

ks. Miłosz Hołda

<https://orcid.org/0000-0003-0649-2168>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii

Pytanie o to, dlaczego nie widać Boga w naszym świecie, a przynajmniej nie widać Go tak, jak chcielibyśmy, by był widoczny, stanowiło przedmiot namysłu od wieków<sup>1</sup>. W naszych czasach pytanie to zostało postawione z całą mocą i dramatyzmem. Stawia się je dziś w rozmaitych kontekstach, co sprawia, że dyskusja nad Bożą ukrytością jest bardzo szeroka i skomplikowana. Inaczej stawia się je w kontekście nauki. Inaczej brzmi w perspektywie namysłu nad zróżnicowaniem religijnym czy pluralizmem postaw

ks. Miłosz Hołda – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki i Filozofii Człowieka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor trzech książek (ostatnia: *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020) i kilkudziesięciu artykułów naukowych, laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za wyróżnioną rozprawę doktorską za rok 2013. Przedmiot zainteresowań naukowych: teologia naturalna, filozofia człowieka, epistemologia. Członek Internationale-Ferdinand-Ebner-Gesellschaft.

1 Postawienie tego pytania w taki właśnie sposób zakłada, że Bóg istnieje, lecz jest „ukryty”. Problem „ukrytości” Boga byłby zatem wewnętrznym problemem teizmu. We współczesnej odświeżeniu sporu, zapoczątkowanej przez szeroko dyskutowany „argument z ukrytości” Johna Schellenberga (najbardziej czytelną wersję tego argumentu zawiera: J. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2019), brak „jawności” ze strony Boga (lub przynajmniej takiej „jawności”, jakiej należałoby się spodziewać przy założeniu, że Bóg posiada atrybuty wszechmocy i doskonałej dobroci wyrażającej się w życzliwości wobec ludzi) traktowany jest jako argument przeciwko istnieniu Boga lub przynajmniej jako powód do osłabiania zakresu przypisywanych Bogu atrybutów.

światopoglądów, które stanowią zjawiska charakterystyczne dla naszych czasów. Jeszcze inaczej pytanie to wybrzmiewa w kontekście ludzkiego cierpienia, stając się oskarżeniem Boga o to, że nie interweniuje w tragicznych wydarzeniach, których doświadczają ludzie.

Na pytanie o to, dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny, odpowiada się na wiele sposobów. Formułowane są rozmaite teodycece, obrony i odpowiedzi na „argument z ukrytości”<sup>2</sup>. Gdy weźmie się pod uwagę nie tylko wątki, jakie pojawiają się w dyskusji współczesnej, lecz także to, o czym dyskutowano dawniej, można wskazać kilka grup odpowiedzi na pytanie o ograniczoną Bożą jawność. Jedne koncentrują się na transcendencji Bożej natury bądź na wolnym działaniu Boga, który miałby ukrywać się ze względu na ludzkie winy bądź po to, by możliwe było zaistnienie dóbr, które nie mogłyby zaistnieć, gdyby nie był On ukryty. Inne wiążą się ze wskazaniem na ludzkie niedostatki epistemiczne. Jeszcze inne zmierzają do uwypuklenia popełnianych przez ludzi błędów o charakterze epistemicznym i moralnym, sprawiających, że ludzie nie potrafią dostrzec Boga<sup>3</sup>. Wszystkie te sposoby radzenia sobie z problemem ukrytości koncentrują się wokół pytania o to, dlaczego ma miejsce stan rzeczy, jaki obserwujemy w świecie, to znaczy, dlaczego brakuje nam jednoznacznych, rozstrzygających dowodów Bożej obecności.

Dyskusja dotycząca powodów, dla których Bóg pozostaje ukryty, posiada część wspólną z inną, niezwykle ciekawą dyskusją, mającą miejsce we współczesnej filozofii religii – dyskusją toczącą się pod hasłem „aksjologia teizmu”. Głównym pytaniem, jakie pada w tej dyskusji, nie jest pytanie o istnienie bądź nieistnienie Boga, lecz pytanie o to, czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał (innym wyrażeniem tego pytania może być sformułowanie: co istnienie bądź nieistnienie Boga zmienia, jeśli chodzi o wartość świata

2 Obecne we współczesnej dyskusji sposoby odpięcia argumentu Schellenberga zbiera: M. Dobrzeńcki, *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.

3 Katalog powodów, dla których może dochodzić do trudności w rozpoznaniu Boga, w publikacji: M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020, s. 263–274.

байд wartości istotne dla ludzkich osób)<sup>4</sup>. Także ta dyskusja jest bardzo bogata w stanowiska, argumenty i kontrargumenty. Niezwykle ciekawe jest łączenie stanowisk w sporze aksjologicznym ze stanowiskami dotyczącymi istnienia Boga. Dzięki temu możliwe staje się zdefiniowanie postaw intelektualnych, jakie ludzie mogą zajmować w kwestii Boga (stanowiska te opisują nie tylko przekonania co do istnienia bądź nieistnienia Boga, lecz także ludzkie nastawienia wolicjonalne w tej materii)<sup>5</sup>.

Na skrzyżowaniu tych dwóch dyskusji sytuuje się tzw. aksjologiczna odpowiedź na problem Bożej ukrytości. Odpowiedź ta zawiera się w stwierdzeniu, iż świat taki jak nasz (to znaczy taki, w którym Bóg nie jest w pełni jawny), jest lepszy niż taki świat, w którym jawność Boga byłaby większa. Powodem, dla którego należy preferować świat taki jak nasz, jest możliwość zaistnienia różnego rodzaju dóbr, których zaistnienie nie byłoby możliwe, gdyby Bóg nie był ukryty, lub przynajmniej nie byłoby możliwe zaistnienie tych dóbr w tak wielkiej ilości i w takim natężeniu, jak jest możliwe w naszym świecie<sup>6</sup>.

W niniejszym artykule pójdę śladem zwolenników „aksjologicznej odpowiedzi” na pytanie o Bożą ukrytość. Przedmiotem mojego zainteresowania nie będzie jednak poszukiwanie odpowiedzi ani na pytanie: „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?”, ani na dyskutowane w ramach „aksjologii teizmu” pytanie: „czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał?” Skoncentruję się za to na pytaniu: „czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej?” Podejmę więc problem, który można zaliczyć do obszaru aksjologii fenomenologii religii. Nie jest to pytanie o fenomenologię religii, gdyż w tym przypadku brzmiałoby ono: „dlaczego nie widzimy Boga wyraźniej?”. Będę pytał o racje, których wzięcie pod uwagę pozwala rozstrzygnąć, czy

4 Za początkodawcę tej dyskusji uważany jest Guy Kahane. Zob. G. Kahane, *Should We Want God to Exist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 82 (2010) nr 3, s. 674–696; <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x>.

