

RYSZARD MORDARSKI

UKW w Bydgoszczy

Instytut Filozofii

e-mail: ryszard.mordarski@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2346-4572

Na czym polega miłość Boga? Krytyka argumentu z ukrytości Johna L. Schellenberga

What does God's love depend on?
Criticism of John L. Schellenberg's Hiddenness Argument

Abstract. The first premise of Schellenberg's hiddenness argument is that God, as a perfect being, is obliged to establish a relationship of love with each of his personal creatures. It seems, however, that the attribute of God's love cannot be understood in exactly the same way as it relates to love between people. God's transcendence presupposes that he is completely different from human beings. Therefore, one may think that there are some reasons for God's hiddenness that do not interfere with His love. In addition, God's silence must be distinguished from His hiddenness. In fact, silence does not reject the act of communication, but only points to other – more personal – forms.

Keywords: Hiddenness Argument, Attribute of God's Love, John J. Schellenberg

W 1993 r. John L. Schellenberg sformułował „argument z ukrytości” (Schellenberg, 1993), który wywołał ożywioną dyskusję w kręgach analitycznych filozofów religii nad problemem konsekwencji Bożej ukrytości dla wiary w Boga (Howard-Snyder i Moser, 2002; Green i Stump, 2015; Rea, 2018). Argument wychodzi od trzech niewzbudzających kontrowersji założeń: 1) wielu ludzi nie wierzy w Boga w sposób niezawiniony; 2) jeśli Bóg istnieje, to chce nawiązać z ludźmi osobowe relacje miłości; 3) relacje te są utrudnione, jeśli ludzie nie wierzą, że Bóg istnieje. Prowadzi to do wniosku, że osobowy Bóg zachodniego teizmu nie istnieje (Green i Stump, 2015, *Introduction*). Argument

został następnie udoskonalony w 2007 r. (Schellenberg, 2007) w taki sposób, aby wyakcentować wartość świadomej i interaktywnej relacji między Bogiem a ludźmi, a nie tylko samą *de re* świadomość istnienia Boga, a w skorygowanej wersji został przedstawiony w wydanej w 2015 r. książce *The Hiddenness Argument* (Schellenberg, 2015/2019). W tej ostatecznej wersji brzmi on następująco:

(1) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową (pierwsza przesłanka).

(2) Jeśli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje (druga przesłanka).

(3) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje [z 1 i 2].

(4) Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje (trzecia przesłanka).

(5) Nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg [z 3 i 4].

(6) Jeśli nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg, to Bóg po prostu nie istnieje.

(7) Zatem Bóg nie istnieje [z 5 i 6].

Widzimy zatem, że argument z ukrytości chce wyjaśnić, na czym polegają osobowe relacje z Bogiem oraz co konstytuuje te relacje, a także na czym polega miłość Boża względem ludzi. W tym kontekście – jak zauważa John Greco – problem Boskiej ukrytości ma wyjaśnić, dlaczego kochający Bóg nie jest w pełni i z oczywistością dostępny dla wszystkich ludzi, a więc sprowadza się do problemu wyjaśnienia niewiary (Greco, 2015). Z drugiej strony boską ukrytość można widzieć na dwa różne sposoby: jako świadectwo przeciwko istnieniu Boga oraz jako treść, która konstytuuje nasze relacje z Bogiem, gdy zakładamy, że jesteśmy z Bogiem w osobowej relacji miłości. W tym drugim wypadku należy dokładnie ustalić, na czym polega otwartość ze strony Boga na relacje z ludźmi (Howard-Snyder, 2015). Może to skłaniać do pytania, czy właściwie rozumiemy to, czym w rzeczywistości jest miłość Boga względem ludzi.

Jednak pierwsza przesłanka argumentu Schellenberga wydawała się do tego stopnia intuicyjnie prawdziwa, że nie wywoływała zasadniczo kontrowersji wśród krytyków. Cała krytyka skupiła się na podważeniu przesłanki drugiej – poprzez wskazywanie na różne dobra, które wynikają z niewiary, oraz przesłanki trzeciej – poprzez wskazywanie, że każda niewiara jest zawiniona przez człowieka (Mordarski, 2019, s. 19–28). W niniejszym artykule skupię się

jednak na krytycznej analizie pierwszej przesłanki argumentu Schellenberga. Wydaje się bowiem, że należy poddać dokładnej refleksji zakładane w argumencie z ukrytości rozumienie atrybutu Bożej miłości oraz wskazać na różne możliwości takiego rozumienia ukrytości Boga, które nie podważają Bożej miłości wobec stworzonych istot osobowych.

