

Karol Jasiński

Śmierć czy ukrycie się Boga? Filozoficzno-teologiczny kontekst problematyki

Studia Redemptorystowskie nr 11, 58-68

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Karol Jasiński
UWM – Olsztyn

ŚMIERĆ CZY UKRYCIE SIĘ BOGA? FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY KONTEKST PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: Bóg, śmierć, ukrycie, filozofia, teologia
Keywords: God, death, hiddenness, philosophy, theology
Schlüsselwörter: Gott, Tod, Verbergen, Philosophie, Theologie

W historii ludzkiej myśli istnieją pewne idee, które tak bardzo przeniknęły świadomość człowieka, że doprowadziły do pojawienia się nowego sposobu patrzenia na rzeczywistość i jej rozumienia. Jedną z nich jest niewątpliwie Nietzscheańska „śmierć Boga”, która ukształtowała współczesny sposób myślenia na terenie nie tylko teologii, ale także filozofii, etyki, socjologii czy politologii.

Treść wyrażenia „śmierć Boga” jest dziedzictwem rozwoju trzech wieków myśli ludzkiej, od Kopernika do Nietzschego, znaczonej dysputami religijnymi, racjonalizmem oraz zmierzchem teologii klasycznej¹.

Celem artykułu jest pokazanie, że sformułowania tego nie można rozumieć literalnie, tzn. w sensie ontycznym, ale raczej jako pewną metaforę odnoszącą się do moralno-społecznego wymiaru życia ludzkiego. W związku z tym może lepiej jest mówić nie tyle o śmierci, ile o jakiejś formie ukrycia się Boga. Określenie to wydaje się lepsze chociażby z tego powodu, iż ukrycie wiąże się z podstawową cechą bytu boskiego, tajemnicą. Bóg nie jest nigdy w pełni dostępny ludzkiemu poznaniu. Boska tajemnica nie może być adekwatnie ujęta w żadnym, nawet najdoskonalszym systemie wiedzy. Co więcej, nieskończony Bóg pozostaje ukryty nawet w skończonych aktach objawienia².

Punktem odniesienia poniższych analiz są poglądy niektórych przedstawicieli tzw. filozofii i teologii „śmierci Boga”, związanej głównie z kręgami protestanckimi. Koncepcje przez nich głoszone są rozwinięciem lub jedynie nawiązaniem do intuicji zawartych w tezie Nietzschego. Bliższe przyjrzenie się

¹ E.T. Trotter, *Variations on the „Death of God” Theme in Recent Theology*, JBR 1 (1965), s. 42.

² J.A. Bracken, *The Hiddenness of God: An Inter-Subjective Approach*, „Dialog. A Journal of Theology” 2 (2006), s. 170, 174.

im prowadzi do wniosku, iż Bóg tak naprawdę nie umarł, ale jedynie ukrył się z własnej woli lub w wyniku określonej działalności człowieka.

1. Perspektywa filozofów

Pierwszym właściwie filozofem, który wspominał o fenomienie „śmierci Boga”, był Hegel. Punktem wyjścia było dlań przekonanie wielu współczesnych mu religijnych osób, według których Bóg nie żył. Podążając za tą intuicją, posunął się on jeszcze dalej, ponieważ wpisał śmierć w samą naturę Absolutu, będącego fundamentem całego jego systemu filozoficznego. Bóg jest więc dla Hegla nie tylko Panem życia, ale także skończoności, śmierci i nicości. Co więcej, sam jej podlega. Śmierć Boga nie jest jednak jednorazowym aktem, ma ona wiele etapów. Jej momentem kulminacyjnym była śmierć Jezusa na krzyżu³. W związku z tym śmierć Boga jest niejako wpisana w samą naturę religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo. W Heglowskiej koncepcji chrześcijaństwa jedną z głównych idei jest „bogoczłowieczeństwo”. Zgodnie z nią, Bóg nie ma żadnej realności poza człowiekiem. Chrześcijaństwo objawia w osobie Jezusa prawdę o tożsamości Boga i człowieka. Hegel podważał wprawdzie fakt wcielenia Boga, uznając go za mit, ale zwracał uwagę na Jezusa jako moralny ideał symbolizujący „boga-człowieka” oddającego z miłości swoje życie na krzyżu⁴.

