

MIŁOSZ HOŁDA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny, Katedra Filozofii Człowieka

e-mail: milosz.holda@upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0649-2168

## Etapy życia bogów. Rola pojęcia *Deus absconditus* we współczesnej myśli judeochrześcijańskiej

The “stages of gods’ life”. The role of the term *Deus absconditus* in contemporary Judeo-Christian thought

---

**Abstract.** Referring to the concept of “hidden God” – *Deus absconditus* has become very popular today. In contemporary philosophical-religious literature, theories built around this concept can often be found. I believe that the reference to this concept has a special meaning in our times. In my paper I will reconstruct the patterns of the “stages of gods’ life” in archaic religions. Against this background, referring to a few examples from the history of philosophical-religious thought, I will show the reasons why the concept of “hidden God” in the Judaeo-Christian tradition is conceived. Finally, referring to three contemporary discussions on the question of God’s existence, I will show what role the concept of *Deus absconditus* plays in contemporary Judeo-Christian thought.

**Keywords:** *Deus absconditus*, *Deus otiosus*, philosophy of science, theology after Auschwitz, argument from hiddenness

Odwóływanie się do pojęcia „Boga ukrytego” – *Deus absconditus* stało się dziś bardzo popularne. Często można spotkać we współczesnej literaturze filozoficzno-religijnej koncepcje zbudowane wokół tego pojęcia. Sądzę, że przywoływanie tego zakorzenionego w tekście proroka Izajasza pojęcia ma swoje szczególne znaczenie w naszych czasach<sup>1</sup>. Pojęcie „Boga ukrytego” jest

---

<sup>1</sup> Por. Iz 45,15: „Prawdziwie, Tyś jest Bogiem ukrytym, Boże Izraela i Zbawco”.

z jednej strony przypomnieniem pierwotnego doświadczenia wiary charakterystycznego zarówno dla judaizmu, jak i chrześcijaństwa, z drugiej wydaje się ono jawić jako szansa na zbudowanie teodycei, która ma ochronić teizm żydowski i chrześcijański przed atakami ze strony tych, którzy doświadczenia „Bożego ukrycia” czy „Bożego milczenia” chcieliby traktować jako punkty wyjścia argumentów przeciwko istnieniu Boga.

Pojęcie *Deus absconditus* używane jest czasem łącznie (i niemalże zamienne) z pojęciem *Deus otiosus* („Bóg pasywny”)<sup>2</sup>. Za sposobem używania tych pojęć stoi akceptacja któregoś z możliwych schematów opisujących „etapy życia bogów”<sup>3</sup>. W niniejszym tekście zrekonstruuję schematy „etapów życia bogów” religii archaicznych. Na tym tle, pokazując kilka przykładów z historii myśli filozoficzno-religijnej, opiszę powody pojawiania się pojęcia „Boga ukrytego” w tradycji judeochrześcijańskiej. Na koniec zaś, odwołując się do trzech współcześnie toczących się dyskusji związanych z kwestią istnienia Boga, pokażę, jaką rolę pojęcie *Deus absconditus* pełni we współczesnej myśli judeochrześcijańskiej<sup>4</sup>.

## Schematy życia bogów religii archaicznych

Życie bogów ma swoją historię – tak uczył nas Mircea Eliade. Historia ta, zgodnie z jego słowami, „ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia historii religijnej ludzkości w jej całości” (Eliade, 2017, s. 121). Istoty najwyższe o strukturze niebiańskiej mają tendencję do znikania z kultu. „Oddalają się” od ludzi, wycofują do nieba i stają *dei otiosi*. Wycofują się jednak, pozostawiając na ziemi swojego syna lub demiurga, którego zadaniem jest dokończenie bądź doprowadzenie do doskonałości dzieło stworzenia. „Mieszkaniec nieba”, „ten, który jest w niebie”, traktowany jest jako bóg wieczny, wszechwiedzący,

<sup>2</sup> W ten sposób używa tych pojęć Agata Bielik-Robson. Tak pisze ona o religii pojmowanej jako metafizyczna spekulacja: „spekulacja ta dotyczy może nie tylko Boga żywego, obecnego, opatrnościowego, do którego zanosimy nasze interesowne modły – ale także, a w nowoczesności przede wszystkim, Boga nieobecnego», »Boga, który się wycofał« albo wręcz »Boga, który umarł«. *Deus absconditus*, albo jeszcze lepiej – *deus otiosus*, ponieważ formuła ta zawiera szczególnie nas tu zajmującą ambiwalencję: sugestywną wizję Boga jako jednocześnie nieobecnego, ale też niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowanego do lamusa” (Bielik-Robson, 2013, s. 7–8).

<sup>3</sup> Wprowadzam to określenie dla ukazania różnic pomiędzy koncepcjami religijnymi, które próbują opisać przemiany, jakim podlegają obecne w umysłach ludzi przekonania co do Bożej obecności i Bożego działania w świecie.

<sup>4</sup> W niniejszym tekście abstrahuję od dyskusji dotyczącej zasadności używania pojęcia „judeo-chrześcijaństwo”. Przez „myśl judeochrześcijańską” rozumiem tutaj refleksję nad obecnością Boga w świecie, historii i doświadczeniu pojedynczych ludzi, odwołującą się do tekstów objawionych judaizmu (szczególnie do przytoczonego wyżej fragmentu księgi Proroka Izajasza), a rozwijaną zarówno w łonie judaizmu, jak i chrześcijaństwa.

wszechmocny, i nadal uważany jest za stwórcę, ale nie ma realnego wpływu na życie ludzi i nie jest dla nich na co dzień punktem odniesienia (por. Eliade, 2017, s. 122–123).