Jakiego rodzaju relacją jest miłość

Zastanówmy się na początek, co konkretnie miałyby oznaczać stwierdzenie, że Bóg jest otwarty na nawiązanie osobowej relacji z każdym człowiekiem oraz na czym dokładnie taka relacja miałaby polegać? Trzeba pamiętać, że samo pojęcie miłości w odniesieniu do ludzi ma w historii cywilizacji zachodniej bardzo długą i bardzo zróżnicowaną tradycję. Miłość ma różne przejawy (romantyczna, erotyczna, oblubieńcza, rodzicielska, przyjacielska). Najlepszym przykładem analogii do Bożej miłości jest miłość rodzicielska, oblubieńcza, przyjacielska lub jakieś ich połączenie, choć zawsze będzie brany pod uwagę najwyższy ideał miłości.

W refleksji nad naturą miłości wskazywano na różne elementy, aczkolwiek wszyscy badacze zgadzali się co do tego, że należy odróżnić miłość – dar (*agape*) od miłości – potrzeby (*eros*) (Nygren, 1957; Lewis, 1993; Outka, 1972). Andreas Nygren przypisał Bogu miłość – dar (*agape*), która jest miłością bezinteresowną, a miłość – potrzebę (*eros*) rezerwował dla ludzi, gdyż wynika ona z braku miłości i pragnienia dobra dla samego siebie. Zdaniem Nygrena *agape* jest takim rodzajem miłości, którą można opisać przez następujące cechy: (1) jest spontaniczną, niewymuszoną i życzliwą promocją drugiej osoby; (2) jest niezależnym od zasług i wzajemności nastawieniem na obiektywne dobro; (3) jest kreatywnym i czystym aktem skierowanym na drugiego; (4) jest inkluzyjną drogą do doskonałej przyjaźni (Nygren, 1957, s. 47–49).

Schellenberg dosyć swobodnie odnosi się do tych ustaleń i opisuje miłość Boga względem ludzi, posługując się różnymi terminami, które mogą wprowadzać cały szereg nieporozumień. Mówi na przykład, że miłość Boga polega na życzliwości wobec ludzi, ale także na łaskawości dla nich (*benevolence*) oraz na samo-ofiarującej postawie typu agapicznego. Oznacza to, że Bóg poszukuje osobowej relacji z ludźmi lub wzajemnego związku z ludźmi, pociągającego ze strony Boga przewodnictwo, wsparcie i wybaczenie, a ze strony człowieka zaufanie, posłuszeństwo i wdzięczność. Te cechy, zdaniem Schellenberga, są esencjalnymi cechami dla każdej adekwatnej eksplikacji zdania: „Bóg kocha ludzi”. Właściwym znaczeniem zdania: „Bóg nas kocha” jest zatem zdanie: „Bóg dąży do tego, by być osobowo z nami związany”.

Schellenberg mówi w tym kontekście o wzajemnej relacji miłości, ale dodaje od razu, że jedyną możliwością zrozumienia, na czym polega relacja miłości ze strony Boga jest analogia z ludzką miłością. Jeżeli jednak rozumienie miłości przedstawione przez Schellenberga ma oznaczać utożsamienie miłości z samą pozytywną relacją, to rodzi to pytanie, czy nie zachodzi tu redukcja aktu miłości do dobrej relacji z drugim człowiekiem, bez dodatkowego określenia, czym jest owa relacja. Wydaje się, że jest to zawężenie miłości do interpersonalnej relacji wyrażonej zgodnie ze współczesną wrażliwością w terminach emocjonalnego i psychologicznego patrzenia na miłość. W tym ujęciu miłość jawi się jako pozytywna lub dobra relacja psychiczna, w której realizuje się wzajemna życzliwość i poszanowanie dla drugiej osoby i jej integralnej wartości wewnętrznej bez względu na cele, jakie druga osoba realizuje w życiu. Schellenberg bierze pod uwagę ludzki model miłości jako wzorzec do mówienia o miłości Boga. Skoro jednak Bóg jest transcendentny, to paralela pomiędzy boską i ludzką miłością może być myląca, a wzorzec miłości ludzkich rodziców może być całkowicie nieprzydatny w zrozumieniu miłości Boga.

Co prawda Schellenberg mówi o relacji miłości również w kontekstach duchowych, przedstawiając miłość w perspektywie dobra samego w sobie. Trzeba jednak podkreślić, że w przedstawianych przez niego opisach miłości przeważają przykłady zaczerpnięte ze współczesnej kultury liberalno-demokratycznej, która ujmuje miłość w schemacie partnerskim, jako relację demokratycznej życzliwości służącej dostarczaniu i wymianie dóbr etycznych i korzyści eksperymentalnych. Jest to relacja postrzegająca rodzicielstwo w modelu standardów współczesnego amerykańskiego liberalnego świata, a nie w schemacie biblijnym. Stąd też dla Schellenberga najlepszym językiem do pełnego opisanie tej relacji jest dzisiejszy język feministyczny, a nie tradycyjny język patriarchalny. Takie zawężenie do czysto emocjonalnych ujęć wywołujących dobre samopoczucie partnerów szukających wzajemnej relacji rodzi wątpliwość, czy patrzenie na miłość z perspektywy współczesnej kultury świata zachodniego nie dostarcza zawężonego, a nawet karykaturalnego obrazu miłości? Musimy przecież pamiętać również o tym, że dzisiejsza kultura zachodnia zbyt wąsko i jednostronnie rozumie miłość.