Poglądy Hegla nieobce były z pewnością Nietzsche. W 1882 roku wydał on swoją słynną książkę *Wiedza radosna*. Ogłosił w niej trzy ważne tezy: Bóg umarł, ludzie są Jego zabójcami, a kościoły jedynie grobowcami i pomnikami bytu boskiego⁵. Ta wypowiedź rozumiana jest na wiele sposobów. Przede wszystkim można brać ją dosłownie. Śmierć Boga musiałaby wówczas nastąpić w wyniku zewnętrznej ingerencji albo też wewnętrznego wyczerpania się boskiego życia. Interpretacja taka prowadziłaby jednak do negacji takich istotnych atrybutów przypisywanych bytowi boskiemu, jak np. pełnia życia, nieskończoność, wieczność.

Twierdzenie o „śmierci Boga” może mieć także dwie inne interpretacje. Pierwsza z nich: Boga nigdy nie było, a ludzie dopiero teraz uświadomili sobie Jego nieistnienie. Druga: Bóg tak naprawdę nie odsunął się od świata, lecz umarł wyłącznie „dla ludzi”. Mówiąc inaczej, sformułowanie „Bóg jest martwy” może być rozpatrywane na płaszczyźnie ontologicznej i epistemologicznej. Z jednej strony mielibyśmy ontologiczną tezę, iż Bóg nie istnieje, oraz tezę epistemologiczną o utracie przez człowieka przekonania o istnieniu bytu boskiego, które wcześniej posiadał. Z drugiej strony stałyby ontologiczna teza

³ J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 59–61.

⁴ Tamże, s. 66–70.

⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 167–169.

o istnieniu Boga i teza epistemologiczna o braku takiego przekonania w człowieku. Powyższe interpretacje generują poważne problemy. W związku z tym może warto dopuścić myśl, że Nietzschemu chodziło nie tyle o śmierć, ile o nieobecność, zniknięcie, milczenie czy też ukrycie się Boga. W wyniku tego mogło powstać w człowieku wrażenie Jego nieobecności⁶. Z czym może się wiązać owa nieobecność? Wydaje się w pierwszym rzędzie, że ze sferą moralności. Bóg był dla Nietzschego przede wszystkim moralnym prawodawcą, który nadawał wszelkim wartościom absolutny charakter. Ta idea zaczęła stanowić relikw przeszłości, ponieważ „Bóg umarł”. Tym samym dotychczasowe wartości uległy deprecjacji, a świat został pozbawiony swojego celu⁷. Konsekwencją „śmierci Boga” miały być natomiast narodziny „nadczołwieka”⁸. Ten nowy „bóg” byłby autorem nowej tablicy wartości, która miałaby służyć wzrostowi biologicznych sił człowieka⁹.

Teza o „śmierci Boga” ujawniła więc z jednej strony nihilizm tamtego czasu, polegający na tym, że wartości tworzące dotychczas oblicze Europy przestały mieć jakiegokolwiek znaczenie i utraciły swój bytowy fundament¹⁰. Z drugiej natomiast miała ona opisywać pewien fakt historyczno-społeczny. Charakteryzowała ówczesny stan cywilizacji europejskiej i ogólną orientację epoki, w której przyszło żyć Nietzschemu. Epoka ta była znaczonej postępującą laicyzacją¹¹.

Deklaracja Nietzschego nie pozostała bez echa. Jej przedłużeniem są pewne istotne wątki obecne w filozofii trzech znanych dwudziestowiecznych egzystencjalistów: Sartre’a, Heideggera oraz Bubera.

Sartre wydaje się literalnie rozumieć sformułowanie „śmierć Boga”. Jego zdaniem, Bóg przemawiał kiedyś do ludzi, ale teraz zamilkł. Co więcej, przestał istnieć¹². Bóg był dla Sartre’a przede wszystkim kwintesencją „innego”, tego, kto przygląda się człowiekowi i czyni z niego przedmiot. Bóg jako „inny” nie jest więc potrzebny. Wystarczy „inny” człowiek, który odnosi się do każdej istoty w relacji podmiotowo-przedmiotowej¹³. Konsekwencje tragicznego faktu uśmiercenia Boga rozciągnęły się także na moralność. Skoro nie ma Boga jako jej fundamentu, to nie może już być mowy o żadnych absolutnych wartościach. Od tej pory wszystko jest dozwolone. Człowiek może odtąd samodzielnie okre-

⁶ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 42, 44–45.

⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, „Znak” 6 (1994), s. 42, 45.

⁸ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 259.

⁹ Tenże, *Zapiski o nihilizmie*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰ J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 26–27.

¹¹ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, s. 81–82.

¹² F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 44.

¹³ J.-P. Sartre, *Being and Nothingness. A Essay on Phenomenological Ontology*, New York 1966, s. 221–222, 232, 253.

ślać wartości i nadawać sens swojemu bytowaniu¹⁴. Francuski egzystencjalista, wnioskując na podstawie relacji podmiotowo-przedmiotowej o nieistnieniu Boga, doszedł do przekonania o konieczności usamodzielnienia się człowieka¹⁵. Zażądał od istoty ludzkiej, aby wykorzystała swoją wolność w sposób twórczy¹⁶.

Heidegger, komentując słowa Hölderlina, podkreślał podwójny brak na obecnym etapie dziejów: już nieobecnych bogów i Boga, który jeszcze nie nadszedł¹⁷. Ową sytuację nie tyle śmierci, ile ukrywania się Boga można rozpatrywać na trzech zasadniczych poziomach: ontologicznym, epistemologicznym i etycznym. Na pierwszym z nich Bóg stracił siłę oddziaływania i został przesunięty z obszaru obiektywnego bycia do sfery subiektywności. Ten sam los spotkał cały świat nadzmysłowy, na który, oprócz istoty boskiej, składały się najwyższe cele, ideały, wartości i zasady bytu¹⁸. Heidegger nie mógł jednak pogodzić się z brakiem Boga i chciał przygotować Jego powrót poprzez zainicjowanie rozważań o byciu (myślenie ontologiczne). Według niego, ponowne objawienie się istoty boskiej było uwarunkowane przemyśleniem podstawowych pojęć¹⁹. Dochodzimy tu do drugiego poziomu, znaczonego brakiem adekwatności tradycyjnych pojęć używanych w opisie Boga. Zamiast terminów metafizyki Heidegger proponuje zwrot w kierunku poezji, dającej lepszy wgląd w boską tajemnicę bytu²⁰. Na poziomie natomiast etycznym wyrażenie mówiące o „śmierci Boga” wskazuje na nihilizm obecny w naszych czasach²¹.

Także Martin Buber mówi nie tyle o „śmierci”, ile o „zaćmieniu” Boga. Odnosi się ono do pewnego wydarzenia zachodzącego między bytami i polegającego na zdominowaniu ich odniesień przez relację monologiczną (podmiotowo-przedmiotową). W wyniku tego zanikła relacja dialogiczna (podmiotowo-podmiotowa) jako jedyna forma przystępu do bytu absolutnego²². Bóg jest bowiem według Bubera bytem, który nie może być przedmiotem myśli, a jedynie podmiotem przeżycia ludzkiego w dialogu z innymi bytami. Z tej racji nie jest możliwe mówienie „o” Nim, ale wyłącznie „do” Niego²³.

¹⁴ Tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 46, 78.

¹⁵ Tenże, *Being and Nothingness*, dz. cyt., s. 286–290.

¹⁶ Tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 27–30, 38.

¹⁷ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1981, s. 47.

¹⁸ Tenże, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, s. 199–200, 205; tenże, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, s. 349–352.

¹⁹ Tenże, *Holzwege*, dz. cyt., s. 231–247.

²⁰ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 44–45.

²¹ M. Heidegger, *Holzwege*, dz. cyt., s. 183.

²² R.M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia” 1–4 (2003), s. 59–65; F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 45; F.B. Dillely, *Is There „Knowledge” of God?*, JR 2 (1958), s. 121–122.

²³ J.A. Bracken, *The Hiddenness of God*, dz. cyt., s. 171–172.

