

KS. MAREK DOBRZENIECKI

UKRYTOŚĆ I WCIELENIENIE

TEISTYCZNA ODPOWIEDŹ
NA ARGUMENT
JOHNA L. SCHELLENBERGA
ZA NIEISTNIENIEM BOGA

DEUS ABSCONDITUS
DEUS REVELATUS

Wydawnictwo WAM

1. Argumenty z ukrytości

Jeszcze w 1613 roku, gdy flamandzki jezuita Leonard Lessius atakował ateizm w dziele *De providentia numinis et animi immortalitate*, by znaleźć wiarygodnych jego reprezentantów, musiał sięgać wstecz aż do starożytności: filozofii Protagorasa, Lukiana, Demokryta, Epikura i Lukrecjusza, nie znajdując wokół siebie żadnego intelektualisty, który w sposób wyraźny negocjowałby istnienie jedyne Boga¹. Podobny kłopot miał przyjaciel Kartezjusza Marin Mersenne w pracy *Questiones celeberrimae in Genesim* z 1623 roku. Choć grzmiał w niej o pięćdziesięciu tysiącach ateistów w samym Paryżu, to gdy przyszło do konkretnego wskazania obrońców ateizmu, wymienił współczesnych mu myślicieli o nieortodoksyjnych poglądach. Problem w tym, że choć Giordano Bruno, Geronimo Cardano czy Pierre Charron z różnych względów nie pasowali jak ułaj do wzorca katolickiego teologa, to jednak o żadnym z nich nie można kategorycznie orzec, że byli ateistami². Cardano w *De subtilitate* (1550 r.) odrzucał cuda i wiarę w nieśmiertelność duszy, ale nie negował istnienia Boga. Bruno mocno podkreślał immanencję Boga w świecie i twierdził, że kryje się On w materii. W najgorszym przypadku pogląd ten mógł być przejawem panteizmu, ale nie ateizmu. Z kolei Charron w *Les Trois Veritez* (1593 r.) przedstawiał religię jako sztuczny wynalazek do wymuszania posłuszeństwa pospółstwa, ale prezentował się bardziej jako sceptyk niż ateista. Dostrzegał bowiem zatrute korzenie religii instytucjonalnej, ale tak samo źródeł ateizmu dopatrywał się nie w sile stojących za nim argumentów, lecz raczej w dominacji zmysłowości w życiu ateusza i w wojnach religijnych wykrwawiających społeczeństwa europejskie oraz kompromitujących moralnie chrześcijaństwo³.

¹ M. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, s. 71–73.

² Tamże, s. 75–76.

³ Z powodu przykładu wyżej wymienionych autorów część historyków filozofii uznaje już wiek XVI za „wiek zwątpienia”. Jako argument za tą tezę przywołuje się też fakt, że autorzy chrześcijańscy od lat 60. i 70. XVI wieku często skarżyli się na szerzącą się wokół nich niewiarę. Fakt zaś, że nie dysponujemy pisemnymi świadectwami wyraźnego ateizmu z tamtego okresu, należy zaś według zwolenników tego poglądu złożyć na karb tego, iż ateizm był

W *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz, ojciec filozofii nowożytnej, powtórzył u jej progu tezę myślicieli chrześcijańskich, takich jak Klemens Aleksandryjski, Augustyn czy Anzelm z Canterbury, o wrodzonej naszym umysłom idei Boga: „Bóg, stwarzając mnie, zaszczepił we mnie tę ideę, by była ona jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło”⁴. Prawda o Bożym istnieniu była dla Kartezjusza oczywistością, której pewność dorównywała tezie, że w trójkącie miara trzech kątów równa się dwóm kątom prostym. Jego zdaniem nie tyle nie da się zaprzeczyć istnieniu Boga, co nie można nawet przedstawić sobie nieistnienia Boga: „Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał”⁵.

Innymi słowy, jeszcze na początku XVII wieku przekonanie, że istnieje Absolut, istota najwyższa, Stwórca świata i człowieka, było nie tyle nawet powszechne (włączając w to kręgi akademickie i intelektualne), ile uważano je za jeden z nienaruszalnych fundamentów szeroko rozumianej ludzkiej wiedzy⁶. Jednak według oceny o. Marie-Josepha Le Guillou już w 1700 roku „większość osób myślących nie czuła się związana z ortodoksją”⁷, a Georges Minois potwierdza tę opinię, pisząc: „Jeśli jakaś epoka jest kluczowa dla

ówcześnie surowo karanym występkiem. W Paryżu w 1546 roku spalono na stosie drukarza Étienne’a Doleta pod zarzutem bezbożnictwa, mimo iż twierdził, że uznaje istnienie Boga. Rok później ten sam los spotkał w Genewie Jacques’a Grueta. Z drugiej strony historyk francuski Lucien Febvre twierdzi, że „ateizm” u progu nowożytności był słowem wytrychem bez ustalonego znaczenia. Słowo to funkcjonowało jako obelga, którą chętnie obrzucano ideowych przeciwników. Trudno zatem rozstrzygnąć, czy myśliciele tacy jak np. Charron czy Cardano byli nieortodoksyjnymi, ale szczerymi teistami czy też ich sceptycyzm był zasłoną skrywającą ateizm (G. Minois, *Historia ateizmu. Niewierzący w świecie zachodnim od jego początków do naszych czasów*, tłum. W. Klenczon, Warszawa: Aletheia 2019, s. 177–191).

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki 2001, s. 71.

⁵ Tamże, s. 84–85.

⁶ Nie chcę przez to powiedzieć, że przez szesnaście wieków od czasów Chrystusa aż po początki nowożytności sceptycyzm religijny był na kontynencie europejskim niespotykany. Wiele jego przykładów w średniowieczu dostarcza Emmanuel Le Roy Ladurie w dziele *Montaillou, wioska heretyków* (E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, tłum. E.D. Żółkiewska, Warszawa: Vesper 2014, s. 394–397). Próbuję w mojej uwadze ująć przekonanie dominujące w danym momencie dziejów kultury intelektualnej.

⁷ M.-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca*, tłum. W. Szymona, Poznań–Warszawa–Kraków: W drodze–Instytut Tomistyczny–DSTF 2019, s. 185.

zaistnienia niewiary jako elementu kultury, to właśnie przełom XVII i XVIII wieku⁸. W 1834 roku Heinrich Heine, będąc pod wrażeniem filozofii Kanta, pisał: „Nie słyszycie dzwonka? Na kolana! To niosą wiatyk umierającemu Bogu”⁹. Niemiecki poeta sądził, że minie jeszcze kilka stuleci, zanim Europejczycy zorientują się w swej faktycznej niewierze. Mylił się w swych przewidywaniach. Już pod koniec XIX wieku przygoda filozofii nowożytnej z ideą Absolutu została zwieńczona słynnym sloganem Fryderyka Nietzschego: „Bóg umarł! Myśmy Go zabili”¹⁰. To najbardziej zwarte podsumowanie losów kultury zachodniej w erze nowożytnej. Wyrażało obserwację, że religia chrześcijańska, a także idea Boga, przestała mieć jakkolwiek wpływ na życie codzienne Europejczyków. Być może nominalnie zgłaszali oni jeszcze akces do chrześcijaństwa (i szerzej teizmu), ale w ich decyzjach, zasadach, według których postępowali, Nietzsche nie znajdował śladów przekonania o istnieniu Boga, który domaga się czci i posłuszeństwa. Zdaniem Nietzschego w zachowaniu teoretycznych chrześcijan nie było również widać realnej nadziei, że życie ziemskie jest tylko krótkim przystankiem, preludium przygotowującym do właściwej człowiekowi formy istnienia w wieczności. Innymi słowy, hasło: „Bóg umarł” równoznaczne jest z konstatacją, że umarła wiara w Boga. Nie tyle, że Europejczycy zwątpili, zawahali się w wierze czy też utracili pierwotną pewność, co po prostu odrzucili przekonanie o istnieniu istoty doskonałej. Jak do tego doszło i jakie wnioski wysnuwa z tego stanu rzeczy współczesna filozofia? Spróbuję odpowiedzieć na obie części tego pytania w poniższym rozdziale.

Nie ma w tej pracy miejsca na dokładne rozsządenie, jakie procesy doprowadziły do, używając określenia Maxa Webera, odczarowania świata i wzrostu popularności ateizmu szczególnie w kręgach akademickich, ale możemy pokusić się o krótką rekonstrukcję najważniejszych momentów w intelektualnej historii Zachodu, które jednym nasunęły myśl o śmierci Boga, a innym wniosek o Jego ukryciu. Taki zamiar przyświeca mi w podrozdziale 1.1, gdzie prześledzimy od starożytności do współczesności losy idei Boga ukrytego. Historię tę kończę na 1993 roku, kiedy to John Schellenberg sformułował argument z ukrytości, główny przedmiot rozważań tej książki. Najpierw przedstawię krótką jego ewolucję (sekcja 1.2.1),

⁸ G. Minois, *Historia ateizmu*, dz. cyt., s. 321.

⁹ Cyt. za: tamże, s. 555.

¹⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2003, s. 111.

a następnie zanalizuję najważniejsze kroki dowodu (podsekcje 1.2.1.1–1.2.1.4), które doprowadziły jego twórcę do wniosku o nieistnieniu Boga osobowego (podsekcja 1.2.1.5). Kolejnym ważnym elementem ekspozycji argumentu z ukrytości jest jego porównanie ze znacznie popularniejszymi i częściej występującymi w filozofii analitycznej XX wieku argumentami: argumentem ze zła (podsekcja 1.2.1.6) i argumentem z braku świadectw (podsekcja 1.2.1.7). Następnie przyjrę się innym wersjom rozumowań, które za przesłankę biorą niewiarę (sekcja 1.2.2). Theodore Drange w swoim argumencie wychodzi od tych doktryn teistycznych, które jako warunek zbawienia podają wiarę w konkretne dogmaty religijne (podsekcja 1.2.2.1), Stephen Maitzen przesłanką swego rozumowania czyni nierówny rozkład wiary teistycznej w poszczególnych kulturach (podsekcja 1.2.2.2), a Jason Marsh nierówny rozkład wiary teistycznej w historii ludzkości (podsekcja 1.2.2.3). Dwa ostatnie argumenty pozwolą nam trzymać się blisko zagadnień poruszanych przez Schellenberga, gdyż zostały one pomyślane jako racje wzmacniające przesłanki argumentu z ukrytości. Na koniec rozdziału (podsekcja 1.2.2.4) zastanowię się, jakie jest rozszczenie autora tego argumentu: czy twierdzi on, że istnienie Boga osobowego jest niemożliwe czy też, uznając jego możliwość, ocenia je jako wielce nieprawdopodobne?

1.1. Historyczny wstęp do zagadnienia ukrytości

Według francuskiego historyka filozofii Rémiego Brague’a ideę Boga ukrytego (z łac. *Deus absconditus*) znaleźć można wyrażoną *implicite* już w starożytnym Egipcie¹¹, zaś wyrażona wprost pojawiła się u Deutero-Izajasza: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45,15)¹². Skrupulatna analiza literatury poświęconej temu zagadnieniu dokonana przez Miłosza Hołdę wskazuje, że pod pojęciem „Boga ukrytego” teologia biblijna rozumiała niedającą się przeniknąć umysłem tajemniczość Bożej natury oraz sposób włączania się przez Niego w historię wybranego przez

¹¹ Idea ukrytego Boga „pojawia się być może w teologii egipskiej, w epoce Ramzesa, jako reakcja na ideę Achenatona, wedle której bóg objawia się w żyjącej tarczy słonecznej” (R. Brague, *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, tłum. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa: Teologia Polityczna 2014, s. 52).

¹² Cytaty z Pisma Świętego za: Biblia Tysiąclecia, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1999⁴.

siebie narodu¹³. Choć Boga Izraela, w przeciwieństwie do bożków ludów pogańskich, nie można było ani dotknąć, ani zobaczyć, to jednak właśnie On okazał się Bogiem żywym, to znaczy widocznym poprzez historię swojego ludu. Dla Deutero-Izajasza było czymś niepojętym, że Bóg „gromady hodowców bydła i nomadów” (Buber) jest sędzią całej ziemi i nagina wolę tak wielkich władców jak Cyrus, by zrealizować swoje zamierzenia względem wybranego przez siebie ludu. Nie tylko więc natura Boga wymyka się zwykłemu, empirycznemu poznaniu, lecz również możliwość antycypacji Jego działań. To przekonanie pozwalało pobożnym Żydom pogodzić ideę swego wybraństwa oraz wiarę w moc Jahwe z doświadczeniem klęsk narodowych. Nie jest też wykluczone, że wypowiedź proroka ma mniejsze znaczenie, jeśli chodzi o jej teologiczno-filozoficzny wymiar. Być może chodziło mu o krytykę wymierzoną w bóstwa religii cieszących się powodzeniem w wielkich imperiach starożytnego świata, których imponujące posągi wystawiane były na widok publiczny w świątyniach. Mówiąc o ukryciu Boga Jahwe, prorok mógł mieć na myśli przekonanie, że zniszczenie Świątyni Jerozolimskiej – miejsca widocznego zamieszkania Jahwe – w żadnym stopniu nie wpłynęło na Jego moc. Jesteśmy tu skazani na szereg domysłów i konkurujących z sobą hipotez. Miejscem narodzin idei *Deus absconditus*, przy którym nie mamy żadnych wątpliwości, że chodzi o znaczenie przypisywane temu terminowi współcześnie, jest dopiero starożytne chrześcijaństwo.

