

KS. MAREK DOBRZENIECKI

KIERKEGAARD WOBEC PROBLEMU UKRYCIA BOGA *

WSTĘP: PROBLEM BOŻEGO UKRYCIA

W ostatnich dwudziestu latach obserwujemy szczególnie wzrost zainteresowania problemem Bożego ukrycia wśród analitycznych filozofów religii. Przyczyniły się do tego prace kanadyjskiego filozofa Johna L. Schellenberga, według którego fakt nieoczywistości istnienia Boga dla wielu ludzi, którzy szczerze Go poszukują, stanowi problem dla teizmu¹. Spodziewalibyśmy się bowiem, że Bóg, gdyby istniał, byłby otwarty na wzajemne relacje z ludźmi, tzn. w minimalnym sensie nie czyniłby żadnych przeszkód tym, którzy pragnęliby je nawiązać. Ponieważ bycie w relacji z osobą wymaga wiedzy co do istnienia tejże, to Bóg, według sposobu rozumowania Schellenberga (2015a, 21), winien objawiać swe istnienie wobec ludzi na tyle, by wyrobili sobie przekonanie o Jego istnieniu — w przeciwnym razie wystąpiłaby trudność (tj. niewiedza co do Jego istnienia) w nawiązaniu z Nim relacji i nie można byłoby mówić o Jego otwartości wobec tych, którzy pragną Go poznać, a w konsekwencji należałoby zakwestionować Jego moralną doskonałość. W świecie zatem nie powinni występować nieopierający się Bogu niewierzący (*nonresistant nonbelievers*). Tymczasem tacy istnieją (SCHELLENBERG 1993, 83). Istnieją ludzie, którzy pragną zbadać kwestię Jego istnienia maksymalnie obiektywnie; starają się, by ewentualne

Ks. dr MAREK DOBRZENIECKI — Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Collegium Joanneum; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; e-mail: mdobrzniecki@pwtw.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Deus absconditus — Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”, nr 2018/29/B/HS1/00922, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Pierwsza praca, w której Schellenberg sformułował tzw. argument z Bożego ukrycia, *Divine hiddenness and human reason*, ukazała się w 1993 r.

braki moralne nie zakłócały ich poznania, a mimo to nie podzielają przekonania teistów o istnieniu Boga.

Refleksja nad problemem ukryciem Boga doprowadziła Schellenberga do wniosku o Jego nieistnieniu. Nie potrafi on bowiem sobie wyobrazić, z jakiego powodu Bóg, istota z definicji doskonała moralnie, mogłaby nie chcieć nawiązać relacji z tymi, którzy do takiej relacji dążą, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, że gdyby Bóg istniał, relacja z Nim byłaby dla człowieka dobrem wewnętrznym. Jedynym możliwym wytłumaczeniem, jak to określa, słabej pozycji epistemicznej teizmu jest nieistnienie Boga. Nie jest to jednak, jak można się spodziewać, jedyne możliwe wyjaśnienie problemu spotykane w literaturze filozoficznej. Choć szukanie możliwych motywów Boga dla Jego ukrycia się przed niektórymi ludźmi zintensyfikowało się w filozoficznej debacie w związku z argumentem Schellenberga², prób odpowiedzi podejmowali się filozofowie również w bardziej zamierzonej przeszłości.

W niniejszym artykule chciałbym przeanalizować odpowiedzi wobec problemu ukrycia Boga wysuwane przez duńskiego filozofa Sørena Kierkegaarda. Przyświecają mu zamiarowi dwa cele. Po pierwsze, miejsce Kierkegaarda w historii filozofii jest niepodważalne. Tym ciekawsza jest próba wyobrażenia sobie dialogu klasyka filozofii z autorem formułującym współczesny problem. Po drugie, choć różne wątki i motywy filozofii Duńczyka były już wszechstronnie omawiane, to jednak z uwagi na fakt, że epistemiczny problem Bożego ukrycia jest, jak na standardy filozoficzne, nowy, to wątki pisarstwa filozofa z Kopenhagi, które akurat odnoszą się do ewentualnych motywów Boskiego ukrycia, nie cieszyły się dotąd uwagą komentatorów. Poniższy artykuł chce być przyczynkiem do zmiany tego stanu rzeczy.

Zacznę od przedstawienia koncepcji wiary u Kierkegaarda (sekcja 1.), gdyż z niej wynika zakwestionowanie przekonania, że relacja z Bogiem winna być oparta na przekonaniu danej osoby, że Bóg istnieje. Zaakcentuję w tej części pracy dwie tezy Duńczyka o wierze, a mianowicie, że (a) musi być ona ryzykiem i (b) musi pozostać paradoksalna. Obie wykluczają u wierzącego jego pewność co do istnienia Boga. Wynika z nich, że autentyczne objawienie Boga musi być zarazem Jego ukryciem. W kolejnej części tekstu (sekcja 2.) zastanowię się nad Kierkegaarda uzasadnieniem takiej koncepcji wiary. Omówię w tej części artykułu trzy obrazy-porównania, którymi posługiwał się Kierkegaard, by wyjaśnić Boże ukrycie. Będą to kolejno: porównanie wiary do miłości małżeńskiej (2.1), życia ziemskiego do egzaminu (2.2) oraz porównanie relacji między Bogiem a człowiekiem do relacji

² Por. HOWARD-SNYDER i MOSER (eds.) 2002 czy też GREEN i STUMP (eds.) 2015.

między władcą a poddaną (2.3). Według bronionej w artykule tezy, z owych obrazów można wydobyć argument przeciw Schellenbergowi, który nazwałbym argumentem z autentyczności relacji. W ostatniej części (sekcja 3.) wskażę, w jaki sposób refleksje Kierkegaarda wzbogacają współczesną debatę nad argumentem Schellenberga.

OBJAWIENIE JAKO UKRYCIE

Schellenberg w swych tekstach argumentuje, że wiara religijna musi opierać się na wiedzy o tym, że Bóg istnieje. Brak dowodów na rzecz Bożego istnienia jest w tej koncepcji podwójnym problemem. Egzystencjalnym, gdyż wielu ludziom uniemożliwia relację z ich Stwórcą (która to relacja, dodaje Schellenberg, mogłaby być źródłem ich dobrostanu i szczęścia), oraz filozoficznym, gdyż staje się przesłanką w argumentacie za nieistnieniem Boga. W pisarstwie filozoficznym Kierkegaarda, w kontraście do powyższego ujęcia, pojęciu wiary najczęściej towarzyszyło pojęcie paradoksu. We wcześniejszych tekstach, takich jak *Bojaźń i drżenie*, paradoks ten polegał na przekraczaniu zasad etycznych przez wymogi wiary (TOEPLITZ 1966), w późniejszych, poczynając od *Okruchów filozoficznych*, znajdował swój wyraz w transcendencji, która wkracza w świat skończony, o czym wprost w chrześcijaństwie mówi dogmat o Wcieleniu. Absurdalność wiary polega na zderzeniu skończonego rozumu z tym, co wykacza poza sferę naturalną, a zatem z tym, co radykalnie od niego odmienne, w którym to spotkaniu rozum ostatecznie okazuje swoją bezradność (SZWED 2011, 493–494). Kierkegaard był przekonany, że dowody czy racje są destrukcyjne dla wiary, a wciąganie jej w „orbitę intelektualności” nie szanuje tego, że odnosi się ona do tego, co transcendentne³.