Przekonanie o ukryciu się Boga podziela także inny niemiecki myśliciel, Paul Tillich. Jego zdaniem, odgrywa ono ważną rolę w opisie bytu boskiego, ponieważ dzięki niemu człowiek może się przeciwstawić tendencji do kształtowania Boga na swój własny obraz. W konsekwencji unika się wszelkich antropomorfizmów, a Bóg zaczyna się jawić jako ponadosobowa tajemnica lub nieokiełzdana siła, której nie można ująć w kategoriach ludzkich. Tillich stara się uwypuklić różnice między Bogiem ukrytym a Bogiem będącym z reguły przedmiotem wiary teistów²⁴. Wyrazem antropomorfizmu jest dla niego przede wszystkim mówienie o istnieniu Boga. Zdaniem protestanckiego myśliciela, istnienie można przypisać konkretnym, jednostkowym przedmiotom, Bóg jednak nie zalicza się do nich. Mówienie o Jego istnieniu prowadziłoby do stwierdzenia, że musi On być podporządkowany jakiemuś bytowi. Tymczasem to On jest owym bytem. Co więcej, jest podstawą, fundamentem bytów indywidualnych. Bóg więc ukrywa się w sposobie mówienia o Nim. Każde orzekanie o Bogu może być wyłącznie symboliczne²⁵.

Pomimo owych trudności językowych Tillich nie odmawia Bogu możliwości objawienia. Dokonuje się ono na dwa zasadnicze sposoby: spotkanie z Bogiem jako siłą i gniewem oraz doświadczenie Bożej miłości i miłosierdzia w Chrystusie. W obu przypadkach Bóg pozostaje jednak ukryty. Owo ukrycie jest wymagane ze względu na ludzką naturę, która różni się znacznie od Jego natury. Widać więc, że Tillich posługuje się w opisie objawienia prawem kontrastu, które jego zdaniem wpisane jest w sam rdzeń chrześcijaństwa, gdzie objawienie dokonuje się wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom. Kierując się nim, jesteśmy w stanie poznać nie Boga jako ostateczną realność, ale wyłącznie jako tego, który przychodzi do nas w określonych przejawach w bosko-ludzkich relacjach²⁶.

2. Intuicje teologów

Motyw „śmierci Boga” związany jest w dziejach teologii chrześcijańskiej przede wszystkim z tajemnicą tego, co dokonało się na krzyżu. Zagadnienie to interesowało Lutera, który w swojej „teologii krzyża” próbował tę kwestię zrozumieć. Skoncentrował się on jednak nie na fakcie śmierci, ale raczej ukrycia Boga w cierpieniu Chrystusa. Mówił o paradoksalnym objawieniu ukrycia na krzyżu i w ludzkim cierpieniu. Sprzeciwia się ono wysiłkom rozumu, który próbuje nieustannie wytwarzać obrazy Boga dopasowane do swoich

²⁴ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 194–201.

²⁵ F.B. Dilley, *Is There „Knowledge” of God?*, dz. cyt., s. 117–119.

²⁶ D.J. Peterson, *Speaking of God after the Death of God*, „Dialog. A Journal of Theology” 3 (2005), s. 213–215.

potrzeb. Tymczasem, zdaniem Lutra, objawienie podlega „prawu kontrastu”, według którego moc dochodzi do głosu w słabości, chwała w cierpieniu, życie w śmierci, ukrycie w objawieniu. Luter szuka motywów ukrywania przez Boga swej prawdziwej natury i dochodzi do wniosku, że postępuje On tak ze względu na naszą wiarę. Prawdziwa wiara polega bowiem na zaufaniu Bogu zwłaszcza w tych chwilach, w których wydaje się On nieobecny. Ukrycie Boga prowadzi do głębszej relacji z Nim, opartej na całkowitym zaufaniu. Szczególnym aspektem owego ukrycia jest brak zrozumienia Jego woli, zwłaszcza odnoszącej się do przeznaczenia części ludzi do zbawienia, a części do potępienia (predestynacja). Zdaniem Lutra, rozwiązanie tej kwestii leży całkowicie poza możliwościami rozumienia człowieka, który musi się poddać niezbadanej i ukrytej woli Bożej²⁷.

W latach 60. XX wieku jednym z głównych nurtów myśli chrześcijańskiej była tzw. teologia „śmierci Boga”, której głównymi przedstawicielami byli H. Cox, G. Vahanian, W. Hamilton, P. van Buren i T.J.J. Altizer. Zajmowali się oni głównie opracowaniem nowego języka religijnego, ponieważ dostrzegali trudności wynikające z używania naszego aparatu pojęciowego w mówieniu o Bogu (zwłaszcza brak jego weryfikowalności)²⁸.

