

MACIEJ BAŁA

DEBATA O UKRYTOŚCI BOGA JAKO ODPOWIEDŹ NA PROCESY SEKULARYZACYJNE

Dobrym kontekstem do przedstawienia sporu o „Boga ukrytego” są z pewnością prace Miłosza Hołdy *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), pierwsze całościowe monografie w języku polskim poświęcone temu zagadnieniu. Niniejszy tekst nawiązuje przede wszystkim do rozprawy *Źródło i noc* Miłosza Hołdy.

Obie monografie nawiązują bezpośrednio do interesujących dyskusji we współczesnej filozofii religii, a zwłaszcza do publikacji Johna L. Schellenberga *Divine Hiddenness and Human Reason* (SCHELLENBERG 1993), w której zaprezentował on tzw. argument z ukrytości, ale również do sporów o poznawalność Boga w obszarze filozofii i teologii nauki czy też dyskusji „po Auschwitz” w kontekście idei Boga. Pojęcie „absconditeizmu”, które jest centralnym pojęciem sporu, Hołda definiuje jako poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o Boże ukrycie. Chodzi tutaj o takie stanowiska, które próbują godzić tezę o istnieniu Boga z tezą o Bożym ukryciu. Użyte słowo „teizm” wskazuje, że koncepcje te należą do rodziny teizmów i, jak wielokrotnie podkreśla autor rozprawy, proponowana przez niego filozofia jest filozofią nawiązującą do teistycznego, a także, czego wielokrotnie broni autor, osobowego rozumienia Absolutu. Jasne zaznaczenie tego kontekstu poszukiwań filozoficznych Hołda broni przed zarzutem, że jego propozycja w sposób nieświadomy jest filozofią religijną (określenie Henry’ego Duméry’ego) czy kryptoteologią (określenie Dominique’a Janicaud dotyczące współczesnej fenomenologii francuskiej).

Ks. dr hab. MACIEJ BAŁA, prof. UKSW — Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Kultury i Religii; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; e-mail: m.bala@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-7855>.

W nawiązaniu do trzech kontekstów debaty o ukrytość Boga (zmiana mentalności spowodowana rozwojem nauki, doświadczenia związane ze złem, którego symbolem jest Auschwitz, oraz rosnącej świadomości istnienia znacznego zróżnicowania przekonań religijnych i światopoglądów) Hołda systematyzuje hipotezy badawcze w formie sześciu możliwych absconditeizmów, z podziałem na absconditeizm konserwatywny oraz absconditeizm reformistyczny: reformistyczny absconditeizm przyrody, konserwatywny absconditeizm przyrody, reformistyczny absconditeizm dziejów, konserwatywny absconditeizm dziejów, reformistyczny absconditeizm relacji, konserwatywny absconditeizm relacji. Przedstawiony schemat jest realizowany w poszczególnych rozdziałach. Pierwszy rozdział pracy jest rysem historycznym, przedstawiającym historię problemu „ukrytości” oraz jego współczesnych interpretacji. Autor rozprawy analizuje najpierw teologię starotestamentalną Bożej ukrytości, która zawsze stanowiła integralny element wiary Izraela. W teologii nowotestamentalnej Hołda wskazuje na pogłębienie problemu Bożej ukrytości, co — jego zdaniem — jest związane z pogłębieniem koncepcji Boga i zradykalizowaniem antropologicznego komponentu tego zagadnienia (nie tylko „ukrycie się” samego Boga, ale pojawia się pytanie o postawę człowieka wobec takiego doświadczenia Boga). Z kolei okres patrystyczny i średniowieczny to analizy koncertujące się przede wszystkim na niemożności adekwatnego poznania istoty Boga i rozwijanie teologii apofatycznej. Ukrywanie się staje się elementem działania Boga, który wzbudza tym samym tęsknotę, a nawet niepokoi.

