

KS. MAREK SŁOMKA

WIECZNE PROBLEMY (NIE)DZIAŁANIA BOGA W ŚWIECIE
ORAZ GODZENIA „BOGA FILOZOFII” Z „BOGIEM
OBJAWIENIA”

REFLEKSJE NA KANWIE KSIĄŻKI MIŁOSZA HOŁDY *ŹRÓDŁO I NOC.*
WPROWADZENIE DO WSPÓŁCZESNEGO ABSCONDITEIZMU

WPROWADZENIE

Książka *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* (HOŁDA 2020) zawiera szeroki przegląd koncepcji filozoficznych i teologicznych, będących odpowiedzią na problem ukrycia Boga. Autorskim pomysłem Miłosza Hołdy jest zaproponowana typologia stanowisk na temat ukrycia Boga: ukrycie Boga w przyrodzie, w dziejach oraz w relacjach osobowych. Ten rodzaj teizmu, w którym teza o ukryciu odgrywa kluczową rolę, autor nazywa absconditeizmem, dzieląc go na konserwatywny oraz reformistyczny. Jak podkreśla Jacek Wojtysiak w rekomendacji znajdującej się na ostatniej stronie okładki, zawarta w tytule monografii metafora źródła i nocy (zaczerpnięta z pism św. Jana od Krzyża) ma oddawać swoiste napięcie między dwiema podstawowymi intuicjami, na których opierają się szczegółowe analizy. Z jednej strony jest to przeświadczenie o istnieniu bytu, od którego pochodzą wszystkie inne, z drugiej zaś przekonanie o jego znacznej niedostępności poznawczej.

Hołda wnikliwie przedstawia poruszaną problematykę i proponuje ciekawe rozwiązania. Stanowiąc ambitną próbę wypracowania oryginalnego stanowiska w ważnym obszarze myśli chrześcijańskiej, analizowana publikacja domaga się krytycznej refleksji i uwypuklenia istotnych problemów, co jest celem niniejszego tekstu. Chodzi tu zwłaszcza o dwie kwestie o kluczowym znaczeniu dla teizmu:

Ks. dr hab. MAREK SŁOMKA, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Katedra Filozofii Religii, Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II „Instytut Jana Pawła II”; e-mail: marek.slomka@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5951-6587>.

(nie)działanie Boga w świecie oraz godzenie „Boga filozofii” z „Bogiem objawienia”. Zawarte w artykule uwagi — mające w dużej mierze charakter polemiczny — nie obalają w całości głównych tez stawianych przez Hołdę, lecz prowadzą do ich modyfikacji, dowartościowującej przyrodniczy obraz świata.

PROBLEM (NIE)DZIAŁANIA BOGA W ŚWIECIE W KONTEKŚCIE NAUKOWYM I METANAUKOWYM

Drugi rozdział monografii jest poświęcony zagadnieniu ukrytości Boga w przyrodzie. Autor ukazuje powody, dla których w „filozofii i teologii nauki” przywołuje się ideę Bożej ukrytości, następnie zaś analizuje dwie wersje absconditeizmu przyrody. Reformistyczny absconditeizm przyrody jest utożsamiony z szeroko pojętym teizmem naturalistycznym. Jako konserwatywny absconditeizm przyrody przedstawiana jest koncepcja Dominique’a Lamberta. Hołda prezentuje mocne i słabe strony obu rozwiązań, dużo uwagi poświęcając zwłaszcza próbie nakreślenia możliwych sposobów rozwijania absconditeizmu konserwatywnego, wyraźnie preferowanego.

Istotnego dookreślenia, zwłaszcza z perspektywy filozoficznej, wymaga niejednoznaczne sformułowanie: „Ukazane zostaną powody, dla których w filozofii i teologii nauki przywołuje się ideę Bożej ukrytości” (HOŁDA 2020, 19). Jeśli Hołda chce stwierdzić, że w filozofii nauki przywołuje się ideę Bożej ukrytości — co wydaje się też sugerować tekst na s. 283: „Dyskusje o trzech problemach ukrycia rozwijają się intensywnie w trzech różnych obszarach: filozofii i teologii nauki, filozofii i teologii ‘po Auschwitz’ oraz w analitycznej filozofii religii” — należałoby przedstawić publikacje z zakresu filozofii nauki, w których wyraźnie przywołuje się ideę Bożej ukrytości. W innym miejscu monografii autor „lekką ręką” łączy filozofię nauki i teologię nauki: „Pierwszym obszarem, w którym toczy się dziś dyskusja o Bożym ukryciu i w którym znaleźć można zwolenników sposobu myślenia nazywanego absconditeizmem przyrody, jest filozofia (i teologia) nauki” (ibid., 79). Ogólniejszym zresztą problemem całej książki jest mocne łączenie filozoficznej i teologicznej perspektywy badań, bez wystarczającego uwypuklenia tego, że tych dwóch obszarów refleksji nie da się łatwo uzgodnić w wielu aspektach zagadnienia Bożej ukrytości.