Tymczasem wydaje się, że miłość pomiędzy ludźmi zawiera dwa istotne czynniki: jest – po pierwsze – życzliwą relacją wobec drugiej osoby, ale jest to – po drugie – relacja, w której pragnie się dla tej osoby dobra. Jest to zatem pragnienie jedności z ukochanym, ale jednocześnie pragnienie dobra dla ukochanego. Harry Frankfurt definiuje miłość jako bezinteresowną troskę o dobro osoby ukochanej, która skłania do poświęcenia się dla niej i postrzegania jej interesów jako wartościowych oraz ich promocję (Frankfurt, 2017, s. 21). Warte podkreślenia w tej definicji jest to, że w relacji miłości nie akceptujemy

wszystkiego, co druga osoba pragnie i wybiera, bez względu na to, czy będzie to dobro, czy zło. Nie będzie prawdziwej miłości, gdy będziemy godzić się na zło, które wybiera druga osoba, tylko z tego względu, że ją kochamy. Gdyby miłość była tylko życzliwą relacją wobec drugiego, to zakładałaby afirmację lub promocję drugiego bez względu na to, co on sam wybiera. W miłości jednak pragniemy dobra drugiego człowieka, więc musimy chcieć, aby osoba, którą kochamy, wybierała dobro, a nie zło. Obok relacji do drugiego człowieka ważne w miłości jest zatem również nastawienie na dobro. Miłość to nie jest pragnienie dobrej relacji osobowej wzajemności, bez względu na obiektywne dobro, lecz pragnienie dobra dla drugiego człowieka. Relacja miłości zachodzi wtedy, gdy drugiemu człowiekowi ułatwiamy realizację dobra, którego on pragnie. Miłość będzie się zatem sprowadzała do pewnego nastawienia na dobro, którego pragniemy dla kochanej osoby.

Odwołajmy się do następującego przykładu: wyobraźmy sobie matkę, której syn jest wielokrotnym mordercą, odsiadującym swoją zbrodnię w więzieniu, ale niewykazujący żadnej skruchy. Twierdzi on, że zabijanie ludzi jest jego indywidualną drogą pełnego rozwoju osobowości. Realizując swoją immoralną wolę mocy, doznaje mocnych wrażeń i przeżywa maksymalną satysfakcję. Zapytajmy teraz, w jaki sposób będzie się realizować miłość matki do takiego syna? Czy będzie to w pełni wzajemna relacja pomiędzy dwiema osobami? Matka kocha swoje dziecko, ale nie może podzielać jego zbrodniczych pragnień. Jej miłość będzie poddana głębokiej frustracji i niespełnieniu. Relacja, jaka może zachodzić między nią a jej dzieckiem, będzie pragnieniem tego, żeby jej syn się zmienił, nawet gdy on sam zapewnia ją, że jest całkowicie spełniony i doskonale szczęśliwy. Dopiero gdy połączy ich wspólne dobro – poszanowanie dla życia innych ludzi, czyli wtedy, gdy jej syn zrozumie, że zabijanie słabszych było złem, ich relacja rozwinie się na nowo, bo połączy ich odzyskane, wspólnie doświadczane dobro, którego pragną dla siebie wzajemnie. Wzajemna relacja międzypersonalna wtedy jest pełna i wzajemnie budująca, gdy obie strony obdarzają się wspólnym dobrem, którego pragną dla siebie. Szczęście takiej relacji możliwe jest tylko na podstawie obiektywnie doświadczanego dobra.

Jak Schellenberg przedstawia miłość Boga

Podstawowe pytanie, jakie nasuwa się po rekonstrukcji rozumienia miłości przez Schellenberga, brzmi następująco: czy mówiąc o miłości ludzkiej, możemy powiedzieć coś pozytywnego o miłości Boga? Schellenberg uważa, że boska miłość jest analogiczna do miłości rodzicielskiej, zapominając o tym, iż ta ostatnia jest różnie pojmowana w różnych kulturach. Uważa, że doktryna

Bożej transcendencji nie ma w tym kontekście żadnego znaczenia, a przecież wiele ludzkich atrybutów stosuje się do Boga analogicznie. Skłania to do postawienia pytania, na czym polega Boże rodzicielstwo i jaka jest jego natura w bycie prostym? (Rea, 2015, s. 210–225). Ponadto idea, że istnieje kognitywna przepaść pomiędzy istotami ludzkimi i Bogiem nie jest nowa. Znajdujemy ją w Biblii, która pokazuje, że drogi Boga nie są naszymi drogami. Transcendencja Boga implikuje pewien rodzaj dystansu między Stwórcą a stworzeniem (Ps 129,6 i Rz 11,33).

