

M a r e k D o b r z e n i e c k i

Argument z ukrycia. Obecny stan debaty

Słowa kluczowe: *argument z ukrycia, teizm, ateizm, ultymizm, personalizizm teistyczny, obrona z wolnej woli, J.L. Schellenberg*

1. Wstęp

W niniejszym artykule podejmuję się przedstawienia mapy problemów tzw. argumentu z ukrycia¹, który to argument stanowi jedną z najnowszych prób uzasadnienia ateizmu. Jego sednem jest teza, że gdyby teizm, tj. przekonanie o istnieniu osobowego, miłosiernego i wszechmocnego Boga, był prawdziwy, to w świecie aktualnym nie byłoby niewiary nieupartej, lecz racjonalnej. Strukturą przypomina on tradycyjny argument z istnienia zła, jednak, jak twierdzi jego twórca, kanadyjski filozof, J.L. Schellenberg, jego argument jest nie tylko oryginalnym sposobem wykazania niespójności teizmu, ale i pod pewnym względem trudniejszym do odparcia dla teistów (w trakcie wywodu postaram się pokazać, że ma on w tym punkcie słuszność). Roszczenie to wywołało lawinę odpowiedzi i komentarzy². Ponieważ debata trwa już 25 lat (pierwsze sformułowanie argumentu ukazało się w 1993 roku), warto przedstawić jej

Marek Dobrzeniecki, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela, ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; e-mail: mdobrzeniecki@pwtw.pl, ORCID: 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 Ostatnio rozpowszechnia się w Polsce tłumaczenie angielskiego terminu *hiddenness* jako „ukrytość”.

² Zostały one zebrane w następujących tomach: Howard-Snyder, Moser (2002); Green, Stump (2015) oraz w „European Journal for Philosophy of Religion” 8 (2016), No 4.

głównych uczestników oraz podsumować, do jakich wniosków przez ten czas doszliśmy.

Artykuł zacznę od przedstawienia dwóch wersji argumentu, które zostały sformułowane przez Schellenberga, następnie omówię uzasadnienie, jakie daje on przesłankom swego argumentu, by w dalszej części tekstu przejść do kontrargumentów wysuwanych pod jego adresem. Choć argument uważam za niekonkluzywny (skłaniam się bowiem ku przekonaniu, że teista może go skutecznie odierać, odwołując się do tzw. obrony z wolnej woli), to będąc przy jego omawianiu zachowywał neutralność, pokazując, na czym polega jego siła i nośność, oraz wskazując, które obrony teistyczne są wadliwe. Ponieważ tekst stanowić ma podsumowanie debaty, siłą rzeczy analiza poszczególnych stanowisk nie będzie szczegółowa. Mimo to mam nadzieję, że oddam sprawiedliwość wszystkim wymienionym poniżej filozofom.

2. Argument z ukrycia

Ukrycie Boga to pojęcie znane teologii judaistycznej i chrześcijańskiej. Wołanie proroka Izajasza: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15) pokazuje, że wierzący nie są zaskoczeni ideą, że Bóg nie objawia swego istnienia w sposób jednoznaczny i oczywisty. Chrześcijańska teologia duchowości zna także pojęcia „ciemnej nocy wiary” oraz „wiedzy krzyża”, które oznaczają, że Bóg może jawić się jako nieobecny nawet w świadomości osoby intensywnie rozwijającej swe życie religijne³. Jednak dopiero współczesna filozofia religii uczyniła z faktu ukrycia Boga problem. Owszem, w przeszłości, szczególnie w pismach Jonathana Butlera⁴ w XVIII w. i Fryderyka Nietzschego⁵ w XIX w., pojawiały się pytania, dlaczego Bóg swe istnienie czyni nieoczywistym, ale nie były one opracowane w metodyczny argument, tak jak to się stało w przypadku pytań o sensowność cierpienia i zła.

Schellenberg przypuszcza, że powód tego stanu rzeczy leży w tym, że dopiero współczesna kultura dokonała odkryć, które każą dokładniej przebadac

³ Por. Stein 2013: 95–97.

⁴ „Jeśli dowód objawienia wydaje się wątpliwy, to fakt ten staje się pozytywnym argumentem przeciw objawieniu, ponieważ nie możemy przypuszczać, że gdyby było ono prawdziwe, to pozostawałoby ono oparte na wątpliwych świadectwach” (J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, cyt. za: Schellenberg 2015: 25).

⁵ „Bóg wszechmocny i wszechwiedzący, a zatem nie dbający nawet o to, by jego zamiary były rozumiane przez stworzenia jego, – jest-że on Bogiem dobroci? (...) Ma prawdę, a jednak może patrzeć na to, jak boleśnie ludzkość dobija się o nią, – czyż to nie okrucieństwo? – Lecz mimo to jest snadź Bogiem dobroci, – jeno nie umie wypowiadać się wyraźniej! Brak-że mu odpowiedniej inteligencji? Lub daru wymowy? Tym gorzej!” (Nietzsche 1912: 90–91).

spójność idei Bożego ukrycia. Można w tym kontekście wymienić narastającą świadomość pluralizmu religijnego i sekularyzację społeczeństw, skutkującą znikaniem z pola widzenia współczesnego człowieka tego, co przynależne do sfery *sacrum*. Według Schellenberga (2015: 32–34), lepiej też wniknęliśmy w naturę miłości, a dzięki temu możemy stosowniej oceniać, czego powinniśmy spodziewać się od świata, w którym istnieje Bóg osobowy. Dla przykładu, coraz bardziej cenimy sobie relacje osobowe (na pewno w hierarchii wartości stoją one wyżej niż zdystansowana dobroczynność), a feminizm uwrażliwia nas na to, co w myśleniu o Bogu jest efektem długotrwałej dominacji patriarchy. Wreszcie, etykieta ateisty przestała być obelgą, wręcz odwrotnie, to ocenianie ateistów jako niemoralnych samo zaczęło być oceniane jako niemoralne, stąd łatwiej akceptujemy ideę niewinnego ateisty, na której oparty jest argument z ukrycia.