Analizując problem ukrytości Boga w przyrodzie, Hołda twierdzi, że „podejmujący refleksję w tym obszarze zmagają się nie tylko z trudnością znalezienia śladów Bożego działania w świecie, lecz także z pytaniem o to, jak wyjaśnić fakt, że nauka może się rozwijać, nie biorąc pod uwagę istnienia Boga” (HOŁDA 2020,

79). Jeśli — jak wynika z zacytowanego tekstu — absconditeizm przyrody rodzi się w kontekście zdziwienia tym, że nauka może się rozwijać, nie biorąc pod uwagę istnienia Boga, to mamy do czynienia z osadzaniem tej wersji absconditeizmu na słabym gruncie. Od czasów rewolucji naukowej i metanaukowej nie widać powodów do zdziwienia faktem intensywnego rozwoju nauk przyrodniczych, który stał się możliwy między innymi dzięki uzyskaniu przez nie autonomii wobec teologii. Respektowanie zasady naturalizmu metodologicznego jest dziś integralnym składnikiem badań przyrodniczych. W tym kontekście jeszcze bardziej kontrowersyjne jest stwierdzenie: „Absconditeizm przyrody rodzi się z przekonania, że nauka nie wyjaśnia wszystkiego i że konieczne lub przynajmniej korzystne jest odwoływanie się do Boga w wyjaśnianiu przyrody w kontekście nauki” (ibid., 79). Takie stanowisko — przynajmniej *implicite* — stanowi wsparcie dla stosowania strategii „God of the gaps” (krytykowanej w innych częściach monografii). Czy rzeczywiście konieczne (lub przynajmniej korzystne) jest odwoływanie się do Boga w wyjaśnianiu przyrody w kontekście nauki? Jak rozumieć „wyjaśnianie przyrody w kontekście nauki”? Poza tym przekonanie, że „nauka nie wyjaśnia wszystkiego”, nie jest na tyle odkrywcze, by stanowiło znaczący powód do uprawiania jakiegokolwiek formy teizmu.

Hołda słusznie podkreśla, że kluczowym elementem dyskusji między absconditeistami przyrody jest wybór koncepcji działania Boga w świecie. W trakcie prowadzonych w tym zakresie analiz widać sprzyjanie konserwatywnej wersji absconditeizmu przyrody. Autor stwierdza między innymi, że wersje absconditeizmu przyrody, które zakładać będą „co najwyżej” działanie niemające charakteru interwencji są wersjami reformistycznymi (ibid., 80). W tej perspektywie rodzi się wiele istotnych pytań, które pokazują, że trudno wyważyć racje skłaniające do opowiedzenia się za konserwatywnym lub reformistycznym absconditeizmem przyrody, np.: Czy koncepcja interwencyjnego działania Boga nie rodzi żadnych problemów dla konserwatywnej wersji absconditeizmu przyrody? Czy nieinterwencyjny model działania Boga w świecie nie jest z pewnych powodów lepszym rozwiązaniem dla teizmu? Czy Boski interwencyjizm oznacza *ipso facto* działanie wbrew prawom natury? Na te pytania autor monografii nie daje wystarczających odpowiedzi.

Hołda zastanawia się nad koniecznością przyjęcia w nauce „dalece posuniętego naturalizmu” w wyjaśnianiu zjawisk — bez konieczności odwoływania się do bezpośredniej aktywności Boga. Autorowi chodzi zwłaszcza o zjawiska, stanowiące dla wielu teistów klasyczne przykłady specjalnych ingerencji Boga w procesy przyrody. W tym kontekście pojawia się stwierdzenie: „Z faktu, że próbuje się dostarczać naturalnych wyjaśnień fenomenów takich jak świadomo-

mość, nie wynika nic więcej niż tylko to, że nauka próbuje robić to, co do niej należy” (HOŁDA 2020, 82). Wbrew takim konstatacjom Hołdy, banalizującym doniosłość osiągnięć nauki dla teizmu, naturalistyczne wyjaśniania biogenezy czy antropogenezy mają (i powinny mieć) doniosły wpływ na teorię działania Boga w świecie. Jeśli nawet na najbardziej istotnych etapach ewolucji otrzymujemy dziś wiele nowych możliwości naturalistycznego wyjaśniania zachodzących zjawisk (np. z wykorzystaniem koncepcji emergencji lub autopoezy), to teorię interakcji Stwórcy ze stworzeniem należałoby może formułować w odniesieniu do całości świata, nie zaś do jakiegokolwiek wybranego etapu jego rozwoju.

Wydaje się, że Hołda zdaje sobie sprawę z doniosłości tego problemu, bo — chcąc uchronić klasyczne pozycje teistyczne przed wpływem nauki — pisze: „Aby uzasadnić konieczność radykalnego zmodyfikowania dotychczasowego sposobu myślenia o działaniu Boga w świecie, polegającego na wykluczeniu wszelkich interwencji, należałoby podać przekonujący argument, że nauka na pewno naturalnie wyjaśni te ‘nadzwyczajne’ fenomeny bądź ‘przejścia’ w procesie ewolucji. Jeśli nie posiadamy takiego argumentu, przekonanie o konieczności modyfikowania tez o działaniu Boga może być uważane co najwyżej za akces na rzecz pewnego typu mentalności — mentalności scjentyistycznej” (ibid., 82–83). W perspektywie powyższych słów należy podkreślić, że nauka jest w stanie permanentnego rozwoju i otwartości na nowe teorie, a zatem — w tym sensie — w ramach nauki nic nie zostanie wyjaśnione „na pewno”. Nie wynika jednak z tego, że stopniowe przybliżanie do prawdy o świecie, także o przełomowych etapów jego ewolucji, nie stanowi wyzwania dla (prze)formułowania modeli relacji Stwórcy ze stworzeniem. Przekonanie o możliwości/wartości rewizji tez o działaniu Boga nie jest *ipso facto* akcesem na rzecz mentalności scjentyistycznej i może wynikać z traktowania odkrywanej przez naukę prawdy o specyfice funkcjonowania przyrody jako ważnego wyzwania dla teistów do konstruowania takich teorii interakcji Stwórcy ze stworzeniem, które są zgodne ze współczesnym obrazem świata. Zamiennym przykładem świadomości wagi takich wyzwań dla teizmu jest dokument Jana Pawła II z 1 czerwca 1988 r., w którym znajduje się apel do teologów, by naśladowanie średniowiecznych mistrzów nie polegało na biernym kopiowaniu ich ujęć, lecz uwzględnieniu — tak jak oni uczynili w swoich czasach — aktualnego stanu wiedzy naukowej w twórczym wyrażaniu doktryny chrześcijańskiej (JAN PAWEŁ II 1988, 270). Jan Paweł II (który wielokrotnie krytykował scjentyzm) podkreślał też wyraźnie (właśnie w perspektywie refleksji nad antropogenezą!), że metanaukowe założenie dotyczące ciągłości przyrodniczego rozwoju nie jest zagrożeniem dla filozoficznych czy teologicz-

nych konstatacji dotyczących nieciągłości ontologicznych, np. przy genezie człowieka (JAN PAWEŁ II 1996, 6). Przy takim ujęciu rozwój nauki nie stanowi niebezpieczeństwa dla teizmu, lecz szansę na wzbogacenie jego refleksji.