1.1.1. Filozofia starożytna i średniowieczna

Zdaniem Hansa Blumenberga idea ukrytego Boga w filozofii i teologii Zachodu bierze początek z połowicznego rozwiązania przez myśl starożytną problemu zła. Pogański antyk wyjaśniał go, albo twierdząc, że bogowie nie interesują się światem i zostawiają jego sprawy własnemu biegowi¹⁴, albo za zło obwiniając materiał, z którego Demiurg ulepił świat. Według Platona, który skłaniał się ku temu drugiemu rozwiązaniu, twórca świata miał jak najlepsze intencje: pragnął uczynić świat najlepszym z możliwych, ale tworzył go, mając do dyspozycji wybrakowany materiał. Jedyne,

¹³ M. Hołda, *Etapy życia bogów. Rola pojęcia Deus absconditus we współczesnej myśli judeochrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 272 (2), 2019, s. 65–67.

¹⁴ Por. L. Trinkaus Zagzebski, *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, tłum. A. Szwed, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 146. Tym samym epikureizm rezygnował z przypisywania bogom dobra w potocznym znaczeniu tego słowa.

co mógł w tej sytuacji zrobić, to narzucić porządek bezładnej materii¹⁵. Dopiero monoteistyczne judaizm i chrześcijaństwo, łącząc ideę wszechmocy Boga wyrażonej w teorii *creatio ex nihilo* z ideą Jego doskonałej dobroci, z której wynika Jego zaangażowanie w świat, dostrzegły w istnieniu zła istotny problem teologiczny¹⁶. Spośród kanonicznych ksiąg obu tych religii najwyraźniej widać to w Księdze Hioba oraz Psalmach. Psalmista wołał w obliczu doświadczenia cierpieniem: „O Boże, nie trwaj w milczeniu, nie milcz i nie spoczywaj, Boże!” (Ps 83,2), a Hiob: „Nie widzę Go, chociaż przechodzi: mijają, a dostrzec nie mogę” (Hi 9,11). Milczenie Boga było przeżyciem bolesnym dla autorów biblijnych, ale nie kwestionowało ono w ich oczach Jego istnienia czy dobroci. Choć wierzący nie dostrzegał działania swego Stwórcy, wciąż zwracał się do Niego w swych modlitwach: „Jak długo, Panie? Czy zawsze się będziesz ukrywał?” (Ps 89,47). Na pierwsze intelektualne efekty biblijnych poszukiwań przyczyn dopuszczenia przez Boga zła w świecie trzeba było czekać zdaniem Blumenberga aż do powstania chrześcijańskiej gnozy¹⁷.

Chrześcijaństwo od początku trwało w napięciu między starotestamentową ideą Boga-stworzyciela a nowotestamentową ideą Boga-zbawiciela. Wybawienie ze świata, które obiecywała Apokalipsa św. Jana, zakładała jego zniszczenie. Człowiek według tego wyobrażenia potrzebował ratunku od skażonej grzechem rzeczywistości stworzonej i przeniesienia w zaświaty. Jednocześnie jednak Księga Rodzaju nazywała świat stworzony dobrym, a zatem idea uratowania ze świata powinna była budzić zdumienie: czy nie ma ukrytej sprzeczności w pochwaleniu Stworzyciela jako wielkiego artysty i w równoczesnym twierdzeniu, że dzieło Jego rąk sprawiedliwie czeka koniec i zagłada? Pierwsza wyraźna próba chrześcijańskiej odpowiedzi na ten problem pochodziła ze środowisk gnostyckich. Według Marcjona

¹⁵ Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986, s. 36 [30a]. Pomijam tutaj kwestię rozmaitych interpretacji *Timajosa*. Chodzi mi bardziej o jego popularną recepcję.

¹⁶ Marcel Gauchet w przeciwieństwie do Blumenberga pojawienie się idei nieobecności Boga w kulturze Zachodu łączy nie tyle z problemem zła, co z samym monoteizmem, wraz z którym dokonało się swoiste teologiczne zerwanie: o Bogu jedynym „nie można myśleć w kategoriach porównywania, lecz wyłączności; udziela się On nie w żywiole ciągłości, lecz oddzielenia; nie można Go wreszcie pojmować jako uzupełnienia świata ludzkiego, lecz wyłącznie jako jego przeciwieństwo” (M. Gauchet, *Apogeum i śmierć Boga. Chrześcijaństwo i rozwój Zachodu*, tłum. M. Warchała, „Kronos” 49 (2), 2019, s. 27).

¹⁷ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Warszawa: Wydawnictwo PWN 2019, s. 161.

(ok. 100–160) napięcie między ideą stworzenia a obietnicą zbawienia znika wraz z uświadomieniem sobie, że dzieło stworzenia i dzieło zbawienia mają dwóch różnych autorów. Stary Testament co prawda głosi pochwałę Stwórcy – Boga Jahwe – ale każdy trzeźwy obserwator rzeczywistości zauważy, że świat jest miejscem nieznośnym dla jego mieszkańców. Dla Marcjona Bóg Starego Testamentu jest Bogiem złośliwym, który skazuje człowieka na nędzę egzystowania w materialnym świecie, a Jego złe intencje szczególnie widać w obciążeniu rzekomo umiłowanego przez siebie narodu Prawem. Stwórcę świata gnoza z czasem utożsała z zamieszkującym sferę niebieską bogiem astralnym, władcą aniołów, ojcem diabła. Gnostycy jako ewangeliczne źródło swych przekonań przywoływali Ewangelię wg św. Jana (J 8,44a), w której czytamy słowa Jezusa sugerujące, że Bóg Żydów jest ojcem diabła: *ὕμεις ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε* („Jesteście od ojca diabła”)¹⁸. Z kolei transświatowy i transteistyczny Ojciec Jezusa aż do czasów ewangelicznych tkwił w ukryciu i nie sposób obarczać Go odpowiedzialnością za stworzenie, zło i defekty naszego świata. Jego pragnieniem, jak ujawniła Apokalipsa św. Jana, jest zniszczenie tego świata i udaremnienie knowań złośliwego Jahwe przez wysłanie do świata swego Syna.

Późniejsza od marcjońskiej gnoza precyzowała, że celem Boga Żydów miała być wielka wojna narodów, czemu przeciwstawił się Chrystus jednający przez swe ukrzyżowanie ludzkość i ratujący ją z pożogi zasługującego na swój koniec świata materialnego¹⁹. Marcjon został uznany przez Kościół za heretyka, co nie znaczy, że gnostyckie poglądy w zmienionej formie nie cieszą się popularnością jeszcze i w dzisiejszym chrześcijaństwie. Można się ich doszukiwać w poglądach tych współczesnych autorów²⁰, którzy widzą w porządku doczesnym królestwo szatana. Zgodnie z owym spojrzeniem nie można się po świecie spodziewać niczego dobrego, a już szczególnie bezzasadne jest oczekiwanie, że będzie on oknem na rzeczywistość

¹⁸ Tekst oryginalny za: *Grecko-polski Nowy Testament*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 1994. April DeConick zauważa, że aby uciec od gnostyckiej interpretacji, ortodoksyjne tłumaczenia tego wersu dokonują daleko idących ingerencji w tekst. Dla przykładu Biblia Tysiąclecia tłumaczy go następująco: „Wy macie diabła za ojca” (A. DeConick, *Who is Hiding in the Gospel of John? Reconceptualizing Johannine Theology and the Roots of Gnosticism*, w: A. DeConick, G. Adamson (red.), *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, New York: Routledge 2013, s. 13).

¹⁹ Tamże, s. 25.

²⁰ Do grona tych myślicieli Rafał Tichy zalicza Erika Petersona, Mikołaja Bierdiajewa i Jacques’a Ellula (R. Tichy, *Boska anarchia*, „Czterdzieści i Cztery” 10, 2018, s. 5–6).

transcendentną. Świat będący dominium diabła zaciemnia Bożą obecność i stąd doświadczenie Jego nieobecności, które może zostać przerwane tylko przez drugie przyjście Chrystusa²¹. Gnoza rozwiązuje zatem problem zła i boskiego ukrycia, przyznając ludzkości prawo do rozczarowania suwerenem sprawującym rządy nad światem. Gnostycy przyłączają się do chóru oskarżającego go o przewrotność. Z drugiej strony stwierdzają, że mimo to swego zawodu nie powinniśmy wyrażać w negacji Boga, gdyż nie ma On nic wspólnego ze światem, w którym żyjemy. Prawdziwy Bóg jest Bogiem ukrytym.

Według Blumenberga to dopiero odwołujące się w stosunku do pierwotnych oczekiwań powtórne przyjście Chrystusa przyczyniło się do spadku zainteresowania gnozą. Trwanie świata było jej najlepszym falsyfikatorem – znakiem, że najwyraźniej doczesność nie zasłużyła sobie w oczach Boga na zniszczenie. Oznaczało to z drugiej strony, że teologia chrześcijańska musiała podjąć się nowej próby odpowiedzi na pytanie o przyczynę zła w świecie, tym razem zachowując jedność obu Testamentów. Dojrzałą odpowiedź chrześcijaństwa, uwzględniającą powyższe kryterium, sformułował między innymi Augustyn, który w *De libero arbitrio* winą za zło w świecie obarczył ludzką wolność: „Stwierdziliśmy zaś, że wybór przedmiotu należy do woli i że tylko wola może złożyć z tronu pierwiastek rozumny i uniemożliwić jego prawidłowe działanie. Wykazaliśmy wreszcie, że trzeba obwiniać człowieka, który robi zły użytek z rzeczy, a nie rzecz samą”²². Jak zauważył Blumenberg, „usprawiedliwienie Boga dokonało się kosztem człowieka, dla którego zdefiniowano nowe pojęcie wolności specjalnie w tym celu, by mu imputować pełnię tak ogromnej odpowiedzialności i winy”²³. Wielu krytyków teistycznej obrony z wolnej woli wskazywało jednak na jej ważną lukę: według niej to Bóg stworzył człowieka z taką, a nie inną siłą woli. Jeśli rzeczywiście chciał On uchronić go przed złem i cierpieniem, mógł po prostu wzmocnić jego wolę. Dlaczego więc tego nie uczynił? Zdaniem Blumenberga chrześcijańskiej teologii pozostawała wyłącznie ucieczka do przodu, to jest odwołanie się do absolutnej boskiej suwerenności – *potentia absoluta*. Inną hipotezę rozwoju doktryny chrześcijańskiej podaje Michał Paluch, według którego rozróżnienie

²¹ Zob. R. Anderson, *The Silence of God*, dz. cyt., s. 127–128.

²² Św. Augustyn z Hippony, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: św. Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak 1999, s. 525 [XVI, 34].

²³ H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, dz. cyt., s. 158.

potentia ordinata – *potentia absoluta*²⁴ nie oznaczało w pierwszym rzędzie uznania kompletnej niepoznawalności Boga i Jego planów, lecz raczej odejście od platońskiej zasady, zgodnie z którą boską doskonałość krępuje zasada działania zgodnie z najlepszą racją: „Nie było wówczas ani kiedykolwiek dozwolone, aby najlepsza istota robiła coś, co nie jest najpiękniejsze”²⁵. Rezygnacja z tej zasady ma zresztą swoje racjonalne uzasadnienie, co widzimy między innymi w filozofii Tomasza z Akwinu, który w *De potentia* twierdził, że moc Boga daleko przekracza stworzenie oraz że nie możemy mierzyć boskiej mądrości, sprawiedliwości i dobroci miarą stworzeń. Platońska zasada działania zgodnie z najlepszą racją w jego mniemaniu (oczywiście Tomasz polemizował wprost nie z Platonem, lecz z Piotrem Abelardem) sprowadzała się do stwierdzenia, że Bóg działa z konieczności swojej natury, a nasz świat jest niezbędnym środkiem osiągnięcia Jego celów. Gdyby zasada działania zgodnie z najlepszą racją była słuszną, oznaczałoby to, że Bóg nie może uczynić nic więcej ponad to, co czyni²⁶. Ujęcie to zapomina, że Bóg nie działa na podobieństwo rzeczy martwych, których moce sprawcze są zdeterminowane z zewnątrz (przez inne przedmioty, przez prawa natury itp.), lecz cieszy się doskonałą wolnością, a Jego jedynym celem jest dobroć woli. Cel ten może być realizowany na różne sposoby, co oznacza, że świat, w którym przyszło nam żyć, jest tylko jednym z możliwych sposobów objawienia Bożej chwały. Tomasz uważał w związku z tym, że Boża dobroć mogłaby się „objawić przez inne stworzenia i inaczej uporządkowane”²⁷. Bóg mógł uczynić wolną wolę człowieka odporniejszą na diabelskie pokusy, gdyż Jego możliwości stwórcze przekraczają to, co faktycznie uczynił. Mimo to fakt, że uczynił ją taką, jaką jest, nie przeczy Jego dobroci, mądrości i sprawiedliwości, gdyż nadal istnienie świata służy swemu celowi, to jest, powtórzmy, dobrej woli Boga²⁸.