Wątpliwości budzi zaliczenie do tego kręgu Coxa, który sprzeciwiał się stanowczo negacji istnienia Boga. Odrzucał natomiast wszelkie próby przypisania Mu pewnych cech zaczerpniętych z relacji międzyludzkich. Przyznawał wprawdzie, że zlekceważył w swojej myśli problematykę metafizyczną, ale nie zamierzał odejść całkowicie od refleksji dotyczącej rzeczywistości boskiej. Bagatelizował jednocześnie formę wypowiedzi o Bogu, podkreślając ułomność ludzkich pojęć w Jego opisie, i domagał się ich solidnej analizy przed odniesieniem do bytu boskiego²⁹.

Jednym z pierwszych autorów, który poruszył temat „śmierci Boga”, był Gabriel Vahanian w wydanej w 1962 roku książce pod takim właśnie tytułem. Wydaje się ona reakcją na chrześcijaństwo obecne w Stanach Zjednoczonych, którego przedstawiciele aprobują cywilizację w założeniach materialistyczną, zmierzając tym samym do braku spójności między sferą przekonań i postaw. W związku z tym „śmierć Boga” miałyby opisywać przede wszystkim pewien fakt społeczny. Vahanian przechodzi jednak od socjologicznego do lingwistycznego ujęcia zagadnienia. Postuluje on mianowicie odrzucenie wszelkich określeń bytu transcendentnego³⁰. Jego poglądy są niekiedy określane mianem „nowego ikonoklazmu”. Chce on bowiem uwolnić Boga od opisu za

²⁷ Tamże, s. 208–209.

²⁸ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985, s. 23–25; t. II, Kraków 1988, s. 245–248.

²⁹ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, w: R. Laurentin, *Czy Bóg umarł?*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969, s. 104–106.

³⁰ Tamże, s. 107–108.

pomocą pojęć obecnych w naszej kulturze, których rezultatem jest pewien rodzaj obiektywizacji i uprzedmiotowienia bytu boskiego. Postuluje raczej konieczność żywego odniesienia do Boga prawdziwego, którego karykaturę oferuje ludziom religia zinstytucjonalizowana³¹.

Inaczej do zagadnienia „śmierci Boga” podchodzi Hamilton, dla którego stanowi ono wyraz zmagania się ludzi z wiarą. Zmaganie to jest wynikiem niejasności przedmiotu wiary, który domaga się od człowieka lojalności. Hamilton wskazuje też sfery, w których istnieje jeszcze żywe doświadczenie boskości. Według niego, seksualność i śmierć są tymi aspektami życia człowieka, które niejako wrywają go z jednowymiarowej rzeczywistości i pozwalają popatrzeć na nią w innej perspektywie. Podkreśla on jednocześnie, że Bóg „tradycyjny”, którego rolą było zaspokajanie naszych potrzeb i rozwiązywanie problemów, odszedł na zawsze. W związku z tym myśliciel poszukuje bardziej bezinteresownej relacji z Bogiem jako partnerem dialogu. Swoją uwagę kieruje więc na postać Jezusa z Nazaretu. Jest On bowiem wzorem kogoś, kto oddaje się bliźniemu i szuka raczej jego korzyści aniżeli własnej. Zdaniem Hamiltona, podobne zadanie stoi przed każdym chrześcijaninem jako uczniem Jezusa. Winien on „stawać się Jezusem” i odkrywać Jego obecność w świecie w ramach konkretnych sytuacji znaczonej nędzą i niesprawiedliwością³². Hamilton postuluje utworzenie „nowej etyki”. Byłaby ona wynikiem odrzucenia obrazu Boga transcendentnego jako fałszywej idei. Człowiek, zamiast oddawać cześć owemu idolowi, winien koncentrować się na prowadzeniu odpowiedzialnego i pokornego życia oraz wykazywać wrażliwość na potrzeby bliźnich³³.

