

Tre slags panenteisme: et forsøg på en begrebsafklaring

Professor Niels Henrik Gregersen

Abstract: It is argued that panentheism, attractive as it is, is far from stable. Also Aquinas and Spinoza occasionally used the expression that “all things exist in God”. Moreover, the world’s presence in God can be construed in different ways, as a locative presence (the container model), as a realization of a wider set of divine possibilities (the quasi-mathematical model), or as a mental presence (the consciousness model). I nonetheless propose a generic concept of panentheism, defined by the features that the world is somehow contained in God, and that there is a two-way relation between God and world. On this basis, the article offers a typology of (1) a soteriological panentheism reconstructed on the basis of classic Trinitarian thought, (2) an expressivist panentheism developed in post-Kantian philosophical theology, and (3) a dipolar panentheism in continuation of Whitehead. My conclusion is that dipolar panentheism is not compatible with the two other forms of panentheism, and that a metaphysical choice has to be made between them.

Key words: Charles Hartshorne – G.W.F. Hegel – K.F.C. Krause – panentheism – pantheism – Thomas Aquinas – Baruch Spinoza – Trinity – A.N. Whitehead.

Etymologisk betyder pan-en-teisme, at “alt eksisterer i Gud”. Som sådan er panenteismen et forsøg på at formulere en mellemvej mellem et platoniserende gudsbegreb, der placerer verden uden for Gud ($V \notin G$), og en spinozistisk panteisme, der identificerer Gud med verden som helhed ($G = V$). Panenteismens løsning består i at sige, at verden hører med til Guds virkelighed ($V \in G$), samtidig med at Gud også er “mere” end verden som helhed ($G > V$).

Synspunktet for denne artikel er, at selvom panenteismen har et væsentligt teologisk anliggende, er panenteisme-begrebet alligevel ustabil, filosofisk set, ligesom de teologiske opfattelser, der associeres med panenteismen, er uforenelige med hinanden. Disse systematiske vanskeligheder bliver allerede åbenbare, når man ser på anvendelsen af panenteisme-prædikatet i historiske arbejder. I *Philosophers Speak of God* fra 1953 introducerede Charles Hartshorne og William A. Re-

ese panenteismen som en distinkt position inden for filosofisk teologi. Men samtidig mente de at kunne påvise, at panenteismen har dybe historiske rødder i alle kulturer. Således ses ægypteren Akhnaton (14. årh. f. Kr.), Vedaerne (ca. 1000 f. Kr.), Lao-Tse (ca. 4. årh. f. Kr.) samt den jødiske skabelsesberetning og Jesu forkyndelse som antikke eksempler på panenteisme, "quasi-pantheisms".¹ Siden er John W. Cooper fulgt i samme fodspor, idet han dog holder sig inden for den vestlige tradition. Cooper udnævner nyplatonikeren Plotin (ca. 205-270) som panenteist, tæt fulgt af en perlerække af midaldertidens tænkere, fra Scotus Eriugena (815-877) til Meister Eckhart (1260-1328) og Nicolaus af Cusa (1401-1464).² Problemet er naturligvis, at selvom man har sympatier for nogle af disse tænkere, kan man næppe være enige med dem alle på én gang. Dertil kommer, at ingen de nævnte tænkere mener, at verden vender tilbage og beriger guddommens liv. At Gud er i verden, er ikke det samme som at sige, at verden er i Gud *som* verden. Mere idehistorisk præcis er Philip Claytons placering af panenteismen inden for rammen af postkantiansk filosofisk teologi. Men i sin iver for at genfinde panenteismen i sit materiale hævder han undervejs, at ikke bare G.E. Lessing (1729-1781), men også leibnizianeren Moses Mendelsohn (1729-1786) formulerede retningen hen imod "en genuin panenteistisk teologi", ligesom også den unge J.G. Fichte (1762-1814) kaldes en "idealistsk panenteist", mens den ældre benævnes som "en mystisk eller metafysisk panenteist".³

Der synes behov for en begrebmæssig afklaring, særligt hvad angår det lille ord "i" og det lidt større ord "alt". For hvad betyder det, at verden er "i" Gud? Er tanken, at Gud ligesom en beholder "indeholder" universet i rumlig forstand, eller er der tale om en metafor, der kræver en nærmere forklaring og præcisering? Og i hvilken forstand er "alt" i Gud? Der synes at være cirka lige så mange panenteismer, som der er måder at kvalificere talen om verdens væren "i Gud" på. Denne vanskelighed skærpes af, at også Thomas Aquinas og Spinoza, de klassiske repræsentanter for hhv. klassisk teisme og panteisme, undertiden kan bruge formuleringen, at "alle ting er i Gud".

1. Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press 1953), 29-38.
2. John W. Cooper, *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present* (Grand Rapids: Baker Academic 2006), 35-39 og 47-62. Også John Macquarrie, "Pantheismus", *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: de Gruyter 1995) døber bl.a. Plotin og Pseudo-Dionysios som panenteister, selvom disse er fortalere for en ensidig emanation fra det Ene til skabningerne.
3. Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), 413, 433 og 445.

Tre slags panenteisme: en typologi

For klarhedens skyld vil jeg foreslå en typologi, der på baggrund af en almen definition forsøger at skelne mellem tre former for panenteisme inden for den vestlige tradition, hver med sin distinkte teologi: (1) soteriologisk, (2) ekspressivistisk og (3) dipolar panenteisme. Enhver typologis opgave er at skabe et overskueligt landkort, som man kan orientere sig i, og adskiller sig på to måder fra en *taksonomi*. Hvor taksonomien forsøger en komplet kortlægning af området, er det for en typologi tilstrækkeligt at pege på de mest farbare veje – *live options*, om man vil. Dertil kommer, at en typologi ikke nødvendigvis arbejder med enten-eller-alternativer. Der kan således meget vel være overlap mellem de præsenterede typer. Men selv hvis der er betydelige overlap mellem fx type 1 og 2, så er der ikke altid tale om en absolut enighed. For det, som man er enige om, ses fra forskellige perspektiver, alt efter helhedskonceptionen. Nok så ofte må man derfor nøjes med at henvise til “familieligheder”, som Ludwig Wittgenstein kaldte dem, dvs. ligheder uden nogen identificerbar essens.⁴

Alligevel mener jeg at kunne finde to fællesnævner i alle tre udgaver af panenteismen. For det første ideen om, at verden er indeholdt i Gud; for det andet antagelsen af, at der findes en *gensidig* relation mellem Gud og verden, hvor verden er mere end blot en udfoldelsesmåde af Guds virkelighed. Jeg foreslår her en skelnen mellem de tre former for panenteisme, både for klarhedens skyld og som bidrag til en eventuel mere konstruktiv teologisk gennemtænkning af panenteismens anliggende.