Poszukując „pozytywnych uzasadnień przywoływania idei ukrytości Boga w przyrodzie”, Hołda stwierdza: „radykalna złożoność świata jest dla wielu naukowców i filozofów nauki powodem do stawiania pytania o to, czy nauka jest w stanie dać wyczerpujące poznanie świata. Jeśli zaś nauka nie jest w stanie w pełni wyjaśnić świata posiadającego wskazane powyżej cechy, odwołanie się do ukrytego Boga wydaje się nie tylko w pełni uzasadnione, lecz także ze wszech miar pożądane” (HOŁDA 2020, 96). Takie rozumowanie po raz kolejny przypomina poszukiwanie „Boga luk”. Odwołanie się do idei „ukrytości Boga” nie jest wystarczająco uzasadnione (ani — tym bardziej — „ze wszech miar pożądane”) w kontekście tego, że nauka nie daje wyczerpującego wyjaśnienia pewnych zjawisk przyrody. Kreślenie przez autora monografii obrazu świata niesionego przez współczesną naukę jest zresztą zbyt uproszczone i zawiera błędy. Hołda pisze: „Współcześnie świat jest widziany raczej jako scena współdziałania przypadku i statystyki [...] postrzegany jest jako [...] niewyczerpany w możliwościach zmiany [...] dominuje poczucie tajemnicy” (ibid., 96). Wbrew takiemu stwierdzeniu, świat nie jest widziany „oczyma nauki” jako scena współdziałania przypadku i statystyki. Owszem, można zauważyć — jak podkreśla autor monografii — zasadniczą zmianę związaną z odejściem od mechanicyzycznego obrazu świata, ale czy dziś — bardziej niż kiedyś — dominuje poczucie tajemnicy „z jakości tego, co znane, i ilości tego, co nieznanne” (ibid., 96)? Przecież niemniej uzasadnione jest przekonanie o znacznym postępie nauki (czyli „odczarowaniu”), który — ze swojej natury — przynosi nowe pytania, ważne zarówno dla reprezentantów nauk przyrodniczych, jak i dla humanistów.

Drugim ze wskazanych „pozytywnych uzasadnień przywoływania idei ukrytości Boga w przyrodzie” jest nieprzewidywalność procesów przyrodniczych, ukazywana np. w indeterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej. „Nieprzewidywalność odkrywana przez współczesną naukę — pisze Hołda — ma ogromne znaczenie dla możliwości mówienia o pojedynczych Bożych działaniach, ponieważ dostarcza bazy dla światopoglądu, w którym Boże działanie i wyjaśnienie naukowe są kompatybilne” (ibid., 97). Hołda akcentuje, że nie chodzi tu o manipulację przez Boga „częściami subatomowymi na zasadzie quasi-fizycznej siły” (ibid., 96), ale jednocześnie niewystarczająco dostrzega problemy stojące przed takim ujęciem, ukazywane np. w publikacjach Michała Hellera (HELLER 2002, 122–126). Koncepcja działania Boga poprzez kwantowe nie-

określoności jest narażona na zarzut (wyrafinowanego) powrotu do idei „Boga luk” i sankcjonuje probabilistyczną interpretację mechaniki kwantowej. Mechanika kwantowa nie jest teorią ostateczną, gdyż nie uwzględnia kwantowych efektów grawitacji. Ich ewentualna unifikacja może doprowadzić do zasadniczej reinterpretacji w tym zakresie. Co więcej, wiedza z obszaru mechaniki kwantowej umożliwiała niejednorodne interpretacje już dawno temu. Wbrew konstatacjom Bohra, Bohm uzasadniał, że mechanika kwantowa ma deterministyczny charakter, co nie pozostawiałoby miejsca na działanie Boga przez kwantowe nieoznaczoności, o których pisze Hołda. Zamiast mocnego uzależniania wniosków teologicznych od aktualnie dominującej wśród naukowców interpretacji, bardziej racjonalne jest podkreślanie, że Bóg nie działa wybiórczo i jest nieustannie obecny w całej historii świata. Między innymi z tego powodu Jego działanie trudniej wykryć. W tym kontekście rodzą się też istotne pytania: Czy model kwantowej opatrności nie jest formą tzw. epistemicznego deizmu? Czy można cokolwiek twierdzić o działaniu Boga, skoro dokonuje się ono w obszarach niedostępnych ludzkiemu doświadczeniu? (SŁOMKA 2018, 30–31).

