

KS. MIŁOSZ HOŁDA

ŹRÓDŁO I NOC

WPROWADZENIE
DO WSPÓŁCZESNEGO
ABSCONDITEIZMU

DEUS ABSCONDITUS
DEUS REVELATUS

Wydawnictwo WAM

© Wydawnictwo WAM, 2020

© ks. Miłosz Hołda, 2020



Publikacja dofinansowana w ramach projektu finansowanego
przez Narodowe Centrum Nauki nr umowy UMO-2018/29/B/HS1/00922.

Recenzenci naukowci

prof. dr hab. Jacek Wojtysiak

dr hab. prof. UAM Rafał Sergiusz Niziński OCD

Opieka redakcyjna

Katarzyna Stokłosa

Redakcja i opracowanie indeksu

Arkadiusz Ziernicki

Korekta

Dariusz Godoś

Projekt okładki

Dominik Wicher

Skład

EDYCJA

ISBN 978-83-277-2547-9

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: TOTEM • Inowrocław

Znam dobrze źródło, co tryska i płynie,
choć się dobywa wśród nocy.

(św. Jan od Krzyża)

Spis treści

Wstęp	11
I. Problem ukrytości dawniej i dziś	23
1. Zarys historii problemu	23
1.1. Biblia	23
1.2. Czasy pobiblijne	38
1.2.1. Okres patrystyczny i średniowieczny	38
1.2.2. Nowożytność i współczesność do roku 1945	46
2. Problem ukrytości współcześnie	65
2.1. Doprecyzowanie problemu	65
2.2. Problem ukrytości a problem zła	73
II. Absconditeizm przyrody	79
1. Uzasadnienia przywoływania idei „Boga ukrytego”	79
1.1. Uzasadnienia negatywne	79
1.2. Uzasadnienia pozytywne	95
2. Dwa rodzaje absconditeizmu przyrody	109
2.1. Reformistyczny absconditeizm przyrody	109
2.2. Konserwatywny absconditeizm przyrody	115
3. Rozwinięcie konserwatywnego absconditeizmu przyrody	118
3.1. Zalety	118
3.2. Wady i postulaty	128
III. Absconditeizm dziejów	135
1. Problem ukrytości w filozofii i teologii „po Auschwitz”	135
1.1. Spór o milczenie Boga w Auschwitz	135
1.2. <i>Hester panim</i> jako rozwiązanie problemu milczenia Boga w Auschwitz	146

2. Dwa rodzaje absconditeizmu dziejów	149
2.1. Reformistyczny absconditeizm dziejów	149
2.2. Konserwatywny absconditeizm dziejów	160
3. Człowiek wobec Bożego ukrycia	166
3.1. Boże ukrycie jako problem antropologiczny	166
3.2. Powinności człowieka w sytuacji Bożego ukrycia	170
4. Niewystarczalność absconditeizmu dziejów	182
4.1. Krytyka zasadności przywoływania idei <i>hester panim</i>	182
4.2. Pozareligijne czynniki problemu ukrycia w dziejach	185
 IV. Absconditeizm relacji	 193
1. Kontekst	193
1.1. „Argument z ukrytości”	193
1.2. Tło argumentu	196
2. Dwa rodzaje absconditeizmu relacji	199
2.1. Reformistyczny absconditeizm relacji	199
2.2. Konserwatywny absconditeizm relacji	211
2.2.1. Teodycee, obrony i odpowiedzi	211
2.2.2. Teizm sceptyczny	225
3. Spór wokół epistemologii Bożej ukrytości	236
3.1. Argumenty za koniecznością sięgania do teologii	236
3.2. Argumenty za ograniczeniem dyskusji do obszaru filozofii	243
 V. „Trzykroć ukryty Bóg”	 249
1. Korzyści z łącznego uwzględniania trzech obszarów dyskusji o Bożym ukryciu	249
1.1. Racje na rzecz tezy o istnieniu ukrytego Boga	249
1.2. Teologia filozoficzna jako właściwy obszar badania problemu ukrycia	259
2. Model „źródła i nocy”	263
2.1. Opracowanie modelu	263
2.2. Model „źródła i nocy” jako element obrony klasycznego teizmu.	274

3. Filozoficzna teologia „trzykroć ukrytego Boga”	281
3.1. Prezentacja koncepcji	281
3.2. Ocena koncepcji	288
Zakończenie	293
Bibliografia	299
Indeks nazwisk	323
The Spring and the Night. An Introduction into Contemporary Absconditheism – Summary.	329

I. Problem ukrytości dawniej i dziś

1. ZARYS HISTORII PROBLEMU

1.1. Biblia

Problem Bożej ukrytości towarzyszy człowiekowi tak długo jak sama myśl o Bogu. W literaturze o charakterze religijnym istnieje długa historia dowodów poczucia uciążliwości, niepokoju i rozpaczy ze względu na Bożą ukrytość rozumianą jako „nieobecność” czy „milczenie”. Doświadczają tego poczucia wielu ludzi – mistyków, świętych i zwykłych wierzących należących do wszystkich tradycji religijnych¹. W niniejszym opracowaniu ograniczę się jednak tylko do tradycji judeochrześcijańskiej². Czynię tak dlatego, że współczesne dyskusje filozoficzne odbywają się głównie w kontekście tej tradycji, bronione zaś bądź modyfikowane są również tezy z tej właśnie tradycji pochodzące.

Specyfiką tradycji judeochrześcijańskiej jest to, iż mowa o Bogu ukrytym stoi w jej centrum od samego początku. Nawet jeśli pojawiały się w niej momenty, gdy nie zwracano baczniejszej uwagi na problem Bożej ukrytości bądź myśl o ukrytym Bogu sytuowała się na obrzeżach, to jednak da się pokazać, iż problem ten przez cały czas obecny był w różnych postaciach. Warto przy tym zaznaczyć, że pierwsze ukrycie, o jakim mowa jest w Biblii Hebrajskiej, nie jest ukryciem Boga, ale ukryciem człowieka. Ukrycie to jest wynikiem ludzkiego grzechu. Człowiek kryje się przed Bogiem ze strachu przed konsekwencjami złamania zakazu spożywania owoców z drzewa umieszczonego w środku rajskiego ogrodu³.

¹ Por. S. Natoli, *Milczenie Boga*, w: M. Casaro (red.), *Milczenie Boga, milczenie człowieka*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce: Jedność 2006, s. 15.

² Pomijam dyskusję, czy zasadne jest mówienie o „tradycji judeochrześcijańskiej”. Zastosowanie tego określenia w niniejszym kontekście usprawiedliwiam tym, że punktem wyjścia w myśleniu o Bożej ukrytości jest duża liczba tekstów traktowanych jako objawione zarówno przez wyznawców judaizmu, jak i chrześcijaństwa.

³ „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10). (Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie 5, Poznań: Pallottinum 2007).

Odwoływanie się do Bożej ukrytości przez autorów biblijnych było sposobem, w jaki mierzyli się oni z tragicznymi wydarzeniami zarówno swojej indywidualnej historii, jak i historii całego narodu. Pisząc o ukrytym Bogu, chcieli wyrazić nie tylko poczucie opuszczenia przez Boga i osamotnienia w obliczu przeciwności, lecz także wiarę w obecność Boga w samym środku tych wydarzeń. Używanie tej metafory było dla autorów biblijnych sposobem zmagania się z doświadczeniem ciemności⁴. Świadomość Bożej ukrytości nie wydawała im się sprzeczna z doświadczeniem Bożej aktywności w dziejach oraz w ich indywidualnych losach. R. de Vaux pisze, że człowiek biblijny godził przekonanie o obecności Boga i działaniu w historiach pojedynczych ludzi oraz historii narodu z przeświadczeniem, iż pozostawał On ukryty, a niekiedy nawet pozornie nieobecny⁵. Doświadczenie wiary, którego świadectwem są teksty biblijne, nie składało się jedynie z elementów „jasnych”. Nie brakowało także dramatycznych pytań i niepewności. Zdaniem de Vaux w toku historii biblijnej występowały kolejno blaski i cienie, a Bóg pojawiał się w tej historii zarówno tajnie, jak i jawnie⁶.

W Starym Testamencie, choć mowa o Bożym milczeniu czy nieobecności pojawia się często, ukrytość nigdy nie stała się kluczowym elementem teologii objawienia⁷. Dla autorów biblijnych nie była ona nieszczęśliwą, okazjonalną wadą w systemie teologii, który skądinąd byłby przewidywalny. Stanowiła ona raczej element tego systemu. Istotnym momentem w dziejach religijnych Izraela, w którym nastąpiła zmiana sposobu traktowania problemu Bożej ukrytości, było wygnanie do Babilonu. Pojęcie „zakrycia Oblicza”, którego w tym okresie zaczęto używać częściej, dobrze nadawało się do zrozumienia doświadczeń, które stały się udziałem Narodu Wybranego⁸. Przywoływanie metafory „zakrycia Oblicza” było sposobem na poradzenie sobie z egzystencjalnym szokiem wywołanym przez traumatyczne doświadczenie i dawało możliwość wskazania adekwatnej odpowiedzi na to, co przyniosły ze sobą dzieje. Zmaganie z trudnymi dziejowymi

⁴ Zob. M. Haar, *God, the Bible, and Evil after the Holocaust*, „Word & World” 19 (4), 1999, s. 373.

⁵ Por. R. de Vaux, *Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu*, tłum. J. Bernatek, „Concilium”, wybór artykułów 6–10, 1969, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1970, s. 251.

⁶ Por. tamże, s. 257.

⁷ Zob. M. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 1987, s. 10.

⁸ Zob. tamże, s. 12.

doświadczeniami przyczyniało się do rozwoju biblijnej teologii w ogóle, a w sposób szczególny do rozwoju teologii Bożej ukrytości. Przyjrzyjmy się, jakie elementy zawiera ta teologia.

Liczne wzmianki o tym problemie znaleźć można w Księdze Psalmów. Księga ta pełna jest obrazów będących wyrazem głębokiej świadomości istnienia i działania mocy Bożej. Autorzy Psalmów ukazują Boga, który podtrzymuje wszystko w istnieniu, dając swojemu stworzeniu życie i oddech. Podkreślając znaczenie Bożej obecności, Księga Psalmów opisuje jednak także skutki „zakrycia Bożego Oblicza”. Jest to zjawisko śmiertelnie niebezpieczne nie tylko dla świata rozumianego jako całość, ale także dla pojedynczego człowieka⁹. Świadomość tego niebezpieczeństwa, które ma wymiar zarówno metafizyczny, jak i historyczny (gdy Bóg zakrywa Oblicze, człowiek staje się bezbronny wobec wrogów), rodzi dramatyczne pytania: „Jak długo?”, „Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?”¹⁰. Pojawiają się teksty stanowiące wyraz chęci sprowokowania Boga do działania. Psalmiści traktują sprawę działania Boga jako sprawę „honorową”. Wyrażają przekonanie, że Bóg nie powinien zakrywać Oblicza, by nie dawać poganom powodów do powątpiewania w Jego istnienie i moc¹¹.