Podsumowując okres nowożytny, autor zauważa, że tradycyjne wyjaśnienia religijne nic są w stanie rozwiązać problemu ukrytości, co więcej — dyskusja przechodzi z obszaru nauk teologicznych w stronę filozofii religii. Współcześnie zagadnienie ukrytości jest podejmowane jako problem oczekiwań, jakie ludzie żywią w stosunku do Boga — że jego istnienie nie jest ewidentne, co zresztą silnie wybrzmiewa w kontekście argumentu Johna L. Schellenberga, podjętego w dalszej części rozprawy. Pierwszy rozdział rozprawy jest interesującym przeglądem dotychczasowych prób poszukiwania odpowiedzi, dlaczego Bóg „ukrywa się”. Oczywiście można by wskazać wiele wątków, które mogłyby jeszcze bardziej ubogacić historię problemu („ukrycie” boskości we Wcieleniu Michela Henry’ego czy analizy Benedykta XI na temat interpretacji psalmu 22, analizowanego też przez autora rozprawy). Pierwszy rozdział, pomimo wielu wątków teologicznych, a nie filozoficznych, spełnia swoje zasadnicze zadanie — ukazuje historię pytania o „ukrytość” Boga, podkreślając jednocześnie, że właściwa debata wokół omawianego problemu zaczęła się w kontekście Auschwitz, procesów sekularyzacyjnych XX i XXI wieku oraz rozwojem nauk szczegółowych.

Drugi rozdział podejmuje kwestię absconditeizmu przyrody, który powstał w kontekście metodologicznego naturalizmu, a także z odsunięcia Boga od odpowiedzialności za cierpienie, które dotyka ludzi. Zwolennicy absconditeizmu przyrody twierdzą, że Bóg nie może bądź nie chce działać w świecie w sposób jawny, lecz pozostaje w nim ukryty. Oznacza to, że proponowany absconditeizm przyrody jest propozycją teodycei w kontekście nauki. Innym powodem wskazanym przez Hołdę absconditeizmu przyrody jest rosnąca świadomość metodologicznych ograniczeń nauki oraz rola, jaką pojęcia z obszaru metafizyki i teologii odgrywają w procesie epistemicznego uzasadniania reguł rządzących poznaniem naukowym. Słusznie jednak autor rozprawy zauważa, że trzeba unikać koncepcji „Boga luk”. W przypadku kontekstu nauki absconditeizm „reformistyczny” jest rozumiany jako „teizm naturalistyczny”, który domaga się reinterpretacji (czy wręcz odrzucenia klasycznego teizmu), zwłaszcza w kwestii boskich interwencji. Z kolei „konserwatywny” absconditeizm to propozycja Davida Lamberta, według którego nie jest możliwe wyjaśnienie istnienia wszechświata przez odwołanie się jedynie do nauki. Nauka bowiem nie ma dostępu do „źródła istnienia”. Celem podkreślenia warsztatu naukowego Hołdy należy wskazać, że każdy rozdział kończy się oceną prezentowanych stanowisk (zalety, wady) wraz ze wskazaniem własnej, najbardziej przekonującej (racjonalnej) interpretacji. Dotyczy to każdego z rozdziałów prezentujących różne warianty absconditeizmu.

Trzeci rozdział to prezentacja absconditeizmu dziejów. Autor analizuje przede wszystkim wyjaśnienia nawiązujące do biblijnej metafory *Hester Panim* (hebr. הֶסְתֵּר פָּנִים), czyli „zakrycia Oblicza”, czy doktryny *cimcum* (hebr. צִמְצוּם), wedle której Bóg wycofuje się, aby zrobić miejsce stworzonemu przez siebie światu. Koncepcja „reformistyczna” absconditeizmu dziejów jest związana np. z interpretacjami Hansa Jonasa. Według niego Bóg jest pozbawiony absolutnej mocy. Pojęcie absolutnej mocy jest, jego zdaniem, logicznym paradoksem, jest wewnętrznie sprzeczne. Aby mogła istnieć absolutna moc, musielibyśmy założyć, że nie istnieje absolutnie nic, co mogłoby ją ograniczać, a ograniczać mogłoby ją nawet istnienie czegokolwiek poza nią samą. Należałoby więc założyć, że jedynie ona sama istnieje. Ale gdyby nie istniało nic, na co absolutna moc mogłaby działać, wtedy nie byłaby mocą w ogóle. W ten sposób Jonas udowadnia, że z logicznego punktu widzenia istnienie absolutnej mocy jest niemożliwe. Bóg ukryty — z ograniczoną wszechmocą — pozwala człowiekowi ukazać swoją dobroć. Natomiast „konserwatywne” wersje absconditeizmu dziejów oznaczają podtrzymywanie tradycyjnych tez o niepoznawalności Boga i Jego wolności.