Hołda słusznie podkreśla wagę refleksji nad teorią interwencjonistycznego oddziaływania Boga na świat i apeluje o doprecyzowanie pojęć w tym zakresie, by przekonująco pokazać, z czym „interwencje miałyby pozostawać w sprzeczności” (HOŁDA 2020, 99). Szkoda, że sam autor monografii nie proponuje typologii pojęć i stosownej analizy w tym zakresie, zwłaszcza w kontekście wyrażonego przez niego przekonania, że aktualny obraz świata — w odróżnieniu od dawnego — umożliwia, a nawet ułatwia formułowanie nieinterwencjonistycznych modeli działania Boga w świecie. „Newtonowska mechanika — czytamy — przedstawiała obraz zamkniętego przyczynowo wszechświata z niewielkim, o ile w ogóle, miejscem na specjalne Boże działania. Laplace połączył determinizm Newtonowskiej fizyki z epistemologicznym redukcjonizmem [...] i metafizycznym redukcjonizmem [...], budując w ten sposób obraz natury jako zamkniętego, nieosobowego mechanizmu. To właśnie prowadziło do koncepcji interwencjonistycznej. Zgodnie z taką koncepcją, jeśli Bóg miał działać w konkretnych zdarzeniach w naturze, musiałby usunąć ‘bezlitosną’ blokadę naturalnych przyczyn i złamać prawa natury. Teologiczne reakcje na zespolenie tych dwóch elementów przez Laplace’a polegały albo na odrzuceniu nowożytnej nauki w imię wiary, albo na ‘zliberalizowaniu’ wiary” (ibid., 100).

Wymieniając piąte „uzasadnienie” przywoływania idei ukrytości Boga w przyrodzie, Hołda powołuje się na Keitha Warda, który dostrzega wiele możliwości wpływania Boga na przyrodę w niewykrywalny i nienaruszający jej sposób. Passus analizujący stanowisko Warda nie zawiera jednak odniesienia do żadnej

jego publikacji. Poza tym wywód kończy się konkluzją, która budzi kontrowersje: „Jeśli zaś nie działają w świecie przyczyny deterministyczne o charakterze naturalnym, pozostaje miejsce na niewykrywalne działania Boga. Działania takie, jeśliby Bóg ograniczył swój wpływ do sfery niedeterministycznej, nie mogłyby zostać wykryte ani przypisane Bogu. To zaś sprawia, że mamy dobry powód, aby nie obawiać się przywoływania idei Boga ukrytego” (HOŁDA 2020, 101–102). Czy możliwość takiego działania Boga, które nie mogłyby zostać mu przypisane, to rzeczywiście dobry „powód” do przywoływania idei ukrytości Boga? Analogiczny problem pojawia się w kontekście sposobu argumentacji Clayтона i Knappa, przywołanego przez autora monografii. Czytamy w niej, że nigdy nie można wiedzieć, czy „w konkretnym momencie działanie natury nie zostało nagle zawieszona ze względu na spełnienie ważniejszego Bożego celu. Ograniczenie nauki, polegające na niemożności wykrycia ewentualnego Bożego działania, jest powodem do tego, by działania takie brać pod uwagę?” (ibid., 102). Wbrew temu, co pisze Hołda, niemożność wykrycia przez naukę Bożego działania nie jest *ipso facto* dobrym powodem do tego, by działania takie brać pod uwagę.

W końcowej części publikacji Hołda pisze: „Jeśli Bóg może pozostawać w osobowych relacjach z ludźmi, musi to zakładać możliwość Jego interweniowania w świecie. W czym miałyby się bowiem wyrażać osobowa relacja ze strony Boga, jeśli nie w wykraczającym poza porządek badanych przez naukę przyczyn działania w odpowiedzi na ludzkie potrzeby?” (ibid., 284). W tym kontekście rodzi się kilka istotnych pytań, na które nie ma odpowiedzi w analizowanej monografii: Czy działanie wykraczające poza porządek badanych przez naukę przyczyn, w odpowiedzi na ludzkie potrzeby, należy rzeczywiście traktować jako jedyny lub/i najistotniejszy wyraz osobowej relacji Boga z człowiekiem? Dlaczego przejawem obecności Boga w świecie miałyby być interweniowanie mające na celu wykazanie ograniczeń/słabości nauki? Czy nie byłoby większym „sukcesem Boga” np. przekonanie człowieka o wartości wytrwałego zaangażowania — zwłaszcza poprzez żmudną refleksję naukową — w odkrywaniu prawdy o stworzeniu, którego struktura i funkcjonowanie są znakiem wielkości i racjonalności Stwórcy?

Poddając krytyce teizm naturalistyczny, Hołda stwierdza, że przyjmuje się w nim „podział kompetencji poznawczych nauki i teologii, zgodnie z którym nauka jest jedynym dopuszczalnym źródłem twierdzeń empirycznych, a teologia jest kompetentna jedynie w zakresie dostarczania twierdzeń metafizycznych lub twierdzeń z zakresu filozofii przyrody zakładanych w różnych dziedzinach nauk” (ibid., 111). Taka konstatacja nie jest prawdziwa, choćby z tego powodu, że (prawdopodobnie) żaden z reprezentantów teizmu naturalistycznego nie pisze,

iż teologia jest kompetentna w zakresie dostarczania twierdzeń z obszaru filozofii przyrody (w każdym razie Hołda nie podaje ani jednego przykładu w tym względzie).

Pozamerytoryczne (i jednostronne) jest stwierdzenie, że „najbardziej kontrowersyjnym z elementów definicji teizmu naturalistycznego jest postulat konieczności zrewidowania niektórych twierdzeń tradycyjnego teizmu” (HOŁDA 2020, 114). Równie dobrze można by sformułować tezę: najbardziej kontrowersyjnym elementem teizmu tradycyjnego jest zamknięcie go na jakąkolwiek możliwość zrewidowania wszystkich jego twierdzeń. Analiza teizmu naturalistycznego przeprowadzona przez Hołdę jest zbyt uproszczona i bez krytycznego dystansu idzie za stanowiskiem Piotra Bylicy. Przykładem splotenia jest konkluzja autora omawianej monografii, że teizm naturalistyczny należy uznać za „pochodną przyjęcia koniecznościowego schematu rozumienia praw natury” (ibid., 114).

