

RYSZARD MORDARSKI

CZY WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE PROBLEMU BOŻEJ UKRYTOŚCI PROWADZI DO ATEIZMU?

W teizmie klasycznym problem ukrytości Boga nie wydawał się zagadnieniem, które należałoby do szczególnie trudnych. Nie stanowił poważnego wyzwania intelektualnego dla teistów, a już na pewno nie był traktowany jako coś, co mogłoby zagrażać spójności samej doktryny teistycznej. Wydawał się jedynie — co oczywiste — wskazywać na nieprzekraczalną barierę, istniejącą pomiędzy transcendentnym Stwórcą i zależnym od Niego stworzeniem. Jeżeli był uznawany za problem do pewnego stopnia kłopotliwy, to wyłącznie w kontekście istnienia zła w świecie. Ale ukrytość Boga w tym kontekście była rozumiana raczej jako problem niezrozumiałości wyroków Bożych, czyli odnosiła się raczej do kwestii niedziałania Boga w obliczu zła występującego w świecie niż do nieistnienia Boga. Różne konstrukcje teodycealne proponowane przez teistów radziły sobie jednak lepiej lub gorzej z tym problemem i właściwie aż do czasów oświecenia argument ze zła nie dostarczał solidnego oręża dla ateistów, aby kwestionować istnienie Boga. W XIX wieku pewni myśliciele (np. Friedrich Nietzsche) usiłowali wyprowadzić argument ateistyczny z faktu ukrycia Boga, lecz próby te były niespójne i łatwo poddawały się krytyce. Właściwie dopiero w połowie XX wieku argument z ukrytości zaczął być rozwijany jako skuteczny argument przeciwko istnieniu Boga. Przyczynił się do tego, z jednej strony, rozwój nauk przyrodniczych, które w duchu sejentyzmu i naturalizmu usuwały wszelką rzeczywistość transcendentną wobec naturalnego świata jako pozostałość mitologicznego i przednaukowego światopoglądu, a z drugiej strony dwie wielkie wojny światowe z całym ogromem zła, jakie niosły. Zwłaszcza masowe mordy

Dr hab. RYSZARD MORDARSKI, prof. UKW — Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: rysard.mordarski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>.

i eksterminacja całych narodów w czasie II wojny światowej skłoniły wielu myślicieli do zadania pytania: gdzie był Bóg? Doprowadziło to do powstania szeregu filozofii i teologii w łonie judaizmu, które zmagaly się z problemem milczenia Boga w czasie Holokaustu. Najmocniejszym jednak wykorzystaniem argumentu z ukrytości Boga na rzecz ateizmu było sformułowanie apriorycznego dowodu z ukrytości, który pod koniec XX wieku przedstawił kanadyjski filozof John L. Schellenberg w książce *Divine Hiddenness and Human Reason* (SCHELLENBERG 1993; nowa wersja tego argumentu: SCHELLENBERG 2015).

Seria debat, jakie przetoczyły się w środowisku filozoficznym (zwłaszcza w nurcie filozofii analitycznej) świadczy o teoretycznej wadze problemu oraz perswazyjnej sile argumentu Schellenberga (HOWARD-SNYDER i MOSER 1993; GREEN i STUMP 2015)¹. W Polsce debata ta przez długi czas była nieobecna i nagle — dzięki dwóm autorom — została podniesiona na najwyższy światowy poziom. Mam tu na myśli dwie znakomite publikacje przedstawione przez Miłosza Hołdę (*Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* = HOŁDA 2020) i Marka Dobrzenieckiego (*Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga* = DOBRZENIECKI 2020). Książka Hołdy odnosi się do problemu ukrycia Boga w sposób całościowy, usiłując przedstawić ukrytość kompleksowo i wyczerpująco w trzech głównych obszarach: świata przyrody, dziejów człowieka i egzystencjalnego doświadczenia jednostki. Natomiast książka Marka Dobrzenieckiego skupia się na argumencie z ukrytości Schellenberga, usiłując retrospektywnie omówić i poddać krytyce sam argument, przedstawić podstawowe stanowiska w debacie toczącej się na jego temat oraz — co może najważniejsze — zaproponować własną drogę krytyki, odwołującą się do argumentu inkarnacyjnego.

W niniejszym tekście przedstawię ogólny zarzut, który narzuca się przy lekturze obu wspomnianych książek. Polega on na zbyt daleko posuniętej życzliwości w interpretacji współczesnych ujęć ukrytości Boga, które nie są tylko — jak sądzą autorzy — zwykłą korektą stanowiska teistycznego, lecz prowadzą wprost do zanegowania teizmu i preferowania stanowiska ateistycznego.

¹ Dyskusja polskich autorów z Schellenbergiem ukazała się w specjalnym numerze *Roczników Filozoficznych* 69, nr 3 (2021), zatytułowanym „Divine Hiddenness from the Perspective of Christian Philosophy”, red. Marek Dobrzeniecki.

1. UWAGI DO UJĘCIA ABSCONDITEIZMU PRZEZ MIŁOSZA HOŁDĘ

Miłosz Hołda zamiast o problemie ukrytości woli mówić o absconditeizmie. Termin ten nawiązuje do łacińskiego zwrotu *Deus absconditus*, który odnosi się do ukrytości Boga doświadczanego zwłaszcza w religii judeochrześcijańskiej. Sugeruje, że można mówić o pewnym nurcie teizmu, który koncentruje się wokół tego problemu. Stąd też głównym celem jego książki jest próba odpowiedzi na pytanie, czy Bóg interesuje się swoim stworzeniem i utrzymuje relację z ludźmi, czy też wycofał się ze świata i pozostawił go samemu sobie, a sam ukrył się i sprawia wrażenie Boga nieobecnego. Hołda stawia problem Bożej ukrytości w szerszym kontekście, uwzględniającym całe spektrum problematyki *Deus absconditus*. Wyróżnia trzy obszary, w których można dyskutować problem Bożej ukrytości: (1) milczenie przyrody, (2) istnienie zła w dziejach oraz (3) poczucie braku realnej obecności Boga w relacjach osobistych. Każdemu z tych obszarów można przypisać specyficzne stanowisko absconditeizmu, który rozwija się w dwóch wersjach: konserwatywnej i reformistycznej. W efekcie mamy sześć różnych wersji absconditeizmu, które wyczerpująco obejmują problematykę „trzykroć ukrytego Boga”.

Gdy skierujemy naszą uwagę na stanowiska absconditeizmu konserwatywnego, to możemy w pewnym uproszeniu powiedzieć, że ujmują one problem Bożej ukrytości w sposób bardzo przypominający tradycyjne podejście teizmu apofatycznego. Absconditeizmy reformistyczne, rozwijające się zwłaszcza od połowy XX wieku, usiłują, w odróżnieniu od podejść konserwatywnych, zreinterpretować problem Bożej ukrytości przede wszystkim w perspektywie antropologicznej. Stawiają one Boga niejako „na ławie oskarżonych” i usiłują sformułować warunki potrzebne do tego, aby Bóg mógł być doświadczany jako bardziej jawny. Można powiedzieć, że wszystkie trzy formy absconditeizmu reformistycznego stosują strategię równi pochyłej. Ukazują, że Bóg ukryty to Bóg bezbronny, bezsilny, nieosobowy, beзуżyteczny, co w ostatecznej konsekwencji prowadzi do zanegowania istnienia Boga. Gdy przyjrzymy się jednak szczegółowo argumentacji Miłosa Hołdy, to ze zdziwieniem odkrywamy, że nie dochodzi on do takiej konkluzji. Odwołując się do metafory „źródła” i „nocy”, zaczerpniętej z pism św. Jana od Krzyża, przedstawia nam ciekawą syntezę ujęć konserwatywnych i reformistycznych, w której świetle można w nowy sposób spojrzeć na problematykę *Deus absconditus* z perspektywy chrześcijańskiego teizmu. Wydaje się jednak, że taka interpretacja jest zbyt życzliwa dla absconditeizmów reformistycznych, a sama metafora „źródła” i „nocy”, zamiast ukazać

nowe wglądy, staje się przeszkodą we właściwym rozumieniu problemu ukrytości stawianego przez współczesnych autorów.

Spróbujmy krótko prześledzić argumentację różnych form absconditeizmu wymienionych przez Miłosza Hołdę z perspektywy napięcia między teizmem a ateizmem.

1.