Czwarty rozdział przedstawia dyskusję wokół „problemu ukrytości” w kontekście relacji Boga z ludźmi. Bezpośrednim powodem tej debaty przedstawionej

przez Hołdę jest „argument z ukrytości” Johna L. Schellenberga, dla którego punktem wyjścia jest istnienie niewiary tych, którzy gotowi byłiby nawet uwierzyć, gdyby tylko dane im zostały wystarczająco mocne świadectwa (dowody). Ważnym elementem tego rozdziału jest interesująca polemika z koncepcjami Schellenberga, jakim jest ultymizm i t-izm. Ultymizm jest zdefiniowany jako przekonanie o istnieniu rzeczywistości ostatecznej, rozciągającej się w trzech wymiarach: natury rzeczy, wartości podstawowych i w sferze tego, co ważne dla naszego życia. Z kolei t-izm, późniejsza wersja „ultymizmu”, akceptuje istnienie rzeczywistości transcendentnej w stosunku do tej, której doświadczamy na co dzień. Hołda wskazuje na niedoskonałość tych rozwiązań, ponieważ jego zdaniem Schellenberg pomija ideę objawienia jako istotnej filozoficznej możliwości. Jest to na pewno punkt, który wywołuje interesującą dyskusję. Czy filozof powinien przyjąć możliwość objawienia? Jakiego objawienia — czy tylko religii Abrahamowych? Czy do istoty religii należy objawienie? Odpowiedź zaproponowana przez Hołdę konsekwentnie optuje za klasycznym rozumianym teizmem w wersji personalistycznej, w której istnienie Boga zakłada także możliwość Jego objawienia.

Ostatni rozdział nie jest tylko podsumowaniem pracy, lecz stanowi interesującą interpretację Hołdy, który analizując trzy obszary współczesnej dyskusji (przyroda, dzieje, relacje), uzasadnia tezę, że „teologię filozoficzną” definiowaną przezeń jako filozoficzny namysł, sięgający w „kontekście odkrycia” do treści uznawanych za objawione, traktuje jako najbardziej adekwatny sposób badania tego problemu. Taki tryb refleksji pozwala, według niego, na uwzględnienie elementów religijnych, które bardzo często są odrzucane jako „nieracjonalne”. W tej propozycji dostrzegam też, po raz kolejny, interesujący wkład Hołdy do dyscypliny naukowej, jaką jest filozofia religii, choć czasami można odnieść wrażenie, że zaangażowanie „apologetyczne” autora po stronie teizmu konserwatywnego zaciera granice pomiędzy filozofią a teologią. Zaproponowany jednak „kontekst odkrycia” jest wskazaniem na możliwość filozofii religii, która nie przekreśla danych płynących z objawiania. Tym samym Hołda nawiązuje do współczesnych dyskusji na temat chociażby możliwości filozofii chrześcijańskiej. Objawienie nie odgrywa roli uzasadniającej, a tylko naprowadzającą. Rzeczywistość wiary może wskazać na konkretne zagadnienia i problemy, którymi rozum, posługując się wyłącznie swoimi siłami, może się zająć. Objawienie jest w stanie ubogacić nasze poznanie filozoficzne, wytyczając mu nowe obszary zainteresowań. Rezygnacja z tej „ukierunkowującej” roli wiary byłaby wielką stratą dla człowieka i dla samej filozofii. Filozofia w „kontekście odkrycia” nie oznacza konieczności posługiwania się Objawieniem jako argumentem uza-

sadniającym w refleksji filozoficznej, lecz jedynie jako cennym światłem wytyczającym nowe możliwości i zadania dla działania ludzkiego rozumu. Można więc mówić heurystycznej funkcji Objawienia (Jan Andrzej Kłoczowski).