Gdy odsuniemy na chwilę problem transcendencji i zaczniemy zastanawiać się nad naturą, zakresem, intensywnością, natężeniem Bożej miłości, to będziemy skłonni uznać, że jest ona wyidealizowaną wersją miłości ludzkiej (idealnych rodziców, idealnego związku lub idealnej przyjaźni). Ale ostrożne rozważania nad ludzką miłością doprowadzą nas do wątpliwości, że jest ona tym samym, co miłość Boża. Gdy zastanowimy się nad doskonałością bytu absolutnego, to z trudem przyjdzie nam zgodzić się z tym, iż Bóg pragnie nas kochać i nawiązać z nami relację za wszelką cenę.

Pierwsze pytanie, jakie w tym kontekście się nasuwa, będzie brzmieć: jaki rodzaj miłości może żywić doskonały byt wobec innej istoty, w tym zwłaszcza istoty stworzonej? Boża miłość to taka miłość, którą żywi do ludzi byt doskonały. Każdy aspekt Bożej miłości musi być zgodny z absolutną perfekcją wszystkich innych atrybutów Bożych, więc musi to być doskonała miłość. Pojawia się jednak wątpliwość, czy doskonała miłość Boża jest odpowiednikiem wyidealizowanej miłości, jaką może żywić jeden człowiek wobec innego człowieka. Jeżeli zatem uznamy, że filozoficzna refleksja nad naturą miłości nie przyda nam się przy rozwiązaniu problemu ukrytości, to musimy wyraźnie powiedzieć, dlaczego Boża miłość nie powinna być identyfikowana z idealną miłością ludzką (Rea, 2018, 63–72).

Jeśli miłość – przypomnijmy – jest pragnieniem dobra dla ukochanego oraz pragnieniem jedności z ukochanym, to bez wątpienia Bóg pragnie naszego dobra i dąży do jedności z nami. Gdyby to było fałszywe, to pierwsza przesłanka argumentu z ukrytości byłaby w wyraźny sposób wątpliwa. Twierdzenie, że Bóg pragnie naszego dobra, jest centralną ideą w tradycji chrześcijańskiej. Jednak twierdzenie, że Bóg dąży do jedności z nami i tęskni za taką jednością, nie do końca mieści się w sercu tradycyjnego chrześcijaństwa. Wydaje się, że jest to raczej idea współczesnego ewangelikalizmu, który w dużej mierze tkwi również u podstaw współczesnej literatury na temat ukrytości. Nawiązuje ona do współczesnej wrażliwości, ukazującej Boga jako solidaryzującego się z nami we wszystkim i przejawiającego do wszystkich ludzi bezwarunkową miłość. Zgodnie z tym Schellenberg twierdzi, iż to Bóg musi pokazać ludziom, że ich kocha, że tęskni za ludźmi i pragnie ich miłości. I zasadniczo do tego sprowadza

się cała działalność Boga, skoro ludzie potrzebują miłości. W pewnym sensie odwracają się tu role: to nie człowiek kocha Boga, lecz Bóg kocha człowieka, a człowiek jedynie pozwala się Bogu kochać. Pierwsza przesłanka argumentu Schellenberga jest zatem radykalizacją zwrotu antropologicznego, sytuującego człowieka w centrum zabiegów miłości, a Boga ukazującego jako kogoś, kto o tę miłość człowieka ciągle musi się starać i o nią zabiegać. Podobna idea jest wyrażana przez teologów procesu, którzy mają tendencję do ukazywania Boga jako solidarnego towarzysza człowieka w cierpieniu i miłości. Jest to „raczej depresyjna koncepcja boskości” (Rogers, 2000, s. 52), ukazująca miłość Boga w kategoriach miłości-pragnienia, i sugerująca, że Bóg potrzebuje ludzi do absolutnego spełnienia siebie. Nawet jeśli nie jest to idea wprowadzona współcześnie, to jest to na pewno idea, która dominuje na przełomie XX i XXI wieku (Rea, 2018, s. 67). W ujęciu tym znika jednak wiele wątków tradycyjnej teologii chrześcijańskiej dotyczącej łaski, odkupienia, wyzwolenia z grzechu i zbawienia człowieka. Wszystko sprowadza się do prostego postulatu, zgodnie z którym Bóg ma obowiązek kochać ludzi, bo człowiek z natury jest taką istotą, że powinien być przez Boga kochany.