Konserwatywny absconditeizm przyrody — zgodnie z tradycyjną metodologią — zakłada, że teoria działania Boga w świecie nie może być wywiedziona z nauki i być testowana przez naukę, aczkolwiek może być spójna z nauką i nie podważać jej wyników. Pozwala to zachować autonomię dyskursu naukowego i teologicznego, chociaż nie wyklucza Bożej interwencji w bieg świata. Zachowanie autonomii różnych poziomów rzeczywistości ma prowadzić przede wszystkim do ukazania, że Bóg jest pierwotną przyczyną, a nie czymś, co konkuruje wśród różnych immanentnych i równorzędnych przyczyn. Stanowisko to jest zgodne z klasycznym teizmem, gdyż zachowuje transcendencję i wyjątkowość Boga oraz unika prób redukowania Go do przyczyn naturalnych. Miłosz Hołda przywołuje w tym kontekście interesującą koncepcję Dvida Lamberta, który nawiązuje do chrześcijańskiej idei stworzenia². Sugeruje ona szczególnie rodzaj zespolenia Boga i świata, odślaniający fundamentalną różnicę między źródłem istnienia a zależną od niego rzeczywistością stworzoną. W modelu tym świat zachowuje autonomię, co pozwala nauce szukać wyjaśnień naturalnych, umożliwiających z drugiej strony jednoznaczną afirmację istnienia Boga, działającego na innym poziomie niż przyczyny naukowe. Redukcjonizm, naturalizm, a nawet scjentyzm, konieczny dla poprawnego uprawiania nauki, może być łatwo uzupełniony przez perspektywę metafizyczną, wskazującą na Boga jako Pana i ostatecznego Suwerena świata, będącego pierwotnym Źródłem wszystkiego, co dzieje się w świecie. Taki model relacji teologii do nauki wydaje się spełniać szereg postulatów chroniących ukrytość Boga bez zanegowania tezy o Bożym działaniu w świecie. Po pierwsze, nauka nie musi szukać wyjaśnień równorzędnych do teologii, lecz respektować jedynie autonomiczność wyjaśnień metafizycznych. Po drugie, teza o istnieniu Boga nie musi prowadzić do zmian treściowych w samej nauce, co umożliwi nauce zachowanie autonomii. I po trzecie, chroni to teistyczną intuicję, że Bóg jest pierwszym osobowym źródłem całego stworzenia, które może działać w sposób subtelny i ukryty, albo wraz ze wszystkimi prawami przyrody, albo w jakiś inny, niewykrywalny dla nauki sposób. Krótko mówiąc,

² Wydaje się, że podobny model sugerują współcześni tomisci. Por. SHANLEY 2017, 169–224.

jeśli nawet nauki przyrodnicze mają trudność z wykryciem śladów Bożego działania w świecie, to nie prowadzi to do tezy o nieistnieniu Boga, lecz wskazuje na ukrytość, związaną głównie z Bożą transcendencją wobec świata natury.

Gdy skierujemy naszą uwagę na reformistyczny absconditeizm przyrody, to dostrzeżemy, że odrzuca on przesłankę o zbyt ostrym przeciwstawieniu wiedzy naukowej i teologicznej. Uznaje, że jeżeli Bóg istnieje, to Jego ślady i zamysły muszą być obecne w świecie w taki sposób, który może być odkryty i ukazany przez naukę. Odrzuca zatem schemat dwóch równoległych i nieprzecinających się rzeczywistości, które muszą być traktowane autonomicznie w celu respektowania różnic w porządkach metodologicznych. Stanowisko to przyjmuje jednak dwa dodatkowe założenia: teza metafizyczna głosi, że materialistyczna wizja świata jest stanowiskiem poprawnym, a teza epistemologiczna utrzymuje, że nauka jest najlepszym (jedynym) sposobem adekwatnego poznania świata. Prowadzi to jednak do kłopotliwej sytuacji dla teisty, skoro bowiem nauka nie odkrywa żadnego śladu Bożego działania w świecie, to trzeba co najmniej przyjąć konkluzję, że takie działanie nie występuje. Wymusza to radykalną rewizję rozumienia relacji Boga do świata. W związku z tym absconditeiści reformistyczni (np. Arthur Peacocke, John Polkinghorne, Alvin Plantinga) przyjęli dwie strategie. Chcąc ratować istnienie Boga, postulowali w ramach teologii nauki jakieś słabe i bardzo ogólne sposoby Bożego działania, które w istocie byłyby niewykrywalne dla nauki. Bóg miałby działać w sposób ukryty poprzez bardzo złożone i niezdeterminowane procesy, najlepiej na płaszczyźnie oddziaływań kwantowych. Takie jednak stanowisko narażało się na zarzut, że przenosi ideę „Boga luk” z poziomu „makro” na poziom „mikro”, aby w nowy sposób wskazywać istnienie nieciągłości i niezdeterminowania, a tym samym wygenerować nowe miejsce dla interwencji Boga. Z drugiej strony wskazywano, że jeśli uznamy naturalizm, to nie możemy postulować „dziur” lub „luk” w rzeczywistości, aby umożliwić działanie Boga poza naturalnymi procesami. Toteż słaby teizm naturalistyczny, postulujący jakieś formy anemicznego i subtelnego działania w świecie, został zastąpiony przez silny teizm naturalistyczny, odbierający Bogu prawo do jakiegokolwiek interwencji w stworzony świat. Realizowany był tu następujący proces myślowy: skoro Bóg nie może interweniować w świecie, to jest nieaktywny, a zatem należy przyjąć jakąś formę deizmu. Ale być może istnieją jakieś interwencje na bardzo subtelnym poziomie, niewykrywalnym dla nauki, trzeba więc uznawać jakąś formę stanowiska fideistycznego. Może to wiązać się również z tym, że Bóg nie jest bytem osobowym, lecz jakąś nieosobową siłą natury, która po spinozjańsku jest innym aspektem rzeczywistości odkrywanej i opisywanej w sposób naturalistyczny przez naukę. Niemniej jednak

te przejściowe formy panteistyczne prowadziły zawsze, wcześniej czy później, do czysto naturalistycznej koncepcji świata. Skoro bowiem Bóg nie jest wykrywalny metodami nauk empirycznych, to w istocie jest tak dlatego, że nie istnieje. Ostatecznie ateizm jest zawsze konsekwencją teizmu naturalistycznego, gdyż jest prostą i oczywistą konkluzją, która wynika z przyjęcia naturalizmu ontologicznego i epistemicznego. Wszystkie formy przejściowe na tej drodze, a więc deizm i panteizm, są tylko zawołowanymi formami myślowymi, preferowanymi przez tych filozofów, którzy nie mają odwagi wyciągnąć od razu wniosku narzucającego się z nieodpartą koniecznością.

Wydaje się zatem, że połączenie absconditeizmu tradycyjnego i reformowanego nie doprowadzi do jakiegoś rozwiązania problemu ukrytości Boga, gdyż dążenia obu tych absconditeizmów są przeciwstawne: pierwszy dąży do ukazania metafizycznego prymatu Boga wobec stworzonego świata, a drugi do wykluczenia istnienia Boga przez wykazanie Jego zbędności w świecie całkowicie wyjaśnianym przez naukę. Toteż postulat Hołdy o dialektycznym potraktowaniu obu absconditeizmów nie wydaje się właściwy. Píše on: „Należałoby zatem starać się rozwijać absconditeizm konserwatywny w ścisłym dialogu z teizmem naturalistycznym. Tylko tak bowiem będzie można znaleźć koncepcję, która skutecznie połączy „źródło” i „noc” (HOŁDA 2020, 133). Jak się wydaje, takie połączenie byłoby dążeniem do znalezienia jakiejś drogi, która chce połączyć to, czego w żaden sposób połączyć się nie da. W jaki bowiem sposób znaleźć drogę skutecznego połączenia „źródła” i „nocy”, gdy jeden nurt absconditeizmu opowiada się za teizmem, a drugi za ateizmem?

2.

Gdy przejdziemy do konserwatywnego absconditeizmu dziejów, to dostrzeżemy tę samą tendencję myślenia. Rozwijane zwłaszcza w teologii żydowskiej podejście tradycyjne podkreślało tajemniczość Bożego ukrycia. W konserwatywnym judaizmie ukrycie rozumiano przede wszystkim jako część Bożej natury, a więc jeden z atrybutów Boga (Eliezer Berkovits). Kładziono zatem duży nacisk na to, aby właściwie zdefiniować samo ukrycie. Należy uszanować tajemnicę Boga i uznać wymiar mistyczny ukrycia. Może być ono bowiem przejawem szczególnej delikatności Boga, który zakrywając swoje Oblicze, usiłuje nie dostrzegać niesprawiedliwości wyrządzonej przez człowieka. Gdy człowiek w swoim życiu i działaniu pomija Boga, to Bóg rzeczywiście się odsuwa i pozostawia człowieka samemu sobie. Z drugiej strony Bóg, ukrywając się, nie chce zniszczyć człowieka i cierpliwie czeka na nawrócenie grzeszników. Powściąga swoją moc

i pozwala, aby świat i historia pozostawały areną ludzkiej odpowiedzialności, a człowiek stał się podmiotem, a nie przedmiotem dziejów. Szczególnego znaczenia myśl ta nabrała w kontekście Holokaustu. Podkreślano, że nie można przenosić odpowiedzialności za zło i cierpienie na Boga i czynić Go „koźłem ofiarnym” za zbrodnie, które leżą po stronie ludzi. Odwoływano się do metafory „zaćmienia Boga” (Martin Buber), wiążąc ją z ideą uprzedniego ukrycia się człowieka przed Bogiem (Abraham Joshua Heschel). Boże ukrycie interpretowano zatem jako efekt wyczerpania się cierpliwości i pobłażliwości Boga, który jest niejako „znużony” niewłaściwym postępowaniem człowieka. Ukrywa się, aby pokazać, do czego doprowadzi pozostawienie człowieka na łasce pragnień i popędów. Aby się temu przeciwstawić, tradycyjna teologia żydowska wzywała do poszukiwania w pokorze szansy na ponowne nawiązanie relacji z Bogiem. Wskazywano, że poza ciemnością jest światło, a przekleństwo ukrycia może być usunięte dzięki nawróceniu, żarliwej wierze i modlitwie. Konserwatywni myśliciele żydowscy nigdy jednak z tezy o Bożej ukrytości nie wyprowadzali argumentów o nieistnieniu Boga, i nie sugerowali rozwiązań ateistycznych.