Tekstem, który w sposób szczególnie wymowny dotyka problemu Bożej ukrytości, jest Psalm 22. W psalmie tym ukazane zostały dwa przeciwstawne elementy relacji między człowiekiem a Bogiem. Z jednej strony poczucie obecności Boga, które stanowi punkt oparcia i jest dla wierzącego człowieka świadectwem Bożej życzliwości, z drugiej poczucie osamotnienia i opuszczenia, które wiążą się z indywidualnym doświadczeniem cierpienia. Autor psalmu sądzi, że to poczucie opuszczenia nie jest przypadkiem, lecz wynikiem działania ze strony Boga, konsekwencją Jego woli. Te dwa sposoby Bożego działania wydają się przeczyć sobie nawzajem, dlatego właśnie człowiek pyta, z jakiego powodu współistnieją ze sobą. Psalmista zastanawia się, jak to możliwe, że Bóg się ukrywa, skoro objawiał się przodkom. „Gdyby w przeszłości nie było boskiego objawienia, nie byłoby teraz ani psalmu, ani lamentacji; nikt by nie pytał «dlaczego?», panowałyby tylko milczenie chaosu” – komentuje A. LaCocque. Jego zdaniem

⁹ W Ps 104,29 czytamy: „Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój; gdy im oddech odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu”. W Ps 30,8 czytamy zaś: „gdy ukryłeś swe oblicze, ogarnęła mnie trwoga”.

¹⁰ Ps 13,2.

¹¹ Por. Ps 79,10.

psalmy „lamentacyjne”, do których zaliczyć można Psalm 22, uczą, jak żyć w obliczu ukrywającego się Boga¹².

W tekstach takich jak Psalm 22, choć zawierają często oskarżenia Boga, nie ma skierowanych pod Bożym adresem „potępień”. Co więcej, nie są to obserwacje dotyczące Boga i Jego natury. Należy je czytać raczej jako wyrazy cierpienia i rozpacz niż jako obiektywne deklaracje. Stanowią one dowody na to, iż ludzie także w czasach biblijnych mieli trudności ze zrozumieniem Bożego działania¹³. Balentine uważa, że „Psalmy lamentu” odbijają starożytny problem, z którym zmagali się nie tylko ludzie należący do narodu Izraela, lecz także członkowie innych narodów Bliskiego Wschodu. Skargi na „zdystansowanie się” bóstwa obecne są w psalmach sumero-akadyjskich. „Lamenty” Izraela dotykały więc motywu, który był wspólny dla gatunku „lament” obecnego w literaturze całego Bliskiego Wschodu¹⁴.

Choć zasadniczym powodem „zakrywania Oblicza” przez Boga jest dla autorów Psalmów ludzki grzech¹⁵, pojawia się jednak także intuicja, że może nie jest ono spowodowane ludzkimi przewinami. W Psalmie 44 czytamy: „Wszystko to na nas przyszło, a jednak myśmy nie zapomnieli o Tobie i nie złamaliśmy Twego przymierza ani serce nasze się nie odwróciło i kroki nasze nie zboczyły z Twojej ścieżki, kiedy nas stałeś na proch w miejscu szakali i okryłeś nas mrokiem. Gdybyśmy zapomnieli imię Boga naszego i wyciągali ręce do cudzego boga, czyżby Bóg tego nie dostrzegł, On, który zna tajniki serca?”¹⁶. Świadomość opuszczenia przez Boga łączy się tutaj ze świadomością własnej niewinności, z przekonaniem, że Bóg nie ma za co ludzi karać. Poczucie bycia opuszczonym przez Boga jest jeszcze

¹² Por. A. LaCocque, „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (*Psalm 22*), w: A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków: Znak 2003, s. 252.

¹³ C. Westermann, *The Complaint Against God*, w: T. Linafelt, T. Beal (red.), *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis: Fortress Press 1998, s. 238–239.

¹⁴ Por. S.E. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press 1983, s. 170.

¹⁵ Podobnie uważał autor Księgi Powtórzonego Prawa, w której znajdujemy zapowiedź, że karą za odwrócenie się ludzi od Boga będzie „Zakrycie Oblicza”: „Pan rzekł do Mojżesza: «Oto Ty spoczniesz z przodkami swymi, a lud ten powstanie, by uprawiać nierząd z bogami cudzymi tego kraju, do którego wejdziecie. Mnie opuści i złamie przymierze, które z wami zawarłem. W tym dniu gniew mój zapłonie przeciwko niemu, opuszczę go, skryję przed nim swe oblicze. Stanie się bliski zagłady i wiele nieszczęść oraz klęsk zwali się na niego, tak iż powie wtedy: Czyż nie dlatego, że nie ma u mnie mojego Boga, spotkały mnie te nieszczęścia? A Ja zakryję swe oblicze w tym dniu z powodu wszelkiego zła, które popełnił, zwracając się do cudzych bogów»” (Pwt 31,16–18).

¹⁶ Ps 44,18–22.

bardziej bolesne, ponieważ ludzie pamiętają pomoc, której Bóg udzielał w dawnych czasach, i Jego życzliwość w stosunku do nich. Stąd rodzi się wołanie: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze! Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze, zapominasz o nędzy i ucisku naszym?”¹⁷. Gdy weźmie się pod uwagę ten tekst, można zgodzić się z P. Sandersem, który uważa, „że w Biblii temat boskiego milczenia nie jest tak marginalny, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, i istnieją istotne przykłady niepojętego Bożego milczenia”¹⁸.

Księga Psalmów zawiera wszystkie tropy, jakie charakterystyczne są dla współczesnej dyskusji o Bożej ukrytości. Jest bowiem mowa o konsekwencjach ukrycia w przyrodzie¹⁹. Można także dostrzec zmaganie się z ukryciem w historii – nie tylko historii narodu, o czym może świadczyć cytowany wyżej Psalm 44, lecz także w historiach poszczególnych ludzi, którzy zmagają się z doświadczeniem *hester panim*²⁰. Jest także mowa o czymś, co można by nazwać ukryciem w relacjach, przy czym można wskazać nie tylko na opis tego doświadczenia²¹, lecz także na polemikę z niewłaściwymi sposobami radzenia sobie z nim²² czy błędnymi interpretacjami faktu, że Bóg zakrywa swoje Oblicze²³.

Najistotniejszy z biblijnych tekstów, do których wraca się w dyskusjach nad Bożą ukrytością, jest bez wątpienia przywołany wyżej fragment Księgi Proroka Izajasza. Słowa o ukrytym Bogu są częścią „Księgi pocieszenia

¹⁷ Ps 44,24–25.

¹⁸ P. Sanders, *How Comprehensible Can Divine Silence Be? Reflections on the Biblical Evidence*, w: B. Becking (red.), *Reflections on the Silence of God. A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Leiden–Boston: Brill 2013, s. 131–132.

¹⁹ „Wszystko to czeka na Ciebie, byś dał im pokarm w swym czasie. Gdy im udzielasz, zbierają; gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami. Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój; gdy im oddech odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu. Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104,27–30).

²⁰ Czytamy: „rozjaśnij swe oblicze, abyśmy doznali zbawienia” (Ps 80,4); „Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego” (Ps 22,25); „swego oblicza nie zakrywaj przede mną, nie odpędzaj z gniewem swojego sługi!” (Ps 27,9); „Nie ukrywaj przede mną swego oblicza, bym nie stał się podobny do tych, co schodzą do grobu” (Ps 143,7); „Nie kryj swego oblicza przed twoim sługą, prędko mnie wysłuchaj, bo jestem w ucisku” (Ps 69,18).

²¹ „Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętała? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze?” (Ps 13,1–2),

²² „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga». Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają, nikt nie czyni dobrze” (Ps 14,1; Ps 53,2).

²³ „Mówi w swym sercu: «Bóg nie pamięta, odwraca swe oblicze, nigdy nie zobaczy»” (Ps 10,11).

Izraela”, gdzie daje się słyszeć proroctwo o zbawieniu. Samo zaś sformułowanie „Bóg ukryty” łączy się z nazwaniem Boga „Zbawcą” i „Bogiem Izraela”. Wezwanie ukrytego Boga osadzone jest w kontekście zapowiedzi nawrócenia pogan²⁴. Według C.M. Martiniego słowa te można rozumieć jako „ciąg dalszy uprzedniego wywodu na temat ludów pogańskich albo jako wyznanie wiary proroka, stanowiące wtręt w Boże słowa z wersetu 14”. Jeśli przyjmie się pierwszą interpretację, oznaczałoby to, że Bóg, choć objawia się Izraelowi, to jednak pozostaje ukryty dla ludów pogańskich. Druga interpretacja prowadziłaby do przekonania, że ukrytość Boga dotyczy również Izraela. Właśnie ta druga interpretacja wydaje się Martiniemu bardziej przekonująca²⁵.

Istnieje także interpretacja, w myśl której werset 15 stanowić miałyby kontynuację mowy podbitych narodów z wersu 14. C. Pilkington sugeruje, że być może „narody” te posiadały „mechaniczną” teorię widzialnych przyczyn i efektów Bożego działania. Pokonani przez „ludzi Boga” i będąc im podporządkowani, w słowach o ukrytym Bogu stwierdzają niewidzialną i niespodziewaną obecność Boga Izraela, który staje do walki w obronie swojego narodu – tłumaczy Pilkington. Inne wyjaśnienie sugeruje, że jest to wyznanie wiary członków narodu Izraela, którzy zdumiewają się nad sposobami, w jakie Bóg działa dla dobra i w obronie wybranych przez siebie ludzi. Fragment ten miałby zawierać ideę, że zarówno ukrywanie się, jak i zbawianie są permanentnymi charakterystykami Boga i że czyni On jedno i drugie w tym samym czasie²⁶.

Atrybut „Zbawca”, który przypisywany jest Bogu Izraela w drugiej części wersetu, zdaniem Martiniego „pozwala stworzyć przeciwagę dla ukrytości Boga, który jednak nie oddaje swego ludu na pastwę przygnębienia i upadku ducha”²⁷. Dopiero w kontekście zbawczego działania Boga da

²⁴ „Tak mówi Pan: «Pracownicy Egiptu i kupcy Kusz, i Sabejczycy, ludzie o rosnącej postawie, przejdą do ciebie i będą twoimi; chodzić będą za tobą w kajdanach; na twarz przed tobą będą upadać i mówić do ciebie błagalnie: ‘Tylko u ciebie jest Bóg, i nie ma innego. Bogowie nie istnieją’». Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco! [Zaiste] okryci wstydem i hańbą wszyscy razem odejdą w pohańbieniu rzeźbiarze posągów. Izrael zostanie zbawiony przez Pana zbawieniem wiecznym. Nie doznacie zawstydy ani hańby po wszystkie wieki” (Iz 45,14–17).

²⁵ C.M. Martini, *Bóg ukryty. Medytacje o Całunie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2013, s. 8.

²⁶ Por. C. Pilkington, *The Hidden God in Isaiah 45:15 – A Reflection from Holocaust Theology*, „Scottish Journal of Theology” 48 (3), 1995, s. 291–293.