Jeśli Bóg nas kocha i wspomniane dwa pragnienia lub któreś z nich nie są realizowane w tej miłości, to wyidealizowana miłość ludzka jako schemat miłości Bożej nie potwierdza przesłanki argumentu z ukrytości. Wtedy albo miłość Boża jest radykalnie różna od miłości ludzkiej (nie ma żadnej analogii), albo pragnienia, które współczesna literatura przypisuje ludzkiej miłości jako czynniki istotne, są błędne w odniesieniu do tego, czym jest idealna ludzka miłość.

Czym jest miłość Boga?

Miłość wydaje się niezbędna do zrozumienia natury Boga. Biblia portretuje Boga jako kochającego, a nawet będącego miłością. „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi” (1J 3,1). Święty Jan definiując istotę Boga, powiada, że „Bóg jest Miłością” (1J 4,7–9; 16). Oznacza to, iż poprzez pryzmat miłości powinny być rozumiane wszystkie inne atrybuty Boga. Miłość Boga umożliwia nam nie tylko zrozumienie, kim jest Bóg, ale również naszą relację do Niego. Ale skoro Bóg nie jest człowiekiem, to jak w przypadku innych Bożych atrybutów żadna charakterystyka miłości nie może być przypisana Bogu w taki sam sposób, jak do ludzi. Co zatem dokładnie znaczy nazywać Boga Bogiem miłości i w jaki dokładnie sposób miłość Boga różni się od miłości ludzkiej? Gdy mówimy, że Bóg jest miłością, to jest to literalnie prawdziwe, czy nie? Wydaje się, że co najmniej nie wszystkie

konsekwencje, które wyciągamy z miłości między ludźmi, mogą być odniesione do Boga, podobnie jak transcendencja, aseicizność, prostota, konieczność, niezmienność, wieczność nie mogą być w ogóle stosowane do ludzi. Pojęcia te ukazują ograniczenia modeli, metafor i analogii, które stosujemy względem Boga (Brummer, 1993, s. 20–22).

Musimy pamiętać, że Bóg jako byt transcendentny jest radykalnie różny od całego stworzenia. Nic, co istnieje w świecie, w żaden sposób Go nie przypomina. Stąd też wszelkie wyobrażenie o tym, czym jest Boża miłość, może być dla nas całkowicie zawodne. Może okazać się, że – jak głosi Biblia – drogi Boga nie są drogami ludzkimi. Transcendencja Boga powoduje bowiem tak wielką przepaść kognitywną pomiędzy ludźmi (stworzeniem) a Bogiem (Stwórcą), że odbiera to ludziom jakiegokolwiek adekwatne filozoficznie uchwycenie tego, kim Bóg jest. Pseudo Dionizy Areopagita utrzymywał, że Bóg jest całkowicie poza myślą i byciem. Pewnym echem tych poglądów są stwierdzenia Jean-Luc Marion, że Bóg może być tylko czczony, a nie opisywany. Bóg, jako byt transcendentny, jest całkowicie różny od wszystkiego, co możemy napotkać w świecie. To powoduje, że nasze preconcepcje dotyczące tego, czym jest miłość Boga, są bardzo niejasne i niewiele mają wspólnego z prawdą o Bogu.

Boża transcendencja jest wewnętrznym atrybutem Boga oznaczającym, że wewnętrzne cechy natury Bożej, które dotyczą zwłaszcza ukrytych (nie objawionych) przymiotów Boga, są rozumiane w najlepszym razie analogicznie. Nakłada to pewne ograniczenia w kwestii tego, co można dosłownie powiedzieć o Bogu. Transcendencja jest znakiem swoistego oddzielenia od stworzenia (ontologicznego dystansu) oraz znakiem tego, że nie możemy posiadać pełnego zrozumienia tego, kim Bóg jest. Stąd też takie cechy Boga jak miłość można łatwiej uchwycić na drodze objawienia niż rozumowej spekulacji. Z tego powodu powinniśmy przejawiać swego rodzaju „pokorę co do oczekiwań” (Rea, 2018, s. 55–56) w kwestii dokładnego poznania atrybutów Bożych, i uznać, że może istnieć nawet znaczna różnica pomiędzy rozumieniem miłości ludzkiej i miłości Bożej.

Ponadto byt transcendentny może mieć nie-antropocentryczne powody miłości, które mogą nie promować dobra dla ludzi, co może sprawiać, że Bóg jest ukryty pomimo tego, że kocha ludzi. Może tak być również z tego powodu, że Boska miłość nie może być w konflikcie z Bożym dobrem i sprawiedliwością, więc musi być realizowana w taki sposób, by umożliwiała człowiekowi swobodną odpowiedź. Bóg ma osobowość inną od ludzkiej (nie jest ona zależna od psychiki i uczuć). W Bogu nie ma współczucia w odniesieniu do uczuć, ale w odniesieniu do skutków, a to wynika z odczucia woli, która nie jest emocją, lecz aktem woli. Ten prosty akt woli jest tożsamy z aktem miłości, w którym Bóg kocha siebie i wszystkie rzeczy przez siebie. W ten sposób Bóg

transcenduje wszystkie kategorie ludzkiej miłości, bo nie jest w ruchu, lecz jest czystym aktem.