Religie archaiczne ukazują boga-stwórcę jako kogoś, kto odsuwa się od ludzi i obojętnieje na sprawy świata. Ludzie modlą się do niego jedynie w wypadku choroby, zaś w czasie klęsk żywiołowych składa się temu bogu ofiary. Jest on ostatnią ucieczką w niedoli. Semangowie – pisze Eliade (Eliade, 1966, s. 52) – wierzą w boga Kari, którzy stworzył wszystko oprócz ziemi i człowieka. Kari mieszka w niebie. Daje znaki swojego niezadowolenia bądź złości, rzucając gromy. Jest istotą wszechwiedzącą – dostrzega to, co dzieje się na ziemi. Jest on także prawodawcą, „który kieruje społecznym życiem ludzi lasu i zazdrośnie czuwa nad przestrzeganiem swoich przykazań” (Eliade, 1966, s. 52).

U większości afrykańskich ludów bóg niebiański – istota najwyższa – jest zbyt daleko lub jest zbyt dobry, aby potrzebować kultu. Dlatego wzywa się go jedynie w wyjątkowych sytuacjach (Eliade, 1966, s. 53). Według Tumbuków stwórca jest zbyt nieznan, zbyt wielki, aby zajmować się codziennymi sprawami ludzi (por. Eliade, 1966, s. 54). Pigmeje z Afryki równikowej „przypominają sobie o niebie i o najwyższym bogu dopiero wówczas, gdy bezpośrednio ze sfer uranicznych zagraża im niebezpieczeństwo; poza tymi wypadkami ich religijność skupia się wokół codziennych potrzeb, a ich praktyki i pobożność kierują się ku tym siłom, które potrafią tym potrzebom zaradzić” (Eliade, 1966, s. 55). Zdaniem Eliadego świadczy to o tym, że

[...] człowiek »pierwotny«, podobnie jak i cywilizowany, dość szybko o tych bogach zapomina, skoro ich już nie potrzebuje, i że ciężkie warunki bytu zmuszają go do skierowania swej uwagi raczej na ziemię niż ku niebu, a znaczenie nieba odkrywa on dopiero wówczas, gdy stamtąd grozi mu śmierć (Eliade, 1966, s. 55–56).

Proces „znikania” Eliade (por. Eliade, 1997, s. 93) opisuje na przykładzie hetyckiego boga o imieniu Telipinu. Nie jest jasne, dlaczego Telipinu postanawia zniknąć. Być może dlatego, że ludzie go rozgniewali. Skutki zniknięcia boga są natychmiast odczuwalne i niezwykle dotkliwe. Dlatego inni bogowie szukają Telipinu. Bogini matka wysłała pszczołę, która znajduje boga śpiącego w zagajniku i budzi go użądleniem. Rozwścieczony Telipinu zsyła klęski na ludzi. Potem jednak zostaje prześlągany przez ceremonie i formuły magiczne. Ostatecznie wraca pomiędzy ludzi i nastaje spokój.

We wszystkich religiach, takich jak opisane powyżej, istota najwyższa traci aktualność religijną. Przestaje być obecna w kulcie, a mity ukazują jej oddalenie się od ludzi. Bóg, początkowo aktywny, staje się stopniowo *Deus otiosus* (Eliade, 2017, s. 124). Choć pozostaje ostateczną instancją, na co dzień nie jest do niczego potrzebny. Taki bóg jest nie tylko „bezczynny”, ale i „zbędny”.

Etapy życia bogów prezentowane przez takie religie można by zawrzeć w następującym schemacie: Bóg aktywny – *Deus otiosus*.

Zdarza się jednak, że „bóstwa niebiańskie” zmieniają z biegiem czasu swoją „specjalizację”. Eliade (por. Eliade, 1966, s. 94–95) na przykładach bogów Mina, Baala, Hadada, Teszupa i innych „bogów-byków, bogów-piorunów, małżonków wielkiej bogini” pokazuje, że znane są schematy, zgodnie z którymi „bóstwa niebiańskie” rezygnują ze swej transcendencji i stają się dostępne, a nawet nieodzowne dla ludzkiego życia. Z *Deus otiosus* przekształcają się w *Deus pluviosus* – bóstwa rozrodcze. W takich przemianach bóstwa te przejmują cechy, które były im obce jako „bóstwom niebiańskim”, i stają się obecne w kulcie. Etapy życia takich bogów prezentowałby następujący schemat: Bóg aktywny – *Deus otiosus* – *Deus pluviosus*.

Istnieje jednak jeszcze jeden możliwy schemat. Eliade pisze: „Istota najwyższa o strukturze niebiańskiej zachowuje swe dominujące stanowisko jedynie tylko u ludów pasterskich, a sytuację jedyną zyskuje w religiach monoteistycznych (Jahwe, Allah) lub o tendencji monoteistycznej (Ahuramazda)” (Eliade, 2017, s. 122). Schemat życia bogów w tego typu religiach zawierać będzie istotny z naszego punktu widzenia element, jakim jest odwołanie do pojęcia *Deus absconditus*. Sądzę, że istotnym powodem pojawienia się koncepcji osnutej wokół tego pojęcia jest to, aby nie dopuścić do utraty dominującego stanowiska przez istotę niebiańską bądź zapobiec skutkom stopniowego przesuwania się tejże istoty w stronę bycia *Deus otiosus*.