Według Schellenberga przekonanie o istnieniu Boga winno być podstawą, na bazie której można dookreślać własny stosunek do Boga⁴. Ludzie mają więc prawo domagać się świadectw, które usuną wszelkie wątpliwości wiary⁵. Ujęcie to sytuuje się w opozycji do przekonań Kierkegaarda, dla

³ „W jakim celu właściwie formułuje się dowód? Wiara go nie potrzebuje, więcej, musi uznać go za swojego wroga” (KIERKEGAARD 2011a, 50).

⁴ Schellenberg zna pojęcie wiary, która polega na ufności, że przedmiot wiary istnieje, nie uznaje jednak tak pojętej wiary za odpowiednią podstawę relacji między człowiekiem a Bogiem. Por. SCHELLENBERG 2005, 124.

⁵ Prawo do takich żądań jest kwestionowane przez niektórych filozofów teistycznych, spośród których najmocniej słyszany jest głos Paula Mosera: „Miłujący Bóg nie jest i nie powinien być

którego wiara jest z konieczności ryzykiem: „Wiara jest po prostu tą nieskończoną troską o siebie, która stale pobudza człowieka do zaryzykowania wszystkiego [...] To się nazywa ryzyko. Bez ryzyka wiara jest niemożliwością” (KIERKEGAARD 2011b, 250.285). Załóżmy na moment (mimo iż Kierkegaard uważał to za niemożliwe), że wiarę religijną można poprzeć argumentami. Zdaniem Kierkegaarda dokładnie w tym momencie przestałaby ona istnieć — zastąpiłaby ją wiedza. Rozum nie może twierdzić, że poznaje Boga — byłoby to złudzenie, polegające na przekonaniu, że kwestię istnienia Boga można rozważać „na chłodno”. Schellenberg, który dyskutował w swych pracach z tezami Kierkegaarda, nazywa ten argument argumentem z oszustwa (*the deception argument*) (SCHELLENBERG 1993, 160). Podobny argument z oszustwa zauważa u Kierkegaarda Jamie Ferreira (2002). Zwraca ona uwagę, że według Kierkegaarda twierdzenie oparte na przesłankach czysto racjonalnych może doprowadzić nas jedynie do poglądu o wysokim prawdopodobieństwie prawdziwości, ale nawet wysokie prawdopodobieństwo to za mało, jeśli chodzi o wiarę w Boga. Jeśli rozumowania teologii naturalnej nie prowadzą do poznania Boga i wiary w Niego (a zdaniem Kierkegaarda nie prowadzą), to nie można też mówić o poznaniu prawdopodobnym czy pomocy w dotarciu do przedśionka wiary. Takie częściowe poznanie byłoby wręcz bardziej zwodnicze niż całkowity brak wiary.

Kierkegaard stosował zatem w kwestii wiary podejście „wszystko albo nic”. Tak jak nie stopniuje się prawdy (dane twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe), tak też niestopniowalna jest wiedza o Bogu⁶. Albo znamy Boga, czego nikt rozsądny nie powinien twierdzić, albo w Niego wierzymy. Albo człowiek samodzielnie dochodzi do wiedzy o istnieniu Boga, albo przyjmuje je na wiarę. Zdaje się, że Kierkegaard nie uwzględnił jeszcze trzeciej możliwości — tej, którą preferuje Schellenberg: człowiek ma wiedzę, że Bóg istnieje, ale świadectwa potrzebne do wyrobienia sobie mocnego przekonania w tej sprawie są dane przez samego Boga. To świadectwo może przyjść drogą osobistego doświadczenia, może więc wzbudzić w wierzącym tak pożądaną przez Kierkegaarda prawdę subiektywną i żarliwość. Pochodziłoby ono nadto od wszechmocnego Boga — tzn. nie niosłoby z sobą ryzyka uformowania na jego podstawie fałszywego wyobrażenia o Bogu.

związany z powierzchownymi ludzkimi oczekiwaniami. To raczej ludzka epistemologia musi ulec przemianie, dla dobra ludzi, w kierunku głęboko miłującego charakteru Boga” (MOSER 2004, 45. Tłum. moje — M.D.).

⁶ „Wiara nie idzie w parze z prawdopodobieństwem; twierdzenie przeciwne orzeczone o wierze byłoby dla niej oszczerstwem” (KIERKEGAARD 2011c, 139).

W rozdziale jednej ze swych poświęconym Kierkegaardowi książek Schellenberg powtarza, że „świadczenia [na rzecz istnienia Boga] wystarczające do poprawnego przekonania nie muszą prowadzić do nabycia fałszywych przekonań na temat Boga, a więc Bóg, dostarczając je, nie musi nas zwodzić” (SCHELLENBERG 1993, 166). Kontrargument Schellenberga wydaje się rozsądny. Można streścić go w pytaniu: dlaczego wiara musi być ryzykiem? W odniesieniu zaś do tezy Kierkegarda: dlaczego wiedza na temat Boga musi być kwadratowym kołem; dlaczego musi być oszustwem?

Zanim odpowiem na to pytanie, zwrócę tylko uwagę, że Kierkegaard dopuszczał możliwość dostarczenia przez Boga ludziom świadectwa, jednakże nie na rzecz swego istnienia, lecz na rzecz prawdy o ludzkiej znikomości wobec transcendencji:

Jeśli człowiek ma się czegoś prawdziwego dowiedzieć o tym, co nieznanne (o Bogu), musi się najpierw dowiedzieć, że jest różny od niego, absolutnie różny. Sam z siebie rozum nie może się tego dowiedzieć [byłaby to sprzeczność rozumu, który w sobie myśli różnicę absolutną, wykraczającą poza zdolności rozumu]; jeśli ma się tego dowiedzieć, musi się tego dowiedzieć od Boga. (KIERKEGAARD 2011c, 95–96).