²⁴ Zgodnie z wyjaśnieniami Palucha pojęcie *potentia ordinata* oznacza „moc jako uwarunkowaną konkretnymi wyborami boskiej mocy”, zaś pojęcie *potentia absoluta* „moc w odejściu od wybranego przez Boga i realizującego się planu zbawienia, abstrahując od tego, co się dokonuje” (M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny 2008, s. 42).

²⁵ Platon, *Timajos*, dz. cyt., s. 36.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, tłum. Z. Bomert i inni, Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki–Instytut Tomistyczny 2008, s. 143 [q. 1, a. 5].

²⁷ Tamże, s. 149 [q. 1, a. 5].

²⁸ „Najlepszą racją, dla której Bóg czyni wszystko, jest Jego dobroć i mądrość, które trwałyby nawet wtedy, gdyby czynił coś innego lub w inny sposób” (tamże, s. 157 [q. 1, a. 5,

Stwierdzenie, że Bóg nie musi ograniczać się do wyboru jednej jedynej drogi, by objawić swą dobroć, podkreśla wolność i suwerenność Stwórcy, czyni jednak świat mniej przejrzystym obrazem Boga²⁹. Gdybyśmy żyli w świecie, który nie mógłby być inaczej urządzony, mielibyśmy ułatwione zadanie odgadnięcia Bożych zamiarów i planów, a ponieważ Boga poznaje się ze skutków Jego działania, to ostatecznie ułatwione byłoby poznanie Jego samego. Łatwiej byłoby nam na przykład zrozumieć, na czym polega Jego miłość czy sprawiedliwość. Teologia średniowieczna, odrzucając tezę, że Bóg może zdziałać tylko to, co faktycznie czyni, oraz poddając pod dyskusję zagadnienie, czy twórca, którego dzieła byłyby łatwo uchwytnie i zrozumiałe, byłby bytem absolutnym, czyniła wielki krok w stronę przedstawienia Boga jako nieodgadnionego.

Fakt nieoczywistości woli i natury Boga scholastyka potwierdzała pośrednio przez próby racjonalnego uzasadnienia istnienia istoty najwyższej. Wszak nie trzeba udowadniać czegoś samo przez się zrozumiałego. Można w tym kontekście zwrócić uwagę na nieco zapomniany fragment słynnego artykułu 3 kwestii 2 Tomaszowej *Sumy teologicznej*, w którym autor wymienia dwa argumenty świadczące przeciw istnieniu Boga. Obok problemu zła drugim argumentem wskazanym przez Akwinatę był problem możliwości wyjaśnienia świata w kategoriach naturalnych³⁰. Greg Marcar czy też Robert Fogelin³¹ interpretują w związku z tym *quinque viae* jako odpowiedź na problem niewidoczności działania Boga w świecie. Innymi słowy,

ad. 14]). Zdarza się, że również współcześni filozofowie analityczni podważają zasadę działania Boga zgodnie z najlepszą racją. Na przykład Richard Swinburne zauważa, że Bóg nie może dokonać najlepszego czynu choćby wtedy, gdy dwa lub więcej możliwe czyny są równie najlepsze lub też gdy nie ma najlepszego czy równie najlepszego czynu (R. Swinburne, *Czy Jezus był Bogiem?*, tłum. M. Wiertelwska, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2014, s. 36).

²⁹ Jak pisze dwudziestowieczny teolog: „Obecność [Boga] udziela się więc w j a k i m ś świecie, który odsłania przez to tylko, że z a s ł a n i a pierwotny akt istnienia istot tworzących konkretny świat” (M-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca*, dz. cyt., s. 233–234, podkreślenia moje).

³⁰ „Wydaje się, że wszystko, co pojawia się w świecie, może dokonać się przez inne zasady, gdyby założyć, że Boga nie ma, ponieważ rzeczy naturalne sprowadzają się do zasady, którą jest natura” (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae. Pars prima et prima secundae*, P. Caramello (red.), Torino: Marietti 1963, I, q. 2, a. 3). Tu korzystam z tłumaczenia G. Kurylewicz, Z. Nerczuka i M. Olszewskiego (*Traktat o Bogu*, Kraków: Znak 1999, s. 40). Dalej w odniesieniu do *Sumy teologicznej* Tomasza będę używał skrótu Sth.

³¹ G. Marcar, *Aquinas' Quinque viae: Fools, Evils, and the Hiddenness of God*, „The Heythrop Journal” 56 (1), 2015, s. 70; R. Fogelin, *A Reading of Aquinas' Five Ways*, „American Philosophical Quarterly” 27 (4), 1990, s. 305.

Tomasz atakowałby w swych drogach nie tyle negacją istnienia Boga, ile, ściślej rzecz biorąc, stanowisko nazwane później deizmem, podważające istnienie Bożej opatrności. Wedle tej interpretacji, wnioskiem z rozważań Doktora Anielskiego byłoby stwierdzenie, że podstawowym wymiarem troski i miłości Boga względem człowieka nie są poszczególne błogosławieństwa i łaski, lecz dar istnienia. Podtrzymywanie w istnieniu tego, co istnieć nie musi, prowadzi myśl teisty do uznania nieskończonej dobroci Boga³². Jeśli hipoteza Marcara jest słuszna, to już średniowiecze byłoby świadkiem, choćby poprzez kwestie otwierające Tomaszową *Sumę teologiczną*, pierwszych dyskusji z problemem Bożego ukrycia.

Blumenberg ma ostatecznie rację: rozróżnienie *potentia ordinata* – *potentia absoluta* doprowadziło do zaciemnienia obrazu Boga w filozofii średniowiecznej, ale stało się tak dopiero w jej schyłkowej fazie. Najbardziej dramatycznym krokiem w rozwoju tej refleksji był woluntaryzm Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama, charakteryzujący się innym rozumieniem powyższej dystynkcji. O ile Tomaszowi z Akwinu chodziło w niej o jedno boskie działanie rozpatrywane przez nas z dwojakiej perspektywy, pod kątem realizowania swoich faktycznych zamysłów oraz w oderwaniu od determinacji tych działań przez boski intelekt i wolę, o tyle następne wieki zaczęły mówić o dwóch modusach Bożej mocy³³. Z tego punktu widzenia Bóg może wybrać, że będzie działał albo w sposób uporządkowany, albo korzystając ze swej mocy w sposób niczym nieograniczony, a zatem zupełnie nieprzewidywalny³⁴. Widzimy skutki tych przesunięć u Dunsza Szkota, który uznał wolną wolę za fundamentalną cechę boskiej natury oraz twierdził, że stworzenia ukazują doskonałości nie tego, kim jest Bóg, lecz tego, co chce³⁵. Akcentowanie Bożej mocy i wolności szło w parze z rosnącym poczuciem Jego niepoznawalności, inności czy wręcz nieprzewidywalności Jego wyroków. Według Wilhelma Ockhama Bóg arbitralnie przeznacza ludzi do piekła lub nieba, mógłby nakazać nam nienawidzenie Go, mógłby wcielić

³² G. Marcar, *Aquinas' Quinque viae: Fools, Evils, and the Hiddenness of God*, dz. cyt., s. 73.

³³ Zob. M. Paluch, *Dlaczego Tomasz?*, Warszawa: Instytut Tomistyczny 2012, s. 92–94.

³⁴ Paluch zauważa, że ta nowa interpretacja wiąże się z antropomorficznym obrazem relacji między Stwórcą a stworzeniem, zgodnie z którym Bóg mógł na początku uczynić wszystko, był otwarty na wszelkie możliwości, a następnie po wybraniu jednej z opcji moc ta została uporządkowana. Jeśli przyjmie się to wyobrażenie, pytanie: „czy Bóg nadal może wszystko?” nasuwa się samo, podobnie zresztą jak i twierdząca odpowiedź na nie (tamże, s. 95).

³⁵ M.-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca*, dz. cyt., s. 141.

się w kamień itd. Dla myślicieli późnego średniowiecza świat przestał być zwierciadłem wiernie odbijającym dobroć Najwyższego, lecz stał się ciężką zasłoną materialności, za którą ukrył się Bóg.

1.1.2. Filozofia nowożytna

Intelektualne rezultaty rozważania kwestii stosunku Boga do świata skutkowały w praktyce życia wierzących zasadą *quae supra nos, nihil ad nos* („Co ponad nami, nas nie dotyczy”)³⁶. Skoro w każdym momencie Bóg może sięgnąć do swojej pozaracjonalnej mocy absolutnej, to filozofia, próbując rozumowymi metodami osiągnąć zrozumienie spraw nadprzyrodzonych, okazuje się bezradna. Z tego punktu widzenia intelektualne dywagacje na temat boskich atrybutów i boskiej woli jawią się jako zupełnie bezużyteczne. Umysł człowieka, sprawnie radzący sobie w odniesieniu do rzeczywistości stworzonej, której jest częścią, ślepnie wystawiony na działanie blasku prawdy nadprzyrodzonej. Świt nowożytności był epoką wierzącą: Jan Kalwin nie wyróżniał się swoją opinią, gdy pisał: „Żaden naród nie jest tak barbarzyński, żadni ludzie tak dzicy, aby nie mieli głęboko zakorzenionego przekonania, że Bóg istnieje”³⁷. Jednak jedynym niezanieczyszczonym źródłem, z którego owe czasy mogły czerpać wiedzę o Bogu, było Pismo Święte. Grunt pod nowożytność został przygotowany przez fideistów. Charakterystyczne są pod tym względem wystąpienia przywódców reformacji. Marcin Luter przeszedł do historii teologii chrześcijańskiej jako głosiciel Boga ukrytego, niedostępnego dla wiary³⁸. Przekonanie o nieprzejrzystości Boga nie jest oczywiście, jak u Ockhama, efektem jego spekulacji nad atrybutem boskiej wszechmocy, lecz medytacji nad krzyżem Chrystusa, na którym Bóg objawił się *sub contrario*: jako cierpiący, słaby i sponiewierany. Bóg umierający i krzyczący z bólu obnaża pustkę uczonych dysput na temat Jego wszechmocy i wszechwiedzy oraz wykazuje, że nic one nie wnoszą do relacji bosko-ludzkich. Doświadczenie krzyża u Lutera podpowiadało mu, że nie możemy mówić lub myśleć o Bożej obecności inaczej niż

³⁶ M. Mjaaland, *The Hidden God. Luther, Philosophy, and Political Theology*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 2016, s. 95.

³⁷ Cyt. za: A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII wieku*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2016, s. 50.

³⁸ M. Przanowski, *Krótkie wprowadzenie do współczesnego teizmu kenotycznego*, Warszawa: Instytut Tomistyczny 2018, s. 67–68.

w języku lamentu i nadziei³⁹. Los Chrystusa, Syna Bożego, który został wydany przez Ojca na śmierć, wskazuje bezradność ludzkiej refleksji w ocenie moralnej Boga – Jego czyny stają się dla nas nieprzenikliwe. Wierzącemu pozostaje chwycić się swojej wiary w dobroć Boga, gdyż bez niej, osądzając rządy Opatrzności tylko na podstawie racjonalnych standardów, musielibyśmy dojść do wniosku, że *aut malum aut nullum esse Deum* („Bóg jest albo zły, albo Go nie ma”)⁴⁰. Z podobnie fideistycznej perspektywy patrzył na dekrety Opatrzności Jan Kalwin, który, odrzucając wyjaśnienia rozumowe, wikłał się w teorii podwójnej predestynacji w nieprzezwyciężalne trudności. Wedle tej hipotezy to boskie upodobanie przernacza ludzi do potępienia lub zbawienia. Z tego punktu widzenia stworzenie potępionych jawi się jako kaprys okrutnego tyrauna, który z góry określa ich grzeszny los, a następnie postanawia go za ówże srogo ukarać. Jak w takiej sytuacji sądzić o Bogu, że jest miłosierny i sprawiedliwy? Jest to niemożliwe z punktu widzenia rozumu, więc Kalwinowi zostawał skok ślepej wiary w tajemną i ukrytą dobroć Boga⁴¹.