Den første version kalder jeg en klassisk *soteriologisk panenteisme*, fordi verdens væren “i Gud” ikke tages som en givet sag, men betragtes som en gave. Alting tager ikke automatisk del i det guddommelige liv, for det er kun ved Guds forløsende nåde, at verden kommer til at hvile i Gud. Ondskab og sammenligningssyge har fx ikke plads i Guds rige. I et klassisk kristent perspektiv udgør skabningens væren “i Gud” således ikke en kendsgerning, men realiseres først igennem skaberværkets eskatologiske fuldbyrdelse, hvor Gud omsider bliver “alt i alle” (1 Kor 15,28).

Den anden type kalder jeg en *ekspressivistisk panenteisme*. Begrebet ekspressivisme bruges her i forlængelse af filosofen Charles Taylors analyse af det romantiske natursyn, hvor naturen stræber efter at udtrykke sig selv i det organiske og bevidste liv. Denne “ekspressivistiske vending” finder sit korrelat i tanken om Guds subjektivitet, der

4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell [1953] 2001), §§ 65-71.

stræber efter at udtrykke sig selv i verden.⁵ Den ekspressivistiske panenteisme opstod i 1800-tallets tyske idealisme med det formål at komme ud over et antropocentrisk gudsbegreb. Pointen er, at den guddommelige Ånd udtrykker sig i verden ved at træde ind i verden for derefter at vende tilbage til Gud, modnet ved den verdenshistoriske erfaring. Denne teologi udgør en universaliseret udgave af den klassiske kristne soteriologi og har dermed lighedspunkter med den bestræbelse i samtidens romantiske digtning, som litteraturhistorikeren M.B. Abrams har kaldt "naturlig supernaturalisme".⁶ En vis naturalisering gør sig således gældende i ekspressivismen.

Endelig har vi den *dipolare panenteisme* i skikkelse af A.N. Whiteheads procesteologi. Her antages det, at Gud i nogle henseender er platonisk tidløs, uden for rummet og selvidentisk, men i andre henseender tidsbundet, rumlig og bevæget af verden. Mens denne dipolare teisme senere blev udarbejdet af Charles Hartshorne som en begrebslig konsistent panenteisme, kan de to øvrige modeller kun kaldes panenteisme i begrænset forstand. Den soteriologiske model hævder således, at den guddommelige kærligheds selvåbenbaring ikke finder sted overalt i verden, men kun i glimt. Ikke "alt", men tro, håb og kærlighed kan siges at "eksistere i Gud", derimod ikke vantroen, håbløsheden og onskaben. Også den ekspressivistiske models fortalere vil mene, at først når verdenshistorien er fuldendt og underlagt Gud, bliver den cirkel sluttet, der blev sat i gang ved Guds gåen ud af sig selv i skabelsen, og som afsluttes med verdens tilbagevenden til Gud i fuldendelsen. Hermed sætter såvel den soteriologiske som den

5. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press [1989] 1992), 368-392, 371: "God then is to be interpreted in terms of what we see striving in nature and finding a voice within ourselves. A slide to a kind of pantheism is all too easy, and this we see in the Romantic generation with the early Schelling, and later in another form with Hegel".
6. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W.W. Norton 1971), 13 karakteriserer den romantiske bevægelse som følger: "The process – outside the exact sciences at any rate – has not been the deletion and replacement of religious ideas but rather the assimilation and reinterpretation of religious ideas, as constitutive elements in a world view founded on secular premises. Much of what distinguishes writers that I call "Romantic" derives from the fact that they undertook, whatever their religious creed or lack of creed, to save traditional concepts, schemes, and values which had been based on the relation of the Creator to his creature and creation, but to reformulate them within the prevailing two-term system of subject and object, ego and non-ego, the human mind and consciousness and its transactions with nature". Abrams taler ligefrem om en "displacement from a supernatural to a natural frame of reference" (13), hvilket næppe yder retfærdighed over for periodens religiøse anliggende.

ekspressive model spørgsmålstegn både ved pan-en-teismens “alt” og ved dens “i”: Hvordan fastholde Guds selvidentitet i en verden (“altet”), som er alt andet end guddommelig? Og hvordan undgå, at ondskaben får en placering “i” Guds selvidentitet, hvorved Gud bliver indifferent?

“Almen”, “stærk” og “kvalificeret” panenteisme

Trods alle forskelle deler de tre versioner af panenteismen en intuition om en to-spors trafik mellem Gud og verden. I Guds forhold til verden er der derfor både et aktivt og et responsivt aspekt, samtidig med at verden (eller noget inden for verden) eksisterer inden for Guds altomfattende virkelighed. Panenteismen rummer i så fald mindst to elementer:

1. Gud indeholder verden, men er også mere end verden. Således er verden (på en-eller-anden måde) til stede i Gud.
2. Som indeholdt “i Gud” modtager verden ikke kun sin eksistens fra Gud, men vender også tilbage til Gud, idet skabningens egenskaber (på en-eller-anden måde) fastholdes i Gud. Således er relationen mellem Gud og verden gensidig.

Udfordringen består i at bestemme, hvordan denne relation er. I sin stærkeste procesteologiske udgave hævder panenteismen, at der består en *nødvendig* indbyrdes afhængighed mellem Gud og verden, således at verden bidrager lige så meget til Guds væsen, som Gud bidrager til verden. I Alfred North Whitehead's næsten nyklassiske formulering hedder det:

It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent.

It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many (...).

It is as true to say that God transcends the World, as that the World transcends God.

It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.⁷

7. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected edition, eds. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press [1929] 1978), 348.

Senere formulerede filosoffen Charles Hartshorne dette symmetriske syn på relationen mellem Gud og verden i form af en procesteologisk panenteisme, i begyndelsen også kaldet "surrelativisme".⁸ Gud er her metafysisk begrænset af verden, eftersom Gud ikke kan tænkes at eksistere uden en verden, om end Gud meget vel kunne tænkes at sameksistere med en anden verden end vor. Her afviger procesteologien ikke kun fra den klassiske substans-teisme, men også fra den relationelle teisme i den kristne trinitetstænkning og fx Hegels ekspressivistiske teologi. Forskellene kan formuleres som følger:

Stærk (procesteologisk) panenteisme, def.:

1. Gud kan ikke eksistere uden at forme en verden, ligesom en sjæl ikke kan eksistere uden en krop. Gud kunne imidlertid udforme andre verdener end det givne fysiske univers.
2. Gud og verden bestemmer hinanden med metafysisk nødvendighed, således at Gud på sin side påvirker verdens skabninger, mens skabningers erfaringer samtidig flyder ind i Gud og påvirker Guds måde at være Gud på.
3. Alt, hvad der eksisterer, tager således nødvendigvis del i det altomfattende guddommelige liv.

Kvalificeret (kristen) panenteisme, def.:

1. Verden kan ikke eksistere uden Gud, og lige så snart som verden er blevet skabt ud af den guddommelige kærlighed, kan Gud ikke tænkes uden sin skabning.
2. Forholdet mellem sjæl og krop kan således (med en række kvalifikationer) anvendes som metafor for den intimitet, der eksisterer mellem Gud og verden.
3. Det er ikke af nødvendighed, men ved nåde, at Gud tillader verdens begivenheder at virke ind på Gud, så skabningerne kan leve deres liv i Gud; kun det, som frelses, tager del i det guddommelige liv.

