

Ks. Marek Dobrzeniecki

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

ADAM GREEN & ELEONORE
STUMP (RED.),
HIDDEN DIVINITY
AND RELIGIOUS BELIEF.
NEW PERSPECTIVES
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,
CAMBRIDGE 2015, SS. X + 295

W 1993 r. ukazała się przełomowa praca kanadyjskiego filozofa Johna Schellenberga *Divine Hiddenness and Human Reason* (*Boże skrycie a ludzki rozum*), która w kręgu filozofii analitycznej otworzyła dyskusję na temat tzw. problemu Bożego skrycia. Schellenberg przedstawił w swojej książce następujące rozumowanie:

1. Istnieje wiele osób, które nie z własnej winy nie wierzą w Boga (tzn. nie stawiają Mu oporu, pragną poznania Jego istnienia, są ludźmi moralnie prawymi i intelektualnie uczciwymi, a mimo to zajmują stanowisko agnostycyzmu lub ateizmu w kwestii istnienia Boga);

2. Z drugiej strony, jeśli istnieje doskonale dobry Bóg, to chce On nawiązywać relacje ze wszystkimi ludźmi, chyba że napotyka On z ich strony jakiś opór;
3. Jeśli zaś ktoś nie wierzy w Boga, ten nie jest z Nim w żadnej relacji.

Z tych trzech założeń Schellenberg wnioskował, że Bóg nie istnieje.

Argument Schellenberga wywołał ożywioną dyskusję wśród filozofów, wśród których jedni (jak np. Paul Draper czy Evan Fales) rozwijali tego typu wnioskowanie, drudzy zaś poddawali rozumowanie Schellenberga krytyce (do czołowych krytyków tego argumentu należą m. in. Paul Moser, Daniel Howard-Snyder, William Wainwright, Michael Murray czy Peter van Inwagen). Podsumowaniem trwającej dekadę dyskusji było wydanie w 2002 r. przez Daniela Howarda-Snydera i Paula Mosera zbioru artykułów zatytułowanych. *Divine Hiddenness. New Essays* (Cambridge University Press, Cambridge 2002). Choć wydawało się, że temat został w ten sposób gruntownie omówiony, a przez to i wyczerpany, to ukazanie się w 2015 r. kolejnego tomu tekstów filozofów analitycznych (tym razem pod redakcją Adama Greena i znanej znawczynie filozofii klasycznej, Eleonore Stump) poświęconych zagadnieniu Bożego skrycia i tego, czy jest ono racją za ateizmem, potwierdza, że dyskusja wciąż jest otwarta i dostarcza nowych argumentów i kontrargumentów (poniekąd nie powinno to dziwić, skoro problem Bożego skrycia przypomina w wielu aspektach odwieczny w filozofii problem zła).

Artykuły w recenzowanym tomie (jest ich w sumie 15) zostały podzielone na 6 sekcji. Zbiór otwiera tekst Johna Schellenberga, *Divine hiddenness and human philosophy* (s. 13–32), w którym filozof przypatruje się konsekwencjom swego argumentu już z ponad 20-letniej perspektywy. Fakt przepaści ontologicznej między Bogiem a ludźmi, który to fakt czyni istnienie Boga niedostępne dla naszej percepcji, a przez to poznawczo dla nas nieoczywiste, nie jest niczym zaskakującym dla teistów. Czytelnicy Pisma Świętego spotykają się z wersami, które stwierdzają wprost Boże ukrycie (np. Ps 88, 14). Według wielu tradycji religijnych, wiedza i mądrość Boga przewyższają wiedzę i mądrość ludzką, a więc owe tradycje przewidują także, że motywy, które kierują Bogiem w Jego postępowaniu względem nas, pozostaną dla nas tajemnicą. Jedną z takich tajemnic może być wyjaśnienie, dlaczego Bóg nie objawia się ludziom z taką oczywistością, z jaką jawi im się np. istnienie innych ludzi lub świata zewnętrznego. Tymczasem Schellenberg uczynił z tego akceptowanego przez religie twierdzenia o nieoczywistości Bożego istnienia problem. W końcu, jeśli Bóg jest nieskończoną miłością i wszystko nieskończenie przewyższa, to możemy się spodziewać, że pokona wszelkie wątpliwości co do swego istnienia u tych, którzy nie stawiają Mu przecież w swo-

im życiu oporu (s. 17). Są otwarci na argumenty, szczerze poszukują prawdy, a nawet mają pragnienie wiary, a jednak, mimo to, nie posiadają jej. Dla Schellenberga jest to problem, gdyż nie widać żadnego powodu, dla którego Bóg miałby się wycofywać z chęci nawiązania relacji z tymi osobami (co wiązałoby się z objawieniem się w sposób wykluczający wątpliwość). W swej książce z 2007 r. *The Wisdom to Doubt* Schellenberg szczególnie podkreślał, że dla Boga – miłosiernego Stworzyciela – podjęcie takich relacji byłoby cenne. Dlaczego więc tego nie czyni? Schellenberg nie znalazł innej odpowiedzi na to pytanie poza tą, że najwyraźniej nie ma żadnego Boga (s. 27).

