

KS. MIŁOSZ HOŁDA

O BOŻEJ UKRYTOŚCI POWAŻNIE I BEZ UŁATWIEN. ODPOWIEDŹ KRYTYKOM*

Boża ukrytość jest zagadnieniem, które domaga się potraktowania z należytą powagą. Nie należy od tego problemu uciekać. Nie należy również ułatwiać sobie sprawy przez wprowadzanie rozwiązań, które sprawiają, że napięcie związane z problemem ukrytości znika lub zostaje złagodzone. Zaproponowane przeze mnie w książce *Źródło i noc* rozwiązanie, które nazwałem absconditeizmem, jest próbą zmierzenia się z problemem ukrytości w jego najmocniejszej możliwej postaci. Rozważam ten problem, biorąc pod uwagę również najmocniejszą wersję teizmu, którą określa się jako klasyczny teizm. Uważam, że jedynie wówczas, gdy podejmie się temat ukrytości w ten podwójnie radykalny sposób, można przybliżyć się do jego rozwiązania bądź przynajmniej uporania się z nim.

Poniższy tekst stanowi łączną odpowiedź na zamieszczone powyżej teksty, których autorami są Maciej Bała, Ryszard Mordarski oraz Marek Słomka (BAŁA 2022; MORDARSKI 2022; SŁOMKA 2022). Jestem bardzo wdzięczny Autorom za to, że podjęli wysiłek zapoznania się z książką i przygotowania jej krytycznych omówień. W niniejszym tekście nie tylko odnoszę się do pojawiających się w wyżej wymienionych tekstach głosów krytycznych, lecz także doprecyzowuję moje stanowisko w miejscach, które wymagają doprecyzowania. Przedstawiam również racje, dla których uważam, że proponowany przeze mnie absconditeizm, stanowiący poważne i unikające ułatwień ujęcie problemu ukrytości, jest właściwym sposobem podejmowania tego zagadnienia.

Ks. dr hab. MIŁOSZ HOŁDA — Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Katedra Metafizyki i Filozofii Człowieka; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków; e-mail: milosz.holda@upjp2.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0649-2168>.

* Tekst powstał w ramach grantu „Deus absconditus — Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”, nr 2018/29/B/HS1/00922, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

OBJAWIENIE, KTÓRE ODKRYWAJĄC, ZAKRYWA

Z tekstu Ryszarda Mordarskiego wyczytać można sugestię, iż traktuję problem ukrytości zbyt poważnie. Według niego traktowanie „nocy” (czyli tego wszystkiego, co stoi na drodze do poznania Boga) i „Źródła” jako stojących na tym samym poziomie jest niewłaściwe. Sugeruje, iż „noc” należy potraktować jako pierwszy etap na drodze wiary i utożsamić z pokusą niewiary i odstąpienia od „Źródła”. Pisze: „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 skrytością. Wtedy Bóg wychodzi z ukrycia, ukazuje się i staje się jawny, pozwala się poznać i doświadczyć” (MORDARSKI 2023, 400).

Sądzę, że problem ukrytości jest o wiele poważniejszy niż sugeruje Mordarski. Według „specjalistów” od zagadnienia „nocy”, jak choćby Jana od Krzyża, którego metaforą się posługuję, „noc” nie jest jedynie początkowym etapem wiary. Jest raczej drogą, którą idzie się do „Źródła”, środkiem miłosego zjednoczenia z Bogiem¹. Grzegorz z Nyssy z kolei sugerował, że „noc” może gęstnieć w miarę zbliżania się do Boga². W doświadczeniu niektórych ludzi (dobrym przykładem jest św. Matka Teresa z Kalkuty) „noc” trwa przez długie lata³. Są i tacy, których doświadczenie pokazuje, iż „noc” może pojawić się na samym końcu drogi (św. Teresa z Lisieux)⁴. Gdyby nie było opisów pojawiania się „nocy” w trakcie dojrzewania wiary (zbliżania się do „Źródła”) i gdybyśmy nie mieli świadectw na temat tego, że „noc” może trwać bardzo długo bądź pojawiać się na końcu drogi, można by zgodzić się z Mordarskim. Ponieważ jednak takie świadectwa posiadamy, nie możemy ich lekceważyć, gdyż byłoby to ułatwianiem sobie sprawy.

Druga, o wiele ważniejsza kwestia, wiąże się z tym, iż koncepcja Objawienia, za którą zdaje się opowiadać Mordarski, jest według mnie koncepcją zbyt

¹ Zagadnieniu „nocy” Jan poświęca nie tylko dzieło zatytułowane wprost *Noc ciemna*, lecz także dużą część *Drogi na Górę Karmel*. Jak zauważa komentator tego ostatniego dzieła, Jerzy Gogola (2021, 175): „Osiągnięcie ideału zjednoczenia z Bogiem posiada następujące po sobie etapy: 1) Doświadczenie Bożej miłości. Potrzebne jest pewne początkowe doświadczenie Boga, zakosztowanie Bożej miłości, by człowiek wkroczył na drogę zjednoczenia. [...] 2) Poszukiwanie boskiego Oblubieńca pośród ciemności nocy. [...] 3) Ponowne spotkanie, zjednoczenie. [...] Przy końcu drogi człowiek spotyka Boga i wszystko to, co wydawało mu się, że stracił podczas nocy”.

² Jego poglądy, wśród których szczególnie istotny jest ten o przejściu poza skrywający Boga „obłok” i zanurzeniu się w boskiej „ciemności”, która jest właściwą „nocą”, omawia Rafał Tichy (2013, 72–106).

³ Na temat jej doświadczenia wiary zob. MATKA TERESA 2015.

⁴ Doświadczenie „ciemnej nocy” w życiu św. Teresy z Lisieux omawia Frederick Miller (2015).

optymistyczną pod względem epistemologicznym. Sądzę, iż w łonie chrześcijaństwa toczy się zasadniczy spór między zwolennikami takiej koncepcji Objawienia, zgodnie z którą jest ono wystarczająco radykalnym odsłonięciem Boga, Jego natury i Jego wyroków, oraz zwolennikami takiego ujęcia Objawienia, zgodnie z którym nie pozostawia ono spraw prostymi i bezproblemowymi. Nazwijmy pierwsze ujęcie „czysto odkrytościowym”, drugie zaś „odkrytościowo-ukrytościowym”. Zgodnie z pierwszym dzięki Objawieniu sprawy związane z Bogiem stały się w miarę jasne i wszystkie problemy, jakie wiążą się z nieumiejętnością radzenia sobie z przyjęciem Objawienia, są wynikiem ludzkich grzechów, niechęci czy zaślepienia. W myśl drugiej mimo Objawienia sprawy wcale nie stały się proste, a nawet więcej: Objawienie, nawet jeśli nastąpiło w nim zasadnicze odsłonięcie Boga, nie tylko nie jest odsłonięciem pozbawionym pytań, lecz wiąże się z dodatkowymi problemami⁵. Zwolennikom tego drugiego ujęcia, do których sam się zaliczam, nie chodzi przy tym o to, by lekceważyć rolę i znaczenie możliwości odrzucenia Objawienia czy też niezwracania uwagi na sposób, w jaki Bóg się objawił. Chodzi raczej o to, by zauważyć, iż właśnie chrześcijańskie pojmowanie Objawienia prowokuje dodatkowe pytania.