Na zakończenie pracy autor rozprawy proponuje model (metaforyczny i intuicyjny) porządkujący relacje między „źródłem” i „nocą”. Model ten jest dla Hołdy pomocny do obrony klasycznego stanowiska teistycznego. Absconditeizm konserwatywny w postaci klasycznego stanowiska teistycznego oznacza akceptację samoprezentacji „źródła” przy jednoczesnym godzeniu się na „noc”. Pod warunkiem jednak, że zwolennicy takiego stanowiska będą unikać wszystkiego, co mogłoby pogłębić doświadczenie nocy. Natomiast absconditeizm reformistyczny określa tych, którzy nie przyjmują pełnego spektrum samoprezentacji ze strony „źródła” bądź/i nie godzą się na „noc”, bądź/i nie unikają pogłębiania „nocy”. Kolejna ukazana możliwość rozwiązania problemu to propozycja koncepcji „trzykroć ukrytego Boga”. Ukrywanie się Boga w jednym wymiarze (np. przyrody) pociąga za sobą Jego ukrywanie się w pozostałych wymiarach (dzieje i relacje). Rozwiązanie takie zakłada jednak dystans zarówno epistemiczny, aksjologiczny, jak i soteriologiczny. Właśnie na dystansie opiera się „noc”, to dystans powoduje, że „źródła” doświadczać możemy jedynie w „nocy”. Niestety szkoda, że w tym miejscu autor nie nawiązał do istotnej pracy na temat roli dystansu w kontekście Boga, jaka jest publikacja Jean-Luc Mariona *Idol i dystans* (zob. MARION 2016).

Według Mariona można wskazać na dwie funkcje dystansu. Po pierwsze, odrzuca wszelki panteizm. Dystans staje się wyrazem bezwzględnej i nieredukowalnej transcendencji. Po drugie, dystans u Mariona potrzebny jest Bogu po to, by go przeżył w geście miłości w poszukiwaniu człowieka. W tym sensie dystans wchodzi w samą definicję miłości: miłość to przemierzanie dystansu między mną a drugim, wychodzenie ze siebie ku drugiemu, a jeszcze głębiej dawanie siebie, wyzucie, kenoza. Dlatego tym, kto najdoskonalej ukazuje dystans i kto z tego powodu jest zarazem najdoskonalszą ikoną miłości, jest Jezus Chrystus. Praca Hołdy jest monografią, której źródłowość, metodologia, własne propozycje rozwiązań nie budzą żadnych wątpliwości.

Zaprezentowany materiał w dyskusji na temat „ukrytości Boga” jest z jednej strony imponujący, z drugiej zaś strony zastosowana matryca (absconditeizm przyrody, dziejów, relacji) pozwoliła na zachowanie bardzo przejrzystego wylotu. Praca z pewnością nie ma charakteru sprawozdawczego (prezentacja poglądów), lecz proponuje własne autorskie rozwiązania. Oczywiście można wskazać na pewne uproszczenia interpretacyjne, jak np. stwierdzenie, że propozycja Tomáša Halíka jest „czarno-biała” i zakłada podział ludzi na religijnych i ateistów (Halík proponuje właśnie odrzucenie takiej prostej kwalifikacji, wska-

zując na dużą grupę ludzi poszukujących, wątpiących, agnostyków, których nie da się właściwie „zakwalifikować” do żadnej ze stron „barykady”).

W rozprawie poświęconej „ukrytości Boga” — w mojej, mimo wszystko subiektywnej ocenie — zabrakło dwóch elementów: po pierwsze, szerszego (bo jest napomknienie) omówienia koncepcji Boga „cierpiącego”. Bóg jest ukryty, ale cierpi tak jak my, stąd nasza „noc” nie jest już tak okrutna. Jest to także konkretna propozycja absconditeizmu reformistycznego, ponieważ oznacza modyfikację atrybutu Boga, gdyż w klasycznym teizmie Bóg nie może cierpieć. Po drugie, specyficzną „reakcją” na „ukrytość” Boga są teorie „anateizmu” filozoficznego. Anateizm (w wydaniu chociażby Richarda Kearneya — zob. KEARNEY 2011) nie jest powrotem do „źródła”, lecz przede wszystkim przebyciem pewnej drogi, aby pytanie o „źródło” człowiek mógł na nowo postawić w swoim życiu. Obrazem, którym Kearney wielokrotnie ilustruje swoją propozycję, jest pojawienie się Obcego, który odsyła do tego, co ukryte. Bóg w koncepcji Kearneya nie jest dostępny poprzez poznanie metafizyczne, jest enigmą, która stawia człowiekowi pytanie o jego egzystencję i ostatecznie o samego Boga. Propozycja ta jest bliska interpretacjom Hołdy: Bóg (źródło) istnieje, ale dojście do niego dokonuje się bardzo mozolnie, przewyżając chociażby zalew sekularystycznych interpretacji rzeczywistości (metafora „nocy”). Ostatnia uwaga dotyczy wyjaśnienia możliwości posługiwania się intuicją w teologii naturalnej, zaproponowanej przez Hołdę. Zabrakło zdefiniowania, co autor rozumie pod pojęciem intuicji, skoro dopuszcza ją jako element teologii naturalnej (np. interesująca koncepcja intuicji w teologii naturalnej została zaproponowana przez Jacka Wojtysiaka w kontekście „intuicji racjonalności i przygodności”; zob. WOJTYSIAK 2012, 27–44).