Aby jednak uniknąć pewnych paradoksów związanych z adekwatnym oddaniem pełnego sensu miłości Boga, posługujemy się często metaforami ludzkiej miłości. Co prawda, nie powinniśmy przypisywać Bogu pragnienia miłości lub tęsknoty za jednością, bo to podważa Jego niezmiennność, ale gdy powiemy, że Bóg chce naszego dobra i chce jedności z nami, to wydaje się, że nie zniekształcamy zbytnio prawdziwego sensu Bożej miłości. Odwołujemy się bowiem do idei, która w sformułowaniu św. Tomasza brzmiała: Bóg nie działa dla celów, których jeszcze nie osiągnął, ale z miłością do celów, które odwiecznie i niezmiennie posiada w nieskończonej pełni i dobroci. Gdy Tomasz pyta, czy w Bogu istnieje miłość, to – odwołując się do nauczania Nowego Testamentu – odpowiada słowami św. Jana, że „Bóg jest miłością”. Filozoficznym uzasadnieniem tych słów jest wskazanie, że „miłość Boga jest zasadą wszystkich rzeczy”. W tym Bóg jest całkowicie inny od ludzi: nie szuka żadnej korzyści, więc nie kocha miłością pożądliwą, lecz najczystsza miłością przyjaźni.

Powody ukrytości Boga

Podstawowe pytania, jakie można postawić w tym kontekście, będzie brzmieć: dlaczego w ogóle Bóg nas kocha?; z jakiego powodu doskonały byt może kochać istoty, które są niedoskonałe?; czy Bóg może kochać, nie mając powodów do miłości ludzi?; co to znaczy, że Bóg powinien kochać każdego człowieka z równą intensywnością? (Mann, 2009, s. 60–75).

Jeśli przyjmiemy, że Bóg jest bytem prostym i niezmiennym, to możemy sądzić, iż nie może kochać swoich stworzeń, bo miłość pociąga zdolność bycia pociągany przez ukochanego, a to zakłada zmianę. Niemniej jednak, gdy kochamy, to jesteśmy wprawdzie pociągani przez kochającego, ale nie wynika z tego, że sama miłość jako taka pociąga zmienność. Niezmiennność Boga powoduje, że miłość Boża polega na stwarzaniu i podtrzymywaniu w istnieniu, bo Bóg pragnie dobra dla wszystkiego, co istnieje. Oznacza to, że Bóg chce dobra, bez względu na zmienne uczucia, jakie mógłby żywić wobec ukochanego. Miłość Boża jest związana przede wszystkim z wolą, która jest postawą aktywną, a nie z uczuciami, które są pasywne. Jak ujmuje to św. Tomasz: „Bóg kocha bez uczucia” (Fales, 2015, s. 89–105).

Zakłada to nieco karykaturalnie, że Bóg ma silną lub szorstką osobowość, która pozwala Mu czuć się dobrze, gdy żyje poza relacją z ludźmi. Ale pamiętajmy, że Bóg jest istotą nie tylko o nieskończonej mocy i dobroci, ale

również nieskończenie piękną, co stoi w sprzeczności z jakąś kosmiczną i nieodgadnioną, zorientowaną na coś innego niż ludzie osobowością. Osobowość nieskończenie piękna ma złożoną i subtelą strukturę motywacyjną, o niezgłębionej wrażliwości. Jednak doskonałość moralna Boga, która jest istotnym elementem Jego osobowości, może powodować, że Bóg ukrywa się przed istotami niedoskonałymi, między innymi z takiego powodu, że kocha grzeszników jako istoty rozumne, a nie jako grzeszników (Rea, 2018, s. 86).