5 Dobrym wprowadzeniem do tej dyskusji jest praca Klaasa Kraaya: K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, w: K. Kraay, *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, New York 2018, s. 1–35.

6 Zob. K. Lougheed, *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „Ratio. An International Journal of Analytical Philosophy” 31 (2018) nr 3, s. 331–341; <https://doi.org/10.1111/rati.12186>.

wyraźniejsze widzenie Boga byłoby dla nas bardziej, czy może mniej korzystne. Wskażę przy tym na wartości, jakie wchodzi w grę, gdy pytamy, czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej.

Przewodnikami w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytanie uczynię myślicieli uczestniczących w dyskusjach toczących się w ramach analitycznej filozofii religii. Nawiążę także do poglądów uważanego za klasyka problemu „Bożej ukrytości” Blaise’a Pascala. Następnie omówię tezy nawiązującego wprost do Pascalowskich idei Josepha Ratzingera. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy my, ludzie, powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał, rozszerzę o namysł nad epistemiczną sytuacją Jezusa Chrystusa, który przez chrześcijan uważany jest za Boga-Człowieka. Podejmę zatem wątek należący do obszaru tzw. chrystologii filozoficznej<sup>7</sup>. Rozszerzenie to jest ciekawe nie tylko samo w sobie, lecz także ze względu na pytanie o „zwykłego” człowieka. Na koniec zasugeruję, na czym mogłaby polegać najbardziej właściwa postawa w interesującej nas kwestii, którą to postawę określam jako fenomenologiczną świętość.

## „Aksjologiczna odpowiedź” na problem Bożej ukrytości

W obszarze analitycznej filozofii religii odpowiedź na pytanie, dlaczego świat, w którym nie widać Boga wyraźnie, jest lepszy niż taki, w którym Bóg daje się wyraźniej dostrzec i „stwierdzić”, odwołuje się do dwóch grup wartości. Po jednej stronie sytuowane są wartości wiążące się z teizmem, po drugiej takie, które możliwe są do zrealizowania przy założeniu prawdziwości ateizmu.

Do pierwszych zaliczane są sama wewnętrzna wartość świata płynąca z istnienia bytu doskonałego, jakim jest Bóg (innymi słowy: „świat z Bogiem” jest lepszy niż „świat bez Boga”), kosmiczna sprawiedliwość, życie wieczne, nieistnienie tak zwanego daremnego zła<sup>8</sup>. Zwracając uwagę na wagę tych wartości, zwolennicy stanowiska zwanego pro-teizmem bronią

7 Na temat prawomocności tego rodzaju namysłu i trudności wiążących się z nim pisał Stanisław Judycki. Zob. S. Judycki, *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja” 10 (2009), s. 7–32.

8 Por. K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, s. 15–16.

tezy, że powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał. Wśród drugich istotne miejsce zajmują wartości, takie jak prywatność, autonomia, możliwość ustanawiania własnych, niezależnych od Boga celów. W grę wchodzi także takie „szlachetniejsze” wartości, jak zdolność do bezinteresownego poświęcenia dla innych. Wartości te miałyby być nie do zrealizowania w świecie, w którym Bóg byłby wyraźniej widoczny. Ze względu na te wartości anty-teiści argumentują, że powinniśmy chcieć, aby Bóg nie istniał<sup>9</sup>. Wartości, o jakich mowa w argumentach anty-teistów, można by nazwać wartościami „humanistycznymi” (przy założeniu, że „humanizm” rozumiany będzie w sensie Sartre’owskim, to znaczy jako sprzeczny z teizmem).

Biorąc pod uwagę argumenty zarówno pro-teistów, jak i anty-teistów, Kirk Loughheed sugeruje, że optymalne pod względem aksjologicznym byłoby takie rozwiązanie, w którym wszystkie wymienione wyżej wartości mogłyby się realizować łącznie. Zdaniem Loughheeda sytuacja taka zachodzi wówczas, gdy Bóg istnieje, zapewniając tym samym „metafizycznie” realizację wartości należących do pierwszej grupy, lecz jednocześnie nie jest wyraźnie widoczny w świecie (świat pozostaje religijnie niejednoznaczny), co daje możliwość zrealizowania się wartości należących do grupy drugiej. Tę „niewidoczność” Boga oddaje fraza, że Bóg jest w świecie „fenomenologicznie ukryty”. Zdaniem Loughheeda teistyczny świat, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty (to znaczy taki, w którym Bóg istnieje, lecz nie jest wyraźnie widoczny bądź Jego istnienie nie jest oczywiste) i ateistyczny świat (to znaczy taki, w którym Bóg nie istnieje) pod względem fenomenologicznym są identyczne lub przynajmniej bardzo podobne. Loughheed twierdzi, że w świecie, w którym Bóg jest ukryty, możliwie jest doświadczenie i osiągnięcie wszystkich dóbr, na które powołują się anty-teiści. Wziąwszy pod uwagę, iż świat ten jest „metafizycznie” teistyczny, należy preferować świat taki, jak nasz, w którym Bóg istnieje, lecz nie widać Go wyraźnie<sup>10</sup>.

Rozwiązanie Loughheeda stanowi głos w sporze wokół problemu ukrytości. Jest zatem odpowiedzią na pytanie, „dlaczego Bóg nie jest bardziej

9 Por. K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, s. 16–18.

10 Por. K. Loughheed, *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, s. 332–339.

jawny”. Można by sformułować ją innymi słowami: „Bóg nie jest bardziej jawny, ponieważ świat, w którym nie jest bardziej jawny, jest lepszy niż taki, w którym jest bardziej jawny”. Odpowiedź Lougheda nie tylko wyjaśnia Bożą ukrytość, lecz także mówi coś o naszym świecie. To ważne, ponieważ współczesna dyskusja o Bożej ukrytości w dużej mierze dotyczy nie tyle Boga, ile naszego świata (to znaczy wiąże się z pytaniem, dlaczego w świecie widzimy taki, a nie inny stan rzeczy)<sup>11</sup>.

Odpowiedź ta ma jednak jeszcze jedną istotną zaletę. Dostarcza nam powodu, dla którego powinniśmy chcieć, aby Bóg był ukryty w świecie. Nie chodzi zatem jedynie o pogodzenie się z ukrytością bądź możliwość zaakceptowania jej, lecz o to, by oceniać ją pozytywnie, a nawet jej chcieć. Mamy zatem argument należący nie tylko do dyskusji o Bożej ukrytości czy do aksjologii teizmu, lecz także do zdefiniowanej powyżej aksjologii fenomenologii religii.