Sądzę, że nikt nie ujął tego zagadnienia lepiej niż Romano Guardini. Odwołam się do kilku fragmentów z jego książki *Bóg daleki, Bóg bliski*. Guardini twierdzi, że odsłaniająca się w Objawieniu nieosiągalność Boga jest tak wielka, iż „ukrywanie się Boga braminów czy Platona to dziecinna zabawka” (GUARDINI 1991, 74). Dodaje, że Bóg może przestać się ukrywać i ukazać się możliwym i maluczkim. Sugeruje jednak, że wszystkie te rodzaje ukazywania się ze strony Boga, prowokują istotne pytania. Pisze:

Gdyby więc ktoś zbyt beztrąsko wypowiadał się na temat poznawalności Boga, zapytalibyśmy go:

– Ale gdzie w świecie napotykasz Boga? Przecież tam wszystko już zajęte przez góry, równiny, drzewa, zwierzęta, domy i przedmioty, i powietrze, i światło. Czy jest tu jakieś puste miejsce, „gdzie” by Bóg mógł się pomieścić?

[...] A więc rzeczy te odsłaniają, a zarazem zakrywają Boga. Przez wszystko, czym są, mówią: „To On” i zarazem „To nie On”. (Ibid., 77)

Dokładnie ten sam problem dotyczy, według Guardiniego, ukazywania się Boga w ludzkim wnętrzu. Także tam Bóg nam się wymyka (ibid., 78). Ogólnie rzecz można zdaniem Guardiniego, że różne rzeczy w świecie mówią o Bogu na różne sposoby, jednakże to mówienie zawsze jest niejednoznaczne:

⁵ Warto zwrócić uwagę na fakt, że łacińskie słowo *revelatio* znaczy: „powtórne zasłonięcie”.

Nie wszystkie rzeczy mówią w ten sam sposób o Bogu. Jedne mówią o skraju Jego szaty. Inne o sile Jego rąk. Niektóre pozwalają nam dostrzec mądrość Jego myśli albo głębię Serca. Są też rzeczy, które mówią o najistotniejszych przymiotach Bożych, ale tak samo niejednoznacznie, odsłaniając i zakrywając. (Ibid.)

Nawet sumienie, uważane za szczególnie przekonujący sposób ujawniania się Boga, nie pozostaje bezproblemowe. Sumienie jest, według Guardiniego, nie tylko odsłonięciem się Boga, lecz także zasłoną, która Go zakrywa (ibid).

Także Objawienie, które dokonało się przez Słowo w historii, nie jest bezproblemowe. Guardini zwraca uwagę na pewien paradoks, który z tym typem Objawienia się wiąże.

Bóg stał się tym, czym my jesteśmy, człowiekiem, abyśmy wychodząc od tego faktu, mogli Go zrozumieć — Jego, który jest ponad wszystkim, co ludzkie. Przełożył niejako swoją naturę na język naszego bytu, abyśmy, rozumiejąc ten język, byli w stanie usłyszeć Słowo o Jego Istocie, które wypowiedział w tym języku. To prawda o niezgłębionej głębi. Ale czyż przez to właśnie nie ukrył się bardziej jeszcze niż gdyby — przyjmij tę mowę jako protezę ludzkiej nieudolności — „pozostał w niebie”? Czy przez to, że do nas przyszedł, nie oddalił się od nas jeszcze bardziej niż przedtem? Zważ bowiem ciężar tej myśli, wczuj się w jej sens: „Bóg stał się człowiekiem”. Co to może oznaczać? Bóg wieczny — stworzeniem w czasie... Bóg nieskończony — bytem w przestrzeni... Bóg wszechmocny — istotą ludzka, poddaną przemocy, związaną, umęczoną i zabitą... Czy nie czujesz, że właśnie to, co jest nam bliskie, co rozumiemy, ten ludzki wymiar, prowokuje stwierdzenie: coś takiego nie mogło się zdarzyć?”. (Ibid., 81)

Właśnie ze względu na sposób, w jaki dokonało się Objawienie, sprawa z Bogiem jest tak skomplikowana. To również jest powód, dla którego pomimo Objawienia tak wielu ludzi nie potrafi Go odnaleźć.

Guardini konkluduje:

To wszystko zostało nam objawione, to mówi Słowo Boże. Wyczuwamy zawartą w tym świętą Prawdę. Ale czy możemy powiedzieć, że to jest tylko objawianie się, a nie ukrywanie zarazem? Zaiste — to co nazywamy Objawieniem, wygląda z naszej strony tak, jakby człowiek jedną ręką zdejmował z obrazu zasłonę, a drugą naciągał nań jeszcze gęściejszą. (Ibid., 82)

Nie oznacza to, rzecz jasna, że nie mamy możliwości dotrzeć do Boga, który się objawia, albo że nasz rozum nie jest zdolny do odkrycia prawdy o tym, że Bóg istnieje. Chodzi jednak o to, że sprawa jest o wiele bardziej dramatyczna niż skłonny byłby sugerować Mordarski. Przyjmuje on, jak uważam, „czysto odkrytościową” koncepcję Objawienia. Ja zaś opowiadam się za koncepcją „odkryto-

ściowo-zakrytościową”. Stąd zapewne różnica między nami w ocenie wpływu, jaki „noc” odgrywa w życiu wiary.

Zgadzam się z Mordarskim, że ludzie doświadczający Boga nie doświadczają jedynie Bożego ukrycia. Jestem przekonany, że doświadczają Boga, który odsłania się przed nimi. Są jednak i tacy, w których doświadczeniu „noc” odgrywa bardzo istotną (bolesną) rolę. To właśnie ze względu na nich akcentuję znaczenie „nocy”. Jeśli ktoś doświadcza Boga bez „nocy”, można mu tylko pozazdrościć. Wielu doświadcza Go w „nocy”, która bywa bardzo gęsta. Uważam, że nie tylko Boża transcendencja zmusza nas do postrzegania Go niejasno. To sam Jego sposób objawiania się jest taki, że nierzadko mamy problemy z dostrzeżeniem Go.

Sugerowane przez Mordarskiego pod moim (oraz Marka Dobrzeńckiego) adresem określenie „przyjazny teista” traktuję jak komplement (oczywiście czynię to jedynie we własnym imieniu). Moje „przyjazne” nastawienie nie wynika ze względów strategicznych bądź chęci przypodobania się inaczej myślącym. Rodzi się z przekonania, że problemy z ukryciem są faktycznymi i bardzo poważnymi problemami. Zgadzam się, że wiele krytyk pod adresem teizmu, formułowanych przez jego przeciwników uczestniczących w dyskusji o ukrytości, jest nietrafionych. Nietrudno byłoby mi wskazać także nadinterpretacje i nadużycia z ich strony. Wiele jednak uważam za zasadne i próbuję traktować je poważnie. Nie stawiam sobie celu polegającego na demaskowaniu niecnych zamiarów ludzi myślących o tych kwestiach inaczej niż ja. Wierzę im na słowo, że szukają „prawdziwego Boga”, którego i ja szukam. Taką hermeneutykę czytania ich tekstów przyjmuję w pełni świadomie. Wolę zakładać u nich dobrą wolę niż wolę złą oraz raczej uczciwość intelektualną niż hochsztaplerstwo. Czynię tak, aby mieć prawo samemu zostać potraktowanym podobnie.