²⁷ C.M. Martini, *Bóg ukryty*, dz. cyt., s. 8–9.

się pojąć, co ma na myśli Izajasz, gdy nazywa Boga „ukrytym” – tłumaczy Martini. Bóg zbawia, ukrywając się. Izrael zaś rozpoznaje swojego Boga jako „Boga ukrytego”. Martini dodaje, że samo tłumaczenie tego tekstu może brzmieć: „Ty jesteś Bogiem tajemniczym”, „Ty jesteś Bogiem, który się ukrywa” albo uwzględniając inny wariant tekstu: „Z tobą [Izraelu] Bóg jest ukryty”²⁸. Bez względu na to, które z tłumaczeń najlepiej oddaje oryginalne wyrażenie *El Mistater*, w każdym z nich obecne jest odniesienie do „sądu”, który Bóg sprawował będzie nad narodami pogańskimi. Jak zauważa H.J. Hermisson, „Bóg ukryty” jest przede wszystkim sędzią²⁹.

Słowa o „ukrytym Bogu”, który działa na rzecz swojego narodu, służyły zdaniem L. Stachowiaka umocnieniu wiary tych, którzy nie potrafili dostrzec Jego obecności w dziejach. Według niego stwierdzenie ukrywania się Boga w biegu historii narodu nie miało charakteru wyrzutu, lecz raczej wyznania wiary. Być może wśród deportowanych zdarzało się poczucie Bożej nieobecności łączone przez niektórych z poczuciem rządzącego historii fatum. Właśnie takiej postawie prorok przeciwstawia wyznanie wiary w Boga, który jest Zbawcą. W wyznaniu tym, stanowiącym rodzaj lamentacji, do głosu dochodzi nadzieja³⁰. Wyznanie wiary w Boga ukrytego jawi się w tym świetle jako wynik zwycięskiej walki toczącej się w ludzkich sercach. Nie jest to wiara łatwa i bezbolesna, lecz taka, która przeszła przez poczucie opuszczenia i bezradności wobec życiowych doświadczeń.

Inna wersja problemu Bożej ukrytości pojawia się w Księdze Hioba. Ukrytość dotyczy tutaj przede wszystkim kwestii niezrozumiałości motywów, dla których Bóg dopuszcza cierpienie. Mowy przyjaciół Hioba można uznać za różne wersje znanych ludziom tamtych czasów teodycei. Kończąca

²⁸ Tamże, s. 25. T. Brzegowy zwraca uwagę na ciekawą historię przekładów tego tekstu: „Ponieważ Bóg, który się ukrywa, jest równocześnie Bogiem Izraela i Zbawicielem, należy przypuszczać, że wyrażenie *‘el-mistatter* ma konotację pozytywną, choć oczywiście może to być także inaczej rozumiane. Tłumacz grecki uniknął tego zakłopotania: *sy gar ei theos kai ouk edeimen* (bo ty jesteś Bogiem, a my nie wiedzieliśmy), składając winę za ukrycie Boga na wierzących. Targumiści poszli swoją własną drogą: «Prawdziwie Ty jesteś Bogiem, który kazałeś twojej Szekinie mieszkać w najdalszej wysokości». Tłumaczenie Wlg (*tu es Deus absconditus*) dało punkt wyjścia do rozwijania mistycznych rozważań”. (*Księga Izajasza. Rozdziały 40–66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz)*, oprac. T. Brzegowy, *Nowy komentarz biblijny, Stary Testament*, t. 22, cz. 3, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019, s. 331).

²⁹ Por. H. Hermisson, *Studien zur Prophetie und Weisheit*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, s. 106.

³⁰ Por. *Księga Izajasza II–III, 40–66. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz ekskursy*, oprac. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum 1996, s. 153–154.

„mowa Boga” pozwala jednak odczytać Księgę Hioba jako polemikę z tymi teodyceami i próbę zaprezentowania nowego spojrzenia na to, kim jest Bóg, oraz na sposoby Jego działania. Zdaniem G. Ravasiego „w teologii Hioba rodzi się nowa wizja Boga wysławiająca przede wszystkim Jego wolność, to znaczy radykalną tajemniczość, wyniosłość”³¹. A. Świderkówna zwraca uwagę na to, że Hiob buntuje się przeciw Bogu, zarzuca Bogu obojętność, a nawet okrucieństwo, nigdy jednak nie przychodzi mu do głowy, że Boga może w ogóle nie być. Doświadczenie Hioba to dramat wiary i próba wiary. W kontekście biblijnym wiara nigdy nie oznacza jedynie intelektualnego przyjęcia istnienia Boga (istnienie to jest bowiem oczywistością), lecz przede wszystkim ufność, zawierzenie, oddanie. Wewnętrzne rozdarcie Hioba nie wynika z wątpliwości, czy Bóg jest, czy Go nie ma. Jest ono znacznie głębsze i bardziej bolesne, gdyż godzi w sens jego wiary-zawierzenia³².

Mowa Boga z ostatniej części Księgi Hioba nie jest odmową odpowiedzi na pytanie o cierpienie. Jest raczej wezwaniem do poszukiwania głębszego sensu i rozpoznania tajemniczego planu, który Bóg realizuje, dopuszczając cierpienie. Nie jest możliwe ujęcie tego planu przy pomocy uproszczonych schematów racjonalnych, ponieważ jego autorem jest Bóg nieskończony i wieczny, przekraczający ludzką zdolność pojmowania³³. Odpowiedzią Hioba na Bożą autoprezentację jest wyznanie wiary, które zawiera słowa o „widzeniu” Boga różniącym się diametralnie od znajomości Boga „ze słyszenia”. Hiob „widzi” Boga, świat i samego siebie w nowy sposób właśnie dlatego, że udało mu się odrzucić dotychczasowe sposoby tłumaczenia Bożych powodów dopuszczania zła i ukrywania się przed ludźmi. Księga Hioba nie przynosi jakiejś nowej teodycei. Jest to raczej świadectwo spotkania z Bogiem niedającym się zamknąć w całkowicie zrozumiałych pojęciach, które jednak radykalnie zmienia dotychczasowe postrzeganie problemów w relacji między Bogiem i człowiekiem.

W Księdze Koheleta problem Bożej ukrytości także dotyczy przede wszystkim trudności w zrozumieniu motywów Bożego działania w świecie i powodów, dla których czasem powstrzymuje się On od działania. Jak pisze Balentine, w Księdze Koheleta Bóg jest obecny, ale niepoznawalny,

³¹ G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. 1, tłum. B. Rzepka, Kraków: Salwator 2004, s. 75.

³² Por. A. Świderkówna, *Biblia a człowiek współczesny*, Kraków: Znak 2005, s. 82–83.

³³ Zob. G. Ravasi, *Biblia we fragmentach. 200 bram do Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Stopa, Kielce: Jedność 2017, s. 107.

nie ma z Nim dialogu, nie da się zrozumieć tajemnic teraźniejszości i przyszłości. Jego zdaniem Księga Koheleta otwiera drogę do radykalnego sceptycyzmu co do Boga i co do człowieka⁵⁴. Sceptycyzm ten wydaje się jednak tożsamy nie z odrzuceniem wiary, lecz raczej z jej pogłębieniem. W świetle Księgi Koheleta nie do przyjęcia wydaje się taki rodzaj wiary, który nie bierze pod uwagę Bożej ukrytości. Dojrzała wiara rodzi się z przyswojenia tego bolesnego doświadczenia, jakim dla wierzącego człowieka staje się Boża ukrytość.

Starotestamentalną teologię Bożego ukrycia można podsumować słowami Balentine'a, który pisze, iż bez względu na to, czy da się zrozumieć motywy, jakimi kieruje się Bóg, „doświadczenie Bożego ukrycia wydaje się integralną częścią wiary Izraela od bardzo wczesnego okresu”. Szczególnie trudne wydarzenia z dziejów Izraela przypominały o problemie Bożego ukrycia, nie były jednak jedynymi momentami, w których dyskurs o Bożym ukryciu się pojawiał. „Konkretne kryzysy – pisze Balentine – mogły prowadzić do głębszej świadomości zakresu, w jakim Bóg się ukrywa, ale koncentrowanie się jedynie na takich doświadczeniach w izolacji od szerszej perspektywy, której są częścią, prowadzi do zamazania tego obrazu”⁵⁵. Ważną rolę w życiu wiary Izraela odgrywał lament na Boże ukrycie. Ponieważ lament ten skierowany był ku Bogu, pozwalał radzić sobie z problemem Bożej ukrytości, co więcej, taka forma modlitwy stanowiła zdaniem Balentine'a bufor przeciwko całkowitemu sceptycyzmowi⁵⁶.

Także w Nowym Testamencie pojawiają się istotne wątki związane z tym problemem. Według Messoriego problem „nieoczywistości” Boga jest istotnym elementem chrześcijańskiego dziedzictwa. Boża ukrytość jawi się jako integralna część związku pomiędzy człowiekiem a Bogiem⁵⁷. Zarówno słowa, jak i czyny Jezusa można uznać za swoiste „odkrycie”, objawienie” Boga ludziom. Święty Jan Ewangelista pisze: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). „Odkrycie” to komplikuje jednak fakt, że sam Jezus prezentuje siebie jako Bożego Syna, i to nie w przenośnym, lecz dosłownym sensie. Z tak pojętej jedności między Jezusem a Ojcem rodzi się nowy problem ukrytości. Można bowiem

⁵⁴ Por. S.E. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, dz. cyt., s. 162.

⁵⁵ Tamże, s. 171.

⁵⁶ Por. tamże, s. 167.

⁵⁷ Por. V. Messori, *Opinie o Jezusie*, dz. cyt., s. 29.

zapytać o to, dlaczego Jego boska tożsamość nie dla wszystkich była widoczna i przekonująca. Ukrycie się Boga we Wcieleniu wydaje się jeszcze bardziej radykalne niż ukrycie rozważane poza tym kontekstem. Wypowiedzi Jezusa o Duchu, który ma być „innym Pocieszycielem” danym w Jego miejsce (J 14,16), dodatkowo radykalizują problem Bożej ukrytości. Można więc stwierdzić, że w Nowym Testamencie zachodzi pogłębienie i komplikacja problemu ukrytości, wynikająca z rozwinięcia koncepcji Boga.

Za wyraz poczucia Bożej nieobecności i swoistego doświadczenia opuszczenia przez Boga Ojca uznać można modlitwę Jezusa opisaną w Ewangelii wg św. Mateusza. Jezus przywołuje tam pierwsze słowa Psalmu 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”. Według J. Homerskiego słowa użyte przez Jezusa przywołują ideę, że Bóg, sądząc i karząc człowieka, jakby kryje przed nim swoje Oblicze, ale nigdy o nim nie zapomina i nie pozostawia go na długo bez pomocy³⁸. Słowa te potraktować należy jako lament. Nie są one wyrazem zwątpienia Jezusa w obecność bądź miłość Ojca, lecz jedynie wyrazem poczucia osamotnienia. Według A. Paciorka Jezus nie wyraża wątpliwości w Bożą moc. Jego wołanie jest raczej pytaniem o powód Bożego milczenia. Słowa lamentu pozwalają wyrazić głębokie cierpienie. Są jednak również wyrazem przekonania, że poza Bogiem Ojcem nie istnieje nikt, do kogo można by zwrócić się w takim opuszczeniu³⁹. Jakkolwiek tekst modlitwy Jezusa wypowiedzianej w czasie ukrzyżowania byłby interpretowany, odsłania on specyficzną wersję problemu ukrytości – ukrytości w relacji między Jezusem, Wcielonym Synem Bożym, a Bogiem Ojcem. Można zasugerować, że poprzez słowa tej modlitwy Jezusa teologia (i filozofia) dochodzi do zderzenia z najbardziej spekulatywnym i najtrudniejszym, jaki można sobie wyobrazić, problemem ukrytości⁴⁰.

