peacocke'a konstrukcji przereformowanej teologii. Angielski teolog korzysta z opracowań filozoficznych dotyczących np. wymagań naturalistycznych oraz metodologii redukcjonistycznej, stanowiących podstawę badań przyrodniczych. Jednocześnie, zgodnie z powszechną opinią, zauważa konieczność rozszerzenia procedur stosowanych w naukach przyrodniczych. Tak np. kosmologia,

szczególnie mechanika kwantowa, zmienia dotychczasowe zdroworozsądkowe rozumienie czasu, przestrzeni i materii, a nauki neurosciece (kognitywistyka), wnioskuje o naturalnej emergencji umysłu oraz pojawieniu się świadomie przeżywanym własności subiektywnych. Obie dziedziny naukowe w swoich badaniach świata nieożywionego i organicznego korzystają w sposób intuicyjny i często wstępnie nieuświadomiany, z pomocy filozoficznych konstrukcji pojęciowych. To właśnie filozoficzne przesłanki, horyzont i tło akceptowanego paradygmatu, stanowią podstawę dla ustalenia głównych idei i celu badań. Bez filozoficznego doprecyzowywania języka podstawowych definicji oraz określenia siatki pojęciowej, wyniki badań nauk przyrodniczych byłyby nie tylko niezrozumiałe lub fałszywe ale po prostu bezsensowne. Podobnie jak nauki *science*, dążąc do zrozumienia świata przyrody nie mogą się obyć bez filozoficznych (meta-fizycznych) koncepcji, tak tym bardziej teologia, według wyraźnie artykułowanej opinii Peacocke'a, nie może pomijać wyników prac dziedzin przyrodniczych. Angielski badacz, akceptując podstawową metodologię nauk, proponuje jej rozszerzenie o przyjęcie perspektywy emergentystycznej oraz złagodzenie, według niego, zbyt mocno ontologicznych tez naturalistycznych. Twierdzenie o naturalnie wyłaniających się hierarchicznych systemach (monizm emergentny), w opinii Peacocke'a, w sposób heurystycznie bardziej owocny, ukazuje całe bogactwo świata organizmów żywych oraz ich wzajemne, splecione i nierozzerwalne połączenia. Broniona przez niego wersja naturalizmu stanowi podstawę dla preredagowywanych twierdzeń teologicznych. Taka idea naturalizmu teistycznego, jak zostanie to przedstawione, jest niezbędną dla jej autora konstrukcją filozoficzną, która łączy konieczne wymagania nauk (naturalizm) z teologicznymi twierdzeniami o działaniu Boga w świecie (teizm). Monizm emergentny oraz naturalizm, Peacocke umieszcza w szerszej niż dotychczas perspektywie teologicznej. Koncepcja panenteistyczna, pomimo wyrażanych zastrzeżeń dotyczących zakresu oraz charakteru wewnętrznego powiązania, jest według niego lepszą opcją heurystyczną. Pozwala nie tylko na mniej konfliktowe niż w teizmie klasycznym, ale na bardziej spójne zastosowanie koncepcji i wyników prac badawczych nauk przyrodniczych w wypowiedziach i uzasadnieniach tez teologicznych. Projekt panenteistyczny, jak zostanie to przedstawione, jest swoistą zmianą językowego paradygmatu używanego dotychczas w teologii. Ze względu na swoją obszerną metaforyzację pojęć, według wielu jego zwolenników, umożliwia łączenie przeciwstawnych tez i konstruowanie szerszych meta-przestrzeni dla tworzenia religijnych systemów teologicznych.

Ufundowana na trzech opisanych w rozdziale drugim filozoficznych przesłankach, w części trzeciej pracy zostanie zaprezentowana, wyłaniająca się z nich propozycja teologiczna Arthura Peacocke'a. Ze względu na charakter pracy oraz konieczność zachowania nie nadmiernej jej objętości, przedstawione zostaną jedynie wybrane elementy tej konstruowanej perspektywy religijnej. Teologiczna aplikacja filozoficznych projektów może, jak czyni to Peacocke, obejmować całość chrześcijańskiej (tutaj anglikańskiej) perspektywy religijnej, chociaż głównym obszarem jego pracy jest teistyczna, a raczej panenteistyczna wizja świata przyrody. Dla angielskiego teologa najważniejszymi tematami wypowiedzi o Bogu są obszary związane z kwestią stworzenia świata i człowieka, działania Boga: modelu Opatrzności, sposobu objawiania się, komunikacji i modlitwy oraz z interpretacją życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Arthur Peacocke, tak jak wielu teologów zaangażowanych w proces zbliżania i uspoźniania perspektyw naukowych i religijnych, stoi na stanowisku nieinterwencjonistycznej interpretacji działania Boga w świecie. Według tej koncepcji, wzmocnionej metaforami panenteistycznymi, Bóg może i działa na wszystkich wyłaniających się hierarchicznych poziomach złożoności. Objawianie się Boga odbywa się wewnątrz emergentnych systemów zdolnych do odkodowania informacji w nich zawartych. Peacocke podkreśla, że istnieją szczególne miejsca i szczególne czasy, w których Bóg może intensyfikować swoje objawianie się ale zawsze odbywa się ono za pomocą składników świata i jego wewnętrznych procesów. Wyraża to poprzez aplikację terminu sakrament do elementów składowych całego świata. Wszechświat w tym ujęciu staje się zbawczym narzędziem boskiej Opatrzności a obecność w nim wcielonego Syna Bożego jest jej naturalnym przedłużeniem. Dla angielskiego teologa narodzenie Jezusa Chrystusa nie jest wejściem Boga z zewnątrz do swojego bytu do wnętrza materialnego świata, tak jak według jego opinii ma sugerować klasyczna teologia, ale raczej jest wyłonieniem się i ucieleśnieniem ciągle obecnego i działającego w nim Stwórcy. Osoba Jezusa Chrystusa jest dla niego doskonałą ludzką egzemplifikacją boskiego zamiaru stworzenia człowieka i jednocześnie przykładem możliwego oraz dostępnego dla każdego człowieka, przemieniającego dialogu Boga ze swoim stworzeniem.

Ostatnia, czwarta część pracy będzie dotyczyła analizy krytycznej wyżej omówionych, filozoficzno-naukowych założeń redagowanej teologii Arthura Peacocke'a. Ukazane zostaną odniesienia do różnorodnych polemik obejmujących trzy podstawowe założenia projektu angielskiego teologa i filozofa. Każde z nich może być

odmiennie rozumiane w zależności od przyjmowanej opcji filozoficznej. Wielość perspektyw i szkół filozoficznych, różnorodność rozwiązań fundowanych na odrębnych i często przeciwstawnych sobie przesłankach powoduje, że nie jest możliwe, w tak krótkim przedłożeniu, ukazanie wszystkich zastrzeżeń kierowanych ku, omawianych tutaj, filozoficznym konstrukcjom *ENP*. Niektóre z nich dotyczą jednak ważnych kwestii, które nie mogą zostać pominięte. Związane są one np. ze sporami dotyczącymi przyjmowanej metafizyki Boga i Jego przymiotami; aprobatą lub nie nadzwyczajnego działania Boga w świecie; sensowności rozróżniania rzeczywistości nadprzyrodzonej (nadmaturalnej) od materialnej (naturalnej); konsekwencje teologiczne rozumienia czasu i przestrzeni; założenia odrębności ontologicznej umysłu i mózgu lub jego naturalnej emergencji. Tematy te, posługując się propozycją Imre Lakatosza, należą do wnętrza twardego rdzenia programów badawczych różnych systemów teologiczno-filozoficznych. Dokonując pewnego uproszczenia można stwierdzić, że teizm klasyczny, -neotomizm, teizm otwarty, panenteizm, fenomenologia czy filozofia analityczna wypowiadają się odmiennie na temat wymienionych wyżej kwestii, stosując odrębne siatki pojęciowe i próbując przystosować je do współczesnego obrazu świata. Analiza uwarunkowań filozoficznych teologii Arthura Peacocke'a będzie dokonywana w ramach przyjmowanej i w większości podzielanej heurystyki dialogu i integracji Iana Barboura. Wskazuje ona na możliwą zbieżność metod nauk ścisłych i teologicznych w próbie znajdowania meta-wyjaśnień odrębnych poszukiwań. Metaforyzacja języka, wykorzystywanie bogactwa zawartości pojęcia modelu, koncepcja przyczynowości rozszerzonej oraz teoria emergencji są, jak się wydaje, koniecznymi elementami poszukiwania dróg łączących teologię z naukami przyrodniczymi. Prace filozoficzne angielskiego teologa zaangażowanego w badania biologii molekularnej wpisują się w sposób właściwy i wydaje się obiecujący w ramach tego projektu badawczego Barboura.

Należy mieć na uwadze historyczną wymienną teorię i hipotez naukowych, które w przyszłości rozszerzą, zamienią lub zastąpią stosowane obecnie. Równocześnie, wraz ze zmianami projektów naukowych, nastąpią konieczne przeformułowania wykorzystywanych koncepcji i przesłanek. To z kolei stanie się nieodsuwalną i nie do pominięcia treścią przyszłej pracy teologów w budowaniu nowych metafor i modeli teologicznych. Przedstawione w niniejszej pracy przesłanki filozoficzne Arthura Peacocke'a mogą więc stać się propozycją poszukiwania nieco odmiennych konstrukcji teologicznych niż te prezentowane przez angielskiego teologa. Można w tym miejscu

podkreślić za Michałem Hellerem, że przestrzeń świata teologii jest szersza niż przestrzeń świata nauk przyrodniczych. „Wszechświat nauki i Wszechświat teologii nie pokrywają się: Wszechświat nauki jest tylko częścią Wszechświata teologii [...] Materialny świat z perspektywy teologicznej jest więc bogatszy niż ten sam materialny świat widziany z perspektywy nauk empirycznych”⁸. Wizja teologiczna wymuszana zmianami zawartości treściowej nowych definicji będzie ulegała naturalnym przekształceniom. Jednocześnie można mieć nadzieję, podzielaną również przez Peacocke’a, że podstawowe treści przepowiadania chrześcijańskiego zostaną nie tylko zachowane ale również znaczeniowo wzmocnione. Według niego, obraz Boga Ojca, który jest źródłem i początkiem wszystkiego, co jest i co się staje; Jego Syna - ucieleśnionego Słowa oraz bożego Ducha - siły uświęcającej i jednoczącej ludzi⁹ stanowi wyjątkowo chrześcijańskie rozumienie, które może być w sposób niesprzeczny z naukami przyrodniczymi przedstawiane i bronione. Twierdzenie o aktywnej, sakramentalnej obecności Boga w świecie oraz ludzkiej zdolności do odkrywania sposobów komunikowania się i nawiązywania intymnych relacji z Bogiem, stanowi natomiast fundamentalne przesłanie każdej, nie tylko chrześcijańskiej religii. Jak wskazuje Peacocke, świat subiektywnie doświadczanej przestrzeni ludzkiej kultury i sztuki może zostać połączony i zintegrowany, tak z perspektywą teologiczną, jak i ze światem wyłaniającym się z nauk przyrodniczych. Można mieć nadzieję, że w przyszłości intelektualna praca angielskiego biologa i teologa oraz jego filozoficzne intuicje staną się dobrą platformą startową tworzenia wizji łączącej treści nauk z jednej strony z propozycjami teologicznymi z drugiej.

⁸ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 116.

⁹ DNB, s. 214-215.

Rozdział 1

Realizm krytyczny Arthura Peacocke'a jako metoda uspójniająca pracę badawczą nauk empirycznych i teologii

W swojej pracy badawczej Arthur Peacocke dąży do wypracowania i uściślenia metodologii, która pozwoliłaby mu na możliwość głębokiej wymiany myśli, idei i hipotez pomiędzy naukami a teologią. Opowiada się za realizmem naukowym, który określa również mianem: „krytyczny”, „konwergentny”, „sceptyczny”, „z zastrzeżeniami”, „dialektyczno-krytyczny” a nawet „metafizyczny”¹⁰. Ten model realizmu stosuje tak w naukach przyrodniczych jak i w teologii. Świat, jako rzeczywistość realnie istniejąca¹¹, jest jednocześnie przedmiotem badań naukowych i elementem wypowiedzi teologicznych. Wybór krytycznego realizmu, jako stosowanej metodologii badań, może, zdaniem angielskiego biologa i teologa, tak naukowcom jak i teologom, pozwolić na wypracowanie modeli naukowych i doktryn teologicznych które nie tylko będą ze sobą niesprzeczne ale umożliwią twórczą wymianę myśli, idei i hipotez. Takie działania naukowców i teologów „stwarzają niezwykłą okazję do zespolenia ludzkich poszukiwań sensu reprezentowanych przez religię z dążeniem do racjonalności reprezentowanym przez naukę”¹². Pomimo tego, że naukowy, krytyczny realizm nie jest wyraźnie akcentowanym wyborem metodologicznym w pracy badawczej współczesnych naukowców to wydaje się on być swego rodzaju naturalnym przedzałożeniem i przekonaniem większości badaczy. Peacocke cytuje trafne słowa Jarreta Leplina: „tak jak *Ruch na rzecz Równości Praw*, tak też naukowy realizm jest stanowiskiem większości, którego zwolennicy są jednak tak podzieleni, że aż wydają się mniejszością”¹³.

¹⁰ A. Peacocke, *Science and The Future of Theology: Critical Issue*, Zygon, tom 35, nr. 1, Marzec 2000, s. 122.

¹¹ „The belief in an external world independent of the perceiving subject is the basis of all natural science” Albert Einstein, cytowanie za D. Griffin, *Interpreting Science From The Standpoint Of Whiteheadian Process Philosophy*, [w:] *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford University Press, 2006, s. 458.

¹² DNB, s. 17.

¹³ A. Peacocke, *Science and the Future of Theology: Critical Issue*, dz. cyt., s. 122.

1.1. Realizm krytyczny w naukach przyrodniczych

Arthur Peacocke wyraża mocno negatywną opinię wobec epistemologicznych modeli, które są wyraźnie sprzeczne z proponowanym przez niego krytycznym/naukowym realizmem. Zalicza do nich tzw. naiwny realizm a także instrumentalizm, pozytywizm, społeczny kontekstualizm nauki oraz antyrealizm naukowy.

1.1.1. Krytyka realizmu naiwnego

Według naiwnego realizmu nauki przyrodnicze dokładnie i literalnie opisują świat, który jest właśnie taki jaki jest, bo takim go przedstawia nauka. Posiadanie miana „realny” oznaczony jest tutaj jako „naukowy” i „prawdziwy”. Opis naukowy rozumiany jest jako bezpośrednie odzwierciedlenie świata. Jak pisze Peacocke w *Intimations and Reality*: „Wśród wielu laików i licznych uczonych, naukowy pogląd dotyczący idei i mechanizmów świata, jest taki, że są one [jedynie] literalnymi opisami świata, reprodukcjami obiektywnej rzeczywistości, głównie na podstawie tego, że nauka działa”¹⁴. Tak prosta i naiwna epistemologia była używana w ramach popularyzowania osiągnięć nauki jeszcze na początku XX wieku ale wraz z postępem kosmologii a później genetyki stała się niemal powszechnie nieakceptowalną filozofią nauk.

Od lat 20-tych do 70-tych XX wieku głównym narzędziem opisywania świata był, jak podkreśla Peacocke, pozytywizm i instrumentalizm Carnapa, Hempela, Nagela i Braithwaita¹⁵. Teorie naukowe miały być oparte na logice, matematyce i obserwowalnych faktach. Tzw. *reguły korespondencji* zarządzały terminami teoretycznymi które mogły zawierać jedynie zdania obserwacyjne odnoszące się do składowych zmysłowych i terminów logicznych. Peacocke jednocześnie wskazuje, że pomimo znacznego wkładu w rozwój teorii naukowych pozytywizm przyjmował, proponowaną wcześniej przez naiwny realizm, korespondencyjną, klasyczną teorię prawdy czyli odpowiedniość rzeczywistości z prawdą¹⁶. Przywołuje tekst Mary Hesse, która również krytycznie oceniła w/w metodologię ukazującą uczonego jako

¹⁴ IR, s. 15.

¹⁵ Tamże: s. 83, przypis 4.

¹⁶ Adam Grobler, *Prawda, jej namiastki i paradoksy z nimi związane*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red Renata Ziemińska, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2013, s. 26.

obiektywnego obserwatora i badacza. „Nauka jest idealnym systemem językowym w którym prawdziwe twierdzenia są w relacji jeden do jednego do faktów, włączając w to fakty, które nie są bezpośrednio obserwowane ponieważ dotyczą one ukrytych bytów lub własności, przeszłych lub odległych wydarzeń. [...] Człowiek jako naukowiec uważany jest za stojącego z daleka od świata i zdolnego do eksperymentowania i teoretyzowania o nim [o świecie] obiektywnie i beznamiętnie”.¹⁷ Taki model wywołuje, jak podaje Peacocke, szereg problemów. XX-wieczna fizyka radykalnie zmieniła kategorie przestrzeni, czasu czy przyczynowości.¹⁸ Wszechświat i nauka nie są sposobem obiektywnego przekładania obserwowanych faktów na teoretyczny opis naukowy. Pojawia się również problem podnoszony m.in. przez Einsteina i często opisywany jako „niedookreślenie teorii przez dane empiryczne”¹⁹.

1.1.2. Realizm naukowy jako element konstruktu społecznego

Wraz z pracą Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowych* (1962) nastąpił wyraźny odwrót i zdecydowane porzucenie rozumienia nauki jako prostego odwzorowywania obserwowanego świata na teorie naukowe. Kuhn używa pojęcia *paradygmatu* w naukach. Dokonuje podziału zaangażowania badaczy na tych, którzy pracują wewnątrz ustalonych reguł oraz sposobów rozwiązywania problemów czyli paradygmatu (określa ten stan jako *naukę normalną*) i takich naukowców, którzy, podważając stary, tworzą nowy paradygmat. Okres ten nazywa erą *nauki nienormalnej*. Zazwyczaj jest on czasowo krótki chociaż burzliwy i rewolucyjny. Nauka jest tutaj postrzegana jako społeczny konstrukt środowiska naukowego, „jako ciągle społeczne przedsięwzięcie; powstawanie i upadek teorii oraz stosowanie i zastępowanie pojęć, które obejmują kompleks interakcji osobistych, społecznych, intelektualnych i kulturowych a które często decydowały o tym, czy teoria została zaakceptowana czy odrzucona”²⁰. Kuhn położył nacisk na socjologiczno-społeczne czynniki w pracy badawczej. Podkreślał również rolę badań historycznych nad ideami w naukach, odnajdując potwierdzenia swoich twierdzeń o ich społecznym kontekstualizmie oraz rewolucyjnej zmianie paradygmatów.

¹⁷ IR, s. 17.

¹⁸ W. Marciszewski, *Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku*, [w:] dz. cyt., *Przewodnik po Epistemologii*, s. 428.

¹⁹ IR, s. 17.

²⁰ Tamże s. 18.

Peacocke sugeruje, że wraz z pracami Kuhna nastąpił wyraźny podział wśród naukowców, na takich, którzy z jednej strony mocno akcentowali społeczny kontekstualizm nauk i wypracowywali nową dziedzinę - *socjologię wiedzy naukowej*, a szczególnie jej wersję nazwaną *strong program* i takich, którzy podkreślali raczej pewną formę realizmu naukowego. Według mocnej wersji socjologii wiedzy naukowej, realizm i racjonalizm nauk szczegółowych jest jedynie społecznym konstruktem zespołu propozycji i idei wyjaśniających. Peacocke przytacza zdania Mike Mulkey brytyjskiego socjologa nauk: „Jednym z centralnych twierdzeń [socjologii nauk] jest to, że naukowe twierdzenia są tworem społecznym i nie są wprost dostarczane przez świat fizyczny”²¹. Jest to więc propozycja antyrealistyczna i antyracjonalistyczna.

1.1.3. Propozycja realizmu krytycznego

Wyżej ukazane rozumienie teorii naukowych stoi w wyraźnej sprzeczności z przekonaniem i pracą Arthura Peacocke’a. Angielski badacz twierdzi, że realizm naukowy, za którym się opowiada, jest dobrze umotywowaną alternatywą dla w/w koncepcji. Zgadza się z twierdzeniami Ernana McMulina sugerującego, że poprzez wybraną przez nauki metodę udaje się osiągnąć wyraziste przekonanie o zbliżaniu się do prawdy. Procedury testujące pozwalają na eliminowanie przedzałożeń i uwarunkowań procesów poznawczych. „Pomimo tego, że nauka jest produktem społecznym, to istnieje istotna różnica pomiędzy tym a większością innych takich produktów. W naukach [science], społeczne i personalne wpływy na teorie, które są okazjonalnie zniekształcające, mogą i są ograniczane przez progresywne użycie złożonych metod testujących charakterystycznych dla nauk. Ciągła filtracja i odsiew ma miejsce od chwili publikacji (a czasami nawet przed) i takie testowanie stopniowo odkrywa gdzie, jeśli w ogóle, zniekształcenia są umiejscowione, po czym są one sukcesywnie eliminowane”²². Nauki przyrodnicze (*science*) nazywa Peacocke drogą do rzeczywistości²³. Wybór realizmu krytycznego staje się dla niego koniecznością nie tylko ze względu na przekonanie, że nauka za przedmiot swoich badań uznaje realność świata ale również ze względu na teologiczną implikację, że ten realnie istniejący i stworzony przez Boga świat może objawiać prawdy o swoim Stwórcy.

²¹ Tamże s. 20.

²² Tamże s. 21.

²³ Tamże s. 22: „science is a ‘way to reality’”

Postulat naukowego realizmu Peacocke odnajduje w pracach Hilarego Putnama, Wilfreda Sellarsa, Ernana McMulina oraz Iana Hackinga. Analizując prace badawcze tych naukowców i filozofów nauki, przywołuje znane pytanie Hilarego Putnama „czym jest matematyczna prawda?”. Nazywając proponowany przez niego realizm *realizmem konwergentny*, dostrzega w tym projekcie badawczym dwa założenia: „(1) terminy w dojrzałych teoriach zazwyczaj odnoszą się do domniemanych bytów; oraz (2) dojrzałe teorie zazwyczaj są w przybliżeniu prawdziwe”²⁴. Te dwie przesłanki, według sugestii Peacocke’a, wnoskują o możliwości budowania poprawnych teorii naukowych nawet wtedy, gdy postuluje się w nich istnienie jedynie prawdopodobnie-realnych bytów. Sellars sugeruje, że aby uznać daną teorię za poprawną, „należy mieć dobry powód by podtrzymać tezę, że byty postulowane przez tę teorię istnieją.”²⁵ Jeżeli więc dana teoria naukowa, dla swej spójności i mocy heurystycznej wymaga istnienia domniemanych „obiektów” można wnioskować o ich względnej realności.

Angielski badacz mocno wykorzystuje esej Ernana McMulina *The Case for Scientific Realism*²⁶. Cytuje, że „podstawowym twierdzeniem naukowego realizmu jest to, że długotrwały sukces teorii naukowych daje powód by wierzyć, że coś takiego jak byty i struktury postulowane w teorii faktycznie istnieją”²⁷. Przytaczane są cztery zastrzeżenia, które powinny zostać przyjęte i zaakceptowane wewnątrz budowanej teorii:

(1) teoria musi odnosić sukcesy przez pewien znaczący okres czasu;

(2) wyjaśniający sukces teorii daje pewien powód (choć nie jest on rozstrzygającym usprawiedliwieniem) aby [temu] wierzyć;

(3) przyjmuje się, że teoretyczne struktury są *tak jakby* strukturami rzeczywistego [świata];

(4) nie są zgłaszane żadne roszczenia dla wyjątkowej, bardziej podstawowej, uprzywilejowanej formy istnienia postulowanych bytów²⁸.

Niejasne i niejednoznaczne określenia „pewien znaczący czas”, „pewien powód”, „tak jakby” wskazują na odejście od literalnego, dosłownego i naiwnego realizmu na rzecz sceptycznego i ograniczonego. Przesłanki wskazane przez McMulina podkreślają niezupełność takiej wiedzy, pewną czasową ograniczoność i możliwość późniejszej

²⁴ Tamże s. 23.

²⁵ Tamże s. 24.

²⁶ E. McMulin, *A Case for Scientific Realism*, [w:] *Scientific Realism*, J. Leplin (red.) Berkeley: University of California Press, 1984.

²⁷ IR, s. 24.

²⁸ Tamże.

zmiany. Teorie i modele wykorzystywane w naukach raczej *kandydują* do pewnego rodzaju realnie istniejącej rzeczywistości niż rzeczywiście ją stanowią. Naukowcy powszechnie, aczkolwiek w sposób niejawnym, przyjmują jako pewnik swoistą prowizoryczność wiedzy osiąganą dzięki proponowanym teoriom i modelom. Jak sugeruje Peacocke uczeni „nie mają iluzji co do trwałości swoich propozycji i olbrzymich zastrzeżeń wymaganych przyznaniu im miana prawdziwych”²⁹. Jednocześnie postęp i skuteczność praktycznych zastosowań nauk pozwala twierdzić o faktycznym istnieniu obiektów i bytów postulowanych w danej teorii. Naukowcy „są skłonni, na podstawie przeszłych dowodów i bieżących odczuć, do *wierzenia* w elektrony – z tej racji, że nie mogą organizować obserwacji bez twierdzenia, że elektrony istnieją”³⁰. Jednocześnie fizycy mimo iż są zobligowani do przekonania o istnieniu np. elektronów, to równocześnie niechętnie wypowiadają się czym one w istocie są. To niezdecydowanie i milczenie dotyczące określania natury rzeczy (w tym przykładzie *elektronów*) pozwala na unikanie oskarżeń o stosowanie, nieakceptowalnej dzisiaj, epistemologii naiwnego realizmu oraz rozładowuje napięcia niewspółmierności nazw używanych wewnątrz różnych paradygmatów.

Argumentem za epistemologicznym wyborem realizmu krytycznego jako właściwej metody heurystycznej można również odnaleźć w badaniach nauk biologicznych. Peacocke wykorzystuje pojęcie zaproponowane przez Donalda Campbella³¹ o *epistemologii ewolucyjnej*. „Jest to pogląd, zgodnie z którym niezawodność i realność naszej wiedzy wynika z procesu ewolucyjnego. Jeżeli żywe organizmy skutecznie przetrwały selekcję naturalną, by móc się rozmnażać, to z pewnością dlatego, że to, czego są świadome w szczególnego rodzaju interakcji ze środowiskiem, jest rzeczywiste. [...] Nasze [ludzkie] doznania zmysłowe muszą być w znacznej mierze wiarygodne, tak samo jak struktury poznawcze, dzięki którym poznajemy świat, w przeciwnym bowiem wypadku nie przetrwalibyśmy”³². Angielski biolog, zgadzając się z Campbellem, opowiada się za pewnego rodzaju odpowiednością pomiędzy doświadczalną zmysłowo i opisywaną racjonalnie rzeczywistością a realnie istniejącym światem na zewnątrz naszych zmysłów. Dobór naturalny, sukces przeżycia oraz elementy poznawcze organizmów żywych wskazują, że organizmy te w sposób

²⁹ Tamże, s. 25.

³⁰ CWS, s. 21.

³¹ A. Peacocke *Science and the Future of Theology: Critical Issues*, dz. cyt., s. 127.

³² DNB, s. 47-48.

właściwy i wystarczająco dokładny przedstawiają rzeczywisty, realny świat w skali ludzkiej³³.

Jeszcze innym argumentem za realizmem krytycznym wykorzystywanym przez Peacocke'a jest analiza praktyki badań eksperymentalnych. Wykorzystując prace Iana Hackinga sugeruje, że „dzięki przeprowadzonym doświadczeniom, stopień przyznawania realności postulowanym bytom może się zmieniać od wątpienia w ich istnienie, poprzez uznanie, że twierdzenie o ich istnieniu umożliwia skuteczne wyjaśnienie aż do ugruntowanego zaufania w ich istnienie dzięki wiedzy jak je używać”³⁴. Cytuje stwierdzenie Hackinga, że „doświadczenia eksperymentalne dostarczają najmocniejszych dowodów za naukowym realizmem”, a postulowane byty „są narzędziami, instrumentami nie dla myślenia ale do działania”³⁵. Propozycje Hackinga nazywa doświadczalnym argumentem za realnym istnieniem tych obiektów i bytów, które poddawane są badaniom eksperymentalnym. „Najlepszym typem dowodu za realnością postulowanych bądź wnioskowanych bytów jest to, że możemy dokonywać ich mierzenia lub zrozumienia ich przyczynowych mocy. [...] Inżynieria a nie teoretyzowanie jest najlepszym dowodem realizmu naukowego dotyczącego bytów”³⁶.

Dla Arthura Peacocke'a wybór realizmu krytycznego jako właściwej metodologii pracy naukowców zaangażowanych w poznawanie świata jest wyborem naturalnym i oczywistym. „Krytyczny realizm uznaje, że celem nauki jest przedstawienie rzeczywistości najlepiej jak to jest możliwe i jeśli taki jest jej cel, krytyczny realista musi zaakceptować, że te ambicje naukowców mogą być właściwie osiągnięte jedynie ze zróżnicowanym stopniem wiarygodności”³⁷. Akceptacja takiej epistemologii może stać się dobrym programem dla nauk przyrodniczych, gdyż pozwala na konstruowanie teorii i hipotez z możliwością późniejszych zmian przy zachowaniu krytycznego rozumienia ontologii badanych obiektów.

³³ Należy dodać, że dokładność takiej wyewoluowanej epistemologii dotyczy jedynie świata w skali makro, a już nie w skalach mikro czy skalach kosmologicznych. Michał Heller zauważa: „Wiele racji przemawia za tym, że nasz aparat poznawczy, który ukształtował się w trakcie procesów ewolucyjnych, dokonywających się w makroskopowym środowisku, jest dostosowany do względnie skutecznego ujmowania tylko makroskopowych struktur, natomiast zarówno świat w największej skali, jak i świat w skali mikroskopowej wydają się wykraczać poza nasze zwykłe schematy poznawcze.” [w:] M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, Universitas, Kraków, 2012, s. 173. O epistemologii ewolucyjnej pisze również Marcin Miłkowski: „ewolucjoniści wskazują, że całkowicie błędne poznanie świata jest niemożliwe w obliczu doboru naturalnego.” M. Miłkowski, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] dz. cyt., *Przewodnik po epistemologii*, s. 509.

³⁴ IR, s. 27.

³⁵ Tamże, s. 27-28.

³⁶ Tamże s. 29.

³⁷ TSA, s. 12.

1.2. Realizm krytyczny w teologii

Tak jak w naukach przyrodniczych uczeni zakładają realne istnienie świata, którego poddają badaniom, tak również w teologii, czymś naturalnym jest twierdzenie o realności Istoty Najwyższej - Boga, który jest treścią poszukiwań teologów. „Naukowcy, na dobre, mogliby opuścić swoje laboratoria i wierzący swoje kościoły, meczety lub synagogi, jeśli by nie sądzili, że mają do czynienia, odpowiednio, z realnością świata przyrody lub Boga”³⁸.

Naukowe i teologiczne badanie nie może opierać się na przyjęciu epistemologii naiwnego realizmu. Świat i Bóg nie są przecież wprost-uchwytnymi rzeczywistościami ulegającymi zobiektywizowanym procedurom badawczym. W naukach przyrodniczych, a jeszcze wyraźniej, w teologii przedmiot rozważań – odpowiednio świat lub Bóg – nie jest wprost dany jako zewnętrzny obiekt pracy intelektualnej. Badanie przedmiotu przez podmiot, tutaj naukę lub teologię, ulega mocnej kontekstualizacji. Opowiedzenie się za realizmem krytycznym tak w naukach jak i w teologii wydaje się więc poprawną metodologią. Zastosowanie takiej metody jest konieczne również z powodu zakresu eksploracji nauk i teologii. Świat przyrody, tego co jest wewnątrz świata, jest jedyną treścią poszukiwań nauk przyrodniczych podczas gdy teologia zajmuje się również relacją świata i człowieka do Boga. „Teologia chrześcijańska utrzymuje, że Bóg jako stwórcze Słowo wyraził się i nadal się wyraża w substancji świata – zarówno w całości zachodzących w nim zjawisk, jak i w poszczególnej istocie ludzkiej. Ta właśnie teza chrześcijaństwa czyni badanie świata – stanowiące treść przedsięwzięcia teologii i nauk przyrodniczych – wartym zachodu; pozwala ona również oczekiwać, iż w ostateczności oba przedsięwzięcia dadzą zbieżny wynik”³⁹.

1.2.1. Przesłanki wyboru realizmu krytycznego w teologii

Arthur Peacocke sugeruje, że tak jak to już czynią nauki ścisłe tak też i teologia powinna wybrać i zastosować metodę krytycznego realizmu. Wybór ten umożliwi pokonanie wyraźnego i głębokiego kryzysu wiarygodności chrześcijańskiego nauczania we współczesnym świecie. „Burzliwa historia relacji nauki i teologii jest świadectwem

³⁸ A. Peacocke, *“The End of All Our Exploring” in Science and Theology*, , Zygon, tom 39, n. 2, Czerwiec 2004, s. 416.

³⁹ TNP, s. 16.

niemożności takiej teologii, która [...] poszukuje jedynie spokojnego raju zabezpieczonego przed nauką swoich czasów”⁴⁰. Akceptacja dla krytycznego realizmu może również prowadzić do zbliżenia i wzajemnego ubogacenia się dwóch, zbyt długo rozdzielonych dróg rozumienia sensu istnienia świata i człowieka. „Po dwu lub więcej wiekach sprzecznania się lub posępnej ciszy wywołanej ustaleniem linii demarkacyjnej stref interesów, te dwie fundamentalne aktywności – poszukiwanie zrozumienia i poszukiwanie znaczenia, które charakteryzowały odpowiednio, ale nie wyłącznie naukę i religię, odnalazły się jako nierozzerwalnie splecione ze sobą nawzajem wewnątrz wspólnego ludzkiego doświadczenia poszukiwania ich obu – zrozumienia i znaczenia”⁴¹.

Krytyczny realizm zastosowany w teologii wymaga aby również jej procedury badawcze podlegały przebudowie i ich dostosowywaniu do standardów nauk. „Jestem [...] przekonany, że gmach teologii chrześcijańskiej wymaga gruntownej przebudowy i powiększenia przez wprowadzenie doń nowych symboli, nowych zasad interpretacyjnych, nowych analogii oraz nowych powiązań własnych reguł myślenia z regułami dotąd jej obcymi”⁴². Dla Peacocke’a ważnym będzie odkrywanie i odnajdywanie takich metod badań teologicznych, które nie będą wprost odwoływały się do samopotwierdzających się autorytatywnych twierdzeń ale takich, które przez swoje poszukiwanie racjonalności i zgodności ze sceptycznym realizmem będą opisywały rzeczywistość Boga jako możliwą do opisanego chociaż jedynie częściowo i niedosłownie. Równocześnie wskazuje, że krytyka autorytetów w rodzaju: „Pismo święte naucza” lub „Kościół głosi”, nie oznacza przyjęcia takich wywodów za niewłaściwe, ale że, „autorytet, aby być uznanym, musi być poświadczony”⁴³. Takie „poświadczenie” daje teologii sposób używania reguł które stosują nauki przyrodnicze wewnątrz swojej pracy badawczej. Akceptacja zasad realizmu krytycznego przez nauki ścisłe staje się, zdaniem Peacocke’a, konieczną drogą poszukiwań teologicznych.

⁴⁰ TSA, s. 7.

⁴¹ Tamże, s. 5.

⁴² TNP, s. 15.

⁴³ Tamże, s. 16.

1.2.2. Teologiczne konstrukcje wspierające zastosowanie realizmu krytycznego

Krytyczny realizm jako metodę opisywania rzeczywistości „nie wprost” angielski teolog dostrzega wewnątrz powszechnie akceptowanego teologicznego rozróżnienia pomiędzy teologią negatywną – apofatyczną a teologią pozytywną (*via negativa* – *via positiva*). Droga negatywna przestrzega przed zbyt literalnym przypisywaniem ludzkich terminów i pojęć do rzeczywistości Boga, który jest z definicji niepoznawalny. Taki rodzaj poszukiwania odpowiedniości formuł teologicznych dotyczących Boga można określić mianem teologii sceptycznej albo krytycznej. Peacocke jednocześnie wskazuje, że należy rozwijać teologię pozytywną – *via positiva*, gdyż „zgoda na to aby nic nie mówić o Bogu jest bardziej zwodnicza niż mówienie [o Bogu] czegokolwiek”⁴⁴. Teologia, w sposób naturalny, zakłada istnienie Boga i dlatego można i należy zastosować metodologię realizmu krytycznego również wewnątrz tej dziedziny ludzkich badań. Pozwala ona na połączenie i respektowanie tych dwóch w/w dróg teologicznych. „Możemy mieć nadzieję, że będziemy mówić realnie o Bogu poprzez weryfikowalne metafory i modele”⁴⁵.

Wykorzystywanie modeli religijnych w tworzeniu, tak teorii naukowych jak i doktryn teologicznych, akceptacja wypowiedzi metaforycznych – *per analogiam*, jest wyraźnym znakiem przyjmowania metody realizmu krytycznego jako właściwej i heurystycznie owocnej procedury badawczej. Takie zbliżanie się i współpraca nauk i teologii, wg. Peacocke’a, płynie ze wspólnego uzgadniania procedur badawczych. Peacocke wyznaje: „Szczерze wierzę, że nowa, prawdziwie katolicka, ewangelikalna i liberalna chrześcijańska teologia może być i jest poddawana wykuwaniu w ogniu generowanym przez piec nauki, która w kulturze naszych czasów mogłaby stać się boskim czynnikiem odnowy teologii, w ten sam sposób jak tego dokonała grecka filozofia we wczesnych wiekach Kościoła czy nauka Arystotelesa w wiekach XI i XII”⁴⁶.

⁴⁴ A. Peacocke, *Science and Theology Today: Critical Realist Perspective*, wykład w Berkeley w Kaliforni, Marzec 1986r, s. 52.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ A. Peacocke, „*The End of All Our Exploring*”, dz. cyt., s. 427.

1.3. Modele i metafory w naukach i teologii

Arthur Peacocke sugeruje, że istnieje wyraźna korelacja pomiędzy sposobem tworzenia i używania konstrukcji myślowych wewnątrz nauk przyrodniczych oraz tych które stosuje teologia. Korzysta w swoich publikacjach z opracowań Iana Ramseya *Models and Mystery*⁴⁷ oraz Iana Barboura *Myths, Models and Paradigms*⁴⁸. Tymi proponowanymi kompozycjami są *modele*. Według Barboura „model jest symbolicznym przedstawieniem, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania się jakiegoś złożonego systemu”⁴⁹.

1.3.1. Różnice i podobieństwa znaczeniowe pomiędzy modelami i metaforami w naukach ścisłych i teologii

Modele wykorzystywane w naukach przyrodniczych są poddawane weryfikacji i falsyfikacji. Jest to konieczny proces wypełniania standardów „naukowości.” Nie da się tego powiedzieć o modelach stosowanych w teologii gdyż tezy o istnieniu i działaniu Boga nie można wprost poddać testom sprawdzającym. Jednak, jak sugeruje Peacocke także teologia powinna dążyć do poddania się tym samym kryteriom, które obowiązują w naukach⁵⁰. Korzystając z pracy Basilego Mitchella *The Justification of Religious Belief*, Peacocke wymienia warunki, które powinny być zastosowane w pracy teologicznej. Są to przesłanki „wewnętrznej spójności, kompleksowości, płodności i mocy przekonywania”⁵¹.

Tak w naukach jak i w teologii korzystanie z modeli staje się poprawną i heurystycznie owocną strategią badawczą. Taka procedura jest zgodna z realizmem krytycznym i umożliwia obopólne zbliżenie się omawianych tutaj dwóch sposobów rozumienia świata – naukowego i religijnego. „Zarówno w przedsięwzięciach naukowych jak i teologicznych, musimy być usatysfakcjonowani modelami które są ‘kandydatami by realnie istnieć’, takimi które można zreformować i które są tak blisko jak to jest tylko

⁴⁷ I. T. Ramsey, *Models and Mystery*, Oxford University Press, Londyn, 1964.

⁴⁸ I. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, SCM Press, Londyn, 1974.

⁴⁹ I. G. Barbour, *Mity, Modele i Paradymaty*, Copernicus Center Press, Kraków, 2016, s. 11.

⁵⁰ TSA, s. 91.

⁵¹ CWS, s. 39.

możliwe by zbliżyć się do rzeczywistości ze względu na nasze ograniczenia eksperymentalne i zasoby konceptualne”⁵².

Należy jednocześnie nadmienić o rzeczywistych różnicach pomiędzy zastosowaniem modeli, tak w naukach jak i w teologii. Peacocke za Barbourem przytacza kilka podobieństw i różnic, które można odnaleźć, analizując rozumienie tego terminu wewnątrz poszczególnych metod badawczych.

Między modelami wykorzystywanymi w religiach a tymi stosowanymi w naukach przyrodniczych zachodzi kilka podobieństw:

- a) są one oparte na analogii i mogą być zastosowane do nowych sytuacji;
- b) są „kandydatami by być prawdziwymi”; stanowią niepełny i nieadekwatny sposób wyobrażania sobie tego, co nieobserwowalne;
- c) bardziej koncentrują się na opisywaniu procesów, relacji i struktur niż na przedstawianiu czym one są;
- d) tworzą naukową i religijną wspólnotę żywej tradycji; dokonują uporządkowania i interpretują prawidłowości występujące w życiu człowieka i w świecie⁵³.

Można również odnaleźć różnice pomiędzy modelami religijnymi i modelami teoretycznymi w naukach:

- a) modele religijne spełniają, inaczej niż w naukach, również funkcje pozapoznawcze. Najszerszym, najbardziej ogólnym modelem i metaforą religijną „jest metafizyczny model relacji przyroda – człowiek – Bóg.” Spełnia on rolę podstawowej, niefalsyfikowalnej, „prawdziwej” i fundamentalnej metafory. Bóg jest opisywany jako osobowy *Stwórca, Zbawiciel i Uświęciciel*⁵⁴.
- b) modele religijne wymagają osobistego zaangażowania. Odmiennie niż w naukach gdzie są modelami obserwacyjnymi, modele religijne są wyraźnie angażujące. „Modele teologiczne wywierają wpływ na nasze uczucia i prowokują do działania: wywołują zobowiązanie i samozaangażowanie”⁵⁵.
- c) mają bezpośrednie odniesienie do doświadczenia, zwłaszcza w sprawach kultu, etyki i życia wspólnoty religijnej⁵⁶.

W przypadku nauk przyrodniczych *model* przyczynia się do budowania odpowiedniej i adekwatnej teorii. Peacocke wskazuje, że prawie zawsze modele używane

⁵² Tamże,

⁵³ Zob. IR, s. 41-44, CWS, s. 40, cyt. za I. Barbour, *Mity, Modele i Paradygmaty*, s. 101.

⁵⁴ IR, s. 43.

⁵⁵ Tamże, s. 44.

⁵⁶ I. G. Barbour, *Mity, Modele i Paradygmaty*, dz. cyt., s.101-102.

w naukach są podporządkowane teoriom. Chociaż czasami model może przetrwać dłużej niż teoria, która pojawiła się w oparciu o niego, to jednak, jeśli badania eksperymentalne to udowodnią, model zostaje porzucony. Można tutaj podać przykład greckiego modelu *czterech żywiołów*, rzekomo opisującego poprawnie recepturę świata *podlunarnego* czy też *model geocentryczny*, który dobrze „usprawiedliwiał fakty fizyczne” przez 2000 lat.

1.3.2. Odmienność konceptualna modeli teologicznych

W teologii, model religijny oddziałuje silniej niż wyprowadzone z niego doktryny. Dostarcza „zasobów, które nadają cel moralny, sens i umiejętność zrozumienia jednostce wytyczającej swoją ścieżkę życia”⁵⁷. Przykładem takich religijnych modeli, w których metafory odgrywają zasadniczą rolę, są w chrześcijaństwie te nazwy i pojęcia odnoszące się do Boga, które usiłują tłumaczyć Jego Istotę. W tradycji chrześcijańskiej niezwykle ważne miejsce przyznaje się określeniom i metaforom odnoszącym się do Boga, które ukazują Jego opiekę nad ludźmi, np.: *Ten, który Jest (JHWH)*, *Ojciec*, *Stwórca*, *Król*, *Sędzia*. Dla wierzących w Jezusa wyznawców jest *On Namaszczonym*, *Mesjaszem*, *Chrystusem*, *Synem Boga*, *Drugim Adamem* i *Dobrym Pasterzem*. Trzecia Osoba Trójcy Świętej nazywana jest *Duchem Świętym* i *Pocieszycielem*⁵⁸. Wewnątrz tradycji judeo-chrześcijańskiej, dzięki interpretacjom rozumienia relacji Boga i świata dokonywanych przez lekturę świętych tekstów, pojawiły się takie modele kosmogoniczne, które umożliwiały tworzenie odpowiednich doktryn tłumaczących te związki. Teologia takie określenia opisze następnie jako prawdy i dogmaty wiary.

Relacje między Bogiem a światem stały się częścią różnorodnych modeli religijnych. Modele monarchiczne nazywają Boga *Królem*, *Monarchą* i *Tym, który działa*. W modelach organicznych używa się metafor wziętych wprost z życia ludzi. Stworzony porządek, widziany wewnątrz świata, określa się jako *szatę noszoną przez Boga*. Stwórcze działanie przyrównuje się do *pracy garncarza*; jako *emanację dającą życie boskiej energii* lub jako manifestację Boskiej *Mądrości (Sofia)* i Bożego *Słowa (Logos)*. Ekspozowane są modele relacji: *Ojciec – Syn*; *Pan – Sługa*; *Matka – Dziecko*; *Oblubieniec – Oblubienica*, *Mąż – Żona*⁵⁹. Bóg jako *Stwórca*, za pomocą swego *Słowa – Logosu*, według swej *Mądrości – Sofia*, stwarza świat; Bóg jest *Królem ziemi*, *Panem*

⁵⁷ CWS, s. 41.

⁵⁸ Zob. TSA, s. 14.

⁵⁹ IR, s. 41.

swego *Królestwa* a ludzie to Jego *naród – Lud Boży*⁶⁰. Dzieło Jezusa Chrystusa umieszczane jest wewnątrz różnorodnych modeli, w których istotną rolę odgrywają odpowiednio: *zadośćuczynienie, ofiara, odkupienie, okup lub ofiara zastępcza*⁶¹. Używa się koncepcji teologicznych podkreślających tak immanencję jak i transcendencję Boga.

Szczególnymi miejscami, w których teologia chrześcijańska wykorzystuje modele religijne są *sakramenty*. Są one miejscem działania łaski Boga, który chciał objawić siebie człowiekowi. Peacocke podkreśla, że cały stworzony świat jest sakramentem poprzez który Stwórca prowadzi człowieka do siebie⁶². Sakramenty, posiadając funkcję symboliczną i instrumentalną pozwalają człowiekowi poznawać Boga, gdyż ujawniają to co jest „niewidzialne” w „widzialnym” oraz są narzędziami przez które Bóg realizuje dzieło zbawienia świata i człowieka⁶³. Akceptując język Lutera podkreśla, że sakrament jest fizyczną rzeczywistością *pod, w i przez* którą przychodzi Bóg⁶⁴. Sakramenty, wykorzystując mocno metaforyczny język modeli religijnych jako relacji Boga do świata, ułatwiają wierzącym aktywne zaangażowanie się w przeobrażaniu świata. Podkreślając wzajemną zależność, łączność i relację z Bogiem, nadają sens życiu i wytyczają wierzącym cel ich pracy.

Bogate w znaczenia metafory, stały się treścią modeli religijnych, które do dzisiaj bardzo mocno oddziałują na umysły współczesnych. Metafory i modele religijne ułatwiały poszukiwanie zrozumienia świata i odkrywanie sensu życia. Umożliwiły one pojawianiu się odpowiedniej dla teologii terminologii filozoficznej wykorzystywanej następnie do określenia i uściślenia prawd wiary. Te zostały później sformalizowane jako dogmaty wiary na Soborach Powszechnych.

Należy mieć także na uwadze to, że tak sformułowane, zredagowane w dogmat, prawdy wiary nie mogą być nigdy literalną i dosłowną deskrypcją rzeczywistości Bożej a jedynie procesem „zbliżania się do prawdy.” Peacocke pisze, że „krytyczny realizm w teologii uznaje, że koncepcje i modele teologiczne powinny być traktowane jako częściowe i nieadekwatne ale konieczne i, w rzeczy samej, jako jedyne sposoby odniesienia się do rzeczywistości którą nazywamy Bogiem i do Bożej relacji

⁶⁰ Zob: FDD, s. 113-125; DNB, s. 199-205.

⁶¹ IR, s. 41.

⁶² TNP, s. 232.

⁶³ Tamże s. 231.

⁶⁴ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology*, [w:] *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, Ph Clayton, A. Peacocke (red.); Grand Rapid, Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge 2004, s. 7.

z ludzkością”⁶⁵. Krytyczny realizm zastosowany w badaniach teologicznych może umożliwić odejście od takich wyobrażeń, które będą niezgodne z szeroko rozumianą racjonalnością, jako podstawową wartością konieczną w badaniach naukowych. Poszukiwanie najlepszego wyjaśnienia może stać się dla teologii niezbędnym kryterium wskazującym na nieakcentowane zbyt wyraźnie w przeszłości, nowe, bardziej adekwatne z naukowego punktu widzenia rozwiązania teologiczne.

Konieczność przystosowywania „starych” formuł dogmatycznych do „nowych czasów” jest wyraźnie artykułowana i często podnoszona w pracach wielu teologów. Peacocke jest również mocno o tym przekonany. Píše: „Potrzebujemy rozwijania pomysłów, obrazów, pojęć i metafor, które będą ukazywały cele Boga i zaimplementowany wewnątrz świata jego sens, tak jak go obecnie odnajdujemy wewnątrz nauk. Przejście do tak ubogaczonej [...] teologii jest, według mojej opinii, nie do uniknięcia ażeby wierzący w Boga nie zdegenerowali się do ezoterycznych społeczności komunikujących się jedynie wewnątrz, pomiędzy sobą. Odrodzenie obrazów jest rozpaczliwie konieczne aby zaspokoić duchowy głód naszych czasów”⁶⁶. W innym miejscu wskazuje, że „to co zostało przekazane, to co nazywamy ‘Tradycją’ nie jest zbiorem propozycji wyrytych w kamieniu tak jakby stanowiły [one] raz na zawsze wieczne prawdy. To co jest przekazywane, to doświadczenie, że Bóg jest wierny i że nigdy nie przerywa dialogu z ludzkością aby odnowić i przywrócić ludziom to, czego Bóg chciał dla naszego dobra i spełnienia”⁶⁷. Teolog jest więc ciągle wzywany przez Boga, aby w czasach w których żyje, stale angażował swoje siły w takim preredagowywaniu prawd wiary, prawd o *Logosie Świata i Mądrości Bożej*, aby stawały się dla współczesnych ludzi, podobnie jak w wiekach wcześniejszych, *Dobłą Nowiną*.

1.4. Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia - IBE jako możliwe kryterium rozstrzygające w teologii

Arthur Peacocke wielokrotnie w swoich pracach zwraca uwagę na to, że chrześcijański przekaz *Dobrej Nowiny* współczesnym, mocno zlaicyzowanym ludziom jawi się jako niespójny, nieracjonalny, anachroniczny i nieaktualny. Dostrzega, że

⁶⁵ TSA, s. 14

⁶⁶ A. Peacocke, „*The End of All Our Exploring*” In *Science and Theology*, dz. cyt., s. 421.

⁶⁷ FDD, s. 63.

chrześcijańskie mówienie o Bogu wikła się w błąd samopotwierdzających się teologicznych tez i zbyt mocno odwołuje się do autorytetu *objawionej Księgi* lub zredagowanej w dogmaty *Tradycji*⁶⁸. „Intelektualni, wykształceni, myślący ludzie, jeśli są jeszcze przywiązani w jakikolwiek sposób do chrześcijańskich kościołów Zachodu, są niejako trzymani [tam] jedynie koniuszkiem palca podczas gdy coraz bardziej pomijają duże części liturgii w której uczestniczą [uznając je] za niezrozumiałe lub jeśli zrozumiały to, w swej klasycznej formie, za niewiarygodne i ostatecznie głosują nogami,”⁶⁹ nie uczestnicząc w nabożeństwach. Szansą na utrzymanie wiarygodności chrześcijańskiego przekazu jest dla Peacocke’a przyjęcie takich reguł pracy teologicznej w której możliwe stałoby się zastosowanie procedur akceptowanych wewnątrz działalności badawczej nauk przyrodniczych. Krytyczny realizm, zgoda na stosowanie analogii i metafor w tworzeniu doktryn teologicznych stają się warunkiem koniecznym aby współczesnemu człowiekowi, w sposób rzetelny i jednocześnie przyciągający, umożliwić odkrywanie głębi wiary Boga chrześcijan. „Wykonanie tego zadania wymaga poddania przekonań religijnych intersubiektywnej ocenie – wyrażenia ich za pomocą takich pojęć i połączenia ich z takimi dowodami, które rzeczywiście nadają się do dyskusji w szerokiej społeczności badaczy, obejmującej zarówno wierzących, jak niewierzących”⁷⁰.

Metodą która sprzyja zbliżaniu się nauk i teologii, wraz z utrzymaniem racjonalności tej drugiej, jest metoda IBE, czyli wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia (*Inference to the Best Explanation*). Angielski teolog i naukowiec przyznaje: „Moim zdaniem IBE jest procedurą, która prowadzi do powszechnej prawdy o relacji pomiędzy naturą, ludzkością a Bogiem, a zarazem jest komunikatywna i przekonująco racjonalna dzięki refleksji nad naszą najbardziej rzetelną i ogólnie dostępną znajomością natury i ludzkości. W większości kultur zachodnich owa wiedza wypływa przede wszystkim z nauki. Takie podejście może nawet otworzyć drogę do Boga wielu tęskniącym agnostykom i ‘kulturalnym barbarzyńcom’ reprezentującym różne formy teizmu”⁷¹.

⁶⁸ DNB, s. 54.

⁶⁹ A. Peacocke, „*The End of All Our Exploring*” In *Science And Theology*, dz. cyt., s. 418.

⁷⁰ DNB, s. 54-55.

⁷¹ Tamże.

1.4.1. Model abdukcyjny Pierce’a jako model wyjściowy dla IBE

Peacocke, nawiązując do wnioskowania abdukcyjnego Charlesa Pierce’a, szeroko wykorzystuje prace m.in. Petera Liptona, Paula Thagarda i Keitha Warda. Metoda IBE jest dla niego właściwą i korzystną strategią poszukiwawczą dla tworzenia i korygowania doktryn teologicznych gdyż oczywistym się wydaje, że „ściśła falsyfikacja twierdzeń teologicznych jest na ogół niedostępna”⁷². Podaje definicję IBE za Liptonem: „Według *Inference to the Best Explanation*, nasze praktyki wnioskowania są regulowane przez rozważania wyjaśniające. Biorąc pod uwagę nasze dane i przekonania, wnioskujemy o tym, co mogłoby, jeśli byłoby to prawdą, dostarczyć najlepszych, przekonujących wyjaśnień, takich, które tworzymy na podstawie tych danych ([przynajmniej] tak długo jak to najlepsze [wyjaśnienie] jest wystarczająco dobre aby dokonać jakiegokolwiek wnioskowania w ogóle)⁷³. Nawiązuje również do wnioskowania abdukcyjnego Pierce’a. „Zastanawiamy się, co, jeśli byłoby zgodne z prawdą, stanowiłoby najlepsze z konkurencyjnych wyjaśnień zgromadzonych przez nas danych. Takie wnioskowanie może czasami polegać na domyślaniu się odpowiedzi na pytanie: ‘Jeśli X byłoby prawdą, to czy nie pokrywałoby się to z zasięgiem mojego doświadczenia lub eksperymentem, który próbuję wyjaśnić?’, a następnie na decyzji: ‘Załóżmy X, zobaczymy, czy się sprawdzi, a potem zastanówmy się, jak wiele jeszcze można dzięki temu wyjaśnić’. [...] Proces argumentowania w IBE polega na wskazaniu tych cech przypadku, z których każda z osobna przemawia na rzecz sformułowanego wniosku. Konieczne jest oczywiście rozstrzygnięcie, które z konkurencyjnych, prawdopodobnych wyjaśnień jest najlepsze, zauważmy jednak, że nie oczekuje się ścisłej falsyfikacji ani nie ma bezwzględne wymogu nowych hipotez”⁷⁴.

Tymi kryteriami, które mogłyby być wykorzystane w teologii, a które znajdują się wewnątrz proponowanej metody IBE, wg. Peacocke’a są:

- 1) wszechstronność – najlepsze wyjaśnienie obejmuje możliwość uzyskania zrozumienia większości religijnych doświadczeń, które poprzednio nie były tak blisko skorelowane;
- 2) płodność – często proponuje nowe i możliwe do potwierdzenia obserwacje; nie zawęża się jedynie do jednego, wcześniej postawionego zadania;

⁷² Tamże s. 51.

⁷³ A. Peacocke, *Science and the Future of Theology: Critical Issue*, dz. cyt., s. 127-128.

⁷⁴ DNB, s. 50-51.

- 3) ogólna siła przekonywania i wiarygodność – jest to zgodność z wcześniej ustalonymi podstawami wiedzy naukowej;
- 4) wewnętrzna spójność i zwartość – brak sprzeczności;
- 5) prostota lub elegancja – dążność do unikania niepotrzebnej złożoności⁷⁵.

1.4.2. Wymagania wstępne dla zastosowania procedury IBE w teologii

Jeśli w/w postulaty uda się zastosować w teologicznej pracy badawczej to wówczas taka teologia może uzyskać cechę wiarygodnej i spójnej próby zrozumienia świata i sensu istnienia człowieka. Peacocke, wykorzystując pracę Warda, postuluje, że wtedy ten chrześcijański przekaz będzie posiadał, w porównaniu z wcześniejszymi, wyraźnie korzystniejsze elementy, które wzmocnią przekaz wiary współczesnemu światu. Taka teologia:

- a) będzie poszukiwała zbieżności centralnych wierzeń;
- b) będzie poszukiwała możliwości uczenia się, analizując komplementarne wierzenia innych tradycji religijnych;
- c) będzie przygotowana by zreinterpretować swoje wierzenia w świetle nowych, dobrze-ustalonych faktograficznych i moralnych przekonań (nauka i filozofia);
- d) będzie zachęcać do dialogu pomiędzy skonfliktowanymi i nie do końca zadowalającymi punktami widzenia;
- e) będzie się starała rozwijać wrażliwość wobec historycznych i kulturowych kontekstów formułowania swoich własnych wierzeń z gotowością ciągłego rozwijania nowych intuicji w nowych sytuacjach kulturowych⁷⁶.

Aby takie cele mogły być osiągnięte, należy, wg Peacocke'a, zastosować kryteria metody IBE, czyli *wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia*. Realizacja przesłanek IBE umożliwi wypracowanie takich metafor, analogii, modeli i doktryn teologicznych, które dokonają uspołnienia propozycji religijnych z modelami i metodami weryfikacyjnymi stosowanymi w naukach.

Pojawianie się, proponowanej, zweryfikowanej teologii, jak twierdzi angielski teolog, będzie następowało w kilku etapach. Należy określić stan aktualny teologii

⁷⁵ A. Peacocke, *Science and The Future of Theology*, dz. cyt., s. 128-129.

⁷⁶ A. Peacocke, "The End of All Our Exploring" In *Science And Theology*, dz. cyt., s. 419.

i wykluczyć z niej tezy ufundowane na bazie autorytetów lub poglądów przyjętych *a priori*. Niewłaściwe będą takie twierdzenia teologiczne, które, jako podstawę swojego uprawdopodobnienia, będą widziały jedynie w odwoływaniu się do zapisów świętych tekstów lub dogmatycznych sformułowań np. że *Pismo święte głosi*, lub *Magisterium Kościoła ustaliło*. Właściwą formą poszukiwań teologicznych, według Peacocke'a jest droga *intellectus quaerens fidem* – czyli rozumienie poszukujące wiary. Takie rozumienie - *intellectus* obejmuje świat przyrody, w tym również człowieka, i jest elementem wewnętrznym dla badań naukowych. Inna droga - *fides quaerens intellectum* – wiara poszukująca zrozumienia, niekoniecznie jest błędną ale, w opinii angielskiego teologa, również ona musi być poddana racjonalnemu uzasadnieniu⁷⁷. *Fides* – wierzenia, które mogłyby zasługiwać na określenie ich mianem *racjonalnie uzasadnionych*, należy poszukiwać przede wszystkim wewnątrz tych określanych jako „katolickie” w wincentiańskim jego sensie. „Trzymamy się tego co zawsze, co wszędzie, co przez wszystkich było wyznawane” (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)⁷⁸. Peacocke jednocześnie nadmienia, że obecnie, niektóre z proponowanych tez teologicznych, wbrew w/w zasadzie, są wprost wyprowadzane z założeń filozoficznych *a priori*. „W niektórych formach teologii filozoficznej wewnętrzne ‘prawdy’ uznawane przez wspólnotę chrześcijańską traktuje się niemal jako podstawowe prawdy *a priori*, uzyskane w drodze czystego wnioskowania”⁷⁹. Sugeruje, że taka metoda ustalania prawdziwości twierdzeń teologicznych o Bogu, o świecie i o człowieku, jako autorytatywna i samopotwierdzająca się, może stanowić mocną barierę dla zbliżenia i współpracy naukowców i teologów.

1.4.3. Etapy wyłaniania się teologii zrewidowanej

Kolejnym etapem konstruowania współczesnej teologii miałyby być, zdaniem Peacocke'a, ustalenie danych dla badań teologicznych. Angielski duchowny wymienia trzy możliwe źródła:

1. rzeczywistość świata i ludzkości którą odkrywają nauki przyrodnicze; określa je mianem źródła N;

⁷⁷ DNB, s. 56.

⁷⁸ Zasada katolicyzmu podana przez Wincentego z Lerynu (zm. ok. 450r.), zob.: A. Peacocke, *Science and Theology Today: Critical Realist Perspective*, dz. cyt., s. 53.

⁷⁹ DNB, s. 57.

2. żydowskie i chrześcijańskie wspólne dziedzictwo nazwane KDO – Klasyczne Doświadczenie Objawienia
3. tradycje innych religii opisane jako RŚ – Religie Świata.

Te trzy źródła: naukowe rozumienie rzeczywistości świata i ludzkości (N), judeochrześcijańskie dziedzictwo wiary (KDO) oraz tradycje innych religii (RŚ) tworzą wspólnie materiał i przedmiot badań dla nowo konstruowanej, odnowionej teologii. Peacocke zdaje sobie jednak sprawę z wielkich trudności jakie mogą powstać dla teologii chrześcijańskiej gdyby materiałem źródłowym stały się wierzenia innych, niechrześcijańskich religii (RŚ). Jeśli współczesna teologia nadal nie radzi sobie dobrze z wyzwaniami podnoszonymi obecnie przez naukę to o wiele bardziej próba włączenia treści teologicznych pochodzących z odmiennych kulturowo zasobów może nie tylko być wielce utrudniona ale, na obecną chwilę, wydaje się niemożliwa. Angielski teolog proponuje więc stopniowe uzyskiwanie celów i skupienie wysiłków na połączeniu judeochrześcijańskiego rozumienia Boga i świata przyrody z rozumieniem naukowym co dałoby zmienioną i zrewidowaną teologię: $KDO+N \rightarrow ZT$. Ta zrewidowana teologia nie będzie już dawną, ograniczoną jedynie do chrześcijańskiej wizji świata przyrody propozycją – literalnie ustalonym raz na zawsze *Credo* ale dokona się tutaj uzgodnienie, krytyka i weryfikacja twierdzeń teologicznych w ramach naukowego rozumienia świata i człowieka. Jak Peacocke dodaje „raczej nie będzie [ona] w dobrych stosunkach z teologią rozpowszechnianą przez wiele Kościołów i z większości ambon”⁸⁰.

Zastosowanie metody IBE w próbie zespolenia naukowego zrozumienia świata z religijnym odkrywaniem jego sensu wewnątrz zrewidowanej teologii – ZT nie jest koniecznie połączona z akceptacją dla tzw. *teologii naturalnej*. Ta, często w przeszłości, była jedynie wprowadzeniem do *teologii objawionej* i korzystano z niej aby uzasadnić np. tzw. *atrybuty Boga* lub wprost dowodzić Jego istnienia (np. XVIII-wieczna fizyko-teologia). Teologia naturalna, przynajmniej w jej klasycznym rozumieniu, nie jest tutaj uważana za wartościową procedurę badawczą. Peacocke twierdzi, że przestrzegając strategii IBE, należy rzetelnie traktować dane płynące z nauk przyrodniczych aby móc odnajdywać teologicznie uzasadniony religijny sens istnienia⁸¹.

Ostatnim etapem, zdaniem angielskiego teologa przyszłościowym i odległym w czasie, jest włączenie trzeciego źródła dla zrewidowanej i odnowionej teologii. Są to, odmienne od judeochrześcijańskich wierzenia innych religii i kultur – oznaczane jako

⁸⁰ Tamże, s. 58.

⁸¹ Tamże, s. 59.

RŚ. Jeśli uda się połączyć ze sobą te trzy w/w elementy, to wówczas może pojawić się inny, nowy i odmienny rodzaj zrewidowanej teologii, nazwanej przez Peacocke'a mianem teologii globalnej: $N+KDO+RŚ \rightarrow GT$ ⁸². Globalna teologia może stać się dla ludzi miejscem, w którym człowiek, poprzez próbę zrozumienia świata (nauka), jednocześnie odkryje swój sens i cel życia (teologia). Słowo „globalna teologia” oznacza tutaj podzielaną przez wszystkich ludzi tęsknotę za ostatecznym spełnieniem i za transcendującą realizacją samego siebie. Biologiczny człowiek, przekraczając swoją cielesność, marzy o duchowym spełnieniu. Ta rzeczywistość ludzkiego spełniania się transcenduje ludzką biologiczność⁸³. Jako wyjaśnienie terminu *teologia globalna* Peacocke cytuje słowa Dawida Pailina, pisząc, że „powinniśmy przekazać ludziom ‘przekonanie, że podstawowa struktura rzeczywistości jest taka, że jest adekwatne dla ludzi aby czuli się w niej *jak u siebie w domu*, gdyż jest ona w istocie celowym procesem; w znaczący sposób szanuje ludzkie wartości, zarówno ceniąc to, co zostało osiągnięte jak i wspierając dalsze osiągnięcia. Równocześnie, jak utrzymują teiści, przekonanie to jest oparte i może jedynie być oparte na rzeczywistości i działaniu Boga”⁸⁴.

Można więc, za angielskim teologiem, przedstawić porządek trzech etapów budowania nowej, przereklamowanej teologii:

1. $KDO \rightarrow T$
2. $N + KDO \rightarrow ZT$
3. $N + KDO + RŚ \rightarrow GT$

Etap pierwszy jest zastaną rzeczywistością tradycyjnej teologii (T), która wyłoniła się jako filozoficzna interpretacja tradycji judeochrześcijańskiej (KDO). Trzecia faza (GT) jest przyszłościowym celem odległym w czasie, gdyż jej rozpoczęcie wiąże się z realizacją poziomu drugiego, czyli pojawieniem się zrewidowanej teologii (ZT).

Arthur Peacocke skupia się w swoich pracach właśnie na tym drugim zadaniu. Nawiązując do artykułu Willema Dressa *Ten Commandments for Quality in Science and Spirituality*, wymienia wskazówki, które miałyby wspomóc w działaniach na rzecz zredefiniowania klasycznej teologii aby stała się ona teologią otwartą, krytyczną i zrewidowaną. Zalecenia te są zgodne w swojej treści z wymaganiami tak realizmu krytycznego, z akceptacją i zastosowaniem modeli teologicznych jak i z postulatami heurystycznymi modelu IBE. Można wymienić następujące sugestie:

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 219-221, CWS, s. 182-184.

⁸⁴ A. Peacocke, *Science and the Future of Theology*, dz. cyt., s. 132.

1. „Unikać wprowadzania do dyskursu nieuzasadnionych spirytualizacji. Jest jeden wielopoziomowy świat; nie ma dowodów na istnienie innych elementów niż te, które wyłaniają się ze świata naturalnego. Nie ma miejsca na magię, fikcję naukową i uproszczenia wynikające z ignorowania takiego obrazu świata;
2. Wyraźnie zaznaczać, kiedy posługujemy się językiem metaforycznym i nie obawiać się agnostycyzmu, gdy nie ma dowodów na uzasadnienie pozytywnych twierdzeń;
3. Unikać dobrze znanych błędów w uzasadnianiu: błędu ‘genetycznego’ [...], błędu ‘naturalistycznego’ [...] i błędu ‘przypisywania konkretności’ [...]
4. Wystrzegać się nauki marginalnej i spekulatywnej [...];
5. Nie traktować nauki selektywnie, wybierając fragmenty zgodne z naszymi teoriami teologicznymi;
6. Unikać nadmiernej kontekstualizacji społecznej nauki [...];
7. Zachowywać perspektywę historyczną, ale nie trzymać się sztywno myśli, że dawne zagadnienia po prostu powtarzają się we współczesności. [...];
8. Odróżniać ‘teologię’ (studiowanie intelektualnej treści przekonań religijnych) od ‘religii’, która odzwierciedla doświadczenia indywidualne i społeczne;
9. Nie uzasadniać wiarygodności teologii jej długą historią [...];
10. Nie ulegać pokusie przedwczesnego rozpoznawania spójności i zgodności nauki z teologią [...];
11. Dostrzegać, że język religijny ma w społeczeństwie raczej charakter funkcjonalny niż referencyjny, jak to powinno być w teologii⁸⁵.

Obraz Boga, który wyłania się wewnątrz teologii proponowanej i nazywanej przez Peacocke’a otwartą lub zrewidowaną może niekiedy, dla tradycyjnie i zachowawczo nastawionych teologów, wydawać się niewłaściwy i nieortodoksyjny. Jednak dla omawianego w tej pracy autora, tezy te wynikają wprost z przyjęcia kryteriów przedstawionych powyżej i są rozwinięciem ogólnych intuicji teologicznych zawartych wewnątrz chrześcijańskiego depozytu wiary. Według niego są one filozoficznie spójne, budowane nie odgórnie i nie *a priori*, a przy tym wnioskują o realnym istnieniu Najwyższej Rzeczywistości – Boga aktywnie obecnego i działającego wewnątrz złożoności form i struktur świata. Peacocke podkreśla takie cechy, które można wyprowadzić z filozoficznego namysłu nad transcendencją i immanencją Boga, nad

⁸⁵ DNB, s. 59-60.

czasem i nieskończonością, przygodnością czy koniecznością, prostotą czy złożonością. Poszukuje w naukach przyrodniczych, w fizyce, w biologii odpowiednich metafor teologicznych. Stale, w swoich pracach, wyraża najbardziej podstawową i fundamentalną dla niego ideę o możliwości połączenia dwóch, długo rozdzielonych dróg: poszukiwania zrozumienia (świat nauk) i poszukiwania sensu (świat religii).

W tym miejscu wymienię jedynie kilka metafor i określeń zaproponowanych przez Peacocke'a, wyrażających jego filozoficzno-teologiczne rozumienie Boga. Będą to jedynie takie, które korespondują z opisanymi w tym rozdziale metodologicznymi propozycjami IBE, realizmu krytycznego i metafor teologicznych. Szersze omówienie tych i pozostałych przedstawione zostanie w III części pracy.

Peacocke sugeruje, „że najlepszym wyjaśnieniem wszystkiego co jest, i wszystkiego co się staje jest [...] *Ostateczna Rzeczywistość, Bóg, który:*

- *jest samoistną Podstawą Bytu, nadającą i podtrzymującą istnienie wszystkiego, co jest;*
- *jest najwyższą i niedoścignioną racjonalnością;*
- *przekracza stworzony czas przeszły i terażniejszy (ale nie zna przyszłości, która nie istnieje jako możliwa do poznania);*
- *w tworzeniu znajduje coś podobnego do 'zadowolenia' i 'radości';*
- *cierpi w procesach tworzenia świata;*
- *jest Czynnikiem, który wpływa holistycznie na stan Systemu świata;*
- *komunikuje się z ludźmi poprzez składniki świata (w doświadczeniach religijnych i innych), nadając wagę i znaczenie szczególnym wzorcom zdarzeń⁸⁶.*

Tych kilka określeń wystarczy by zauważyć, że pojawiająca się tutaj teologia różni się od tradycyjnego ujęcia Boga i Jego atrybutów. Angielski teolog dokonuje krytycznej rekonstrukcji podstawowych twierdzeń chrześcijańskich o Bogu i Jego działaniu w świecie. Posługuje się współczesnym, naukowym rozumieniem czasu i przestrzeni, akceptuje wielowarstwową złożoność świata biologicznego i wypracowuje takie tezy teologiczne, które mogłyby nie tylko być niesprzeczne ale również spójne z rozumieniem procesów poddawanych objaśnianiu za pomocą metody naukowej. Akcentuje racjonalność i jednocześnie niedookreślenie tych twierdzeń. Pojęcia dotyczące Boga są metaforyczne i można je stosować dopóty, dopóki działają na wyobraźnię

⁸⁶ Tamże, s. 170-171.

i odkrywają do tej pory nieznanne, ale obecnie pożądane, z teologicznego punktu widzenia, określenia, werbalizacje, własności i cechy rzeczywistości religijnej. Jednocześnie nie mogą to być dowolnie tworzone metafory i analogie, a jedynie takie które nie są wyraźnie sprzeczne z ogólnie przyjmowanym naukowym obrazem świata i z procesami w nim zachodzącymi. Dlatego metafory teologiczne z konieczności są podatne na zmiany wynikające z odmiennego, historycznego rozumienia świata czyli *tego co jest i tego co się staje*. Peacocke podkreśla też bardzo wyraźnie, że Bóg oddziałowuje ze światem wewnątrz okrywanych przez naukę praw przyrody. Eliminuje z możliwych sposobów takie działania, które cechowałyby się arbitralnością i całkowitą przypadkowością opatrnościowych interwencji Boga. Naturalizm metodologiczny uznaje nie tylko za poprawną procedurę badań naukowych, ale sugeruje, że powinien on stać się ważnym i akceptowanym kryterium pracy teologicznej.