## Schematy zawierające pojęcie *Deus absconditus*

Eliade pisze, że Ahuramazda na pewnym etapie dziejów zaczął być pojmowany jako *Deus otiosus*. Wierzone, że stwarza świat nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem *spenta mainju* – dobrego ducha, demiurga. Zjawisko „oddalania się” tego boga miało zostać zahamowane przez reformę Zaratusztry, „który – jak to uczyniło wielu reformatorów religijnych (Mojżesz, prorocy, Mahomet) – przywrócił do życia dawne naczelne bóstwa niebiańskie, zastygłe w postaci *dei otiosi* i zastąpione w przeżyciu religijnym mas przez bardziej konkretne i bardziej dynamiczne postaci boskie (bogów płodności, wielkie boginie itd.)” (Eliade, 1966, s. 78–79).

Istotą tej reformy było przywrócenie pierwotnego miejsca, jakie bóstwo zajmowało w doświadczeniu ludzi. Reforma ta, jak zauważa Eliade, była nie tylko dziełem Zaratusztry, lecz miała także miejsce w innych tradycjach religijnych. Szczególnie interesujące są tutaj dla nas te reformy, które dokonały się w łonie religii żydowskiej i chrześcijańskiej. Istotą tych reform jest przywołanie pojęcia „Boga ukrytego”. Reformy te, choć dokonywały się w określonych momentach

historii i miały ściśle określone powody, oparte były jednak na pierwotnych i fundamentalnych rozpoznaniach sięgających samych początków religii.

Można zatem zasugerować, że zarówno w religii chrześcijańskiej, jak i w judaizmie, schemat „etapów życia bogów” jest inny niż prezentowane powyżej. Jeśli wziąć pod uwagę tradycję, w myśl której Bóg od początku jest „Bogiem ukrytym” i działa w sposób „ukryty”, schemat ten przedstawiałby się w następujący sposób: Bóg aktywny (*Deus absconditus*) – *Deus otiosus*.

W odniesieniu do sytuacji, gdy pojęcie „ukrytego Boga” używane jest w celach apologetycznych, schemat ten przybrałby następującą postać: Bóg aktywny – *Deus absconditus* – *Deus otiosus*.

Pojęcie „Boga ukrytego” (*Deus absconditus*) wyraża przeświadczenie o tym, że Bóg jest istotą nieskończenie przerastającą człowieka pod względem doskonałości, dlatego niemożliwe jest nie tylko pełne poznanie Go, lecz także, a może przede wszystkim, zrozumienie sposobów Jego działania oraz wskazanie wyraźnych śladów Jego aktywności przynajmniej w niektórych, szczególnie trudnych do zrozumienia i zaakceptowania sytuacjach. Pojęcie to jest „zapisem” pierwotnego sposobu doświadczenia Boga przez ludzi należących do tej tradycji. To pierwotne doświadczenie staje się jednak szczególnie ważne w obliczu pytania o zło i doświadczenie Bożego milczenia w kontekście doświadczanego zła.

## Pierwotne doświadczenie

Roland de Vaux podkreślał, że specyfiką tradycji judeochrześcijańskiej jest to, iż mowa o „Bogu ukrytym” od samego początku stoi w centrum tej tradycji. De Vaux pisze:

Człowiek biblijny żywił przekonanie, że Bóg był obecny i działał w jego historii i w historii jego narodu. Miał on także przeświadczenie, iż Bóg pozostawał ukryty w historii, a niekiedy nawet pozornie nieobecny (de Vaux, 1970, s. 251).

Nawet jeśli pojawiały się w niej momenty, gdy nie zwracano baczniejszej uwagi na problem „Bożej ukrytości”, to jednak zdaniem de Vaux da się pokazać, iż problem ten był obecny przez cały czas w różnych postaciach. Zdarzało się, że myśl o „ukrytym Bogu” sytuowała się na obrzeżach tradycji judeochrześcijańskiej. Myśl ta ciągle jednak powracała jako stały i nieunikniony element tejże tradycji.

Można powiedzieć, że Stary Testament zaznajomiony jest z „Bożym ukryciem” (a także z „Bożym milczeniem”)<sup>5</sup>. Dla autorów biblijnych nie jest ono

---

<sup>5</sup> Wątek ten rozważa się pod hasłem *Hester Panim* – „zakrycie Oblicza”. Zdarzenie to prowadzi do wielu negatywnych skutków, z których najważniejszymi są ludzkie poczucie opuszczenia oraz przeświadczenie, że świat wydany jest na pastwę przypadkowych zdarzeń.

czymś „nienormalnym”, nieszczęśliwym, okazjonalnym zaburzeniem w skądinąd przewidywalnej relacji z Bogiem ani dziurą w systemie teologii, która ma opisać i wyjaśnić sposoby zachodzenia tej relacji. Jak przypomina Markus Bockmuehl (por. Bockmuehl, 1987, s. 11), wedle autorów biblijnych Bóg mógł być ukryty z różnych powodów, z których grzech jest głównym, ale nie jednym. Suwerenność Boga w tej kwestii nie podlegała dyskusji. Bóg miał „prawo” ukryć się przed człowiekiem bez względu na to, że doświadczenie to było dla człowieka bardzo trudne i przynosiło dodatkowe cierpienie.