Nie próbuję przy tym łączyć teizmu z ateizmem. Nie twierdzę też, że wszystkie stanowiska w ramie wyznaczonej przez absconditeizm są takie same. Nie przypadkiem umieszczam je na skali od najsłabszych (najbardziej reformistycznych), do najmocniejszych (konserwatywnych), za którymi sam się opowiadam. Szukam tego, co łączy ludzi pytających o Boga i zmagających się z doświadczeniem „nocy” w różnych jej wymiarach. Przyswiecają mi przy tym słowa św. Augustyna: „O niektórych powiedział prorok: «Tym, którzy powiadają wam: Nie jesteście naszymi braćmi, odpowiadajcie: Jesteście naszymi braćmi»” (AUGUSTYN 1986, 321). Augustyn pisze te słowa w kontekście sporów w łonie chrześcijaństwa jego czasów. Ja odczytuję je w kontekście sporu wokół Bożej ukrytości. Tym, co czyni nas „braćmi” w poszukiwaniu „prawdziwego Boga”, jest właśnie „noc”, z którą przychodzi nam się zmagać. Nawet jeśli byłoby tak, jak pisze Mordarski, że ci, którzy odrzucają teizm, czynią to z negatywnym

w stosunku do teistów nastawieniem, nie uważam, że należy robić to samo. Sytuacja jest zresztą taka, że do wspólnego stołu, przy którym rozmawia się o Bogu czy religii, niechętnie zaprasza się dziś klasycznych teistów. Można w tej sytuacji obrazić się i budować teistyczną „arkę Noego” albo spróbować zbudować taki stół, przy którym wszyscy będą gotowi sięść. Sądzę, że ta druga strategia (jeśli już mielibyśmy myśleć czysto „strategicznie”) jest o wiele lepsza. Co więcej stwarza jakąkolwiek możliwość dania świadectwa o tym, w co samemu się wierzy.

UKRYTY BÓG W KONTEKŚCIE NAUKI

Zarzuty postawione przez Marka Słomkę podzielę na dwie grupy. Pierwsze dotyczą pominięcia przeze mnie dyskusji nad zagadnieniami prostoty i niezmienności Bożej, drugie niewłaściwego czy nawet błędnego ujęcia współczesnej nauki i tego, co z niej wynika dla kwestii Bożego (nie)działania w świecie. Na te dwa rodzaje zarzutów udzielę poniżej bardziej rozbudowanej odpowiedzi.

Nie będę szerzej zajmował się innymi zarzutami, jak choćby ten, że „lekką ręką” łączę filozofię nauki i teologię nauki. Odpowiem jedynie, iż wielu z tych, którzy zajmują się problemem ukrytości, korzysta w namyśle filozoficznym z wątków teologicznych. Na naszym polskim podwórku przykładem takiego myśliciela, który nie bał się sięgania do wątków teologicznych jako odpowiedzi na filozoficzne pytania, był Józef Życiński, który proponował między innymi „chrześcijański emergentyzm”⁶, „chrześcijański naturalizm” (zob. ŻYCIŃSKI 2010, 12) czy „teistyczny naturalizm” (zob. ŻYCIŃSKI 2002, 70–71). Był to w pierwszym rzędzie namysł nad przyrodą. Pojawiały się w nim jednak także wątki dotyczące istotnej dla filozofii nauki racjonalności, w postaci namysłu nad *Logosem* obecnym w przyrodzie. Również jego „teologiczny naturalizm”, który rozwija zresztą, dyskutując problem Bożej ukrytości w książce *Transcendencja i naturalizm*⁷, jest, jak sądzę, wyrazem przekonania, że sprawy takie, jak Boża ukrytość, są zbyt ważne i zbyt poważne, by pozwolić sobie na zbyt daleko posunięty demarkacjonizm.

Jeśli chodzi o „odwoływanie się do Boga w wyjaśnianiu przyrody w kontekście nauki”, o które pyta Słomka, pojmuję je zgodnie z postulatem dobrze wyrażonym hasłem „filozofować w kontekście nauki”⁸. Słowo „wyjaśnienie” nie jest zastrzeżone dla procedur naukowych, dlatego mówimy na przykład o „osta-

⁶ Świątym przykładem takiego poszerzonego w stronę teologii filozoficznego myślenia jest jego książka ŻYCIŃSKI 2009.

⁷ Jeśli miałbym wskazać innych autorów, którzy odważnie łączą refleksję filozoficzną z teologiczną, wskazałbym Johna Haughta i Alistaira McGratha.

⁸ Por. tytuł książki HELLER, MICHALIK, ŻYCIŃSKI 1987.

tecznych wyjaśnieniach wszechświata” (por. HELLER 2008), które mają charakter metafizyczny, a nawet teologiczny, choć, rzecz jasna, ani metafizyka, ani teologia nie są nieczułe na wyniki nauk.

Odwolując się do Boga w kontekście nauki, czynimy tak dlatego, że istnieją takie „luki”, które nie sytuują się wewnątrz nauki, lecz są brakami w naszej wiedzy na temat świata. Taki sposób myślenia zakłada, rzecz jasna, że wiedzy nie redukuje się do poznania o charakterze naukowym. Takie utożsamienie jest charakterystyczne dla scjentyzmu. Na granicach nauki rodzą się pytania o charakterze metafizycznym i epistemologicznym, które domagają się wypełnienia „luk” w naszym rozumieniu świata⁹. Istnieją także kwestie, co do których dyskutuje się nie tylko, czy nauka aktualnie jest w stanie je wyjaśnić, lecz czy kiedykolwiek będzie w stanie to zrobić. Bez względu na to, jak bardzo dyskusje takie gorszą i denerwują naturalistów, są one wciąż podejmowane i sprawa na pewno nie została rozstrzygnięta na korzyść naturalizmu. Przykładem takiej dyskusji jest właśnie ta, która dotyczy świadomości (MORELAND 2008). O lukach dyskutuje się także, szukając możliwości wyjaśnienia procesu rozwoju przyrody przy uwzględnieniu przyczynowości odgórnej¹⁰. Niebranie pod uwagę wszystkich tych dyskusji jest ułatwianiem sobie sprawy. Jeśli chcemy zmierzyć się z problemem Bożej ukrytości poważnie i bez ułatwień, nie wolno nam lekceważyć takich głosów.

Spośród dwóch centralnych zarzutów pojawiających się w tekście Marka Słomki pierwszy dotyczy nieuwzględnienia przeze mnie w dyskusji nad teizmem klasycznym zagadnień Bożej prostoty, niezmienności i aczasowości. Zdaniem Słomki utrzymanie tych przypisywanych Bogu atrybutów nie jest możliwe, jeszcze trudniejsze zaś jest pogodzenie klasycznej koncepcji teistycznej z Bogiem Objawienia chrześcijańskiego.

Najogólniejsza odpowiedź na tę grupę zarzutów mogłaby brzmieć, że moja książka po prostu nie jest o tym. Jeśli jednak Marek Słomka podjął to zagadnienie, odpowiem, iż opisując teizm klasyczny, jaki zamierzałem brać pod uwagę w książce, posłużyłem się jedną z jego definicji, uwzględniającą atrybuty, które z punktu widzenia dyskusji o ukrytości mają szczególne znaczenie. Poszerzyłem

⁹ Wspomina o nich Michał Heller (zob. HELLER 1994, 256).