Dlaczego dyskusja o Bogu ukrytym jest ważna w kontekście współczesnego chrześcijaństwa? Przede wszystkim wskazuje, że chrześcijaństwu nie jest obce stawianie pytań, a nawet wątplenie, co mocno charakteryzuje współczesnego człowieka. Warto to przytoczyć refleksje Halika, dla którego punktem wyjścia wierzącego jest w pewnym sensie wątplenie. Jak pisze

wątplenie, o którym myślę jako o siostrze wiary, nie jest wątpleniem o Bogu, o Jego istnieniu, dobroci, gotowości komunikowania i udzielania siebie. To raczej świadomość problematyczności, niedostateczności, uwarunkowanego i ograniczonego charakteru wszelkiego ludzkiego postrzegania i wyrażania Rzeczywistości, która nas radykalnie przekracza. I obawa, byśmy nie przeoczyli owej przepaści, która oddziela nas od ukrytego Boga, byśmy urzeczeni własną ograniczoną wizją religijną z jednej strony nie uczynili sobie bożka, karykatury Boga, z własnej religii, a z drugiej zarozumiale nie potępili dróg religijnego poszukiwania, jakimi idą inni. (HALIK 2013, 43)

Wątpienie, rozumiane jako zdolność stawiania pytań o samą zasadność przyjętych przez siebie poglądów, jest wpisane zarówno w postawę wiary w Boga, jak i Jego negacji. Wierzący czasami powinien postawić się na miejscu ateisty i odwrotnie. Ta postawa, określana przez Halíka mianem „chwiejności”, nie jest przejawem niepewności czy strachu, lecz jest „tętnem samego życia, ruchem wychodzącym z głębi wszelkiej rzeczywistości” (ibid., 44). Jeden z tytułów książek ukazuje zasadniczy rys jego rozumowania: co nie jest chwiejne jest nietrwałe¹. Chwiejność nie oznacza jednak zwątpienia, oznacza raczej zdolność do poszukiwania, zadawania pytań, doszukiwania się w odległych „peryferiach naszych poglądów” czegoś dobrego, interesującego, ciekawego, co może zainspirować. Wspomnianej chwiejności bliżej do krytycznego wątpienia w duchu kartezjańskim niż zwątpienia jako postawie zrezygnowania. Jeżeli nie przejdziemy przez pewien etap stawiania pytań, poszukiwania, to nigdy nie dojdziemy do tego, co jest istotnie, co jest trwałe. Zdolność do stawiania ważnych egzystencjalnie i uzasadnionych pytań to nic innego jak przejaw mądrości, opisanej chociażby w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. W tym duchu Halík interpretuje procesy sekularyzacyjne — jako rzeczywistość, która stawia pytania współczesnemu chrześcijaństwu. Nie można ignorować tych procesów i dyskusja o ukrytości Boga doskonale wpisuje się we współczesną debatę w czasach sekularnych. Swoista pustka, czyli nieoczywistość Boga, procesy sekularyzacyjne, doświadczenie zła, to wszystko, co Hołda w swojej pracy określa pojęciem „nocy”, powinna raczej przemienić się w wolną przestrzeń, bez uprzedzeń, bez wrogości, gdzie można dokonać wymiany myśli i postawić istotne pytania.