GODZENIE „BOGA FILOZOFII” Z „BOGIEM OBJAWIENIA”

Podjmując istotne zagadnienie porównania „Boga filozofii” z „Bogiem objawienia” Hołda deklaruje (ibid., 18), że idzie tropem myśli Eleonore Stump. Jej zdaniem koncepcję „Boga klasycznego teizmu” można pogodzić z koncepcją dającą się wywieść z tradycji judeochrześcijańskiej — z tzw. Bogiem Biblii. W ujęciu Stump klasyczny teizm wręcz genetycznie jest związany z Biblią (STUMP 2019, 65–81). Wbrew jednak takim deklaracjom niektórych tez klasycznego teizmu nie da się łatwo uspójnić z objawieniem biblijnym. Warto zauważyć, że w innym miejscu sam Hołda stawia słabszą tezę: „Rodzi się zasadne pytanie, czy ‘teza teistyczna’, którą można wyczytać z tekstów starotestamentalnych, jest zgodna z klasycznym teizmem. Wydaje się, że jest to teza przynajmniej zbliżona do klasycznego teizmu” (HOŁDA 2020, 37). Co więcej, przywołując stanowisko Jaco Gericke, autor monografii pisze: „jest wątpliwe, czy da się przypisać Bogu Biblii wszystkie atrybuty, jakie przypisuje się Bogu ‘klasycznego teizmu’ (jego zdaniem w niektórych tekstach biblijnych zdaje się ‘brakować’ Bogu wszechmocy czy wszechwiedzy)” (ibid., 34). Kwestia pogodzenia „Boga klasycznego teizmu” z „Bogiem Biblii” jest zresztą zasadniczym problemem dla całości analiz Hołdy.

Hołda uwypukla walor konserwatywnego absconditeizmu przyrody jako programu, który „nie będzie naruszał istotnych elementów płynących ze współczesnej nauki, a jednocześnie nie będzie prowadził do rezygnacji z tego, co charakterystyczne dla klasycznego teizmu” (ibid., 115). Autor monografii sym-

patyzuje ze stanowiskiem Dominique'a Lamberta, pisząc, że jego propozycja jest „bardzo inspirująca” (ibid., 117). Na stronach 118–128 są opisywane zalety konserwatywnego absconditeizmu przyrody i sposoby jego rozwinięcia. Następnie (128–133) są przedstawione wady tego stanowiska, a także pewne postulaty formułowane w jego kontekście. Niestety Hołda nie wspomina tu o bardzo ważnych atrybutach Boga — zwłaszcza prostocie oraz niezmienności — które są elementami konstytutywnymi klasycznego teizmu i zarazem stanowią niemałe wyzwanie zarówno przy próbach pogodzenia „Boga filozofów” z „Bogiem Biblii”, jak i przy formułowaniu teorii działania Boga w świecie.

Należy podkreślić, że dla św. Tomasza prostota — niejako od wewnątrz — organizuje istotę Boga, stanowiąc podstawę dla spójności innych atrybutów: doskonałości, nieskończoności, niezmienności, wieczności, dobroci, wszechwiedzy czy wszechmocy. Koncepcja prostoty Boga stanowiła też ważny punkt oparcia dla teologii św. Augustyna, który akcentował, że stworzenie jest złożone i zmienne, doskonale zaś prosty Stwórca pozostaje niezmienny. Konsekwencją takiego rozumienia i uwypuklania prostoty Boga stało się podkreślenie Jego całkowitej odmienności wobec świata (SŁOMKA 2018, 51). W tym kontekście rodzą się jednak zasadnicze pytania: Czy biblijny obraz Boga — kochającego, współcierpiącego, podatnego na ludzkie prośby, gniewnego, uczestniczącego w przemianach świata i losach człowieka — da się „pogodzić” z filozoficzną ideą prostoty? Czy niezłożony z aktu i możliwości Bóg, niepodatny na żadne zewnętrzne oddziaływanie, jest zdolny do dialogu z człowiekiem? Czy można racjonalnie twierdzić, że prosty Bóg jest osobowym stwórcą? Jak pogodzić prostotę Boga (jako bytu koniecznego) z wolnością Jego działania? Czy idea Boga o prostej oraz niezmiennej wiedzy i woli da się uspójnić z koncepcją wolności człowieka, zakładając, że ta ostatnia nie jest tylko złudzeniem?

Wielu teistów podkreśla, że prosty i całkowicie niezmienny Bóg jawi się bardziej jako byt abstrakcyjny niż charakterystyczna dla chrześcijańskiego teizmu osoba (RICHARDS 2003, 168–171; PRZANOWSKI 2010, 51–53; WEINANDY 2000, 2–6). Niełatwo włączyć atrybut prostoty do obrazu Boga pełnego życia, kochającego, odpowiadającego na ludzkie prośby oraz uczestniczącego w przemianach świata oraz losach człowieka. Deklaracja broniących prostoty teistów, że nie przesądza ona o abstrakcyjności czy statyczności Boga, nie łączy się z wystarczająco silną argumentacją (SŁOMKA 2018, 79). Nie mniejszy problem dla teizmu klasycznego stanowi sformułowanie modelu relacji Boga do świata. Konsekwentny tomista twierdzi, że nie jest to relacja realna, lecz myślna, co wynika ze sposobu istnienia Boga (SOKOŁOWSKI 2015, 71). Czy oddziaływanie prostego Boga na świat nie jest jednym prostym aktem? Czy przy takim ujęciu pozostaje „miejsce”

dla jakichkolwiek Boskich interwencji, których koncepcję broni w monografii Hołda?