Przekonanie o tym, że Bóg jest ukryty, stanowiło istotny element nowej, chrześcijańskiej wiary. Na element ten wyraźnie wskazują autorzy tekstów nowotestamentalnych, przede wszystkim św. Paweł z Tarsu. Zdają oni sobie przy tym sprawę, że jest to wątek gorszący dla wyznawców innych religii. Przyjęcie chrześcijańskiej koncepcji Boga – tłumaczy Messori – wiąże

³⁸ Por. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1979, s. 353.

³⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 666–667.

⁴⁰ Ta wersja zagadnienia „ukrytości” stała się przedmiotem wielu pasjonujących analiz w dwudziestowiecznej teologii. Pisali na ten temat choćby R. Guardini, K. Rahner czy H.U. von Balthasar. W aspekcie mistycznym kwestię tę rozważała C. Lubich.

się ze zgodą na akceptację ukrytości. Zaś odrzucenie koncepcji chrześcijańskiej może wiązać się także, a może przede wszystkim, z niezgodą na sposób, w jaki Bóg się objawia, oraz brakiem akceptacji powodów, dla których, w myśl pism nowotestamentalnych, pozostaje ukryty⁴¹.

Problem ten staje się wyraźnie widoczny w Liście do Rzymian, który zawiera przekonanie, że nikt z ludzi nie może powiedzieć, iż niedana mu była możliwość poznania Boga. W myśl słów św. Pawła Żydzi otrzymali „specjalne” objawienie, wszyscy inni ludzie zaś otrzymali objawienie naturalne. Zdaniem K. Romaniuka w świetle Listu do Rzymian „możność dojścia w sposób naturalny do poznania Boga [...] wynika z samej natury wszystkiego, co stworzone, oraz z otrzymanych od Boga ludzkich możliwości poznawczych. Rzeczy są tak uczynione, że patrząc na nie, człowiek powinien odkrywać ich Twórcę”⁴². Człowiek zdolny jest zatem do poznania Bożych „dzieł”. Słowo „dzieła” oznacza nie tylko stworzenia materialne, lecz całą mądrość Bożą, która objawia się w porządku stworzonych rzeczy oraz w dziejach ludzkości, w sposób szczególny zaś w historii Izraela. Nie ma zatem miejsca na niezawinioną niemożność poznania Boga. Poznanie jednak nie ogranicza się do tego, co intelektualne. Jest jednocześnie uznaniem praw Boga i przyznaniem się do obowiązków wobec Niego. Jest aktem afirmacji wolitywnej. Święty Paweł uważał, że poganie, choć dysponowali niezbędnymi środkami intelektualnymi, nie zdobyli się na tak rozumiany akt poznania Boga. Pogubili się w swoich myślach, a ich „serca”, i w konsekwencji umysły, ogarniać zaczęły ciemności. Przedmiotem poznania, albo raczej uznania, jest nie tyle natura i przymioty Stwórcy, ile Jego suwerenna władza nad światem i prawo do tego, by decydować o ludzkich losach⁴³.

W Nowym Testamencie widać zatem wyraźnie pogłębienie problemu Bożej ukrytości związane z rozwinięciem koncepcji Boga. Zradykalizowany zostaje jednak również problem antropologiczny polegający na znalezieniu właściwego sposobu odniesienia się do Bożej ukrytości. Pojawia się także wyraźnie istotny element dotyczący przyrody, która zdaniem autorów Nowego Testamentu jest areną Bożego objawienia. Ten ostatni wątek mieści się jednak na przedłużeniu idei starotestamentalnej, zgodnie z którą

⁴¹ V. Messori, *Opinie o Jezusie*, dz. cyt., s. 29–30. Świadectwa takiego przekonania znaleźć można w: 1 Kor 1,21; Dz 17,27; 1 Kor 13,12.

⁴² Por. *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1978, s. 92.

⁴³ Por. *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 92–93, 96, 99.

Bóg jest poznawalny poprzez swoje „dzieła”⁴⁴. Nowy Testament uzupełnia tę myśl nie tyle o wskazanie tego, „jak” należy poznawać Boga w stworzonym przezeń świecie, ile raczej „co” (tajemnica Ojca, Syna i Ducha) jest tutaj do poznania.

Krótki przegląd elementów biblijnej teologii Bożego „ukrycia” pokazuje, że problem ten nie został odkryty ani wymyślony w naszych czasach, lecz znany jest ludziom religijnym od bardzo dawna. Porównując biblijną myśl o ukryciu ze współczesnym sposobem ujmowania tego problemu, P. Sanders pisze: „Współczesna dyskusja o Bożym milczeniu może się znacząco różnić od starożytnych rozważań, ale Biblia i inne teksty starożytnego Bliskiego Wschodu pokazują jasno, że Boże milczenie było doświadczane jako poważny problem już od bardzo wczesnego etapu”⁴⁵.

Porównując charakterystyczne dla Biblii Hebrajskiej i obecne we współczesnym dyskursie filozoficznym rozumienie Bożej „ukrytości”, J. Gericke zwraca uwagę na kilka istotnych różnic. Jest to o tyle istotne, że współcześni autorzy, przywołując teodyceę, obrony i odpowiedzi na problem Bożej ukrytości, mają skłonność do odwoływania się do tekstów biblijnych. Zdaniem Gericke w Biblii nie podkreśla się aż tak często jak współcześnie znaczenia kognitywnej dyspozycji podmiotu dla wiary. Nieznajomość Boga nie zawsze oznacza ateizm, o wiele istotniejsze znaczenie ma dla ludzi Biblii ateizm praktyczny, a nawet antyteizm czy mizoteizm. Inaczej rozumie się także przekonanie o tym, że Bóg jest istotą kochającą. W świetle Biblii z faktu, że Bóg kocha ludzi, nie wynika również to, że nie może On być w pewnym sensie tego słowa „przyczyną” cierpienia. Słowa o „dobroci” Boga nie oznaczają w Biblii dokładnie tego, co zdają się zakładać współczesne popularne pojęcia filozoficzne. Zdaniem Gericke jest wątpliwe, czy da się przypisać Bogu Biblii wszystkie atrybuty, jakie przypisuje się Bogu „klasycznego teizmu” (jego zdaniem w niektórych tekstach biblijnych zdaje się „brakować” Bogu wszechmocy czy wszechwiedzy).

Jeśli chodzi o odpowiedź na pytanie, czy Bóg chce pozostawać w relacjach z ludźmi, co więcej – z każdym człowiekiem, Biblia ukazuje pluralizm perspektyw. Jedne teksty sugerują, że Bogu zależy na nawiązaniu relacji ze wszystkimi. W myśl innych tekstów Bóg pozostaje w relacji jedynie do

⁴⁴ Świadectwem tej myśli jest Psalm 19 zaczynający się od słów: „Niebiosą głoszą chwalebę Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon”.

⁴⁵ P. Sanders, *How Comprehensible Can Divine Silence Be? Reflections on the Biblical Evidence*, dz. cyt., s. 136.

kogoś, kto jest wybranym przez Niego pośrednikiem między Nim a ludźmi. Inaczej niż współcześnie traktuje się także założenie, że Bóg powinien być oczywistą „cechą” rzeczywistości. Tam, gdzie filozofowie współcześni widzą nieobecność bądź ukrycie (albo prymitywne, przestarzałe i przednaukowe pojęcia Bożej obecności), autorzy tekstów biblijnych zakładają obecność Boga. Pokazują, że można tę obecność dostrzec nawet w ziemskich, codziennych, czysto naturalnych zdarzeniach.

Zdaniem Gericke Biblia zawiera wiele alternatywnych modeli relacji między Bogiem i światem. Zna także wiele różnych powodów ukrywania się Boga i zawiera wiele teodycei. Okazuje się jednak, że trudno znaleźć w Biblii wiele spośród wyjaśnień, które współcześnie uważane są za „ortodoksyjne” biblijne. Są bowiem teksty, zgodnie z którymi Bóg może rozmawiać z ludźmi bez negatywnych konsekwencji, a zatem nie musi się ukrywać, by nawiązać z nimi kontakt (przykładami są: Abraham, Jakub, Mojżesz, Samuel, Amos). Jego „zniknięcie” nie zawsze wiąże się z konsekwencjami, które można uznać za dobre dla człowieka (niewola w Egipcie). Autorzy biblijni rzadko sugerują również, że ukrycie może przynosić wzrost duchowy, rzadko też wskazują na dobra, które miałyby wynikać z Bożego ukrywania się.

Podsumowując, Gericke stwierdza, że powoływanie się wielu współczesnych myślicieli na teksty biblijne w interpretacji powodów, dla których Bóg się ukrywa, ma charakter anachroniczny. Szczególnie wyraźnie widać to jego zdaniem w założeniu, że miłość Boga podobna jest do rodzinnej bądź romantycznej miłości. Bóg ukazywany jest często raczej jako ktoś, kto ma władzę zabijania i ożywania, ratowania i niszczenia. Niektóre ze współczesnych argumentów odwołujących się do antropologii lub eschatologii nie mają zdaniem Gericke podstaw biblijnych. Najważniejsze jest jednak to, że ukrywanie się Boga nie jest dla autorów Biblii powodem do podnoszenia wątpliwości co do Jego istnienia. Nawet ukrycie z powodu grzechów ludzi nie jest widziane jako zwykła nieobecność, lecz raczej jako działanie mające doprowadzić do odnowienia relacji między Bogiem i ludźmi. Ukrycie Boga wywołuje zatroskanie u ludzi, nie prowadzi jednak do ateizmu⁴⁶.

Istotnym elementem biblijnej koncepcji Boga, który pomijany jest zwykle we współczesnych dyskusjach, jest jej „dialektyczność”. W świetle

⁴⁶ J. Gericke, *A Comparative-Philosophical Perspective on Divine Hiddenness in the Hebrew Bible*, „*Verbum et Ecclesia*” 36 (1), 2015, DOI: 10.4102/ve.v36i1.1400 [dostęp: 12.06.2019].

Biblii – przypomina A. Godzieba – Boga można scharakteryzować przy użyciu par przeciwstawnych określeń:

- 1) **Poznawalność – tajemniczość:** Bóg jest znany, szczególnie przez zbawcze dzieła, których dokonuje. Jednakże pozostaje tajemniczy, ponieważ Jego natura nie może być nigdy w pełni pojęta.
- 2) **Dostępność – niekontrolowalność:** Bóg jest dostępny i może być wzywany, ponieważ wkracza w historyczną ludzką wspólnotę. Można się modlić do Niego. Jednocześnie jest niekontrolowalny, ponieważ to, co znaczy być Bogiem, wymyka się definicji i przekracza ludzkie pojęcia.
- 3) **Immanencja – transcencja:** Bóg jest immanentny, staje się dostępny w historii, w świecie, w ludzkim doświadczeniu. Lecz jest także transcendentny, ponieważ „Ten, który jest” nie może być zredukowany do żadnego dającego się kontrolować obiektu należącego do świata.
- 4) **Obecność – nieobecność.** Ta pierwsza może być doświadczana. Ta druga nie powinna prowadzić do przekonania o nieistnieniu Boga, ponieważ wiąże się z wymykaniem się przez Boga ludzkim pojęciom. Nieobecność sygnalizuje „inność” Boga, fakt, że przekracza On naszą zdolność do adekwatnego nazywania i konceptualizowania Jego osobowych charakterystyk⁴⁷.