Talen om verdens væren i Gud finder jeg øjenåbnende, mens krop-sjæl-analogien forekommer mig mere problematisk i dagens problemhorisont. I antikkens dualistiske filosofi blev sjælen set som den livgivende del af den menneskelige person. I en naturvidenskabeligt begrundet antropologi forstås derimod det sjælelige som noget, der

8. Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, vii and 17.

opstår i forlængelse af den menneskelige krop.⁹ Selvom krop-sjæl metaforen umiddelbart kan virke tilløkkende, fordi den lægger op til en intimitet, anbefaler den sig ikke længere som en model for forholdet mellem Gud og verden. Gud ville i så fald fremstå som en emergent virkelighed, der bryder frem som et resultat af materielle processer, ikke omvendt.

Model 1: Den soteriologiske panenteisme i forlængelse af tre-enighedslæren

Men hvordan præcisere den intuitive ide om verdens væren "i Gud"? Der er så vidt jeg kan se mindst tre måder, hvorpå noget kan være "i" noget andet. Den første måde er ligesom en bold, der i fysisk-rumlige forstand er anbragt i en skål. De fleste vil være enige i, at denne beholder-model ikke fungerer, når vi taler om forholdet mellem Gud og verden. For det andet kan man forestille sig, at nogle muligheder virkeliggøres inden for et bredere spektrum af muligheder. Virkeligheden eksisterer i et rum af virtuelle muligheder. Denne quasi-matematiske model er straks mere interessant, og kunne udfoldes som følger: noget, der er begrænset eller endeligt (skaberværket), er ud af Guds uendelige rigdom af muligheder blevet udvalgt til at komme til verden. For det tredje kan noget være i noget andet i en rent bevidsthedsmæssig forstand, som når den elskede er nærværende for den elskende, selv om den elskede er fysisk fraværende, eller som når et symfoniorkester spiller så godt sammen, at hvert eneste medlem af orkesteret bliver én blandt mange i en samlet musikalsk oplevelse. Oplevelsen af samstemthed står her i forgrunden. Det er sådanne analogier, der er med til at give den panenteistiske model dens teologiske attraktivitet: Gud kan – som tilværelsens komponist og dirigent – være til stede midt i verden, samtidig med at verden dermed kan tage del i Guds musik, som omfatter mere end det menneskelige øre kan fatte.

Panenteismen støder imidlertid ind i et demarkationsproblem. For også den klassiske teisme indeholder en stærk lære om Guds immanens. Hør blot Thomas Aquinas' svar på spørgsmålet, om Gud eksisterer i alting:

9. Se Niels Henrik Gregersen, "God's Public Traffic: Holist versus Physicalist Supervenience", i Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees, and Ulf Görman eds., *The Human Person in Science and Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), 153-188.

Jeg svarer, at Gud eksisterer i alt, som er til – ikke som en del af deres væsen og heller ikke som et blot og bart prædikat til verden, men ligesom en, der handler, er til stede, dér hvor han handler... Heraf følger, at Gud må være i alle ting, og det på den mest intime måde (ST I 8 a 1).¹⁰

Guds immanens i skabningen fastholdes altså i den klassiske teisme. Gud er magten til at være i alt og over alt, som er til. Uden selv at blive til en skabning eller til en blot og bar egenskab ved verden, skaber Gud verden indefra. I denne sammenhæng kan Thomas både benytte krop-sjæl metaforen og beholder-metaforen, vel at mærke bevidst om deres metaforiske status:

Selvom de kropslige ting siges at være i noget andet, der ligesom rummer dem, så er det dog de immaterielle ting, som rummer det, der rummer de kropslige ting, ligesom også sjælen rummer kroppen. Således er også Gud i tingene, ligesom én der rummer dem. *Derfor siges, med en kropslig metafor, alle ting at være i Gud, eftersom de rummes af ham.* (ST I 8 a 1 ad secundum; min understregning)¹¹

Citatet viser, i hvor høj grad Thomas' argumentation hviler på en kosmologi, som ikke længere er vor: ligesom det immaterielle rummer det materielle og sjælen rummer kroppen, således rummer Gud verden. Sjælen får dermed tildelt den samme rolle for kroppen, som Gud har for verden, nemlig som den formende og livgivende kraft, der – selv transcendent – rummer kroppens verden. Men kroppen er ikke selv aktivt handlende i forhold til Gud. Der er med andre ord ingen tilbagevirken fra verden ind i Gud. Gud er som ren aktivitet (*actus purus*) virkeliggørelsen af alle positive prædikater. Derfor er der ikke noget, Gud kan "lære" af skabningerne, ingen "udfordringer" for Gud, og ingen frie handlinger, som Gud behøver at "vente på". Verden kan hverken påvirke Guds væren eller Guds bevidsthed (ST I 28 a 1). Kort sagt afviser Thomas Aquinas ikke den første, men den anden sætning i det almenbegreb om panenteisme, der blev opstillet ovenfor. Gudsbegrebet tænkes inden for rammerne af den aristoteli-

10. Her og nedenfor bruger jeg den latinske tekst og den engelske oversættelse af St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (London/New York: Blackfriars 1964), vol 2, 112: *Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei quod agit... Unde operetur quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.*

11. Thomas, *Summa Theologiae*, vol 2, 113: *licet corporalia dicantur esse in aliquod sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continent corpus. Unde est Deus in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in deo, inquamtum continentur ab ipso.*

ske substansmetafysik. Ifølge Aristoteles er relationer kun “acciden- ser”, der ikke kan ændre på “essenser”. Relationer er eksterne, ikke interne i forhold til substanserne, og sådan er også relationen mellem verden og Gud.

Men der andre veje at gå inden for kristendommen. I stedet for at gå ud fra en forudsat idé om Guds enhed, kunne man begynde med en trinitarisk refleksion over Fader, Søn, og Helligånd som Guds distinkte personer eller handlingscentre. Det er som regel fremgangs- måden inden for den østlige ortodoksi.¹² Det guddommelige livs “es- sens” (*ousia*) er her et resultat af de reciprokke relationer mellem Fa- der, Søn og Helligånd som selvstændige handlingspoler (*hypostaseis*) i Gud. Faderen kan alene være den evige Fader ved evigt at føde den evige Søn, ligesom Sønnen kun kan være den evige Søn ved at tage imod fra Faderen. Tilsvarende er Helligånden ikke en fritsvævende anonym kraft, der udgår fra en ligeså anonym guddom bag ved alle ting, men har den personlige vilje til at udfolde og fuldende det gud- dommelige fællesskab. Således er Guds liv et *fællesskab*, der konstitue- res af de guddommelige personers indbyrdes liv. Gud eksisterer kun som Gud i den gensidige selvhengivelse i livet mellem Fader, Søn og Helligånd. Denne såkaldt “sociale treenighedslære” er en måde at ty- deliggøre det bibelske budskab, at “Gud er kærlighed” (1 Joh 4,16).