Rozdział 2

Filozoficzne, metodologiczne uwarunkowania teologii w ujęciu Arthura Peacocke'a

Aby zaproponować spójny model rozumienia świata i Boga, Peacocke wykorzystuje koncepcje filozoficzne pojawiające się na styku nauk przyrodniczych i teologii. Realizm krytyczny uznaje za metodologicznie naturalną i poprawną drogę naukowego i teologicznego poszukiwania. Często jednak nauki są postrzegane jako swego rodzaju zagrożenie dla teologicznych ustaleń. Prawdy wiary zostały zredagowane na podstawie bezpośrednio danego objawienia – *słowa i czyny Jezusa* i wyprowadzone ze świętych tekstów, z Pisma świętego. Jest to więc proces zstępujący - *a priori*, podczas gdy w naukach przyrodniczych charakterystycznym jest bieg wstępujący – *a posteriori*, co równocześnie jest ważnym atrybutem naukowości. Tak różne drogi uzasadniania były jeszcze nie tak dawno (neopozytywizm) miarą odróżniania prawdziwej nauki od nauki fałszywej czyli np. teologii. „Przez wiele dziesięcioleci zachodni świat intelektualny nie chciał uznać, że można zajmować się teologią z intelektualną uczciwością i rzetelnością. Nasi współcześni niewierzący są ‘kulturalnymi barbarzyńcami’, z którymi Schleiermacher czuł się zmuszony obcować. Jest też wielu sentymentalnych agnostyków, którzy szanują etykę chrześcijańską i osobę Jezusa, lecz zarazem uważają, że dosłownie realistyczny bagaż chrześcijańskiej nauki trzeba odrzucić jako niezgodny z jakimikolwiek realiami”⁸⁷. Współcześni ludzie, jak zauważa Peacocke, uznają chrześcijańskie rozumienie świata i człowieka jako nieuzasadnione, niepotwierdzone i dlatego nieracjonalne. Dodaje również, że po stronie osób wierzących, depozyt wiary – dogmat, często jest postrzegany jako niezmienny w swoim formalizmie słownym. Nawet wśród teologów istnieje duża pokusa bronienia wiary kosztem izolacjonizmu. „Zbyt często, ci którzy próbują rozwijać teologię chrześcijańską, biorącą pod uwagę światopogląd wywodzący się z nauk ścisłych, zadowalają się tym aby pozostawić nienaruszonymi odpowiednie, tradycyjne sformułowania wiary chrześcijańskiej. W rzeczy samej, są oni często, zainteresowani jedynie obroną tychże sformułowań; w ogóle jednak nie rozpoznają, na jakimkolwiek głębszym poziomie, radykalnej potrzeby zmian które są konieczne jeśli spójność i intelektualna uczciwość ma być osiągnięta”⁸⁸.

⁸⁷ Tamże, s. 40.

⁸⁸ ATS, s. 6.

Aby zbudować odnowioną i zrewidowaną teologię, Peacocke proponuje zastosowanie trzech metodologicznych reguł, które wydają mu się filozoficznie niesprzeczne z rozumieniem świata i człowieka ukazywanym w naukach ścisłych. Włącza w swoją wizję naukowe przekonanie o jedności świata w którym materia/energia są przedmiotem badań. Opowiada się za monistycznym obrazem wszechświata z jednoczesnym przyjęciem emergencji jako możliwości wyłaniania się w nim nowych jakości i sił. To podejście nazywa emergentym monizmem, który wraz z naturalizmem jest wprowadzany jako konieczny warunek „unaukowienia” teologii. Naturalizm i monizm (często łączony z fizykalizmem) stanowią naturalne środowisko w którym mogą odbywać się badania naukowe. Zjawiska nadnaturalne czy magiczne są oceniane jako nieracjonalne gdyż nie posiadają naukowych podstaw. Aby umożliwić pracę teologiczną proponuje przyjęcie metodologii naturalizmu teistycznego, czyli jednoczesnej akceptacji jedynie dla naturalnych przyczyn zjawisk jak i możliwości działania Boga wewnątrz ich naturalnych przyczyn. Teologiczną propozycją, która wydaje się również niesprzeczna z naukowym obrazem świata jest trzecia reguła umożliwiająca wypracowywanie spójnych koncepcji teologicznych - panenteizm. Nie należy tego terminu ani mylić, ani zbyt szybko zestawiać z trudnym lub niemal niemożliwym do przyjęcia przez chrześcijaństwo panteizmem. Panenteizm jest filozoficzno-teologicznym twierdzeniem o tym, że Bóg i świat są ze sobą powiązani w relacji nieskończoności do skończoności. Bóg jest równocześnie wewnątrz i na zewnątrz świata. Teza, że Bóg jest i działa wewnątrz świata jest twierdzeniem o Jego immanencji a postulat, że Bóg jest większy niż świat odpowiada Jego transcendencji. Peacocke proponuje połączenie dwóch naukowych postulatów metodologicznych, tutaj naturalizm i fizykalizm czyli monizm emergentny, z dwoma z twierdzeniami teologicznymi: teizmem naturalistycznym i panenteizmem. Chce w ten sposób móc konstruować odnowioną, zrewidowaną i w pewnym sensie falsyfikowalną teologię. Wykorzystuje w taki sposób definicje filozoficzno-naukowe emergentnego monizmu i teistycznie rozumianego naturalizmu aby udało mu się je połączyć z teologicznym wnioskowaniem wewnątrz panenteizmu.

2.1. Monizm emergentny

Zadziwiająca skuteczność nauk opiera się, jak powszechnie się uważa, na jej zdolności upraszczania złożonych i trudnych zadań do prostszych i lepiej rozumianych. Należy dokonać swego rodzaju idealizacji problemu, pomijając takie elementy, które wydają się nie mieć bezpośredniego związku z pracą badawczą. Czynił tak już Galileusz, pomijając siłę tarcia w trakcie badań nad prędkością ciała poruszającego się po pochylni. Współczesne nauki wyjaśniły prawo ruchu gazów według prawa ruchu cząsteczek a zjawisko ciepła udało się przedstawić wewnątrz prawa ruchu cząstek molekularnych; prawa genetyki są natomiast ściśle skorelowane z wiedzą o strukturze DNA.

2.1.1. Ocena epistemologii redukcjonistycznych

Metodologiczne stanowisko uznające, że możliwe jest wyjaśnienie złożonego układu fizycznego za pomocą wyjaśnienia działania jego części nazywa się fizykalnym redukcjonizmem. Encyklopedia Filozoficzna Stanforda podaje, że „Termin ‘redukcja’ stosowany w filozofii wyraża ideę, że jeśli rzecz ‘X’ redukuje się do rzeczy ‘Y’ to ‘Y’ jest w tym sensie wcześniejsze do ‘X’, jest bardziej podstawowe niż ‘X’; jest takie, że ‘X’ jest całkowicie zależne od i składa się z niego. Powiedzenie, że ‘X’ redukuje się do ‘Y’ zazwyczaj sugeruje, że ‘X’ jest niczym więcej niż ‘Y’ lub niczym powyżej lub nad ‘Y’”⁸⁹. Takie rozumienie, jak podaje Peacocke, jest często nieświadomym założeniem większości uczonych zaangażowanych w naukach ścisłych⁹⁰. Określanie, że dane zjawiska, procesy i teorie je wyjaśniające, są niczym więcej niż bardziej podstawowe i wcześniej określone zjawiska, procesy i teorie jest jednak, według angielskiego biologa, zbyt daleko idącą filozoficzną implikacją. Mogą one utworzyć linię redukcjonistyczną usiłującą w taki sposób wyjaśnić wyższy stopień niższym, że może to doprowadzić do, jak to określa Peacocke, błędu metodologicznego zwanego niekiedy *nothing buttery* – „taki i taki jest niczym innym niż”⁹¹. Przykładem tego błędu może być np. redukcja religii do jedynie socjologicznych funkcji społecznych; psychologii do neuropsychologii lub biologii do chemii. Co więcej, wywód ten, można prowadzić niemal w nieskończoność, próbując każdą dziedzinę nauki zredukować do bardziej podstawowej. Wnioskuje się

⁸⁹ <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-reduction/#HisBac>, dostęp 2019.

⁹⁰ CWS, s. 112.

⁹¹ Tamże., zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Greedy_reductionism#Nothing-buttery.

przy tym rzeczywiste istnienie jedynie tej bardziej fundamentalnej warstwy i rzeczywistości własności, elementów, pól i procesów, odmawiając jednocześnie takich cech warstwie zredukowanej. Prowadziło to w przeszłości do, sfalsyfikowanego już kilkadziesiąt lat temu – materializmu, ale i dzisiaj może wywoływać przekonanie o poprawności intuicji, że „*nic więcej nie istnieje*”, tak jak to sugeruje ontyczny fizykalizm. Stanowiłoby to mocną przeszkodę w tworzeniu i uzasadnianiu twierdzeń teologicznych we współczesnym świecie, przesiąkniętym ideami i wartościami wyprowadzanymi z nauk. Dlatego Peacocke będzie się opowiadał za taką formą fizykalizmu, którą umieszcza wewnątrz filozoficznej propozycji monizmu emergentnego.

Według angielskiego biologa redukcjonistyczna procedura wyjaśniająca posiada dwa odmienne, niezależne i niekiedy wykluczające się nawzajem sposoby konstruowania badań naukowych. Pierwszym jest uznanie, że prawa fizyki i chemii mają zastosowanie wewnątrz wszystkich procesów na atomowych i cząsteczkowych ich poziomach. Takie rozumienie jest powszechnie uznawane za właściwe i niekontrowersyjne. Można je określić mianem fizykalizmu. Peacocke opisuje ten termin twierząc, że na najniższym poziomie, wszystkie byty wewnątrz świata, również człowiek, składają się z fundamentalnych, fizycznych jednostek materii/energii. Używa tutaj określenia „uwarstwiony fizykalizm”. Píše: „Podzielam ten pogląd [*a layered physicalism*] o ile jest to pogląd monistyczny [...] a mianowicie, że wszystko może zostać rozłożone na to, co fizycy uznają za materię/energię i że nie istnieją żadne dodatkowe [*no extra*] byty, z sugestią że działają na wyższych poziomach złożoności w celu wyjaśnienia ich właściwości”⁹². Proponowany przez niego emergentny monizm będzie zawierał w sobie to fizykalistyczne, monistyczne i ontologicznie redukcjonistyczne przekonanie.

Drugą formą rozumienia redukcjonizmu jest filozoficznie mocniejsze twierdzenie, że wyższe kompleksy złożoności są niczym więcej niż procesami badanych atomów i cząsteczek oraz, że „to jest wszystko co o nich [wyższych hierarchiach złożoności] może być powiedziane”⁹³. Taka koncepcja jest redukcją wprost prowadzącą do w/w błędnej metodologii *nothing buttery*⁹⁴. Uniemożliwia ona konstruowanie nowych teorii, hipotez i modeli, które próbowałyby wyjaśnić nowe, zjawiska i procesy odkrywane

⁹² A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Actions: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body*, [w:] *The Re-Emergence of Emergence*, P. Clayton, P. Davis (red.), Oxford University Press, 2006, s. 258.

⁹³ TSA, s. 40.

⁹⁴ P. Davies, *The Physics of Downward Causation*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 35nn.

dzisiaj w naukach dotyczące chociażby statusu mechaniki kwantowej, samoświadomości, moralności czy wolności. Peacocke dostrzega, wewnątrz tej formy rozumienia redukcjonizmu, często nieuświadomianą, nieumiejętność rozróżniania pomiędzy autonomią teorii naukowych a autonomią procesów charakteryzujących dany, wyższy poziom złożoności. Wydaje się czymś naturalnym i niesprzecznym możliwością rozumienia i przełożenia danej teorii w języku naukowym należącym do innej, niższej i prostszej teorii. Pomimo tego, że wielu praktykujących naukowców nie zdaje sobie sprawy z filozoficznych warunków jakie powinna spełniać taka teoria, to nie przeszkadza im to, w wielu sytuacjach dokonywać takiej właśnie uprawnionej redukcji⁹⁵. Jednak autonomia procesów na wyższych poziomach złożoności nie jest tak łatwo redukowalna, jak w wypadku względnej autonomii teorii naukowych. „Charakterystyka procesu o wyższym poziomie w hierarchii jest autonomiczna w odniesieniu do procesów na niższym poziomie jeżeli, i tylko wtedy, gdy prawa procesu wyższego poziomu nie są w pełni zdeterminowane przez prawa procesów (lub ich odmiennego rodzaju) na niższym poziomie”⁹⁶. Pojawia się, w tym zadaniu, często podnoszony problem deterministycznej interpretacji faktów, zdarzeń i procesów, który można zobrazować, przywołując rozważanie kwestii tzw. „demon Laplace’a”. Taka ścisła determinacja wydaje się dzisiaj nieuprawniona i nauki ścisłe wskazują wiele miejsc, w których prosty determinizm musi być umieszczony w szerszym kontekście np. teorii chaosu, czy mechaniki kwantowej (eksperyment z podwójną szczeliną lub przypadek kota Schrödingera). Ścisły determinizm jest współcześnie problemem powszechnie zauważanym i poddawany oczywistej krytyce czego nie można powiedzieć o filozoficznej umiejętności polaryzowania teorii i procesów. Właśnie ta trudność we właściwym rozróżnianiu aparatu językowego używanego w teoriach naukowych od samych rzeczywistych wydarzeń i procesów, które teoria ma wyjaśniać są, wg angielskiego biologa, przyczyną wielu nieporozumień⁹⁷. Można by je załagodzić poprzez uściślanie terminów i ostrożność

⁹⁵ A. Peacocke, *The Case for Reductionism in the Sciences*, [w:] *Reductionism in Academic Disciplines*, A. Peacocke (red.), SRHE & NFER-Nelson, 1985, s. 15.

⁹⁶ CWS, s. 117.

⁹⁷ Trudności we właściwym rozgraniczeniu tych dwóch opcji trwają zresztą do dzisiaj. Robert Van Gulick wnosi o potrzebie rozróżniania redukcji ontologicznej pomiędzy przedmiotami, własnościami, zdarzeniami i procesami od redukcji reprezentacyjnej z jej pojęciami, teoriami, modelami i schematami. Zauważa, że uczestnicy debaty na temat redukcji często nie dochodzą do porozumienia, gdyż nie odróżniają pojęć ontologicznych od reprezentacyjnych, zwłaszcza w gremiach interdyscyplinarnych, w których uczestniczą naukowcy i filozofowie. *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł – ciało*, R. Van Gulick, [w:] *Analiza metafizyczna umysłu* M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 144.

w formułowaniu przyczynowych połączeń zachodzących wewnątrz sieci wielowarstwowej złożonej rzeczywistości świata⁹⁸.

Peacocke wyróżnia trzy odmienne typy redukcjonizmu stosowanego przez filozofów w kontekście nauk. Wszystkie trzy rodzaje, chociaż nie z nazwy, zostały już wyżej przedstawione ale, dla ich lepszego uwidocznienia, właściwym będzie ich literalna werbalizacja w tym miejscu. Można je opisać jako:

1. Redukcjonizm metodologiczny: „Rozłożenie niezwykle złożonych całości na jednostki składowe, odnalezienie ich struktur i funkcji, które wykonują a następnie umieszczenie ich razem w złożonej całości, jest tak powszechnym trikiem w doświadczalnej nauce, że większość praktykujących naukowców mogłaby to uznać za ledwie warte uwagi”⁹⁹. Ten typ redukcjonizmu jest naturalnym, zdroworoządkowym i często nie artykułowanym wprost sposobem angażowania się w pracę naukową we współczesnym świecie.
2. Redukcjonizm ontologiczny: „Jest to przekonanie [...], że wszystkie procesy zachodzące w organizmie są procesami atomów i molekuł, i tak długo jak znamy wzorzec w jaki sposób są dopasowane do siebie w przestrzeni i czasie, tak długo nie dodaje się w zasadzie nic nowego, chociaż musimy dążyć do zrozumienia ich organizacji, tak jak musimy dążyć do zrozumienia schematu połączeń elektrycznych”¹⁰⁰. Redukcjonizm ontologiczny wyłącza z zakresu poszukiwań nauki takie byty, które nie są konieczne do wyjaśnienia danego zjawiska czy fenomenu. Znana zasada *brzytwy Ockhama* oraz metodologiczna *zasada oszczędności* będą odpowiadały temu właśnie rodzajowi redukcjonizmu obecnemu w naukach.
3. Redukcjonizm epistemologiczny: „Jeśli teorie i prawa eksperymentalne sformułowane w jednej dziedzinie nauki (np. biologii, psychologii, socjologii) mogą być przedstawione jako specjalne przypadki teorii i praw sformułowanych w innej, odrębnej gałęzi nauki (np. chemii fizycznej i biologii lub neuroscience) to o tej pierwszej nauce oraz o tym pierwszym zbiorze teorii i praw eksperymentalnych mówi się, że są redukowalne do tych ostatnich”¹⁰¹. Należy tutaj jeszcze raz wskazać na trudności podnoszone bardzo często wśród

⁹⁸ Tamże, s. 118.

⁹⁹ A. Peacocke, *The Case for Reductionism in the Sciences*, [w:] *Reductionism in Academic Disciplines*, A. Peacocke (red.), SHRE&NFER-NELSON, 1985, s. 9.

¹⁰⁰ Tamże, s. 14.

¹⁰¹ Tamże.

filozofów nauki, które pojawiają się gdy usiłuje się przełożyć język teoretyczny jednej teorii na język innej, inaczej sformalizowanej koncepcji. Choć w naukach formalnych jest to bardzo skomplikowany proces to w naukach przyrodniczych niekiedy udaje się przekładać teorie wyższego poziomu zhierarchizowania na niższy (np. teorie na styku fizyki i chemii, chemii i biologii). O wiele trudniejszym i często niemożliwym są natomiast próby przełożenia i zredukowania fizycznych procesów i zjawisk wyższej, autonomicznie zhierarchizowanej warstwy do procesów i zjawisk obecnych na niższym poziomie. Stają się one procesami autonomicznymi i nieredukowalnymi chociaż ciągle związanymi i zależnymi od tych niższych. Można je nazywać właściwościami emergentnymi.

Analizując te trzy modele redukcjonizmu obecnego w naukach przyrodniczych można stwierdzić, że Peacocke opowiada się z pierwszym, drugim z zastrzeżeniem (możliwość pojawienia się silnej emergencji) i tylko częściowo za trzecim ujęciem. Wyklucza natomiast, jako nieuprawnione, wnioskowanie o ontologicznym fizykalizmie, który wyprowadza się zbyt szybko z przyjęcia metodologii redukcjonistycznej. Redukcjonizm jest poprawną metodologią stosowaną w naukach przyrodniczych. Właściwym jednak wydaje się wysunięcie zastrzeżenia, które wyraźnie artykułuje Peacocke, że nie należy redukcjonistycznej postawy naukowej mylić z równoczesnym przyjęciem ontologicznej prawdziwości twierdzeń fizykalistycznych i materialistycznych. Willem Drees podaje usłyszaną wypowiedź Peacocke'a, w której ta akceptacja dla ujęcia redukcjonistycznego jest wyraźnie, i oryginalnie wyartykułowana. „Jeśli materia dała wzrost ludziom, [fakt ten] nie poniża ludzi. Raczej nasze docenianie materii powinno zostać zmodyfikowane. Jeśli redukcjonizm jest prawdziwy, materia posiada potencjał aby stać się Wolfgangiem Amadeuszem Mozartem, Gautamą Buddą i Jezusem”¹⁰².

¹⁰² Cytat za W. Dreesem, *Some Words in Favor of Reductionism, Pantheism, Theism, and More*, W. Drees, [w:] dz. cyt., ATI, s. 71. Przywołane tutaj powiedzenie Peacocka znajduje się, w nieco zmienionej formie w jego eseju *Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Sciences* w dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 153-154.

2.1.2. Krytyka niektórych ujęć monistycznych

Rozważania dotyczące redukcjonizmu były dla angielskiego teologa konieczne, aby uzasadnić wybór monizmu jako właściwego kierunku dla konstruowania takich teologicznych wypowiedzi, które mogły by być niesprzeczne z procedurami i metodologią stosowaną w naukach. Przyjmuje typ monizmu, który jest ściśle związany z redukcjonizmem i fizykalizmem. Ten wybór jest decyzją filozoficzną sugerującą jednocześnie niepoprawność innych modeli monistycznych.

Propozycje pojawiające się w naukach i filozofii w związku z debatami dotyczącymi relacji własności umysłowych do fizykalnych nawiązują, w sposób naturalny, do monistycznych twierdzeń. Filozofia umysłu, neuroscience i kognitywistyka są mocno zainteresowane wyjaśnianiem złożoności, funkcjonowania i właściwości ludzkiego mózgu. Problem *mind-body* jest jednym z głównych tematów rozważanych w naukach kognitywnych i filozofii. Prosty dualizm substancjalny jest określany jako błędny a z drugiej strony istnieje wyraźna potrzeba szukania takich filozoficznych i naukowych koncepcji, które umożliwiłyby, wewnątrz przyjętego naukowego paradygmatu, odnajdywanie rozwiązań na styku ciało – mózg – umysł – kultura.

Niewłaściwe, w opinii Peacocke'a monizmy, można dostrzec np. w twórczości Teilharda de Chardin oraz pewnych propozycjach wynikających z filozofii procesu Whiteheada. Twierdzi, że niektórzy filozofowie i teolodzy „używają modelu panpsychizmu ażeby wyjaśnić mentalne potencjalności materii, w których, jak wydają się zapewniać, nawet prosta materia jest już, w pewnym śladowym sensie, ‘mentalna’”¹⁰³. Teilhard de Chardin pisał w *Fenomenie człowieka* o „rudymenarnych właściwościach, które poprzedzają wyłonienie się życia” a David Grififin, jako jeden z czołowych kontynuatorów myśli Whiteheada, sugeruje, że „istnieje, wewnątrz każdej nadarzającej się okazji [zaistnienia]¹⁰⁴, co najmniej jakaś ‘jota’ mentalnego funkcjonowania”¹⁰⁵. Wnioskowanie o naturalnej własności mentalnej każdego z elementów materii, co wydaje się treścią definicji o panpsychizmie, staje się dla Peacocke'a nieuprawnione. Można, według niego, w inny sposób zachować względną odrębność i autonomię właściwości mentalnych umysłu. „To, że mentalne aktywności są autentycznie emergentne oraz, że

¹⁰³ CWS, s. 125-126.

¹⁰⁴ W filozofii procesu termin *actual occasion* jest tłumaczone jako zaistnienie aktualne, a *occasion of experience* – jako zaistnienie doświadczenia; zob. J. Cobb, *Słownik pojęć Whiteheada*, Copernicus Center Press, Kraków, 2016.

¹⁰⁵ Tamże, s. 126-127.

teoretycznie, pojęciowo lub językowo nie są redukowalne do neurofizjologicznych wydarzeń, wyrazić można niekoniecznie, mam takie wrażenie, tak jak przedstawia to panpsychiczny model, zachowując akcent dla mentalnych potencjalności materii”¹⁰⁶. Aby mówić o odrębności stanów mentalnych i stanów fizykalnych, wystarczająca jest akceptacja monistycznej, fizykalistycznej i redukcjonistycznej metody badawczej którą proponuje, czyli emergentnego monizmu.

Przyjęcie modelu monistycznego w naukach wiąże się równocześnie z dyskredytacją ujęć mocno dualistycznych, np. tych w rodzaju kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*. Wprowadzanie bytów czy sił *poza-*, lub *nad-* naturalnych stoi w wyraźnej sprzeczności z monistycznym obrazem współczesnego świata. „Wydaje mi się, że naukowcy słusznie sprzeciwiają się akceptacji okultystycznej, demonologicznej, ‘nad-naturalistycznej’ mitologii, gdyż oznaczałoby to, nie tylko brak zrozumienia danego zjawiska, umysłowo-mózgowych procesów, ale także fałszywość całego rozumienia świata tak skrupulatnie budowanego, intelektualnie wszechstronnego i tak inspirującego swoim zakresem i głębią. Niezależnie od wyjaśnień niektórych dziwnych zdarzeń, które są opisywane w okultyzmie i pseudonaukowej literaturze, muszą one być spójne z powtarzalnymi i ustalonymi obserwacjami, które już posiadamy”¹⁰⁷. Krytyka angielskiego teologa skierowana jest również w kierunku przepowiadania wielu Kościołów chrześcijańskich, które w sposób bezkrytyczny, akceptując dualistyczne koncepcje, proponują rozumienie świata zapełnionego działaniem demonów i sił nadnaturalnych. „Niestety, wielu ludzi Kościoła zostało wprowadzonych w błąd, na tyle, by podążyć za nasilającą się modą okultyzmu i przywrócić długo zapomniane obrzędy egzorcyzmów celem wyrzucenia rzekomo нефizycznych, quasi-personalnych bytów (‘demonów’) o których sądzono, że władają ‘umysłami’ (lub ‘duszami’) chorych psychicznie. Nie jest więc zaskoczeniem, że wiele księgarń, przynajmniej w USA, ma teraz (niestety) sekcję oznaczoną jako ‘Religia i Okultyzm’ zamiast niemodnej już ‘Filozofii i Religii’”¹⁰⁸. Temat działania aniołów i demonów nie tylko jest bardzo medialny i obecny w kulturze masowej ale także niekiedy jest wykorzystywany, w nieuprawniony sposób, do próby obrony wiary i dowodzenia nie-wprost istnienia Boga. Posiada sugestywną moc przekonywania ufundowaną na lęku przed zjawiskami

¹⁰⁶ Tamże, s. 127.

¹⁰⁷ CWS, s. 123.

¹⁰⁸ Tamże, s. 124.

nieznanymi i naturalną, ludzką skłonnością przypisywania sprawstwa wyimaginowanym agentom w sytuacjach niejednoznaczności zjawisk przyrodniczych i umysłowych¹⁰⁹.

To wyraźne i mocne opowiedzenie się za monizmem i krytyka dualistycznych propozycji filozoficznych posiada jeden wyjątek, o którym Peacocke wielokrotnie wspomina. Teologia, którą proponuje jest zakotwiczona w twierdzeniu o realnym istnieniu Boga – Stwórcy świata. Teizm jest poglądem wnioskującym o pewnej, różnie definiowanej, ostatecznej rzeczywistości nazywanej Bogiem. Wyłączając panteizm, jest twierdzeniem o pewnego rodzaju dualizmie i rozdzielności świata i Boga. „Jedyny dualizm, który wydaje się być teologicznie możliwy do utrzymania, jest prostym rozróżnieniem pomiędzy ostateczną ontologią Boga i tym wszystkim innym – czyli ‘stworzeniem’”¹¹⁰.

2.1.3. Rzeczywistość uwarstwiona

Peacocke, wiele razy przyznaje, że od początku swojej pracy jako biochemik fizyczny¹¹¹, był pod wielkim wrażeniem struktury organizacji materii. Odkrycie wewnętrznej konstrukcji podwójnej, spiralnej helisy DNA w 1953 roku, stało się mocnym impulsem, który skierował go ku badaniom związanym z odkrywaniem różnorodności i złożonej kompozycji materii ożywionej. Doprowadziło go to do zajęcia się tematem naturalnego wyłaniania się nowych własności z niższego, w prostszy sposób zorganizowanego poziomu - *emergencji*¹¹². Jest przy tym zwolennikiem jej mocnej wersji, która w odróżnieniu od słabej, wnioskuje nie tylko o odmienności i nieredukowalności poziomów wyższych, ale utrzymuje ich autentyczne bycie rzeczywiście prawdziwymi. „Realność nie jest powiązana jedynie z fizyczno-chemiczną [rzeczywistością]. Należy przyznać pewnego rodzaju ‘solidność’ postulowanym bytom, lub raczej odkrytą na odrębnych poziomach, co przeciwstawia się jakimkolwiek próbom uznania ich za mniej realne w porównaniu z innymi faworyzowanymi poziomami

¹⁰⁹ Teoria ta jest rozwijana wewnątrz kognitywistyki religii: HADD: *Hyperactive Agent Detection Device*; J. Barret, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, Templeton Press, 2011; J. Dębiec, *Opętanie, Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2000.

¹¹⁰ A. Peacocke, *Introduction*, dz. cyt., *In Whom We Live...* s. XXI

¹¹¹ W latach 50-tych XX wieku studiował chemię na Uniwersytecie w Oxfordzie i uzyskał stopień doktora na wydziale chemii fizycznej tego uniwersytetu. Początki jego pracy naukowej związane są z badaniami nad cząsteczkami DNA. Zob. FDD

¹¹² EDF, s. 65-66.

‘realności’¹¹³. Angielski biolog skłania się do przyznania wyżej zhierarchizowanym systemom emergentnym pewnego rodzaju ontologicznej realności. Świat, jakim go postrzegają nauki ścisłe, jest uwarstwioną złożonością współzależnych systemów, które oddziałują na siebie wzajemnie i tworzą nowe, bardzo często niespodziewane kompleksy, wyższe warstwy, konstrukty i hierarchie. Twierdzenie Peacocke’a o hierarchiach, jak twierdzi Philip Clayton, jest jednym z jego podstawowych argumentów za monistyczną i naturalistyczną teologią. „Należy zrozumieć, że hierarchie [w ujęciu] Peacocke’a są silnie emergentne, wtedy, gdy używa ich [...] w kontekście ontologicznej hierarchii, która rozciąga się na szereg etapów od pierwszej komórki, do samoświadomego umysłu, do Boga. Oczywiście w takim ‘systemie systemów’ kroki hierarchii są odrębne ontologicznie; nie są jedynie różnymi manifestacjami przepływu materii/energii”¹¹⁴. Szeroko omawia to ujęcie, gdyż wskazują one bardzo wyraźnie, na holistyczną i monistyczną jedność całego świata oraz na ich nieusuwalne, wzajemne i wewnętrzne połączenia. Wykorzystuje książkę *Connectionism and the Mind* Williama Bechtela i Adele Abrahamsen, przedstawiając hierarchię dyscyplin naukowych i ich wzajemne powiązania. Peacocke rozszerza *Rysunek 8.1.* w/w pracy, ilustrując horyzontalne i wertykalne zależności różnorodnych systemów świata przyrody i odpowiadających im, dziedzin wiedzy. Horyzontalne strzałki ukazują oddziaływanie złożoności typu ‘część na całość’, a wertykalne wiążą systemy poszczególnych warstw ze sobą nawzajem, wskazując na dwukierunkową ich zależność. Wnętrze przerywanych pól stanowią podsystemy poszczególnych poziomów, np. biochemię czy neuropsychologię, które są połączone z wyższymi i niższymi poziomami, odpowiednio: biochemia z warstwą wyższą tj. biologią molekularną i jednocześnie z niższą warstwą fizycznych makrocząsteczek, a neuropsychologia i neurobiologia stanowi naturalną podstawę dla nauk behawioralnych. Czwarty poziom, który Peacocke przyrównuje do *trzeciego świata Poppera*¹¹⁵, stanowi dla niego niepełną zawartość, otwartej i bogatej ludzkiej kultury. Wielką wagę, którą przywiązuje do schematu uhierarchizowanych poziomów, można zilustrować tym, że angielski biolog, poświęca tej kwestii, znaczną część, bo około 40 stron, książki *Theology for a Scientific Age*¹¹⁶, za którą otrzymał w 1996 roku nagrodę Templetona w zakresie *wybitnych książek w dyscyplinach teologii i nauk*

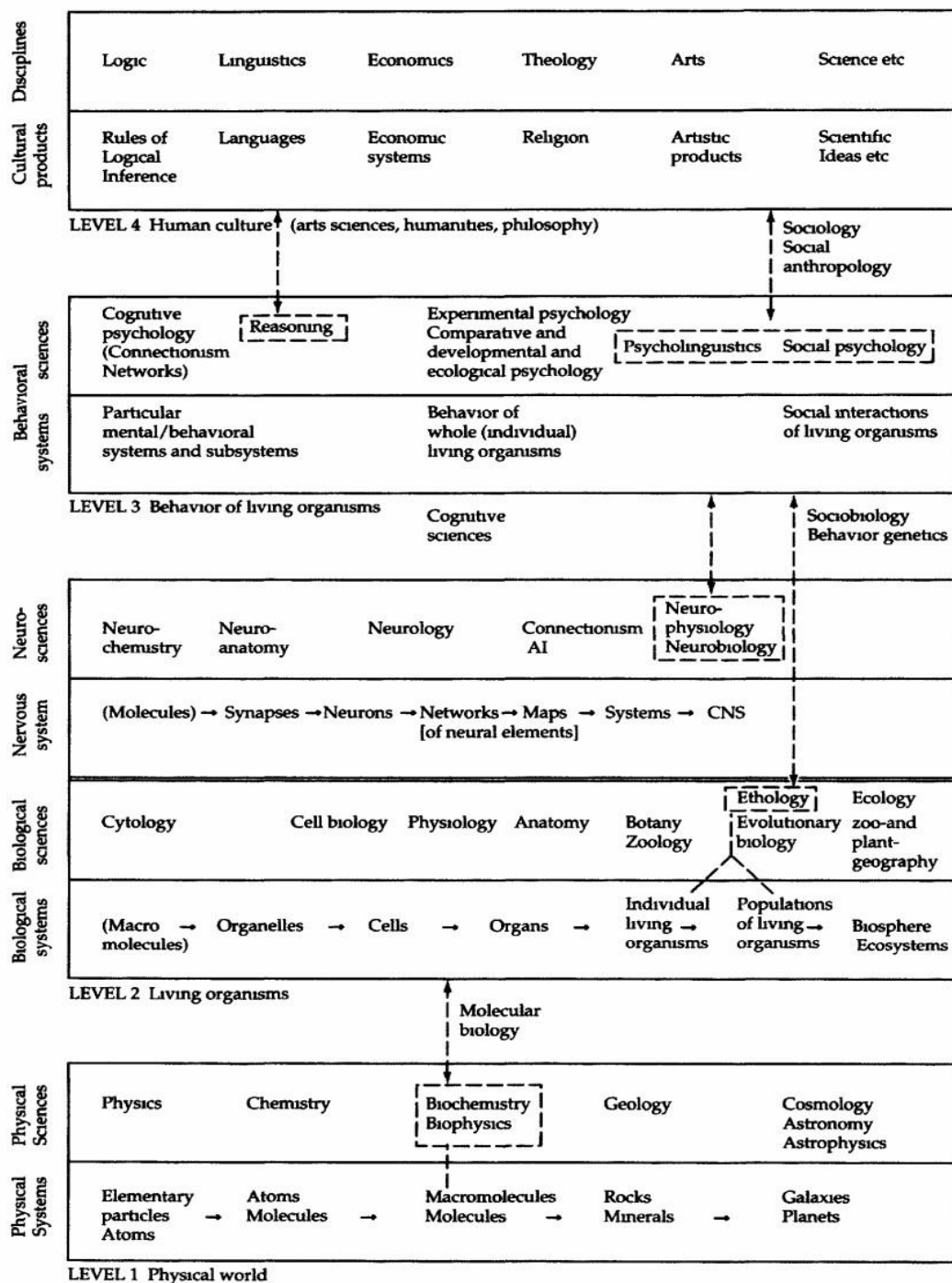
¹¹³ ATI, s. 13., pojęcie “robustness – solidność” Peacocke zapożyczył od W. C. Wimsatt

¹¹⁴ P. Clayton, *Hierarchies: The Core Argument for a Naturalistic Christian Faith*, [w:] Zygon, tom 43, nr. 1, Marzec 2008r.

¹¹⁵ TSA, s. 216.

¹¹⁶ Tamże, s. 214-254.

przyrodniczych¹¹⁷. Poniżej przedstawiam tę tabelę tak jak ją ukazał angielski badacz na 217 stronie wymienionej pracy.



Różnorodność nauk, fizyka ze swoimi atomami i polami, biologia z komórkami i DNA, *neuroscience* z relacjami umysłu do mózgu, sugerują o niepoprawności przyznawania rzeczywistego istnienia jedynie elementom warstwy najbardziej podstawowej. Można w tym miejscu zwrócić uwagę na szeroko dyskutowaną

¹¹⁷ Zob. <https://www.ctns.org/research/past-research/book-prize..>, dostęp internetowy; XII 2019.

współcześnie kwestię statusu ontologicznego *funkcji falowej* w mechanice kwantowej, która jest uważana za bardziej fundamentalną warstwę rzeczywistości niż mechanika klasyczna¹¹⁸. Taką „emergentną” ontologię czyli wyłanianie się nowych rzeczywistości z niższych poziomów złożoności proponuje Peacocke w twierdzeniu o emergentnym monizmie. Biorąc pod uwagę perspektywę hierarchii poziomów świata przyrody, odpowiadającym im dyscyplinom naukowym oraz dostrzeganym tam zjawiskom emergentnym „nie jest sensowne ażeby, na przykład, cząsteczkom subatomowym – z ich właściwościami – przyznawać ‘więcej realności’ niż, powiedzmy komórce bakterii, żyjącemu organizmowi lub osobie ludzkiej. Nowe i odrębne rodzaje realności na wyższych poziomach złożoności mogą poprawnie być artykułowane że wyłoniły się”¹¹⁹.

2.1.4. Filozoficzne przesłanki wspierające tezę o procesach emergentnych

Aby uzasadnić tezę o mocnej wersji emergencji Peacocke rozważa kwestię tak zwanej *przyczynowości odgórnej*. Jeśli udałoby się ją racjonalnie uzasadnić i potwierdzić, byłoby to mocnym argumentem przemawiającym za poprawnością twierdzenia o realności systemów emergentnych. Cytuje stwierdzenie przypisywane Samuelowi Alexandrowi, że „być realnym oznacza posiadać moce przyczynowe”¹²⁰. Zauważa, że „terminy ‘*downward causation*’ i ‘*top-down causation*’ zostały wypracowane przez Donalda Campbella (1974) ażeby oznaczyć sposób, w jaki wzorce behawioralne organizmu i sieć jego związków ze środowiskiem, wspólnie determinują, w miarę upływu czasu, rzeczywiste sekwencje DNA na poziomie molekularnym obecne w wyewoluowanym organizmie – chociaż, z punktu widzenia *dół-góra* [*bottom-up*] tego organizmu, biolog molekularny wolałby opisać jego kształt i zachowanie jako konsekwencję tych samych sekwencji DNA”¹²¹. Przykładem który wykorzystuje Campbell są prace ukazujące ewolucyjny rozwój szczek termitów-robotników jako skutek pojawienia się odpowiednich dla ich wykształcenia białek. Schemat przyczynowości odgórnej, Peacocke odnajduje, nieco inaczej. Wskazuje na znane

¹¹⁸ M. Heller, *The Ontology of the Planck Scale*, [w:] *Between Philosophy and Science*, M. Heller, B Brożek, Ł. Kurek (red.), Copernicus Center Press, Kraków, 2012.

¹¹⁹ A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body*, [w:] dz. cyt. *Re-Emergence of Emergence*, s. 259.

¹²⁰ Tamże, s. 262.

¹²¹ Tamże.

w chemii zjawisko Bénarda, reakcję Żabotyńskiego lub na zjawisko glikolizy w trakcie fermentacji drożdży. Podaje, że takich reakcji jest o wiele więcej i za pracą Harolda Morowitza z 2002 roku – *Emergence* - wylicza ich 28¹²². „Niektóre, auto-katalityczne reakcje [...], często po pewnym interwale czasowym, od momentu pierwszego wymieszania, spontanicznie ukazują rytmiczno-czasowe i przestrzenne wzory kształtów, które mogą wręcz zależeć od rozmiaru zawierającego je naczynia”¹²³. Zjawiska te wskazują na występowanie interakcji odpowiedniego, złożonego systemu na części składowe, których procesy są ograniczane. Można nazwać je wpływem całości na część (*top-down*) gdyż są ulokowane wewnątrz szerszej, bardziej złożonej hierarchii układu.

Odnajdując przykłady zjawisk wspierających twierdzenia o przyczynowości odgórnej, Peacocke jednocześnie wskazuje na konieczność zachowania wnioskowania oddolnego - *bottom-up causality* i poprawności jej procedur. „Wyjaśnienie oddziaływania *całości na część* nie może oczywiście nigdy ignorować wpływów *dół-góra* jako części na całość, z tego powodu, że są one zależne od odrębnych właściwości tych części będących właśnie tym czym są – chociaż obecnie już w nowych, złożonych, interakcyjnych konfiguracjach całości”¹²⁴. Taka oddolna metodologia badań była dotąd powszechnie stosowana w naukach, przyniosła niezwykle doniosłe rezultaty i nie może być dzisiaj zarzucona lub pomijana. Współcześnie należy tę prostą i poprawną procedurę, uzupełnić przez inne, bardziej bogate i heurystycznie owocne modele przyczynowości¹²⁵. „Używamy analizy *top-down* i *bottom-up*, aby nawiązać do dwukierunkowego procesu, odpowiednio modyfikowania i rozszerzania w taki sposób, by niższy poziom nauki wyjaśnić za pomocą wyższego poziomu a ten wyższy poziom zrozumieć w świetle wniosków z niższego poziomu”¹²⁶.

Propozycje oddziaływania *całości na część* Peacocke odnajduje m.in. w pracach Nielsa Gregersena, Karla Poppera, Michaela Polanyiego czy Donalda Davidsona. Autorzy ci angażowali się w ukazywanie relacji zachodzących pomiędzy wyżej zorganizowanymi systemami a tymi, stojącymi w hierarchii niżej, chociaż nie zawsze używali pojęcia *przyczynowości* jako koniecznego sposobu opisywania tych zależności.

Gregersen wykorzystuje pojęcia z dziedziny technologii komputerowej i stara się je wprowadzić jako metafory ułatwiające zrozumienie różnicy pomiędzy stanami

¹²² Tamże, s. 263.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 262.

¹²⁵ EDF, s. 71.

¹²⁶ TSA, s. 54.

mentalnymi a stanami fizykalnymi. Materialna, fizyczna część komputera zwana *hardware* jest wykorzystywana aby zespół informacji i reguł – *software* mógł wykonać pożądane zadanie. Używa w tym celu pojęcia *przyczyn strukturalnych*, aby wytłumaczyć oddziaływanie *software* – programu komputerowego na *hardware*, czyli na elementy fizyczne komputera. Pojawiają się tutaj dwojakiego rodzaju przyczyny. Po pierwsze *przyczyna wywołująca (triggering cause)* naciśnięcie klawisza klawiatury komputera i przyczyna strukturalna (*structuring cause*) – zaimplementowany program komputerowy. Działanie tych dwóch przyczyn skutkuje poruszaniem się kursora na ekranie komputera. Peacocke jednocześnie podkreśla za Gregersenem, że „przyczyna strukturalna nigdy nie jest wystarczająca aby wyprodukować konkretny skutek (wymaga się aby klawisz komputerowy został naciśnięty)¹²⁷” musi więc być ona połączona z przyczyną wywołującą. Jeśli jednak pojęcie *przyczyny strukturalnej* zastosuje się do złożonych, wielowarstwowych systemów złożoności, to wtedy pojęcie to może być sensownie użyte i wprowadzone¹²⁸.

Innym przykładem sugerującym występowanie oddziaływania odgórnego jest praca Karla Poppera *A World of Propensities*. Popper wprowadził i omówił tam pojęcie *skłonności - propensities*. Są one pewnymi tendencjami materii do stawania się realnymi lub sugestiami ontologicznego urzeczywistniania się¹²⁹. Sytuacje takie mają miejsce, jak podaje, np. w chemii czy w biologii. Autor wskazuje nie tyle na pewne okazje lub wewnętrzne potencjalności materii ale wręcz na zakorzenione w niej możliwości i skłonności wyłaniania się nowych jakości, które zasługiwałyby na miano realnych. Przykładem biologicznych, ewolucyjnie realizowanych *skłonności* są, według Peacocke’a, procesy wymiany informacji między organizmem i środowiskiem. „Mutacja, która wywołuje wzrost, np. zdolności całego organizmu do przechowywania informacji o otoczeniu, może (choć, z powodu różnorodnych wymagań środowiska niekoniecznie musi taką być) prowadzić do tego, że organizm będzie miał więcej potomstwa i dlatego uzyska przewagę w [trakcie] naturalnej selekcji”¹³⁰. Zależne od środowiska, przypadkowe zmiany w informacji genetycznej, w strukturze DNA, wpływają na

¹²⁷ EDF, s. 72.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Popperowskie „skłonności” materii można odczytywać również jako nawiązania do filozofii Arystotelesa, a szczególnie do jego przyczyny celowej. Sugestię taką przedstawia Terrence Deacon *The Hole at the Wheel’s Hub*, nawiązując do wpływu jaki niezrealizowana arystotelesowska forma wywiera na materię aby uzyskać pożądany cel – *telos ex machina*; [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s 113nn.

¹³⁰ EDF, s. 72.

różnorodność fenotypową organizmów i ich zdolność przeżycia. Wewnątrz ewolucji biologicznej można, według angielskiego biologa, dostrzec takie skłonności (*propensities*) materii, które, zgodnie z naturalną selekcją, prowadzą do wzrostu złożoności, samoorganizacji, przechowywania i przetwarzania informacji a nawet do samoświadomości¹³¹.

Michael Polanyi przez wielu współczesnych filozofów nauki jest uznawany za uczzonego, który w znaczący sposób przyczynił się do rozwoju pojęcia emergentyzmu w XX wieku¹³². Wprawdzie, jak sugeruje Philip Clayton, błędnie rozumiał morfogenezę organizmów i zbyt mocno podkreślał arystotelesowską i witalistyczną wizję biologii¹³³, to jednak używane przez niego pojęcie tzw. *warunków granicznych* (*boundary conditions*) jest obecnie szeroko dyskutowane i wykorzystywane. Peacocke używa określenia Polanyiego chociaż, według niego, lepszą byłaby nazwa *limiting conditions - warunków ograniczających*. Angielski biolog sugeruje, że rozumienie *warunków granicznych* przez Polayniego jest zbyt ubogie z powodu tego, że ten, będąc mocno przywiązany do mechanistycznej wizji świata, organizmy żywe nazywał biologicznymi mechanizmami. Tak uproszczona wersja związków „żywych maszyn” i środowiska, w którym funkcjonują (*boundary conditions*) powinna, zdaniem Peacocke’a, zostać uzupełniona. Warunki graniczne „muszą obejmować nie tylko czysto fizyczne czynniki w globalnej skali ale również złożone interakcje międzysystemowe pomiędzy odmiennymi typami tych systemów”¹³⁴.

Współcześnie, intensywnie i szeroko, debatowana jest kwestia tzw. przyczynowości odgórnej albo inaczej oddziaływania *całości na część* w ramach rozważań dotyczących relacji stanów mentalnych umysłu do stanów fizykalnych mózgu. Filozoficzne pojęcie *superwencji* odgrywa w tej dyskusji znaczącą rolę. Prostą definicję możemy znaleźć w literaturze polskiej, chociażby w twórczości Roberta Poczobuta. Według jego określenia „rodzina własności rodzaju *S* superwenuje na rodzinie własności rodzaju *B* wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest możliwa zmiana pod względem własności rodzaju *S* bez zmiany pod względem własności rodzaju *B*”¹³⁵. Superwencja oznacza pewną konieczną zależność pomiędzy własnościami wyższego

¹³¹ Tamże, s. 73.

¹³² Dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*.

¹³³ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 18-19.

¹³⁴ EDF, s. 73.

¹³⁵ R. Poczobut, *Relacje psychofizyczne*, [w:] *Przewodnik po Filozofii Umysłu*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2012r. s. 89.

poziomu – *S*, a własnościami poziomu bazowego - *B*. Peacocke wykorzystuje prace Donalda Davidsona – *Mental Events* i Jaegwona Kima – *Epiphenomal and Supervenient Causation* w których odnajduje sformułowania sugerujące taką odgórną korelację. „Własności superwenantne [posiadają] cechy kowariancji *z*; zależności *od* oraz są nieredukowalne do swoich podstawowych własności”¹³⁶. Wskazuje się tutaj, że superweniencja posiada trzy powszechnie przyjmowane warunki:

1. kowariantność czyli współzmiennność własności;
2. zależność lub determinację tych własności od niższych;
3. nieredukowalność do własności bazowych¹³⁷.

Pomimo tego, że Kim odmawia przyznania superweniencji przyczynowości odgórnej to, zdaniem Peacocke’a, „ze względu na kontekst światów: fizycznego, biologicznego (i, co należy podkreślić, ekologicznego i społecznego), wzajemne połączenia między [ich] całością i częściami, w każdym wewnątrznie, hierarchicznie zorganizowanym systemie często [...] wydają się wywoływać przyczynowe skutki całości na część”¹³⁸. W ujęciu angielskiego biologa model monizmu emergentnego może umożliwić rozszerzenie ujęć superweniencji o taką właśnie przyczynowość odgórną z równoczesnym zachowaniem koniecznościowej relacji pomiędzy elementami superwenującymi a elementami bazowymi.

2.1.5. Poziomy emergentne Deacona modelami relacji umysł – ciało

Superweniencja psychofizyczna nie jest jedynym modelem wyjaśniającym relacje umysł-mózg-ciało. Peacocke proponuje zastosowanie emergentnego monizmu jako filozoficznie spójną i atrakcyjną zasadę epistemologiczną. Utrzymując zgodność z naukowym, monistycznie-ontologicznym obrazem świata, teza ta umożliwia wyłanianie się nowych własności i realności. Aby uzasadnić swoją propozycję podejmuje temat emergencji. Przedstawia współczesne jej rozumienie i tak rozwija swoje rozważania aby mogły one wprost wspierać możliwość zaistnienia przyczynowości odgórnej. Wykorzystuje idee pracy Terrence’a Deacona o fizycznych poziomach

¹³⁶ EDF, s. 74.

¹³⁷ G. Maleszyk, *Pojęcie superweniencji a przyczynowanie mentalne*, dostęp internetowy <http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/maleszyk.pdf>, grudzień 2019.

¹³⁸ EDF, s. 74.

emergentnych. Tezy tam zamieszczone wskazują na realność wyżej zhierarchizowanych poziomów i systemów holistycznych. Prowadzi intensywne rozważania na temat osoby ludzkiej jako istoty personalnej, wnioskując o realnym wpływie wyłonionego umysłu i emergentnych własności mentalnych na własności fizykalne.

Deacon przedstawia trzy poziomy wyłaniającego się porządku zorganizowania materii. Stany proste, mniej zorganizowane, na skutek wspólnego oddziaływania i „okoliczności” środowiskowych, wykazują tendencję do emergencji nowych, oryginalnych zjawisk i poziomów hierarchii.

1. Poziom pierwszy – *statystyczne właściwości większych zbiorów.*

Dynamika statystyczna na poziomie mikro-elementarnym tworzy wyższy poziom zorganizowania tych elementów. Na opisywanym tutaj pierwszym poziomie zjawiska emergentne posiadają charakter synchroniczny. Przykładem podawanym najczęściej jest pojawienie się wody jako połączenia atomów wodoru z atomem tlenu. Przy czym, według zasady emergencji oryginalnych własności, woda posiada cechy, których nie posiadają jej elementy składowe. Można tę cechę wyrazić jako: $H+2O < H_2O$. Peacocke podkreśla, że Deacon używa w tym miejscu określenia *własności superwenientne*, ponieważ „istnieje tutaj prosta korespondencyjna relacja pomiędzy wyższym i niższym poziomem własności”¹³⁹. Peacocke zgadza się z tym wyjaśnieniem chociaż dodaje, że pojęcie superweniencji jest filozoficznie ambiwalentne i nadal szeroko obecnie dyskutowane.

2. Poziom drugi – *samowzmacniające się sprzężenia zwrotne.*

W skali mikro sprzężenia zwrotne wzmacniają i wpływają na rozwój stanów w skali makro. Stopniowe wzmacnianie – *feedback* - oddziaływań mikro powoduje wzrastające różnicowanie się tych stanów z równoczesnym zanikaniem i znoszeniem się niektórych właściwości np. ładunku elektrycznego, momentu obrotowego (spinu) czy pędu danej cząsteczki. Zwiększa się różnorodność wyższych stanów a zmniejsza przewidywalność ich pojawiania się. Przykładami podawanymi jako przejaw tego rodzaju emergencji są np. wzrost płatków śniegu, reakcja Żabotyńskiego, biochemiczne cykle glikolizy, systemy chaotyczne i samoregulujące się. Peacocke podkreśla, że takie „zjawiska emergentne są zazwyczaj diachroniczne, rozwijają się w czasie wraz z [procesem] łamania symetrii”¹⁴⁰.

¹³⁹ A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Action*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, przypis 8, s. 263.

¹⁴⁰ Tamże, s. 264.

3. Poziom trzeci: *ustalona odgórnie samoorganizacja (self-referential self-organization)*.

Deacon wprowadza tutaj pojęcie *informacji* lub *pamięci* systemu. „Za pomocą pamięci, ograniczenia uzyskane z określonych, przeszłych stanów wyższego uporządkowania, mogą, w sposób powtarzający się, być wprowadzane do dynamik niższego uporządkowania, a to prowadzi do [pojawiania się] przyszłych [nowych] stanów”¹⁴¹. Według Peacocke’a „przyczynowość jest przenoszona wzdłuż czasu podobnie jak przestrzeń wewnątrz pamięci (tj. [występuje] reprezentacja zespołu własności we własnościach zespołu elementów)”¹⁴². „Zapamiętany” stan systemu wywiera przyczynowe napięcie i rodzaj quasi-kierunkowego wzrostu elementom niższego poziomu. Te rodzaje emergentnych zjawisk występują wewnątrz ewoluujących żywych organizmów i jego oddziaływania ze środowiskiem. Pomiedzy nimi – organizm a środowisko - istnieje nierozzerwalny splot zależności, relacji i powiązań. Zjawiska te z jednej strony wykazują wielką nieprzewidywalność przyszłych stanów ale również ściśle związane są z elementami przeszłymi, które mogą być „pamiętane” i wykorzystane.

Te trzy poziomy wyłaniania się zjawisk emergentnych tworzą sieć uwarstwionych systemów które wspólnie na siebie oddziałują poprzez relację wzmacniania i wyciszania swoich wewnętrznych właściwości. Poprawną metaforą świata staje się nie tyle mechanizm ale organizm. Świat jest złożoną całością (monizm) powiązanych ze sobą struktur, o różnym poziomie złożoności (wielowarstwowy monizm), który w swojej podstawowej (i każdej następnej) warstwie posiada skłonność (*propensity*) wyłonienia nowych, oryginalnych, niespodziewanych realności (monizm emergentny). Peacocke wskazuje, że skoro wyższe poziomy uporządkowania są zależne od niższych to czymś naturalnym jest większa ilość i bogactwo poziomów emergentnych na poziomie podstawowym. „Jest znacznie więcej przykładów [poziomu] (1) niż (2) czy (3)”¹⁴³.

Koncepcje opracowane przez Deacone’a są dla Peacocke’a wskazówką, że schemat łańcucha przyczynowego $A \rightarrow B \rightarrow C \dots$, przyjmowany i uznawany za poprawny aż do czasów krytyki Huma, jest zbyt uproszczony. „Obecnie konieczne jest poszerzone użycie [terminów] ‘przyczynowość’ i ‘przyczyna’ tak aby obejmowało ono rodzaj takiej relacji całości na część, wyższego poziomu do niższego, którą nauka ostatnio

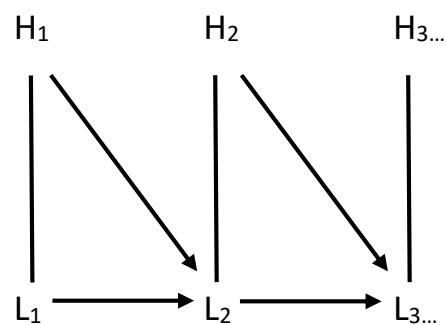
¹⁴¹ T. W. Deacon, *Emergence: The Hole at the Wheel's Hub*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 137.

¹⁴² A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Action*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 264.

¹⁴³ Tamże.

odkrywa wewnątrz złożonych systemów, zwłaszcza tych biologicznych i neuronalnych”¹⁴⁴. Opowiada się nawet za zastąpieniem terminu *przyczynowości*, gdyż ten, tak w przeszłości jak i dzisiaj, często jest powiązany z krytykowaną epistemologią wnioskowania indukcyjnego. Według niego lepiej jest używać pojęcia *wpływów determinujących* – *determinative influences*. Takie właśnie determinujące wpływy rozpoznaje w systemach emergentnych ukazujących związek wyższych poziomów uporządkowania na niższe. „Termin ‘wpływ całości na część’ [*whole-part influence*] może być używany do ukazywania siatki wpływów tych wszystkich sposobów w których system jako całość, działając ze swego ‘wyższego’ poziomu, jest czynnikiem determinującym dla tego co dzieje się w częściach składowych, czyli na ‘niższym’ poziomie”¹⁴⁵.

Wspólne oddziaływanie realnych, emergentnych, wyższych poziomów holistycznych oraz tych oddolnych, niższych i prostszych, Peacocke przedstawia za pomocą diagramów, które mają ułatwić dostrzeżenie tych relacji. Poziomy wyższe są opisywane literą „H” od *high*, a niższe „L” od *low*. Linie wertykalne ukazują merologiczne relacje znaczeniowe pomiędzy opisywanymi poziomami, podczas gdy strzałki - wpływ stanów wcześniejszych tych poziomów na ich stany późniejsze. Diagramy te ilustrują przyjętą przez Peacocke’a strategię filozoficzną *emergentnego monizmu* wnioskującą o realnym istnieniu i realnym oddziaływaniu stanów wyższych „H” na stany niższe „L”. Relacja między „H” i „L” nie jest jedynie opisywaniem tej samej, podstawowej i fizykalno-materialnej rzeczywistości, gdzie „H” jest utożsamiane z „L”. Poziom „H” jest „czymś więcej” niż „L”, chociaż „H” nie jest dualistycznie odrębną realnością lub istniejącą niezależnie substancją. Element „H” pojawia się z „L” i jednocześnie nie jest do niego redukowalny. Peacocke używa następującego schematu, który ukazuje w/w zależności.

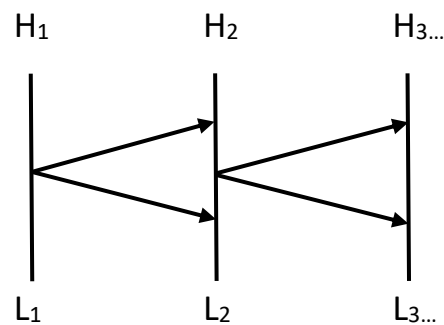


Ryc. 2.1

¹⁴⁴ Tamże.

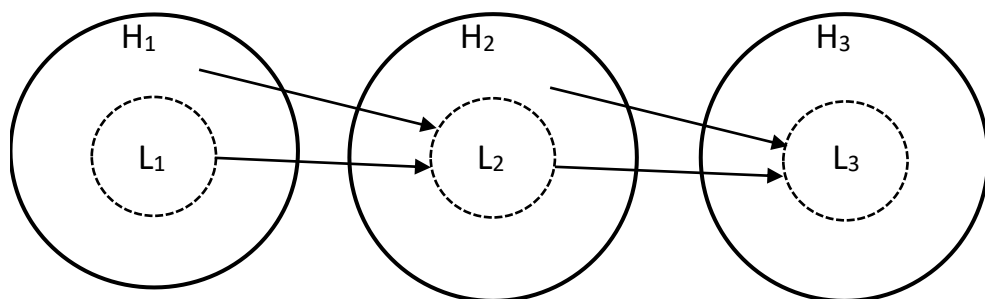
¹⁴⁵ Tamże s. 265.

Ten pierwszy schemat przedstawia podstawowe intuicje założeń emergentnego monizmu, za którym się opowiada. Determinantami poziomu „H₂”, który jest monistycznie związany z poziomem „L₂”, są równoczesne wpływy „L₁” i „H₁”. „Ukośna strzałka sugeruje, że całościowy stan ‘H₂’ (złożony ze składowych ‘L₂’), jest zdeterminowany przez (‘przyczynowany przez’) i jest konsekwencją całościowego stanu ‘H₁’ łącznie z ‘L₁’”¹⁴⁶. Aby uwyraźnić równoczesność i jednocześnie równoważność elementów determinujących „H” i „L” Peacocke, poprawiając pierwszy, proponuje drugi schemat.



Ryc. 2.2

Grafika ta uwypukla holistyczny wpływ poziomów „H₁” i „L₁” na czasowo późniejszy ogólny stan poziomów „H₂” i „L₂”. Schemat ten podkreśla, że „system jako całość wywiera determinujący wpływ na zachowanie swoich własnych składowych (niższych poziomów)”¹⁴⁷. Oddziaływanie całości na część lepiej, wg angielskiego biologa, można przedstawić za pomocą, proponowanej przez niego, trzeciej figury. Monistycznie zakorzenione systemy holistyczne wywierają wpływ na wyłaniające się, późniejsze, nowe i inaczej zhierarchizowane poziomy rzeczywistości.



Ryc. 2.3

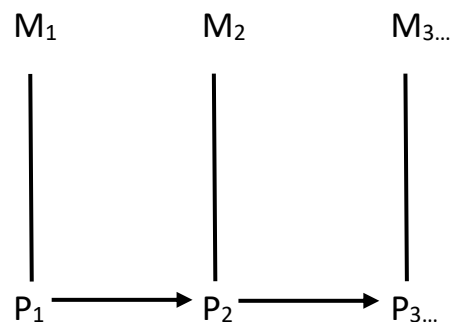
¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

Najczęściej temat przyczynowości odgórnej, *downward, top-down, whole-part* lub *system-constituent* jest podejmowany wewnątrz dyskusji poświęconych relacjom umysłu do ciała/mózgu (*mind-body problem*). Czy i w jaki sposób umysł przyczynowuje mózg? Czy stany mentalne są jedynie redukowalnym fenomenem stanów mózgu? Wielu współczesnych filozofów w ramach filozofii umysłu i kognitywistyki, wypracowuje własne modele tychże relacji. Peacocke rozważa propozycję nieredukcyjnego fizykalizmu i podaje za Kimem cztery możliwe stanowiska dotyczące tej kwestii.

1. „*Monizm fizykalny*: wszystkie konkretne dane są fizykalne.
2. *Antyredukcjonizm*: własności mentalne nie są redukowalne do własności fizykalnych
3. *Teza o fizykalnej realizacji*: wszystkie mentalne własności są zrealizowane fizycznie; tzn. kiedykolwiek organizm lub system tworzy mentalną własność *M*, to posiada pewną fizyczną własność *P* w taki sposób, że *P* realizuje *M* w organizmach swego własnego rodzaju;
4. *Realizm mentalny*: własności mentalne są rzeczywistymi własnościami obiektów i wydarzeń; nie są one jedynie użyteczne”¹⁴⁸.

Model nieredukcyjnego fizykalizmu jako koncepcja *superweniencjonistyczna* prowadzi, wg. Kima, do paradoksalnych wniosków. Z jednej strony wskazuje się, że każde wydarzenie mentalne realizowane jest wystarczająco przez przyczyny fizykalne, a z drugiej strony wnioskuje się o ich rzeczywistej odrębności. Peacocke podsumowuje ten dylemat, cytując Stevena Craina: „nieredukcyjny fizykalista nie może się obejść bez przyczynowości w dół [*downward causation*] ale z nią też nie może żyć”¹⁴⁹. Schemat nieredukcyjnego fizykalizmu rysuje za pomocą następnego diagramu, gdzie *M* oznacza własności mentalne a *P* własności fizykalne.



Ryc. 2.4

¹⁴⁸ Tamże s. 268.

¹⁴⁹ Tamże.

Brak ukośnych strzałek ilustruje, że w rzeczywistości jedyną działającą przyczynowością jest, wg nieredukcyjnego fizykalizmu, wpływ oddolny (*upward*). Model ten wskazuje na trudny problem statusu własności mentalnych, jej ontologii. Pojawiają się ważne pytania. Czy poprawna jest redukcja tych własności do fizykalnej realizowalności jej stanów, lub czy raczej należy dopuścić jakiś rodzaj wpływu stanów umysłu na stany mózgu? Jak pogodzić ze sobą dwie różne propozycje przyczynowości (*upward vs downward*), które wydają się nawzajem być ze sobą niekompatybilne?

Peacocke w ramach swojej propozycji monizmu emergentnego wskazuje, że możliwe jest pokonanie impasu ujęcia nieredukcyjnego fizykalizmu opisywanego przez Kima i wnioskuje nie tylko o nieredukowalności ale i o autentycznej przyczynowości stanów mentalnych na stany fizykalne. Według Alexandra posiadanie takich właśnie sił przyczynowych jest wystarczającym i autentycznym potwierdzeniem ich realności i ich ontologii. W pracy Carla Gilletta *Strong Emergence as a Defence of Non-Reductive Physicalism: A Physicalist Metaphysics for 'Downward Causation'*¹⁵⁰ odnajduje idee, które wykorzystuje do rozważań problemu *mind-body*. Gillett, opowiadając się za fizykalizmem, twierdzi jednocześnie, że da się utrzymać filozoficznie spójne twierdzenie o przyczynowości tak oddolnej jak i odgórnej. Wystarczającymi determinantami niższych poziomów są wpływy łącznie wyższego i niższego poziomu. Fizykalizm i przyczynowość odgórna nie muszą być sprzeczne ale mogą wykazywać się łączną skutecznością przyczynową.

Wykorzystując możliwość ukazaną w pracy Gilletta, Peacocke wyróżnia trzy możliwe stopnie wzajemnego odniesienia się stanów umysłu do stanów mózgu.

1. Poziomy *H* są stanami mózgu; poziomy *L* są pojedynczymi wydarzeniami neuronalnymi.

Stany mózgu rozumie za Churchland i Sejnowskim jako „tymczasowo spójne jednostki funkcjonalne rozmieszczone przez różne mapy i jądra [w mózgu]”¹⁵¹. Tworzą one takie wzory aktywności mózgowej, które mogą być obserwowane za pomocą dostępnych współcześnie technik badawczych: tomografii komputerowej (CT), elektroencefalografii (EEG) czy rezonansu magnetycznego (MRI). Według Peacocke’a schematy Ryc. 2.1 – 2.3 mogą być dobrą ilustracją omawianej tutaj pierwszej relacji

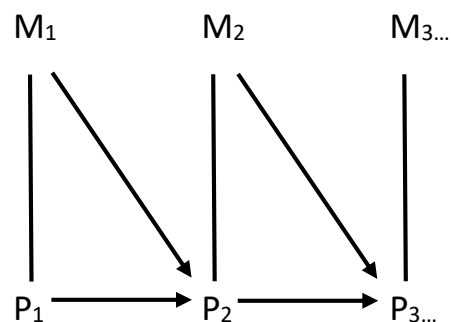
¹⁵⁰ C. Gillett, *Strong Emergence as a Defence of Non-Reductive Physicalism: A Physicalist Metaphysics for "Downward Causation"*, Principia, 6 (1), Federal University of Santa Catarina, Brazylia, 2002r.

¹⁵¹ A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Actions*, dz. cyt., s. 269-270.

stanów umysłowych do stanów mózgu. Warstwy $L_1, L_2, L_3...$ reprezentowałyby wtedy stany pojedynczych neuronów wewnątrz mózgu a warstwy $H_1, H_2, H_3...$ odpowiadałyby następstwu stanów mózgu utworzonych łącznie przez pojedyncze neurony wraz z ich złożoną neurofizjologiczną aktywnością i interakcyjnymi wzorami działania. Ukośne strzałki opisują wprawdzie determinujący wpływ stanów wyższych na niższe, ale te wyższe warstwy są równie fizykalne jak stany niższe. Poziomy wyższe są złożoną kompozycją poziomów niższych i nadal są stanami mózgu a nie umysłu.

2. Poziomy H są stanami mentalno-mózgowymi; poziomy L są pojedynczymi wydarzeniami neuronalnymi.

Prezentowane tutaj drugie rozumienie relacji stanów mentalnych do stanów neuronalnych podkreśla, akcentowaną powyżej, ścisłą wzajemną zależność ale jednocześnie bardzo mocno uwyrażnia nieredukowalność warstwy wyższej, która uzyskuje pewien rodzaj odrębności i niezależności. „Coraz mocniej doświadczalnie potwierdzany, ścisły związek pomiędzy, z jednej strony wzorami aktywności mózgu, a z drugiej, konkretnymi mentalnymi aktywnościami, oznacza, że następstwo stanów mózgu jest co najmniej kowariantne z konkretnym następstwem stanów mentalnych, mimo że istnieje tutaj nieredukowalna relacja pomiędzy językiem wydarzeń mentalnych i [językiem] tych [wydarzeń] neuronalnych”¹⁵². Model ten, wg. Peacocke’a można zobrazować za pomocą poprawionego schematu Ryc. 2.4 dodając ukośne strzałki łączące poziom mentalny $M_{1, 2, 3 ...}$ z czasowo późniejszym stanem fizykalnym $P_{2, 3 ...}$ zamieniając się w schemat Ryc. 2.5.



Ryc. 2.5

Według tego opisu zdarzenia mentalne mają realny wpływ na zdarzenia neuronalne i nie są jedynie sukcesją stanów neurofizjologicznych mózgu. Można o nich raczej powiedzieć, że są fizycznie realizowalne i dlatego możliwe do eksperymentalnego

¹⁵² Tamże s. 270.

mierzenia. „Zdarzenia mentalne, które są ściśle związane ze stanami mózgu i towarzyszącymi im wzorami działania, mogą również wywierać determinujący wpływ całości na część –*whole/part*– na swoje mikro-neuronalne składniki”¹⁵³.

3. Poziomy *H* są stanami mentalnymi; poziomy *L* są stanami mózgu.

Peacocke, jak już było to wzmiankowane, opowiada się za mocną wersją emergencji. Przyjmuje, że właściwym i przekonującym dowodem jej słuszności jest wyłonienie się świadomości (niekoniecznie historycznie jednorazowo) wewnątrz hierarchicznie zorganizowanego i złożonego systemu organizacyjnego jakim jest ludzki mózg wewnątrz ludzkiego ciała. Ludzkie doświadczanie działania według własnej wolnej woli w sposób naturalny wspiera tezę o mentalnej przyczynowości stanów umysłowych na stany fizykalne. „Aktywność mentalna – treść naszej świadomości opisywana za pomocą języka pierwszo-osobowego – jest realnie wyłaniającą się z aktywności mózgowej”¹⁵⁴. Ta odrębna rzeczywistość – stany świadomego umysłu – posiadają własną determinującą skuteczność. Peacocke krytykuje modele nieredukcyjnego fizykalizmu i monizmu dwu-aspektowego, gdyż jego zdaniem zbyt słabo akcentują realizm własności mentalnych. „Taka perspektywa monizmu emergentnego podkreśla, że wyższy poziom [...] jest realny i posiada determinującą (‘przyczynową’) skuteczność w taki sposób, który ogólnie rzecz ujmując, wyłącznie epistemologiczne twierdzenie ‘monizmu dwu-aspektowego’ (przyjmującego że zdarzenia umysł/mózg mogą być postrzegane z dwóch różnych perspektyw) nie może tego uczynić. Mówienie o dwu-aspektowości nie implikuje jakiegokolwiek determinującej (‘przyczynowej’) relacji pomiędzy tymi aspektami – [nie sugeruje] nic więcej niż pomiędzy podobnie postulowanemu falowemu i cząsteczkowemu aspektowi elektronu”¹⁵⁵.

Przyjmując model realnego pojawienia się rzeczywistości mentalnych, ludzkiej świadomości wewnątrz ludzkiego mózgu można, wg angielskiego biologa, wnioskować o realności i przyczynowej skuteczności takich zdarzeń, które opisywane są jako działania intencjonalne. Peacocke wprowadza w tym miejscu termin *osoba* jako określenie „całości psychosomatycznego, wielostronnego doświadczania istoty ludzkiej we wszystkich swoich modalnościach: świadomych i nieświadomych, racjonalnych i emocjonalnych, aktywnych i pasywnych, indywidualnych i społecznych”¹⁵⁶. Człowiek

¹⁵³ Tamże s. 271.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Tamże s. 272, przypis 18.

¹⁵⁶ Tamże s. 273.

jako osoba jest intencjonalnym agentem wyrażającym swój przyczynowy wpływ na inne stany zorganizowanych hierarchii (*mind/brain, top/down, whole/part, system/constituent cousation*). Według niego wprowadzenie pojęcia *osoby* pozwala na lepsze ukazanie złożoności hierarchicznie zagnieżdżonych systemów połączonych ze sobą siecią wzajemnych, aktywnie zmieniających się relacji. „Mówienie jedynie o mentalnych stanach, które posiadają schodzącą w dół, determinującą (‘przyczynową’) skuteczność wobec niższych poziomów mózgu i zdarzeń neuronalnych, nie oddaje bogatej złożoności rzeczywistego, wyższego poziomu *osoby*, mianowicie ludzkiego mózgu w ludzkim ciele w relacjach społecznych”¹⁵⁷. Takie ujęcie wskazuje na to, że emergentna, realnie istniejąca rzeczywistość świadomej siebie ludzkiej osoby staje się najwyższą egzemplifikacją przyczynowości odgórnej¹⁵⁸. Wskazuje ono również, według sugestii Peacocke’a, na możliwość zastosowania tego ujęcia wewnątrz rozważań teologicznych gdyż osoba ludzka, będąc złożoną hierarchią jest ściśle powiązana z innymi złożonymi systemami siecią wzajemnych powiązań. Transcenduje siebie i tworzy w ten sposób wspólnotę osób otwartą na relację z rzeczywistością Boga. „Ludzie doświadczają takich transcendentnych sygnałów które są powszechną duchową własnością ludzkości oraz [są] impulsem do religijnych poszukiwań”¹⁵⁹. Model ten, w swej warstwie naukowej, jest monistyczny, jednocześnie dynamiczny i organiczny, a także filozoficznie niesprzeczny z proponowaną przez angielskiego biologa teologią i rozumieniem relacji Boga do świata i do człowieka.

Monizm emergentny staje się dla Peacocke’a możliwością łączącą naukowe odkrycia i próby zrozumienia świata z filozoficznymi ich opracowaniami. Filozoficzna droga, którą tutaj obiera ciągle ma na uwadze spójność i niesprzeczność z danymi naukowymi. Wyłonienie się najwyższego poziomu złożoności, którym jest ludzki umysł w ludzkim ciele staje się podstawą do teologicznych interpretacji na temat wspólnych związków Boga, świata i człowieka. Podkreślając swoją wizję świata, krytykuje jednocześnie dualistyczne, nad-naturalne siły, wyrażając swoje przekonanie o monistycznym, złożonym z materii/energii świecie. Dopuszcza jednocześnie emergencję wyższych złożoności i ich realną przyczynowość.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ DNB, s. 92.

¹⁵⁹ A. Peacocke, *Emergence, Mind, and Divine Actions*, dz. cyt., s. 274.

2.2. Naturalizm teistyczny

Arthur Peacocke w taki sposób będzie konstruował swoje idee, aby były one, według niego, zgodne i jednocześnie niesprzeczne, tak z naukowym, jak i z teistycznie rozumianym obrazem świata, człowieka i Boga. Twierdzi, że wypowiedzi teologiczne często nacechowane są zbyt mocno odniesieniami do nadnaturalnych, nadzwyczajnych sił, przez które Bóg może działać wewnątrz świata. Píše, że „tradycyjny język, w takim kształcie, gdzie większość chrześcijańskiej teologii, a z pewnością w swojej zachodniej formie, był i jest uformowany, tak jest nasycony terminami mającymi nadprzyrodzone odniesienie i koloryt, że kultura przyzwyczajona do myślenia w kategoriach naturalistycznych, uwarunkowanych siłą i prestiżem nauk przyrodniczych, ma coraz większe trudności z przypisaniem jej jakiegokolwiek wiarygodności”¹⁶⁰. Wnioskuje więc o jego teologiczną reinterpretację w kontekście naukowych twierdzeń teorii przyrodniczych. Stara się połączyć, w filozoficzną spójną całość, naturalizm z teizmem. Jako teolog i jednocześnie naukowiec stara się wykazać, że teologiczna interpretacja istnienia i działania świata oraz żyjącego w nim człowieka może być co najmniej niesprzeczna z obrazem który wyłania się w wyniku współczesnych badań i odkryć naukowych. Filozoficzną perspektywę, którą proponuje, nazywa naturalizmem teistycznym. Pojęcie to, na pierwszy rzut oka, wydaje się pewnym metaforycznym paradoksem – oksymoronem, którego składowe zaprzeczają sobie nawzajem¹⁶¹. Termin *naturalizm* implikuje nie tylko krytykę, ale co więcej, odrzucenie jakiegokolwiek odniesienia do sił, praw lub bytów *nadnaturalnych*. Drugi człon omawianego tutaj pojęcia - (naturalizm) *teistyczny* - wydaje się więc zaprzeczeniem tego pierwszego, gdyż teizm, pomijając twierdzenia panteistyczne, implikuje co najmniej dualizm pomiędzy Bogiem - Stwórcą a stworzoną przyrodą. Angielski filozof, za słownikiem teologicznym¹⁶², podaje, że „naturalizm to poglądy filozoficzne, ‘według których najlepiej można przedstawić świat za pomocą pojęć nauk przyrodniczych (w tym biologii i psychologii) bez odwoływania się do źródeł nadprzyrodzonych lub transcendentnych jako sposobów wyjaśniania”¹⁶³. Taka interpretacja wyklucza np. cuda w ich klasycznie

¹⁶⁰ ATI, s. 5.