Teizm klasyczny, budowany na metafizyce dogmatyzującej niezmiennosc natury bytu absolutnego, dopuszcza twierdzenia o jego działaniu wyłącznie w metaforycznym sensie. Wbrew wielu intuicjom religijnym, żadnych asercji na temat Boga, które przypisują Mu zdolność do działania lub zmiany, nie można przy takim ujęciu traktować dosłownie. Pod tym względem stanowisko teistów klasycznych różni się od zapatrywań osób wierzących, które utrzymują, że Bóg realnie działa w życiu ludzi i historii świata. *Actus purus* w żadnym wydarzeniu nie może objawiać się bardziej niż w innych. Przecież On jest wciąż taki sam — niezmienny pod jakimkolwiek względem (SŁOMKA 2018, 225–226). Problemy rodzą się także w kontekście podstawowych idei teologicznych, np.: Jak rozumieć fundamentalną dla chrześcijaństwa konstatację, że Bóg „stał się” człowiekiem? Czy nie sugeruje to jakiejś zmiany w Bogu? Wielu ukazanych przeze mnie kontrowersji nie rozwiązuje stwierdzenie Hołdy: dla teologów jest jasne, że pewne terminy „należy traktować analogicznie lub metaforycznie, filozofowie zaś traktują je jednoznacznie” (HOŁDA 2020, 241). Na powyższe pytania autor monografii nie daje odpowiedzi. Co więcej, prezentując teizm klasyczny, Hołda pomija prostotę i aczasowość Boga, a przecież te właśnie atrybuty — w istotnym dla analizowanej tematyki kontekście — stanowią zasadniczy problem.

W paragrafie „Spór wokół epistemologii Bożej ukrytości” Hołda przedstawia stanowisko Paula Mosera, który twierdzi, że „potrzebny jest namysł nad Bożym ukryciem, który będzie charakteryzował się żydowsko-chrześcijańskim nachyleniem. Nie istnieje [...] żydowsko-chrześcijańska teologia naturalna, której konkluzją byłoby istnienie Boga pojmowanego tak, jak czynią to te dwie religie. Tradycyjna teologia naturalna jest nieadekwatna i bezradna w odniesieniu do możliwości stwierdzenia istnienia takiego Boga” (ibid., 236). Warto zauważyć, że ten zarzut wspiera przedstawioną przeze mnie wyżej argumentację, wskazującą na liczne problemy z uspójnieniem klasycznego teizmu z objawieniem judeo-chrześcijańskim. Dotyczy to także — przywoływanego przez Mosera — problemu zła, który jest ogromnym wyzwaniem dla klasycznego teizmu, choćby w kontekście refleksji nad (przed)wiedzą Boga czy predestynacją. Co więcej, cytowane przez autora monografii zarzuty, kierowane przez Mosera pod adresem Johna L. Schellenberga, są także pośrednio wymierzone w klasyczny teizm, który — zdaniem wielu jego krytyków (WARD 2006, 211) — przedstawia zbyt statyczny obraz Boga i Jego relacji z człowiekiem. Hołda pisze, że świadectwo ze strony Boga jest „dynamiczne” nie tylko pod tym względem, że angażuje wolę, nie zaś jedynie intelekt, lecz także pod względem „dziania się” w czasie (HOŁDA

2020, 237–238). Czy w takim razie odrzucamy — tak ważną dla klasycznego teizmu — koncepcję aczasowego istnienia Boga?

Na s. 261 Hołda podkreśla: „Pełna dyskusja o zagadnieniu Bożego ukrycia musi być zatem dyskusją filozoficzną, jednakże taką, która będzie w stanie objąć wszystko to, co zawiera w sobie klasyczny teizm, i to w jego religijnych wersjach”. Problem w tym, że — jak wskazywałem wyżej — trudno uspoźnić niektóre tezy klasycznego teizmu z przekazem religijnym, oprtym na objawieniu chrześcijańskim. Autor monografii porusza między innymi kwestię *de Deo trino* i dodaje, że chodzi „o taki rodzaj namysłu, który będzie w stanie objąć maksymalnie wiele na sposób filozoficzny” (HOŁDA 2020, 260). W tym kontekście rodzi się pytanie: Jak pogodzić ideę trzech osób Boskich z koncepcją prostoty Boga? Odpowiedź na takie pytanie jest konieczna także ze względu na deklarację Hołdy, proponującego model, w którym „samoprezentacja ze strony ‘źródła’ [...] jest samoprezentacją jego osobowych (i innych zawartych w klasycznym teizmie) charakterystyk” (ibid., 279). Według autora monografii reprezentantami absconditeizmu konserwatywnego w postaci klasycznego stanowiska teistycznego są ci, którzy przyjmują wszelkiego rodzaju samoprezentacje ‘źródła’. Czyżby zatem — wbrew wyrażonym wcześniej inklinacjom — Hołda opowiadała się za jakąś wersją absconditeizmu reformistycznego?

WNIOSKI

Niezależnie od wskazanych wyżej uwag i zadanych pytań, na które publikacja Hołdy nie daje odpowiedzi, posiada ona wiele zalet, wśród których warto podkreślić zwłaszcza: szeroki przegląd koncepcji filozoficznych i teologicznych (będących odpowiedzią na problem ukrycia Boga), autorską typologię stanowisk na temat ukrycia Boga oraz nowatorską propozycję rozwiązania problemu. Podejmowane przez autora zagadnienia są skomplikowane i zarazem bardzo doniosłe, także w kontekście zawsze ważnych pytań o obecność Boga w świecie naznaczonym złem. Badania Hołdy dotyczą istotnego dylematu egzystencjalnego, który nie ma jednoznacznego rozstrzygnięcia. Z perspektywy ludzkiego doświadczenia wątpliwości w rodzaju „czy wszechmocny Bóg nie mógłby oszczędzić ekstremalnego cierpienia niewinnym?” nigdy nie tracą na swej aktualności. Jest sprawą oczywistą, że bólu matki po stracie dziecka nie ukoją ani żadne dywagacje na temat powodów ukrycia Boga, ani jakakolwiek wersja absconditeizmu. Nie wynika jednak z tego, że wnikliwe analizy w tej dziedzinie pozostają bez wartości.