Nu er spørgsmålet så, om denne trinitariske ide om de guddomme- lige relationer kan udvides til også at rumme skaberværket. Teologi- historisk set går der ganske vist ikke en direkte linje fra Treenigheds- læren til tanken om en gensidig relation mellem Gud og verden. Men tanken om, at mennesket er bestemt til at tage del i det guddommeli- ge liv, er central for treenighedslæren.¹³ Men at kærlighedens trinita- riske fællesskab udvides til også at omfatte verden som helhed, er en panenteistisk nyudfoldelse af treenighedslæren.

Man kunne her forestille sig Guds treenige fællesskab ligesom en trekant, hvor Faderen som hele guddommens kilde (*fons deitatis*) ud- gør den øverste pol. Faderen er således den eneste af de tre guddom- melige personer, der ikke selv umiddelbart inkarneres eller bebor ver- den (men gør det indirekte, nemlig gennem at sende Sønnen og Ån- den). Sønnen og Ånden udgør tilsvarende trekantens venstre og højre nederste ben, som hhv. Guds Logos og Guds Kraft. Men ved skabel- sen *udvides* Guds trinitariske fællesskab til også at omfatte skabnin- gen. Billedligt talt fortsætter trekantens linjer fra oven og nedefter, idet verden skabes ved Sønnen som det formgivende princip og gen-

12. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood (N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press [1944] 1998), 44-66 (56).

13. Se Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louis- ville: Westminster John Knox Press 2000), 11-61.

nem Ånden som det kreative princip. Logos, som det forskelssættende princip, giver plads for skabelsens andethed, mens Helligånden, som foreningens princip, i nåden skænker sig selv til skabningerne, for at de kan fuldføres og "vende tilbage" til Gud.

Allerede 2 Pet 1,4 taler om at "få del i guddommelig natur".¹⁴ Men mere end noget andet var det den johannæiske tradition, der blev katalysatoren for den patristiske refleksion over triniteten og for ideen om menneskets deltagelse i Guds eget liv. I særdeleshed Johannes-evangeliets afskedstaler (Joh 14-17) danner udgangspunkt for det senere treenighedsdogme. For her hører vi om, at den gensidige relation mellem Faderen og Sønnen *udvides* til en gensidig relation (*perichoresis*) mellem Gud og skabninger. Grundformlen er, at Kristus er "i Faderen", mens disciplene er "i Kristus". Der er for det første en gensidig indlejring mellem den jordiske Jesus Kristus og den himmelske Fader: "jeg er i Faderen og Faderen er i mig" (Joh 14,10). Denne gensidige indlejrethed kommer til udtryk i overensstemmelsen mellem Jesu gerninger og Guds vilje. Men et lignende forhold opstår mellem Kristus og hans disciple. Jesus lover disciplene, at Ånden vil komme for at befri dem og færdiggøre Kristi og Faderens arbejde (Joh 16,12-15). Der vil mellem Kristus og de troende opstå en gensidig relation, som leder til enhed med Gud: "Den dag skal I erkende, at jeg er i min fader, og I er i mig, og jeg er i jer" (Joh 14,20). I denne sammenhæng betyder frelse selve det at tage del i den treenige Guds fællesskab. Imidlertid er udsagnet om disciplenes væren i Gud ikke et udsagn om allerede eksisterende nuværende sagforhold, men et løfte om en fremtidig tilstand. "Den dag skal I erkende..."

Grundideen er her ikke, at alting uden videre eksisterer i Gud. Kun det, som er født ud af kærlighed og er samstemt med den kærlighed, som Gud evigt er, kan finde hvile i Gud. Mens Johannesprologen talte om verden som stedet for udbredelsen af Logos' liv og lys (Joh 1,9-10), så siges nu, at noget inden for verden kommer til at bo hos Faderen, i hvis hus der er mange boliger (Joh 14,2). At verden er "i Gud" (panenteismens påstand), betyder noget andet og mere, end at Gud er til stede i verden (skabelsesteologiens påstand). Den østortodokse teologi holder sig ikke tilbage fra at mene, at frelse betyder at blive ligesom Gud (*theiosis*) eller endda processuelt at blive guddommeliggjort i Gud (*theosis*). Selvom Guds væren (*ousia*) ikke kan kommunikeres til mennesket, så siges det i Gregor af Palamas' teologi, at Guds uskabte aktiviteter (*energeiai*) inkluderer mennesket. Derimod var

14. Se hertil James M. Starr, *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context* (Stockholm: Almqvist & Wiksel 2000), 226-239.

der for Gregor ingen tanke om en berigelse af Guds væsen gennem Guds inklusion af skabningerne.¹⁵

På dette afgørende punkt har kristendommens spirituelle tradition mistillid til den generelle metafysiske lære, der hævder, at alting – slet og ret og helt uafhængigt af dets kvaliteter – er varige elementer i Guds liv. Smålighed, gerrighed, had, tortur, terror, krig eksisterer ikke i Gud, eftersom syndens former (“kød og blod”) ikke kan arve Guds rige (1 Kor 15,50). Kun tro, håb og kærlighed kan indgå i det udvidede guddommelige netværk af personlige relationer (1 Kor 13,13). Det at være “i Gud” er kun muligt, hvor mennesket i troen tuner sig ind på selvhængivende Kærlighed, der binder alting sammen. Her kvalificeres altså både “alt” og “i” i panenteismen. I den soteriologiske model er panenteismen ikke en simpel kendsgerning, men en *bevægelse*, der til stadighed indebærer omvendelse, og som ikke realiseres før opstandelsen. Soteriologisk panenteisme kan derfor også, som formuleret af John Polkinghorne, kaldes en “eskatologisk panenteisme”.¹⁶

Model 2: Den ekspressivistiske panenteisme hos Krause og Hegel

Vi vender os nu til den ekspressivistiske udgave af panenteismen i romantikken og idealismen. Selve ordet “panenteisme” blev dannet så sent som i 1829 af den postkantianske filosof og mystiker Karl Christian Friedrich Krause (1782-1832). Han var kendt for at opfinde nye og ofte obskure neologismer. Men med begrebet panenteisme skulle han vise sig at få held.¹⁷

15. Se Kallistos Ware, “God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas”, i Philip Clayton and Arthur Peacocke eds., *In Whom We Live and Move and have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World* (Grand Rapids: Eerdmans 2004), 157-168. Ware placerer her Gregor Palamas inden for den soteriologiske type, men tager forbehold for den ekspressivistiske type: “Palamas is no Hegelian, and he would not have spoken of the Holy Spirit, or of God in his divine energies, as being “enriched” through experiences in the world. God is complete in himself, and the world does not add anything to the perfection of his being” (167). – Ware anvender her min typologi, udfoldet i samme bind (“Three Varieties of Panentheism”, *In Whom We Live and Move*, 19-35).