W drugiej sekcji zostały umieszczone artykuły, które łączą temat Bożego skrycia z nowymi płaszczyznami problemowymi i pokazują skutki debaty o skryciu Boga dla filozofii języka oraz kognitywnej filozofii religii. Meghan Sullivan w swym tekście *The semantic problem of hiddenness* (s. 35–52) wychodzi od problemu często poruszanego w ramach debaty nad pluralizmem religijnym. Jednym z jej głównych pytań jest to, czy wierzący różnych tradycji religijnych odnoszą się do tego samego Boga (s. 37). Sullivan uważa, że nie (s. 39–40), a jako jeden z głównych powodów wskazuje właśnie fakt Bożego skrycia (s. 45–49). Helen de Cruz, jak wskazuje tytuł jej artykułu: *Divine hiddenness and the cognitive science of religion* (s. 53–68), połączyła debatę nad Bożym skryciem z kognitywistyką. Analizuje ona te teorie kognitywistyczne, które postrzegają religie jako zjawisko naturalne i ponadkulturowe. Według tego typu ujęć, nasze umysły są ewolucyjnie „zaprogramowane” na posiadanie twierdzeń religijnych o bogach lub Bogu (s. 55–57). Nowsze teorie kognitywistyczne wskazują również na czynnik wychowania i edukacji, który ma wpływ na kształtowanie się i różnicowanie twierdzeń religijnych. Uważa ona ponadto, że owe teorie można twórczo wykorzystać w rozjaśnieniu kwestii niezawinionej niewiary (s. 65–68).

Trzecia część książki składa się z artykułów, które podejmują problematykę Bożego skrycia (a także problemu zła) z pozycji tzw. teizmu sceptycznego, a więc stanowiska, które stwierdza własną niewiedzę co do motywów, którymi może kierować się Bóg, ukrywając się przed ludzkim poznaniem lub dopuszczając zło. Paul Moser w swym tekście *Divine hiddenness and self-sacrifice* (s. 71–88) twierdzi, że zadaniem teistów jest właściwe przedstawienie natury Bożej miłości. Argument Schellenberga przyjął za tło aksjologię hedonistyczną, w której podstawowym zadaniem Boga i wyrazem Jego miłości ma być odpowiadanie na ludzkie potrzeby. Moser, inspirując się objawieniem chrześcijańskim, twierdzi, że Boża miłość ku nam najpełniej wyraża się w ofierze za nas (s. 72–73). Jeśli tak, to objawienie Boga będzie wiązało się z ofiarowaniem się za nas (s. 79), a to z kolei zaowocuje objawieniem, które z naszego punktu widzenia będzie prze-

zywane jako Boże skrycie (s. 84). Nie świadczy jednak ono, w ujęciu Mosera, o niezrozumiałości czy niedostatkach Bożej miłości, lecz o jej ogromie (s. 85–87). Kolejny artykuł (*Journeying in perplexity* Evana Falesa, s. 89–105) polemizuje z Moserem. Fales koncentruje się na biblijnej postaci Hioba i stwierdza – na jej przykładzie – niewystarczalność tezy, że Boże skrycie doskonale zgadza się z Jego miłością względem nas (s. 97–98). Bóg powinien bowiem odpowiedzieć jeszcze na przypadki niesprawiedliwości, jakiej doświadczył choćby Hiob – pokazać, w jaki sposób uzasadnione było dopuszczenie przez Niego takich wypadków (s. 105). Milczenie Boga w takich sytuacjach jest dla Falesa jednoznaczne z Jego nieistnieniem (s. 104).