Został on przedstawiony w tekstach Schellenberga dwukrotnie. W pracy *Divine Hiddenness and Human Reason* filozof ten bronił stanowiska ateistycznego w ten oto sposób:

1. Jeśli Bóg istnieje, to jest On istotą doskonale miłą (przesłanka definicyjna 1).
2. Jeśli doskonale miłą Bóg istnieje, to nie występuje racjonalna niewiara w Jego istnienie (przesłanka filozoficzna 2).
3. Racjonalna niewiara występuje (przesłanka empiryczna 3).
4. Nie istnieje doskonale miłą Bóg (z 2 i 3).
5. Nie istnieje Bóg (z 1 i 4) (Schellenberg 1993: 83).

Zaś w *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, książce, której zamysłem było przystępne przedstawienie bronionych przez Schellenberga idei, argument prezentował się następująco:

- 1*. Jeśli istnieje doskonale miłą Bóg, to istnieje Bóg, który jest zawsze otwarty na relację osobową z jakąkolwiek skończoną osobą (*any finite person*) (przesłanka).
- 2*. Jeśli istnieje Bóg, który jest zawsze otwarty na relację osobową z jakąkolwiek skończoną osobą, to żadna skończona osoba nie jest nigdy, przy braku oporu z jej strony, w stanie niewiary (*nonbelief*) wobec sądu, że Bóg istnieje (przesłanka).
- 3*. Jeśli istnieje doskonale miłą Bóg, to żadna skończona osoba nie jest nigdy, przy braku oporu z jej strony, w stanie niewiary wobec sądu, że Bóg istnieje (z 1* i 2*).
- 4*. Niektóre skończone osoby są lub były, przy braku oporu z ich strony, w stanie niewiary wobec sądu, że Bóg istnieje (przesłanka).

5*. Nie istnieje doskonale miłujący Bóg (z 3* i 4*).

6*. Jeśli nie istnieje doskonale miłujący Bóg, to Bóg nie istnieje (przesłanka).

7*. Bóg nie istnieje (z 5* i 6*) (Schellenberg 2015: 103).

Przyjrzyjmy się wpieryw różnicom między powyższymi sformułowaniami argumentu. Najważniejsza z nich to zmiana sposobu mówienia o niewierze, która miałaby być intelektualnym wyzwaniem dla teistów: w 1993 roku Schellenberg używał pojęć racjonalnej bądź niezawinionej (*reasonable / inculpable*) niewiary, w 2015 roku określał ją jako „nieopierającą się” (*nonresistant*), niestawiającą oporu. Zmiana powodowana jest polemiką ze stanowiskiem Williama Wainwrighta, który atakował przesłankę 3 dowodu (z 1993 roku), twierdząc, że każda niewiara jest w jakiejś mierze zawiniona; osoby niewierzące z własnej (moralnej lub poznawczej) winy znajdują się w stanie, który uniemożliwia im znalezienie świadectw na rzecz istnienia Boga (Wainwright 2002). Naśladował on w tym punkcie poglądy św. Augustyna, który porównywał niewierzących do niewidomych: tak jak niewidomi nie mogą oskarżać rzeczy zewnętrznych o własną ślepotę, lecz tylko własne oczy, tak i niewierzący nie mogą o brak wiary oskarżać Boga, lecz tylko swe zmysły wewnętrzne (Lootens 2014: 94).

Schellenberg, by uniknąć nierozstrzygalnych sporów na temat winy bądź niewiny niewierzących, postanowił opisać fenomen, o który mu chodzi, za pomocą pojęcia oporu (*resistance*). Opór względem przekonań religijnych można porównać do zamknięcia oczu na to, co oczywiste (Schellenberg 2015: 55). Osoba, która nie wierzy bez oporu z jej strony, to osoba, która, gdyby tylko pojawił się jakiś przekonujący argument, uwierzyłaby. Schellenberg twierdzi, że nawet jeśli zgodzimy się, że przesłanka mówiąca o niezawinionej niewierze jest kontrowersyjna, to prawda o istnieniu nieopierającej się niewiary nie powinna podlegać dyskusji. Współcześnie mamy wielu takich niewierzących z powodu procesów sekularyzacyjnych, ale przede wszystkim możemy ich odnaleźć w zamierzchłej przeszłości sprzed wynalezienia monoteizmu. Człowiek archaiczny nie mógł być oporny względem przekonania teistycznego, gdyż w jego społeczności takie przekonanie w ogóle nie funkcjonowało (Schellenberg 2015: 77).

Ponadto Schellenberg w 2015 roku dodał do argumentu przesłankę (6*): „Jeśli nie istnieje doskonale miłujący Bóg, to Bóg nie istnieje” (wyraża ona prawdę, że doskonałością bytu osobowego jest miłość) oraz rozwinął przesłankę (1*), wyrażającą przekonanie, że miłość do osoby zakłada otwartość na relację z nią. Pojawienie się tego uzupełnienia ma związek z polemiką z tymi autorami (np. z Jonem McGinnisem), dla których doskonałość Boga nie musi się wyrażać w nowożytnie pojmowanej miłości i otwartości na relacje. Przesłanka (1*) jest przyjmowana w oparciu o nasze własne doświadczenia interakcji, troski, poczucia bezpieczeństwa, ofiarności względem innych, które dają

nam wyobrażenie o tym, czym mogłaby być Boska miłość. Z tych doświadczeń wynika, że powinniśmy oczekiwać od Boga otwartości na wzajemne i świadome relacje z istotami zdolnymi do uczestniczenia w takich relacjach. Użyteczna dla kanadyjskiego autora jest w tym kontekście analogia miłości rodzicielskiej – najpełniejszy, według niego, ludzki obraz Boskiej miłości. Jeśli przyjrzymy się miłości rodzica do swego dziecka, to dojdziemy do wniosku, że dobrostan i szczęście dziecka domagają się miłosnej i akceptującej obecności rodzica. Bezinteresowna miłość jest nastawiona na wejście w relację z osobą umiłowaną i staranie się o jej rozwój. Możemy zatem tego samego oczekiwać od Boga, tym bardziej, że Jemu jako wszechmocnemu nic nie powinno stać na przeszkodzie w kształtowaniu takich relacji (Schellenberg 2004: 33–34).