Przedstawiając dwa rodzaje absconditeizmu, konserwatywną i reformistyczną, oraz proponując wyróżnienie trzech obszarów ukrytości Boga (w przyrodzie, w dziejach, w relacjach osobowych), Hołda dotknął dwóch kwestii o kluczowym znaczeniu dla teizmu: (nie)działania Boga w świecie oraz godzenia „Boga filozofii” z „Bogiem objawienia”. W obu tych obszarach — posługując się czasem pytaniami czekającymi na odpowiedź autora monografii — wskazałem niedoskonałości refleksji zawartej w *Źródle i nocy*. W pierwszym z wymienionych zagadnień podstawowym problemem jest podejście do przyrodniczego obrazu świata oraz do filozofii nauki i teologii nauki. Na poziomie deklaracji Hołda nie podważa doniosłości nauk przyrodniczych, ale w swoich wywodach traktuje je niejednokrotnie jako swoistą alternatywę (a czasem zagrożenie) dla teizmu. Przestrzeni dla teistycznych interpretacji autor doszukuje się tam, gdzie nauka nie daje wystarczających odpowiedzi na nurtujące pytania, np. o genezę świadomości. Przy takim ujęciu, uzasadniona jest obawa o stosowanie skompromitowanej strategii „God of the gaps”, zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i metaprzeciwmiotowym. Zamiast dostrzegania okazji do rozwoju teizmu w ograniczeniach nauki czy poszukiwania przejawów interwencji Boga na niełatwych do naturalistycznego wyjaśnienia etapach ewolucji, warto podkreślać, że teistyczna refleksja nad światem ma swój oryginalny charakter i pozostaje odmienna od rozważań charakterystycznych dla dyscyplin przyrodniczych. Przy takim podejściu nie ma niebezpieczeństwa konkurencyjnego traktowania poszczególnych perspektyw poznawczych czy wykorzystywania hipotezy Boga do „zapychania dziur” w naukowym opisie świata. Zarazem jednak osiągnięcia nauki stanowią wyzwanie, a czasem nawet szansę do rozwoju teizmu jako swoista inspiracja do odnowionego namysłu nad takimi kwestiami, jak interakcja Stwórcy ze stworzeniem (SŁOMKA 2018, 251). Tej problematyki nie da się wnikliwie podejmować bez uwzględnienia i dowartościowania obrazu świata niesionego przez współczesną naukę.

W zakresie godzenia „Boga filozofów” z „Bogiem objawienia” głównym mankamentem analiz Hołdy jest rozbieżność między manifestowanym poparciem dla teizmu klasycznego a brakiem krytycznego spojrzenia na te jego elementy, które utrudniają, w niektórych zaś aspektach uniemożliwiają, wyrażenie istotnych treści judeochrześcijańskiego objawienia. Szczególne znaczenie w tym zakresie mają atrybuty prostoty i aczasowości Boga, zignorowane na wszystkich etapach monografii. Podając we wstępie definicję klasycznego teizmu, Hołda pomija te fundamentalne dla Akwinaty aspekty natury bytu absolutnego (HOŁDA 2020, 17), a właśnie one są „kością niezgody” w rozważanym kontekście. Nie jest przypadkiem, że wielu reprezentantów współczesnej teologii filozoficznej, broniąc

teizmu chrześcijańskiego (choćby przed niejednokrotnie irracjonalnymi zarzutami stawianymi przez „nowych ateistów”), nie widzi możliwości zarazem uspoźnienia prostoty Boga z Jego osobowym istnieniem (PLANTINGA 1980, 47). Nie można też lekceważyć dorobku tych autorów (utożsamiających się w niemałej mierze z dziedzictwem teizmu klasycznego), którzy podkreślają, że (samo)wiedza prostego z natury bytu absolutnego prowadzi do takiego ujęcia relacji Stwórcy do stworzenia, które nie pozostawia miejsca dla autonomii świata czy wolności człowieka, a nawet czyni Boga odpowiedzialnym za zło (STEFANČZYK 2018, 164–166). Z kolei w kontekście refleksji nad zagadnieniem relacji Boga do czasu, należałoby np. uwzględnić stanowisko Richrda Swinburne’a, który argumentuje, że — jeśli Bóg nie jest „więźniem czasu” — nie może istnieć aczasowo (SWINBURNE 1993, 204–222). Jest prawdą, że znaczna część przedstawionych tu zagadnień wychodzi poza tematykę rozprawy Hołdy, ale jej problemem pozostaje faworyzowanie klasycznego teizmu przy jednoczesnym braku krytycznego podejścia do tych jego aspektów, które stają na przeszkodzie integracji „Boga filozofii” z „Bogiem objawienia”. Może zatem w pewnych kwestiach szczegółowych warto byłoby mocniej podkreślić walory absconditeizmu reformistycznego. Częściowa rewizja klasycznego teizmu może pomóc zarówno w racjonalnym formułowaniu koncepcji interakcji Stwórcy ze stworzeniem, jak i w próbach uspoźnienia biblijnego i filozoficznego „oblicza” Boga. Kojarzenie Go z bytem prostym pozostaje dalekie od objawienia judeochrześcijańskiego, w którym akcentuje się wartość twórczego dialogu człowieka z osobowym Bogiem — „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28).