Drobna zmiana w ramach teologii „Bożego ukrycia” nastąpiła po Wygnaniu. Pojęcie „zakrycia Oblicza”, którego w tym okresie zaczęto używać częściej, dobrze nadawało się do zrozumienia doświadczeń, które stały się udziałem Narodu Wybranego – pisze Bockmuehl (por. Bockmuehl, 1987, s. 12). Można zasugerować, że właśnie w obliczu takich doświadczeń teologia „Bożego ukrycia” stawała się apologetyką. Odwoływanie się do pojęcia „Boga ukrytego” było już nie tylko sposobem na wyrażenie przeświadczenia o niedającej się przeniknąć tajemniczości Bożej natury i sposobów, w jakie Bóg włącza się w historię Izraela, lecz także działało jako uzasadnienie tezy, iż nie należy w tę obecność wątpić, pomimo doświadczenia, które zdawało się przeczyć Bożej obecności w historii. Pojęcie „Boga ukrytego” miało być wyrazem nadziei na ostateczny ratunek, który przyjsć ma od Boga, a także figurą myślową, której można było użyć w sytuacji, gdy pojawiały się zarzuty przeciw wierze Izraela. Przedstawicielom narodów pogańskich, którzy pytają: „gdzie jest Bóg?” bądź zuchwale podważają Jego panowanie nad historią, członek Wybranego Narodu może odpowiedzieć, przywołując pojęcie „ukrytego Boga”, a raczej wyznając wiarę w „ukrytego Boga”<sup>6</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, że ważną cechą tej odpowiedzi jest to, iż ma ona charakter „drugosobowy”. Przybiera postać modlitwy wyznania pod adresem „Boga ukrytego”. Wyznania, które wypowiedane jest przez tego, kto należy do wspólnoty Izraela, jak i, docelowo, przez każdego, kto przekona się o Jego zbawczym działaniu dokonującym się w utajony sposób.

Biblijną teologię „Bożego ukrycia” można podsumować słowami Samuela Balentine’a, jednego z najwybitniejszych znawców tego zagadnienia, który pisze, iż bez względu na to, czy da się zrozumieć motywy Bożego ukrywania się, „doświadczenie Bożego ukrycia wydaje się być integralną częścią wiary Izraela od bardzo wczesnego okresu”. Szczególnie trudne wydarzenia z dziejów Izraela przypominały o problemie Bożego ukrycia, nie były jednak jedynymi „momentami”, w których dyskurs o „Bożym ukryciu się pojawiał”. „Konkretne kryzysy – pisze Balentine – mogły prowadzić do głębszej świadomości zakresu, w jakim Bóg się ukrywa, ale koncentrowanie się jedynie na takich doświad-

<sup>6</sup> Właśnie taką rolę pojęcie to pełni choćby w klasycznym, cytowanym już tekście z Księgi Izajasza, gdzie czytamy zapowiedź uznania panowania Jahwe przez wszystkie wrogie narody.

czeniuach w izolacji od szerszej perspektywy, której są częścią, prowadzi do zamazania tego obrazu” (Balentine, 1984, s. 171).

Anthony Godzieba (Godzieba, 2018, s. 27–28) przypomina, że oparta na Biblii koncepcja Boga jest dialektyczna. Zdaniem Godzieby imię Boga objawione w „ognistym krzewie” jest osobowe. Co więcej, wyraża ono pary przeciwstawnych intuicji co do tego, kim jest Bóg:

1) Poznawalność–Tajemniczość: Bóg jest znany, szczególnie przez zbawcze dzieła, których dokonuje. Jednakże pozostaje tajemniczy, ponieważ Jego natura nie może być nigdy w pełni pojęta.

2) Dostępność–Niekontrolowalność: Bóg jest dostępny, ponieważ wkracza w historyczną ludzką wspólnotę i może być wzywany. Można się modlić do Niego. Jednocześnie jest niekontrolowalny, ponieważ to, co znaczy być Bogiem, wymyka się definicji i przekracza ludzkie pojęcia.

3) Immanencja–Transcendencja: Bóg jest immanentny, dostępny w historii, w świecie, w ludzkim doświadczeniu. Lecz jest także transcendentny, ponieważ „Ten, który jest”, nie może być zredukowany do żadnego dające się kontrolować obiektu w świecie.

W tradycji biblijnej Bóg jest doświadczany jako zarówno obecny, jak i nieobecny. Nieobecność nie jest nieistnieniem, lecz wymykaniem się pojęciom. „Nieobecność” sygnalizuje „inność” Boga, fakt, że przekracza On ludzką zdolność do adekwatnego nazywania i konceptualizowania Jego osobowych charakterystyk. Godzieba odsłania więc jeszcze inną niż kwestia obecności w zdarzeniach historii narodu „stronę” zagadnienia „Bożej ukrytości”. Jest ona pochodną tego, kim jest Bóg. Ponieważ jest on kimś, kto przekracza ludzkie zdolności poznawcze, ludzie nie są w stanie adekwatnie Go poznać i nazywać.

Zdaniem Godzieby koncepcja „dialektyczna” długo, bo aż do średniowiecza, dominowała w myśli zachodniej. Później górę wziął pogląd, który Godzieba określa jako *extrinsic view*. Wiązał się on z przecenianiem transcendencji, niepojmowalności. Obecny od samego początku wątek Bożej niepoznawalności przestał być wystarczająco wyraźnie równoważony przekonaniem o tym, że Bóg daje się poznawać i że można doświadczyć Jego działania. Reakcją zaś na koncepcję, który akceptowały przede wszystkim niepoznawalność, stawało się stopniowo przekonanie o nieistnieniu Boga.