Wątki fideizmu pojawiały się również w świecie katolickim, choć tu głównym impulsem były odkrycia geograficzne, a wraz z nimi odkrycia plemion, które żyjąc kilkanaście wieków po Chrystusie, wciąż nie znały Ewangelii. Jedną z teologicznych reakcji na ten fakt był postulat złagodzenia znaczenia tradycyjnej formuły *extra Ecclesiam nulla salus*, która mówiła o przynależności do Kościoła jako warunku koniecznym do osiągnięcia zbawienia. Bulla *Cantate Domino* Soboru Florenckiego (1431–1445) stwierdzała, że „każdy odstępcą, który nie ma udziału w życiu wiecznym i który pozostaje i umiera poza świętym Kościołem katolickim – poganin, Żyd, heretyk i każdy, kto wybiera drogę różną od Kościoła – wszyscy oni pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla szatana i jego zastępców, jeśli przed swoją śmiercią nie powrócą do Kościoła świętego”⁴². Jej charakterystycznym elementem, wskazującym jednocześnie na jej zależność od historycznego kontekstu powstania, jest niewymienienie w gronie „odstępców” ateistów. Ojcowie soborowi nie zauważali wokół siebie nikogo,

³⁹ I. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven–Paris–Dudley MA: Peeters 2006, s. 142.

⁴⁰ Cyt. za: R. Jenson, *The Hidden and Triune God*, „International Journal of Systemic Theology” 2 (1), 2000, s. 6.

⁴¹ A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, dz. cyt., s. 84.

⁴² *Cantate Domino*, 16, w: A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych (1414–1445)*, t. III, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 603–605.

kto by negował istnienie Boga. Z biegiem czasu, głównie pod wpływem odkrycia Ameryki, stawało się coraz bardziej jasne, że literalna interpretacja orzeczenia Soboru Florenckiego jest nie do utrzymania. Innego zdania byli w XVII i XVIII wieku janseniści, którzy wobec pytań: „czy Bóg skazujący na potępienie ludzi, którzy nie mieli szansy Go poznać, zasługuje na miano Sprawiedliwego?” reagowali znanym nam już z wystąpień Lutra i Kalwina rekursem do wiary. Najśłynniejszy filozoficzny reprezentant jansenizmu Blaise Pascal lekceważąco odnosił się do umysłowych możliwości człowieka w poznaniu Boga („Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”⁴³), a jako lekarstwo na wątpliwości co do istnienia Boga nie polecał dokładnego studiowania pięciu dróg św. Tomasza, lecz naśladowanie czynności wierzących („Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy, czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd.”⁴⁴). Choć fideizm nigdy nie był znaczącą pokusą katolicyzmu, to nie oparł się on typowej dla nowożytności zmianie paradygmatu od teocentryzmu do antropocentryzmu. Zgrabnie uchwycił ją Michał Paluch, mówiąc, że teologia katolicka zastąpiła od XVI wieku *Sumę teologiczną Drogą na Górę Karmel*, to znaczy „refleksję na temat Boga zastąpiło pytanie o możliwość i sposób docierania przez nas do Niego”⁴⁵. Ten ostatni sposób dociekań przekształca charakter duchowości katolickiej, która traci coraz bardziej na swej eklezjalności, a nabiera rysów indywidualistycznych. Niebagatelne znaczenie tej zmiany zostanie jeszcze pokazane w kolejnych rozdziałach, ale już teraz można skrótowo zaznaczyć, że przyczynia się ona do poczucia Bożej nieobecności, ponieważ, jak pokazywał Jan od Krzyża, droga na Karmel jest trudna i pokonują ją tylko nieliczni, zatem intelektualna pokusa ateizmu stanie się odtąd dużo częstsza.

O ile wahadło teologii czasów nowożytnych przesunęło się mocno w stronę fideizmu, o tyle do przewidzenia była równie ostra reakcja w postaci racjonalizmu. Spośród wielu możliwych filozofii, na podstawie których można byłoby uzasadnić powyższą tezę, najlepszą ilustrację stanowi system Johna Locke’a, a to dlatego, że wychowywał się on w rodzinie purytańskiej oraz był świadkiem ekscesów fanatyzmu religijnego innego purytanina, Olivera Cromwella (zresztą ojciec Locke’a był zwolennikiem

⁴³ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

⁴⁵ M. Paluch, *Dlaczego Tomasz?*, dz. cyt., s. 25.

Cromwella⁴⁶), który w imię swojej wiary nie wahał się utopić we krwi całej katolickiej Irlandii. Bunt Locke’a względem fideizmu skutkowało przyjęciem nowej optyki na stosunki między wiarą a rozumem, w której wiara została całkowicie podporządkowana rozumowi. Na pozór system angielskiego filozofa niewiele różnił się od tego Tomasza z Akwinu, gdyż znajdziemy w nim podział prawd religijnych na naturalne i nadprzyrodzone, stwierdzenie, że te drugie przyjmujemy wyłącznie mocą wiary, oraz przekonanie, że wiara nie może przeczyć rozumowi⁴⁷, ale z drugiej strony myśl Locke’a charakteryzowała się zdegradowaniem roli wiary, co przejawiało się w twierdzeniu, że tylko rozum może rozeznaczyć kwestię świadectw i argumentów za daną doktryną religijną, a to, jaką pewność przypisze swoim wnioskom, będzie rzutowało na pewność, z jaką dana osoba będzie mogła przyjąć prawdę wiary⁴⁸. Rozum ponadto musi zawsze wybierać prawdę bardziej oczywistą; wiedzę winien zawsze preferować nad to, co tylko prawdopodobne⁴⁹, a ponieważ wiara należy do tej drugiej sfery, to czytelnik *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* łatwo wnioskował, że treść wiary jest akceptowalna wyłącznie wtedy, kiedy w danej sprawie intelekt milczy. Powiązanie pewności wiary ze świadectwami, jakie można zgromadzić na jej rzecz, mimo że jego intencją była zrozumiała chęć walki z fideistycznymi argumentacjami typu: „To sprawa wiary, to ponad rozum człowieczy”⁵⁰, przyniosło dla wiary teistycznej opłakane skutki. Apologetyka chrześcijańska rzuciła się bowiem w wir poszukiwań jak najmocniejszych racji dowodowych. Największą estymą cieszyły się już wtedy argumenty naukowe – to one pozwoliłyby zaakceptować wiarę teistyczną z największą wyobraźną pewnością. Nic więc dziwnego, że wśród wielu autorów chrześcijańskich XVII i XVIII wieku (należeli do nich także tacy bliscy znajomi Locke’a, jak Robert Boyle czy Samuel Clarke) pojawił się pomysł, aby do zadania obrony prawdziwości wiary chrześcijańskiej zaprząć nauki przyrodnicze. Według teorii filozofa i historyka nauki Michaela Buckleya od tego pomysłu wiodła już prosta droga do racjonalistycznego deizmu i ateizmu⁵¹.

⁴⁶ A. Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*, dz. cyt., s. 261.

⁴⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, tłum. B. Gawecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1955, s. 443 [IV, 17, 24].

⁴⁸ Tamże, s. 448–451 [IV, 18, 5].

⁴⁹ Tamże, s. 455 [IV, 18, 10].

⁵⁰ Tamże, s. 444 [IV, 18, 2].

⁵¹ M. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, dz. cyt., s. 97.

Skrajnym przykładem tego typu wykorzystania nauki dla celów apologetycznych była praca Cottona Mathera z 1721 roku *Filozof chrześcijański. Zbiór najlepszych dokonanych w naturze odkryć z religijnym wzbogaceniem*, która w zamysle autora miała pokazywać, w jaki sposób nauki przyrodnicze udowadniają prawdziwość przekonań religijnych⁵². Okazało się jednak, że nauki empiryczne w najlepszym razie są neutralne względem dogmatów chrześcijańskich – nie potwierdzają ich ani ich nie obalają. Biorąc więc pod uwagę rosnący autorytet nauki jako źródła wiedzy o świecie, istnienie Boga coraz częściej jawiło się umysłom ludzi wykształconych jako zbędna hipoteza, a w konsekwencji jako hipoteza do odrzucenia. Podobne obserwacje notował później w eseju *Czy warto żyć?* William James:

Dawnymi czasy Leibnize, z głowami w ogromnych perukach, układali teodyceę, a dobrze odżywieni dostojnicy panującego Kościoła wyprowadzali z zastawek serca i więzadeł stawu biodrowego istnienie „Moralnego i Inteligentnego Konstruktora Świata”. Minęły jednak te czasy; i my, ludzie dziewiętnastego wieku, z naszymi teoriami ewolucji i filozofiami mechaniki, poznaliśmy przyrodę zbyt bezstronnie i nazbyt gruntownie, aby bez zastrzeżeń wielbić jakiegokolwiek Boga, którego naturę miałyby ona adekwatnie wyrażać⁵³.

Nowożytność rozpoczynała się jako epoka Boga ukrytego, zaś skończyła jako epoka śmierci Boga ogłoszonej przez Fryderyka Nietzschego. To on jako pierwszy filozof powiązał problem braku przekonujących świadectw na rzecz istnienia Boga z argumentem za Jego nieistnieniem. Tym samym fragment *Rzetelność Boga z Jutrzenki* można uznać za prototyp argumentu z ukrytości, którym będę się zajmował w tej książce:

Bóg wszechmocny i wszechwiedzący, a zatem nie dbający nawet o to, by jego zamiary były zrozumiałe przez stworzenia jego, jestże on Bogiem dobroci? Przez całe tysiąclecia pozwala istnieć przemogim wątpliwościom i niepewnościom, jak gdyby nie przynosiły one uszczerbku zbawieniu ludzkości, a równocześnie grozi straszliwymi następstwami przy każdym zbrojeniu z drogi prawdy? Ma prawdę, a jednak może patrzeć na to, jak boleśnie ludzkość dobija się o nią, czyż to nie okrucieństwo? – Lecz mimo to jest wszak Bogiem dobroci, jeno nie umie wypowiadać się wyraźniej! Brakże mu odpowiedniej inteligencji? Lub daru wymowy? Tym gorzej! Gdyż może myli się

⁵² Podobne prace powstałe w tamtym czasie to: Ralpa Cudwortha *The True Intellectual System of the Universe* (1678) czy Nehemiaha Grew *Cosmologia sacra* (1701).

⁵³ W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków: Znak 1996, s. 72.

i w tym, co nazywa swą „prawdą” i od „biednego, oszukanego diabła” nie odbiegł zbyt daleko! Skoro zaś tak jest, to czyż omal piekielnych nie doznaje on mąk, widząc, jak jego twory cierpią dla poznania swego i po wszystkim wieczność coraz to srożej cierpieć będą, a on nie może przyjść im inaczej z radą i pomocą niż głuchoniemy, co czyni różne niejasne znaki, gdy na dziecię lub psa jego nieuchronne czyha niebezpieczeństwo? [...] Wszystkie [religie] nie liczą się z obowiązkiem mówienia prawdy: wszystkie nie wiedzą zgoła, iż obowiązkiem Boga jest w stosunku do ludzi kierować się prawością tudzież wyrażać się jasno [...]. Pascal przeczuwał niemoralność pojęcia *deus absconditus*, a lękał się i wstydził wyznać to przed sobą, więc podnosił głos jak człowiek, co się boi⁵⁴.

U podstaw argumentacji Nietzschego stało zgorszenie naszą ignorancją dotyczącą planów Boga (stąd jego argument przeciw istnieniu Boga można by nazwać argumentem z braku dostępu do myśli Boga). Z drugiej strony, mieli jej świadomość również Ockham, Luter, Kalwin czy Pascal, lecz w nich budziła ona pokorę i uniżenie względem tajemnicy. Zmiana, z jaką mamy tu do czynienia, dotyczy zatem nie tyle doświadczenia nieprzejrzystości transcendencji, co nowej reakcji na konieczność ukorzenia się intelektu wobec tego, co niepoznawalne. Odkąd filozofia zaczęła żądać świadectw uprawdopodobniających teizm ponad wszelką racjonalną wątpliwość, odtąd większość jej przedstawicieli wiarę traciła. Choć Nietzsche nie był pierwszym, który zwracał uwagę, że istnienie, natura i zamiysł Boga nie jest dla nas oczywiste – przed nim czyniło to wiele wybitnych postaci życia religijnego – to był jednym z pierwszym⁵⁵, dla którego sam fakt błagania o wyjście Boga z ukrycia stanowił przesłankę rozumowania wieńczącego wnioskiem o Jego nieistnieniu. Filozofia nowożytna zaczęła od przyznania się do niewiedzy o zamiarach Boga, a skończyła się aktem oskarżenia przeciw Jego dobroci.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków: Vis-à-vis 2017, s. 74–75.