¹⁰ John Lennox (2018, 396) pisze: „Jednakże John Polkinghorne, chociaż stanowczo odrzuca teologię «Boga (złych) luk», podkreśla równocześnie, że nie wolno nam «zadowolić się dyskusją prowadzoną tak ostrożnie, iż nigdy nie ośmielamy się łączyć podczas niej naszych intuicji dotyczących działania Boga z naszą znajomością procesów fizycznych». Jego zdaniem «jeśli świat fizyczny ma rzeczywiście charakter otwarty i działa w jego obrębie intencjonalna przyczynowość skierowana od góry do dołu, w opisie natury idącym od dołu ku górze muszą istnieć wewnętrzne ‘luki’ (‘bańki możliwości’) potrzebne, by zrobić miejsce dla przyczynowości intencjonalnej [...]. W tym wewnętrznym sensie jesteśmy bezwstydnie ‘ludźmi luk’ i nie ma także nic niestosownego w tak rozumianym ‘Bogu luk’»”.

zresztą tę definicję o wątek związany z Bożą życzliwością (która nie jest wymieniana jako element klasycznego teizmu) oraz osobowym charakterem Boga, czym raczej nie ułatwiłem sobie sprawy. Nie dyskutowałem zagadnień prostoty czy niezmienności nie dlatego, że uważam, iż nie są one ważne. Uczyniłem tak z tego powodu, iż uważam, że nie są one wbrew zdaniu Słomki ani nie do utrzymania, ani nie do pogodzenia z koncepcją Boga wyłaniającą się z Objawienia chrześcijańskiego. Mogę z pełną odpowiedzialnością podpisać się pod poszerzeniem, jakiego domaga się Słomka. Zdaję sobie sprawę z dyskusji, jakie toczą się na temat klasycznej koncepcji teistycznej¹¹. Świadom jestem jednak również tego, że dyskusje te dalekie są od zakończenia. Wbrew mocnym krytykom nie widzę rozstrzygających powodów, dla których należałoby zarzucić tezę o prostocie czy niezmienności. Istnieje wiele mocnych i przekonujących (przynajmniej mnie) obron prostoty, niezmienności czy aczasowej wieczności¹². Także argumenty zwolenników klasycznej koncepcji teistycznej na rzecz konieczności zmodyfikowania jej zawartości, o których wspomina Słomka, nie pozostały bez odpowiedzi¹³.

Jeśli chodzi o możliwość uzgodnienia klasycznego teizmu z koncepcją Boga wyłaniającą się z Objawienia chrześcijańskiego, sądzę, że cały problem wygląda nieco inaczej, niż sugeruje Słomka. Historycznie rzecz ujmując, nie było tak, że klasyczna koncepcja teistyczna stanowiła próbę dostosowania chrześcijańskiego Objawienia do schematu pojęciowego greckiej filozofii. Nietrudno wskazać teksty biblijne mówiące Bożej niezmienności¹⁴ czy wieczności¹⁵, namysł nad którymi prowadził do formułowania koncepcji Boga nazywanej klasyczną. Jej rodzenie się było raczej wynikiem stwierdzenia słabości greckich narzędzi filozoficznych w wyrażaniu intuicji wynikającej z chrześcijańskiego Objawienia¹⁶. Tezy o prostocie

¹¹ W kontekście prostoty kwestię dobrze ujmuje Bartłomiej Kołodziejczyk: „W starożytności i średniowieczu stanowisko głoszące, że Bóg jest prosty, leżało w centrum chrześcijańskiej doktryny Boga. Przyjmowali je najznakomitsi teologowie, tacy jak św. Augustyn, Boecjusz czy św. Anzelm z Canterbury. Na Soborze Watykańskim I zostało ono uznane za element nauki Kościoła. Dziś wysuwa się pod jego adresem silne zarzuty, a filozofowie teistyczni podzielili się na dwa obozy: przeciwników i zwolenników tej koncepcji. Prostota Boga intryguje i budzi kontrowersje. W kręgu współczesnych analitycznych filozofów chrześcijańskich stanowi ona kwestię żywo dyskutowaną” (KOŁODZIEJCZYK 2020, 78).

¹² Kontrowersje w kwestii prostoty omawiają: PIWOWARCZYK 2017; KOSZKAŁO i PEPLIŃSKI 2016; PRZANOWSKI 2010. W kwestii Bożej wieczności zob. MORDARSKI 2016. Klasycznej koncepcji teistycznej w kontekście problemu Bożej niezmienności bronią: WEINANDY 1985; DODDS 2008.

¹³ Zob. choćby kontry przeciwko stanowisku Plantingi, które omawia Mateusz Przanowski (zob. PRZANOWSKI 2015b, 109–111).

¹⁴ Ich przegląd opatrzone komentarzem znaleźć można w: SALU 2007.

¹⁵ Przywołuje je Brian Leftow (zob. LEFTOW 2004).

¹⁶ Mateusz Przanowski tak o tym pisze: „Orygenes zdaje się więc sądzić, że pojęcie absolutnie niezłożonego bytu może zrodzić się tylko w kontakcie z Bożym Objawieniem, a szczególnie

czy niezmienności pojawiły się jako próby zabezpieczenia chrześcijańskiego Objawienia przed niewłaściwym rozumieniem¹⁷.

Oprócz tego, że nie ma rozstrzygającego powodu do niebrania pod uwagę tych atrybutów (w przypadku prostoty należałoby może mówić o „metaatrybucie”) Boga, odrzucanie ich równa się odrzuceniu najmocniejszej z możliwych wersji teizmu. Kto odrzuca atrybut prostoty i niezmienności w sytuacji, gdy kwestia możliwości ich utrzymywania nie jest rozstrzygnięta, ten, moim zdaniem, zbytnio ułatwia sobie sprawę, nawet jeśli czyni to ze względów teodycealnych. Inną kwestią jest to, czy po odrzuceniu tych elementów teizmu mamy jeszcze w ogóle do czynienia z tym samym, klasycznym chrześcijańskim teizmem¹⁸. Usprawiedliwianie Boga przez odbieranie Mu niektórych atrybutów uważam za najgroźniejszy, bo najtrudniej dostrzegalny, błąd ze strony teistów. Nie rezygnując z klasycznej koncepcji teistycznej, staram się go uniknąć.

Jeśli chodzi o zarzut bagatelizowania naukowego obrazu świata, zacznę od uwagi ogólnej. Moja książka, jak zauważa Słomka, jest przeglądem rozmaitych propozycji, podejmuje wiele odległych od siebie wątków. W związku z tym wiele poglądów przywoływanych jest na zasadzie omówienia. Pokazuję, że zdaję sprawę z argumentów, jakie się pojawiają, i próbuję je uwzględnić. Zgadzam się, iż wiele elementów należałoby dopracować czy doprecyzować. Właśnie dlatego umieściłem w podtytule książki słowo „Wprowadzenie”. Nie wydaje mi się jednak, abym bagatelizował naukę. Właśnie dlatego, aby jej nie bagatelizować, szukam możliwości skonstruowania absconditeizmu konserwatywnego. Poświęcam sporo miejsca koncepcji Lamberta, ponieważ uważam, że w najlepszy z możliwych sposobów pozwala ona ustawić relacje między tezami naukowymi i tezami pochodzącymi z filozoficznego i teologicznego namysłu nad nauką.

z biblijną wizją niezmienności Boga. Przypisywanie Bogu atrybutu prostoty nie jest więc wytworem logiki filozofów, lecz wypływa z uważnego badania Objawienia”. (PRZANOWSKI 2010, 16).