Punkt ciężkości argumentu z ukrycia pozostaje jednak bez zmian. Jest nim przesłanka (2*). Jeśli Schellenberg twierdzi, że miłość Boga winna się przejawiać w otwartości na relacje ze skończonymi osobami, to chce przez to powiedzieć przynajmniej tyle, że Bóg nie powinien czynić przeszkód tym, którzy chcieliby być z Nim w relacji i ją rozwijać. Jednak żeby być z kimś w relacji osobowej, trzeba wpiery być przekonanym, że osoba, z którą chcę być w takiej relacji, istnieje. Z drugiej strony nie można utrzymywać przekonania tylko dlatego, że chciałoby się, by były one prawdziwe. Innymi słowy, przekonania są niewolitywne (Schellenberg 2015: 60). Co prawda, według Louisa Pojmana (1986: 212–234), wiara w Boga nie oznacza, że ktoś wierzy, że Bóg istnieje, lecz tylko, że wierzy, że możliwe jest, że Bóg istnieje, ale jest to pogląd mniejszościowy. Pojman utrzymywał, że nadzieja, że Bóg istnieje, bez towarzyszącego jej przekonania, że Bóg istnieje, może sama stanowić odpowiednią podstawę dla dojrzałego i satysfakcjonującego zaangażowania religijnego. Bronił idei wiary niedoksastycznej, w której to postawa nadziei, a nie treść wiary, jest najważniejsza. Jeśli rzeczywiście wiara może obyć się bez przekonania, to byłby to najprostszy sposób obalenia argumentu Schellenberga, jednak większość autorów teistycznych zgadza się z tym, że (1) wiara opiera się na jakichś przekonaniach oraz że (2) przekonania te są niewolitywne. Stąd Bóg, jeśli byłby otwarty na relacje z ludźmi, winien by im zapewnić świadectwa wystarczające do sformułowania przekonania o Jego istnieniu. O ile w 1993 roku Schellenberg, pisząc o tych świadectwach, oczekiwał głównie pozazmysłowego doświadczenia Boga w tle strumienia świadomości (*background awareness*), o tyle w 2015 roku poszerzył zakres tych świadectw. Takimi świadectwami, twierdzi on obecnie, mogą być także zdarzenia, których najlepszym wyjaśnieniem jest działanie Boga (Schellenberg 2015: 66). Dla wielu osób brak tego typu świadectw jest przeszkodą w uwierzeniu w Boga. To, że ten stan rzeczy utrzymuje się w ich życiu przez dłuższy czas, stoi w sprzeczności z pojęciem Boga jako istoty moralnie doskonałej. Dopóki teiści nie wskażą drogi pogodzenia istnienia Boga z tym, że wiedza o Jego

istnieniu nie jest poza racjonalną wątpliwością, fakt istnienia nieopierającej się niewiary obala ich stanowisko.

Warte podkreślenia jest to, że zdaniem Schellenberga (2005a: 37), wniosek argumentu z ukrycia (7*) stoi w sprzeczności z teizmem (stanowiskiem afirmującym Boga osobowego), lecz nie uderza w ultymizm (przekonanie o istnieniu rzeczywistości ostatecznej o charakterze nieosobowym), dlatego proponuje on spojrzeć na swój argument jako na sprawdzian, czy można współcześnie utrzymywać pojęcie Boga osobowego. Warto też od razu zwrócić uwagę na taką interpretację problemu ukrycia Boga, którą Schellenberg uznaje za błędną. Niektórzy teiści rozumieją jego argument jako wskazujący na problem braku świadectw na rzecz istnienia Boga. Dla przykładu, Peter van Inwagen, rekonstruując argument Kanadyjczyka, twierdzi że jego sednem jest twierdzenie: „Jeśli każda skończona rozumna istota dostrzeże odpowiednie znaki i cuda, to każda skończona rozumna istota będzie wierzyła w Boga. Istnieje zatem coś, co Bóg mógłby zrobić dla zagwarantowania, aby każda skończona rozumna istota uwierzyła w Jego istnienie” (van Inwagen 2014: 238). Na tak sformułowany zarzut van Inwagen (2014: 241–242) odpowiada: dla teisty samo przekonanie o tym, że Bóg istnieje, nie jest najistotniejsze. Najważniejsze jest zbawienie, a w wielu przypadkach przekonanie o istnieniu Boga sformułowane na podstawie cudu może być wręcz przeszkodą w jego osiągnięciu. Prawda o istnieniu Boga jest dla teisty ważna, ale głównie jako droga, na której dokonuje się przemiana serca. Jeśli prawda ta byłaby oczywista, nie spełniłaby owej funkcji. Domniemany błąd van Inwagena jest, według Schellenberga, dwójaki. Po pierwsze, nie ma nic w argumentie z ukrycia, co sugerowałoby, że Bóg może powiadomić o swoim istnieniu wyłącznie przez spektakularne wydarzenia kosmiczne, cuda natury itp. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że najbardziej pożądanym przez Schellenberga świadectwem byłoby pewnego rodzaju doświadczenie mistyczne – nieinwazyjne, lecz stale dostępne doświadczenie Boskiej obecności w tle ludzkiej świadomości; obecności umożliwiającej dialog: pocieszającej w chwilach cierpienia, wskazującej właściwą drogę w momentach podejmowania ważnych decyzji, zapewniającej o miłosnej aprobacie (Schellenberg 1993: 48–49). Po drugie, van Inwagen zdaje się ignorować pytanie, dlaczego Bóg w ogóle dopuszcza do sytuacji niewiary? Dlaczego na przykład doświadczenia mistyczne nie towarzyszą wszystkim ludziom od pierwszych chwil ich świadomego życia? Przecież wtedy ich wiara byłaby zagwarantowana. Nie całkowity brak świadectw jest zatem punktem wyjścia argumentu z ukrycia, lecz samo istnienie niezawinionej niewiary (Schellenberg 2005b: 206). Nie oznacza to, że według Schellenberga, gdyby istniał Bóg osobowy, każdy człowiek byłby religijny, czy też każdy rozwijałby swą z Nim relację. Inną sprawą jest bowiem wiedzieć, że Bóg istnieje, a inną sprawą jest to, co z daną wiedzą uczynimy.