¹⁶¹ D. Guess, *The Theistic Naturalism of Arthur Peacocke as a Framework for Ecological Theology*, *Phronema*, tom 31 (2), 2016, s. 72.

¹⁶² *A New Dictionary of Christian Theology*, A. Richardson, J. Bodwen (red.), SCM Press, Londyn 1983.

¹⁶³ DNB, s. 235.

teologicznym rozumieniu oraz twierdzenia o opatrnościowym działaniu Boga wewnątrz świata za pomocą sił nadnaturalnych¹⁶⁴.

2.2.1. Krytyka ujęć naturalistycznych

Willem Drees dostrzega, że o naturalizmie w kontekście religijnym można wypowiadać się na trzy różne sposoby¹⁶⁵. Pierwszy krytykowany, również przez Peacocke'a, to *teizm naturalistyczny*, który według Dreesa jest raczej filozoficznym twierdzeniem wewnątrz teizmu niż jednym z ujęć naturalistycznych. Istotą tego twierdzenia jest średniowieczne rozróżnianie pomiędzy działaniem Boga jako pierwszej przyczyny i działaniem przyczyn naturalnych jako przyczyn drugich. Bóg stwarza i podtrzymuje w istnieniu wszystkie byty, działając jednocześnie poprzez „stwarzanie z niczego” oraz „stwarzanie ciągle”. Peacocke wykorzystuje te określenia działania Boga - *creatio continua* i *creatio ex nihilo* ale porzuca, jako nieadekwatne, rozróżnianie pomiędzy pierwszą, boską przyczyną a przyczynami drugimi¹⁶⁶. Drees zalicza angielskiego teologa do, współcześnie szeroko akceptowanej, drugiej kategorii naturalizmu teistycznego. Model ten ma na celu utrzymanie przekonania o opatrnościowym wpływie Boga wobec świata i jednocześnie stara się wykluczyć, dualistyczne propozycje, deistycznie rozumianego Stwórcy. Teistyczny naturalizm jest dla Peacocke'a filozoficznie niezbędnym wyborem, gdyż celem głównym angielskiego biologa i teologa jest akceptacja metod badań naukowych, które są z definicji, koniecznie naturalistyczne oraz równoczesne wnioskowanie o takim działaniu Boga wewnątrz świata, które nie byłoby wprost sprzeczne z tą naukową metodologią badań. Ujęcie to, wg niego, wyłącza się bezpośrednio z założeń monizmu jako jego teologiczna i naukowa konsekwencja. Nieakceptowanym natomiast jest przez niego trzecie rozumienie naturalizmu opisywanego przez Dreesa, to jest *religijnego naturalizmu*. Propozycja ta używa na określenie Boga zbyt mocno naturalistycznych sformułowań, niemalże

¹⁶⁴ Zaznacza, że nauki odsuwają jako niespójne interwencjonistycznie rozumiane interpretacje zdarzeń niepowtarzalnych i niewytłumaczalnych. Jednocześnie zauważa, że takie twierdzenie jest jedynie wnioskiem płynącym z nauk i nie może być całkowicie wykluczone: *We may well conclude from the historical record, given the growing ability of the sciences to give intelligible naturalistic explanations of an increasingly wide range of phenomena, that there are in the end no events that pass through this sieve, but consideration of this possibility can never be entirely precluded.* [w:] TSA, s. 183.

¹⁶⁵ W. Drees, *Religious Naturalism and Science*, s. 115-118, [w:] dz. cyt., *The Oxford Handbook of Religion and Science*.

¹⁶⁶ ATI, s. 20.

całkowicie wykluczających i zaprzeczających realnemu istnieniu takiej rzeczywistości, która jest fundamentalnym teistycznym założeniem – tj. istnienia Boga. Termin *Bóg* oznacza tutaj pewien rodzaj symbolicznej wypowiedzi o odczuwaniu przez człowieka egzystencjalnej potrzeby doświadczania i odkrywania świętości, podstawy moralnych wartości i odpowiedzialności za świat¹⁶⁷. Peacocke, elementy te, umieszcza wewnątrz teologicznej, chrześcijańskiej wizji Boga jako *Ostatecznej Rzeczywistości* w taki sposób aby filozoficzne założenia nauk przyrodniczych o monizmie i naturalizmie umieścić w tej właśnie Rzeczywistości. Metodologiczne wnioskowanie za teistycznie rozumianym naturalizmem staje się koniecznym założeniem budowanej przez niego teologii. Opowiada się za takim typem naturalizmu, który umożliwia teologom poszukiwanie i reinterpretację twierdzeń teologicznych niesprzecznych z naukami. Wykorzystuje naukę aby w ramach metody IBE – wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia, sugerować heurystycznie owocną propozycję postulowanych religijnych modeli teologicznych. Filozoficzny projekt Peacocke’a nie jest więc poszukiwaniem takich rodzajów ujęć naturalistycznych, które byłyby zgodne z klasycznymi tezami teologicznymi ale jest akceptacją naturalizmu i pewną reinterpretacją twierdzeń teizmu. Opowiada się nie za teizmem naturalistycznym ale za naturalizmem teistycznym.

2.2.2. Historyczne konteksty naturalizmu teistycznego

Angielski teolog podkreśla, że ostry, deistyczny podział na *naturalne* i *nadnaturalne* rozpoczął się wraz z coraz lepszym rozumieniem praw rządzących przyrodą oraz pracami filozofów i teologów w XVI i XVII wieku. Wyłoniło się takie teologiczne rozumienie świata przyrody - *Księgi Natury*, które mogło również, tak jak *Księga Pisma św.*, stawać się źródłem objawienia¹⁶⁸. Prace Newtona zapoczątkowały pojawienie się tzw. „fizyko-teologii” czyli sposobu wyprowadzania twierdzeń o Bogu za pomocą odkrywanych wewnątrz świata prawidłowości. Świat postrzegany był jako celowo uporządkowany i deterministyczny mechanizm rządzony przez zasady stworzone przez Opatrznościowego Stwórcę¹⁶⁹. Był widziany jako „odległy *deus ex machina*, który niejako nakręcił zegar wszechświata i zostawił go by biegł”¹⁷⁰ swoim własnym torem.

¹⁶⁷ W. Drees, *Religious naturalism and Science*, s. 117; D. Guess, *The theistic Naturalism of Arthur Peacocke*, s. 73-74.

¹⁶⁸ CWS, s. 11.

¹⁶⁹ Tamże, s. 62.

¹⁷⁰ FDD, s. 169.

Według angielskiego teologa „prowadzi to do koncepcji Boga, która jest wyraźnie ‘deistyczna’: Bóg [rozumiany jest tutaj] jako [istniejący] na zewnątrz świata przyrody, [ten, który] zamieszkuje w całkowicie odmiennym rodzaju ‘przestrzeni’ i [ten, który] jest zupełnie inną ‘substancją’, [taką], która z definicji nie może zachodzić *na* lub mieszać się ze stworzonym porządkiem”¹⁷¹. Model ten, jak wskazuje Peacocke, był niezgodny z wcześniej przyjmowanym obrazem Boga obecnego i działającego wewnątrz świata. Dokonało się przejście od ukazywania naturalnej obecności – *immanencji* Stwórcy w stronę mocnego podkreślania Jego *transcendencji*, aż do niemalże całkowitej nieobecności w świecie deistycznie rozumianego Boga¹⁷². Skutkowało to filozoficznymi sprzężeniami zwrotnymi ujęć dualistycznych, twierdzących, że „rzeczywistość składa się z dwóch porządków, lub sfer, z pierwszą, która dotyczy nauki i drugą – teologii: [1] naturalną (lub fizyczną) i historyczną oraz [2] fizyczno-biologiczną i umysłowo-duchową”¹⁷³.

Omawiając historyczne odniesienia między naukami przyrodniczymi a teologią, Peacocke zauważa konieczność rozróżnienia teologii naturalnej (1) od teologii natury(2). W XVIII wieku, ta pierwsza starożytna idea (1) wykorzystywana również przez chrześcijańskich średniowiecznych teologów¹⁷⁴, została zawłaszczona przez zwolenników tzw. *argumentu z projektu* dążących do udowodnienia teistycznych tez za pomocą odnajdywania argumentów i dowodów wewnątrz świata przyrody. Sugerowano, że istnieją takie zjawiska, które nie są możliwe do wyjaśnienia przez nauki przyrodnicze¹⁷⁵. Takie próby dowodzenia Boga otrzymały nazwę błędnego wnioskowania z istnienia *dziur* lub *luk* w naukach – *God of the gaps fallacy*. Peacocke nie poszukuje *luk* w naukach by stworzyć teologię. Jego praca ma na celu takie zbliżenie świata nauki i świata teologii aby można było podjąć próbę tworzenia *nowej* teologii naturalnej, chociaż, jak sam przyznaje, pozostaje nadal kwestią otwartą czy będzie to w ogóle możliwe¹⁷⁶. Druga, teologia przyrody (2), jest niekontrowersyjnym twierdzeniem, gdyż „koncentruje się na teologicznym znaczeniu przyrody, w dowolnym

¹⁷¹ ATI, s. 17.

¹⁷² A. Peacocke, *Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Science*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move*, s. 137.

¹⁷³ CWS, s. 24.

¹⁷⁴ Według Peacocka teologia naturalna jest odwiecznym zadaniem teologów i filozofów starających się odkryć, że to Bóg jako Ostateczna Rzeczywistość jest kresem wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia, zob. TSA, s. 99.

¹⁷⁵ Taką była np. książka *Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, którą napisał William Paley w 1802 roku.

¹⁷⁶ CWS, s. 47.

schemacie [teologicznym], który mieści w sobie zarówno człowieka jak i Boga”¹⁷⁷. Według Peacocke’a, to drugie rozumienie powinno być wyraźnie odróżnione od religii naturalnej, która jest pomysłem XVIII wiecznych myślicieli.

Deistycznie opracowywana teologia pozornie wydawała się właściwa aby zachować naukowo-teologiczną niesprzeczność a nawet umożliwić zbieżność twierdzeń *fizyko-teologii* z naturalistycznymi propozycjami nauk przyrodniczych. Bóg postrzegany był jako transcendentny, istniejący poza światem Stwórcy, który jedynie za pomocą swoich szczególnych interwencji – *cudów*, mógł, w sposób nadnaturalny kierować historią świata i w ten sposób wyrażać swoją wolę¹⁷⁸. Odrębność porządków miała być gwarancją ich niesprzeczności. Taka teologiczna interpretacja świata przyrody, stosunkowo szybko została poddana mocnej krytyce. Pojawienie się w XVIII w. propozycji tłumaczących datowanie skał geologicznych na o wiele starszy okres niż czyniła to klasycznie biblijna klasyfikacja historyczna oraz w szczególności prace Karola Darwina z 1859 roku *O pochodzeniu gatunków* i *O pochodzeniu człowieka* z 1871 roku przyczyniły się, według angielskiego teologa, do zarzucenia modelu deistycznego. Zbyt mocno takie twierdzenia podkreślały *transcendencję* Boga kosztem Jego *immanencji*¹⁷⁹ i raczej prowadziły wprost do ujęć ateistycznych.

Po ukazaniu się prac Darwina, nastąpiła, początkowo w Anglii, a następnie w innych krajach Europy i Stanach Zjednoczonych, szeroka i niekiedy gwałtowna dyskusja o poprawności twierdzeń autora *O pochodzeniu gatunków*. Można tutaj jedynie wspomnieć o, medialnie bardzo głośnej dyskusji z 1860 roku pomiędzy biskupem Oksfordu Samuelem Wilberforce a przyrodnikiem Thomasem Huxleyem¹⁸⁰, która otrzymała karykaturalne określenie walki *Mydłanego Sama z Buldogiem Darwina*. Zarówno głosy popierające jak i krytyczne, które miały miejsce w wielu krajach. Były często nacechowane emocjami i uprzedzeniami¹⁸¹. Wielu jednak teologów anglikańskich współczesnych Darwinowi, dzięki opublikowanym przez niego dziełom, zaczęło dostrzegać możliwość, a nawet konieczność, opisywania działania Boga wewnątrz świata poprzez naturalne prawa i jako wyraz Jego immanentnej w nim obecności. Peacocke cytuje słowa anglikańskiego teologa Aubrey Moore’a (zm. 1890), który przez Christophera Lane’a został określony jako „duchowny, który bardziej niż jakikolwiek

¹⁷⁷ Tamże, przypis 39, s. 23.

¹⁷⁸ ATI, s. 18.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ TSA, s. 2

¹⁸¹ EDF, s. 23-30.

inny człowiek był odpowiedzialny za przełamywanie antagonizmów wobec teorii ewolucji, powszechnie wtedy odczuwanej w Kościele angielskim”¹⁸². W swojej pracy *The Christian Doctrine of God* z 1889 r. pisze: „Absolutnie niemożliwą koncepcją Boga, w naszych czasach, jest ta która traktuje Go jako okolicznościowego gościa. Nauka spychała deistycznego Boga coraz dalej, a gdy zdawało się, że już całkiem się Go pozbyła, pojawił się darwinizm, który w przebraniu wroga działał jako sprzymierzeniec. Oddał filozofii i teologii nieocenioną przysługę, pokazując nam, że musimy wybierać spośród dwóch możliwości. Albo Bóg jest obecny wszędzie w naturze albo nigdzie Go nie ma”¹⁸³. Te słowa duchownego anglikańskiego, wypowiedziane prawie sto lat wcześniej, stały się dla Peacocke’a tak ważne, że cytat ten stał się wyraźną inspiracją do zatytułowania książki poświęconej teologicznym implikacjom teorii ewolucji – *Evolution – The Disguised Friend of Faith?*¹⁸⁴. Moore był zdecydowanie przekonany, że droga, którą powinna obrać teologia jest taka akceptacja teorii zaproponowanej przez Darwina, która dostrzeże obecność i działanie Boga wewnątrz świata opisywanego przez nauki ścisłe. Peacocke dodaje, że Moore był jednym z wielu angielskich teologów, którzy odkrywali w pracach Darwina szansę, a nie zagrożenie dla wiary. Wymienia arcybiskupa Canterbury Fredericka Templa, Henry Drummonda, Johna Illingworthe’a i Charlesa Gore’a¹⁸⁵. Przytacza zdania Drummonda, który, podobnie jak Moore, wewnątrz świata dostrzega działanie i objawianie się immanentnego Boga. „Ci, którzy ulegają pokusie wyznaczenia specjalnego momentu na działanie Boga w danym miejscu, skłonni są zapominać, że to właściwie wyłącza Boga z reszty procesu. Jeśli Bóg pojawia się okresowo, to i okresowo znika... Niewątpliwie, idea immanentnego Boga, który jest Bogiem Ewolucji jest znacznie potężniejsza niż wyobrażenie okazjonalnego Cudotwórcy, który jest Bogiem dawnej teologii”¹⁸⁶. Ze zdań swoich angielskich poprzedników oraz naukowych propozycji tłumaczących rzeczywistość świata przyrody, Peacocke wnioskuje o konieczności zastosowania w teologii takiej perspektywy, która przewycięży, często niemal deistyczne, wypowiedzi o mocno transcendentnym Bogu. Taką możliwość daje mu filozoficzna propozycja naturalizmu teistycznego akcentująca poprawność dla naturalistycznych poszukiwań naukowych i jednocześnie ukazująca

¹⁸² Dostęp internetowy 12.2019: <http://blog.yalebooks.com/2011/10/19/christopher-lane-on-christian-darwinism/>

¹⁸³ DNB, s. 178.

¹⁸⁴ EDF.

¹⁸⁵ Tamże, s. 31-33.

¹⁸⁶ DNB, s. 178.

realną i żywą obecność Boga wewnątrz świata¹⁸⁷, która od zawsze była jednym z podstawowych twierdzeń chrześcijańskiej wiary. Współczesne odkrycia naukowe, postrzeganie rzeczywistości jako splątanej ze sobą materii i energii wewnątrz czasu i przestrzeni siecią wzajemnie powiązanych pól i struktur dla wyłaniających się nowych realności, bytów-procesów jest bardzo mocnym wyzwaniem dla teologii, która chciałaby zachować główne twierdzenie o aktywnej obecności Boga w świecie. „Wszystko to uzasadnia konieczność preredagowania, w sposób zdecydowanie mocniejszy niż [nastąpiło to] w innym okresie wewnątrz tradycji chrześcijańskiej (jak również żydowskiej i islamskiej), tego [twierdzenia] w bardzo silnym jego znaczeniu, że Bóg jest immamentnym Stwórcą stwarzającym *w i poprzez* procesy naturalnego porządku. Procesy te nie są same w sobie Bogiem ale są działaniem Boga jako Stwórcy, raczej w taki sposób, jak procesy i działania naszych ciał - psychosomatycznych osób, wyrażają nas samych”¹⁸⁸. Peacocke akceptuje naturalizm nauk przyrodniczych i jednocześnie wnioskuje o takim rodzaju działania Boga, które nie odwoływałoby się do nadzwyczajnych, lub nadnaturalnych, cudownych interwencji. „Świat został ukonstytuowany, a teści mogliby powiedzieć - ‘stworzony’, w taki sposób, że istnieje w nim rodzaj efektu zapadkowego, to znaczy, że gdy pewien poziom złożoności, a następnie zorganizowania, potem świadomości i wreszcie samoświadomości zostanie osiągnięty, to tworzy wtedy rodzaj tak jakby platformy startowej dla następnych eksploracji nowych możliwości”¹⁸⁹. Wyraźne i mocne podkreślanie immanencji Boga przy równoczesnym zachowaniu twierdzenia o Bożej transcendencji jest, dla angielskiego teologa, właściwą teologiczną interpretacją współczesnych propozycji nauk przyrodniczych. Naturalizm teistyczny wydaje się, według niego, poprawnie łączyć twierdzenia naukowe z religijnymi. Ujęcie to jest wyraźnie zbieżne z naukami przyrodniczymi gdyż, akceptując koncepcje monistyczne rezygnuje z tez ontologicznie dualistycznych. Budowana teologia zachowuje więc jednocześnie zbieżność z naukami oraz niesprecyzność z chrześcijańskim rozumieniem świata, człowieka i Boga.

¹⁸⁷ ATI, s. 19.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ TSA, s. 156.

2.2.3. Naturalizm „ns” Griffina modelem naturalizmu teistycznego

Angielskiemu uczonemu udaje się też odnaleźć takie interpretacje naturalizmu, które nie wykluczałyby wprost możliwość aktywnego działania Boga w świecie. Omawiając ujęcia naturalistyczne odwołuje się do pracy Charley’a Hardwicka *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology* z 1996 roku oraz Davida Griffina *Scientific Naturalism: A Great Truth That Got Distorted* z 2004 roku., Hardwick, w swej pracy, argumentując za zgodnością filozoficznego naturalizmu i egzystencjalizmu,¹⁹⁰ wyróżnia w swej pracy cztery definiujące elementy naturalizmu. Twierdzenia, które cytuje Peacocke, są następujące:

- a. jedynym światem realnie istniejącym jest świat przyrody,
- b. świat przyrody nie wymaga innych powodów niż on sam, by wyjaśnić swoje pochodzenie bądź ontologiczne umocowanie,
- c. jest możliwe, by zrozumieć przyrodę w jej całości bez odnoszenia się do jakichkolwiek rodzajów inteligencji lub celowej agencji,
- d. wszystkie przyczyny są przyczynami naturalnymi czyli każde naturalne zdarzenie jest produktem innego naturalnego zdarzenia¹⁹¹.

Peacocke zauważa, że twierdzenia (a) i (d) są ogólnymi propozycjami wielu różnych typów ujęć naturalistycznych, a (b) i (c) są jedynie metafizycznymi założeniami Hardwicka, które nie są wprost wyprowadzalne z twierdzeń naukowych. Teza (b) o ontologicznej wystarczalności świata jest wielce sporną kwestią filozoficzną, a sugestia (c) nie jest możliwa do udowodnienia¹⁹².

Angielski teolog umieszcza Hardwicka po stronie filozofów, dla których naturalizm nauk przyrodniczych stanowi poważne, niekiedy nawet niemożliwe do pokonania, wyzwanie. Sam jednak, zgadzając się z sugestiami Griffina, mocniej akcentuje propozycje naturalizmu naukowego, starając się ukazać takie ujęcia, które mogłyby zostać przyjęte za niesprzeczne z budowaną przez niego teologią.

¹⁹⁰ Zob. dostęp internetowy grudzień 2019;
<https://www.cambridge.org/pl/academic/subjects/religion/theology/events-grace-naturalism-existentialism-and-theology?format=PB&isbn=9780521088053>

¹⁹¹ ATI, s. 6

¹⁹² Tamże.

Griffin w swoim artykule na łamach czasopisma naukowego *Theology and Science*¹⁹³, oraz w rozszerzonej formie w książce *Two Great Truths, A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, starał się ukazać współzbieżność podstawowej prawdy chrześcijańskiej o stworzeniu świata z powszechnym przekonaniem, że sieć naturalnych przyczyn, nie zmienia się w sposób okazjonalny ale raczej zgodnie z dostrzeganymi w przyrodzie stałymi prawidłowościami. Jak wskazuje Charles Birch, emerytowany profesor biologii Uniwersytetu w Sydney, uhonorowany w 1990 roku *Nagrodą Templetona*, David Griffin „dokonał fuzji nowego naturalizmu naukowego z solidną wiarą chrześcijańską w racjonalnym schemacie myślenia tak, że są one zarówno sensowne jak i angażujące”¹⁹⁴.

Peacocke cytuje definicję naturalizmu, którą w w/w artykule przedstawił Griffin. Jest to „doktryna [twierdząca], że wszechświat obejmuje niezwykle złożoną sieć relacji przyczynowo skutkowych; że każde zdarzenie dzieje się wewnątrz tej sieci, posiadając przyczynowy poprzednik i przyczynowe skutki; oraz że każde zdarzenie stanowi przykład wspólnego zestawu zasad przyczynowych... Naturalizm w tym minimalnym sensie nie pociąga za sobą ateizmu. Istnieją jego teistyczne wersje. Naturalizm, w tym minimalnym sensie, wyklucza tylko nadnaturalizm, zdefiniowany jako doktryna o nadnaturalnym bycie istniejącym poza tą uniwersalną siecią powiązań przyczynowo skutkowych, który może ją naruszyć... Nazywam naturalizm, w tym ogólnym lub minimalnym znaczeniu, ‘naturalizmem_{ns}’ jako ‘niesupernaturalistyczny’”¹⁹⁵. Angielski teolog i filozof zgadza się również z Griffinem, gdy ten wyżej wymienionym stwierdzeniom Hardwicka (a) i (d) nadaje etykietę *naturalizmu „nati”* czyli naturalizmu rozumianego jako przekonania, że natura jest wszystkim tym, i jedynie tym co istnieje – *Nature is All That Is - (nati)*¹⁹⁶. Naturalizm_{nati}, utrzymujący, że istnieje jedynie i wyłącznie świat przyrody wyklucza twierdzenia religijne i teistyczne. Takie stanowisko, jak ukazał w swojej pracy Griffin, bardzo łatwo przekształciło się w twierdzenie o materialistyczno-ateistycznym charakterze. Cytowany przez Peacocke’a autor nazywa je naturalizmem – zmysłowo – ateistyczno - materialistycznym (*sensationalist – atheistic - materialistic*). Ten trzeci rodzaj naturalizmu_{sam} jest dla Griffina przykładem

¹⁹³ D. Griffin, *Scientific Naturalism: A Great Truth That Got Distorted*, [w:] *Theology and Science*, 2 (2004): 11.

¹⁹⁴ Jedna z rekomendacji przytoczona na okładce książki D. Griffin, *Two Great Truths, A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Westminster John Knox Press, Louisville, Londyn 2004.

¹⁹⁵ ATI, s. 8.

¹⁹⁶ Tamże.

przeinaczenia ogólnie rozpoznawanej prawdy o naturalizmie przyrody w kierunku bezkrytycznego przyjęcia jedynej, samowystarczalnej ontologii świata. Według niego, wartościowym jest, prześledzenie historycznego rozwoju rozumienia tego filozoficznego terminu¹⁹⁷. Od czasów greckich filozofów przyrody naturę nie uważano już za arenę arbitralnych decyzji bogów lub jako miejsce działania dla bezlitosnego *fatum*. Przyroda, jak dostrzegli to filozofowie greccy, wykazywała uporządkowanie i przewidywalność. Świat był *kosmosem* a nie *chaosem*. Grecki naturalizm_{ns}, według Griffina został poddany początkowo czterokrotnej modyfikacji (1) Platona, (2) chrześcijańskiej pierwszych wieków, (3) św. Tomasza i (4) XIV-wiecznych teologów podkreślających nadrzędność wolnej woli Boga¹⁹⁸. Wraz z pojawieniem się nowożytnej nauki, pracami Kartezjusza, Newtona i innych, o Bogu zaczęto wypowiadać się w kontekście deizmu, jako o Zegarmistrzu, który nakręcił zegar świata. Pojawiło się rozumienie naturalizmu w formie naturalizmu_{nati}. Przyrodę uważano za pozostawioną samej sobie, działającą za pomocą deterministycznych związków przyczynowo skutkowych. Wielu religijnie nastawionych filozofów XVIII i XIX wieku, na skutek następnych odkryć naukowych, podkopujących zaufanie do teologicznie teistycznych interpretacji rezygnowało z idei Boga jako koniecznej zasady świata, szukając rozwiązań wewnątrz panteizmu, deizmu opowiadając się za agnostycyzmem lub wprost ateizmem. Powstały w tym okresie naturalizm uznający, że realnie istnieją jedynie rzeczy materialne, które można doświadczyć zmysłami opisany został przez Griffina jako naturalizm_{sam}. „Przez bycie zanurzonym w wielkim fałszu naturalizmu_{sam}, ta wielka prawda [naturalizmu_{ns}] ukazała się w naszych czasach w rażąco zniekształconej formie... Naturalizm naukowy, w ogólnym jego sensie, może być uważany za wielką prawdę o uniwersalnym znaczeniu... W zakresie, w jakim teologowie odrzucają naukowy naturalizm, zupełnie, bez odróżniania naturalizmu_{ns} od naturalizmu_{sam} odrzucają [wtedy] tę wielką prawdę, jak również tworzą nierozwiązywalny konflikt pomiędzy teologią i nauką”¹⁹⁹. Peacocke, wykorzystując to rozróżnienie naturalizmu „ns”, „nati” i „sam” zgadza się jedynie w części ze stanowiskiem Hardwicka, w zdaniach, że naturalizm jest twierdzeniem w którym nie ma miejsca dla „‘nadprzyrodzonych’ podmiotów lub ‘cudów’, które łamią prawa lub regularności przyrody odkrywane przez nauki; ani [dla] żadnych dualizmów

¹⁹⁷ Uczynił tak David Griffin w swojej książce *The Great Truths*. dz. cyt., s. 1-26.

¹⁹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹⁹ ATI, s. 8

wewnątrz naturalnego świata”²⁰⁰. Inaczej jednak niż sugeruje to Hardwick uznaje, że naturalistyczne rozumienie świata przyrody może być zgodne z teologicznym wnioskowaniem o realnie istniejącym, osobowym Stwórcy, który wyraża swoje intencje wewnątrz świata²⁰¹. Naturalizm, jak zauważa Philip Clayton w przedmowie do ostatniej książki A. Peacocke’a²⁰², jest niewątpliwie wielkim wyzwaniem dla teologii a naturalizm teistyczny musi poradzić sobie z odpowiedzią, czy i w jakim zakresie możliwa jest taka intencjonalna aktywność Boga. Temat Opatrzności Bożej, był i nadal jest intensywnie omawiany przez współczesnych teologów. Christopher Knight dzieli zwolenników naturalizmu teistycznego na dwie grupy. Tych, którzy nie znajdują miejsca dla szczególnego, opatrnościowego działania Boga, nazywa zwolennikami mocnej wersji naturalizmu teistycznego, a Peacocke’a, który na taką możliwość zezwala, zalicza do przedstawicieli jej słabej wersji²⁰³.

Rozróżnianie *naturalne* i *nadnaturalne*, tak często stosowane w klasycznej teologii, staje się dla Peacocke’a równocześnie niewłaściwe i możliwe do uniknięcia. Wewnątrz teologii Kościołów Wschodnich odkrywa, pokrywające się z jego własnym przekonaniem, twierdzenia o nierozróżnialności stworzonego przez Boga nadprzyrodzonego porządku ze stworzonym światem naturalnym. To co *naturalne* i to co *nadnaturalne* tworzą jeden i ten sam zamierzony przez Boga porządek świata²⁰⁴. Opowiadając się za naturalizmem, który jest jednym z podstawowych założeń współczesnej nauki, Peacocke wyraża przekonanie, że Bóg – Stwórca świata w sposób naturalnie immanentny objawia w nim swoje intencje i prowadzi jego historię w kierunku eschatologicznego spełnienia²⁰⁵. Naturalizm teistyczny, za którym się opowiedział, stał się koniecznym filozoficznym łącznikiem między proponowaną przez niego teologią i naukami. Uczynił go też punktem wyjścia dla poszukiwań przestrzeni wewnątrz której, w sposób spójny z poprzednimi założeniami, mógłby dokonać przeredagowania sformułowań teologicznych. Przestrzenią tą stał się panenteizm.

²⁰⁰ Tamże, s. 9.

²⁰¹ Tamże, s. 9.

²⁰² P. Clayton [w:] ATI, s. XIV, : *Whether theology ought to try incorporate a naturalistic perspective and, if so, whether it can successfully do this without abandoning beliefs that are indispensable to Christian or Jewish or Muslim religious identity – these are questions that lie at the heart of the struggle to define the nature of theology today.*

²⁰³ Ch. C. Knight, *Emergence, Naturalism, and Panentheism: An Eastern Christian Perspective*, [w:] dz. cyt., ATI, s. 82.

²⁰⁴ ATI, s. 9.

²⁰⁵ CWS, s. 350-355.

2.3. Panenteizm

Arthur Peacocke stara się wyszukać, z wielu możliwych, taką intelektualną ścieżkę, która mogłaby prowadzić współczesnego człowieka *od nauki do Boga*²⁰⁶. Drees podpowiada, że bardziej odpowiedni tytuł dla tak zatytułowanej książki Peacocke'a powinien brzmieć „ścieżki”, nie „od” ale „przez naukę do Boga”, co lepiej oddaje charakter filozoficznych wyborów autora. Angielski teolog, wykorzystując osiągnięcia nauk przyrodniczych, nie stara się indukcyjnie dowodzić prawdziwości twierdzeń teologicznych²⁰⁷, ale wprost przeciwnie, nauka staje się punktem wyjścia dla teologicznych rewizji²⁰⁸. Peacocke wręcz przestrzega, że „jeśli ludzie wierzący jakiegokolwiek wiary zignorują nowe wyzwania olśniewających [...] perspektyw które nauki ciągle wzmacniają i rozpościerają przed naszymi oczami, możliwe, że my wszyscy - Chrześcijanie, Żydzi i Muzułmanie – po prostu będziemy kopać dołki coraz głębiej i głębiej a kiedy tam zejdziemy, będziemy coraz bardziej dyskutować nawzajem sami ze sobą i coraz mniej z tym wspaniałym światem ludzi tam na górze – światem zanurzonym w jasnym świetle nauk opisujących stwórcze boskie dzieło”²⁰⁹. Wielokrotnie podkreśla, że teizm w swojej klasycznej formie, jako filozoficznie opracowana teologia podstawowych prawd chrześcijańskich, coraz bardziej traci łączność ze współcześnie mocno zlaicyzowanym ale równocześnie poszukującym duchowych wskazówek świecie²¹⁰. „Współczesna kultura zachodnia jest z przyczyn historycznych zdominowana

²⁰⁶ Jest to tytuł książki A. Peacocka, *Paths from Science Towards God*, Oneworld Publications 2001.

²⁰⁷ Poddaje stanowczej krytyce dowodzenie atrybutów Boga, które są wnioskowaniami tzw. *God-of-the-gaps fallacy*: *Zaczynamy powoli rozumieć, że postulowanie "Boga zapychającego dziury" którego zadaniem jest np. wypełnienie szczeliny pomiędzy światem istot żywych a materią nieożywioną, czy też "wyjaśnienie" faktu pojawienia się nowego gatunku specjalnym aktem stwórczym, jest nie tylko zwyczajnym błędem taktycznym popełnianym przez tych teistów, którzy dopatryli się Bożej ręki w tych czy innych rzekomych nieciągłościach Kosmosu, lecz fundamentalnym niezrozumieniem relacji Boga do Wszechświata. To tak, jak gdyby ludzie potrafili sobie wyobrazić Boga wyłącznie jako maszynistę swego Wszechświata-maszyny, sterującego jej biegiem za pomocą nagłych i sporadycznych interwencji w decydujących momentach*, [w:] TNP, s. 171.

²⁰⁸ W. Drees, *Some Words in Favor of Reductionism*, [w:] dz. cyt., ATI, s. 71.

²⁰⁹ EDF, s. 241-242.

²¹⁰ TSA, s. VIII.; *So much so that, even when the traditional words are used in creeds and worship by a twentieth-century Christian, the content of their belief often bears only a distinct genetic relation to what was believed in the context of the thought-world centuries, or even a millennium ago.*; TNP, s. 14.; *Stopniowe zapadanie się przez ostatnich trzysta lat twierdzy średniowiecznej teologii oraz niedawne podkopywanie jej od wewnątrz spowodowało, że przestano dostrzegać jej racjonalną podstawę, która jest znacznie szersza niż są to skłonni przyznać ci, których wykształceniu brakuje jakichkolwiek uporządkowanych studiów nad rozwojem intelektualnym chrześcijaństwa.*

przez naukę która ma wielu zdolnych propagatorów, na ogół niechętnych religii. Sami uczeni są jednak często zaangażowani w dążenia duchowe a teologia chrześcijańska ma historyczne powody aby podjąć współczesne wyzwanie, bo wyzwania były w przeszłości bodźcem do odrodzenia teologii”²¹¹.

Dostrzegana powszechnie przepaść pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, ich odmiennym sposobem rozumienia świata i człowieka jest jednym z głównych powodów indyferentyzmu religijnego współczesnych ludzi. Podstawowe, chrześcijańskie prawdy wiary tracą moc przekonywania gdyż język, którym się je wyraża, przestał być zrozumiały i przez to, utracił swoją atrakcyjność wypowiedzi. Nie zaspokaja już dłużej podstawowych tęsknot i nadziei społeczeństw do których jest kierowany. Jak wskazuje Peacocke, współcześni ludzie już nie poszukują sensu życia wewnątrz dawnych tradycji religijnych ale angażują się w duchowość różnego, często mocno zindywidualizowanego typu. „Scena religijna w Europie Zachodniej, a zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, nie wygląda zachęcająco. Wydaje się, że coraz więcej ludzi wierzy bez przynależności. Wierzą na swój sposób w Boga jako stwórcę, lecz wiara ta jest niesprecyzowana i odgrywa niewielką rolę w życiu publicznym, a ponadto nie są formalnie związani z żadną instytucją zorganizowanej religii”²¹².

Heurystyczna niemoc klasycznie rozumianej teologii prowadzi Peacocke’a do poszukiwań takich tradycji, które przezwyciężą jej współczesne nieprzystosowanie. Dostrzega, że w historii myśli chrześcijańskiej błędy, herezje i kryzysy pozwalały na wypracowywanie nowych, często rewolucyjnych zmian rozumienia prawd wiary. Twierdzi, że teologia i nauka „zmierzają w tę samą stronę – nawet jeżeli miałyby się, niczym dwie asymptotyczne zbieżne linie na płaszczyźnie, spotkać dopiero w nieskończoności”²¹³. Wyrażaną nadzieją są dla niego wcześniejsze próby takich dostosowań. Wykorzystanie greckiej filozofii przez Wschodnich Ojców Kościoła, oraz idei Arystotelesa przez św. Tomasza z Akwinu stanowi obiecujący przykład tego, że jeśli kiedyś takie uspołnienie teologii i nauk współczesnych było możliwe, to może się ono powtórzyć również w przyszłości²¹⁴.

²¹¹ DNB, s. 17.

²¹² Tamże, s. 16.

²¹³ TNP, s. 8.

²¹⁴ TSA, s. 7.

2.3.1. Definicja panenteizmu

Perspektywa teologiczna, którą obiera, zawiera się wewnątrz interpretacji i twierdzeń o wzajemnej relacji Boga do świata i świata do Boga. Termin *panenteizm*, jak zauważa Peacocke, pojawił się w XIX wieku wraz z pracami niemieckiego filozofa idealisty, ucznia Schellinga, Hegla i Fichtego, Karla Christiana Krausego (1781-1832)²¹⁵. Ten XIX wieczny idealista twierdził, że każdy kto realizuje siebie poprzez swoją skończoność równocześnie przybliża się i osiąga duchową intuicję nieskończoności Boga²¹⁶. Podkreślał również, że bycie sobą Boga przekracza Jego manifestację w stworzonym świecie a działanie Boga motywowane boską miłością, pozwala włączyć to co jest odrębne, to co nie jest Bogiem, wewnątrz boskiego życia. Tutaj pojawia się stwierdzenie, że wszystko to co się dzieje, dzieje się wewnątrz wszechogarniającej i miłosnej obecności Boga, który pragnie aby wszystko do Niego powróciło. Bóg zawiera świat, chociaż jednocześnie jest od niego większy. Termin panenteizm, ukuty przez Krauzego, ma wyrażać właśnie takie intuicje: *wszystko wewnątrz/w Bogu*.

Peacocke cytuje, za *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ogólnie przyjmowaną definicję tego pojęcia. *Panenteizm* to „przekonanie, że Bóg zawiera i przenika cały świat w taki sposób, że każda jego część w Nim istnieje, ale (wbrew panteizmowi), że Bóg jest większy i niewyczerpywalny przez świat”²¹⁷. Wielokrotnie również powtarza, że termin ten, ze względu na zawartą w nim mocną intuicję o przestrzennym związaniu Boga i świata, nie wydaje się mu najtrafniejszym, by właściwie opisać relacje między elementami tej definicji²¹⁸.

Do rozpowszechnienia tego pojęcia przyczynił się, w znacznej mierze, amerykański filozof Charles Hartshorne (1897-2000), który rozwinął i kontynuował myśl Alfreda Whiteheada, proponując swoiście pojęty panenteizm dipolarny. Filozofia procesu Whiteheada zawiera w sobie twierdzenia o dwubiegunowości Boga: (1) „zдание,

²¹⁵ Tamże, przypis 75, s. 371.

²¹⁶ N. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 28.

²¹⁷ Cyt. za Arthur Peacocke *Introduction: In whom we live and move and have our being?* [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. XVIII

²¹⁸ CWS, s. 141: *it is hard to avoid spatial metaphors when we wish to stress that God's being is not entirely encompassed by his immanence in, his relation to the world; TSA, s. 371: I shall, as far, as possible, avoid its use, but not the idea itself*; na stronie 372: Peacocke określa ten termin jako *awkward*; [w:] *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, na stronie XVIII czytamy: *the admittedly inelegant term 'panentheism'*; to samo sformułowanie powtarza w ostatniej swojej książce ATI, s. 22.

że Bóg jest stały, a świat zmienny jest równie prawdziwe, jak i zdanie, że świat jest stały, a Bóg zmienny” [...] (2) „zdanie, że Bóg przekracza świat jest równie prawdziwe, jak i zdanie, że świat przekracza Boga”²¹⁹. Już w 1943 roku, amerykański procesualista pisał, że „wśród faktycznie możliwych form teizmu, panenteizm ukazuje się jako ‘wyższa synteza’ teizmu i panteizmu”²²⁰. Peacocke przytacza dipolarne rozumienie panenteizmu Hartshorna, pisząc, że według tego autora, Bóg posiada pięć wyróżniających się cech, które należy skorelować z właściwościami świata.²²¹ Panenteizm będzie więc wypowiedzią o Bogu w kontekście relacji do świata. Hartshorne, używając przeciwstawnych sobie pojęć konieczności i przygodności, wieczności i czasowości, skończoności i nieskończoności, doskonałości i niedoskonałości, tworzy możliwe sposoby połączeń pomiędzy Bogiem i światem. Ustala pięć podstawowych terminów odnoszonych do wzajemnych ich relacji (ETCKW).

Bóg jest:

1. wieczny [E] = *Eternal*;
2. czasowy [T] = *Temporal*;
3. świadomy [C] = *Conscious*;
4. wiedzący [K] = *God Knows the world/universe*
5. zawiera w sobie cały świat [W] = *God includes the World/universe*.

Operując tymi terminami E-T-C-K-W, nazywanymi kombinatorykami Hartshorne’a, można dokonać rozróżnienia pomiędzy różnymi, możliwymi, teologicznymi doktrynami. W teizmie klasycznym – ECK - Bóg jest określony jako (od)wieczny, (samo)świadomy i (wszech)wiedzący. Panteizm uzupełniony o termin [W], czyli tezę o zawieraniu się świata w Bogu i Boga w świecie, daje ujęcie ECKW. Panenteizm natomiast obejmuje, wg. Hartshorne’a, wszystkie pięć terminów, gdzie kreatywne procesy dziejące się w czasie [T] powodują zmianę wewnątrz Boga - ETCKW.

Kluczem do zrozumienia terminu *panenteizm* jest niewątpliwie wyraz „en” łączący człon panteistyczny z teistycznym. Analizując deskrypcję wyrazu „en” można zauważyć teologiczno-filozoficzne bogactwo treści proponowanych wewnątrz tego ujęcia. Siła wiązania, która jest zawarta w przyimku „en” wyraża spektrum możliwych rozwiązań relacji Boga do świata. Michael Brierley proponuje 15 zdań, które

²¹⁹ N. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being* s. 22.

²²⁰ Tamże, s. 31.

²²¹ TSA, s. 372.

przedstawiają niewielką siłę wiązania w przypadku klasycznego teizmu, przez różne odcienie coraz mocniejszego panenteistycznego splątania aż do panteistycznego utożsamienia świata i Boga na końcu skali.

- [1] *Bóg jest oddzielony od świata,*
- [2] *Świat będzie [kiedyś] w Bogu,*
- [3] *Bóg jest obecny w świecie,*
- [4] *Bóg zawiera świat,*
- [5] *Świat wpływa na Boga (tzn. Bóg cierpi),*
- [6] *Bóg działa w i przez świat,*
- [7] *Świat jest sakramentem lub jest sakramentalny,*
- [8] *Bóg przenika świat,*
- [9] *Bóg jest podłożem świata,*
- [10] *Świat jest ciałem Boga,*
- [11] *Bóg obejmuje świat, tak jak całość obejmuje część,*
- [12] *Bóg i świat są nierozdzielnie splątani,*
- [13] *Bóg jest zależny od świata,*
- [14] *Bóg jest dipolarny,*
- [15] *Bóg jest całkowicie zależny od, lub jest upodobniony do świata*²²².

Teizm klasyczny, jak zauważa Brierley, koniecznie przyjmuje twierdzenie [1] o odrębności bytowej Boga i świata. Staje się ono wtedy podstawą przyjęcia formuły [2] o eschatologicznym dopełnieniu się świata wewnątrz Boga oraz tezy [3] o opatrnościowej obecności Boga. Zdanie [6], o możliwości działania Boga wewnątrz naturalnych procesów świata, jest również do pogodzenia z klasycznym teizmem mocno akcentującym cudowne i nadnaturalne ingerencje niezależnie istniejącego Stwórcy [1]. Nawet twierdzenie [8] o tym, że Bóg przenika świat, mieści się w klasycznym opisie bożej wszechobecności i aktywnej działalności Ducha Świętego. Nieklasyczne teizmy: molinistyczny, otwarty czy probabilistyczny (naukowy), osłabiają mocne twierdzenia klasycznego rozumienia atrybutów Boga²²³ pozwalając, w nieco rozszerzonej i już nie klasycznej formie, opowiedzieć się za możliwością odczuwania cierpienia przez Boga

²²² M. Brierley używa słowa angielskiego „the cosmos”, które tłumaczę słowem „świat” stylistycznie ładniej brzmiącym w języku polskim, M. Brierley, *The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion*, [w:] dz. cyt., *The Oxford Handbook of Religion and Science*, s. 636-637.

²²³ D. Łuksiewicz, *Opatrzność Boża, Wolność, Przypadek*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków, Poznań 2014.

[5], czy ukazywać sakramentalność całego świata [7]. Panenteizm rozpoczyna się wraz z negacją tezy [1] wnioskującej o odrębności bytowej Boga od świata.

Pomiędzy zdaniem, od [2] do [14] rozpościera się przestrzeń znaczeń panenteistycznych. Według Brierleya, wewnątrz tego zakresu, możemy odnaleźć jego różne typy. W zakresie słabym, inaczej nazywanym wersją podstawową, sięga od tezy [2] do [9], gdyż twierdzenie o ucieleśnieniu Boga [10] jest już rozszerzonym, zaawansowanym, bądź mocnym panenteistycznym ujęciem. Wewnątrz podstawowej wersji można wyróżnić panenteizm eschatologiczny, szczególnie podkreślane jest w nim zdanie [2], sakramentalny - formuła [7], czy trynitarny [8 i 9]. W ujęciu mocnym na podkreślenie zasługuje dipolarne ujęcie panenteizmu Hartshorna [14] oraz panenteistyczną przestrzeń wschodnich religii, szczególnie buddyzmu i hinduizmu. Religie te mocno podkreślają twierdzenia od [9] do [14]. Hinduska święta księga Bhagawadgita umieszcza wszystkie bóstwa i wszelkie stworzenia całego świata wewnątrz Boskiego Ciała²²⁴.

Peacocke'a należy uznać za panenteistę w ujęciu słabym albo, wg. Brierleya, podstawowym, dla którego ujęcie sakramentalne jest najbardziej adekwatne i odpowiadające jego filozoficznej interpretacji oraz sugestiom teologicznym.

2.3.2. Modelowe metafory ujęcia panenteistycznego

Początkowo, panenteizm, był bardzo silnie związany z filozofią procesualną Whiteheada propagowaną przez Hartshorna, a jedną z głównych metafor była ta, najwcześniej wypracowana, określająca *świat jako ciało Boga*. Odnośnie tej propozycji Peacocke wyraża mocną i często artykułowaną krytykę. Rozciągnięcie analogii umysłu/duszy/jażni do ludzkiego ciała, jako metaforze świata, który jest ciałem Boga, zdaniem angielskiego teologa, może prowadzić do błędnych i niepożądanych twierdzeń o Bogu. Jego zastrzeżenia co do kierunku, w którym może rozwinąć się ta analogia, obejmują kilka wątpliwości:

- *analogia zawęży transcendencję Boga i ma wydźwięk panteistyczny.*

Relacja Boga do świata nie jest przekładalna do relacji umysłu człowieka do jego ciała. „Bóg [...] jest w stosunku do świata czynnikiem osobowym, zarazem jednak ów

²²⁴ *Panentheism Across the World's Traditions*, L. Biernacki, Ph. Clayton (red.), Oxford University Press, Oxford 2014.

świat stwarza, nadaje mu istnienie i nieskończenie go przekracza. Model panenteistyczny podkreśla to formułą ‘więcej niż świat’. My natomiast nie stwarzamy własnego ciała²²⁵. Co więcej świat nie jest jakimś elementem, podukładem lub podsystemem w Bogu. „Sieć zdarzeń [naturalnych świata] nie jest tożsama z Bogiem i nie jest boskim ciałem, bo nie ma w jakimkolwiek sensie czegoś takiego jak ‘część’ Boga²²⁶. Analizując tę metaforę i zadając pytania „czy umysł może istnieć bez ciała, a Bóg bez świata?”, można uzyskać odpowiedź, która będzie miała wydźwięk panteistyczny co okazuje się tym samym sprzeczne z podstawowym rozumieniem Boga jako koniecznie istniejącego Stwórcy i przygodnie pojawiającego się świata. Analogia ta prowadzi więc do wnioskowania o mocnym i koniecznym, ontologicznym splątaniu Boga i świata, gubiąc po drodze twierdzenie o transcendencji Stwórcy wobec stworzenia. Peacocke sugestii tej, w odróżnieniu od panenteistów o proveniencji filozofii procesualnej Whiteheada, nie podziela i wyraża się krytycznie o metaforze *world as God's body*.

- *analogia niesie ukryte sugestie nakładane na wiedzę Boga dotyczącą świata.*

Relacja umysłu człowieka do swego ciała nie jest przekładalna do relacji *Umysłu* Boga do świata jako Jego ciała. „Jako osoby ludzkie nie jesteśmy świadomi większości tego, co się dzieje w naszym ciele pod nazwą czynności autonomicznych takich jak oddychanie, trawienie czy bicie serca. Jednak inne zjawiska w naszym ciele są świadome i celowe. Należy zatem dostrzegać to rozróżnienie, które jednak nie da się zastosować wobec wszechwiedzącej relacji Boga do świata²²⁷. Zakres wiedzy i mądrości *Umysłu* Boga i umysłu człowieka są odrębne i nieporównywalne. Temat związany z boską wszechwiedzą będzie jeszcze poruszony w dalszej części pracy;

- *Bóg jest inaczej osobą niż jest nią człowiek.*

„Analogia działania osoby do sposobu interakcji Boga ze światem nie oznacza jeszcze, że Bóg jest ‘osobą’ – należy raczej pojmować Go jako ‘co najmniej osobowego’, a właściwie ‘więcej niż osobowego’ (przypomnijmy owo panenteistyczne ‘więcej niż’)²²⁸. Dla angielskiego teologa, to panenteistyczne twierdzenie, że Bóg jest ciągle *kimś/czymś więcej niż cokolwiek innego*, jest ważną wskazówką niezdolności ludzkiego języka do prób opisanie istoty Boga i odniesieniem do teologii apofatycznej.

²²⁵ DNB, s. 184.

²²⁶ Tamże, s. 88.

²²⁷ Tamże, s. 184.

²²⁸ Tamże.

Peacocke, w swoich pracach, nie będzie wykorzystywał analogii umysł/ciało na określenie świata jako *God's body*. Twierdzi, że mogłaby być ona pomocna, pod warunkiem, że uda się jej podkreślić relację czynnej i aktywnej osoby ludzkiej do swego biologicznego ciała zamiast krytykowanej tutaj analogii. „Świat ma się do Boga raczej tak jak nasze ciała do nas jako działających osób-agentów – z koniecznym zastrzeżeniem, że ostateczna ontologia Boga jako Stwórcy jest od świata odrębna”²²⁹.

Dostrzega równocześnie, że panenteistyczna metafora świata, jako ciała Boga, jest obecnie szeroko wykorzystywana w próbach teologicznego poszukiwania rodzaju tego połączenia. Łączy się ona z metaforami na nowo odkrywanego, biologicznego modelu organizmu w relacji Boga do świata jako bardziej współcześnie odpowiedniego, niż starszy, mocno statyczny model monarchiczny²³⁰. Dąży się do wyrażenia jakości panenteistycznego splątania, do opisanie natury oraz siły tego wiązania. To wszystko, w konsekwencji, pozwala na rozumienie świata będącego w Bogu jako takiego, który przez zanurzenie w Stwórcy, uzyskuje swoją wartość i sens. Odkrywane są konteksty ludzkiej odpowiedzialności i troski o organizm świata przyrody. Człowiek jest „interpretatorem, prorokiem, miłośnikiem i strażnikiem stworzenia”²³¹ odkrywając, że fizyczne i biologiczne środowisko jego życia posiada wewnętrzną swoją wartość, piękno i przeznaczenie²³². Peacocke, wykorzystując panenteistyczne „więcej niż”, dodaje, że człowieka można określić „współtwórcą, współpracownikiem i współodkrywcą [świata] wespół z Bogiem”²³³. Ekologiczna troska o środowisko naturalne jest mocno wpisana w przyjmowany przez niego biologiczny modelu organizmu i, zmienionej znaczeniowo, metafory świata jako ciała Boga.

Mocna krytyka metafory *God's body world*, którą wyraża angielski teolog, posiada jeden wyjątek. Jest nią metafora odnosząca się do *życia wewnątrz matczynej łona*. Peacocke podkreśla, że męska „koncepcja Boga Stwórcy, zbyt mocno dominowała w przeszłości; podkreślała zewnętrżność stwórczych aktów Boga, który stwarza coś co znajduje się poza Nim, tak jak mężczyzna zapładnia z zewnątrz jajeczko. Samice ssaków jednak [...] doświadczają stwarzania wewnątrz siebie; rosnący embrion jest zachowywany wewnątrz jej ciała”²³⁴. Angielski teolog wykorzystuje analogię

²²⁹ A. Peacocke, *Biology and Theology of Evolution*, [w:] Zygon, tom 34, nr 4, grudzień 1999, s. 708.

²³⁰ TSA, s. 166-167.

²³¹ CWS, s. 300.

²³² Tamże, s. 300-303.

²³³ Tamże, s. 304-306.

²³⁴ IR, s. 64.

matczynego łona, z zastrzeżeniem, że tak jak Bóg jest Stwórcą świata to jednak kobieta nie jest źródłem życia swojego dziecka²³⁵. Metafora kosmosu jako ciała Boga lub świata jako embrionu wewnątrz matczynego łona jest często wykorzystywaną analogią wśród ruchów feministycznych i ekologicznych²³⁶. Peacocke używa wobec Boga żeńskich określeń, przywołując archaiczne mity o stworzeniu świata wewnątrz łona kobiety. Posłużę się tutaj językiem oryginalnym, który bardziej precyzyjnie przedstawia tę myśl, którą trudno oddać, tłumacząc to zdanie na język polski: “God creates a world that is, in principle and in origin, other than ‘himself’ but creates it, the world, within ‘herself’”²³⁷. Angielski teolog zdecydowanie i mocno wyraża swoje przekonanie o możliwości zastosowania języka żeńskiego przy opisywaniu relacji pomiędzy Bogiem a stworzonym światem²³⁸. *Logos* – wyraz rodzaju męskiego i *Sofia* – rodzaju żeńskiego, są twórczymi i aktywnymi wymiarami ciągłego procesu – *creatio continua* - stwarzania świata²³⁹. Wyraża swoje przekonanie, że „używanie żeńskich jak i męskich metafor”²⁴⁰ w stosunku do Boga, jest współcześnie poprawną teologicznie sugestią. Taki *bi-seksualny* model działania Boga w świecie, wydaje się dla Peacocke’a, bardziej odpowiedni, niż podkreślający zbyt mocno męskie cechy, starszy język teologicznych wypowiedzi²⁴¹. Cytuje fragment pracy Pietera Arie de Boera: *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*: „Starożytni wierzący rozpoznawali ludzką płodność i jej siłę jako dar Boga, który sam w sobie jest męski i kobiecy. Jedynie jeśli człowiek jest świadomy świętości w swoim byciu mężczyzną i kobietą, może być zdolny zrozumieć, że pojęcie Boga jako Ojca i Matki, gwarancji życia i istnienia, nie jest bluźnierstwem ale wyrazem prawdziwej wiary”²⁴².

Peacocke proponuje również inne metafory wyprowadzane z panenteistycznego modelu. Panenteizm za którym się opowiada można nazwać sakramentalną jego wersją. *Kosmos jako Sakrament* jest, według niego właściwą przenośnią odsłaniającą heurystycznie bogatą perspektywę relacji świata do Boga i Boga do świata. Angielski teolog, akceptując język Lutera, podkreśla, że sakrament jest fizyczną rzeczywistością

²³⁵ TSA, s. 374, przypis 104.

²³⁶ S. McFague, *Models of God*, SCM Press, Londyn 1987r.

²³⁷ IR, s. 64

²³⁸ Zob. A. Peacocke, *A Note on the Language*, [w:] EDF, s. XI.

²³⁹ A. Peacocke. *Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Sciences*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 152-153.

²⁴⁰ CWS, s. 201.

²⁴¹ Tamże, s. 143.

²⁴² Tamże.

pod, w i przez którą przychodzi Bóg²⁴³. Wewnątrz tej metafory pojawia się, charakterystyczny dla panenteizmu termin *sakramentalizm*. Przyjmuje on, że cały Kosmos i wszystkie jego części są sakramentami *przez* i *za* pomocą których Bóg ukazuje się i działa w świecie: „Bóg jest we wszystkim i ze wszystkim, co jest i co się dzieje”²⁴⁴. Brierley podobnie zauważa, że: „w panenteizmie, inaczej niż w klasycznym teizmie, ‘sakramenty’ nie są ograniczone do pewnych rytów Kościoła: cały kosmos, dla panenteizmu, jest sakramentalny ze względu na to, że jest coś ‘pod’, ‘w’ i ‘przez’ co Bóg przychodzi; a konkretne sakramenty Kościoła są po prostu szczególnymi nasileniami tej podstawowej ‘sakramentalnej zasady’; są znakami, symbolami i przypomnieniami, że jakakolwiek, a nawet więcej, że każda rzecz, ma potencjał aby stać się w pełni narzędziem boskiego działania”²⁴⁵. Peacocke podkreśla sakramentalny charakter Kosmosu i wyjątkowość osoby Jezusa Chrystusa przez którego Bóg wypowiedział i objawił siebie wewnątrz stworzonego świata. „Dla chrześcijan znaczenie wiary we wcielenie Boga w człowieka Jezusa Chrystusa w stworzonym świecie polega na tym, że w Nim sakramentalny charakter tego świata stał się jawny i doskonały. W tym sensie jest dla nich [chrześcijan] uzasadnione uznanie wcielonego życia Chrystusa za najwyższy sakrament”²⁴⁶.

Inną panenteistyczną metaforą, często wykorzystywaną przez angielskiego teologa, jest analogia *obecności kompozytora wewnątrz swojej muzyki*. Model ten wyraźnie podkreśla wewnętrzną i nieusuwalną obecność, immanencję twórcy i kompozytora w skomponowanej przez siebie muzyce. Peacocke posługuje się tą przenośnią aby wyrazić panenteistyczną akceptację immanencji Boga z równoczesnym utrzymaniem twierdzenia o Jego transcendencji. Podkreśla, że *metafora muzyki* jako próby zrozumienia wszechświata, jest bardzo starożytna i sięga czasów Pitagorasa i Platona²⁴⁷. Cytuje za Popperem, zdania Keplera o muzyce wszechświata, która jest echem stwórczej pracy Boga. Popper zauważa bliską analogię między nierozdzielnie splątaną relacją artysty z muzyką, którą tworzy, i metaforę tę odnosi do piękna i harmonii teorii naukowych. „Wspaniałe dzieło muzyczne (tak jak wspaniała teoria naukowa) jest

²⁴³ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 8.

²⁴⁴ DNB, s. 190.

²⁴⁵ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution*, dz. cyt., s. 8.

²⁴⁶ DNB, s. 193.

²⁴⁷ TSA, s. 173.

kosmosem nałożonym na chaos – w swoich napięciach i harmonizacjach jest niewyczerpywalna nawet dla swojego twórcy”²⁴⁸.

Peacocke wykorzystuje przykład muzyki Jana Sebastiana Bacha i jego słynnej przygody w 1747 roku, kiedy to został zaproszony przez Fryderyka II do Poczdamu aby na podstawie trzyczęściowej fugi przedłożonej przez króla wykonać wariację na jej temat. „Nie każdy motyw jest odpowiedni dla dokonania tak wielkiego rozwinięcia, tak więc, następnego dnia, Bach wybrał swój własny temat i przystąpił do improwizacji organowej, sześcioczęściowej fugi – nadzwyczajny wyczyn”²⁴⁹. Wariacje i improwizacje organowe Jana Sebastiana Bacha są, podobnie jak współczesne wykonania jazzowych wirtuozów, przykładem niezwykłego, wewnętrznego bogactwa dźwięków i ich niespodziewanych wzajemnych związków. Innym, często eksponowanym przykładem użycia tej metafory jest nawiązanie do kompozycji Ludwiga van Beethovena. Słuchając, wykonywanych w filharmonii symfonii, można zadać sobie pytanie „gdzie teraz jest Beethoven?”. Odpowiedź, która mogłaby być udzielona znaleźć można we wnioskowaniu, że jest on wewnątrz swojej, chociaż wykonywanej przez kogoś innego muzyki. Równocześnie należy uznać, że nie cały Beethoven jest w niej zawarty ale że równocześnie ją przekracza²⁵⁰. „Całe to doświadczenie jest jedną głęboką komunikacją kompozytora i słuchacza. Sugeruję, że [metafora ta] bardzo blisko modeluje immanencję Boga w stworzeniu i boskie samoobjawianie się w i przez to co jest stwarzane”²⁵¹.

Rok przed swoją śmiercią w 2005r. wraz z Ann Pederson wydał *The Music of Creation (Theology & the Sciences)* gdzie swoje teksty łączy z różnorodnymi wariacjami muzycznymi na temat stworzenia świata²⁵². W recenzji edytorskiej można przeczytać passus z *Religio medici* Thomasa Browna z 1643r.: „Nawet wulgarna muzyka z tawerny, która sprawia, że jeden człowiek jest wesoły, a drugi szalony, uderza we mnie głębokim oddaniem i głęboką kontemplacją pierwszego Kompozytora. Jest w niej coś więcej boskiego niż ucho odkrywa.” Melodia i muzyka wyłania się jako uporządkowany zbiór niekończącego się bogactwa dźwięków. Można powiedzieć, że jest niespodziewaną emergencją cechującą się uporządkowaną strukturą. Metafora muzyki jest z tego powodu chętnie wykorzystywana przez Peacocke’a.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Tamże, s. 175

²⁵⁰ ATI, s. 20.

²⁵¹ TSA, s. 176.

²⁵² A. Peacocke, A. Pederson, *The Music of Creation (Theology & the Sciences)*, Fortress Press, 2005r.

2.3.3. Relacja do teizmu klasycznego

Arthur Peacocke wybiera panenteistyczną perspektywę, gdyż uważa, że język klasycznych twierdzeń teistycznych nie jest obecnie odpowiednią propozycją wyrażenia głębokich prawd chrześcijańskich współczesnemu, sceptycznie nastawionemu, zlaicyzowanemu społeczeństwu. Clayton wymienia siedem tez, które według niego wskazują na przewagę panenteizmu nad klasycznie rozwijaną teologią chrześcijańską:

[1] *można utrzymać, że klasyczny, filozoficzny teizm (CPT), teizm 'nadenaturalistyczny' lub teizm tradycyjny nie jest już do utrzymania i równocześnie nie być przekonany, że ateizm jest najbardziej przekonującą alternatywą;*

[2] *można być przekonany, że panenteizm, jest bardziej niż tradycyjny teizm klasyczny, kompatybilny z konkretnymi wynikami fizyki i biologii, lub z cechami, które wspólnie ze sobą dzielają różne dyscypliny naukowe, takimi jak struktura emergencji;*

[3] *jeśli ktoś może być przekonany o prawdziwości lub preferencji szczególnego metafizycznego stanowiska (filozofii procesu, niemieckiego idealizmu), to panenteizm albo jest bliski tym metafizycznym stanowiskom, albo jest z nimi związany;*

[4] *można utrzymać, że panenteizm potrafi lepiej wykonywać swoje zadanie zachowywania określonych religijnych przekonań niż czyni to teizm klasyczny. Na przykład, można argumentować, że postrzeganie świata wewnątrz Boga pozwala na rozwijanie adekwatnej teorii działania Boga, podczas gdy teizm klasyczny, jeśli uda mu się uniknąć deistycznych konotacji, może jedynie wspierać model teorii 'interwencjonistycznego' działania Boga;*

[5] *w procesie poszukiwania pośredniczącej metafizyki pomiędzy Wschodnimi i Zachodnimi filozoficznymi systemami religijnymi można sądzić, że panenteizm dostarcza najbardziej wiarygodnej odpowiedzi;*

[6] *można odnaleźć, że panenteizm jest religijnie bardziej opłacalny lub mocniej atrakcyjny. Niekiedy, można na przykład argumentować, że tradycyjny, chrześcijański teizm jest obciążony pozostawionymi bez odpowiedzi zarzutami, takimi jak problem zła, podczas gdy panenteistyczne teologie zdolne są ich uniknąć;*

[7] *można uznać, że teizm klasyczny posiada, etyczne lub polityczne nie do zaakceptowania wnioski, podczas gdy panenteizm ich nie ma²⁵³.*

²⁵³ P. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 73-74.

Z takimi krytycznymi uwagami zgadza się również Peacocke, wyrażając je w wielu miejscach swoich prac. W ostatniej swej książce *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, wymienia cztery zastrzeżenia kierowane wobec teizmu klasycznego i ukazuje powody, które kierują go w kierunku panenteistycznych metafor.

1. *Teologia klasyczna postrzega Boga, który jest substancją ulokowaną na zewnątrz świata.*

Teologia, która „często pojmowała Boga jako konieczną ‘substancję’ ze swymi atrybutami i przestrzenią ‘na zewnątrz’ Boga, w której stworzona rzeczywistość tak jakby została ulokowana”²⁵⁴ jest tak dla Peacocke’a jak i dla wielu innych, nieodpowiednią i nie do utrzymania propozycją teistyczną²⁵⁵. Sugeruje, że Bóg nie jest statyczną Rzeczywistością ale raczej jest „byciem i stawaniem się” jednocześnie²⁵⁶.

2. *Bóg jest wszechobejmującą Realnością a nie, choć obecnym, to jedynie substancjalnie oddzielnym Bogiem klasycznej teologii.*

Krytycznie wyżej przedstawione ujęcie (1) teizmu klasycznego prowadzi do przestrzennej separacji Boga i świata. Twierdzenie to nie pozwala na możliwość zajmowania tego samego miejsca w przestrzeni odrębnym przedmiotom. „Żadna jednostka nie może istnieć w drugiej, zachowując swoją (ontologiczną) tożsamość, jeśli owe jednostki uważa się za substancje”²⁵⁷. Twierdzenia o transcendencji Boga wyraźnie ograniczają, a czasami, w niektórych ujęciach, wręcz pomijają, boską immanencję Stwórcy wewnątrz świata. Peacocke wykorzystuje intuicje heglowskie o zawieraniu się skończoności w nieskończoności pisząc, że „nieskończoność Boga obejmuje wszystkie inne skończone byty, struktury i procesy; boska nieskończoność zawiera i włącza w siebie wszystko”²⁵⁸. Metaforą, którą często wykorzystuje jest augustyńska wizja gąbki zanurzonej w wszechogarniającym oceanie, jako metaforze świata wewnątrz Boga²⁵⁹.

3. *Naturalne procesy ewolucyjnie rozwijającego się świata naruszają klasyczne tezy teologiczne.*

„Perspektywa ewolucyjna [...] żąda aby naturalne procesy w takim właśnie świecie, koniecznie były uznane, jako działanie stwórcze Boga”²⁶⁰. Przyjęcie teorii ewolucji jest dla niego naturalną procedurą dostosowywania teologii do wymagań nauki.

²⁵⁴ ATI, s. 21

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Słowa te są tytułem części II książki TSA (*Theology of the Scientific Age*), s. 85-183.

²⁵⁷ DNB, s.180.

²⁵⁸ EDF, s. 99.

²⁵⁹ ATI, s. 22.

²⁶⁰ Tamże, s. 21.

Współczesna, szeroko wykorzystywana i stale na nowo potwierdzana, naukowa akceptacja teorii ewolucji nakłada teologiczne ograniczenia na twierdzenia klasycznego teizmu²⁶¹.

4. *Dylemat dotyczący problemu zła.*

Peacocke sugeruje, że w krytykowanej propozycji, w sposób bardzo ostry, pojawia się teologiczna trudność „albo Bóg może, ale nie chce, lub Bóg chciałby, ale nie może” pokonać zła, które jest dostrzegane wewnątrz świata. „Bóg klasycznego teizmu jest świadkiem cierpienia świata, ale w nim nie uczestniczy – nawet gdy jest blisko ‘obecny’ i tuż ‘obok’ niego”²⁶². Twierdzi, że Bóg jest nie tylko „obecnym” i „wiedzącym” o cierpieniu świata niewzruszonym, doskonałym Najwyższym Bytem ale że Stwórca współodczuwa i współcierpi ze swoim stworzeniem. Co więcej „Bóg wewnątrz samego siebie, w pewnym sensie ‘ze swego wnętrza’ doświadcza cierpienia podatnych na odczuwanie stworzeń [tego] świata, włączając [w to również] ludzkie cierpienie”²⁶³. Teologia unieżenia i kenozy Boga otrzymuje, wewnątrz opisywanego tutaj panenteistycznego modelu, bliższe biblijnemu opisowi uzgodnienie.

Krytyka filozoficznych założeń teizmu klasycznego jest powiązana głównie z zakładaną tam ontologią substancjalistyczną oraz mocnym podkreśleniem transcendencji kosztem immanencji Boga. Peacocke wyszukuje i odnajduje takie teologiczne metafory, które przybliżają Boga ku światu i jednocześnie takie, które nie pozwalają na całkowite, panteistyczne Jego zamknięcie wewnątrz świata.

2.3.4. Biblijne i teologiczno-historyczne przestrzenie panenteistyczne

Panenteistyczne treści są, według niego, wyraźnie widoczne w tekstach biblijnych. Coraz częściej podkreśla się znaczenie jednego z głównych tematów redakcji biblijnych które obrazują ekspresję działania Boga wewnątrz świata. Akcentuje się, że autorzy tekstów świętych posługują się pojęciem Mądrości (*Sofia*), którą można rozumieć jako uobecnianie się Boga wewnątrz świata. Boska *Sofia* staje się sposobem ukazywania

²⁶¹ EDF, s. 154-187; TNP, s. 105-145.

²⁶² DNB, s. 185.

²⁶³ A. Peacocke, *Introduction*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. xxi.

osobowego działania Boga²⁶⁴. Peacocke podkreśla, że słowo to ma wyraźny żeński wydźwięk i może proponować, bogatsze niż dotąd, rozumienie relacji wewnątrz Boga-Trójcy i relacji Boga do świata. Metafora ta jest zresztą wykorzystywana w ruchach feministycznych, np. wspomiana przez Peacocke'a Celia Deane-Drummond przyznaje tym analogiom duże teologiczne znaczenie.

Innym biblijnym określeniem, które jest wykorzystywane przez angielskiego teologa jest greckie pojęcie *Logosu*, użyte przez Jana Ewangelistę w Prologu swojej Ewangelii. Peacocke pisze, że wiecznie istniejące *Słowo/Logos* to sposób bycia samego Boga aktywnego w stworzeniu. *Logos* jest samo-ekspresją Bożej Istoty, która zostaje odcisnięta w *wątku i osnowie* stworzonego porządku²⁶⁵. Jednocześnie przypomina, że ten *Logos*, utożsamiany jest w chrześcijaństwie z osobą Jezusa Chrystusa, tzn. z tym, którego św. Jan opisuje, że *stał się ciałem* (J 1,1-14) i tym, który równocześnie był ucieleśnieniem Mądrości samego Boga²⁶⁶.

Chyba najczęściej cytowanym fragmentem biblijnym, które przywołuje panenteistyczne skojarzenia, jest zdanie opisujące dialog pomiędzy św. Pawłem a filozofami greckimi, które miało miejsce na Aeropagu w Atenach. Paweł chwali Ateńczyków za pobożność, gdyż ci czczą wielu bogów a nawet wystawili ołtarz „nieznanemu Bogu”. Stara się przekonać, że Ateńczycy są blisko prawdy gdyż Bóg jest „niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”²⁶⁷. Zdanie to wyraźnie wskazuje na immanentną obecność Boga wewnątrz świata, na jego bliskość i więź z ludźmi oraz z całym stworzonym światem. To Pawłowe rozumienie zanurzenia świata i ludzi w Bogu jest bardzo często i powszechnie przywoływaną metaforą panenteistyczną. U Pacocka, pawłowy cytat i odniesienia do niego, można znaleźć niemal w każdej z jego książek i w wielu artykułach²⁶⁸.

Angielski teolog panenteistyczne metafory odkrywa nie tylko w zachodniej teologii chrześcijańskiej ale również wyraźne jej akcenty odnajduje u Ojców Kościoła Wschodniego. Pomimo tego, że zachodnia myśl teologiczna przez długi czas mocniej podkreślała transcendencję Boga (arystotelesowkie rozumienie Boga jako Nieporuszonego Poruszyciela - *Unmoved Mover*) to zdarzały się również odmienne

²⁶⁴ A. Peacocke, *Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Sciences*, dz. cyt., s. 153.

²⁶⁵ A. Peacocke, 'The End Of All Our Exploring' In *Science And Theology*, dz. cyt., s. 424.

²⁶⁶ Tamże.

²⁶⁷ Dzieje Apostolskie 17,27-28.

²⁶⁸ CWS, s. 78; EDF, s. 180; *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, A. Peacocke, P. Clayton (red.).

rozumienia. Peacocke często przywołuje augustyńską wizję gąbki zanurzonej w wodzie jako analogii świata zanurzonego w Bogu. „Całe stworzenie’ jest jak ‘gąbka, wielka, lecz jednak ograniczona, napełniana [...] we wszystkich swoich częściach przez owo bezimienne morze’ Boga, ‘ogarniającego ją ze wszystkich stron i przenikającego ją w każdej części, a zarazem pod każdym względem nieskończonego’”²⁶⁹. Metafora ta pozwala angielskiemu teologowi wnioskować o działaniu Boga z wewnątrz, a nie z zewnątrz świata. Teza ta jest jedną z jego centralnych propozycji i zostanie szerzej omówiona nieco niżej.

Inną osobą, z prac której korzysta Peacocke jest średniowieczna mistyczka Hildegarda z Bingen. Wskazuje, że w dziele *Liber Divinorum Operum* mniszka ta „podkreśla panenteistyczny charakter świata”²⁷⁰. Cytuje jej zdania w których Bóg objawiający się jako Duch Święty przemawia do niej słowami: „Ja, najwyższa i gorejąca siła, zapaliłem każdą iskrę życia i tchnąłem ducha w to, co nie umiera [...] Jestem [...] gorejącym życiem boskiej istoty – płonę ponad pięknem pól, błyszczę w wodach, w słońcu, księżycu i gwiazdach. [...] Ja, gorejąca siła, kryję się w nich, a one palą się dzięki mnie, jak człowiek nieustannie poruszany swoim oddechem, jak ogień podsycany zwinnym płomieniem. Wszystkie rzeczy żyją własnym istnieniem bez śmierci, bo Ja jestem Życiem [...], a każda żyjąca rzecz ma swoje źródło we mnie”²⁷¹.