## **Teologia „Bożej ukrytości” jako apologetyka**

Pisząc o chrześcijańskiej tradycji teologicznej, Walter Kasper twierdzi, iż była ona całkowicie świadoma tajemniczego charakteru Boga. Od początku uczyła, że Bóg jest niewidzialny (*invisibilis*), niepojęty (*incomprehensibilis*)

i niewypowiedziany (*ineffabilis*). Teza o niepojętości Boga obecna była u tak znaczących postaci wczesnej teologii, jak Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom czy Jan Damasceński. Także Augustyn, Anzelm z Canterbury, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot i Mikołaj z Kuzy zgodzali się, zdaniem Kaspera, co do przekonania, że tym, co ostateczne w poznaniu Boga, jest poznanie Jego niepoznawalności. „Uderzający jest fakt – pisze Kasper – że tradycja teologiczna mniej mówi o ukrytości Boga, a więcej o niepojętości Boga. Zaznacza się w tym już czysto terminologiczne przesunięcie akcentu wobec Biblii. Tradycja rozważała tajemnicę Boga nie w kategorii historii zbawienia i historii objawienia, lecz w kategorii poznania i istoty jako tajemnicę nieskończonej istoty Boga, która dla skończonego poznania człowieka jest nieosiągalna. W tym sensie nie nabrała znaczenia głębia biblijnej nauki o ukrytości Boga” (Kasper, 1996, s. 163). Nauka to została jednak przywołana w kontekście apologetycznym.

Ważną postacią w rozwoju chrześcijańskiej teologii „Bożego ukrycia” był Marcin Luter. Rekonstruując poglądy Lutra, Bernard McGinn (por. McGinn, 2002, s. 61) pisze, że wedle ojca Reformacji Bóg mówił na początku stworzenia, ale „ukrycie” pojawiło się bardzo szybko w relacji Boga do ludzi. Już na początku Bóg rozpoczął z człowiekiem grę ukrycia i objawiania się, która stała się dla człowieka śmiertelnie niebezpieczna. Ukrycie jest „prawem”, jakim Bóg posługuje się w stosunku do ludzi. Bóg ukrył się pod maską stworzenia – była to Jego odpowiedź na próbę ukrycia się przed Nim, którą człowiek podjął po grzechu pierworodnym. Oprócz tego rodzaju ukrycia Luter wspomina o jeszcze dwóch: ukrycie *sub contrariis* – „pod przeciwnymi znakami”, którego przykładem jest ukrycie w ukrzyżowanym Chrystusie, oraz ukrycie w ciemnej tajemnicy predestynacji. Ponieważ ludzie nadużyli wiedzy o Bogu, którą można zdobyć poprzez Jego dzieła, Bóg chciał być rozpoznany w cierpieniu. Ci, którzy nie byli zdolni, aby poznać Boga w chwale, muszą teraz poznawać Go ukrytego w cierpieniu Chrystusa.

Jednym z najczęściej przywoływanych we współczesnych dyskusjach o „Bożym ukryciu” autorów jest Blaise Pascal. Niezwykle ważnym elementem Pascalowskiej teologii „Bożego ukrycia” jest zdaniem Virgila Martina Nemoianu (por. Nemoianu, 2015, s. 341) przekonanie, że historia świata jest historią stopniowego ukrywania się Boga. Bóg ukrywa się najpierw w naturze, dalej w słowach Pisma św. (za literalnym znaczeniem tych słów), potem w mistycznym znaczeniu słów zawartych w Biblii. Dalej ukrywa się w ludzkiej naturze Chrystusa, wreszcie poza postaciami eucharystycznymi. To ostatnie jest najtrudniejszym i najbardziej ciemnym ukryciem ze wszystkich. Boże intencjonalne samoukrywanie się jest jednak także stopniowym odkrywaniem. Jedni znajdują Go za tym, co naturalne – poganie, zgodnie ze słowami św. Pawła,



rozpoznają niewidzialnego Boga poprzez widzialną naturę. Za słowami Pisma św. rozumianymi dosłownie znajdują Go wszyscy żydzi, za sensem mistycznym mniejsza ich grupa. We Wcieleniu, jako ukryty w ludzkiej naturze Chrystusa, Bóg jest odnajdywany przez wszystkich chrześcijan. Na końcu, zakryty zasłoną sakramentu, jest rozpoznawany przez wszystkich katolików w Eucharystii. Wedle Pascala (Pascal, 1977, s. 132) miarą autentyczności religii jest zdolność absorpcji doświadczenia „Bożej ukrytości”. Jego zdaniem właśnie chrześcijaństwo, które głosi „Boga ukrytego”, jest religią prawdziwą (Pascal, 1977, s. 266).

Albino Babolin (por. Babolin, 1992, s. 21) twierdzi, że u Pascala motyw *Deus absconditus* gra centralną rolę w krytyce deizmu. Odwoływanie się do pojęcia „Boga ukrytego” to nowa forma apologetyki, która została użyta do zmierzenia się z deistami i wolnomyślicielami. Dla Pascala odwołanie do „ukrytego Boga” jest kluczem hermeneutycznym, który pozwala mu wyjaśnić brak wyraźnych i jednoznacznych śladów Boga w świecie.

W wieku XX nastąpił powrót do obydwu wątków związanych z przywoływaniem pojęcia *Deus absconditus*. Romano Guardini tak pisał o powrocie teologii „Bożej skrytości” rozumianej jako „nieosiągalność”:

Nieosiągalność Boga, jaka odsłania się w Objawieniu, jest tak ostateczna, że w porównaniu z nią ukrywanie się Boga braminów czy Platona to dziecinna zabawka. Ta nieosiągalność leży bowiem w świętej, dla Niego samego zastrzeżonej wolności Bożej” (Guardini, 1991, s. 74). Według Guardiniego ważne jest, skąd wypływa sąd o niemożności poznania Boga – czy wypływa on z pobożności czy ze sceptycyzmu, „z doświadczenia bliskości Boga czy z dystansu racjonalnego umysłu (Guardini, 1991, s. 76).

Przypomina, że w Biblii zawsze obecna jest „domieszka niepoznawalności, która poznaniu chrześcijańskiemu nadaje szczególny charakter” (Guardini, 1991, s. 77).