Według Duńczyka między Bogiem a człowiekiem roztacza się absolutna różnica, a tej ludzki skończony rozum nie jest w stanie pomyśleć⁷. Tym mocniej można zadać pytanie: dlaczego Kierkegaard kategorycznie zaprzeczał, że człowiek, który musi od Boga dowiedzieć się o różnicy absolutnej, nie może się od Niego dowiedzieć, że On istnieje?

Na podstawie tekstów Duńczyka możemy pokusić się o odpowiedź. Po pierwsze, wiedza o różnicy absolutnej wynika z paradoksalności wiary. Owa paradoksalność polega m.in. na tym, że nie ma pewności co do istnienia Boga. Według Kierkegarda dzięki paradoksalności wiary „człowiek, który znał sam siebie, zaczyna błędzić i gubi się teraz w poznaniu samego siebie, i zamiast samopoznania otrzymuje świadomość grzechu” (KIERKEGAARD 2011c, 99). Człowiek może więc otrzymać od Boga albo wiedzę o własnej znikomości, albo o istnieniu Stwórcy. Najwyraźniej, według Kierkegarda, dla Boga ważniejsze jest to, byśmy mieli poznanie pierwszej prawdy.

Po drugie, o ile Schellenberg rozważa w swym argumencie prawdziwość teizmu, o tyle Kierkegaard snuł refleksję nad chrześcijaństwem. Jeśli według doktryny chrześcijańskiej Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie — Bogu-człowieku,

⁷ „Absolutnej różnicy nie da się ująć, ponieważ nie ma dla niej żadnej oznaki i możliwości określenia jej” (KIERKEGAARD 2011c, 95).

to objawił się paradoksalnie i żadne świadectwo, nawet takie, o jakim pisze Schellenberg, czyli osobiste przeżycie Bożej obecności, tego paradoksu nie zniesie. Każde świadectwo na rzecz istnienia Boga musiałoby być świadectwem na rzecz istnienia Boga-człowieka, a takie jest nie do pomyślenia:

Na temat 'Chrystusa' niczego nie można 'wiedzieć'; On jest paradoksem, jest przedmiotem wiary, istnieje tylko dla wiary. Ale ponieważ każda komunikacja historyczna jest komunikacją 'wiedzy', przeto z historii niczego nie można się dowiedzieć o Chrystusie. (KIERKEGAARD 2002, 30).

Chrześcijaństwo jest związane z gorszącym dla człowieka o racjonalistycznym nastawieniu skokiem wiary, żadne bowiem argumenty związane z ziemskim życiem Jezusa nie doprowadzą nas do wiedzy o Jego boskości. Tak zwane dowody boskości Jezusa, czyli Jego cuda, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, same są przecież przedmiotem wiary chrześcijańskiej.

Za stanowiskiem Kierkegaarda, że każda wiedza o Bogu jest oszustwem, a w związku z tym wiara jest skazana na ryzyko i paradoks, stoi więc (1) przekonanie o absolutnej różnicy między człowiekiem a Bogiem i (2) wiara w Jezusa jako Syna Bożego. Jak owe poglądy Kierkegaarda mają się do argumentu Schellenberga z ukrycia Boga? Dla Schellenberga (a) relacja do Boga musi być świadoma, osobowa i wzajemna. (b) Aby relacja do Boga taka była, musi być oparta o przekonanie, że Bóg istnieje. (c) Jeśli Bóg ceni sobie takie relacje, to winien dostarczyć ludziom rozwiewające wszelkie wątpliwości świadectwa na rzecz swego istnienia. (d) Brak takich świadectw stanowi poważny argument przeciwko prawdziwości teizmu. Z przedstawionej Kierkegaarda koncepcji wiary wynika, że zgodziłby się on z przesłanką (a), ale nie z przesłanką (c), a zatem nie doszedłby też do wniosku (d).

Udało nam się także wyróżnić dwa najważniejsze powody odrzucenia przesłanki (c). Otóż autentyczne objawienie Boga, według Kierkegaarda, musi zawierać w sobie dwa elementy: po pierwsze, musi objawiać absolutną różnicę między świętością Boga a grzesznością człowieka; po drugie, zważywszy na fakt, że Bóg objawił się poprzez człowieczeństwo Jezusa, objawienie się Boga paradoksalnie musi być swego rodzaju ukryciem. Obie te cechy objawienia wykluczają sytuację, w której Bóg dostarcza człowiekowi świadectwa rozwiewające wszelkie wątpliwości co do Jego istnienia. Nie sposób wyobrazić sobie świadectw na rzecz tego, że człowiek Jezus Chrystus jest zarazem Bogiem, a ponadto świadectwa oczekiwane przez Schellenberga zatarłyby w świadomości człowieka pamięć o moralnej i ontycznej przepaści dzielącej ludzkość i jej Stwórcę.

2. ARGUMENT Z AUTENTYCZNOŚCI RELACJI

Dotychczasową odpowiedź Kierkegaarda na problem ukrycia Boga można streścić następująco: objawienie Boga wymaga Jego ukrycia. „W chwale On milczy; mówi Uniżony” (KIERKEGAARD 2002, 30). Odpowiedź ta nie wyczerpuje problemu. Schellenberg mógłby bowiem zapytać: dlaczego Bóg wybrał taki, a nie inny sposób objawienia? Dlaczego ukrywa się przed swymi stworzeniami, a nie np. obdarza je intensywnymi przeżyciami religijnymi? Pytanie, jakie Schellenberg w swoich pracach zadaje Kierkegaardowi, brzmi:

Dlaczego Bóg miałby uważać stan rzeczy, w którym wierzący uznaje Jego istnienie, mimo że z punktu widzenia wierzącego Jego istnienie nie jest pewne, za lepszy lub tak samo wartościowy, jak stan rzeczy, w którym wierzący wie o istnieniu Boga? (SCHELLENBERG 1993, 164).