Wszystkie te istotne różnice nie tylko sprawiają, że należy być bardzo ostrożnym w powoływaniu się na teksty biblijne, gdy współcześnie buduje się teodyceę, obrony czy odpowiedzi, lecz także prowadzić powinny do daleko posuniętej ostrożności w przyjmowaniu argumentów przeciwko istnieniu Boga odwołujących się do zagadnienia ukrytości. Okazuje się bowiem, że podnoszone współcześnie problemy (jak choćby szczególnie istotny dla Schellenberga problem rozumienia Bożej miłości) są dobrze znane myśli biblijnej i mogą być rozwiązywane zupełnie inaczej, niż proponują zwolennicy argumentu z ukrytości.

Problem Bożego ukrycia ma zatem w tekstach biblijnych wiele wymiarów i odcieni. Twierdzenie, że Bóg jest ukryty, nie prowadzi autorów biblijnych do odrzucenia przekonania o istnieniu Boga. Choć skarżą się oni czasem na niemożność poznania motywów Bożego ukrywania się czy

⁴⁷ Por. A. Godzieba, *A Theology of the Presence and Absence of God*, Collegeville: Liturgical Press Academic 2018, s. 27–28.

dopuszczania zła i choć uświadamiają sobie niebezpieczeństwa, jakie płyną z Bożego ukrycia, nie podają w wątpliwość Bożej dobroci i sprawiedliwości. Boże ukrywanie się zasadniczo jest dla nich zrozumiałe (podstawowym wyjaśnieniem ukrycia jest ludzki grzech), choć czasem zdarza się, że Bóg działa w sposób, którego nie potrafią pojąć. Nie brakuje jednak autorom biblijnym pewności, że nawet jeśli nie są w stanie zrozumieć tego, w jaki sposób i dlaczego Bóg działa bądź powstrzymuje się od działania, mogą być pewni, że jest po ich stronie. Nawet jeśli teksty o Bożym ukryciu wyrażają poczucie osamotnienia i bezradności bądź są świadectwami cierpienia i rozpacz, nie niszczą wiary w tajemniczy Boży plan i zbawcze działanie realizowane przez Boga w sposób, jakiego ludzie nie są w stanie pojąć. Przywoływanie idei Bożego ukrycia jest przede wszystkim sposobem radzenia sobie z trudnymi doświadczeniami życia i tragicznymi wydarzeniami będącymi udziałem całego narodu. Jest także świadectwem walki toczącej się w ludzkich sercach i służy wypowiedzeniu oraz umocnieniu wiary. Zwraca się również uwagę na powinności ludzi w obliczu Bożego ukrycia, z których najważniejszymi są uczenie się dostrzegania Jego obecności we wszystkich zdarzeniach oraz modlitwa, której częścią może być lament na Boże oddalenie. Świat zaś widziany jest jako miejsce objawiania się Bożej chwały i zbawczego planu Boga.

Rodzi się zasadne pytanie, czy „teza teistyczna”, którą można wyczytać z tekstów starotestamentalnych, jest zgodna z klasycznym teizmem. Wydaje się, że jest to teza przynajmniej zbliżona do klasycznego teizmu. Nie jest jednak ona modyfikowana w świetle „tezy o ukryciu”. Ta ostatnia zaś przybiera różne formy. Wiąże się z różnymi interpretacjami pojęcia Bożego ukrycia, z których najważniejszymi są niepojmowalność sposobów i motywów działania Boga bądź powstrzymywania się od działania, a także brak poczucia Bożej bliskości, doświadczenie niewysłuchanej modlitwy oraz przekonanie, że Bóg odmawia działania na rzecz proszącego o pomoc człowieka. Wyjaśnienia Bożego ukrycia, mające pozwolić na zachowanie „tezy teistycznej” w stanie nienaruszonym, to przede wszystkim niepojmowalność Bożej natury, Boża wolność w działaniu oraz ludzki grzech.

Teksty nowotestamentalne, które modyfikują „tezę teistyczną” nie tyle przez jej zaprzeczenie bądź osłabienie, ile przez jej rozwinięcie w stronę teizmu trynitarnego, prowadzą także do modyfikacji „tezy o ukryciu”. Modyfikacja ta polega bądź na pogłębieniu idei tajemniczości natury Boga, bądź na zwróceniu uwagi na problemy antropologiczne, z których

najważniejsza jest nieumiejętność właściwego odniesienia do Bożej ukrytości w ludzkim życiu, dziejach i stworzonym świecie. W historii teologii wszystkie te wątki wracać będą wielokrotnie. Pojawia się jednak również nowe istotne elementy. Przyjrzyjmy się zatem dalszym, pobiblijnym dziejom namysłu nad zagadnieniem Bożej ukrytości.

1.2. Czasy pobiblijne

1.2.1. Okres patrystyczny i średniowieczny

Pisząc o chrześcijańskiej tradycji teologicznej, W. Kasper twierdzi, że była ona od początku całkowicie świadoma tajemniczego charakteru Boga, ucząc, iż Bóg jest niewidzialny (*invisibilis*), niepojęty (*incomprehensibilis*) i niewypowiedziany (*ineffabilis*). Przypomina, że broniono tej nauki w związku z arianizmem, a przede wszystkim przeciwko eunomianom, którzy głosili tezę, iż istnieje możliwość wyczerpującego, adekwatnego i pełnego intelektualnego poznania Boga już w tym życiu. Naukę o niepojętości Boga rozwijali przede wszystkim Bazyl Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom i Jan Damasceński. Wedle Kaspera wszyscy wielcy teologowie Zachodu: Augustyn, Anzelm z Canterbury, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot i Mikołaj z Kuzy zgadzają się co do twierdzenia, że tym, co ostateczne w poznaniu Boga, jest poznanie Jego niepoznawalności.

W tradycji tej daje się jednak zauważyć niezwykle istotne przesunięcie akcentu. „Uderzający jest fakt – pisze Kasper – że tradycja teologiczna mniej mówi o ukrytości Boga, a więcej o niepojętości Boga”. Przesunięcie to nie jest jedynie czysto terminologiczne. O ile w tekstach biblijnych tajemnicę Boga rozważa się głównie w kategoriach historii zbawienia i historii objawienia, o tyle tradycja teologiczna większy nacisk położyła na kategorii poznania i istoty. Podkreślano przy tym, że nieskończona istota Boga jest nieosiągalna dla skończonego poznania człowieka. Można więc zdaniem Kaspera zauważyć, że głębia biblijnej nauki o ukrytości Boga zepchnięta została na drugi plan⁴⁸.

Ojcowie Kościoła, zwłaszcza wschodni, koncentrowali się przede wszystkim na zagadnieniu niepoznawalności Boga, który przekracza ludzkie

⁴⁸ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1996, s. 163.

kategorii myślowe. To właśnie niepoznawalność Boga – „boskie ciemności” – była dla nich wyzwaniem. Przekonanie o tym, że Bóg jest niepoznawalny, nie prowadziło ich jednak do agnostycyzmu ani do odrzucenia możliwości poznania Boga. Poznanie rozumieli bowiem jako proces, który prowadzić ma do zjednoczenia czy przebóstwienia, a nie jedynie do wiedzy. Teologia rozwijana przez wschodnich Ojców Kościoła nie była abstrakcyjna, lecz kontemplacyjna. Jej celem było nie tyle dostarczanie poznania, ile wznoszenie ducha w kierunku tych rzeczywistości, które przekraczają granice poznania⁴⁹. Choć istotną cechą teologii Ojców wschodnich był apofatyzm, ostatnim jej słowem nie była „nieobecność” czy „absolutna pustka”, lecz zjednoczenie z Bogiem pojmowanym jako niepoznawalna osoba, nie zaś jako bezosobowy Bóg filozofów⁵⁰.

Klasykiem tego zagadnienia w okresie patrystycznym był św. Grzegorz z Nyssy. Według niego Bóg jest *a-peiron* – przekracza wszelką formę. Grzegorz opisuje zmagania człowieka z niepoznawalnym Bogiem, odwołując się do przykładu Mojżesza udającego się na górę Synaj. Bóg, jak pokazuje Grzegorz, zaprasza Mojżesza do życia mistycznego i nadaje temu życiu duchowy dynamizm. Każdy kolejny etap w życiu Mojżesza wiąże się z nowym objawieniem lub nowym ukryciem. Idąc za Bogiem, podkreśla Grzegorz, stajemy się podobni do Boga, idąc w kierunku przeciwnym, stajemy się obrazem diabła, który jest karykaturą Boga. Przykład Mojżesza pokazuje, że zadanie człowieka polega na tym, aby odejść od olśniewającego boskiego światła i wejść w boską ciemność. Gdy człowiek się na to zdecyduje, zaciemnione zostaje wszystko, co widzialne. Pozwalając się prowadzić, dusza stopniowo przyzwyczaja się do patrzenia w to, co ukryte. Zadaniem człowieka jest nauczyć się innego niż cielesne patrzenia w stronę Boga. Gdy tego się nauczy, może przejść poza skrywający Boga „obłok” (*nephele*) i zanurzyć się w boskiej „ciemności” (*gnophos*). Na tym etapie zaczyna się prawdziwa „noc”. Dotąd człowiek oglądał Boga w stworzeniu – w tajemnicy stworzenia przenikniętego boskimi energiami. Teraz zaczyna się „noc”, która udziela człowiekowi najwyższej mistycznej nauki.

Ostatnim słowem Boga i o Bogu pozostaje „ciemność”. Bóg jest bowiem niepoznawalny absolutnie, z samej swej natury, jest niepojęty dla żadnego umysłu. Jest ponadzmysłowy, ponadinteligibilny, ponadkontemplatywny,

⁴⁹ Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, s. 46.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 47.

dlatego na zawsze pozostanie „ukryty”. Bóg obiecuje Mojżeszowi, że mu się pokaże, a potem mówi, że to niemożliwe. Stawia Mojżesza w szczelinie skały i pokazuje mu się „od tyłu”. Następnie woła, by poszedł za Nim. Takie działanie Boga prowadzi do zaproszenia człowieka na drogę *epektasis*. Pojęcie to, charakterystyczne dla Grzegorza, opisuje pragnienie Boga w duszy podążającej za Nim. Pragnienie to nigdy nie ustaje, lecz przeciwnie, w miarę zbliżania się do Boga coraz bardziej się rozpala. Bóg zasłania się obłokiem, by wzniecić w Mojżeszu jeszcze większą tęsknotę za sobą. Grzegorz podkreśla, że tęsknota wnika w tajemnicę Boga bardziej niż poznanie. Intelkt człowieka nie jest zdolny do tego, aby oglądać Boga, ale człowiek zdolny jest do tego, aby Boga doświadczać, ponieważ pozwalają mu na to inne władze. Bóg pozostaje niepoznawalny, a jednak jest doświadczany, bliskość Boga budzi bowiem „duchowe zmysły”, które dotychczas pozostawały uśpione⁵¹. Dobre podsumowanie nauczania Grzegorza o sposobach poznawania Boga zawiera się w słowach: „Mojżesz zatem, który pragnie ujrzeć Boga tak, jak można Go zobaczyć, otrzymuje tu pouczenie, że widzieć Boga znaczy pójść za Nim tam, dokąd On prowadzi”⁵².