Natomiast reformistyczny absconditeizm dziejów rozwija swoje argumenty w podobny sposób co reformistyczny absconditeizm przyrody. Podkreśla takie formy ukrytości Boga, które wskazują na Jego całkowitą nieobecność i samowycofanie się z historii i dziejów człowieka. Nawiązując do kabalistycznej idei *cimcum*, sugeruje, jakoby Bóg się skurczył i schował, aby pozostawić miejsce człowiekowi do realizacji wolności. To wycofanie umożliwia, aby świat stał się coraz bardziej widoczny i miał zapewnioną trwałość i autonomię istnienia. Nieobecność Boga w dziejach wywołuje jednak z drugiej strony szereg zarzutów adresowanych do zwolenników tradycyjnego obrazu Boga jako Pana historii. Skoro bowiem aktywność Boga w dziejach jest niewykrywalna lub nieobecna, to być może nie wynika ona z decyzji Boga, lecz raczej z Jego bezsilności. Taki Bóg wydaje się słaby, bezbronny, abdykujący z potęgi płynącej z atrybutu wszechmocy. Jawi się jako ciemna i nieprzenikniona tajemnica (Hans Jonas) lub święte „Nic” (Richard Rubinstein). W nawiązaniu do mistycyzmu i teologii apofatycznej usiłuje się obronić jakąś słabą koncepcję Boga, który współcierpi z ludźmi i towarzyszy im w nieszczęściach. Te panteizujące i fideistyczne formy bóstwa są jednak równoważone przez koncepcje deistyczne, negujące Opatrzność Bożą i jakkolwiek możliwość aktywności Boga w dziejach. Toteż we współczesnej teologii żydowskiej pojawia się pytanie, czy wypełnianie tradycyjnych rytuałów judaizmu nie utraciło swojego sensu? Czy koncepcja Boga, który jest bezsilny i abdykował z wszechmocy, może ludziom w czymkolwiek pomóc? Innymi słowy: jeśli Bóg nie może działać w historii, to czy jest wciąż Bogiem,

który jest jeszcze potrzebny? Pytania te prowadzą zwolenników absconditeizmu reformowanego do bardzo radykalnych posunięć, które w różny sposób kwestionują koncepcję Boga tradycyjnego judaizmu. Odrzuca się tradycyjną doktrynę Bożej Opatrzności i proponuje się w duchu nowoczesnego feminizmu zastąpienie męskiego Boga żeńską metaforą *Szechiny*, która współcierpi z losem ludzi i narodów (Melissa Raphael). Inną drogą jest afirmacja różnych form fideizmu, apofatyizmu i afirmacji ślepej wiary jako skoku w absurd, który podkreśla niezrozumiałe dla człowieka aspekty boskości. Przeciwną tendencją jest negacja wiary wynikająca z etycznego deizmu. Przyjmuje się, że Bóg lamentuje wprawdzie nad cierpieniem i niesprawiedliwością i losem człowieka, ale jest bezsilny i nie może w żaden sposób oddziaływać na historię i dzieje świata. Powoduje to również skłonność do afirmacji bezosobowych aspektów boskości i zastępowanie Pana dziejów naturalistycznym obrazem boskości przyrody. Najbardziej jednak radykalna z tych postaw przejawia się w myśli Emmanuela Levinasa, który ostatecznie neguje Boga i zastępuje go człowiekiem. Jeżeli nawet mówi o jakichś śladach Bożej obecności, to jedynie w twarzy drugiego człowieka, gdzie boskość objawia się w etycznym czynie sprawiedliwości. Dlatego postuluje przejście do ateizmu i odwołuje się do dorosłości człowieka w obliczu pustego nieba. Dojrzałość ludzka polega na świadomości, że historia to „postój bez Boga”, który jest spotkaniem z nieobecnością i pustką. Człowiek ma zająć miejsce opuszczone przez Boga i sam tworzyć swój los oraz kreować samodzielnie historię. Radykalność akcentowania antropologii zamiast teologii jest wyraźnym świadectwem przekonania radykalnej teologii absconditeizmu, że nieobecność Boga w dziejach jest wynikiem nie tyle ukrytości, co raczej potwierdzeniem Jego nieistnienia. Toteż ateizm jest jedyną możliwą konsekwencją absconditeizmu reformistycznego.

3.

Podobny schemat jest realizowany w konserwatywnym i reformistycznym absconditeizmie relacji. Oba modele odnoszą się do interpretacji słynnego „argumentu z ukrytości” Johna L. Schellenberga. Głosi on, że występowanie w dzisiejszych czasach niemal powszechnej „niewiary bez oporu”, czyli tzw. niewiary racjonalnej, jest wynikiem niezrozumiałego z perspektywy atrybutu Bożej miłości ukrycia i niedostępności Boga, co ostatecznie prowadzi do afirmacji ateizmu. Teza Schellenberga jest najbardziej radykalną formą absconditeizmu, gdyż poddaje krytyce istnienie osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem. Z tego powodu stanowi ona najbardziej poważne wyzwanie dla teizmu. Skoro bowiem

Bóg teizmu jest osobowym Bogiem miłości, to dlaczego ukrywa się i unika nawiązania interpersonalnych relacji ze swoim rozumnym stworzeniem? Zwolennicy konserwatywnej wersji absconditeizmu relacji podkreślają, że nieskończona miłość Boga do ludzi nie powinna być modelowana na współczesnych kategoriach zaczerpniętych z liberalnych społeczeństw zachodnich. Atrybut Bożej miłości, który posiada Istota transcendentna, całkowicie przekracza wszystkie wyobrażenia o miłości, jakie czerpiemy z relacji ludzkich (por. REA 2018, 42–89). Z drugiej strony usiłuje się kwestionować samą kategorię „niewiary przy braku oporu”, pokazując, że za brak wiary zawsze odpowiedzialny jest człowiek, a nie Bóg. Powiemy o tym więcej za chwilę, gdy przejdziemy do omówienia książki Marka Dobrzeńckiego. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że konserwatywny absconditeizm relacji usiłuje wyakcentować powody prowadzące do niewiary i braku relacji z Bogiem raczej po stronie człowieka, niż oskarżać o to Boga.

Inaczej jest w przypadku reformistycznego absconditeizmu relacji, czyli takiej interpretacji „argumentu z ukrytości”, który sugeruje, że egzystencjalne doświadczenie braku wiary jest czymś całkowicie naturalnym i człowiek nie może się w żaden sposób o to obwiniać. Podstawowym źródłem tego doświadczenia jest bowiem fakt nieistnienia nieskończonej Istoty Osobowej, która dążyłaby do nawiązania relacji miłości z ludźmi. Krótko mówiąc, niezawiniony brak wiary po stronie człowieka bierze się z tego, że nie istnieje osobowy Bóg miłości, który byłby obiektywnym korelatem tej wiary. Argument z ukrytości sformułowany przez Schellenberga przedstawia to przekonanie w formie dowodu apriorycznego. W związku z tym jedynym racjonalnym wyjściem jest postulowanie albo jakiejś panteistycznej formy religii, nazywanej przez Schellenberga ultymizmem, albo otwarta afirmacja ateizmu.

4.

Z tego, co powiedzieliśmy, można wyciągnąć wniosek, że konserwatywne i reformistyczne formy absconditeizmów są przeciwstawne i nie da się ich pogodzić. Jeśli pierwsze usiłują tak zreinterpretować ukrycie, aby obronić tezę o istnieniu transcendentnego Boga, to drugie interpretują ukrytość zawsze w taki sposób, aby w konsekwencji doprowadzić do uznania tezy ateistycznej. Miłosz Hołda z jakiegoś powodu nie wyciąga jednak takiego wniosku, który wydaje się narzucać niemal z oczywistością. Jeśli nawet przyjmiemy, że zwolennik absconditeizmu musi przy formułowaniu stanowiska teistycznego poważnie potraktować tezę o ukrytości Boga, to oznacza to tylko tyle, że teza o ukrytości powinna stanowić istotną część tego stanowiska. Można się z tym zgodzić, o ile potra-

ktujemy to stwierdzenie w sensie szerokim, które będzie znaczyć, że teista traktuje Boga jako byt transcendentny wobec świata. Natomiast będzie to budziło nasze wątpliwości, gdy potraktujemy tezę o ukrytości w sposób wąski, czyli będziemy postulowali, że Bóg jest zawsze dla ludzi ukryty i niedostępny, należy Go więc odsłaniać niejako „po śladach”, podobnie jak archeolog badający wykopaliska. Takie przekonanie podawałoby w wątpliwość lub wręcz zaprzeczało wszystkiemu temu, co wiąże się z doświadczeniem religijnym osób wierzących, które jest co prawda doświadczeniem tajemnicy, ale na pewno jest przede wszystkim doświadczenie Bożej obecności i działania.