¹⁷ „Rzadko dostrzega się we współczesnych dyskusjach, że pojawienie się w oficjalnym nauczaniu Kościoła prawdy o niezmienności jest związane z próbami uporządkowania kwestii chrystologicznych i soteriologicznych. Myliłby się zatem ten, kto sądziłby, że wprowadzenie nauki o niezmienności do nauczania Kościoła związane było z rozważaniem jakichś abstrakcyjnych problemów związanych z naturą Boga. Jest dokładnie przeciwnie, teologowie starożytni uważali, że prawda o niezmienności Boga jest konieczna do właściwego ujęcia dogmatu chrystologicznego”. (PRZANOWSKI 2015a, 360).

¹⁸ Warto przypomnieć, że niezmiennosc była traktowana jako istotny element ortodoksyjnej trynitologii (zob. PRZANOWSKI 2010, 15), chrystologii oraz stanowiło „rękojmię transcendencji i doskonałości” działania Bożego w wolności (por. EMERY 2005, 382). W ostatnim z cytowanych tekstów Gilles Emery przypomina, że Konstytucja *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego traktuje prostotę i niezmiennosc Boga jako elementy wiary Kościoła. Akcentowanie prostoty i niezmiennosci Boga ma na celu podkreślenie istotowego rozróżnienia między Bogą a światem i transcendencji Boga (zob. EMERY 2005, 385–386).

Przede wszystkim, szukając możliwości pogodzenia tezy o tym, że Bóg może interweniować w świecie, ze współczesnym wyłaniającym się z nauki obrazem świata, staram się nie ułatwiać sobie zadania. Wiele „ułatwień” dostrzegam właśnie w poglądach tych, którzy odmawiają Bogu zdolności do interweniowania. Tezy o braku możliwości interweniowania przez Boga można zaliczyć do obszaru wspomnianego wyżej „teologicznego naturalizmu”. Jak zauważa Ian Barbour, problem z tego typu naturalizmem (Barbour określa go jako „naturalizm religijny”) polega na tym, że jest on do pogodzenia jedynie z minimalistycznym rozumieniem religii. Zwolennicy takiego naturalizmu zakładają, że między religią rozumianą maksymalistycznie a nauką musi zachodzić konflikt (BARBOUR 2000, 157). Dlatego właśnie, aby konfliktu uniknąć, modyfikują tezy religijne w taki sposób, że trudno w nich rozpoznać oryginalne chrześcijańskie przekonania. Ociosywanie tez religijnych z tego, co dla nich istotne, uważam nie tylko za nieuzasadnione, ale także za ułatwianie sobie sprawy. Sądzę, że bardziej uzasadnione, a przy okazji bardziej ambitne, jest podejmowanie prób uwzględnienia wszystkich istotnych tez religijnych, także tak kontrowersyjnych, jak teza o możliwych interwencjach ze strony Boga.

Krytykując „uzależnianie wątków teologicznych od aktualnie dominującej wśród naukowców interpretacji” teorii naukowych” (*nota bene* zgadzam się z tą krytyką i dlatego właśnie proponuję i rozwijam konserwatywny absconditeizm w kontekście nauki), Słomka pisze, iż „bardziej racjonalne jest [...] podkreślanie, że Bóg nie działa wybiórczo i jest nieustannie obecny w całej historii świata” (SŁOMKA 2023, 442). Uważam to charakterystyczne dla całej krytyki podjętej przez Słomkę zdanie za dobry przykład sugerowania fałszywej alternatywy, których wiele można znaleźć u autorów będących zwolennikami modyfikowania tez należących do klasycznego teizmu. Bardzo podniośle (czasem dramatycznie) brzmiące sformułowania mają nie tylko sprawić, że czytelnik będzie skłonny przyznać, że „woli” zmodyfikowaną koncepcję Boga niż tego „okropnego”, „nieczułego” Boga klasycznego teizmu¹⁹, lecz także przyjmie, iż zmodyfikowane koncepcje teistyczne należy traktować jako bezalternatywne²⁰. W tekstach

¹⁹ Krytykując błąd taktyczny teistów, gdy przywołują „Boga luk”, Arthur Peacocke pisze: „To tak, jak gdyby ludzie potrafili sobie wyobrazić Boga wyłącznie jako maszynistę swego Wszechświata-maszyny, sterującego jej biegiem za pomocą nagłych i sporadycznych interwencji w decydujących momentach” (PEACOCKE 1991, 171). John Polkinghorne zaś argumentuje: „Po Bogu, który jest miłością, należy się spodziewać, iż obdarzy stworzony przez Siebie świat szczerą miarą samodzielności, gdyż miłość oparta jest na wolnym dialogu między miłującym i kochanym. Bóg miłości nie może być kosmicznym sztukmistrzem, pociągającym za sznurki w teatrze lalek, manipulującym całkowicie podległym Mu światem” (POLKINGHORNE 2008, 101).

²⁰ Inny przykład z tekstu Peacocke’a: „Jednakże współczesny teista chrześcijański, kładący nacisk na immanentną stwórczą aktywność Boga we Wszechświecie, musi uznać, że Bóg czyni to

zwolenników modyfikacji Bożych atrybutów nie brakuje także sformułowań, które mają charakter wręcz emocjonalnego szantażu²¹.

Nie twierdę, że Bóg działa wybiórczo, zasadniczo pozostając poza światem. Nie uznaję alternatywy: albo Bóg działa ciągle i w ramach praw, albo wyłącznie na zasadzie interwencji. Twierdę, że podtrzymując świat w istnieniu i działając „od środka” oraz zgodnie z ustanowionymi przez siebie i znanymi nam prawami, Bóg może działać w nim także w sposób przekraczający prawa przyrody. Tym, z czym się nie zgadzam, jest odmawianie Bogu możliwości interweniowania w świecie. Chodzi mi o podkreślenie, że nie widać rozstrzygającego powodu, dla którego mielibyśmy Bogu zakazywać działać w stworzonym przezeń świecie także w sposób, który postrzegamy jako przekraczanie porządku znanych nam naturalnych przyczyn. Z faktu, że Bóg od czasu do czasu działa na sposób interwencji, nie wynika unieważnienie naturalnego porządku. Jest prawdą, że jeśli założy się możliwość interweniowania Boga w świecie, stajemy przed dramatycznym pytaniem, dlaczego zatem czyni to tak rzadko albo dlaczego nie czyni tego wówczas, gdy najbardziej tego potrzebujemy. Postawienie tego pytania jest jednak właśnie próbą zmierzenia się z problemem ukrytości w całej jego powadze, bez ułatwień.

Z jedną uwagą Słomki zgadzam się w pełni i uważam, że moje stanowisko wymaga w tym miejscu doprecyzowania. Nie powinienem był twierdzić, że Boże osobowe działanie w odpowiedzi na ludzką prośbę musi mieć charakter interwencji wykraczającej poza porządek naturalnych przyczyn, lecz powinienem napisać, że może mieć taki charakter. Twierdę, iż wykluczenie możliwości interwencji jest nie tylko nieuzasadnione²², lecz także niekorzystne z punktu widzenia teizmu chrześcijańskiego. Formułując w książce tę tezę mocniej, miałem na myśli to, że jeśli człowiek ma moc odczytać dane zdarzenie jako osobową odpowiedź ze strony Boga, musi mieć ono taki charakter, by nie dało się go sprowadzić do naturalnych przyczyn i wyjaśnić jako element naturalnego porządku. Sądzę jednak, że sformułowanie to należy złągodzić.

wyłącznie za pomocą praw i prawidłowości przyrody. Uznanie tego faktu jest ściśle związane ze zrozumieniem innej ważnej kwestii, a mianowicie, że materia ma taką naturę, a rządzące nią prawa są takiego rodzaju, iż kreatywność — rozumiana jako wyłanianie się nowych form materii — stanowi permanentną potencjalność, która aktualizuje się zależnie od okoliczności” (PEACOCKE 1991, 171).