W tej sekcji spróbuję przytoczyć argumenty Kierkegaarda odnoszące się do wyżej wymienionych pytań, tym razem już bezpośrednio mówiące o ewentualnych motywach Bożego ukrycia. Stanowisko Kierkegaarda w tej kwestii Schellenberg nazywa argumentem bodźca (*The Stimulus Argument*): Bóg się ukrywa, by pobudzić człowieka do uwewnętrznienia wiary (SCHELLENBERG 1993, 158). Uważam, że nie jest to trafne podsumowanie poglądów filozofa z Kopenhagi. Choć oczywiście w pismach Kierkegaarda znajdziemy cytaty mówiące o wadze prawdy subiektywnej dla chrześcijaństwa⁸, to wydaje się, że charakteryzując właśnie w ten sposób główny argument Kierkegaarda, kanadyjski autor zbyt łatwo uławił sobie z nim polemikę. W myśl odczytania Schellenberga celem ukrycia Boga byłoby, według Kierkegaarda, nawiązanie przez człowieka subiektywnej, wewnętrznej relacji z Bogiem. Wobec tego Schellenberg pyta, dlaczego Bóg nie objawia się poprzez doświadczenia religijne (SCHELLENBERG 1993, 166). Przecież byłby to sposób najbardziej niezawodny, gdyby Bogu rzeczywiście chodziło o uwewnętrznienie relacji. Tymczasem wydaje się, że Kierkegaardowi nie chodziło o to, by ukrycie Boga miało na celu pobudzenie człowieka do subiektywnej relacji (choć jest to niejako skutek uboczny tegoż ukrycia). Raczej przypatrywał się on warunkom, jakie muszą zostać spełnione, by ta relacja była relacją miłości. Swoją

⁸ Por. np.: „Jeśli chrześcijaństwo z istoty swojej jest czymś subiektywnym, wówczas obserwator myli się wtedy, kiedy staje się obiektywny. W przypadku wszelkiego poznania, w odniesieniu do którego można powiedzieć, że sam przedmiot poznania stanowi wewnętrzność subiektywności, jest pożądanym, by poznający znajdował się w tym samym wyróżnionym stanie” (KIERKEGAARD 2011a, 71).

odpowiedź Kierkegaard rozwijał za pomocą sugestywnych porównań. Omówię bliżej trzy z nich. Jeśli jakiś argument wybija się z nich na pierwszy plan, to jest to argument z autentyczności relacji, który głosi, że Bóg się ukrywa, aby stosunek człowieka do Boga mógł przybrać postać bezinteresownej miłości. Wydaje się, że jest to znacznie poważniejszy kontrargument niż argument bodźca.

2.1. PODOBIENSTWO WIARY I ZAKOCHANIA

Do problemu braku świadectw na rzecz istnienia Boga nawiązuje Kierkegaard w porównaniu wiary do miłości małżeńskiej, którego pełne rozwinięcie znajdziemy w *Nienaukowym zamykającym „post scriptum”*. Analogia wiary i zakochania pozwalała wyjaśnić, dlaczego dowody na rzecz prawdziwości teizmu są wrogie wierze chrześcijańskiej. Potrzeba dowodu miłości pojawia się w małżeństwie, według Kierkegarda, dopiero, gdy gaśnie namiętność. Miłość między małżonkami wyklucza żądanie znaku. Jest czystym zaufaniem, którego ceną jest niepewność. Podobnie nie powinna pytać o racje wiarygodności wiara:

Jeśli usunę niepewność — by chcieć otrzymać wyższy stopień pewności — to w rezultacie nie otrzymam wierzącego przepelnionego pokorą, bojaźnią i drżeniem, lecz estetycznego pajaca, diabelskie nasienie, który, mówiąc niekonwencjonalnie, chce się z Bogiem fraternizować, ale ściślej mówiąc, w ogóle nie odnosi się do Boga. Niepewność jest znakiem rozpoznawczym, a pewność bez niepewności jest oznaką tego, że człowiek nie odnosi się do Boga. (KIERKEGAARD 2011a, 239).

Dociekania uzasadniające wiarę świadczyłyby o śmierci gorliwości, mogłyby też świadczyć o wstydzie wiary przed niewiarą — wiara postanawia się usprawiedliwić, przez co zdradza swój kompleks niższości względem rozumu:

Jeżeli jednak wiara zaczyna się wstydzić samej siebie, jeżeli jest jak zakochana, której miłość wydaje się być niewystarczająca i w skrytości ducha wstydzi się swojego ukochanego i musi mieć dowód, że jest kimś wyjątkowym, jeżeli więc wiara zaczyna zanikać i przestaje być wiarą, wtedy niezbędny dla tej miłości jest dowód po to, by uzyskać społeczne uznanie w obliczu niewiary. (KIERKEGAARD 2011a, 50).

Jeśli zaangażowanie jest oznaką prawdziwej wiary, twierdził Kierkegaard, to nie ma dla niej większego zagrożenia niż obojętność. Przekonanie

Schellenberga, że nie można podjąć decyzji wiary bez uprzedniej pewności co do istnienia Boga, byłoby dla Duńczyka przykładem takiej obojętności, a zatem przeciwieństwem żarliwości, której oczekiwał od osoby wierzącej. Porównanie wiary do zakochania pomagało też Kierkegaardowi wyjaśnić, dlaczego wierze przystoi paradoksalność. Gdyby wiara była jej pozbawiona, to nic by nie kosztowała. Byłoby stosunkowo łatwo na nią przystać, tak jak łatwo uznajemy prawdziwość twierdzeń popartych mocnymi racjami. Miłość, która nic nie kosztuje, wydawała się Kierkegaardowi absurdem. Zauważał, że zakochany nigdy nie sądzi, by cena, jaką płaci za ryzyko zaufania, była zbyt wielka. Uważał brak świadectw i pewności za konieczny warunek do tego, by między zakochanymi mogła rozkwitnąć miłość. Tak samo i wierzący nigdy nie będzie uznawał wyrzeczeń intelektu, jakie musi poczynić względem wymogów wiary, za zbyt odstręczające, a brak świadectw na rzecz prawdziwości teizmu, niepewność co do istnienia Boga będą dlań koniecznymi warunkami, by jego relacja do Boga przypominała bezinteresowną miłość.

2.2. ŻYCIE JAKO EGZAMIN

U źródeł zdziwienia Schellenberga, że Bóg nie jest otwarty na wzajemne i świadome relacje z ludźmi, skoro wielu ludzi tego pragnie, Kierkegaard rozpoznabył chęć fraternizowania się z Bogiem, którym to pragnieniem gardził. Owszem, przyznałby współczesnemu filozofowi rację, gdy ten oczekuje od Boga miłości do stworzenia⁹, ale jego zdaniem o autentyczności relacji z Bogiem nie świadczy wcale dobrostan i szczęście wierzącego, lecz jego cierpienie: „Bóg urządził wszystko tak, że ci nieliczni, których kocha i którzy Jego kochają, muszą na tym świecie straszliwie cierpieć, tak żeby każdy widział, iż Bóg ich opuścił” (KIERKEGAARD 2011c, 305). Teza, że cierpienie sygnalizuje wybranie przez Boga, zaskakuje. Dlaczego Kierkegaard ją głosił? Ponieważ życie ziemskie traktował jako sprawdzian ludzkiej miłości do Boga, a Boga widział jako egzaminatora: „Dla konkretnego człowieka całe jego życie, każdy jego czyn, nigdy nie mogą oznaczać czegoś innego niż próbę, której on podlega, gdzie Bóg jest egzaminatorem” (KIERKEGAARD 2002, 152). Bóg pragnie ludzkiej miłości — w tym punkcie Kierkegaard zgodziłby się z Schellenbergiem, ale inną kwestią jest to, czy człowiek na