Ponadto dla właściwego usytuowania problematyki ukrycia Boga w koncepcji teistycznej Miłosz Hołda proponuje posługiwać się metaforą „źródła” i „nocy”. Jest to metafora zaczerpnięta z poezji mistycznej św. Jana od Krzyża. Można powiedzieć, że w dobry sposób ukazuje ona relację problemu ukrycia do klasycznego teizmu. Jeżeli bowiem „noc” jest zbyt gęsta i przysłania „źródło”, to mamy do czynienia z koncepcjami obsconditeizmu, które zbliżają się do ateizmu. Jeżeli natomiast „źródło” rozjaśnia „noc”, to zasłona przyrody, tajemniczość dziejów czy egzystencjalny dramat człowieka zostaje uchylony i wpisany w zbawcze cele dobrego Boga. Dla teisty zmagającego się z problemem ukrytości pytanie podstawowe będzie skierowane ku temu, który z członów metafory „źródła i nocy” jest ostatecznie przeważający w myśleniu o Bogu. Czy „źródło” jest w swej istocie całkowicie niepoznawalne i teista powinien być wierny jakiejś formie „nocy”, czy też „źródło” ostatecznie znosi lub rozjaśnia „noc” i Bóg może być poznany w prześwicie, nawet jeśli będzie to poznanie niewyraźne i zawsze jakoś niepełne. W pierwszym przypadku będziemy mieli w najlepszym razie jakąś formę teizmu apofatycznego, natomiast w drugim przypadku możemy obronić którąś z klasycznych formuł teizmu.

Inną sprawą jest to, że teista klasyczny może zgodzić się z sugestiami wysuwanymi przez Hołdę, że teza o ukrytości zawarta w metaforze „nocy” przestrzega przed zbyt łatwym i nieco naiwnym uznaniem, że „źródło” jest dla wszystkich widoczne i z łatwością poznawalne. „Kognitywna arogancja” i „kognitywna idolatria”, przed którą Hołda chce uchronić teistę, jest słusznym ostrzeżeniem przed pochopną zarozumiałością, w którą wpadają niekiedy teiści szafujący racjonalnymi dowodami istnienia Boga. Z drugiej strony jednak sugerowanie, że ukrytość jest atrybutem Bożym, mogłoby prowadzić do przekonania, że Bóg niejako z konieczności „musi” ukrywać się przed swoim stworzeniem. Tak mocna teza mogłaby skłaniać do przekonania, że ostateczną drogą teizmu jest akceptacja ateizmu, co wydaje się paradoksalne. Niemniej jednak do tego paradoksalnego stanowiska wydają się prowadzić wszystkie opisane przez Hołdę

absconditeizmy reformistyczne. Z jakąś gwałtowną niecierpliwością odrzucają one każde świadectwo na rzecz „źródła”, celebując milczenie i oddalenie, które potęguje „noc w nocy”. Dla teisty nieco dziwny może wydawać się ten — mówiąc słowami Hołdy — „pośpiech w rozstrzyganiu na rzecz nieistnienia «źródła» bądź zbyt szybkie odmawianie mu osobowych charakterystyk, tracenie wiary w to, że kwestię tę uda się rozstrzygnąć, oraz nadziei na jego odsłonięcie się” (HOŁDA 2020, 273). I z tego właśnie powodu teista powinien być bardzo ostrożny wobec sugestii, że sceptycyzm przywoływanego tu Schellenberga może doprowadzić do oczyszczenia idei Boga, a nawet otworzyć na możliwość mistycznego oczyszczenia tej idei przez przeprowadzenie jej przez ciemność duchowego doświadczenia, które było udziałem św. Jana od Krzyża. Miłosz Hołda z aprobatą przywołuje przekonanie Tomáša Halíka, że „ateiści mogą być towarzyszami ludzi wierzących w odkrywaniu Bożej transcendencji” (ibid., 276). Wydaje się, że dla teisty takie prawdy jak wydarzenia Wielkiego Piątku, a nawet sama umiejętność życia tajemnicą i otwarcia na to, co niewypowiedziane, powinny być zaczerpnięte raczej od wielkich świętych i wybitnych teologów chrześcijaństwa niż od współczesnych ateistów. I nie wynika to z jakichś uprzedzeń, lecz raczej z oczywistej konstatacji faktu, że dzisiejsi ateści lub absconditeiści bliscy ateizmu proponują duchowość zbyt negatywną, podkreślającą sceptycyzm i kurczowo trzymającą się tego, co stoi na antypodach teizmu. Czynią to przy tym z jakąś niezrozumiałą dumą i hardością, która charakteryzowała kiedyś budowniczych wieży Babel, dowodząc, że Bóg ukryty nie jest nam właściwie potrzebny i możemy Go odrzucić, a nawet zająć Jego miejsce. Jest to droga, na której *Deus absconditus* staje się tak naprawdę *Deus otiosus* — Bogiem zbędnym, jakąś namiastką dawnego myślenia, które dzisiejszy człowiek przewyciężył i porzucił, aby samemu przejąć rolę kreatora i zbawcy dla samego siebie. W tym sensie ultymizm Schellenberga jest tylko jakąś nostalgią lub pewną przejściową modą, która ma uchronić jakieś resztki panteistycznego t-izmu pozostałe na zgliszczach po śmierci osobowego Boga klasycznego teizmu.

Trudno w tym kontekście zgodzić się z przekonaniem Hołdy, że klasyczny teista, stając wobec dzisiejszego sformułowania problemu ukrytości, musi „przyjąć strategię rozpaczliwego ratowania „resztek” teizmu” (ibid., 281). Wydaje się, że najlepszą obroną klasycznego stanowiska teistycznego jest wykazanie, że absconditeizmy reformistyczne mają ukrytą tezę ateistyczną, a ich zwolennicy, zachowując „pozory” zmagania się z problemem ukrytości, zmierzają w rzeczywistości do zanegowania teizmu i ugruntowania postaw ateistycznych. Podstawowym błędem tzw. przyjacielskich teistów jest poważne potraktowanie jawnych

przesłanek, które przyjmują absconditeiści reformistyczni, bez próby wnikięcia w przesłanki „ukryte”, które wydają się najważniejsze w dyskusji o problemie ukrytości. A te „ukryte” przesłanki, wynikające z jakiegoś przeczulenia w kwestii „Bożej ukrytości”, zmuszają do bezustannej pogoni za Bogiem, który ucieka przed swoim stworzeniem, „chowa się” za kolejnymi zasłonami, jak gdyby czerpał satysfakcję z tego, że jest niewidoczny dla stworzenia i nie daje się poznać. Takie stanowisko powinno być obce dla teisty, gdyż prowadzi ostatecznie do afirmacji ateizmu, i to takiej afirmacji, do której przyczyniałby się sam Bóg, gdyby istniał. Wydaje się, że Miłosz Hołda nie chce dostrzec tego niebezpieczeństwa i usiłuje nam powiedzieć, że dla nieuprzedzonego teisty nawet postawa ateistyczna może być owocna dla rozwoju i umocnienia doktryny teistycznej. Powstaje jednak pytanie, czy tak szerokie otwarcie na wszystkie nurty światopoglądowe i filozoficzne, jakie proponuje dzisiejszy świat, jest rzeczywiście twórcze i owocne dla teistów? Czy nie lepiej oddzielić prawdę od fałszu, a różne stanowiska filozoficzne uporządkować w taki sposób, żeby jasno dostrzegać całe spektrum propozycji poradzenia sobie z problemem istnienia Boga? Niebezpieczeństwo pomieszczenia stanowisk jest o tyle ważne, że gdy przyjacielscy teiści i przyjacielscy ateiści debatują ze sobą, to mogą tak dobrze się rozumieć i uzupełniać, że skupiając się na różnorodności podejść zagubią ostatecznie rzecz najważniejszą i zapomną, że w istocie chodzi tu o Boga.