⁵⁵ Przynajmniej jeśli chodzi o krąg profesjonalnej filozofii. Podobne myśli można bowiem odnaleźć w pracach wielu wolnomyślicieli czasów oświecenia. Charakterystycznym przykładem jest tu *Testament* ks. Jeana Mesliera (1729 r.): „Gdyby rzeczywistość była jakaś istota boska albo jakiś byt nieskończenie doskonały, który pragnąłby być kochanym i adorowanym przez ludzi, byłoby rozumne, sprawiedliwe, a nawet byłoby obowiązkiem rzeczono- go bytu nieskończenie doskonałego, by się okazać widomie albo przynajmniej w sposób wystarczający dać się poznać wszystkim tym, przez których pragnąłby być kochany i adorowany, i którzy mieliby mu służyć” (cyt. za: G. Minois, *Historia ateizmu*, dz. cyt., s. 365).

1.1.3. Filozofia analityczna

Przełomowym momentem, w którym Schellenberg odkrył piętę achillesową teizmu, było, wedle własnych słów tego autora, zwrócenie przez niego uwagi na fenomen dwuznaczności interpretacyjnej świata⁵⁶, dokładnie tak jak dwuznaczna interpretacyjnie jest figura Jastrowa rozsławiona przez *Dociekania filozoficzne* Ludwiga Wittgensteina⁵⁷. Jeszcze w latach pięćdziesiątych wnioski, jakie wysnuwali z tego faktu filozofowie, nie były ateistyczne. Właśnie w tamtej dekadzie rozkwitło na dobre zainteresowanie filozofii analitycznej tradycyjnymi problemami filozofii Boga, co dokumentuje antologia pod redakcją Alasdaira MacIntyre'a i Antony'ego Flewa *New Essays in Philosophical Theology* (1955 r.) zbierająca najważniejsze ówczesne teksty z tej dziedziny filozofii. Już w tamtym tomie wskazywano na problem niejednoznaczności argumentów na rzecz istnienia Boga. Basil Mitchell porównywał w nim sytuację wierzącego do członka ruchu oporu, który pewnej nocy spotyka Obcego. Obcy zapewnia go, że jest dowódcą całego ruchu, ale ponieważ działa w głębokiej konspiracji, czasem będzie się wydawało, że w gruncie rzeczy jest po stronie okupanta (będzie nosił na przykład mundur policjanta, będzie wydawał patriotów w ręce policji itp.), ale ponieważ Obcy realizuje swój plan i wie, co robi, prosi, aby okazać mu w takich chwilach zaufanie⁵⁸. Z łatwością odnajdziemy analogie między dylematem, czy ufać Obcemu, a debatą teistyczną o istnieniu Boga. Nie miałyby ona miejsca, gdyby świat jednoznacznie wskazywał na swego Stwórcę.

Bertrand Russell w zamówionym w 1952 roku przez „Illustrated Magazine”, ale ostatecznie nieopublikowanym felietonie *Is There a God?* porównywał wiarę teistyczną do przekonania o istnieniu niewidocznego porcelanowego czajniczka latającego po orbicie między Ziemią a Marsem. Jak twierdził, teza ta również stałaby się niepodważalna, gdyby powtarzać ją od dzieciństwa wszystkim ludziom we wszystkich szkołach i domach

⁵⁶ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2019, s. 90–92.

⁵⁷ Figura ta może być opisana zarówno jako przedstawienie kaczkki, jak i zająca (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 271).

⁵⁸ A. Flew, R. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja*, tłum. M. Szczubiałka, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997, s. 35–36.

oraz gdyby wokół niej poważni akademicy rozbudowali swoje doktryny. Russell zdecydowanie akcentował niedostatek mocnych świadectw na rzecz prawdziwości teizmu; świadectw, które, gdyby istniały, uczyniłyby ateizm stanowiskiem nieuzasadnionym, sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem czy też wyrazem krnąbrności ludzkiego serca odrzucającego to, co oczywiste. W słynnej anegdocie Bertrand Russell zapytany, co odpowie Bogu na Sądzie Ostatecznym, kiedy okaże się, że On jednak istnieje, stwierdził: „Powie, że bardzo mi przykro, ale nie dałeś mi wystarczających dowodów”⁵⁹. Według Russella otwartość świata zarówno na interpretację teistyczną, jak i ateistyczną nie jest dowodem na nieistnienie Boga: tego jego zdaniem nie da się wykazać, podobnie jak nie da się wykazać nieistnienia niewidocznego porcelanowego czajniczka latającego w kosmosie. Pokazuje wszakże, że teizm nie spełnia kryterium falsyfikowalności, co oznacza beztreściowość tego stanowiska i wyklucza jego akceptację przez Russella.

Oczywiście ten typ argumentacji można zbyć jako obarczony tym, co niektórzy nazywają kartezjańskim grzechem subiektywizmu⁶⁰. Kartezjusz w IV *Medytacji* uznał, że źródłem błędu i fałszu w filozofii jest przyjmowanie za prawdę przekonań, które nie jawią się w sposób jasny i wyraźny⁶¹, a przecież to, w jaki sposób jawi się danej osobie treść danego sądu, jest z natury rzeczy kwestią subiektywną. Na przykład dla Kartezjusza istnienie duszy jawiło się w sposób dużo bardziej oczywisty niż istnienie ciała⁶². Mało kto podzielałby dzisiaj tę opinię. Ścisłe trzymanie się kartezjańskich kryteriów mogłoby doprowadzić do uzależnienia prawdy od pozaracjonalnych czynników, takich jak moda czy działanie propagandy, które przecież wpływają na to, co wydaje się ludziom oczywiste i niepowątpiewalne. Można byłoby zatem odrzucić argumenty Russella, twierdząc, że nieoczywistość istnienia Boga jest jego własną, subiektywną opinią. Jak pisał Akwinata, „wątpienie, jakie nachodzi niektórych ludzi w stosunku do prawd wiary, nie jest wynikiem niepewności rzeczy, lecz ułomności ludzkiego intelektu”⁶³. W mechanice kwantowej występuje szereg twierdzeń, które jawią się

⁵⁹ Cyt. za: T. Crane, *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*, tłum. A. Appel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2019, s. 51–52.

⁶⁰ Por. np. S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków: Znak 1999, s. 42–43.

⁶¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 80.

⁶² Tamże, s. 73.

⁶³ Sth I, q. 1, a. 5.

osobom niezwiązanym profesjonalnie z fizyką jako nieoczywiste czy wręcz szalone. Mimo braku subiektywnej pewności akceptujemy je jako prawdziwe. Czynimy tak dlatego, że podejrzewamy, że wewnętrzny opór towarzyszący uznaniu twierdzeń mechaniki kwantowej nie bierze się ze słabości nauki, lecz z ograniczeń naszego umysłu. Wierzący mógłby więc zasadnie podejrzewać, że w przypadku zawiłych problemów teologicznych za swoje zmieszanie i wątpliwości powinien podobnie obarczyć ograniczenia swojego intelektu, a nie mętność inherentnie tkwiącą w przedmiocie wiary.

Nie w tym jednak rzecz, odparłby Russell. Rozumiemy, że nieoczywistość twierdzeń fizyki kwantowej bierze się z ograniczeń naszego intelektu stykającego się z materią dla niego zbyt trudną i skomplikowaną. Nie mamy większych nadziei na zmianę owego stanu rzeczy, ponieważ zderzamy się tutaj z przedmiotami nieożywionymi – głuchymi na nasze potrzeby dogłębnego zrozumienia świata. W tym punkcie załamuje się analogia między mechaniką kwantową a teologią. Możemy przystać, że w przypadku tej drugiej nasz intelekt mierzy się z materią dla niego zbyt trudną i skomplikowaną, aby dogłębnie ją zrozumieć, ale przecież tym razem jest to zetknięcie z rzeczywistością osobową, wszechmocną, dobrą i w dodatku aktywną, która, gdyby chciała, mogłaby uzupełnić nasze braki w poznaniu. Umysł przeciętnej wykształconej osoby może mieć problem ze zrozumieniem pięciu dróg Tomasza czy dowodu ontologicznego Anzelm, ale czy nie jest prawdopodobne, iż gdyby każdy dysponował wyraźnym doświadczeniem mistycznym, gdyby obserwował wokół siebie zjawiska cudowne i spektakularne, których nauka nie byłaby w stanie wyjaśnić, oraz gdyby na jego oczach sprawdzały się szczegółowe, starożytne proroctwa zapisane w świętych księgach, to wiara w istnienie Boga byłaby powszechna? W ten sposób pogłębiona analiza dwuznaczności interpretacyjnej świata doprowadziła do pojawienia się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ateizmu epistemicznego, który jako powód do odrzucenia istnienia Boga podawał słabość świadectw na rzecz teizmu. Z punktu widzenia tego ostatniego najlepszą odpowiedzią na brak świadectw jest stwierdzenie, że Bóg jest ukryty. Jednak zdaniem ateisty epistemicznego jeśli teista twierdzi, że Bóg jest ukryty, to tym samym przyznaje, że Go nie ma⁶⁴.

Jedno z najbardziej klasycznych przedstawień argumentu z braku świadectw znajdziemy w artykule Norwooda Russella Hansona *What*

⁶⁴ T. Morris, *The Hidden God*, dz. cyt., s. 12.

*I Don't Believe*⁶⁵. Główna teza jego tekstu brzmi: tak jak w przypadku potwora z Loch Ness dowodem na jego nieistnienie jest fakt, że nie ma żadnych dobrych powodów, by wierzyć w jego istnienie, tak samo w przypadku Absolutu brak jasnych racji na rzecz Jego istnienia jest przekonującą racją za Jego nieistnieniem⁶⁶. Zdaniem Hansona wierzący powinien umieć wskazać na jednoznaczny fakt, taki jak obserwowalne wydarzenie lub obiektywnie przekazywalne doświadczenie, który miałby moc przekonującą⁶⁷. Nie jest jednak w stanie tego uczynić, gdyż żaden podobny fakt nigdy nie wystąpił⁶⁸. Agnostycy, w świetle tez tego autora, popełniają błąd, traktując równoważnie brak konkluzywnych argumentów zarówno za sądem o istnieniu Boga, jak i jego negacją⁶⁹. Brak potwierdzenia dla sądu egzystencjalnego oznacza bowiem potwierdzenie jego negacji, tak jak brak potwierdzenia ze strony NASA istnienia latających spodków jest *de facto* odrzuceniem twierdzenia o ich pojawieniu się w ziemskiej atmosferze⁷⁰. Ciężar dowodu jest po stronie teisty. To on, używając słownictwa procesowego, musi udowodnić winę ateisty, a jego niepowodzenia w tym względzie świadczą o racji ateizmu⁷¹.

Ciekawy, ale z drugiej strony całkowicie zrozumiały jest fakt, że argument z ukrytości – dziś podnoszony głównie przez ateistów – pierwsi formułowali na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku filozofowie teistyczni⁷². To oni, zazwyczaj lepiej zaznajomieni

⁶⁵ Schellenberg wymienia w *Argumentie z ukrytości* w kontekście argumentu z braku świadectw prace *From World to God* Ronalda Hepburna (w: B. Mitchell (red.), *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press 1971, s. 168–178) oraz *Religion and Rationality* (New York: Random House 1971) swego nauczyciela Terence'a Penelhumy.

⁶⁶ N. Hanson, *What I Don't Believe*, w: N. Hanson, *What I Don't Believe, and Other Essays*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1971, s. 310–311.

⁶⁷ Hanson wykluczał doświadczenie mistyczne jako świadectwo, które mogłoby służyć za obiektywną rację teizmu. Takie doświadczenie jest prywatne i subiektywne, a w związku z tym niespełniające obiektywnych kryteriów wiedzy. „Osoba, która swe przekonanie o istnieniu Boga ostatecznie ugruntowuje w przeżyciach osobistych, będzie musiała szybko zdjąć płaszcz racjonalności” (tamże, s. 327).

⁶⁸ Tamże, s. 316. Hanson odrzucał biblijne i hagiograficzne przekazy o cudach jako mityczne i niewiarygodne.

⁶⁹ Tamże, s. 323.

⁷⁰ Tamże, s. 321.

⁷¹ Tamże, s. 326–327.

⁷² Obok Thomasa Morrisa, którego tekst jest krótko omawiany poniżej, należy w tym kontekście wymienić także artykuł *The Hiddenness of God* Roberta McKima, w którym autor ten bronił spójności idei Boga ukrytego, ale jednocześnie zauważał, że wnioskiem z argumentu z ukrytości winno być uświadomienie sobie, że kwestia doktryny oraz uporczywe

z terminologią biblijną i teologiczną, najwcześniej się zorientowali, że problem braku świadectw można odnieść do starej idei *Deus absconditus* oraz że refleksje Hansona podają w wątpliwość sensowność mówienia o Bogu milczącym czy ukrytym. W 1988 roku ukazał się artykuł Thomasa Morrisa *The Hidden God*, w którym autor ten zauważał, że zdaniem ateistów epistemicznych sprzecznością jest twierdzić zarazem, że

- (A) Bóg istnieje
- (B) S sądzi, że nie ma wystarczających pozytywnych podstaw epistemicznych, by zaakceptować (A)⁷⁵.