²¹ POLKINGHORNE (2008, 118) przywołuje tekst W.H. Vanstone’a: „Działanie Boga w stworzeniu musi być niepewne i narażone na niepowodzenie. Musi rozwijać się bez gwarancji realizacji z góry określonego programu. Jego postęp, jak każdy rozwój miłości, musi być trudnym postępowaniem, postępowaniem, w którym każdy krok jest niepewnym krokiem w nieznaną. [...] Jeśli stworzenie jest dziełem miłości, to jego kształt nie może być określony z góry przez Stwórcę, nie może on też założyć jego triumfu; jest ono realizacją wizji, a wizja ta odsłania się dopiero w miarę, jak się urzeczywistnia. Wiara w jej zwycięstwo jest ni mniej, ni więcej tylko wiarą w samego Stwórcę — wiarą, które nie odmówi on dziełu swych rąk, nie porzuci tego, co obdarzył miłością”. (VANSTONE 1977, 62–63).

²² Argumenty na rzecz tej tezy zawiera: HOLDA i LAMBERT 2021.

Podsumowaniem tego wątku niech będzie uwaga Peacocke'a, w myśl której należy uważać na to, by nie zabraniać Bogu być stwórczym tak, jak On chce²³. Peacocke pisze o tym, podkreślając nieinterwencjonistyczne działanie Boga. Zgadzam się, że nie należy Bogu „nakazywać” interwencji. Uważam jednak, że nie należy także Mu ich „zabraniać”. Dlatego szukam takiej ramy pojęciowej, która pomieści zarówno nieinterwencjonistyczne, jak i interwencjonistyczne koncepcje Bożego działania. Teologiczny naturalizm taką koncepcją nie jest. Jest nieuzasadnionym ułatwianiem sobie pracy.

TEIZMY NA NASZE CZASY

W tekście Macieja Bały dostrzegam zrozumienie dla podjętej przez mnie próby zaproponowania takiej formy teizmu, która weźmie pod uwagę wyzwania, przed jakimi stoi dzisiaj człowiek pytający o Boga (zob. BAŁA 2023). Zgadzam się z Bałą, że należy dzisiaj mówić o chrześcijaństwie tak, by było wyraźnie widać, iż nie boi się ono pytań i wątpliwości. Nie chodzi przy tym o to, by pod wpływem wątpliwości i pytań rozmywać własne przekonania czy z nich rezygnować. Chodzi raczej o to, by dać do zrozumienia, że bierzemy pytania i wątpliwości naprawdę poważnie. Zgadzam się też, że istotnym, a może nawet najistotniejszym współczesnym wyrazem wiary jest *pietas*, czyli indywidualna duchowość. Właśnie dlatego starałem się zaproponować opis szerokiej skali możliwych postaw w kwestii Bożej ukrytości, na której mogą odnaleźć się wszyscy próbujący, często na własną rękę, a zawsze na własną odpowiedzialność, mierzyć się z tym trudnym wyzwaniem, jakim jest Boża ukrytość.

Odniosę się krótko do dwóch uwag przedstawionych przez Macieja Bałę. Pisze on, że korzystne byłoby wzięcie pod uwagę zaproponowanego przez Mariana namysłu nad zagadnieniem „dystansu”. Nie uwzględniłem poglądów Mariona po pierwsze dlatego, że chciałem nawiązać do koncepcji dystansu pojawiających się wprost w dyskursie na temat Bożej ukrytości (moja propozycja jest połączeniem wątków obecnych u Schellenberga i Hicka). Zamierzałem pokazać, że dystans, o którym pisze Schellenberg, odsonić może coś zupełnie przeciwnego, niż on sugeruje. Drugim powodem była chęć utrzymania wyводу w ramach filozofii.

²³ „Przy obecnym stanie wiedzy koncepcja ta wydaje się wprost przejawem zuchwalstwa ludzkiego wobec Boga, któremu nie pozwala się być stwórczym według Jego uznania, poprzez substancję Kosmosu i jej wzajemne relacje oraz prawa, lecz któremu przypisuje się jednorazowe stworzenie i puszczenie materii w ruch, po czym zaleca mu się dokonywanie od czasu do czasu specjalnych interwencji w celu przepchnięcia Jej do następnego etapu, którego On sobie zapewne zażyczył...” (PEACOCKE 1991, 172).

Marionowskie pojęcie dystansu jest chrystologiczne i zakłada prawdziwość Objawienia chrześcijańskiego²⁴. Namysł nad zagadnieniem ukrytości podejmowany współcześnie wydaje się o wiele łatwiejszy do uchwycenia za pomocą intuicji trynitarnej. Ponieważ używam jej jedynie w „kontekście odkrycia”, proponowany przeze mnie dyskurs pozostaje w ramach filozofii. Istnieje, rzecz jasna, czysto teologiczny namysł nad problemem Bożej ukrytości, a „klasykiem” tego rodzaju refleksji jest przywoływany przez Bałę Tomáš Halík. Teologiczne rozwiązanie problemu ukrytości ma jednak inny charakter i nie ono było tutaj moim celem²⁵. Zbyt szybkie przechodzenie na teren teologii jest, według mnie, ułatwianiem sobie namysłu. Jeśli chcemy się zmierzyć z problemem ukrytości w pełni, powinniśmy to robić poważnie i bez (także teologicznych) ułatwień. Sądzę również, że moja koncepcja nie jest tak radykalnie apofatyczna jak Marionowska, bierze bowiem pod uwagę większy zakres możliwości odsłonięcia się „Źródła”²⁶. Przesadne akcentowanie wątków apofatycznych także uważam za ułatwianie sobie sprawy.

Jeśli chodzi o przypomniany przez Bałę „anateizm” Kearneya, sądzą, że mimo podobieństwa pod względem „myślowego klimatu”, jakim jest problem ukrytości, zachodzą między naszymi propozycjami istotne różnice. Choć koncepcja Kearneya wychodzi od tej samej współczesnej sytuacji religii, od której i ja wychodzę (sekularyzacja, problem milczenia Boga w Auschwitz), inaczej jednak rozkłada akcenty i co innego stawia w centrum. Anateizm jest próbą nazwania pewnego stylu podchodzenia do zagadnień należących do wiary. Jest kształtowaniem postawy otwartości i gotowości do spotkania z Obcym, dzięki któremu możliwe jest nowe odkrycie Boga²⁷. Moim celem było uporanie się wprost

²⁴ Świadczyć mogą o tym choćby następujące cytaty: „Bóg, objawiając się jako Ojciec, przybliżył się w swym wycofaniu się. Oto dlatego, odkąd Chrystus został synem na miarę takiego dystansu, wszelka «śmierć Boga», wszelka «ucieczka bogów», znajduje swoją prawdę i swoje przekroczenie na pustyni, która powiększa się, w miarę jak Syn ją przemierza, kierując się ku Ojcu”. „Chwała boskości wydarza się nam na opak [*de biais*] w ogołoconej postaci Syna. Nic bardziej boskiego od ukrytej chwały i nieobecności bezpośredniego pojawienia się: ponieważ dla człowieka kwestia boskości zostaje postawiona w kontekście miary, ponieważ sama miara stanowi, przez umiarkowanie, najbardziej boski charakter Boga, który «oszczędza» zamiast oblegania i zajmowania, ponieważ w końcu wycofanie się Boga w samej jego istocie zbiega się z dającą się wytrzymać przez człowieka miarą boskości, z jaką mamy do czynienia w figurze Syna”²⁴ (MARION 2016, 7 i 120).