16. John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker* (Princeton: Princeton University Press 1994), 64.

17. K.F.C. Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (Göttingen: Dieterische Buchhandel 1829), 484. Krauses liv og tænkning er beskrevet i K.-M. Kodalle, “Krause, Karl Christian Friedrich”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* (Herzberg: Traugott 1988), vol 14, 624-631.

Krause var inspireret af den subjektive idealisme hos Fichte og tog sit udgangspunkt i det opfattende selv. Men i forlængelse af Schelling, den objektive idealismes forkæmper, henviste Krause til Gud som den, der i sig selv – som *Orwesen* (endnu en neologisme!) – går ud over alle dualismer, men som ikke desto mindre – som *Urwesen* i relation til verden – manifesterer sig som både noget overfor stående i forhold til verden (*Gegenwesen*) og som kærlighedens forenende væsen (*Vereinwesen*). Herved påpeger Krause, at Guds indre væsen indeholder mere end det, der forekommer håndgribeligt i verden. Men samtidig er Guds aktivitet motiveret af den guddommelige kærlighed, der fremmer andetheden og bringer verden tilbage til det guddommelige liv: “Love is the living form of the inner organic unification of all life in God. Love is the eternal will of God to be lovingly present in all beings and to take back the life of all his members into Himself as into their whole life.”¹⁸

Vi finder her det afgørende motiv, at verden vender tilbage til det guddommelige liv. Den menneskelige fornuft og natur ses som underordnede væsner, ontologisk distinkte fra Gud, men alligevel inden for Gud, idet både menneskeligheden og naturen udtrykker det guddommelige livs rigdom. Samtidig er der en mikrokosmostanke på spil. Eftersom mennesket sammenfatter naturen og fornuften i endnu højere grad end planter og dyr, ser Krause mennesket som et særligt udtryk for det guddommelige liv. På denne måde er den fromme stræben efter enhed med Gud (*Gottessinningkeit*) en del af den omfattende kærlighedsmetafysik, ifølge hvilken naturen er indeholdt i det menneskelige fællesskab, og det menneskelige fællesskab er indeholdt i Guds liv. Krauses panenteisme har her samme formål som romantikken og idealismen, nemlig at få bugt med opsplitningen i menneske og natur. Redskabet var tanken om et indlejringshierarki: naturen i mennesket, mennesket i Gud.

Dette ekspressivistiske syn på den guddommelige kærlighed opstod i en situation, hvor filosofiske teologer forsøgte at finde en tredje vej mellem Spinozas panteisme og Leibniz’ supranaturalisme.¹⁹ Spinozas panteisme indeholdt tesen om, at Gud og naturen er ét. I sin *Etik* fra 1677 definerer Spinoza Gud som den udelte éne substans (*substantia*), der har været i kraft af sig selv og kan begribes ved sig selv, og som derfor ikke behøver noget andet for at være til eller for at blive

18. K.F.C. Krause, *The Ideal of Humanity and Universal Federation*, W. Hastie ed. (Edinburgh 1900), 117, citeret fra David A Pailin, “Pantheism”, in *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, Svend Andersen ed. (Aarhus: Aarhus University Press 1994), 95-116 (96).

19. Se hertil Günther Meckenstock, “Some Remarks on Pantheism and Pantheism”, i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, 117-129.

begrebet; alt er fremtrædelsesformer (*modi*) eller modifikationer (*affectiones*) heraf (I, Def. 3-5).²⁰ “Ved Gud forstår jeg den absolutte uendelige væren, dvs. den underliggende substans for et uendeligt antal attributter, hvilke i hvert enkelt tilfælde er evige og udtrykker den uendelige substans” (I, Def 6).²¹ Som sådan er Gud ikke verdens ydre skaber, men altings “immanente årsag” (I, Prop. 18). I denne kontekst kan Spinoza – ligesom tidligere Thomas – benytte den panenteistiske formulering: “alt er i Gud”. “*Alt, siger jeg, er i Gud*”, og alt, som sker, sker alene i kraft af den uendelige Guds lovmæssigheder, og følger af hans væsens nødvendighed”.²²

Spinozas førsteårsagsteologi havde imidlertid filosofiske konsekvenser, som kun de færreste var villige til at tage på sig. For det første forudsatte Spinoza en determinisme. Hvad enten man opfatter verden fra et “vertikalt” perspektiv, fra Guds position som det kreative princip (*natura naturans*), eller fra det horisontale perspektiv, fra naturens netværker (*natura naturata*), så er alt bestemt af Gud alias naturen (I, Prop. 29; 33). For det andet havde Spinoza vanskeligt ved at gøre rede for individernes ontologiske status. Stenen på stranden, hesten på marken og det matematiske argument er alle manifestationer af den samme substans, men ikke virkeligt adskilte begivenheder. For det tredje hævdede Spinoza, at verden er perfekt, eftersom den modtager sin eksistens fra en perfekt guddommelighed (I, Prop. 33; III, Praef.).²³ Romantikerne havde gode grunde til ikke at gå hele vejen med Spinoza.

Også Leibniz’ tanke om Gud som det perfekte væsen blev afvist af lignende grunde. Også Leibniz fastholdt en determinisme, der ifølge de tyske idealister ikke kunne give tilstrækkelig plads til den menneskelige frihed. Og selv om Leibniz var i stand til at sikre de individuelle væsners virkelighed (“monaderne”), videreførte han den perfektionsbaserede teologi, som vi også fandt hos Thomas og Spinoza. Fordi Gud er den perfekte væren, måtte også verden ifølge Leibniz være “den bedste af alle verdener”, siden den stammer fra Gud.

20. Tekst efter Baruch Spinoza, “Ethica”, i Spinoza, *Opera-Werke*, ed. Konrad Blumenstock (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), vol. II. Egen overs.

21. I, Def 6: *Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.* – Spinoza var således en væsentlig inspirator for ekspressivismen, jf. også hans centrale begreb om naturens indre stræben (*conatus*).

22. I, Prop. 15: *Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur;* Blumenstock ed. II, 112.

23. Jf. Niels Henrik Gregersen, “Panteismens fascination. Til forholdet mellem panteisme og skabelsesstro”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 57:4 (1994), 241-266.