Jest to sprzeczność, ponieważ gdybyśmy to my byli na miejscu Boga, uczynilibyśmy wszystko, by poinformować ludzi o najgłębszych podstawach rzeczywistości. Z tego punktu widzenia umieszczenie nas w religijnie dwuznacznej rzeczywistości nie jawi się jako czyn troski i miłosierdzia. Morris odpowiada na postawiony przez siebie problem podwójnie. Po pierwsze stwierdza, że błędem ateizmu epistemicznego jest założenie, że dany podmiot jest w stanie ocenić motywacje Boga i przewidywać Jego zachowania⁷⁴, a po drugie przywołuje myśl Pascala, według której Bóg chce poruszyć nasze serca, a nie umysły. Gdyby Bóg się nie ukrył, człowiek nie odczuwałby swego zepsucia moralnego i nie miałyby żadnej motywacji do poprawy, a znać Boga bez świadomości grzechu to popaść w grzech. Oczywiście istnienie Boga byłaby więc dla grzesznej ludzkości nie błogosławieństwem, lecz przekleństwem⁷⁵.

W 1993 roku do debaty dołączył John Schellenberg. Wydaną wtedy książkę *Divine hiddenness and human reason* poświęcił na drobiazgowo przedstawienie argumentu z ukrytości. To w niej zawarł przypuszczenie,

przy niej trwanie nie są istotne dla życia religijnego (R. McKim, *The Hiddenness of God*, „Religious Studies” 26 (1), 1990, s. 157–160), oraz artykuł *The Hiddenness of God and the Problem of Evil* Jamesa Kellera, który ukazał się już po książce Schellenberga, ale bez śladów znajomości tego tekstu, co każe podejrzewać, że były one pisane równocześnie. Keller uważa, że wszelkie teistyczne propozycje odparcia argumentu są nieudane, stąd wierzący winien wysnuć dwa wnioski: zrezygnować z przypisywania Bogu atrybutu wszechmocy (Bóg nie ma najwyraźniej tyle mocy, by móc tak manipulować znakami zewnętrznymi, aby swe istnienie uczynić oczywistym) bądź stwierdzić, że Bóg jest prawdziwie ukryty – na tyle skutecznie, że nawet problem Jego ukrycia jest nierozwiązywalny (J. Keller, *The Hiddenness of God and the Problem of Evil*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37 (1), 1995, s. 22–23).

⁷⁵ T. Morris, *The Hidden God*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁴ Tamże, s. 15.

⁷⁵ Tamże, s. 17–18.

że najbardziej kłopotliwy dla teizmu nie jest brak świadectw na rzecz istnienia Boga, lecz fakt, że Bóg nie gwarantuje podstawowego warunku wejścia z Nim w relację osobową, to jest wiary w Jego istnienie. „Ukrytość” nie jest zatem atrybutem Boga wskazującym na sposób Jego istnienia czy też Jego relacji do człowieka, lecz terminem oznaczającym występowanie niewiary teistycznej w świecie. W kolejnym podrozdziale dokładniej przyjrzą się tejom argumentu Schellenberga.

1.2. Rodzina argumentów z ukrytości

Argument z ukrytości należy do grupy argumentów próbujących dowieść nieistnienia Boga przez wskazanie na rzekomą sprzeczność lub wykluczanie się, jakie zachodzą między istnieniem Boga wszechmocnego i doskonale dobrego a jakimś przygodnym, niekwestionowalnym faktem. Najśłynniejszym tego typu dowodem jest argument ze zła, którego pierwsze sformułowanie jest przypisywane Epikurowi⁷⁶. W podstawowej swej wersji argument ten stwierdza niezgodność zła występującego w świecie z doskonałą dobrocią i wszechmocą Stwórcy. Bóg bowiem albo może wyeliminować zło w świecie, ale nie chce, co kolidowałoby z Jego doskonałą dobrocią, albo chce zło wykorzenić ze świata, ale nie jest w stanie tego uczynić, co kolidowałoby z Jego wszechmocą. Istnienie zła wskazywałoby zatem, że w świecie rzeczywistym nie istnieje byt, który byłby zarazem doskonale dobry i wszechmocny⁷⁷.

Do tej grupy rozumowań należy też argument z ukrytości. Autorzy i obrońcy różnych jego wersji twierdzą, że konsekwencje analizy pojęcia Boga oraz pewne dość oczywiste stwierdzenia na temat niektórych aspektów rzeczywistości są z sobą niespójne: bądź prowadzą do nieprzewycięzalnych sprzeczności teizmu, bądź ich przewyciężenie przedstawia to stanowisko jako wysoce nieprawdopodobne. Zainteresowanie teisty tymi argumentami jest więc oczywiste. Jeśli jego przesłanki są prawdziwe, a przejście od jednego kroku dowodzenia do następnego jest zgodne z prawami logiki, to osoby, które choć w minimalnym stopniu kierują się w życiu wskazaniem rozumu, powinny porzucić wiarę w Boga osobowego.

⁷⁶ K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław: Fundacja Nauki Polskiej 2010, s. 21–22.

⁷⁷ J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 229.

Przesłanką argumentów ze zła czy z ukrytości jest przepaść między oczekiwaniami formułowanymi wobec świata stworzonego i rządzonego przez doskonale dobrą i wszechmocną Opatrzność a tym, co obserwujemy w rzeczywistości⁷⁸. Z tego punktu widzenia można przedstawić rozważania Schellenberga jako rozczarowanie teizmem w obliczu ograniczonych przeżyć religijnych w ludzkiej populacji⁷⁹. Argument Schellenberga będzie szczegółowo przedstawiony w sekcji 1.2.1. Wpierw omówię jego przesłanki i wnioski (podsekcje 1.2.1.1–1.2.1.5), a następnie porównam go z argumentem ze zła (podsekcja 1.2.1.6) i z argumentem z braku świadectw (podsekcja 1.2.1.7). W sekcji 1.2.2 przyjrzymy się pokrewnym wersjom argumentu z ukrytości. Theodore Drange w argumentie z niewiary bronił tezy, że ukrytość podważa prawdziwość teologii ekskluzywistycznych, czyli takich, które zbawienie człowieka uzależniają od przyjęcia pewnej konkretnej doktryny religijnej (podsekcja 1.2.2.1). Zdaniem niektórych filozofów kłopotliwe dla teisty są także różnorodność religii oraz nierównomierna demografia wiary w historii ludzkości. Wychodząc od tej pierwszej obserwacji, swoje wsparcie dla argumentu z ukrytości formułował Stephen Maitzen (podsekcja 1.2.2.2), a koncentrując się na tym drugim fenomenie – Jason Marsh (podsekcja 1.2.2.3). Na koniec rozdziału podejmę kwestię siły argumentów z ukrytości: czy ich ważność wyklucza prawdziwość teizmu czy też czyni teizm wysoce nieprawdopodobnym? Zagadnienie to w filozofii analitycznej rozważa się, pytając o to, czy argument z ukrytości jest argumentem logicznym czy probabilistycznym/ewidencyjnym (rozdział 1.2.2.4)⁸⁰.

1.2.1. Argument Schellenberga

Przyjrzymy się zatem najbardziej znanej wersji argumentu z ukrytości, autorstwa Johna Schellenberga. W swoich pracach podawał on wiele jego sformułowań. Przedmiotem analizy będzie w niniejszej pracy najnowsza wersja, którą autor zaprezentował w książce *Argument z ukrytości. Nowe*

⁷⁸ J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, w: A. Green, E. Stump (red.), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, s. 23.

⁷⁹ M. Rea, *The Hiddenness of God*, Oxford: Oxford University Press 2018, s. 26.

⁸⁰ W polskiej terminologii używa się też pary pojęć „argument dedukcyjny” – „argument niededukcyjny”.

wyzwanie filozofii dla wiary w Boga z 2015 roku, ale dla porządku przypomnijmy wcześniejsze sformułowania argumentu z ukrytości, które znalazły się w pracach *Divine hiddenness and human reason* (1993 r.) oraz *Wisdom to Doubt* (2007 r.). Porównanie tych wersji ujawni ewolucję myślową Schellenberga oraz te momenty argumentacji, które jego zdaniem wymagały poprawy lub większej precyzji:

1993

- 1* „Jeśli Bóg istnieje, to jest On istotą doskonale miłującą (przesłanka definicyjna 1*).
- 2* Jeśli doskonale miłujący Bóg istnieje, to nie występuje racjonalna niewiara w Jego istnienie (przesłanka filozoficzna 2*).
- 3* Racjonalna niewiara występuje (przesłanka empiryczna 3*).
- 4* Doskonale miłujący Bóg nie istnieje (z 2* i 3*).
- 5* Zatem Bóg nie istnieje (z 1* i 4*)”⁸¹.

2007

- 1[^] „Z konieczności, jeśli Bóg istnieje, to każdy, kto (i) nie opiera się Bogu i (ii) jest zdolny do uczestniczenia w znaczących, świadomych relacjach z Bogiem, (iii) może uczestniczyć w tej relacji.
- 2[^] Z konieczności, w danym czasie *t* można uczestniczyć w znaczących, świadomych relacjach z Bogiem wtedy – i tylko wtedy – gdy w danym czasie *t* wierzy się, że Bóg istnieje.
- 3[^] Z konieczności, jeśli Bóg istnieje, to każdy, kto (i) nie opiera się Bogu i (ii) jest zdolny do uczestniczenia w znaczących, świadomych relacjach z Bogiem, (iii) wierzy także, że Bóg istnieje.
- 4[^] Istnieją (a także istnieli w przeszłości) ludzie, którzy (i) nie opierają się Bogu i (ii) są zdolni do uczestniczenia w znaczących, świadomych relacjach z Bogiem, ale (iii) nie wierzą, że Bóg istnieje.
- 5[^] Bóg nie istnieje”⁸².

I wreszcie ten sam argument po dwudziestu dwóch latach debat ze zwolennikami teizmu przedstawiał się następująco:

⁸¹ J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, dz. cyt., s. 83. Tłumaczenie moje. Wprowadzam też własne znaki numerujące poszczególne kroki argumentu.

⁸² J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca–London: Cornell University Press 2007, s. 204–206.

2015

1. „Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową (przesłanka 1 – dalej P1).
2. Jeśli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary (*nonbelief*) odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje (przesłanka 2 – dalej P2).
3. Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje (z 1. i 2., sylogizm hipotetyczny).
4. Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje (przesłanka 4 – dalej P4).
5. Nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg (z 3. i 4., *modus tollens*).
6. Jeśli nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg, to Bóg po prostu nie istnieje (przesłanka 6 – dalej P6).
7. Zatem Bóg nie istnieje (z 5. i 6., *modus tollens*)”⁸³.

Zasygnalizuję dwie zmiany w argumencie, które omówię szczegółowo później. Po pierwsze, Schellenberg w 2015 roku inaczej nazwał przygodny fakt, którego występowanie w świecie jest jego zdaniem niekoherentne z istnieniem Boga. O ile w 1993 roku mówił on o niewierze racjonalnej (*rational nonbelief*), a w 2007 roku o niewierze niewinnej (*inculpable nonbelief*), o tyle w 2015 roku stwierdził, że lepiej niewygodny dla teistów fenomen uchwytuje pojęcie niewiary przy braku oporu (*nonresistant nonbelief*). Określenie to najłatwiej wyjaśnić przez jego przeciwieństwo. Otóż niewiara oporna to celowa ślepotą na wszelkie argumenty, świadectwa i dowody istnienia Boga⁸⁴. Uparty ateista przypomina osobę, która zamyka oczy, byleby nie dostrzec czegoś tak oczywistego jak słońce. Jest jak ktoś, kto zatrzaskuje drzwi przed gościem, byleby tylko ten nie wszedł do jego mieszkania. W przeciwieństwie do niego niewierzący bez oporu chętnie przyjąłby stanowisko teistyczne, gdyby tylko przedstawić mu argument, którego

⁸³ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 173.

⁸⁴ Tamże, s. 114–115.

odrzućenie czyniłoby go irracjonalnym. Na razie tylko sygnalizuję tę zmianę terminologiczną – jej powody okażą się jasne w podrozdziale 3.3.

Druga zmiana dotyczy dokładniejszego wyjaśnienia, na czym polega przepaść między naszymi wyobrażeniami na temat świata stworzonego przez Boga a światem, w którym żyjemy, to jest światem aktualnym⁸⁵. Schellenberg zaczynał od tezy, że gdyby Bóg istniał, w świecie nie występowałaby niewiara, gdyż doskonale dobry Bóg dostarczyłby ludziom wystarczających świadectw potwierdzających Jego obecność. Choć nigdy tego przekonania nie zmienił, to z biegiem lat coraz mocniej akcentował wartość znaczących i świadomych relacji osobowych, które budują się na podstawie przeżycia Bożej obecności. Uczynił to ze względu na zarzuty, że (1) jego argument nie różni się od argumentu z braku świadectw oraz że (2) trwanie w relacji osobowej z Bogiem nie wymaga wiary w Jego istnienie. Schellenberg twierdził, że nawet jeśli zgodzimy się na tezę (2), to teista musi w takim razie wyjaśnić brak wyraźnie przeżywanych relacji między ludźmi a Bogiem.