Choć powyższa propozycja wydaje się ciekawa, nietrudno wskazać jej słabości. Jedna z nich wiąże się z pytaniem, czy w „świecie, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty”, faktycznie zachodzi możliwość realizowania się wartości „humanistycznych”. Anty-teista mógłby argumentować, że jeśli nawet nie wiemy, iż ktoś na nas patrzy i czuwa nad nami, nie wynika z tego, że faktycznie pozostawiono nam pełną prywatność bądź rzeczywiście możemy decydować o swoim losie. Inna słabość to założenie, że „ukrycie” jest trwałą wartością, a w związku z tym lepiej byłoby, gdyby Bóg nigdy się nie objawił<sup>12</sup>. Jeszcze inna to problem wiążący się z tym, że życie w „świecie, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty”, uniemożliwia bądź znacznie ogranicza możliwość realizowania się wartości wynikających z relacji z Bogiem. Trudno oszacować wartości wynikające z takiej relacji i porównać je z wartościami wynikającymi z Bożej ukrytości<sup>13</sup>.

11 W taki sposób problem ukrytości ukazuje Michael Rea. Zob. M. Rea, *The Hiddenness of God*, Oxford 2018, s. 25–26.

12 Por. M. Dobrzeńiecki, *Ukrytość i Wcielenie*, s. 199. Autor nawiązuje do poglądów innego ze zwolenników tego rozwiązania, Trávisa Dumsdaya. Zob. T. Dumsday, *Anti-Theism and the Problem of Divine Hiddenness*, „Sophia” 55 (2016) nr 2, s. 179–195.

13 Więcej na temat zarzutów pod adresem tego rozwiązania oraz sposobów, w jakie zarzuty te można odpiierać, zob.: P. Hendricks, K. Loughed, *Undermining the Axiological Solution to*

Najogólniej rzecz biorąc, krytyki zmierzają do tezy, że lepiej byłoby wiedzieć, w jakim świecie faktycznie żyjemy, gdyż świadomość z tym związana jest dla naszego życia i postępowania niezwykle istotna.

Wziąwszy pod uwagę wskazane wyżej trudności, należałoby zastanowić się nad jeszcze jedną kwestią. Istotna wydaje się radykalność Bożego ukrycia, jaka wchodziłaby w grę. Im bardziej ukryty jest Bóg, tym mniejsza możliwość zaistnienia wartości, które wynikają z relacji z Nim. Jego jawność z kolei nie może być na tyle wielka, by niemożliwe stało się realizowanie wartości o charakterze „humanistycznym”. Wydaje się więc, iż optymalnym rozwiązaniem jest taki świat, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty, lecz zachodzi możliwość otrzymania (bądź dotarcia do) jakiegoś rodzaju „informacji” o Jego istnieniu. Informacja taka mogłaby być do uzyskania na drodze wysiłku metafizycznego, który zakłada przeniesienie się poza obszar zjawisk, bądź przez Objawienie, które dostarcza człowiekowi wiedzy niedającej się wyprowadzić z badania obszaru zjawiskowego.

Można by, rzecz jasna, dyskutować nad możliwością realizowania się w takim świecie wartości o charakterze „humanistycznym”. Wydaje się ona jednak większa niż w przypadku świata, w którym Bóg byłby bardziej jawny. Bez wątplenia możliwe stawałoby się w takim świecie realizowanie wartości związanych z relacją z Bogiem i większe stawałoby się prawdopodobieństwo uwzględniania w postępowaniu ludzi możliwości faktu istnienia Boga, co powodowałoby zwiększenie zakresu i intensywności motywacji do działania uwzględniającego fakt Bożego istnienia<sup>14</sup>.

Dyskusja w obszarze analitycznej filozofii religii dostarcza argumentów na rzecz tezy, że, nawet jeśli nie żyjemy w świecie najlepszym z możliwych pod względem aksjologicznym, to przynajmniej nie powinniśmy chcieć

*Divine Hiddenness*, „International Journal for Philosophy of Religion” 86 (2019) nr 1, s. 3–15; <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9693-y>.

14 W tę właśnie stronę zmierza rozwiązanie zaproponowane przez Johna Hicka w jego słynnej koncepcji „dystansu epistemicznego”. Zachodzenie takiego „dystansu” sprawia, że choć świat można interpretować tak, „jakby Boga nie było” (co jest koniecznym warunkiem choćby działalności o charakterze naukowym), zachodzi jednak możliwość rozpoznania istnienia Boga i Jego działania w świecie. W perspektywie tego rozwiązania można by twierdzić, że należy chcieć właśnie takiego świata, który jest religijnie dwuznaczny, to znaczy zarówno zakrywa, jak i objawia Boga. Por. J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 2010, s. 282–283.

widzieć Boga wyraźniej. Powinniśmy raczej chcieć, aby było tak, jak jest. W przeciwnym razie stracilibyśmy wiele z tego, co sytuacja, jaka ma miejsce, faktycznie nam umożliwia.

## Blaise Pascal

Argumenty na rzeczy tezy, iż nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej, można znaleźć także poza współczesną dyskusją mającą miejsce w ramach analitycznej filozofii religii. Dostarcza ich myśl Pascala. Ten XVII-wieczny myśliciel zagadnieniu Bożej ukrytości poświęcił bardzo wiele uwagi. Dla Pascala teza o Bogu ukrytym jest nie tylko zrozumiała w obszarze religii chrześcijańskiej, lecz stanowi także kryterium wiarygodności tej religii<sup>15</sup>. W perspektywie tego, co wiemy o Bogu z Objawienia (ponieważ nazywa On siebie „Bogiem ukrytym”), należy właśnie spodziewać się, że Bóg nie będzie w tym świecie jawny<sup>16</sup>. Zdaniem filozofa ci, którzy domagają się większej Bożej jawności, zapominają o tym, że warunkiem poznania Boga

15 „Iż Bóg chciał się ukryć. – Gdyby istniała tylko jedna religia, Bóg byłby w niej bardzo oczywisty. Gdyby męczennicy istnieli tylko w naszej religii również. Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa; a wszelka religia, która nie podaje tego przyczyny, nie jest pouczająca. Nasza religia czyni to wszystko. *Vere tu es Deus absconditus*” (B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019, fragm. 585). W cytowanym tłumaczeniu układ fragmentów *Myśli* zgodny jest z wydaniem Brunshwiga z 1904 roku.