Z drugiej strony taka ucieczka od braku świadectw na rzecz braku przekonania jest dla Schellenberga ryzykowna. Jeśli rzeczywiście problemem ukrycia nie jest brak świadectw na rzecz istnienia Boga, tylko pytanie, dlaczego istnieje nieoporna niewiara, to zastanówmy się przez chwilę, jak Bóg mógłby ją wyeliminować? Mógłby to uczynić poprzez (1) danie jasnych i mocnych świadectw na rzecz swego istnienia. Jednak gdy teiści tacy jak van Inwagen rozważają przyczyny Boskiego zaniechania w tym aspekcie, Schellenberg oskarża ich o niezrozumienie jego zarzutów. W związku z tym pozostają dwie inne opcje: (2) Bóg mógłby wprogramować w nas przekonanie o swoim istnieniu (Kvanvig 2002: 158). Odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg tego nie czyni, jest jednak dla teisty dość prosta: byłoby to przedmiotowe traktowanie ludzi, eliminowałoby osobowy charakter relacji między człowiekiem i Bogiem i nie byłoby godne miłującego Boga. Opcja (3) zakłada poparcie dla stanowiska subiektywnego konserwatywnego epistemologicznego, według którego samo wierzenie w prawdę jakiegoś sądu jest świadectwem na rzecz tego sądu (Tucker 2011: 55). Wtedy wszyscy wierzący mieliby *ipso facto* racje na rzecz teizmu i jednocześnie zachowalibyśmy tezę o niewolitywności przekonania. Jednak nie widać w pisarstwie Schellenberga śladu, by popierał on konserwatywny epistemologiczny.

3. Kontrargumenty

Ponieważ nikt nie podważa formalnej ważności argumentu, w związku z tym w literaturze przedmiotu najczęściej analizuje się jego przesłanki. W tej części pogrupuję odpowiedzi na argument z ukrycia w zależności od tego, jaką przesłankę dany autor odrzuca.

a) Odpowiedzi odrzucające przesłankę (1*)

a1) Teizm transcendencji

Michael Rea (2015), Jon McGinnis (2015) i Joshua Blanchard (2016) odrzucają argument z analogii do miłości rodzicielskiej. Dla przykładu Rea (2015: 212–213) zauważa, że twierdzenie o Bożej miłości jako koniecznie objawiającej się w świadomych i wzajemnych relacjach z ludźmi nie występuje w teologii chrześcijańskiej aż do XX wieku. Podejrzewa też, że Schellenberg zapożyczył je z XX-wiecznego amerykańskiego ewangelikalizmu, którego teologia grzeszy zbytnią antropomorfizacją Boga. McGinnis i Blanchard również nie znajdują odpowiednika Schellenbergowskiego rozumienia Bożej miłości w wielkich tradycjach religijnych, z tym, że polem zainteresowania pierwszego jest islam,

a drugiego judaizm. Spostrzeżenia te prowadzą wspomnianych autorów do podstawowego zarzutu: Schellenberg zignorował Boski atrybut transcendencji, z którego co prawda wynika, że Bóg kocha, ale kocha ponad wszelkie rozumienie.

Rea nie wyklucza, że moglibyśmy wiedzieć, na czym polega Boża miłość, ale jego zdaniem, wiedza ta mogłaby pochodzić wyłącznie z objawienia. Kto jednak, jak Schellenberg, odrzuca istnienie objawionej wiedzy o Bogu, ten nie ma podstaw, by twierdzić, że Bóg jest miłosierny i otwarty na relacje z ludźmi. Albo rozważanie Boskich atrybutów zakłada prawdę jakiegoś religijnego objawienia, albo nie ma najmniejszego sensu. Oznaczałoby to, że Rea odróżnia filozoficzne i religijne pojęcie Boga oraz sądzi, że nawet jeśli odnoszą nas one do tego samego desygnatu, to ich sens jest różny.

Schellenberg mógłby odpowiedzieć trojako: (1) Jeśli teologie wielkich religii rzeczywiście odrzucają tezę, że miłość Boża wyraża się w relacjach z ludźmi, to pokazuje to wyłącznie słabość tychże teologii, które najwyraźniej nie nadążają za postępem naszego rozumienia miłości. Mógłby poza tym obstawać przy twierdzeniu, że przynajmniej chrześcijaństwo zawsze widziało miłość Boga nie tylko jako zdystansowaną dobroczynność, lecz również jako nawiązywanie więzi ze swym stworzeniem (taki jest chociażby sens Wcielenia). (2) To, że idea Bożego ukrycia funkcjonuje we wspólnocie wierzących, nie ulega wątpliwości. Argument z ukrycia sprawdza po prostu jej spójność. By to czynić, nie ma potrzeby przyjmowania jakiegokolwiek prawdy objawionej. (3) Jeśli teista mówi, że Bóg miłuje, ale ponad wszelkie rozumienie, to dlaczego w ogóle używa pojęcia miłości (Schellenberg 2015: 49)?

a2) Teologia kenotyczna

Wedle zwolenników teologii kenotycznej⁶, argumentem z ukrycia mógłby się czuć zakłopotany wyłącznie ten wierzący, który zapomina, że atrybutem Boga, który jest otwarty na relacje, jest właśnie ukrytość. Odpowiedź ta wydaje się paradoksalna, a termin: „ukryty Bóg objawienia” wygląda na oksymoron. Jednak jej zwolennicy podkreślają, że największym wyrazem Boskiej miłości nie jest otwarcie się na relację z człowiekiem, ale właśnie „wycofanie się” ze świata, by uczynić w nim miejsce bytom przygodnym. Denis Edwards, zwolennik tej kontrargumentacji, uważa, że również w ludzkim doświadczeniu miłości najwyższym jej wyrazem jest nie otwartość na relacje, ale gotowość do wycofania się: „Jeśli Bóg działa w relacyjny sposób, to Bóg nie będzie wymuszał odpowiedzi ze strony innego, ale będzie respektował jego wolność (...). W ludzkim doświadczeniu miłości osoby obdarzone największą zdolnością

⁶ Czołowym przedstawicielem teologii kenotycznej jest Jürgen Moltmann (Moltmann 1995).

do niej to ci, którzy są wolni i wystarczająco bezpieczni, by zrobić miejsce dla innego wewnątrz swojego świata” (Edwards 2016: 63).