²⁵ Teologiczne rozwinięcie proponowanych przeze mnie wątków zawiera HOŁDA 2022.

²⁶ Warto zaznaczyć, że Marion przestrzega przed nadmiernym apofatyzmem (zob. MARION 2016, 156).

²⁷ Tak chyba należałoby zrozumieć deklarację Kearneya: „Anatheism, in short, is an invitation to revisit what might be termed a primary scene of religion: the encounter with a radical Stranger who we choose, or don't choose, to call God. What we discover in such encounters is, of course, a practice of infinite modulation. Moments of epiphany are always embedded in the conditions of culture and always require representation and reading. The event of the Stranger is not the only

z problemem Bożej ukrytości przez odniesienie się do szerokiej gamy pojawiających się współcześnie wątków związanych z tym tematem. Absconditeizm jest próbą sformułowania ramy pojęciowej, dzięki której spotkanie będzie możliwe i która dostarczy tematów do rozmowy.

Uważam jednak również, że mimo dzielących je różnic, zarówno zaproponowany przez Kearneya anateizm, jak i absconditeizm, który sam proponuję, są teizmami na nasze czasy. Jest tak dlatego, że obydwie propozycje są wynikiem poważnego i pozbawionego ułatwień podejścia do problemu Bożej ukrytości.

W POSZUKIWANIU INTUICJI

W tekście Marka Słomki pojawia się jeszcze jeden istotny wątek, jakim jest nawiązanie do tekstu Jana Pawła II *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George'a V. Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*. Jak przypomina Słomka, w tym ważnym tekście papież wzywał do wzięcia pod uwagę wyzwań stawianych teizmowi przez współczesną naukę. W pełni zgadzam się z tym apelem Jana Pawła II i staram się za nim iść. W cytowanym tekście jest jednak jeszcze kilka innych wskazań, które należałoby wziąć pod uwagę.

Po pierwsze Jan Paweł II podkreśla, że żaden z elementów dialogu nauka–religia nie powinien się umniejszać, lecz obydwa winny stawać się coraz bardziej sobą. Nie sądzę zatem, żeby uważał, iż słusznym postępowaniem byłoby modyfikowanie klasycznych tez teistycznych pod wpływem nauki. Jak religia ma „stawać się coraz bardziej sobą”, jeśli obcinamy ją tak, by pasowała do tego, co mieści się w ramach naukowego obrazu świata?

Jan Paweł II wzywał także do porzucenia prostej neutralności. Pisał:

Sprawą zaś szczególnej wagi jest, by każda dziedzina ubogacała inne i prowokowała je do tego, by stawały się one w pełniejszym stopniu tym, czym być mogą, i do wnoszenia swojego wkładu do naszej wizji tego, kim jesteśmy i kim się stajemy. [...] Społeczność podzielona hołduje fragmentarycznej wizji świata; społeczność wymiany zachęca swych członków do poszerzenia ich cząstkowych perspektyw i tworzenia nowej, zunifikowanej wizji. (JAN PAWEŁ II 1990, 6)

W świetle tego, co pisałem powyżej, prosta neutralność jest możliwa właśnie wtedy, gdy pozbawiamy klasyczny teizm istotnych elementów. Papież zachęcał

«scene» thus recorded to be sure; most accounts of Abrahamic religion, for example, have emphasized other defining moments of faith — Creation, Salvation, Miracle, Sovereignty, Judgment. But the scene of the Stranger is at the core of the atheist wager that concerns us here, even if this epiphanic moment of awakening is often neglected in official theologies” (KEARNEY 2011, 7).

raczej do tego, by dziedziny religii i nauki wzajemnie się prowokowały. Czy coś prowokuje bardziej niż klasyczny teizm? Niebranie go więc pod uwagę byłoby nie tylko ułatwianiem sobie sprawy, ale także marnowaniem szansy na owocny dialog pomiędzy religią i nauką.

Najważniejszym z mojego punktu widzenia elementem tego apelu, jaki stanowi *Posłanie*, jest wskazanie na korzyści, jakie płyną z próby sformułowania całościowej wizji. Jan Paweł II pisał:

Jedność zakłada dążenie ludzkiego umysłu do osiągnięcia zrozumienia zaś ze strony ludzkiego ducha — pragnienie miłości. Gdy ludzkie istoty próbują zrozumieć otaczającą je mnogość, gdy usiłują nadać sens doświadczeniu, czynią to przez włączanie wielu czynników do wspólnej wizji. Zrozumienie jest osiągnięte, gdy wiele danych jest jednoczonych przez wspólną strukturę. Jedno oświeca wiele; to nadaje sens całości. Prosta, zwyczajna mnogość jest chaosem; intuicja, pojedynczy model, może nadać temu chaosowi strukturę i przybliżyć go do inteligibilności. (JAN PAWEŁ II 1990, 7)

Jan Paweł II nie tylko przestrzega nas przed rozmaitymi ułatwieniami, lecz także zachęca do poszukiwania wizji, które przyczynią się do lepszego zrozumienia „otaczającej nas mnogości”. Istotnym elementem takiej wizji jest właśnie intuicja, dzięki której jesteśmy w stanie połączyć różne, trudne na pierwszy rzut oka do połączenia kwestie. Proponowany przeze mnie absconditeizm ma właśnie charakter takiej wizji, która stara się łączyć nie tylko odległe od siebie obszary dyskusji o Bożej ukrytości, lecz także rozmaite rozwiązania proponowane przez tych, którzy szukają „prawdziwego Boga” i zmierzają do „Źródła”, zmagając się przy tym ze wszystkim, co w tym doświadczeniu ma charakter „nocy”.

Wizja ta wymaga dopracowania, uwzględniającego zasugerowane przez Macieja Bałę, Ryszarda Mordarskiego i Marka Słomkę uwagi, za które raz jeszcze wyrażam ogromną wdzięczność. Sądzę jednak, że proponowanie koncepcji tego typu, bez uciekania przed możliwymi problemami i bez ułatwiania sobie pracy, może przyczyniać się do rozwoju naszego namysłu nad problemem Bożej ukrytości. Jest to bowiem rzeczywisty problem, który należy podejmować poważnie i bez ułatwień.

REFERENCJE

- AUGUSTYN, św. 1986. *Objaśnienia Psalmów. Ps 1–36*. Tł. Jan Sulowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- BALA, Maciej. 2023. „Debata o ukrytości Boga jako odpowiedź na procesy sekularyzacyjne”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 461–470. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.23>.