Moralna doskonałość Boga może również sugerować pewien pluralizm w realizacji miłości względem ludzi. Boska oferta miłości może być realizowana wobec każdego człowieka na jego własny sposób, gdyż pewni ludzie mogą być tak uformowani, że nie są gotowi do nawiązania głębokiej relacji z Bogiem. Tacy ludzie oczekują zatem błędnej relacji z Bogiem, określonej przez apodyktyczne standardy świadectwa opartego na racjonalnej i obiektywnej konieczności epistemicznej. Dla tego typu sceptyków Bóg pozostaje ukryty, ponieważ oczekują oni jakiegoś „spektakularnego świadectwa”, będącego formą „kognitywnej idolatrii”. Ich serca nie są odpowiednie do przyjęcia Boga, bo nie poszukują oni osobowej jedności z Bogiem w perspektywie uznania Go za Stwórcę, któremu oddaje się cześć. W rzeczywistości Boska ukrytość nie jest czysto intelektualnym problemem, lecz kwestią głęboko moralną i egzystencjalną dla każdego człowieka. Bóg oczywiście zawsze szuka tego, co jest moralnie i duchowo najlepsze dla człowieka, ale nie przymusza, lecz zaprasza do współdziałania i współuczestnictwa w projekcie zbawienia. Jest to „pokojowa oferta”, która ma głęboko moralne znaczenie, kulminujące w oddaniu dla drugiego. Jeśli – jak zakłada tradycja chrześcijańska – Bóg jest miłością typu *agape*, to jest to miłość o charakterze samo-poświęcenia, która ma wymiar odkupieńczy i zbawczy (Moser, 2015, s. 71–88). Należy jednak pamiętać również o tym, że tylko Bóg jest jedynym godnym przedmiotem czci, zatem dążenie do jedności z Bogiem jest podstawowym zadaniem człowieka, a nie na odwrót – że to Bóg ma dążyć do jedności z człowiekiem i czcić człowieka.

Z kolei Adam Green wskazuje na inny ważny aspekt ukrytości. Otóż twierdzi on, że problem ukrytości powstaje tylko wtedy, gdy uznamy istnienie osobowego Boga, który jest zainteresowany relacją z ludźmi. Tylko w takim wypadku bowiem możemy oczekiwać, że Bóg nie powinien być przed nami ukryty. Bóg deizmu może być ukryty przed swoim stworzeniem i nie powinno to stanowić dla nikogo żadnego problemu. Ukrytość zaczyna być ważna, gdy Bóg jest bytem osobowym i zainteresowanym ludźmi. Czy jednak – pyta dalej Green – nie jest raczej tak, że Boska obecność jest doświadczana pośrednio w naszym codziennym życiu, aczkolwiek nie wszyscy widzą to wyraźnie. Ukrytość jest zatem problemem eksperymentalnym, bo tłumaczy się w doświadczeniu świata i jego interpretacji. Toteż również z tego powodu należy

przyjąć szeroki pluralizm doświadczeń obecności Boga, gdyż Bóg może być obecny dla każdego człowieka na jego własny sposób. Nie można więc oczekiwać jakiegoś obiektywnego i takiego samego dla wszystkich objawienia się Boga, gdyż relacja Boga do ludzi jest egzystencjalna i osobowa, a nie obiektywna. Można nawet powiedzieć, że jest tyle doświadczeń Boga, ilu jest ludzi (Green, 2015, s. 139–154).

Ukrytość czy milczenie Boga?

Do problemu ukrytości można podejść jeszcze z innej perspektywy, z której może ona nie wydać się poważnym problemem, przynajmniej z chrześcijańskiego punktu widzenia, gdyż można założyć, że Bóg objawia swoją obecność tylko w specyficznie religijnych kontekstach. Taką sugestię formułują ostatnio tacy autorzy, jak Michael Rea i Nicholas Wolterstorff. Twierdzą oni, że Bóg jest tylko częściowo ukryty, a nie ukryty *simpliciter*, a miejscem, gdzie najpełniej objawia się obecność Boga, jest liturgia i znaki sakramentalne Kościoła (Rea, 2009, s. 80).

Boskie milczenie może być interpretowane jako zachowanie wskazujące na to, że Bóg chce i preferuje komunikowanie się z nami w sposób inny niż poprzez gwarantowanie pewności w świadectwach lub w doświadczeniu religijnym. Bo to, co jest ukryte, sugeruje, że nie może w racjonalny sposób być znalezione, a to, co milczy, może być doświadczane. Ten fakt może nam coś mówić również o samej osobowości Boga. Doświadczenie milczenia Boga może być bardzo bogatym i różnorodnym doświadczeniem, w którym mamy do czynienia z rzeczywistością transcendentną i nieskończoną. Może być tak, że Boże milczenie powoduje dobro, które nie jest promowaniem swoiście ludzkiego dobra. Może być ono zatem interpretowane jako Boże pragnienie komunikowania się z ludźmi lub bycia obecnym w inny sposób. Może jest tak, że Bóg dostarcza pewnych szeroko i łatwo dostępnych sposobów znalezienia Go i doświadczania Jego obecności, pomimo milczenia (Rea, 2018, s. 85).