⁹ „Bóg ma tylko jedną namiętność: kochać i być kochanym. To, co mu się podoba, polega na tym, by egzystencjalnie przeżyć z ludźmi wszystkie te różne sposoby, na które może być kochany, przeżyć to miłowanie”. (KIERKEGAARD 2011b, 365).

nią zasługuje. Schellenberg zdaje się uważać, że tak; wystarczy sama otwartość na ideę Boga, by móc domagać się znaków z Jego strony. Kierkegaard, inspirowany refleksją nad życiem Chrystusa, którego posłuszeństwo Ojcu zostało przetestowane cierpieniem, w tym największym wyobraźnym, czyli poczuciem opuszczenia przez Boga, twierdził, że ludzkie przywiązanie do Boga wymaga moralnego sprawdzianu. „W procesie egzaminowania musi być on [związek między Bogiem a człowiekiem] doprowadzony do przeciwnej skrajności tak, by ukochany dostrzegł, jak Bóg go opuścił” (Kierkegaard 2011b, 371). Dopiero gdy Bóg skryje się przed człowiekiem, może sprawdzić, czy dana osoba jest zainteresowana relacją z Nim ze względu na Niego samego, a w konsekwencji — czy na nią zasługuje:

Panie Jezu Chryste! [...] Twoje życie na ziemi jest właśnie sądem, w którym będziemy sądzeni. Zatem każdy, kto się nazywa chrześcijaninem, może dzięki temu sądowi doświadczyć w swoim życiu, czy kocha Ciebie w Twoim Uniżeniu, czy tylko kocha Ciebie w Twojej chwale, to znaczy, czy kocha Ciebie; bo jeśli kocha tylko na jeden z dwu sposobów, to przecież Cię nie kocha. (KIERKEGAARD 2002, 150).

Przypomnijmy, że dla Schellenberga najbardziej pożądanym świadectwem na rzecz istnienia Boga byłoby mistyczne przeżycie Jego obecności. Przeżycie to winno skutkować doświadczeniem akceptacji, bezpieczeństwa, zapewnieniem o miłości, radą co do najpoważniejszych życiowych decyzji. Argument Kierkegarda mówi, że gdyby zrealizowało się pragnienie Schellenberga, niemożliwe byłoby uchwycenie motywów wiary. Gdyby od pierwszych chwil życia ludziom towarzyszyłoby przeżycie akceptującej miłości Boga, to mogłoby się okazać, że ich odpowiedź związana jest nie z miłością do Boga, lecz upodobaniem do pozytywnego przeżycia w ich świadomości. Bóg w filozofii Kierkegarda pozostaje otwarty na każdego człowieka, ale nie może być ślepy na motywy, którymi kieruje się dana osoba. Ukrycie Boga skutkujące w życiu człowieka cierpieniem (choćby cierpieniem niepewności wiary) pełni zatem funkcję sita, które oddziela tych, którzy są moralnie godni wejścia w relację z Bogiem, od tych, którzy są tego niegodni. Schellenberg mógłby odpowiedzieć Kierkegaardowi, że przesłanką jego argumentu jest istnienie niewierzących, którzy w żaden sposób nie opierają się Bogu. Być może nawet nie wiedzą, że mogliby Go poszukiwać. Posługując się słownictwem duńskiego filozofa: nawet nie wiedzą, że ich życie jest egzaminem. Czy nie powinniśmy oczekiwać, że zostaną o tym przez Boga poinformowani? Jak można mówić o sprawdzeniu,

czy motywacje wiary są moralnie godne pochwały czy nagany u osoby, która nie z własnej winy wiary nie posiada? Choć Kierkegaard w swoich tekstach wydaje się nie uwzględniać możliwości istnienia nieopierających się Bogu niewierzących, jego odpowiedź mogłaby, w mojej ocenie, odnosić się również do tej kategorii osób. Jeśli Schellenberg oczekuje, że Bóg objawi im swoje istnienie tak, by reguły gry, w której stawką jest życie wieczne, były im znane, to nie uwzględnia faktu, że takie objawienie byłoby zarazem złamaniem zasad uczciwości gry, właśnie ze względu na to, jak wyobraża on sobie to objawienie — jako przeżycie miłującej obecności Istoty Najwyższej. Motywacje wiary kogoś, kto wierzy, że Bóg istnieje, ze względu na takie świadectwo, są niejasne. Niewierzący nieopierający się Bogu są dla Schellenberga świadectwem nieistnienia Istoty Najwyższej; dla Kierkegaarda byli znakiem, że Bóg nie ingeruje w egzamin, którym jest ludzkie życie.

2.3. PRZYPOWIEŚĆ O KRÓLU I SŁUŻEBNICY

Podobny motyw ukrycia się Boga, a więc sprawdzenie motywacji wiary, pojawia się we fragmentach *Okruchów filozoficznych*, w których realacja Boga do człowieka porównana jest do stosunku między władcą a poddaną. Parabola ta rozwija poprzednie wątki, ale przede wszystkim jest uzasadnieniem dla tezy Kierkegaarda, że Bóg, objawiając się, musi się ukryć. Kierkegaard podkreślał, że za Bożą chęcią sprawdzenia przywiązania człowieka do Niego kryje się Jego miłość:

Tak więc z miłości musi się ten Bóg wiecznie na to decydować; ale tak, jak jego miłość jest racją, tak też i miłość musi być celem; byłoby bowiem sprzecznością, gdyby Bóg posiadał motyw działania oraz cel, który mu nie odpowiada. Miłość musi być tedy skierowana na uczącego się, a celem musi być jego pozyskanie. (KIERKEGAARD 2011c, 76).