Drugim interesujących skutkiem debaty o „ukrytości Boga” jest wskazanie, że istotnym elementem współczesnego osobistego zaangażowania religijnego jest przede wszystkim osobisty, przemyślany i uzasadniony wybór wiary. Cywilizacja europejska nadal w jakimś stopniu jest chrześcijańska i w jakimś stopniu też jest religijna, ale jeżeli mówimy o religijności czy w ogóle o religii dzisiaj, to trzeba podkreślić, że dzisiaj inaczej trzeba postrzegać fenomen religijności. Religia przez długie lata, przynajmniej od IV wieku, była zasadniczą siłą integrującą społeczeństwo europejskie. Najbardziej znamienym przykładem takiego rozumienia religii było oczywiście społeczeństwo czasów średniowiecznych. Religia odgrywała zasadniczą rolę we wszystkich obszarach: organizowała życie społeczne, indywidualne, wspólnotowe. Dzisiaj takie rozumienie religii funkcjonuje w krajach islamskich, ale na pewno nie w europejskich społeczeństwach liberalnych. Procesy sekularyzacyjne, które rozpoczęły się od reformy protestan-

¹ Chodzi o książkę *Co nie jest chwiejne jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami* (= HALÍK 2004).

ckiej², później trwały przez czasy nowożytne i czasy współczesne aż do dzisiaj, właściwie doprowadziły do takiego stanu, że religia na pewno nie jest siłą integrującą społeczeństwo. Dzisiaj, jak trafnie zauważył Halík, taką rolę przejęły media (por. HALÍK 2006, 34–35), a zwłaszcza media społecznościowe, bo to one kreują dzisiaj obraz świata, to one wydają sądy, oceniają, proponują interpretacje świata. Pozytywnym elementem procesów sekularyzacyjnych są natomiast dwa inne rozumienia religii. Skoro bowiem religia nie występuje już jako siła integrująca społeczeństwo, w to miejsce można wskazać dwa inne rozumienia religii: jako *confessio* oraz jako *pietas* (por. *ibid.*, 36–37). Na czym one polegają? Pierwsze rozumienie — *confessio* — to nic innego jak wyznanie, co znaczy, że religia nadal funkcjonuje jako grupa wyznaniowa. Chrześcijaństwo przecież nie zniknęło z przestrzeni europejskiej, w każdym kraju możemy znaleźć wspólnoty chrześcijańskie, mniej lub bardziej dynamiczne. Religia jako pewna grupa społeczna nie przestała istnieć. Co się zmieniło? Przede wszystkim to, że np. wspólnoty chrześcijańskie są dzisiaj jedną z wielu propozycji w pluralistycznym społeczeństwie, i to wcale nie największą. Człowiek może nadal przynależać do takiej grupy przez swój konkretny wybór, nie ma przecież zakazu przynależności religijnej. Co więcej, jak np. twierdzi Jean-Luc Marion, dopiero współczesne — laickie państwo pozwala człowiekowi na świadomy i dobrowolny wybór „opcji religijnej”. Próby wykorzystywania władzy przez religie czy religii przez władzę, czemu ma zapobiegać właśnie neutralność (laickość) państwa, dopiero umożliwiają właściwy wybór własnego systemu religijnego (zob. MARION 2017). Nastąpiło zerwanie budowania własnej tożsamości (ideologicznej, politycznej czy religijnej), która byłaby powiązana bezpośrednio ze społeczeństwem obywatelskim. Religia, podobnie jak opcje polityczne, staje się jedną z wielu propozycji, która nie znajduje swojego uprawomocnienia w systemie państwowym. Gwarantem wolności religijnej jest neutralność państwa. Dlatego też religia jako *confessio* nadal jest obecna w przestrzeni publicznej, pod warunkiem, że nie używa przemocy i manipulacji względem swoich wyznawców ani też w stosunku do innych podmiotów życia społecznego. Co ważne, dla Halíka, który w tym miejscu nawiązuje do prac José Casanovy³, religia nie uległa całkowitemu procesowi prywatyzacji. Wyznawania konkretnego systemu religijnego nie oznacza sprowadzenie *confessio* to prywatnych przekonań, które nie mogą zaistnieć w przestrzeni publicznej. Istotnym wymiarem religijności jest także wymiar społeczny czy nawet instytucjonalny, a nie tylko sfera osobistych przekonań.

² Mocno to podkreśla np. Charles Taylor (2007, 42).

³ Zob. zwłaszcza *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (CASANOVA 2005).