Wydaje się zatem, że Miłosz Hołda stał się do pewnego stopnia niewolnikiem takiego rozumienia metafory „źródła i nocy”, które wymusza traktowanie obu jej członów jako równoważnych. Powoduje to, że „źródło” zawsze musi być w jakiś sposób równoważone przez „noc”, co prowadzi do myślenia, że transcendencja Boga zmusza nas do postrzegania Go zawsze niejasno, za zasłoną, w różnorodnych formach ukrycia. Ale metaforę „źródła i nocy” można również rozumieć w inny sposób, który pozwala nam odkrywać Boga wyłaniającego się z „nocy”. „Źródło i noc” nie będą już dłużej dwiema stronami tego samego, które kompatybilnie się uzupełniają i dopełniają, lecz raczej dwoma przeciwstawnymi podejściami, które ostatecznie się rozchodzą, gdyż są skierowane w przeciwnych kierunkach. „Noc” jest tylko na początku i może być traktowana jako pokusa niewiary i odstąpienia od „źródła”. Droga wierzącego jest zawsze tylko jednokierunkowa — musi odrzucić „noc” w drodze do „źródła”. Ale skoro już zaafirmuje „źródło”, wówczas „noc” się rozjaśnia, przestaje być mrokiem i ukrytością. Wtedy Bóg wychodzi z ukrycia, ukazuje się i staje się jawny, pozwala się poznać i doświadczyć. Stąd też zamiast utrzymywania w równowadze elementów „źródła i nocy” bardziej przekonujące będzie potraktowanie „nocy” jako punktu wyjścia na drodze do „źródła”. Umożliwi to dojście do Boga i przezwycięzenie dyle-

matów Jego ukrytości. Nie neguje to faktu, że teza o ukrytości jest dla teisty ważna, jak również, że powinna być zawsze poważnie traktowana w chrześcijańskim teizmie. Wskazuje tylko na kluczowy moment, jaki nadamy jej znaczeniu: czy odsłania ona tajemnicę Transcendentnego Boga, czy wskazuje tylko na „puste miejsce” niezamieszkiwane już przez nikogo.

2. UWAGI DO KRYTYKI ARGUMENTU Z UKRYTOŚCI PRZEZ MARKA DOBRZENIECKIEGO

Książka Marka Dobrzeńckiego jest bardzo szczegółową i niezwykle skrupulatną analizą nie tylko samego argumentu z ukrytości w prezentacji Johna L. Schellenberga, ale również bardzo obszernej literatury krytycznej i polemicznej związanej z tym tematem. Zebranie całej dyskusji i ukazanie jej w uporządkowany i spójny sposób w jednej monografii jest cennym osiągnięciem, które w sposób interesujący i z głęboką erudycją wpisuje się w debatę na temat ukrytości toczoną na gruncie współczesnej analitycznej filozofii religii³.

Podstawowy zarzut, który można postawić wobec krytyki argumentu z ukrytości zaprezentowanej przez Marka Dobrzeńckiego sprowadza się do tego, że traktuje on sposób ujęcia ukrytości Boga zaprezentowany przez Schellenberga, jako jedyny możliwy lub co najmniej jako podstawowy albo wzorcowy dla całej problematyki ukrytości. Innymi słowy: sposób sformatowania przez Schellenberga problemu ukrytości staje się modelowy i jest traktowany przez Dobrzeńckiego jako wyczerpujący cały zakres znaczeniowy tego, czym jest ukrycie Boga, zarówno w refleksji filozoficznej, jak i w świadomości religijnej. Do pewnego stopnia jest to uzasadnione, gdyż książka dotyczy omówienia i krytyki argumentu zaprezentowanego przez Schellenberga. Poszerzenie jednak problematyki Bożej ukrytości mogłoby dać lepsze możliwości polemiczne, prowadzące do ukazania wszystkich słabości przesłanek argumentu Schellenberga. Podstawowe pytanie sprowadza się bowiem do postaci: czy Bóg ukrywa się tylko w taki sposób, w jaki zakłada to Schellenberg? Czy cała problematyka *Deus absconditus* nie jest w istocie dużo szersza niż to, co przyjmuje argument z ukrytości? Krótko mówiąc, uznanie, że kwestia ukrytości Boga sprowadza się do takiego ujęcia,

³ Gdy porównuje się książkę Dobrzeńckiego z jedyną monografią poświęconą szczegółowej analizie argumentu z ukrytości Schellenberga autorstwa Veroniki Weidner *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument* (WEIDNER 2018), widać wyraźnie wszystkie przewagi pracy Dobrzeńckiego, gdzie znajdujemy nie tylko bardzo szczegółową i niezwykle skrupulatną analizę samego argumentu z ukrytości w prezentacji Schellenberga, ale również bardzo obszernej literatury krytycznej i polemicznej, czego brakuje w pracy Weidner.

jakie prezentuje Schellenberg, wydaje się nieuprawnionym do końca uproszczeniem. Pod hasłem „Boże ukrycie” mogą pojawiać się bardzo różne fenomeny, o których w bogaty sposób mówi cała tradycja judeochrześcijańska. Tradycja ta traktowała ukrytość Boga przede wszystkim nie jako argument za Jego nieistnieniem, lecz raczej za Jego radykalną odmiennością (transcendencją) od całości tego, co rozumiemy pod pojęciem stworzenia. Schellenberg wyklucza z góry całe bogactwo chrześcijańskiej problematyki *Deus absconditus* i formatuje niejako problem ukrytości wyłącznie do takiej interpretacji, która prowadzić ma do ateizmu. Wydaje się, że potraktowanie sugestii Schellenberga jako wzorcowej i pominięcie innych interpretacji problematyki ukrycia Boga jest największym mankamentem omawianej książki. W całej dyskusji o argumentcie z ukrytości właśnie ten problem jest najmniej dostrzegany, co powoduje, że dyskutuje się go w wąskim schemacie narzuconym przez samego Schellenberga, a pomija szerszy kontekst, który jest niewygodny, a nawet destrukcyjny dla samego argumentu z ukrytości.

Do powyższych stwierdzeń można dodać pytanie: czy w tradycji teizmu chrześcijańskiego w ogóle Bóg się ukrywa, a co za tym idzie, czy argument z ukrytości da się w ogóle postawić? Ukrywanie świadczy bowiem o jakimś intencjonalnym działaniu, które z pewnych powodów podejmuje Bóg, aby utrudnić swoją relację wobec ludzi. Nie można przecież mówić wprost o ukrytości wtedy, gdy stwierdzamy, że sama natura bytu Bożego jest właśnie taka, że ludzie nie mogą doświadczać Go na takich warunkach, jak doświadczają istnienie i obecność innych bytów istniejących w świecie. Przecież transcendencja i aseicność bytu Bożego uniemożliwiają doświadczenie Boga na sposób rzeczy stworzonych. Ale ten rodzaj „inności” Boga i łączącej się z tym „ukrytości” nie może być traktowany jako argument używany przeciwko Bogu. Jest to tylko wyraz tego, czym lub kim rzeczywiście Bóg jest. Nie można przecież formułować zarzutu przeciwko bytowi, który jest bytem absolutnym, będącym źródłem i początkiem wszelkiego istnienia, że taki właśnie jest, i że Jego natura jest inna od wszystkiego tego, co od Niego pochodzi. Fakt transcendencji Boga wobec świata nie może być przecież zarzutem stawianym przeciwko Bogu i ostatecznie argumentem za Jego nieistnieniem. Rozumieli to dobrze wszyscy ci myśliciele chrześcijańscy, którzy formułowali problematykę *Deus absconditus* właśnie w kontekście wiary, a nie w kontekście argumentu za nieistnieniem Boga. Gdy weźmiemy to pod uwagę, to widzimy wyraźniej, że argument Schellenberga ma raczej charakter socjologiczny: mówi o problemach z rozpoznaniem istnienia Boga przez współczesnych ludzi żyjących w zindustrializowanym świecie, gdzie panuje sekularyzm i zanik postaw metafizycznych. Jest on odpowiedzią na pewne

kłopoty z wiarą religijną współczesnych społeczeństw zachodnich i usprawiedliwieniem ich niewiary poprzez przeniesienie winy za to na samego Boga, który rzekomo nie jest wystarczająco doświadczany przez człowieka. Krótko mówiąc, przesłanki tego argumentu nie mówią o strukturze relacji człowieka z Bogiem, lecz raczej o problemach współczesnych ludzi, którzy poszukują usprawiedliwienia swojej niewiary.

Nie twierdzę, że Marek Dobrzeniecki powinien koniecznie uwzględnić szeroki kontekst chrześcijańskiej problematyki ukrytości Boga. Można powiedzieć, że analizując i krytykując argument Schellenberga, trzyma się ściśle tematu, omawiając całą problematykę niejako *ad intra*. Chcę jednak zasugerować, że czasami pewna szersza perspektywa, czyli podejście *ad extra*, daje nowe spojrzenie na cały problem i ukazuje go z innej strony, pozwalającej na inny sposób „rozbrojenia” całej argumentacji. Pozwoliłoby to uchronić się przed możliwym zarzutem, że inkarnacyjne podejście zaprezentowane w jego książce jest zbyt mocną próbą teologizacji w krytyce argumentu Schellenberga.