Tradycja Kościoła Wschodniego inaczej niż teologowie chrześcijańscy na Zachodzie nie podkreślała wyraźnej odrębności pomiędzy tym co *nadprzyrodzone* a *przyrodzone*. Peacocke przytacza słowa, żyjącego na emigracji, rosyjskiego teologa Władimira Losskiego że „Tradycja wschodnia nie zna między Bogiem i światem stworzonym nadprzyrodzonego porządku, który uzupełniałby świat stworzony jako nowe stworzenie. Nie zna tutaj innego rozróżnienia – raczej podziału – niż rozróżnienie na stworzone i niestworzone. Nadprzyrodzone-stworzone dla niej nie istnieje. To co teologia zachodnia określa słowem *nadprzyrodzone*, dla Wschodu oznacza *niestworzone* – energie Boskie niewypowiedziane różne od istoty Boskiej”²⁷². Angielski teolog podkreśla, że od IV w., tzn. od Ojców Kapadockich Kościół Wschodni rozróżniał odrębność niedostępnej dla człowieka boskiej istoty – *ousia* oraz wyrażającymi się na zewnątrz Jego energiami - *energeiai*. Święty Bazyli w IV w. pisał „Twierdzimy, że znamy naszego Boga poprzez

²⁶⁹ DNB, s. 153-154.

²⁷⁰ Tamże, s. 186.

²⁷¹ Tamże, s. 186-187.

²⁷² Tamże, s. 208.

energie (*energeiai*), ale nie głosimy, że możemy zbliżyć się do Jego istoty. Bo Jego energie zstępują do nas, ale Jego istota pozostaje niedostępna”²⁷³. Boska esencja-istota jest ukryta, niedostępna i transcendentna. Boga możemy jedynie rozpoznawać poprzez boskie, niestworzone energie, które „nie są łącznikiem pomiędzy światem a Bogiem, są samym Bogiem w działaniu. [I jak Peacocke akcentuje] jest to z gruntu panenteistyczna percepcja relacji Boga do świata, bo Bóg jest widziany we wszystkim, a wszystko jest widziane w Bogu”²⁷⁴. Teologię boskich energii Ojców Kapadockich rozwijał w XIV wieku Grzegorz Palamas. Określa on, Boga którego można opisać za pomocą trzech rzeczywistości. (1): o Bogu można mówić w kontekście niedostępnej i niewypowiedzianej boskiej istoty; lub (2) jako o niestworzonych boskich energiach – wyrażających działanie stwórcze Boga; trzecią (3) rzeczywistością jest triada boskich osób-hipostaz Ojca, Syna i Ducha²⁷⁵. Peacocke przywołuje jeszcze jednego ze Wschodnich Ojców – Maksyma Wyznawcę, który zaproponował, według niego bliską panenteistycznemu ujęciu, teologię Boga-Logosu. Według Maksyma Wyznawcy Bóg jest „charakterystycznie obecny w każdej stworzonej rzeczy jako jej boski zamiar, stanowi jej wewnętrzną esencję (*logoi*), która czyni ją w szczególny sposób sobą i pociąga ku Bogu”²⁷⁶. Niektórzy interpretatorzy jego myśli mówią o potrójnym wcieleniu Logosu: poprzez wpisane zasady stwórcze wewnątrz świata, poprzez ucieleśnienie Słowa w Jezusie Chrystusie oraz przez inkarnację Logosu w tekstach Pisma świętego²⁷⁷. Teologiczne opisy relacji Boga do świata we wschodniej myśli chrześcijańskiej wyraźnie akcentują immanencję obecnego i działającego wewnątrz stworzonego świata Stwórcy. Nie istnieje tutaj odrębność porządków stworzonego nadprzyrodzonego i stworzonego ale już nie nadprzyrodzonego. To co Bóg stwarza jest jednocześnie przeniknięte nadprzyrodzoną niestworzoną boską energią, słowem, zasadą, znaczeniem, racją, przyczyną, wzorem, jeśli trzeba byłoby wymienić chociaż kilka znaczeń greckiego terminu *Logos*. Prolog św. Jana podprowadza do takiego panenteistycznego rozumienia „wszystko przez nie [Słowo/Logos] się stało, a bez Niego nic się nie stało co się stało”²⁷⁸.

²⁷³ K. Ware, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s.161.

²⁷⁴ DNB, s. 206.

²⁷⁵ K. Ware, *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, dz. cyt., s.163.

²⁷⁶ DNB, s. 187.

²⁷⁷ A. Louth, *The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 190.

²⁷⁸ J 1,3; zob. DNB, s. 204-206.

Rozważając relacje świata do Boga i Boga do świata, panenteizm proponuje drogę od wewnątrz świata do wewnątrz Boga. Nie istnieje nic na zewnątrz Boga, ani nic poza Nim. Bóg jest, parafrazując św. Jana Damasceńskiego, nieskończonością swojej własnej przestrzeni²⁷⁹. Błędne jest, według tego ujęcia, mówienie o stworzeniu świata na zewnątrz Boga, czy zbawczym działaniu Boga z zewnętrznego swojego istnienia do wnętrza świata, który na skutek mocy zła/Złego dryfuje poza i oddala się od Boga.

Peacocke, wykorzystując trzy opisane wyżej filozoficzne uwarunkowania nakładane na teologię tworzy pojęcie, które określa jako „*ENP – Emergentist – Naturalistic – Panentheistic*” czyli emergentystyczna, naturalistyczna i panenteistyczna perspektywa teologiczna²⁸⁰. Charakteryzuje się wg. niego następującymi cechami:

1. *ontologicznymi*: *ENP* wnioskuje o możliwości wyłaniania się – emergencji nowych rodzajów rzeczywistości;
2. *przyczynowymi*: sposobności pojawiania się nowego rodzaju przyczynowości „całości na część” – „*whole-part influences*” poprzez transmisję informacji jako sposobie realizacji wzorców „*pattern-forming*”;
3. *transformacyjnymi*: *ENP* mogą wywoływać przemianę niższych podstawowych komponentów, w tym osób ludzkich, na podstawie potencjalności, własności i doświadczania tych złożonych sytuacji²⁸¹.

Jeśli udałoby się zastosować propozycję łączącą postulaty emergentyzmu monistycznego, naturalizmu teistycznego i panenteizmu to wówczas taka teologia mogłaby dostarczyć nie tylko spójnego z racjonalnymi podstawami nauki modelu, ale byłaby również zdolna, ze względu na swą religijną atrakcyjność, przyciągnąć uwagę wielu współczesnych, poszukujących duchowych wrażeń, ale dotąd agnostycznie i a-konfesyjnie nastawionych ludzi²⁸². „Jeżeli uznaje się dzisiaj, że Bóg jest obecny ‘w’, ‘z’ i ‘wewnątrz’ tych [*ENP*] procesów, to nasza teologia powinna być zdolna rozpoznać, nawet jeśli tylko częściowo cechy ontologiczne, wpływające przyczynowo i transformujące takiej interakcji między Bogiem, przyrodą i ludzkością które są podobne do wyrażanych przez koncepcje emergentnego monizmu, teistycznego naturalizmu

²⁷⁹ N. Gregersen, *Three Varieties of Panentheism*, dz. cyt., s. 20, *In Whom We Live and Move and Have Our Being*.

²⁸⁰ ATI, s. 27.

²⁸¹ Tamże, s. 27-28.

²⁸² TSA, s. 1-11.

i panenteizmu – a w rzeczy samej, w całej panoramie ENP, co do której jesteśmy przekonani kompleksowością naukowego opisu świata”²⁸³.

²⁸³ ATI, s. 28.

Rozdział 3

Przedstawienie wybranych rozwiązań teologicznych

Motywy podjęcia badań nad relacjami pomiędzy współczesnymi perspektywami nauk przyrodniczych i rozwijaną teologicznie myślą o Stwórcy i stworzonym świecie było dla Arthura Peacocke'a głębokie przekonanie, że te „dwa wielkie przedsięwzięcia intelektualnych dociekań człowieka: nauki przyrodnicze i teologia [...] zmierzają w tę samą stronę”²⁸⁴. Nie istnieje pomiędzy nimi aż tak głęboka epistemologiczna przepaść, którą nie dałoby się przekroczyć. Rozwiązaniem nie musi być przyjęcie modelu „NOMA” zaproponowanego przez Stephena Goulda jako odrębne *nienachodzące na siebie magisteria*²⁸⁵. Dostrzegana niekompatybilność w stosowanych odrębnych metodologiach poszukiwań nauk i teologii może, zdaniem Peacocke'a, zostać złagodzona przez zastosowanie trzech, przedłożonych w poprzednim rozdziale, filozoficznych zasad: uwarunkowanego naukami monizmu emergentnego oraz recepcji naturalizmu teistycznego wewnątrz panenteistycznej perspektywy teologicznej. Jak sam przyznaje, jego fascynacja odkrywaną drogą, rozpoczęła się w czasach młodzieńczego agnostycyzmu, gdy w trakcie studiów chemicznych na Uniwersytecie w Oxfordzie, wysłuchał kazania Williama Temple'a ówczesnego Arcybiskupa Canterbury wygłoszonego w kościele uniwersyteckim. W swoich wspomnieniach autobiograficznych pisze: [po wysłuchaniu nauki] „odszedłem świadom, jak nigdy przedtem, że można przedstawić rozsądne uzasadnienie wiary chrześcijańskiej i chociaż jeszcze w pełni tego nie zaakceptowałem, było to intelektualnie dające się obronić i godne uszanowania stanowisko”²⁸⁶.

Pełny opis propozycji teologicznych wyłaniających się z metodologii przyjętej przez Arthura Peacocke'a jest zbyt obszerny dla niniejszej pracy. Poniższy rozdział będzie więc z konieczności dotyczył węższego zakresu teologicznych rozwiązań angielskiego duchownego. Praca skupi się na trzech podstawowych tezach, takich, które w sposób mocny korelują z głównym założeniem Peacocke'a o możliwym uzgodnieniu teologii i nauk ścisłych.

²⁸⁴ TNP, s. 7-8.

²⁸⁵ Z ang. *Non-Overlapping Magisteria*, zob. J. Herda, S. J. Goulda koncepcja rozłącznych *Magisteriów nauki i wiary*, *Zagadnienia Filozoficzne w nauce*, XLI (2007), s. 46-55.

²⁸⁶ FDD, s. 7.

Szeroko dyskutowanym obecnie tematem wśród badaczy filozofii przyrody jest sposób i zakres możliwego oddziaływania Boga ze światem. Teizm naturalistyczny i naturalizm teistyczny są próbami włączenia naukowych perspektyw wewnątrz teologicznych rozważań o świecie i o jego Stwórcy. Krytyka klasycznego modelu o cudownych, nadprzyrodzonych, zewnętrznych interwencjach Boga jest coraz częściej podnoszona ze względu na niekompatybilność tego obrazu z perspektywą naukową²⁸⁷. Peacocke będzie się skłaniał ku wizji monistycznej, takiej która uważa świat za dynamicznie zhierarchizowaną sieć wzajemnych powiązań. Wewnątrz tak rozumianego wszechświata angielski teolog umieszcza boską aktywność i działanie. *Divine action* odbywa się wszędzie wewnątrz wyłaniających się hierarchii. Następuje ono w sposób ciągły i nieinterwencyjny.

Drugim, bardzo istotnym tematem teologicznym jest specyficznie chrześcijańska teza o Wcielonym Słowie Boga – Jezusie Chrystusie. Chrześcijanie głoszą „że w określonym miejscu i momencie w historii Bóg, który przez cały czas był niejawnie immanentny w całym czasowym ciągu zdarzeń stwórczych, ukazał się w osobie i poprzez osobę jednego człowieka – Jezusa z Nazaretu, który był całkowicie otwarty na Niego”²⁸⁸. Jezus Chrystus jest uobecnieniem i ucieleśnieniem miłości Boga–Stwórcy i jak pisze Peacocke, „jest spełnieniem i szczytowym punktem boskiego dzieła stworzenia, w którym Bóg oddziałuje na świat w procesie opisanym przez epos ewolucji”²⁸⁹.

Ostatnim przedłożonym tematem teologicznym będzie bardzo istotne dla angielskiego duchownego rozumienie sakramentalnego wymiaru stworzonego świata. Sakramenty Kościoła i stworzona przyroda ujawniają „instrumentalną relację Boga do świata”²⁹⁰. Człowiek żyjący w świecie może odkryć sakramentalne, ukryte jego znaczenie chociaż niewątpliwie konieczna jest intelektualna praca, wysiłek poznawczy oraz świadomość niedoskonałości ludzkich analogii. Jeśli możliwe jest utrzymywanie zasady że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr, 13, 5) to należy jednak mieć na uwadze to, że teksty biblijne niosą ze sobą niejednoznaczność zawartych tam metafor i analogii które odnoszą się do Boga. Według Peacocke’a Eucharystia jest szczytem, w którym materia świata: chleb i wino otrzymały

²⁸⁷ A. Peacocke. *The Religion of a Scientist: Explorations into Reality*, s. 650, Zygon, tom 29, nr 4, Grudzień 1994r.

²⁸⁸ TNP, s. 203-204.

²⁸⁹ DNB, s. 215.

²⁹⁰ Tamże, s. 191.

„nową wartość nadaną światu materii przez działanie Boga w Jezusie Chrystusie”²⁹¹. Eucharystia łączy sakramentalnie ze sobą świat przyrody i obecnego w nim immanentnie Stwórcę.

3.1. Problem działania Boga w świecie

Różnice pomiędzy dwiema perspektywami rozumienia świata: naukową i religijną stają się bardzo wyraziście zauważalne w próbach wypracowania takich modeli teologicznych, które są wynikiem zaadaptowania, trwającego od czasów Galileusza, Keplera i Newtona, nowożytnego namysłu nad budową świata oraz interpretacją praw przyrody. Apel Galileusza, skierowany do współczesnych mu teologów, by wykorzystywać nie tylko jedną Księgę Objawioną, tzn. Pismo święte ale również tę drugą – Księgę Natury, jest również aktualny obecnie²⁹². Rodzą się jednak w tym miejscu nieuniknione napięcia zachęcające do łatwych i przez to zbyt uproszczonych rozwiązań negujących poprawność merytoryczną i metodologiczną drugiej, krytykowanej strony.

Kwestia opatrnościowego działania Boga w świecie jest z pewnością takim trudnym i rodzącym wiele dyskusji tematem teologicznym. Pojawia się pytanie: czy świat przyrody, który według współczesnych metod matematyczno-empirycznych jest określany jako monistycznie domknięty przyczynowo zespół hierarchicznie uporządkowanych struktur, posiada jeszcze dość miejsca dla takich czynów Boga? „Sukces nauki jest tak ogromny, że bardzo trudno zrozumieć, na jakiej zasadzie Bóg może wpływać na zdarzenia w świecie, jeśli rzeczywiście nie ingeruje w naturalne łańcuchy przyczynowe zdarzeń. Jak w takim razie możemy pojąć specjalne boskie działanie, formę interakcji ze światem, w której Bóg wpływa na zdarzenia, sterując nimi, a nawet tak kieruje, aby miały inny przebieg, niż miałyby, gdyby nie wiązał z nimi szczególnego zamiaru?”²⁹³. Takie pytania o zgodność wizji naukowej z religijną stanowią dużą część współczesnej dyskusji teologicznej, a zagadnienie możliwości i zakresu bożego działania

²⁹¹ Tamże, s. 194.

²⁹² Galileusz, *List do Wielkiej Księżnej Krystyny Lotaryńskiej z 1615 roku*, [w:] A. Dobrowolski (red.), *Listy kopernikańskie*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2006r, s. 62-63.

²⁹³ DNB, s. 130-131.

w świecie jest niewątpliwie jednym z jej najczęstszych i najważniejszych podnoszonych problemów²⁹⁴.

3.1.1. Projekt *Divine Action*

We wrześniu 1987 roku na zaproszenie papieża Jana Pawła II, w Castel Gandolfo, odbyła się konferencja upamiętniająca 300 rocznicę publikacji dzieła Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. W komitecie organizacyjnym, kierowanym przez George'a Coyne'a, byli Michał Heller reprezentujący Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie²⁹⁵, Arthur Peacocke z *Ian Ramsey Center* w Oxfordzie, Robert Russell — *The Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS)* z Berkeley w Kalifornii oraz William Stoeger z uniwersytetu *Specola Vaticana*. Spotkanie to stało się początkiem długoletniej współpracy i wymiany myśli między naukowcami wielu dziedzin nauk przyrodniczych a teologami wywodzącymi się z różnorodnych szkół i koncepcji filozoficznych²⁹⁶. Przez ponad dziesięć lat, od konferencji newtonowskiej w 1987 do roku 2000, *Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne* i *Kalifornijskie Centrum do Badań nad Dialogiem pomiędzy Teologią i Naukami Przyrodniczymi* w Berkeley organizowały cykl naukowych konferencji pod wspólnym tytułem „Boże działanie w perspektywach nauki”. Referaty mające być przedstawione w trakcie konferencji były, przed jej rozpoczęciem, konsultowane pomiędzy uczestnikami na uprzednich spotkaniach w mniejszych grupach, a pod wpływem pracy w konferencyjnych panelach dyskusyjnych, ostatecznie przeredagowywano je i następnie publikowano²⁹⁷. Zaowocowało to wydaniem pięciu tomów o wspólnym podtytule *Scientific Perspectives on Divine Action* ale różnej

²⁹⁴ Wesley Wildman wymienia aż ponad 20 różnych modeli tłumaczących szczególną Bożą Opatrzność (SDA – Special Divine Action), zob., W. Wildman, *The Divine Action Project 1988 – 2003*, s.176, [w:], R. Russell, N. Murphy, W. Stoeger (red.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences 2007.

²⁹⁵ Dzisiaj Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

²⁹⁶ W. Wildman w cytowanej pracy wymienia teologów procesualnych, wśród nich Iana Barboura, Charlesa Haughta; neoplatonistów: Janet Soskice, Keith Warda oraz siebie; teologów mniej lub bardziej związanych z tomizmem: George Coyne'a, Denisa Edwardsa, Michała Hellera, Billa Stoegera; panenteistów: Philipa Claytona, George Ellisa, Jürgena Moltmanna, Nancey Murphy, Arthura Peacocke'a, Johna Polkinghorne'a, Boba Russella, Toma Tracy oraz niewymienionych z nazwiska teologów związanych z teizmem personalistycznym.

²⁹⁷ M. Heller *Słowo wstępne*, t. 1, [w:] *Stwórca-Wszechświat-Człowiek*, red: M. Heller, T. Sierotowicz, Byblos, Tarnów, 2006, s. 9-10.

tematyce. Dаты podane w nawiasie oznaczają odpowiednio: rok oraz miejsce odbywania się konferencji i następnie rok publikacji tekstów.

- (1) *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. (1991 – Castel Gandolfo; 1993),
- (2) *Chaos and Complexity*. (1993 – Berkeley; 1995),
- (3) *Evolutionary and Molecular Biology*. (1996 – Castel Gandolfo; 1998),
- (4) *Neuroscience and the Person*. (1998 – Pasierbiec; 1999),
- (5) *Quantum Mechanics*. (2000 – Castel Gandolfo; 2001).

Arthur Peacocke aktywnie uczestniczył w trzech konferencjach i w ich trakcie wygłosił cztery referaty. W 1993 roku na symposium w Berkeley, w temacie (2) *Chaos and Complexity*, przedłożył dwa opracowania: *Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology and Theology* oraz *God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic 'Chaos' and of Interconnected and Interdependent Complexity*. Na sesjach (3) *Evolutionary and Molecular Biology*, które odbyły się w Castel Gandolfo w 1996 r. zaprezentował *Biological Evolution: A Positive Theological Appraisal*. W 1998 roku jedyny raz, konferencje watykańskie odbywały się w Polsce, w Pasierbcu koło Limanowej. *Neuroscience and the Person* był (4) tematem przewodnim spotkań. W ich trakcie przedstawił esej *The Sound of Sheer Silence. How Does God Communicate with Humanity?*²⁹⁸.

Można śmiało stwierdzić, że Arthur Peacocke należał do głównych postaci spotkań organizowanych przez watykańskie obserwatorium i kalifornijskie centrum w Berkeley. Widoczne jest to chociażby w ilości cytowań, które wylicza wybór tekstów konferencyjnych *Stwórca – Wszechświat – Człowiek* zredagowany przez Michała Hellera i Tadeusza Sierotowicza. Arthur Peacocke wymieniony jest aż 43 razy i jest to największa liczba fragmentów wybranych esejów zaprezentowanych w dwóch tomach książki. Warto równocześnie nadmienić, że liczba ta staje się jeszcze bardziej znacząca, gdyż w omawianych tomach nie pojawia się ani jeden artykuł angielskiego badacza, co świadczy jak wielu uczestników watykańskich spotkań często odnosiło się do idei omawianego tutaj autora²⁹⁹. Podobne informacje można uzyskać w tomie podsumowującym watykańskie sympozja *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*. Arthur Peacocke należy do tych prelegentów,

²⁹⁸ A. Peacocke, *The Sound of Sheer Silence. How Does God Communicate with Humanity*, [w:] R. Russell, N. Murphy, T. Meyering, M. Arbib (red.), *Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action*, University of Notre Dame Press, 2004.

²⁹⁹ *Stwórca-Wszechświat-Człowiek*, dz. cyt., indeks nazwisk, t. 1, s. XVIII.

którzy charakteryzują się największą liczbą cytatów w tej publikacji, wśród których są również, redaktorzy R. Russell, N Murphy i W. Stoeger³⁰⁰. Aby podkreślić znaczenie jakie prace angielskiego teologa i naukowca wywierają na toczące się dyskusje filozoficzne o relacjach pomiędzy światem nauki a światem religii można zauważyć, że w oxfordzkim podręczniku *The Oxford Handbook of Religion and Science* zajmuje on miejsce o najliczniejszej liczbie cytowań, bo aż 34, a odpowiednio np. Alfred Whitehead -25, Arystoteles -21, Karol Darwin -20, John Polkinghorne -18³⁰¹.

Temat możliwości i zakresu interakcji Boga ze światem jest dla Arthura Peacocke'a najważniejszym tematem teologicznym, który bardzo mocno artykułuje w niemal każdej swojej pracy. Stara się odnaleźć taki model rozumienia agencji Boga, który mógłby stanowić pośrednią przestrzeń teologiczną pomiędzy bądź to deistycznymi bądź panteistycznymi propozycjami. Tezy tych skrajnych stanowisk często były krytykowane i uznawane za sprzeczne z chrześcijańską wizją Boga angażującego się zbawczo w historię świata. Podkreśla również, że niektóre rozwiązania teizmu opierającego się na klasycznej filozofii tomistycznej nie tylko nie wystarczają ale nawet przeszkadzają w próbach zrozumienia świata i działającego w nim Stwórcy. Tak więc nie teizm klasyczny ale raczej panenteizm uznaje za heurystycznie owocny projekt teologiczny³⁰². Propozycja klasyczna twierdząca, „że Bóg wprowadza w świat fakty po prostu przez uchylanie stworzonych przez siebie relacji i prawidłowości” Peacocke uznaje za „teoretyczną, choć niespójną możliwość dla monoteisty [... gdyż] nasze dzisiejsze rozumienie świata wzrosło do tego stopnia, że na wierzących w taką specjalną opatrność i/lub cuda ciąży obowiązek dostarczenia przekonujących dowodów historycznych. Im bardziej nietypowe i nieprawdopodobne zdarzenie, tym pewniejsze muszą być dowody. Co więcej nie wystarczy, że jakieś wydarzenie jest niewytłumaczalne w świetle aktualnej nauki, bo ta bez przerwy uzupełnia naszą wiedzę i rozumienie świata. ‘Bóg wypełniający luki’ jest narażony na wyparcie przez ciągle poszerzającą się wiedzę.”³⁰³. Celem teologicznych rozważań nie jest więc odkrywanie możliwych miejsc boskiej aktywności ale raczej wskazanie, że takie opatrnościowe działanie Boga nie jest

³⁰⁰ R. J. Russell (red.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, dz cyt.

³⁰¹ P. Clayton, Z. Simpson (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford University Press, 2008, indeks nazwisk.

³⁰² ATI, s. 21-25.

³⁰³ DNB, s. 131.

wprost sprzeczne z naturalnymi prawami świata przyrody³⁰⁴. To zadanie wyartykułowania niesprzeczności pomiędzy wizją naukową a postulatami teistycznymi stało się głównym motywem pracy Arthura Peacocke'a. Starał się wypracować model nieinterwencjonistycznego, naturalnego, tzn. zgodnego z prawami natury, holistycznego oddziaływania i interakcji Boga ze stworzonym światem, który według założeń panenteistycznych posiada pewien zakres autonomii i niezależności.

Peacocke dostrzega, tak jak wielu innych, że najczęściej proponowanymi rozwiązaniami dla nieinterwencjonistycznego modelu Bożego działania są współczesne teorie naukowe, wyjaśniające zjawiska ewolucji życia i zmian środowiskowych oraz te dotyczące świata w skalach makro- i mikro-kosmicznych. Dawne przekonania płynące z uproszczonego rozumienia mechaniki newtonowskiej oraz o wnioskowanej deterministycznej ontologii świata, zostały mocno skrytykowane, gdyż, jak zauważa, „nie możemy uzyskać nieograniczonej przewidywalności ze względu na niemożność określenia z wystarczającą precyzją [...] warunków początkowych mimo deterministycznego charakteru praw Newtona”³⁰⁵. Stanowisko to jest współcześnie powszechnie przyjmowane i potwierdzane w badaniach nad systemami dyssypatywnymi, dynamicznymi i otwartymi. Peacocke cytuje Howarda van Tilla pisząc, że „Bóg ‘obdarzył’ wszechświat i nadal go obdarza ‘gospodarką formacyjną’ – zestawem wszystkich dynamicznych właściwości materii oraz systemów materialnych, fizycznych i biotycznych – która ‘jest dosyć prężna, aby umożliwić aktualizację wszystkich struktur nieożywionych i wszystkich form życia, jakie kiedykolwiek pojawiły się z biegiem czasu’”³⁰⁶. Michał Heller, wykorzystując ludzką zdolność rozumienia metafor pisze w podobnym tonie: „Świat makroskopowy jest pełen przypadków tylko czekających na to, by skorzystać z ‘wolnych miejsc’ w siatce praw przyrody i wykonać swoje zadanie”³⁰⁷.

Inną, odsłaniającą się współcześnie, możliwością nienadnaturalnych boskich opatrnościowych aktów wewnątrz świata są prace nad zrozumieniem i interpretacją mechaniki kwantowej. Przyjmuje się powszechnie, że świat opisywany przez mechanikę

³⁰⁴ Philip Clayton pisze: *The goal is not to demonstrate that specific divine actions have occurred, but to find out whether divine action would necessarily contradict natural law*. P. Clayton, *Mind and Emergence : From Quantum to Consciousness*, OUP Oxford, 2006, s. 185-189.

³⁰⁵ DNB, s. 136.

³⁰⁶ Tamże, s. 111.

³⁰⁷ M. Heller, *Filozofia przypadku, Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, wyd. 2, s. 311; nieco podobne zdanie, łączące fizykę i chemię w kontekście ewolucji życia można znaleźć w książce Nicka Lane'a *Największe wynalazki ewolucji*, Prószyński Media, Warszawa 2012, gdzie autor cytuje węgierskiego noblistę Alberta Szent-Geörgy'ego. Przytacza on inną metaforę, że „życie to nic innego niż elektron szukający miejsca, gdzie mógłby spocząć.”

kwantową jest fundamentalną, realną i podstawową warstwą z wnętrza której wyłania się świat makroskopowy, dostępnych zmysłowo materialnych przedmiotów³⁰⁸. Na takie ujęcie wskazuje również angielski teolog nadmieniając, że „wyłaniające się [z warstwy kwantowej] podstawowe cząstki, paradoksalnie należy uznać za takie, które posiadają charakter tak falowy jak i cząsteczkowy”³⁰⁹. Należy tutaj powtórzyć, że ze względu na przyjęty przez niego model monizmu emergentnego, wyłaniające się nowe hierarchie systemów uznaje za równie realne jak te podstawowe i fundamentalne.

3.1.2. Boża aktywność w systemach chaotycznych

Poddając analizie miejsca oddziaływania Boga wewnątrz modelu nieinterwencjonistycznego, Pecoocke rozważa perspektywy, które mogą pojawić się w trakcie prac nad teorią chaosu. Dostrzega zarówno plusy jak i minusy tworzonej w ten sposób przestrzeni teologicznej. Zadaje dwa pytania, które według niego wskazują na pewną trudność w budowaniu poprawnego modelu Opatrzności Bożej.

1. Czy Bóg zna wynik sytuacji/systemów, które są dla nas nieprzewidywalne?
2. Czy Bóg działa w takich sytuacjach/systemach, aby spełnić swoją boską wolę?³¹⁰

Odpowiedź na pierwsze pytanie dotyczy zakresu boskiej wiedzy o stanie świata. „Boską wszechwiedzę należałoby między innymi pojmować tak, że Bóg mógłby znać i być zdolnym śledzić najdrobniejsze szczegóły wywołujących fluktuacji w systemach dyssypatywnych, które dla nas są nieprzewidywalne i niedostrzegalne i których nasilenie prowadzi, w większej skali, do specyficznego, makroskopowego i raczej właśnie takiego (np. łamania symetrii), a nie innego wyniku, ciągle jednak dla nas nieprzewidywalnego”³¹¹. Sugestie takie są również zgodne z tradycyjnym opisem Boga

³⁰⁸ Np. Michał Heller pisze w artykule *Ontologiczne zaangażowania współczesnej fizyki: „Mechanika kwantowa jest teorią fundamentalnie ostateczną, rzeczywistość jest naprawdę skwantowana przez stałą Plancka i rozmytą przez relacje Heisenberga.”* [w:] M. Heller, *Filozofia i Wszechświat – wybór pism*, Universitas, Kraków 2012, s. 150; Henryk Arodź z Instytutu Fizyki Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Według współczesnej fizyki, świat materialny jest jeden i jest on kwantowy” [w:] H. Arodź, *Dziwy świata kwantowego*, Foton - Pismo dla nauczycieli i studentów fizyki oraz uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Nr. 100, 2008, s. 38.

³⁰⁹ TSA, s. 33

³¹⁰ A. Peacocke, *God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic 'Chaos' and of Interconnected and Interdependent Complexity*, [w:] R. Russell, N. Murphy, A. Peacocke (red.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Foundation, wydanie drugie, 2000, s. 277.

³¹¹ Tamże.

jako tego który zna stan aktualny świata. Epistemologiczna niemożność zdefiniowania łańcuchów przyczynowych, charakterystyczna dla ludzkich wysiłków, nie oznacza ontologicznego twierdzenia o niemożności posiadania wiedzy o stanach układów dynamicznych. Bóg taką wiedzę mógłby posiadać i dlatego tezy o boskim działaniu wewnątrz systemów chaotycznych wydają się niesprzeczne z obrazem przyrody ukazującym w naukach ścisłych. Według niektórych, np. Johna Polkinghorne'a³¹², nadają się one na możliwą przestrzeń intencjonalnego działania Boga. Przyjmując więc, że wyjaśnienie (1) jest poprawne, Peacocke sugeruje, że uznanie w tym kontekście możliwości (2) może prowadzić do wcześniej skrytykowanego i odrzuconego modelu, w którym Bóg interweniuje i ingeruje w sposób nadnaturalny. Jediną odmiennością, którą można byłoby w tym rozwiązaniu zaobserwować to ta, że „ze względu na najnowsze rozpoznanie rzeczywistej dla nas nieprzewidywalności wielu systemów naturalnych – boska interwencja byłaby zawsze przed nami ukryta”³¹³.

Początkowo, możliwość działania Boga wewnątrz chaotycznych systemów dyssypatywnych wydawała się bardzo obiecująca ze względu na pojawiające się wewnątrz teorii chaosu pojęcie „atraktora dziwnego”. Przykładem dużego zainteresowania tym tematem może być konferencja watykańska *Chaos and Complexity* która odbyła się w Berkeley w USA w roku 1993. Potwierdza to już sama okładka opublikowanego zbioru artykułów na której można zobaczyć rysunek atraktora Rösslera jako prostego przykładu atraktora dynamicznego³¹⁴. John Polkinghorne w artykule *The Metaphysics of Divine Action* przyznaje, “Wierzę, że dynamika chaotyczna, ze swoim obrazem otwartych badań możliwości rozprzestrzeniania się w ramach dziwnego atraktora, może stanowić ważną wskazówkę, jak do tego [przyczynowości top-down] dojść”³¹⁵. W trakcie rozwoju dyskusji padały uwagi krytyczne, które podnosił również Peacocke. Wyraża on powszechne przekonanie że w systemach chaotycznych wyróżnia się „punkty, linie lub regiony w przestrzeni fazowej, do których mogą się przemieszczać

³¹² Robert Russell we wstępie do tomu *Chaos and Complexity* podkreśla, że “Polkinghorne prefers an approach based upon interpreting the unpredictabilities of chaotic dynamics (in accord with the strategy of critical realism) as indicating an ontological openness to the future whereby ‘active information’ becomes a model for human and divine agency. He interprets sensitivity to small triggers as indicators of the vulnerability of chaotic systems to environmental factors, with the consequence that such systems have to be discussed holistically” [w:] dz. cyt. *Chaos and Complexity*. s. 22.

³¹³ A. Peacocke, *God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic 'Chaos' and of Interconnected and Interdependent Complexity*, dz. cyt., s. 278.

³¹⁴ R Russell (red.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, dz. cyt.

³¹⁵ J. Polkinghorne, *The Metaphysics of Divine Action*, [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*., s. 151.

systemy nieliniowe w czasie”³¹⁶. Tak więc Bóg mógłby wpływać na stan systemu jako dodatkowy czynnik lub atraktor określany niekiedy „boską zewnętrzną siłą”³¹⁷. Peacocke sugeruje jednak, że ten kierunek badań, ze względu na trudność w sformułowaniu poprawnej teorii, nie ma podstaw by nadal go rozwijać i określa go raczej jako „ślepią uliczkę” konstruowania teologii „na podstawie [takich] spostrzeżeń naukowych”³¹⁸. Píše, że rozważania nad systemami chaotycznymi jedynie pozornie ułatwiają znalezienie miejsca dla opatrnościowych agencji, gdyż „takie działanie Boga byłoby po prostu rodzajem boskiej interwencji, której staramy się nie zakładać”³¹⁹. Ten sposób argumentacji upodabniałby się do twierdzeń mocno krytykowanej koncepcji „God’s gap” z tą różnicą, że niemożność epistemologiczna zostałaby zamieniona na ontologiczne niezamykalne luki wiedzy naukowej. Jednocześnie bardzo mocno podkreśla nierozzerwalne splątanie procesów deterministycznych i stanów chaotycznych, popularnie nazywane „nieustanną grą przypadku z koniecznością”³²⁰. „W ewolucji występuje wzajemne oddziaływanie pomiędzy zdarzającym się losowo, na poziomie mikro przypadkiem a koniecznością, wyłaniającą się z materiału świata, który posiada swoje konkretne, ‘zadane’ właściwości i zgodne z prawem działanie”³²¹. Ostatecznie to Bóg jest źródłem i przyczyną tak prawa determinującego konieczne zachowanie materii świata jak i przypadku³²². Ten drugi, Peacocke nazywa przeszukującym radarem Boga, który w ten sposób bada wszystkie możliwe cele dostępne takiemu sondowaniu³²³.

³¹⁶ TSA, przypis 6, s. 354.

³¹⁷ A. Peacocke, *God’s Interaction with The World*, dz. cyt., przypis 34, s. 278; John Polkinghorne w rozdziale *Divine Providence*, swej książki *Science and Religion in Quest of Truth* wymienia możliwość użycia pojęcia „dziwnego atraktora” jako możliwego „miejsca” boskiego działania. J. Polkinghorne, *Science and Religion in Quest of Truth*, Yale University Press; reprint 2012. Podobnie J. Życiński proponuje użycie tego terminu w teizmie w kontekście nauk ewolucyjnych: „W strukturze eksplanacyjnej teizmu chrześcijańskiego, Bóg rozumiany jako ewolucyjny atraktor dzieli ze swoimi stworzeniami ich własną otwartość na przyszłość, która nie jest jeszcze całkowicie zdeterminowana”, J. Życiński, *Pole racjonalności i prawa przyrody*, s. 369, [w:] *Roczniki Filozoficzne*, nr. 4, 2012, s. 361-374.

³¹⁸ DNB, s. 143-144.

³¹⁹ Tamże, s.143; w artykule *The Religion of Scientist: Exploration into Reality*, dz. cyt., s. 651 pisze „I am unhappy with these suggestions for a number of reasons [...] in the case of chaotic systems, there is the doubt that it can scarcely be an argument for God’s altering those macroscopic states that we can never, in principle, know *whether or not* God has acted to change them.”

³²⁰ M Heller, *Filozofia Przypadku*, Dz. cyt., s. 295-301.

³²¹ A. Peacocke, *Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology*, [w:] R. Russell. N. Murphy, A. Peacocke (red.), *Chaos and Complexity, Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Foundation, 2000, s. 140.

³²² DNB, s. 111.

³²³ A. Peacocke, *God’s Action In The Real World*, *Zygon*, t. 26, nr 4, Grudzień 1991, s. 467.

3.1.3. Możliwość działania Boga wewnątrz stanów kwantowych; problem czasu

Drugim wielkim obszarem poszukiwawczym, który wydaje się umożliwiać wypracowywanie nieinterwencjonistycznych modeli *Divine Action* jest filozoficzno-teologiczna interpretacja mechaniki kwantowej. Istnieje wiele różnych stanowisk, które próbują określić status ontologiczny kwantowego świata. Wśród nich są np. klasyczna interpretacja kopenhaska, teoria ukrytych zmiennych Bohma czy teoria wielu światów Everetta³²⁴. Dotyczą one filozoficznych implikacji wynikających z rozumienia *zasady nieoznaczoności Heisenberga*. „Powszechnie wiadomo, że przewidywalność wydarzenia na poziomie atomowym i subatomowym zostały radykalnie osłabione przez uświadomienie sobie, że dokładne określenie wartości niektórych par sprzężonych ze sobą wielkości (np. pęd/pozycja i energia/czas) wykluczają się wzajemnie”³²⁵. Peacocke jednocześnie podkreśla, że zasada nieoznaczoności Heisenberga i mechanika kwantowa nie dowodzi tego, że przyczynowość i następstwo zdarzeń zostaje odsunięta ale, że nie można już utrzymać klasycznych twierdzeń o przyczynowym determinizmie w stylu Laplace’a³²⁶.

Angielski uczony zastanawia się nad dwoma odmiennymi koncepcjami, które odnoszą się do wspomnianej wyżej zasady nieoznaczoności kwantowej. Pierwsze sygnalizowane rozwiązanie dotyczy próby utrzymania fundamentalnych, deterministycznych praw przez zaproponowanie istnienia tzw. *ukrytych parametrów*. Teorię *fali pilotującej* zaproponowaną przez Luisa de Broglie’a wykorzystał David Bohme jako pomysł mający przywrócić klasycznie rozumiany obraz świata o dobrze określonych i zlokalizowanych cząstkach³²⁷. „Fala jest rodzajem potencjalności, która skierowuje (‘pilotuje’) cząstkę w kierunku tych obszarów przestrzeni, w których amplituda fali jest największa”³²⁸. Bohme wnioskuje o istnieniu nieznanych, deterministycznych praw, które zarządzają propagacją cząstek elementarnych na poziomie kwantowym. Brak możliwości ścisłego określenia momentu i położenia cząstki

³²⁴ M. Heller, *Ontologiczne zaangażowania współczesnej fizyki*, dz. cyt., *Filozofia i Wszechświat*, s. 150-152.

³²⁵ A. Peacocke, *God's Interaction with The World*, dz. cyt., s. 266.

³²⁶ Tamże.

³²⁷ Omówienie tematu *fali pilotującej* przedstawione jest w pracy M. Łobiejko, Ł. Lamza, *Co się dzieje w świecie kwantów*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 161-172.

³²⁸ M. Heller, *Johna Bella filozofia mechaniki kwantowej*, [w:] dz. cyt., *Filozofia i Wszechświat*, s. 187.

należy, według Bohma, do epistemologicznego, stałego ograniczenia naszej ludzkiej wiedzy. Można więc wnioskować, że nie dotyczy to wszechwiedzy Boga, który mógłby, w sposób na zawsze dla nas nierozpoznawalny, wpływać na stan przyszły świata, ustalając jego warunki początkowe i zarządzając falą pilotującą. Takie rozwiązanie jest jednak niespójne z wypracowywanym przez angielskiego teologa modelem *Divine Action*. Zakłada ono ukryte, nierozpoznawalne ale jednak zdeterminowane interwencje Boga. Tego rodzaju ujęcia wyklucza jako niespójnie filozoficznie i teologicznie. Działania Boga ograniczałyby się jedynie do konkretnych miejsc, takich które ujawniałyby rodzaj *związku przyczynowego (causal joint)* pomiędzy światem i Bogiem. Angielski uczony skłania się raczej do ujęcia, że Bóg działa nie tyle z poziomu *down – top* czy *top – down*, ale raczej jako rodzaj oddziaływania w rozumieniu panenteistycznego wpływu całości na część.

Peacocke omawia również drugie, odmienne stanowisko. Według tego rozwiązania nie istnieją żadne ukryte parametry a „epistemologiczne ograniczenia, które wyraża zasada nieoznaczoności Heisenberga nigdy nie będą usunięte nie tylko w praktyce ale i w teorii, gdyż reprezentują one fundamentalną nieokreśloność, która z natury istnieje wewnątrz wartości omawianych zmiennych”³²⁹. Wnioskuje się tutaj o ontologicznej, a nie tylko epistemologicznej, nieokreśloności stanów kwantowych. „Zgodnie z najpopularniejszym poglądem stan takiego systemu jest reprezentowany jeszcze przed pomiarem w formie superpozycji funkcji falowych, która po wykonaniu pomiaru załamuje się, pozostawiając jedną funkcję. Jaka funkcja pozostanie, czyli jaki stan przybierze system, można wiedzieć z góry tylko probabilistycznie i nie jest możliwa żadna inna dokładniejsza wiedza o przyszłości”³³⁰. Jak podkreśla takie stanowisko przyjmuje większość fizyków i filozofów³³¹. Przyczynowość Boga można, według tej interpretacji, umieścić wewnątrz na zawsze zamkniętych dla nas, oddziaływań Boga ze światem kwantowym. Peacocke wyraża swoją krytykę dla tej propozycji, a swoje zastrzeżenia wspiera przytaczając prace równie ostrożnie nastawionego Nikolasa Saundersa o znamienym tytule *Does God Cheat at Dice?, Divine Action and Quantum*

³²⁹ A. Peacocke, *God's Interaction with The World*, dz. cyt., s. 279.

³³⁰ DNB, s. 145

³³¹ Tamże, s. 144, Zobacz także A. Peacocke *Some Reflections on 'Scientific Perspectives on Divine Action*, [w:] dz. cyt. *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, s. 215-219.

Possibilities. Wśród uczonych, którzy nie wspierają hipotezy działającego na poziomie kwantowym Boga, wylicza jeszcze C.S. Heiricha, P.E. Hodgsona i J. Koperskiego³³².

Saunders dostrzega ostatecznie jedynie cztery możliwe miejsca, wewnątrz których Bóg mógłby wywierać wpływ na stan świata, angażując się w zmiany na poziomie kwantowym. Są to sytuacje w których:

1. „Bóg zmienia funkcję falową pomiędzy pomiarami,
2. Bóg dokonuje własnego pomiaru w danym systemie,
3. Bóg zmienia prawdopodobieństwo uzyskania konkretnego rezultatu,
4. Bóg wpływa na wyniki pomiarów”³³³.

Peacocke podkreśla, że według Saundersa każde wyżej wymienione rozwiązanie jest wielce problematyczne. Albo zbliża się niebezpiecznie do hipotezy mocno interwencjonistycznie zaangażowanego Boga (1) albo sugeruje jedynie o probabilistycznym i nie zdeterminowanym ściśle rezultacie boskiego pomiaru (2). Taka sugestia jest uwarunkowana tym, że „wynikiem rządzą – jak w innych pomiarach systemu – prawdopodobieństwa zawarte już w stanie przed pomiarem”³³⁴. Według następnego wyjaśnienia (3) Bóg mógłby zmieniać rozkład prawdopodobieństw takich rezultatów, by okazały się zgodne z Jego opatrnościową intencją. Te, które są pożądane przez Boga osiągają prawdopodobieństwo równe 1, podczas gdy te niezgodne z boskimi zamiarami - mniejsze. Angielski teolog uważa, że „wiąże się to jednak z problematyczną przesłanką, że prawdopodobieństwa w jakimś sensie istnieją jako cechy danego systemu przed pomiarem; że opisują naturę rzeczywistości fizycznej. Zgodnie z tym rozumowaniem Bóg zmieniałby naturę rzeczywistości przed pomiarem, a to oznaczałoby jego sporadyczne i interwencjonistyczne działanie”³³⁵. Również propozycja (4) nie jest wolna od wnioskowania wątpliwych przedzałożeń, gdyż według niej „Bóg po prostu omija prawdopodobieństwo przewidywane przez normalną mechanikę kwantową i sam określa wynik pomiaru”³³⁶. Założenie to uznaje, że Bóg arbitralnie uzgadnia wszystkie wyniki pomiarów wewnątrz świata makroskopowego z pojawiającymi się prawdopodobieństwami świata kwantowego. Peacocke uznaje, że przypuszczenie (4) upodabnia się zbyt mocno do ujęcia okazjonalistycznego³³⁷.

³³² DNB, przypis 6, s. 229.

³³³ Tamże, przypis 7.

³³⁴ Tamże.

³³⁵ Tamże, s. 230.

³³⁶ Tamże.

³³⁷ Tamże.

W podsumowaniu swojej pracy Saunders podkreśla jak bardzo wyjaśnienie boskiego wpływu na stany kwantowe narażone jest na określanie ich mianem niemal arbitralnych epizodów o zabarwieniu mocno interwencjonistycznym. „Skala opatrności, potrzebna do działania Boga za pomocą mechaniki kwantowej, byłaby rzeczywiście fenomenalna – uzyskanie choćby najprostszego efektu wymagałoby milionów lat działania. Jeżeli utrzymuje się ponadto, że ludzie mają wolną wolę, to cała sytuacja staje się absurdalna. [...] dlatego rozsądny wydaje się wniosek, że teologia boskiego działania w związku z procesami kwantowymi nie da się utrzymać z teologicznego i naukowego punktu widzenia”³³⁸.

Tę zdecydowanie krytyczną opinię Saundersa popiera Peacocke i zgadzając się z jego zastrzeżeniami wymienia jeszcze jedną wątpliwość co do próby zbudowania kwantowej teorii *Divine Action*. Angielski teolog nakłada ograniczenie na możliwą wiedzę Boga o stanach przyszłych świata. Jak określa to Saunders „jego [Peacocke’a] argument oparty jest na idei samoograniczenia boskiej wszechwiedzy co rozciąga się na ograniczenie boskich przewidywań wydarzeń kwantowych”³³⁹.

Filozoficzne dyskusje dotyczące pytań o związek i relację Boga do czasu oraz propozycje ich rozwiązań były bardzo częstym tematem rozważań wielu teologów. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o dylemacie Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* notuje, że kiedy nikt go nie pyta, czym jest czas, wtedy wydaje mu się, że zna odpowiedź. Jeśli zaś zachodzi potrzeba wytłumaczenia, przyznaje, że nie potrafi udzielić wyjaśnień³⁴⁰. Peacocke, za jedno z najważniejszych interpretacji chrześcijańskich dotyczących tego tematu, uznaje rozważania Boecjusza, który boskie trwanie określa jako „całkowite, pełne i jednoczesne posiadanie życia wiecznego”. Według tego filozofa, żyjącego u schyłku epoki starożytnej, Bóg zna, tak przeszłość, teraźniejszość, jak i przyszłość. Cały obszar czasu jest dostępny boskiej wiedzy. Wypracowane przez Boecjusza ujęcie stało się, jak przyznaje Peacocke, dominującym przez kilka następnych stuleci. Angielski teolog porównuje je do obrazu Boga, który „jakby ze szczytu góry ogląda całe pasmo przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w postaci linii ciągłej, o której wie wszystko. Uznaje się, że Bóg przekracza czas w jego niemal geometrycznym sensie”³⁴¹. Takie rozwiązanie powodowało wiele teologicznych

³³⁸ N. Saunders cyt. za dz. cyt., DNB, s. 148.

³³⁹ N. Saunders, *Does God Cheat at Dice?, Divine Action and Quantum Possibilities*, Zygon, tom 35, nr 3, 2000, przypis 2, s. 20.

³⁴⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, ks. XI 14, s. 266.

³⁴¹ DNB, s. 70.

trudności interpretacyjnych. Jednym z najczęściej podnoszonych problemów były tematy związane z relacją boskiej wszechwiedzy do ludzkiej wolności. Popularne ich ujęcie formułuje Peacocke następująco: „Jeśli Bóg z góry wie, co zrobimy, to czy nasza wola może być wolna i czy Bóg jest odpowiedzialny za ludzkie zło (jak również za zło natury)?”³⁴². Problem ten przedstawił Gottfried W. Leibniz w pytaniach stawianych w swej pracy *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Współcześnie, na podstawie odkrywania wielkiej złożoności świata organizmów żywych, jego fizyczno-chemicznego splątania ukazywanego w naukach biologicznych, a także próbach zrozumienia jego poziomów w skalach kosmicznych oraz kwantowych, pojawiają się naukowo uwarunkowane trudne pytania dotyczące sposobów tworzenia teologii boskiego działania w świecie. Nawiązując do rozwiązań klasycznej interpretacji teorii zaproponowanej w 1925 roku przez Wernera Heisenberga i Erwina Schrödingera o ontologicznej nieoznaczoności mechaniki kwantowej, Peacocke przyjmuje mocne założenie, podzielane, jak pisze, przez wielu uczonych, że przyszłość nie posiada statusu ontologicznego³⁴³.

Problemy, które pojawiają się na styku teologia – nauki ścisłe mogą zostać, według niego, rozwiązane jeśli wprowadzi się kilka koniecznych zastrzeżeń wynikających z twierdzeń o statusie czasu w relacji do Boga. Angielski uczony przedstawia je w formie od ogólnych sformułowań do bardziej szczegółowych. Każde następne twierdzenie jest skutkiem przyjęcia poprzedniego i z niego wynika. Rozpoczyna od kilku uwag na temat powiązań rozważanego w kosmologii modelu świata-bloku z wyżej przedstawioną propozycją boecjańskiego rozumienia czasu, z której do dzisiaj korzysta współczesna teologia. Model świata blokowego, gdzie zdarzenia wewnątrz rzeczywistości czterowymiarowej (3 wymiary przestrzenne plus 1 wymiar czasowy) przemieszczają się po „liniach świata” w kolejnych punktach swojej reprezentacji czasoprzestrzennej, był jednym z wielu tematów rozważań cyklu spotkań watykańskich w 1991 roku *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. Peacocke pisze, że „zgodnie z tą interpretacją [...] wszystkie przyszłe wydarzenia istnieją już ‘tam’, w punkcie blokowego wszechświata, reprezentującego jego przyszłość jako materię niezmiennego faktu”³⁴⁴. Pomimo zauważalnego podobieństwa obu modeli i możliwości zachowania teologicznego twierdzenia o absolutnej wszechwiedzy Boga, w tym również wiedzy

³⁴² Tamże.

³⁴³ A. Peacocke, *God's Interaction with the World*, dz. cyt., s. 280.

³⁴⁴ DNB, s. 70.

o przyszłych wydarzeniach, propozycja ta jest też często krytykowana³⁴⁵. Angielski teolog przytacza zdanie św. Augustyna, które wydaje się wskazywać na błędność tego ujęcia: „Nie było więc takiego czasu, w którym byłbyś beczynny. Bo i sam czas Ty stworzyłeś. A żaden czas nie jest współwieczny Tobie, bo Ty trwasz niezmienny, on zaś, gdyby niezmiennie trwał, nie byłby czasem”³⁴⁶. Zastrzeżenia, które wymienia Peacocke, rozpoczynają się od tej właśnie krytycznej oceny modelu świata bloku i wyglądają następująco:

1. Propozycja rozumienia wszechświata jako bloku jest użyteczna w modelowaniu matematycznym, ale nie oznacza, że rzeczywiście świat jest trwającym blokiem o czterowymiarowej czasoprzestrzeni;
2. Czas, jak sugerował to już św. Augustyn, jest relacją pomiędzy zdarzeniami, która powstaje wraz z nimi, a Bóg nadaje istnienie każdemu segmentowi czasu gdy z naszego punktu widzenia zaczyna istnieć;
3. Nie ma „przyszłości”, mającej treść, która – logicznie rzecz biorąc – mogłaby być znana, bo nie istnieje w żadnym sensie, który może być znany;
4. Jeśli przyszłość nie ma treści to Bóg nie może z punktu widzenia logiki definitywnie znać przyszłości z całą jej treścią;
5. Bóg może przewidywać prawdopodobieństwo wystąpienia wszystkich zdarzeń z bardzo wysokim prawdopodobieństwem, aż do takich równych 1;
6. Bóg jest jedyną istotą, która będzie obecna we wszystkich przyszłych zdarzeniach;
7. Bóg nie jest „bezczasowy” w sensie braku aktywnej relacji względem czasu. Jego aktywna obecność może być określana w formie osobowej jako boskie doświadczanie historii i ludzkości;
8. Jeżeli Bóg stworzył świat i jego czas w takiej postaci, to można logicznie mówić o „samoograniczeniu” Jego wszechwiedzy. Bóg sam nie zna definitywnie

³⁴⁵ Peacocke przywołuje dyskusję *The Debate over the Block Universe* przedstawioną przez J.C. Polkinghorne’a i C.J. Ishama. [w:] *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. W opisie tej dyskusji czytamy między innymi: *Proponents also point to additional complexities in the debate, such as the problem of giving a realist interpretation of quantum physics. These problems become even more acute when dealing with quantum cosmology, making an atemporal interpretation almost inevitable. They do not object to positing that God experiences the world through a special frame of reference or that God is aware of the experience of temporality of living creatures. However they find it hard to understand how God’s action on the world can respect the causal constraints on such action entailed by special relativity.* [w:] dostęp internetowy: <https://www.ctns.org/research/past-research/scientific-perspectives-divine-action/quantum-cosmology>.

³⁴⁶ TSA, przypis 81, s. 364, przekład polski za dz. cyt., Św. Augustyn, *Wyznania*, XI 14, s. 266.

wyników ludzkich decyzji, zna je jedynie probabilistycznie – jak również zna tylko prawdopodobieństwo zdarzeń pomiarów kwantowych, jeśli te rzeczywiście okażą się ontologicznie nieokreślone³⁴⁷.

Peacocke zakłada, że wpisana w samą strukturę wszechświata, inherentna i ontologiczna nieoznaczoność stanów kwantowych może rzeczywiście stanowić jego fundamentalną cechę. Buduje swój model teologiczny w taki sposób aby mógł on uwzględnić tę naukową przesłankę. Dostrzega równocześnie, że jego model wymaga wprowadzenia ograniczenia dla klasycznie rozumianych *atrybutów* Boga. W podsumowaniu swoich rozważań zamieszczonych w 2 tomie watykańskich konferencji *Chaos and Complexity, Scientific Perspectives on Divine Action*, poddając analizie możliwe miejsca działania Boga wewnątrz kwantowej teorii, wspiera model samoograniczającego się Boga, który rezygnuje ze swojej wszechwiedzy i wszechmocy. „Bóg przyznaje pewną autonomię nie tylko ludzkim istotom, co teologia chrześcijańska od dawna rozpoznaje, ale [udziela ją] również porządkowi przyrody aby rozwijał się w sposób, którego Bóg nie chce szczegółowo kontrolować. Bóg pozwala przyrodzie na pewien stopień otwartości i elastyczności, co staje się naturalną, strukturalną podstawą elastyczności świadomych organizmów, a w odpowiednim czasie [...] wolności ludzkiego-mózgu-w-ludzkim-ciele czyli osób [...]. Pomaga to nam postrzegać świat przyrody jako matrycę, w której otwartość i elastyczność, a w przypadku ludzi być może nawet wolność, mogłaby się naturalnie wyłonić”³⁴⁸. Kenoza Boga, tak często współcześnie przywoływany motyw teologiczny, staje się również dla angielskiego uczonego, koniecznym wnioskiem uzgadniania obrazów naukowego i religijnego. Model samoograniczającego się Boga wspiera jednocześnie, dostrzegane w przyrodzie, owocne ewolucyjnie, splątanie konieczności i przypadku oraz, co bardzo ważne, przyznaje również autentyczną wolność każdej istocie ludzkiej.

³⁴⁷ DNB, s. 71-72

³⁴⁸ A. Peacocke, *God's Interaction with the World*, dz. cyt., s. 281.

3.1.4. Panenteistyczny model interakcji świata i Boga

3.1.4.1. Uwagi wstępne

Peacocke, rozumienie *Divine Action*, umieszcza w ramach proponowanej przez siebie konstrukcji filozoficzno-teologicznej omówionej w rozdziale II niniejszego opracowania. Emergentny monizm, naturalizm teistyczny oraz panenteizm tworzą ujęcie nazwane przez niego *ENP – Emergentist-Naturalistic-Panentheistic*. Podkreśla, że jego propozycję można określić mianem *modelu naturalistycznego*, gdyż zwraca się w nim uwagę na próbę uzgodnienia twierdzeń teologicznych z interpretacjami naukowymi dotyczącymi świata i człowieka³⁴⁹. Wyłaniające się, nowe, emergentne własności tworzą realnie istniejącą sieć wzajemnych oddziaływań wewnątrz monistycznej rzeczywistości materii/energii ewoluującego wszechświata. Własności te charakteryzują się niespodziewaną nowością, tworząc bogate, często nieoczekiwane struktury możliwe do zrozumienia jedynie z wnętrza nauki odpowiadającej wyłonionemu się poziomowi. Wnioskuje również o możliwym wpływie, oddziaływaniu i interakcji Boga ze światem, jako naturalnej, tzn. nie łamiącej praw przyrody, a więc nieinterwencjonistycznej relacji Stwórcy do stworzenia. Bóg, w ujęciu panenteistycznym, oddziałuje holistycznie na stan świata tak jakby ze swego wnętrza - *w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy*. Jego immanencja wyraża się w naturalnych prawach rozwijającego się świata. Stwórca komunikuje się ze swoim stworzeniem poprzez naturalne procesy świata z poziomu całości na część (*whole-part influence*) oraz wpływ możliwej do odkrycia przez człowieka „boskiej stwórczej miłości, która przekonuje raczej niż przymusza; wnosi radość w akt tworzenia, kreuje pojawianie się innowacji i jest ‘przynętą’ Boga, przez którą przyciąga On swoje stworzenie by wypełniło Jego cele”³⁵⁰.

Aby uwyraźnić swój model, Peacocke przedstawia trzy obszary, które ułatwiają zrozumienie istotnych jego elementów. Łącząc je stwierdza, że „te rozważania, razem wzięte, skłoniły mnie do tego, że najlepszym modelem interakcji Boga ze światem jest model Boga ‘informującego’, wpływającego poprzez wprowadzanie informacji [...], a więc kształtowanie i wpływanie na całościowy stan wszystkiego, co jest, obejmującego

³⁴⁹ ATI, s. 45.

³⁵⁰ CWS, s. 342. Peacocke wykorzystuje często używane pojęcie Whiteheada “lure” – jako boskiego sposobu przyciągania do siebie świata i człowieka.

całą przestrzeń i wszystkie czasy”³⁵¹. Trzy omawiane przez angielskiego teologa obszary zawierają następujące tematy:

1. Przyczynowość *górną-dół* lub *całość-część*;
2. Transfer informacji;
3. Interakcje osobowe³⁵².

Temat (1) został już wyżej przedstawiony w ramach omówienia filozoficznych założeń monizmu emergentnego w rozdziale II. Na podstawie prac biologów (relacja środowisko-organizmy-DNA), fizyków (zdarzenia chaotyczne, systemy dyssypatywne, świat kwantowy) i kognitywistów (superweniencja, relacja stanów umysłowych do stanów mózgowych) rozumienie przyczynowości zostało współcześnie ubogacone o wiele innych typów, zezwalając na teologiczne rozważania boskiego oddziaływania wewnątrz stworzonego świata. Robert Russell we wstępie do *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action* wymienia cztery rodzaje takich oddziaływań. „W toczących się dyskusjach pomiędzy teologami i naukowcami, wyraźnie przyjęło się, że istnieją cztery odmienne, nieinterwencyjne podejścia do tego pytania [o przyczynowość], chociaż ich połączenia są również możliwe: (1) przyczynowość ‘odgórną’ [*top-down*] lub ‘całościowa’ [*whole-part*]; (2) przyczynowość ‘oddołną’ [*bottom-up*]; (3) to, co moglibyśmy nazwać przyczynowością ‘boczną’ [*lateral*], oraz (4) przyczynowość ‘pierwotną/wtórą’ [*primary/secondary causality*]”³⁵³. Peacocke zauważa: „Jeśli Bóg oddziałuje ze ‘światem’ na superweniętym poziomie całości, to wpływając na stan całości świata [*world-as-a-whole*], mógłby w złożonych systemach, poprzez model ograniczających relacji całości na część [*whole-part*], być postrzegany jako zdolny do wywierania wpływu na zdarzenia w miriadach subpoziomów istnienia tak ukonstytuowanego ‘świata’, bez uchylania praw i regularności które ich dotyczą - i to bez ‘interweniowania’ wewnątrz nieprzewidywalności, którą zauważyliśmy”³⁵⁴.

Temat (2) dotyczący prób współczesnego zrozumienia terminu *informacja*, a także jej nośników i sposobów przekazywania, jest ważnym elementem wspierającym model *Divine Action*. Jak zauważa, aby móc wytłumaczyć relacje, które zachodzą pomiędzy różnymi poziomami złożonych systemów, stosuje się w tym celu pojęcie *przepływu informacji*. Ogólnie przyjmuje się, że poziom wyższy ogranicza i kształtuje

³⁵¹ A. Peacocke, *The Religion of a Scientist: Explorations Into Reality*, dz. cyt., s. 653.

³⁵² Tamże.

³⁵³ R. Russell, *Introduction*, [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*, s. 12.

³⁵⁴ A. Peacocke, *God's Interaction with the World*, dz. cyt., s. 283.

wzorce wydarzeń występujących wewnątrz jednostek składowych niższego poziomu³⁵⁵. Peacocke jednocześnie podkreśla powszechnie podzielaną opinię, że przepływ informacji pomiędzy różnymi warstwami systemów hierarchicznych odbywa się jako wymiana energii/materii wewnątrz tych systemów. Przyznaje, jednak, że „pojęcie *informacji* można wyraźnie odróżnić od pojęcia *energii*”³⁵⁶. Przyjęcie tego rozróżnienia umożliwia mu wnioskowanie o wprowadzaniu rodzaju przyczynowości, które nie łączyłoby się ściśle z transmisją materii lub energii ale raczej z oddziaływaniem między różnymi, hierarchicznie ukonstytuowanymi systemami. Takim właśnie przykładem *przepływu informacji* jest, według niego, wymiana informacji pomiędzy biologicznymi procesami żywych organizmów a środowiskiem, które zamieszkują. Interpretuje prace Donalda Campbella dotyczące ewolucyjnych procesów odpowiedzialnych za wykształcenie się silnych szcęk termitów-robotników jako „manifestację czasowego przepływu informacji”³⁵⁷. Dostrzega, że zaimplementowanie stanu środowiska przez systemy organiczne możliwe jest dzięki zdolności mutacyjnej kodu genetycznego DNA danego organizmu. Cecha zmienności genetycznej, opartej na odczytywaniu informacji płynącej z habitatu danego organizmu, zwiększa zdolność przeżycia przyszłego potomstwa.

Peacocke, poddając analizie temat *przepływu informacji* wykorzystuje artykuł *Information and Creation* Johna Puddefoota. Dzięki rozważanym tam kwestiom odkrywa możliwość wsparcia propozycji rozszerzonego rozumienia przepływu informacji. Cytowany przez niego autor rozróżnia trzy odrębne, ale powiązane ze sobą, zakresy odmiennych treści omawianego terminu. Dotyczą one różnych obszarów ludzkiego namysłu, od potocznego, poprzez językowe, aż do naukowego rozumienia tego pojęcia.

1. Fizycy, naukowcy od komunikacji oraz kognitywiści termin *informacja* wykorzystują w trakcie opisywania prawdopodobieństwa zaistnienia konkretnego przypadku, który został zrealizowany z puli wielu innych możliwych takich skutków lub przypadków;

2. Rozumienie lingwistyczne nawiązuje do łacińskiego słowa *informare* oznaczającego „nadawanie kształtu lub formy”. Czasownik *informować*, według, wykorzystywanego przez Peacocke’a słownika *Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles* oznacza „nadawać formę lub zasadę formatywną, czyli wyciskać piętno szczególnej cechy lub atrybutu”.

³⁵⁵ A. Peacocke, *The Sound of Sheer Silence*, dz. cyt., s. 68.

³⁵⁶ EDF, przypis 11, s. 260.

³⁵⁷ A. Peacocke, *The Sound of Sheer Silence*, dz. cyt., s. 68.

3. W znaczeniu potocznym, *informacja* to to o czym się mówi lub ocenia³⁵⁸.

Peacocke zaznacza, że informacja (1) aby mogła dotrzeć do odbiorcy musi uzyskać formę informacji w znaczeniu (2), a jeśli odbiorcą jest świadomy ludzki umysł, to pojawia się ona w ujęciu (3). Wyakcentowane przez Puddefoota różne zakresy tego terminu, mogą występować jednocześnie w trakcie wielorakich procesów poznawczych człowieka. Możliwa różnorodność występowania wielu odmiennych zdarzeń (1), która jest zakorzeniona w samej strukturze świata, nabiera oczekiwanych treści (2) by następnie, docierając do świadomego ludzkiego mózgu/umysłu stać się informacją (3) prowadzącą do odkrywania znaczeń i intencji. Przejścia pomiędzy ujęciami (1) i (2) są oceniane jako możliwe oraz często występujące interakcje pomiędzy poziomami wyższymi a niższymi. Z tego powodu są raczej niekontrowersyjnie przyjmowane w środowiskach naukowych. Nie można tego samego powiedzieć o następstwach od (1) przez (2) aż do (3), w związku z niesprecyzowaną do dzisiaj teorią relacji stanów mentalnych do stanów neuronalnych ludzkiego umysłu/mózgu. Angielski uczony, pomimo konieczności zachowania ostrożności w formułowaniu teorii wykorzystującej znaczenie przepływu informacji, akcentuje, że stan „(1) jest niezbędnym warunkiem wstępnym pojawienia się i emergencji (3)”³⁵⁹. Taki przepływ informacji odbywa się w każdym żywym organizmie, gdzie informacja o zewnętrznym stanie środowiska, jest zapamiętywana i przechowywana. Jest to naturalny system interakcji o coraz bardziej złożonej formie zależnej od skomplikowania struktury przetwarzającej odbierane informacje. *Flow of information* staje się jedną z wielu metafor za pomocą których Peacocke stara się przedstawić swój model działania Boga w świecie. „Daje to teraz kolejną wskazówkę, w jaki sposób ta ciągła interakcja Boga z całością świata realizującego konkretne boskie cele, może być najlepiej wyrażona analogicznie do zastosowania przepływu, raczej informacji niż energii”³⁶⁰. Metafora ta jest przez Peacocka łączona z teologicznymi interpretacjami mocy i działania boskiego *Logosu* wewnątrz świata. Teologiczna „koncepcja *Logosu*, boskiego Słowa zazwyczaj jest wykorzystywana by ukazać, że Bóg, poprzez swój wzorzec, wyraża samego siebie w świecie”³⁶¹.

³⁵⁸ Tamże, s. 68-69.

³⁵⁹ Tamże.

³⁶⁰ EDF, s. 18.

³⁶¹ A. Peacocke, *Some Reflections on 'Scientific Perspectives on Divine Action*, dz. cyt., s. 221.

Temat (3): o *interakcjach osobowych* oparty jest o wcześniej zasygnalizowane rozważania na temat relacji stanów mentalnych do stanów neuronalnych mózgu. „Stan ogólny ludzkiego mózgu jako całości [*brain-as-a-whole*], stan samoświadomości, który, by go opisać, dostępny staje się dla nas jedynie w języku mentalistycznym, jest ograniczeniem i skuteczną przyczyną by wzbudzić pojedyncze neurony, lub grupy neuronów w taki sposób by je uruchomić i w ten sposób stać się faktycznie szczególnym działaniem zamierzonym w świadomości, która była tym stanem mózgu. Odnosi się to do współczesnej analizy tematu agencji personalnej”³⁶². Wątek (3) wynika również bezpośrednio z ujęcia (2) dotyczącego *transferu informacji*. Peacocke, nawiązując do treści przedstawionego wyżej (2) punktu pisze, „ponieważ Bóg jest, właściwie przez większość teistów, uznawany za ‘osobowego’”, ten ‘przepływ informacji’ może być lepiej wyrażony jako sposób komunikowania przez Boga boskich celów i intencji, gdyż jest skierowany bezpośrednio na taki poziom hierarchii złożoności, który jest w stanie je dostrzec i rozpoznać, a mianowicie ku ludzkości”³⁶³. Angielski uczony akcentuje, że naturalna forma wymiany informacji wewnątrz struktur świata odbywa się w codziennych interakcjach międzyludzkiego komunikowania się. Osoby konferują między sobą przekazy, dzieląc się znaczeniami, intencjami i stanami umysłu. Odbiór wrażeń odbywa się zawsze za pomocą wykształconych zmysłów smaku, węchu, wzroku, słuchu i dotyku zapisywanych i przetwarzanych wewnątrz mózgu. „Przekaznikami fizycznymi są wibracje ciśnienia powietrza, fale elektromagnetyczne, ciśnienie fizyczne, zmiany temperatury, cząsteczki itd. – jest to jeden świat monistycznej percepcji naukowej”³⁶⁴. Komunikacja osób, relacje świadomych siebie istot, nie są oczywiście ograniczone jedynie do wrażeń zmysłowych, ale charakteryzują się, pełną bogactwa, wymianą myśli i idei świata kultury, sztuki, muzyki, nauki czy religii³⁶⁵. Wykorzystując artykuł Puddefoota, pisze: „Odbiorcą tej [pochodzącej z zewnątrz] informacji w osobie ludzkiej jest indywidualny ludzki mózg, który przechowuje tę różnorodną informację, tworząc wiedzę o stanie wewnętrznym innych mózgów (a więc o ich stanach świadomości [...]) na różnych poziomach i integruje ją jako percepcję postrzegania innych osób w ich całościowym oglądzie”³⁶⁶. Pomimo tego, że komunikacja między osobami ludzkimi odbywa się zawsze za pośrednictwem przekazów zmysłowych to nie

³⁶² A. Peacocke, *The Religion of a Scientist*, dz. cyt., s. 653.

³⁶³ A. Peacocke, *God's Interaction with the World*, dz. cyt., s. 285.

³⁶⁴ DNB, s. 93.

³⁶⁵ Tamże.

³⁶⁶ TSA, s. 205.

potrafi ona przekazać odbiorcy całej treści życia psychicznego osoby, która je komunikuje. Istnieje, od dawna zauważalna, niewspółmierność przekazu pierwszoosobowych, subiektywnych treści i znaczeń ludzkiego umysłu - *qualia* - a ich trzecioosobowym opisem. „Wśród ludzi ten komunikatywny splot naturalnych wydarzeń wewnątrz świata obejmuje nie tylko ludzkie dane zmysłowe ('qualia') czy wiedzę przechowywaną w artefaktach, ale także wszystkie stany ludzkiego mózgu, które z nimi współlistnieją (lub [używając] jakiegokolwiek innego słowa najlepiej odpowiadającego relacji umysł-mózg-ciało) ze świadomą jak i nieświadomą treścią”³⁶⁷. Dlatego cały świat, z jego wewnętrzną siecią hierarchicznie uporządkowanych warstw, dostrzeganą i odczuwaną przez stawiającego pytania człowieka, staje się przestrzenią osobistych poszukiwań znaczenia i sensu. To doświadczanie świata zawsze cechuje się pewnego rodzaju niewyczerpywalną rozmową istot ludzkich ze światem i z innymi osobami, którą Peacocke określa *objawianiem*³⁶⁸. Jednak, jak podkreśla „zawsze pozostaje niepowtarzalność i prawdziwa tajemnica wokół natury indywidualnej osoby i interakcji pomiędzy dwiema osobami [a] sens osobowości, bycia osobą i świadomość relacji interpersonalnych są niepowtarzalnymi, nieredukowalnymi emergentami ludzkości”³⁶⁹. To właśnie w tej przestrzeni rozmowy osoby z osobą, niewyczerpywalnych i często niewyraźnych prób przekazu osobistych i prywatnych intuicji, angielski teolog znajduje miejsce dla indywidualnej, ale też i wspólnotowej formy kontaktu z Bogiem. Przyjęcie perspektywy interakcji między osobami ułatwia mu zrozumienie i opracowanie sposobu komunikowania się Boga z ludzkością.

³⁶⁷ A. Peacocke, *The Sound of Sheer Silence*, dz. cyt., s. 93.

³⁶⁸ TSA, s. 180.

³⁶⁹ DNB, s. 94.

3.1.4.2. Model *Divine Action*

Przedstawione w rozdziale II trzy filozoficzno-metodologiczne założenia, które przyjmuje Peacocke stają się wyraźnie wyartykułowaną przestrzenią dla jego teologicznych wypowiedzi o opatrnościowym działaniu Boga. Opowiadając się za monizmem oraz naturalizmem oddała, jako niespójne, tak z naukowego jak i teologicznego punktu widzenia, propozycje klasycznie rozumianych, interwencjonistycznych, nadnaturalnych, cudownych działań Boga. Z tego powodu, że słowo cud, jak podkreśla, uznawane jest nie tylko przez chrześcijan jako rodzaj zjawiska stojącego w wyraźnym kontraście do porządku naturalnego (określane jest za wydarzenie niemożliwe w sposób naturalny do wytłumaczenia) to negowanie możliwości takiego nadzwyczajnego działania często jest odbierane jako argumentacja ateistyczna, eliminująca Boga z możliwej aktywnej Jego obecności w świecie³⁷⁰. Angielski teolog, uzupełniając monistyczne ujęcia, powszechnie przyjmowane w naukach o możliwą emergencję nowych, realnych własności i struktur uznaje, że naturalizm teistyczny odpowiednio zabezpiecza podstawowe twierdzenia teologiczne o działającym wewnątrz świata Bogu. „Nie należy Go szukać w żadnych dodatkowych oddziaływaniach lub czynnikach poza procesami świata tworzonego przez Boga. Tę perspektywę słusznie można nazwać ‘teistycznym naturalizmem’”³⁷¹. Peacocke dodaje, jako trzeci element, teologiczną koncepcję zawierania się świata w Bogu, który przez swoją wyraźną, immamentną obecność wpływa i komunikuje się ze stworzonym światem. Ujęcie to, co zostało już wyżej zaznaczone, nazywa się panenteizmem – Bóg obejmuje świat w swoim wnętrzu ale jednocześnie jest od niego większy, transcendentny. Te trzy wprowadzane przez niego elementy fundują taki kształt *Divine Action*, który nazywa „modelem naturalistycznym”. Jest on „oparty na rozpoznaniu, że wszechwiedzący Bóg, w sposób wyjątkowy posiada wiedzę o wszystkich strukturach odniesień czasu i przestrzeni, wszystkiego co jest możliwe aby wiedzieć o stanie (stanach) wszystkiego co jest [*all-that-is*], włączając w to wzajemne połączenia i współzależność bytów, struktur i procesów świata”³⁷².