16 „Niech dowiedzą się bodaj, jaka jest ta religia, którą zwalczają, zanim ją będą zwalzczać. Gdyby ta religia chępliła się, iż widzi jasno Boga, że ogląda go wręcz i bez zasłon, można by ją zwalzczać, mówiąc, że nie ma nic w świecie, co by świadczyło o takiej oczywistości. Ale skoro ona powiada przeciwnie, że ludzie znajdują się w ciemnościach i oddaleni od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to imię, *Deus absconditus*; skoro wreszcie sili się po równi ustalić te dwie rzeczy: że Bóg ustanowił dotykalne znaki w Kościele, aby się dać poznać tym, którzy by go szukali szczerze; że je wszelako przesłonił w ten sposób, iż dostrzegą go jedynie ci, którzy go szukają z całego serca; – jakież tedy mogą przedstawić argumenty, kiedy okazując jawną niedbałość o poszukiwanie prawdy, krzyczą, iż nic im jej nie okazuje? Toć ta ciemność, w której brodzą, i którą zarzucają Kościołowi, potwierdza tylko jedno z mniemań Kościoła, nie naruszając drugiego i zgola nie podkopuje jego nauki, ale ją utrwała” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 194). Określenie Boga jako „ukrytego” to nawiązanie do słów zawartych w Księdze Izajasza: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15). Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2007.



jest poszukiwanie Go<sup>17</sup>. Pascal wyjaśnia, że Bóg się ukrywa, ponieważ nie chce przymuszać ludzi do relacji z sobą. Pozostawia więc wystarczająco wiele światła dla tych, którzy chcą Go znaleźć, a także wystarczająco wiele ciemności dla tych, którzy tego nie chcą. Pascal podkreśla przy tym, że jego zdaniem taki sposób postępowania Boga jest „słuszny”, ponieważ gwarantuje ludzką wolność<sup>18</sup>. To właśnie wolność jest podstawową wartością, która ma być możliwa do zrealizowania dzięki Bożemu ukryciu. Przez fakt niedostatecznej jawności Bóg naprawia podstawowy błąd epistemiczny, który płynie z ludzkiej pychy, a do tego wychowuje ludzką wolę, by człowiek mógł zwracać się ku Niemu bez żadnego przymusu<sup>19</sup>.

W tekście Pascala pobrzmiewa jednak ton narzekania na sytuację epistemiczną, w której się znajduje. Pascal pisze:

Oto co widzę i co mnie przeraża. Patrzę na wsze strony i wszędy widzę jedynie ciemności. Natura nie przedstawia mi nic, co by nie było materią do

17 „To właśnie wyraża Pismo, kiedy powiada w tyłu ustępach: ci, którzy szukają Boga, znajdują go. Nie mówi o nim jak o czymś tak jasnym jak jasny dzień w południe. Nie mówimy, że ci, którzy szukają dnia w jasne południe albo wody w morzu, znajdą je; jakoż i oczywistość Boga w naturze nie jest tego rodzaju. W innym miejscu powiada nam Pismo: *Vere tu es Deus absconditus*” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 242).

18 „Bóg chciał odkupić ludzi i otworzyć niebo tym, którzy go szukali. Ale ludzie okazują się tego tak niegodni, iż słuszne jest, aby z przyczyny ich zatwardziałości Bóg odmówił niektórym tego, czego udziela innym przez miłosierdzie, które się im nie należy. Gdyby chciał przemóc upór najbardziej zatwardziałych, mógłby to uczynić, objawiając się im tak oczywiście, iż nie mogliby wątpić o prawdzie jego istoty; jako ukaże się w ostatni dzień, w takim blasku piorunów i w takim przewrocie natury, iż umarli wstaną z martwych i najbardziej ślepi go ujrzą. [...] Tak więc, pragnąc się ukazać jasno tym, którzy go będą szukali z całego serca, a zostać w ukryciu dla tych, którzy uciekają odeń z całego serca, miarkuje swoje poznanie w ten sposób, iż dał oznaki widzialne tym, którzy go szukają, owym zaś, którzy go nie szukają, nie. Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 430).

„Jest dość jasności, aby oświecić wybranych, i dość ciemności, aby ich upokorzyć. Jest dosyć ciemności, aby zamroczyć potępionych, a dosyć jasności, aby ich potępić i odjąć im wszelką wymówkę” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 578).

19 „Bóg raczej chce nastroić wolę niż umysł. Doskonała jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli. Poniżyć pychę” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 581).

wątpienia i niepokoju. Gdybym nie widział w niej nic, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie pozałowania<sup>20</sup>.

Mimo że sytuacja spowodowana przez Bożą ukrytość jest trudna do zniesienia, filozof zaświadcza, że gotów jest znosić ją w celu zdobycia jeszcze jednej (oprócz wolności) kluczowej wartości, jaką jest miłość. Ona to jawi się jako wartość najwyższa, która nie mogłaby się realizować, gdyby Bóg nie był ukryty.

Aby to uzasadnić, Pascal proponuje argument z istnienia trzech „poziomów” czy „dziedzin” rzeczywistości: ciał, duchów i Miłości (której innym imieniem jest mądrość). Tłumaczy: „Nieskończone oddalenie ciał od duchów wyobraża nieskończone oddalenie duchów od Miłości, jest ona bowiem nadprzyrodzona”<sup>21</sup>. Kto, poszukuje tego, co duchowe, nie zatrzymuje się na przepychu i wielkości tego, co cielesne – tłumaczy. Ci, którzy koncentrują się na tym, co cielesne nie są z kolei w stanie docenić wielkości tego, co duchowe. Boża mądrość zaś jest niedostępna dla tych, którzy zatrzymują się w ramach dwóch niższych dziedzin.

Co istotne, Pascal wspomina nie tylko o mniej lub bardziej abstrakcyjnie pojmowanych wartościach, lecz także o ludziach, którzy realizują te wartości. Formułuje typologię ludzkich postaw w odniesieniu do poszczególnych „dziedzin” rzeczywistości. Pisze:

Wszelki przepych wielkości nie ma blasku dla ludzi będących w poszukiwaniu ducha.

Wielkość ludzi ducha niewidoczna jest królom, bogaczom, wodzom, wszystkim mocarzom cielesnym.

20 B. Pascal, *Mysli*, fragm. 229.

21 B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793.

Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cielesnikom i ludziom ducha. Są to trzy dziedziny różnego rodzaju.

Wielkie genjusze mają swoje władztwo, swój przepych, swoją wielkość, swoje zwycięstwo, swój blask; i nie potrzebują zgola wielkości cielesnych, niemających z tym żadnego związku. Są widzialni nie oczom, ale duchom, to dosyć.

Święci mają swoje władztwo, swój rozgłos, swoje zwycięstwo, swój blask i nie potrzebują wielkości cielesnych ani duchowych, niemających z tym żadnego związku, nic tu bowiem one nie przyczyniają ani nie ujmują. Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłom; Bóg im wystarcza<sup>22</sup>.