Teza inkarnacyjna prezentowana przez Dobrzenieckiego głosi bowiem, że dla bytu godnego najwyższej czci właściwym sposobem samoobjawienia się (choćby z powodu miłości do ludzi) byłoby Wcielenie. Z perspektywy chrześcijańskiego teizmu jest to teza właściwa i — by tak rzec — bardzo elegancka, gdyż rozwiązuje problem ukrytości w sposób ściśle ortodoksyjny. Przyjmuje się bowiem, że Bóg, który jest bytem absolutnie transcendentnym i całkowicie „innym” wobec świata (który zatem może być postrzegany jako Bóg ukryty, co utrudnia nawiązanie właściwych relacji osobowych), staje się w pełni dostępny dzięki objawieniu się w Jezusie Chrystusie. Wcielenie jest zatem przełamaniem bariery transcendencji i zanurzeniem się Boga w stworzonym przez siebie świecie, czyli najbardziej radykalnym aktem miłości wobec ludzi, która pomimo że Wcielenie było określonym aktem historycznym, realizuje się nadal poprzez dzieje w założonym przez Chrystusa Kościele. Dla każdego chrześcijanina jest to sprawa oczywista i nie wymagająca dyskusji. Gdy stawiamy ją przed współczesnymi niewierzącymi, to narażamy się na zarzut, że taka argumentacja jest prowadzona z wnętrza wiary chrześcijańskiej. I nawet jeżeli będziemy się usprawiedliwiać, że w sposób bezpośredni nie wprowadzamy do naszej argumentacji przesłanek teologicznych, to i tak będziemy postrzegani jako argumentujący z perspektywy określonej doktryny religijnej, której prawdziwość już zakładamy. Stąd też nasz argument — pomimo że formalnie może być prawdziwy — na poziomie retorycznym będzie przekonujący głównie dla osób wyznających już chrześcijaństwo, a nie dla ateistów czy dla osób poszukujących.

W związku z tym w dyskusjach na temat argumentu z ukrytości istniał spór dotyczący tego, na ile krytycy powinni odwoływać się do tez teologicznych, a na ile pozostać na płaszczyźnie argumentacji czysto filozoficznej. Autorzy tacy jak Paul Moser uważali, że krytyka argumentu z ukrytości jest najpełniejsza wówczas, gdy sięgniemy do tez teistycznych, wywiedzionych z realnych religii (w tym przypadku z Objawienia judeochrześcijańskiego). Pozwoli to na bardziej dynamiczne ukazanie prawdy o agapicznej naturze Boga i uwolni argumentację od „idolatrii neutralnego dowodu”, wynikającej ze zbyt abstrakcyjnego sformatowania idei Boga (por. MOSER 2008, 101–103). Wynikało to z przekonania, że atrybuty miłości i osobowości Boga oraz sama idea Bożej transcendencji mają tak mocne ugruntowanie w religii judeochrześcijańskiej, że abstrahowanie od tego związku w imię jakiejś abstrakcyjnej neutralności epistemicznej jest zawsze skazane na porażkę. Z drugiej strony zwolennicy czysto filozoficznego rozprawienia się z argumentacją Schellenberga wskazywali na wyraźne przewagi powstrzymywania się od zbyt szybkiego „teologizowania” argumentu z ukrytości. Twierdzono, że argument odwołuje się do „racjonalnej niewiary”, nazywanej przez Schellenberga „niewiarą przy braku oporu”, co oznacza, że punktem wyjścia jest sytuacja człowieka niewierzącego, którą należy potraktować poważnie. Ponadto rozważania na płaszczyźnie czysto filozoficznej są bardziej uniwersalne, bo nie ograniczają z góry samego przedmiotu rozważań do idei Boga wyprowadzonego uprzednio z tradycji religijnej (judeochrześcijańskiej). I w końcu najmocniejszym rozprawieniem się z argumentem Schellenberga (również z retorycznego punktu widzenia) byłoby pokazanie jego słabości (i ostatecznie niekonkluzywności) na tym polu, które on sam uznaje za najmocniejsze dla siebie. Nie byłaby to zatem próba wyjścia od jakiegoś „minimalistycznego teizmu”, lecz raczej metodyczna powściągliwość teisty („teisty maksymalistycznego”), aby rozegrać spór o ukrytość na warunkach zaproponowanych przez Schellenberga i pokonać go na jego własnym gruncie.

Toteż przy całym szacunku dla tezy „inkarnacyjnej” (równocześnie z głębokim przekonaniem o jej prawdziwości) wydaje się, że argument z ukrytości powinien być oparty w pierwszym kroku na rozumowaniu czysto filozoficznym, a dopiero w drugim kroku — niejako uzupełniając lub dopełniając argument — można byłoby odwołać się do tezy „inkarnacyjnej”. Stanowiłaby ona wówczas tylko pewnego rodzaju uzupełnienie, które można by traktować jako istotne, a może nawet niezbędne dla teistycznej koncepcji osobowego i godnego najwyższej czci Boga. Sugerowano, co prawda, że zwolennicy powściągliwości i ograniczenia się do dyskusji czysto filozoficznej będą wywodzili się raczej spośród — mówiąc językiem Miłosza Hołdy — absconditeistów reformowanych.

Wydaje się jednak, że również tzw. absconditeiści konserwatywni mają dobre powody, by przeprowadzić krytykę argumentu Schellenberga z pozycji czysto filozoficznych i przynajmniej *explicite* nie odwoływać się do Objawienia.

Przejdźmy zatem do krótkiego ukazania sposobu „neutralizacji” argumentu z ukrytości metodą analizy czysto filozoficznej. Gdy skierujemy naszą uwagę na argument Schellenberga, to dostrzeżemy, że stwierdza on, iż Bóg klasycznego teizmu nie może istnieć, gdyż musiałyby istnieć:

1. Osobowa Istota, darząca swoje stworzenie nieskończoną miłością;
2. Taka Istota musiałyby z konieczności dążyć do nawiązania osobowych relacji z każdą skończoną istotą osobową;
3. Nawiązanie międzyosobowych relacji wykluczałoby niewiarę bez oporu ze strony skończonych istot osobowych;
4. Niewiara bez oporu występuje we współczesnym świecie;
5. A zatem: Bóg klasycznego teizmu, czyli osobowa Istota obdarzona atrybutem nieskończonej miłości nie istnieje.

Pomińmy na razie tę przesłankę argumentu Schellenberga, która neguje istnienie Boga wyposażonego w atrybut osobowości i nieskończonej miłości względem stworzenia, i przyjrzyjmy się tylko tej przesłance, która utrzymuje, że istnieje tzw. niewiara bez oporu. Taki rodzaj niewiary trzeba odróżnić od niewiary, która pojawia się z jakiegoś powodu. Oczywiście jest bowiem, że może pojawić się niewiara, która będzie skutkiem na przykład traumatycznych doświadczeń, przeżycia jakiegoś okrutnego zła, niesprawiedliwości lub cierpienia spowodowanego przez innych, w których to doświadczeniach człowiek z samego dna egzystencjalnej rozpaczki zwraca się do Boga o pomoc i z jakichś powodów jej nie otrzymuje. Ale Schellenberg nie mówi o takich przypadkach niewiary, lecz o niewierze bez powodu, która pojawia się u człowieka bez żadnego oporu i niejako mimochodem i z wyboru, prowadzi do obojętności religijnej tylko dlatego, że człowiek się na to decyduje, bo tak będzie wygodniej i łatwiej żyć. Pamiętajmy przy tym, że niewierzący bez oporu to ludzie, którzy mają w zasięgu ręki wszystkie informacje na temat tego, czym jest religia, jaki jest jej przedmiot i jaką funkcję pełni wiara religijna w życiu człowieka. Nie są tym wszystkim jednak zainteresowani, nie tylko nie mają żadnych wątpliwości i dylematów religijnych, lecz religia przestała być dla nich rzeczywistą i żywą opcją. Schellenberg taki stan ducha przedstawia następująco: „Być może powinniśmy nawet powiedzieć, że wielu ludzi we współczesnym świecie żyje w czasach *po* wątpliwościach. I to nie w sensie, że mieli wątpliwości i przeszli nad nimi do porządku dziennego, lecz raczej, że ich usytuowanie w czasie jest takie, iż mogą rozwijać się w pełni

bez stawiania pytania o istnienie Boga” (SCHELLENBERG 2019, 151). Owa naturalność niewiary jest nawet dla niego czymś zagadkowym, gdyż w pewnym miejscu przytacza swoje zdziwienie człowieka z prowincji, z prerii Manitoby, gdzie się urodził, kiedy to zetknął się po raz pierwszy z osobą w ten sposób reprezentującą niewiarę: „Pamiętam swoje zdziwienie, gdy podejmując moją pierwszą wakacyjną pracę w agencji pracy w Calgary w Alberta, odkryłem, że młody człowiek przy biurku naprzeciwko mnie — rzetelny i przyzwoity, o którym sądziłem, że mógłby być chrześcijaninem ewangelikiem — nigdy w swoim życiu nie pomyślał nawet o Bogu. Byłem przekonany, że on żartuje, ale przekonał mnie ostatecznie, że właśnie tak było. Taka postawa nigdy wcześniej nie mieściła mi się w głowie” (ibid., 151).