Pomijając metaforyczność teologii kenotycznej, która utrudnia precyzyjne ustalenie jej twierdzeń, to pytanie, jakie można byłoby zadać jej zwolennikom, odnosiłoby się do tego, czy widzą oni sposób, by stan ukrycia Boga był kiedykolwiek przewyżniony? Jeśli tak, to zasadne będzie dalsze pytanie, dlaczego Bóg nie przewyżni go już teraz? Jeśli nie, to jak teologia kenotyczna wyobraża sobie na przykład zbawienie czy wizję uszczęśliwiającą?

(b) Odpowiedzi odrzucające przesłankę (2*)

W tej sekcji omówię próby odpowiedzi, które szukają racji usprawiedliwiających fakt Boskiego ukrycia. Ponieważ świat zawierający zarówno owe racje, jak i stany gorszące (takie jak ukrycie) jest lepszy niż świat pozbawiony ich obu, to Bóg byłby usprawiedliwiony dopuszczając stan gorszący. Wyróżnijmy najczęściej spotykane obrony z większego dobra.

b1) Odpowiedzi odwołujące się do wolnej woli

Zwolennikiem pierwszego podejścia jest m.in. Michael Murray (1993; 2002), który argumentuje, że „wyjście” Boga z ukrycia skutkowałoby utratą przez ludzi moralnie znaczącej wolności. Oczywiście Bożego istnienia zmuszałaby bowiem do zachowania zgodnego z Bożymi przykazaniami. Owszem, Schellenberg żąda od Boga świadectw, które skutkowałyby jedynie wyrobieniem sobie przekonania o Jego istnieniu, a zatem nie determinowałyby zachowania danej osoby, a tym samym nie zagrażały jej wolności. Murray (2002: 68) sądzi jednak, iż wyraźne objawienie Boga jako Boga, a więc jako istoty doskonale miłującej, zniosłoby jakiegokolwiek pragnienie do działania wbrew prawu moralnemu, zatem w praktyce pozbawiałoby możliwości wyboru między dobrem a złem, a na nim polega, zdaniem Murraya, moralnie znacząca wolność.

Podobnie sądzą Richard Swinburne (1979: 153–159) i John Hick (1989: 129). Zdaniem pierwszego, w świecie, w którym istnienie Boga pozostawałoby poza racjonalną wątpliwością, pokusy do czynienia zła miałyby zerową siłę oddziaływania. Zdaniem drugiego, wolność poznawcza, tzn. otwartość świata na teistyczną lub ateistyczną interpretację, jest koniecznym warunkiem posiadania przez ludzi wolności moralnej, czyli autonomii działania. Nadto, gdyby Bóg wyeliminował racjonalną niewiarę, wyeliminowałby zarazem wolność poznawczą. Warto podkreślić, że obaj autorzy głosili swe tezy jeszcze przed sformułowaniem argumentu przez Schellenberga. Ich stanowiska nie mogły zatem uwzględnić problemu ukrycia, tak jak został on sformułowany przez kanadyjskiego filozofa. Inną obronę z wolnej woli w dyskusji z Schel-

lenbergiem stosuje Helen De Cruz (2015). Jej zdaniem, obrona ta znajduje potwierdzenie w badaniach kognitywnych nauk o religii (De Cruz 2015: 59). Według nich, istotnymi czynnikami obniżającymi przestępczość czy też skłonność do oszukiwania jest wiara w niebo i piekło. Gdyby więc wiara w Boga – i powiązana z nią wiara w niebo i piekło – była oczywista, ludzie (kierowani lękiem) w ogóle nie popełnialiby zła, a zatem byłiby *de facto* pozbawieni wolności wyboru.

Powyższe odpowiedzi spotkały się z krytyką Schellenberga. Kanadyjski filozof argumentuje, że przekonanie o Bożym istnieniu nie determinuje zachowania człowieka i innych wolnych istot, co potwierdza również teologia chrześcijańska w swej nauce o grzechu pierworodnym i buncie aniołów (Schellenberg 1993: 115), a nawet jeśli obrońcy teizmu mieliby rację w swych podejrzeniach, że Boskie objawienie redukuje ludzką wolność, to powinni odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg stworzył osoby o tak wątpliwym woli, że zwykle przekonanie o istnieniu Boga miałyby niszczyć ich wolność? Nadto można też argumentować, że zakres wolności człowieka poszerza się wraz ze wzrostem wiedzy, a nie zmniejsza, co zdają się sugerować Swinburne, Hick czy Murray.

b2) Odpowiedzi odwołujące się do czystości motywacji

Odpowiedź z czystości motywacji wprowadza do współczesnej filozofii analitycznej wątki spotykane wcześniej w filozofii Błażeja Pascala, według którego Bóg wychodzi z ukrycia tylko wobec tych, którzy szukają Go całym swym sercem, i Søren Kierkegaarda, według którego ryzyko jest nieusuwalnym elementem w relacji do Boga. Ten kontrargument głosi, iż ważniejsza od przekonania o istnieniu Boga jest czystość motywów, z jakich człowiek pragnie relacji z Bogiem. Tę zaś można sprawdzić tylko dzięki słabej pozycji epistemicznej teizmu. Innymi słowy, istnieją dobra wyższe niż uniwersalność przekonania teistycznego, takie jak ludzka tęsknota za Bogiem, miłowanie Go ze szlachetnych pobudek, możliwość samodzielnego szukania Boga, które to dobra Bóg może realizować wyłącznie ukrywając się przed człowiekiem. Jest On więc usprawiedliwiony, dopuszczając możliwość istnienia nieopornej niewiary.