Jednak relacja człowieka z Bogiem jest miłością nieszczęśliwą. Jej nieszczęście polega na niemożności zrozumienia Boga przez człowieka. Czy by pokonać tę przeszkodę Bóg nie mógłby objawić się wprost? Nie, gdyż takie objawienie mogłoby człowieka zniszczyć. Aby zobrazować ten niejasny wniosek, Kierkegaard kazał swoim czytelnikom wyobrazić sobie króla jakiejś krainy, który zakochał się w biednej, wiejskiej dziewczynie i zapragnął ją poślubić (KIERKEGAARD 2011c, 77–78). Pytanie, które może dręczyć króla, brzmi: czy dziewczyna dzięki zawarciu z nim małżeństwa będzie szczęśliwa? Czy zapomni o różnicy pochodzenia? Czy nie byłaby szczęśliw-

sza, gdyby poślubiła kogoś równego sobie? Jeśli odpowiedź brzmi negatywnie, to król winien ją zostawić w spokoju. Podobnie, zdaniem Kierkegaarda, czyni Bóg w stosunku do niektórych ludzi — tych, którzy woleliby, by Bóg nie istniał. Lecz jeśli odpowiedź na powyższe pytania brzmi pozytywnie, to w jaki sposób król ma objawić wybrance swe zamiary? Czy ma wejść do wiejskiej chaty wraz z całym dworem i olśnić ją blaskiem swego majestatu? Groziłoby to dwiema konsekwencjami. Po pierwsze, mogłoby uświadomić dziewczynie przepaść w statusie społecznym między nią a królem, a pamięć o tym mogłaby nieustannie zatruwać ich związek. Po drugie, jeśli dziewczyna odpowiedziałaby miłością, jaką gwarancję miałby król, że kocha go ona dla niego samego, a nie ze względu na jego pozycję? Odpowiedzią na pierwszy problem mogłoby być nadanie dziewczynie tytułu szlacheckiego, co wzniosłoby ją bliżej poziomowi króla. Czy w związku z tym, przechodząc na teren relacji między Bogiem a człowiekiem, odpowiedzią na absolutną różnicę między Bogiem a człowiekiem nie powinno być przebóstwienie tego drugiego? Nawet jeśli ludzie ochoczo by na takie rozwiązanie przystali, twierdził filozof z Kopenhagi, Bóg go nie stosuje, „bo dzięki przebraniu żyje się jak zaczarowany, szczególnie gdy się tego nawet nie przeczuwa” (KIERKEGAARD 2011c, 79). Kierkegaard sugerował zatem, że w przebóstwieniu człowieka już tu, na ziemi tkwiłoby oszustwo. Bóg nie chce nas przebóstwić, abyśmy nie zapomnieli o naszej kondycji. Ukrycie się przed nami Boga boli – oszukanie nas jeszcze bardziej:

Każdy inny rodzaj objawienia byłby dla miłości oszustwem, ponieważ albo musiałaby założyć konieczność dokonania zmiany u samego uczącego się (ale miłość nie zmienia ukochanego, lecz zmienia się sama) i zatajenie przed nim tego, że jest to niezbędne, albo założyć konieczność pozostawienia go w niewiedzy co do tego, że całe jego pojmowanie jest złudzeniem. (To stanowi o nieprawdzie pogaństwa). Każde inne objawienie byłoby z punktu widzenia miłości bożej oszustwem. (KIERKEGAARD 2011c, 83).

Jakie rozwiązanie pozostaje więc królowi? Jak ma objawić swą miłość prostej dziewczynie, zakładając, że ich związek przyniesie jej szczęście? Według Kierkegaarda król musi ukryć swe pochodzenie. Tylko w ten sposób zdobędzie pewność, że dziewczyna obdarzy go uczuciem ze względu na niego samego, a nie z racji jego potęgi, bogactwa czy władzy nad krainą. Tylko wtedy dziewczyna nie wbije się w pychę, co mogłoby się zdarzyć, gdyby sobie wyobraziła, że to z powodu jej zasług król okazał jej zainteresowanie, a zatem tylko w ten sposób król nie zniszczy jej duszy. Ta od-

powieź ma zastosowanie również na gruncie wiary. Jeśli zjednoczenie z Bogiem nie jest możliwe na drodze wyniesienia człowieka, to może trzeba spróbować drogi zstąpienia Boga? Zdaniem Kierkegaarda tą drogą poszedł Syn Boży. Była to droga ukrycia boskiej godności w naturze człowieka.

Podsumowując, Kierkegaard rozważał, w jaki sposób Bóg mógłby się objawić człowiekowi. Odrzucił „drogę wstąpienia” człowieka, gdyż byłaby ona oszustwem, tj. nie stawiałaby go w prawdzie o nim samym. Możemy się domyślać, że według Kierkegaarda owa prawda odnosi się do grzesznej moralnej kondycji człowieka oraz do jego ontycznej „marności” w stosunku do świętości Boga. Bogu, który jest otwarty na relację z ludźmi, zostaje drugi sposób objawienia — „droga zstąpienia”. Nawet jeśli niekoniecznie zwiążemy ją z chrześcijańskim dogmatem o Wcieleniu, to droga ta oznacza, że objawienie się Boga musi być jednocześnie ukryciem Jego boskości. Tak jak król, który decyduje się na ukrycie swego pochodzenia przed wiejską dziewczyną, nie przytłacza jej swoim majestatem, nie wykorzystuje przewag, jakie wynikają z relacji władca–poddany, a tym samym umożliwia wolność i bezinteresowność relacji z nim, tak i Bóg dzięki swemu ukryciu czyni możliwą wolną i bezinteresowną relację człowieka z Sobą.

Wszystkie trzy wspomniane przeze mnie obrazy skupiają się ostatecznie na tym samym motywie Bożego ukrycia — pozwala ono każdemu człowiekowi na rozwinięcie bezinteresownej miłości do Boga. Schellenberg uważa, że dobroć Boga i Jego otwartość na człowieka nie dopuściłaby do pojawienia się w świecie racjonalnej niewiary. Jej istnienie wskazuje, jego zdaniem, na prawdziwość ateizmu. Kierkegaard odpowiedziałby, że Bóg dopuszcza racjonalną niewiarę i zarazem ukrywa się ze względu na wyższe dobro, jakim są Jego wzajemnie bezinteresowne relacje z ludźmi. Ukrycie Boga ujawnia bowiem „zamysły serc” ludzkich. Kierkegaard we fragmencie *Okruchów* próbował wyobrazić sobie, jak Jezus odpowiedziałby na prośbę (sformułowaną 150 lat później przez J.L. Schellenberga), by objawił się w postaci choć trochę bardziej szlachetnej. Według Duńczyka zadający takie pytanie zostałby potraktowany tak, jak niegdyś Piotr: „Zejdź mi z oczu, szatanie”, kochasz więc tylko wszechmocnego, który czyni cuda, a nie tego, który się sam poniżył, aby się zrównać z tobą” (KIERKEGAARD 2011c, 84). Dodatkowo ukrycie Boga służy uzmysłowieniu sobie przepaści między Nim a człowiekiem: dzięki niemu nikt nie może sobie roić, że Boga zrozumiał; namysł nad tym, że nie przemawia On do nas z Tronu swej chwały, lecz z pozycji pokory i uniżenia, uświadamia przepaść między Jego świętością a naszą grzesznością.