Wydaje się jednak, że gdy prześledzimy powody, głównie natury socjologicznej, które wylicza Schellenberg, aby uzasadnić naturalność niewiary we współczesnych społeczeństwach zachodnich, to dostrzeżemy z łatwością, że można je wykorzystać również przeciwko argumentacji Schellenberga. Oddajmy w tym momencie głos samemu Schellenbergowi, aby przedstawić jego słowami opis kontekstu pojawienia się niewiary bez oporu. Wymienia on co najmniej pięć tendencji współczesnego świata, które są źródłem tego typu niewiary:

1. Pluralizm i relatywizm religijny: „W mieście religia może występować, ale jako zjawisko pluralistyczne, a jej pluralizm będzie sugerował każdemu, kto dorasta w mieście lub je odwiedza, że istnieje wiele różnych sposobów wyznawania religii. Pomyślmy o tym przez chwilę, aby następnie zapytać: ‘Któż wie, gdzie jest prawda?’ A po postawieniu takiego pytania już nie musimy zbyt o tym myśleć, ponieważ różnorodność zaczyna być nowym wyznacznikiem tego, co naturalne” (ibid., 150).
2. Podporządkowanie instytucji religijnych regułom świeckim: „Instytucje religijne znajdujące się w mieście, podobnie jak na prowincji, w sposób wyraźny i na różne sposoby oddają hołd autorytetom świeckim: muszą być posłuszne prawu zagospodarowania przestrzennego i wystrzegać się w swych świątyniach pewnego rodzaju zachowań, tak jak każdy inny w każdym innym miejscu. Ich zdolność ‘rządzenia’ jest zawężona do kontroli duchowej strony życia swych najbardziej oddanych wiernych. Nawet ich szkoły, coraz mniej liczne, będą uczyć głównie treści przekazywanych również w znacznie bardziej licznych szkołach publicznych, które są świeckie aż do bólu. Jeśli coś panuje w szkołach, to nie religia, lecz nauka” (ibid.).
3. Dominacja ateizmu w ośrodkach kształcenia publicznego i na uniwersytetach: „Podobne przepisy dotyczą niemal wszystkich instytucji wyższego kształcenia — szkół wyższych i uniwersytetów — w mieście.

Najbardziej godne szacunku aspiracje i osiągnięcia są uznawane przez wszystkich, którzy spędzają czas w tych miejscach, zajmując się nauką co najmniej w ogólnym sensie. [...] Sławni i zwyczajni ludzie spędzają miesiące, lata, a nawet całe życie na uniwersytetach, podobnie jak w wielu innych miejscach nowoczesnego miasta, bez pomyślenia kiedykolwiek o Bogu” (ibid.).

4. Absolutna niereligijność kultury masowej: „Gdy włączają radio, to słyszą niemal wyłącznie niereligijne piosenki. Ich gazety powszechnie zawierają sekcję ‘religijną’ wyraźnie oddzieloną od reszty informacji” (ibid., 149).
5. Prawo publiczne, które nie wywodzi się z religii, lecz ma pozytywistyczne uzasadnienie: „Jadąc samochodem, podlegają przepisom, których uzasadnienie, czego każdy z nich jest przynajmniej w pewnym sensie świadomy, wynika z ustaleń, które niewierzący mogą akceptować równie łatwo jak wierzący i które są chronione przez autorytety sekularne” (ibid., 149–150).

Konkluzja Schellenberga jest następująca: „Nawet dla tych ludzi, którzy krzywią się na to z dezaprobatą i rozmyślnie trzymają się od tego stylu życia z daleka, całkowicie niereligijny sposób życia jest całkiem *możliwy do wyobrażenia*. Niewiara nie jest już czymś całkowicie nienaturalnym. A dla tych, którzy tak żyją, może to być najbardziej naturalną rzeczą w świecie. [...] Dla wielu ludzi tkanina życia jest *całkowicie* wykończona, chociaż nie zawiera ani szwów wiary, ani jej zaprzeczenia, a nawet wątpliwości” (ibid., 150).

Konkluzja ta nie jest jednak jednokierunkowa i z łatwością można ją odwrócić, wskazując, że wszystkie te powody do niewiary są zawinione przez samego człowieka. Być może nie wszystkie można uznać za wynikające z indywidualnej winy, gdyż większość z nich jest — by tak rzec — jakiegoś rodzaju winą kulturową, czyli czymś, co Jan Paweł II nazywał „grzechem społecznym”. Bierze się on z tego, że ogólny klimat kultury zachodniej, wszystkie instytucje i autorytety, które tworzą dzisiejszą kulturę, czyli wszystko to, w czym uczestniczą do pewnego stopnia bezrefleksyjnie całe społeczeństwa zachodnie, jest zdefiniowane ateistycznie i całkowicie pozbawione jakiegokolwiek wymiaru odniesienia do transcendencji. Żyjąc w atmosferze absolutnego uwiadu i zaniku jakiegokolwiek odniesień metafizycznych, współczesny człowiek niejako siłą bezwładu staje się ateistą, i to ateistą do pewnego stopnia niezawinionym. Ale teza Schellenberga mogłaby być prawdziwa tylko wtedy, gdybyśmy zaakceptowali dodatkową tezę o całkowitym determinizmie kulturowym i przyjęli, że człowiek nie może być niczym więcej niż funkcją kultury, w której żyje. Jeżeli jednak nie chcemy tego uznać, to musimy stwierdzić, że nawet za tzw. grzech społeczny każdy z nas jest do pewnego stopnia odpowiedzialny.

Gdybyśmy chcieli usystematyzować motywy prowadzące do winy za niewiarę bez oporu po stronie człowieka, to moglibyśmy wskazać na cztery podstawowe powody: (1) uprzedzenia epistemiczne; (2) błędy moralne; (3) błędy emocjonalne (postawa urazowa); (4) błędy kulturowe — grzech społeczny. Wydaje się, że przy analizie konkretnych powodów do niewiary przy braku oporu zawsze znajdziemy któryś z tych czynników lub jakieś ich wzajemne przemieszanie. Co ciekawe, powody te odpowiadają z grubsza temu, co Francis Bacon nazywał złudzeniami lub idolami umysłu, które stoją na przeszkodzie stosowania poprawnej metody naukowej, służącej osiągnięciu wiedzy prawdziwej. Uprzedzenia epistemiczne bowiem można porównać ze złudzeniami jaskini (*idola specus*), błędy moralne — ze złudzeniami rynku (*idola fori*), błędy emocjonalne — ze złudzeniami teatru (*idola theatri*), a błędom kulturowym odpowiadają z grubsza złudzenia plemienne (*idola tribus*). Podobnie jak Bacon uważał, że wyróżnione przez niego idole są przeszkodami po stronie człowieka, które można (a nawet z konieczności należy) usunąć, by w poprawny sposób rozwijać poznanie naukowe, tak samo powody prowadzące do niewiary znajdują się zawsze po stronie człowieka (do czego — jak wykazaliśmy powyżej na tekstach — przekonują nas, paradoksalnie, również słowa samego Schellenberga) i można przy pewnym wysiłku je usunąć, by wyjść z uprzedzeń współczesnej kultury i otworzyć się na transcendencję.

Z powyższych rozważań możemy wyciągnąć wniosek, że w rzeczywistości nie istnieje (i nie może istnieć) niezawiniona niewiara lub niewiara bez oporu, czyli taka niewiara, która z jednej strony nie jest skutkiem doświadczenia jakiegoś okropnego zła czy cierpienia, lecz pojawia się niejako mimochodem, a sam człowiek nie jest za ten brak wiary odpowiedzialny. Wynika z tego, że jeżeli ktoś jest niewierzący bez oporu, to zawsze jest to (co najmniej pośrednio) jego wina. Niewiara bez oporu jest zatem zawsze zawiniona przez samego człowieka⁴. Być może ta teza brzmi radykalnie dla ucha dzisiejszego czytelnika, dopowiedzmy zatem, że nie twierdzę, iż niewiara jest bezpośrednim wynikiem złej woli (bo wola człowieka w rzeczywistości nie może wprost kierować się ku złu, aczkolwiek trzeba też brać pod uwagę złośliwość moralną człowieka), lecz raczej

⁴ Nie neguję faktu, że ludzie wierzący mogą w relacji z Bogiem natrafiać na różne stany, które św. Ignacy Loyola nazywał strapieniami duszy. W *Ćwiczeniach duchowych* czytamy: „Przez strapienie rozumiem [...] ciemności duszy, powstające w niej zamieszanie, poruszenie w kierunku rzeczy niskich i ziemskich, niepokój powodowany przez różne podniety i pokusy, co prowadzi do nieufności pozbawionej nadziei i miłości. [Człowiek] doświadcza wtedy, że jest leniwy, letni i jakby oddzielony od swego Stwórcy i Pana” (LOYOLA 2019, 317). Strapienie pochodzi jednak albo z niedbałości w życiu duchowym człowieka, albo jest próbą duchową zsyłaną przez Boga, niewykraczającą nigdy ponad siły człowieka. W pierwszym przypadku jest zawinione przez człowieka, a w drugim jest łaską, zmierzającą do podniesienia człowieka na wyższy poziom zażyłości z Bogiem. Nigdy jednak nie jest dane po to, aby doprowadzić do przekonania, że Bóg nie istnieje.