Ponieważ Schellenberg nigdy przy tym nie porzucił przekonania, że niewiara bez oporu jest faktem przeczącym prawdziwości teizmu, Veronika Weidner doszukuje się w jego tekstach dwóch pojęć ukrytości: pojęcia ukrytości propozycjonalnej (UP), które wyraża problem istnienia niewiary bez oporu, oraz ukrytości doświadczeniowej (UD), która wskazuje na brak przeżycia obecności Boga w ludzkim doświadczeniu⁸⁶, i twierdzi, że odrzucenie argumentu Schellenberga musi zmierzyć się z oboma rodzajami ukrytości⁸⁷. Niewątpliwie komplikuje to dyskusję, gdyż często autorzy, którzy próbują odpowiedzieć na problem niewiary bez oporu w sensie UP, na przykład przez wskazanie, że wiara teistyczna nie jest koniecznym warunkiem relacji osobowej z Bogiem, lub krytykując argument z analogii, słyszą, że nie odpowiedzieli na problem UD⁸⁸. Z kolei ci, którzy koncentrują się na powodach, dla których miłość Boga nie wyraża się w doświadczeniu

⁸⁵ D. Howard-Snyder, *Hiddenness of God*, „Stanford Encyclopedia of Philosophy” (wersja artykułu z 23.04.2016).

⁸⁶ J.L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion*, w: D. Howard-Snyder, P. Moser (red.), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 37; V. Weidner, *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*, dz. cyt., s. 72.

⁸⁷ Tamże, s. 76.

⁸⁸ J.L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument Revisited (II)*, „Religious Studies” 41 (3), 2005, s. 297.

Jego obecności w świadomości (problem UD), uzasadniając to na przykład koniecznością zachowania wolnej woli człowieka, słysząc, że konieczność ta nie tłumaczy, dlaczego tak wielu spośród otwartych na prawdę o Bożym istnieniu nie ma wiary (problem UP). Śledzący dyskusję może czasem stracić orientację, o co w gruncie rzeczy Schellenberg pyta⁸⁹. Autor twierdzi jednak, że tym, co łączy UP i UD, jest pojęcie niedostępności. Z jednej strony mamy niedostępność epistemicznych determinantów wiary (UP), zaś z drugiej niedostępność odpowiedniego doświadczenia (UD)⁹⁰. Dla przejrzystości wywodu problem argumentu z ukrytości będę traktował najczęściej jako problem niewiary przy braku oporu (UP). Ostatecznie bowiem naszym zadaniem jest odpowiedzieć na argument tak, jak został on sformułowany, a w jego przesłankach figuruje pojęcie niewiary bez oporu, a nie pojęcie braku doświadczenia religijnego. W swojej własnej odpowiedzi prezentowanej w rozdziale czwartym staram się zaś podjąć oba problemy ukrytości, zarówno UD, jak i UP.

W kolejnych podsekcjach będę analizował dowód Schellenberga w jego sformułowaniu z 2015 roku. Jak zaznaczyłem powyżej, charakteryzuje się on poprawnością formalną. Autor poprawnie stosuje w nim prawa logiczne: *modus tollens* (wers 5 i 7) i sylogizm hipotetyczny (wers 3). Wniosek argumentu wynika więc logicznie z jego przesłanek, co oczywiście nie oznacza jeszcze, że jest on sądem prawdziwym. Do tego, by to stwierdzić, potrzeba jeszcze wykazać, że prawdziwe są wszystkie cztery przesłanki argumentu (P1, P2, P4 i P6). Trzy z nich (P1, P2 i P6) mają charakter pojęciowo-psychologiczny, zaś P4 jest przesłanką empiryczną. Jako pierwszą zajmę się przesłanką P6, która przez Schellenberga jest traktowana jako niekontrowersyjna prawda pojęciowa⁹¹.

1.2.1.1. P6: Bóg jako byt miłujący

Schellenberg definiuje Boga jako istotę wszechmocną i doskonale dobrą, a następnie wskazuje, że brak miłości wyklucza moralną dobroć osoby. Byt

⁸⁹ Na przykład Jonathan Kvanvig zarzuca Schellenbergowi, że nieustannie żongluje w swych tekstach subiektywnym i obiektywnym pojęciem świadectwa (J. Kvanvig, *Divine Hiddenness: What Is the Problem?*, w: D. Howard-Snyder, P. Moser (red.), *Divine Hiddenness. New Essays*, dz. cyt., s. 155).

⁹⁰ J.L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals*, dz. cyt., s. 35.

⁹¹ J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, dz. cyt., s. 203.

doskonały to byt doskonale dobry⁹², stąd możemy przypisać Bogu doskonałą miłość. Gdybyśmy odmówili Bogu atrybutu miłości, odmówilibyśmy Mu doskonałości, a w ten sposób popadlibyśmy w sprzeczność. Zaprzeczenie, że miłość jest doskonałością, można sobie wyobrazić tylko poprzez skojarzenie miłości z emocją bądź z pragnieniem, a zatem z jakąś odmianą lub brakiem, których nie orzeka się o istocie doskonałej. Jednak nie musimy zgadzać się na utożsamienie miłości ze stanem afektywnym. Drugim ewentualnym zarzutem względem P6 mogłaby być teza, że jeśli natura Boga jest niepoznawalna, to nie możemy wiedzieć, że Bóg jest miłością. Oddalenie tego zarzutu także nie stanowi poważnej trudności. Wystarczy podkreślić, że P6 nie wnika w naturę Boga, lecz w skutki Jego działań względem innych bytów⁹³ czy też, że P6 ustala pewien formalny związek między pojęciami doskonałości, dobroci i miłości, bez wnikania w rozumienie dobroci czy miłości. Schellenberg twierdzi, że doskonała miłość to miłość „najlepsza”, „najwspanialsza”, „najgłębsza” czy też „ostateczna”⁹⁴, ale również w ten sposób nie wykracza on poza ustalenie pewnego związku między pojęciami. Dopiero P1 angażuje nasze intuicje moralne i z tego powodu trudniej ją uzasadnić.

1.2.1.2. P1: Relacyjna miłość Boga

W przesłance P1 dotykamy sedna argumentu – twierdzenia, które zdaniem autora odróżnia argument z ukrytości od tradycyjnego problemu zła i które jest warunkiem jego powodzenia⁹⁵, stąd poświęcę na jego omówienie więcej miejsca niż w przypadku przesłanki P6. Zacznę od wyjaśnień terminologicznych. Domagają się ich pojęcia miłości relacyjnej, relacji osobowej oraz otwartości na relacje osobowe. Następnie przedstawię dwa argumenty wzmacniające P1: argument z ewolucji kulturowej oraz argument z analogii.

P1 wyraża oczekiwanie co do tego, w jaki sposób Bóg okazuje swoją miłość. Schellenberg w swoich pracach przekonuje, że jeśli twierdzimy,

⁹² Z drugiej strony Peter Geach przeciwstawiał się twierdzeniu: „Bóg jest doskonale dobry”, gdyż uważał, że prawidłowe użycie przymiotnika „dobry” wymaga towarzyszenia rzeczownika modyfikowanego przez przymiotnik – można być dobrym kucharzem lub piłkarzem, lecz nie można być dobrym po prostu (P. Geach, *Good and Evil*, „Analysis” 17 (5), 1956).

⁹³ S. Clark, *Who is God*, „European Journal for Philosophy of Religion” 8 (4), 2016, s. 13.

⁹⁴ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 94.

⁹⁵ „Argument z ukrytości skupia się na wymogu otwartości na relacje osobowe” (J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, dz. cyt., s. 23).

że Bóg jest miłosierny względem wszystkich bytów, to powinniśmy oczekiwać od Niego miłości, której celem jest nawiązywanie i rozwijanie relacji z bytami zdolnymi do nawiązania i podtrzymywania z Nim relacji⁹⁶. Miłość relacyjna wyraża się minimalnie w otwartości na relacje osobowe, którą to otwartość Schellenberg rozumie jako przeciwieństwo zamknięcia się na kogoś, obojętności czy też uniemożliwienia zawarcia relacji. Bóg, gdyby był otwarty na relacje osobowe z ludźmi, nigdy nie uczyniłby niczego, co powstrzymałoby danego człowieka przed wejściem w taką relację⁹⁷. Stwórca, gdyby prawdziwie miłował swoje stworzenie, nigdy nie stanąłby poza zasięgiem znaczących i świadomych relacji z sobą, nigdy też nie dopuściłby do sytuacji, w której komuś odebrano by możliwość zawarcia z Nim osobowej relacji⁹⁸. Otwartość na relacje osobowe nie musi natomiast oznaczać emocjonalnego pragnienia, dzięki czemu Schellenberg może pomijać w swych pracach pytanie o zasadność przypisywania Bogu emocji⁹⁹. Pojęcie otwartości pozwala mu również uniknąć zarzutu, że czyni z Boga chłopca na posyłki, który ma stawiać się na każde, nawet nierozsądne, żądanie człowieka. Schellenberg wskazuje w tym kontekście, że bycie otwartym na relację z człowiekiem nie jest równoznaczne z byciem natychmiastowo dostępnym. Nie chodzi tu o reagowanie na każdy ludzki kaprys, lecz odpowiadanie na wyłącznie poważne próby pojednania się z Bogiem w relacji wzajemnej miłości¹⁰⁰. Boska otwartość, twierdzi autor argumentu z ukrytości, pozwala zachować człowiekowi autonomię, gdyż oznacza, że Bóg nie musiałby być zawsze w centrum ludzkiej uwagi i ją przytłaczać, lecz mógłby się w danej relacji wycofywać i schodzić na drugi plan. Człowiek miałby w niej przestrzeń na podejmowanie decyzji według własnego uznania i kształtowania swej niepowtarzalnej osobowości¹⁰¹.

Relacja osobowa to relacja zachodząca między przynajmniej dwiema osobami, wzajemna, świadoma i dynamiczna¹⁰², to jest zakładająca

⁹⁶ J.L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals*, dz. cyt., s. 41; J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁷ Tamże, s. 21.

⁹⁸ J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, dz. cyt., s. 203.

⁹⁹ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 95.

¹⁰⁰ J.L. Schellenberg, *Boża ukrytość uzasadnia ateizm*, tłum. M. Iwanicki, w: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 57.

¹⁰¹ J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, dz. cyt., s. 203.

¹⁰² V. Weidner, *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*, dz. cyt., s. 101.

możliwość jej wzmocnienia i pogłębienia. Można ją też określić jako pozytywnie znaczącą, będącą przedmiotem zabiegów i troski¹⁰⁵. Przykładami relacji osobowych są wzajemna przyjaźń, miłość między rodzicem a dzieckiem czy miłość oblubieńcza. Schellenberg zakłada obustronną zdolność do nawiązania bosko-ludzkiej relacji osobowej: Bóg jest wszechmocny, więc zdaniem autora argumentu z ukrytości Jego zdolność do trwania w relacji z człowiekiem nie wymaga specjalnej analizy, natomiast zdolność do nawiązania relacji z Bogiem od strony człowieka autor rozumie jako „zdolność umysłu i serca” do tego, by „odczuwać obecność Boga i rozpoznawać to odczucie”, „zdolność do wyrażania postawy zaufania, wdzięczności, posłuszeństwa Bogu i innych podobnych postaw”¹⁰⁴. Szereg przykładów takich postaw ze świata religii skłania go do przypuszczenia, że człowiek jest zdolny do wchodzenia w relacje osobowe z Bogiem. Innymi słowy, Schellenberg wpisuje się w tym aspekcie w tradycję antropologii chrześcijańskiej, która głosi, że człowiek jest *capax Dei*: jest ze swej natury otwarty na Boga¹⁰⁵.

P1 mówi, że miłość doskonała wymaga miłości relacyjnej, innymi słowy, miłość Boga nie może wyczerpywać się w działaniu przypominającym aktywność szczodrego mecenasa, który choć ma na celu dobro innych, jest względem nich zdystansowany¹⁰⁶. Pragnienie bliskości wyróżnia miłość do danej osoby od zwykłej w stosunku do niej życzliwości¹⁰⁷. Załóżmy, że miłość Boga znaczy tylko tyle, że skutkiem Jego działania jest najwyższe możliwe dobro stworzeń. Schellenberg mógłby zaakceptować to twierdzenie i dążyć, czy z punktu widzenia teizmu można wyobrazić sobie większe dobro człowieka niż trwanie w relacji osobowej ze swym Stwórcą.