Idea obecności Boga zakłada bowiem błędnie, że można Go doświadczać tylko poprzez konkluzywne empiryczne lub aprioryczne świadectwo istnienia lub przez subiektywną pewność bezpośredniego doświadczenia obecności. Ale może są różne inne drogi tego subiektywnego doświadczenia obecności Boga i istnieją pośrednicy w tych drogach. Bezpośrednie doświadczenie i doświadczenie zapośredniczone jest różne. Eleonore Stump rozwinęła projekt teodycei jako krytyczno-literacką interpretację różnych narracji biblijnych, aby zrozumieć motywy, pragnienia, i doświadczenia wielkich bohaterów biblijnych, co ukazało lekcję narracji, która nie może być wyrażona propozycjonalnie,

poprzez wyjaśnienia i doświadczenia drugoosobowe, lecz przez świadomość doświadczenia innej świadomej osoby, jako osoby w kontraście do obiektywizującego doświadczenia trzecioosobowego (Stump, 2010). Wiele biblijnych narracji przedstawia drugoosobowe wyjaśnienia doświadczenia Boga. Doświadczenia te dostarczają szczególnego rodzaju niepropozycjonalnej wiedzy, która jest zetknięciem się ze świadomością drugiej osoby jako osoby, jako żywego i przeżywającego bytu, a nie jak obiektywnego przedmiotu obserwacji.

Na podobne doświadczenia w aktach liturgicznych zwraca uwagę Wolterstorff. Twierdzi on, że liturgia jest zbiorem aktów odnoszących się do pamięci i przywołujących zdarzenia z przeszłości, aby uobecnić je przed nami. Partycypacja w aktach liturgicznych pośredniczy w doświadczeniu obecności Boga, a zakres, w którym ta obecność jest zapośredniczona, zależy od głębi tego liturgicznego doświadczenia (Wolterstorff, 2018, s. 93). W teraźniejszości uobecnia się bowiem zdarzenie, które ma wszechczasowe znaczenie. Akty liturgiczne są zatem sposobem lub środkiem do doświadczenia obecności Boga. Dzięki liturgii można niejako dotknąć wydarzeń historycznych, w których Bóg był obecny. Dla wierzącego liturgia jest zatem zetknięciem się z prawdą dostępną w przeżyciu, dzięki której odbywa się komunია z miłującym Bogiem.

Możliwości innych sposobów otwartości na relacje z Bogiem wskazują zatem, że Boża ukrytość nie stanowi przede wszystkim problemu w sensie obiektywnym lub filozoficznym. Wskazuje ona bowiem na inne drogi, w których można doświadczać obecności Boga – milczącego, lecz miłującego Boga. Co prawda, problem ukrytości pozostaje ludzką kondycją epistemologiczną i moralną, ale – jak twierdzi św. Jan od Krzyża – Bóg kocha nas dyskretnie i chroni swoje stworzenie przed gwałtownym i bezpośrednim spotkaniem z Sobą. Być może zatem na głęboką relację z Bogiem trzeba się długo przygotowywać: w świętości i kontemplacji.

Literatura

- Brummer V. (1993). *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. New York: Cambridge University Press.
- Fales E. (2015). Journeying in perplexity. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (89–105). Eds Adam Green and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt H. (2017). *Dlaczego kochamy?* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Greco J. (2015). No-fault atheism. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (109–125). Eds A. Green, E. Stump. Cambridge University Press.
- Green A. (2015). Hiddenness and epistemology of attachment. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (139–154). Eds A. Green, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press.

- Green A., Stump E. (eds) (2015). *Hidden Divinity and Religious Belief*. Cambridge University Press.
- Howard-Snyder D. (2015). Divine openness and creaturely nonresistant nonbelief. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (126–138). Eds A. Green, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Snyder D., Moser P. (eds) (2002). *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis C.S. (1993). *Cztery miłości*, tłum. Maria Wańkowiczowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax/Palabra.
- Mann W.E. (2009). The Metaphysics of Divine Love. W: *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump* (60–75). Ed. K. Timpe. New York – London: Routledge.
- Mordarski R. (2019). Argument z skrytości Boga Johna L. Schellenberga. W: J.L. Schellenberg, *Argument z skrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (s. 9–35). Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Moser P.K. (2015). Divine Hiddenness and self-sacrifice. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (71–88). Eds A. Green, E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nygren A. (1957). *Agape and Eros*. London: S.P.C.K.
- Outka G. (1972). *Agape. An Ethical Analysis*. New Haven and London: Yale University Press.
- Rea M.C. (2015). Hiddenness and transcendence. W: *Hiddenness Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (210–225). Eds A. Green, E. Stump. Cambridge University Press.
- Rea M.C. (2009). Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God. W: *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump* (76–96). Ed. K. Timpe. New York – London: Routledge.
- Rea M.C. (2018). *The Hiddenness of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Rogers K. (2000). *Perfect Being Theology*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Schellenberg J.L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Freedom*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg J.L. (2015/2019). *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press; przekład polski: *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*, tłum. Ryszard Mordarski, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2019).
- Schellenberg J.L. (2007). *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Scepticism*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Stump E. (2010). *Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering*. Oxford: Clarendon Press.
- Wolterstorff N. (2018). *Acting Liturgically: Philosophical Reflections on Religious Practice*. Oxford: Oxford University Press.