stanowi ona pewną konsekwencję słabości, ułomności i niedoskonałości, w tym także takich jak „lenistwo i gnuśność duchowa” współczesnego człowieka. Niemniej jednak wina tej „ślepoty duchowej” opisanej powyżej przez samego Schellenberga, biorącej się z nieumiejętności dostrzeżenia, że Bóg jest dla niego najwyższym dobrem oraz źródłem wszelkiego innego dobra, leży wyłącznie po stronie człowieka i tylko człowiek jest za nią odpowiedzialny. Teista nie może przyjąć innej perspektywy. Gdyby bowiem założył, że istnieje co najmniej jedna osoba, która jest niewierząca bez oporu, czyli bez własnej winy, to musiałby przyznać, że Bóg z jakichś powodów nie okazuje lub nie jest w stanie urzeczywistnić osobowej relacji miłości wobec tej osoby. Oznaczało by to *de facto*, że Bóg co najmniej w tym przypadku nie jest zdolny do zmanifestowania swojego atrybutu miłości wobec rozumnego stworzenia. Wniosek z tego byłby dla teisty destruktywny: musiałby bowiem przyjąć, że Bóg nie jest zdolny do nawiązania osobowych relacji miłości, albo więc nie jest bytem osobowym, albo nie jest nieskończenie miłujący, albo jedno i drugie równocześnie. Zmuszałoby to teistę do przyjęcia konkluzji argumentu Schellenberga. Teista z łatwością może uchylić jednak ten argument posługując się przesłankami Schellenberga w celu doprowadzenia do przeciwnego wniosku. Co więcej, wydaje się, że powyższa argumentacja, posługująca się metodą *retorsio argumenti*, jest konfrontacją z argumentem z ukrytości Schellenberga na płaszczyźnie czysto filozoficznej, czyli rozgrywa się niejako na gruncie, na którym on sam czuje się najlepiej. Ponadto pozbawiona jest zarzutu „teologizacji”, czyli zbyt szybkiego odwoływania się do pomocy Objawienia, a więc będzie bardziej przekonująca dla ludzi niewierzących, a zwłaszcza wszystkich tych, których Schellenberg nazywa „niewierzącymi przy braku oporu”. Nie oznacza to oczywiście odrzucenia takich prób, jak argument inkarnacyjny, przedstawiony przez Marka Dobrzeńckiego, lecz pozwala tylko na ukazanie, że odwoływanie się do Objawienia w celu skonstruowania argumentacji zbliżonej do realnej religii, nie jest potrzebne, aby w sposób konkluzywny obalić argumentację Schellenberga.

3. UWAGI KOŃCOWE

Pomimo wielu zalet obu omawianych książek, o których nie sposób tu napisać, a także wielkiej potrzeby tego typu prac porządkujących i systematyzujących debatę na temat ukrytości, warto dodać jeszcze jedną uwagę sytuującą obu autorów na mapie współczesnego teizmu. Otóż należą oni, jak się wydaje, do przedstawicieli tzw. przyjacielskich teistów (*friendly theists*), którzy z dużą otwartością

i życzliwością traktują tezy współczesnych ateistów, usiłując reinterpretować je w taki sposób, aby służyły jako istotna korekta teizmu, pozwalająca uwolnić się teizmowi z dogmatycznego skostnienia. Stanowisko to polega na poszukiwaniu po stronie ateistycznej tzw. przyjaznych ateistów (*friendly atheists*), którzy nie tyle usiłują wprost podważyć lub zanegować teizm, co raczej pozwalają się mu reformować i stawać doktryną bardziej otwartą na współczesną naukę i kulturę oraz bliższą życiu dzisiejszego człowieka. Nie negują oczywiście takiej teoretycznej współpracy między teistami i ateistami. „Przyjaźni ateści” różnią się znacznie od tzw. „nieprzyjaznych ateistów” spod znaku agresywnego ateizmu, ufundowanego na naturalistycznej interpretacji nauk przyrodniczych, którego symbolem jest „czterech jeźdźców Apokalipsy” (Dawkins, Harris, Hitchens, Dennett). Chcę jednak wskazać na niebezpieczeństwo nadmiernej otwartości ze strony teistów na zbyt przyjazne gesty płynące ze strony umiarkowanych ateistów. Niektórzy dzisiejsi teiści wydają się wykazywać zbyt dużo dobrej woli w akceptacji tez otwarcie ateistycznych i wprost niezgodnych z teizmem. Usiłują traktować te tezy poważnie i życzliwie, w mniemaniu, że mogą one w jakiś sposób wzbogacić przekonania teistyczne. Pomijają fakt, że tezy te przemycają, pod pozorem otwartego i życzliwego ateisty, poglądy jednoznacznie wrogie wobec teizmu. Nie dostrzegają, że gdy pominiemy zbyt wąski teoretyczny kontekst konkluzji na przykład argumentu z ukrytości, mówiący o nieistnieniu osobowego i miłującego Boga, to powinno nas uderzyć, że poglądy te mają jawnie bluźnierczy wydźwięk w wymiarze egzystencjalno-religijnym. Dyskusja ze współczesnymi absconditeistami reformowanymi czy z argumentem Johna L. Schellenberga wskazuje, że argumentacja tam zawarta, jeżeli nawet opisuje — mówiąc językiem Miłosza Hołdy — jakieś doświadczenia „nocy”, to opis ten nie pozostawia żadnej możliwości dojrzenia i ukazania „źródła”. Rolą teisty jest w tej sytuacji opisanie i obnażenie pustki takiego stanowiska i zaproponowanie stanowiska alternatywnego, które odsłoni głębię Osobowej Transcendencji, zarówno z jej niewysłowioną tajemnicą, jak i pełną otwartością nieskończonej miłości.

REFERENCJE

- DOBZRZENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- GREEN, Adam, i Eleonore STUMP (red.). 2015. *Hidden Divinity and Religious Relief. New Perspectives*. Cambridge University Press.
- HOLDA, Miłosz. 2020. *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- HOWARD-SNYDER, Daniel, i Paul MOSER, red. 1993. *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOYOLA, Ignacy. 2019. *Ćwiczenia duchowe*, przeł. Jan Ożóg, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- MOSER, Paul. 2008. *The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge University Press.
- REA, Michael C. 2018. *The Hiddenness of God*. Oxford University Press.
- SHELLENBERG, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- SHELLENBERG, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford University Press (przekład polski: John L. SCHELLENBERG. 2019. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tł. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego).
- SHANLEY, Brian J. 2017. *Tradycja tomistyczna*. Tł. Ryszard Mordarski. Kraków, Poznań, Warszawa: W Drodze.
- WEIDNER, Veronica. 2018. *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Switzerland: Palgrave Macmillian.

CZY WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE
PROBLEMU BOŻEJ UKRYTOŚCI
PROWADZI DO ATEIZMU?

Streszczenie

W artykule omówione zostały dwie znakomite prace na temat ukrytości Boga autorstwa Miłosza Hołdy (*Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*) i Marka Dobrzenieckiego (*Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*). Należą oni do tzw. przyjacielskich teistów, którzy usiłują traktować tezę o Bożej skrytości jako ważne poszerzenie problematyki klasycznego teizmu. Wydaje się jednak, że ulegają oni iluzji prowadzenia dialogu z tzw. przyjacielskimi ateistami, wciągającymi teistów w taką interpretację tezy o skrytości Boga, która wydaje się całkowicie sprzeczna z teizmem. Powstaje zatem pytanie, czy współczesne sformułowania problemu skrytości Boga są w jakikolwiek sposób do pogodzenia z chrześcijańskim teizmem?

Słowa kluczowe: ukrytość Boga; teizm klasyczny; absconditeizm; argument z ukrytości; teizm vs. ateizm; przyjazny teizm vs. przyjazny ateizm; Miłosz Hołda; Marek Dobrzeniecki; John L. Schellenberg

DOES THE CONTEMPORARY UNDERSTANDING
OF THE PROBLEM OF GOD'S HIDDENNESS
LEADS TO ATHEISM?

Summary

The article discusses two excellent works on the hiddenness of God by Miłosz Hołda (*Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* [The Spring and the Night: An Introduction into Contemporary Absconditheism]) and Marek Dobrzeniecki (*Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna*

odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga [Hiddenness and the Incarnation: A Theistic Response to John L. Schellenberg's Argument for Divine Nonexistence]). They belong to the so-called friendly theists, who try to treat the thesis of God's hiddenness as an important extension of the problems of classical theism. It seems, however, that they succumb to the illusion of conducting a dialogue with the so-called friendly atheists, who involve theists in such an interpretation of the thesis about the Divine hiddenness, which seems to be completely contrary to classical theism. The question then arises: whether the contemporary formulations of the problem of the Divine hiddenness are in any way compatible with Christian theism?

Keywords: Divine hiddenness; classical theism; absconditicism; the hiddenness argument; theism vs. atheism; friendly theism vs. friendly atheism; Miłosz Hołda; Marek Dobrzeńcki; John L. Schellenberg

Information about the Author: Dr habil. RYSZARD MORDARSKI, prof. at UKW — Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz (UKW), Institute of Philosophy; correspondence address: ul. Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz; e-mail: ryszard.mordarski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>.