Trzy kolejne części (IV–VI) zawierają teksty, które koncentrują się na rozpracowaniu ukrytych przesłanek i założeń argumentu za ateizmem ze skrytości Bożej. Artykuły z części IV szczególnie przypatrują się twierdzeniu Schellenberga, że gdyby Bóg istniał, to nie byłoby niewierzących nie z własnej winy (tzw. niewinnych niewierzących). Założenie to można kwestionować, podając powody, dla których Bóg mógł chcieć ukryć się przed ludzkim poznaniem. Tradycyjnie niewiarę tłumaczyło się w tradycjach religijnych jakąś moralną wadą lub poznawczą ułomnością niewierzącego. Tę linię obrony odrzuca w swym eseju *No-fault atheism* John Greco (s. 109–125). Nie zgadza się bowiem ona, jego zdaniem, z akceptowaną przez niego epistemologią reformowaną. Według niej, wiarygodność religii opiera się nie tylko na spekulatywnych argumentach, a raczej na doświadczeniu religijnym i świadectwie ze strony innych wierzących (s. 118–120). Oznacza to, że choć ułomność intelektualna mogła tłumaczyć brak wiary w kontekście tradycyjnej, ewidencjalistycznej epistemologii, to wydaje się, że za brak doświadczenia, a szczególnie za brak świadectwa wiary ze strony otoczenia, danej jednostki winić nie można (s. 123–125). Z kolei Daniel Howard-Snyder w swym *Divine openness and creaturely nonresistant nonbelief* (s. 126–138) kwestionuje trafność oczekiwań, jakie Schellenberg kieruje pod adresem Boga. Boża otwartość na wchodzenie w relację z ludźmi nie musi, jego zdaniem, oznaczać, że w każdej możliwej do pomyślenia chwili Bóg czyni wysiłki, aby tę relację nawiązać i podtrzymać, co zdaje się zakładać Schellenberg. Tymczasem nasze doświadczenia miłości pokazują, że prawdziwa miłość może znaczyć coś zupełnie innego, szczególnie jeśli jej celem jest długofalowe dobro danej relacji (s. 136–137). Podobną tematykę porusza Adam Green artykule *Hiddenness and the epistemology of attachment* (s. 139–154). Relacja miłosnego przywiązania się do kogoś także i jego zdaniem jest diachroniczna, co może tłumaczyć niektóre przypadki Bożego skrycia po prostu jako skrycie chwilowe. Po drugie, Green argumentuje, że problem Bożego skrycia jest bardziej problemem egzystencjalnym, a nie epistemologicznym, jak

chciałby Schellenberg (s. 140). Dobrze wiemy z własnego doświadczenia, że historia osobista może stanowić przeszkodę (nawet jeśli niezawinioną) w związkach z innymi osobami. Nawet jeśli więc istnieją „niewinni” niewierzący, to przeszkoda w wierze nadal może leżeć po ich, a nie Bożej, stronie (s. 147–150).

Teksty z części V zadają pytanie, czy koncepcja Boga, którą przyjmuje Schellenberg w swoich pracach, odpowiada idei Boga, tak jak funkcjonuje ona w tzw. teizmie rozszerzonym (a więc w filozoficznym teizmie rozszerzonym o dane poszczególnych objawień), szczególnie w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie. Wielu bowiem autorów teistycznych podejrzewa, że Schellenberg pisał o nieistnieniu kogoś, kogo istnienia nie wyznają również wielkie tradycje monoteistyczne. Jon McGinnis np. argumentuje w swoim eseju *The hiddenness of „divine hiddenness”: divine love in medieval Islamic lands* (s. 157–174), że z perspektywy średniowiecznej mistyki muzułmańskiej dyskusja rozpoczęta przez Schellenberga jest niezrozumiała. Samo pojęcie relacji osobowej z Bogiem teologowie muzułmańscy uznaliby za bezsensowne, a bez niego trudno jest Schellenbergowi przeprowadzić swoje wnioskowanie (s. 165). W teologii islamu Boża doskonałość wyraża się w fakcie stworzenia świata z niczego i podtrzymywaniu go w istnieniu, a nie w pragnieniu nawiązywania relacji ze swoim stworzeniem (s. 162). Według McGinnisa, są to cenne intuicje, których brakuje we współczesnej debacie nad Bożym skryciem, a które pomagają wydobyć na wierzch ukryte przesłanki argumentu za ateizmem (s. 174). Zupełnie inaczej do tematu podchodzi Jerome Gellman w *The hidden God of Jews: Hegel, Reb Nachman, and the „aqedah”* (s. 175–191). Inspiracją dla tego tekstu jest tradycja chasydzka, w której, zdaniem autora, Boże skrycie jest kwestią centralną (s. 176). Tradycja ta interpretuje np. historię Abrahama i Izaaka jako naukę o Boskiej transcendencji daną Abrahamowi (s. 186). Hegel atakował judaizm jako religię, w której Bóg jest wiecznie ukryty, a przez to niemożliwy do zakwestionowania (s. 176–177). Gellman przyznaje Heglowi rację, jeśli chodzi o istotę ujęcia Boga w judaizmie, ale odmawia mu słuszności, gdy chodzi o pytanie, czy można uczynić z tego zarzut (s. 177–178). Ostatecznie judaizm uczy swych wierzących, by porzucili wszelkie próby zrozumienia Boga, a poświęcili się wysiłkowi kroczenia po drodze wiodącej ku Niemu (s. 188–191). Według N. N. Trakakisa, niepojętość Boga podobnie podkreśla tradycja prawosławna (pisze o tym w artykule: *The hidden divinity and what it reveals*, s. 192–209). Według tej tradycji, Boże skrycie jest właśnie ujawnieniem się Boga jako różnego od swego stworzenia (s. 197). Bóg, inaczej mówiąc, musi być skryty, by wierzący nie uległ pokusie Jego antropomorfizacji (s. 198). Michael Rea w eseju *Hiddenness and transcendence* (s. 210–225) także stawia niepoznawalność Boga w centrum swojej uwagi, a tym razem inspiracją dla filozofia jest