Boża niepoznawalność połączona jest u Grzegorza z niepoznawalnością człowieka, a jego „teologia negatywna” łączy się z „antropologią negatywną”. Człowiek stworzony jest na obraz Boga. Jeśli jednym z atrybutów, które kontemplujemy w Bożej naturze, jest niepojmowalność istoty, to obraz także w tym naśladuje swój archetyp – tłumaczy Grzegorz. Różnica leży w tym, że Bóg jest ukryty jako transcendentna Tajemnica, źródło wszystkiego. Ludzka natura jest zaś ukryta jako nieskończenie rozwijający się projekt. Grzegorz sugeruje, że człowiek jest jedynym stworzeniem, którego natura nie jest czymś „danym”, lecz raczej jest ciągle otwartym zaproszeniem do wciąż pogłębianego ruchu miłości i wiedzy w kierunku przyswojenia Bożej Tajemnicy. Wciąż oddalający się cel może być osiągniany jedynie przez niedającą się zaspokoić tęsknotę⁵³.

Wątek ukrycia pojawia się także u innych pisarzy wczesnochrześcijańskich. Pseudo-Dionizy Areopagita podkreśla, że Bóg jest zakryty nawet

⁵¹ Zob. R. Tichy, *Ukryte oblicze. O mistyce i mesjanizmie*, Poznań: Flos Carmeli 2013, s. 72–75, 84–89, 92–106.

⁵² Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM 2009, s. 86.

⁵³ Zob. B. McGinn, *Hidden God and Hidden Self. The Emergence of Apophatic Anthropology in Christian Mysticism*, w: A. DeConick, G. Adamson, *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Tradition*, Croydon: Acumen 2013, s. 90.

w objawieniu czy „pośród” objawienia. Dionizy podkreśla, że choć bez wątplenia „zakryte” są pewne wymiary chrześcijańskiej wiary, tajemnice Pisma czy sakramentów, to jednak najbardziej „zakryty” jest sam Bóg. „Zakrycie” to jest częścią Jego istoty. Poznanie Boga, które dokonuje się poprzez niewiedzę, będącą czymś w rodzaju „nadinteligencji”, daje człowiekowi poczucie niewyraźnej pełni. Pseudo-Dionizy uważa, że objawienie pozwala poznać przede wszystkim to, że Bóg jest nieznan. Podobny wątek znajdujemy u Maksyma Wyznawcy. Twierdzi on, że Bóg na zawsze pozostaje niepojęty. Im bardziej daje się pojąć przez Objawienie, tym bardziej jest przez to znany właśnie jako niepojęty⁵⁴.

Niezwykle inspirującą teologię Bożego ukrycia (do której zresztą współcześni autorzy nawiązują bardzo chętnie, choć zazwyczaj krytycznie) odnaleźć można w dziele św. Anzelma z Canterbury. Jego słynny dowód ontologiczny (a właściwie dowody ontologiczne), który odnaleźć można w drugiej księdze *Proslogionu*, osadzony jest w kontekście zmagania się z problemem Bożej ukrytości. Anzelm pisze:

Panie, jeśli tu Ciebie nie ma, gdzie mam Ciebie szukać? A jeśli jesteś wszędzie, dlaczego nie czuję Twojej obecności? Ale z pewnością mieszkasz w „niedostępnym świetle”. Gdzież więc jest to światło? Jakże się zbliżę do tego niedostępnego światła? Kto mnie do niego poprowadzi, kto mnie w nie wprowadzi, abym ujrzał w nim Ciebie? Jakimi znakami się kierować, jakiego oblicza mam szukać? Nigdy Ciebie nie widziałem, o Panie, Boże mój, nie znam Twojego oblicza! Co pocznę, Panie najwyższy, co pocznie Twój wygnaniec? Co ma czynić sługa Twój niespokojny o Twoją miłość, daleko odsunięty „od Twego oblicza”? Gorąco pragnie Ciebie widzieć, a zbyt daleko jest od Twojego oblicza. Chce zbliżyć się do Ciebie, a miejsce, gdzie mieszkasz, jest dla niego nieosiągalne. Chce Ciebie znaleźć, a nie wie, gdzie jesteś. Próbuje Ciebie szukać, a nie zna Twojego oblicza⁵⁵.

Anzelm zdaje sobie sprawę, że dla uporania się z tym dramatycznym problemem potrzebne jest użycie wszystkich ludzkich władz⁵⁶. Problem „ukrycia Bożego” nie jest zagadnieniem czysto intelektualnym, lecz

⁵⁴ Zob. R. Norman, *Rediscovery of Mysticism*, w: G. Jones, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Oxford: Blackwell Publishing 2004, s. 462.

⁵⁵ Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki 2007, s. 154.

⁵⁶ Zob. M. McCord Adams, *Anselm on Faith and Reason*, w: B. Davies, B. Leftow, *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 35.

domaga się wejścia w bliską relację z Bogiem. Anzelm próbuje sobie radzić z tym problemem z perspektywy człowieka wierzącego. Jego „metoda” jest modlitwa. Daje wyraźnie do zrozumienia, że problem ten należy stawiać w perspektywie „drugiej osoby”, w swoistym „dialogicznym” paradygmacie. Pisze:

Do kiedyż to, Panie? „Jak długo, Panie? Czy zawsze będziesz zapominąć o mnie? Jak długo swoje oblicze będziesz ukrywać przede mną?” Kiedy zwrócisz na nas spojrzenie i wysłuchasz nas? Kiedy oświecisz nasze oczy i ukażesz swoje oblicze? Kiedy nam przywrócisz siebie? Spójrz na nas, Panie! Wysłuchaj nas, oświeć nas i ukaż się nam. Obdaruj nas ponownie Sobą, byśmy byli szczęśliwi, gdyż bez Ciebie jest nam źle. Miej litość nad naszymi dążeniami i wysiłkami dotarcia do Ciebie, gdyż bez Ciebie jesteśmy nicością. Wezwij nas, wspomóż nas!⁵⁷

Następujące po tej przejmującej modlitwie rozważania – „dowody ontologiczne” – potraktować można jako Bożą odpowiedź na modlitwę Anzelmia w sytuacji Bożego ukrycia. W tym świetle widać wyraźnie, że dla człowieka stawiającego pytanie o Boże ukrycie nawet tak skomplikowane rozumowanie jak to, które zawarte jest w „dowodzie ontologicznym”, może być znakiem Bożej obecności bądź sposobem, w jaki Bóg daje się poznać. Co więcej, w świetle tekstu Anzelmia sposób ukazywania się Boga jawi się jako adekwatny do możliwości oraz intelektualnej i duchowej wrażliwości człowieka, który pyta o Jego ukrycie⁵⁸.

Pojęcie Boga ukrytego pojawia się także u innego z wielkich myślicieli średniowiecza, a mianowicie u Tomasza z Akwinu. Tomasz nierzadko stawiał pytania o Bożą niepojętość, ale rzadko odnosił to określenie do tajemnicy Bożej natury rozważanej *in se*. Oznaczał nią raczej Jezusa – Boga wcielonego. M. Przanowski tak komentuje stanowisko Tomasza: „Jezus Chrystus, Bóg wcielony, jest więc *Deus absconditus*, ponieważ Jego boska

⁵⁷ Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, dz. cyt., s. 155–156.

⁵⁸ Na Anzelmiańską wersję problemu ukrycia zwracają uwagę na przykład D. Howard-Snyder i P. Moser. Uważają jednak, że proponowane przez Anzelmia rozwiązanie nie jest zadowolające. Piszą: „Anzelm wierzy, że otrzymuje Bożą odpowiedź na swoją modlitwę narzekania: słynny argument ontologiczny! Nawet jeśli jest to poprawny dowód, jest on jednakże bardzo daleki od jawnej osobowej miłości Boga, za którą tęskni. To tak, jakby prosząc o wodę, otrzymał kamień”. (D. Howard-Snyder, P. Moser, *Introduction: The Hiddenness of God*, w: D. Howard-Snyder, P. Moser, *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 2–3). Do idei Anzelmia, o czym napiszę w dalszej części książki, nawiązuje także J. Schellenberg.

natura pozostaje niezmienna i transcendentna wobec stworzenia także w unii hipostatycznej z naturą ludzką⁵⁹. Zdaniem Tomasza we wcieleniu i uniżeniu Syna Bożego ukryte były: Bóg, Jego majestat, Jego oblicze, Jego chwała, boskość i *claritas*. Tym, co zakrywało boskość, była przede wszystkim słabość ludzkiej natury Chrystusa i jej małość. Ukrycie Syna było podwójne, ponieważ nie tylko, jak Ojciec, był niewidzialny, ale ukrywał się także za słabością przyjętej we wcieleniu ludzkiej natury. Nie było to jednak ukrycie boskiej dobroci za czymś wrogim, grzesznym, ale raczej ukrycie niestworzonej boskiej dobroci za dobrocią stworzenia. W mocy Jezusa było silniejsze lub słabsze ukrywanie swego bóstwa w zależności od tego, jaki zbawczy skutek miało odnosić dane misterium Jego życia, śmierci i zmartwychwstania⁶⁰.

Dla Tomasza ukrycie nie było przypadkowym elementem, ale zamierzonym przez Boga sposobem zbawienia człowieka. Gdyby nie ukrycie, nie mogłoby dojść do skutku odkupienie człowieka, które dokonało się przez krzyż. Nie byłaby także możliwa zasługa wiary ze strony człowieka⁶¹. Tomasz wyraża zachwyt nad tajemnicą ukrycia, jednocześnie prosząc Boga o zdolność poznawania Go w tym ukryciu, która kulminować będzie w poznawaniu Go w wieczności. Bodaj najpiękniejszym w dziejach poetyckim, choć pełnym filozoficznych i teologicznych treści sposobem wyrażenia tego zachwytu jest jego hymn będący częścią „Oficjum na uroczystość Bożego Ciała” rozpoczynający się słowami: *Adoro Te devote, latens deitas* – „Nabożnie uwielbiam Ciebie, który ukrywasz boskość”.

Nie tylko teologowie średniowiecza pytali o Boże ukrycie. Zmaganie z tym problemem wyraźnie widać także w pismach średniowiecznych mistyków. Aniela z Foligno twierdziła, że jedynie spotykając Boga jako ukrzyżowanego, można zrozumieć Jego cele wobec ludzi. Choć czuła się przytłoczona poczuciem opuszczenia i choć miała wrażenie, że oddalenie Boga jest tak wielkie, iż może się uznać niemalże za potępioną, daje świadectwo, że w ciemnościach, których doświadcza, otoczona jest miłością Trójjedynego Boga. Inna z mistyczek, Katarzyna z Bolonii, podkreślała, że Bóg może ukrywać się pod postacią „kuszenia do rozpacz”. Jej

⁵⁹ M. Przanowski, *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2018, s. 82–83 (cytat s. 83).