Porządek wartości ma wedle Pascala charakter obiektywny. Ci, którzy właściwie reagują na wartości, potrafią odróżnić to, co bardziej wartościowe, od tego, co posiada mniejszą wartość. Potrafią przedłożyć wartość myśli ponad wartość tego, co cielesne. Obiektywny charakter wartości widać szczególnie wyraźnie w kontekście Miłości. Jedno jej drgnienie ma wartość przewyższającą wszystkie inne<sup>23</sup>. Co ciekawe, Pascal stawia wartość Miłości wyżej niż wartość, jaką ma prawda, zwłaszcza jeśli traktuje się ją w sposób idolatryczny<sup>24</sup>. W świetle tego, co pisze, Boże ukrycie nie

22 B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793.

23 „Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie są warte najmniejszego z duchów; on bowiem zna to wszystko i siebie; a ciała nie.

Wszystkie ciała razem, i wszystkie duchy razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia Miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej.

Z wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli; to jest niemożliwe i z innej dziedziny. Ze wszystkich ciał i duchów nie można by wydobyć drgnienia prawdziwej Miłości: to jest niemożliwe i z innej dziedziny, nadprzyrodzonej” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793).

24 „Robimy sobie bożyszczę z samej prawdy; prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jest jego obrazem i bałwanem, którego nie trzeba kochać ani ubóstwiać; a tym mniej nie trzeba kochać ani ubóstwiać jej przeciwieństwa, to znaczy kłamstwa.

Mogę kochać zupełną ciemność; ale jeśli Bóg zanurzy mnie w stanie półciemności, to trochę ciemności, które w niej jest, mierzi mnie i ponieważ nie widzę w niej zalet pełnej ciemności, nie podoba mi się to. Jest to błąd i znak, iż czynię sobie bożyszczę z ciemności odrębnej od zakonu Boga. Owo trzeba ubóstwiać tylko jego zakon” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 582).

prowadzi nas do lekceważenia prawdy, lecz do wyzwolenia się z podejmowanych przez nas nieustannie prób pochwytывania Boga w nasze ludzkie kategorie.

Pascal chce przekonać swoich czytelników, że Boża ukrytość jest warunkiem realizowania się Miłości. Bóg nie może być jawny na poziomie cielesnym, ponieważ łatwo byłoby pomylić Go z tym, co cielesne. Nie jest także myślą czy ideą, dlatego nie jest zniewalająco jawny na poziomie myśli. Jego większa jawność na niższych poziomach uniemożliwiłaby poznanie Go jako Miłości, a to właśnie jest poznanie, które Bóg chce ludziom dać. W świetle powyższej tezy Pascala niedostateczna jawność Boga na niższych poziomach nie jest jedynie kwestią fenomenologiczną, lecz aksjologiczną – a zatem dotyczącą tego, czego powinniśmy chcieć, jeśli chodzi o możliwość widzenia Boga.

Sądzę, że gdyby Pascal miał odpowiedzieć na pytanie należące do aksjologii fenomenologii religii, twierdziłby, że nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej. Argumentowałby, że gdybyśmy widzieli Boga wyraźniej, byłoby gorzej dla nas, ponieważ nie byłibyśmy w stanie tęsknić za Nim ani kochać Go wystarczająco mocno. Zasugerowałby jednak, iż nie powinniśmy również chcieć sytuacji, w której nie mamy żadnej możliwości poznania Boga, ponieważ uniemożliwiłoby to wszelką tęsknotę i miłość. Myśliciel, mimo dobywających się z Jego pism narzekań na Bożą ukrytość, uznałby, że jest dokładnie tak, jak być powinno, i że właśnie tego, co jest, powinniśmy chcieć.

## Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger zastanawia się nad kwestią Bożej ukrytości, medytując nad tajemnicami okresu adwentu. Medytacja ta dotyczy sposobu, w jaki Bóg objawia się w dziejach ludzkości<sup>25</sup>. Według Ratzingera „[i]stnieją

25 Polemika z rozpowszechnionym w teologii pojmowaniem Objawienia, kierowana pragnieniem powrotu do patrystycznego sposobu pojmowania tego zagadnienia, była przedmiotem rozprawy habilitacyjnej Ratzingera, poświęconego myśli św. Bonawentury. Zob. J. Ratzinger, *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014.

tylko jedne niepodzielne dzieje, które jako całość naznaczone są słabością i nędzą człowieka i które jako całość potrzebują miłosiernej miłości Boga, zawsze je obejmującej i podtrzymującej”<sup>26</sup>.

Ratzinger tłumaczy, że Bóg wymaga od człowieka wysiłku poszukiwania, którego obrazem jest biblijny Mojżesz wspinający się na górę i wchodzący w obłok. Píše: „nikt nie może znaleźć Boga inaczej, jak tylko wychodząc Mu naprzeciw jako Temu, który przychodzi i który oczekuje i wymaga naszego zaangażowania. Boga można znaleźć jedynie wówczas, gdy dokonuje się takiego wyjścia – wyjścia z komfortu naszej teraźniejszości ku nadchodzącej jeszcze ukrytej Bożej jasności”<sup>27</sup>. Innym obrazem trafnie ukazującym poszukiwanie Boga jest ewangeliczny obraz betlejemskich pasterzy. Oni pokazują nam, że „[z]nak, który otrzymali, wymaga od nich, aby nauczyli się odkrywać Boga w tajemnicy Jego ukrycia; wymaga, aby zobaczyli, że Boga nie możemy znaleźć w przejrzystych porządkach tego świata, lecz jedynie wówczas, gdy poza nie wykraczamy”<sup>28</sup>.

Ratzinger uważa, że możliwe jest odkrywanie Bożej mocy w wielkości i potędze kosmosu. Lecz nie one są wybranymi przez Boga znakami. Znakem wybranym jest ukrycie<sup>29</sup>. Bóg ukrywa się w różnych momentach dziejów, a Jego ukrycie przybiera rozmaite formy: „poczynając od małego ludu Izraela, przez Dziecko z Betlejem, aż do Tego, który umiera na krzyżu ze słowami «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?»”<sup>30</sup>.

Właśnie w tym kontekście pojawia się wątek będący nawiązaniem do myśli Pascala. Ratzinger pisze:

Ów znak ukrycia wskazuje na to, że rzeczywistości prawdy i miłości – właściwej rzeczywistości Boga, nie można znaleźć w wymiarze ilości, lecz jedynie

26 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 34. Teza ta nawiązuje do polemik, jakie toczyły się wokół myśli Joachima z Fiore, w których brał udział św. Bonawentura.

27 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 36.

28 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 36–37.

29 Ratzinger uważa stworzenie i ukrycie w dziejach za dwa znaki Boga. W przypisie wskazuje na źródło tej myśli, którym jest artykuł Ph. Dessauera. Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 37.