teologia apofatyczna chrześcijaństwa zachodniego. Wielu autorów należących do tego nurtu uważa Boże skrycie za naturalną konsekwencję transcendencji Boga (s. 216). W swoim artykule Rea zadaje pytanie: Czy samo wskazanie na transcendencję rozwiązuje problem Bożego skrycia? Czy unieważnia pytania, które stawia Schellenberg (s. 224)?

Ostatnia sekcja (VI) zbiera teksty, które wychodzą poza rejony przeznaczone wyłącznie dla filozofów i które w tekstach literackich, teologicznych i mistycznych szukają odpowiedzi na prowokacyjnie postawione pytanie: Czy nie jest tak, że to właśnie skrycie Boga jest warunkiem powodzenia naszych trudów zmierzających do zjednoczenia się z Nim? I tak Sarah Coakley w swym artykule *Divine hiddenness or dark intimacy? How John of the Cross dissolves a contemporary philosophical dilemma* (s. 229–245) uważa, że mistyczne teksty św. Jana od Krzyża o nocy ciemnej mogą pomóc nam w przeinterpretowaniu problemu Bożego skrycia (s. 230–233). W tej perspektywie Boże skrycie nie musi się nam jawić jako obcość Boga, który z niewiadomych powodów odmawia wejścia w relację z nami. Takie przeżycie, wg św. Jana, to typowa pomyłka nowicjuszy na drodze życia duchowego, która za samotność bierze doświadczenie, w którym Bóg jest w gruncie rzeczy blisko nas (s. 234). Yujin Nagasawa czerpie z kolei inspirację z powieści Shusaku Endo *Milczenie* oraz filozofii umysłu Jerry’ego Fodora i Colina McGinna (*Silence, evil and Shusaku Endo*, s. 246–259). Według niego, dla Boga jest niemożliwe objawić się nam w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości (s. 256). Problem nie leży w Bożych ograniczeniach, wręcz przeciwnie – rodzi się na styku Boskiej nieskończoności i ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Biorąc zaś za przykład historię głównego bohatera *Milczenia*, próbuje zarysować inkluzywistyczną teorię przekonań religijnych (s. 255). W ostatnim tekście tomu – *Lyric theodicy: Gerald Manley Hopkins and the problem of existential hiddenness* (s. 260–277) – Ian Deweese-Boyd próbuje twórczo wykorzystać poezję i mistykę angielskiego jezuitę, Geralda Manley’ego Hopkinsa, który w wielu momentach swego życia boleśnie doświadczał nieobecności Boga (s. 265–271). Według Deweese’a-Boyda, problem ten jest nierozwiązywalny na gruncie czysto racjonalnym, tzn. nie dostarczymy Schellenbergowi satysfakcjonujących odpowiedzi z punktu widzenia teistycznego. Takie było przynajmniej doświadczenie Hopkinsa. Z drugiej strony sama poezja tego autora jest przestrzenią spotkania z Bogiem, paradoksalnie więc byłaby doświadczeniem Boga w Jego Boskiej skrytości (s. 272–277).

Przegląd treści zawartych w tekstach tomu uzmysławia mnogość tematów związanych z problemem Bożego ukrycia: problem Jego transcendencji, teologii apofatycznej, istoty Jego miłości wobec stworzenia, ludzkich oczekiwań wzglę-

dem Boga, natury doświadczenia Boga, kwestii epistemologii poznania Boga itd. To oraz ogrom materiału i nawiązań z tradycji religijnych i kultury literackiej ludzkości uświadamia nam, że problem Bożego skrycia, choć dla filozofii analitycznej odkryty stosunkowo niedawno, uderza w czułe punkty naszej egzystencji, wyraża lęki prawdopodobnie bardziej osób wierzących niż niewierzących. W końcu pytanie: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” rozbrzmiało nie tylko na Golgocie, ale w każdym ludzkim pokoleniu. Być może mamy tu do czynienia z typowym problemem filozoficznym. Typowym pod tym względem, że nie dającym większych nadziei na szybkie i jednoznaczne rozstrzygnięcie. Nawet jeśli to prawda, to tym bardziej można się spodziewać kolejnych tomów podobnych do tego, zredagowanego przez Adama Greena i Eleonore Stump.