Istotniejsze wydaje się jednak przywoływanie pojęcia „Boga ukrytego” w kontekście teodycealnym. Kitty Ferguson pisze:

Pojęcie Boga – kochającego, ale nie wtrącającego się, w naturalny bieg spraw – pozwala w pewnej mierze wyjaśnić wstrząsające okrucieństwo, jawną niesprawiedliwość i czystą absurdalność tego wszechświata. To Bóg, który z zasady odmawia ingerencji w sprawy świata stworzonego, po ustanowieniu go na najbardziej fundamentalnym poziomie, który pozwala, by naturalne procesy zdrowia i choroby, szczęścia i klęsk toczyły się swoją koleją. Niektórzy wierzą, że to wycofanie się nie oznacza obojętności, a smutek Boga przekracza ludzkie wyobrażenie [...] (Ferguson, 2016, s. 266).

Koncepcje Bożego działania odwołujące się do współczesnej nauki sytuują Boże działanie w sferze, która mieści się poza możliwym do zbadania dla nauki

obszarem. Bóg działa jako „ukryty” – dokonując takich ingerencji w bieg świata, które nie mają charakteru „interwencji”, bądź co najwyżej podtrzymuje świat w istnieniu. Obydwa te sposoby tłumaczenia Bożego działania mają jednak przede wszystkim pokazać, dlaczego Bóg nie interweniuje w obliczu strasznych wydarzeń, jakie mają miejsce w świecie. W myśl takiej koncepcji Bóg pozwala stworzonemu przez siebie światu działać na sposób autonomiczny, bez wtrącania się w jego bieg. Fakt, że świat tak właśnie działa, jest sposobem usprawiedliwiania Boga i oczyszczania Go z winy w obliczu zła dziejącego się w świecie.

Ferguson zwraca jednak uwagę na problem wiążący się z takim sposobem wyjaśniania: „Obraz ten doskonale pasuje do normalnego życia na Ziemi. Wiara taka w żaden sposób nie jest w konflikcie z nauką, choć wówczas nasuwa się oczywiste pytanie: »czy możesz mi podać choć jedną przyczynę, dlaczego p o w i n i e n e m wierzyć w Boga«?” (Ferguson, 2016, s. 267). Wiara w to, że Bóg może być „ucieczką i mocą”, wiązać się musi, zdaniem Ferguson, z przekonaniem, że zdolny On jest do działania w świecie. Nawet jeśli czyni to w sposób „ukryty”, musi być zdolny udzielać „pomocy w trudnościach”, o której czytamy w Psalmie 46.

„Pomoc w trudnościach” to coś więcej niż tylko pocieszająca wiedza, że Bóg współczuje nam z oddalenia i może nam zrekompensować nieszczęścia na tamym świecie. Jeśli Bóg jest, w jakimkolwiek aktywnym sensie „ucieczką i mocą”, to nie może ściśle realizować polityki nieingerencji w sprawy tego świata” (Ferguson 2016, s. 267).

Odwoływanie się do koncepcji „Boga ukrytego” na terenie filozofii i teologii nauki, nawet jeśli zrozumiałe z powodów teodycealnych, musi jednak wiązać się z dostarczeniem przekonującej koncepcji Bożego działania w świecie, przy zachowaniu wszystkich wymogów, jakie płyną z treściowych i metodologicznych ograniczeń wynikających z nauki.

Drugi obszar, w którym następuje dziś przywoływanie koncepcji „Boga ukrytego” to trwający od kilkudziesięciu już lat namysł nad obecnością Boga w Auschwitz. Doświadczenie Holokaustu dla wielu wiązało się z przekonaniem, że Boża nieobecność jest bardziej jawna niż jego obecność. „El Mistater” – „ukrywający się Bóg” – to żydowskie pojęcie przywoływane po to, by uporać się z okrutnymi doświadczeniami historii. Dawid Wolpe (por. Wolpe, 1997, s. 25–26) zauważa, że teodycea jest próbą pogodzenia przekonania o Bożej immanencji i zdolności do działania w świecie z przekonaniem, że Bóg nie interweniował w czasach kryzysu i bólu. Przypomina, że tradycja żydowska, począwszy od Biblii, znała wiele teodycei, które można określić jako teodycee „nieobecności”. Znaną są tej tradycji także pojęcia „ukrycia” Boga, Jego „nieobecności”, „milczenia” i „zaćmienia”.

Przywoływanie tych pojęć i konstruowanie teodycei nie było jedynie odpowiedzią na Boże milczenie. Było także drogą poszukiwania zbawienia. Eliezer Berkovits, który jako pierwszy przywołał pojęcie „Hester Panim” („zakrycia Oblicza”) do wyjaśnienia Holokaustu, przypominał, że prorok Izajasz mówiąc o Bogu, nazywał Go nie tylko „ukrytym”, lecz także Zbawcą i Bogiem Izraela. Ponieważ Bóg w swoim prawdziwym „ukryciu” jest Zbawicielem, argumentował Berkovits, trzeba poznać Go jako „ukrytego”. Berkovits stawiał dramatyczne pytanie dotyczące tego, czy jego pokolenie będzie w ogóle w stanie ujrzeć w Bożej ciszy w Auschwitz zbawiającą ciszę Odkupiciela Izraela. Uważał, że bardzo daleko było ludziom jego czasów do właściwego rozumienia Bożej obecności i nieobecności w ich pokoleniu, a także w całej historii. A jednak według niego namysł nad tymi kwestiami jest sprawą absolutnie podstawową i priorytetową. To bowiem, co robimy z Bożą nieobecnością, pisze Berkovits, „ostatecznie zdeterminuje jakość naszego judaizmu dla następnych pokoleń, które przyjdą, jeśli nie dla całego czasu” (Berkovits, 1973, s. 66).