30 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 37.

wówczas, gdy patrzymy poza nią i w niej dostrzegamy nowy porządek. Pascal wyraził te idee w swojej wspaniałej nauce o trzech porządkach. Po pierwsze istnieje porządek ilościowy; jest on ogromny i niezmierny<sup>31</sup>: jest niewyczerpanym przedmiotem nauk. Porządek ducha – drugi wielki obszar rzeczywistości – w porównaniu z porządkiem ilościowym wydaje się niczym, jako że nie zajmuje przestrzeni, którą można by zmierzyć. Mimo to jeden duch (Pascal daje przykład matematycznego ducha Archimedesesa) jest większy niż cały ilościowy porządek kosmosu, gdyż duch, który nie ma ani wagi, ani długości, ani szerokości, może zmierzyć cały kosmos. Ale ponad tym porządkiem znajduje się jeszcze porządek miłości. Również on w porządku „ducha”, inteligencji naukowej, którą reprezentuje Archimedes, wydaje się na początku niczym, jako że wymyka się dowodom naukowym i w żaden sposób nie przyczynia się do ich potwierdzenia. Z kolei jedno poruszenie miłości jest nieskończenie większe niż sam porządek „ducha”, gdyż dopiero ono jest wyrazem twórczej mocy, która daje i ratuje życie<sup>31</sup>.

Zdaniem Ratzingera Bóg chce poprowadzić człowieka na poziom ducha, który z punktu widzenia ludzi koncentrujących się na niższych porządkach rzeczywistości radykalnie pozbawiony jest wartości. Pragnienie Boga, by człowiek znalazł się w obszarze najwyższego z porządków, jest uzasadnieniem Bożej ukrytości<sup>32</sup>.

W perspektywie namysłu Ratzingera nad sposobem, w jaki Bóg przychodzi do świata i objawia się w świecie, Boża ukrytość jawi się jako nieusuwalny element Bożej strategii. Nie wynika ona jednak z kaprysu Boga, lecz jej uzasadnienie jest głęboko metafizyczne. Jest nim radykalna różnica, jaka dzieli poszczególne „porządki” czy „obszary” rzeczywistości. Ostatecznym uzasadnieniem jest porządek miłości. Ratzinger wyjaśnia przy tym, dlaczego nie należy spodziewać się jawności Boga na poziomie poszukiwań naukowych. Nie dotyczą one bowiem tych sfer, do których Bóg

31 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 38.

32 „W ową «nicość» prawdy i miłości, która jednak w rzeczywistości jest tym, co jedyne i co obejmuje wszystko, chce nas wprowadzić Boża tajemnica; dlatego też na tej ziemi Bóg pozostaje ukryty i nie można Go odnaleźć inaczej, jak tylko w ukryciu” (J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 38–39).

chce powadzić człowieka. Domaganie się, by Bóg był jawny na poziomie nauki, jest nie tylko wyrazem nieznamomości Bożego planu w stosunku do świata, lecz także wyrazem głębokiego nieporozumienia co do natury rzeczywistości.

W świetle powyższego sędzę, że gdyby Ratzinger miał odpowiedzieć na pytanie, czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej, także odpowiedziałby przecząco. Argumentowałyby, że powinniśmy chcieć widzieć dokładnie to, co widzimy, inaczej nie będziemy w stanie dotrzeć do najwyższego obszaru rzeczywistości, do którego prowadzi nas nie Boża jawność na niższych poziomach, lecz Boża tajemnica.

## Wątek chrystologiczny

Dotychczasowa dyskusja dotyczyła osób ludzkich. Szukaliśmy odpowiedzi na pytanie, czy dla ludzi fakt, że Bóg nie jest wyraźnie widoczny w świecie, jest czymś dobrym i czy, jako ludzie, powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej. Omówiłem obecne we współczesnej dyskusji w obszarze analitycznej filozofii religii oraz w tekstach Pascala i Ratzingera argumenty za tezą, że Boża ukrytość na poziomie fenomenologicznym jest nie tylko czymś, na co musimy się godzić, lecz także czymś, czego powinniśmy chcieć.

W dyskusji poświęconej temu zagadnieniu w obszarze analitycznej filozofii religii pojawił się jednak jeszcze jeden ciekawy wątek, który prowadzi nas do pytania, czy dla tej jedynej, wyjątkowej Osoby, za jaką chrześcijanie uznają Jezusa Chrystusa, Boża ukrytość na poziomie fenomenologicznym również jest czymś dobrym. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest o tyle ciekawe, że ewentualna odpowiedź mogłaby rzucić dodatkowe „ak-sjologiczne” światło na całe interesujące nas zagadnienie<sup>33</sup>.

33 Dyskusja poświęcona osobie Jezusa Chrystusa musi tu abstrahować od bardzo wielu istotnych wątków, które stanowią ważną część teologii systematycznej, a czasem pojawiają się także w obszarze chrystologii filozoficznej. Najważniejsze z nich to: kwestia relacji między Jezusem jako Wcielonym Synem Bożym – Drugą Osobą Trójcy Świętej – a Ojcem i Duchem Świętym; rodzaj i zakres posiadanej przez Jezusa wiedzy; relacja pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie w Jezusie; możliwość i zakres przypisywania Mu „czysto” ludzkich cech. Uwzględnienie tych wątków z wielu względów jest tutaj niemożliwe. Nieuwzględnienie ich z kolei sprawia, że rozważanie

Włączając się w omawianą powyżej dyskusję wokół zagadnienia „aksjologicznej odpowiedzi” na problem Bożej ukrytości, Andrew Cullison argumentuje, że także w doświadczeniu Jezusa swego rodzaju ukrycie Boga na poziomie fenomenologicznym musiało się pojawić. Cullison uzasadnia tę tezę, odwołując się do argumentu proponowanego przez anty-teistów. W myśl tego argumentu jedynie Boże ukrycie na poziomie fenomenologicznym umożliwia pełne poświęcenie dla innych ludzi. Jawność Boga wiązałaby się z pewnością (lub przynajmniej wysokim stopniem prawdopodobieństwa) uzyskania nagrody za takie poświęcenie. Tymczasem jedynie w sytuacji Bożego ukrycia można działać w sposób w pełni szlachetny i w pełni bezinteresowny, ponieważ Boża ukrytość rodzi konieczną dla bezinteresowności niepewność. Cullison tłumaczy, że poczucie opuszczenia, którego wedle świadectwa Ewangelii doświadczył Jezus na krzyżu, wyrażone Jego okrzykiem: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46), było gwarantem tego, iż mógł naprawdę poświęcić życie za ludzi<sup>34</sup>. Jeśli nie zachodziłaby dla Niego realna epistemiczna (w interesu-

to ma charakter upraszczającego szkicu. Zdając sobie sprawę z tych ograniczeń, ośmielam się podjąć namysł nad osobą Jezusa Chrystusa w perspektywie aksjologii fenomenologii religii.