⁶⁰ Por. tamże, s. 84–89.

⁶¹ Por. tamże, s. 89–92.

zdaniem Bóg chce w ten sposób obudzić w człowieku ufność i oddanie. Jan Tauler opisuje doświadczenie Bożej ciemności w obrazie mirry, którą człowiek składa Bogu w darze wraz z rozpoznaniem marności świata i cierpieniami, które znosi. Według niego właściwym zachowaniem w obliczu wszystkich tych doświadczeń jest zwrócenie się do Boga, nie zaś odwrócenie się od Niego⁶². Mistrz Eckhart, pisząc o ukrytym Bogu, twierdzi, że ukrywa się On dlatego, aby nie wywoływać strachu ani przerażenia i nie niszczyć człowieka. Podpowiada, że w sytuacji, gdy Bóg się skryje, nie należy podejmować radykalnych działań ani decyzji, lecz trzeba szukać Go dokładnie tam, gdzie ostatnio się Go znajdowało. Jest to przykład rady ze strony nie tylko mistyka, lecz także doświadczonego duszpasterza, który zna problemy ludzi zmagających się z Bożym ukryciem⁶³.

Proponowane przez średniowiecznych mistyków sposoby radzenia sobie z Bożą „ukrytością” polegają przede wszystkim na coraz głębszym wnikanii w paradoks, który wiąże się z poznawaniem Boga. W ich pismach widać wyraźnie, jak głębokie może być związane z Bożym ukryciem doświadczenie ciemności. Nie staje się ono jednak dla nich powodem do odwrócenia się od Boga, lecz sposobnością do podjęcia starań o wejście z Bogiem w jeszcze bardziej intensywną relację.

Wydźwięk mistyczny, choć uzupełniony o wątki filozoficzne i teologiczne, ma nauka o Bożej ukrytości prezentowana przez Mikołaja z Kuzy. Był on przekonany, że człowiek nie może poznać Boga naturalnymi siłami, ponieważ jego umysł nie dysponuje odpowiednimi do tego narzędziami. Człowiek jest zdolny jedynie do poznawania rzeczywistości stworzonej,

⁶² Zob. B. McGinn, *Vere tu es Deus absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics*, w: O. Davies, D. Turner (red.), *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 104–115.

⁶³ „Musisz [...] wiedzieć, że dobra wola żadną miarą nie może utracić Boga. Jednak serce człowieka niekiedy odczuwa Jego brak i często mniema, że Bóg je opuścił. Co powinieneś wtedy uczynić? Dokładnie to samo, co byś uczynił, gdybyś znalazł największą pociechę; ucz się robić to samo, kiedy przeżywasz największe cierpienie, i zachowuj się dokładnie tak, jak się wtedy zachowujesz. Nie można dać równie dobrej rady, jak znaleźć Boga niż [ta, by] znaleźć Go tam, gdzie się Go zgubiło. I jak się czułeś, kiedy miałeś Go ostatnio, tak czyn również teraz, kiedy odczuwasz Jego brak; w ten sposób Go znajdziesz”. (Mistrz Eckhart, *Mowy pouczające*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988, s. 65). Problem jest obecny także u trzeciego z „mystyków nadreńskich”, Henryka Suza, który zastanawia się nad zagadnieniem: „Dlaczego lubi On często oddalać się od swoich prawdziwych przyjaciół i po czym poznajemy Jego prawdziwą obecność”. (Zob. Henryk Suza, *Księga mądrości przedwiecznej*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 1983, s. 93–98).

dłatego Bóg, który wykracza poza stworzone kategorie, nie może zostać uchwycony w poznaniu.

Kuzańczyk tłumaczy:

Bóg jest w naszym świecie tym, czym oko w świecie barw. Barwę nie inaczej się postrzega jak tylko okiem; do tego wszakże, by oko swobodnie postrze- gało barwy, jego centrum samo musi być bezbarwne. Tak więc w sferze barw nie widać oka, gdyż nie ma ono barwy; stąd ze względu na dziedzinę barw oko jest raczej niczym niż czymś. [...] Tak też Bóg ma się do wszystkiego jak oko do tego, co widzialne. [...] W dziedzinie rzeczy stworzonych nie sposób od- kryć Boga ani Jego imienia i [...] Bóg raczej wymyka się wszelkiemu pojęciu, niż daje się uchwycić jakimkolwiek twierdzeniu, ponieważ, jako nie bytu- jącego na sposób stworzenia, nie da się Go odkryć w dziedzinie stworzenia. [...] Niechże więc Bóg, ukryty przed oczyma wszystkich mędrców tego świata, będzie na wieki błogosławiony⁶⁴.

Jedynym sposobem na to, by dotrzeć do Boga, jest „uczona niewie- dza”. Poprzez poznawanie rzeczywistości materialnej traktowanej jako znak Boga, a następnie dziedzinę matematyki, stanowiącej najlepsze przygotowanie do teologii, człowiek może osiągnąć Boga, który jest po- nad sprzecznościami. Bóg, którego człowiek próbuje poznać dlatego, iż od- czuwa w sobie wrodzone dążenie do poznania Go, jest osiągalny dzięki zastosowaniu teologii negatywnej, na drodze „uczonej niewiedzy”, która odsłania nowy poziom życia duchowego i kulminuje w doświadczeniu mi- stycznym. „Uczona niewiedza” nie jest dostępna dla rozumu (choć drogą do niej jest wysiłek rozumu, polegający na analizie znaków i przykładów wziętych z obszaru matematyki), lecz jest zakorzeniona w intelekcie⁶⁵.

Dzięki poznaniu Boga przez „uczoną niewiedzę” możliwe staje się tak- że nowe poznanie rzeczy stworzonych. „Uczona niewiedza” pozwala pojąć niezwykle istotną prawdę na temat świata, a mianowicie tę, że każda rzecz we wszechświecie i wszechświat jako całość odzwierciedlają Boga na włas- ny, niepowtarzalny sposób, zgodnie z zasadą „kontrakcji”. Wszystko, co ist- nieje, jest niejako „zawarte w Bogu”. Mikołaj tłumaczy: „W Nim wszystkie rzeczy istnieją wolne od wielości, będąc Nim samym, Największym Abso- lutem, w sposób absolutnie prosty i niezróżnicowany”⁶⁶. „Kontrakcja” jest

⁶⁴ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, tłum. I. Kania, „Znak” 491 (4), 1996, s. 64–65.

⁶⁵ Zob. A. Kijewska, *Wprowadzenie*, w: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków: Znak 1997, s. 21–24.

⁶⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 131.

sposobem, w jaki Bóg pozostaje ukryty w stworzeniach, które posiadają właściwą sobie indywidualność i moce przyczynowe⁶⁷. Zdaniem Mikołaja poznanie Boga w Nim samym, na drodze „uczonej niewiedzy”, daje możliwość widzenia Go jako ukrytego we wszystkim, co istnieje.

Dyskusje o Bożym ukryciu w okresie patrystycznym i średniowiecznym koncentrują się przede wszystkim na niemożności adekwatnego poznania istoty Boga. Próbuje się przy tym wskazać na specyficzne środki poznawcze, które byłyby w stanie umożliwić nawiązanie relacji z Bogiem. Sugeruje się, że dla poznania Boga konieczne jest przekroczenie kategorii rozumowych, a także wykorzystanie zdolności innych niż jedynie intelektualne. Poznanie Boga jest możliwe wówczas, gdy filozofia, teologia i życie mistyczne łączą się ze sobą. Bóg, który się ukrywa, postrzegany jest jednak jako Bóg, który wychodzi ze swojego ukrycia i objawia się ludziom, proponując im nawiązanie relacji. Perspektywa *de Deo uno* przenika się przy tym ze specyficzną chrześcijańską perspektywą *de Deo trino*. Boże ukrywanie się ukazywane jest jako element zbawczej strategii, której celem jest przede wszystkim wychowanie ludzi przez wzbudzanie w nich tęsknoty, a nawet głębokiego religijnego niepokoju. Odwołanie się do Bożego ukrycia jest przede wszystkim próbą uporania się z ambiwalentnym, a czasem wręcz paradoksalnym, charakterem doświadczenia wiary. Dzięki Bożemu ukryciu człowiek ma szansę nie tylko na głębsze poznanie Boga, lecz także na pogłębienie własnej tożsamości. Jego natura, będąca obrazem Boga, również zawiera w sobie niezgłębialność, która obudzić się może właśnie w zmaganiu z Bożą ukrytością.

1.2.2. Nowożytność i współczesność do roku 1945

Za początek okresu nowożytnego w historii uważa się często odkrycie Ameryki, datowane na rok 1492. W tym samym roku miało miejsce wydarzenie, które zapoczątkowało nowożytny okres namysłu nad zagadnieniem Bożej ukrytości, a mianowicie spowodowane Edyktem z Alhambry wypędzenie Żydów z Hiszpanii. Było to wydarzenie, które uprzytomniło współczesnym Żydom, jak pilne jest pytanie o sens wygnania i ich powołania

⁶⁷ Zob. A. Kijewska, *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków: WAM 2009, s. 75–76. Do nauki Mikołaja z Kuzy o „kontrakcji” nawiązuje J. Życiński. (Zob. J. Życiński, *Naturalizm i transcendencja*, Kraków: Copernicus Center Press 2014, s. 67–71).

w świecie. Odpowiedzią na to wydarzenie stał się nurt mistyczny określany jako „kabała luriańska”⁶⁸.

Zdaniem G. Scholema stworzona przez Izaaka Lurię wersja kabały stanowi odpowiedź na pytanie: „jak mogą istnieć rzeczy, skoro istnieje Bóg?”. Kabała luriańska – pisze Scholem – jest jedną z najbardziej zdumiewających i dalekosiężnych idei mistycznych, jakie kiedykolwiek sformułowano. W jej myśl początku światowego dramatu, będącego dramatem samego Boga, nie stanowi emanacja ani Boże „wyjście” z siebie bądź słowo skierowane do ludzi, lecz akt, w którym Bóg zamyka się w sobie, cofa w głąb siebie, ściąga swą istotę do głębszej kryjówki własnego Ja. Choć, jak podkreśla Scholem, kabaliści nie wypowiadają tego wprost, jednak ich symbolika zawiera *implicite* stwierdzenie, że to wycofanie się istoty boskiej w siebie samą jest najgłębszą formą wygnania, samowypędzenia⁶⁹.

Najważniejszym z pojęć opisujących ten dramat bóstwa jest pojęcie *cimcum* oznaczające „kurczenie się”, „wycofanie się”, „odstąpienie”, „koncentrację”, „skupienie boskiej istoty na sobie samej”, „zstąpienie we własne głębie”, „redukcję istoty w niej samej”. Według tej koncepcji właśnie taka redukcja i wycofanie się Boga stanowi jedyną możliwą treść pojęcia „stworzenia z niczego”. Tylko tam, gdzie Bóg ustępuje sam z siebie w samego siebie, może wyłonić się coś, co nie jest samą boską istotą i samym boskim bytem. Niewątpliwie stworzenie na każdym stopniu jest emanacją, promieniowaniem, ale zarazem jest też ono nieustannie ponawianym, ciągłym kurczeniem się i ustępowaniem boskości. To kurczenie się musi być ciągłe, bo wszelki byt nieboski zniknąłby wraz z ustaniem *cimcum*.