Både panteismen og supranaturalismen så altså ud til at stå over for uoverstigelige problemer. Spørgsmålet var derfor, om man ikke kunne basere gudstanken på Guds uendelighed frem for Guds perfektion. Men her kom Fichtes kritik af tanken om Gud som person i vejen, eftersom en personlig Gud ikke kan være noget ubegrænset, men må stå i forhold til noget andet. Men ideen om uendelighed syntes at udelukke de begrænsninger, som ligger i at være en person, der står over for andre personer.²⁴

Her kom Hegel til undsætning med sit forslag om et dybere begreb om uendelighed, som også medførte et nyt syn på Guds fuldkommenhed. Ifølge Hegel havde Fichte ret i sin insisteren på, at uendelighed ikke skal forstås i modsætning til endelighed. Uendelighed er hverken det, der starter på den anden side af endelighed, eller en endeløs overskridelsesproces (i analogi med en endeløs talrække). Disse eksempler konstituerer kun begrebet om "dårlig" uendelighed (*das schlecht Unendliche*). Begrebet om sand uendelighed (*das wahrhaft Unendliche*) skal derimod forstås som det, der indeholder endeligheden i sig. I denne forstand har den endelige verden sin væren "i" den uendelige Gud. Panenteistiske formuleringer synes næsten uundgåelige.

Ud fra dette uendelighedsbaserede gudsbegreb nyformulerede Hegel tanken om Gud som skaber, samtidig med at Guds subjektivitet blev sikret. Hegel udvidede således dogmet om Treenigheden til et universelt syn på forholdet mellem Gud og verden; kristendommen måtte således opfattes som "die vollendete Religion". At skabe verden er ikke en fri mulighed for Gud, men en nødvendig følge af Guds selvkommunikative natur, der skænker sig selv bort. Det hører med til Guds perfektion at sætte fri og inkludere endeligheden. Som det absolutte væsen er Gud ("Faderen") ikke længere en fjern, utilnærmelig guddom (som i førsteårsagsteologien). Guds væsen er derimod kenotisk, selvopgivende og relationelt, idet Gud manifesterer sig – just som sig selv – i menneskelighedens historie (som "Sønnen") og gør det i selvbevidsthedens form (som "Ånden"). Den overordnede model for Gud er altså den selvbevidste subjektivitet, der sætter skabelsens andethed for at føre denne tilbage til det guddommelige liv. Som det udtrykkes i Hegels *Enzyklopädie* fra 1830: "Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott."²⁵

24. Se Wolfhart Pannenberg, "Fichte und die Metaphysik des Unendlichen", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 348-362.

25. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hamburg: Felix Meiner 1991), § 564.

Mennesket er her “i Gud” i bevidsthedsmæssig forstand (den tredje model for verdens væren i Gud), idet Guds viden om sig selv *udtrykker* sig i menneskets selvbevidsthed, der både rummer en viden *om* Gud og former sig som en selvbevidsthed *i* Gud. I kraft af læren om Guds uendelighed er der dog fortsat spor af container-modellen og af den kvasi-matematiske model om endeligheden, der er skåret ud af uendelighedens rigdom af muligheder. Således går Ånden både ud fra Gud og vender tilbage til Gud, modnet af erfaringerne fra skabelsens verden. Hegel står her i gæld til Augustins udgave af treenighedslæren, der sætter Guds enhed før treheden, her i form af Faderens selvmanifesterende subjektivitet. Når Hegel imidlertid ser verdens skabelse og forløsning som det guddommelige livs selvrealisering, så åbner det guddommelige liv sig op og omfatter verden i sig. Det indre guddommelige liv vil således til sidst falde sammen med den guddommelige forløsnings historie. På denne måde inkluderer begrebet om guddommelighed tre sfærer eller elementer, i hvilke Gud åbenbarer sig som “det absolutte indhold”:

α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt [dvs. som Faderen]; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt [dvs. som Sønnen]; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle [dvs. som Ånden].²⁶

Det træk ved panenteismen, som har at gøre med verdens tilbagevenden til Gud i en berigende eller opfyldende form, er selve pointen i Hegels ekspressionistiske model. Men der findes også spor af den soteriologiske model. For Hegel er verden endnu ikke fuldstændigt til stede i Gud, men er bestemt til at blive forsonet med Gud. Hegel var ikke tvunget til at sige, som Leibniz gjorde det i sin *Theodicé* fra 1710, at den givne verden er “den bedst mulige verden”. Ondskaben eksisterer, men ondskaben kan ikke eksistere – som ondskab – i Gud. Ondskaben er imidlertid et nødvendigt biprodukt af den selv fremmedgørelse, der logisk følger af menneskets endelighed. Ifølge Hegel er dette forklaringen på, hvorfor Adams og Evas fald er knyttet til indtagelsen af frugten fra Kundskabens træ i 1 Mos 3. Sten, planter og dyr synder ikke. Men selv fremmedgørelsens ondskab er et nødvendigt trin i opkomsten af menneskets selvbevidsthed og refleksion. Her kunne Hegel anvende den gamle tanke om *felix culpa*, det lykkelige fald. Guds skabelse af skabninger, der er begrænsede, koinciderer

26. Hegel, *Enzyklopädie*, § 566.

med faldet bort fra Guds enhed. Men i den lange universalhistoriske proces vil den fremmedgjorte verden blive forsonet med Gud – og Gud blive beriget med skabningernes liv.²⁷ Ondskaben bliver da absorberet af Gud. Mere traditionelt formuleret: Kun ved indoptagelsen af verdenshistorien i Guds væsen falder den “økonomiske trinitet” (Guds forhold til verden) sammen med den “immanente” trinitet (Guds indre liv). Hele denne proces tænkes af Hegel ud fra modellen om den selv-ekspressive Gud Fader, der udtrykker sig gennem Sønnen som sit væsentlige indhold, og gennem Ånden bringer skaberværket til fuldendelse. Det er således i den “naturlige” verden, at Guds kærlighed bliver håndgribelig; men det er kun i verdens tilbagevenden til Gud, at naturens verden tager del i det “overnaturlige” liv, frigjort fra endelighedens fremmedgjorthed.

3. model: Den dipolare panenteisme hos Whitehead og Hartshorne

Vi kommer nu til den tredje model: procesteologiens dipolare gudsbegreb. Det er Charles Hartshornes fortjeneste at have gjort panenteismen gældende som en distinkt position inden for filosofisk teologi. Allerede i “A Mathematics of Theism” fra 1943²⁸ præsenterede Hartshorne panenteismen som “den højere syntese” mellem teisme og panteisme. Mens den traditionelle teisme siger, at Gud er alle tings første årsag (*C = cause*), og panteismen siger, at Gud omfatter verden (*W = world*), siger panenteismen, at Gud er *CW*, dvs. både den universelle årsag og den atomfattende virkelighed.

Gud har således to aspekter eller “poler” i sig. I én henseende er Gud uforanderlig, i en anden henseende afhængig af den verden, der rummes af Gud. Argumentet er, at man ikke kan tænke sig en magt, som ikke påvirkes af det, som magten udøver sin magt over. Derfor afviser Hartshorne tanken om en guddommelig skabelse “ud af intet” eller “ud af Gud”. Gud står nødvendigvis i en relation til en verden, der ikke henter sin eksistens fra Gud, men er lige så oprindelig som Gud selv. Gud er verdens skaber, for så vidt som han formgiver det kaos, som verden ville være uden Gud; ligesom hos Platon er der tale om en formgivning af en præeksistent materie. Men Gud skabes også selv af verden, idet Gud absorberer og koordinerer de begivenheder, der hvert øjeblik træder ind i den guddommelige erfaring. Verden

27. Udfoldet i G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1827) (Frankfurt: Suhrkamp 2000), særligt “Teil III: Die vollendete Religion”.