Peacocke, swoje intuicje dotyczące działania Boga w świecie, często przedstawia w formie graficznego rysunku, umożliwiając w ten sposób odbiorcom szybką i łatwą

³⁷⁰ TSA, s. 182-183.

³⁷¹ DNB, s. 180.

³⁷² ATI, s. 45.

recepcję podstawowych metafor tam zaprezentowanych. Takiej formy używa prawie zawsze w swoich pracach, szczególnie wtedy gdy ma zamiar wyjaśnić szczegóły swojego naturalistycznego modelu nieinterwencyjnego działania Boga wewnątrz świata. Ze względu na dwuwymiarowy charakter płaskiego rysunku i trudność dodania do niego wymiaru tak trzeciego jak i czasowego, zachęca czytelników do ubogacenia swojej wyobraźni o te brakujące elementy, co np., według niego, zabezpieczy odbiorców przed dualistycznie rozumianą odrębnością Boga od świata³⁷³. W niniejszym opracowaniu skorzystałem z wersji grafiki, którą utrzymywał stale od 1998 roku aż do opublikowanej już po jego śmierci, pracy *All That Is, A Naturalistic Faith for a Twenty-First Century*. Początkowo wyrażał, za pomocą kropkowanej strzałki, przekonanie o możliwym, kierunkowym wpływie Boga. Byłby to rodzaj bezpośredniego kanału komunikacyjnego, który umożliwiłby Bogu indywidualne kierownictwo i rozmowę z każdą pojedynczą osobą ludzką. Nadmieniam, że w pracach teologicznych dotyczących rozważań na temat pojęcia *osoby*, można odnaleźć propozycje (np. Swinburne'a), które ludzką osobowość dzieliły „na odrębnie ontologicznie części, z których jedna (często nazywana ‘duchem’ lub ‘duszą’) miałaby tę szczególną zdolność” bezpośredniego kontaktu z Bogiem. „Taka ontologia ‘ducha’ nie była fizykalistyczna w tym sensie, że nie uważano ducha za część łańcucha przyczynowego świata fizycznego i biologicznego, którym zajmowały się nauki przyrodnicze”³⁷⁴. Peacocke pisze więc, że jeśli się przyjmie w/w możliwość to, „wówczas należałoby dodać kropkowane strzałki na rycinie idące bezpośrednio od Boga do miejsca, w którym umiejscowiliśmy tę istotę („ducha” lub „duszę”) w osobie ludzkiej – [czyli oddziaływanie] w ogóle nie zapośredniczone w świecie”³⁷⁵. Niepewność, co do słuszności takiego niezapośredniczonego kontaktu człowieka z Bogiem, wyraża przy pomocy znaku zapytania, który umieszcza przy proponowanej linii. We wcześniejszych swoich pracach taką możliwość bezpośredniego oddziaływania Boga jeszcze dopuszcza ale w późniejszych, i tej ostatniej, już nie³⁷⁶. Prawdopodobnie w czasie sympozjum

³⁷³ TSA, s. 192-193.

³⁷⁴ DNB, s. 159.

³⁷⁵ TSA, s. 208.

³⁷⁶ Prace zawierające możliwość bezpośredniego oddziaływania Boga można odnaleźć w książkach: *Theology for a Scientific Age* – 1990r.; *From DNA to DEAN* – 1996r.; *God and Science* – 1996r.; a także w artykule z 1994r. - *The Religion of a Scientist: Explorations into Reality*. Prawdopodobnie w trakcie spotkań i dyskusji organizowanych wspólnie przez *Watykańskie Obserwatorium* i *Kalifornijskie Centrum do Badań nad Dialogiem pomiędzy Teologią i Naukami Przyrodniczymi* zrezygnował z sugerowania takiej możliwości. W tomie pokonferencyjnym, opublikowanym w 1999r. *Neuroscience and the Person* w artykule *The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?* omawiany rysunek nie posiada już odniesienia do

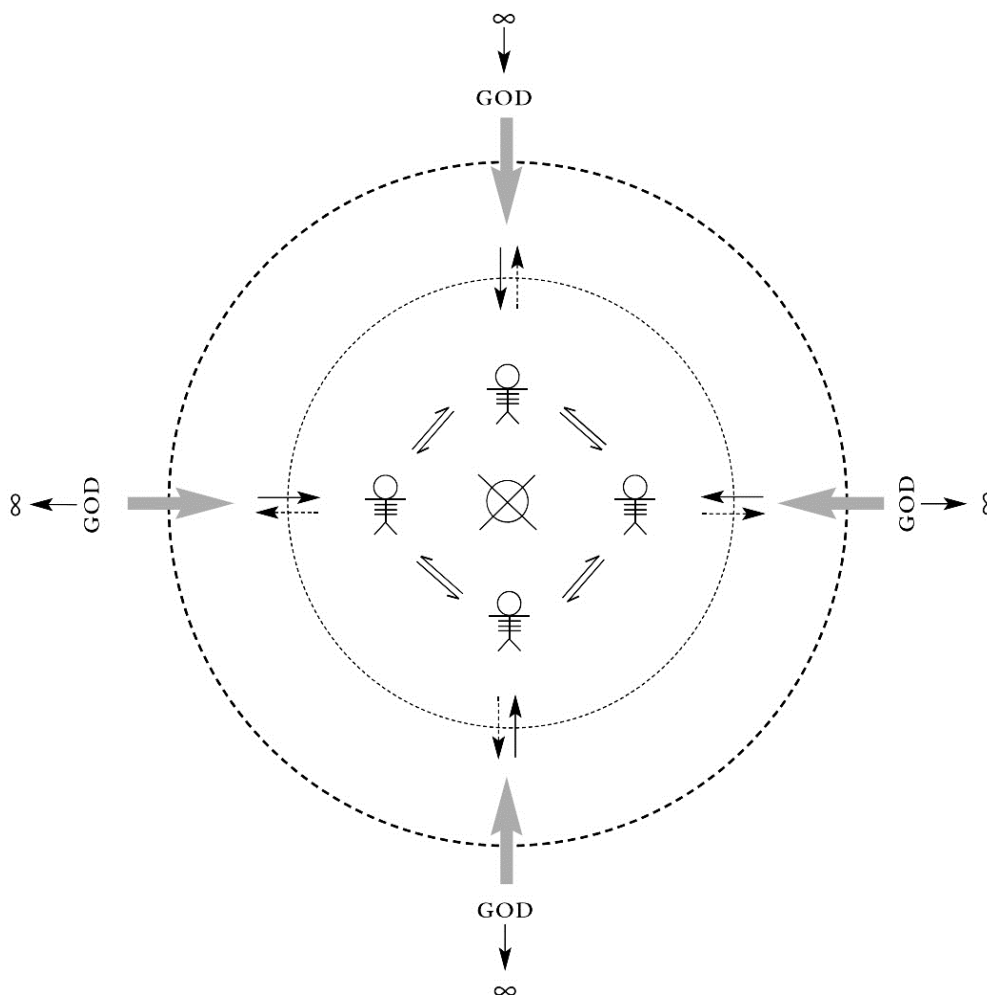
watykańskiego *Neuroscience and the Person*, które odbyło się w czerwcu 1998 roku w Pasierbcu w Polsce, Peacocke zrezygnował z sugerowania takiej możliwości uznając, że również te komunikaty Boga, które wydają się posiadać cechy bezpośredniego kontaktu, są osadzone w ludzkim sposobie interpretacji całej rzeczywistości świata. W opublikowanej w 2001 pracy, a więc już po wspomnianej konferencji watykańskiej *Neuroscience and the Person*, notuje: „Udział składników świata w tak zwanych niezapośredniczonych doświadczeniach Boga jest mniej widoczny i mniej oczywisty, ponieważ Bóg komunikuje się w nich przez subtelne i mniej oczywiste wzorce składników świata i zdarzeń”³⁷⁷. Tak więc skłania się do wniosku, że każde ludzkie doświadczanie boskości i objawiania się Boga człowiekowi, przebiega zawsze wewnątrz bogatej, wzajemnie ze sobą powiązanej sieci elementów fizycznych świata i rzeczywistości kultury, sztuki i nauki.

Wykorzystując, nieco zmieniony rysunek, Peacocke umieszcza w nim, przedstawione wyżej, podstawowe intuicje emergentnego monizmu, naturalizmu teistycznego oraz panenteizmu aby wyjaśnić istotne elementy swego modelu działania Boga w świecie. Można śmiało powiedzieć, że przy sygnalizowanej przez angielskiego teologa, konieczności zachowania wielowymiarowej perspektywy płaskiej formy rysunku, jest on bardzo dobrym, intuicyjnym i czytelnym odzwierciedleniem całego zakresu możliwych relacji między Bogiem, światem, ludzkością, a także pojedynczymi osobami. W niniejszym opracowaniu korzystam z wersji rysunku umieszczonej w pracy *Evolution, The Disguised Friend of Faith*, a tłumaczenie klucza do tej ryciny przytaczam za drugą opublikowaną w Polsce książką Peacocke’a *Drogi od nauki do Boga*. Jak to już zostało wspomniane, tej samej formy graficznego przedstawienia boskiego działania, angielski teolog użył w swojej ostatniej, wydanej już po jego śmierci, pracy *All That Is, A Naturalistic Faith for Twenty-First Century*. Praca ta, składająca się z kilku części, jest publikacją dyskusji, która odbyła się w ostatnich miesiącach życia autora, między nim a zaproszonymi przez Philipa Claytona, teologami i filozofami, którzy przedstawili swoje opinie na temat, w skrócie przedłożonej, a opracowywanej przez całe jego życie, teorii działania Boga w świecie.

niezapośredniczonego boskiego oddziaływania. Następne jego prace powielają przyjęte, prawdopodobnie wtedy, stanowisko: *Paths from Science Toward God, The End of All Our Exploring* – 2001r.; *Evolution, The Disguised Friend of Faith* – 2004r.; *All That Is, A Naturalistic Faith for a Twenty-First Century* – 2007r.

³⁷⁷ DNB, s. 167.

Peacocke rysunek ten opisuje jako „[d]iagram przedstawiający przestrzennie ontologiczną relację Boga do świata (wraz z ludzkością) oraz interakcje pomiędzy nimi”³⁷⁸.

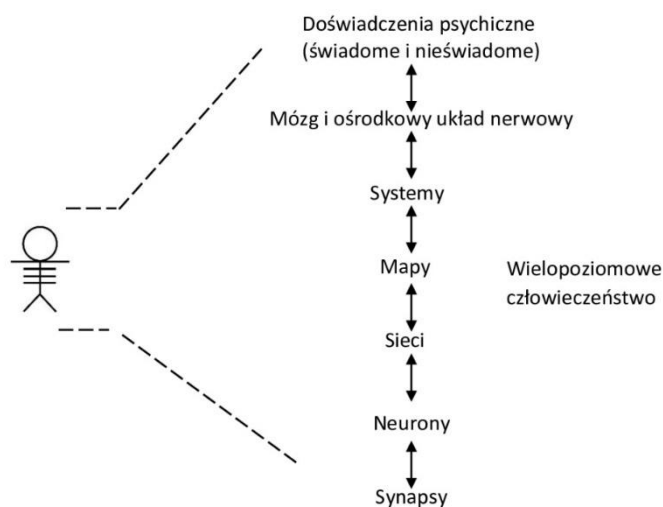
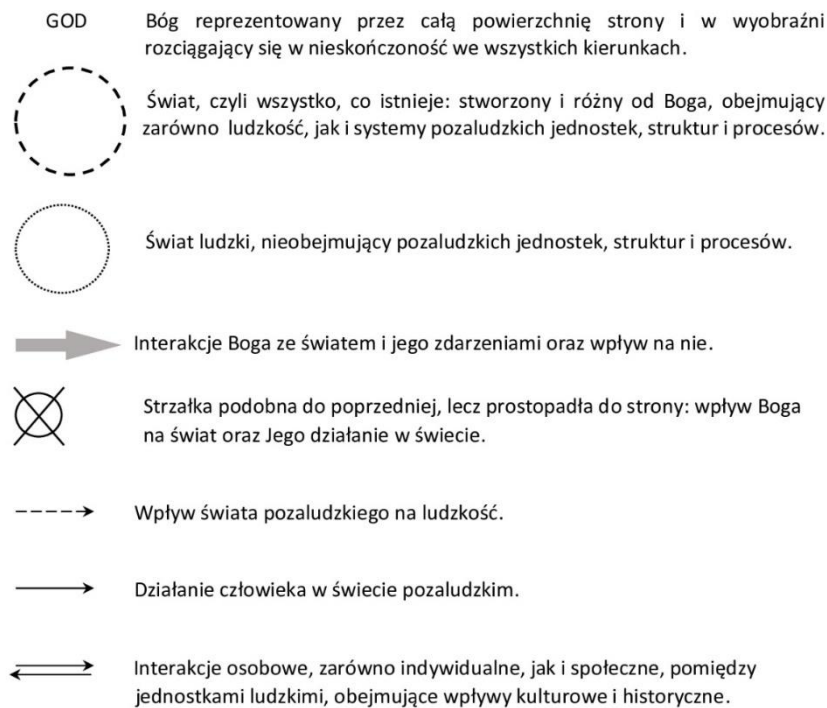


Ryc. 3.1³⁷⁹

³⁷⁸ DNB, s. 154.

³⁷⁹ A. Peacocke, *Evolution, The Disguised Friend of Faith*, dz. cyt., s. 102.

Aby wytłumaczyć proponowany przez siebie obraz, dodaje klucz, który ułatwia jego zrozumienie oraz nakierowuje czytelnika na istotne, według niego, metafory.



Rys. 3.2³⁸⁰

Bóg umieszczony jest w proponowanym rysunku we wszystkich możliwych kierunkach i zgodnie z perspektywą panenteistyczną obejmuje świat wewnątrz siebie i działa w jego wnętrzu na wszystkich wyłaniających się poziomach materii/energii w hierarchicznych, wzajemnie połączonych systemach. „Znak nieskończoności nie

³⁸⁰ DNB, s.155.

oznacza nieskończonej przestrzeni lub czasu, lecz nieskończenie ‘więcej’ Boskiej Istoty w porównaniu ze wszystkim innym”³⁸¹. Peacocke, nawiązując do podzielanej przez niego mocnej wersji emergencji, przyjmuje możliwość nie tylko przyczynowości oddolnej – *bottom-up* – ale również odgórnej – *top-down*. „Skoro wyższy poziom można zrozumieć tylko w kategoriach nieredukowalnych do niższych poziomów, to można uznać, że nowe rzeczywistości o działaniu przyczynowym pojawiają się na wyższych poziomach”³⁸². Pomimo tego, że możliwość występowania takich typów relacji przyczynowych lub ich wzajemnych splątań jest współcześnie, szeroko dyskutowana i przez wielu, akceptowana to według angielskiego badacza te oddolne, odgórne lub boczne przyczynowości³⁸³, są zbyt zawężające, by za ich pomocą próbować opisywać całość opatrnościowej aktywności Stwórcy w świecie. Oddziaływanie Boga na stan świata, angielski teolog woli określać za pomocą metafory *wpływu całości na część* – *whole-part influence*³⁸⁴. Ścieżka relacji Boga do świata mogłaby, według Peacocke’a, przybrać formę schodzącej *kaskady* boskiego oddziaływania. „Każda taka interakcja Boga z Systemem świata byłaby początkowo interakcją z nim jako całością. Można oczekiwać, że po pierwszej interakcji następuje rodzaj ‘kaskady’, gdy każdy poziom dotknięty szczególnym boskim zamiarem ma wpływ na niższy poziom w hierarchii złożoności itd. aż do poziomu, na którym Bóg zamierza osiągnąć określony cel”³⁸⁵. Wpływ ten zilustrowany jest, w omawianym rysunku, za pomocą rozchodzących się do wewnątrz strzałek, które rozpoczynają się w Bogu i rozprzestrzeniają po całym obszarze świata. Propozycja ta, akceptując naturalistyczną i monistyczną wizję świata o typie emergentystycznym, nie tylko znajduje miejsce dla nieinterwencjonistycznego modelu działania Boga, ale również umożliwia, w sposób niesprzeczny z tymi twierdzeniami, zachowanie chrześcijańskich intuicji o szczególnej opatrności Boga wobec stworzonego świata. „Bóg może powodować pojawienie się szczególnych wzorców zdarzeń, które wyrażają Jego zamiary.

³⁸¹ Tamże, s. 153.

³⁸² Tamże, s. 149.

³⁸³ R. Russell, *Introduction* [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*.

³⁸⁴ W artykule *God's Interaction with the World* Peacocke notuje uwagę: *The "downward/top-down causation" terminology can, I have found, be misleading since it is actually meant to denote an effect of the state of the system as a whole on its constituent parts, such as the constraints on the parts of the boundary conditions of the system as a whole—more broadly, the constraints of actually being in the interacting, cooperative network of that particular, whole system. The word 'causation' is not really appropriate for describing such situations, so—in this paper—I have preferred the usage of 'whole-part constraint,' rather than that of 'downward-' or 'top-down causation,' which I used more generally in Theology for a Scientific Age.*

³⁸⁵ DNB, s. 151.

Zdarzenia te nie nastąpiłyby, gdyby Bóg celowo tego nie zamierzył³⁸⁶. Jak ukazuje, takie działania Boga nie naruszałyby praw i zasad funkcjonowania świata odkrywanych i opisywanych przez fizykę, chemię, biologię, psychologię czy inne nauki ścisłe³⁸⁷. Peacocke podkreśla mocno, aktywną obecność działającego w świecie Boga. Pojęcie *immanentnego* Stwórcy, który przenika i obejmuje wszystkie wyłaniające się hierarchie systemów jest jednym z najważniejszych twierdzeń panenteistycznej perspektywy teologicznej. „Bóg jest kimś Transcendentnym, gdyż jest immanentny w stworzonym świecie; Bóg jest kimś Immanentnym, gdyż transcenduje stworzony świat; jedynie jeśli Bóg jest obojgiem naraz można go nazywać ustawicznym Stwórcą³⁸⁸. Taka obecność nie jest rozumiana statycznie, tak jak w klasycznym teizmie, ale jest aktywnie uczestnicząca i wrażliwa na realizujące się autonomicznie nowe wydarzenia. Bóg holistycznie angażuje się w zdarzenia wewnątrz czasu i przestrzeni, ograniczając swoją wszechwiedzę i wszechmoc. „Bóg - ze swej natury wszechwiedzący – jest jedyną istotą, która ma niedoścignioną świadomość stanów i wzorców Systemu świata we wszystkich jego powiązaniach i współzależnościach. Są one w pełni i całkowicie jasne dla wszechwiedzącego Boga we wszystkich swoich rozgałęzieniach i stopniach sprężenia w przestrzeni i czasie. Bóg jest bowiem obecny we wszechogarniającej Rzeczywistości wszystkiego, co istnieje – to bowiem miałem na myśli, podkreślając immanencję i mówiąc o panenteizmie³⁸⁹. Ale jak to wielokrotnie podkreśla, boska wiedza nie jest wiedzą absolutną o wszystkim, ale ograniczoną do tego co jest logicznie możliwe by o tym wiedzieć. „Wydaje się, że Bóg stworzył w taki sposób świat, że w tych systemach [probabilistycznych] nie zna przyszłych stanów, ponieważ nie mogą być one znane³⁹⁰.

Teologiczne wnioski o opatrnościowym działaniu Boga, nie muszą się ograniczać, według Peacocke’a, jedynie do rozważań, klasycznie rozumianych ujęć boskiego aktu stwórczego oraz podtrzymującej w istnieniu niezmiennej woli Boga. Sugerowanie statycznie i jednorazowo rozumianego aktu *creatio ex nihilo* wraz z podtrzymującą w istnieniu ale nie angażującą się boską *creatio continua* stają się, zbyt wąskie i nieadekwatne do opisu możliwej relacji Boga do świata i odwrotnie. Angielski teolog często podkreśla, że dzięki naukom przyrodniczym ludzkość potrafi, coraz wyraźniej niż w przeszłości, dostrzec złożoną aktywność, zmienność i bogactwo, tak

³⁸⁶ Tamże.

³⁸⁷ Tamże, s. 150-151.

³⁸⁸ TSA, s. 185.

³⁸⁹ DNB, s. 150-151.

³⁹⁰ TSA, s. 122.

świata nieożywionego jak i biologicznego. Statyczne, zbyt mechanistyczne obrazy świata przyjęte i następnie włączone w modele teologiczne stały się przyczyną pojawiania się niewłaściwego obrazu Boga, przenosząc przestarzałe, zarzucone w naukach analogie bezpośrednio na teologiczne rozumienie relacji między Stwórcą a stworzeniem. „Nie pracujące” modele teologiczne powinny zostać zastąpione przez nowsze i lepsze, takie, które akcentując dynamizm zmieniającego się świata, podkreślałyby wielopoziomowe i wszechogarniające bogactwo boskich relacji.³⁹¹ Peacocke swoją wizję umieszcza wewnątrz, coraz szerzej akceptowanego modelu organizmu³⁹², a jeszcze dokładniej, wewnątrz ujęcia panenteistycznego. „W tym [proponowanym] modelu nie ma żadnego ‘miejsca poza’ nieskończonym Bogiem, gdzie mogłoby istnieć to, co jest stworzone. Wszystko, co istnieje, Bóg tworzy w sobie”³⁹³. Jednocześnie akceptuje analogie *creatio ex nihilo* i *creatio continua*, podkreślając jednak, że te odrębnie rozumiane akty Boga są raczej dwoma aspektami stałej i ciągłej boskiej stwórczej aktywności³⁹⁴.

Ludzki świat jest bogatszy o interpersonalne i co istotne, świadome relacje świadomych siebie osób, które rozmawiają o swoich stanach mentalnych za pomocą języka różnorodnych interakcji osobowych. Komunikację pomiędzy Bogiem a ludzkością, Peacocke umieszcza w panenteistycznie interpretowanej metaforze relacji interpersonalnej. „Idea, że wzorce zdarzeń mogą nieść znaczenie dla istot ludzkich, a tym samym być sposobem komunikowania się Boga z ludzkością, jest specyficznym, osobową formą interakcji”³⁹⁵. Wprowadzenie formuły dialogu osobowego jako rozmowy Boga z ludzkością, wydaje się konieczne aby ubogacić rozumienie holistycznego modelu wpływania całości na część. Angielski teolog zauważa, że metafora oddziaływania *whole-part influence* jest raczej pozbawiona takich osobowych odniesień, co utrudnia odnalezienie właściwych przestrzeni dla bardziej osobistych i szczególnych interakcji Boga do człowieka i odwrotnie. Dlatego, jak notuje, „musimy przyjąć, że choć Bóg jest niewyraźny i do końca niepoznawalny, jest jednak ‘co najmniej osobowy’, i że formy osobowe w odniesieniu do Boga są mniej mylące niż milczenie”³⁹⁶. Bóg ujmowany jako

³⁹¹ Tamże, s. 139-143.

³⁹² Tamże, s. 166-167

³⁹³ DNB, s. 182.

³⁹⁴ ATI, s. 20: “It is important to recognize that there are two aspects to God's creativity: (1) the bringing into existence of the new, in processes whereby novelty and complexity are made to emerge from some prior, earlier, and more basic simpler entities; and (2) the giving of existence to entities other than the Giver.” Autor sposób (1) odnosi do *creatio continua*, podczas gdy (2) uznaje za *creatio ex nihilo*.

³⁹⁵ A. Peacocke, *The Religion of a Scientist*, dz. cyt., s. 654.

³⁹⁶ DNB, s. 156.

co najmniej osobowy, komunikuje się z ludzkością *per analogiam* jak *osoba z osobą*. Tak więc ogólną i szczególną opatrnościową interakcję Boga ze światem, angielski teolog umieszcza wewnątrz tej samej, holistycznej i wszechogarniającej komunikacji odbywającej się wewnątrz wielorakich poziomów złożoności, uzupełnioną o samoobjawianie się Boga ludzkości czyli personalnie ujmowaną *rozmowę* Stwórcy ze swoim stworzeniem. Omawiany model interakcji, przedstawiony jest jako szara, skierowana do wewnątrz strzałka boskiego oddziaływania ze światem i z ludzkością. Odbiór przekazu informacji (*flow of information*) jako samoobjawiania się Boga, zawsze odbywa się za pośrednictwem składników świata wewnątrz interpretujących i świadomych ludzkich umysłów zanurzonych w sieci interpersonalnych powiązań kulturowych³⁹⁷. Jak przyznaje, pomimo tego, że mają one status zdarzeń naturalnych „to dla tych, którzy ich doznają, mogą być definitywnie i normatywnie objawieniami”³⁹⁸. Podkreśla wielokrotnie, że perspektywa pnteistyczna umieszcza cały świat materii/energii z jego wyłaniającymi się spletanymi hierarchiami, w tym – ze samoświadomymi siebie istotami, wewnątrz wszechogarniającej i oddziaływującej rzeczywistości Boga. Przytacza stwierdzenie Johna Taylora, „że ręka Boża nie musi być odnajdywana ani w pojedynczych wtargnięciach, ani w jakichkolwiek lukach [wiedzy] ale w samych procesach [świata]”³⁹⁹. Co więcej, Bóg może za pośrednictwem tych procesów, w sposób szczególny a dla świadomych odbiorców bardziej wyraźny, komunikować się ze stworzeniem w określonych czasach i przestrzeniach intensywniej niż w innych. „Chociaż Bóg nie jest bardziej obecny w danym czasie lub miejscu niż gdzie indziej (nie jest substancją o różnych natężeniach obecności) – Boga jest wszystko we wszystkich czasach - istoty ludzkie odkrywają, że w pewnych następstwach wydarzeń, wewnątrz stworzonej przyrody i ludzkiej historii, Bóg objawia swoje przesłania bardziej niż w innych. [...] Niektóre wydarzenia mogą być wyraźniej objawiające, bardziej ukazujące bożą obecność i cele, niż inne – podczas gdy one wszystkie utrzymywałyby swoją zrozumiałość w terminach wyjaśnień udzielanych przez nauki właściwe swoim poziomom w hierarchiach naturalnej złożoności”⁴⁰⁰. Peacocke równocześnie podkreśla bogactwo boskiego przekazu, które nie jest w sposób natychmiastowy odkrywane przez ich odbiorców. Raczej takie boskie przesłania „czekają na odsłonięcie i nie wszystkie [od

³⁹⁷ A. Peacocke, *God's Interaction with the World*, dz. cyt., s. 285.

³⁹⁸ DNB, s. 167.

³⁹⁹ TSA, s. 154.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 181.

razu] są odczytywane”⁴⁰¹. Ten rodzaj komunikowania się Boga z ludźmi, klasyczna teologia dzieli na dwa różne sposoby, przyporządkowane zazwyczaj oddzielnym dziedzinom teologicznym. Objawienie ogólne jest treścią rozważań dla teologii naturalnej a objawienie specjalne, rozpoznawane jako szczególny i wyjątkowy rodzaj działania Boga, stanowi właściwy przedmiot teologii objawionej, opracowywanej wewnątrz różnorodnych nauk teologicznych. Peacocke podkreśla jednak, że „klasyczne rozróżnienie pomiędzy teologią ‘naturalną’ a teologią ‘objawioną’ w dzisiejszych czasach raczej nie da się utrzymać”⁴⁰². Sugeruje, że jest to rodzaj jednego i tego samego objawiania się Boga, różniącego się jedynie intensywnością odbioru boskiego przekazu. Przytacza słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego [Boga] przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20) wnioskując, że „wiedza o Bogu, choć rozproszona, może być dostępna całej ludzkości przez refleksję nad charakterem stworzonego świata”⁴⁰³. Treść ogólnego objawienia tworzy, dostępną do uchwycenia w ramach historycznego i progresywnego przyswajania sobie dzieł Boga, panoramę rozumienia boskich przekazów. „Nurty ogólnego doświadczenia ludzkiego i ogólnego objawienia łączą się z nurtami przypominanych i ożywianych, szczególnych i specjalnych objawień Boga, które trwają w tradycji dzięki zasobom intelektualnym, estetycznym, liturgicznym, symbolicznym i obrzędowym”⁴⁰⁴. Peacocke przytacza, często przywoływane w teologii, rozróżnienie na niezapośredniczone i zapośredniczone sposoby odczytywania boskich, opatrnościowych zamiarów i intencji. Do takich bezpośrednich kanałów, które wydają się pomijać drogi komunikacji zmysłowej zaliczane są w szczególności doświadczenia mistycznego odczuwania obecności i jedności z Bogiem. Angielski uczoney, analizując prace współczesnych teologów, wymienia jeszcze inne rodzaje takiego, domniemywanego połączenia. David Brown opisuje je jako „noumenalne” gdyż „najważniejsza [w nich] jest bojaźń boża”, a Richard Swinburne nazywa je osobistą i pozazmysłową komunikacją podmiotu z „ponadczasową rzeczywistością”⁴⁰⁵. Jak zauważa, takie rozwiązania komunikacji bezpośredniej były i często są do dzisiaj, wyprowadzane z przyjmowanego dualistycznego przedzałożenia

⁴⁰¹ Tamże.

⁴⁰² DNB, s. 163.

⁴⁰³ Tamże, s. 161.

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 164-165.

o rozdzielnosci rzeczywistosci duchowej i zmyslowej wewnatrz kazdej istoty ludzkiej⁴⁰⁶. Jednak obecnie coraz wyraźniej dostrzega się konieczność uzgadniania tez teologicznych z filozoficzną interpretacją osiągnięć nauk ścisłych. Wnioskuje się więc o możliwej, naturalnej emergencji umysłu wewnątrz ewolucyjnie ukształtowanego mózgu i odrzuca się, jako niespójne z tą perspektywą, propozycje dualistyczne. Peacocke cytuje zdania biblistów: angielskiego teologa Henry Wheeler Robinsona, że „[h]ebrajskim pojęciem [ludzkiej] osobowości jest ożywione ciało a nie wcielona dusza” oraz niemieckiego uczonego Walthera Eichrodta wskazującego, że „człowiek nie ma ciała i duszy, jest on obojgiem z nich naraz”⁴⁰⁷. W zdecydowanych słowach odrzuca inklinacje dualistyczne, które nakazują doszukiwać się substancjalnej odrębności duszy (ducha, umysłu) i zmysłowego ciała (mózgu). „Mówienie o ‘duszy’ lub ‘duchu’ istot ludzkich jako o bytach, w sposób oczywisty nieśmiertelnych, nie jest już obecnie najlepszym wyjaśnieniem wyłonienia się zdolności duchowych w świetle tego, co wiemy dzisiaj o takim rodzaju kompleksowości, która konstytuuje istotę ludzką. Tego rodzaju dualizm wydaje się niewspółmierny do jakiegokolwiek obrazu świata zgodnego z obserwacjami naukowymi”⁴⁰⁸. Proponując swój model komunikacji Boga z człowiekiem i ludzkością, rysuje go za pomocą skierowanych do wewnątrz świata strzałek. Różnorodne kształty ukazują odmienne zakresy odczytywania kaskady przekazu boskich intencji. Rozpoczynają się one od Boga i poprzez systemy świata docierają do jednostek ludzkich wymieniających między sobą odbierane i subiektywnie zinterpretowane komunikaty. „W obecnym modelu specjalnego działania, będącego wynikiem wpływu całości na część, wydaje się zrozumiałe jak Bóg może oddziaływać na zdarzenia neuronowe w konkretnym mózgu, aby podmiot mógł sobie uświadomić Jego obecność za pośrednictwem pamięci lub bez jej pośrednictwa w sugerowany wyżej [całości na część] sposób”⁴⁰⁹. Taki sposób odbioru boskich komunikatów mieściłyby również wyżej przytoczone, określane jako niezapośredniczone, kanały bezpośredniej łączności z Bogiem. „Nasuwa się zatem ogólny wniosek, że osobiste komunikowanie się Boga z ludźmi można wyjaśnić zgodnie z opisami świata na innych poziomach nauk przyrodniczych i humanistycznych”⁴¹⁰ gdyż każdy kontakt Boga i człowieka odbywa się za pośrednictwem zjawisk i procesów wewnątrz świata. Peacocke przywołuje biblijny

⁴⁰⁶ Tamże; CWS, s. 124.

⁴⁰⁷ CWS, s. 124-125.

⁴⁰⁸ EDF, s. 91.

⁴⁰⁹ DNB, s. 167.

⁴¹⁰ Tamże, s. 168.

obraz w którym prorok Eliasz przeżywa doświadczenie niemal mistycznej obecności objawiającego się Boga⁴¹¹. Poprzez fizyczne i zmysłowe odczuwanie *szmeru łagodnego powiewu* Eliasz zinterpretował to zjawisko jako szczególne miejsce i czas w którym Bóg zechciał z nim rozmawiać.

Działanie Boga w świecie, według proponowanego i zilustrowanego przez Arthura Peacocke'a modelu holistycznych, bezpośrednich wpływów Boga na stan świata charakteryzuje się próbą całościowego opisu tych relacji wewnątrz naturalistycznego, naukowego rozumienia praw działających w przyrodzie. Według angielskiego teologa, nie jest konieczne ażeby przeszukiwać cały zakres naukowych odkryć i ich interpretacji, by w ten sposób odnaleźć odpowiednie miejsca dla nieinterwencyjnej interakcji Boga. Bóg, w ukazywanym tutaj modelu „może wpływać holistycznie na stan Systemu świata”⁴¹². Zgodnie z szeroko rozwijającą się metodologią badań historii idei i paradygmatów naukowych, uznaje się, że każde proponowane nowe odkrycie, zakorzenione jest wewnątrz kulturowego rozumienia poszczególnych metafor/pojęć/idei. Podobnie, te same rozumienia, Peacocke przenosi do teologicznych prób wypowiedzi o Bogu. „To nie Bóg zmienił się w trakcie naszych rozważań, lecz zmieniło się nasze postrzeganie i doświadczenie boskości. Hartowanie teologii chrześcijańskiej w ogniu świata nauki XXI wieku nie jest wcale obrazoburstwem, ale odkrywaniem głębszych i bardziej zrozumiałych sposobów budowania na fundamentach pieczołowicie dobranych intuicji pokoleń szukających Boga”⁴¹³.

3.2. Teologia Jezusa Chrystusa według Arthura Peacocke'a

Spotyka się często pogląd, że teologię chrześcijańską można starać się budować z dwóch, odmiennych, chociaż nie przeciwstawnych sobie, perspektyw. Chrystologia jest tą dziedziną teologiczną, która zajmuje oczywiste i fundamentalnie centralne miejsce w przekazie prawd wiary. Podstawowe twierdzenia o Jezusie Chrystusie, którego Kościół rozpoznał jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, mogą być albo punktem startowym rozszerzając się następnie na cały zakres wypowiedzi o Bogu albo punktem do którego one zdążają⁴¹⁴. Teologia wstępująca, wychodząc od treści wyznania wiary -

⁴¹¹ Tamże.

⁴¹² Tamże, s. 151.

⁴¹³ Tamże, s. 169.

⁴¹⁴ A. Pederson, 'Centrality of Incarnation', Sympozjum poświęcone uhonorowaniu pracy Arthura Peacocke'a, Zygon, Marzec 2008, s. 57-65.

Credo: Wierzę [...] w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego..., i stara się budować pozostałe dziedziny i obszary teologiczne, które z niej naturalnie i bezpośrednio wynikają. Istnieje również inne podejście - teologia zstępująca. Twierdzi ono, że należy najpierw określić podstawowe treści doktrynalne o Bogu – Stwórcy świata i dopiero na podstawie takich ustaleń tworzyć szczegółową teologię chrystologiczną. Zarys tych koncepcji możemy już odnaleźć w różnicach pomiędzy prezentowaną w tekstach nowotestamentalnych chrystologią synoptyków, św. Pawła i ujęciami św. Jana oraz późniejszymi sporami chrystologicznymi pomiędzy przedstawicielami szkoły antiocheńskiej i aleksandryjskiej⁴¹⁵. Zawsze kluczowym tematem było rozumienie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Można było postrzegać osobę Jezusa jako wyjątkowy i szczególnie przypadkowy przypadek objawienia się Boga w ludzkim życiu człowieka Jezusa/Mesjasza/Syna Bożego – jak uczyła szkoła antiocheńska, lub tego, który istniał zanim powstał świat - to Logos/Słowo Boga u św. Jana i w szkole aleksandryjskiej⁴¹⁶. Wczesnochrześcijańskie wysiłki i próby ufundowania chrystologii oraz szerszych jej odniesień są współcześnie również tematem teologicznych poszukiwań. Czy tezy chrystologiczne są szczególną treścią szerszej i ogólnej teologii dotyczącej Boga? Czy raczej cały obszar myśli teologicznej bierze swoje źródło i wytłumaczenie w osobie Boga/Człowieka - Jezusa Chrystusa? Oba podejścia nie muszą oczywiście być ze sobą sprzeczne, czy też wykluczać się nawzajem. Problem leży w tym, że inaczej mogą akcentować, centralne dla chrześcijaństwa, ujęcie relacji pomiędzy boskością a człowieczeństwem w osobie Jezusa Chrystusa. Mogą podkreślać jedne tematy antropologiczne lepiej niż inne i wspierać na przykład grecko-chrześcijańskie odróżnianie duszy i ciała lub bardziej biblijne propozycje monistycznej jedności ludzkiej natury.

Arthur Peacocke zdecydowanie opowiada się za drogą zstępującą i drugim, monistycznym ujęciem. Konieczne jest wprawdzie, według niego, ustalenie charakteru i zakresu Bożej relacji do świata. Dzięki temu teologia uzyska dostęp i nieco odsłoni człowiekowi niepojętą naturę Boga. Twierdzi, że tylko wtedy gdy ustali się podstawowe

⁴¹⁵ TNP, s. 205-208; H. Pietras, *Początki Teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, wyd. 2, Kraków 2007, s. 226-235.

⁴¹⁶ Peacocke zauważa, że wśród biblistów toczą się intensywne dyskusje poświęcone boskim prerogatywom Jezusa. Dostrzega się dwa obszary rozwoju przyporządkowywania Jezusowi tytułu *Syna Bożego*. Historycznie starsze narracje unikały używania wyrazów „Bóg”, „boski” w stosunku do Jezusa ze względu na ograniczenia ściśle monoteistycznej wiary autorów nowotestamentalnych. Druga, późniejsza, proponowała pojęcie *preegzystencji* Jezusa. TSA, s. 291-295; FDD, s.97-98; H. Pietras, *Początki Teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 160 -193.

treści o Bogu działającym w świecie, będzie można, w sposób właściwy budować spójne twierdzenia teistyczne. W tym kontekście niewypowiedzialna natura Boga staje się dostępna człowiekowi jako Trójca Święta – „transcendentny Bóg jako Ojciec, [...] Wcielony Bóg jako Słowo/*Logos*/Syn, [...] Immanentny Bóg jako Duch Święty”⁴¹⁷. Jeśli uda się właściwie, co dla Peacocke oznacza – w sposób spójny z naukami, opracować teologię bożego stworzenia oraz bożej aktywności w świecie, to uzyska się w ten sposób pełniejsze zrozumienie podstawowego i centralnego chrześcijańskiego przesłania o Jezusie - Synu Bożym. „Jedynie wtedy, gdy fundujący wgląd w naturę Boga i Jego relację do świata zostanie opracowany, możliwe będzie rozwinięcie zrozumienia znaczenia [osoby] historycznego Jezusa z Nazaretu – to jest wyjaśnienia Jezusa jako Chrystusa wiary”⁴¹⁸.

Tematy dotyczące rozumienia osoby Jezusa Chrystusa, angielski teolog osadza w szerszym kontekście swojego modelu teologicznego. Monizm emergentny, naturalizm teistyczny i panenteizm są obszarami wewnątrz których tworzy odniesienia dotyczące życia i działalności człowieka Jezusa z Nazaretu, w którym chrześcijanie rozpoznali cielesne uobecnianie się aktywnej i zbawczej mocy samego Boga. Podtrzymując te trzy filozoficzne założenia stara się jednocześnie zachować podstawowe twierdzenia chrześcijańskie wyrażone w czasie obrad Soboru Chalcedońskiego w roku 451. Podsumowuje jego postanowienia notując, że Jezusa Chrystusa uznaje się za „prawdziwego Boga, w pełni człowieka, niepodzielną Jedną Osobę, zarówno Boga i człowieka, i [jak podkreślił Sobór] tego wszystkiego nie należy mieszać”⁴¹⁹. Cel, który obrał angielski teolog, można by określić próbą znaturalizowania twierdzeń chrześcijańskich, w tym chrystologicznych. Konieczne jest jednak zaakcentowanie, że ze względu na przyjęcie założeń panenteistycznych o możliwej emergencji nowych właściwości i realności złożonych struktur, jego propozycja jednocześnie stara się podtrzymać i zachować istotne z chrześcijańskiego punktu widzenia tezy o zbawczej roli Jezusa Chrystusa.

⁴¹⁷ DNB, s. 213 -214.

⁴¹⁸ ATI, s. 6.

⁴¹⁹ TNP, s. 210.

3.2.1. Ograniczenia projektu *ENP* nakładane na interpretację tekstów biblijnych

Angielski teolog zauważa, że klasycznie rozumiana treść religijnego przekazu prawd wiary niekiedy jest bardzo trudna, lub prawie niemożliwa do pogodzenia, z przyjmowaną ogólnie perspektywą naukową. Zbyt często dysputy chrystologiczne toczące się w ramach teologii systematycznej, ograniczały się jedynie do rozważań źródeł biblijnych i patrystycznych, uznając je za niepodważalne autorytety. Pomijały one i nie wchodziły w bliższe interakcje z naukami przyrodniczymi. „Dyskusje chrystologiczne, w szczególności kluczowe koncepcje takie jak ‘wcielenie’, rzadko integrowano ze współczesnym, naukowym światopoglądem”⁴²⁰. Podstawowe chrześcijańskie tezy doktrynalne o świecie i o człowieku, formułowane za pomocą ówczesnego języka filozoficznego, według wielu teologów, nie przystają do współczesnych koncepcji wypracowywanych wewnątrz nauk ścisłych. „Patrzymy bowiem oczami ludzi początku trzeciego tysiąclecia po narodzeniu Jezusa, którym nauka ukazała taką niezwykłość stworzonego świata, że zmienił się horyzont i kontekst myślenia ludzkości o sobie, o swoim miejscu w świecie, a tym samym o relacji Boga do ludzkości i do świata”⁴²¹. Odziedziczona wykładnia prawd wiary, zapisana za pomocą formuł i pojęć odpowiednich tamtym czasom, jest współcześnie, nie tylko coraz mniej zrozumiała ale rodzi też wiele spornych kwestii interpretacyjnych. W związku z tym, że pojawiają się „filozoficzne problemy dotyczące używania słów takich jak ‘osoba’, ‘przyroda’, ‘substancja’, ‘istota’ i ‘istnienie’ w świetle współczesnej krytycznej (ogólnie rzecz ujmując, niemetafizycznej) filozofii”⁴²² tworzenie adekwatnej (czyli według Peacocke’a uzgodnionej i zreformowanej) teologii jest przedsięwzięciem trudnym. Do tych, odziedziczonych a krytkowanych obecnie, propozycji doktrynalnych, angielski uczyony zalicza m.in. teologiczne implikacje dotyczące koncepcji cierpienia i śmierci jako skutków grzechu pierwotnego, tak zwanej *pierwotnej szczęśliwości* ludzi w raju a także mocne akcentowanie substancjalnej rozdzielności duszy i ciała⁴²³. Tematy wyżej wymienione, a szczególnie te dotyczące osoby Jezusa Chrystusa, są w sposób oczywisty i naturalny wyprowadzane ze świętych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, jako najważniejszego

⁴²⁰ EDF, s. 197.

⁴²¹ DNB, s. 211.

⁴²² CWS, s. 228.

⁴²³ MC, s. 36.

autorytetu i źródła danych teologicznych. Jednak, według Peacocke’a, „nie uda się już w kulturze zachodniej rozumowo obronić autorytetu żadnych twierdzeń, argumentując, że są ‘biblijne’. Podawane do wierzenia prawdy muszą bronić się same jako uzasadnione i umotywowane”⁴²⁴. Pojawia się, zarysowany tutaj i szeroko obecnie dyskutowany problem hermeneutyczny dotyczący jakości i siły dowodów wspierających historyczność przekazów biblijnych. Angielski uczoney będzie przekonywał, że konstruując modele teologiczne należy wyraźnie brać pod uwagę wyniki badań biblijnych. „Ani chrześcijański Nowy Testament, ani żydowskie pisma tzw. Starego Testamentu nie mogą być dzisiaj odczytywane dosłownie jako zawierające w swoich historycznych opowieściach prawdziwą historię i rzeczywiste słowa osób, którym te wypowiedzi zostały przypisane. W ocenie tej starożytnej literatury konieczny jest ostrożny, analityczny osąd, ponieważ jej większość powstawała po prostu w celu umocnienia ideologii i wierzeń społeczności, do których była adresowana”⁴²⁵. Konieczne jest równocześnie zachowanie rozsądnego dystansu pomiędzy skrajnymi opiniami. Peacocke nazywa to próbą odnalezienia drogi pomiędzy dwoma krytykowanymi i przeciwstawnymi sobie ujęciami: fundamentalistycznym biblicyzmem i nadmiernym sceptycyzmem. „Powinniśmy starać się odnaleźć sposób manewrowania pomiędzy biblicyzmem Scylli, który nie przypisuje przysługującej wartości literaturze starożytnej przez nazywanie jej kulturą obcą (nie wspominając o fundamentalizmie, który w sposób sztywny uznaje całość korpusu literatury biblijnej za prawdziwy) a sceptycyzmem Charybdy, który jest zbyt przesadny, w odniesieniu do obowiązujących kanonów historycznego osądu i krytyki literackiej źródeł starożytnych”⁴²⁶. Cytując angielskiego biblistę Anthony’ego Harvey’a swoje stanowisko nazywa podejściem nie tyle sceptycznym co bardziej ufnym – *more trusting position*. Pomimo tego, że historyczna krytyka prawdziwości opisów wydarzeń nowotestamentalnych jest obecnie mocno podnoszona, to jednak nie można obiektywnie stwierdzić, że „nie możemy nic wiedzieć pewnego o Jezusie”⁴²⁷. Peacocke, próbując odnaleźć zgodność pomiędzy teologią a naukami, opowiada się za stanowiskiem naturalistycznym o wydźwięku nie tyle sceptycznym co optymistycznym, „bardziej ufając”, że przekazane przez ewangelistów opowieści z życia Jezusa z Nazaretu częściowo odzwierciedlają prawdziwe historyczne

⁴²⁴ DNB, s. 61.

⁴²⁵ Tamże, s. 60.

⁴²⁶ TSA, s. 262

⁴²⁷ Tamże, s. 263.

wydarzenia. Pomimo mocno krytycznych wniosków „fragmenty Starego i Nowego Testamentu mogą nadal oświecać czytelnika głęboką intuicją dzięki wyobraźni i mądrości, które czynią cały korpus Biblii najwybitniejszym spośród nam dostępnym dziełem mówiącym o doświadczaniu Boga. Zawsze potrzebne jest jednak krytyczne odczytanie jej treści w świetle osiągnięć naukowych, otwarte zarazem na odbiór ze strony czytelnika”⁴²⁸.

Aby zaproponować spójną z naukami teologii chrystologiczną należy, według niego przyjąć potrójną, wyżej przedstawioną, emergentystyczną, naturalistyczną i panenteistyczną propozycję - *ENP (Emergentist – Naturalistic – Panentheistic)*. Perspektywa ta wymaga aby:

- a. przekazy biblijne interpretować raczej jako metafory lub modele teologiczne niż literalnie odczytywane, niezmiennie prawdy objawione⁴²⁹;
- b. porzucić, jako ujęcie dualistyczne twierdzenie o odrębności duszy i ciała na rzecz monistycznej jedności osoby ludzkiej, która w sposób naturalny wyłoniła się z materii⁴³⁰;
- c. zrezygnować z twierdzeń o cudownych, arbitralnych i nadnaturalnych interwencjach Boga w świat przyrody⁴³¹;
- d. akcentować aktywną i zaangażowaną obecność Immanentnego Stwórcy w procesy rozwijającego się świata⁴³².

Zasady te stanowią ramy dla tworzonej przez Peacocke’a, uzgodnionej chrystologii. Narodzenie, życie i śmierć Jezusa historii - wydarzenia które zostały odczytane przez pierwszych uczniów w kontekście zmartwychwstałego Chrystusa wiary, ulegają panenteistycznej interpretacji. Naturalizm teistyczny i emergentny monizm mają, według oceny angielskiego teologa, zabezpieczyć i jednocześnie zachować istotne

⁴²⁸ DNB, s. 61.

⁴²⁹ IR, s. 40-50; DNB, s. 41: Peacocke notuje, że “tezy teologiczne, tak samo jak we wszystkich innych dziedzinach badań, muszą być uzasadnione ze względu na swoją treść, a nie źródło, choćby najbardziej znakomite czy szanowane”.

⁴³⁰ TNP, s. 185-189; EDF, s. 108: Peacocke często wskazuje na naturalne wyłanianie się osoby ludzkiej wewnątrz materii posiadającej emergentną zdolność tworzenia nowych wzajemnie powiązanych systemów. „The original fluctuating quantum field, quark soup or whatever, has in some 12 or so billion years become a Mozart, a Shakespeare, a Buddha, a Jesus of Nazareth—and you and me!”

⁴³¹ TSA, s. 269: „The very width of range of natural phenomena – physical, biological, psychological and social – over which the sciences have been able to observe regular patterns of events in intelligible relationships has inevitably enhanced scepticism about the occurrence of ‘miracles’”.

⁴³² DNB, s. 112: „Te procesy są działaniem Boga, wyjaśnianym i ukazywanym przez nauki: same nie są Bogiem [...] lecz są Jego twórczą aktywnością”.

i centralne tezy teologiczne o samoobjawieniu się Boga w osobie Jezusa Chrystusa⁴³³. Ze względu na brak wystarczającego miejsca aby ukazać całość perspektywy chrystologicznej Arthura Peacocke'a skupię się w tym rozdziale na przedstawieniu wybranych, najistotniejszych jej obszarów. Przedstawione będą trzy główne tematy chrystologiczne: (1) narodzenie, (2) życie i (3) zmartwychwstanie Jezusa.

3.2.2. Ocena przekazów dotyczących narodzenia Jezusa

Peacocke podnosi dwa główne zastrzeżenia dotyczące klasycznego ujęcia chrześcijańskiej doktryny wcielenia. Każde z nich rodzi poważne problemy, ze względu na zestawienie ich w świetle współczesnej wiedzy naukowej, w tym również biblijnej. Wypracowane w trakcie sporów chrystologicznych pierwszych wieków, Chalcedońskie *Credo*: dwóch natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa stanowi do dzisiaj „stwierdzenie, którego nie można wprawdzie pominąć ale które nie proponuje satysfakcjonującego rozwiązania wewnętrznego paradoksu” tam zawartego⁴³⁴. Tym bardziej, że ta soborowa formuła, tak jak wiele innych, została opracowana w języku, a probowanej wtedy ale krytykowanej obecnie, filozofii akcentującej „substancjalną metafizykę”⁴³⁵.

Zastrzeżenia te wypływają z zestawienia podstawowej prawdy chrześcijańskiej wiary z naukowym rozumieniem biologicznych procesów związanych z prokreacją, ciążą oraz dziedziczeniem tych cech, które łączą każdego człowieka ze swoimi przodkami w łańcuchu pokoleń. „Jego [Jezusa Chrystusa] pełne człowieczeństwo może zostać łatwo poddane krytyce jeśli przyjęłoby się że urodził się w wyniku dziewiczego poczęcia z Maryi swojej matki, bez uczestnictwa ludzkiego ojca”⁴³⁶. Co więcej, jak podkreśla, narracje o narodzeniu Jezusa w świetle dowodzenia historycznego są „zdecydowanie słabe; opisane jedynie w Ewangelii Mateusza oraz Łukasza i nie wspominane nigdzie indziej w Nowym Testamencie, nawet wtedy gdy znaczenie [osoby] Jezusa z Nazaretu jest poddawane krytyce”⁴³⁷. Peacocke przytacza prace teologów i biblistów, którzy

⁴³³ TSA, s. 289.

⁴³⁴ ATI, s. 30.

⁴³⁵ Tamże.

⁴³⁶ Tamże.

⁴³⁷ Tamże: Peacocke cytuje opinię Johna Macquarrie'a „affirms that ‘our historical information is negligible... Apart from scraps of doubtful information, the birth narratives [of Mathew and Luke] are manifestly legendary in character’” oraz nieco łagodniejszy w wymowie fragment pracy Raymonda Browna “the *scientifically controllable* biblical evidence leaves the question of the historicity of the virginal conception unresolved”.

twierdzą, że opowiedzenie się za ludzkim i biologicznym ojcostwem Jezusa z Nazaretu nie wiąże się bezpośrednio z zanegowaniem soborowej doktryny o dwóch naturach jednej osoby Syna Bożego. Cytuje katolickiego teologa Józefa Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI, który w swoim *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* pisze: „Synostwo Boże Jezusa nie polega, według wiary Kościoła, na tym, że Jezus nie miał człowieka za ojca. Nauka o bóstwie Jezusa pozostałaby nienaruszona, choćby pochodził On z normalnego ludzkiego małżeństwa. Synostwo Boże, o którym mówi wiara, nie jest bowiem faktem biologicznym, tylko ontologicznym, nie jest zdarzeniem w czasie, tylko w wieczności Boga”⁴³⁸. Inny katolicki biblista, amerykański ksiądz Raymond E. Brown, jak zauważa Peacocke, wyraża opinię, że „tak protestanci jak i katolicy teolodzy wyraźnie stwierdzają, że cielesne ojcostwo Józefa nie wykluczałoby ojcostwa Boga”⁴³⁹.

Angielski teolog dodaje swoją krytyczną opinię i opiera ją na naukowych, biologicznych rozważaniach o genetycznym podłożu ludzkiej prokreacji. Przytacza kilka powszechnie przyjmowanych faktów dotyczących początków życia każdej istoty ludzkiej. Pojawienie się nowego człowieka związane jest z połączeniem żeńskiej komórki jajowej z męskim plemnikiem. Następuje w ten sposób przekazanie materiału genetycznego ojca i matki, co determinuje cechy i płeć dziecka. Męskie komórki płciowe przenoszą chromosomy albo *X* albo *Y*, podczas gdy chromosomy płciowe żeńskie zawierają chromosom *X*. To czy z zapłodnionej komórki jajowej urodzi się chłopiec czy dziewczynka zależy od tego, jaki materiał genetyczny przeniósł plemnik męski: jeśli *X* pojawi się dziewczynka o genotypie *XX*, a jeśli *Y* to chłopiec z *XY*. Biologiczne, w tym genetyczne zrozumienie procesu zapłodnienia jest obecnie dobrze znane. Opis zjawisk związanych z przekazywaniem życia, charakterystyką ciąży, dziedziczeniem cech i przyczynami chorób genetycznych jest wytłumaczalny w ramach odpowiedniej dziedziny wiedzy naukowej oraz niekontrowersyjnie ogólnie przyjmowany. Peacocke dodaje jednocześnie, że „jeśli męski organizm nie jest zaangażowany, tak jak w przypadkach partenogenezy zaobserwowanej wśród owadów, to potomstwo jest płci żeńskiej, ponieważ żaden chromosom *Y* nie jest dostępny. Nie ma więc sensu odwoływać się do przypadków naturalnej partenogenezy aby wesprzeć koncepcję dziewiczego poczęcia mężczyzny - Jezusa”⁴⁴⁰.

⁴³⁸ EDF, s. 221; cytat za przekładem polskim: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 110.

⁴³⁹ Tamże; cytat za R. E. Brown *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press, Nowy Jork 1973, s. 42.

⁴⁴⁰ EDF, s. 225.

Teologicznie opracowana i przekazywana doktryna chrześcijańska, wpływająca z soborowego dogmatu dwóch natur w jednej osobie Syna Bożego o narodzeniu Jezusa bez współdziałania mężczyzny napotyka, według angielskiego badacza, w świetle naukowych i dobrze sformułowanych badań silne zastrzeżenia. Teza o dziewiczym poczęciu stwarza problemy, które z biologicznego punktu widzenia Peacocke przedstawiają się następująco:

„Albo (1) Maryja zapewniła komórkę jajową, która następnie została przemieniona aktem Boga (zapłodnienie przez Ducha Świętego?) wewnątrz zdolnej do życia, dzielącej się komórce, tak jak plemnik wnikający w komórkę jajową,

lub (2) nastąpiło stworzenie zapłodnionej komórki jajowej, bez wkładu dziedzictwa genetycznego Maryi, wewnątrz jej macicy”⁴⁴¹.

Rozważając obie możliwości, angielski teolog przedstawia kilka daleko idących konsekwencji płynących z akceptacji tak jednej jak i drugiej opcji. Stwierdza, że według perspektywy (1), należałoby uznać, że Maryja dostarczyła jedynie genetycznego materiału żeńskiego, tzn. chromosomu X, podczas gdy chromosom Y, warunkujący płęć męską Jezusa, pochodziłby bezpośrednio od Boga. Chromosom Y byłby stworzony nadzwyczajnym aktem Boga - *de novo*. Dziedzictwo genetyczne Jezusa dotyczyłoby więc jedynie żeńskiej linii chromosomalnej, wychodzącej od jego matki Maryi, jej ludzkich przodków aż do ogólnej sukcesji przynależenia do „wyewoluowanego gatunku *homo sapiens*”⁴⁴². Skoro, według powszechnej opinii naukowej, genetyczne dziedzictwo zapisane w strukturze DNA warunkuje pojawienie się świadomego mózgu, emergencję umysłu oraz ludzkiej osoby, to właściwym staje się pytanie nie tylko o cechy osobowe przenoszone przez linię żeńską X, ale także, co ważne z teologicznego punktu widzenia, o źródło męskich cech Jezusa. Jeśli przyjmie się opcję (1), że Bóg stwarza – *de novo* - całkowicie nową linię dla męskiego chromosomu Y Jezusa, to „czy Bóg obdarzył go takim zbiorem charakterystycznych imitacji (kształt nosa, kolor włosów, grupą krwi itd.), które mógłby dostarczyć Józef gdyby był w to zaangażowany – lub jeśli nie to jakie inne?”⁴⁴³. Pytanie, które stawia angielski teolog rodzi pewną wątpliwość odnośnie zakresu i jakości natury człowieczeństwa osoby Jezusa Chrystusa. Według niego możliwość (1), poprzez dziedzictwo genetyczne Maryi (chromosom X) zapewnia

⁴⁴¹ TSA, s. 275-276.

⁴⁴² Tamże, s. 276.

⁴⁴³ Tamże.

przynajmniej w części jej ludzką charakterystykę czego całkowicie pozbawione jest ujęcie (2).

Rozwiązanie (2) sugeruje, że „Maryja jest po prostu naczyniem, w którym została zaimplementowana zapłodniona komórka jajowa – i w rzeczywistości, jest rodzajem zastępczej matki”⁴⁴⁴. Tak więc, pojawienie się w ciele Maryi zapłodnionej komórki jajowej czyli połączonych chromosomów X i Y, jest wynikiem stwórczego i wyjątkowego – *de novo* - aktu Boga bez biologicznego wkładu genetycznego ze strony jego matki. Możliwość przyjęcia opcji (2) stawia pytanie już nie tylko o źródło i zakres niektórych cech osobowych Jezusa ale ostatecznie o wszystkie takie elementy. Czym kierował się Bóg, aktualizując taki a nie inny zbiór cech genetycznych Jezusa? „Lub, czy nie byłby on [jedynie] jakąś kopią człowieka z dodanymi takimi genetycznymi i cielesnymi cechami, którym brak historycznej, wyewoluowanej ciągłości z przyrodą?”⁴⁴⁵. Stanowisko (2), jeszcze bardziej radykalnie niż propozycja (1), rodzi, w konfrontacji z wiedzą przyrodniczą, problemy natury teologicznej gdyż wyraża wątpliwość a nawet zauważa zdecydowaną niespójność w twierdzeniu o pełnym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Byłaby to ludzka natura, której człowieczeństwo nie posiadałoby historycznie zakorzenionej biologicznej ciągłości. Peacocke zauważa dodatkowo, że ujęcie (2), odzwierciedla powszechnie przyjmowane aż do XIX wieku, niewłaściwie rozumienie procesów dotyczących ludzkiej prokreacji. Uważano, że męskie nasienie, które niesie pełną formę ludzkiego życia, jest umieszczane wewnątrz ciała kobiety. Matka jest formą naczynia, które przechowuje, odżywia i rodzi dziecko⁴⁴⁶. Jak sugeruje perspektywa ta mogła umożliwić i ułatwić skonstruowanie zapisu o dziewiczym poczęciu⁴⁴⁷.

Peacocke sugeruje, że choć zastrzeżenia natury biologicznej są mocne i nie można ich pominąć, to w jego opinii, o wiele poważniejsze wątpliwości wynikają z przyjętej perspektywy teologicznej. Chrześcijańskie twierdzenie o jedności dwóch natur: ludzkiej i boskiej, w osobie Jezusa Chrystusa jest mocnym wnioskiem, którego rozumienie jest zależne od przyjmowanej i ugruntowanej filozoficznie, ontologii rozumienia relacji Boga do świata i do człowieka. Często przytaczaną interpretacją dotyczącą ludzkiej natury Jezusa Chrystusa są słowa jednego z Ojców Kapadockich - Grzegorza z Nazjanzu. W trakcie sporów chryzologicznych w IV wieku, dotyczących różnego rozumienia

⁴⁴⁴ Tamże.

⁴⁴⁵ Tamże.

⁴⁴⁶ Kwestię rozumienia poczęcia Jezusa podaje A. Muszala w pracy *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

⁴⁴⁷ TSA, przypis 89, s. 407.

i odmiennego podkreślania bądź jednej bądź drugiej natury Syna Bożego, św. Grzegorz pisał, że Jezus musiał być prawdziwym i w pełni człowiekiem, gdyż inaczej, podlegająca grzechowi, natura ludzka nie mogłaby być przez niego zbawiona: *To, co nie zostało przyjęte, nie zostało uleczone* (Ep. 101, 32). Angielski teolog podkreśla więc, że „jeśli Jezus rzeczywiście ma być uznany za w pełni i całkowicie ludzką osobę, to wszystko to co obecnie naukowo wiemy o ludzkiej naturze wskazuje, że musiał on dzielić z nami, tak ewolucyjną historię jak i posiadać tę samą wielowarstwową podstawę swej osobowości”⁴⁴⁸. Swoje stanowisko wyraża w bardzo oryginalnej formie, nawiązując do tekstu uroczystego wyznania wiary *Credo* w części chrystopologicznej *Bóg z Boga, światłość ze światłości...* Parafrazując tekst soborowy, pisze: „Jezus musi być kością z naszej kości, ciałem z naszego ciała, DNA z naszego DNA, DNA z ludzkiego ojca, ażeby odegrać zbawczą rolę dla ludzkości”⁴⁴⁹. W innym przypadku, według niego, można by wnioskować, niemal o doketystycznych elementach wewnątrz koncepcji dziewiczego poczęcia Jezusa⁴⁵⁰. Projekt ten upodabniałby się też do hellenistycznych mitów o *boskich herosach*, których „bogowie obdarzyli nadludzkimi mocami”⁴⁵¹.

Ze względu na przytoczone zastrzeżenia, Peacocke stwierdza, że należy przyjąć, za historycznie i naukowo bardziej wiarygodną, koncepcję ludzkiego ojca i ludzkiej matki Jezusa z Nazaretu. Biologiczne ojcostwo Józefa, męża Maryi, nie neguje, według niego, ontologicznego ojcostwa Boga, wspiera antydoketystyczną krytykę i jednocześnie nie wyklucza podstawowej tezy o cielesnym objawieniu się Boga w historii ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa.

3.2.3. Interpretacja nauczania Jezusa

Peacocke, jak sam przyznaje nie jest ekspertem w dziedzinie biblistyki⁴⁵² i z tego powodu często powołuje się na prace innych uczonych, których badania są w sposób szczególny skupione na studiach biblijnych. Wśród tych, których wymienia i cytuje najczęściej są m.in.: Raymond Edward Brown, James Douglas Dunn, Anthony Ernest Harvey, Pheme Perkins, George Ernest Wright, Ed Parish Sanders. Pisze, że wśród biblistów „istnieje wprawdzie znaczna zgodność pomiędzy różnymi [egzegetycznymi]

⁴⁴⁸ ATI, s. 31.

⁴⁴⁹ EDF, s. 227.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 228 oraz przypis 12 i 13 na s. 277-278.

⁴⁵¹ TSA, s. 277.

⁴⁵² CWS, s. 219.

streszczeniami podstawowych ‘faktów’ o Jezusie, ale prawie w ogóle jej nie ma jeśli chodzi o ‘Chrystusa wiary’⁴⁵³. Korzystając z pracy A. Harvey’ a wylicza cztery możliwe stanowiska określające różne stopnie wiarygodności dla narracji biblijnych a tym samym znaczenia osoby Jezusa z Nazaretu:

- a) pozostaje dla nas niedostępne kim rzeczywiście był Jezus,
- b) istnieje niewielka zgodność co do możliwości odkrycia kim był historyczny Jezus, poza kilkoma, ogólnie przyjmowanymi, podstawowymi faktami,
- c) obraz Jezusa zapisanego w pamięci pierwszych jego świadków jest dostępny dzięki krytycznej analizie zachowanych źródeł historycznych,
- d) perspektywa Chrystusa biblijnego pojawiła się jako transformacja i zmiana pamięciowego obrazu uczniów pod wpływem teologicznych interpretacji osoby Jezusa dokonanej przez chrześcijańską wspólnotę (chrystologie św. Jana i św. Pawła). Do tych teologicznych interpretacji zalicza się ideę preegzystencji, opowiadania o narodzinach i kuszeniu, cuda, wydarzenia związane z realizacją proroctw starotestamentalnych, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie⁴⁵⁴.

Jak to już zostało wyżej podkreślone, angielski teolog utrzymuje bardziej optymistyczny, i tym samym mniej sceptyczny, pogląd sugerujący możliwość dotarcia do przynajmniej niektórych bardziej wiarygodnie umotywowanych wydarzeń z życia Jezusa. Według niego dostępny krytycznie wydaje się scenariusz (c), który z kolei może być podstawą odkrywania zakresu (d). „Ufam, że mamy podstawy stwierdzić, że to co stało się udziałem Jezusa z Nazaretu, wydarzyło się wewnątrz sposobu objawiania się Boga starożytnemu ludowi Izraela, to znaczy, że Jezus był, w sposób wyjątkowy, przepelnioną Bogiem osobą i dlatego dzięki temu został uznany za samowrażanie się Boga w ludzkiej formie. Tak jak uznaje to Tradycja, był on Słowem, *Logosem* Boga które ‘stało się ciałem’⁴⁵⁵. Przytacza również stwierdzenie Grahama Stantona, nowozelandzkiego biblisty, który zauważa, że „historycy, czy to chrześcijanie czy inni, są w stanie potwierdzić, że Jezus rzeczywiście istniał, oraz, że portrety [ukazane przez] ewangelistów, pomimo wszystkich różnic pomiędzy nimi, nie są całkowicie mylące”⁴⁵⁶.

Peacocke przytacza opinię C. Rowlanda, podzielaną jak sam pisze przez wielu uczonych, że głównym celem działalności i przesłania Jezusa jest głoszenie nieodległego

⁴⁵³ TSA, s. 264.

⁴⁵⁴ ATI, s. 32.

⁴⁵⁵ A. Peacocke, *The Religion of a Scientist*, dz. cyt., s. 656.

⁴⁵⁶ TSA, s. 265.

w czasie wypełnienia się rządów Boga nad światem czyli bliskiego zrealizowania się *Królestwa Bożego*⁴⁵⁷. Wykorzystując prace E. Sandersa przedstawia trzy grupy twierdzeń o Jezusie, które różnią się między sobą stopniem wiarygodności ze względu na krytykę źródeł tekstów biblijnych. Wlicza dziesięć takich tez, wśród których pięć jest *pewnych lub prawie pewnych*, dwie następne są *wysoce prawdopodobne* a pozostałe trzy Sanders określa mianem *prawdopodobnych*.

Grupa wydarzeń z życia Jezusa:

A) *pewne lub prawie pewne*:

1. Jezus podzielał żydowską tradycję eschatologicznego powrotu Izraela;
2. nauczał o królestwie bożym;
3. obiecywał to królestwo grzesznikom;
4. nie sprzeciwiał się w sposób wyraźny prawu żydowskiemu, w szczególności gdy dotyczył Szabatu lub przepisów pokarmowych;
5. ani on, ani jego uczniowie nie uważali, że królestwo boże będzie ustanowione za pomocą siły zbrojnej.

B) *wysoce prawdopodobne*:

1. królestwo, którego się Jezus spodziewał, posiadało pewne analogie z tym światem: przywódca, dwanaście plemion, funkcjonująca świątynia;
2. uczniowie Jezusa wyrażali opinię, że jest „królem” a on, wyraźnie bądź nie, akceptował to.

C) *Prawdopodobne*:

1. Jezus nauczał że grzesznicy którzy przyjęli jego przesłanie będą mogli mieć udział w królestwie nawet jeśli nie wypełnili wymaganych w judaizmie form zadośćuczynienia;
2. nie podkreślał nacjonalistycznego charakteru królestwa, wzywał do powszechnej skruchy, podobnie jak czynił to Jan Chrzciciel, którego działalność akceptował;
3. Jezus wypowiadał się o królestwie w różnych kontekstach i nie zawsze używał słów precyzyjnie w tym samym znaczeniu⁴⁵⁸.

Temat *Królestwa Bożego* jest fundamentalnym i podstawowym tematem, który, w opinii wielu egzegetów, wypływał z przekonania Jezusa, o posiadaniu przez niego szczególnej łączności z Bogiem i otwartości na Jego zamiary. Angielski teolog

⁴⁵⁷ ATI, s. 32.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 265-266.

przywołuje ewangeliczne opisy podkreślające tę intymną relację Jezusa do Boga. Narracje ewangelistów wskazują, że może być ona porównana do relacji pomiędzy kochającym *Ojcem* i posłusznym tej miłości *Synem*. „Sposób, w jaki Jezus wyrażał się o Bogu, swoim Ojcu, w sposób oczywisty wskazuje, że rościł sobie możliwość posiadania wyjątkowej relacji z Bogiem”⁴⁵⁹.

Peacocke, korzystając z pracy E. Sandersa, wymienia kilka głównych tematów ewangelicznych opowieści o Jezusie. Uznaje się, że dowody za ich historycznością są mocno uzasadnione oraz nie wątpi się w ich prawdziwość. Interpretacja życia i działalności Jezusa z Nazaretu zawiera się wewnątrz ośmiu przedstawionych obszarów.

1. Jezus został ochrzczony przez Jana Chrzciciela,
2. był Galilejczykiem, który nauczał i leczył,
3. powołał uczniów i nazwał ich mianem Dwunastu,
4. ograniczał swoją aktywność do narodu Izraela,
5. zaangażował się w spór dotyczący Świątyni,
6. został ukrzyżowany poza Jerozolimą przez władze rzymskie,
7. po jego śmierci, zwolennicy Jezusa kontynuowali [jego dzieło] w ramach możliwego do zidentyfikowania ruchu religijnego,
8. co najmniej kilku Żydów poddano prześladowaniu, częściowo jako członków nowego ruchu i wydaje się, że to prześladowanie trwało co najmniej do czasu zakończenia działalności św. Pawła⁴⁶⁰.

Przedstawione tutaj wydarzenia z życia Jezusa uwidaczniają trzy podstawowe elementy, które stały się fundamentem przepowiadania jego uczniów. Stanowiły one i są do dzisiaj, centralną warstwą *historii Jezusa*, czyli *Dobłą Nowiną* i kerygmatem. Należą do nich nauczanie Jezusa o Bogu, kochającym Ojcu (*Abba*), opis jego haniebnej śmierć na krzyżu oraz opowiadania o zmartwychwstaniu.

Męka i śmierć Jezusa, w ujęciu Peacocke'a, zawsze jest umieszczana w szerszym kontekście relacji Boga do świata. Podejmuje on teologiczną próbę zrozumienia ewolucji życia i naturalnego porządku narodzin oraz śmierci całych gatunków oraz pojedynczych organizmów. Wielokrotnie w swoich publikacjach podkreśla konieczność rozumienia Boga jako Tego, który nie tylko sam siebie ogranicza, ze względu na autonomię świata i świadomych siebie wolnych istot, ale również współuczestniczy w dziejącej się kosmicznej historii. Jest jednym z współautorów pracy *The Work of Love – Creation as*

⁴⁵⁹ Tamże, s. 266.

⁴⁶⁰ Tamże, s. 264.

Kenosis, zawierającej publikacje grupy teologów i naukowców którzy spotkali się w 1998 r. w *Queens' College* w Cambridge „ażeby przedyskutować spostrzeżenia wynikające z perspektywy kenozy stwórczej [Boga], wyprowadzanej z aktywnej Miłości Boga”⁴⁶¹. Perspektywa panenteistyczna którą wspiera, pozwala dostrzec, że Bóg aktywnie doświadcza całego zakresu zjawisk, wydarzeń i procesów dziejących się w świecie. Cały wszechświat jest rozumiany jako „zanurzony” w Bogu: *pan-en-theos*. Angielski teolog przywołuje tutaj, wypracowane w środowisku żydowskiego mistycyzmu, pojęcie *zimzum*⁴⁶² – Boga, który czyni w sobie miejsce aby stworzyć świat. Pisze „Być może powinniśmy się odważyć by powiedzieć, że odnajdujemy tutaj samo-ogółocenie się i samo-ofiarowywanie się (*kenozę*) Boga, [czyli] uczestniczenie w cierpieniu boskich stworzeń, w bardzo kreatywnych, ewolucyjnych procesach świata”⁴⁶³. Podobnie w innym miejscu: „Bóg cierpi w trakcie procesów twórczych świata ze względu na koszty ich odsłaniania się w czasie”⁴⁶⁴. Takich kontekstów wypowiedzi używa również by odkryć znaczenie i opisać historyczny przekaz śmierci Jezusa z Nazaretu. Co więcej nie tylko Jego cierpienie ale także cierpienie każdego człowieka umieszcza w tej samej perspektywie współodczuwania i *kenozy* Boga. „Nie wydajemy się już tylko zabawką w rękę Boga, lecz istotami, które przez współdziałanie w tworzeniu uczestniczą w cierpieniu tworzącego Boga, zaangażowanego w wymagający samopoświęcenia kosztowny proces wydobywania na świat nowości”⁴⁶⁵. Jezus Chrystus jest przedstawiany przez angielskiego teologa „jako paradygmat poświęcającej się miłości, którą Bóg chce uosabiać dla wszystkich ludzi”⁴⁶⁶. W kontekście tego co współcześnie wiemy o naturze ludzkiej osobowości oraz proponowanym panenteistycznym rozumieniu boskiego współodczuwania, błędem jest, według niego, dzielenie Jezusa na dwie odrębne sfery, z których tylko ta ludzka cierpi i doświadcza bólu podczas gdy druga – boska pozostaje jedynie widzem. Wykorzystując, jak sam określa trafne sformułowanie Paula Fiddesa, notuje „Bóg cierpi na krzyżu w *jedności* z osobą Chrystusa; Bóg wiecznie cierpi na

⁴⁶¹ J. Polkinghorne, *Introduction*, [w:] J. Polkinghorne (red.), *The Work of Love – Creation as Kenosis*, WM.B. Eerdmans Publishing. Co. 2001, s. X.