REFERENCJE

- HELLER, Michał. 2002. *Sens życia i sens wszechświata. Studia teologii współczesnej*. Tarnów: Biblos.
- HOŁDA, Miłosz. 2020. *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- JAN PAWEŁ II. 1996. „Magisterium Kościoła wobec ewolucji (przesłanie do Papieskiej Akademii Nauk z 22 października 1996)”. Wiara.pl. Dostęp 4.12.2022, <https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji>.
- JAN PAWEŁ II. 1997. „Posłanie do Ojca George’a V. Coyne’a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (Watykan, 1 czerwca 1988)”. W: Tadeusz SIEROTOWICZ. *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu. Obrazy świata jako przestrzeń dialogu pomiędzy nauką a teologią*, 262–273. Tarnów: Biblos.
- PLANTINGA, Alvin. 1980. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2010. „Wprowadzenie do kwestii VII. O prostocie Bożej istoty”. W: Św. TOMASZ z AKWINU. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, Vol. 4: *O prostocie Bożej istoty*.

- O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. Mateusz Przanowski i Jan Kielbasa, 5–62. Kęty, Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki i Instytut Tomistyczny.
- RICHARDS, Jay W. 2003. *The Untamed God. A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity, and Immutability*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- SŁOMKA, Marek. 2018. *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- SOKOŁOWSKI, Robert. 2015. *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*. Tł. Michał Romanek. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- STEFAŃCZYK, Andrzej Piotr. 2018. „Tomasz z Akwinu o predestynacji i przyczynowaniu Boga: wola, wiedza, łaska Boga”. W: *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*. T. II, red. Andrzej Piotr Stefańczyk, 137–166. Lublin: TN KUL.
- STUMP, Eleonore. 2019. „The Personal God of Classical Theism”. W: *The Question of God's Perfection. Jewish and Christian Essays on the God of the Bible and Talmud*, red. Yoram Hazony i Dru Johnson, 65–81. Leiden, Boston: Brill.
- SWINBURNE, Richrd. 1993. „God and Time”. W: *Reasoned Faith*, red. Eleonore Stump. Ithaca, London: Cornell University Press.
- WARD, Keith. 2006. *Bóg. Przewodnik błędzących*. Tł. Jan Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- WEINANDY, Thomas G. 2003. *Czy Bóg cierpi?* Tł. Józef Majewski. Kraków: W drodze.

WIECZNE PROBLEMY (NIE)DZIAŁANIA BOGA W ŚWIECIE
ORAZ GODZENIA „BOGA FILOZOFII” Z „BOGIEM OBJAWIENIA”

REFLEKSJE NA KANWIE KSIĄŻKI M. HOŁDY *ŹRÓDŁO I NOC*.
WPROWADZENIE DO WSPÓŁCZESNEGO ABSCONDITEIZMU

Streszczenie

W książce *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2020) Miłosz Hołda wnikliwie przedstawia poruszaną problematykę i proponuje ciekawe rozwiązania. Stanowiąc ambitną próbę wypracowania oryginalnego stanowiska w ważnym obszarze myśli chrześcijańskiej, publikacja domaga się krytycznej refleksji i uwypuklenia istotnych problemów, co jest celem niniejszego tekstu. Chodzi zwłaszcza o dwie kwestie o kluczowym znaczeniu dla teizmu: (nie)działanie Boga w świecie oraz godzenie „Boga filozofii” z „Bogiem objawienia”. W pierwszym z wymienionych zagadnień podstawowym problemem jest (częściowo) niewłaściwe podejście do przyrodniczego obrazu świata oraz do filozofii nauki i teologii nauki. W drugim obszarze głównym mankamentem analiz Hołdy jest rozbieżność między manifestowanym poparciem dla teizmu klasycznego a brakiem krytycznego spojrzenia na te jego elementy, które utrudniają, w niektórych zaś aspektach uniemożliwiają, wyrażenie istotnych treści judeo-chrześcijańskiego objawienia. Zawarte w artykule uwagi nie obalają w całości głównych tez stawianych przez Hołdę, lecz prowadzą do ich modyfikacji, dowartościowującej przyrodniczy obraz świata.

Słowa kluczowe: absconditeizm; ukrycie Boga; działanie Boga w świecie; Bóg filozofii; Bóg objawienia

THE ETERNAL PROBLEMS OF GOD'S (IN)ACTIVITY IN THE WORLD
AND HOW TO RECONCILE THE "GOD OF PHILOSOPHY"
WITH THE "GOD OF REVELATION".

REFLECTIONS BASED ON MIŁOSZ HOŁDA'S BOOK *ŹRÓDŁO I NOC*.
WPROWADZENIE DO WSPÓŁCZESNEGO ABSCONDITEIZMU

S u m m a r y

In the book *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* [The Spring and the Night: An Introduction into Contemporary Absconditheism] (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020), Miłosz Hołda thoroughly presents the discussed issues and proposes interesting solutions. When being an ambitious attempt to elaborate an original position in an vital area of Christian thought, the publication calls for critical reflection and highlighting main problems, which is the purpose of this text. It is especially about two questions of key importance for theism: God's (in)activity in the world and how to reconcile the "God of philosophy" with the "God of revelation." In the first one, the basic problem consists not only in the (partially) incorrect approach to the scientific picture of the world, but also to the philosophy of science and theology of science. In the second area, the main shortcoming of Hołda's analyzes is the discrepancy between the manifested support for classical theism and the lack of a critical look at its elements that make it difficult, and in some aspects impossible, to express the essential content of the Judeo-Christian revelation. The remarks contained in the article do not completely refute the principal theses put forward by Hołda, but lead to their modification, and emphasize the value of a scientific worldview.

Keywords: absconditheism; God's hiddenness; God's action in the world; the God of philosophy; the God of revelation

Information about the Author: Rev. Dr. habil. MAREK SŁOMKA, Prof. at KUL — the John Paul II Catholic University of Lublin, Department of the Philosophy of Religion, the Center for the Study on the Thought of John Paul II "The John Paul II Institute"; e-mail: marek.slomka@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5951-6587>.