34 Zostawiam na boku szeroką dyskusję na temat faktycznego znaczenia tego okrzyku. Przyjmuję, że Jezus mówił „poważnie” – że rzeczywiście przeżył doświadczenie opuszczenia i było ono dla Niego dotkliwe. Zadane przez Niego pytanie skierowane pod adresem Ojca traktuję jako inną formę pytania „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?”. Czynię tak, mimo że już sam sposób postawienia pytania – sformułowanie go w drugiej osobie liczby pojedynczej – sprawia, że staje się ono „modlitwą” i różni się radykalnie od pytania bardziej teoretycznego – stawianego przez filozofów religii w trzeciej osobie – o Bożą jawność.

Najgłębszym i najbardziej przejmującym w literaturze chrześcijańskiej opisem znaczenia i skutków przeżycia przez Jezusa opuszczenia przez Ojca, a jednocześnie świadectwem „poważnego” potraktowania tego doświadczenia, jest fragment jednego z podstawowych dzieł św. Jana od Krzyża: „pewne jest, że w chwili śmierci został wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory. Ojciec pozostawił Go w tak całkowitym opuszczeniu w niższej części duszy, że Chrystus zmuszony był wołać: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27, 46). To było największe odczuwalne opuszczenie w Jego życiu. Ale też wtedy dokonał dzieła większego niż wszystkie cuda, które zdziałał, dzieła największego na niebie i ziemi, jakim jest pojednanie i połączenie przez łaskę rodzaju ludzkiego z Bogiem. A stało się to w czasie i chwili, gdy nasz Pan wyniszczony był we wszystkim. [...] Z tego przykładu człowiek duchowy zrozumie tajemnicę bramy i drogi Chrystusowej do zjednoczenia z Bogiem oraz pojmuje, że im więcej się ktoś wyniszczy dla Boga w swej części zmysłowej i duchowej, tym więcej się z Nim zjednoczy



jącym nas kontekście należałoby powiedzieć: fenomenologiczna) możliwość, że śmierć będzie końcem wszystkiego – argumentuje Cullison – nie byłoby możliwe najgłębsze, zbawcze poświęcenie. Zdaniem Cullisona jeśli Bóg naprawdę zamierzał się wcielić i zrobić w tym wcieleniu coś naprawdę heroicznego, dokonując ostatecznego poświęcenia, musiał się upewnić, że Jego „wcielona forma” doświadczy tego samego ukrycia, jakiego doświadczać będą ludzie<sup>35</sup>.

Argument Cullisona, gdy zestawia się go z dotychczas przeprowadzonymi przeze mnie argumentami, prowadzi do tezy, że także Jezus, jeśli chciał naprawdę zbawić ludzi, nie mógł chcieć niczego innego niż doświadczenie Bożego ukrycia na poziomie fenomenologicznym. Doświadczenie ukrytości jest tym, czego Ojciec chce dla swojego Syna. Ponieważ jednak, zgodnie z deklaracjami Jezusa, chce On dokładnie tego, czego chce Ojciec<sup>36</sup>, także doświadczenie ukrytości należy uznać za coś chcianego przez samego Jezusa.

Swego rodzaju potwierdzenie takiej tezy znaleźć można w tekstach cytowanego wyżej Pascala. Nie dyskutuje on, co prawda, zagadnienia przeżywania przez Jezusa Bożej ukrytości, lecz pisze o tym, że stan uniżenia, w jakim żył Jezus, był właściwy i słuszny, a do tego jest potwierdzeniem wielkości Jezusa. Namysł nad osobą Jezusa jest częścią omawianego wyżej opisu trzech porządków rzeczywistości. Jego uniżenie należy zatem rozumieć jako element mającej głębokie uzasadnienie metafizyczne strategii Boga, której najważniejszym elementem jest Boża ukrytość<sup>37</sup>. Co więcej,

i tym większego dzieła dokona” (św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 129–130).

35 Zob. A. Cullison, *Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness*, „American Philosophical Quarterly” 47 (2010) nr 2, s. 119–134.

36 „Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty [niech się stanie]” (Mt 26, 39). „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34).

37 „Bezcelowym byłoby naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi dla większego blasku w dziedzinie świętości przyjść jako król; ale przyszedł z całym blaskiem swojej dziedziny!

Bardzo niedorzeczne jest gorszyć się niskością Jezusa Chrystusa, jak gdyby owa niskość była tego samego rzędu co wielkość, jaką objawił. Rozważajcie tę wielkość w jego życiu, w jego męce, w jego skromności, w jego śmierci, w jego doborze ludzi, w jego opuszczeniu przez nich, w jego

zdaniem Pascala jedynie Chrystus, będący dokładnie tym, kim ma być, i doświadczający tego, czego ma doświadczać, jest jedyną drogą do Boga<sup>38</sup>.

Również w tekstach Ratzingera można znaleźć nie tylko dowód potraktowania okrzyku Jezusa z całą powagą, lecz także wyjaśnienie, jaki sens i jaką wartość miało to doświadczenie z punktu widzenia relacji pomiędzy Jezusem a Ojcem oraz między Jezusem a ludźmi, których reprezentował i za których oddał życie<sup>39</sup>. Z tekstów tych płynie przekonanie, że Boża ukrytość jest dokładnie tym, przez co Jezus powinien był przejść, a w związku z tym czymś, czego dla spełnienia podjętej przez siebie misji powinien był chcieć.

## Zakończenie – „fenomenologiczna świętość”

O ile rozważanie chrystologiczne może nas przekonać, że ta jedna, wyjątkowa Osoba nie powinna była chcieć widzieć Boga wyraźniej, o tyle ciągle otwarte pozostaje pytanie, czy także my nie powinniśmy tego chcieć. Można przecież argumentować, że posiadana przez Jezusa wiedza, która dla nas nie jest dostępna, oraz rodzaj relacji, jaka łączyła Go z Ojcem, były tego rodzaju, że fenomenologiczne ukrycie Boga, które stało się Jego udziałem, było czymś koniecznym i dobrym. Dla nas, ograniczonych epistemicznie

tajemnym zmartwychwstaniu i w innych wszystkich rzeczach: okaże się wam tak wielki, że nie będziecie mieli przyczyny gorszyć się niskością, której tam nie ma” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 793).

38 „Nie w ten to sposób Pismo, które lepiej zna rzeczy pochodzące od Boga, mówi o nich. Powiada ono, przeciwnie, że Bóg jest Bogiem ukrytym; że od czasu skażenia przyrody pogrążył ich w ślepotę, z której mogą wyjść jedynie przez Jezusa Chrystusa, i że poza nim wszelka styczność z Bogiem jest odjęta: *Nemo novit Patrem nisi Fillus, et cui voluerit Filius revelare*” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 242).