⁴⁶² A. Peacocke, *Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Sciences*, dz. cyt., s. 145-146.

⁴⁶³ A. Peacocke, *The Cost of New Life*, [w:] dz. cyt. *The Work of Love – Creation as Kenosis*, s. 38.

⁴⁶⁴ DNB, s. 123.

⁴⁶⁵ Tamże. W podobnym tonie pisze: *We also saw that man needs to learn how to bear 'suffering'. This need finds a new context when it is understood that God as Creator has been revealed, not only as 'the Lord that moves the heavens and the other stars', but also as the Love that offers and suffers in and with its creation.* CWS, s. 246.

⁴⁶⁶ DNB, s. 215.

krzyżu; Bóg jest najbardziej Bogiem poprzez cierpienie krzyża⁴⁶⁷. Bóg nie jest, tak jak to wyrażała klasyczna teologia, obecnym ale nie odczuwającym zmian Stwórcą. Wewnątrz panenteistycznych znaczeń Bóg w sposób aktywny uczestniczy i współodczuwa także cierpienie i zło świata. „Bóg wraz z nami cierpi naturalne zło świata, ponieważ [...] zmierza do wprowadzenia przez to większego dobra, to jest kalejdoskopu żywych stworzeń, sprawiających radość swemu Stwórcy, a wreszcie obdarzonych wolną wolą, kochających osób, którym dana jest możliwość przeżywania wspólnoty z Bogiem i z innymi⁴⁶⁸. Wewnątrz tego obrazu relacji Boga ze światem i komunikowania się Stwórcy z ludzkością mieści się w sposób naturalny i spójny temat cierpienia i śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa. Peacocke umieszcza dramat śmierci Jezusa jako konsekwencję wolnego wyboru posłuszeństwa Ojcu i realizowania Jego woli. „Krzyż wyraża to co jest najbardziej boskie w Bogu i to co jest o Nim odwiecznie prawdziwe – ponieważ Bóg sam wybrał w jaki sposób będzie odnajdywany przez dotkniętą [ból] ludzkość, [to znaczy] w cierpieniu i upokorzeniu krzyża Jezusa Chrystusa⁴⁶⁹. Całe ludzkie życie Jezusa, wypełnianie woli Ojca i posłuszeństwo aż do dramatu krzyża, zostało przez Boga przyjęte i podniesione ze śmierci do życia w przemieniającą rzeczywistość zmartwychwstania⁴⁷⁰.

Działalność Jezusa z Nazaretu przekazana w tekstach biblijnych Nowego Testamentu, była związana nie tylko z nauczaniem ale również, jak wierzone, z objawianiem się mocy Boga poprzez różnorodne nadzwyczajne zjawiska, znaki i cuda. Akceptowana i promowana przez Peacocke'a potrójna filozoficzna perspektywa monizmu emergentnego, naturalizmu teistycznego i panenteizmu - *ENP* skłania go do przyznania dużej dozy ostrożności a nawet mocnej krytyki ich rzekomej prawdziwości. Angielski teolog, zdarzenia cudowne Jezusa dzieli, zgodnie z wieloma cytowanymi biblistami, na dwie grupy. W pierwszym zbiorze znajdują się narracje o uzdrowieniach, leczeniu chorych oraz wypędzaniu złych duchów a w drugiej tak zwane cuda natury⁴⁷¹. Odnośnie cudownych zdarzeń leczenia chorych oraz egzorcyzmów uznaje, że „nie ma przeszkód by przyznać, że tak mocna, pełna autorytetu i charyzmatyczna osoba jaką niewątpliwie był Jezus, mogłaby być bezpośrednim czynnikiem inicjującym procesy

⁴⁶⁷ FDD, s. 146.

⁴⁶⁸ DNB, 124.

⁴⁶⁹ FDD, s. 146.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 147.

⁴⁷¹ TSA, s. 270.

uzdrowiania”⁴⁷². Sukces skutecznego leczenia w przypadku działań egzorcystrycznych polegałby, według niego, na sile osobowości Jezusa i bardzo głęboko zakorzenionych przekonaniach o działaniu złych sił, duchów i demonów w codziennym życiu ludzi tamtych czasów. Można uznać, że takie zdarzenia mogły rzeczywiście mieć miejsce, tym bardziej, że jak przyznaje, ich występowanie a nawet przypisywanie je innym osobom niż Jezus, możemy znaleźć również w opisach ewangelicznych⁴⁷³. Ten zakres znaków i cudów przypisywanych Jezusowi, jak to uznaje wielu badaczy - tak egzegetów jak i naukowców, nie wydaje się sprzeczny ze współczesnym rozumieniem i tłumaczeniem takich zjawisk⁴⁷⁴. Nie można tego samego jednak powiedzieć o drugiej grupie cudownych wydarzeń, gdyż sugerują one albo o zawieszeniu bądź wprost złamaniu naturalnych regularności i praw istniejących w przyrodzie⁴⁷⁵, co stoi w sprzeczności z przyjętym przez niego monizmem i naturalizmem. Peacocke uważa, że wiele takich przekazów charakteryzuje się wymyślaną *ad hoc* legendarną formą (np. o monecie, znalezionej w rybach ustach, co umożliwiło Jezusowi zapłacenie podatku świątynnego). Inne są albo jedynie raz wspomniane albo zostały włączone do opisów ewangelicznych by opisać znaczenie jakie przypisywano szczególnej działalności Jezusa⁴⁷⁶. Uważa więc, że takie ewangeliczne narracje o cudownych uzdrowieniach lub nadnaturalnych wydarzeniach, współcześnie, w konfrontacji z naukowym rozumieniem procesów zachodzących w świecie, należy określić jako zdecydowanie sceptyczne w swej formie⁴⁷⁷. Przyznaje równocześnie, że narracje ewangeliczne o zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i wywyższeniu Jezusa należą do innego rodzaju wydarzeń. Przez te szczególne znaki Jego uczniowie rozpoznawali ciągły proces wyjątkowej obecności działającego w Nim Boga.

⁴⁷² Tamże, s. 271.

⁴⁷³ Na przykład Mateusz Ewangelista notuje słowa Jezusa: *Jeśli Ja mocą Bezlebuba wyrzucam złe duchy, to czyją mocą wyrzucają ją wasi synowie?* Mt 12,27 (pokręślenie moje); zob. Tamże, s. 271.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 272.

⁴⁷⁵ Tamże: Peacocke wśród tych zasad, które są naruszane, wymienia: prawo ciężenia, zachowania materii/masy, stabilności niektórych rodzajów materii (wody, chleba, składników wina), nieodwracalności biologicznej śmierci.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 273.

⁴⁷⁷ ATI, s. 33.

3.2.4. Odmienność opowieści rezurekcyjnych

Nowotestamentalne opowieści rezurekcyjne są dla Peacocka zdecydowanie innym rodzajem wydarzeń niż poprzednie historie bożonarodzeniowe czy opisy cudownych, nadnaturalnych znaków. Tamte określił mianem legendarnych lub zapisanych *post factum* historii zredagowanych tak, aby uprawdopodobniały wewnętrzne przekonanie nowej grupy religijnej o szczególnym, mesjańskim i boskim charakterze osoby Jezusa, którego głoszone Panem i Chrystusem. Krytyka takich teologicznych propozycji, wyprowadzanych z tekstów biblijnych, opiera się na naukowym rozumieniu świata. Poddaje ono w wątpliwość możliwość zaistnienia zjawisk łamiących naturalny porządek dostrzegany w przyrodzie. Świat jest, tak jak go opisuje Peacocke, monistycznie złożoną i powiązaną ze sobą siecią hierarchicznie uporządkowanych zespołów materii/energii wewnątrz której wyłaniają się nowe, często nieoczekiwane struktury. Uznając naturalizm nauk, wspiera mocną tezę emergentnego monizmu o nowych rzeczywistościach i związkach przyczynowych. Taką właśnie możliwość, nieoczekiwanego pojawienia się nowej rzeczywistości, przypisuje wydarzeniom rezurekcyjnym zapisanym w nowotestamentalnych przekazach.

Peacocke uznaje, że jedyną dziedziną naukową, która jest w stanie podjąć krytyczne badania nad wydarzeniami rezurekcyjnymi, jest psychologia⁴⁷⁸. Jednocześnie krytykuje takie jej skrajne rozwiązania, które odmawiają wydarzeniom związanym ze zmartwychwstaniem Jezusa jakiegokolwiek historycznego, realnego i faktograficznego umocowania. „Prawdopodobieństwo, że tak odmienne doświadczenia różnych osób, były rodzajem zbiorowych halucynacji lub psychoz, jest minimalne, [jest tak] ze względu na gotowość tych świadków by cierpieć i umrzeć za swoje przekonania – przekonania, które wiążą się z bardzo mocnym zobowiązaniem etycznym na rzecz prawdy i na obowiązku prawdomówności tych, którzy podtrzymują [te twierdzenia]”⁴⁷⁹. Z drugiej strony podkreśla istnienie bardzo dobrze naukowo umocowanego rozumienia nieodwracalności naturalnych procesów dotyczących życia i śmierci. Dotyczą one każdego żywego organizmu, w tym również ciała Jezusa z Nazaretu. „Odwrócenie tych procesów [śmierci i dekompozycji] ludzkiego ciała jest wysoce nieprawdopodobne, w jakimkolwiek skończonym czasie (np. w przypadku trzech dni) i wydaje się ono tak bardzo

⁴⁷⁸ TSA, s. 280.

⁴⁷⁹ Tamże.

niemożliwym, jak złamanie drugiego prawa termodynamiki, które ogólnie rzecz ujmując, nadaje znamię nieodwracalności tym naturalnym procesom”⁴⁸⁰. Wyraźnie zarysowuje się więc niespójność lub nawet sprzeczność twierdzeń wyrażanych wewnątrz społeczności wierzących w cielesne zmartwychwstanie Jezusa a naukowym rozumieniem procesów organicznych, które podobnie musiały również dotyczyć biologicznego ciała człowieka - Jezusa z Nazaretu. Aby znaleźć możliwą i racjonalną, tzn. zgodną z perspektywą naukową, propozycję rozumienia wydarzeń o zmartwychwstałym Jezusie, Peacocke zachęca by najpierw, na podstawie krytycznych badań biblijnych, próbować odkryć warstwy historycznych środowisk i źródeł autorów tych opowiadań. Dopiero wtedy metafory o *zmartwychwstaniu*, *wniebowstąpieniu* i *wywyższeniu* Jezusa będą mogły zostać poddane filozoficzno-teologicznej interpretacji⁴⁸¹. Metafory te zostaną zestawione ze zbiorem trzech filozoficznych założeń, które wybrał angielski uczony by przedstawić teologię chrześcijańską w świetle współczesnej nauki. Perspektywa monizmu emergentnego, naturalizmu teistycznego i panenteizmu staje się przestrzenią wewnątrz której teologiczne twierdzenia o zmartwychwstałym Jezusie nabierają, według Peacocke’a, koniecznych naukowych uzgodnień.

Metaforę *zdarzenia rezurekcyjnego*, nauczania Kościoła o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie opisuje przy pomocy kilku ogólnie przyjmowanych twierdzeń. Treścią głoszonych przekazów Kościoła było przekonanie, że:

- nasz Pan naprawdę doświadczył ludzkiej śmierci,
- ten stan śmierci został całkowicie i zupełnie przełamany,
- wydarzenie to ujawniało autentyczną ciągłość pomiędzy świadomością tego, który umarł, a tym, który powstał z martwych,
- sposób istnienia Zmartwychwstałego Pana był taki, w którym cała jego ludzka natura, tożsamość cielesna, umysłowa i duchowa były obecne i wywyższone w wiecznej szczęśliwości,
- taki sposób istnienia [Jezusa Chrystusa] był obserwowany i doświadczany, a jego istotna tajemnica była możliwa do uchwycenia przez wielu jego uczniów w osobistym spotkaniu⁴⁸².

⁴⁸⁰ Tamże, s. 281.

⁴⁸¹ CWS, s. 244: *We have argued that any assessment today of the significance of the life, death, and resurrection of Jesus has to be made both, in the light of the way we have to conceive of God's action in a world now best described from the perspective of the sciences; and in the light of what historical scholarship tells we can reasonably know about Jesus' teaching and the events surrounding his life, death, and resurrection.*

⁴⁸² TSA, s. 282.

Notuje równocześnie, powszechnie przyjmowaną opinię, „że Kościół nigdy nie stwierdził dokładnie ‘co wydarzyło się’ w samym zmartwychwstaniu i w jaki sposób było ono możliwe”⁴⁸³. Teksty ewangeliczne nie wspominają o świadkach lub osobach, które zaobserwowały i które mogłyby następnie przekazać relację o tym jak to wielkanocne wydarzenie się odbyło. Relacje uczniów, którzy doświadczyli spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem są próbą opisanie tej rzeczywistości za pomocą zbyt ubogich, dla tego typu zdarzenia, form wypowiedzi. *Wydarzenie rezurekcyjne* jest raczej metaforą, która przybliżyła nieznaną i trudną do wyrażenia przeżycie w formie dostępnych przenośni ludzkiego języka⁴⁸⁴. Sam fakt - *wydarzenie zmartwychwstania* - pozostaje nieuchwytny i dlatego nieopowiedziany. „Wierzono, że sposób egzystencji Jezusa jako zmartwychwstałego Pana bierze udział w [sposobie istnienia] samego Boga i dlatego pozostaje niedostępne opisowi”⁴⁸⁵. Spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem wymykają się możliwościom dokładnego ich opisu. Jak twierdzi Peacocke, wiarę pierwszych uczniów w zmartwychwstałego Pana i zauważalną w tekstach biblijnych trudność opisywania zdarzeń wielkanocnych można próbować wytłumaczyć świadomością istniejącej „ontologicznej luki”, którą nieświadomie odczuwali uczniowie, opowiadając o życiu Jezusa w konfrontacji z doświadczaną obecnością zmartwychwstałego Chrystusa. Mimo tego mieli oni wyraźne i mocne przekonanie o ciągłości oraz tożsamości osoby swego Mistrza⁴⁸⁶.

Powołując się na szereg prac egzegetycznych odsłaniających historyczne uwarunkowania relacji rezurekcyjnych, Peacocke zauważa, że tradycje te dzielą się na dwie główne grupy narracyjne. Jedna z nich związana jest z relacjami o pustym grobie, podczas gdy druga skupia się wokół opisów ukazywania się zmartwychwstałego Jezusa swoim uczniom. Cytując pracę Pheme Perkins, wskazuje, że ta pierwsza przynależy do tradycji i środowiska ewangelistów Marka i Łukasza, druga natomiast jest podkreślana w listach przez św. Pawła. Perkins zauważa również, że „Mateusz i Jan znają tradycję, która łączy pusty grób i ukazywanie się Jezusa”⁴⁸⁷. Różnice odkrywane przez biblistów wskazują nie tylko na odmienne środowiska uczniów Jezusa, wewnątrz których podkreśla się mocniej jeden bądź drugi element, ale również na prawdopodobne, historycznie

⁴⁸³ Tamże, s. 283.

⁴⁸⁴ Peacocke cytuje zdanie Pheme Perkins: *On the other hand, resurrection as ‘event’ can only be understood in metaphorical and mythic categories*. Tamże, s. 281.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 283.

⁴⁸⁶ Tamże.

⁴⁸⁷ Tamże, s. 279-280.

czasowo odróżnialne tradycje wielkanocne. Starszym, wyraźnie eksplikowanym przekazem są opowiadania o doświadczanych spotkaniach ze zmartwychwstałym Chrystusem ale nie relacje o pustym grobie. Peacocke cytuje pracę Raymonda Browna, katolickiego biblisty, który w sposób wyraźny opowiada się za twierdzeniem o historycznie późniejszym pojawieniu się tradycji rezurekcyjnej kładącej akcent na brak ciała Jezusa w jego grobie. Brown pisze, że „pusty grób prawdopodobnie nie był początkowo znakiem zmartwychwstania a fakt tego, że był pusty nie przynależał do chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstałego Jezusa... Chrześcijanie wierzą w Jezusa a nie w [pusty] grób”⁴⁸⁸. Angielski teolog podkreśla, że dowody świadczące o tym, że grób Jezusa był pusty, nie są zbyt mocne w porównaniu do tych, które relacjonują o doświadczeniach spotkania się uczniów ze zmartwychwstałym Chrystusem⁴⁸⁹. Te dwie tradycje są jednak, jak podkreśla Peacocke, mocno splątane. Twierdzi, że należy rozpatrzeć jakie konsekwencje niesie ze sobą możliwe przyjęcie opcji łączącej bądź drugiej, ostrożnie uznającej je za różne i historycznie oddzielne narracje. Wybory te można, według niego, opisać w kategoriach dwóch różnych wniosków:

Propozycja (1) łącząca tradycję pustego grobu z tradycją ukazują się zmartwychwstałego Chrystusa jest wnioskowaniem o swego rodzaju transformację pogrzebanego ciała Jezusa w nowy, zmartwychwstały sposób jego istnienia.

Propozycja (2), podkreślając zmartwychwstanie, utrzymuje jednocześnie podejście sceptyczne odnośnie tego czy grób Jezusa faktycznie pozostał pusty czy też nie. Z krytyczno-historycznego punktu widzenia, kwestia ta pozostaje otwarta⁴⁹⁰.

Oba rozwiązania, według angielskiego teologa, zachowują centralne dla chrześcijańskiej wiary przekonanie o realności zmartwychwstania Jezusa. Ujęcie (1) jest bardziej zbliżone do tradycyjnego, wyraźniej literalnego odczytywania wydarzeń wielkanocnych, podczas gdy postulat (2), dopuszcza lekturę symboliczną narracji o zmartwychwstaniu i pustym grobie⁴⁹¹. Istotna będzie tutaj próba poszukiwań odpowiedzi w ważnej z teologicznego punktu widzenia kwestii: jakie treści odsłania metafora *zmartwychwstania*; jaka jest natura tego wydarzenia i co stało się z ciałem Jezusa. Peacocke sugeruje, że należy zapytać o możliwe rozwiązania problemu „ontologicznej luki”, która rozpościera się pomiędzy pogrzebem Jezusa a jego

⁴⁸⁸ Tamże, przypis 123, s. 411.

⁴⁸⁹ Tamże, przypis 124, s. 412.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 283-284.

⁴⁹¹ Tamże, przypis 130, s. 412.

ukazywaniem się uczniom⁴⁹². Te dwie, wyżej wymienione propozycje, stanowią różne drogi wyjaśniania natury tego rezurekcyjnego wydarzenia. Zawierają one również nieco inne teologiczne koncepcje. Rozwiązanie pierwsze (1) sugeruje, że ciało zmarłego i pogrzebanego Jezusa uległo pewnego rodzaju zdematerializowaniu i przekształceniu w nowe, zmartwychwstałe i *chwalebne* ciało Chrystusa. Fizyczna i biologiczna struktura umieszczonego w grobie ciała miałyby uzyskać nowy sposób istnienia, zachowując równocześnie historyczną ciągłość. „Musiałaby tutaj nastąpić transformacja materii i energii w czasie i przestrzeni w zupełnie nowy sposób bycia”⁴⁹³. Jak podkreśla Peacocke ten sposób rozumowania, chociaż w sposób spójny łączy zdarzenie zmartwychwstania Jezusa z faktem pustego grobu, to jednak nie gwarantuje podobnego zmartwychwstania dla wierzących w niego uczniów. Ciała zmarłych ulegają przecież rozkładowi i rozproszeniu, stając się częścią innych organizmów żywych, w tym również innych ludzi. Tożsamość osobowa zabezpieczona brakiem nieciągłości pomiędzy ciałem ziemskim a ciałem chwalebnym Jezusa byłaby, w takiej formie, według angielskiego teologa, niedostępna dla reszty ludzkości. Fizyczna struktura ciał osób zmarłych ulega dekompozycji co przerywa materialną ciągłość tych biologicznych struktur. Peacocke dostrzega w tym rozwiązaniu pewną niespójność teologiczną. Takiego problemu nie wykazuje ujęcie (2), gdyż nie jest ono zależne od tego czy ciało Jezusa po zmartwychwstaniu zniknęło z grobu czy też nie. Propozycja (2) postuluje pewien rodzaj powtórnego stworzenia (*re-creation*) zmarłego ludzkiego ciała w nową, zmartwychwstałą formę jego istnienia. Takie wyjaśnienie, zdaniem angielskiego teologa, wydaje się bardziej odpowiednie by opisać nie tylko zmartwychwstanie Jezusa, ale jest również zgodne z chrześcijańską nadzieją, że Bóg dokona zmartwychwstania tych, którzy pomarli.

Te dwie różne koncepcje teologiczne, jak przyznaje, są niekiedy niezbyt wyraźnie od siebie odróżniane⁴⁹⁴. Posiadają one jednak intuicje, które w różny sposób tłumaczą kwestię cielesności zmartwychwstałego Jezusa. Transformacja składników materialnych ciała (*transformation*) lub jego *na nowo* stworzenie (*re-creation*) są propozycjami teologicznymi, które z jednej strony zachowują twierdzenie o zmartwychwstaniu Jezusa, a z drugiej umożliwiają poszukiwanie nowych rozwiązań.

⁴⁹² Tamże, s. 285.

⁴⁹³ Tamże.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 286.

Podsumowując rozważania krytycznych analiz tekstów biblijnych Peacocke przedstawia możliwość zaakceptowania treści za pomocą kilku stwierdzeń wynikających bezpośrednio z tych badań. Wiążą one ściśle to Jezusowe, historycznie pierwsze rezurekcyjne wydarzenie, z wiarą w eschatologiczne zmartwychwstanie wszystkich ludzi. Wykorzystując pracę P. Perkins *Resurrection: New Testament witness and contemporary reflection*, wymienia kilka ogólnych stwierdzeń dotyczących tych wielkanocnych i nowotestamentalnych narracji.

1. Zmartwychwstanie nie może być opisywane jako zdarzenie historyczne w zwykłym tego słowa znaczeniu,
2. Mówiąc o zmartwychwstaniu jako zdarzeniu eschatologicznym należy rozróżnić je od cudownych interwencji w naturalny porządek rzeczy, takich jak przywrócenie życia zwłokom lub doświadczenia okołośmiertne,
3. Różnorodność tradycji i rodzajów świadectw czyni niemożliwym zredukowanie zmartwychwstania jedynie do projekcji wewnętrznych pragnień uczniów,
4. Wydarzenie rezurekcyjne sugeruje, że jej 'cielesna' rzeczywistość jest nieciągła w stosunku do rzeczywistości materialnej, której doświadczamy⁴⁹⁵.

Na podstawie wcześniejszych, wyżej przedstawionych refleksji, Peacocke stara się dokonać oceny tych propozycji w kontekście przyjętej przez niego potrójnej filozoficznej perspektywy *ENP*. „Ta propozycja ilustruje ogólną tezę [...], że w teologicznym dyskursie o doświadczeniach [obecności] Boga i bożym działaniu istnieje odpowiedniość do procesów, zgodnie z którymi wyłaniające się rzeczywistości są ujmowane w hierarchii złożonych systemów badanych przez nauki, w ten sposób otrzymując przynajmniej tymczasowy status ontologiczny”⁴⁹⁶. Sugeruje, że nie jest konieczne, również w przypadku *wydarzenia rezurekcyjnego*, wnioskowanie o cudownym, nadnaturalnym działaniu Boga, które naruszałoby naturalny porządek przyrody⁴⁹⁷. Peacocke, zgodnie z przyjętą przez niego perspektywą *ENP* proponuje aby wydarzeniu zmartwychwstania przypisać status nowego rodzaju wyłaniającej się, emergentnej rzeczywistości. „'Zmartwychwstanie' jest przejawem nowego rodzaju ontologii w [samej] naturze zmartwychwstałego Jezusa”⁴⁹⁸. Nowe koncepcje teologicznego rozumienia działania i aktywnej obecności Boga w świecie pozwalają,

⁴⁹⁵ Tamże, s. 287.

⁴⁹⁶ ATI, s. 34.

⁴⁹⁷ TSA, s. 284.

⁴⁹⁸ ATI, s. 34; Tamże, s. 37s: *In Jesus the Christ a new reality has emerged and a new 'ontology' is inaugurated.*

według angielskiego uczonego, na odparcie zarzutów określających wydarzenia rezurekcyjne jedynie mianem fenomenów psychologicznych. Co więcej, perspektywa emergentnego monizmu zezwala na rozważenie sugestii o wyłonieniu się nowej rzeczywistości. Taką sugestią nowych emergentnych rzeczywistości jako rozumienia metafory *rezurekcyjnego wydarzenia*, Peacocke utrzymuje przez całą swoją twórczość. W swojej ostatniej, cytowanej również wcześniej publikacji, podkreśla: „można słusznie twierdzić, że [nowotestamentalne relacje o zmartwychwstaniu] odnoszą się do nowego rodzaju rzeczywistości, na temat której nauki przyrodnicze jako takie nie potrafią się wypowiedzieć”⁴⁹⁹. Ograniczenia metody naukowej nie są jednak przeszkodą by w sposób rozważny, to znaczy według niego zgodnie z modelem *IBE*, proponować teologiczne rozwiązania. Przywołuje metaforę dość często wykorzystywaną w latach 90-tych o relacji pomiędzy *software* a *hardware* komputera jako o próbie rozumienia relacji umysłu do mózgu człowieka. Używa jej jednak w kontekście teologicznym i odnosi ją do omawianych tutaj koncepcji rezurekcyjnych. Programy *software* pojawiają się jedynie wtedy gdy działa i jest aktywny system *hardware*. Podobnie sugerowano, że umysł/świadomość/dusza jest wyłaniającym się stanem cielesnego systemu istoty ludzkiej. Peacocke sugeruje, że „zmartwychwstałe ‘ciało’ [Jezusa] może być postrzegane [...] jako pewnego rodzaju na nowo [*newly-created*] stworzony ‘hardware’ (dlatego nie jest ważne czy grób był pusty czy też nie) w inny wymiar, który wciela w siebie ‘software’, tzn. to co przez śmierć zostało wzięte przez Boga aby kontynuowało swoją tożsamość”⁵⁰⁰. W swojej pracy z 1971r., o kilkanaście lat wcześniejszej niż cytowany wyżej fragment (1990r.), odnajdujemy podobnie brzmiące zestawienia pomiędzy wielkanocnymi redakcjami biblijnymi a próbą zrozumienia ich metaforycznego przesłania wewnątrz perspektywy naukowej. „Można by zatem utrzymywać, że w Chrystusie zaszła ‘transmutacja’ (w odróżnieniu od mutacji biologicznej) życia ludzkiego na nowym poziomie osobowości oraz, że ludzie, uczestniczący czy też osiągający ten nowy poziom życia w Chrystusie, stają się nowym rodzajem bytu ludzkiego (czy osmielimy się powiedzieć – ‘gatunkiem?’)”⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 34-35.

⁵⁰⁰ TSA, s. 286.

⁵⁰¹ TNP, s. 214-215. Tę myśl powtarza kilkanaście lat później w *Theology for a Scientific Age*. Pisz tam: *Those who become ‘Christlike’ in this sense may be deemed to constitute a new kind of humanity, almost a new ‘spiritual species’* TSA, s. 318.

3.2.5. Wyjątkowość osoby Jezusa Chrystusa

Peacocke wielokrotnie nawiązuje w swoich pracach do koncepcji patrystycznej Ireneusza z Lyonu oraz ujęć wschodniej części chrześcijańskiego Kościoła o *przebóstwieniu*. To co stało się udziałem Jezusa z Nazaretu staje się dostępne wszystkim tym, którzy w swoim życiu realizują jego przesłanie wypełniania woli Boga. „Jezus Chrystus jest więc postrzegany jako paradygmat tego, co jest zamiarem Boga wobec wszystkich istot ludzkich, które teraz okazały się zdolne do odpowiedzi Bogu, przyjęcia Go i zjednoczenia się z Nim”⁵⁰². Cytuje często interpretowane i szeroko wykorzystywane zdania Ireneusza z Lionu, który w swoim dziele *Adversus Haereses* pisze „Słowo Boże, Jezus Chrystus, nasz Pan, ten, który z powodu niezmierzonej miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby uczynić nas tym, czym On sam jest”⁵⁰³. Wskazując na dostępność zbawienia dla wszystkich ludzi przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nawiązuje do podobnie szeroko rozpowszechnionego cytatu Atanazego: Jezus -,„Słowo stało się człowiekiem, po to byśmy zostali przebóstwieni, objawiło się w ciele, ażebyśmy doszli do poznania niewidzialnego Ojca”⁵⁰⁴. Nieustannie podkreśla rolę Jezusa Chrystusa jako pierwszego człowieka przez, którego wszyscy ludzie mogą odkryć, doświadczyć i uczestniczyć w życiu Boga. Cytuje Klemensa Aleksandryjskiego „Słowo ... stało się człowiekiem, a więc możesz nauczyć się od człowieka, jak człowiek może stać się Bogiem”⁵⁰⁵. Podobną myśl kontynuuje dalej: „Boża miłość, która wyraziła się w akcie stworzonym i we wcieleniu Jezusa, działa w każdym pojedynczym człowieku dla wypełnienia jego ludzkiej natury, jeśli tylko człowiek ten ma chęć utożsamienia się z Chrystusem i naśladowania Go swoim życiem”⁵⁰⁶. Dla Peacocka „Jezus jest najwyższym przykładem i wyjątkowym archetypem sposobu za pomocą którego Bóg może doprowadzić całą ludzkość by zrealizowała tę potencjalność, którą wszyscy posiadamy – czyli zdolność do odpowiedzi i do otwarcia się na Boga, Stwórcę wzywającego nas do przyszłości, która do niego należy”⁵⁰⁷. Używa również często eksploatowanej teologicznej metafory Jezusa Chrystusa jako drugiego Adama realizującego, niespełnione dotąd potencjalności ludzkiej osoby, którymi Bóg Stwórca

⁵⁰² DNB, s. 192.

⁵⁰³ TSA, s. 189.

⁵⁰⁴ CWS, przypis 151, s. 252.

⁵⁰⁵ TNP, s. 209.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 209-210.

⁵⁰⁷ CWS, s. 249.

obdarzył każdego człowieka⁵⁰⁸. „W Jezusie Chrystusie, w Jego udoskonalonej naturze ludzkiej, Bóg osiąga swój cel i Jezus jest początkiem spełnionego człowieczeństwa, które jest, a przynajmniej zaczyna być, tym, co Bóg zamierza – toteż Jezus jest ‘drugim Adamem’, drugim ojcem odrodzonej ludzkości realizującej swe potencjalności”⁵⁰⁹. Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa dowodzi, że „nic z tego co jest dobre, piękne, prawdziwe, co jest miłością, służbą, wyrzeczeniem się siebie, kreatywnością naszego codziennego życia, nie będzie utracone – ze względu na Boga, który dokonuje włączenia tego wszystkiego wewnątrz swojej najwyższej Istoty”⁵¹⁰.

Kończąc rozdział, w którym starał się przedstawić swoje rozumienie wielkanocnych przekazów cytuje słowa Christophera Evansa, które według niego bardzo dobrze korespondują i ukazują jego własne przemyślenia. „Istotą wiary w zmartwychwstanie jest to, że już w ramach doczesnego porządku istnienia, nowy początek życia płynącego od Boga i życie pod rządami Boga, jest możliwy i antycypuje to, co ludzkie życie jako boże stworzenie posiada już w sobie; i że stało się to wszystko właściwie zrozumiane i dostępne przez życie i śmierć Chrystusa, które było uznane zarówno jako boże oświecenie ludzkiego życia, oraz za skuteczną siłę przezwyciężania tego, co mu w osiągnięciu tego celu przeszkadza”⁵¹¹.

Angielski teolog akcentuje w bardzo wyraźny sposób immanencję Boga Stwórcy, Tego który zdecydował się ograniczyć swoją wszechmoc, udzielając stworzonemu światu koniecznej autonomii. Dla angielskiego teologa poprawne i konieczne wydaje się opisywanie Boga wykorzystujące koncepcyjne treści związane z panenteistycznym obrazem działającego wewnątrz świata Stwórcy. Bóg, będąc *większym* niż świat (*transcendentny* Bóg) wewnątrz stworzonej w sobie (*zimzum*) przyrody (*immanentny* Bóg) objawia się człowiekowi. „W doświadczeniu chrześcijańskim Bóg jest więc postrzegany nie tylko jako transcendentny i immanentny, ale również jako wcielony w historycznego Jezusa – mamy zatem potrójne doświadczenie i upostaciowienie Boga w spotkaniu z ludzkością”: transcendentny Bóg Ojciec, immanentnie obecny Duch Święty i wcielony Bóg, Zbawca i Odkupiciel – Jezus Chrystus⁵¹².

Człowiek może poznać naturę Boga, angażując zmysłowe struktury swojego ciała/mózgu/umysłu aby poprzez badanie *informacji* ukrytej wewnątrz procesów świata

⁵⁰⁸ FDD, s. 104; TNP, s. 208-210.

⁵⁰⁹ TNP, s. 209.

⁵¹⁰ FDD, s. 105.

⁵¹¹ TSA, s. 288.

⁵¹² DNB, s. 213.

odkryć aktywną obecność Stwórcy. Przepływ informacji – *flow of information* - jest, jak twierdzi Peacocke, naturalnym sposobem komunikowania się człowieka z Bogiem. Proces odczytywania treści informacji staje się dostępny ludzkiemu namysłowi wewnątrz metafor i analogii odsłaniających relacje Boga do świata. Wykorzystuje sformułowania Johna Browkera, który akcentuje tę właśnie metaforę przekazywania i odczytywania informacji. „Jest koncepcyjnie dostępne i w sposób wiarygodny możliwe postrzeganie Jezusa jako osoby w pełni wyedukowanej przez Boga [*God-informed person*], która odzyskała zakodowane w ... procesach mózgowych teistyczne dane wejściowe by móc badać każdą wypowiedź werbalną i niewerbalną... Na tej podstawie można mówić o w pełni ludzkiej sylwetce [Jezusa...] i w tym samym momencie o w pełni realnej obecności Boga”⁵¹³.

Peacocke podkreśla że życie Jezusa, jego nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie bardzo szybko zostało przez pierwszych chrześcijan odczytane jako wyraz rzeczywistego objawiania się Boga wewnątrz świata. To przekonanie zostało następnie zapisane jako doktryna wiary w dokumentach i postanowieniach soborów pierwszych wieków. Jednak, jak to wielokrotnie przedstawia „treść wiary nie jest [...] statyczna, raz na zawsze ‘przekazana świętym’, lecz stanowi dynamiczny zbiór idei, przekonań i symboli, które wykazują historyczną ciągłość z przeszłością, ale mogą przybierać zupełnie nowe formy”⁵¹⁴. Tak również jedna z najważniejszych i dla chrześcijaństwa centralna prawda wiary o *boskiej osobie Jezusa Chrystusa - równocześnie człowieka i Boga* - powinna być, według niego, odczytywana na nowo aby nie została przez współczesnych, krytycznie nastawionych odbiorców, uznana za bezwartościową, nic nie znaczącą, niespójną i fałszywą ideę⁵¹⁵. Wcielenia Jezusa nie należy interpretować w sensie zewnętrznego aktu Boga ale raczej jako wyłonienie się zapisanej już w trakcie stworzenia naturalnej skłonności (*propensity*) materii do kreacji nowych struktur i rzeczywistości. Peacocke stale podkreśla o szczególnym, objawianiu się w człowieku Jezusie z Nazaretu realnej obecności działającego Boga. Jezusa Chrystusa nie można postrzegać w taki sposób „jakby osobowość jego indywidualnej ludzkiej istoty uległa wyjątkowej boskiej inwazji ale raczej jako szczególne wyrażenie możliwości, które z natury zawsze były dostępne ludzkim istotom w ich potencjalności i w sposobie w jaki Bóg ich stworzył”⁵¹⁶. W tej

⁵¹³ ATI, s. 39.

⁵¹⁴ Tamże, s. 17.

⁵¹⁵ TNP, s. 14.

⁵¹⁶ TSA, s. 302.

perspektywie Jezus jest wcielonym Bogiem i równocześnie w pełni człowiekiem tak jak próbowała to zapisać chalcedońska formuła wiary. Rozumienie takie chce również zachować angielski teolog. Wcielenie Jezusa nie jest zewnętrzną interwencją i zagarnięciem istoty ludzkiej przez osobę Boga ale raczej jest „manifestacją czegoś, lub raczej Kogoś, kto był już obecny w świecie choć dotąd nierozpoznany i nieznanym”⁵¹⁷. Tę ciągłą obecność Boga wewnątrz świata Peacocke uznaje za możliwą koncepcję twierdzenia teologicznego o tzw. preegzystencji osoby Jezusa Chrystusa. Metafora panenteistyczna zezwala na ujęcie przebywania Boga w świecie jako tego, który jest stale teraźniejszy w każdym segmencie rozwijającego się historycznie świata. „Bóg zawsze posiada ontologiczne pierwszeństwo”⁵¹⁸ i może to dotyczyć również, proponowanego przez angielskiego teologa rozumienia wcielenia, życia i zmartwychwstania Jezusa. Przyjęcie takiego rozwiązania nie wynika jednak z przesłanek i wypowiedzi płynących ze świata nauk ale pozostaje ono kwestią wiary i osobistej decyzji. „To, że Bóg w taki sposób wcielił się w Jezusa – musi pozostać do [prywatnego] osądu czytelnika”⁵¹⁹.

3.3. Nowe ujęcie Sakramentów i Eucharystii

Wydarzenia z życia Jezusa, jego nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie stały się początkiem pojawienia się nowej wspólnoty religijnej, najpierw wewnątrz społeczności żydowskiej a później szczególnie za sprawą przepowiadania nawróconego faryzeusza Szawła, również na obszarach ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego. Charakterystyką takich nowopowstałych komun jest nie tylko nacisk głoszenia przyjętej doktryny, jej prozelityzm wyznawczy, ale również pojawienie się nowych form i obrzędów. Te nowe rytury są wyróżnikiem, znakiem i cechą, która jednocześnie zachowuje spójność grupy jak i wskazuje na jej odrębność od innych, istniejących wcześniej społeczności wyznawców. Znacznikiem grupy Jezusa, która zaczęła być określana mianem chrześcijan, było niewątpliwie nadanie starym, znanym treściom biblijnym nowych, wielkanocnych znaczeń. „Nowy Testament przekazuje, jak odbierali Jezusa jego pierwsi uczniowie i jak starali się wyrazić znaczenie jego nauki, życia, śmierci i zmartwychwstania”⁵²⁰. Tymi nowymi obrzędami stały się rytuały religijne, które tradycyjnie nazywamy tajemnicami

⁵¹⁷ Tamże.

⁵¹⁸ Tamże, s. 309.

⁵¹⁹ Tamże, s. 299.

⁵²⁰ DNB, s. 210.

wiary lub sakramentami. Peacocke przywiązuje dużą wagę do możliwości ich opisu za pomocą tworzonej przez siebie, uzgodnionej z naukami teologii. Sakramenty określa symbolami i instrumentami przez które, wewnątrz społeczności wierzących chrześcijan, Bóg dokonuje działania swojej łaski. Podkreśla jednocześnie nie tyle o *nadnaturalnej* ale - w rozumieniu panenteistycznym - o *naturalnej*, charakterystyce tej boskiej agencji⁵²¹. Jak określa to w swojej publikacji M. Brierley, Peacocke jest zwolennikiem sakramentalnego rozumienia panenteizmu. „[C]ały kosmos, dla panenteizmu, jest sakramentalny ze względu na to, że jest coś *pod*, w i *przez co* Bóg przychodzi; a konkretne sakramenty Kościoła są po prostu szczególnymi nasileniami tej podstawowej ‘sakramentalnej zasady’; są znakami, symbolami i przypomnieniami, że jakakolwiek, i co więcej każda rzecz, ma potencjał aby stać się w pełni narzędziem boskiego działania”⁵²². Z takim ujęciem panenteizmu zgadza się angielski teolog, podkreślając sakramentalny charakter Kosmosu i wyjątkowość osoby Jezusa Chrystusa przez którego Bóg wypowiedział i objawił siebie wewnątrz stworzonego świata. „Dla chrześcijan znaczenie wiary we wcielenie Boga w człowieka, Jezusa Chrystusa w stworzonym świecie polega na tym, że w Nim sakramentalny charakter tego świata stał się jawny i doskonały. W tym sensie jest dla nich uzasadnione uznanie wcielonemu życiu Chrystusa za najwyższy sakrament”⁵²³.

3.3.1. Sakramenty jako symbol i instrument działania Boga

Peacocke wykorzystuje rozróżnienie Olivera Quicka, duchownego i teologa anglikańskiego, który w *The Christian Sacraments* wyróżnił dwie funkcje lub znaczenia, które są przypisywane materialnym składnikom każdego z nich. Quick „rozdziela dwie funkcje materii sakramentu: *funkcję symboliczną*, polegającą na tym, że zewnętrznie wyraża to, co jest wewnątrz, tak że wewnątrz ujawnia się i może być poznane, oraz *funkcję instrumentalną* polegającą na tym, że zewnętrznie uzyskuje swój charakter od tego, co wewnętrzna rzeczywistość w nim powoduje”⁵²⁴. Peacocke jednocześnie zauważa, że według wspomnianego tutaj anglikańskiego teologa, treść słowa *zewnętrzne* obejmuje „wszystko, co mieści się w czasie i przestrzeni i co może być postrzegane zmysłami

⁵²¹ ATI, s. 48-54.

⁵²² M Brierley, *Naming a Quiet Revolution*, dz. cyt., s. 8.

⁵²³ DNB, s. 193.

⁵²⁴ TNP, s. 231.

fizycznymi, a przez ‘wnętrze’ – wszystko, co jest poza czasem i przestrzenią i co nie jest postrzegane zmysłowo”⁵²⁵. Posługuje się tymi pojęciami, konstruując swoją teologiczną wizję rozumienia relacji i oddziaływania Boga do świata. Cały stworzony świat jest elementem wewnątrz którego Stwórca ujawnia samego siebie istotom zdolnym rozpoznać niesioną przez składniki fizyczne informację w nim zawartą. „Można widzieć świat jako instrument, którym Bóg posługuje się w urzeczywistnianiu jakiegoś kosmicznego celu, oddziałując na ów instrument, bądź też wykonuje nim pewną czynność. Można też widzieć świat jako symbol, przez który Bóg wyraża swoją wieczną naturę wobec tych, którzy mają oczy do patrzenia, czyli ukazuje w symbolu swoją istotę”⁵²⁶. Peacocke stosuje, podobnie jak wcześniej, tak też w przypadku rozważań dotyczących sakramentów Kościoła, swoją potrójną filozoficzną konstrukcję *ENP*.

Dla Peacocke’a najwyższymi sakramentami Kościoła są „stworzony łąd i Chrystus jako Bóg Wcielony”⁵²⁷. Z tych dwóch, sakramentalny charakter świata jest „niejasny i niepełny zarówno ze względu na ograniczoną percepcję i wrażliwość człowieka, jak i z uwagi na zło”⁵²⁸, które w nim istnieje. Wyrażanie się Boga wewnątrz świata jest niewyraźne oraz cząstkowe; jest uzależnione od kulturowego i osobistego odkrywania wartości i piękna otaczającego świata przez obserwującego człowieka. Natomiast życie, przepowiadanie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest najwyższym sakramentem gdyż „w tym zewnętrznym historycznym życiu w niezwykle sposób wyrażał się i urzeczywistniał ów zamiar dobra, który jest zamiarem samego Boga i powinien być spełniany przez wszystko, co żyje, i całą naturę”⁵²⁹. Według angielskiego teologa Jezus Chrystus jest cielesną reprezentacją i objawieniem się Boga, który w sposób naturalny, przez swojego Syna daje się poznać ludzkości jako Bóg Miłości. Peacocke twierdzi, że takie objawianie się Boga, jako *Chrystusa/Słowa/Logosu* wewnątrz świata może przebiegać również przez pośrednictwo tych, którzy w innych religiach, potrafią odkrywać bożą obecność. „Któż ośmieliłby się twierdzić, że Bóg nie mógł działać, wyrażając swoją istotę jako *Słowo/Logos* w innych czasach i miejscach, aby zmieniać ludzkość przez wielkich twórców innych religii i w ciągłym doświadczeniu ich uczniów i zwolenników?”⁵³⁰. Nawiązuje tutaj do swojej propozycji przystosowywania nowej,

⁵²⁵ Tamże, s. 231-232.

⁵²⁶ DNB, s. 189.

⁵²⁷ TNP, s. 232.

⁵²⁸ DNB, s. 193.

⁵²⁹ Tamże.

⁵³⁰ Tamże, s. 216.

uzgodnionej teologii z wierzeniami innych wielkich religii świata co mogłoby doprowadzić do pojawienia się tzw. globalnej teologii. Według tego projektu klasyczne doświadczenie objawienia (KDO), czyli żydowsko-chrześcijańska perspektywa wiary w spotkaniu z perspektywą nauk (N) utworzyć może zrewidowaną teologię (ZT). Stopniowo ta nowa, uzgodniona teologia (ZT) powinna, w trakcie spotkań z innymi wielkimi religiami (RŚ) próbować stworzyć teologię w ujęciu globalnym, a nawet kosmicznym (GT). „Zatem to, co zostało objawione w Jezusie Chrystusie, może w zasadzie przejawiać się w innych ludziach, a tym samym w innych religiach świata. Właściwie mogłoby się również przejawiać na innych planetach, w zamieszkujących je innych istotach, obdarzonych wrażliwością i samoświadomością, które (niezależnie od postaci fizycznej) byłyby zdolne nawiązać kontakt z Bogiem”⁵³¹. Nawiązuje do określeń Chrystusa których użyła poetka Alice Meynell w cytowanym przez niego wierszu *Christ in the Universe*. „'Chrystus' nie oznacza [w tym wierszu] już historycznego Jezusa lecz wieczne Słowo/Logos Boga, który dwa tysiące lat temu ucieleśnił się na Ziemi”⁵³². Chrystus staje się dla angielskiego teologa kimś więcej niż ziemski i historyczny Jezus. Jako *Mądrość Boża* może wyrażać się wszędzie, w każdym czasie, wewnątrz różnych świadomych emergencji ewolucyjnego procesu kosmicznego. W tej proponowanej wizji *Chrystusa kosmicznego* angielski uczony przywołuje sformułowania katolickiego księdza Teilharda de Chardin, który kosmiczny proces ewolucyjny łączył z obrazem Chrystusa jako punktu *Alfa i Omega*⁵³³.

3.3.2. Zastosowanie projektu ENP w interpretacji sakramentalnej obecności Boga we wspólnocie Kościoła

Peacocke zauważa, że te dwa najwyższe sakramenty Kościoła tzn. wcielonemu Boga - Jezusa Chrystusa oraz stworzony porządek świata, chociaż są ze sobą nieustannie i od początku splątane razem historią kosmosu to szczególnie łączą się w konkretnym miejscu i czasie. Tym wyjątkowym czasem i miejscem jest wydarzenie brzemiennie w skutki dla przyszłej nowej grupy religijnej i nazwane później *Wieczerzą Eucharystyczną*. „Są mocne dowody historyczne, że podczas Ostatniej Wieczerzy, która stała się eucharystią Kościoła, Jezus utożsamiał sposób swojego wcielenia i pojednania

⁵³¹ Tamże.

⁵³² Tamże.

⁵³³ TNP, s. 253.

Boga z ludzkością (swoje ‘ciało i krew’) z samą esencją wszechświata, kiedy wziął chleb, błogosławił, łamał i rozdawał swoim uczniom, mówiąc: ‘To jest Ciało moje’, a potem wino, mówiąc ‘To jest Krew moja, która za was i za wielu będzie wylana’”⁵³⁴. Odnajduje tutaj wiele znaczeń, które są przypisywane rozumieniu tego wydarzenia. Porównuje Eucharystię do parabolicznego zwierciadła, które skupia w sobie „wiele równoległych promieni w jednym punkcie w czasie i przestrzeni” wewnątrz tej wyjątkowej wieczerzy Jezusa z uczniami⁵³⁵. Metafory, symbole i analogie są tutaj niezwykle bogate i będą szeroko wykorzystywane, tak przez pisarzy nowotestamentalnych, jak i chrześcijan późniejszych wieków. Peacocke dostrzega wiele warstw rozumienia *Wieczerzy Eucharystycznej*, które na przestrzeni dziejącej się historii chrześcijaństwa, ujawniały zawartą w niej bogatą swoją treść. Streszczeniem jego poglądów dotyczących tego sakramentu są wymienione poniżej następujące obszary chrześcijańskiej świadomości eucharystycznej:

1. Chrześcijanie odkrywają pewien rodzaj zobowiązania by odtwarzać czyny i słowa Jezusa, których użył on w czasie Ostatniej Wieczerzy; przez tę czynność utożsamiają się z Jezusowym programem wobec świata;
2. Chrześcijanie wszystkich denominacji mają świadomość uprawomocnienia tego wspólnotowego aktu ze względu na jego ciągłość z oryginalnym aktem Jezusa i z jego powtarzaniem zapisanym w Nowym Testamencie wewnątrz pierwszej społeczności chrześcijan; różnią się w rozumieniu charakteru tego uprawomocnienia ale nie co do jego ważności;
3. Fizyczne elementy chleba i wina są częścią materii świata i stworzonego w nim porządku; w eucharystycznym działaniu przyznawane jest tym składnikom nowe znaczenie i dokonuje się pozytywna ich ewaluacja;
4. Ponieważ z tego powodu, że to co jest konsekrowane jest chlebem a nie ziarnem, winem a nie winogronami, akt ten jest jednocześnie doświadczeniem włączenia ludzkiej pracy w proces stwórczy Boga; ludzie są współtwórcami współtworzonych stworzeń (*co-creators, co-creating creatures*);
5. Przełamany chleb i przelewane wino były przez Jezusa wyraźnie połączone z jego samo-ofiarowaniem się na krzyżu; chrześcijanie w akcie eucharystycznym świadomie uznając i utożsamiając się z tą ofiarą Jezusa powtarzają wobec innych takie samo miłosne samo-oddawanie się;

⁵³⁴ DNB, s. 193-194.

⁵³⁵ TNP, s. 234.

6. Chrześcijanie są świadomi obietnicy obecności Jezusa w tych przypominanych i ponownie odtwarzanych wydarzeniach; w nich Bóg jest realnie obecny – *anamnesis*;
7. Eucharystia jest świadectwem obecności Boga, w jego transcendencji, wcieleniu i immanencji;
8. Akt eucharystyczny powinien być podejmowany we wspólnocie Kościoła, co zarówno go formuje jak i umacnia⁵³⁶.

Wyżej przedstawione elementy są propozycją środowiska religijnego w którym Peacocke wyrastał i którą przyjął, stając się w roku 1971 duchownym Kościoła Anglikańskiego. Został dziekanem *Clare College* w Cambridge, wykładowcą w Oxfordzie oraz jako naukowiec i duchowny był pomysłodawcą i pierwszym dyrektorem *Society of Ordained Scientists*. Przestrzenią pracy intelektualnej była dla niego cała tradycja anglikańskiej teologii, wewnątrz której, niewątpliwie istotną rolę odgrywała sakramentologia. Jednocześnie, jako naukowiec i biolog molekularny, dążył do uzgodnienia tych dwóch perspektyw: naukowej oraz religijnej. Rozumienie sakramentów, które przedstawia w swoich pracach, odnosi się do uprzednio przyjętej perspektywy religijnej, którą jednak poddał filozoficznej obróbce, zestawiając ją z ujęciami współczesnych nauk ścisłych, których był, z racji wykształcenia i prowadzonych badań, częścią i ogniwem. Pisząc o Eucharystii często przywołuje słowa Marcina Lutra o tym, że Chrystus jest obecny „z, przez i w” elementach chleba i wina⁵³⁷. Wykorzystuje panenteistyczny sposób wypowiedzi aby podkreślić stałą, aktywną obecność Boga wewnątrz świata, który posiada, możliwy do odkrycia, sakramentalny charakter. „Stąd moja ciągła potrzeba zastosowania frazy ‘w, przez i pod’, której użył Luter dla ukazania sposobu Realnej Obecności Chrystusa w Eucharystii, do wyrażenia obecności Boga w procesach świata”⁵³⁸. Używając możliwości wynikającej z akceptacji twierdzeń o monizmie emergentnym, sugeruje o realnym wyłonieniu się, wewnątrz celebrowanej wspólnotowo eucharystii, nowej rzeczywistości czyli *Realnej Obecności* Boga⁵³⁹. „Wydarzeniu eucharystycznemu przypisuje się nowy rodzaj realności, ponieważ ma ono wpływ zarówno na jednostkę, jak i na wspólnotę, w taki sposób, że wywołuje

⁵³⁶ ATI, s. 42-43.

⁵³⁷ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution*, dz. cyt., s. 8: *Peacocke's connection of his prepositions with Luther's use of them in discussing the Eucharist is not coincidental, for the prepositions themselves belong to the definition of a 'sacrament': a sacrament is a physical thing 'under', 'in', or 'through' which God comes.*

⁵³⁸ M. Brierley cytuje słowa A. Peacocke'a, cyt. za Tamże, s. 7.

⁵³⁹ ATI, s. 43.

wyraźnie, odrębnie chrześcijańskie odczucie, bycia [nową] osobą i bycia [nową] społecznością”⁵⁴⁰. W ten sposób również Eucharystię, Peacocke umieszcza wewnątrz swojej konstrukcji teologicznej bazującej na naturalizmie i emergencji. Wewnątrz tej wyjątkowej celebracji wspólnotowej Kościoła nie jest konieczne, według niego, odwoływanie się do nadnaturalistycznych koncepcji teologiczno-filozoficznych. „Ponieważ Bóg jest obecny w tym holistycznym wydarzeniu eucharystycznym, może On być w sposób właściwy postrzegany jako wyraziste oddziaływanie na jednostkę i na wspólnotę wewnątrz tego wydarzenia – i z pewnością jest ono przykładem nieingerującego ale specyficznego, całościowego oddziaływania Boga na świat według perspektywy ENP”⁵⁴¹. Wierzy w rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii pod postaciami chleba i wina⁵⁴² i podkreśla funkcję instrumentalną i symboliczną sakramentów. Wskazują one na podwójne znaczenie które nadaje się sprawowanym obrzędom Kościoła. Materię świata, którą „używa się” w celebracjach liturgicznych postrzega za zdolną do naturalnego wyłaniania nowych realności, w tym również do objawienia się, wcielonej w osobie Jezusa Chrystusa, obecności Boga, jak również, w perspektywie sakramentalnej, jako realizację zamysłów i intencji Boga wobec świata i człowieka⁵⁴³. Ta dwustronna, jak ją nazywa, oddolna i odgórna perspektywa łączy w sposób sakramentalny materię świata i żyjącego w nim człowieka z Bogiem, który w Eucharystii wzywa ludzkość, by wewnątrz wspólnoty Kościoła doświadczać obecności Boga⁵⁴⁴. „W eucharystii Bóg wyraża istotę stworzonego materialnego porządku, dzięki czemu zostaje osiągnięty boski zamiar dla owego porządku protonów, atomów, cząsteczek, protein, ameb, ssaków i ludzkości”⁵⁴⁵.

Jednocześnie zachowuje pewną powściągliwość co do możliwości dokładnego opisu tajemnic sakramentalnych i rozumienia Eucharystii oraz Komunii Świętej. Wyraża ją poprzez zacytowanie odpowiedzi, którą miała udzielić królowa angielska - Elżbieta I, wypowiadając się na temat Eucharystii. Tę ostrożną odpowiedź, akceptującą jednocześnie wiarę w obecność Chrystusa pod postaciami chleba oraz wina jak i odczuwania tajemnicy tego sakramentu, Peacocke uznaje jako właściwy, również dla

⁵⁴⁰ EDF, s. 82.

⁵⁴¹ ATI, s. 44.

⁵⁴² TNP, s. 234.

⁵⁴³ Tamże, s. 237.

⁵⁴⁴ DNB, s. 195.

⁵⁴⁵ Tamże, s. 224.

niego sposób wypowiedzi o tym sakramencie. Cytat przytaczam w jego oryginalnej formie, ze względu na jego nieprzekładalne brzmienie i poezję.

„Twas God the word that spake it,
He took the Bread and brake it;
And what the word did make it;
That I believe, and take it”⁵⁴⁶.

Proponowana przez Arthura Peacocke’a teologia, jej trzy przedstawione w tym rozdziale elementy, nie wyczerpują oczywiście wszystkich tematów lub odniesień do pozostałych treści teologicznych. Obszary, które są stale podkreślane przez angielskiego teologa i uczonego, obejmują, najbardziej istotne z chrześcijańskiego punktu widzenia, konstrukcje doktrynalne. Podstawowym tematem pracy teologicznej jest dla niego relacja i wzajemne powiązania pomiędzy stworzonym światem oraz Bogiem – Stwórcą. Jest to dla niego, najbardziej obszerne i najważniejsze pole badawcze, które eksploruje przez całą swoją twórczość naukową. Panenteistyczna perspektywa jest konstrukcją filozoficzno–teologiczną, która pozwala mu zgłębiać to właśnie podstawowe splątanie Boga i świata. Opowiedzenie się z jednej strony za naturalizmem i monizmem a z drugiej ich uszczegółowienie do określonego typu *-teistycznego* i *emergentnego*, umożliwiło mu nie tylko podtrzymanie twierdzeń wiary o działającym wewnątrz świata Bogu, ale także na uspoźnienie teologii z naukami przyrodniczymi. Tematy dotyczące osoby Jezusa Chrystusa, jego narodzenie, życie, przepowiadanie, śmierć i zmartwychwstanie, konsekwentnie zostały również zinterpretowane wewnątrz tej potrójnej zasady ENP. Wypowiedzi teologiczne o Jezusie wynikają w sposób bezpośredni z proponowanej przez angielskiego teologa, szerszej perspektywy relacji Boga do świata wewnątrz panenteistycznych odniesień. Rozumienie sakramentów, a szczególnie sakramentu eucharystii zostało, tak jak temat poprzedni, również wyprowadzone z tej samej koncepcji, nawiązując do podstawowej chrześcijańskiej prawdy o realnej obecności Boga wewnątrz materii świata. Jezus Chrystus, będąc ucieleśnioną obecnością Boga, jest również realnie obecny pod postaciami chleba i wina w trakcie celebrowanej we wspólnocie Liturgii. Jak to miało być ukazane, cała treść teologiczna, którą przedstawia Arthur Peacocke jest osadzona właśnie wewnątrz tej potrójnej wizji. „W ramach emergentystycznej, monistycznej, panenteistycznej i naturalistycznej perspektywy (ENP), nie trzeba już wybierać [tych odpowiednich] z pośród takich kategorii jak Bóg,

⁵⁴⁶ A. Peacocke, *The Religion of a Scientist*. Dz. cyt., s. 657.

świat, materia, energia czy informacja. Zamiast tego można utrzymać je wszystkie razem w nowego rodzaju syntezie, która eliminuje wiele fałszywych dychotomii – nauk przyrodniczych vs nauki humanistyczne; elementów materialnych vs elementy duchowe; nauki vs religii – które zbyt długo nękały zachodnią kulturę”⁵⁴⁷. Tymi zdaniami kończy, po raz ostatni przed śmiercią a rozwijaną przez całe naukowe życie, przedkładanie swojej koncepcji teologicznej. Książka *All That Is – A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century* jest zapisem tej ostatniej dyskusji filozoficzno-teologicznej pomiędzy Arthurem Peacockiem a zaproszonymi przez Philipa Claytona uczonymi na temat modelu ENP. Ostatnie słowa, które notuje w tej publikacji są jego osobistym wyznaniem wiary i pewnego rodzaju pożegnaniem. *I know that God is waiting for me to be enfolded in love. Death comes to every one and this is my time.*⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ ATI, s. 56.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 193.

Rozdział 4

Krytyczna analiza filozoficznych założeń projektu teologicznego Arthura Peacocke'a

Dokonując oceny pracy Arthura Peacocke'a należy podkreślić, że jej celem nie będzie odnalezienie i wyartykułowanie takich teologicznych treści, które stanowią o ich odrębności z ujęciami innych niż anglikańskie, denominacji chrześcijańskich. Peacocke jest duchownym Kościoła Anglikańskiego i jest oczywiste, że jego środowisko pracy filozoficznej mieści się wewnątrz tego właśnie obszaru myśli zakorzenionej w protestanckiej teologii. Wyniki jego pracy przedstawione w rozdziale III są niewątpliwie odmienne od propozycji wypracowywanych wewnątrz innych tradycji, w tym szczególnie katolickich. Angielski teolog wykorzystał swój model *ENP* do przerehabilitacji podstawowych formuł chrześcijańskich, interpretowanych zgodnie z wyznawaną przynależnością, uzgadniając je ze współczesnymi wymaganiami metodologicznymi nauk przyrodniczych. Oczywiście wyniki takiego przystosowywania mogłyby wyglądać odmiennie wewnątrz każdej innej niż anglikańska tradycji teologicznej. Istotnym kierunkiem, który zachowany zostanie w niniejszym rozdziale, będzie próba krytycznej oceny, nie tyle teologicznych skutków zastosowania propozycji Arthura Peacocke'a ale raczej dokonanie jej filozoficznej recenzji.

Ustalony przez angielskiego filozofa projekt składa się, jak to już przedstawiono, z trzech różnych, chociaż łączących się ze sobą filozoficznych założeń. Monizm emergentny, naturalizm teistyczny i panenteizm są wzajemnie i wewnętrznie powiązane. Każda, z tych filozoficznych konstrukcji, dokonuje wzmocnienia następnej, uzasadniając jej wprowadzenie i wskazując na ich odrębną i łączną moc heurystyczną. Zgodnie z intencją angielskiego uczonego, ujmowane razem są one zdolne stworzyć integralną perspektywę w której może nastąpić pożądane uspójnienie tej samej rzeczywistości świata nauki i wiary w teologicznym ukazywaniu sensu świata przyrody i jego zrozumieniu wewnątrz boskiej perspektywy stworzenia. Proponowany obszar panenteistycznych metafor wydaje się najmniej kontrowersyjny tak dla nauk ścisłych jak i dla teologii. Panenteizm jest raczej metaopisem i interpretacją teologiczną działań naukowych, opisywanych za pomocą wyłonionego nowego języka. Podkreśla się w nim metaforyczność i niejednoznaczność wyprowadzanych twierdzeń oraz zgodność

z metodą *IBE – Inference to the Best Explanation*. Naturalizm teistyczny jest natomiast bardzo mocnym, wpływającym z nauk żądaniem aby w teologicznych pracach badawczych zastosować ujęcia naturalistyczne. Propozycja ta jest niewątpliwie najtrudniejszym wymaganiem płynącym z nauk przyrodniczych ku teologii i sprawia wiele trudności interpretacyjnych dotyczących opisywania prawd wiary zgodnych z tym projektem. Łagodzący przymiotnik *teistyczny* w tym terminie, według Peacocke'a, wskazuje na możliwość odnalezienia takich właśnie teistycznych ale jednocześnie naturalistycznie interpretowanych chrześcijańskich formuł. Angielski filozof tę wyżej artykułowaną perspektywę odkrywa w propozycji emergentnego monizmu, który z jednej strony podkreśla naturalistycznie monistyczny obraz świata, a z drugiej umożliwia wyłanianie się nowych, nieredukowalnych i emergentnych rzeczywistości. Akcentuje odrębność przyczynową elementów mentalnych od fizykalnych i przeczy ich ontologicznemu dualizmowi. Tutaj jego wizja spotyka się z panenteizmem i umożliwia rzeczywisty „kontakt” z Bogiem co Peacocke wyraża za pomocą określenia *flow of information*. Rozumienie monizmu o typie emergentnym jest jednak, jak zauważa wielu badaczy, trudnym problemem filozoficznym, szczególnie wewnątrz rozważań kognitywistyki w próbach opisu relacji pomiędzy mózgiem a umysłem. Te trzy filozoficzne założenia będą poddane krytycznej analizie.

4.1. Analiza panenteistycznej krytyki ujęć teistycznych

Jedną z najbardziej istotnych dróg poszukiwania teologii adekwatnej do stanu współczesnych nauk jest, według Peacocke'a, propozycja panenteistyczna. Wizja ta zawiera w sobie takie metafory, które umożliwiają przełamywanie nieodpowiednich obecnie, ze względu na rozwój metodologii nauk, a szeroko dotąd w teologii wykorzystywanych konstrukcji filozoficznych. Rozwój rozumienia relacji pomiędzy światem a Bogiem stale ulegał zmianom i rozszerzeniom. Doktryny teologiczne ulegały doprecyzowaniu i przystosowywaniu do nowych rzeczywistości. Zmiany były często wymuszane sporami teologicznymi i herezjami. Pojawiały się ustalenia soborowe mające na celu dookreślenie, wewnątrz ściśle sformułowanych formuł podstawowych prawd wiary. Doktryny teologiczne jednak, jak podkreśla angielski uczoney i z czym należy się zgodzić, nie są raz na zawsze przekazaną i niezmienną tradycją ale wymagają raczej stałego ich dostosowywania do aktualnego rozumienia świata przez badającego go

człowieka. Peacocke najczęściej odwołuje się do konieczności zastąpienia, używanych dotychczas terminów filozoficznych które zostały wykształcone wewnątrz klasycznego, jak go nazywa zachodniego teizmu na rzecz promowanego panenteistycznego rozumienia. Filozoficzny teizm klasyczny proponował, według niego, nieadekwatne obecnie kategorie dotyczące kształtu i dynamiki wszechświata, czasu i przestrzeni, cząstek elementarnych, życia i śmierci. Przekładało się to bezpośrednio na sposób rozumienia Boga i Jego relacji do stworzonego świata. Ten był często rozumiany statycznie, geocentrycznie i antropocentrycznie. Peacocke podkreśla, że do dzisiaj artykułuje się, motywowane teologicznie, zastrzeżenia wielu grup religijnych starających się utrzymać ten dotychczasowy, nieewolucyjny i antropocentryczny obraz świata. Współczesna fizyka, z teorią chaosu i mechaniką kwantową oraz biologia z zakodowaną w DNA informacją genetyczną i swoją ewolucyjną interpretacją, nie pozwalają, zdaniem angielskiego uczonego, na utrzymanie sformułowanych twierdzeń teologicznych wypracowanych na podstawie tego, nieadekwatnego już, obrazu świata⁵⁴⁹.

Peacocke wysuwa kilka zastrzeżeń kierowanych w stronę klasycznego teizmu, który swoje filozoficznie uzasadnione doktryny teologiczne konstruuje na podstawie przyjętego obrazu świata wywodzącego się z arystotelesowskiej kosmologii. Zauważa ścisłą korelację pomiędzy uznanym obrazem świata a proponowanym rozumieniem Boga. Jego wątpliwości obejmują przede wszystkim krytykę tego rozumowania i można ją przedstawić następująco:

1. perspektywa klasyczna postrzegała świat jako niezmienny i statyczny, stąd też wyraźnie podkreślano w niej niezmienność i doskonałość Boga;
2. materia świata, ruch i zmiana opisywana była za pomocą arystotelesowskich pojęć substancji i przypadłości, formy i materii; używany tutaj filozoficzny język fundamentalnych, wewnętrznych terminów stał się nieodpowiedni dla naukowego opisu świata i procesów w nim zachodzących;
3. proponowany obraz świata z Bogiem „umiejscowionym na zewnątrz” powoduje duże problemy interpretacyjne, tak naukowe jak i teologiczne;

⁵⁴⁹ ATI, s. 21: *This inadequacy of Western classical theism is aggravated by the evolutionary perspective which, as we have just seen, requires that natural processes in the world as such need to be regarded as God's creative action.*

4. sugestia, że Bóg jest wprawdzie obecny w świecie ale pozostaje „prosty” i „niezmienny” prowadzić może do wniosku, że Bóg jest „nieczuły” gdyż nie uczestniczy w „cierpieniu” świata⁵⁵⁰;
5. Bóg istniejący „na zewnątrz” świata, działa i czyni cuda poprzez specjalne swoje interwencje⁵⁵¹. Taka wizja aktywnego, nadnaturalnego działania Boga, jeśli łamie przyczynowość naturalną, stoi w sprzeczności z naukami ścisłymi.

Na podstawie prac Peacocke’a można wywnioskować, że największym zastrzeżeniem, które wysuwa wobec tej krytykowanej teologii filozoficznej, jest zbyt mocne i często przeakcentowane podkreślanie boskiej transcendencji. Celem pracy angielskiego teologa staje się więc, przy jednoczesnym zachowywaniu twierdzeń o transcendencji, wypracowanie takiego modelu, który umożliwiłby znalezienie odpowiedniej perspektywy dla możliwości „bycia” Boga wewnątrz świata. Tym poszukiwanym obszarem staje się dla niego panenteizm. Jego propozycję można by określić metodologicznym poszukiwaniem umieszczonym pomiędzy panteizmem z jednej strony a deizmem z drugiej. Dotychczasowo miejsce to zajmował teizm klasyczny, ale Peacocke twierdzi, że obecnie, w dobie techniki i nauki, korzystniejszą opcją, będzie perspektywa panenteistyczna. To napięcie pomiędzy ujęciem deistycznym umieszczającym Boga „na zewnątrz” mechanicznie „nakręconego” świata oraz propozycją panteistyczną podkreślającą ontologiczną, obopólną zależność (Spinoza, Hegel) może, według wielu zwolenników nowego modelu, zostać złagodzone i rozluźnione przez użycie nowych metafor panenteistycznych. Niewątpliwie taką nadzieję żywi angielski teolog, konstruując swoją propozycję *ENP*. Jeśli do tej pory naturalną i oczywistą, chrześcijańską koncepcją teologiczną, którą osadzano między panteizmem a deizmem, był klasyczny teizm, to według Peacocke’a, jego miejsce powinien zająć panenteizm jako lepiej radzący sobie ze współczesnymi wyzwaniem nauk ścisłych i równocześnie proponujący teologii odpowiednią dla niej perspektywę. Należy jednak zauważyć, że klasyczny teizm ani nie jest wewnętrznie ujednoczonym i niezmiennym monolitem filozoficznych twierdzeń o Bogu ani nie wyczerpuje wszystkich możliwych i wypracowanych w historii, chrześcijańskich modeli teistycznych. Dariusz Łukasiewicz stwierdza, że teizm klasyczny przybierał różne formy

⁵⁵⁰ Tamże, s. 25: *For the God of classical theism witnesses, but is not involved in, the sufferings of the world – even when closely ‘present to’ and ‘alongside’ them.*

⁵⁵¹ Tamże, s. 23: *The ‘external’ God of Western classical theism can only be modelled as acting on such a world by intervening separately at the various discrete levels.*

i chociaż każdy typ przedstawiał te same podstawowe elementy doktryny wiary, to jednak czynił to w nieco odmienny, odpowiedni dla siebie sposób. Nie są zbyt trudne do zauważenia różnice pomiędzy teologicznymi drogami, którymi podążali św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm czy św. Tomasz, tworząc swoje filozoficzno-teologiczne konstrukcje. Łukasiewicz podkreśla, że klasyczny teizm nie stanowił nigdy ujednoczonego ujęcia filozoficznego. „Teiści klasyczni różnili się bowiem między sobą w istotnych kwestiach metafizycznych i teologicznych. Święty Anzelm, na przykład, dowodził istnienia Boga apriorycznie, św. Tomasz aposteriorycznie, św. Anzelm uznawał wcielenie za konieczne, a św. Tomasz za niekonieczne, św. Augustyn bronił platońskiej koncepcji człowieka, św. Tomasz natomiast arystotelesowskiej”⁵⁵². Wskazuje, że „we współczesnej teologii filozoficznej i analitycznej filozofii religii debata toczy się w ostatnich latach głównie między teistami otwartymi a molinistami. Teiści klasyczni stanowią mniejszość i to jeszcze wewnątrz zróznicowaną; dzielą się bowiem na tomistów, ockhamistów oraz zwolenników anzelmianizmu”⁵⁵³. Łukasiewicz wymienia odmienne, przeciwstawne poprzednim, nieklasyczne modele teistyczne. Takie ujęcia proponowane są w teizmie otwartym, molinistycznym czy probabilistycznym. Łukasiewicz wskazuje, że różnice pomiędzy typami chrześcijańskiego teizmu (klasycznego, molinistycznego, otwartego i probabilistycznego) opierają się na proponowanych odmiennych koncepcjach filozoficznych dotyczących kwestii relacji człowieka do świata i do Boga. W szczególności obejmują one tematy ludzkiej/boskiej wolności, rodzajów przyczynowości dostrzeganych w świecie, rozumienia czasu w kontekście boskiego istnienia czy próbach tłumaczenia przyczyn zła (problem teodycei)⁵⁵⁴. Jacek Wojtysiak, nieco inaczej niż Łukasiewicz odróżnia teizm klasyczny od jego odmiennych ujęć. Kontrastuje je według ich odrębnej interpretacji przymiotów Boga, np. zakresu i siły boskiej wszechmocy i wszechwiedzy. Do grupy nieklasycznych modeli teistycznych zalicza teizm otwarty, kenotyczny oraz również panenteizm⁵⁵⁵, którego Łukasiewicz w ogóle nie wymienia. Wydaje się, że drugi z autorów kategorię teizmu probabilistycznego, nazywanego przez niego również teizmem naukowym, rozumie jako szerokie ujęcie filozoficzne, które ściślej niż inne, wiąże wiedzę naukową

⁵⁵² D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków, Poznań 2014, s. 28.

⁵⁵³ Tamże, s. 29.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 265.

⁵⁵⁵ J. Wojtysiak, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013, s. 244-245.

z treściami teologicznymi. „Główną inspiracją i źródłem przesłanek jest [w nim] współczesna nauka, w tym szczególnie nauki przyrodnicze, takie jak fizyka oraz biologia i nauki z nimi spokrewnione”⁵⁵⁶. Z tego więc powodu, do zwolenników teizmu probabilistycznego (naukowego), zalicza równocześnie, tak katolickiego księdza i naukowca - Michała Hellera, jak i anglikańskiego duchownego i biologa - Arthura Peacocke’a. Takie zestawienie razem tych dwóch uczonych wydaje się jednak niezbyt trafne. Wprawdzie Heller podobnie jak Peacocke odwołuje się często do podobnych metafor ale dzieli ich odrębne rozumienie szczegółowych konstrukcji teologicznych i wzajemnych relacji pomiędzy naukami a teologią⁵⁵⁷. Różnicę, pomiędzy tymi teologami a równocześnie przyrodnikami, wyraźnie zauważa Wesley Wildman, który w swoim artykule opisującym cykl spotkań watykańskich poświęconych działaniu Boga w świecie, umieszcza Hellera po stronie zwolenników ujęcia, mniej lub bardziej, tomistycznego podczas gdy Peacocke’a określa jako panenteistę⁵⁵⁸. Zauważyć można więc pewne nieporozumienie dotyczące próby przypisywania określonych stanowisk filozoficznych do tej lub innej kategorii, grupy teologicznej albo, używając terminu Kuhna, – ustalonego paradygmatu. Czy model panenteistyczny należy ulokować wewnątrz dotychczasowych ujęć, czy raczej dokonać jego wyodrębnienia jako całkiem nowego ujęcia teistycznego? To zamieszanie koncepcyjne jest również widoczne w zestawieniu które dokonuje Wojtysiak, rozróżniając pomiędzy odrębnymi filozoficznymi koncepcjami wzajemnych relacji Boga i świata. Wymienia on cztery grupy takich relacji: ateizm, panteizm, teizm klasyczny oraz panenteizm określony przez niego teizmem nieklasycznym⁵⁵⁹. Należy do tego rozróżnienia dodać jeszcze konstrukcję deistyczną⁵⁶⁰. Takie zestawienie ukazuje, że teizm klasyczny wraz z panenteizmem znajdują się wspólnie razem, jako stanowisko środka, łagodząc główne żądania skrajnych stanowisk deistycznych lub panteistycznych. Taki opis może jednak postulować twierdzenie, że jedyną alternatywą dla teizmu klasycznego jest panenteizm (sugestia Wojtysiaka), co stoi w sprzeczności z opinią Łukasiewicza o tym, że teizm jest o wiele bogatszy, bo zawiera wiele różnorodnych

⁵⁵⁶ Tamże, s. 266.