Przykładowo, Daniel Howard-Snyder (2015) twierdzi, że otwartość Boga nie jest jeszcze wystarczającym powodem do dostarczania przez Niego odpowiednich świadectw niewierzącym. Bóg wymaga nadto stosownej dyspozycji, to jest pragnienia wejścia w relację z Bogiem ze względu na samą Jego świętość i chęć poddania Mu swej woli (Howard-Snyder 2015: 135). Jeśli Bóg nie dostrzega takiej motywacji w sercu człowieka, może się przed nim ukryć, by dać mu szansę na nawrócenie. Jest to o tyle zgodne z Jego miłością i otwartością,

gdyż lepiej dla człowieka jest trwać w niewierze przy niedoborze odpowiednich dyspozycji, niż być w relacji z Bogiem ze złych motywów. Paul Moser uważa, że uznanie pewnych ludzi za niewinnie (racjonalnie) niewierzących tylko na podstawie tego, że nie znajdują oni odpowiednich świadectw, które rozproszyłyby ich wątpliwości w istnienie Boga, jest niewystarczające. Filozof ten stawia pytanie: dlaczego Bóg czyni życie ludzkie tak ciężkim i surowym? Odpowiadając, stwierdza, że owa surowość jest lekiem mającym przemienić ludzką wolę, tak by człowiek był gotowy do dzielenia swego życia z Bogiem (Moser 2013: 38). Jeśli człowiek nie chce się nawrócić, Bóg może się przed nim skryć: „Brak gotowości woli, by być dla Boga, może Go skłaniać do wstrzymania swej obecności w dostępnych nam świadectwach” (Moser 2013: 32). Przemiana, o której pisze Moser, zakłada również przewartościowanie oczekiwań, jakie ludzie mają względem Boga: z postawy roszczeniowej, która żąda zniesienia cierpienia i twardych dowodów na Boskie istnienie, na postawę, której wzorem jest modlitwa Chrystusa w ogrodzie Getsemani: „Nie moja, lecz Twoja wola, Panie” (Mk 14, 36). Zdolność do powtórzenia tego zdania jest znakiem udanej moralnej transformacji, a jednocześnie punktem archimedesowym wiary, momentem, który umożliwia właściwe doświadczenie Boga (Moser 2013: 96–97). W pewnym sensie Moser zgadza się z Schellenbergiem. Obaj zgodnie twierdzą, że relacja z Bogiem musi być oparta na wewnętrznym, dialogicznym doświadczeniu. Jednak podczas gdy Moser zapytuje o moralne warunki, jakie musi spełnić ze swej strony człowiek, by móc cieszyć się tego rodzaju doświadczeniem, Schellenberg (2005b: 206) twierdzi, że inicjatywa musi leżeć wyłącznie po stronie Boga – ze strony człowieka wystarcza mu tylko intelektualna otwartość na ideę Boga.

Na argument z czystości motywacji Schellenberg (2005b: 207) odpowiada, że nie twierdzi on, by przekonanie o istnieniu Boga było ważniejsze niż odpowiednie dyspozycje ze strony człowieka, lecz że jest ono niezbędnym warunkiem relacji z Bogiem. Howard-Snyder czy Moser sugerują, że jeśli Bóg wycofuje się z pola świadomości danej osoby, to czyni to dla wydobywania z niej tego, co w niej najlepsze (właśnie tego winniśmy oczekiwać od moralnie doskonałej istoty), tj. bezinteresownego pragnienia spotkania się z Bogiem i poddania się Jego woli. Ale czy tego samego celu nie może osiągnąć „ciemna noc duszy”, chwilowe wycofanie się Boga ze świadomości wierzącego, w celu zmotywowania go do rozwoju życia duchowego, które Schellenberg w swych tekstach opisuje jako *secondary hiddenness*? Jeśli tak (a to sugerują Howard-Snyder czy Moser), to dlaczego Bóg dopuszcza *primary hiddenness* – stan niewiary niezawinionej (Schellenberg 2015: 70)? Wydaje się, że w tym aspekcie odpowiedzi z czystości motywacji są niewystarczające. Wreszcie zwolennik argumentu z ukrycia mógłby wskazać wśród osób niewierzących takie, które na pewnym etapie swego życia powtórzyły słowa

Chrystusa z Ogrójca; które były gotowe na przemianę swej woli, a mimo to nie doświadczyły Bożej obecności i dziś są w stanie niewiary. Ich istnienie falsyfikowałoby Mosera obronę teizmu.

Obrona z wyższego dobra, niezależnie, czy odwołująca się do wolnej woli, czy do czystości motywacji, musi odnieść się do najważniejszego spostrzeżenia Schellenberga: dla wierzących relacja osobowa z Bogiem jest dobrem najwyższym⁷. Jeśli tak, to nie można sobie pomyśleć żadnego innego dobra, które, położone na wadze, przeważałoby szalę. W tym sensie argument z ukrycia nie tylko się różni od argumentu ze zła, ale jest, zdaniem Schellenberga, trudniejszy do odparcia.

(c) Odpowiedzi odrzucające przesłankę (4*)

Przesłankę stwierdzającą istnienie nieopornej niewiary można negować, albo próbując wskazać, że niewiara może mieć charakter pozorny, albo dowodząc, że każda niewiara jest oporna czy też zawiniona. Wspominałem już o tej drugiej ewentualności, którą rozwijał Wainwright. Schellenberg (2015: 77) przekonująco oddala zarzut, przywołując przykłady ludzi archaicznych, którzy nie znali jeszcze monoteizmu, gdyż ich pojęcia teologiczne były zbyt prymitywne. Nie byli oni teistami, ale trudno oskarżać ludzi pozbawionych zarówno objawienia, jak i rozwiniętych koncepcji metafizycznych o opór względem jedyne Boga.