Będący pod wpływem „logicznego pozytywizmu” Van Buren szuka natomiast empirycznego sensu pojęcia „Bóg”. Jego zdaniem, słowo to nie daje człowiekowi żadnego poznania, które mogłoby być potwierdzone przez doświadczenie. Jest ono jedynie wyrazem subiektywnego punktu widzenia przejawiającego się w odpowiedniej postawie życiowej. Treść zawarta w słowie „Bóg” jest zatem jedynie ekspresją indywiduum, a tym samym nie odnosi się do żadnej rzeczywistości obiektywnej. Jedynie więc, co pozostaje, to zwrócić uwagę właśnie na sferę ludzkich postaw i czynów. Cała istota chrześcijaństwa sprowadza się ostatecznie do pewnej formy przeżywania swego człowieczeństwa. Na czym miałyby ono polegać? Wzorem jest dla nas Jezus jako człowiek wolny, ale też skierowany w stronę świata. Osiągnięcie owej wolności od świata i jednocześnie otwarcie się nań to cechy osoby wierzącej³⁴. Krytyka języka teologicznego prowadzi więc Van Burena do

³¹ FT. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46.

³² R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 108–109.

³³ FT. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46–47.

³⁴ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 110–111.

utworzenia „nowej chrystologii” mającej wymiar historyczny (fakt istnienia Jezusa) i etyczny (ideał życia i postępowania)³⁵.

Thomas Altizer traktuje zagadnienie „śmierci Boga” jako problem kultury, w której zanika odwołanie się do transcendencji. Podkreśla jednak, że nie można się z tym łatwo pogodzić. Należy raczej szukać znaków obecności Boga i w tym celu zwrócić się w stronę świata. Altizer ma na myśli immanentną obecność istoty boskiej, która podważałaby wszelką formę jej transcendencji (wyjątkowości). W tym też duchu dokonuje reinterpretacji pojęcia wiary, która jest dla niego ryzykiem i gotowością do zaangażowania w sprawę świata. Źródłem inspiracji jest dla niego fakt wcielenia. Słowo staje się ciałem, wchodzi w świat, a następnie umiera w nim. W osobie Jezusa Bóg pozbywa się swej transcendencji i abstrakcyjnej formy bytowania na rzecz immanencji. W tym świetle należy też spojrzeć na fenomen „śmierci Boga”, który zyskuje tym samym znaczenie pozytywne. Bóg bowiem sam siebie niejako unicestwił po to, aby dowartościować swoje stworzenie. Od tej chwili jest On obecny wyłącznie w świecie. W konkretnych bytach stworzonych dokonuje się nieustanne wcielenie umożliwiające doświadczenie bliskości Boga³⁶. Poglądy te są określane mianem „nowego immanentyzmu”, którego zadaniem jest odkrycie Bożej obecności w świecie, a tym samym odsłonięcie nowych perspektyw ludzkiej egzystencji³⁷.

Inny aspekt ukrycia Boga podkreślał Karl Barth. Uważa on, że mówić o Bogu możemy wyłącznie na podstawie objawienia danego nam w Jezusie Chrystusie. Poza nim Bóg jest całkowicie nieznan. Tylko poprzez paradoksalną manifestację ukrycia Boga w Jezusie dostosowaną do potrzeb wiary można mówić o Nim w sposób uprawniony. Poza nią mówienie o Bogu nie ma żadnej wartości. Objawienie w osobie Chrystusa jest dla człowieka tak doniosłe poznawczo, ponieważ stanowi wyraz łaski. Jest ona konieczna do poznania Boga, ponieważ grzech naruszył bardzo mocno zdolności poznawcze człowieka, który od tej pory musi mieć specjalną pomoc w swoich wysiłkach poznawczych. Dotyczy to zwłaszcza poznania Boga, który jest całkowicie inny, niż nam ludziom mogłoby się wydawać³⁸.

Motyw „ukrycia Boga” dochodzi do głosu w poglądach Tracy’ego, który przeprowadza swoje analizy na płaszczyźnie teologicznej i socjologicznej. Pragnie on przede wszystkim dowartościować teologiczną tradycję apofatyczną, której zwolennicy zamierzali zaakcentować tajemnicę Boga. Tajem-

³⁵ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 47.

³⁶ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 112–114; A. McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, London 2005, s. 160.

³⁷ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46.