⁵⁵⁷ Michał Heller proponuje rozwijanie nowej dziedziny teologicznej: *teologii nauki*, która „miałaby badać naukę: jej wyniki, teorie, rozwój i sposób uprawiania przy pomocy metod właściwych teologii”. M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, [w:], J. Mączka, P. Urbańczyk (red.), *Teologia nauki* Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 13-22.

⁵⁵⁸ W. Wildman, *The Divine Action Project*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁵⁹ J. Wojtysiak, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, dz. cyt., s. 246.

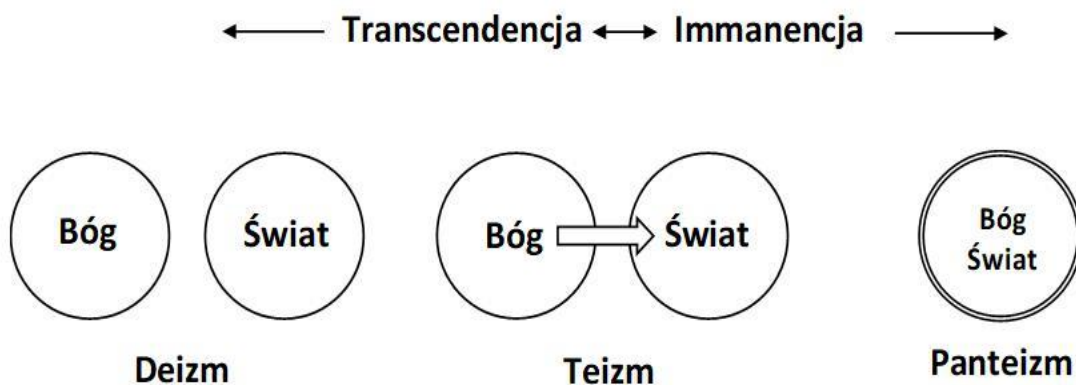
⁵⁶⁰ J. Wojtysiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, *Roczniki Filozoficzne*, Tom LX, numer 4, 2012, s. 322.

koncepcji filozoficzno – teologicznych (molinizm, teizm otwarty i probabilistyczny). Analizując prace Arthura Peacocka można zauważyć, że angielski teolog, odwrotnie niż Wojtysiak, za jedyną konkurencyjną wobec panenteizmu opcję, uznawał jedynie teizm w swej klasyczno-filozoficznej formule tomistycznej. Stanowiska Wojtysiaka i Peacocke’a są więc wobec siebie antagonistyczne. Angielski uczyony jest panenteistą, podczas gdy polski filozof, teistą podtrzymującym tomistyczne dziedzictwo filozoficzne. Należy ich usytuować na dwóch biegunowo przeciwstawnych sobie obszarach twierdzeń o możliwych relacjach Boga do świata. Dla Peacocke’a rywalem koncepcyjnym panenteizmu jest teizm klasyczny, u Wojtysiaka ostrze krytyki jest zwrócone odwrotnie. Dla tego pierwszego, panenteizm jest opcją zdecydowanie lepszą heurystycznie, podczas gdy drugi, opowiadając się za poprawnością klasycznego teizmu, stwierdza, że panenteistyczna koncepcja Boga jest nieprawdziwa⁵⁶¹. Niewątpliwie krytyka tomistycznego modelu teologicznego dokonywana przez Arthura Peacocke’a wydaje się dobrze umotywowana i metodologicznie spójna, jednakże należy wątpić czy negatywne zastrzeżenia, kierowane ku teizmowi klasycznemu, w równym stopniu dotyczą także pozostałych formuł nieklasycznych. Na podstawie tych uwag należy stwierdzić, że nie jest możliwe, ani chyba nawet konieczne, ściśle dookreślenie miejsca i przypisanie omawianej tutaj koncepcji do konkretnego obszaru ontoteologicznego, chociaż często określa się panenteizm jako „próbę zniesienia napięcia pomiędzy dwoma skrajnościami - teizmem i panteizmem”⁵⁶². Problem ustalenia obszarów wykorzystywania modelu panenteistycznego oraz brak uściśleń terminologicznych przypomina w teologii nieco kuhnowski okres kryzysu „wiedzy normalnej”, bądź naturalny stan programów badawczych Lakatosa, które „pływają w morzu anomalii”. Teologia współczesna, inaczej niż nauki przyrodnicze, jest niewątpliwie na takim początkowym etapie dopracowywania lub raczej przeredagowywania swojej metodologii badań. Źródłem takich zmian niewątpliwie była hermeneutyka biblijna i zastosowanie jej osiągnięć do krytycznych badań przekazów biblijnych co skutkowało przeobrażeniami w teologii systematycznej. Obecnie, jak przyznaje wielu teologów i filozofów, w tym również Peacocke, czy Życiński, wydaje się historyczną koniecznością by konstruować teologię w perspektywie nauk przyrodniczych. W dociekaniach związanych z tymi poszukiwaniami przychyłam

⁵⁶¹ Tamże, s. 334.

⁵⁶² J. Dziadkowiec, *Poszukiwanie sensu we Wszechświecie emergentnym*, Semina Scientiarum, Nr 11, 2012, s. 55; problem ten jest poruszony również w pracach D. Griffina, P. Clayona, Ch. Knighta [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being* oraz R. Nizińskiego, *Między teizmem a panteizmem*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.

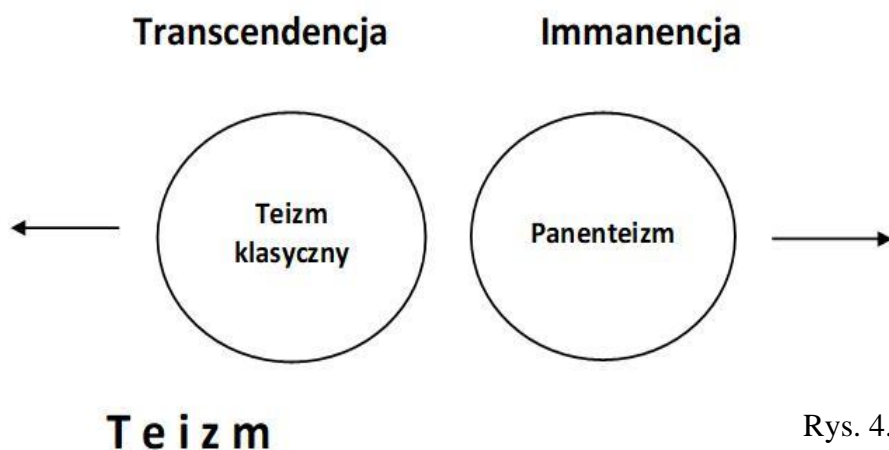
się raczej do opinii Józefa Życińskiego, który panenteizm nazywał teizmem współczesnym i naturalnym rozwinięciem teizmu klasycznego⁵⁶³. Obszar określany ogólną nazwą *teizm* zawierałby w sobie szereg uszczegółowień i różnorodnych koncepcji wewnątrz których mogłyby się znaleźć tak teizm klasyczny jak i panenteizm oraz teizm otwarty i probabilistyczny według rozróżnień Łukasiewicza. Niektóre ujęcia teistyczne podkreślają mocniej transcendencję Boga (teizm klasyczny) podczas gdy inne Jego immanencję (teizm panenteistyczny). Posługując się rysunkami deontologicznymi Jakuba Dziadkowca i dokonując pewnej ich modyfikacji, można próbować przedstawić te kategorie. Model pierwszy (Rys. 4.1), który można nazwać standardowym, rozróżniał pomiędzy trzema typami relacji pomiędzy Bogiem a światem i w sposób prosty przypisywał im odmienną moc związania z Bożą Transcendencją lub Immanencją. Deizm i Panteizm byłyby skrajnymi i przeciwstawnymi sobie modelami, które fundują swoją odrębność bądź na jednej bądź na drugiej charakterystycznej boskiej właściwości. Teizm natomiast byłby naturalnym miejscem akcentującym tak transcendencję jak i immanencję Boga.



Rys. 4.1

⁵⁶³ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, t. 2, Kraków 1988, s. 150-151.

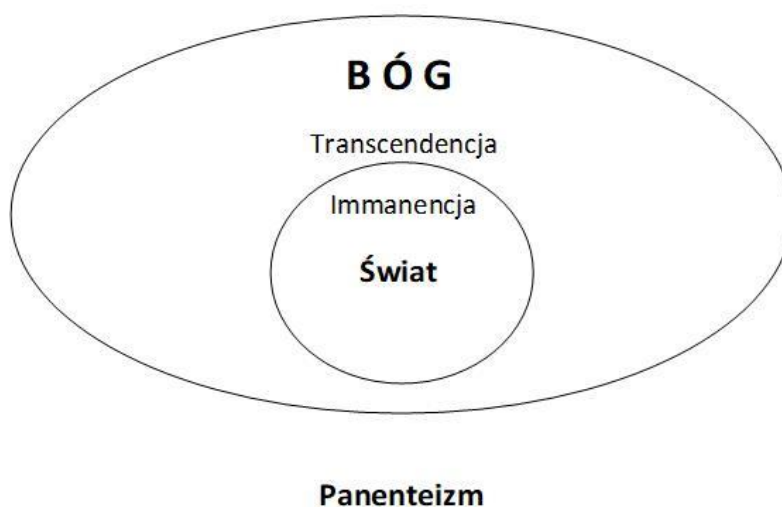
Jeśli przyjmiemy, że teizm klasyczny i panenteizm są typami tej samej kategorii to rysunek drugi (Rys. 4.2) wskazywałby że różnica pomiędzy nimi zasadza się na różnym akcentowaniu omawianych tutaj własności oraz jakości wiązania pomiędzy Bogiem a światem (oznaczone strzałką na rys. 4.1).



Rys. 4.2

Model ukazany na Rys. 4.2, który wewnątrz obszaru teistycznego lokowałoby te dwie różne koncepcje, byłby bardziej spójny z wizją Życińskiego czy Łukasiewicza. Wskazywałby na wielość różnorodnych interpretacji wewnątrz ujęć teistycznych nie przesadzając, jak dąży do tego Wojtysiak, o poprawności którejkolwiek z nich. Kwestią wtórną, chociaż oczywiście ważną, byłoby określenie jakości i mocy wiązania pomiędzy Bogiem a światem, rysowanej za pomocą strzałki na Rys. 4.1.

Często w sposób schematyczny, przedstawia się konstrukcję panenteistyczną tak jak to jest ukazane na Rys. 4.3.



Rys. 4.3

Według przyjmowanej powszechnie i przedstawionej wcześniej definicji, panenteizm utrzymuje, że świat znajduje się *wewnątrz* Boga, który samym sobą go

obejmuje, ale równocześnie, że istnienie Boga jest większe: *ponad* lub *poza* – światowe. Aby podkreślić złożoność struktur świata, ich splątanie i wewnętrzną hierarchię, w jego obrębie rysuje się, tak jak przedstawił to Clayton⁵⁶⁴, różne podzbiory wyłaniających się coraz to nowych rzeczywistości. Dla potrzeb niniejszego opracowania wydaje się jednak, że wystarczy taka uproszczona forma ukazana na Rys. 4.3. Według opisu panenteistycznego Bóg nie musi działać z zewnątrz, tak jak ujmuje to klasyczny model, ale aktywnie jest obecny i działa wewnątrz świata tak jak proponuje to Peacocke w swoim schemacie działania Boga ukazanym wcześniej w niniejszej pracy. Panenteizm będzie twierdzeniem o równoczesnej transcendencji i immanencji Boga.

Życiński proponuje wykorzystać właśnie ten model gdyż według niego lepiej nadaje się on do wyrażania prawd wiary wewnątrz współczesnego, mocno sejentystycznie nastawionego świata. „Uważam [...] iż panenteizm stanowi najbardziej dojrzałą filozoficzną postać doktryny łączącej tezy o Bożej immanencji i transcendencji”⁵⁶⁵.

Należy jednocześnie podkreślić, że tematyka dotycząca panenteizmu jest prawie nieobecna w polskojęzycznych publikacjach. Głównym zwolennikiem tego ujęcia pozostaje nadal J. Życiński i jeśli pojawiają się pojedyncze artykuły to niemal zawsze odwołują się do spuścizny teologiczno-filozoficznej zmarłego biskupa⁵⁶⁶. Można podać kilka przykładów za poprawnością tej opinii. W Encyklopedii Katolickiej Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie pod nazwą *panenteizm* czytamy: jest to „*doktryna filozoficzna, według której Bóg jako jedyna substancja zachowuje swą osobową odrębność i wykracza poza świat istniejący bez reszty w Bogu*”⁵⁶⁷. Z takim określeniem z pewnością niezgodziłoby się wielu, a nawet większość zwolenników ujęcia panenteistycznego. Koncepcja Boga jako substancji i jego wyczerpywalności w terminie osoby (personalizm teistyczny) bywa mocno krytykowana, a język tradycji arystotelesowsko-tomistycznej jest nieakceptowany przez wielu współczesnych filozofów. Nie nadaje się on również do ukazania treści rozważanego tutaj pojęcia. Jak wskazuje Heller „kłopoty teologii katolickiej z naukami wynikają stąd, że teologia ta zbyt mocno związała się z filozoficzną

⁵⁶⁴ P. Clayton, *Pantheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 88.

⁵⁶⁵ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, dz. cyt., t. 2, s. 150.

⁵⁶⁶ Artykuł Jacka Wojtysiaka poświęcony jest właśnie twórczości Józefa Życińskiego: *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*.

⁵⁶⁷ Encyklopedia Katolicka Hasło – *Panenteizm*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

tradycją, nawiązującą do Arystotelesa, podczas gdy nauki wywodzą się z obcej arystotelizmowi tradycji archimedeeskiej. Teologii katolickiej od nauk nie dzieli to, że jest ona teologią religii chrześcijańskiej, lecz to, że posiada ona odmienne od naukowego zaangażowanie filozoficzne. Filozoficzne zaangażowanie teologii, utrwalone przez wieki, spowodowało nie tylko jej obcość w stosunku do nauk, lecz również uwikłało teologię w różną od naukowej wizję świata⁵⁶⁸. Termin panenteizm, jak należy podkreślić, powstał wewnątrz niemieckiej filozofii idealistycznej, która nie nawiązywała w swoim programie do filozofii tomistycznej. Definicja przedstawiona w *Encyklopedii Katolickiej KUL* opisuje termin należący do innego paradygmatu za pomocą swojego własnego, tomistycznego aparatu pojęciowego. Ukazuje Boga jako doskonały Byt i przywołuje historyczne konteksty gdzie Bóg „swą naturą i bogactwem bytu przekracza widzialną rzeczywistość”. Słusznie wymienia Pseudo-Dionizego Areopagite, Jana Szkota czy Mikołaja z Kuzy jako prekursorów takiego panenteistycznego ujęcia⁵⁶⁹ ale definicja ta jest jednak pobieżnym, mocno ograniczonym i bardzo krótkim opisem. Zawiera jedynie 33 linie tekstu, to jest około 190 słów, podczas gdy np. termin deizm w omawianej *Encyklopedii* ma trzykrotnie większy opis - 103 linie. Również w proponowanej bibliografii autor hasła Marian Ciszewski proponuje jedynie 10 lektur, w tym ani jednej angielskojęzycznej! Wprawdzie pojęcie panenteizmu pojawiło się wewnątrz niemieckojęzycznego środowiska filozoficznego ale termin ten najbardziej rozwijany jest w ramach anglosaskiej filozofii. Pominięcie angielskojęzycznych opracowań jest rażącym brakiem w opisie definicji zaproponowanej przez Encyklopedię Katolicką KUL. Takie wąskie i uproszczone przedstawienie treści omawianej definicji mocno kontrastuje ze znaną i często przywoływaną wypowiedzią Philipa Claytona gdzie właśnie panenteizm nazywany jest mocnym „zwrotem” a nawet rewolucją zmieniającą współczesną teologię⁵⁷⁰.

Innym autorem poruszającym omawiane kwestie jest, wymieniony wcześniej, Jacek Wojtysiak, który w artykule *Panenteizm – w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego* wyraził swoją mocno krytyczną opinię o poprawności panenteistycznej koncepcji Boga. Wśród wielu polemicznych uwag pisze, że model ten „może stanowić szansę

⁵⁶⁸ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁶⁹ Tamże.

⁵⁷⁰ P. Clayton, *The Panentheistic Turn in Christian Theology*, Dialog 38, 1999, s. 289-293; M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 1.

przewycięzenia paradygmatu naturalistycznego, w ramach, którego można co najwyżej bronić panteizmu”⁵⁷¹. Zawęża więc możliwość jego zastosowania jedynie do apologetycznych odniesień. Takie wąskie opinie, które są podnoszone przez niektóre polskie środowiska teologiczno-filozoficzne wydają się zbyt mocno utrzymywać, jak podkreśla Heller, terminologię arystotelesowsko-tomistyczną⁵⁷². Spowodowane jest to częściowo również tym, że wśród polskich autorów, panenteizm jest blisko kojarzony z panteizmem przez co twierdzenia panenteizmu wydają się niezgodne z podstawowymi teistycznymi tezami o naturze i atrybutach Boga⁵⁷³. Jednocześnie model ten jest postrzegany często jedynie w perspektywie filozofii procesu Whiteheada i jego kontynuatora Hartshorna⁵⁷⁴ co może skutkować właśnie zawężeniem pojęcia.

Właściwe będzie w tym miejscu zacytowanie słów J. Życińskiego z 1988r. gdzie zachęca teologów i filozofów do intensywnej pracy aby pokonać bolesne rozdarcie „między abstrakcyjnym Bogiem filozofów a egzystencjalnym Bogiem wiary”⁵⁷⁵. Proponowane badania powinny obejmować, promowaną przez niego, perspektywę panenteistyczną. Minęło już 30 lat od publikacji artykułu *U źródeł panenteizmu chrześcijańskiego* i można stwierdzić, że zachęta ks. Życińskiego nadal jest aktualna. Aby mówienie o Bogu stawało się nie tylko zrozumiałe ale także przyciągało atrakcyjnością treści, powinno być spójne z obrazem świata, którego rozumienie ukazują współczesne nauki przyrodnicze. Ksiądz biskup Życiński w tym samym cytowanym artykule pisał: „Podjęcie filozoficznych programów badawczych, w których problematyki immanencji nie sprowadzamy do zbioru ogólnikowych banalnych tez, stwarza realną szansę przewycięzenia niektórych zaniedbań klasycznego teizmu. Następstwem pomyślniej

⁵⁷¹ J. Wojtysiak, *Panenteizm – w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego*, dz. cyt.

⁵⁷² Przykładem takiej właśnie próby oceny panenteizmu za pomocą terminologii tomistycznej jest praca Rafała Nizińskiego. Autor, „porównując analogiczność nazw tomistycznych i panenteistycznych” wypowiada się jedynie na temat jednego typu modelu jakim jest panenteizm procesualny Charlesa Hartshorne’a. R. Niziński *Między Teizmem a Panteizmem*, s. 242, dz. cyt.

⁵⁷³ J. Wojtysiak, *Panenteizm – w związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego*, dz. cyt., s. 334.

⁵⁷⁴ Takie stanowisko widoczne jest w pracach: R. Niziński, *Między teizmem a panteizmem*; J. Dziadkowiec, *Whiteheadowskie inspiracje filozofii Józefa Życińskiego*, *Roczniki filozoficzne* Tom IX, numer 4, 2012; A. Abdank-Kozubski, *Bóg-człowiek-przyroda we współczesnych koncepcjach rozwoju nauki*, dostęp internetowy: [http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/25-26/SSHT_25-26\(1992-93\)163-169.pdf](http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/25-26/SSHT_25-26(1992-93)163-169.pdf); P. Sokołowski, *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Ray’a Griffina „Pantheism and Scientific Naturalism”*, *Studia Nauk Teologicznych*, tom 10, 2015.

⁵⁷⁵ J. Życiński, *U źródeł panenteizmu chrześcijańskiego*, *Nauka-Dzieje-Religia – V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo*, 8-11 sierpnia 1988, J. A. Janik, P. Lenartowicz (red.), *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1990*, s. 102.

realizacji tych programów może być wyeliminowanie bolesnego rozdziału, który istnieje współcześnie między perspektywą nauk szczegółowych a perspektywą teologii”⁵⁷⁶. Słowa biskupa Życińskiego wyraźnie współbrzmia z przedstawionymi powyżej opiniami Arthura Peacocke’a. Atrakcyjność panenteistycznych metafor opiera się na zakotwiczeniu ich w spójnej z naukami koncepcji poszukiwania zrozumienia i sensu. Peacocke wykorzystuje opisywany tutaj model jako narzędzie, które umożliwia mu, wspólnie z dwoma pozostałymi założeniami, przeredagować i zrekonstruować zastane, zdezaktualizowane już koncepcje teologiczne, które obecnie w taki właśnie sposób są postrzegane tak przez niego, jak i przez wielu innych badaczy. Ostrze krytyki kieruje ku klasycznej teologii, której nazwa jest dla niego, ze względu na stosowaną w niej terminologię filozofii tomistycznej, symbolem przestarzałej i nieadekwatnej metafizyki. Tłumacząca fizykę, mechanikę i biologię świata metafizyka klasyczna, według nie tylko Peacocke’a, nie nadaje się do opisu dynamiki ciągle zmieniającego się zespołu połączonych ze sobą i wyłaniających się struktur świata. Ten jest opisywany w terminach *being* i *becoming*, które to terminy mogą być również pomocne do opisywania rzeczywistości relacji Boga do świata.

Akceptacja modelu panenteistycznego nie jest jednakże równoznaczna z bezkrytycznym przyjęciem wszystkich filozoficznych, metafizycznych czy teologicznych rozwiązań i implikacji tam zawartych. Takie krytyczne stanowisko w wielu swoich pracach wyraża angielski teolog. Widoczne jest to w jego ostrożnym wykorzystywaniu metafory *świata jako ciała Boga* oraz jego polemiki z ujęciami panpsychizmu wyprowadzanymi z filozofii procesu Whiteheada. Panenteizm, jak wielokrotnie można to dostrzec w publikacjach poświęconych temu modelowi, posiada bardzo odmienne zakresy znaczeniowe. Różnorodne odniesienia i rozumienie tego jak wszystko (*pan*) istnieje wewnątrz (*en*) Boga (*theos*) jest najbardziej istotną cechą wyróżniającą panenteizmu. Ten brak doprecyzowania pojęciowego składowych jego terminów, powoduje szereg zastrzeżeń i jednocześnie, według jego krytyków, pomniejsza możliwość szerszego zastosowania. Najczęściej takie uwagi podnoszone są ze strony panteizujących naturalistów, także teistów, którzy wewnątrz swojego tradycyjnego ujęcia, formułują teologiczne i metafizyczne pytania oraz przedstawiciele filozofii i teologii analitycznej.

⁵⁷⁶ Tamże.

Krytyka środowisk naturalistycznych, w tym panteistycznych utrzymuje, że panenteizm wprowadza niepotrzebne skomplikowanie rzeczywistości niż jest to metafizycznie konieczne. Naturalizm (oraz panteizm), aby tłumaczyć świat, nie potrzebuje takiej transcendentnej rzeczywistości. Według Willema Dreesa wszystkie współczesne wyjaśnienia ludzkiej działalności, w tym również wyjaśnienia nieredukcyjne są naturalistyczne i nie wymagają żadnego odniesienia do wyższego bytu⁵⁷⁷. Podnosi się zastrzeżenia, że panenteizm, w sposób nadmiernie zawiły, w porównaniu do prostszych ujęć naturalistycznych i panteizujących, orzeka o istotnych problemach współczesnych nauk. Wymieniane są np. kwestie dotyczące autonomiczności działania elementów składowych holistycznych całości – problem przyczynowości czy niejasności metafory mentalnej relacji umysł – ciało. Zauważane są problemy wynikające z zasady względności czasu w powiązaniu z naturą Boga (różnice rozumienia jednoczesności zdarzeń w fizycznym i panenteistycznym jego opisie) oraz istotne pytanie czy metafizyczne zakorzenienie dla zbioru wartości i etyki jest konieczne, czy jedynie przygodne. Wyrażana jest wreszcie wątpliwość odnalezienia wymaganego, ontologicznie odrębnego obszaru dla zaistnienia boskiej natury⁵⁷⁸.

Inaczej sformułowane obiekcje podnoszone są przez filozofów związanych z ujęciem tradycyjnym chrześcijańskiej teologii. Przyjęcie opcji panenteistycznej rodzi, według nich, problemy teologiczne związane z proponowaną tam wizją Boga. Ronald Nash sugeruje, że panenteistyczny Bóg nie zapewnia wystarczających cech wymaganych, by uznać Go „Bogiem wartym czci”⁵⁷⁹. Podczas gdy ten zarzut często uważany jest za łatwy do oddalenia poprzez uszczegółowienie wymaganych warunków które musiałyby takie pojęcie „godnego czci Boga” objąć, to następny wydaje się o wiele poważniejszy. Dotyczy on niejasności w jaki sposób krytykowany tutaj obraz Boga, mógłby stać się gwarancją uzyskania przyszłego dobra. Główna teologiczna krytyka omawianego ujęcia opiera się na niepewności, czy panenteistycznie rozumiany Bóg jest w stanie pokonać zło, skoro oddziałuje ze światem raczej w ogólny ale nie w szczegółowy sposób. Jak uważa Kenneth Pak, przyszłość, według tego opisu, posiadając charakter otwarty, to znaczy nieznaną nawet dla Boga, uniemożliwia jakiegokolwiek ostateczne zwycięstwo nad złem. Sugeruje się, że panenteiści opowiadają się za twierdzeniem, że ludzka wolność

⁵⁷⁷ Hasło *Panentheism* [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy, dostęp internetowy grudzień 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>

⁵⁷⁸ Tamże.

⁵⁷⁹ Tamże.

logicznie wyklucza Boże zapobieganie przyszłemu złu gdyż ludzkie czyny wynikają bezpośrednio z wolnego ich wyboru, którego Bóg nie może zmienić. Wymienia się tutaj sprzeczności pomiędzy teologicznymi rozumieniami natury boskiej wszechmocy, boskiej wolności i miłości. Wymagane ograniczenia i zawężenia boskich przymiotów rodzi wiele kontrowersji i problemów teologicznych. Koncepcja *kenozy* Boga i Jego współcierpienia wewnątrz procesów świata jest przykładem równocześnie, uznawania jej za zaletę ze strony panenteistów jak i sugerowania wady takiego rozumienia w ujęciu krytyków. Jürgen Moltman rozumie wolność Boga nie absolutnie ale raczej panenteistycznie jako „działanie zgodne z boską naturą miłości”⁵⁸⁰. Takie ujęcie stanowi w konsekwencji poważną trudność w ustaleniu odpowiednich, pożądaných rozwiązań. Jeśli w rozumieniu panenteizmu procesualnego Whiteheada, Bóg nie jest wolny, to czy stworzenie świata i jego zbawienie jest konieczne czy raczej przygodne? Można tutaj zauważyć bardzo mocne napięcie pomiędzy klasycznym a panenteistycznym rozumieniem dotyczącym kwestii zakresu i mocy boskich przypadłości. Przykładem są min. intensywne dyskusje na temat chrześcijańskiej doktryny *creatio ex nihilo* w klasycznej formule stworzenia z (absolutnej?) nicości lub, jak utrzymuje David Griffin, stworzenia uporządkowanej rzeczywistości z poprzedzającego go chaosu⁵⁸¹.

Metafizycznie uwarunkowane zastrzeżenia kierowane ku zwolennikom panenteizmu osadzają się głównie na kilku opiniach. Prawie wszystkie, wynikają z zakorzenienia omawianego tutaj ujęcia, w przyjmowanej, bardziej lub mniej, metafizyce filozofii procesu Alfreda Whiteheada. Jedną z nich jest sugerowany brak wyraźnego, ontologicznego rozróżnienia pomiędzy Bogiem a światem. Chociaż różne panenteistyczne ujęcia, w sposób mocny (Hegel, Whitehead) bądź słabszy, akcentują wzajemne powiązanie świata i Boga, to jednak, jak podkreśla Benedikt Göcke, różnica pomiędzy teizmem klasycznym a krytykowanym stanowiskiem polega na tym, że według panenteizmu świat jest wewnętrzną własnością Boga, podczas gdy teizm klasyczny utrzymuje, że świat jest zewnętrzną Jego własnością⁵⁸². Wysuwana krytyka dotyczy również panenteistycznego rozumienia transcendencji. Można odróżniać transcendencję poziomą – horyzontalną, pomiędzy podobnymi typami bytów, lub pionową – wertykalną, obejmującą różne jego typy istnień. Wiele propozycji panenteistycznych, szczególnie

⁵⁸⁰ Tamże.

⁵⁸¹ David Griffin, *Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, dz. cyt., s. 37-46.

⁵⁸² B. Göcke, *The Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism*, *Zygon* (48) 2013, s. 364-379.

typu procesualnego, utrzymuje rozumienie horyzontalne, które uniemożliwia wyraźne opisanie różnicy pomiędzy światem i Bogiem. Porusza się tutaj temat odgórnego związku przyczynowego (*causal joint*): Bóg – świat, by wytłumaczyć oddziaływanie Boga w świecie. Pojęcie transcendencji prezentowane w panenteizmie ujawnia, według krytyków, trudność konstruowania przyczynowości odgórnej wynikającej ze znalezieniem „miejsca” jej zaistnienia oraz pomniejszania transcendencji wertykalnej Boga. Jeszcze inne wątpliwości wynikają z przyjmowanej koncepcji tzw. priorytetu kreatywności wysuniętej przez Alfreda Whiteheada. Według tego pomysłu „jedyną niezmienną rzeczywistością jest to, co Whitehead nazywa kreatywnością, czyli dynamiczną zasadą nowości w procesie twórczym, która odmiennie funkcjonuje w samostwarzaniu się każdego rzeczywistego podmiotu, ale która sama w sobie nigdy nie ulega zmianie co do swojej podstawowej funkcji i jej rozumienia w tym metafizycznym systemie”⁵⁸³. Bóg w tym ujęciu jest raczej pierwotnym przejawem kreatywności⁵⁸⁴ a nie tak jak w klasycznym teizmie, pierwotną zasadą stwórczą.

Uwagi dostrzegane przez teologów związanych z filozofią analityczną opierają się głównie na problemach interpretacyjnych dotyczących znaczenia i mocy związania „wszystkiego” – *pan* z rzeczywistością Boga – *theos*. Göcke wnioskuje o konieczności uściślenia przez zwolenników panenteizmu terminologicznego przyimka „en”. Dostrzega duże napięcie pomiędzy klasyczną a panenteistyczną perspektywą relacji świata do Boga. Klasyczny „świat na zewnątrz Boga” (*outside of God*) stoi w mocnym kontraście do propozycji panenteistycznej „świata wewnątrz Boga” (*in God*), która łatwo może przerodzić się w niepożądaną przez oba ujęcia panteistyczną wizję jakoby świat był sumą wszystkich rzeczy składających się na naturę Boga - *identical with God*. Problemem staje się więc filozoficzne dopracowanie przyimków „en” w panenteizmie oraz „poza” w klasycznie interpretowanym teizmie, które Göcke nazywa „technicznymi terminami języka filozoficznego”⁵⁸⁵. Innym obszernym tematem jest propozycja panenteizmu modalnego. Yujin Nagasawa utrzymuje, że Bóg nie tyle jest sumą wszystkich rzeczy tak jak ujmuje to panteizm, ale jest raczej całością wszystkich możliwych światów istniejących w takim samym stopniu jak świat aktualny. Bóg obejmuje wszystkie

⁵⁸³ J. Bracken, *The World in the Trinity Open-Ended Systems in Science and Religion*, Fortres Press, Mineapolis 2014, s. 45.

⁵⁸⁴ Hasło *Panenteism* [w:] dz. cyt., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

⁵⁸⁵ B. Göcke, *Panentheism and Classical Theism*, dostęp internetowy: [https://www.academia.edu/2362825/Panentheism and Classical Theism](https://www.academia.edu/2362825/Panentheism_and_Classical_Theism).

możliwe i jakiegokolwiek aktualne światy⁵⁸⁶. Wskazuje się na możliwe podobieństwa pomiędzy twierdzeniami panenteizmu, teizmu otwartego czy neoklasycznego. Możliwa odrębność ujęcia panenteistycznego zasadza się na odróżnieniu absolutnego czasu i przestrzeni, które są kwalifikowane jako atrybuty Boga, od fizycznych ich realizacji w świecie. Według Ryana Mullinsa takie rozróżnienie jest literalną, panenteistyczną interpretacją łącznika „en” wiążącą świat i Boga, która równocześnie zabezpiecza swoją odrębność od propozycji klasycznych⁵⁸⁷.

Odpowiedzi na te zastrzeżenia udzielane przez zwolenników panenteistycznego modelu, w tym również przez Arthura Peacocke’a, opierają się na próbach przedstawienia i uzasadnienia kilku podstawowych idei bronionego ujęcia. Tak on, jak i inni przedstawiciele tego środowiska mocno podkreślają metaforyczność wyrazu „en” omawianego terminu. Model panenteistyczny zawiera w sobie wiele propozycji rozumienia relacji Bóg/świat oraz natężenia tego połączenia. Jak wielu przyznaje, istotną i konstytuującą metaforą jest sposób odczytania i koncepcja słowa „en” w omawianym terminie. Jest to kluczowa część definicji, która stanowi o jej odrębności nie tylko od deizmu czy panteizmu ale równocześnie akcentująca swoją inność w kontekście klasycznie rozumianego teizmu. Twierdzenie, że świat „jakoś” istnieje w Bogu jest jednak bardzo nieostre i przez to narażone na wielość interpretacji. Michael Brierley pisze wręcz że „znaczenie terminu ‘wszystko w Bogu’ jest odpowiedzialne za pewnego rodzaju zwodnicze dwuznaczności, które wydają się nękać panenteistyczną dyskusję”⁵⁸⁸. Krytycy tego ujęcia, wskazują właśnie na tę jego słabość i nieadekwatność⁵⁸⁹. Odpierając te zarzuty zwolennicy poglądu panenteistycznego zwracają uwagę na to, że wyraz „en”, będąc najbardziej podatny na metaforyzację, nadaje się do tworzenia różnych, odmiennych, chociaż niekiedy mocno kontrastujących ze sobą modeli relacji Bóg/świat. Świadczyć to ma raczej o bogactwie treści tej definicji niż o jej słabości. Taką argumentację proponuje Brierley, wymieniając osiem znaczeń przyimka „en” co do których istnieje niemal ogólna zgoda wśród zwolenników ujęcia panenteistycznego.

⁵⁸⁶ Hasło *Panentheism* [w:] dz.cyt., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁵⁸⁷ Tamże.

⁵⁸⁸ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution*, [w:] dz. cyt. *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, s. 5.

⁵⁸⁹ R. Mullins, *The Difficulty with Demarcating Panentheism*, dostęp internetowy: https://www.researchgate.net/publication/291389659_The_Difficulty_with_Demarcating_Panentheism ; B. Göcke, *Panentheism and Classical Theism*, dostęp internetowy: https://www.academia.edu/2362825/Panentheism_and_Classical_Theism ; O. C. Thomas, *Problems in Panentheism*,; [w:] *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red: P. Clayton, Oxford University Press, Oxford 2006 s. 652-664.

W obszarze tego rozumienia można mówić o panenteizmie emanacyjnym lub relacyjnym gdzie całość kreacji świata jest oddana tylko Bogu lub również człowiekowi jako współtwórcy świata (*co-creator*). Udaje się rozróżnić wersję słabą od mocnej w zależności od siły wiązania między światem i Bogiem. Wreszcie teologiczna interpretacja prowadzić może do panenteizmu sakramentalnego, albo ujęcia eschatologicznego⁵⁹⁰. Peacocke, jak to już było podkreślone, skłania się do rozumienia sakramentalnego wewnątrz relacyjnej i słabszej wersji panenteizmu. Wykorzystuje tylko te metafory, które są mu potrzebne by uzyskać spójny model *ENP* - jako połączenia emergentnego monizmu, naturalizmu teistycznego i właśnie takiej słabej formy panenteizmu o jego uszczegółowionym sakramentalnym typie.

Próba dookreślenia relacji między Bogiem a światem powinna, jak sugeruje to Peacocke, zachować kanony epistemologiczne krytycznego realizmu. Według niego, teologia nie ma innego wyjścia niż zaakceptować te reguły i zgodzić się na częściową prowizoryczność budowanych przez siebie formuł doktrynalnych ze względu na wymaganą w realizmie krytycznym potrzebę reagowania na historyczne zmiany rozumienia i odczuwania świata przez badającego go człowieka. Metafory panenteistyczne mają na celu odnalezienie właściwej równowagi pomiędzy transcendencją a immanencją Boga. Propozycja klasycznego teizmu wyprowadza immanencję z boskiej transcendencji, która ją warunkuje i poprzedza. Odmiennie niż klasyczne ujęcie, panteizm przyznaje raczej immanencji Boga podstawową rolę i jeśli jest to konieczne, próbuje z niej wyprowadzać boską transcendencję. Model panenteistyczny stara się odkryć i zachować pożądaną równowagę między tymi dwoma własnościami. David Nikkel „uznaje znaczenie tej równowagi [...] w panenteizmie. Ostrzega [jednak] przed nadmiernym uwypukleniem transcendencji prowadzącym do utraty nieokreśloności wymaganej do wzrostu, co widoczne jest w panenteizmie będącym pod silnym wpływem idealizmu niemieckiego oraz przed nadmiernym naciskiem na immanencję prowadzącą do utraty rozumienia Boga jako źródła istnienia, co ma miejsce w panenteizmie pod nadmiernym wpływem myśli procesowej”⁵⁹¹. Takie dążenie odnalezienia równowagi pomiędzy transcendencją a immanencją, jak zostało to przedstawione, jest wielokrotnie sygnalizowane w pracach angielskiego teologa i jest niewątpliwie jednym z głównych walorów, które wartościują o jego akceptacji dla panteistycznych metafor. Immanencja Boga i Jego transcendencja ściśle łączą się, według niego, w dwóch wyjątkowych

⁵⁹⁰ M. Brieley, *Naming a Quiet Revolution*, dz. cyt., s. 5-12.

⁵⁹¹ Cytuję opinię za hasłem *Panentheism* [w:]. dz. cyt., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

momentach historycznych: we wcieleniu się Logosu, Słowa, Mądrości, czyli samego Boga w stworzonym świecie (traktowane łącznie *creatio ex nihilo* wraz z *creatio continua*) oraz w szczególnym historycznym wydarzeniu, wcieleniu się tegoż Boga w człowieku Jezusie z Nazaretu. „Boża miłość, która wyraziła się w akcie stwórczym i we wcieleniu Jezusa, działa w każdym pojedynczym człowieku dla wypełnienia jego ludzkiej natury, jeśli tylko człowiek ten ma chęć utożsamienia się z Chrystusem i naśladowania Go swoim życiem”⁵⁹². To przenikanie się transcendencji i immanencji Boga w stworzonym świecie, zawarte w metaforycznym rozumieniu części „en” omawianego terminu, widoczne jest w propozycji panenteizmu sakramentalnego, który Peacocke wiąże nie tylko z tradycją zachodnią ale dostrzega ją również w tradycji teologicznej Ojców Kościoła Wschodniego. *Boskie energie* są przejawami immanencji Boga w świecie, „bo Bóg jest widziany we wszystkim i wszystko jest widziane w Bogu”⁵⁹³. Szereg różnorodnych kształtów panenteistycznej oferty pozwala mu na wybór takich, które lepiej niż inne będą przekształcać i podkreślać pożądane rozumienia podstawowych, fundamentalnych formuł chrześcijańskich o boskim, ciągłym i aktywnym, działaniu wewnątrz świata. Twierdzi, że ta nowa formuła *świata wewnątrz Boga*, poprzez swoje metafory pozwoli mu, w połączeniu z pozostałymi dwiema konstrukcjami, monizmem emergentnym i naturalizmem teistycznym, zaproponować, uspójnioną z naukami przyrodniczymi, teologiczną drogę ku zrozumieniu świata i odkrycie jego sensu.

Ta akceptacja panenteistycznych obrazów jest bardzo szeroko współcześnie zauważalna, szczególnie w środowisku krajów angielskojęzycznych⁵⁹⁴. Michael Brierley przytacza zdanie Donalda Neila, który w roku 1973, pisząc pracę doktorską o panenteizmie, już wtedy zauważył, że „dojrzał czas na dokładne, historyczne i analityczne studia” w tym temacie⁵⁹⁵. Publikacją, która obecnie, w sposób szeroki, przedstawia poglądy środowiska panenteistycznego jest zbiór artykułów, w tym również Arthura Peacocke’a, pod wspólnym tytułem *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Perspective in a Scientific World*⁵⁹⁶. Propozycją rozszerzającą zastosowanie modelu panenteistycznego wewnątrz innych niż

⁵⁹² TNP, s. 209-210.

⁵⁹³ DNB, s. 206.

⁵⁹⁴ P. Clayton *The Panentheistic Turn in Christian Theology*, dz. cyt., s. 289-293; J. Macquarrie, *Stubborn Theological Questions*, SMC Press, Londyn 2003.

⁵⁹⁵ M. Brierley, *Naming a Quiet Revolution*, dz. cyt., s. 2.

⁵⁹⁶ P. Clayton, A. Peacocke, red, *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Perspective in a Scientific World*, dz. cyt.

chrześcijańskich ujęć teistycznych, jest praca *Panentheism across the World's Traditions*⁵⁹⁷. Jest ona zbiorem artykułów poświęconych elementom panenteistycznym odkrywanych w takich obszarach religijnych np. jak judaizm, konfucjanizm, hinduizm, czy buddyzm.

Peacocke zachowuje jednocześnie krytyczne i ostrożne stanowisko wobec propozycji, które, według niego, zbyt daleko a niekiedy są wprost sprzeczne z chrześcijańskim modelem. Nie popiera wielu twierdzeń panenteizmu procesualnego. Nie zgadza się z sugerowaną tam mocną, lub nawet konieczną zależnością Boga od świata oraz tezą panpsychizmu przyznającą wszystkim rzeczom świata cechy mentalne. Podstawową zaletą wydaje się możliwość odnalezienia języka teologicznego który (inaczej niż dotychczasowy teizm klasyczny zawierający arystotelesowską siatkę pojęciową) proponowałby współczesnemu człowiekowi opisanie, zakorzenionych w księgach i tradycji, głębokich intuicji ludzkiej natury o potrzebie odkrycia Boga jako sensu swego istnienia.

4.2. Trudności znaturalizowanej religii

Zestawienie dwóch terminów: teizm i naturalizm, ujawnia wyraźną, niemalże przedświadomie uchwytną różnicę rozumienia zakorzenionej w nich ontologii. Podstawowym twierdzeniem teistycznym jest istnienie Boga, podczas gdy fundamentalnym założeniem naturalizmu jest teza o przyrodzie w której działają naturalne a nie nadnaturalne lub pozaświatowe siły. Oczywistymi dziedzinami badań są odpowiednio teologia dla teizmu i nauki ścisłe dla naturalizmu. Odmienne założenia fundują, niemal w sposób konieczny, odmienną metodologię pracy. Takie zestawienie, ujawniając wysoką, antagonistyczną różnicę pomiędzy teizmem i naturalizmem jest jednak powierzchownym i mało ścisłym ich opisem. Powodowało to w historii wiele sporów oraz kontrowersji, co czasami objawiało się w formie niemal dogmatycznych tez o błędności lub braku mocy eksplanacyjnej drugiej strony. Współcześnie, filozofowie i historycy nauki podkreślają nieadekwatność tych uproszczonych opinii. Tak teizm jak i naturalizm proponują bogatsze niż wydawało się to wcześniej, rozwiązania

⁵⁹⁷ L. Biernacki, P. Clayton, red, *Panentheism across the World's Traditions*, Oxford University Press, 2014.

konceptyjne⁵⁹⁸. Tak pierwsza jak i druga perspektywa są obszarami częściowo zachodzącymi na siebie gdyż posiadają wewnątrznie silne lub słabe swoje wersje twierdzeń. Przeciwnymi ujęciami będą jedynie propozycje w wersji mocnej, podczas gdy wersje słabe mogą ze sobą podejmować prace korygujące siłę swoich przedzałożeń. Arthur Peacocke należy do grupy wielu współczesnych uczonych, filozofów i teologów, którzy starają się ukazać heurystyczną przewagę takich rozwiązań, zbliżając do siebie te dwa obszary pracy twórczej człowieka: teologię i nauki.

W pracach filozofów można odnaleźć, bardzo wyraźnie eksplikowaną tezę, o konieczności rozdzielenia naturalizmu ontologicznego od naturalizmu metodologicznego. Dokonując takiego rozróżnienia można mówić o jego aspekcie pozytywnym oraz negatywnym. Elementem negatywnym będzie wnioskowanie o nieistnieniu ponadświatowych bytów koniecznych do wyjaśnienia działania świata, a pozytywnym – skupienie uwagi na „rzeczach” tego świata, by go zrozumieć i wyjaśnić⁵⁹⁹. Naturalizm ontologiczny będzie mocniej akcentował element negatywny podczas gdy metodologiczny stronę pozytywną omawianego terminu. Tłumacząc termin *naturalizm* David Papineau notuje: „zdecydowana większość współczesnych filozofów chętnie zaakceptowałaby tak scharakteryzowany naturalizm, jeśli umożliwiłby im on zarówno, odrzucić ‘nadprzyrodzone’ byty, jak i to by nauka mogła stać się możliwą (o ile nie jedyną) drogą ku ważnym prawdom o ‘ludzkim duchu’”⁶⁰⁰. Naturalizm ontologiczny byłby skrajnym i mocnym twierdzeniem o istnieniu jedynie takich rzeczywistości, które poddają się badaniu za pomocą metody naukowej. Często nazywa się go redukcjonizmem fizykalnym lub ontologicznym, który mając swoje źródło w tezach pozytywizmu Koła Wiedeńskiego określany był również „ontologicznym pozytywizmem”⁶⁰¹. Aby uprawiać naukę nie jest oczywiście konieczne, z metodologicznego punktu widzenia, utrzymywanie takiego założenia. Wymóg dotyczy jedynie takiej jej formuły, która nie zakłada konieczności wnioskowania o ontologii badanych rzeczywistości. Tym bardziej tezy nauki nie są dowodami „za” albo „przeciw”. Nie powinny stawać się argumentacją odmawiającą istnienia bytom metafizycznym (spór o uniwersalia⁶⁰²) w tym również Bogu, rozumianemu jako istota pozaświatowa. „Metoda

⁵⁹⁸ Przykładów takich ujęć jest wiele, np. J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center Press, Kraków 2014; D. Griffin, *Two Great Truths, A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith* dz. cyt.

⁵⁹⁹ J. Stone, *Varieties of Religious Naturalism*, *Zygon* 38/1, Marzec 2003, s. 89.

⁶⁰⁰ Dostęp internetowy <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>.

⁶⁰¹ M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 50.

⁶⁰² R. Audi, *Naturalism, Normativity & Explanation*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

naukowa nie nakazuje zakładać, iż Boga nie ma, lecz żąda, by prowadząc badania naukowe zachować metodologiczną neutralność wobec problemu Jego istnienia lub nieistnienia⁶⁰³. Michał Heller określa wymagania płynące z nauk nie jako promowanie ateistycznej drogi badań naukowych ale raczej jako metodologię „a-teistyczną”, gdzie kreska oznacza raczej jej światopoglądową neutralność⁶⁰⁴. Filozoficzna praca badawcza Arthura Peacocke’a nie jest jednak oparta wyłącznie na przyjęciu twierdzenia o neutralności nauk przyrodniczych wobec ontologicznych projekcji. Metodologiczna sugestia o ich neutralności nie jest dla niego zakazem zabraniającym formułowania takich wniosków. Staje się raczej punktem wyjścia dla nieco mocniejszej tezy. Podąża ostatnią, przedstawioną przez Iana Barboura drogą wiążącą naukę i teologię. Ten, w artykule *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?* wymienił cztery rodzaje takich relacji tj. konflikt, niezależność, dialog i integracja⁶⁰⁵. Peacocke, nie tylko dialog nauki z teologią, który, jak zauważa, już w dużym stopniu się obecnie dokonuje, ale również ich dalszą integrację uważa za możliwą do zrealizowania w nieodległej perspektywie. Opowiadając się za realizmem krytycznym i utrzymując naukowe, monistyczno - naturalistyczne przesłanki, nie tylko jest przekonany o konieczności przyznawania realności wyłaniającym się rzeczywistościom ale wnioskuje o podobną realność elementom, które dotychczas były raczej wewnętrzną domeną teologii niż nauki np. łaska lub dusza⁶⁰⁶. Pozwala mu to na przereformowanie teologicznych formuł, które wewnątrz promowanej przez niego perspektywy sakramentalnego panenteizmu byłyby w stanie ukazać immanentną obecność i działanie Boga wewnątrz świata. Z tego powodu naturalizm, który wspiera, opisuje przymiotnikiem *teistyczny*, mając nadzieję odnaleźć perspektywę dla tak przeformułowanych religijnych tez. Ekspozowana przez niego cecha teistyczna naturalizmu jest wskazówką ujawniającą dążenie do integracji nauk i teologii.

Peacocke akcentuje naturalizm nauk ale nie zgadza się z jej mocną, ateizującą i ontologiczną wersją. Posługuje się rozróżnieniem Griffina *naturalizmu_{nati}* dostrzeżonego już wśród Greków, którzy opisywali przyrodę jako uporządkowany świat – kosmos: *nature is all there is*. To starożytne ujęcie przekształciło się później w twierdzenie ateistyczne *naturalizmu_{sam}* (*sensationalist-atheistic-materialistic*). Peacocke wybiera formę *naturalizmu_{ns}* oznaczającą jedynie rezygnację z nadnaturalnego,

⁶⁰³ M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁰⁴ Tamże.

⁶⁰⁵ Zob. <http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/015/zfn01501Barbour.pdf>.

⁶⁰⁶ Oczywiście postrzega je zgodnie z proponowaną przez siebie perspektywą *ENP*, inaczej niż to czyniła klasyczna teologia.

arbitralnego i cudownego oddziaływania Boga ze światem. Wybór ten umieszcza go po słabszej stronie ujęcia naturalistycznego. Nie używa wprawdzie terminów *naturalizm ontologiczny* czy *naturalizm metodologiczny* ale wyraźnie rozróżnia pomiędzy tymi dwoma różnymi stanowiskami filozoficznymi. Peacocke'a można zaliczyć równocześnie do zwolenników tezy nieco mocniejszej niż zakładana neutralność naturalizmu metodologicznego. Według sugestii Johna Polkinghorne'a, uzyskana naukowo wiedza może stać się wiarygodnym wskaźnikiem o ontologii rzeczywistości opisywanych przez nauki – co wyraził swoim określeniem *epistemology models ontology*⁶⁰⁷. Ta wskazówka epistemologiczna wzmacnia naturalizm nauk w kierunku ontologicznym. Polkinghorne sugeruje, że metoda realizmu krytycznego zachowuje ten wniosek. W trakcie spotkań watykańskich uczony ten przedstawił pytanie czy zasada nieoznaczoności Heisenberga i rozumienie mechaniki kwantowej jest rodzajem epistemologicznego czy raczej ontologicznego ograniczenia⁶⁰⁸. Peacocke, idąc w tym kierunku będzie optował nie tylko za ludzką niemożnością uzyskania wiedzy o stanach świata kwantowego, ale takie ontologiczne ograniczenie wiedzy przypisuje również Bogu. Forma naturalizmu, który obiera staje się teistycznym wnioskowaniem z wyraźnym ograniczeniem nakładanym na teologię. Podobne sugestie wzmocnionego naturalizmu metodologicznego można wyczytać na podstawie prac wielu filozofów. Jak pisze Grzegorz Bugajak „jeśli naturalizm metodologiczny jest wymaganiem, by przyrodniczo wyjaśniać ‘co się da’, to owo ‘co’ pociąga za sobą tezy ontologiczne”⁶⁰⁹. Termin *naturalizm teistyczny*, użyty przez Peacocke'a, ujawnia więc podwójne zawężenie i równocześnie wzmocnienie ontologiczne które dotyczy tak nauk przyrodniczych jak i teologii. Nauki o przyrodzie nie dowodzą o rzeczach „poza” światem gdyż są ograniczone swoją metodologią, a nauki o Bogu wyprowadzają swoje twierdzenia, używając ograniczonych struktur ludzkiego, metaforycznego języka, który jest zanurzony w zmysłowo-intelektualny odbiór i subiektywne odczytywanie świata. Tak jak nauka, tak też teologia nie mówią „o wszystkim co jest” ale jedynie próbują opisywać rzeczywistość dostępną badaniom w ramach obranej i uznanej metodologii. Peacocke wspiera naturalizm nauk przyrodniczych, ograniczając jednak jego zdolność do predykcji takich postulatów

⁶⁰⁷ J. Polkinghorne, *The Metaphysics of Divine Action*, [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*, s. 148; Jaegwon Kim, analizując przyczynowość umysłową wskazuje, że *to co nie odgrywa żadnej roli przyczynowej, nie odgrywa żadnej roli eksplanacyjnej*. J. Kim, *Mit nieredukcyjnego materializmu*, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analizyczna metafizyka umysłu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 81.

⁶⁰⁸ J. Polkinghorne, *The Metaphysics of Divine Action*, [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*, s. 148.

⁶⁰⁹ G. Bugajak, *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, [w:] dz. cyt. *Teologia nauki*, s. 149.

ontologicznych, które zamykają się wewnątrz obszaru badanego świata, przez co nie potrafią wnioskować (ograniczenie metodologiczne) w sposób konieczny o wyłącznym istnieniu tylko takiego świata. Naturalizm, z zawężeniem *teistyczny*, sugeruje możliwość, nie tyle udowodnienia istnienia pozaświatowych bytów (w tym Boga), ale raczej wnioskuje o możliwości uzgodnienia tez teologicznych z naturalizmem nauk przyrodniczych. Jest to raczej dowodzenie abdukcyjne, które Peacocke zawiera w formule IBE – *wnioskowania do jak najlepszego wyjaśnienia*. Pytania *meta-naukowe*, które pojawiają się w naukach ścisłych stają się istotną treścią badań tak filozoficznych jak też teologicznych i domagają się wyjaśnienia. Odpowiedzi, których udziela teologia nie są, jak często podkreśla, autorytatywnymi dyktatami jednoznacznie wyjaśniającymi zadane problemy, ale są raczej niedoskonałą, podlegającą późniejszym zmianom, próbą opisywania rzeczywistości „rozszerzonej”, czyli Boga i świata. Peacocke, naturalizm teistyczny łączy z panenteizmem, który jest dla niego taką właśnie rozszerzoną przestrzenią teologicznych wypowiedzi o świecie i o Bogu.

Willem Drees, analizując relacje zachodzące pomiędzy ujęciami naturalistycznymi i teistycznymi zauważa, że można przedstawić trzy odrębne stanowiska proponujące odmienną siłę i zakres ich wzajemnego połączenia. Wymienia teizm naturalistyczny, naturalizm teistyczny oraz religijny naturalizm. Do przedstawicieli teizmu naturalistycznego zalicza tych filozofów i teologów którzy utrzymują klasyczne, średniowieczne rozróżnienie na przyczynę pierwotną - *causa prima* i przyczynę wtórną - *causa secunda*. Różnica pomiędzy nimi często jest ukazywana w kontekście teologicznych interpretacji pojęcia *czasu*. Sugeruje się, że podczas gdy byty stworzone istnieją w czasie i „odczuwają” swoje przemijanie to boskie istnienie nie jest odwiecznym, wewnątrzczasowym trwaniem ale raczej ponadczasowym istnieniem⁶¹⁰. Atemporalność Stwórcy jest wyprowadzana z wypracowanych przez klasyczną teologię tez o przymiotach Boga gdzie wnioskowana prostota implikuje pozaczasowe jego istnienie. Przyjmuje się, że jeśli rozumienie Bożych atrybutów jest klasyczne tzn. jeśli *ens et bonum convertuntur, ens et verum convertuntur, ens et pulchrum convertuntur* to wypowiadając się o jakimkolwiek przymiocie Boga można wnioskować tak samo o pozostałych⁶¹¹. Według św. Tomasza „w Bogu nie ma żadnego następstwa

⁶¹⁰ W. Drees, *Religious Naturalism and Science*, dz. cyt., *The Oxford Handbook of Religion and Science*, s. 116: *God's eternity is not everlastingness but timelessness*.

⁶¹¹ J. Woleński, *Historia pojęcia prawdy*, [w:] dz. cyt., *Przewodnik po epistemologii*, s. 61; D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża*, dz. cyt., s. 29.

[momentów], lecz Jego istnienie jest całe jednocześnie”⁶¹². Wojtysiak opowiada się za taką klasyczną wersją atemporalności Boga, uznając ją za naturalną implikację boskiej prostoty: „Bóg albo jest poza czasem, albo jego czas sprowadza się do jednej (nieskończenie trwającej) rzeczywistości”⁶¹³. Według tego klasycznego ujęcia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest dostępna boskiemu oglądowi gdyż Bóg widzi zdarzenia dziejące się „z zewnątrz” jego istoty. Heller opisuje tę zależność nieco łagodniej: „nieskończone ‘teraz’ wieczności [Boga] rozciąga się nad całym płynącym czasem”⁶¹⁴. Teizm otwarty, procesualny a także panenteizm odmiennie postrzegają ten związek. Dopuszcza się uczasowienie, a nawet odmawia się Bogu pełnej wiedzy o przyszłych stanach świata. Peacocke argumentuje, że taki właśnie wymóg jest konieczny ze względu na zakładaną wolność działania ludzkich istot. Bóg, według tego ujęcia, nie może znać przyszłych wydarzeń gdyż inaczej klóciłoby się to z klasyczną koncepcją wolności. Twierdzenia klasyczne wiążą ze sobą, w sposób konieczny boskie przymioty a to rodzi w konsekwencji poważny problem odpowiedzialności Boga za dziejące się w świecie zło. Albo człowiek nie jest wolny albo Bóg nie jest wszechmocny. Sugeruje się, że koncepcja determinizmu wyprowadzanego z nauk, w swoim ujęciu silnym, zaprzecza ludzkiej wolności. Jeśli wszystko, według klasycznego teizmu, dzieje się za wiedzą i wolą Boga, to w sposób jaskrawy, pojawia się poważny i często przywoływany problem teodycei i potrzeba „obrony Boga”⁶¹⁵. Naturalizm teistyczny osłabia to oskarżenie, rozróżniając pomiędzy różnymi działaniami odmiennych agencji: Boga – *primary cause* i świata – *secondary causes*. Peacocke wraz z innymi zwolennikami ujęcia panenteistycznego rezygnuje z tych konstrukcji filozoficznych na rzecz podkreślania immanencji i kenozy Boga. Stwórca, stwarzając i podtrzymując świat w istnieniu (*creatio ex nihilo* łącznie z *creatio continua*) ogranicza swoją wszechmoc i wszechwiedzę, nie znając stanów przyszłych świata w stopniu miary prawdopodobieństwa równym jedności. Dla Peacocke’a, inaczej niż dla niektórych uczestników watykańskich spotkań poświęconych boskiemu działaniu w świecie, nie jest istotne aby znaleźć sposób i „miejsce” dla związku przyczynowego (*causal joint*) pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Wesley Wildman zalicza angielskiego filozofa do

⁶¹² Dostęp internetowy: <https://www.it.dominikanie.pl/tomasz-z-akwinu/czytelnia-teksty-tomasza/streszczenie-teologii/>.

⁶¹³ J. Wojtysiak, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, dz. cyt., s. 211.

⁶¹⁴ Dostęp internetowy: <https://www.naukaireligia.pl/czas-i-wiecznosc-24679>.

⁶¹⁵ K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.

mniej licznej grupy myślicieli, którzy dopuszczają możliwość, że zarówno determinizm jak i indeterminizm jest zgodny z nieinterwencjonistycznym rodzajem specjalnego boskiego działania. Stanowiska te, łącząc wolę Boga z determinizmem lub indeterminizmem, można podzielić na odpowiednio niekompatybilistyczne bądź kompatybilistyczne ujęcia. Większość, obierając stanowisko niekompatybilistyczne, rozważa teorię chaosu i/lub mechanikę kwantową za obiecujące przestrzenie nieinterwencjonistycznego boskiego działania w świecie. Peacocke'a można uznać za kompatybilistę gdyż uważa, że nawet jeśli świat byłby deterministyczny to Bóg i tak może wyrażać w nim swoją wolę poprzez oddziaływanie odgórne *whole-part influency*⁶¹⁶.

Dla angielskiego teologa, proponowane przez teizm naturalistyczny koncepcje i rozwiązania filozoficzne są na tyle niesatysfakcjonujące że uważa za konieczne wprowadzanie propozycji, które ściślej będą skorelowane z ujęciami nauk o świecie. Podobną opinię wyraża W. Drees pisząc, że „powinniśmy przyjąć pogląd naturalistyczny, ponieważ jest to stanowisko, które w sposób najbardziej odpowiedni szanuje epistemiczny sukces nauk przyrodniczych, a tym samym staje się bardziej pożądanym poznawczo”⁶¹⁷. Główne zastrzeżenie Dreesa, które wysuwa wobec teizmu naturalistycznego, dostrzec można w braku odnalezienia dostatecznego powodu by utrzymać teistyczne twierdzenie o istnieniu Boga wobec samowystarczalnych propozycji naturalistycznych. Za stanowisko bardziej odpowiednie uznaje raczej twierdzenia agnostyczne niż teistyczne⁶¹⁸. Drees słusznie umieszcza Peacocke'a w grupie naturalistów teistycznych, którzy w sposób nieco słabszy niż przedstawiciele głównego nurtu, ale za to mocniej od teistów naturalistycznych podkreślają przesłanki wynikające z naukowego ujęcia „przyrody jako wszystkiego tego co jest”. Jego propozycję nazywa radykalnym stanowiskiem mającym na celu utrzymanie konserwatywnych twierdzeń – *radical in order to be conservative*⁶¹⁹.

Pomimo pojawiających się głosów krytykujących go za zbyt duże oddalenie się od przyjętej i opracowanej doktryny teologicznej, Peacocke w sposób wyraźny odmawia klasycznemu teizmowi zdolności eksplanacyjnej. Proponuje mocniejsze, wyraźniej naturalistyczne stanowisko, wnioskując o poprawności monistycznego opisu świata

⁶¹⁶ W. Wildman, *The Divine Action Project, 1988-2003*, dz. cyt., s. 148.

⁶¹⁷ W. Drees, *Religious Naturalism and Science*, dz. cyt., s. 108.

⁶¹⁸ Tamże, s. 117.

⁶¹⁹ W. Drees, *Some Words in Favor of Reductionism, Pantheism, Theism, and More*, dz. cyt., s. 70.

przyrody. Drees, do najważniejszych przedstawicieli naturalizmu teistycznego, który jest twierdzeniem o Bogu jako o podstawie wszelkiego istnienia (*God as Ground of Being*), zalicza Paula Tilicha oraz właśnie Arthura Peacocke'a. Pierwszy wyrażał swoją akceptację dla tego ujęcia w ramach teologii systematycznej, drugi z pozycji dialogu nauki i wiary⁶²⁰. Opis Boga jako *Ground of Being* jest jednym z fundamentalnych założeń modelu panenteistycznego. Staje się on dla Peacocke'a poszukiwanym i pożądanym obszarem, utrzymującym jednocześnie naturalistyczne, jak i teistyczne twierdzenia. Łącząc ściślej naturalizm z teizmem w sposób mocniejszy niż stanowisko teizmu naturalistycznego, stara się zachować tak podstawowe tezy o istnieniu oraz działaniu Boga jak i równocześnie naturalistyczne wymagania nauk przyrodniczych o monistycznej jedności świata materii/energii. Angielski teolog utrzymuje tezę o realnym istnieniu Boga, akcentując tak jego immanentną obecność „w” jak i transcendentną odrębność Stwórcy „od” stworzonego świata. Nie zgadza się więc z propozycjami tak deistycznymi jak i panteizującymi sugerującymi wyraźną odrębność albo całkowity brak rozróżniania pomiędzy rzeczywistością boską a rzeczywistością świata.

Religijny naturalizm, który wymienia Drees jako trzecią opcję wiążącą teizm z naturalistycznym ujęciem, Peacocke uznaje za niepoprawną, zbyt mocną i równocześnie niekonieczną koncepcję filozoficzną. Proponowany jest tam znaturalizowany, to znaczy zredukowany do subiektywnego lub społecznego jego rozumienia opis tej rzeczywistości którą ludzkość może nazwać Bogiem. Odmawiając Bogu odrębnego istnienia czy bycia, używa się takich określeń, które przypisują mu jedynie formę figury lingwistycznej wewnątrz której możliwe jest zakorzenienie ogólnoludzkich i humanistycznych wartości. Bóg według tej koncepcji jest wyłącznie podstawą ludzkich praw, źródłem odnajdywania sensu i miarą zobowiązań moralnych. Ten sposób wypowiedzi o Bogu traktuje się „jako symbol wykorzystywany do mówienia o naszej egzystencji i o świecie w którym żyjemy, odwołuje się raczej do tego, co jest określone jako ‘sakralne’ niż do Boga”⁶²¹. Takie zbyt wąskie teologicznie i jednocześnie, zbyt mocno redukcyjne, wnioskowanie naturalistyczne, staje się, według angielskiego teologa, niekoniecznym rozwiązaniem wiążącymi tezy teologiczne z metodologią nauk przyrodniczych.

⁶²⁰ W. Drees, *Religious Naturalism and Science*, dz. cyt., s. 117.

⁶²¹ Tamże.

Peacocke'a można więc postrzegać jako filozofa, który stara się utrzymać pośrednią pozycję pomiędzy konstrukcjami teizmu naturalistycznego i naturalizmu religijnego. Tak jedno jak i drugie stanowisko w niektórych swoich tezach, zbyt mocno, w innych zbyt słabo podkreśla relację pomiędzy Bogiem a światem. Tematy transcendencji i immanencji Boga, przypisywany Mu status „substancji” i „aktywności” (*Being and Becoming*), działania, wolności, wiedzy oraz wiele innych, według angielskiego teologa, znajdują wewnątrz promowanego przez niego naturalizmu teistycznego oraz konstrukcji ENP lepsze, bardziej obiecujące rozwiązania.

Na podstawie analizy prac Peacocke'a można wysnuć stwierdzenie, że tak ostra krytyka teizmu naturalistycznego związana jest z jego wcześniej wyartykułowanymi zastrzeżeniami kierowanymi w stronę klasycznego teizmu. Uwagi które zgłasza wobec tradycyjnych formuł teologicznych przenosi na obszar filozoficznie opracowanych ujęć obrazu świata i ich naukowych interpretacji. Teizm naturalistyczny umieszcza wewnątrz ujęć klasycznych ze względu na wyraźne podkreślanie w nim klasycznych rozróżnień pomiędzy przyczyną sprawczą Boga a przyczynami wtórnymi świata. Związek ten, który uważa za zbyt wąski dla współczesnych prób opisywania Boga w relacji do świata, jest głównym, teologicznie uwarunkowanym zastrzeżeniem podnoszonym wobec tego ujęcia. Jednocześnie wyraża w stosunku do niego negatywną, od strony nauk ścisłych, opinię. Twierdzi, że obecnie historyczną koniecznością jest to, aby w rozważaniach teologicznych przyznawać większą rolę naturalistycznym sugestiom płynącym z badań przyrodniczych. Można jednak podnieść zastrzeżenie, że tak jak teizm nie zawęża się jedynie do klasycznego jego ujęcia, tak też naturalistyczny teizm nie wiąże się w sposób konieczny i niezmienny z podkreślaniem relacji przyczynowych Boga i świata. Krytkowane stanowisko nie może być przypisywane jedynie do tezu klasycznego teizmu, tak jak wydaje się to czynić Peacocke, gdyż teizm posiada wiele różnorodnych odcieni oraz inne, już nie klasyczne swoje interpretacje. Głównymi propagatorami teizmu naturalistycznego w Polsce są Józef Życiński i Michał Heller, ale błędem jest klasyfikowanie ich jako zwolenników klasycznego teizmu. Tak jeden, jak i drugi czerpią z dokonań i rozróżnień metafizycznych Alfreda Whiteheada, jego filozofii procesu, podkreślając historyczną nieadekwatność konstrukcji filozoficznych szkoły tomistycznej⁶²². Z tego powodu można wnioskować, że tak teizm naturalistyczny jak i naturalizm teistyczny mogą być poprawną interpretacją związku opisującego relację

⁶²² M. Heller *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, [w:] dz. cyt., J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*.

pomiędzy wymaganiami naturalistycznymi nauk z jednej, a przekonaniem o opatrnościowym działaniu Boga z drugiej strony. Oba te ujęcia charakteryzowałyby się nieco gdzie indziej umiejscowionym punktem ważności, stając się możliwymi, filozoficznymi atraktorami do których zdążałyby różnymi drogami, możliwe, niewykluczające się wzajemnie, rozwiązania. Można je nazwać za Hellerem już nie tyle teizmem naturalistycznym lub naturalizmem teistycznym ale raczej nieco ogólniej naturalizmem *teologicznym*⁶²³. Byłoby to również twierdzenie teologicznie szersze, którego poszukuje także Peacocke. Promowałoby ono, nie tylko wymaganą przez nauki neutralność naturalizmu w jej kształcie metodologicznym, ale umożliwiałoby na ostrożne wnioskowanie, zgodnie z metodą IBE, o ontologicznie silniejszym zakresie – o istnieniu Boga. Wydaje się jednak z drugiej strony, że określenie naturalizmu przymiotnikiem *teologiczny* jest narażone na brak ścisłego sformułowania jego podstawowych tez. Wyraz *teologiczny* sugeruje raczej pewien rodzaj przekonania lub opinii osoby nadającej takie określenie tejom naturalistycznym niż jasno określa zakres i kształt formułowanych tam twierdzeń. Tak więc naturalizm teologiczny mógłby stać się raczej pewną opinią przyporządkowującą tych myślicieli, którzy nieco inaczej niż zwolennicy naturalistycznego teizmu określają związek wiary i nauki. Do ich grona można by zaliczyć tak przedstawicieli teizmu o typie naturalistycznym, jak również Hellera, Życińskiego czy Peacocke’a, którzy niewątpliwie, odmiennie formułują swoje szczegółowe rozwiązania filozoficzne. Ten ostatni proponuje ściślejszy związek teologii z naturalizmem nauk przyrodniczych, wyrażając swoje przekonanie, że takie związanie nie tylko może być możliwe ale także, heurystycznie dla teologii bardziej korzystne.

4.3. Problem wyjaśnienia monizmu emergentnego

Z wybranych przez Peacocke’a trzech filozoficznych uwarunkowań, które składają się na promowaną przez niego perspektywę ENP, ta trzecia, o monizmie emergentnym, jest najbardziej zanurzona w filozoficzne rozważania i podatna na możliwe, falsyfikujące rozwiązania. Pomimo tego, że pierwszy człon, czyli twierdzenie o monizmie, jest w zasadzie uznawany za niekontrowersyjny i poprawny opis świata przyrody, to drugi element, teza o emergencji, zawiera w sobie wiele spornych kwestii oraz różnorodnych i odmiennych wyjaśnień. Dotyczy to szczególnie tzw. problemu

⁶²³ Tamże.

psychofizycznego, czyli fundamentalnego tematu w filozofii umysłu. Robert Poczobut, polski kognitywista i filozof ukazuje istniejące napięcie pomiędzy redukcjonistycznym a emergentnym wyjaśnianiem tego problemu. „Samo oprogramowanie genetyczne nie wystarcza do powstania dojrzałego mózgu i jego wymiaru umysłowego: świadomości, intencjonalności, treści umysłowych, postaw propozycyjalnych, racjonalności czy wymiaru aksjologicznego. Sposób istnienia umysłu jest nieredukowalnie relacyjny, zaś jego całościowe zrozumienie jest niemożliwe wyłącznie w kategoriach endostruktury naszych mózgow”⁶²⁴. Model emergencji jest jednym z wielu proponowanych rozwiązań relacji pomiędzy własnościami mentalnymi i neuronalnymi.

Dylemat psychofizycznego powiązania umysłu i mózgu jest bardzo dawnym, rozważanym już od starożytności, poszukiwaniem odpowiedzi w jaki sposób niematerialna dusza oddziałuje z fizycznym ciałem człowieka. Biblijne, teologicznie interpretowane pojęcie *dusza/duch*⁶²⁵ zostało połączone z grecko-rzymskim terminem *osoby*, a w nowożytności zastąpione pojęciami *jaźń, ego, umysł*. Nastąpiło, często spotykane w historii nauk, naturalne przejęcie pojęć pomiędzy różnymi dyscyplinami, które wykorzystując starsze nazwy eksplikowały je wewnątrz nowego obszaru badań. Teologiczne pojęcie *duszy* przeszło ku filozoficznym, a później psychologicznym obszarom, aby we współczesnych czasach stać się przedmiotem nauk przyrodniczych określaną wspólną nazwą *neuroscience*, szczególnie w ramach neurofizjologii i kognitywistyki⁶²⁶.

Tezę o emergencji nowych realności, Arthur Peacocke wykorzystuje z dwóch powodów, które są centralne dla jego dalszych, teologicznych propozycji. Pierwszym z nich jest, możliwa do wyprowadzenia w ramach emergentystycznego ujęcia, propozycja tzw. *przyczynowości odgórnej (top-down)*, którą woli jednak określać mianem *wpływu całości na część (whole part influatation)*. Drugim jest, wyraźnie przez niego eksponowana, możliwość wykorzystania założeń proponowanego ujęcia sugerującego naturalne

⁶²⁴ R. Poczobut, *Status umysłu*, [w:] J. Bremer (red.), *Przewodnik po kognitywistyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 225-226.

⁶²⁵ A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, dz. cyt., s. 172-183.

⁶²⁶ J. Ratzinger, *Retrieving the Tradition, Concerning the notion of person in theology*, *Communio* 17, 1990; P. Sobol, *Theories of the Soul*, [w:] G. Ferngren (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition, an Encyclopedia*, Garland Publishing, Inc., Nowy Jork 2000; A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, [w:] *Personalizm polski*, wyd. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 21-52; W. Załuski, *Pojęcie osoby w świetle osiągnięć nauk biologicznych*, [w:] B. Brożek, J. Mączka, W. Grygiel, M. Hohol (red.), *Oblicza Racjonalności*, Copernicus Center Press, Kraków 2011; *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?*; R. Zyzik, *Racjonalia*, nr 2, 2012.

wyłonienie się najwyższego stopnia emergencji jakim ma być pojawienie się ludzkiej istoty charakteryzującej się szczególną cechą bycia *osobą*. Filozoficzne rozwiązania, które tutaj odnajduje, stają się dla niego umocowaniem dla wyprowadzania propozycji teologicznych obejmujących tak Boga jak i świat. Posługuje się tymi dwoma elementami aby przedstawić sposób, w jaki Bóg opatrnościowo wyraża swoją wolę i komunikuje się z ludzkością poprzez elementy stworzonego świata przyrody.