Kontrargument wskazujący na możliwość ulegnięcia pozorowi, jeśli chodzi o określanie się jako osoba niewierząca, przypomina Karla Rahnera (2005: 141–142) koncepcję wiary *implicite*, tj. wiary anonimowej czy też nieświadomej. Współcześnie wykorzystuje się rozróżnienie między przekonaniem *de re* i *de dicto* oraz pojawiającą się w tym kontekście możliwość, że to, co Schellenberg interpretuje jako fakt istnienia nieopornych niewierzących, to w gruncie rzeczy przypadek przekonania ateistycznych *de dicto*, lecz *de re* teistycznych. Dla przykładu Matthew Benton (2018: 435) zauważa, że tak jak Mary Jane jest w relacji osobowej do Spidermana (gdyż zna Petera Parkera), nie wierząc w to, że Spiderman istnieje, tak i mogą istnieć ludzie, którzy są w relacji osobowej z Bogiem, nie wierząc w Jego istnienie. Ted Poston i Trent Dougherty (2007) czy też Cyrille Michon (2015) zwracają uwagę, że argument z ukrycia działa tylko wówczas, gdy pod pojęciem przekonania będziemy

⁷ Wydaje się, że Schellenberg ignoruje w tym punkcie choćby teologię islamu, dla której wzajemna relacja osobowa z Bogiem jest czymś niemożliwym, a to ze względu na to, że nic nie może oddziaływać na Boga (McGinnis 2015: 162). Tacy autorzy jak Awicenna czy Al-Farabi upatrywali celu ludzkiego życia nie w zjednoczeniu z Bogiem, lecz w zrozumieniu, że Bóg jest przyczyną wszelkiego istnienia, zaś życie pośmiertne wyobrażali sobie nie jako zjednoczenie z Bogiem, lecz z czynnym intelektem (McGinnis 2015: 170).

rozumieć przekonania *de dicto*, nie ma zaś żadnych powodów, by nie czytać argumentu z ukrycia w sposób interpretujący przekonania teistyczne *de re*.

Schellenberg broni swojego argumentu przed powyższymi propozycjami. W przykładzie Bentona Peter Parker może chcieć chronić swe *alter ego* ze względu na lęk przed skutkami ujawnienia się przed Mary Jane (Peter Parker może też na przykład sądzić, że Mary Jane jest bezpieczniejsza, jeśli tkwi w nieświadomości co do niektórych jego aktywności). Żadnej z tego typu motywacji nie sposób odnieść do wszechmocnego Boga. Jeśli chodzi o rozróżnienie na twierdzenia *de re* i *de dicto*, Schellenberg (1993: 42–43) stwierdza, że prawdziwa miłość Boga wyklucza anonimowość relacji. Musi być ona wzajemnie świadoma, a stąd niepowszechność przekonań teistycznych *de dicto*, nawet jeśli Michon ma rację i *de re* wyrażają one wiarę w istnienie Boga, podważa spójność teizmu.

(d) Odpowiedzi odrzucające przesłankę (6*)

Trudno jest wskazać autorów, którzy jako cel ataku wybierają przesłankę (6*), gdyż ci, którzy zgodziliby się z tezą, że miłość nie występuje na tradycyjnych listach Boskich atrybutów, że miłość zakłada emocje, których Bóg jest pozbawiony, że miłość Boska to *agape* (dawanie z siebie) a nie *eros* (szukanie relacji z innymi), z reguły odrzucają już przesłankę (1*) i w ogóle odmawiają Bogu bytu osobowego. Najbliżej pozycji, która neguje w argumentie z ukrycia przesłankę (6*), jest Roger Pouivet (2018: 14), który jest gotów przyznać, że Bóg jest bytem osobowym, ale zastrzega, że w odniesieniu do Boga nie możemy stosować nowożytnego znaczenia pojęcia osoby, to jest pojęcia bytu, który m.in. posiada stany mentalne takie jak miłość. Twierdzenie, że Bóg miłuje, o tyle sprzeciwia się klasycznemu teizmowi, zdaniem Pouiveta (2018: 3), że wprowadza do pojęcia Boga złożoność podmiotu i właściwości, podczas gdy podstawowym atrybutem Boskim jest prostota. W biblijnych opowieściach traktujących o Bogu zachowującym się podobnie do miłujących osób francuski filozof widzi metafory (Pouivet 2018: 11), a w oparciu o nie nie powinno się analizować spójności stanowiska teistycznego.

Schellenberg uważa za sztuczne zastrzeżenie, że możemy odnosić do Boga pojęcie osoby, byleby bez jego nowożytnych konotacji. Dlaczego nie założyć, że to właśnie dzisiaj lepiej rozumiemy, na czym polega doskonałość osoby? Czy można sobie wyobrazić doskonałą osobę, w której nie odnaleźlibyśmy śladów miłości (Schellenberg 2015: 97)? Co do kwestii emocji, to według Schellenberga (2015: 99), albo ich negowanie w Bogu bierze się z fałszywego traktowania zmienności jako defektu, albo jeśli rzeczywiście posiadanie emocji wskazuje na jakiś brak, to w argumentie z ukrycia nie ma nic, co skazywałoby nas na wyobrażenie sobie miłości jako tożsamej z emocjami czy stanami mentalnymi.

4. Wnioski

Żywotność dyskusji nad argumentem z ukrycia wskazuje, że jest jeszcze ona daleka od zakończenia. Mimo to można się pokusić o wyciągnięcie paru wniosków z jej dotychczasowego przebiegu. Ciekawą konsekwencją argumentu jest to, że demaskuje on postawę agnostyka jako irracjonalną, gdyż z możliwości agnostycyzmu, zawieszenia sądu w kwestii istnienia Boga, czyni on rację na rzecz ateizmu (Schellenberg 1993: 212). Niekonkluzywność dowodów na istnienie Boga jest tu dowodem za Jego nieistnieniem⁸.