Trzeci obszar, gdzie pojęcie *Deus absconditus* pełni rolę teodycei, to współczesne dyskusje zapoczątkowane przez „argument z ukrytości” Johna Schellenberga. Argument ten zmierza do wykazania nieistnienia Boga poprzez odwołanie do faktu istnienia „niewiary niestawiającej oporu”. Z faktu istnienia ludzi, którzy, choć otwarci są na relację z Bogiem, nie posiadają wiary pozwalającej im na nawiązanie takiej relacji, Schellenberg wyprowadza wniosek, że nie istnieje Bóg miłujący, zatroskany o relację z każdym człowiekiem<sup>7</sup>. Siła argumentu Schellenberga płynie z kontekstu, w jakim jest on współcześnie formułowany. Robert McKim (por. McKim, 2001, s. 11–12) zauważa, że nawet teiści czasem zastanawiają się nad problemem Bożego istnienia. Wierzący często czują, że tracą jasne i silne poczucie Bożej obecności, a często mówią o nim jako o szkieletowym bądź pozbawionym rozstrzygającej siły. W dziejach myśli filozoficzno-religijnej, pisze McKim, pojawiło się wiele wyjaśnień Bożego ukrycia. Jest to jego zdaniem dowód na to, że teiści doskonale zdają sobie sprawę z problemu, jaki wiąże się z Bożą nieobecnością. Formułują oni dowody na istnienie Boga i próbują obalać dowody przeciwne. Nie robiliby tego, argumentuje McKim, gdyby istnienie Boga było oczywiste. Jego zdaniem warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że współcześnie niezliczone rzesze zwykłych ludzi twierdzą, iż nie mają świadomości Boga i wydaje się, iż faktycznie tak właśnie jest. „Ukrycie Boga” ma współcześnie wymiar kulturowy. W wielu kulturach „ukrycie” wyraża się w fakcie, że przekonanie o istnieniu Boga nie jest „żywotną opcją”.

Innym powodem, dla którego warto się zastanowić nad problemem „ukrycia”, jest zdaniem McKima zróżnicowanie religijne. McKim (por. McKim,

<sup>7</sup> Najlepszym wykładem tego argumentu oraz obroną stojących za nim racji jest Schellenberg, 2019.

2001, s. 165) pisze, że ludzie, pod wpływem rosnącej świadomości wielkiego zróżnicowania w światowym życiu religijnym, wrażliwi na wiele pozostających w konflikcie detali w pojęciach religijnych, argumentują, iż powinniśmy skupić się na rozwijaniu takiej koncepcji boskości, która umieszcza ją poza jakimikolwiek naszymi szczegółowymi reprezentacjami, włączając także te, które zrodziły się w kontekście tradycyjnego teizmu.

W literaturze filozoficzno-religijnej pojawiło się wiele odpowiedzi na problem postawiony przez Schellenberga, a wśród nich szczególnie interesujące są dla nas próby uzasadnienia ważności stanowiska teistycznego przez odwołanie do powodów, jakie Bóg może mieć, aby pozostawać ukrytym przed ludźmi. Daniel Howard-Snyder i Adam Green (por. Howard-Snyder i Green, 2016), zbierając odpowiedzi na argument Schellenberga, wskazują m.in. na następujące powody: Bóg ukrywa się, aby ludzie wybierali Go w sposób wolny bądź aby nie przyjmowali Go z niewłaściwych motywów, takich jak strach, kara czy chęć zyskania społecznej akceptacji; aby mogło się w ludziach rozwijać pragnienie Boga i poznawcza pasja; aby ludzie nie traktowali Boga w sposób przesądny; aby poprzez poszukiwanie Boga mogli się rozwijać w cnotach epistemicznych; aby mogli budzić w sobie skruchę i pokorę; aby doznać mogli moralnej transformacji; aby mogli dojrzewać wspólnoty ludzi poszukujących Boga.

Sądzę, że autorzy odwołujący się do domniemyanych „ukrytych” Bożych motywów próbują obronić Boga przed staniem się *Deus otiosus*. Ich argumenty mają przede wszystkim charakter retorsywny w stosunku do argumentu zaproponowanego przez Schellenberga i jego zwolenników. Zamiarem obrońców koncepcji *Deus absconditus* – rozumianej w tym kontekście jako koncepcja „Boga ukrywającego swe motywy” – jest bądź wykazanie, że nie istnieje „niewiara niestawiająca oporu”, bądź osłabienie tezy, że miłujący Bóg jest zobowiązany troszczyć się o relację z każdą ludzką jednostką, bądź taka interpretacja pojęcia „Bóg”, która unieważni „argument z ukrytości”.

## Postulaty

W obliczu nakreślonej powyżej sytuacji odwoływanie się do koncepcji „ukrytego Boga” wydaje się z jednej strony niebezpieczne, z drugiej zaś nieodzowne. Niebezpieczne dlatego, że *Deus absconditus* to przedostatni etap na drodze do *Deus otiosus*. W związku z tym zgoda na przywoływanie tego pojęcia może jawić się jako rozpaczliwa próba zapobieżenia temu, by Bóg, o którym mówi myśl judeochrześcijańska, stał się *Deus otiosus*. Z drugiej strony przywoływanie koncepcji *Deus absconditus* wydaje się konieczne, ponieważ myśl judeochrześcijańska nie tylko nie zna innego Boga niż „Bóg ukryty”, lecz także

odwoływanie się do tego pojęcia jest naturalnym sposobem, w jaki konstruuje się w tych tradycjach koncepcje apologetyczne.