Drugim współczesnym rozumieniem religii jest *pietas*, który najprościej można scharakteryzować jako duchowość indywidualną, uczuciowy czy indywidualny pierwiastek wiary nie jest czymś nowym w historii religii, ale dzisiaj staje się zasadniczym rysem identyfikacji religijnej (por. HALÍK 2006, 43). Procesy związane z silną indywidualizacją są widoczne na każdym kroku, można mówić o indywidualizacji konsumpcyjnej (kupiuję to, na co mam ochotę), czy indywidualizacji ekspresyjnej (wyrażam to, co jest we mnie bez — prawie — żadnych ograniczeń). Religia postrzegana jako *pietas* sytuuje się po stronie indywidualizacji ekspresyjnej, to znaczy, że każdy ma prawo wyrażać swoje przekonania, swoje poglądy, swoje przemyślenia i do tej sfery zaczyna zaliczać się także pobożność indywidualną. Taka religijność staje się coraz wyraźniejsza. Oznacza to, że następuje odchodzenie od *confessio* w stronę *pietas*. Ludzie nadal posiadają pewną pobożność, pewną religijność, duchowość, ale uważają, że można tę sferę realizować obok *confessio*. I trudno dzisiaj budować osobiste zaangażowanie religijne bez postawienia pytania o nieobecność czy ukrytość Boga. Wołanie, które rozległo się nawet na krzyżu: „Boże, Boże czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46) stało się istotnym elementem współczesnego dyskursu religijnego, którego dzisiaj nie można pomijać.

Procesy sekularyzacyjne są faktem i trzeba poddać je analizom nie tylko socjologicznym, ale także filozoficznym. Jest to o tyle konieczne, że jednym z podstawowych błędów popełnianych przez systemy religijne, a zwłaszcza przez chrześcijaństwo, jest przyjęcie postawy fundamentalistycznej jako odpowiedzi na zanik czy osłabienie religijności. Fundamentalizm religijny rezygnuje z jakiegokolwiek debaty, odwołując się jedynie do posłuszeństwa literalnie rozumianemu objawieniu. Co więcej, dla fundamentalizmu religijnego właśnie wolność przekonań, wymiana myśli, debata czy pluralizm postaw stanowi swoiste zagrożenie. Uznanie prawdy za objawioną, pochodzącą z boskiego źródła powinna być bezwzględnie przyjęta. Dla fundamentalizmu wolność nie jest warunkiem religii, lecz po części jej zagrożeniem. Stąd konieczność debat dotyczących tak istotnych tematów jak ateizm, ukrytość Boga, doświadczenie zła i cierpienia, bo właśnie one pozwalają na ponowne przemyślenie istoty i podstaw zaangażowania religijnego w kontekście dzisiejszych procesów sekularyzacyjnych. Dlatego też debata o ukrytości Boga i jej „polski” głos w postaci pracy Miłosza Hołdy zasługują na szczególną uwagę i docenienie w środowisku filozoficznym i teologicznym.

REFERENCJE

- CASANOVA, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tł. Tomasz Knuz. Kraków: Nomos.
- DOBZRZENIECKI, Marek. 2020. *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HALÍK, Tomáš. 2004. *Co nie jest chwiejne jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*. Tł. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HALÍK, Tomáš. 2006. *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi*. Tł. Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HALÍK, Tomáš. 2013. *Hurra, nie jestem Bogiem*. Tł. Andrzej Babuchowski, Tomasz Dostatni i Juliusz Zychowicz. Warszawa: Agora.
- HOLDA, Miłosz. 2020. *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio*. Rzym 1998.
- KEARNEY, Richard. 2011. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.
- MARION, Jean-Luc. 2016. *Idol i dystans*. Tł. Urszula Idziak-Smoczyńska i Wojciech Starzyński. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- MARION, Jen-Luc. 2017. *Brève apologie pour un moment catholique*. Paris: Grasset.
- SHELLENBERG, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA, London: Belknap Press, An Imprint of Harvard University Press.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2012. *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*. Poznań: W drodze.

Information about the Author: Rev. Dr. habil. MACIEJ BAŁA, Prof. at UKSW — Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (UKSW), Institute of Philosophy, Department of Philosophy of Culture and Religion; correspondence address: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; e-mail: m.bala@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-7855>.