Istnieje też zgodność między zwolennikami i przeciwnikami argumentu, że obala on personalizizm teistyczny (tak Brian Davies określił stanowisko, wedle którego istnieje antropomorficznie pojęty Bóg). Według Schellenberga (2015: 122), można być ateistą i ultymistą zarazem; ateizm nie pociąga za sobą naturalizmu metafizycznego, gdyż można odrzucać ideę Boga jako bytu osobowego, a mimo to przyjmować istnienie czegoś fundamentalnego i ostatecznego w rzeczywistości. Co ciekawe, podobnie można wyeksplikować stanowisko określane w tej pracy jako teizm transcendencji. Pokazuje to pewne zagrożenie dla argumentu z ukrycia. W zamierzeniu autora miał on przynieść treściwą tezę o prawdziwości ateizmu. Po dwu dekadach dyskusji i precyzowania przez Schellenberga swego stanowiska, debata może sprowadzić się do czysto werbalnego sporu, czy pewien zestaw idei nazwać teizmem transcendencji, czy ultymizmem. Argument byłby wtedy zaledwie (w stosunku do zamierzeń) wezwaniem do oczyszczania pojęć o Bogu i strzegłby przed zbytym antropomorfizmem. Jeśli Schellenberg chce poprzez swój argument osiągnąć deklarowane cele, musi wyjaśnić różnicę między wyznawanym przez siebie ultymizmem a stanowiskiem teizmu transcendencji.

Bibliografia

- Benton M. (2018), *God and Interpersonal Knowledge*, „Res Philosophica” 95, s. 421–447.
- Blanchar J. (2016), *Heschel, Hiddenness, and the God of Israel*, „European Journal for Philosophy of Religion” 8, s. 109–124.
- Draper P. (2002), *Seeking but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic*, w: D. Howard-Snyder, P.K. Moser (ed.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 197–214.

⁸ Z drugiej strony taki agnostyk jak Paul Draper (2002: 209) badał hipotezę przeciwną: równie dobrze niekonkluzywność świadectw – utrzymywanie ich w stanie nieomal cudownej równowagi – może być interpretowana jako dowód na rzecz teizmu.

- Edwards D. (2016), *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Green A., Stump E. (ed.) (2015), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hick J. (1989), *An Interpretation of Religion*, London: Macmillan.
- Howard-Snyder (2015), *Divine openness and creaturely nonresistant nonbelief*, w: A. Green, E. Stump (ed.) (2015), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 126–138.
- Howard-Snyder D., Moser P.K. (ed.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kvanvig J.L. (2002), *Divine Hiddenness: What Is the Problem?*, w: D. Howard-Snyder, P.K. Moser (ed.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 149–163.
- Lootens M.R. (2014), *Augustyn*, w: P.L. Gavriluk, S. Coakley (red.), *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, przeł. A. Gomola, Kraków: WAM, s. 81–98.
- McGinnis J. (2015), *The hiddenness of 'divine hiddenness': divine love in medieval Islamic lands*, w: A. Green, E. Stump (ed.) (2015), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 157–174.
- Michon C. (2015), *Is Atheism (the Fact) Good Evidence for Atheism (the Thesis)? On John Schellenberg's Argument from Ignorance*, „European Journal for Philosophy of Religion” 7, s. 35–52.
- Moltmann J. (1995), *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków: Znak.
- Moser P.K. (2013), *The Severity of God. Religion and Philosophy Reconceived*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray M. (1993), *Coercion and the Hiddenness of God*, „American Philosophical Quarterly” 30, s. 27–38.
- Murray M. (2002), *Deus Absconditus*, w: D. Howard-Snyder, P.K. Moser (ed.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 62–82.
- Nietzsche F. (1912), *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa – Kraków: Jakób Mortkowicz.
- Pojman L. (1986), *Religious Belief and the Will*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Poston T., Dougherty T. (2007), *Divine Hiddenness and the Nature of Belief*, „Religious Studies” 43, s. 183–198.
- Pouivet R. (2018), *Against Theistic Personalism: What Modern Epistemology Does To Classical Theism*, „European Journal for Philosophy of Religion” 10, s. 1–19.
- Rahner K. (2005), *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa”*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, przeł. G. Bubel, Kraków: WAM, s. 139–154.
- Rea M.C. (2015), *Hiddenness and transcendence*, w: A. Green, E. Stump (ed.) (2015), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 210–225.

- Schellenberg J.L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg J.L. (2004), *Divine Hiddenness Justifies Atheism*, w: M.L. Peterson, R.J. VanArragon (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford – Malden: Blackwell, s. 30–41.
- Schellenberg J.L. (2005a), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- Schellenberg J.L. (2005b), *The Hiddenness Argument Revisited (I)*, „Religious Studies” 41, s. 201–215.
- Schellenberg J.L. (2015), *The Hiddenness Argument. Philosophy’s New Challenge to Belief in God*, Oxford: Oxford University Press.
- Stein E. (2013), *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, przeł. I.J. Adamska, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Swinburne R. (1979), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Tucker C. (2011), *Phenomenal Conservatism and Evidentialism*, w: K.J. Clark, R.J. VanArragon (ed.), *Evidence and Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press, s. 52–73.
- van Inwagen P. (2014), *Problem zła*, przeł. R. Mordarski, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.
- Wainwright W. (2002), *Jonathan Edwards and the Hiddenness of God*, w: D. Howard-Snyder, P.K. Moser (ed.) (2002), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 98–119.

M a r e k D o b r z e n i e c k i

The divine hiddenness argument. The state of debate

Keywords: *hiddenness argument, theism, atheism, ultimism, theistic personalism, free will defence, J.L. Schellenberg*

The paper summarizes the debate concerning the divine hiddenness argument. First, it presents two versions of the argument that was initially formulated by J.L. Schellenberg and subsequently discussed over the last twenty years and it marks its most important theses. Then the author indicates some possible rebuttals, segregating them according to the challenged premises. Particularly noteworthy, he argues, are these theistic answers that accuse the images of God assumed by the hiddenness argument of excessive anthropomorphism and those that try to point out higher goods justifying divine hiddenness. In conclusion the author claims that the hiddenness argument proves atheism only if by theism one understands theistic personalism. Other positions, such as ultimism or theism of transcendence, are not threatened by the argument.