Wszystko, co istnieje, jest wynikiem podwójnego ruchu, w którym Bóg cofa się sam w siebie, a zarazem emanuje coś ze swego bytu. Oba procesy

⁶⁸ T. Jelonek pisze: „Wygnanie Żydów z Hiszpanii w sposób zasadniczy wpłynęło na życie i psychikę całego narodu, który według zapowiedzi opartych na spekulacjach na rok 1492 spodziewał się odkupienia. Wobec zaistniałych faktów trzeba było dać odpowiedź o ich sens i zadanie, jakie z nich wypływa. Kabała w tym czasie okazała się najbardziej witalną siłą, zdolną sprostać temu zadaniu. [...] Celem, jaki Izaak Luria wyznaczył kabale, była interpretacja zła, nieszczęść i prześladowań, jakie spadły na naród. Ta interpretacja miała przyczynić się do odzyskania równowagi psychicznej, naruszonej przez historyczne wydarzenia i wyznaczyć drogi wyjścia”. (T. Jelonek, *Kabała. Odczytanie Biblii w mistyce żydowskiej*, Kraków: Petrus 2019, s. 179).

⁶⁹ Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków: Znak 1996, s. 122–123.

są od siebie nieodłączne i warunkują się wzajemnie⁷⁰. Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie to napięcie. Bez tego napięcia, bez impulsów Boga wobec swej własnej istoty, żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać⁷¹. Co ważne, w procesie tym moce *Din* – sądu i srogości – ulegają skupieniu i stają się widoczne jako takie. Przed tym aktem były rozpuszczone w miłości i łaskawości. *Cimcum* wiąże się zatem z sądem. Jest metafizyczną koniecznością, zaś konsekwencją realizowania się tej konieczności jest sąd. Obecność w świecie „sądu” i „srogości” jest znakiem, że właśnie dokonuje się konieczny dla istnienia świata akt samoograniczenia się Boga.

Istotny problem, jaki wiąże się z koncepcją *cimcum*, dotyczy tego, czy „boskość”, zwana przez Lurię *En-Sof*, to Bóg osobowy, czy też raczej jest to nieosobowa substancja, która staje się osobą dopiero w procesie przejawiania się rozmaitych aspektów w relacji ze światem. Zdaniem Scholema ta nieosobowa substancja mogłaby zostać zinterpretowana jako *Deus absconditus*. W relacji *En-Sof* do świata – tłumaczy Scholem – ogólne atrybuty bóstwa przekształcają się w tzw. *parcufim*, czyli „oblicze bóstwa”. Żywy Bóg religii jest czymś więcej niż ukrytym *En-Sof*. Jest On tym Bogiem, który w procesie zwanym *tikkun* sam siebie kształtuje w doskonałą, pełną osobę⁷².

Kabalistyczna koncepcja *cimcum*, pozwalająca spojrzeć na stwórcze działanie Boga jako na akt samowypędzenia, pozwoliła współczesnym Żydom zmierzyć się z tragicznymi doświadczeniami historii. Zawarta w kabale teologia stworzenia (i ciągłego stwarzania) wedle słów M.-A. Ouakni na „przywróciła Żydom poczucie godności i odpowiedzialności”. Co więcej, „uświadomiła im, że Historia nie jest żadną fatalnością, nieszczęście nie jest żydowskim przeznaczeniem, a w każdym Żydzie i w całym narodzie tkwi zasób sił do walki o własną wolność i szczęście”⁷³. Kabała luriańska, będąca jednym z najbardziej niezwykłych przejawów żydowskiej mistyki, pełniła zatem funkcję praktycznej teodycei, która potrzebna była do odbudowania życia religijnego i powrotu do egzystencjalnej równowagi.

Nawiązania do wątków mistycznych, jednakże w wersji chrześcijańskiej, obecne były także w namyśle nad zagadnieniem ukrycia, który

⁷⁰ Zob. G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: PAT, Wydział Filozoficzny 1989, s. 77–79.

⁷¹ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa: Czytelnik 1997, s. 322–323.

⁷² Por. tamże, s. 333.

⁷³ M.-A. Ouaknin, *Chasydzi*, tłum. K. Pruska, K. Pruski, Warszawa: Cyklady 2002, s. 33.

znaleźć można w pismach M. Lutra⁷⁴. Zdaniem Lutra Bóg mówił na początku stworzenia, ale ukrycie pojawiło się bardzo szybko w Jego relacji do ludzi. Bóg ukrył się pod maską stworzenia – była to Jego odpowiedź na próbę ukrycia się przed Nim, którą człowiek podjął po grzechu pierworodnym. Od tego momentu ukrycie jest sposobem działania, jakim Bóg postępuje się w stosunku do ludzi. Oprócz ukrycia w stworzeniu Luter wspomina o jeszcze dwóch jego rodzajach: ukrycie *sub contrariis* – „pod przeciwnymi znakami”, którego przykładem jest ukrycie w ukrzyżowanym Chrystusie – oraz ukrycie w „ciemnej” tajemnicy predestynacji. Bóg działający *sub contrariis* żąda, aby wierzący poddali swoją samowolę, naśladując cierpienie Chrystusa na krzyżu. Ponieważ ludzie nie potrafili poznać Boga poprzez Jego dzieła, Bóg chciał być rozpoznany w cierpieniu⁷⁵. Dobroci i łaski Boga, które bywają ukryte pod czymś, co wydaje się ich zaprzeczeniem, nie da się uchwycić przez spekulację, która jest „pierworodnym grzechem”, lecz muszą one być przyjęte na drodze doświadczenia. Adam i Ewa spekulowali – tłumaczy Luter – podczas gdy patriarchowie po prostu doświadczali Boga.

Odwoływanie się przez Lutra do pojęcia *Deus absconditus* – pisze M. Mjaaland – nie jest zaproszeniem do dalszych spekulacji, lecz ma na celu ukazanie trudności i sprzeczności, które nieuchronnie pojawiają się, gdy w odniesieniu do Boga dyskutuje się o władzy, życzliwości czy wszechobecności⁷⁶. Dla Lutra sposobem poznawania ukrytego Boga jest wiara. Stanowi ona paradoksalny sposób poznawania. Nie tyle jest oświeceniem, ile raczej rozprzestrzenianiem się ciemności – podobnie jak Bóg rozszerzył ciemność wokół swojego zjawienia się na Synaju, tak Chrystus spowija w nią

⁷⁴ B. McGinn, *Vere tu es Deus absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics*, dz. cyt., s. 94. W cytowanym artykule McGinn pokazuje paralele pomiędzy teologią Bożego ukrycia u Lutra a teologiami Bożego ukrycia prezentowanymi przez takich mistyków jak: Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy, Mistrz Eckhart, Aniela z Foligno, Małgorzata z Magdeburga, Mechtylda z Magdeburga, Małgorzata Porete, Katarzyna z Bolonii, Jan Tauler czy autor *Teologii niemieckiej*. Szczególnie wyraźne są, zdaniem McGinna, ślady wpływu wątku *resignatio ad infernum*, obecne u wyżej wymienionych mistyczek. McGinn konkluduje: „Luter czuł się, jakby był potępiony – doświadczenie to zaprowadziło go niemal do rozpacz. [...] Mistycy robili z tą rozpaczą coś przeciwnego niż Luter. Nie uciekali od Boga, którego ukrycie było dla nich aż tak bolesne; raczej szukali Go z ufnością, że jedynie przez pełne objęcie Bożej nieobecności, nawet w samym piekle, Bóg może być odnaleziony” (s. 114).

⁷⁵ Zob. tamże, s. 96.

⁷⁶ Por. M. Mjaaland, *The Hidden God. Luther, Philosophy, and Political Theology*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 2016, s. 89.

swoje pojawienie się w człowieku⁷⁷. W Jezusie Bóg zdaje się jednocześnie odkrywać i ukrywać. Zrozumienie tego faktu jest trudne – tłumaczy Luther – ponieważ Ewangelia, nawołująca do zwycięstwa przez krzyż i moc doskonalącą się w słabości, jest zaskakującym i konsekwentnie zwodzącym objawieniem⁷⁸.

Na konieczność uczenia się odkrywania Bożej obecności w przyrodzie zwracał uwagę drugi z reformatorów – Jan Kalwin. Podkreślał on, że Boża wszechmoc realizuje się nawet w najmniejszym ruchu elementów przyrody i w każdej ludzkiej myśli. Świat jest rządzony przez Boga, jednakże nie w tym sensie, że Bóg obojętnie przygląda się temu, co puścił w ruch, lecz raczej w tym sensie, że Bóg troszczy się indywidualnie o każde ze swoich dzieł. Nie możemy zdaniem Kalwina lekceważyć „przyczyn drugich”, ponieważ są one Bożymi „posłańcami”. Nie mają jednak mocy przyczynowych, lecz stanowią co najwyżej okazję dla bezpośredniego wypełnienia się woli Boga, który jako ukryty działa poprzez nie. Niezrozumienie tej szczegółowej opatrności uniemożliwia zdaniem Kalwina zrozumienie stwórczego działania Boga i faktu, że podtrzymuje On świat w istnieniu⁷⁹.

Jedną z najważniejszych postaci w dziejach nowożytnego namysłu nad problemem Bożej ukrytości jest św. Jan od Krzyża. Pogłębia on wątki mistyczne, których uwzględnienie wydaje mu się konieczne, aby móc uporać się z problemem ukrycia. Najbardziej znanym elementem jego teologii Bożego ukrycia jest doktryna „nocy”. Nie była ona nowa w myśli chrześcijańskiej, jednakże dotąd myślano o „nocy” głównie jako o karze za grzech, nie zaś jako o środku miłosnego zjednoczenia z Bogiem. Jan pisze o dwóch „etapach” tej „nocy”. Pierwszy: „noc zmysłów” – ma na celu doprowadzenie początkującego na drodze duchowej człowieka do stanu kontemplacji. Drugi dokonuje się wówczas, gdy Bóg pragnie już zaawansowanych duchowo ludzi podnieść do stanu zjednoczenia ze sobą. Tym, co potrzebne człowiekowi do uporania się z „nocą”, są wedle Jana cierpliwość i wiara, że Bóg nie opuszcza tych, którzy Go szukają prostym i szczerym sercem, oraz że nie odmawia pomocy, póki nie doprowadzi ich do jasnego i czystego światła miłości.

⁷⁷ Zob. R. Jenson, *Luther's Contemporary Theological Significance*, w: D. McKim, *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 280.

⁷⁸ Zob. J. Strohl, *Luther's spiritual journey*, w: D. McKim, *The Cambridge Companion to Martin Luther*, dz. cyt., s. 151.

⁷⁹ Zob. C.J. Kinlaw, *Determinism and the Hiddenness of God in Calvin's Theology*, „Religious Studies” 24 (4), 1988, s. 500.