28. Revideret som “The Logic of Panentheism” i Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, 499-514.

transcenderer Gud i kraft af sin iboende kreativitet, mens Gud transcenderer verden i kraft af sin evne til at forblive sig selv lig trods Guds receptivitet.²⁹ Uanset hvordan universet udvikler sig, bevares Guds absolutte selvidentitet eller essens:

God as CW ‘transcends’ the world, not only as every whole transcends each and everyone of its parts, but in the uniquely radical way of containing an essence or element of self-identity absolutely independent of whichever among possible contingent things are actual as parts of the Whole.³⁰

Som Hartshornes medforfatter William L. Reese rigtigt påpeger, er det Hartshornes dipolare gudsbegreb, der strukturer hans panenteisme, ikke omvendt.³¹ Det dipolare gudsbegreb leder frem til en nytolkning af Guds perfektion. I den klassiske teisme hos Thomas forstod man Guds perfektion som realiseringen af alle positive prædikater. Gud er den perfekt Absolutte (A). I modsætning hertil forstår Hartshorne Gud også som den fuldkomne Relativitet (R). Panenteismen følger også her den gyldne middelvej, idet Gud er AR, dvs. både den uoverstigelige (*insurpassable*) fuldkommenhed, og den, der altid vokser i fuldkommenhed (*the self-surpassable*).³² Derfor hører den universelle empati med til Guds fuldkommenhed. Gud rækker ud mod andet end sig selv og overvinder sig selv ved at være “sympathetically dependent” af alt, hvad der sker i verden.³³ En guddommelig kærlighed, der ikke var sensitiv i forhold til hver enkelt skabning, og som ikke kendte de behov, som hver enkelt skabning har, ville ikke være fuldenendt kærlighed. Det hører til Guds storhed både at tage

29. Charles Hartshorne, “A Reply to My Critics”, in *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis Edwin Hahn (LaSalle, Ill.: Open Court 1991), 567-732, her 614: “The creatures are also creators and the creator is also creature. Deity is the supreme form of causing and the supreme form of being caused, of activity and passivity. This is dual transcendence”.

30. “The Logic of Panentheism”, 506.

31. Se William L. Reeses sigende kommentar i “The ‘Trouble’ with Panentheism – and the Divine Event”, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 187-202, her 188: “It seemed to me at the time, and still seems to me, that we were successful in establishing the greater coherence of the process view of God, as well as demonstrating inconsistencies in the classical conception. But our success seemed to me to derive more from the dipolarity of the hypothesis we espoused, harmonizing polar contraries by placing them on different levels of abstraction, than from the conception of panentheism even though the latter is one way of expressing the former”.

32. “The Logic of Panentheism”, 506-512.

33. Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press 1948), 20.

imod alt, hvad der sker, og selv tilbyde skabningerne nye livsmuligheder.

Hartshorne har således udarbejdet en gennemtænkt tolkning af Guds socialitet. Det lykkes ham herunder at bevare en høj grad af guddommelig selvidentitet i Guds "absolutte" pol. Og i modsætning til Spinozas panteisme sættes individualitet og frihed i centrum. Det ondes problem står dog tilbage. Hartshorne undgår ganske vist Spinozas og Leibniz' påstand om, at også verden er fuldendt. Endvidere tilbyder procesteologien en teoretisk løsning på teodiceproblemet ved at benægte (eller nedskrive) Guds almagt. Men dermed forværres samtidig det praktiske problem, hvordan ondskaben i sidste ende kan overvindes. Livets tragisk uopfyldte stræben står ikke til at redde, andet end i form af erindringen om den tragedie, som var. Det tætteste, vi kommer på en løsning, er formuleringer som disse: "What is in the parts is in the whole; so, for example, our misdeeds are in God; but not as his misdeeds, or his deeds at all – rather as his misfortunes. They make his overall satisfaction less than it otherwise would be, but not his goodness of decision."³⁴

Guds moralske konsistens sikres i kraft af Guds absolutte pol, men på bekostning af tragedien hos de skabninger, der – både som gerningsmænd og ofre – ikke står til at redde. Med afkaldet på Guds almagt har Hartshornes dipolare panenteisme frasagt sig ressourcerne til at tale om Guds aktive forvandling af mennesker gennem dom og genoprejsning. Dette soteriologiske deficit viser sig ved, at Hartshornes redegørelse for forholdet mellem Gud og verden er holdt i generelle vendinger, uden at skelne mellem synden og dens ofre. Alt absorberes i Gud.

Det dipolare versus det uendelighedsbaserede gudsbegreb

Vi har set, at den panenteisme, der lader sig udarbejde i forlængelse af treenighedslæren, bygger på en soteriologisk vision om skabningernes transformation gennem det fællesskab mellem Gud og skabninger, der skabes gennem nådens forvandlende magt. Dette forudsætter imidlertid Guds almagt til at forvandle også det, der står Gud imod. Der er her som bekendt en grundlæggende forskel på en klassisk soteriologisk panenteisme og procesteologiens dipolare panenteisme.

Der er tilsvarende differenser mellem den dipolare og den ekspresivistiske panenteisme. Både Hegel og Hartshorne fremsætter universalistiske modeller for forholdet mellem Gud og verden, modeller der

34. "The Logic of Panentheism", 511.

forudsætter en tovejs kommunikation mellem Gud og verden. Men procesteologien giver ikke kun afkald på Guds magt til at frelse det fortabte, men også på tanken om Guds uendelighed. Verdens kreativitet er således et evigt princip ved siden af Gud, hvad Whitehead allerede gjorde klart i *Religion in the Making* fra 1926.³⁵ Gud vil derfor alene kunne være én faktor blandt andre faktorer. Procesteologien vil ganske vist med rette gøre gældende, at Gud er med i alt, som sker, eftersom Gud er den ansporende kraft (*the lure*) for alle nye hændelser. Men samtidig vil Guds overtalende magt (*persuasive power*) altid have et standsningspunkt, dér hvor den autonome frihed sætter ind og tager over. Muligheden for en teologisk naturalisme, der antager, at Gud virker "i, med og gennem" naturlige processer (kompatibilisme), er ikke til stede for procesteologien. Procesteologien forudsætter derimod en kosmologi, der baserer sig på lokale begivenheder udstyret med en frihed til at afgøre sig for eller imod Guds forslag (libertarianisme).