- BARBOUR, Ian. 2000. *When Science Meets Religion*. San Francisco: Harper.
- DODDS, Michael. 2008. *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*. Washington: The Catholic University of America Press.
- EMERY, Gilles. 2005. „Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o «cierpieniu Boga»”. W: *Święty Tomasz Teolog. Wybór Studiów*, 381–419. Warszawa, Kęty: Instytut Tomistyczny, Wydawnictwo Antyk.
- GOGOLA, Jerzy. 2021. „Droga na Górę Karmel. Wprowadzenie”. W: ŚWIĘTY JAN OD KRZYŻA. *Dziela*. Tł. Bernard Smyrak, 171–180. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- GUARDINI, Romano. 1991. *Bóg daleki, Bóg bliski*. Tł. Jan Koźbiał. Poznań: W drodze.
- HELLER, Michał. 1994. *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*. Kraków: Znak.
- HELLER, Michał. 2008. *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Universitas.
- HELLER, Michał, Alina MICHALIK i Józef ŻYCIŃSKI (red.). 1987. *Filozofować w kontekście nauki*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- HOŁDA, Miłosz. 2022. „Threefold Hidden God”. *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 6, no. 2: 206–218. DOI: <https://doi.org/10.14428/thl.v6i2.63903>
- HOŁDA, Miłosz, i Dominique LAMBERT. 2021. „The Problem of Divine Hiddenness in the Context of Science”. *Roczniki Filozoficzne* 69, nr 3: 43–60. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf21693-3>.
- JAN PAWEŁ II. 1990. „Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George’a V. Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego”. Tł. Jacek Dembek. <http://www.obi.opoka.org.pl/zfn/012/zfn01201JanPawel.pdf>: 1–10.
- KEARNEY, Richard. 2011. *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- KOŁODZIEJCZYK, Bartłomiej. 2020. „«Est Deus omnino simplex?» Prostota Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”. *Roczniki Filozoficzne* 68, nr 1: 77–97. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf20681-4>
- KOSZKAŁO, Martyna, i Marek PEPLIŃSKI. 2016. „Prostota”. W: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. Janusz Salamon, 87–107. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- LENNOX, John. 2018. *Czy nauka pogrzebała Boga?*. Tł. Grażyna Gomola i Aleksander Gomola. Poznań: W drodze.
- LEFTOW, Brian. 2004. „Eternity and Immutability”. W: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, red. William Mann, 48–77. Oxford: Blackwell.
- MARION, Jean-Luc. 2016. *Idol i dystans*. Tł. Wojciech Starzyński i Urszula Idziak-Smoczyńska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- MATKA TERESA. 2015. „Pójdź, bądź moim światłem”. *Prywatne pisma Świętej z Kalkuty*. Tł. Miłosz Habura, Kraków: Znak.
- MILLER, Frederick. 2015. *Próba wiary świętej Teresy z Lisieux*. Tł. Wojciech Makarewicz. Poznań: Flos Carmeli.
- MORDARSKI, Ryszard. 2016. „Wieczność”. W: *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, red. Janusz Salamon, 141–153. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- MORDARSKI, Ryszard. 2023. „Czy współczesne rozumienie Bożej ukrytości prowadzi do ateizmu?”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 389–412. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.19>.
- MORELAND, James. 2008. *Consciousness and the Existence of God. A Theistic Argument*. New York, London: Routledge.

- PEACOCKE, Arthur. 1991. *Teologia i nauki przyrodnicze*. Tł. Leszek Sokołowski. Kraków: Znak.
- PIWOWARCZYK, Marek. 2017. „Prostota Boga”. W: *Filozofia Boga. Część II: Odkrywanie Boga*, red. Stanisław Janeczek i Anna Starościc, 357–393. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- POLKINGHORNE, John. 2008. *Nauka i stworzenie*. Tł. Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2010. „Wprowadzenie do kwestii VII: O prostocie Bożej istoty”. W: Św. TOMASZ z AKWINU. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*. Tom. IV. Tł. różni, 5–62. Kęty, Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki, Instytut Tomistyczny.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2015a. „Niezmienność Boga a ofiara Chrystusa”. W: Mateusz PRZANOWSKI. *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, 359–384. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- PRZANOWSKI, Mateusz. 2015b. „Prostota — centralne zagadnienie nauki o Bogu”. W: Mateusz PRZANOWSKI, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, 53–135. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- SALIJ, Jacek. 2007. „Jak nieskończenie doskonały i niezmienny Bóg może interesować się swoim stworzeniem?”. *Przegląd Tomistyczny* 13, nr 1: 161–172.
- SŁOMKA, Marek. 2023. „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»”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 1 [ten numer]: 437–452. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.21>.
- TICHY, Rafał. 2013. *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*. Poznań: Flos Carmeli.
- VANSTONE, W.H. 1977. *Love's Endeavour, Love's Expense*. London: Darton, Longmann, and Todd.
- WEINANDY, Thomas. 1985. *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*. Still River: St. Bede's Publications.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 2002. *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*. Lublin: TN KUL.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 2009. *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- ŻYCIŃSKI, Józef. 2010. *Metafizyka more biologico*. W: Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI. *Pasja wiedzy*, 103–121. Kraków: Petrus.

O BOŻEJ UKRYTOŚCI POWAŻNIE I BEZ UŁATWIENI. ODPOWIEDŹ KRYTYKOM

Streszczenie

Boża ukrytość jest problemem, który domaga się potraktowania z należytą powagą. Nie należy od tego problemu uciekać. Nie należy również ułatwiać sobie sprawy z Bożym ukryciem przez wprowadzanie rozwiązań, które sprawiają, że napięcie związane z problemem ukrytości znika lub zostaje złagodzone. Zaproponowane przeze mnie w książce *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* rozwiązanie, które nazwałem absconditeizmem, jest próbą zmierzenia się z problemem ukrytości w jego najmocniejszej możliwej postaci. Rozważam ten problem, biorąc pod uwagę również najmocniejszą wersję teizmu, którą określa się jako klasyczny teizm. Artykuł stanowi łączną odpowiedź na teksty, których autorami są Maciej Bała, Ryszard Mordarski oraz Marek Słomka. Odnoszę się do pojawiających się w wyżej wymienionych tekstach krytyk, doprecyzowuję moje stanowisko oraz przedstawiam racje, dla których uważam, iż proponowany przeze

mnie absconditeizm, stanowiący poważne i unikające ułatwień ujęcie problemu ukrytości, jest właściwym sposobem podejmowania tego zagadnienia.

Słowa kluczowe: Boża ukrytość; absconditeizm; Objawienie; nauka; sekularyzacja

ON DIVINE HIDDENNESS SERIOUSLY AND WITHOUT FACILITATION:
REPLY TO CRITICS

S u m m a r y

Divine hiddenness is a problem that demands to be treated with due seriousness. One should not run away from this problem. Nor should divine hiddenness be made easy by introducing solutions that make the tension associated with the hiddenness problem disappear or be alleviated. The solution I propose in my book *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu* [The Spring and the Night: An Introduction into Contemporary Absconditheism], which I have called absconditeism, is an attempt to deal with the problem of hiddenness in its strongest possible form. I consider this problem by also taking into account the strongest version of theism, which is referred to as classical theism. The article is a combined response to texts authored by Maciej Bała, Ryszard Mordarski and Marek Słomka. I refer to the critics appearing in the above-mentioned texts, clarify my position and present the reasons why I believe that the absconditeism I propose, which is a serious and avoiding facilitations approach to the problem of hiddenness, is the right way of addressing this issue.

Keywords: Divine hiddenness; absconditheism; Revelation; science; secularization

Information about the Author: Rev. Dr. habil. MIŁOSZ HOŁDA — Pontifical University of John Paul II in Krakow, Faculty of Philosophy, Department of Metaphysics and Human Philosophy; correspondence address: ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków; e-mail: milosz.holda@upjp2.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0649-2168>.