Jeśli możliwe byłoby bezpośrednie doświadczenie nieprzekraczalnie bogatego i wspaniałego Boga, prowadzące skończony podmiot do jeszcze lepszego pojmowania [Boga] i stopniowej przemiany nakierowanej na nieskończony Podmiot, szansa na takie doświadczenie byłaby największym darem ze wszystkich i najpewniejszą drogą do Boga [...]. Zatem wydaje się, że Bóg z pewnością

¹⁰⁵ J.L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals*, dz. cyt., s. 42; J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, dz. cyt., s. 23; J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 93.

¹⁰⁴ Tamże, s. 95.

¹⁰⁵ A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2005, s. 241.

¹⁰⁶ J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Philosophy*, dz. cyt., s. 26.

¹⁰⁷ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 98.

uczyniłby dostępnym dar świadomego pojmowania Boga skończonym bytom osobowym, zdolnym do doświadczenia tego daru¹⁰⁸.

Autor argumentu z ukrytości mógłby się zgodzić z wieloma teistami, że przejawem Bożej dobroci jest stworzenie świata i podtrzymywanie go w istnieniu, ale wskazuje, że jeszcze większym darem byłoby podtrzymywanie nas w istnieniu wraz z jednoznacznym doświadczeniem tego, że owo istnienie i świat są Jego darami¹⁰⁹. Dzięki pewności istnienia Boga nabytej z doświadczenia Jego obecności człowiek mógłby pokonywać moralne wady oraz miłować innych. Schellenberg jest przekonany, że dzięki temu doświadczeniu częściej przeżywalibyśmy radość, pokój, poczucie bezpieczeństwa i bezwarunkowej akceptacji¹¹⁰.

Powtórzę jednak, że Schellenberg uważa wyżej wymienione korzyści płynące z relacji osobowej z Bogiem za nieistotne dla prawdziwości P1, ponieważ według niego Bóg, gdyby istniał, pragnąłby relacji osobowych z osobami skończonymi dla samych tych relacji¹¹¹. Na uzasadnienie tego twierdzenia przytacza najczęściej dwa argumenty: z ewolucji kulturowej i z analogii.

Schellenberg uważa, że ewolucja kulturowa, którą przeszliśmy w ostatnich latach, dowartościowała rolę relacji osobowych. Zaczęliśmy doceniać rolę empatii, cenimy otwartość na inne osoby. W ostatnich dekadach toczy się batalia o równość: ras, płci, mniejszości seksualnych, która to walka sprzyja uwzględnianiu nowych perspektyw w społecznym dyskursie oraz wpływa na nasze myślenie o Bogu. Dla przykładu zdaniem Schellenberga teologia przez wieki była zdominowana przez patriarchalne wyobrażenie Boga jako samotnego mężczyzny i zdystansowanego władcy. W ślad za owym wyobrażeniem szło pojęcie boskiej miłości, w którym brakowało miejsca na empatię, współczucie i troskę. Zgodnie z męskim sposobem wartościowania ceniącym bardziej efektywne rozwiązania problemów niż emocjonalne wsparcie teologia bardziej podkreślała boską aktywność niż

¹⁰⁸ J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, dz. cyt., s. 200.

¹⁰⁹ Tamże, s. 202.

¹¹⁰ D. Howard-Snyder, *The Argument from Divine Hiddenness*, „Canadian Journal of Philosophy” 26 (3), 1996, s. 433.

¹¹¹ Relacja osobowa jest dla Boga dobrem wewnętrznym (J.L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals*, dz. cyt., s. 48). Z tym twierdzeniem zgadzają się też niektórzy teiści, na przykład Robert Adams (*The Virtue of Faith*, New York: Oxford University Press 1987, s. 187–188).

pragnienie więzów międzyosobowych. Ta ostatnia cecha była ignorowana w refleksji teologicznej, gdyż sugerowałaby „zniewieścienie” Boga. Dziś, twierdzi Schellenberg, jesteśmy dalecy od traktowania stereotypowych cech męskich jako bliższych ideału, a co więcej, słusznie pożegnaliśmy się, również w teologii, z wszelkimi stereotypami na temat płci¹¹². Żyjemy ponadto w epoce globalizmu, w której media społecznościowe, zmniejszając dystans pomiędzy kulturami, codziennie uprzytamniają nam różnice w pojmowaniu Absolutu w różnych zakątkach globu oraz w formach wyrażania własnej religijności¹¹⁵. Wszystkie te zmiany przyczyniają się do odrzucania starych, prowincjonalnych wyobrażeń oraz do wykucia nowego ideału miłości jako bliskości i otwartości na relacje.

Drugim argumentem wymienianym przez Schellenberga na poparcie tezy o bezwzględnej wartości relacji osobowych jest tzw. argument z analogii. Zgodnie z nim odkrycie przez współczesną kulturę otwartości na relację jako niezbędnego elementu miłości pozwala traktować miłość rodzica do dziecka jako paradygmat miłości Boga do człowieka¹¹⁴. W analitycznej filozofii religii pionierami wykorzystywania tej analogii byli, paradoksalnie, filozofowie teistyczni biorący udział w debacie nad problemem zła. Jedną z odpowiedzi na pytanie o dobro usprawiedliwiające Boga z dopuszczenia cierpienia, jawiącego się jako nadmiarowe i zbędne, pochodzi z obozu tzw. teizmu sceptycznego i generalnie głosi, że nie powinno nas zaskakiwać, iż Bóg w różnych kontekstach może realizować dobro ponad nasze pojmowanie. Fakt, że dane zło jawi się jako zbędne, nie jest więc jeszcze dla teisty dostateczną racją uznania go za obiektywnie zbędne zło¹¹⁵. Jedną z ilustracji powyższej tezy jest obraz rodziców,

¹¹² J.L. Schellenberg, *Wisdom to Doubt*, dz. cyt., s. 196.

¹¹³ J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, dz. cyt., s. 182.

¹¹⁴ W dalszej części prezentacji argumentu z analogii będę mówił o obrazie Boga jako rodzica, podczas gdy sam Schellenberg preferuje porównanie Boga z matką, sugerując, że miłość matczyna przewyższa w doskonałości miłość ojcowską. Nie zgadzam się z Schellenbergiem w tej ocenie. Nie ma powodu, by twierdzić, że ojcowie mniej pragną osobowych relacji ze swymi dziećmi niż matki. Jednak ponieważ niezgoda ta nie ma ostatecznie wpływu na wartość argumentacyjną, zdecydowałem się używać bardziej neutralnego terminu: „rodzic”. Moją intencją jest tutaj wzmocnienie, a nie osłabienie argumentu: nie trzeba zgadzać się na tezy o toksycznym wpływie idei patriarchalnych na teologię, by przyznać, że do pojęcia boskiej miłości należy otwartość na relacje z innymi osobami.

¹¹⁵ D. Howard-Snyder, *Agnosticism, the Moral Skepticism Objection, and Commonsense Morality*, w: T. Dougherty, J. McBrayer (red.), *Skeptical Theism. New Essays*, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 293.

którzy dopuszczają do cierpienia dziecka ze względu na jego wyższe dobro, na przykład w czasie wizyty u lekarza. Dziecku jego cierpienie może się jawić jako przejaw złośliwości rodziców, ale tylko dlatego, że nie jest w stanie zrozumieć motywów ich działania oraz wszystkich jego dobrych skutków. Stephen Wykstra porównywał w związku z tym naszą zdolność rozumienia boskich zamiarów i celów do egzystencji miesięcznego niemowlęcia w stosunku do jego rodziców¹¹⁶.

Krytycy teizmu sceptycznego atakowali jednostronność wniosków z tej analogii. Owszem, wynika z niej, że istnieją dobra, które usprawiedliwiają Boga z dopuszczenia cierpień, które nam, z racji ograniczonych możliwości intelektualnych, wydają się niczym nieuzasadnione, ale gdybyśmy chcieli uczciwie podejść do porównania Boga do ludzkich rodziców, to powinniśmy również zwrócić uwagę na to, że rodzice w sytuacji, w której nie są w stanie wyjaśnić dziecku, dlaczego dopuszczają, by przeżywało ono dane cierpienie, starają się je pocieszyć lub dać do zrozumienia, że istnieje jakiś dobry motyw ich postępowania¹¹⁷. Erik Wielenberg uważał, że o ile można wyobrazić sobie dobro poza naszym pojmowaniem wynikające z danego cierpienia, o tyle nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, by owo dobro usprawiedliwiało Boga z Jego milczenia i braku pocieszenia, które towarzyszy temu cierpieniu¹¹⁸. Podobnie wykorzystywał analogię rodzica i dziecka Schellenberg. Jego zdaniem wskazuje ona, że niezbędnym elementem miłości do osoby jest pragnienie osobistego zaangażowania. Wyobraźmy sobie rodzica, który obsypuje swoje dziecko wszystkimi możliwymi do wyobrażenia prezentami, ale nie jest zainteresowany relacją osobową z nim. Czy nazwalibyśmy takiego rodzica miłującym? Czyż nie jest tak, że to właśnie pragnienie głębokiej więzi z rodzicem, więzi, która nadaje dziecku tożsamość, poczucie bezpieczeństwa i własnej wartości, jest najważniejszą potrzebą w życiu dorastającego człowieka, daleko przewyższającą wszelkie inne, materialne czy psychologiczne, potrzeby? Jeśli tak, to jak ocenilibyśmy rodzica, który odmawia swemu dziecku możliwości jej spełnienia? Schellenberg proponuje wyobrazić sobie dziecko w środku

¹¹⁶ S. Wykstra, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of „Appearance”*, „International Journal for Philosophy of Religion” 16 (2), 1984, s. 88.

¹¹⁷ E. Wielenberg, *The Parent-Child Analogy and the Limits of Skeptical Theism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 78 (3), 2015, s. 307.

¹¹⁸ Tamże, s. 309.

dżungli, które z racji amnezji i oddzielenia od skupisk ludzkich nie jest nawet pewne, czy ma kogoś takiego jak rodzic, ale mimo to w chwilach zagrożenia z rozpaczą woła: „Mamooo!!!” – bez skutku. Nikt nie odpowiada, nikt nie daje się poznać jako miłujący rodzic dziecka¹¹⁹. Obraz ten można odpowiednio modyfikować¹²⁰. To samo dziecko możemy wyobrazić sobie jako cierpiące na amnezję i w związku z tym niepamiętające swoich rodziców. Żyje ono jednak wśród innych rodzin, a zatem podejrzewa, że skoro inne dzieci mają rodziców, ono zapewne też ich ma. Można wreszcie to samo dziecko wyobrazić sobie nie jako cierpiące na amnezję, lecz doskonale znające swoich rodziców, którzy nagle z niewyjaśnionych powodów znikają i mimo nawoływania z jego strony nie wracają do domu. W ten sposób Schellenberg chciał zobrazować różne stany niewiary: od osób, które nie znają nawet pojęcia Boga, przez ateistów dorastających w religijnych środowiskach, którzy chcieliby poczuć, jak to jest być w relacji z istotą najwyższą, aż do tych, którzy na pewnym etapie swego życia stracili wiarę i nie potrafili, mimo wysiłków, jej odzyskać. W każdym z tych obrazów nasze współczucie kieruje się w stronę bezradnie wołającego dziecka, a gniew w stronę głuchego na jego rozpacz rodzica.

John Hick, jeden z bardziej znaczących polemistów Schellenberga, przyznaje mu część racji, wskazując na szeroko dziś rozpowszechnione badania psychologii rozwojowej, które pokazują, że dzieci, które doświadczają bezwarunkowej miłości swoich rodziców, łatwiej nawiązują w swoim dorosłym życiu relacje miłości i wykazują więcej otwartości na innych. W przeciwieństwie do nich dzieci pozbawione miłości rodzicielskiej bądź jej niepewne jako dorośli są bardziej nieśmiali, podejrzliwi i defensywnie egoistyczni. „Doświadczenie bycia kochanym wydobywa to, co najlepsze w naszej naturze, otwiera wewnętrzne wrota na pozytywne i pełne werwy uczestnictwo w życiu oraz uzdalnia do miłosiernego nastawienia wychodzącego do innych”¹²¹. Można byłoby się spodziewać nawet większych dobroczynnych efektów dla życia ludzkiego niż te wymienione przez Hicka, gdyby powszechne było mniemanie o bezwarunkowej miłości Boga. Jeśli zatem argument z analogii porównujący Boga do rodzica jest słuszny, tym bardziej nagląca staje się potrzeba odpowiedzi na pytanie o brak powszechnych doświadczeń afirmujących boską obecność w życiu wewnętrznym jednostek.

¹¹⁹ J.L. Schellenberg, *Boża ukrytość uzasadnia ateizm*, dz. cyt., s. 52.

¹²⁰ Tamże, s. 52–54.

¹²¹ J. Hick, *The Second Christianity*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers 2009, s. 65.