3. ODPOWIEDŹ NA ARGUMENT Z AUTENTYCZNOŚCI RELACJI

Zgodnie z interpretacją Schellenberga Kierkegaard przekonuje, że ukrycie Boga służy subiektywizacji wiary, a nie stworzeniu warunków odpowiednich dla miłości do Boga. Mimo wszystko można się zastanowić, jak Schellenberg odpowiedziałby na argument z autentyczności relacji, tak jak go powyżej przedstawiłem. Kanadyjczyk mógłby zapewne odrzucić tezę o niebezpieczeństwie, o którym pisał Kierkegaard, że objawienie się Boga poprzez „drogę wstąpienia” — przebóstwienie człowieka — byłoby swego rodzaju oszustwem, pozwalającym tkwić człowiekowi w zakłamaniu o sobie samym. Jeśli prawda o istnieniu Boga byłaby formowana na podstawie świadectw pochodzących od samego Stwórcy, to można byłoby mieć pewność, że nie skutkowałyby one ludzką pychą. Schellenberg mógłby w tym kontekście przywołać dobroczynne moralnie skutki, jakie obserwujemy u osób, które twierdzą, że przeżywają doświadczenia mistyczne.

Argument z autentyczności relacji mówi, że ukrycie Boga ujawnia zamysły serca; że pozwala ono odróżnić motywy, dla których ludzie okazują wierność swemu Stwórcy. Schellenberg mógłby na to odpowiedzieć, że Bóg jako wszechwiedzący nigdy nie powinien mieć problemów z odróżnianiem pobudek szlachetnych od niskich, z jakich człowiek pragnie rozwijać swoją z Nim relację. Nie potrzebuje uciekać się do sztuczek z ukrywaniem, by dogłębnie poznać serce człowieka. Poza tym Schellenberg mógłby wskazywać, że to właśnie niepozostawiające wątpliwości poznanie Boga może je przemienić i oczyszczać w miarę czasu z wszelkich nieczystych motywacji.

Można więc przypuszczać, że Schellenberg nie miałby wielkich trudności z obroną swego argumentu. Czy mamy na tej podstawie wnioskować o bezużyteczności tekstów Kierkegarda dla współczesnej debaty toczącej się w ramach analitycznej filozofii religii? Bynajmniej. Zwróćmy uwagę, że Kierkegaard doszedł do swych wniosków, gdyż m.in. za trafne uznał porównanie relacji Boga i człowieka do stosunku władcy do poddanych. Właśnie ten obraz pozwalał mu pokazać konsekwencję absolutnej różnicy między skończonym człowiekiem a transcendentnym Bogiem oraz skomplikowany charakter zagadnienia właściwego (z punktu widzenia zbawienia człowieka) objawienia Boga. Ten obraz pozwala zachować powagę chrześcijaństwa, uzasadnia surowość wymagań ze strony Boga oraz to, że Jego miłość może się przejawiać w życiu człowieka cierpieniem¹⁰. Schellenberg natomiast

¹⁰ „Cierpienie pochodzi od Boga. Nie występuje także w przypadkowej relacji do bycia chrześcijaninem. Nie, ono nie daje się oddzielić od niego. Cierpienie i niemożność jego uniknięcia

preferuje w swych tekstach analogię rodzica i dziecka (SCHELLENBERG 1999, 193). To ten obraz, jego zdaniem, pomaga lepiej uzmysłowić sobie naturę Bożej miłości do stworzenia, a jeśli miłość jest główną cechą istoty doskonałej moralnie, to właśnie ta analogia, jego zdaniem, winna mieć zastosowanie, a nie te wzięte z czasów feudalnych. Różnica ta wskazuje, gdzie leży wartość filozofii Kierkegaarda dla współczesnej debaty. Pokazuje ona, że wnioski, do jakich dochodzą dzisiejsi autorzy zajmujący się problemem Bożego ukrycia, zależą od obrazów i analogii o Bogu, jakimi się posługują. Zgadzałoby się to z intuicją niektórych filozofów analitycznych, że odpowiednią odpowiedzią teistów podejmujących wyzwanie Schellenberga byłoby, zamiast szukania „wyższego dobra”, które usprawiedliwia Boga w Jego milczeniu, wydobyć i krytyka ukrytych założeń, jakie przyjmuje ten filozof na temat natury Boga¹¹.

PODSUMOWANIE

Wielu autorów wskazywało na podobieństwo problemu Bożego ukrycia i problemu zła¹². Oba wychodzą od rozczarowania światem realnym, które wynika z przyjęcia założenia o istnieniu doskonałej moralnie i wszechmocnej istoty. Podobne też są strategie odpowiedzi na powyższe wyzwania przyjmowane przez teistów. Wskazują oni zazwyczaj na jakieś wyższe dobro, które może być realizowane przy założeniu, że istnieje możliwość zaistnienia tego, co wywołuje nasze zgorszenie. Ponieważ świat z owym wyższym dobrem i stanami zgorszenia jest lepszy niż świat pozbawiony ich obu, Bóg jest usprawiedliwiony w tolerowaniu stanów zgorszenia. Zadaniem artykułu była odpowiedź na pytanie: czym, według Kierkegaarda, jest owo wyższe dobro w przypadku problemu Bożego ukrycia? Dlaczego Bóg toleruje stan niepewności ludzi co do swego istnienia? Co usprawiedliwia

związane są Majestatycznością Boga. Jego Majestatyczność jest tak nieskończona, że tylko paradoks może ją charakteryzować lub być dla niej wyrazem, i paradoksem jest: bycie tak majestatycznym, iż musi czynić ukochanego nieszczęśliwym” (KIERKEGAARD 2011b, 371).

¹¹ „Można się zasadnie zastanowić, jak wielki sens ma to, by naszymi rozważaniami teologicznymi sterowały nowoczesne ideały rodzicielstwa, tak jak ma to miejsce we współczesnej literaturze na temat Bożego ukrycia [...] Można zacząć się zastanawiać, czy problem Schellenberga jest w gruncie rzeczy problemem dla tradycyjnego teizmu, czy raczej atakiem skierowanym nieumyślnie przeciw słomianemu bóstwu” (REA 2015, 210-211. Tłum. moje — M.D.).

¹² Na przykład Peter van Inwagen (2014, 227–228) czy John Greco (2015, 111). Problem ukrycia nie jest tym samym problemem, co problem zła. Można sobie bowiem wyobrazić świat pozbawiony zła i cierpienia, w którym nadal można byłoby sformułować problem ukrycia.