I forhold til *actual occasions* inden for verden leverer Gud alene de første stimuli (*initial aims*) til skabningernes egen kreativitet, ligesom Gud bagefter indoptager de enkelte hændelser; men Gud kan ikke i egentlig forstand være *samtidig* med sine skabninger. For Guds bevidsthed forbliver alle konkrete afgørelser ligesom sorte huller, dvs. afgørelser som træffes i et autonomt rum lukket for Guds indflydelse og visdom.³⁶ Dette er den uundgåelige følge af Whiteheads forudsætning om, at Gud ikke er tilværelsens skaber fra grunden af, men selv er underlagt de metafysiske principper.³⁷ Gud er én blandt andre, ikke kilden til alt, som er til.

På dette afgørende punkt synes der at være en absolut uforenelighed mellem Hartshorne og Hegel. Det grundlæggende spørgsmål er, om kreativiteten kommer fra Gud skaber (som i de abrahamitiske religioner) eller om kreativiteten kommer fra en verden, der er lige så oprindelig som Gud.³⁸ Vi står her overfor et ægte alternativ mellem metafysiske grundpositioner: *Enten* er den verden, som skabningerne hver især er vævet ind i, baseret på den levende Guds kræfter og

35. Dansk overs. i Alfred North Whitehead, *Religionens tilblivelse* (Frederiksberg: ANIS 1995), 45f., samt den efterfølgende redegørelse, 116-118.

36. Denne kritik blev også formuleret af William L. Reese i *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 187-202. I sit svar anerkender Hartshorne problemet: Hartshornes dipolare syn synes at forudsætte Newtons forståelse af begreberne rum og tid også for Gud, mens Hartshorne på den anden side antager en relativistisk ontologi, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, 616.

37. Whitehead, *Process and Reality*, 343.

38. Se Robert C. Neville's vigtige afhandling *Creativity and God: A Challenge of Process Theology. New Edition* (Albany: SUNY Press [1980] 1995), og de ekstensive diskussioner heraf i *Process Studies* 10:3-4 (1980) and 11:1 (1981).

handlinger. Eller også deler Gud og verden en fælles metafysisk platform, indenfor hvilken Gud og verden sameksisterer og herunder tilpasser sig til hinanden.³⁹ I den østlige tradition hos Gregor af Palamas er det guddommeligt-menneskelige fællesskab båret oppe af Guds uskabte energier. Hos Hegel er fællesskabet båret af Guds Ånd i dens dobbeltbevægelse, ud af Gud og tilbage til Gud. I procesfilosofien er tilværelsen derimod konstitueret ved flere aktører og principper: (1) De evige mulighedsverden (*the eternal objects*), holdt sammen af Guds absolutte natur, (2) den grundlæggende kreativitet (*creativity*), indeholdt i alle aktuelle begivenheder, og (3) de aktuelle begivenheder i sig selv (*actual occasions*), hvad enten de sker i Gud eller i verden. Hele netværket af hændelser (i Gud og i verden) bliver derfor den metafysiske platform, hvor Gud og verden mødes og indvirker på hinanden. Men dermed kan Gud aldrig blive "alt i alle". På dette afgørende punkt ser der ikke ud til at være nogle forsonende mellemveje mellem en uendelighedsbaseret teologi, der forudsætter Guds altomfattende virke, og procesteologiens dipolare gudsbegreb, der forudsætter en stadig distance mellem Gud som formgiver og den uskabte kreativitet. Vi synes her tvunget ud i et valg mellem metafysiske grundforudsætninger, der også vil vise sig som en forskel i religiøs indstilling.⁴⁰

39. Den katolske teolog Joseph Bracken, S.J. har gjort et heroisk forsøg på at forene Hartshornes dipolare gudsbegreb med en procesorienteret treenhedslære. Men på dette metafysiske nervepunkt følger han det klassiske kristne skema, ikke procesteologien. Se Bracken, *The Divine Matrix: Creativity as Link between East and West* (New York: Orbis 1995).
40. Paul Tillich (som jeg vil betegne som en ekspressivist) placeres ofte på linje med Hartshorne, fx af Hartshorne selv i "Tillich's Doctrine of God", *The Theology of Paul Tillich*, eds. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (New York: MacMillan 1964), 164-197. Men "this interpretation is not without its difficulties", indrømmer Hartshorne (166). I *Panentheism in Hartshorne and Tillich: A Creative Synthesis* (New York: Peter Lang 1995), hævder også David H. Nikkel, at både Hartshorne og Tillich er "rightly labelled panentheists", fordi begge forudsætter, at der både eksisterer et aktivt og et passivt aspekt af Gud, og at der er en "mutual transcendence of God and the creatures with respect to freedom" (1, 3). Men også Nikkel må indrømme, at der er et problem: "Relatively speaking, Hartshorne emphasizes the passive aspect, and Tillich the active one" (9) Ja, Tillich "undermines" det passive aspekt ved at antage, at Gud er uden alle affekter, ligesom Hartshorne underminerer det aktive aspekt, fordi han må nægte, at Gud er altings kilde (113-198). Det lykkes derfor næppe for Nikkel at påvise en fællesnævner mellem de to tænkere. Tværtimod er Tillichs ontologi om Gud som "the power of being in everything and above everything" (*Systematic Theology vol 1*, London: SCM Press [1951] 1978, 236) inkompatibel med procesteologiens ontologi.

Afslutning

Jeg har ovenfor peget på, at panenteismen ikke i sig selv er en stabil position, selvom dens anliggende er teologisk attraktivt. Undervejs har jeg også peget på styrkerne ved det uendelighedsbaserede gudsbegreb, både filosofisk og soteriologisk. Uendelighedens logik tillader os at tænke Guds nærvær som værende midt iblandt os – uden at erstatte det naturlige med det overnaturlige. Endeligheden kan rumme den uendelige Gud: *finitum capax infiniti*, som et gammelt luthersk princip hedder. Men panenteismen går skridtet videre og siger, at Gud er stor nok til også at rumme endeligheden i sig uden at fortrænge det endelige: *infinitum capax finiti*.

Opgaven for en panenetistisk teologi bliver derfor at tænke Gud som den rummelige Gud, der giver plads for det, som ikke selv er guddommeligt, i Guds eget liv. Her bliver det afgørende, at Guds almagt ikke identificeres med en teologisk determinisme. Set i lyset af den soteriologiske panenteisme må Guds allestedsnærværende virksomhed forstås som magten til at rumme også det urene og uperfekte liv. Kun Guds magt kan genrejse ofrene for syndens kraft, og kun Guds magt kan forvandle syndens smålighed til skabningernes storhed. I Gud bliver skabningerne gjort store, dér hvor synden gjorde dem små. Dermed består der ikke længere et konkurrenceforhold mellem Gud og skabning. Tværtimod, hvis Gud er rummelig nok, bliver Gud større ved at gøre skabningerne store, ligesom skabningerne finder deres storhed i at være små i Gud.⁴¹

41. Artiklen bygger på mit bidrag til *In Whom We Live and Move and Are*, 19-35. Jeg takker stud.theol. Mikkel Gabriel Christoffersen for hjælp med oversættelsen og ph.d. Johanne Stubbe Teglbjærg for en udførlig diskussion af artiklen.