³⁸ D.J. Peterson, *Speaking of God*, dz. cyt., s. 211–212.

niczość Boga ma dla niego przede wszystkim sens pozytywny, ponieważ służy podkreśleniu całkowitej Jego inności wobec wszelkiego bytu ziemskiego³⁹. Tracy podkreśla też ukrytą obecność bytu boskiego w ogromie globalnego cierpienia. Postuluje w związku z tym potrzebę zwrócenia się ku „innym”. Pod tym pojęciem rozumie on osoby cierpiące i wykluczone ze społeczeństwa, których symbolami są biblijne postacie wdów, sierot i cudzoziemców. Ludzie ci żyją niejako na obrzeżach społeczeństwa i są często ofiarami różnych systemów opresji. Owym „Innym” jest także Bóg, który ukrywa się w nich⁴⁰.

Ukrycie Boga w ludziach odrzuconych i ubogich podkreśla też jeden z twórców tzw. teologii wyzwolenia – Gustavo Gutierrez. Inspiracją był dla niego fakt wcielenia Jezusa – biedaczyny z Nazaretu, który przyjął ciało ubogiego i urodził się na peryferiach cesarstwa. Bóg ukryty w Jezusie i we wszystkich odrzuconych stawia nas w obliczu wyzwania i zachęca do dania odpowiedzi. Tym, którzy służą im pomocą, pozwala doświadczyć swojej obecności i udziela swego życia⁴¹.

O „ukryciu Boga” mówi się też niekiedy z perspektywy feministycznej, czego dobrym przykładem są poglądy amerykańskiej teolożki Johnson. Jej rozważania przebiegają na dwóch poziomach: ontologicznym i epistemologicznym. Podkreśla ona przede wszystkim radykalną transcendencję Boga, której wyrazem jest pozostawanie tajemnicą nawet w momencie objawienia. Ponadto ukrycie Boga zachodzi na poziomie poznania. Johnson podkreśla, że między rzeczywistością boską a językiem ludzkim brakuje adekwatności. Boga nie można więc poznać i w pełni ująć za pomocą języka. Zwłaszcza że język ten zdominowany jest przez terminy patriarchalne, co przyczynia się dodatkowo do zakrycia prawdziwego oblicza istoty boskiej⁴².

Zakończenie

Celem powyższych rozważań było ukazanie, że mającego swoje źródło w filozofii Nietzschego sformułowania „śmierć Boga” nie można odczytywać dosłownie, ale raczej trzeba je traktować jako pewną metaforę. Służyłaby ona do opisu nie tyle jakiegoś zabójstwa dokonanego na bycie boskim, ile odsunięcia się Boga od świata i człowieka, czyli Jego ukrycia się.

Na taką interpretację pozwala analiza poglądów wybranych filozofów i teologów, którzy zajmowali się zagadnieniem „śmierci” (ukrycia) Boga.

³⁹ D. Tracy, *The Hidden God. The Divine Other of Liberation*, „Cross Currents” 46 (1996), s. 12–13.

⁴⁰ Tamże, s. 5–9.

⁴¹ G. Gutierrez, *The God of Life*, New York 1991, s. 72–86.

⁴² E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992, s. 104–111.

W pierwszej części zostały zaprezentowane jego główne interpretacje filozoficzne, które możemy sprowadzić do trzech płaszczyzn: ontologicznej (Heidegger – subiektywizacja sfery nadnaturalnej; Tillich – ukrycie tajemnicy Boga w wyniku antropomorfizacji), etycznej (Hegel – ukrycie w człowieku będącym moralnym ideałem; Sartre i Buber – ukrycie w wyniku uprzedmiotowienia człowieka; Nietzsche, Heidegger, Sartre – ukrycie jako efekt laicyzacji i nihilizmu) oraz epistemologicznej (Heidegger – nieadekwatność pojęć w opisie Boga; Tillich – symbolizm wypowiedzi). W drugiej części zostało zaproponowane spojrzenie na interesujące nas zagadnienie z perspektywy teologicznej. Całe bogactwo treści z nią związanych można sprowadzić do czterech głównych sfer: mistycznej (Luter, Barth – ukrycie przez Boga swojej natury i woli; Hamilton – troska o właściwy obraz Boga; Vahanian, Tracy – apofatyzm), ontologicznej (Altizer – immanencja Boga), etycznej (Hamilton, Tracy, Guttierrez, Johnson – obecność Boga w ludziach potrzebujących i uciskanych; Van Buren – ideał człowieczeństwa) oraz epistemologicznej (Cox, Van Buren – ukrycie w wyniku stosowania pojęć nieweryfikowalnych).