Jego trwanie w ukryciu? Odpowiedź Kierkegaarda wynika z jego koncepcji wiary. Uważał on, że w wierze musi tkwić element ryzyka i paradoksu, gdyż wymaga tego sposób, w jaki Bóg objawia się człowiekowi. Dlaczego jednak Bóg objawia się w sposób wywołujący zgorszenie rozumu? Trzy omówione w tekście porównania — wiary do miłości małżeńskiej, życia człowieka na ziemi do egzaminu oraz relacji Boga do człowieka do relacji króla i poddanej — zdają się wskazywać na to samo uzasadnienie: tylko w ten sposób Bóg może zagwarantować, że relacja człowieka do Niego będzie motywowana bezinteresowną miłością, a nie upojeniem związanym ze wspaniałością teofanii. Nadto tylko w ten sposób Bóg unika zagrożenia wbicia się człowieka w pychę. Tak zdefiniowana autentyczna relacja z Bogiem była w oczach Kierkegaarda czymś istotniejszym niż pewność Jego istnienia. Jej wartość usprawiedliwia Boże ukrycie. Nawet jeśli na tak sformułowaną odpowiedź Schellenberg znalazłby kontrargumenty, filozofia Kierkegaarda wskazuje dzisiejszym teistom, że kluczem do rozwiązania zagadki milczenia Boga jest przyjrzenie się naszym o Nim wyobrażeniom.

REFERENCJE

- FERREIRA, Jamie. 2002. „A Kierkegaardian View of Divine Hiddenness”. W: Paul MOSER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds.). *Divine Hiddenness. New Essays*, 164–180. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- GRECO, John. 2015. „No-fault atheism”. W: Adam GREEN i Eleonore STUMP (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, 109–125. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIERKEGAARD, Søren. 2002. *Wprawki do chrześcijaństwa*. Przetłumaczył Antoni Szwed. Kęty: Antyk.
- KIERKEGAARD, Søren. 2011. *Nienaukowe zamykające „post scriptum”*. Przetłumaczył Karol Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- KIERKEGAARD, Søren. 2011. *O chrześcijaństwie*. Przetłumaczył Antoni Szwed. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- KIERKEGAARD, Søren. 2011. *Okruchy filozoficzne. Chwila*. Przetłumaczył Karol Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- MOSER, Paul. 2004. „Divine Hiddenness Does Not Justifies Atheism”. W: Michael Peterson i Raymond VanArragon (eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 42–54. Oxford: Blackwell.
- REA, Michael. 2015. „Hiddenness and transcendence”. w: Adam GREEN i Eleonore STUMP (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, 210–225. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHELLENBERG, John. 1993. *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- SHELLENBERG, John. 2002. „What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion”. W: Paul MOSER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds.). *Divine Hiddenness. New Essays*, 33–61. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- SCHELLENBERG, John. 2004. „Divine Hiddenness Justifies Atheism”. W: Michael PETERSON i Raymond VAN ARRAGON (eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 30–41. Oxford: Blackwell.
- SCHELLENBERG, John. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- SCHELLENBERG, John. 2015a. „Divine hiddenness and human philosophy”. Adam GREEN i Eleonore STUMP (eds.). *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, 13–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHELLENBERG, John. 2015b. *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- SZWED, Antoni. 2011. *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- TOEPLITZ, Karol. 1966. „Konflikt Abrahama, próba egzystencjalizacji religii prawa”. *Gdańskie Zeszyty Humanistyczne* 2: 29–71.
- VAN INWAGEN, Peter. 2014. *Problem zła*. Przełożył Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

KIERKEGAARD WOBEC PROBLEMU UKRYCIA BOGA

Streszczenie

Wielu współczesnych analitycznych filozofów religii próbowało odpowiedzieć na ateistyczny argument z ukrycia, który został przedstawiony przez Johna L. Schellenberga w 1993 r. W niniejszym artykule autor koncentruje się na zarzutach, jakie wysuwał Søren Kierkegaard względem koncepcji wiary, jaką można spotkać m.in. w tekstach Schellenberga. Myśl autora żyjącego 150 lat przed sformulowaniem argumentu z ukrycia pozwala nam wychwycić te jego założenia, które zazwyczaj są przemilczane. Można np. przypuszczać, że Kierkegaard podałby w wątpliwość twierdzenie Schellenberga, że najlepszym świadectwem umożliwiającym rozwój wzajemnej relacji między Bogiem a człowiekiem jest przeżycie akceptującej obecności Boga w ludzkiej świadomości. Kierkegaard argumentował w swych pracach, że wyłącznie ukrycie Boga gwarantuje wolną i bezinteresowną relację między Bogiem a ludźmi. Pokazuje to, stosując język metafor, w których porównuje wiarę do miłości małżeńskiej, życie człowieka do egzaminu oraz relację między Bogiem a człowiekiem do relacji między królem a sługą. Ten sposób rozumowania ujawnia wagę roli obrazów Boga w refleksji filozofów parających się argumentem z ukrycia.

KIERKEGAARD AND THE DIVINE HIDDENNESS PROBLEM

Summary

More than a few contemporary analytical philosophers of religion have tried to answer the atheistic argument from hiddenness presented in 1993 by John L. Schellenberg. In the paper the author focuses on the objections raised by Søren Kierkegaard with respect to the concept of faith that is displayed in Schellenberg's philosophy of religion. The insight from the author living 150 years before the current debate allows us to notice the premises of the hiddenness argument that are commonly overlooked. One can, i.e. suppose that Kierkegaard would cast doubt on Schellenberg's claim that the best evidence allowing the development of a mutual relationship between God and the human being is an experience of an accepting presence of God in human conscious-

ness. Kierkegaard argues in his works that only the hiddenness of God guarantees a free and a selfless relationship between men and God. He shows this in a colourful language of metaphors in which he compares faith to conjugal love; a human life to an exam and a relationship between God and the human being to a relationship between a king and a female servant. This way of reasoning reveals the importance of the role of the images of God in the reflections of philosophers tackling the hiddenness argument.

Słowa kluczowe: Kierkegaard; Schellenberg; argument z Bożego ukrycia; analityczna filozofia religii; fideizm; racjonalna niewiara; transcendencja Boga; obrazy Boga.

Key words: Kierkegaard; Schellenberg; divine hiddenness argument; analytical philosophy of religion; fideism; rational nonbelief; transcendence of God; images of God.

Information about Author: Fr. MAREK DOBRZENIECKI, PhD — Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum; address for correspondence: ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; e-mail: mdobrzecki@pwtw.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.