Rozwijając i promując stanowisko emergentystyczne w naukach i filozofii, Peacocke jest spadkobiercą brytyjskiego emergentyzmu, który pojawił się na początku XX wieku. Prace Samuela Alexandra *Space, Time, and Deity* (1920), Lloyda Morgana *Emergent Evolution* (1923) oraz C. D. Broada *The Mind and Its Place in Nature* (1925) proponowały wyjaśnienie bogactwa organizmów i złożoności ich form w kontekście wyłaniania się nowych własności wewnątrz materialnego świata. Już wtedy pojawiły się rozróżnienia pomiędzy słabą (Aleksander) a mocną (Broad) wersją emergencji. Morgan opowiadał się za *ewolucją emergentną*, która będąc bliższa propozycjom Wallace'a niż Darwina, sugerowała stopniowalne wyłanianie się nowości wewnątrz świata biologicznego. Jego stanowisko można określić jako pewien brytyjski odpowiednik kontynentalnego ujęcia *élan vital* Henri Bergsona, z zastrzeżeniem naturalności procesu wyłaniania się nowych warstw rzeczywistości⁶²⁷. Późniejsze opracowania pozwoliły uściślić główne założenia twierzeń emergentystycznych. Philip Clayton w artykule opublikowanym w ramach konferencji watykańskich, w tomie 4 poświęconym tematowi osoby: *Neuroscience and the Person* cytuje definicję emergencji Timothy'ego O'Connora:

„Własność P jest własnością emergentną (merologicznie złożonego) obiektu O wtedy i tylko wtedy, gdy:

1. P superwenuje na własności części O;
2. P nie jest posiadane przez żadną część obiektu O;
3. P jest różne od jakiegokolwiek strukturalnej własności O; [...]
4. P ma bezpośredni ('skierowany w dół') i decydujący wpływ na model behavioru dotyczący części O”⁶²⁸.

⁶²⁷ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 11.

⁶²⁸ P. Clayton, *O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu*, [w:] dz. cyt., *Stwórca-Wszechświat-Człowiek*, s. 575.

To czwarte założenie rozwija Peacocke, proponując schemat przyczynowości umysłowej jako rodzaju oddziaływania *top-down, whole-part influence*. Jest ono kluczowym założeniem mocnej wersji emergencji, którą, wraz z angielskim uczonym broni wielu przedstawicieli tego ujęcia⁶²⁹.

Niewątpliwie temat mocy przyczynowych jest bardzo wyraźnym wskaźnikiem rozróżniającym pomiędzy tymi różnymi typami emergencji. Powszechnie odróżnia się słabą i mocną jej wersję gdzie, jedynie jej silna odmiana pozwala na zachowanie podstawowych twierdzeń teistycznych o możliwym oddziaływaniu Boga w świecie⁶³⁰. Słaba wersja jest niekiedy określana mianem *emergencji epistemologicznej*. Nazwa ta sugeruje, że wyłaniające się schematy działania są wynikiem tych samych, fundamentalnych procesów i zgodnie z przyczynowością oddolną nie posiadają nowych, odrębnych mocy kauzalnych. Wnioskuje się o ograniczeniu wiedzy naukowej, czyli niezdolności epistemologicznej, co uniemożliwia redukcyjnie jednoznaczny opis tych emergentnych procesów. Są one trudne dla naukowego opisu gdyż wyrażają niespodziewane i nowe manifestacje podstawowych praw przyrody. Znalezienie związku pomiędzy wyłaniającymi się procesami a warstwami podstawowymi stanowi fundamentalną limitację próby ich wyjaśnienia. Problem, według koncepcji słabej emergencji, należy raczej do epistemologii niż do ontologii. Odmienne mocna jej wersja określana jest nazwą *emergencji ontologicznej*. Uznaje ona realne, ontologiczne wyłonienie się takich procesów, które „kreują” warstwę wyższą i równocześnie posiadają zdolność oddziaływania „holistycznego” na elementy warstwy niższej. Peacocke optuje za tego rodzaju emergencją, chociaż z jej dookreśleniem raczej o typie „mocnym” niż „ontologicznym”. Posługując się tą wersją emergencji proponuje jej zastosowanie do ujęcia problemu umysł/ciało również w kontekście teologicznym. Tak więc, emergentną przyczynowość umysłową, czyli intencjonalne oddziaływanie osoby ludzkiej z fizycznym światem, będzie analogicznie wykorzystywał, by wskazać na możliwość oddziaływania, jak to określa, „co najmniej osobowego Boga” ze stworzonym światem.

Proponowanych współczesnych rozwiązań problemu psychofizycznego jest wiele i jak wymienia Robert Van Gulick istnieje według niego 10 możliwych ujęć, tak

⁶²⁹ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory* : [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence of Emergence*, s. 27: *Nonetheless, strong emergence has received increasingly sophisticated formulations in recent years, and several of the authors in this text (including Ellis, Silberstein, Peacocke, Gregersen, the present author [Clayton], and perhaps others) argue that it is a no less viable response to the mind-body problem.*

⁶³⁰ Tamże.

redukcyjnych jak i emergentystycznych, wśród których *nieredukcyjny fizykalizm* uznaje się za stanowisko dominujące, chociaż jednocześnie poddawane krytyce tak ze strony mocnych fizykalistów jak emergentystów oraz filozofów uznających łagodniejszą formę dualizmu⁶³¹. Wylicza również radykalniejsze pozycje, niekiedy wzajemnie powiązane ze sobą innym razem zupełnie odmienne: *dualizm własności* (David Chalmers), *dualizm substancji* (John Foster, Richard Swinburne), *pan(proto)psychizm* (Thomas Nagel), *monizm podwójnego aspektu* (Bertrand Russell, Peter Strawson) oraz *pogląd uznający wielość rewolucji* (Roger Penrose, Colin McGinn)⁶³². Wyliczenie hipotez wyjaśnienia związku pomiędzy własnościami mentalnymi a neuronalnymi ludzkiego umysłu/mózgu wskazuje, że temat ten jest jednym z najtrudniejszych współczesnych problemów filozoficzno-naukowych. Dane naukowe płynące z prac nad pamięcią, percepcją wzrokową, emocjonalnością, synestezją (wielozmysłowe odczuwanie), pripriocepcją (odczuwanie bodźców związanych z ruchem i położeniem własnego ciała), badanie sawantów (upośledzonych społecznie geniuszy), rozdwojonego mózgu, kończyn fantomowych i wiele innych, stają się konieczną do przyswojenia warstwą i krajobrazem dla rozwiązań i propozycji filozoficznych. Nauki przyrodnicze, tutaj przywoływana kognitywistyka wywierają presję na filozofów i teologów zobowiązując ich do zaznajomienia się z wynikami prac nauk ścisłych (*science*) by w adekwatny sposób mogli oni proponować opisy i tłumaczenia zjawisk świata przyrody. Wybór dokonany przez Arthura Peacocka, by w swej pracy, jednocześnie duchownego i naukowca, ściślej niż czyniono to dotychczas, brać pod uwagę współczesne dokonania nauk, jest koniecznym i nieuniknionym kierunkiem proponowania teologicznych rozwiązań. Jak wynika z ilości publikowanych prac oraz wielości konferencji metadyscyplinarnych, naukowcy, filozofowie i teolodzy pracując wspólnie dążą do uściślenia języka swoich wypowiedzi, poszukując coraz lepszych i bardziej adekwatnych rozwiązań.

Redukcjonizm i emergencja są filozoficznymi koncepcjami, które w próbach wyjaśnienia badanych zjawisk relacji *umysł/ciało*, są biegunowo sobie przeciwstawne. Należy zaznaczyć, że propozycje redukjonistyczne są najczęściej wybierane z chęci utrzymania metodologii badań naukowych. Wnioskuje się o koniecznej i podstawowej heurystyce wyjaśniania świata za pomocą elementów tego świata, nie odwołując się do pozaświatowych lub nadprzyrodzonych agencji. Jest to więc wymaganie

⁶³¹ R. Van Gulick, *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, [w:] dz. cyt., *Analityczna Metafizyka Umysłu*, s. 145.

⁶³² Tamże, s. 171-177.

epistemologiczne z równocześnie ontologicznym wskazaniem na monistycznie rozumiany świat przyrody. Rekomendacja monistyczna stanowi mocne ograniczenie dla wyjaśnień dualistycznych (np. rozwiązań substancjalnych Kartezjusza jak i apriorycznych Kanta). Sukces nauk ścisłych starających się wyjaśnić badany świat i dostrzegane jej praktyczne rozwiązania, szczególnie na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat z badaniami genetycznymi i postępami medycyny, technologii związanej z badaniami kosmosu czy rozwojem technik informatycznych, są mocnym argumentem świadczącym za monistyczną wersją metodologicznego naturalizmu. Tezy o emergencji, będąc zgodnymi z uwarunkowaniami metody naukowej, respektując łagodniejszą formę redukcjonizmu, proponują, uzupełnioną o nieredukowalne właściwości, rozszerzoną wersję rzeczywistości. Podczas gdy podstawową i naturalną metodą wyjaśniania redukcjonistycznego jest odnajdywanie przyczynowości oddolnej - *bottom-up* to ujęcia teorii o emergencji sugerują realność przyczynowości odgórnej i holistycznej - *top-down*. Rozwiązania płynące z emergentystycznej siatki pojęciowej, zachowując te wyżej wymienione postulaty monistyczne i antysubstancjonistyczne, równocześnie umożliwiają opisanie zjawisk przyrody za pomocą rozszerzonej perspektywy całościowej – *whole-part influence*. Tak więc życie, homeostaza, emocje, rozumowanie, świadomość, wolność podejmowania decyzji mogą zostać opisane jako nieredukowalne, choć monistycznie konstruowane własności emergentne. Wyłoniły się one z materii/energii wraz ze wzrostem sieci wzajemnych relacji cząstek elementarnych, żywych komórek, narządów organicznych i mózgu, który w konsekwencji „uzyskał” zdolność samoświadomego odczuwania i działania jako osoba ludzka. Duchowość, czyli według propozycji Peacocke’a – bycie osobą, wyłania się naturalnie z tego co cielesne.

Pomimo tego, że przyczynowość odgórna, *top-down*, nie jest koniecznie wyprowadzana jedynie ze strony ujęć emergentystycznych⁶³³ to jednak najczęściej opisywana jest właśnie w kategoriach emergencji nowych i realnych, przyczynowych własności⁶³⁴. Peacocke wymienia zjawisko Bénarda, reakcję Żabotyńskiego i zjawisko glikolizy w trakcie fermentacji drożdży jako możliwe przykłady oddziaływania całości na część, rekomendując możliwość (według wskazania Harolda Morowitza), wystąpienia wielu innych zjawisk wspierających tezę o emergencji własności przyczynowych tych nowych fenomenów. Istniejące procesy samoregulacyjne i pętle sprzężeń zwrotnych

⁶³³ N. Murphy, G. Ellis, T. O’Connor, red, *Top – Down Causation and the Human Brain*, G. Ellis, [w:] *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer, Berlin 2009.

⁶³⁴ P. Clayton, P. Davis, red, *Re-Emergence of Emergence*, dz. cyt.

wskazują potrzebę opracowania koncepcji wspierających nie tylko przyczynowość oddolną, redukującą zjawiska do prostszych, bardziej fundamentalnych warstw świata przyrody ale również, tak poboczną – wewnątrz elementów tej samej warstwy, jak i odgórną – pomiędzy podstawową i wyłonioną, emergentną warstwą. Promowaną przez Peacocke’a przyczynowość odgórną można uzupełnić o rozwiązania Van Gulicka, który opowiada się za przyczynowością odgórną wyższego poziomu w formie selekcyjnego wyboru spośród wielu sposobów możliwych działań warstwy niższej⁶³⁵. Wprawdzie Gulick nie akceptuje koncepcji o emergencji⁶³⁶ ale niewątpliwie jego teza przyczynowości selektywnej może wzbogacić również to rozwiązanie, które wspiera Peacocke o monizmie emergentnym i przyczynowości mentalnej.

Zauważony przez Kima problem mocnej wersji superweniencji w tłumaczeniach nieredukcyjnego fizykalizmu – czyli trudność odnalezienia podstawy dla wyprowadzenia przyczynowości odgórnej – stanowi o poważnym braku mocy eksplanacyjnej tego projektu. Peacocke, i nie tylko on, taką zdolność monistycznego i jednocześnie niedualistycznego wyjaśniania zasadza właśnie na mocnej wersji tezy o emergencji. Koncepcję nieredukcyjnego fizykalizmu uznaje za niezdolną do wytłumaczenia, dostrzeganej w przyrodzie, przyczynowości odgórnej – *whole-part inflation*.

Wielość wyżej ukazanych filozoficznych rozwiązań świadczy, z jednej strony, o bogactwie złożonego i wewnętrznie zróżnicowanego świata przyrody, a z drugiej o niemożności ścisłego i jednoznacznego jego opisu za pomocą jednej, wszechogarniającej teorii wszystkiego. Colin McGinn wręcz sugeruje, że problem ten pozostanie trwale nierozstrzygnięty ze względu na tzw. *zamknięcie poznawcze*, czyli niezdolność ludzkiego umysłu do postrzegania wszystkich egzemplifikowanych własności umysłowych⁶³⁷. Z tego powodu, parafrazując wypowiedź Michała Hellera naukowca i teologa, można zasugerować, że „Wszechświat nauki i Wszechświat teologii [postrzegane za pomocą ludzkiego umysłu] nie pokrywają się. Wszechświat nauki jest

⁶³⁵ N. Murphy, *Emergence, Downward Causation, and Divine Action*, [w:] dz. cyt., *Scientific Perspectives on Divine Action, Twenty Years of Challenge and Progress*, s. 122: *Thus the whole is not any simple function of its parts, since the whole at least partially determines what contributions are made by its parts.*

⁶³⁶ Tamże: *Higher-order patterns can have a degree of independence from their underlying physical realizations and can exert what might be called downward causal influences without requiring any objectionable form of emergentism by which higher-order properties would alter the underlying laws of physics.*

⁶³⁷ C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem Umysł-Ciało?*, [w:] dz. cyt. *Analityczna metafizyka umysłu*. s. 362: *Podaje definicję idei „zamknięcia poznawczego”: Pewien typ umysłu M jest poznawczo zamknięty w odniesieniu do własności P (lub teorii T) wtedy i tylko wtedy, gdy procedur tworzenia pojęć, którymi dysponuje M nie można zastosować do ujęcia P (lub do zrozumienia T).*

tylko częścią Wszechświata teologii. [...] Materialny świat z perspektywy teologicznej jest więc bogatszy niż ten sam materialny świat widziany z perspektywy nauk empirycznych”⁶³⁸. Taką teologiczną opinię uda się wyprowadzić pod warunkiem, że w swoich rozważaniach weźmie się pod uwagę raczej tezy emergentyzmu niż redukcjonizmu. Jednak należy mieć na uwadze również to, że choć emergentyzm jest spójny z teizmem to jednak niekoniecznie pociąga za sobą tezy i wyjaśnienia teologiczne⁶³⁹.

Temat umysłu ludzkiego i problem świadomości są tak mocno związane z własnościami, które określane są, nie tylko słowem *mentalne*, ale również *duchowe*, że w sposób łatwy, a nawet często przedzałożeniowy, sugerują łączność z obszarami właściwymi raczej religii niż naukom eksperymentalnym. Jak wskazuje Peacocke⁶⁴⁰, od nauki do Boga prowadzi wiele ścieżek i można dodać, że wśród nich nie ma żadnych, wyraźnie oczywistych, kierujących wprost ku wierze, ani tym bardziej takich, które umożliwiałyby wyłonienie jednoznacznie konkluzywnych wniosków za istnieniem Boga-Stwórcy. Ścieżki i drogi ludzkich przekonań religijno-duchowych, którymi podąża współczesny człowiek, są usłane ukontekstualizowanymi historycznie i kulturowo, metaforami pojęciowymi, które wymagają osobistego namysłu i normatywnego wyboru. Większość z nich jest „wyłożona”, naukowo wyspecjalizowanymi językowymi warstwami dostępnymi jedynie dla wytrwałych „podróżników” co często powoduje szybkie zmęczenie intelektualne tych pozostałych, rodząc niepożądane uproszczenia i często przeinaczając istotne wskazania i drogowskazy. Nieskończoność, czas, przestrzeń, życie, umysł, dusza, Bóg to niektóre pojęcia/metafory konieczne do filozoficznego rozważenia i wyboru drogi interpretacyjnej. Ścieżki od nauki ku Bogu są nacechowane obowiązkowymi przestojami, namysłem i wyborem następnego etapu życiowej drogi każdego człowieka, który sam dokonuje wewnętrznego i osobistego uzgodnienia przyjętej wiary i nabytej wiedzy. Arthur Peacocke, taką ścieżką starał się podążać przez całe swoje twórcze życie.

Konteksty wykorzystywania tematów teologicznych w odmiennych niż religijne obszarach można zauważyć wśród wielu współczesnych uczonych i naukowców. Widoczne jest to chociażby w wypowiedzi cytowanego wyżej filozofa i kognitywisty -

⁶³⁸ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, dz. cyt., s. 116.

⁶³⁹ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, [w:] dz. cyt. *The Re-Emergence of Emergence*, s. 9.

⁶⁴⁰ DNB, tytuł oryginału *Path from Science Towards God*.

McGinna nawiązującego do znanej biblijnej opowieści o przemianie wody w wino w czasie wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12): „Mamy poczucie, że w jakiś sposób woda fizycznego mózgu przemieniła się w wino świadomości, chociaż natura tej przemiany całkowicie się nam wymyka”⁶⁴¹. Wyraźnie, takie teologiczne zapytania o duszę/osobę i próby wyjaśniania problemu psychofizycznego były ważnym tematem pracy nie tylko Arthura Peacocke ale wielu współczesnych filozofów i uczonych. Pojawiła się nowa dziedzina wiedzy, która za pomocą swojej metodologii badań i opracowywanych narzędzi poznawczych zajmuje się odkrywaniem relacji ciała do duszy lub mózgu do umysłu. Określa się ją wspólnym mianem neuronauk z kognitywistyką religii oraz neuroteologią. Tematy poszukiwawcze *neuroscience*, z racji przedmiotu swoich dociekań, w sposób niemal natychmiastowy i naturalny wywołują pytania filozoficzno-religijne. Michał Heller, katolicki duchowny i jednocześnie naukowiec, mówi dobitnie i z przestrogą: „Przepowiadam, że jeśli była sprawa Galileusza, jest sprawa Darwina, to prędzej czy później będzie sprawa *neuroscience*. Jeśli Kościół się do niej nie przygotuje, czeka nas kryzys jeszcze większy niż za czasów Galileusza. Już w tej chwili Kościół powinien kształcić zastępy fachowców. Inaczej w teologii pozostaniemy w czasach przedpotopowych”⁶⁴². Sugerowane przez kognitywistykę religii oraz neuroteologię wyjaśnienia fenomenu religijności człowieka zestawione z koncepcją Peacocke’a, naturalistycznej, monistycznej i panenteistycznej wizji ENP, wydają się być, ze względu na ściślejszy ich związek z naukami ścisłymi, bardziej obiecującą perspektywą dla teologii.

Monizm emergentny, który zaproponował Peacocke, posłużył mu do wskazania na nową, wyłonioną rzeczywistość ludzkiej osoby, która w sposób świadomy i wolny podejmuje działania, wyrażając i realizując swoje intencjonalne pragnienia. Jeśli przyjmie się opis odgórnego oddziaływania za poprawny to, bezkolizyjnie z tą interpretacją, można teologicznie wnioskować o „osobowym” oddziaływaniu Boga wewnątrz stworzonego świata przyrody. Tezy o emergencji stają się naturalnym składnikiem szerszej teologicznej interpretacji o możliwej, chociaż już teraz nieinterwencjonistycznej, opatrnościowej łączności i działaniu Boga w świecie. Bóg, jakim według angielskiego teologa można Go opisać, jest „co najmniej osobowym

⁶⁴¹ C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł ciało*, [w:] dz, cyt., *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 361.

⁶⁴² Wywiad z M. Hellerem na łamach Tygodnika Powszechnego, lipiec 2008, dostęp internetowy: <https://prasa.wiara.pl/doc/459336.jestesmy-z-prochow-wszechswiata>.

Czynnikiem, który wpływa holistycznie na stan Systemu świata, a tym samym za pośrednictwem wpływu całości na część może oddziaływać na konkretne wzorce zdarzeń, aby wyrazić boskie zamiary; komunikuje się z ludźmi przez składniki świata (w doświadczeniach religijnych i innych) nadając ważność i znaczenie szczególnym wzorcom zdarzeń”⁶⁴³.

Wyrażenie *monizm emergentny*, jak zauważa Clayton⁶⁴⁴, jest osobistym pomysłem Peacocke’a, który prawdopodobnie w trakcie przygotowań oraz dzięki późniejszemu udziałowi w konferencji watykańskiej w polskim Pasierbcu koło Limanowej, w roku 1998 na temat *Neuroscience and the Person*, zestawiał ze sobą dwa filozoficzne terminy, łącząc w jedno twierdzenie słabszą wersję fizykalizmu z mocną opcją emergencji. Według Peacocke’a ujęcie *monizmu emergentnego* posiada podwójną, wyraźną i nie do przecenienia przewagę. Angielski uczone wskazuje, że nowy termin może zaproponować, dla wyłaniających się właściwości wyższego poziomu, mocniej ontologiczną i realistyczną perspektywę oraz dzięki temu wskazać na posiadanie przez nie realnych sił i mocy przyczynowych⁶⁴⁵. Clayton, który należy do grupy filozofów rozwijających pojęcie emergencji⁶⁴⁶, jak sam przyznaje, używa raczej określenia *superwencji emergentnej*, nawiązując w ten sposób do szeroko rozwijanej przez Jaegwona Kima teorii o *superwencji*. „Superwencja zdaje się oferować rodzaj systemu pojęciowego koniecznego do zarysowania połączeń pomiędzy naukami o mózgu i życiem umysłowym, którego doświadczamy. Jednakże stanowisko skrajnej superwencji znajduje się w konflikcie tak z psychologią tłumu, jak i z teologią”⁶⁴⁷. Dlatego w dalszej części swego artykułu przychyła się do rozwiązania Peacocke’a, akcentując antydualistyczne założenia monizmu emergentnego⁶⁴⁸. Wypracowany przez angielskiego uczonego nowy termin – *emergent monism*, zestawiając dwa znane i rozwijane tematy filozoficzne, w sposób bardzo klarowny ukazuje pożądane rozwiązania oraz odpowiednie do zastosowania obszary pojęciowe. Monizm emergentny

⁶⁴³ DNB, s. 171.

⁶⁴⁴ Na taką możliwość wskazuje wzmianka Philipa Claytona w cytowanym już polskim przekładzie artykułu *O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu*, s. 589.

⁶⁴⁵ A. Peacocke, *The Sound of Sheer Silence*, dz. cyt., s. 59-60.

⁶⁴⁶ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, [w:] dz. cyt., *Re-Emergence of Emergence*, s. 1-31.

⁶⁴⁷ P. Clayton, *O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu*, s. 571-577; należy zaznaczyć o błędzie literowym w zapisie omawianego pojęcia, który nastąpił w trakcie prac nad tłumaczeniem tekstu oryginalnego na język polski: powinno być *superwencja* a nie *superwencja*.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 589.

staje się dla Peacocke'a naturalnym pomostem pomiędzy naukami i teologią. Zachowując wymagany naturalizm nauk przyrodniczych (teza monistyczna), jednocześnie w sposób niedualistyczny, wskazuje na coś więcej niż tylko na materię (emergencja nowych własności) jako bogatszą rzeczywistość posiadającą własne moce przyczynowe (*top-down causation, whole-part inflation*). Twierdzenie o monizmie emergentnym skupia również pozostałe przesłanki filozoficzne proponowane przez angielskiego uczonego. Naturalizm teistyczny oraz panenteizm są w sposób niesprzeczny połączone wewnętrznie z tym nowym ujęciem siecią podobnych twierdzeń składających się wspólnie na propozycję ENP: *Emergentist-Naturalistic-Panentheistic Perspective*.

ZAKOŃCZENIE

Arthur Peacocke, wykorzystując model ENP, dokonał przeredagowania doktryny chrześcijańskiej w ramach denominacji anglikańskiej. Stworzenie świata, *Divine Action*, wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, sakramenty i Opatrzność Boża zostały wyrażone w nowej perspektywie utrzymującej wymóg naturalistyczny z jednoczesną możliwością emergencji nowych realności. Praca Peacocke'a, z racji przynależenia jego autora do anglikańskiej tradycji wyznaniowej, jest jednak jednym z wielu możliwych opracowań doktryny chrześcijańskiej. Wydaje się być zawężona do próby dostosowania podstawowych doktryn Kościoła Anglikańskiego do wymogów modelu ENP. Rozumienie Eucharystii, temat wcielenia Jezusa Chrystusa, problem skuteczności modlitwy wstawienniczej są odmiennie artykułowane z perspektywy protestanckiej (anglikańskiej), katolickiej lub wewnątrz ortodoksji wschodniej. Peacocke nie analizuje, co wydaje się zrozumiałe, niektórych odmiennych elementów z obszaru teologii nieanglikańskiej (tradycja siedmiu misterii/sakramentów Kościoła, wstawiennictwo i rola świętych). Rozwiązania teologiczne, które proponuje są raczej próbą zrealizowania teologii anglikańskiej w ramach modelu ENP, co nie przesądza o możliwym innym kształcie teologii wyłaniającej się ze spotkania ze współczesnymi perspektywami nauk. Filozoficzne i naukowe wskazania projektu Arthura Peacocke'a mogą stać się podstawą do prób przeformułowania doktryn teologicznych odmiennych niż anglikańska. Oczywiście taka praca będzie wymagała wielu różnozakresowych dostosowań wewnątrz przeredagowywanej doktryny danej denominacji. Według propozycji ENP powinna nastąpić (1) zmiana języka wypowiedzi teologicznych – dopuszczenie innych niż arystotelesowsko-tomistycznych konstrukcji filozoficznych; (2) krytyczna analiza źródeł Objawienia – hermeneutyka biblijna; (3) użycie modeli teologicznych jako zbioru metafor wyrażających dane treści dogmatyczne; (4) niwelowanie ostrego podziału i rozróżniania tego, co naturalne i nadnaturalne; (5) stosowanie wskazań IBE jako możliwego narzędzia falsyfikującego modele teologiczne. Nowa dziedzina naukowa w ramach *neuroscience* – kognitywistyka religii (CSR), która wiąże stany neuronalne ludzkiego mózgu z przeżyciami i tłumaczeniami religijnymi, będąc spójna z modelem ENP Peacocke'a, powinna również stać się kolejną istotną (6) częścią konstruowania nowej, redagowanej teologii.

Tworzony przez Peacocke'a projekt *ENP*, zawiera w sobie takie konstrukcje filozoficzne, których zadaniem ma być znalezienie możliwych wspólnych obszarów i ponowne zbliżenie dwóch, długo rozdzielonych perspektyw ludzkiej działalności, tj. religii i nauki. Aby cel ten został osiągnięty, każdy jego element powinien posiadać właściwe sobie idee wynikające wprost z nauk albo z teologii, przedstawiając i proponując drugiej stronie zachowanie tych właśnie konstytuujących ją założeń. Można odkryć, że wewnątrz tych trzech koncepcji, które nazywa modelem *ENP*, znajduje się pięć elementów podstawowych i jednocześnie fundujących właściwą im odrębność zakorzenioną bądź w naukach przyrodniczych bądź w teologicznej interpretacji prawd wiary. Teizm, panenteizm, emergencja, monizm i naturalizm są obszarami filozoficznego namysłu o świecie i o Bogu biegnącymi od jednego krańca (naturalizm), ku drugiemu (teizm). Pozornie te sfery są tak od siebie oddzielone i odległe metodologicznie, metafizycznie i historycznie, że wydaje się niemożliwym znalezienie sposobu ich wzajemnego zbliżenia. Można wskazać, że z tych pięciu, wymienionych wyżej idei, odpowiednio po dwa z nich odnoszą się bądź do teologii bądź do nauk ścisłych. Teza o istnieniu Boga i boskim działaniu jest niewątpliwie fundamentalnym założeniem teizmu i jego uwspółcześnionej formy - panenteizmu. Teza naturalistyczna opisująca monistycznie postrzegany świat przyrody jest natomiast wymaganym kryterium metodologicznym nauk - *science*. Widoczne jest w tym zestawieniu mocne skonstrastowanie dwóch połączonych w pary i należących bądź do teologii (teizm i panenteizm) lub do nauk przyrodniczych (naturalizm i monizm) oddzielonych od siebie przestrzeni.

Można uznać, że dla Peacocke'a miejscem, które wydaje się w stanie połączyć wymagania nauk oraz zachować twierdzenia teistyczne jest filozoficznie opracowana propozycja emergencji. Staje się ona dla niego swoistym zwornikiem nauk i teologii. Idea emergencji mocno i wyraźnie podkreśla monistyczny i naturalistyczny obraz świata materii/energii, co jest wymaganym postulatem wypełnienia kryteriów naukowości. Z drugiej strony wnioskuje również o istotnej nieredukowalności tak wyłaniających się emergentnych realności. Umożliwia to wypowiedzi o takich rzeczywistościach, jak umysł, osoba, intencjonalność, wolność a nawet zezwala na wnioskowanie o Bogu i o Jego działaniu w świecie. O ile więc będzie możliwe odnalezienie „miejsca” dla zaistnienia takich nieredukowalnych własności o tyle, według intuicji wyrażanej przez Peacocka, uda się utrzymać teologiczny opis świata jako stworzonego przez objawiającego się w nim Boga. Panenteizm, w propozycji angielskiego uczonego jest, ze

względu na wnioski płynące z nauk przyrodniczych, pewnego rodzaju zreformowaną teologią i teizmem nieklasycznym. Z drugiej strony, nauki ściśle również ulegają w tym opisie swoistemu ograniczeniu, według postulatów rozróżniających pomiędzy naturalizmem metodologicznym i ontologicznym, umożliwiając w ten sposób podtrzymanie wypowiedzi o Bogu. Kryterium naturalistyczne niosące wymagania ontologiczne może więc zostać również złagodzone do przyjęcia formuły wzmocnionego naturalizmu metodologicznego, który nie przesądza o ontologii jedynie świata materii/energii, który nauka bada. Peacocke, dokonując takiej redukcji używa przymiotnika naturalizm „teistyczny”. Ujęcie monistyczne jednocześnie rozszerza o element „emergencji” nowych, często niespodziewanych, to znaczy niemożliwych do wywnioskowania z zastanych elementów składowych świata tj. materii/energii, jako realnych form, struktur i hierarchii charakteryzujących się własną, odmienną przyczynowością odgórną. Analizując tych pięć elementów umieszczonych wewnątrz trzech koncepcji filozoficznych propozycji ENP, można stwierdzić, że Peacocke dokonuje tak ograniczenia wewnętrznych postulatów jak i rozszerza niektóre ich rozumienia. Redukuje tak naturalistyczne żądania płynące ze strony nauk, jak i teistyczne koncepcje pozanaturalnego działania Boga. Przychyla się do wprowadzonego przez Griffina rozróżnienia naturalizmu z oznaczeniem „ns” – *nonsupernaturalistic*. Rozszerza jednocześnie monistyczny obraz świata, mieszczący się nadal w niedualistycznej perspektywie o możliwość wyłaniania się nowych, realnych rzeczywistości. Opowiada się za hierarchicznie uwarstwioną rzeczywistością świata (*a layered physicalism*) który ujawnia wewnątrz siebie procesy emergentne. Te trzy konstrukcje filozoficzne, ujmowane łącznie, pozwalają z jednej strony na pewnego rodzaju znaturalizowanie teologii (używa terminu zrewidowanej teologii – ZT), a z drugiej, proponują one naukom przyrodniczym możliwość uspołniania poszerzanej wiedzy ze światem wartości czyli odkrywania nie tylko zrozumienia, ale i sensu ludzkich poszukiwań odnajdywanych wewnątrz panenteistycznych metafor. Zakres i szczegóły wyłaniającej się z tej perspektywy zrewidowanej teologii musi, co podkreśla również jego autor, ulegać ciągłemu dopracowywaniu i przeróbkom zgodnie z postulatem IBE - wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia. Sam model ENP uznaje za propozycję filozoficzną która, ma taką nadzieję, będzie w przyszłości rozwijana i wykorzystywana⁶⁴⁹.

⁶⁴⁹ ATI, s. 176.

Pracę Peacocke'a można również uznać za próbę realizacji projektu Iana Barboura o możliwej integracji twierdzeń teologicznych oraz koncepcji naukowych. Wprawdzie Barbour początkowo umieszcza Peacocke'a po stronie teologów zaangażowanych jedynie w pracę nad rozwojem teologii przyrody sugerując, że jest on „skłonny przeformułować tradycyjne przekonania w odpowiedzi na osiągnięcia współczesnej nauki”⁶⁵⁰. Wyraża szersze przekonanie, że „potrzebujemy kategorii filozoficznych, które pomogą nam ujednolicić naukowe i teologiczne twierdzenia w bardziej systematyczny sposób”⁶⁵¹. Pomimo tego że w analizowanych wczesnych pracach Peacocke'a *Creation and the World of Science* (1979) oraz *Intimations of Reality* (1984)⁶⁵² Barbour nie dostrzegał realizacji przez angielskiego teologa swojego postulatu systematyzacji to jednak takie usystematyzowanie wyraźnie jest widoczne w ostatniej, opublikowanej już po śmierci Peacocke'a, publikacji *All That Is. A Naturalistic Faith for a Twenty-First Century*. Przyznaje to sam Barbour w artykule *Remembering Arthur Peacocke: A Personal Reflection*⁶⁵³. Wyraźny nacisk na konieczność utrzymania naukowej perspektywy w pracy teologicznej, uspojnianie podstawowych doktryn chrześcijańskich z naturalistyczną i monistyczną wizją świata, temat *Divine Action*, propozycja wyłaniania się nowych rzeczywistości, przyczynowość odgórna, emergencja umysłu i osoby ludzkiej zdolnej do komunikacji z Bogiem, to jedne z najważniejszych tematów podejmowanych przez Arthura Peacocke'a. Projekt *ENP* staje się spuścizną i dziedzictwem angielskiego uczonego, zarówno teologa, filozofa jak i naukowca, który wart jest pogłębionych studiów i rozwijania podstawowych ujęć.

Można wnosić, jak zauważa to wielu badaczy, że temat związany z integracją propozycji naukowych i teologicznych przebiega współcześnie wokół prób odpowiedzi dotyczących relacji umysłu do mózgu - *mind-body problem*. Filozofia umysłu oraz nauki neurokognitywne, szczególnie kognitywistyka religii i neuroteologia stają się obecnie głównym tematem wzajemnych relacji nauk i teologii. Niewątpliwie dużym osiągnięciem Peacocke'a było wykazanie nie tylko niesprzeczności pomiędzy naukowym a teologicznym obrazem świata (tematy stworzenia świata, emergencji ludzkiej osoby,

⁶⁵⁰ I. Barbour, *Religion in an Age of Science*, HarpenCollins, 1990; tłumaczenie za I. Barbour, *Sposoby określania relacji między nauką a religią*. [w:] *Scripta Philosophica*. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL, 2017, nr 5, s. 121.

⁶⁵¹ Tamże, s. 122.

⁶⁵² Tamże.

⁶⁵³ Miedzy innymi pisze: „The book is a beautiful expression of Peacocke's interaction with other scholars even in the last month of his life” [w:] I. Barbour, *Remembering Arthur Peacocke: A Personal Reflection*, *Zygon*, tom 43, Marzec 2008, s. 89.

czy naturalistycznego ujęcia *Divine Action*) ale również zaproponowanie spójnej wizji teologicznej, filozoficznej i naukowej mieszczącej się w modelu emergencyjno-, naturalistyczno-panenteistycznym *ENP*. Propozycja ta (*ENP*) powinna być rozwijana w kontekście prób opracowania lub, co jest bardziej realistyczne, wskazania możliwych sposobów realizacji teologicznej tezy o wzajemnej komunikacji Boga i człowieka. W modelu religijnym odbywa się ona stale w wymiarze społeczno-kulturowym jako działanie Bożej Obecności w danej wspólnocie religijnej (rytuały i liturgie) oraz w wymiarze indywidualnego, osobistego spotkania się Boga i człowieka (prywatna modlitwa, medytacja, przeżycia mistyczne). Wyjaśnienie jednego z najważniejszych tematów teologicznych jaką jest idea Opatrzności Bożej (czynne zaangażowanie Boga w sprawy świata), staje się współcześnie, w kontekście badań naukowych, wyjątkowo pilnym zadaniem pracy teologicznej. Peacocke sygnalizuje, że „rozmowa” Boga z ludzkością przebiega wewnątrz panenteistycznej propozycji oddziaływania całości na część, która swoją kulminację ewolucyjnego i kosmicznego rozwoju osiąga w szczytowej emergencji ludzkiego umysłu czyli w pojawieniu się osoby zdolnej do wolnej odpowiedzi Bogu. Peacocke sugeruje, że człowiek dzięki byciu osobą (ujęcie emergentne) potrafi odkodować informację zawartą wewnątrz świata o swoim życiu i o jego celu (objawienie ogólne i szczególne)⁶⁵⁴. Ta informacja, według angielskiego uczonego została intencjonalnie zaimplementowana przez Boga wewnątrz świata aby, naturalnie wyłoniona w procesie ewolucyjnym ludzka osoba była zdolna do jej odkrycia⁶⁵⁵.

W ujęciu panenteistycznym Bóg wypowiada siebie w każdym miejscu i czasie istnienia Wszechświata, jednak jak sugeruje Peacocke, niektóre miejsca i wydarzenia historyczne są szczególnie wrażliwe na odsłonięcie Bożych intencji, które pojedyncze osoby zanurzone w kulturze swoich społeczności mogą odkryć i przyjąć. Objawianie się Boga następuje wewnątrz ludzkiego mózgu/umysłu, tj. osoby, która jest całkowicie przesiąknięta kulturą społeczności w której żyje i rozwija się. Każda istota ludzka pozostawia w niej swój ślad wytworzonych relacji i powiązań (rodzina, praca, naród), artefaktów i idei (nauka i sztuka) oraz swoje odczuwanie celu i sensu istnienia, przekazując wartości duchowe i religijne. Dziedzictwo kulturowe jest podłożem, matrycą i glebą, na której rodzi się i wyłania nowa osoba ludzka. Równocześnie, coraz częściej podkreśla się wpływ czynników genetycznych oraz zależność pomiędzy środowiskiem kultury danej grupy społecznej, a zdolnościami poznawczymi i kształtowaniem się

⁶⁵⁴ DNB, s. 158-168.

⁶⁵⁵ ATI, s. 47.

umysłu nowego członka tej grupy. Funkcjonalna budowa mózgu tworzy się w okresie prenatalnym według planu genetycznego zapisanego w sekwencjach DNA, ale sieć połączeń neuronalnych trwa o wiele dłużej i przebiega z różną intensywnością przez całe życie. Te zależności pomiędzy kulturą danej społeczności a naturą ludzką bada wiele współczesnych nauk. Jeśli za Peacockiem uznamy, że doświadczanie, rozmowa i objawianie się Boga następują wewnątrz naturalnie wyłaniającej się osoby ludzkiej to związki między umysłem, mózgiem, ciałem i kulturą danej społeczności powinny stać się bardzo ważnym tematem badań teologicznych, filozoficznych oraz naukowych. Psychologia ewolucyjna, kognitywistyka i filozofia umysłu to dziedziny, które stosunkowo niedawno dały impuls do pojawienia się nowych programów badawczych. W sposób bardziej ścisły tworzą one projekty łączące budowę i funkcjonowanie mózgu z subiektywnymi odczuciami umysłu - *qualia*, tematy wolnej woli, intencjonalności i samoświadomości. Wyłoniła się również nowa gałąź nauk poznawczych – kognitywistyka religii oraz neuroteologia. Dziedziny te mogą być tymi oczekiwanymi przez Peacocke'a formami badań filozoficzno-naukowych, które, będąc zgodne z regułami modelu *ENP* pozwolą na utrzymanie podstawowych twierdzeń religijnych.

Kognitywistyka religii (*cognitive science of religion* – CSR) jest częścią *cognitive science* ukierunkowaną na poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiej religijności. Stara się ona odkryć zależności pomiędzy sposobem w jaki człowiek nauczył się myśleć, a pojawieniem się przekonania o istnieniu i działaniu Boga czy bóstw. Podstawowym zagadnieniem jest wyjaśnienie dlaczego Bóg/bogowie są tak często powracającą ideą w kulturze? CSR, tak jak każdy inny rodzaj nauk szczegółowych, stara się dostarczyć wyjaśnienia przedmiotu/objektu swoich badań. Próbuje odpowiedzieć dlaczego człowiek myśli religijnie, dostrzegając w świecie działanie nieludzkich agencji. Istnienie lub nieistnienie Boga/bogów jest jednak pytaniem filozoficznym o ontologię bytu i nie należy do zakresu rozstrzygnięć kognitywistyki religii. Jeśli sugestie płynące z wyników tych badań nie będą wprost zrównywały naturalizm metodologiczny z ontologicznym dowodząc, że istnieje tylko to, co metoda naukowa uznaje za prawdziwe, to z pewnością pytania o źródła wiary w Boga/bogów mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia dlaczego człowiek, jego mózg/umysł/dusza/jaźń/osoba, posiada naturalną skłonność, żyjąc w bliskich relacjach z duchami i bóstwami. Kognitywistyka religii, kładąc więc nacisk na zachowanie wymogu naturalistycznego i monistycznego, bardzo wyraźnie koreluje z propozycją Arthura Peacocke'a o konieczności włączenia perspektywy naturalistycznej w prace teologów. Angielski badacz wskazuje nie tyle na

odrębność naturalizmu metodologicznego od ontologicznego ale przedstawia, jak ukazano wcześniej, nieco silniejsze i wydaje się bardziej perspektywistyczne rozróżnienie naturalizmu „ns” – *nonsupernaturalistic*, odróżniając go od dotychczas stosowanego w nauce naturalizmu „sam” – *sensational-atheistic-materialistic*. Naturalizm „ns” powinien według Peacocke’a stać się metodologicznym warunkiem preredagowywania doktryn religijnych. Nowa redakcja wierzeń, o której mówi angielski teolog staje się konieczną ścieżką, którą chrześcijaństwo powinno podążać (i wydaje się, że inne religie również) aby przekaz wiary był nadal pociągający i atrakcyjny dla współczesnych oraz przyszłych pokoleń. Łącząc wspólnie propozycję naturalizmu „ns”, metodologię IBE, oraz wypracowywany program stosowania modeli naukowych i teologicznych można spodziewać się, że projekt odnowy twierdzeń teologicznych otrzyma właściwą heurystykę badań. Taka teologicznie poszerzona perspektywa, według koncepcji Justina Barretta, jest możliwa do utrzymania wewnątrz analiz kognitywistyki religii. Wprawdzie twierdzenie o prawdziwości lub nie, religijnych wierzeń nie może być wprost wyprowadzane z wyników prac CSR, można jednak, według propozycji Barretta orzekać o domniemanej ich prawdziwości dopóty nie zaistnieją okoliczności jawnie sprzeczne z konkretnymi ideami religijnymi⁶⁵⁶. Gdzie indziej, nieco mocniej, wraz z Emily Reed Burdett stwierdza, że „być może takie dowody [z kognitywistyki] mogłyby być użyte jako część argumentu, potwierdzając zaimplementowaną, boską wrażliwość człowieka na transcendencję”⁶⁵⁷. Barrett przywołuje twierdzenie Plantingi, że teza kognitywistyczna o prawdziwości przekonań (*true beliefs*) jest bardziej spójna z twierdzeniami teistycznymi niż propozycjami nieteistycznymi⁶⁵⁸. Jeden z czołowych amerykańskich przedstawicieli CSR Robert McCauley stwierdza wręcz, że przekonania religijne są bardziej naturalne niż niektóre inne zdolności poznawcze człowieka⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ J. Barrett, *Cognitive Science, Religion and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, Templeton Press 2011, e-book, lok. 2570-2573.

⁶⁵⁷ J. Barrett, E. R. Burdett, *The cognitive science of religion*, *The Psychologist*, t. 24, cz. 4, kwiecień 2011: dostęp internetowy http://www.thepsychologist.org.uk/archive/archive_home.cfm?volumeID=24&editionID=199&ArticleID=1826, 17.06.2013).

⁶⁵⁸ J. Barrett, *Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds*, Templeton Press; 2011 i odniesienia do pracy A. Plantingi *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.

⁶⁵⁹ R. McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford University Press, 2011, ebook: *My thesis, in short, is that religion is cognitively natural and that science is not. [...] I am drawing in this book about the cognitive foundations of science and religion concerns, respectively, unnatural, laborious, reflective cognition on the one hand and only one of the two forms of natural, effortless, intuitive cognition on the other.*

W pracy *Why Religion is Natural and Science is Not* McCauley dokonuje rozróżnienia pomiędzy zdolnościami wynikającymi z predyspozycji podstawowych i wyuczonych - *maturational and practiced naturalness*, sugerując o odrębności przekonań religijnych (ich podstawowej naturalności) od wymagającego większego wkładu, poznania naukowego. Funkcje poznawcze człowieka dzieli na (1) refleksyjne, świadome oraz (2) intuicyjne, naturalne. Te drugie dzieli na takie, które wymagają wskazówek, instrukcji i pomocy osób posiadających już te zdolności (wiążą się często z użyciem narzędzi wspomagających uczenie się) oraz na takie, które nie posiadają świadomego zakorzenienia pamięciowego, rozwijają się intuicyjnie bez wspomaganie zewnętrznych instrukcji czy narzędzi. Pierwsze, jak np. umiejętność jazdy na rowerze, określa mianem *practiced naturalness* a drugie, obejmujące również podstawowe odczucia religijne - *maturational naturalness*⁶⁶⁰. Kognitywistyka religii w paradygmacie umysłu ucieleśnionego i zakotwiczonego w środowisku społecznym (*embodied embeded theory of the mind*) jest niewątpliwie spójna z twierdzeniami projektu ENP Peacocke'a i pozwala na analizę ważnego elementu propozycji angielskiego teologa o możliwej komunikacji Boga wewnątrz ucieleśnionego społecznie umysłu człowieka.

Teoria ucieleśnionego mózgu/umysłu oraz poszukiwanie neuronalnych korelatów świadomego umysłu jest podstawową przestrzenią pracy wyłaniającej się obecnie nowej dziedziny nauk poznawczych – neuroteologii⁶⁶¹. Józef Bremer podkreśla, że neuroteologia jest zaledwie w początkowym stanie tworzenia swojej odrębności, doprecyzowywania celów badawczych oraz tworzenia odpowiedniej metodologii. „W wielu wypadkach się zaciera przy tym granica pomiędzy analizą naukowo-przyrodniczą, a znaczeniem przyjmowanych założeń światopoglądowych”⁶⁶². Andrew Newberg, jeden z czołowych przedstawicieli tego kierunku ma tego świadomość i przyznaje, że celem neuroteologii nie jest udowodnienie prawdziwości twierdzeń religijnych bądź ich obalenie⁶⁶³. Stwierdza jednak, że to ludzki mózg konstruuje ścieżki, za pomocą których człowiek postrzega Boga i tworzy teologię⁶⁶⁴. Wyraża jednocześnie przekonanie, że dzięki tej nowej dziedzinie badań uda się skonstruować neuroteologiczną hermeneutykę łączącą nauki i teologię: umysł, duszę, perspektywę pierwszoosobową,

⁶⁶⁰ Tamże.

⁶⁶¹ Zobacz J. Bremer, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 13-40.

⁶⁶² Tamże, s. 14.

⁶⁶³ A. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing Limited, 2010, s. 59.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 85.

czyli element duchowy z mózgiem, ciałem i elementami fizycznymi⁶⁶⁵. Cele, które stawia sobie neuroteologia również wydają się spójne z zaprezentowanym w niniejszej pracy modelem filozoficzno-teologicznym Arthura Peacocka i mogą być uzupełnieniem oraz rozwinięciem podstawowych tez o naturalnej emergencji ludzkiego umysłu wewnątrz panenteistycznej perspektywy religijnej – ENP.

Model empiryczno-, naturalistyczno-, empiryczny wpisuje się również dobrze w proponowaną tezę Karla Poppera, przywoływaną przez Michała Hellera, „by za odpowiednik falsyfikowalności w naukach empirycznych przyjąć kryterium ‘dyskutowalności’ w filozofii [być może również w teologii-A.R.] – tylko te kierunki filozoficzne uznać za wartościowe, które są otwarte na dyskusję. [...] Właśnie na skutek krytycznych dyskusji mogą skutecznie dokonywać się korekty zakładanych wizji”⁶⁶⁶. Wynik teologicznej pracy Arthura Peacocke’a - przeredagowanie głównych doktryn chrześcijańskich (należy dodać - denominacji anglikańskiej), właśnie ze względu na ścisłe powiązanie z filozoficzno-naukową interpretacją założeń ENP jest otwarty na zmianę pod wpływem możliwej ich *dyskutowalności*. Propozycja teologiczna angielskiego uczonego jest pewnego rodzaju antyfundacjonistyczną wizją podatną na uzupełnienia i zmiany. Do takich wizji Heller zalicza próby Teilharda de Chardin czy Alfreda Whiteheada. Twierdzi, że wymienieni autorzy „po prostu roztaczają swoją wizję, pozornie nie troszcząc się o jej uzasadnienie. Ale tylko pozornie – wystarczy nieco uważniejsza lektura, by stwierdzić, że wielkość czy wszechobejmujący charakter wizji jest rodzajem propagandy (a więc argumentacji) na jej rzecz”⁶⁶⁷. Michał Heller, katolicki duchowny, filozof i naukowiec, również przedstawia, na podstawie swoich konstrukcji filozoficznych, teologicznych i naukowych, własne wyobrażenie i sugestie teologiczne o Bogu, który jest Racjonalnością świata i którego „Zamysł, przynajmniej w tym aspekcie, jaki penetrują nauki ścisłe, ma charakter matematyczny”⁶⁶⁸. Swoją wizję zaproponował w wykładzie wygłoszonym w Rzeszowie 25 listopada 2015 roku pt. *Kosmiczny dramat. Mój prywatny scenariusz*. Możemy usłyszeć o wnioskach teologicznych, a raczej jak sam to określa o „wizji”, która wyłania się z jego pracy

⁶⁶⁵ Tamże, s. 115-146: *Neurotheology hopefully provides a framework in which a person can hold onto their beliefs and biases, at least to some degree, while still being open enough to be able to explore legitimately, through appropriate scientific and theological means, the issues regarding the neurobiological correlates of spiritual experiences and beliefs.*

⁶⁶⁶ M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, [w:] dz. cyt., *Filozofia i Wszechświat*, s. 95.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 92.

⁶⁶⁸ M. Heller, *Nauka i Teologia, niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 76.

badawczej: „Wizja. Ale nie w tym sensie, że nagle coś zobaczyłem, coś zostało mi objawione, coś mnie ogarnęło i wiem. Nie mam zaufania do takich wizji. Do mojej wizji dochodziłem powoli, dojrzewała stopniowo wraz z moimi studiami i pracami naukowymi. Dużą rolę w jej formowaniu odgrywały przemyślenia filozoficzne i na pewno moje przekonania religijne. Zawsze starałem się pilnować tego, by do moich konstrukcji myślowych nie wkraść się element irracjonalności. W każdej tego rodzaju wizji ważna jest nieustanna rewizja, cofanie się do założeń, troska o logiczną spójność, konfrontacja z nowo nabytą wiedzą, dialog - na ogół myślowy - z innymi poglądami. Dlatego, przypuszczam, moja wizja nigdy nie będzie w stanie gotowym. Jest trochę jak naukowa teoria: obejmująca to, co już wiadomo, ale zawsze gotowa, by wchłonąć nowe dane i nawet ustąpić pola, jeżeli nowe dane to wymuszają”⁶⁶⁹.

Twierdzenia Michała Hellera o *matematyczności świata*, sugestie Józefa Życińskiego o *polu racjonalności* oraz, analizowaną w tej pracy, konstrukcję ENP Arthura Peacocke’a, potwierdzają, powszechnie dostrzeganą konieczność zbliżania się nauk teologicznych i nauk przyrodniczych (z neuronaukami włącznie). Należy się zgodzić z opinią Hellera wyrażoną w książce *Bóg i nauka*: „Gdzie powinniśmy szukać Boga? [...] Moja odpowiedź na to pytanie brzmi, że nie powinno się Go szukać tam, gdzie dyskurs naukowy napotyka problemy i ma trudności z wytłumaczeniem tego czy innego zjawiska, lecz tam, gdzie nauka odnosi sukcesy i oferuje nam właściwe zrozumienie wszechświata”⁶⁷⁰. Taką drogą, ścieżką od nauki do Boga (co jest tytułem jednej z jego książek) kroczył przez całe swoje życie naukowe i teologiczne angielski badacz Arthur Peacocke.

Człowiek, będąc stale zanurzonym w kosmicznym stożku czasowym własnej kultury, od zawsze dąży do odkrycia nie tylko złożoności, ale również sensu swojego życia. Przez wieki te dwie, rozdzielone zbyt długo, drogi badawcze poszukiwania wyjaśnienia istnienia i sensu, mogą stać się nie tyle odrębnymi sposobami wędrówki intelektualnej ale połączoną, spójną wizją przekraczania granic i odkrywania nowych wspólnych horyzontów. Tę przyszłościową wizję Peacocke redaguje następująco: *Skoro nauka jest naprawdę globalnym źródłem poznania, akceptowanym przez różne kultury,*

⁶⁶⁹ Wykład udostępniony przez Wyższą Szkołę Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie: <https://wsiz.edu.pl/galeria-filmow/kosmiczny-dramat-moj-prywatny-scenariusz/>; w roku 2018 Wydawnictwo Copernicus Center Press opublikowało książkę M. Hellera *Więcej niż Wszechświat*, w której autor szerzej przedstawia swoją perspektywę/wizję teologiczną.

⁶⁷⁰ M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 205-206.

to czyż jej wnioski nie powinny stanowić wspólnej puli zasobów, wykorzystywanych w poszukiwaniu Boga przez wyznawców różnych tradycji religijnych, a także przez niewierzących? Chcąc dojść do „miejsca, z któregośmy wyszli”, drogą wyznaczoną przez naukę i poznać je „po raz pierwszy”, mamy możliwość ustanowienia nowej, pewniejszej bazy, z której ludzkość mogłaby rozpocząć długie poszukiwanie Boga. W tych poszukiwaniach będą z pewnością bardzo różnorodne i przeważnie inne niż naukowe – historyczne, estetyczne, symboliczne, mistyczne, doświadczone, filozoficzne – lecz z nową wiedzą naukową możemy przynajmniej łatwiej niż dotąd znaleźć wspólny punkt wyjścia”⁶⁷¹.

Na podstawie analizy filozoficznych i naukowych uwarunkowań teologii Arthura Peacocke’a należy wnosić, że propozycja wypracowanego przez niego modelu ENP, będzie podstawą dalszych poszukiwań sposobów zbliżania się nauk o świecie i nauk teologicznych. Z pewnością apel angielskiego badacza, i nie tylko jego, o szersze włączenie perspektywy naturalistycznej w metodologię pracy teologów, powinien być koniecznym wymogiem takiego zbliżania się. Jednocześnie, jak starał się wykazać to Peacocke, przyjęcie perspektywy naturalizmu metodologicznego o mocniejszym zabarwieniu (*nonsupernaturalistic naturalism*), nie pozbawia teologii możliwości wypowiedzi o Opatrzności, działaniu łaski bożej czy skuteczności Sakramentów. Panenteizm, pomimo krytycznych, i wydaje się, że niekiedy słusznych zastrzeżeń, może pozwolić teologom na zastosowanie innej niż arystotelesowsko-tomistycznej siatki pojęciowej i to na tyle bogatej, by móc ją uznać za perspektywę metanaukową (metafizyczną). Konieczny będzie również dalszy rozwój prac nad teorią o monizmie emergentnym, co może być ceną naukowo-filozoficzną wskazówką w pracach badawczych neuronauk w tym kognitywistyki religii i neuroteologii. Temat naturalnego wyłonienia się osoby ludzkiej, jako szczytowego „osiągnięcia” emergencji ucieleśnionego mózgu wewnątrz społecznych uwarunkowań ludzkiej kultury, jest niewątpliwie wielkim wyzwaniem dla współczesnych nauk. Sugerując się obroną przez Arthura Peacocke’a perspektywą ENP, można mieć nadzieję, że droga, którą wytyczają współczesne nauki kognitywne, stanie się, tak dla teologii jak i dla nauk, heurystycznie owocną przestrzenią. Dzięki temu, przyszłościowo jest możliwy nie tylko wzajemny dialog, ale też realna perspektywa stworzenia całościowej wizji w wymiarze szukania odpowiedzi o sens istnienia świata i wyłonionej w nim ludzkiej, a być może także nie

⁶⁷¹ DNB, s. 218.

jedynie ludzkiej, świadomej sobie osoby. Z pewnością jest to odległa wizja, ale właśnie ze względu na jej jednoczącą i bogatą zawartość, może stać się pożądanym celem i swego rodzaju - Atraktoem przyszłych badań.

Bibliografia

Teksty źródłowe – Arthur Peacocke

A. Pozycje książkowe

1. Peacocke A., *All That Is, A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Fortress Press Minneapolis, 2007.
2. Peacocke A., *Creation and the World of Science, The Re-Shaping Of Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
3. Peacocke A., *Drogi od nauki do Boga*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004.
4. Peacocke A., *Evolution, The Disguised Friend of Faith?*, Templeton Foundation Press, 2004.
5. Peacocke A., *From DNA to DEAN, Reflections and Explorations of a Priest-scientist*, The Canterbury Press Norwich, 1996.
6. Peacocke A., *God And The New Biology*, Harper & Row, San Francisco, 1986.
7. Peacocke A., *Intimations of Reality, Critical Realism in Science and Religion*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984.
8. Peacocke A., *Teologia i nauki przyrodnicze*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1991.
9. Peacocke A., *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, SCM Press LTD, 1993.
10. Peacocke A. & Pederson A., *The Music of Creation*, Fortress Press, Minneapolis, 2005.
11. Peacocke A., *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Oriel Press Stocksfield Henley & London, 1981.

B. Artykuly

1. Peacocke A., 'Articulating God's Presence in and to the World Unveiled by the Sciences', [w:] *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, (red.) P. Clayton, A. Peacocke, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., s. 137-154.
2. Peacocke A., 'Biological Evolution: A Positive Theological Appraisal' [w:] *Evolutionary and Molecular Biology, Scientific Perspectives on Divine Action*, (red.) R. Russell, W. Stoeger, F. Ayala, Vatican Observatory and CTNS, 1998, s. 357-376.
3. Peacocke A., 'Biology and Theology of Evolution', *Zygon*, t. 34, nr 4, Grudzień 1999, s. 695-712.
4. Peacocke A., 'Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology' [w:] *Chaos and Complexity, Scientific Perspectives on Divine Action*, (red.) R. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, Vatican Observatory Foundation, 2000, s. 123-144.
5. Peacocke A., 'Emergence, Mind, and Divine Actions: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body'; [w:] *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, (red.) Clayton P., Davies P., Oxford University Press, 2006, s. 257-278.
6. Peacocke A., 'God's Action In The Real World', *Zygon*, t. 26, nr 4, Grudzień 1991, s. 455-476.
7. Peacocke A., 'God's Interaction With The World. The Implications of Deterministic Chaos and of Interconnected and Interdependent Complexity', [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*. s. 263-287.
8. Peacocke A., 'Introduction: "In whom we live and move and have our being"?' [w:] dz. cyt., *In Whom We Live*, s. xviii-xxii.
9. Peacocke A., 'Science And God The Creator', *Zygon*, t. 28, nr 4, Grudzień 1993, s. 469-484.
10. Peacocke A., 'Science and The Future of Theology: Critical Issue', *Zygon*, t. 35, nr 1, Marzec 2000, s. 119-140.
11. Peacocke A., 'Science and Theology Today: Critical Realist Perspective', wykład w ramach konferencji przygotowanej przez „The Center for Theology & the Natural

- Sciences” w Berkeley – (Kalifornia) pod tytułem "*Critical Realism in Science & Religion*", Marzec 1986, s. 45-58.
12. Peacocke A., ‘Sociobiology and Its Theological Implications’, *Zygon*, t. 19, nr 2, Czerwiec 1984, s. 171-184.
 13. Peacocke A., ‘Some Reflections on ‘Scientific Perspectives on Divine Action’’, [w:] red: Russell R., Murphy N., Stoeger W., *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences 2007, s. 201-223.
 14. Peacocke A., ‘Thermodynamics and Life’, *Zygon*, t. 19, nr 4, Grudzień 1984, s. 395-432.
 15. Peacocke A., ‘The Case for Reductionism in the Sciences’, [w:] *Reductionism in Academic Disciplines*, (red.) A. Peacocke, SRHE & NFER-Nelson, 1985, s. 7-16.
 16. Peacocke A., ‘The Challenge of Science to the Thinking Church’ [w:] *The Boston Theological Institute Journal of Faith and Science Exchange*, 1999, s. 89-104.
 17. Peacocke A., ‘The End of All Our Exploring in Science and Theology’, *Zygon*, t. 39, nr 2, Czerwiec 2004, s. 413-429.
 18. Peacocke A., ‘The Religion of a Scientist: Explorations Into Reality’, (*Religio Philosophi Naturalis*), *Zygon*, t. 29, nr 4, Grudzień 1994, s. 639-659.
 19. Peacocke A., ‘The Sound of Sheer Silence. How Does God Communicate with Humanity’, [w:] *Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action*, (red.) R. Russell, N. Murphy, T. Meyering, M. Arbib, University of Notre Dame Press, 2004, s. 54-95.
 20. Peacocke A., ‘The Cost of New Life’, [w:] *The Work of Love – Creation as Kenosis*, (red.) J. Polkinghorne, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2001, s. 21-42.
 21. Peacocke A., ‘Welcoming the “Disguised Friend” Darwinism and Divinity, [w:] *Intelligent Design Creationism and Its Critics Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, (red.) R. Pennock, Massachusetts Institute of Technology, 2001, s. 471-486.

Opracowania

1. Arodź H., *Dziwy świata kwantowego*, „Foton - Pismo dla nauczycieli i studentów fizyki oraz uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Nr. 100, 2008, s. 37-49.
2. Audi R., *Naturalism, Normativity & Explanation*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
3. Augustyn, *Wyznania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
4. Barbour I., *John Polkinghorne on Three Scientist-Theologians*, „Theology and Science”, t. 8, 2010, s. 247-264.
5. Barbour I., *Mity, Modele i Paradygmaty*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
6. Barbour I., *Religion in an Age of Science*, HarperCollins, 1990.
7. Barbour I., *Remembering Arthur Peacocke: A Personal Reflection*, „Zygon”, t. 43, nr. 1, Marzec 2008, s. 89-102.
8. Barrett J., *Cognitive Science, Religion, and Theology*, „Templeton Press”, 2011.
9. Barrett J., E. R. Burdett, *The cognitive science of religion*, „The Psychologist”, t. 24, Kwiecień 2011.
10. Biernacki L., Clayton P., *Panentheism Across the World's Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2014.
11. Bracken J. *Panentheism in the context of the theology and science dialogue*, „Open Theology”, 2014, t. 1, s. 1-11.
12. Bremer J. *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
13. Brierley M., ‘Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology’, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live*, s. 1-15.
14. Brown R., *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press, New York 1973.
15. Bugajak G., *Naturalizm nauki a działanie Boga w świecie*, [w:] (red.) Mączka J., Urbańczyk P., *Teologia nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 145-172.
16. Clayton P., *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence*. s. 1-31.
17. Clayton P., *Hierarchies: The Core Argument for a Naturalistic Christian Faith*, „Zygon”, t. 43, nr 1, Marzec 2008.
18. Clayton P., *Kenotic Trinitarian Panentheism*, „Dialog: A Journal of Theology”, t. 44, nr 3, 2005, s. 250-255.

19. Clayton P., *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness: From Quantum to Consciousness*, OUP Oxford, 2006.
20. Clayton P., *O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu*, [w:] (red.) Heller M., Sierotowicz T., *Stwórca-Wszechświat-Człowiek*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*, Kraków, 2006, t. II, s. 541-597.
21. Clayton P., *The Panentheistic Turn in Christian Theology*, „Dialog” 38, 1999; s. 289-293;
22. Clayton P., Peacocke A., *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God’s Perspective in a Scientific World*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Cambridge 2004.
23. Clayton P., Simpson Z., *The Oxford Handbook of Religion And Science*, Oxford University Press 2006.
24. Cobb J., *Słownik pojęć Whiteheada*, Copernicus Center Press, Kraków, 2016.
25. O’Collins G., *Cosmological Christology: Arthur Peacocke, John Polkinghorne and Pierre Teilhard de Chardin in Dialogue*, „New Blackfriars”, t. 93, nr 1047, Wrzesień 2012, s. 516-523.
26. Davies P., *Ambiguities in Panentheism: Definitions, Distinctions and Demarcations*, dostęp internetowy:
https://www.academia.edu/31886078/Ambiguities_in_Panentheism_Definitions_Distinctions_and_Demarcations.
27. Davies P., *The Physics of Downward Causation*, [w:] dz. cyt., *The Re-Emergence*, s. 35-52.
28. Deacon T., *Emergence: The Hole at the Wheel’s Hub*, [w:] Tamże, s. 111-150.
29. Drees W., *Some Words in Favor of Reductionism, Pantheism, Theism, and More*, [w:] dz. cyt., *All That Is*, s. 70-80.
30. Dziadkowiec J., *Poszukiwanie sensu we Wszechświecie emergentnym*, „Semina Scientiarum”, nr 11, 2012, s. 35-63.
31. Dziadkowiec J., *Racjonalność Boga w teologii procesu. Przyczynek do relacji nauka-wiara.*, „Racjonalia”, nr 1, 2011, s. 6-31.
32. Dziadkowiec J., *Whiteheadowskie inspiracje filozofii Józefa Życińskiego*, „Roczniki filozoficzne”, t. IX, nr 4, 2012, s. 55-76.
33. Göcke B., *Panentheism and Classical Theism*, dostęp internetowy:
https://www.academia.edu/2362825/Panentheism_and_Classical_Theism.

34. Göcke B., *The Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism*, „Zygon” t.48, Czerwiec 2013, s. 364-379.
35. Griffin D., *Interpreting Science From The Standpoint Of Whiteheadian Process Philosophy*, [w:] dz. cyt., *The Oxford Handbook of Religion And Science*, Oxford University Press 2006, s. 453-471.
36. Griffin D., *Two Great Truths, A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Westminster John Knox Press, Louisville, Londyn 2004.
37. Gregersen N., *Three Varieties of Panentheism*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live* s. 19-35.
38. Grobler A., *Prawda, jej namiastki i paradoksy z nimi związane*, [w:] Ziemińska R. (red), *Przewodnik po epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 19-52.
39. Guess D., *The Theistic Naturalism of Arthur Peacocke as a Framework for Ecological Theology*, „Phronema”, t. 31 (2), 2016, s. 63-84.
40. Heller M. *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*. Copernicus Center Press, Kraków 2013.
41. Heller M., *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne”. t. 51, z. 3, 2003, s. 41-58.
42. Heller M., *Filozofia i Wszechświat – wybór pism*, Universitas, Kraków 2012.
43. Heller M., *Johna Bella filozofia mechaniki kwantowej*, [w:] Heller M., *Filozofia i Wszechświat*, Universitas, Kraków 2012, s. 184-196.
44. Heller M., *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego*, [w:] Życiński J., *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 9-14.
45. Heller M., *Nauka i Teologia, niekoniecznie na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
46. Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*, Tarnów 1992
47. Heller M., *Ontologiczne zaangażowania współczesnej fizyki*; [w:] dz. cyt., *Filozofia i Wszechświat*, s. 137-156.
48. Heller M., Sierotowicz T., *Stwórca-Wszechświat-Człowiek*, tom I i II, Tarnów 2006.
49. Heller M., Życiński J., *Wszechświat-Maszyna czy Myśl*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
50. Herda J., *S. J. Goulda koncepcja rozłącznych Magisteriów nauki i wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w nauce”, XLI (2007), s. 46-55.

51. Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
52. Kim J., *Mit nieredukcyjnego materializmu*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R., *Analityczna metafizyka umysłu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 76-97.
53. Knight C., *Theistic Naturalism and "Special" Divine Providence*, „Zygon”, t. 44, nr. 3, Wrzesień 2009, s. 533-542.
54. Knight C., *Emergence, Naturalism, and Panentheism: An Eastern Christian Perspective*, [w:] dz. cyt., *All That Is*, s. 81-92.
55. Lipton P., *Inference to the Best Explanation*, Routledge 1991.
56. Maleszyk G., *Pojęcie superweniencji a przyczynowanie mentalne*, dostęp internetowy <http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/maleszyk.pdf>, grudzień 2019.
57. Marciszewski W., *Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku*, [w:] Ziemińska R. (red.), *Przewodnik po Epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 423-453.
58. Mączka J., Urbańczyk P., *Teologia nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
59. McCauley R., *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford University Press, 2011.
60. McGinn C., *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?* [w:] dz. cyt., *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 360-383.
61. Miłkowski M., *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] dz. cyt., *Przewodnik po epistemologii*, s. 495-524.
62. Miłkowski M., Poczobut R., *Analityczna Metafizyka Umysłu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008.
63. Mullins R., *The Difficulty with Demarcating Panentheism*, dostęp internetowy: https://www.researchgate.net/publication/291389659_The_Difficulty_with_Demarcating_Panentheism.
64. Murphy N., *Arthur Peacocke's Naturalistic Christian Faith For The Twenty-First Century: A Brief Introduction*, „Zygon”, t. 43, nr 1, Marzec 2008, 67-73.
65. Murphy N., *Emergence, Downward Causation, and Divine Action*, [w:] *Scientific Perspectives on Divine Action, Twenty Years of Challenge and Progress*, Russell R., Murphy N., Stoeger W., Vatican Observatory 2009, s. 111-131.
66. Meier J., *A Marginal Jew, Rethinking The Historical Jesus*, Doubleday, 1991.
67. Newberg A., *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing Limited, 2010.

68. Niziński R., *Między teizmem a panteizmem*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
69. Louth A., *The Cosmic Vision of Saint Maximus the Confessor*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live*, s. 184-196.
70. Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, Wolność, Przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, „Fundacja-Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków, Poznań 2014.
71. Pietras H., *Początki Teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, wyd. 2, Kraków 2007.
72. Pederson A., *Centrality of Incarnation*, „Zygon” t. 43, nr 1, Marzec 2008, s. 57-65.
73. Peters K., *Some Correlations Between Methods Of Knowing And Theological Concepts in Arthur Peacocke’s Personalistic Panentheism and Nonpersonal Naturalistic Theism*, „Zygon”, t. 43, nr. 1, Marzec 2008, s. 19-26.
74. Poczobut R., *Status umysłu*, [w:] (red.) Bremer J., *Przewodnik po kognitywistyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 203-238.
75. Poczobut R., *Relacje psychofizyczne*, [w:] Miłkowski M., Poczobut R., *Przewodnik Po Filozofii Umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 85-124.
76. Polkinghorne J., *Nauka I Opatrzność. Interakcje Boga ze światem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
77. Polkinghorne J., *The Metaphysics of Divine Action*, [w:] dz. cyt., *Chaos and Complexity*. s. 147-156.
78. Polkinghorne J. (red.), *The Work of Love – Creation as Kenosis*, WM.B. Eerdmans Publishing. Co., 2001.
79. Ratzinger J., *Retrieving the Tradition, Concerning the notion of person in theology*, „Communio” 17, 1990, s. 439-454.
80. Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 1994.
81. Richardson A., Bodwen J., *A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press, Londyn 1983.
82. Russell R., *The Theological-Scientific Vision of Arthur Peacocke*, „Zygon”, t. 26, nr 4, Grudzień 1991, s. 505-517.
83. Russell R., Murphy N., Peacocke A., *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Foundation, wyd. 2, 2000;
84. Russel R., Murphy N., Stoeger W., *Scientific Perspectives On Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications

- Vatican City State, The Center for Theology and the Natural Sciences Berkeley, California, 2008.
85. Saunders N., *Does God Cheat at Dice?, Divine Action and Quantum Possibilities*, „Zygon”, t. 35, nr 3, Wrzesień 2000, s. 517-544.
 86. Schaab G., *A Procreative Paradigm of The Creative Suffering of The Triune God: Implications of Arthur Peacocke's Evolutionary Theology*, „Theological Studies” nr 67, 2006, s. 542-566.
 87. Schaab G., *Midwifery as a Model for Ecological Ethics: Expanding Arthur Peacocke's Models of "Man-In-Creation"*, „Zygon”, t. 42, nr 2, Czerwiec 2007, s. 487-498.
 88. Słomka M., *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
 89. Sokołowski P., *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Ray'a Griffina 'Panentheism and Scientific Naturalism'*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 10, 2015, 221-242.
 90. Stone J., *Varieties of Religious Naturalism*, „Zygon” 38, nr 1, Marzec 2003, s. 89-93.
 91. Thomas O., *Problems in Panentheism*, [w:] dz. cyt., *Handbook of Religion and Science*, s. 652-664.
 92. Van Gulick R., *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, [w:] dz. cyt., *Analiza metafizyczna*, s. 144-190.
 93. Ware K., *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*, [w:] dz. cyt., *In Whom We Live*, s. 157-168.
 94. Wildman W., *The Divine Action Project, 1988 – 2003*, [w:] dz. cyt., *Scientific Perspectives on Divine Action*, s. 133-176.
 95. Woleński J., *Historia pojęcia prawdy*, [w:] dz. cyt., *Przewodnik po epistemologii*, s. 53-86.
 96. Woloschak G., *Chance and Necessity in Arthur Peacocke's Scientific Work*, „Zygon”, t. 43, nr 1, Marzec 2008, s. 75-87.
 97. Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli 'zwrotu panenteistycznego'*, „Roczniki Filozoficzne”, Tom LX, nr 4, 2012, s. 313-337.
 98. Wojtysiak J., *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2013.

99. Załuski W., *Pojęcie osoby w świetle osiągnięć nauk biologicznych*, [w:] *Oblicza Racjonalności*, Brożek B., Mączka J., Grygiel W., Hohol M. Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 83-98.
100. Zyzik R., *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?*”, „Racjonalia”, nr 2, 2012, s. 5-31.
101. Życiński J., *Pole racjonalności i prawa przyrody*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, nr. 4, 2012, s. 361-374.
102. Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, Wydawnictwo Znak, t. 1 i 2, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1988.
103. Życiński J., *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
104. Życiński J., *U źródeł panenteizmu chrześcijańskiego*, [w:] Janik J., Lenartowicz P., *Nauka-Dzieje-Religia – V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo*, 8-11 sierpnia 1988, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1990.