Ważne jednak jest to, aby pojęcie *Deus absconditus* przywoływane było w sposób pozwalający zabezpieczyć się przed niebezpieczeństwem fideizmu. Terry Eagleton zauważa:

Kiedy ludzkie rozumowanie staje się autonomiczne, zyskuje status bliski boskiemu, lecz w zrjonalizowanym świecie Boża obecność zarazem słabnie, a Bóg oddala się od racjonalności, dostępny tylko dzięki wierze i uczuciu. W tym sensie inną twarzą racjonalizmu jest fideizm. Rygorystycznie racjonalny świat zdolny do działania bez interwencji Wszchemocnego rodzi, jak na ironię, Boga arbitralnego i irracjonalnego. Im bardziej rzeczywistość nabiera przejrzystości, tym bardziej nieprzenikniony okazuje się jej Stwórca. Wypędzanie go na obrzeża jego kosmosu to uznawanie go za wysoce zbędnego, ale zarazem pogłębianie jego tajemnicy. Rozum posunięty za daleko może przeto unicestwić sam siebie. Jak u Pascala: mroczny, niezgłębiany Bóg jest złowieszczą pozostałością granic racjonalności (Eagleton, 2014, s. 41).

Ci, którzy odwołują się do tego pojęcia, muszą więc próbować konstruować racjonalne, a zatem spełniające współczesne standardy racjonalności, koncepcje *Deus absconditus*. Koncepcje te muszą jednak nie tylko „pasować” do nauki, lecz także uwzględnić fakt, że Bóg jest „ucieczka i mocą”.

Druga kwestia to wrażliwość na szczególnie istotne dzisiaj zagadnienia, z których najważniejszymi wydają się być problem cierpienia w masowej skali i zróżnicowanie religijne. Karen Armstrong zauważa, że idea Boga osobowego coraz bardziej trudna jest do przyjęcia w naszych czasach z powodów o charakterze intelektualnym, moralnym, naukowym i duchowym. Koncepcje *Deus absconditus* muszą zmierzyć się z faktem, że

Bóg filozofów jest wytworem przebrzmiałego już racjonalizmu, a zatem tradycyjne „dowody” na jego istnienie nie są przekonujące. Powszechną akceptację Boga filozofów przez oświeceniowych deistów można uważać za pierwszy krok w kierunku obecnego ateizmu. Niczym dawny Bóg Niebios, bóstwo to jest tak odległe od ludzkości i doczesnego świata, że jako *Deus otiosus* znika z naszej świadomości (Armstrong, 1996, s. 409).

Potrzebne są zatem takie koncepcje, które nie rezygnując z bycia metafizycznymi, będą w stanie „objąć” te dwa kluczowe problemy współczesności. Nie mogą być to zatem koncepcje zbyt abstrakcyjne i nie mogą lekceważyć naszych doświadczeń, szczególnie tych bolesnych i najtrudniejszych do pogodzenia z wiarą.

Jeśli uda się w obliczu wyzwań, o których pisałem powyżej, skonstruować taką teologię „ukrytego Boga, która weźmie pod uwagę wymienione postulaty, będzie można mieć nadzieję, że Bóg tradycji judeochrześcijańskiej nie stanie

się *Deus otiosus* – Bogiem beczynnym, odległym, niepotrzebnym do niczego, lecz pozostanie tym, kim był zawsze: *Deus absconditus* – Bogiem bliskim, choć działającym w „ukryciu”.

## Literatura

- Armstrong K. (1996). *Historia Boga*. Warszawa: Świat Książki.
- Babolin A. (1992). *Deus absconditus: Some Notes on the Bearing of the Hiddenness of God upon Butler's and Pascal's Criticism of Deism*. W: C. Cunliffe (red.), *Joseph Butler's Mind and Religious Thought. Tercentenary Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Balentine S. (1984). *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- Berkovits E. (1973). *Faith after the Holocaust*. New York: KTAV Publishing House.
- Bielik-Robson A. (2013). *Deus otiosus: ślad, widmo i karzeł*. W: A. Bielik-Robson, M. Sosnowski (red.), *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bockmuehl M. (1987). *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Eagleton T. (2014). *Kultura a śmierć Boga*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eliade M. (1966). *Traktat o historii religii*. Łódź: Książka i wiedza.
- Eliade M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Eliade M. (2017). *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ferguson K. (2016). *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwania Boga*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Godzieba A. (2018). *Theology of the Presence and Absence of God*. Collegeville: Liturgical Press Academic.
- Guardini R. (1991). *Bóg daleki, Bóg bliski*. Poznań: W drodze.
- Howard-Snyder D., Green A. (2016). *Hiddenness of God*. W: E. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/divine-hiddenness/> [22.11.2019].
- Kasper W. (1996). *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- McGinn B. (2002). *Vere tu es Deus absconditus: the hidden God in Luther and some mystics*. W: O. Davies, D. Turner (red.), *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McKim R. (2001). *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Nemoianu M. (2015). *Pascal on Divine Hiddenness*. *International Philosophical Quarterly*, 55, 325–343.
- Pascal B. (1977). *Myśli*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- 
- Schellenberg J. (2019). *Argument z ukrytości*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Vaux R. de (1970). Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu. *Concilium. Wybór artykułów 6-10, 1969*. Poznań – Warszawa: Pallottinum.
- Wolpe D. (1997). Hester Panim in Modern Jewish Thought. *Modern Judaism*, 17(1997), 25–56.