Widać więc, że pewne konteksty znaczeniowe wyrażenia „śmierć Boga” są wspólne filozofom i teologom. Przy uważnym przyjrzeniu się zaprezentowanym stanowiskom możemy stwierdzić, że ich przedstawiciele swoją uwagę kierują zwłaszcza w stronę zagadnień etycznych i epistemologicznych. Po pierwsze, można zauważyć tendencję polegającą na próbie sprowadzenia całej sfery religii do etyki indywidualnej lub społecznej, dzięki czemu zyskałaby ona na konkretności. Tym samym eliminacji uległaby cała sfera nadnaturalna. Pojawia się wówczas pytanie, czy religia miałaby jeszcze jakąś rację bytu. Drugą ważną rzeczą są kwestie związane z możliwością poznania i adekwatnego opisu bytu boskiego. Wielu myślicieli podkreśla w tym miejscu niedostępność poznawczą Boga, który jest dla człowieka tajemnicą, oraz słabość używanego aparatu pojęciowego. Wydaje się, że swój wpływ w tym względzie wywarła podważająca rolę rozumu w kwestiach wiary tradycja protestancka, z której wywodziła się większość prezentowanych wyżej myślicieli, oraz w niektórych przypadkach pozytywizm logiczny ze swoim weryfikacjonizmem.

Znamienne, że właściwie żaden z filozofów i teologów nie podważa istnienia bytu boskiego. Natomiast każdy z nich określa go przede wszystkim mianem tajemnicy, unikając tym samym bliższej charakterystyki. Wydaje się, że w ten sposób próbują oni zapobiec niebezpieczeństwu antropomorfizacji. Niemniej jednak ważne okazuje się pogłębienie badań właśnie nad ontologią bytu boskiego u poszczególnych myślicieli i wyartykułowanie, co właściwie rozumieją oni pod pojęciem Boga (Absolutu).

Fenomen określany mianem „śmierci Boga” jest właściwie sposobem Jego ukrycia się w świecie. Przyczyną owego ukrycia może być arbitralna decyzja samego bytu boskiego, ale może też ono nastąpić w wyniku działania człowieka. Stan ten nie jest chyba permanentny, ale ma charakter tymczasowy. Życie ludzkie toczy się więc w świecie wypełnionym dwuznacznością. Wydaje się, że dwuznaczne są także wszelkie przejawy „śmierci” czy też ukrycia się Boga. Mówiąc językiem Jaspersa, mogą one stać się swoistymi „szyframi” Transcendencji, która choć ukryta, będzie chciała jednak jakoś nam się objawiać.

Summary

Death or hiddenness of God? Philosophical-theological context of this problem

The paper presents the different ways of the interpretation of the thesis of “death of God” (F. Nietzsche). It shows that we should understand this phrase not as killing of God but rather as his “hiddenness”. The paper has two parts: philosophical and theological. The philosophical “hiddenness of God” has three dimensions: ontological (Heidegger – subjective supernatural zone; Tillich – mystery of God), ethical (Hegel – God as moral ideal; Sartre and Buber – objectifying of man; Nietzsche, Heidegger, Sartre – secularization and nihilism) and epistemological (Heidegger – lack of adequacy of concepts in description of God; Tillich – symbolism of expressions). The theological “hiddenness” has four dimensions: mystical (Luter, Barth – God hides his nature and will; Hamilton – concern for the right image of God; Vahanian, Tracy – apophatism), ontological (Altizer – immanence of God), ethical (Hamilton, Tracy, Guttierrez, Johnson – presence in poor people; Van Buren – ideal of humanity) and epistemological (Cox, Van Buren – concepts without empirical sense).

Ks. Karol Jasiński – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii UWM w Olsztynie; zajmuje się problematyką z zakresu historii filozofii nowożytnej i współczesnej, antropologii filozoficznej oraz filozofii religii, a także tematyką dialogu między religią a kulturą; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Studiach Koszalińsko-Kołobrzeskich”.