39 „Ta modlitwa Jezusa ciągle prowokowała pytania i refleksje chrześcijan. Jak Syn Boży mógł zostać opuszczony przez Boga? Co znaczy to wołanie? [...] Nie jest to jakieś ogólnie rozumiane wołanie w opuszczeniu. Jezus modli się słowami wielkiego Psalmu cierpiącego Izraela, biorąc na siebie i streszczając w sobie całe udręczenie nie samego Izraela, lecz wszystkich cierpiących na tym świecie z powodu ukrywania się Boga. Trwożne wołanie świata dręczonego nieobecnością Boga zanosi przed serce samego Ojca. Utożsamia się z cierpiącym Izraelem, z ludzkością, która cierpi z powodu «ciemności Boga», przyjmuje do swego wnętrza jej wołanie, jej udręczenie, całą jej bezradność, a przez to jednocześnie przeobraża” (J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 225–226).

bytów, byłoby jednak czymś znacznie korzystniejszym, gdyby Bóg był dla nas bardziej jawny.

W odpowiedzi na to można przywołać jeszcze jeden wątek, który dotyczy osoby Chrystusa. Jak sugerował Pascal, każdy z porządków rzeczywistości ma swoich „bohaterów”. Tym, który najpełniej odczytuje i realizuje porządek najwyższego z poziomów rzeczywistości – porządku Miłości – jest „święty”. Świętość zaś najpełniej realizuje się w Jezusie. Pascal pisze: „Chrystus bez dóbr doczesnych, bez żadnego zewnętrznego udzielania wiedzy mieszka w dziedzinie świętości. Nie zostawił żadnego wynalazku, nie pannaował; ale był pokorny, cierpliwy, święty, święty, święty Bogu, straszliwy złym duchom, bez żadnego grzechu”<sup>40</sup>.

W świetle tych słów można argumentować, że każdy, kto chce wznieść się na ten poziom, musi starać się naśladować Jezusa. Skoro zmaganie się z Bożym ukryciem jest nieusuwalnym elementem Jego doświadczenia, naśladowanie Go będzie wiązało się ze zmaganiem z Bożą ukrytością. Nikt, kto chce być święty, a przez to osiągnąć najwyższego poziomu rzeczywistości, jakim jest poziom Miłości, nie powinien chcieć widzieć Boga wyraźniej. Kto chce wznosić się na poziom ukazywany i wyznaczany przez Jezusa, powinien chcieć, aby w kwestii widzenia Boga było dokładnie tak, jak jest.

Przeprowadzona analiza pokazała, że pytanie o Boga, oprócz charakteru „faktycznego”, ma również charakter aksjologiczny. Nie chodzi zatem jedynie o to, jak to jest z Bożą jawnością w świecie, lecz także o to, czego powinniśmy w związku z tą jawnością chcieć. Od tego zależy bowiem zarówno to, co myślimy czy wiemy, jak i to, jakimi ludźmi się staniemy i czy będziemy mieli szansę sięgnąć wyżej niż materia i myśl, do Miłości, i osiągnąć „fenomenologiczną świętość”.

## Bibliografia

Cullison A., *Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness*, „American Philosophical Quarterly” 47 (2010) nr 2, s. 119–134.

40 B. Pascal, *Myśli*, s. 269.

- Dobrzaniecki M., *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.
- Dumsday T., *Anti-Theism and the Problem of Divine Hiddenness*, „Sophia” 55 (2016) nr 2, s. 179–195.
- Hendricks P., Lougheed K., *Undermining the Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „International Journal for Philosophy of Religion” 86 (2019) nr 1 s. 3–15; <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9693-y>.
- Hołda M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, New York 2010.
- Jan od Krzyża św., *Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 169–486.
- Judycki S., *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja” 10 (2009), s. 7–32.
- Kahane G., *Should We Want God to Exist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 82 (2010) nr 3, s. 674–696; <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x>.
- Kraay K., *Invitation to the Axiology of Theism*, w: K. Kraay, *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, New York 2018, s. 1–35.
- Lougheed K., *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „An International Journal of Analytical Philosophy” 31 (2018) nr 3, s. 331–341; <https://doi.org/10.1111/rati.12186>.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014.
- Rea M., *The Hiddenness of God*, Oxford 2018.
- Schellenberg J., *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2019.

## Abstrakt

*Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii*

We współczesnej analitycznej filozofii religii toczy się dyskusja poświęcona zagadnieniu Bożej ukrytości. Główne pytanie, jakie w niej pada, brzmi: „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?” Dyskusja ta posiada część wspólną z dyskusją toczącą się pod hasłem „aksjologia teizmu”. Główne pytanie tej dyskusji dotyczy kwestii, czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał. Na skrzyżowaniu tych dwóch dyskusji sytuuje się tzw. aksjologiczna odpowiedź na problem Bożej ukrytości. Odpowiedź ta zawiera się w stwierdzeniu, że świat, w którym Bóg nie jest w pełni jawny, jest lepszy niż taki świat, w którym jawność Boga byłaby większa. W niniejszym artykule pójdę śladem zwolenników „aksjologicznej odpowiedzi” na pytanie o Bożą ukrytość. Przedmiotem mojego zainteresowania będzie pytanie: „czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej?” Podejmę więc problem, który zaliczyć można do obszaru „aksjologii fenomenologii religii”. Przewodnikami na drodze do znalezienia odpowiedzi na to pytanie będą analityczni filozofowie religii, a także Blaise Pascal i Joseph Ratzinger. Podejmę rozważanie nad sytuacją epistemiczną, w jakiej znajdują się „zwykle” ludzkie byty i rozszerzę je o wątek chrystologiczny. Przedstawię argumenty na rzecz tezy, że nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej.

**Słowa kluczowe:** fenomenologia religii, aksjologia, ukrytość, Blaise Pascal, Joseph Ratzinger

## Abstract

*Should We Want to See God More Clearly? A Sketch from the Axiology of the Phenomenology of Religion*

In contemporary analytical philosophy of religion, there is a discussion devoted to the problem of divine hiddenness. The main question it raises is “why isn’t God more obvious?” This discussion has a part in common with the discussion

going on under the heading “axiology of theism”. The main question is whether we should want God to exist. Situated at the intersection of these two discussions is the so-called “axiological answer to the problem of divine hiddenness”. This answer is contained in the statement that a world in which God is not fully manifest is better than a world in which God’s obviousness would be greater. In this article I will follow in the footsteps of the proponents of the “axiological answer” to the question of divine hiddenness. The subject of my interest will be the question “should we want to see God more clearly?” Thus, I will consider the problem, which can be classified in the area of the “axiology of the phenomenology of religion”. Guides on the way to finding an answer to this question will be analytical philosophers of religion, as well as Blaise Pascal and Joseph Ratzinger. I will take up the consideration of the epistemic situation in which “ordinary” human beings find themselves, and expand it to include a Christological thread. I will present arguments for the thesis that we should not want to see God more clearly.

**Keywords:** phenomenology of religion, axiology, hiddenness, Blaise Pascal, Joseph Ratzinger